

Asas Epistemologi Ahli 'I-Sunnah wa 'I-Jama'ah dalam Menangani Pasca Modernisme¹

Wan Adli Wan Ramli²

Pendekatan pasca modenisme nampaknya menjadi landasan bagi liberalis Muslim dalam mengemukakan idea mereka. Dalam falsafah Barat, pasca modenisme adalah suatu bentuk pemikiran yang berpegang kepada keraguan ilmu (skeptisisme), kebenaran yang terhad menurut perspektif (subjektivisme), penolakan kebenaran mutlak (relativisme), dan syak wasangka terhadap semua sumber ilmu sama ada panca indera, akal atau wahyu.³

Pendekatan pasca modenisme dalam pemikiran liberalisme Muslim dapat diperhatikan dalam contoh berikut:

1. Tulisan G25 Malaysia.

The Islamic laws of Malaysia are drafted by the Executive arm of government and enacted in the Legislative bodies by human beings. Their source may be divine, but the enacted laws are not divine. They are human-made and therefore fallible, open to debate and challenge to ensure that justice is upheld.⁴

2. Tulisan Sisters in Islam.

Certitude belongs only to God. So while Shari'ah, God's revelation, is immutable and infallible; fiqh is changeable and fallible. Much of what we freely label as "Shari'ah law" today is actually fiqh, a human construction.⁵

3. Tulisan Islamic Renaissance Front.

Dalam kata lain, syari'at sebagaimana diilhamkan oleh Tuhan adalah sempurna, tetapi apa yang difahami manusia sebagai syari'at, boleh jadi ianya tidak sempurna dan diluar jangkauan pengetahuan. Para fuqaha' meneruskan pencarian hakikat syari'at yang ideal, dan kekal menerangkan ketidaksempurnaan percubaan mereka dalam memahami kesempurnaan Tuhan. Selagimana hujah yang dibina itu bersifat normatif, ia sama sekali hanya merupakan suatu potensi yang tidak dipenuhi kearah mencapai kehendak yang Esa.⁶

Dalam, nukilan di atas, keraguan terhadap ilmu para ulama dapat diperhatikan apabila liberalis Muslim menganggap kemungkinan kesalahan persepsi oleh manusia menjadikan apa sahaja yang cuba difahami sebagai konseptualisasi yang tidak pernah benar dan tepat walaupun tidak sempurna.

Meneliti idea pasca modenisme daripada perspektif akidah dan pemikiran Islam, memerlukan kefahaman mendalam terhadap asas epistemologi Islam. Hal ini disebabkan akar pasca modenisme ini ada sejak zaman falsafah Greek lagi dan ditangani oleh para ulama

¹ Makalah ini adalah adaptasi daripada sebahagian makalah yang pernah dibentangkan sebagai Wan Adli Wan Ramli, "Islam Liberal dan Pluralisme Agama: Pertentangan dengan Akidah dan Syariat Islam" (Wacana Intelektual Akidah Menurut Pendekatan Wasatiyyah, Politeknik Nilai, Negeri Sembilan, 28 Ogos 2017), 1-82.

² Wan Adli Wan Ramli, PhD, pensyarah di Jabatan Akidah Dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, wanadli@um.edu.my.

³ Brian Duignan, "Postmodernism," Laman Sesawang Encyclopædia Britannica, <https://www.britannica.com/topic/postmodernism-philosophy>, diterbitkan 17 Ogos 2018, dicapai 10 Oktober 2018.

⁴ G25 Malaysia, *Breaking the Silence: Voices of Moderation: Islam in a Constitutional Democracy* (Singapore: Marshall Cavendish Editions, 2015), 15; juga boleh dibaca dalam "Group of Prominent Malays Calls for Rational Dialogue on Position of Islam in Malaysia," The Star Online, <http://www.thestar.com.my/news/nation/2014/12/07/group-prominent-malays-calls-for-moderation>, diterbitkan 7 Disember 2014, dicapai 10 Oktober 2018.

⁵ Zainah Anwar, "In Search of Common Ground: Reconciling Islam and Human Rights," Laman Sesawang Sisters in Islam, <http://www.sistersinislam.org.my/news.php?item.1444.98>, diterbitkan 21 September 2016, dicapai 10 Oktober 2018.

⁶ Khaled Abou Fadl, "Islam dan Cabaran Demokrasi – Bahagian III," terjemahan Muhammad Syamil Dzulfida, Laman Sesawang Islamic Renaissance Front, diterbitkan 15 November 2015, dicapai 10 Oktober 2018.

dengan, antaranya, menegaskan kembali asas faham ilmu yang menjadi pegangan Ahli 'l-Sunnah wa 'l-Jama'ah. Sehubungan itu, perbahasan epistemologi Islam oleh para ulama boleh dijadikan panduan awal dalam menilai kewajaran pemikiran pasca modenisme.

Antaranya, Abū Manṣūr 'Abd al-Qāhir bin Ṭāhir al-Baghdādī menyatakan dalam *al-Farq bayn al-Firaq*, bahawa rukun pertama dalam prinsip akidah Ahli 'l-Sunnah wa 'l-Jama'ah adalah asas epistemologi. Beliau menulis,

فأما الركن الأول، في إثبات الحقائق والعلوم، فقد أجمعوا على إثبات العلوم معاني قائمة بالعلماء، وقالوا بتضليل نفاة العلم وسائر الأعراض، وتضليل السوفسطائية الذين ينفون العلم وينفون حقائق الأشياء كلها، وعدوهم معاندين لما قد علموه بالضرورة، وكذلك السوفسطائية الذين شكوا في وجود الحقائق، وكذلك الذين قالوا منهم بأن حقائق الأشياء تابعة للاعتقاد وصححوا جميع الاعتقادات مع تضادها وتنافيها. وهذه الفرق الثلاث كلها كفرٌ مُعاندٌ لموجبات العقول الضرورية.⁷

Secara umumnya, kutipan di atas bermaksud bahawa prinsip pertama akidah Ahli 'l-Sunnah wa 'l-Jamā'ah ialah mengisbatkan hakikat dan ilmu. Para ulama Ahli 'l-Sunnah wa 'l-Jamā'ah telah sepakat berijmak dalam mengisbatkan bahawa bagi ilmu adalah makna-makna yang berdiri atau difahami oleh para ulama atau orang yang berilmu. Maka mereka mengatakan bahawa orang yang menafikan ilmu adalah sesat. Demikian juga mereka mengatakan bahawa golongan Sofis adalah sesat, kerana pemikiran mereka yang menafikan ilmu serta menafikan hakikat bagi ilmu. Para sofis terdiri daripada tiga golongan iaitu; i) puak yang bebal menolak langsung ilmu; ii) puak yang mengesyaki kewujudan hakikat; dan iii) puak yang mengandaikan bahawa hakikat adalah seperti yang dipercayai atau dipersepsikan oleh manusia lalu puak ini menerima semua kepercayaan bersama-sama pertentangan yang ada antara pelbagai kepercayaan tersebut. Semua kelompok Sofis ini adalah kufur kerana bebal menolak perkara yang menjadi kemestian daruri menurut akal.

Sebelum pun membincangkan mengenai sifat Allah, al-Baghdādī menyatakan bahawa prinsip pertama yang dipersetujui bersama oleh ulama Ahli 'l-Sunnah wa 'l-Jamā'ah adalah pengisbatan ilmu dan hakikat. Maksudnya, ilmu memang sesuatu yang sabit dan tetap, yang ada, bukan perkara khayalan, andaian, sangkaan atau mainan minda sahaja. Ini merupakan dasar paling tunjang dalam akidah Islam. Tanpa asas epistemologi ini, pembinaan akidah Islam tidak akan mempunyai akar yang kukuh. Hal ini disebabkan akidah Islam berdiri atas asas ilmu yang kukuh. Maka, pertama-tamanya, perlu ditegaskan bahawa prinsip akidah yang pertama adalah penerimaan dan pengakuan terhadap ilmu.

Hal ini turut dinyatakan oleh Abū Ḥafṣ 'Umar Najm al-Dīn al-Nasaḥī (m.1142/537H) dalam karyanya *al-'Aqā'id*, yang menulis sejak awal-awal lagi bahawa,

حَقَائِقُ الْأَشْيَاءِ ثَابِتَةٌ وَالْعِلْمُ بِهَا مُتَحَقِّقٌ خِلَافًا لِلْسُوفِسْتَائِيَّةِ.⁸

Terjemahan: Hakikat sesuatu adalah sabit dan ilmu mengenainya boleh dicapai, bertentangan dengan pandangan golongan Sofis.

