INKONSISTENSI PENERAPAN METODE SKEPTISISME FILOSOFIS DESCARTES DALAM *FĪ SHI'R AL-JĀHILĪ*

Halya Millati
Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya
halyamillati@gmail.com

Khoirul Umami
Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya
k.umami@uinsby.ac.id

Abstract: *Shi'r jāhilī*, which mainstream commentators use as a reference for Qur'anic interpretation, has drawn criticism. One of the criticisms was made by Ṭāhā Ḥusayn, who considered it irrelevant for the source of interpretation as it was created by the later Muslim community, not the pre-Islamic poets, during the caliphate period with various interests. He used Descartes' method of philosophical skepticism to propose his critique. However at the practical level, Ḥusayn seems inconsistent in applying the method. This paper attempts to reveal the inconsistencies of Ḥusayn's application on philosophical skepticism and to describe some of the criticisms of Muslim scholars toward his idea. Using content analysis, this paper argues that Ḥusayn does not apply philosophical analysis as like Descartes, who uses intuition and deduction in detailed manner. Unlike Descartes, who uses doubt as a method of finding the truth, Ḥusayn makes doubt as the objective. Meanwhile, the Muslim scholars reproach Ḥusayn's lack of objectivity in his study that leads to numerous deficient argument.
Keywords: *Fī Shi'r al-Jāhilī,* inconsistency, philosophical skepticism, Ṭāhā Ḥusayn.

Abstrak: *Shi'r jāhilī* yang oleh *mainstream* mufasir dijadikan rujukan tafsir, menuai kritik. Salah satu kritik itu dilontarkan oleh Ṭāhā Ḥusayn, yang menganggap tidak relevan jika *shi'r jāhilī* dirujuk sebagai sumber penafsiran, karena *shi'r jāhilī* bukanlah buatan masyarakat Arab pra-Islam, melainkan karangan masyarakat pada masa khilafah yang didasari berbagai kepentingan. Ia menggunakan metode skeptisisme filosofis Descartes untuk melancarkan kritiknya. Tetapi, pada tataran praktik, Ḥusayn tampak tidak konsisten dalam mengaplikasikan metode tersebut. Tulisan ini bertujuan untuk mengungkap inkonsistensi penerapan skeptisisme filosofis Ḥusayn serta memaparkan beberapa kritik para pakar atasnya. Dengan metode *content analysis*, tulisan ini menghasilkan kesimpulan bahwa Ḥusayn tidak menggunakan analisis filosofis

sebagaimana Descartes yang begitu detail menggunakan intuisi dengan diiringi deduksi; berbeda dengan Descartes yang menjadikan keraguan sebagai metode menemukan kebenaran, Ḥusayn justru menjadikan keraguan sebagai tujuan. Sementara itu, beberapa sarjana Muslim mengkritisi kurangnya objektivitas Ḥusayn dalam studinya yang menyebabkan banyak argument yang kurang tepat.
Kata kunci: *Fī Shi'r al-Jāhilī,* inkonsistensi, skeptisisme filosofis, Ṭāhā Ḥusayn.

Pendahuluan

Ṭāhā Ḥusayn, pakar Sastra Arab, sejarah, dan Filsafat Barat asal Mesir memiliki gagasan kontroversial tentang *shi'r jāhīli* (syair pra-Islam).[1] Dia mengkritik otentisitas *shi'r jāhilī* yang sebelumnya berada dalam tatanan yang sudah mapan dan telah diklaim oleh kebanyakan mufasir[2] sebagai salah satu sumber dalam menafsirkan al-Qur'an. Tidak berlandaskan metode ilmiah intelektual Timur, Ḥusayn mendasarkan kritiknya ini pada metode skeptisisme filosofis[3] Descartes[4] (w. 1650), yang merupakan Filsuf Modern.[5]

---

[1]Secara bahasa, *shi'r jāhilī* atau *jāhiliah* merupakan tarkib *iḍāfī* yang terdiri dari diksi *shi'r* dan *al-jāhilī*. *Shi'r* semakna dengan syair dalam Bahasa Indonesia. Sedangkan Jāhiliyyah dalam *al-Munjid* berarti keadaan masyarakat yang bobrok atau masyarakat penyembah berhala yang hidup di Arab sebelum Islam datang. Hitti juga menyebutnya sebagai suatu fase kehidupan masyarakat Arab yang bobrok dank eras, karena tidak ada utusan atau kitab sebagai petunjuk. Sementara secara Husein istilah, *shi'r jāhilī* ialah kalam masyarakat Arab Jahiliyyah yang berupa sajak dan berima, atau yang diistilahkan dengan *al-mawzūn al-muqaffā*. Lihat: Louis Ma'luf al-Yassu'i dan Bernand Tottel Al-Yassu'i, *Al-Munjīd fī al-Lughah* (Beirut: Dār al-Mashriq, 2007), 109; Phillip K Hitti, *The Arabs: A Short History* (Washington: Regnery Publishing, 1996), 25-26; Aḥmad al-Askandary dan Muṣṭafā Al-'Inānī, *Al-Wasīṭ Fī Al-Ādāb Al-'Arabī Wa Tārīkhuh* (Kairo: Dār al-Ma'ārif al-Miṣr, 1991), 21.

[2]Seperti Ibn 'Abbās, al-Ṭabarī, al-Ṣuyūṭī, al-Zarkashī, al-Zamakhshārī, dan Ibn 'Aṭiyyah. Lihat: Mahyudin Ritonga, "Puisi Arab Dan Penafsiran Alquran: Studi Tafsir Al-Kasysyaf dan Al-Muharrir Al-Wajiz," *Kajian Linguistik Dan Sastra*, Vol. 27, No. 1 (2015).

[3]Skeptisisme adalah aliran filsafat yang bertendensi pada keragu-raguan dalam mengamati sesuatu. Di masa Yunani kuno aliran ini belum sempurna dan lebih tepat disebut sebagai tendensi berpikir bahwa manusia tidak sanggup mencapai kebenaran. Tokoh yang mewarnai aliran ini di masa lalu antara lain Heraclitos (w. 480 SM) dan Xenophanes (w. 475 SM). Sementara itu, Skeptisisme filosofis Descartes berbeda dengan pendahulunya di masa Yunani Kuno yang lebih menekankan skeptisisme sebagai keragu-raguan atas segala hal yang empiris, lalu menyimpulkan tidak adanya kebenaran yang hakiki. Hal ini berbeda dengan Descartes dan begitu juga para penganut skeptisisme di era modern yang lebih

Di bagian *Manhaj al-Bahth*, dia menyatakan bahwa metode yang dipakai dalam melakukan kritisisme terhadap shi'r jāhilī adalah metode filsafat Rene Descartes dalam mencari hakikat kebenaran sesuatu.[6] Dengan memakai metode ini, Ḥusayn menyimpulkan bahwa berdasarkan fakta sejarah, *shi'r jāhilī* tidaklah murni buatan masyarakat Arab pra-Islam. Lebih lanjut ia mengklaim bahwa *shi'r* tersebut sebagai buatan masyarakat di era khilafah dan dibuat berdasarkan motivasi tertentu, seperti politik dan fanatisme kebangsaan. Hal ini karena tidak sesuai dengan bahasa dan dialek masyarakat *jāhilīyah*.

Atas penalaran tersebut, apa yang dianggap oleh para ahli tafsir sebagai *shi'r jāhilī* tidak lagi otoritatif untuk digunakan sebagai rujukan dalam mengilustrasikan kehidupan *jāhilīyah*. Sehingga, pada gilirannya konteks al-Qur'an yang bersinggungan dengan masyarakat pra-Islam tidak dapat ditafsiri dengannya. Sebaliknya, al-Qur'an yang seharusnya menjadi sumber tunggal untuk mengilustrasikan masyarakat pra-Islam tersebut.[7]

Akan tetapi dalam praktiknya, Ḥusayn sepertinya tidak konsisten dalam menerapkan metode Descartes. Di antara ketidak-konsistenannya tercermin dari tujuan menggunakan metode Descartes, yang seharusnya untuk mencari kebenaran, tetapi justru untuk menegasikan kebenaran itu sendiri. Hal ini diindikasikan dari pernyataan Ḥusayn bahwa kesimpulan final dalam risetnya adalah keragu-raguan akan keotentikan *shi'ir jāhilī*.[8] Di titik ini, dapat

---

menekankan skeptisisme sebagai metode untuk mencari kebenaran. Lihat: Richard H Popkin, "Skepticism," *Encylopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards (Collier Macmillan Limited, 1967), 450–451; Ali Mudhofir, *Kamus Teori Dan Aliran Dalam Filsafat* (Yogyakarta: Liberty, 1988), 85-86.

[4]Seorang filsuf modern asal Prancis yang dijuluki sebagai bapak filsafat modern dan matematika modern, berkat gagasannya berupa teori skeptisisme filosofis yang telah menetapkan intuisi sebagai media mengetahui kebenaran sejati, dan teori koordinat cartesius. Pemikirannya ini mempengaruhi para filsuf generasi selanjutnya seperti Leibnitz (w. 1716) dan Spinoza (w. 1677). Lihat: TZ Lavine, *From Socrates to Sartre: The Philosophic Quest* (New York: Bantam Book, 1984), 39.

[5]Sebagaimana yang tertera pada sub-*manhaj al-baḥth*, Ḥusayn secara terang menuturkan bahwa ia menerapkan metode skeptisisme filosofis Descartes untuk mengkritik keotentikan *shi'r jāhilī*. Lihat, Ṭāhā Ḥusayn, *Fī Shi'r Al-Jāhilī* (Kairo: Ru'yah, 2007), 8.

[6]Ibid.

[7]Ibid., 113-176.

