

# REKONSILIASI AKAL-WAHYU DALAM FILSAFAT IBN RUSYD

Nur Rahmad Yahya Wijaya  
Dosen STIT Al-Karimiyyah

## *Abstract*

Maraknya klaim-klaim kebenaran atas nama Tuhan dan agama dan paksaan atas satu tafsir kebenaran menunjukkan bahwa kedewasaan berakal dan bernalar masih jauh dari yang semestinya. Ketidakdewasaan ini membuat lupa bahwa pemahaman keagamaan, apapun bentuknya, dari siapapun ia disandarkan, dan dari manapun ia berasal, hanyalah tafsir atas wahyu Tuhan. Akhirnya, ini membuat lupa bahwa sebenarnya kebenaran tidak hanya dapat diakses dengan satu tafsir, satu cara, satu bahasa, dan satu pemahaman. Di antara manusia juga ditemukan bahwa kemampuan bernalar tidak sama dan tidak dapat disamakan. Bahwa kebenaran dapat diraih dengan berbagai bahasanya ini juga ditunjukkan oleh ragam bahasa al-Qur'an yang dapat sesuai dengan berjenjangnya ragam kecerdasan manusia. Tulisan ini menghadirkan Ibn Rusyd yang dengan usahanya menunjukkan bahwa sasaran utama wahyu adalah khalayak manusia pada umumnya. Kebenaran yang disampaikan di dalam wahyu, karenanya, lebih memilih bahasa yang dapat cocok untuk semua kalangan. Tetapi jika seseorang bermaksud mencari kebenaran terdalam, ia harus menelusurinya lewat pencarian akal manusia, yang sebenarnya juga merupakan karunia Tuhan bagi umatnya yang terlatih, dan, bagaimanapun, pertentangan akal-wahyu hanyalah kesan di permukaan luar pemahaman yang sempit dan dogmatis.

*Keywords: Ibn Rusyd, Akal dan Wahyu*

## **A. Pendahuluan**

Bagi setiap Muslim, al-Qur'an dan Sunnah Nabi saw. merupakan pandangan hidup (*al-naẓar ila al-ḥayāh*), petunjuk hidup (*hidāyāh*), dan sumber kebenaran. Tidak

seorang pun diakui sebagai muslim, kecuali mengakui kebenaran doktrin ini. Pada abad II H/VIII M, jauh setelah kewafatan Nabi saw., ortodoksi merumuskan hadis dan berbagai studi Islam tradisional (*tadwīn*) yang disumberkan dari kedua macam Wahyu Islam ini sebagai sistem pengetahuan Islam.<sup>1</sup> Untuk menjaga kemurnian pemahaman tentang Islam, *al-‘ulūm al-naqliyyah* ini bagi mereka sudah cukup.

Tetapi, hampir secara bersamaan, gerakan rasional keagamaan menuntut penggunaan alat metodologis baru, yaitu filsafat Yunani yang dikembangkan menjadi filsafat Islam, untuk menafsirkan Wahyu. Sebagai hasil pencarian akal manusia, berbagai warisan asing ini menyediakan seperangkat bahan yang berguna untuk kepentingan Islam. Dan berbeda dengan keimanan Islam, ia berasal dari bangsa-bangsa beragama pagan dan dikembangkan oleh mereka yang telah terkristenkan.

Berbagai gagasan *falāsifah*, yang dikembangkan dari warisan kuno ini (baca: *al-‘ulūm al-awā’il*, *al-ūlūm al-‘aqliyyah*) terkesan menghasilkan kesimpulan-kesimpulan yang bertentangan dengan tekstualitas Wahyu, dan mendapat serangan dari pihak ortodoksi Islam, sehingga lahirlah doktrin pertentangan antara akal dan wahyu. Usaha rekonsiliasi akal-wahyu, bagaimanapun, telah menghabiskan banyak energi, dan sudah diusahakan juga oleh *failasuf* pertama, al-Kindi. Namun demikian, berikut ini akan dipaparkan bagaimana Ibn Rusyd (595 H./1198 M) mencoba menyelesaikan konflik ini.