Berdasarkan pernyataan dua tokoh ulama di atas, dapat disedari bahawa ada dua konsep yang perlu dikenali, pertamanya hakikat dan keduanya ilmu. Dua perkara ini adalah dua perkara yang boleh dibezakan untuk tujuan analisis yang lebih mendalam. Begitu pun, analisis seterusnya adalah bersifat kefalsafahan yang boleh diterima atau ditolak, ditambah

⁷ Abū Manṣūr 'Abd al-Qāhir bin Ṭāhir al-Baghdādī, *al-Farq bayn al-Firaq wa Bayān al-Firqaq al-Nājiyah Minhum*, ed. Muḥammad 'Uthmān al-Khasht (al-Qāhirah: Maktabah Ibn Sīnā, 1988), 280.

⁸ Sa'd al-Dīn Mas'ūd bin 'Umar al-Taftāzānī, *Sharḥ al-'Aqā'id al-Nasaḥīyah*, ed. Aḥmad Ḥijāzī al-Saqā (al-Qāhirah: Maktabat al-Kulliyāt al-Azhariyyah, 1988), 12.

atau dikurangkan. Ia bukan nas wahyu itu sendiri, walaupun kefahaman yang tertonjol di sini tidak bertentangan dengan wahyu.

Hakikat boleh disandarkan kepada sesuatu itu sendiri pada dirinya. Maka hakikat sesuatu itu adalah dirinya sendiri. Dengan kata lain, dirinya atau zatnya atau jauharnya adalah hakikat sesuatu itu. Diri atau hakikat sesuatu wujud dalam pelbagai bentuk, sama ada secara zahir seperti batu, atau tidak nampak seperti angin, juga lebih halus lagi seperti kasih sayang yang abstrak kewujudannya. Apa pun, setiap perkara tersebut mempunyai hakikatnya yang boleh wujud secara sendirian tanpa kaitan dengan manusia.

Seterusnya, apabila berbincang soal ilmu, ia merujuk kepada sifat manusia. Ini adalah salah satu definisi ilmu yang dinyatakan oleh Abū al-Ḥasan ‘Alī bin Muḥammad al-Jurjānī dalam karyanya *al-Ta’rifāt*, iaitu sifat yang tetap atau *rāsikh*. Dengan kata lain, kewujudan ilmu bergantung kepada manusia dan berkait dengan manusia. Malah boleh dikatakan bahawa tanpa manusia tidak akan wujud ilmu. Berbeza dengan hakikat sesuatu yang boleh wujud tanpa manusia. Hal ini disebabkan manusia yang berilmu atau mempunyai ilmu.

Daripada kefahaman di atas, boleh disedari bahawa ilmu adalah tanggapan atau gapaian manusia terhadap hakikat. Ini juga merujuk kepada satu lagi definisi ilmu iaitu ketibaan makna atau gambaran mengenai hakikat sesuatu ke dalam diri, yang juga ada dinyatakan oleh al-Jurjānī. Dengan kata lain, persepsi manusia terhadap sesuatu menjadikan manusia berilmu. Dari sini, persepsi itulah yang menjadi ilmu, manakala sesuatu perkara yang dipersepsikan atau dikonsepsikan atau diidrakkan itu sendiri adalah hakikat yang ingin diketahui.

Sehubungan itu, boleh ditegaskan kembali bahawa hakikat dan ilmu adalah dua perkara yang boleh dibezakan. Hakikat merujuk kepada diri objek yang diketahui, manakala ilmu adalah konsepsi subjektif terhadap objek tersebut. Pada titik konsepsi subjektif inilah berlakunya ilmu yang benar atau palsu. Perlu disedari bahawa ilmu atau pengilmuan hanya berlaku apabila ada sekurang-kurangnya tiga ciri atau elemen atau unsur ilmu, seperti yang dapat difahami daripada perbincangan ulama mengenai takrif ilmu. Jika tidak, tanggapan, gapaian, gambaran, tasawur, idrak, konsepsi, persepsi tadi hanya menjadi zan atau syak atau waham atau sekadar sangkaan yang penuh dengan kejahilan semata-mata.

Dengan itu, dapat difahami bahawa para ulama menyedari kemungkinan berlakunya salah faham dalam memperolehi ilmu yang benar. Dalam masa yang sama, mereka juga mengiktiraf kemampuan akal manusia untuk menanggapi hakikat sebagaimana adanya. Hal ini dapat diteliti pada penegasan al-Baghdādī bahawa para ulama Ahli ‘l-Sunnah wa ‘l-Jamā‘ah *ajma‘ū ‘alā ithbāt al-‘ulum ma‘ānī qā’imah bi al-‘ulamā’* atau bersepakat atas terisbatnya bagi ilmu makna seperti yang difahami oleh para ulama. Ia juga dapat diteliti pada penegasan al-Nasafī bahawa *al-‘ilm bi-hā mutahaqqiq* atau ilmu terhadap hakikat sesuatu dapat dicapai.

Kesedaran ini menjadi asas utama dalam menangani puak pasca moden yang mengandaikan bahawa pengetahuan manusia mengenai agama dan tuhan merupakan pengetahuan yang tidak sempurna kerana masing-masing mempunyai tanggapan yang berbeza. Andaian ini sama dengan sangkaan puak Sofis yang disangkal oleh para ulama.

Selain dua ulama ini, Dāwūd bin Wān ‘Abd Allāh al-Faṭānī (1183H – 1265H), yang boleh dikatakan sebagai ulama Melayu paling masyhur, secara panjang lebar menyatakan,

Bermula hakikat makrifat itu iaitu *al-jazm al-muwāfiq li ‘l-ḥaqq ‘an dalīl*, jazam yang muafakat bagi hak dengan dalil. Maka keluar dengan jazam itu “syak” dan “zan” dan “waham”. Maka makna syak itu *taraddud* antara dua pekerjaan bersamaan keduanya, tiada lebih salah suatu daripada taulannya. Dan zan itu berat sebelah adanya, ringan akan tiada. Dan waham itu berat sebelah tiada, ringan sebelah adanya. Maka bahawasanya ketika itu tiada dinamakan makrifat dan tiada memadai pada barang yang dituntut daripada mukalaf bahawa ia iktikad pada hak Allah Taala dan pada hak

segala rasul *'alayhim al-salāt wa al-salām*. Dan keluar pula dengan *al-muwāfiq li 'l-ḥaqq jazam* yang tiada muafakat bagi hak, maka bahawasanya tiada dinamakan dia makrifat, tetapi dinamakan jahil murakab; seperti jazam Nasara dengan tiga Tuhan, yakni berkata mereka itu bahawasanya Allah yang menigakan yang tiga, salah satu daripadanya dinamakan Bapa dan satunya Anak iaitu 'Isā dan satunya Ibu iaitu Maryam; dan jazam Majusi dua Tuhan, satunya asing ia dengan mengerjakan kebajikan, maka namanya *yazdān wa al-nūr*, dan iaitu Allah dan kerana itulah berkekalan mereka itu menyalakan api, dan yang satunya pula asing ia dengan berbuat kejahatan, dan dinamakannya *ahraman al-zulmah*, dan iaitu syaitan, dan tiada mengetahui mereka itu akan nabi dan tiada baginya kitab yang diturunkan. *Qātalāhum Allāh annā yu'fakūn*, telah membunuh akan mereka itu oleh Taala, betapa ia menuduh mengada yang tiada, surah al-Munāfiqūn, ayat 4. Dan keluar pula dengan *'an dalīl*, jazam yang muafakat tiada dengan dalil, maka dinamakan dia taklid dan tiada dinamakan makrifat. Dan erti taklid itu bahawa mengikut ia akan orang pada perkataannya atau pada iktikadnya, tiada ia mengetahui dengan dalilnya. Maka adalah taklid itu tiada harus pada ilmu Usuluddin lagi haram, dan pada ilmu Fiqah itu fardu ain, seperti kita taklid bagi salah satu daripada imam yang empat, maka tiada harus ijtihad pada masalah *fiqhiyyah*.⁹

Sementara itu, Zayn al-‘Ābidīn bin Muḥammad al-Faṭānī (1830-an – 1910-an), atau dikenali juga dengan panggilan Tuan Minal, seorang lagi ulama Melayu termasyhur, menyatakan,