[8]Setelah Ḥusayn membangun argumen untuk mengkritik otentisitas *shi'r jāhilī* sebagai sumber penafsiran berdasarkan perspektif kritik sejarah bahasa, ia kemudian

terdeteksi bahwa konsep skeptisisme yang dipakai Ḥusayn tidaklah sama dengan Descartes. Tujuan Ḥusayn adalah keragu-raguan, ia justru membuat persepsi yang ambigu tentang keotentikan *shi'r jāhilī*. Sementara tujuan Descartes dalam skeptisismenya adalah kebenaran, keragu-raguannya ia gunakan sebagai metode mencari kebenaran yang tak terbantahkan.

Selain itu, ia tidak menggunakan analisis filosofis sebagaimana Descartes lakukan dalam menguji kebenaran. Ia lebih memilih menggunakan analisis kritik sejarah bahasa (*historical criticism*), sesuai dengan kapasitasnya sebagai pakar bahasa dan sejarah. Sehingga, pengaruh pengalamannya sebagai seorang pakar sejarah dan sastra tampak begitu kentara. Ia juga kurang detail dalam menerapkan metode intuisi dan deduksi yang menjadi fundamen skeptisisme filosofis Descartes.

Di sisi lain, banyak ulama yang kontra dengan pernyataan Ḥusayn ini. Di antaranya ialah al-Ghamrawy, Luṭfy Jam'ah, dan al-Khaḍr al-Ḥusayn. Mereka tidak setuju dengan analisis sejarah Husayn yang ia gunakan untuk menggugat otentisitas *shi'r jāhilī*, karena tidak objektif. Kenyataan ini menunjukkan ikhtiar Ḥusayn dalam mengkritisi otentisitas *shi'r jāhilī* bukanlah sesuatu yang final, dan penting untuk diulas lagi. Karena, pada faktanya banyak tesis yang cukup argumentatif untuk mengkritik balik Ḥusayn.

Kajian sebelumnya mengenai pemikiran Ḥusayn lebih mengarah pada afirmasi terhadap kritiknya atas *shi'r jāhilī*, sebagaimana yang dilakukan oleh Nabil Fouly[9] dan Aksin Wijaya.[10] Dalam tulisannya, Fouly melakukan kajian komparatif antara Ḥusayn dengan 'Abbās Maḥmūd al-'Aqqād tentang pemikiran filsafat, di mana menurutnya, Ḥusayn cenderung menerima dan mengidolakan filsafat Yunani, sementara al-Aqqād lebih cenderung untuk menjadikan filsafat Yunani sebagai objek kritik. Sementara itu, Aksin menyuguhkan secara deskriptif isi buku *Fī Shi'r al-Jāhilī* beserta *background*

---

menyatakan bahwa ia sadar, ia berada dalam keraguan untuk mengungkap kemungkinan-kemungkinan *shi'r jāhilī* itu nyata. Lihat: Ḥusayn, *Fī Shi'r*, 7.

[9]Nabil Fouly, "Ṭāhā Hussein and Abbas Mahmud Al-Aqqad on the Greek Philosophy: A Comparative Study," *DINIKA: Academic Journal of Islamic Studies*, Vol. 1, No. 3 (2016).

[10]Aksin Wijaya, "Menggugat Otentisitas Syi'ir Jahili (Telaah Atas Kritik Thaha Ḥusayn Terhadap Shi'ir Jahili)," *'Anil Islam*, Vol. 3 No. 1 (2010), 24–52.

pengarangnya, namun belum sampai melihat adanya inkonsistensi dalam penerapan metode skeptisisme filosofis Ṭāhā Ḥusayn. Dalam konteks inilah, tulisan hendak mengisi ruang kosong yang belum dikaji oleh para pemikir sebelumnya.

Ṭāhā Ḥusayn: *Riḥlah* Intelektual dan Konteks Historis

Ṭāhā Ḥusayn lahir pada 1889 M di Desa Kilwa, distrik Minya, Mesir. Ia hidup di tengah keluarga sederhana. Ayahnya adalah seorang karyawan di sebuah pabrik gula dan meninggal pada tahun 1942 M. Sementara ibunya meninggal pada tahun 1951 M. Ḥusayn merupakan anak ketujuh dari jalur ayahnya, dan kelima dari jalur ibunya.[11]

Di usia lima tahun, Ḥusayn sudah hafal al-Qur'an. Tahun ini sekaligus menjadi tahun yang memilukan bagi Ḥusayn, karena ia kehilangan penglihatannya setelah terjangkit penyakit mata yang tak kunjung sembuh.[12] Kendati demikian, Ḥusayn kecil hidup dengan bahagia karena perhatian keluarganya. Ayahnya adalah sosok yang penuh kelembutan dan ibunya selalu menebar kasih sayang kepada anak-anaknya. Sementara saudaranya menjaganya dengan baik dan mengenalkannya dengan hikayat-hikayat yang pada saat itu sangat populer di kalangan masyarakat Mesir.

Sebagai difabel, Ḥusayn kecil tak luput dari krisis eksistensi. Ia merasa cacat, dan oleh karenanya ia menutup diri untuk bermain dengan teman sebaya. Tetapi, berkat dukungan keluarga dan saudaranya yang telah mengenalkan sastra, ia belajar memahami segala sesuatu dengan mendengar.[13]

Di tahun 1902, Ḥusayn memulai *riḥlah* ilmiahnya dengan pergi ke Mesir dan melanjutkan studi di Universitas al-Azhar. Ia mengenyam pendidikan di al-Azhar selama 6 tahun. Di sana ia mempelajari berbagai disiplin ilmu keagamaan seperti hukum Islam, teologi, hadis, dan ilmu-ilmu kesusastraan seperti nahwu dan sastra Arab. Dari

---

[11]Fāṭimah b. Ḥumayd b. Jūdillāh al-Ḥasanī, "Fikratu Ṭāhā Ḥusayn fī Ḍaw' al-'Aqīdah al-Islāmīyah," (Tesis, Umm al-Qurā, Mekah, 2009).

12Menurut Istānbūlī, Ḥusayn mengidap penyakit cacar kronis. Karena tidak mendapat perawatan yang optimal, akhirnya kedua matanya tidak dapat melihat. Lihat: Maḥmūd Mahdī al-Istānbūlī, *Ṭāhā Ḥusayn fī Mizān Al-'Ulamā' wa al-Adibbā'* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1983), 53.

13Menurut Fakhriyyah Khawj, lingkungan Ḥusayn di masa kecilnya adalah titik penting ketertarikannya terhadap sastra Arab. Berawal dari kecil, ia membangun kepekaan insting dan pula hafalan yang kuat. Lihat: Fāṭimah, *Fikratu Ṭāhā*, 36.

sekian ilmu itu, ia menujukkan ketertarikannya pada sastra. Lalu ia berguru kepada al-Maṣrafī, ahli sastra di al-Azhar. Berawal dari situlah, Ḥusayn memiliki koneksi khusus dengan al-Azhar.[14]

Studi Ṭāhā Ḥusayn di Al-Azhar tidak berjalan mulus. Ia gagal saat menghadapi ujian akhir. Karena itu, Ḥusayn melanjutkan sekolah ke Universitas Mesir. Ia menjadi angkatan pertama di lembaga itu. Fase ini menjadi titik awal Ḥusayn mengenal ideologi Barat, karena staf pengajarnya banyak yang berasal dari Barat, bahkan ada beberapa orientalis Perancis dan Italia.[15] Pada tahun 1914 M ia berhasil menamatkan studinya di universitas tersebut dengan mengangkat penelitian tentang Abū 'Alā' al-Ma'arrī.

Selanjutnya, Ḥusayn pergi ke Prancis dan belajar di Sorbonne University. Di Sorbonne ia mendalami Sastra dan bahasa Prancis, Yunani, serta Latin. Lalu, pada tahun 1917 ia lulus program doktoral dengan mengangkat tema tentang Ibn Khaldūn.[16] Pada tahun yang sama, ia pulang ke Mesir.

Ḥusayn menempati jabatan-jabatan strategis di Mesir, sehingga mengantarkannya menjadi figur kenamaan yang *expert* dalam bidang sastra dan sejarah. Dimulai pada tahun 1922 hingga 1925, di Universitas Kairo ia mengajar sejarah Bangsa Yunani dan Romawi Kuno. Pada tahun berikutnya, di universitas yang sama, ia mengajar pada bidang sejarah Sastra Arab. Di sinilah ia menuangkan kritiknya atas *shi'r jāhilī* dalam sebuah buku berjudul *Fī al-Shi'r al-Jāhilī*. Selanjutnya, ia menjabat sebagai Rektor di Universitas Iskandariyyah pada periode 1942-1944. Sementara itu, prestasi terakhirnya ia dapatkan bertepatan dengan tahun wafatnya, yakni pada tahun 1973. Di usianya yang ke-84 ini ia mendapat penghargaan nobel sastra.[17]

Tahun-tahun Ḥusayn lahir dan berkembang merupakan tahun-tahun dramatis bagi kebangkitan Mesir. Antara akhir abad ke-19 hingga awal abad ke-20, Mesir berusaha melepaskan diri dari Dinasti 'Uthmani sekaligus dari jajahan Inggris. Di sisi lain, kondisi tersebut

---

[14]Muhammad Idris, *Kebangkitan Intelektualisme Di Mesir* (Yogyakarta: Teras, 2008), 18.
15Tokoh Barat yang mempengaruhi Ḥusayn antara lain: Santilana, Littmann, Nallino, dan Milloni. Berkat mereka, Ḥusayn semakin terkesima dengan peradaban Barat sekaligus membuat sentimen negatif terhadap al-Azhar dan Islam. Lihat: Anwar Al-Jundī, *Ṭāhā Ḥusayn Ḥayātuhū wa Fikratuhū fī Ḍaw' Al-Islām* (Mesir: Dār al-Naṣr li al-Ṭabā'ah al-Islāmīyah, 1977), 21.
[16]Ibid., 22.
[17]Wijaya, "Menggugat Otentisitas," 24–52.