## B. Klasifikasi Metode Pengetahuan

Ibn Rusyd menegaskan bahwa penelitiannya untuk merekonsiliasi akal-wahyu diambil dari perspektif nalar agama,<sup>2</sup> atau menurut *fiqh*,<sup>3</sup> bukan dari sisi filsafat,<sup>4</sup> tentang apa hukum menalar secara filosofis (*al-nazar fī al-falsafah*) atau berpikir logis menurut ilmu-ilmu logika (*al-nazar fī ‘ulūm al-manṭiq*), atau berfilsafat (*fī l al-falsafah*). Apakah hukum berfilsafat itu?<sup>5</sup> Menjawab bahwa berfilsafat itu

---

<sup>1</sup> Bandingkan Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam: Sebuah Pendekatan Tematis*, terj. Musa Kazhim dan Arif Mulyadi (Bandung: Mizan, 2002), 1, Iysa A. Bello, *The Medieval Islamic Controversy between Philosophy and Orthodoxy: Ijma' and Ta'wil in the Conflict between al-Gazali and Ibn Rusyd* (Leiden: E. J. Brill, 1989), 3-4, George F. Hourani, "Introduction" dalam *Averroes, On the Harmony of Religion and Philosophy*, terj. George F. Hourani (London: Luzac & CO., 1967), 2.

<sup>2</sup> Ibn Rusyd, *Faṣl al-Maqāl*..., 85.

<sup>3</sup> Lihat catatan kaki No. 2 oleh Muhammad ‘Abid al-Jabiri pada Ibn Rusyd, *Faṣl al-Maqāl*, 85. Tentang keterangan mengenai penjelasan di atas, lihat juga al-Jabiri, "Muqaddimah Tahliliyya" dalam Ibn Rusyd, *Faṣl al-Maqāl*, 54.

<sup>4</sup> Al-Jabiri, "Muqaddimah Tahliliyyah" dalam Ibn Rusyd, *Faṣl al-Maqāl*, 54.

<sup>5</sup> Ibn Rusyd, *Faṣl al-Maqāl*, 85.

terkadang diperintahkan atau dianjurkan,<sup>6</sup> menurutnya, berfilsafat adalah melakukan penalaran dan pengujian tentang seluruh yang ada secara argumentatif dengan mencobanya melalui kacamata Tuhan,<sup>7</sup> dan sebagai sarana untuk membuktikan adanya Tuhan. Seluruh maujud itu adalah ciptaan-Nya dan menunjukkan adanya Pencipta. Semakin sempurna pengetahuan tentang ciptaan, semakin sempurna pengetahuan tentang Tuhan Pencipta.<sup>8</sup> Sisi lain, agama pun telah memerintahkan perenungan dan penelitian tentang seluruh maujud. Maka, dari sisi agama, berfilsafat itu setidaknya dianjurkan, jika tidak diwajibkan; dan bahwa berfilsafat dan atau pengujian terhadap seluruh maujud itu diperintahkan melalui pembuktian rasional dan agama sekaligus.<sup>9</sup>

Ia pun menyatakan bahwa maksud dan tujuan agama adalah mengajarkan manusia *al-‘ilm al-ḥaqq* dan *al-‘amal al-ḥaqq*). Ilmu yang benar adalah ilmu tentang Allah dan segala yang ada menurut yang semestinya, terutama wujud-wujud tertinggi dalam jajaran ontologis; dan ilmu tentang kebahagiaan, terutama kebahagiaan hari akhir.<sup>10</sup> Maka, berfilsafat, yang dituntutkan agama dan sebagian dasarnya telah diajarkannya, menurutnya, adalah kunci ilmu; dan ilmu adalah kunci kebahagiaan, tujuan tertinggi manusia. Siapa yang ingin meraih kebahagiaan harus mempelajari cara melakukan penalaran filosofis yang benar.<sup>11</sup>