Bermula makna pengetahuan itu iaitu mendapat akan sesuatu berbetulan dengan hakikatnya. Bermula kaul yang sebenar bahawasa ilmu dan makrifat itu bersamaan keduanya, melainkan bahawasanya diitlakkan atas Allah Taala itu “alim”, tiada harus diitlakkan atasNya “arif”, kerana bahawa makrifat itu menyeru ia akan mendahulukan jahil bersalahan ilmu. Dan keluar dengan kata pengetahuan itu empat perkara. Pertama, jahil iaitu terbahagi ia atas dua bahagi; pertama, jahil basit namanya iaitu tiada mengetahui sekali-kali, seperti dikata orang baginya, “Apa kata engkau alam ini qadimkah atau baharu?” Maka jawab ia, “Tiada aku ketahui sekali-kali,”; kedua, jahil murakab namanya iaitu mendapat atas bersalahan sifatnya pada *wāqi'* dan dinamakan dia dengan demikian itu kerana bersusunannya daripada dua jahil; pertama, jahil empunya dengan barang yang pada *wāqi'*; kedua, jahilnya dengan bahawasanya dirinya jahil kerana sangkanya bahawasanya ia yang mengetahui seperti iktikad *falāsifah* bahawasa alam ini qadim. Dan yang kedua daripada perkara yang terkeluar daripada pengetahuan itu “syak”, iaitu mendapatkan tiap-tiap daripada dua ternafi itu atas bersamaan. Dan yang ketiga “zan”, iaitu berat pada hatinya itu mengetahui dan ringan pada hatinya tiada mengetahui. Dan yang keempat “waham”, iaitu ringan pada hatinya pada mengetahui dan berat pada hatinya pada tiada mengetahui. Maka orang yang bersifat dengan salah satu daripada empat perkara ini tiada bagi mereka itu iman. Ertinya jikalau adalah ia iktikad akan Allah dan akan RasulNya dengan jahil atau dengan syak atau dengan zan atau dengan waham. Maka orang itu kafir. Adapun orang taklid, yakni iktikad kepada Allah dan Rasul itu semata-mata ikut perkataan orang jua, maka ikut itu tiada dalil padanya, padahal jazam ia akan taklidnya itu, maka bersalahan ulama pada sah imannya. Maka kata setengah, kafir ia, iaitu daif. Dan kata setengah, mukmin, iaitu yang muktamad.¹⁰

⁹ Daud bin Abdullah al-Fathani, *al-Durru al-Thamin: Permata yang Indah*, dirumikan oleh Noraine Abu dan Mashadi Masyuti (Batu Caves: Al-Hidayah, 2011), 30-31.

¹⁰ Zainul Abidin bin Muhammad al-Fathani, *Aqidatun Najin*, dirumikan oleh Noraine Abu (Batu Caves: Al-Hidayah Publications, 2011), 13-14.

Seterusnya, di suatu tempat lain, Zayn al-‘Ābidīn al-Faṭānī menjelaskan lagi secara terperinci dengan menyatakan,

Makrifat dan ilmu itu bersamaan keduanya, ertinya satu makna keduanya. Dan iaitu jazam yang muafakat bagi yang sebenar daripada dalil. Maka makna jazam itu pegangan yang yakin, maka keluar dengan jazam itu tiga perkara. Pertamanya, “syak” iaitu mendapat tiap-tiap daripada dua *ṭaraf* itu atas bersamaan. Dan kedua, “zan” dan iaitu mendapat akan *ṭaraf* yang *rājih*, yakni berat hatinya pada mengetahui dan ringan hatinya pada tiada mengetahui. Dan ketiga, “waham” iaitu ringan hatinya pada mengetahui dan berat hatinya pada tiada mengetahui. Dan keluar dengan kata “muafakat bagi yang sebenar” itu jazam yang tiada muafakat bagi yang sebenar. Maka bahawasanya tiada dinamakan dia makrifat dan hanyasanya dinamakan dia jahil murakab; seperti jazam Nasara dengan menigakan Tuhan, yakni berkata mereka itu bahawasa Allah itu salah seorang daripada tiga Tuhan dan iaitu Bapa, dan dua lagi Anak dan iaitu ‘Īsā, dan Ibu dan iaitu Maryam; dan seperti jazam Majusi dengan bahawa Tuhan itu dua, satu nur, kedua *ẓulmah*, maka nur itu Tuhan yang berbuat kebajikan, dan *ẓulmah* itu Tuhan yang berbuat kejahatan. Dan keluar dengan kata “daripada dalil” itu jazam yang muafakat bagi yang sebenar tetapi tiada daripada dalil. Maka bahawasanya dinamakan dia taklid dan tiada dinamakan makrifat dan tiada dinamakan ilmu. Dan orang yang bersifat dengan salah satu daripada yang empat dahulu itu pada suatu daripada ‘*aqā’id* yang lagi akan datang, maka iaitu kafir dengan ittifaq. Dan murad dengan empat yang dahulu itu iaitu syak dan zan dan waham dan jahil, seperti barang yang telah lalu sebutnya. Dan adapun orang yang bersifat dengan yang akhir itu dan iaitu taklid, maka ikhtilaf ulama. [...] Dan bermula kaul yang *rājih* bahawasanya Mukmin yang derhaka jikalau ada ia kuasa atas dalil seperti yang cerdik; dan Mukmin yang tiada derhaka jikalau tiada ada ia kuasa atasnya seperti orang yang bodoh. [...] Dan hasilnya yang dinamakan makrifat itu tiga *qā’id*; yang pertama jazam; kedua muafakat dengan yang sebenar; dan ketiga dengan dalil. Tetapi telah lalu sebutnya bahawasa dalil yang dituntut atas mukalaf itu dalil *jumlī* jua dan iaitu lemah ia daripada menetapkan dalil dan lemah ia daripada menghuraikan syubhah. Dan sekurang-kurang dalil *jumlī* itu apabila ditanya orang baginya, “Apa dalil tanda ada Allah Taala?” Maka jawab ia, “Makhluk ini.”¹¹

Nukilan panjang lebar daripada kitab jawi atau kitab kuning di atas, bertujuan untuk menonjolkan bahawa perbahasan mengenai falsafah ilmu ada dimuatkan dalam tradisi pengajian akidah Islam di Alam Melayu. Dengan itu, dapat disedari bahawa perbincangan mengenai falsafah ilmu berada di kedudukan yang paling tinggi dalam bidang-bidang keagamaan Islam, jika dapat diterima bidang akidah, syariah dan akhlak sebagai tiga tiang seri agama. Tanpa pengetahuan mengenai hakikat ilmu seperti dibentangkan di atas, maka tidak dapat ditashihkan kesejahteraan pengetahuan kaum Muslimin mengenai akidah, syariah, akhlak dan seluruh agama mereka.

Berdasarkan kutipan di atas yang dengan jelas dan terang menghuraikan beberapa aspek perihal ilmu menurut Islam, dapat dikemukakan suatu rumusan menyeluruh mengenai ciri ilmu dalam Islam. Dalam konteks makalah ini, tiga rumusan utama dipilih untuk dianalisis dengan lebih mendalam, iaitu merujuk kepada tiga elemen atau komponen asas yang membina konsep ilmu menurut Islam, yang dikeluarkan bersumberkan definisi ilmu yang diberikan oleh ulama. Tiga perkara tersebut ialah yakin, tepat dan hujah.

Tiga unsur ini dapat diperhatikan secara langsung dalam definisi-definisi ilmu yang dikemukakan. Jika diteliti kembali, definisi ilmu menurut Dāwūd al-Faṭānī ialah “jazam yang

¹¹ Zainul Abidin al-Fathani, *Aqidatun Najin*, 33-35.

muafakat bagi hak dengan dalil,”¹² manakala menurut Zayn al-‘Ābidīn al-Faṭānī pula, ilmu ialah “mendapat akan sesuatu berbetulan dengan hakikatnya,”¹³ dan juga “jazam yang muafakat bagi yang sebenar daripada dalil.”¹⁴ Berdasarkan tiga definisi ini, unsur yakin dapat diambil daripada istilah “jazam” yang ada dalam definisi berkenaan. Manakala unsur tepat pula merujuk kepada ungkapan “muafakat bagi hak,” “berbetulan dengan hakikat,” dan “muafakat bagi yang sebenar.” Seterusnya, unsur bukti adalah daripada istilah “dalil.”