menimbulkan pertemuan peradaban Timur dan Barat, yang pada gilirannya berpengaruh terhadap seluruh sektor kehidupan di Mesir. Syahrin Harahap mengklasifikasikan keterpengaruhan itu ke dalam sektor sosial, intelektual, dan politik.[18]

Di sektor sosial, tumbuh arus liberalisme dari Barat. Salah satu yang menjadi indikasinya ialah munculnya wacana pemisahan agama dengan sektor di luar agama (sekularisasi), seperti politik, ekonomi, dan budaya. Wacana ini kemudian memicu sentimen antara kaum tradisionalis dan modernis Mesir. Pemikir tradisionalis seperti al-Mutawallī al-Sha'rawī[19], Muḥammad mad Bakhīṭ[20] menjadi oposisi dari wacana ini. Di sisi lain, pemikir modernis, seperti Aḥmad Luṭfī Sayyid dan 'Alī 'Abd al-Rāziq pro aktif dengan wacana ini.[21]

Di sektor politik, muncul berbagai gerakan nasionalisme. Menurut Albert Hourani, ada tiga tipikal gerakan nasionalisme di Mesir kala itu. *Pertama*, nasionalisme religius, yakni nasionalisme yang didasari oleh kesamaan agama. *Kedua*, nasionalisme bahasa dan etnis, yang didasari oleh kesamaan bahasa dan bangsa. *Ketiga*, nasionalisme teritorial, yang didasari oleh kesamaan negara.[22]

Di sektor intelektual, muncul setidaknya tiga gerakan. Pertama, *the Islamic trend*, yang diketuai oleh Ḥasan al-Bannā (w. 1949), Rashīd Riḍā (w.1935), dan 'Alī 'Abd al-Rāziq (w. 1966). Gerakan ini menyerukan pada purifikasi ajaran Islam. Kedua, *the syntethic trend*, yang mengintegrasikan Islam dengan Barat. Gerakan ini diketuai oleh Muḥammad 'Abduh (w. 1905) dan Qāsim Āmin (w. 1908). Ketiga, *the rational scientifict and liberal trend*, yang berorientasi pada pemikiran

[18]Syahrin Harahap, *Al-Qur'an dan Sekularisasi: Kajian Kritis Terhadap Pemikiran Thaha Husayn* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994).

[19]Mufasir tradisionalis Mesir yang kontra dengan modernisme Barat, di antaranya isu sekularisasi dan kesetaraan gender. Lihat, Mutawallī al-Sha'rawī, *Al-Mar'ah fī al-Qur'an* (Kairo: Maktabah al-Sha'rawīyah al-Islāmīyah), 105.

[20]Mufti Mesir yang menggugat 'Alī 'Abd al-Rāziq atas gagasan kontroversialnya tentang sekularisme. Lihat: Albert Hourani, *Pemikiran Liberal Di Dunia Barat*, terj. Suparno (Bandung: Mizan, 2004), 304.

[21]Muhammadong, "Islam Dan Negara (Studi Kritis Atas Pemikiran Ali Abdul Raziq)," *Publikasi Pendidikan: Jurnal Pemikiran, Penelitian dan Pengabdian Masyarakat Bidang Pendidikan*, Vol. 2, No. 3 (2012), 212–213.

[22] Albert Hourani, *Pemikiran Liberal*, 245.

rasional dan liberal ala Barat. Pada kelompok ketiga inilah Ṭāhā Ḥusayn menunjukkan kecenderungannya.[23]

Sepulangnya Ḥusayn dari Prancis, kondisi perpolitikan Mesir kian memanas, karena persiapan revolusi dari kekangan penjajah. Muncul partai-partai yang saling beradu kekuatan. Di antara partai itu ialah *Ḥizb al-Ummah* (Partai Rakyat) yang berkiblat pada Inggris, *Ḥizb al-Waṭanī* (Partai Kebangsaan) yang menjadi oposisinya[24], serta *al-Aḥrār al-Dustūrīyah*, yang memiliki kecenderungan liberal dan bermisi untuk merekonstruksi intelektual Mesir dan menghilangkan distingsi pemikiran Barat dan Timur. Ḥusayn bergabung dengan partai ketiga ini, sesuai dengan pemikiran bebasnya. Ia berambisi untuk merubah pola pikir masyarakat Mesir menjadi pola pikir yang bebas dengan tetap menjaga identitasnya sebagai Bangsa Mesir.[25]

Metode Skeptisisme Filosofis Descartes

Skeptisisme filosofis Descartes merupakan lanjutan dari kegelisahannya setelah ia mendapatkan pengetahuan. Hal ini menjadi salah satu dari dua permasalahan utama dalam filsafat. Menurut Sami M Najm, dua pokok permasalahan dalam filsafat ialah tentang bagaimana suatu pengetahuan didapat dan tentang bagaimana sebuah pengetahuan dapat diklaim kebenarannya.[26]

Descartes meletakkan skeptisisme filosofis sebagai suatu bangunan metodis untuk menguji kebenaran suatu pengetahuan melalui jalan keragu-raguan.[27] Ia secara sistematis menggunakan

---

[23]Aksin Wijaya, 'Kritik Nalar Tafsir Syi'ri', *Millah: Jurnal Studi Agama*, Vol. 10, No. 1 (2010).

[24]Ahmadi Isa, Ali Abdul Raziq, Nina M. Armando (eds.), *Ensiklopedi Islam* (Jakarta: PT Intermasa, 2005), 141.

[25]Harahap, *Al-Qur'an dan Sekularisasi*, 24.

[26]Sami M. Najm, "The Place and Function of Doubt in the Philosophies of Descartes and Al-Ghazali," *Philosophy East and West*, Vol. 16, No. 3-4 (1966). Skeptisisme filosofis Descartes memiliki kemiripan dengan al-Ghazālī dalam hal memperi porsi lebih untuk rasio dalam menimbang kebenaran (w. 1111), akan tetapi belum ada informasi yang akurat tentang keterpengaruhan Descartes oleh al-Ghazālī. Lihat: Andi Nurbaethy, "Skeptisisme Dalam Skema Epistemologi al-Ghazali," *Aqidah-Ta: Jurnal Ilmu Aqidah*, Vol. 4 No. 1 (2018), 23–35.

[27]Deskartes mendefinikan metode sebagai piranti yang mudah diterapkan, dan bila seseorang menggunakannya dengan tepat, ia tidak akan menemukan kekeliruan. Ia akan mendapatkan pengetahuan secara konstan. Lihat: Fitzerald Kennedy Sitorus, *Rasionalisme Rene Deskartes: Saya Berpikir Maka Saya Ada* (Jakarta: Komunitas Salihara, 2016), 7.

metode ini hingga pada lini terkecil. Motivasi yang mendasarinya ialah keinginan untuk menemukan sesuatu yang benar-benar dapat bertahan kebenaranya ketika diuji oleh keraguan secara terus-menerus.[28] Hingga para muaranya, ia menemukan satu titik absolut bagi filsafat.[29]

Berdasarkan catatan Sitorus, penelusuran Descartes ini ia fokuskan untuk menemukan kebenaran mutlak dalam filsafat. Ia pada mulanya meragukan seluruh ilmu yang ia dapatkan di sekolah, seperti matematika, kosmologi, dan bahkan filsafat. Hal ini karena selalu terjadi saling bantah antar tokoh, sehingga membuat Descartes kecewa, sebab tidak ada kebenaran yang mutlak dari semua ilmu tersebut.[30] Demi menemukan kebenaran mutlak, ia memutuskan untuk mengandalkan dirinya sendiri, dengan rasionya, tanpa melibatkan pemikiran seseorang pun. Sementara itu, objek yang menjadi sasaran skeptisisme Descartes bersifat radikal. Ia meragukan segalanya, sampai hal yang jarang diragukan oleh nalar orang biasa. Ia meragukan dunia ini nyata, ragu terhadap keberadaan tubuhnya sendiri, ragu pada pengetahuannya, bahkan pada matematika yang merupakan bidang yang ia geluti. Keraguan radikal Descartes inilah yang menjadi distingsi dengan skeptisisme Yunani Kuno. Karena Descartes menjadikan keraguannya itu untuk menemukan kebenaran mutlak, tidak justru menjadikan keraguan itu sebagai tujuan.[31]

Apa yang ditempuh Descartes dalam menguji kebenarannya ini berbeda dengan penganut skeptisisme klasik, seperti Pyrrhos dan Timon yang belum sampai menjadikan skeptisisme sebagai metode meraih kebenaran. Melainkan, menjadikannya sebagai pola pikir skeptik terhadap seluruh hal: moral, rasio, dan fakta empiris, yang pada gilirannya menyimpulan relativitas tiga hal itu, sehingga tidak

---

[28]Hal penting yang mendorong Descartes untuk bersikeras merumuskan metode pencarian kebenaran ialah kegelisahannya atas relativitas kebenaran. Latar belakangnya, sebagai anak bangsawan yang membuatnya mudah mengakses segala ilmu, justru membuatnya terjerat keraguan. Itu terjadi tak lain karena banyak perspektif yang pro-kontra di tiap disiplin ilmu. Lihat: Sitorus, *Rasionalisme Rene Deskartes*, 5.

[29] Anton Bakker, *Metode-Metode Filsafat* (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1984).

[30]Descartes menyelesaikan kejanggalannya terhadap ilmu yang telah ia pelajari melalui jalan filsafat, tak lain karena ia berpegang pada pemikiran filsafat klasik, yang menyatakan bahwa filsafat itu induk dari seluruh ilmu. Sehingga, sebagai induk, filsafat harus benar-benar teruji kebenarannya. Lihat: Sitorus, *Rasionalisme Rene Deskartes*, 6.