Secara perbandingan dengan lebih mendalam, boleh juga dilihat beberapa definisi ilmu seperti yang dikumpulkan oleh Abū al-Hasan ‘Ali bin Muhammad al-Jurjāni. Antaranya, ilmu didefinisikan sebagai:

- (1) الاعتقاد الجازم المطابق للواقع؛ (2) إدراك الشيء على ما هو به؛ (3) حصول صورة الشيء في العقل؛
(4) وصول النفس إلى معنى الشيء.¹⁵

Terjemahan: i) iktikad yang jazam yang bertepatan dengan realiti; ii) kognisi terhadap sesuatu sebagaimana ianya; iii) terhasil gambaran mengenai sesuatu dalam akal; dan iv) diri sampai kepada makna sesuatu.

Dalam senarai definisi di atas, elemen yakin dapat diperhatikan dengan jelas dalam definisi pertama, manakala elemen tepat dapat dilihat dalam definisi yang lain. Daripada definisi ketiga dan keempat ini juga, Syed Muhammad Naquib al-Attas memberikan definisi ilmu menurutnya yang diungkapkan semula sebagai ketibaan makna sesuatu pada diri dan berhasilnya diri menyerapinya.¹⁶ Penekanan kepada ketibaan atau keberhasilan atau kesampaian gambaran dan makna sesuatu dalam diri boleh difahami sebagai memenuhi elemen ketepatan tasawur atau konsepsi mengenai sesuatu yang ada dalam diri orang yang mengetahui terhadap benda yang diketahuinya.

Perbandingan yang ditunjukkan di sini, memberi pengajaran bahawa para ulama dan ahli falsafah Muslim, sama ada dari dunia Arab atau alam Melayu, mempunyai pemikiran yang bersepadu mengenai ilmu. Ini juga menunjukkan perbincangan mengenai falsafah dan hakikat ilmu memang ada dalam tradisi dan khazanah intelektual Islam. Maka, perbincangan kefalsafahan mengenai ilmu adalah sesuatu yang diterima dan penting kepada pengajian Islam itu sendiri.

Perbincangan analitis dan komparatif terhadap definisi ilmu dalam Islam membawa kepada rumusan bahawa sekurang-kurangnya ilmu boleh ditakrifkan sebagai pengetahuan yang mencapai tahap yakin mengenai sesuatu sebagaimana hakikat sesuatu itu berdasarkan hujah. Selain itu, boleh dirumuskan bahawa sekurang-kurangnya ada tiga aspek asasi yang

¹² Daud al-Fathani, *al-Durru al-Thamin*, 30.

¹³ Zainul Abidin al-Fathani, *Aqidatun Najin*, 13.

¹⁴ Zainul Abidin al-Fathani, *Aqidatun Najin*, 33.

¹⁵ Abū al-Hasan ‘Ali bin Muhammad al-Jurjāni, *al-Ta’rīfāt* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000), 157, entri *al-‘ilm*. Bandingkan juga dengan definisi oleh Abū Hāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī dan Fakhr al-Dīn Muḥammad bin ‘Umar al-Rāzi dalam Abū Hāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī, *al-Risālah al-Ladunniyyah*, dalam *Majmū‘ah Rasā’il al-Imām al-Ghazālī* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.), hh. 3:57-74, 3:58; dan Fakhr al-Dīn Muḥammad bin ‘Umar al-Rāzi, *al-Kāshif ‘an Usūl al-Dalā’il wa Fuṣūl al-‘Ilal* (Bayrūt: Dār al-Jīl, 1992), 20. Lihat juga koleksi definisi ilmu dalam khazanah ilmiah Islam dalam Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant: the Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden: Brill, 2006), 52-69; Franz Rosenthal, *Keagungan Ilmu*, terj. Syed Muhammad Dawilah Syed Abdullah (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka, 1997), 56-68; dan ringkasannya dalam Osman, “Beberapa Aspek Falsafah Ilmu,” 10-14.

¹⁶ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Risalah untuk Kaum Muslimin* (Kuala Lumpur: Institut Antarabangsa Pemikiran Dan Tamadun Islam, 2001), 122. Lihat juga halaman 51-52. Lihat juga Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1995), 133; Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1993), 161; dan Wan Mohd Nor Wan Daud, *Masyarakat Islam Hadhari* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka, 2006), 46-57.

ditekankan dalam konsep ilmu menurut Islam. Dalam gambaran yang lebih mudah, rumusan ini boleh disusun dalam perbincangan seperti di bawah.

i. Yakin, tanpanya sesuatu pengetahuan turun ke tahap *zan*, syak, waham atau jahil. Istilah yakin itu sendiri didefinisikan sebagai kepercayaan terhadap sesuatu bahawa ia adalah begini atau begitu, dan dalam masa yang sama kepercayaan tersebut menolak kemungkinan sesuatu itu boleh jadi selain daripada gambaran sebegini atau sebegitu, yang mana gambaran tersebut sebenarnya bertepatan dengan realiti hakikatnya.¹⁷

Dalam perbincangan yang lebih mendalam, konsep keyakinan dalam Islam secara tradisinya telah dipecahkan oleh para ulama kepada tiga tahap yang berbeza. Tiga tahap tersebut, daripada yang paling rendah ialah; pertamanya, tahap pengetahuan secara yakin atau *'ilm al-yaqīn*; keduanya, keyakinan mata atau *'ayn al-yaqīn*; dan ketiganya yang paling tinggi ialah keyakinan hakiki atau *ḥaqq al-yaqīn*. Ketiga-tiga tahap ini, biasanya dibezakan dengan suatu perumpamaan; bahawa pengetahuan secara yakin itu seperti maklumat mengenai kepanasan api yang diperolehi daripada pemberitahuan umum; seterusnya bahawa keyakinan mata itu seperti melihat sendiri kepanasan api apabila ia membakar sesuatu; dan seterusnya bahawa keyakinan hakiki itu seperti merasai sendiri kepanasan api apabila terkena api yang membakar kulit sendiri.

Dalam aplikasi praktikal, kefahaman ini boleh membezakan pengetahuan Muslim secara umumnya dengan andaian puak skeptik yang ragu kepada ajaran Islam. Memang tidak semua Muslim kini mengetahui mengenai ajaran agamanya secara yakin yang hakiki, seperti pengetahuan Rasulullah SAW yang antara lain mengalami sendiri pengalaman menerima wahyu. Namun, Muslim tahu dan yakin mengenai mesej wahyu tersebut bersumberkan perkhabaran yang sahih melalui para ulama yang menyampaikan ajaran Islam daripada Rasulullah SAW Manakala andaian puak skeptik mengenai mesej Islam yang sempurna tidaklah bersumberkan keyakinan mereka kepada Rasulullah SAW atau para ulama.

Bertentangan dengan tahap pengetahuan secara yakin, ia boleh berubah dan menurun menjadi *zan*, syak, waham dan jahil.

a. Zan, iaitu pengetahuan yang “berat sebelah adanya [jazam], ringan akan tiada [jazam],”¹⁸ seperti menurut Dāwūd al-Faṭānī. *Zan* juga ialah “berat pada hatinya itu mengetahui dan ringan pada hatinya tiada mengetahui,”¹⁹ atau “mendapat akan *ṭaraf* yang *rājih*, yakni berat hatinya pada mengetahui dan ringan hatinya pada tiada mengetahui,”²⁰ seperti menurut Zayn al-‘Ābidīn al-Faṭānī. Secara perbandingan, *zan* juga didefinisikan sebagai mempercayai sesuatu berdasarkan satu pandangan atau pendapat yang rajih, tetapi masih menyimpan dan tidak membuang pandangan atau pendapat yang kedua atau yang seterusnya.²¹

Dalam aplikasi kefahaman ini secara praktikal, pengetahuan secara *zan* atau *zannī* berlaku apabila hati seseorang yang ingin mengetahui tidak yakin sepenuhnya terhadap gambaran terhadap sesuatu yang sampai kepadanya. Di sini, perkara yang mungkin menjadi titik perbincangan adalah soal keyakinan hati, bukan semata-mata sampainya pengetahuan kepada seseorang. Dengan itu, dapat difahami definisi Dāwūd al-Faṭānī yang menggunakan istilah *jazam* atau keyakinan. Sementara dalam definisi Zayn al-‘Ābidīn al-Faṭānī, frasa yang digunakan adalah “berat hati” atau “ringan hati”, yang juga menunjukkan kepada persoalan keyakinan.