[31]Ibid., 10.

mengakui eksistensi kebenaran. Begitu pula dengan skeptisisme di era pertengahan, yang kendatipun telah mengakui eksistensi kebenaran melalui rasio, tetapi belum terbangun dalam satu metode. Hal ini sebagaimana yang dilakukan oleh Agustinus. Penganut skeptisisme yang hidup di era pertengahan ini menolak pemahaman Phyrros dan Timon, karena menurutnya, ada satu hal yang tidak dapat diragukan kebenarannya, yakni pikirannya sendiri atas keragu-raguan. Agustinus menegaskan, eksistensi kebenaran berpikir ada ketika dengan berpikir seseorang dapat menghilangkan keragu-raguannya.[32]

Dari rekam jejak aliran skeptisisme tersebut, Descartes merumuskan skeptisisme yang berbeda dengan pendahulunya. Lebih dari menjadikannya sebagai pola pikir yang berbasis keraguan, ia membuatnya sebagai metode untuk menemukan kebenaran sesuatu. Sehingga, dengan metode tersebut, ia dapat menelusuri dan menemukan sesuatu yang bertahan di tengah keragu-raguan subjek. Sesuatu yang bertahan ini kemudian menjadi penentu terhadap eksistensi sesuatu yang lain.

Landas pikir pertama dalam operasionalisasi skeptisisme filosofis Descartes ialah dengan membuang segala keyakinan yang ada dalam benak. Selanjutnya, ia mengklasifikasi keyakinannya itu ke dalam tiga kelompok, yakni: keyakinan dengan argumen yang tak terbantahkan, keyakinan yang menjadi kebenaran akhir, dan keyakinan yang terbukti secara empiris.[33]

Untuk menguji keyakinannya itu, ia merumuskan empat langkah:[34]

1. Dengan panca indra. Langkah ini merupakan yang paling dasar, karena di samping menjadi cara yang mudah untuk menguji kebenaran, panca indra juga memiliki potensi ilusi yang besar. Misalnya, apa yang dilihat dengan mata telanjang, akan berbeda bentuk dengan apa yang dilihat melalui bantuan teleskop. Berdasarkan kenyataan itu, terbuktilah bahwa data yang bersifat demonstratif dan empiris tidak dapat meruntuhkan keraguan atas kebenaran sesuatu.
2. Langkah selanjutnya yang ditempuh oleh Descartes ialah mendudukkan kebenaran pada eksistensi alam fisik. Sama dengan

[32]Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 1* (Yogyakarta: Kanisius, 1988), 79-80.
[33]Lavine, *From Socrates to Sartre*, 49.
[34]Ibid., 50.

sebelumnya, langkah ini tidak mampu menunjukkan kebenaran karena dalam menelurusinya juga menggunakan peran indra.

3. Langkah ketiga ialah menggali keyakinan yang tersimpan dalam ilmu alam. Langkah ini juga belum dapat menemukan kebenaran, karena masih didasarkan pada objek indrawi.
4. Dengan keyakinan matematis. Langkah ini ditempuh atas dasar keyakinan sementara Descartes tehadap validitas matematika untuk menguji kebenaran. Menurutnya, tidak ada ruang bagi matematika untuk relativitas, sehingga apa yang ada di dalamnya selalu benar adanya. Tetapi, ia kemudian sangsi, atas dasar kenyataan bahwa matematika yang ia pahami sebagai sesuatu yang mutlak secara konstan, karena untuk mengujinya tidak melalui panca indra, ternyata tidak menutup kemungkinan bagi indra untuk menilai berbeda terhadap matematika.

Sengkarut keraguan Descartes sampai pada titik matematika akhirnya membuahkan sebuah sintesa, yakni eksistensi akalnya yang terus berpikir akan keraguan. Artinya, keraguannya inilah yang menjadi suatu kebenaran yang tak terbantahkan. Bahkan, jika seluruh keyakinannya ternyata salah, ia tetap menemukan satu kepastian, yakni dirinya yang sedang berpikir.

Eksistensi bahwa dirinya adalah seseorang yang berpikir menjadi titik Descartes menemukan kepastian absolutnya. Dalam bukunya yang berjudul *Discours de la Methode*, hasil pencariannya ini ia istilahkan dengan *cogito ergo sum* (aku berfikir, maka aku ada), atau akrab disebut dengan filsafat kesadaran diri.

Selain karena tidak berbasis pada pengetahuan indrawi, kepastian absolut yang Descartes temukan juga telah memenuhi tiga kriteria keberanan menurut Descartes yang telah disinggung di atas. *Pertama*, pikiran merupakan suatu keyakinan yang tak terbantahkan. Ketika pikiran diragukan keberadaannya, justru itu menunjukkan keberadaannya. *Kedua*, pikiran terikat dengan kebenaran akhir lain. *Ketiga*, pikiran dapat menunjukkan pada bukti tempat suatu subjek itu berpikir.

Sementara itu, Descartes juga mendasarkan metodenya pada empat prinsip, sebagaimana yang ia tulis dalam *Discours de La Méthode*. *Pertama*, hanya akan meyakini kebenaran atas sesuatu bila sudah jelas

sekali kebenarannya. Ia selalu berhati-hati untuk mengambil kesimpulan, detail perkaranya ia telusuri dengan begitu teliti. Sehingga ia dapat memastikan tidak akan ada keraguan yang tersisa di pikirannya. *Kedua*, melakukan klasifikasi masif, hingga lini terkecil terhadap kesulitan yang ia hadapi. *Ketiga*, menertibkan pikiran, sehingga teratur. Pada prinsip ini, ia eksekusi dengan menuntaskan persoalan dari yang paling sederhana hingga rumit. *Keempat*, klasifikasi itu dilakukan dengan intens dan lengkap, serta melakukan kroscek dengan menyeluruh. Empat prinsip ini ia pegang dan laksanakan dengan ketat, hingga akhirnya membawa Descartes pada satu kesimpulan kebenaran yang tak terbantahkan.

Empat prinsip tersebut dapat diejawantahkan menjadi dua metode yang berkait-kelindan, yakni intuisi dan deduksi. *Intuisi* yang dimaksud Descartes bukanlah yang berdasar pada pengalaman indrawi, atau pun pengetahuan berbasis imajinasi terhadap suatu objek. Akan tetapi, sebentuk konsep tentang sesuatu yang begitu pasti dan jelas dalam alam pikiran manusia, serta begitu kentara distingsinya dengan hal lain. Sehingga, tak terelakkan lagi kebenarannya. Konsepsi itu tak lain adalah apa yang ada dalam alam pikiran dan tidak diragukan lagi kebenarannya. Konsepsi itu muncul semata dari rasio. Dalam penelusurannya itu, Descartes mencontohkan intuisi dengan pengetahuan tentang eksistensi diri, segitiga yang terbentuk dari tiga garis, dan pikiran.

Sedangkan deduksi ia artikan dengan penarikan kesimpulan dari intuisi-intuisi itu. Bagi Descartes, intuisi belum sampai menghasilkan pengetahuan. Sementara deduksi, pasti membuahkan pengetahuan yang sudah final.[35] Sebenarnya, Descartes belum secara resmi mematenkan skeptisisme filosofis ini sebagai suatu metode yang bisa diterapkan oleh orang lain. Tujuannya hanya untuk menunjukkan metode yang ia gunakan dalam membangun sistem filsafatnya. Karena itulah, ia memberi tajuk *dicours* (diskursus), yang lebih mengarah pada sistem berpikir yang kemudian menjadi sebuah kultur. Ia bahkan menyatakan bahwa apa yang ia rumuskan dan ia sampaikan ke orang

[35]Sitorus, *Rasionalisme Rene Deskartes*, 8.

hanya untuk memberi pengetahuan tentang bagaimana cara yang ia gunakan untuk menemukan kebenaran versi dirinya.[36]

Metode skeptisisme filosofis Descartes inilah yang kemudian digunakan oleh Ṭāhā Ḥusayn untuk menemukan kebenaran *shi'r jāhilī*. Dengan landas pikir yang sama, yakni menangguhkan segala asumsi yang sebelumnya dianggap otoritatif, lalu mengambil langkah negasi dengan tehnik yang sama seperti yang dilakukan oleh Descartes.

Aplikasi metode skeptisisme Descartes dalam *Fi shi'r jāhilī*

Bila membaca *Fī Shi'r al-Jāhilī*, sebenarnya penerapan metode skeptisisme Descartes tidak begitu kentara. Metode skeptisisme dalam buku itu lebih identik dengan skeptisisme klasik. Akan tetapi, di pembukaan bukunya, Ḥusayn menegaskan landas pikirnya tentang otentisitas *shi'r jāhilī* serta menyebutkan bahwa ia menggunakan metode Descartes untuk menunjukkan kenyataan tentang *shi'r jāhilī* tersebut.

> أريد أن أقول إني سأسلك في هذا النحو من البحث مسلك المحدثين من أصحاب العلم والفلسفة فيما تناولون من العلم والفلسفة. أريد أن أصطنع في الأدب هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه (ديكارت)للبحث عن حقائق الأشياء في أول هذا العصر الحديث. والناس جميعا يعلمون أن القاعدة الأساسية لهذا المنهج هي أن يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل وأن يستقبل موضوع بحثه خلي الذهن مما قيل فيه خلوا تاما .فلنصطنع هذا المنهج حين نريد أن نتناول أدبنا العربي القديم وتاريخه في البحث والإستقصاء[37]

> "Saya ingin mengungkapkan bahwa jalan yang saya pakai dalam hal ini (kritik shi'ir Jāhiliy) adalah jalan para ilmuwan dan filsuf. Saya ingin menggunakan metode yang dikenalkan oleh Descartes dalam mencari hakikat sesuatu di permulaan zaman modern. Sudah jamak diketahui orang bahwa kaidah dasar dari metode skeptisisme Descartes ini adalah dengan mengosongkan diri dari setiap pengetahuan yang didapatkan sebelumnya dan melakukan penelitian dalam keadaan hati kosong dari sesuatu dengan sempurna. Maka, hendaknya kita menggunakan metode ini ketika kita ingin mendapatkan pegetahuan Sejarah dan Sastra Arab dahulu, dalam suatu penelitian."