Dengan kata lain, *zan* adalah apabila hati lebih yakin atau berat, sama ada untuk membenarkan atau mendustakan, daripada keadaan hati yang lebih kepada tidak yakin atau

¹⁷ Al-Jurjāni, *al-Ta'rifāt*, 255, entri *al-yaqīn*.

¹⁸ Daud al-Fathani, *al-Durru al-Thamin*, 30.

¹⁹ Zainul Abidin al-Fathani, *Aqidatun Najin*, 14.

²⁰ Zainul Abidin al-Fathani, *Aqidatun Najin*, 33.

²¹ Al-Jurjāni, *al-Ta'rifāt*, 147, entri *al-zann*.

ringan, sama ada untuk membenarkan atau mendustakan.²² Pertimbangan dan perimbangan hati ini; sama ada untuk lebih yakin dan berat menerima atau menolak, atau untuk lebih tidak yakin dan ringan hati menerima atau menolak; atau untuk menjadi berbolak-balik atau *taraddud* dalam menerima dan menolak; yang menjadikan status sesuatu pengetahuan itu sama ada berada pada tahap zan, syak atau waham.

Selain itu, dalam suatu lagi konteks yang mungkin juga boleh diaplikasikan konsep zan ini secara praktikal, keadaan pengetahuan secara zan ini juga boleh berlaku apabila usaha untuk mengetahui sesuatu menemukan dua atau lebih pendapat yang berbeza, yang tidak boleh diselaraskan secara mutlak, sedangkan semua pilihan pendapat tersebut berdiri atas hujah yang boleh diterima kedua-duanya. Dalam keadaan ini, apabila hati lebih berat untuk menerima satu pilihan pendapat, tanpa menafikan atau menolak terus pendapat lain, maka pegangan pengetahuan yang sedemikian berada pada tahap zan.

Pengetahuan secara zan mempunyai kedudukan dan fungsi dalam Islam. Hal ini disebabkan kebanyakan pengetahuan mengenai hukum-hukum agama berada pada tahap ini. Contohnya, pengetahuan mengenai hukum batal wuduk apabila bersentuhan bagi bukan mahram berlainan jantina yang menjadi pegangan mazhab Shāfi‘ī. Hukum batal tersebut diketahui secara zan kerana melibatkan tafsiran oleh Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Idrīs al-Shāfi‘ī terhadap dalil-dalil yang ada; yang ditafsirkan secara berbeza pula oleh tokoh mujtahid lain, malah tafsiran dan penghujahan mereka diterima oleh sebahagian besar ulama dan ummah Muslimin, lalu menghasilkan pendapat dan hukum lain yang menjadi pegangan mazhab lain pula. Dalam masa yang sama, pengetahuan dan pegangan seperti dalam mazhab Shāfi‘ī tidak pula menuntut penafian dan penolakan pendapat mazhab lain. Hal ini disebabkan kesedaran ummah bahawa perkara ini adalah pengetahuan secara zan, yang tidak melibatkan penolakan pendapat lain.

Walau bagaimanapun, jika ada orang yang menganggap pengetahuannya mengenai hukum terbatal wuduk tersebut adalah berada pada tahap yakin yang muktamad dan putus atau *qaṭ‘ī*, secara langsung, orang tersebut pada dasarnya telah menolak sebarang pendapat lain. Berikutan itu juga, orang tersebut pada dasarnya sedang menganggap pegangan kepada hukum tidak terbatal wuduk yang menjadi tafsiran mazhab lain sebagai sesuatu yang terkeluar daripada ajaran Islam. Dengan kata lain, orang itu pada dasarnya meletakkan label bidaah ke atas tafsiran mazhab lain.

Ini adalah akibat langsung pengabaian terhadap kefahaman yang benar mengenai konsep yakin dan zan, yang menjadi perbincangan dalam falsafah ilmu menurut Islam. Di sini, dapat dilihat faedah praktikal bagi falsafah ilmu Islam dalam mengelak berlakunya sikap taasub dan ekstrem sehingga meletakkan label bidaah, malah mungkin kufur, ke atas orang atau golongan Muslim lain, sedangkan persoalan yang diperdebatkan merupakan perkara zan yang boleh diijtihadkan secara berbeza. Sebaliknya, aplikasi falsafah ilmu Islam dalam hal ini boleh membawa kepada sikap beradab dalam perbezaan pendapat dan seterusnya keharmonian ummah dalam konteks yang lebih luas.

b. Syak, iaitu pengetahuan yang “*taraddud* antara dua pekerjaan bersamaan keduanya [antara jazam dan tidak], tiada lebih salah satu daripada taulannya,²³ seperti menurut Dāwūd al-Faṭānī. Syak juga ialah “mendapatkan tiap-tiap daripada dua ternafi itu atas bersamaan,”²⁴ atau “mendapat tiap-tiap daripada dua *ṭaraf* itu atas bersamaan,”²⁵ seperti menurut Zayn al-‘Abidīn al-Faṭānī. Secara perbandingan, syak juga didefinisikan sebagai berbolak-balik di antara dua pandangan yang bertentangan tanpa ada tarjih ke atas mana-mana satu pendapat

²² Isma‘il bin Abdul Qadir al-Fathani, *Syarah Bakurah al-Amani* (Batu Caves: Al-Hidayah, 2013), 25, nota 54, “... sama ada jangkauan itu nafi atau isbat...”

²³ Daud al-Fathani, *al-Durru al-Thamin*, 30.

²⁴ Zainul Abidin al-Fathani, *Aqidatun Najin*, 14.

²⁵ Zainul Abidin al-Fathani, *Aqidatun Najin*, 33.

atau pandangan.²⁶ Dengan kata lain, syak berlaku apabila hati seseorang sentiasa berbolak-balik dalam membenarkan atau menolak gambaran mengenai sesuatu yang sampai kepadanya.

c. Waham, iaitu pengetahuan yang “berat sebelah tiada [jazam], ringan sebelah adanya [jazam],”²⁷ seperti menurut Dāwūd al-Faṭānī. Waham juga ialah pengetahuan yang “ringan hatinya pada mengetahui dan berat hatinya pada tiada mengetahui.”²⁸ seperti menurut Zayn al-‘Ābidīn al-Faṭānī. Secara berturutan daripada kefahaman terhadap konsep zan dan syak di atas, waham juga boleh dikatakan sebagai keraguan yang ada dalam hati kerana tiadanya keyakinan sama ada untuk menerima atau menolak sesuatu pengetahuan atau pandangan. Keadaan ini adalah turutan daripada menurunnya tahap keyakinan daripada zan kepada syak menuju ke arah kejahilan. Boleh juga difahami bahawa waham timbul secara bertentangan bagi keadaan zan.

d. Jahil, iaitu “tiada mengetahui sekali-kali,”²⁹ yang diistilahkan secara lebih khusus sebagai jahil basit, seperti menurut huraian Zayn al-‘Ābidīn al-Faṭānī. Satu lagi tahap jahil yang diistilahkan sebagai jahil murakab didefinisikan oleh beliau sebagai “mendapat atas bersalahan sifatnya pada *wāqi*’ dan dinamakan dia dengan demikian itu kerana bersusunannya daripada dua jahil; pertama, jahil empunya dengan barang yang pada *wāqi*’; kedua, jahilnya dengan bahawasanya dirinya jahil kerana sangkanya bahawasanya ia yang mengetahui.”³⁰ Dāwūd al-Faṭānī pula mendefinisikannya sebagai “jazam yang tiada muafakat bagi hak.”³¹ Secara perbandingan, jahil juga didefinisikan sebagai mempercayai sesuatu secara bertentangan dengan hakikat kebenarannya.³² Dalam struktur kefahaman ini, jahil bukan sekadar tidak tahu, dengan maksud jahil ialah tiada langsung pengetahuan terhadap sesuatu, sebaliknya ia merujuk kepada sesuatu yang ada dalam fikiran (*annahu shay’ fī al-dhihn*).³³ Secara umumnya, jahil boleh disandarkan kepada dua keadaan; pertamanya, sifat tidak tahu langsung mengenai sesuatu; dan keduanya, sangkaan yang bertentangan dengan kebenaran.

ii. Tepati hakikat, tanpanya sesuatu pengetahuan itu menjadi andaian persepsi sahaja. Apa yang dimaksudkan dengan menepati hakikat (*corresponds to the reality-truth*) ialah gambaran mengenai sesuatu yang sampai kepada seseorang menepati hakikat sesuatu yang digambarkan itu. Hal ini disebabkan boleh sahaja berlaku keadaan gambaran tadi tidak menepati perihal sebenar objek yang digambarkan itu. Di sini, perlu juga difahami bahawa apa yang dimaksudkan dengan “gambaran” adalah tasawur konseptual mengenai sesuatu, bukan gambaran fizikal.

Lanjutan daripada itu, boleh dihuraikan seterusnya bahawa proses mengetahui melibatkan ketibaan “gambaran”, bukan “hakikat” ke dalam diri orang yang mengetahui.³⁴ Dengan kata lain, apabila seseorang mengetahui sesuatu, gambaran mengenai sesuatu itu yang masuk ke dalam hatinya, bukan benda itu sendiri. Jika tidak, mungkin timbul sangkaan bahawa pengetahuan seseorang mengenai Allah melibatkan “kemasukan” atau “ketibaan” Allah ke dalam diri orang tersebut. Sebaliknya, seseorang yang mengenali Allah mempunyai “gambaran” atau tasawur konseptual mengenai Allah dalam hatinya.

²⁶ Al-Jurjāni, *al-Ta’rīfāt*, 132, entri *al-shakk*.

²⁷ Daud al-Fathani, *al-Durru al-Thamin*, 30.

²⁸ Zainul Abidin al-Fathani, *Aqidatun Najin*, 14 dan 33.

²⁹ Zainul Abidin al-Fathani, *Aqidatun Najin*, 13.

³⁰ Zainul Abidin al-Fathani, *Aqidatun Najin*, 13.

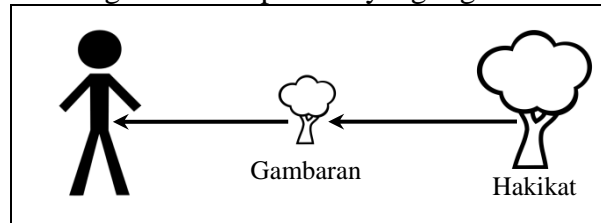
³¹ Daud al-Fathani, *al-Durru al-Thamin*, 30.

³² Al-Jurjāni, *al-Ta’rīfāt*, 184, entri *al-jahl*.

³³ Al-Jurjāni, *al-Ta’rīfāt*, 184, entri *al-jahl*.

³⁴ Wan Mohd Nor, *Masyarakat Islam Hadhari*, 52, “... ilmu ialah kesatuan antara orang yang mengetahui dengan makna, bukan antara orang yang mengetahui dengan sesuatu benda atau perkara yang diketahui.”

Huraian di atas juga memberi pengajaran bahawa “hakikat” dan “gambaran” adalah dua perkara yang berbeza.³⁵ Hakikat adalah perkara yang wujud pada dirinya di luar daripada gambaran akal dan hati manusia serta bebas dan tidak terikat kepada pengetahuan manusia mengenainya. Manakala gambaran ilmiah manusia mengenai hakikat tadi, dalam konteks ini, sudah tentu bergantung kepada kerja akal dan hati manusia dalam mengetahuinya. Dengan itu, dapat difahami keperluan memastikan gambaran tersebut bertepatan perihalnya dengan hakikat yang merupakan perkara hakiki yang ingin diketahui. Sebaliknya, gambaran tersebut boleh jadi tidak bertepatan dengan hakikat perkara yang ingin diketahui.



Ketepatan dengan hakikat adalah elemen kedua yang mesti ada dalam membina gambaran ilmiah seseorang mengenai sesuatu. Dengan kata lain, kepercayaan secara yakin sahaja tidak memadai untuk menjadikan gambaran seseorang mengenai sesuatu sebagai ilmu. Hal ini disebabkan ada sahaja kepercayaan terhadap sesuatu yang tidak pun menepati hakikat sesuatu itu. Contohnya, gambaran mengenai Allah dalam kalangan sebahagian kecil Muslim yang mengandaikan Allah mempunyai wajah dan tangan seperti manusia. Walaupun ia mungkin dipercayai secara penuh keyakinan, apabila ia tidak menepati hakikat sifat Allah yang tidak menyerupai sesuatu apa pun, maka ia bukan suatu ilmu yang benar mengenai Allah.

iii. Hujah, tanpanya sesuatu pengetahuan itu menjadi taklid. Elemen hujah atau dalil merupakan penekanan yang diberikan oleh Dāwūd al-Faṭānī dan Zayn al-‘Ābidīn al-Faṭānī dalam definisi mereka mengenai ilmu. Malah, dalam definisi kedua yang diberikan oleh Zayn al-‘Ābidīn al-Faṭānī di atas, beliau tidak menyentuh soal dalil, apabila sekadar menyatakan bahawa ilmu adalah “mendapat akan sesuatu berbetulan dengan hakikatnya.”³⁶ Demikian juga, pelbagai definisi lain yang direkodkan oleh al-Jurjānī, juga tidak menekankan aspek hujah.

Dengan itu, dapat diulas bahawa kewujudan hujah dalam kepercayaan secara yakin mengenai sesuatu yang bertepatan dengan hakikatnya, tidak semestinya menjadi unsur yang mesti ada dalam gambaran ilmiah terhadap sesuatu itu. Begitu pun, sudah tentu gambaran dan kepercayaan yang mempunyai hujah dan dalil mengukuhkan dan menyempurnakan lagi pengetahuan. Demikian juga, hujah sudah tentu dapat memastikan gambaran dan kepercayaan tadi bertepatan dengan hakikat sebenarnya.

Demikian tiga unsur yang dapat dirumuskan daripada pelbagai definisi ilmu yang diberikan oleh para ulama. Di sini, perlu disedari bahawa perbincangan mengenai tiga perkara di atas hanya mengambil sedikit sahaja daripada kefahaman terhadap konsep ilmu yang lebih menyeluruh dalam Islam. Selain ciri yakin, tepat dan hujah, definisi ilmu yang ada dalam tradisi Islam boleh juga dilihat sebagai suatu kognisi, proses, hubungan antara yang mengetahui dan yang diketahui, sifat orang yang mengetahui, ilham dan sebagainya.³⁷ Mengambil kira semua aspek ini membolehkan pencapaian kefahaman yang lebih sempurna dan pelaksanaan aplikasi ilmu menurut Islam yang lebih lengkap.

³⁵ Wan Mohd Nor, *Masyarakat Islam Hadhari*, 49, “... objek ilmu ialah sesuatu yang terpisah dan berdiri sendiri daripada ilmu itu sendiri.”

³⁶ Zainul Abidin al-Fathani, *Aqidatun Najin*, 13.

³⁷ Lihat Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, 52-69; Rosenthal, *Keagungan Ilmu*, 56-68; dan Osman, “Beberapa Aspek Falsafah Ilmu,” 10-14.

Ketiga-tiga perkara di atas, iaitu yakin, tepat dan hujah, boleh dianggap sebagai tungku yang membolehkan sesuatu berdiri dan dikenali sebagai ilmu. Kekurangan salah satu daripada tungku ini tidak membolehkan sesuatu pengetahuan berdiri sebagai ilmu yang hakiki. Sebaliknya, apa yang dianggap sebagai pengetahuan itu sebenarnya hanyalah sangkaan atau andaian atau taklid semata-mata. Rumusan ini perlu disedari dengan baik dalam usaha menangani idea pasca modenisme yang mendirikan pemikiran mereka atas keraguan terhadap kecapaian ilmu hakiki.

Pendekatan memahami agama yang berlandaskan epistemologi pasca modenisme ini mengakibatkan timbulnya sangkaan bahawa pengetahuan tradisi sedia ada mengenai agama sebagai sesuatu yang tidak sabit, tidak meyakinkan dan tidak muktamad. Dengan itu, pengertian baru perlu sentiasa diberikan. Pengertian baru itu pula boleh menerima pendapat yang bukan sahaja berbeza malah bertentangan dengan pengetahuan tradisi sedia ada.