[36]Ibid., 9.
[37]Ḥusayn, *Fī Shi'r al-Jāhilī*, 8.

Ṭāhā Ḥusayn juga mengklaim metode ini, sekalipun tidak ada persetujuan dari Descartes untuk diadopsi, dapat melepas belenggu yang menjerat kebebasan berpikir. Dari pendapat Ḥusayn ini terang bahwa ia mengklaim bahwa skeptisisteme filosofis ini tidak sebatas metode untuk mencari kebenaran ilmu dan filsafat, melainkan, bidang sastra, moral-etik, dan kehidupan sosial juga dapat menggunakan metode ini.[38]

Ḥusayn membuat basis keraguannya atas dua kemungkinan. *Pertama*, menerima dengan apa adanya data otoritatif yang sudah dipercayai mayoritas orang bahwa *shi'r jāhilī* adalah memang produk masyarakat pra Islam. *Kedua*, membuang data tersebut, dan menggantinya dengan pandangan keragu-raguan. Dari dua landasan ini, ia memilih yang kedua, karena keraguan adalah prinsip dasar yg harus dipegang dalam metode ini.

Selanjutnya, Ḥusayn melepas kecenderunggannya terhadap nasionalisme, liberalisme, dan hal lain yang menjadi *background* sosialnya, demi meraih data objektif tentang kebenaran *shi'r jāhilī*. Ia kemudian melakukan penelusuran tentang hubungan *shi'r jāhilī* dengan bahasa dan dialek Arab, sampai pada kesimpulan bahwa apa yang diasusmsikan sebagai *shi'r jāhilī* ternyata buatan masyarakat Islam, khususnya di era kekhilafahan. Setelah meragukan otentisitas *shi'r jāhilī,* Ḥusayn menggunakan analisis sejarah bahasa dan dialek Arab untuk menggugat kebenaran *shi'r jāhilī* tersebut.

Dari titik ini dapat terbaca bahwa ada ketidaksesuaian antara skeptisisme Descartes dengan yang dipahami oleh Ḥusayn dari segi tujuannya. Sebagaimana yang dijelaskan sebelumnya, Descartes bertujuan menemukan kebenaran, sedangkan Ḥusayn tetap pada keragu-raguan. Hasil akhir risetnya berupa keragu-raguan. Sementara itu, metode yang sejatinya Ḥusayn pakai dalam menguji keotentikan *Shi'r Jāhilī* ialah kritik sejarah bahasa. Sehingga, meski sejak di mukadimah, ia menyatakan menggunakan metode skeptisisme Descartes, ia tidak menunjukkan kekonsistenannya pada metode itu. Justru, konsen pada kritik sejarah bahasa.

1. Kritik Sejarah Bahasa

Bahasa yang menjadi objek analisis Ḥusayn ialah Bahasa Arab dalam pengertiannya yang esensial, sesuai dengan pemaknaan bahasa

[38]Ibid., 9.

tersebut oleh Bangsa Arab sendiri. Artinya, Bahasa Arab yang pada satu bagian dimaknai dengan makna hakikatnya dan pada bagian lain dimaknai dengan makna majazinya. Pengetahuan demikian hanya dapat ditelusuri pada Kamus Bahasa Arab yang menghidangkan maknanya sesuai dengan konteks penggunaannya pada masyarakat Arabia.[39]

Setelah Ḥusayn menelusuri sejarah Bahasa Arab, ia menemukan adanya dua kabilah besar yang merupakan nenek moyang dari masyarakat Arab.[40] Dua kabilah itu ialah Arab *Qaḥṭanīyah*[41] yang merupakan penduduk Arab asli, sehingga sudah mendarah-daging dengan Bahasa Arab, dan Arab *'Adnānīyah*, yang merupakan penduduk Yaman yang mulanya menggunakan Bahasa *Kildanīyah* dan Ibrani. Arab yang kedua ini kemudian dijuluki dengan Arab *Musta'ribah*, karena mereka mengadopsi Bahasa Arab dari Arab *Qaḥṭanīyah* menjadi bahasa keseharian. Di sisi lain, Arab *Qaḥṭanīyah* dijuluki dengan Arab *'Āribah*, karena memang Arab original. Menurut Ḥusayn, pengadopsian bahasa oleh Arab *'Adnānīyah* tidak dibarengi dengan modifikasi atau perubahan makna yang berarti. Kenyataan inilah yang pada akhirnya menjadikan Ḥusayn sampai pada satu kesimpulan bahwa Bahasa Arab yang dipakai oleh dua kabilah tersebut tidak memiliki perbedaan secara substansial.

Fakta ini bertolak belakang dengan apa yang disampaikan oleh para perawi *shi'r jāhilī*. Setelah ditelusuri, Ḥusayn menemukan argumentasi yang berbanding terbalik dari mereka, yang menyatakan bahwa bahasa yang digunakan oleh dua suku tersebut berbeda. Seperti klaim Abū 'Amr b. A'lā, yang menyatakan bahwa lisan Arab *'Āribah* bukanlah lisan kami (Arab *musta'ribah*), dan bahasa Arab yang mereka gunakan bukanlah bahasa kami.

Karena terdapat kontradiksi antara fakta dan pernyataan Abū 'Amr b. A'lā, Ḥusayn lalu mempertanyakan hal itu dan meragukan apa yang dikatakan para perawi *shi'r jāhilī*. Pertanyaan kritis-filosofis ini didasari oleh fakta sejarah tentang pengadopsian bahasa Arab yang

[39]Ibid., 87.

[40]Ibid., 88.

[41]Arab Qaḥṭanīyah terdiri dari sepuluh klan, yakni: Thamūd, 'Ād, Jadis, Thasam, Abil, Amaliq, Wabar, Amin, Qaḥṭan, dan Jasim. Klan-klan ini merupakan penduduk pribumi Jazirah Arabia. Mereka dijuluki dengan Arab Ba'īdah, karena telah punah. Lihat: Sayyid Maḥmūd Al-Qimnī, *Nabi Ibrahim: Titik Temu-Titik Tengkar Agama-agama*, terj. Kamran As'ad Irsyadi (Yogyakarta: LKiS, 2004), 84-85.

dilakukan oleh suku *'Adnānīyah*. Mereka mempelajari bahasa Arab dari suku asli Arab yakni *Qaḥtaniyyah*, maka secara praktis bahasa yang mereka gunakan relatif sama dengan suku *Qaḥṭānīyah* tersebut. Kalaupun terdapat perbedaan, maka tidak mungkin berbeda secara signifikan.[42]

Pada saat yang sama, Ḥusayn juga meragukan eksistensi sejarah mengenai eksistensi Ismā'īl yang notabene merupakan moyang dari suku *'Adnānīyah*. Ḥusayn menegaskan, kendatipun dalam kitab-kitab suci terdapat kisah tentang migrasi Ismā'īl ke jazirah Arabia lalu membentuk komunitas baru yang tak lain ialah suku *'Adnāniyyah musta'ribah*, tidak lantas menjadi bukti bahwa cerita itu benar. Ḥusayn lebih meyakini kisah itu sebagai kisah fiktif, yang bertujuan untuk memberikan isyarat adanya koneksi antara suku Arab dan Yahudi bahwa agama mereka sama dalam hal mengajak pada tauhid.[43]

Selanjutnya, untuk menilai kebenaran koneksi tersebut, Ḥusayn menggali data empiris melalui analisis sejarah. Berdasarkan data historis yang ia temukan, antara *'Adnānīyah*, *Qaḥṭanīyah*, dan Yahudi memang ada koneksi. Pada abad 7 M, wilayah jazirah Arabia yang dihuni oleh suku Quraysh memiliki peradaban maju di bidang perdagangan dan agama. Tempat yang strategis dengan Ka'bah sebagai pusat peribadatan, menjadikannya sebagai basis perdagangan dan tempat beribadah. Dan karena iklim religius yang kuat membuat Arab Quraysh ini menerima kisah tentang migrasi Ismā'īl. Afirmasi tersebutlah yang menjadi titik koneksi yang terjalin antara Arab *Qaḥṭanīyah*, Arab *'Adnānīyah*, dan Yahudi.[44]

Pada tahap selanjutnya, Ḥusayn melakukan uji komparatif dengan membandingkan beberapa *shi'r* dari beberapa penyair suku-suku tersebut. Dia mengatakan bahwa ternyata syair-syair tersebut tidak memiliki perbedaan dengan induk bahasa Arab *'Adnānīyah*. Lebih lanjut, Ḥusayn juga tidak menemukan perbedaan yang signifikan antara *shi'r* yang diasumsikan kepada penyair tersebut dengan bahasa al-Qur'an.[45] dari analisis Sejarah Bahasa ini Ḥusayn sampai pada kesimpulan bahwa *shi'r* yang diasumsikan para perawi tentang penisbatannya pada penyair *jāhilīah* tidaklah benar-benar ada.

---

[42]Ḥusayn, *Fī Shi'r al-Jāhilī*, 88.
[43]Ibid., 89.
[44]Ibid., 90.
[45]Ibid., 92.

2. Kritik dialek

Selain melakukan analisis bahasa berbasis data historis, Ḥusayn juga memperkuat argumennya dengan analisis 'dialek' Arab *Qaḥṭanīyah* dan Arab *'Adnānīyah* dalam *shi'r jāhilī*. Dari hasil risetnya terhadap *shi'r* tersebut, ia menemukan tidak ada perbedaan dialek antara *shi'r* buatan Arab *Qaḥṭanīyah* dengan Arab *'Adnānīyah*.

Ḥusayn dalam penelusurannya menemukan beberapa *shi'r jāhilī* dari dua suku arab itu. Di antaranya ialah *mu'allaqāt* atau *mutawallāt* karya 'Amr al-Qays dari suku Arab *Qaḥṭanīyah*, *mu'allaqāt* dan *mutawallāt* gubahan Anṭarah, Labid, dan Zuhair dari Umr al-Qays, *qaṣīdah* gubahan 'Amr b. Kalthūm, Turafah, dan Ḥarīth b. Ḥillazah dari Rabī'ah yang merupakan suku *'Adnānīyah*. Seluruh *qaṣīdah* dan *mu'allaqāt* tersebut ternyata relatif sama, baik dari sisi dialek ataupun bahasanya, kendatipun mereka berasal dari kabilah yang berbeda. Atas dasar itu, Ḥusayn kemudian mengklaim bahwa keragaman kabilah seolah tidak mempengaruhi dialek dan bahasa penyair dalam mebuat *shi'r*.[46]

Selanjutnya, kontra narasi yang disuguhkan Ḥusayn ini mengantarkannya pada keraguan dan menjadikan keraguan itu sebagai jalannya untuk mencari apa yang sejatinya terjadi. Ia membuat dua kemungkinan seperti yang ia lakukan sebelumnya. *Pertama*, meyakini bahwa *shi'r jāhilī*, baik yang bersumber dari Arab *Qaḥṭanīyah* maupun *'Adnānīyah*, pada prinsipnya memiliki bahasa dan dialek yang sama. *Kedua*, menjatuhkan klaim ketidakotentikan *shi'r jāhilī,* atas dasar kontradiksi antara hasil penelitian Ḥusayn dengan klaim para perawi. Ḥusayn kemudian memilih opsi kedua, untuk meyakini bahwa *shi'r jāhilī* bukan buatan masyarakat Arab pra-Islam.[47]

Sesuai dengan hasil analisisnya bahwa ternyata Arab *Qaḥṭāniyyah* dan *'Adnānīyah* memiliki ragam dialek dan bahasa. Lalu mengantarkan pada keyakinnan tentang inkonsistensi klaim perawi dengan data empiris yang meliputi: mereka di awal mengatakan bahwa *shi'r* gubahan Arab *Qaḥṭāniyyah* dan *'Adnānīyah* memiliki perbedaan bahasa. Padahal, pada kenyataannya dari *shi'r* itu, tidak ditemukan perbedaan yang substansial baik dari segi dialek maupun bahasa. Berdasarkan hal itu, Ḥusayn memilih opsi kedua, yakni meyakini bahwa apa yang diasumsikan para perawi tentang *shi'r jāhilī* adalah tidak otentik.

---

[46]Ibid., 95-96.
[47]Ibid., 96.

Dari dua analisis yang dilakukan oleh Ḥusayn dapat dimengerti tesis atas ketidakotentikan *shi'r jāhilī* dapat dengan dua pembuktian. *Pertama*, melalui historisitas Bahasa Arab dan kaitannya dengan *shi'r* tersebut. *Kedua*, ragam dialek bangsa Arab dan kaitannya dengan *shi'r* itu pula. Selanjutnya, Ḥusayn menisbatkan *shi'r jāhilī* kepada masyarakat setelah Islam datang, khususnya pada masa Dinasti *'Abbāsīyah*. Artinya, *shi'r jāhilī* yang ada sekarang tidak original dari masyarakat pra-Islam, melainkan hasil daripada plagiasi umat Islam, khususnya yang hidup dalam masa Dinasti 'Abbāsīyah, karena ada ketidaksesuaian antara klaim para perawi *shi'r* dengan hasil pelacakannya terhadap *shi'r* tersebut di atas.

Penisbatan *shi'r jāhilī* sebagai hasil plagiat yang dilakukan oleh masyarakat Islam, khususnya yang hidup pada masa Dinasti 'Abbāsīyah berdiri atas beberapa argumen. *Pertama*, karena faktor politik. Seperti yang disebutkan Ḥusayn bahwa waktu Nabi menghadapi suku Quraysh dalam perang Badar dan Uhud, mereka, kaum Muslimin dan suku Quraysh saling adu *shi'r* dalam rangka mengklaim kemenangan. *Shi'r* ini digunakan untuk menghina lawan, menuduhnya sesat, dan mendebat.[48] *Kedua*, faktor agama. Seperti saat Ḥusayn menyatakan bahwa *shi'r jāhilī* diplagiasi untuk membuktikan kebenaran Islam sebagai agama yang berhubungan dengan agama masyarakat Arab sebelum Islam datang.

Ketiga, untuk memperkuat nilai sastra kisah. Menurut Ḥusayn, kisah dalam khazanah sastra Arab tidak memiliki nilai sastra yang tinggi, sehingga *shi'r jāhilī* dibutuhkan untuk memperkuat kisah itu. Dengan begitu, kisah akan mudah diterima oleh masyarakat lalu memikatnya dan menumbuhkan fanatisme dalam diri. *Shi'r jāhilī* dipilih untuk diplagiat karena dikenal sebagai ikon sastra andalan masyakarat para Islam. Ḥusayn menyebutkan, faktor ini berada dalam konteks Dinasti Umayyah dan 'Abbāsīyah.[49]

Keempat, faktor fanatisme terhadap bangsa. Menurut Ḥusayn faktor ini berada pada sejarah 'Abbasiyyah yang telah berhasil melakukan ekspansi ke Persia. Orang-orang Persia inilah yang kemudian melakukan plagiasi terhadap *shi'r* pra Islam dengan dorongan fanatisme terhadap bangsa mereka yang dijajah. Awalnya terjadi pergumulan, baik politik, ekonomi, sosial, maupun sastra

[48]Ibid., 133
[49]Ibid., 160-164.

antara bangsa Persia ini dengan masyarakat Arab. Bangsa Persia ini kemudian turut menjiplak *shi'r* untuk mengadu domba partai politik Arab, sampai pada akhirnya mereka mendapatkan kembali otoritas atas dirinya sendiri.[50]

Dari pemaparan kritik Ḥusayn terhadap otentisitas *shi'r jāhilī* tersebut, tampak metode yang sejatinya ia gunakan ialah kritik sejarah atau *hirtorical criticism*, dengan *shi'r jāhilī* yang termasuk bagian dari khazanah susastra Bahasa Arab sebagai objeknya. *Historical criticism* merupakan bentuk daripada kritik sastra yang ditinjau dari informasi sejarah, atau berdasarkan pada konteks penulis suatu karya sastra, termasuk di dalamnya ialah fakta terkait kehidupan pengarang dan situasi sosial dan historis waktu itu.

Aplikasi metode kritik sejarah bahasa terlihat sejak Ḥusayn melakukan pelacakan informasi sejarah mengenai muasal *shi'r jāhilī*, mulai dari saat ia melacak informasi sejarah tentang masyarakat pra Islam dan menemukan dua klasifikasi: Arab Qaḥṭānīyah-'Adnānīyah, lalu 'Āribah-Musta'ribah. Ia juga menelusuri keberadaan bahasa Arab dalam sudut pandang dua kabilah ini masing-masing, dan seterusnya. Ia lalu mengkritik otentisitas *shī'r Jāhilī* karena ada ketidaksesuaian antara informasi sejarah dengan klaim para perawi *shi'r* sebagaimana dijelaskan sebelumnya.

Inkonsistensi Penerapan Metode Skeptisisme Filosofis

Ikhtiar Ḥusayn untuk menggunakan metode skeptisisme Descartes sebenarnya bukan keputusan yang keliru, karena metode itu sangat detail. Kendatipun bukan produk khazanah keilmuan Islam secara murni, ada korelasi antara metode Descartes ini dengan metode Abū Ḥāmid al-Ghazālī, seperti yang diungkapkan Sami M Najm dan M Alwahaib.[51] Melalui metode itu, ia dapat menguji otentisitas *shi'r jāhilī* dengan argumen yang kuat tak terbantahkan.

---

[50]Ibid., 173, 174.

[51]Alwahaib menemukan kemiripan yang signifikan antara metode pencarian kebenaran versi al-Ghazali dan Descartes. Sama-sama berangkat dari keraguan tentang kebenaran, hingga pada titik meyakini kebenaran diri sendiri. Al-Ghazali seperti Descartes, menghargai akal untuk menemukan kebenaran. Hal ini pula yang menjadi keunikan tersendiri dari tasawuf Al-Ghazali. Lihat: Mohammad Alwahaib, "Al-Ghazali and Descartes from Doubt to Certainty: A PhenomenoloGical Approach," *Discusiones Filosóficas*, Vol. 18, No. 31 (2017).

Akan tetapi, penting diungkapkan, Ṭāhā Ḥusayn tidak menjelaskan metode skeptisisme filosofis Descartes secara rinci dalam kitabnya. Ia hanya menyebutkan prinsip dasar dari metode tersebut, sebagaimana kutipan yang telah dijelaskan pada sub bab sebelumnya. Padahal, bila ia menggunakan metode ini sebagai peranti utama untuk melakukan analisis, ia harusnya menjelaskan secara rinci metode tersebut. Dari sini kemudian muncul indikasi bahwa Ḥusayn belum mengoptimalkan metode Descartes tersebut dalam menggugat keabsahan *shi'r jāhilī*.