Pendapat sebegini, jika dinilai berdasarkan akidah dan epistemologi Ahli 'l-Sunnah wa 'l-Jama'ah yang dibentangkan di atas, didapati berdiri atas keraguan yang mendalam terhadap ilmu. Adalah benar apabila pendekatan pasca modenisme ini membezakan antara hakikat dan tanggapan terhadap hakikat tersebut. Walau bagaimanapun, pendekatan ini tidak sama sekali mengiktiraf kemampuan manusia untuk memperoleh tanggapan yang tepat mengenai hakikat tersebut, seterusnya menghasilkan ilmu yang meyakinkan. Ilmu hakiki ini pula, tidak perlu lagi berubah-ubah atau berevolusi walau apa sahaja konteks penanggapan berkenaan, kerana intipati hakikinya telah difahami sebaiknya, bukan pengetahuan terhadap sifat luaran hakikat itu sahaja.

Kesedaran terhadap kemungkinan dan kebolehan manusia mencapai tanggapan sebenar terhadap hakikat sesuatu inilah yang perlu disedari dan diusahakan oleh semua manusia khususnya kaum Muslimin. Inilah juga yang ditegaskan oleh para ulama dalam perbincangan di atas. Jika asas epistemologi ini diragui, maka segala pengetahuan manusia adalah sesuatu yang meragukan, termasuk pengetahuan puak pasca modenis terhadap pendekatan epistemologi mereka, dan malah terhadap seluruh idea dan pengetahuan mereka. Malah boleh dikatakan juga bahawa hanya puak pasca modenis yang ragu terhadap ilmu mereka dan keraguan itu sabit terhadap apa sahaja idea mereka. Manakala semua ilmu lain, termasuk pendirian tradisi Islam terhadap agama dan dunia contohnya, adalah ilmu yang benar yang meyakinkan.

Sebaliknya, jika puak pasca modenis menegaskan bahawa pendekatan epistemologi mereka benar, maka sabit juga penegasan para ulama bahawa ilmu adalah boleh dicapai. Hal ini disebabkan penegasan mereka itu sendiri menunjukkan telah tercapainya suatu ilmu tertentu. Jika mereka menganggap bahawa hanya ilmu mereka yang benar, sedangkan ilmu para ulama tradisi adalah meragukan, maka berdasarkan premis mereka sendiri bahawa ilmu akan berkembang, berubah dan berevolusi, mereka juga perlu mengakui kemungkinan suatu ketika nanti ilmu mereka menjadi meragukan dan tidak lagi benar. Jika diandaikan pula bahawa ilmu mereka itu benar dalam konteks sekarang, maka patut juga mereka jelaskan bilakah dan dalam konteks manakah ilmu mereka itu akan berubah menjadi tidak benar lagi.

Selain itu, jika mereka mengandaikan bahawa semua ilmu adalah benar, maka ini adalah suatu kemustahilan akliyah. Hal ini disebabkan adalah mustahil dalam masa yang sama benarnya kedua-dua pernyataan i) epistemologi pasca modenisme adalah salah menurut Ahli 'l-Sunnah wa 'l-Jama'ah, dan ii) epistemologi pasca modenisme adalah benar menurut pasca modenis. Demikian juga, jika mereka menyatakan bahawa semua ilmu adalah meragukan, maka ia tidak bermakna apa-apa. Malah jika diteliti lebih mendalam, secara teoretisnya, jika benar dakwaan semua ilmu adalah meragukan, maka dakwaan itu sendiri adalah sesuatu yang benar serta tidak meragukan, maka secara langsung ia menunjukkan kemungkinan dan keharusan manusia memperolehi ilmu hakiki yang meyakinkan, biarpun ilmu tersebut ialah suatu pernyataan bahawa tiada ilmu yang benar, tetapi pernyataan itu sendiri terpaksa

diiktiraf sebagai benar, menjadikan sahnya sekurang-kurangnya suatu ilmu yang benar yang boleh dicapai oleh manusia.³⁸

Setakat ini, perbincangan di atas menunjukkan bahawa secara dasarnya, epistemologi Ahli 'l-Sunnah wa 'l-Jama'ah mensabitkan pencapaian ilmu oleh manusia secara umumnya. Walau bagaimanapun, perlu disedari juga bahawa dalam perbincangan yang lebih mendalam dan terperinci, beberapa perkara lain perlu terus diambil kira. Secara ringkas, antaranya ialah kesedaran bahawa tidak semua ilmu bersifat putus atau *qat'i*, malah sebahagian besar ilmu agama adalah bersifat pendapat atau *zanni*. Atas kesedaran ini, berdasarkan panduan daripada Rasulullah SAW sendiri, maka para ulama telah ditunjukkan dengan konsep pendapat majoriti atau *ijmak* atau sekurang-kurangnya pendapat jumbuhur.

Sebagai suatu prinsip, Islam menyeru agar umatnya berpegang dengan *ijmak*, yang juga merupakan salah satu kaedah asal atau usul agama yang diterima umumnya oleh semua ulama Muslim. Dalam hal ini, Muḥammad Idrīs bin 'Abd al-Ra'ūf al-Marbawī (1896-1989) menyatakan bahawa berpegang kepada aliran muktabar dalam Islam adalah sebahagian daripada maksud ajaran Hadith Rasulullah SAW, apabila baginda bersabda,

أَوْصِيَكُمْ بِأَصْحَابِي ثُمَّ الَّذِينَ يُلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يُلُونَهُمْ، ثُمَّ يَفْشُو الْكَذِبَ حَتَّى يَخْلِفَ الرَّجُلُ وَلَا يُسْتَحْلَفُ،
وَيَشْهَدُ الشَّاهِدُ وَلَا يُسْتَشْهَدُ، أَلَا لَا يَخْلُونَ رَجُلًا بِامْرَأَةٍ إِلَّا كَانَ تَالِثَهُمَا الشَّيْطَانُ، عَلَيْكُمْ بِالْجَمَاعَةِ،
وَإِيَّاكُمْ وَالْفُرْقَةَ، فَإِنَّ الشَّيْطَانَ مَعَ الْوَاحِدِ وَهُوَ مِنَ الْإِثْنَيْنِ أَبْعَدُ. مَنْ أَرَادَ بُجُوحَةَ الْجَنَّةِ فَلْيَلْزِمِ الْجَمَاعَةَ،
مَنْ سَرَّتُهُ حَسَنَتُهُ وَسَاءَتْهُ سَيِّئَتُهُ فَدَلِكُمْ الْمُؤْمِنُ.³⁹

Al-Marbawī menterjemahkan Hadith di atas seperti berikut,

Aku berwasiat kepada kamu dengan sahabatku, kemudian yang mengikut mereka, kemudian tersebar pembohongan sehingga bersumpah seorang lelaki dan tidak dituntut sumpah, dan bersaksi seorang saksi dan tidak dituntut saksi, sesungguhnya tidak akan bersendirian seorang lelaki dengan wanita kecuali adalah yang ketiganya syaitan, atas kamu dengan jemaah, dan berhati-hati dengan jangan berpecah kerana sesungguhnya syaitan bersama-sama dengan yang sendirian, dan dia daripada yang berdua-dua lebih jauh, sesiapa yang hendak bersuka-ria di tengah-tengah syurga maka lazimkan jemaah, sesiapa yang menyukakannya kebaikannya dan mendukacitakannya keburukannya maka demikian itulah mukmin.⁴⁰

Dalam Hadith lain, Rasulullah SAW bersabda,

إِنَّ اللَّهَ لَا يَجْمَعُ أُمَّتِي - أَوْ قَالَ: أُمَّةٌ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - عَلَى ضَلَالَةٍ، وَيَدُّ اللَّهُ عَلَى الْجَمَاعَةِ،
وَمَنْ شَدَّ شَدًّا إِلَى النَّارِ.⁴¹

Terjemahan: Allah tidak mengijmakan umat Muhammadiyyah atas kesesatan, dan tangan Allah bersama-sama dengan jemaah, dan sesiapa yang berpecah dia berpecah ke neraka.⁴²

³⁸ Lihat kaedah-kaedah asas menangani pemikiran ragu Sofisme dalam Abū Mansūr 'Abd al-Qāhir bin Ṭāhir al-Baghdādī, *Uṣūl al-Dīn* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2002), 16-17; Sa'd al-Dīn al-Taftāzānī, *Sharḥ al-'Aqā'id al-Nasafi*, ed. Ṭāhā 'Abd al-Ra'ūf Sa'd (al-Qāhirah: al-Maktabah al-Azhariyyah li-al-Turāth, 2000), 22.