Untuk membuktikannya, perlu menghadapkan langkah yang ditempuh Ḥusayn dengan hakikat dari metode skeptisisme Descartes di atas. Harusnya, di akhir kesimpulan, Ḥusayn meyakini kebenaran akan tidak adanya *shi'r al-Jāhilī* atau meyakini keberadaannya. Dalam rumus skeptisisme filosofis Descartes, jika seseorang telah mengafirmasi keberadaan sesuatu dengan jelas, maka seseorang harus meyakini kebenaran akan keberadaan atau ketidakberadaan sesuatu itu.[52] Terhadap rumus itu, Ḥusayn seharusnya juga mengimplementasikan dengan sama dalam persoalan otentisitas *shi'r jāhilī*. Alih-alih mencapai keyakinan akan kebenaran atau kesalahan objek yang diteliti, Ḥusayn justru memungkasi risetnya dengan hal yang ambigu. Ia menyatakan:

> فإذا انتهينا من هذه الطرق كلها إلى غاية واحدة هي هذه النظرية التي قدمتها فسنجتهد في أن نبحث عما يمكن شعرا جاهليا حقا. وأنا أعترف منذ الأن بأن هذا البحث عسير كل العسر وبأني أشك شكا شديدا في أنه قد ينتهي بنا إلى نتيجة مرضية[53]
>
> Setelah saya merampungkan metode ini pada satu kesimpulan yang telah saya paparkan sebelumnya, maka saya akan berusaha menelusuri kemungkinan bahwa *shi'r jāhilī* itu benar. Saya mengakui, sampai sekarang penelusuran itu sangatlah sulit dan bahwa saya sangat ragu dapat mencapai hasil akhir yang diridai.

Dari pernyataan itu tampak bahwa Ḥusayn pada akhirnya berada dalam keraguan. Hasil risetnya belum sampai taraf kebenaran tak terbantahkan sebagaimana Descartes, karena ia menandaskan keraguan dalam benaknya. Pada titik ini, Ḥusayn tidak konsisten dengan skeptisisme Descartes yang dijadikan sebagai metode pencari

---

[52]Bernard Williams, *Essays and Reviews: 1959-2002* (Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2014), 26-28.

[53]Ḥusayn, *Fī Shi'r al-Jāhilī*, 7.

kebenaran. Ḥusayn justru menjadikan pola pikir skeptis itu sebagai tujuan. Maka tak heran bila pada akhirnya dia tetap berada dalam keadaan keraguan.

Selanjutnya, penelitian Ḥusayn untuk menggugat otentisitas *shi'r jāhilī* tidaklah menggunakan pendekatan filosofis tetapi melaui pendekatan ilmiah. Ini bertolak belakang dengan Descartes yang sejak awal meragukan hal empiris dan menggunakan pendekatan filosofis. Di samping itu, terdapat kritik dari beberapa pakar terhadap metode dan penerapan yang dipakai Ḥusayn dalam mengkritik otentisitas *shi'r jāhilī*. Al-Ghamrawī misalnya, menyatakan bahwa Ḥusayn tidak konsisten dalam menerapkan metode Descartes. Tentang ini, al-Ghamrawȳ mengkritik bahwa Ḥusayn sebenarnya belum paham betul metode skeptisisme filosofis Descartes. Ia tidak menjelaskan dengan detail metode itu kecuali prinsip dasarnya. Ia malah lebih fokus mengkritisi nalar kritis para pakar sastra dan sejarah klasik yang terpengaruh oleh latar belakang mereka. Selain dengan argumen itu, al-Ghamrawī juga berpendapat, seharusnya, Ḥusayn meyakini kebenaran otentisitas *shi'r jāhilī*. Karena, Dalam skeptisisme Descartes, bila intuisi menunjukkan kejelasan yang benar-benar jelas akan sesuatu, maka sesuatu itu harus diyakini kebenarannya. Maka, begitu pun tentang keotentikan shi'r jāhilī. Menurut al-Ghamrawī, pastinya, Ḥusayn tidak mengingkari keberadaan masyarakat pra-Islam di Arab, karena puluhan abad telah berlalu. Dan telah diyakini dalam intuisi bahwa *shi'r jāhilī* telah bersandar dalam budaya penyair pra-Islam di Arab tersebut. Dengan demikian, *shi'r*, penyair dan penisbatan terhadapnya adalah kenyataan yang benar ada.[54]

Selanjutnya, al-Ghamrawī mengklaim Ḥusayn salah dalam mengikapi al-Qur'an sebagai satu-satunya sumber yang dapat mendeskripsikan spirit keagamaan yang kuat di Masyarakat jahiliyah. Menurut pandangannya, statemen Ḥusayn ini hanya relevan untuk penduduk Mekah, Madinah, dan sekitarnya, tidak seluruh Jazirah Arabia. Karena, sesuai dengan historisitas penurunannya, al-Qur'an diturunkan terbatas pada wilayah itu. Maka adalah kesalahan yang jelas bila al-Qur'an, sendirinya mengandung informasi tentang Arab secara keseluruhan.[55]

---

[54]Muḥammad Aḥmad al-Ghamrawī, *Al-Naqd al-Taḥlīlī li Kitāb fī al-Ādāb al-Jāhilī* (Mesir: al-Maṭba'ah al-Salafīyah, 1929), 110-112.
[55]Ibid., 100.

Ṭāhā Ḥusayn juga mengklaim bahwa *shi'r jāhilī* yang sampai di tangan kita tidak mencerminkan 'religiusitas' masyarakat Arab jahiliyah. Sedangkan al-Qur'an (yang hadir setelah *shi'r jahilī*), banyak mendeskripsikan kehidupan pra-Islam termasuk informasi tentang religiusitas masyarakat Arab jahiliyyah. Argument ini setidaknya ingin menjelaskan bahwa *shi'r jāhilī* yang ada saat ini merupakan produk komunitas Muslim yang hidup setelah masa formasi Islam atau paska turunnya al-Qur'an. Tesis ini dikritik oleh Muḥammad al-Khadr, dengan argumen bahwa mayoritas *shi'r* Arab diciptakan dalam spirit kemuliaan dengan semangat yang kuat dan kaum Muslim kemudian mengaburkan riwayat *shi'r* yang tidak mencerminkan agama selain Islam, terlebih penganut berhala *Lātā* dan *'Uzzā*.[56]

Sementara itu, Muḥammad Luṭfy Jam'ah juga menolak klaim Ṭāhā Ḥusayn dengan mengumpulkan *shi'r jāhilī* yang mengandung kehidupan keberagamaan masyarakat jahiliyah. Dengan menjadikannya sebagai barang bukti, ia mengkritik pandangan dan menganggapnya sesuatu yang mengherankan, karena Ḥusayn tidak menyodorkan barang bukti berupa *shi'r jāhilī* yang tidak mengandung muatan spirit religius Arab jahiliyah.[57]

Hasil penelitian Ḥusayn yang juga cukup polemik ialah tentang kosongnya *shi'r jāhilī* dari informasi kemajuan intelektual masyarakat Arab pra-Islam. Ia lantas mengatakan bahwa hanya al-Qur'an yang dapat menyajikan informasi-informasi demikian, seperti tentang seni berdebat yang sudah cukup maju. Terhadap klaim ini, Muḥammad al-Khaḍr menimpalinya dengan argumentasi bahwa *shi'r jāhilī* sejatinya mengandung makna yang dalam. Siapa yang membacanya dengan penuh penghayatan akan menyadari pembuat *shi'r* ini ialah seorang yang pakar retorika, luas imajinasinya, lagi dalam pengetahuan sastranya.[58]

Satu hal lagi yang menunjukkan inkonsistensi Ḥusayn ialah klaimnya bahwa *shi'r jāhilīyah* menggambarkan bangsa Arab sebagai bangsa terpencil yang hidup di padang, tidak tahu dan tidak diketahui keberadaannya oleh dunia luar. Sedangkan al-Qur'an menggambarkan

---

[56] Muḥammad al-Khaḍr Ḥusayn, *Naqd Kitāb fī Shi'r al-Jāhilī* (Hindawi: Mu'assasat Hindāwī li al-Ta'līm wa al-Thaqāfah, 2012), 17-18.

[57]Muḥammad Luṭfī Jam'ah, *Al-Shihāb al-Rāṣid* (Mesir: Maṭba'ah al-Muqtaṭaf al-Muqṭam, 1926), 26.

[58]Ḥusayn, *Naqd Kitāb*, 41.

mereka sebagai masyarakat yang berperadaban maju dengan kelihaiannya dalam bersiasat bersama kerajaan Romawi dan Persia, serta relasinya dengan bangsa lain. Pandangannya ini juga dikritik oleh Muḥammad al-Khaḍr bahwa bagaimana bisa seseorang membenarkan perihal orang yang mengajarkan *shi'r jāhilī*, dia menggambarkan masyarakat Arab sebagai masyarakat yang terpencil di padang pasir. Lalu, al-Khaḍr menyodorkan *shi'r jāhilī* yang menunjukkan adanya interaksi antara bangsa Arab dengan bangsa lain. Maka, sangat mengherankan bila Ḥusayn kemudian mengklaim bahwa *shi'r jāhilī* tidak menjelaskan adanya hubungan bangsa Arab dengan selainnya, melainkan al-Qur'an yang menjelaskannya. Sementara ia belum menganalisis *shi'r jāhilī*, menimbang kontennya, dan apa yang ada dalam al-Qur'an secara komprehensif.[59]

Lebih jauh, Ḥusayn mengklaim bahwa *shi'r jāhilī* tidak menggambarkan kehidupan ekonomi serta hubungan luar dan dalam negeri Bangsa Arab, sedangkan dalam al-Qur'an ada keterangan demikain. Terhadap klaim ini, al-Khaḍr mengkritik bahwa dasar yang dipakai Ḥusayn tidaklah kuat. Hanya satu surah yang mengandung isyarat singkat, yakni surah Quraysh. Sementara itu, al-Khaḍr menunjukkan berbagai *shi'r jāhilī* yang menjelaskan isyarat tersebut. Lalu, Muḥammad Luṭfy Jam'ah menyodorkan beragam *shi'r jāhilī* yang menggambarkan kehidupan perekonomian bangsa Arab dan hubungannya dengan luar serta dalam negeri. Maka, sangatlah menjanggalkan bila Ḥusayn, yang notabene merupakan pakar sastra Arab tidak mengetahui hal ini. Jika saja ia membaca sedikit *shi'r* yang diriwayatkan al-Zab'arȳ dalam *Tabaqāt* Ibn Salām, maka ia akan menemukan kehidupan perekonomian bangsa Arab yang lebih detail daripada penjelasan dalam Surat Quraysh.[60]

Dari paparan kritik di atas, dapat diambil benang merah bahwa Ṭāhā Ḥusayn tidak cukup konsisten dalam menerapkan metode skeptisisme filosofis Descartes untuk menggungat kebenaran *shi'r jāhilī*. Inkonsistensi tersebut antara lain dapat terlihat dari beberapa hal. *Pertama*, dan yang paling dasar, bahwa skeptisisme yang dipakai Ḥusayn ialah skeptisisme klasik, bukan skeptisisme Descartes, yang bersifat metodis untuk mencari kebenaran. Skeptisisime Ḥusayn lebih pada perspektif. Hal ini yang kemudian mempengaruhi hasil risetnya

[59]Ibid., 17-20.
[60]Jam'ah, *Al-Shihāb al-Rāṣid*, 85-92.

yang ambigu, tidak sampai para taraf kebenaran tak terbantahkan. *Kedua*, cara menganalisis data yang tidak menggunakan pendekatan filosofis yang terbangun atas penalaran intuitif dan deduktif seperti halnya Descartes. *Ketiga*, data dan analisisnya masih cukup rapuh, sehingga mudah terpatahkan sebagaimana argumentasinya tentang kritik sejarah Bahasa dan relasinya dengan *shi'r jāhilī*.

Kesimpulan

Beberapa hal yang perlu digaris bawahi tentang inkonsistensi penerapan metode skeptisisme filosofis Descartes dalam kritik Ṭāhā Ḥusayn atas *shi'r jāhilī*, yaitu: *Pertama*, secara prinsip, skeptisisme Ḥusayn tidak sejalan dengan skeptisisme Descartes, yang menjadikan keraguan sebagai metode untuk menemukan kebenaran. Skeptisisme Ḥusayn lebih tepat diposisikan sebagai prinsip dasar dan tujuan akhir penelitiannya, karena hasil akhir riset Ḥusayn berupa ambiguitas keotentikan *shi'r jāhilī*. *Kedua*, Ḥusayn tidak menggunakan analisis filosofis sebagaimana Descartes, yang begitu detail menggunakan intuisi dengan diiringi deduksi. *Ketiga*, skeptisisme Ḥusayn tidak seradikal skeptisisme Descartes, yang meragukan segala yang ada dalam hidupnya, bahkan pada ilmu pengetahuannya sendiri. Adapun keraguan Ḥusayn, hanya berkutat pada pemikiran-pemikiran yang tidak sejalan dengan informasi sejarah yang ia dapatkan. Ia sama sekali tidak meragukan pengetahuannya tentang sejarah dan bahasa, yang notabene menjadi fokus kajiannya. Justru, ia menjadikan pengetahuannya terhadap dua bidang itu sebagai alat untuk membangun argumen dalam risetnya ini. Sementara itu, kritik pakar atas Ḥusayn antara lain: metodenya bukanlah skeptisisme Descartes, melainkan kritik sejarah bahasa (*historical criticism*), yang tampak sejak ia menyodorkan data tentang sejarah bangsa Arab dan bahasa ibunya. Ada pula kritik berupa hasil penelitian Ḥusayn tidak objektif, karena argumen-argumennya tidak berimbang. Kritik-kritik ini dilontarkan oleh al-Khaḍr Ḥusayn, al-Ghamrawī, dan Luṭfī Jam'ah. Dari inkonsistensi itu tampak bahwa Ḥusayn kurang menyeluruh dalam menerapkan metode intusisi dengan diiringi metode deduksi, yang dua-duanya menjadi fundamen dari skeptisisme filosofis Descartes.

Daftar Pustaka

Alwahaib, Mohammad. "Al-Ghazali and Descartes from Doubt to Certainty: A PhenomenoloGical Approach." *Discusiones Filosóficas*. Vol. 18, No. 31 (2017).

Askandary (al), Aḥmad & Muṣṭafā Al-'Inānī. *Al-Wasīṭ fī al-Ādāb al-'Arabī wa Tārīkhuh*. Kairo: Dār al-Ma'ārif al-Miṣr, 1991.

Bakker, Anton. *Metode-Metode Filsafat*. Jakarta: Ghalia Indonesia, 1984.

Fouly, Nabil. "Ṭāhā Hussein and Abbas Mahmud Al-Aqqad on the Greek Philosophy: A Comparative Study." *DINIKA: Academic Journal of Islamic Studies*. Vol. 1, No. 3 (2016).

Ghamrawī (al), Muḥammad Aḥmad. *Al-Naqd al-Taḥlīlī li Kitāb fī al-Ādāb al-Jāhilī*. Mesir: al-Maṭba'ah al-Salafīyah, 1929.

Ḥasanī (al), Fāṭimah b. Ḥumayd b. Jūdillāh. "Fikratu Ṭāhā Ḥusayn fī Ḍaw' al-'Aqīdah al-Islāmīyah." Tesis, Umm al-Qurā, Mekah, 2009.

Ḥusayn, Muḥammad al-Khaḍr. *Naqd Kitāb fī Shi'r al-Jāhilī*. Hindawi: Mu'assasat Hindāwī li al-Ta'līm wa al-Thaqāfah, 2012.

Ḥusayn, Ṭāhā. *Fī Shi'r Al-Jāhilī*. Kairo: Ru'yah, 2007.

Hadiwijono, Harun. *Sari Sejarah Filsafat Barat 1*. Yogyakarta: Kanisius, 1988.

Harahap, Syahrin. *Al-Qur'an dan Sekularisasi: Kajian Kritis Terhadap Pemikiran Thaha Husayn*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994.

Hitti, Phillip K. *The Arabs: A Short History*. Washington: Regnery Publishing, 1996.

Hourani, Albert. *Pemikiran Liberal di Dunia Arab*. Diterjemahkan oleh Suparno. Bandung: Mizan, 2004.

Idris, Muhammad. *Kebangkitan Intelektualisme di Mesir*. Yogyakarta: Teras, 2008.

Isa, Ahmadi. Ali Abdul Raziq, Nina M. Armando (eds.). *Ensiklopedi Islam*. Jakarta: PT Intermasa, 2005.

Istānbūlī (al), Maḥmūd Mahdī. *Ṭāhā Ḥusayn fī Mizān al-'Ulamā' wa al-Adibbā'*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1983.

Jam'ah, Muḥammad Luṭfī. *Al-Shihāb al-Rāṣid*. Mesir: Maṭba'ah al-Muqtaṭaf al-Muqṭam, 1926.

Jundī (al), Anwar. *Ṭāhā Ḥusayn Ḥayātuhū wa Fikratuhū fī Ḍaw' Al-Islām*. Mesir: Dār al-Naṣr li al-Ṭabā'ah al-Islāmīyah, 1977.

Lavine, TZ. *From Socrates to Sartre: The Philosophic Quest*. New York: Bantam Book, 1984.

Mudhofir, Ali. *Kamus Teori Dan Aliran Dalam Filsafat*. Yogyakarta: Liberty, 1988.

Muhammadong. "Islam Dan Negara: Studi Kritis Atas Pemikiran Ali Abdul Raziq." *Publikasi Pendidikan: Jurnal Pemikiran, Penelitian dan Pengabdian Masyarakat Bidang Pendidikan*. Vol. 2, No. 3 (2012).

Najm, Sami M. "The Place and Function of Doubt in the Philosophies of Descartes and Al-Ghazali." *Philosophy East and West*, Vol. 16, No. 3-4 (1966).

Nurbaethy, Andi. "Skeptisisme Dalam Skema Epistemologi al-Ghazali." *Aqidah-Ta: Jurnal Ilmu Aqidah*, Vol. 4 No. 1 (2018).

Popkin, Richard H. "Skepticism." Dalam *Encylopedia of Philosophy*,. Diedit oleh Paul Edwards. Collier Macmillan Limited, 1967.

Qimnī (al), Sayyid Maḥmūd. *Nabi Ibrahim: Titik Temu-Titik Tengkar Agama-agama*. Diterjemahkan oleh Kamran As'ad Irsyadi. Yogyakarta: LKiS, 2004.

Ritonga, Mahyudin. "Puisi Arab Dan Penafsiran Alquran: Studi Tafsir Al-Kasysyaf dan Al-Muharrir Al-Wajiz." *Kajian Linguistik Dan Sastra*. Vol. 27, No. 1 (2015).

Sha'rawī (al), Muḥammad Mutawallī. *Al-Mar'ah fī al-Qur'an*. Kairo: Maktabah al-Sha'rawīyah al-Islāmīyah, t.th.

Sitorus, Fitzerald Kennedy. *Rasionalisme Rene Deskartes: Saya Berpikir Maka Saya Ada*. Jakarta: Komunitas Salihara, 2016.

Wijaya, Aksin. "Kritik Nalar Tafsir Syi'ri." *Millah: Jurnal Studi Agama*. Vol. 10, No. 1 (2010).

_____. "Menggugat Otentisitas Syi'ir Jahili: Telaah Atas Kritik Thaha Ḥusayn Terhadap Shi'ir Jahili." *'Anil Islam*. Vol. 3 No. 1 (2010).

Williams, Bernard. *Essays and Reviews: 1959-2002*. Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2014.

Yassu'i (al), Louis Ma'luf dan Bernand Tottel Al-Yassu'i. *Al-Munjīd fī al-Lughah*. Beirut: Dār al-Mashriq, 2007.