³⁹ Abū 'Isā Muḥammad bin 'Isā al-Tirmidhī, *Jāmi' al-Tirmidhī*, dalam ed. Ṣāliḥ bin 'Abd al-'Azīz Āl al-Shaykh, *Mawsū'ah al-Ḥadīth al-Sharīf: al-Kutub al-Sittah* (al-Riyāḍ: Dār al-Salām, 2000), 1869, Hadith no. 2165, Bab no. 7 – Bāb Mā Jā' fi Luzūm al-Jamā'ah, Kitāb no. 31 – Abwāb al-Fitan.

⁴⁰ Terjemahan penulis. Lihat juga terjemahan oleh al-Marbawī dalam Muḥammad Idrīs al-Marbawī, *Baḥru al-Madzi: Syarah Mukhtashar Shahih at-Tirmidzi*, (alih tulisan) Noraine Abu (Kuala Lumpur: al-Hidayah Publication, 2008), 15:25. Menurut Abu 'Isa al-Tirmizi, Hadith ini bertaraf hasan sahih gharib.

⁴¹ Al-Tirmidhī, *Jāmi' al-Tirmidhī*, 1869, Hadith no. 2167, Bab no. 7 – Bāb Mā Jā' fi Luzūm al-Jamā'ah, Kitāb no. 31 – Abwāb al-Fitan. Menurut al-Tirmizi, Hadith ini gharib.

Al-Marbawī seterusnya menghuraikan bahawa yang dimaksudkan melazimi jemaah dan tidak berpecah itu ialah jemaah ulama. Secara lebih khusus,

Yakni tiada berseorang diri daripada mereka itu pada iktikad dan mazhab dan lainnya daripada fikiran, dan hukum-hukum Allah yang terbit daripada al-Qur'an dan Hadith Rasulullah. Maka apabila seorang yang alim itu mencil ia pada faham daripada segala faham jemaah ulama; ataupun seorang yang jahil dan tiada tahu apa asal-usul hukum Allah itu, menurut ia akan faham alim yang mencil faham daripada segala faham ulama itu, maka ialah orang-orang tiada bersama-sama di dalam sidang jemaah ulama namanya. Maka tertariklah dirinya kepada neraka, yakni senang menyimpang dirinya kepada jalan yang tiada betul oleh sebab berkawan dengan ia dengan nafsunya dan syaitannya hingga tiada sedar ia akan dirinya masuk neraka dengan sebab pencilnya itu. Maka tiada memencil diri itulah yang disuruh shara' kita.⁴³

Dalam syarah yang lebih terperinci, al-Marbawī menjelaskan bahawa berpecah daripada jemaah ulama merujuk kepada perbuatan berijtihad sendiri atau menurut ijtihad puak yang berfikir sendirian.⁴⁴ Sejauh berkait dengan pendirian pasca modenis Muslim, ijtihad telah dijadikan alasan dalam mengeluarkan pendapat-pendapat baru yang kelihatannya amat jauh daripada kefahaman muktabar.

Pada titik ini, mungkin boleh didakwakan bahawa perbuatan berijtihad sendirian ini adalah kesan langsung daripada pendirian puak Wahabi yang menolak taklid secara mutlak dan menggalakkan “kembali kepada al-Qur'an dan Hadith” secara terus tanpa rujukan kepada tradisi ulama. Justeru, setiap individu menjadi mujtahid, sekurang-kurangnya, pada tahap dirinya sendiri. Berkaitan dengan hal ini, Khaled Abou El Fadl, seorang yang boleh dianggap sebagai pasca modenis Muslim, mengiktiraf pendekatan Wahabi sebagai telah,

*deconstructed traditional notions of established authority within Islam... effectively, anyone was considered qualified to return to the original sources... liberating Muslims from the burdens of the technocratic tradition of the jurist, [thus] contributed to a real vacuum of authority in contemporary Islam.*⁴⁵

Maka, didapati di sini bahawa pendapat perseorangan boleh membawa kepada perpecahan yang keterlaluan dalam kalangan umat Islam, dengan masing-masing mendakwa kesahihan pendapat. Oleh itu, boleh dikatakan di sini bahawa pendekatan pasca modenisme tidaklah bertepatan dengan ajaran Islam. Lebih penting daripada itu, boleh dikatakan bahawa tafsiran peribadi ini tidak semestinya betul berdasarkan kaedah-kaedah yang tepat dalam memahami teks wahyu.

Sebaliknya, umat Islam diseru agar mengikut muafakat para jemaah ulama. Ini disebabkan, antara lain, seperti yang boleh diambil pengajaran daripada Hadith di atas, adalah lebih mudah bagi syaitan untuk menyesatkan orang yang bersendirian daripada orang yang berkumpul. Tambahan pula, menurut al-Marbawī, ulama adalah seperti sinar cahaya, kalau lebih banyak cahaya petunjuk maka akan lebih terang sinar dalam perjalanan manusia, apabila dituruti jalan jemaah ulama.⁴⁶ Tambahan pula, Hadith tersebut menjanjikan balasan syurga kepada orang yang melazimi jemaah ulama. Hal ini disebabkan jika seseorang Muslim mengikut jalan ijmak ulama yang masyhur, sudah tentu dia terpelihara daripada tergelincir dan cenderung kepada faham yang tidak tepat.⁴⁷

⁴² Terjemahan penulis. Lihat juga terjemahan oleh al-Marbawī, *Bahru al-Madzi*, 15:26. Hadith ini bertaraf gharib.

⁴³ Al-Marbawī, *Bahru al-Madzi*, 15:26.

⁴⁴ Al-Marbawī, *Bahru al-Madzi*, 15:30.

⁴⁵ Khaled Abou El Fadl, “The Ugly Modern and the Modern Ugly: Reclaiming the Beautiful in Islam”, dalam Omid Safi (ed.), *Progressive Muslims on Justice, Gender and Pluralism* (Oxford: Oneworld, 2006), pp. 33-77, 55.

⁴⁶ Al-Marbawī, *Bahru al-Madzi*, 15:30.

⁴⁷ Al-Marbawī, *Bahru al-Madzi*, 15:31.

Salah satu akibat langsung apabila setiap orang berpegang kepada tafsiran peribadi masing-masing, maka agama akan difahami dengan pelbagai kecenderungan. Ketika itu, akan ada yang cenderung ekstrem ke arah liberal, manakala akan ada juga yang cenderung ekstrem ke arah literal. Jika yang liberal melonggarkan amalan agamanya, yang literal pula mungkin mengamalkan agamanya dengan amat keras sekali. Ini mungkin boleh membawa kepada pengabaian agama di satu sudut, dan kekerasan atas nama agama di satu sudut lain. Dalam keadaan ini, kalau yang longgar masih mendakwa kesahihan individual mereka, maka sudah tentu yang kasar dan ganas juga boleh mendakwa kesahihan tafsiran keterlaluan literal mereka. Ini adalah keadaan yang amat bahaya kepada umat Islam khususnya dan seluruh manusia umumnya. Oleh itu, tafsiran peribadi bukan sesuatu yang perlu dalam memahami dan mengamalkan agama.

Hadith kedua di atas pula menegaskan bahawa sunnah Allah SWT ke atas umat Islam tidak akan membolehkan puak yang khilaf daripada jalan yang tepat menjadi aliran yang muktabar. Dalam menghuraikan Hadith ini, al-Marbawī mengatakan bahawa ulama pewaris Rasulullah SAW, yang benar dalam ilmu dan amalnya, tidak akan sekali-kali bersetuju dengan pendapat yang tidak tepat, biarpun pendapat tersebut dikeluarkan oleh seseorang lain yang dikenali sebagai ulama. “Maka dengan kerana itu disuruh syarak kita bahawa kita jangan berlejang dengan sidang jemaah yang bersatu fikiran dan semuafakat ijtihadnya dan istinbatnya.”⁴⁸

Rumusannya, demikian di atas asas epistemologi Ahli 'l-Sunnah wa 'l-Jama'ah dalam menangani pemikiran pasca modenisme, iaitu secara khususnya konsep kesabitan ilmu dan konsep ijmak. Perbincangan di atas menunjukkan kepentingan dan pendekatan yang boleh diambil dalam menangani pasca modenisme yang boleh mengakibatkan keraguan ilmu (skeptisisme), kebenaran yang terhad menurut perspektif (subjektivisme), penolakan kebenaran mutlak (relativisme), dan syak wasangka terhadap semua sumber ilmu sama ada panca indera, akal atau wahyu.

⁴⁸ Al-Marbawi, *Bahru al-Madzi*, 15:32.