Seperti dikatakan para logikawan, menurutnya, pengetahuan terbagi dua bagian: *taṣawwur* dan *taṣdīq*.<sup>12</sup> Secara etimologis, *taṣawwur* berarti “membentuk citraan” (*to form an image*), atau “memperoleh bentuk” (*to acquire a form*), dan *taṣdīq* berarti “memutuskan benar atau membenarkan” dan “mengakui” (*to acknowledge*).<sup>13</sup> *Taṣawwur* dapat diterjemahkan *conception*, *idea*, isi pengetahuan, gagasan – selanjutnya disebut gagasan; dan *taṣdīq* dapat dimaknai *assent*, *judgment*, *affirmation*, penegasan – selanjutnya diterjemahkan penegasan. Pembagian ganda ini atas pengetahuan adalah gambaran umum logika, baik menurut jalur Aristotelian maupun logika Arab secara umum, baik bagi kaum agamawan ataupun *falāsifah*.<sup>14</sup> Dalam

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, 86.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 85.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 85-86, dan bandingkan juga 91.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 86.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 115.

<sup>11</sup> Bandingkan Syams Inati, “Logic” dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman, ed, *History of Islamic Philosophy* (London: Routledge, 1996), 806. Bandingkan dengan Ibn Rusyd, *Faṣl al-Maqāl*, 115,116.

<sup>12</sup> Ibn Rusyd, *Faṣl al-Maqāl*, 116.

<sup>13</sup> Muhammad Taqi Misbah Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam*, terj. Musa Kazhim dan Saleh Bagir (Bandung: Mizan, 2003), 101.

<sup>14</sup> Syams Inati, “Logic” dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman, ed, *History of Islamic Philosophy*, 804.

hubungannya dengan logika Aristoteles, Ibn Rusyd memiliki posisi tersendiri, jika dibandingkan dengan al-Farabi, Ibn Sina, Ibn Hazm, al-Gazālī, dan Ibn Khaldun.<sup>15</sup> Tetapi, Ibn Rusyd, *al-Syāriḥ al-Akbar* ini, ingin melihat Aristoteles secara murni. Berbeda dengan mereka, ia menerima sepenuhnya logika Aristoteles, dan ini penting dalam pemahaman dan penafsirannya terhadap karya-karya Aristoteles, selain terhadap karya-karya berkenaan logika.<sup>16</sup> Terbukti, bahwa ia menolak dan memandang rusak satu di antara sekian ide baru logika, yaitu . *qiyās al-syāhid ‘alā al-gāib* bawaan Asy‘ariyyah.

Selanjutnya, *taṣawwur*, baginya, terbagi dua: yaitu sesuatu yang dituju itu sendiri; dan padanannya. Sedangkan *taṣdīq*, terdiri dari *burhānī* (*demonstrative*), *jadālī* (*dialectic*), dan *khitābī* (*rhetoric*).<sup>17</sup> *Tasdīq* disebut juga *qiyās* (*analogy*), meskipun *qiyās mugālitī* atau *qiyās safsatā’ī* (*sophistic analogy*) tidak dapat disebut *taṣdīq*. Ia sendiri menyebut keempat macam analogi ini.<sup>18</sup>

Secara hirarkis menurut tingkat kesempurnaan dan kekuatan argumentasinya, analogi (*qiyās*) terbagi kepada: yang *pertama*, analogi demonstratif (*al-qiyās al-burhānī*), atau *burhānī*, berkenaan dengan apa yang diteliti dari pengetahuan, adalah pernyataan-pernyataan yang memberikan ilmu meyakinkan, premis-premisnya meyakinkan dan karenanya kesimpulannya meyakinkan. *Kedua*, analogi dialektik (*al-qiyās al-jadālī*) adalah analogi yang premis-premisnya terkenal dan dikenal banyak orang, pemiliknya menuntut jatuhnya analogi ini pada praduga kuat terhadap lawan bicaranya, sehingga lawan bicaranya menyangkannya sebagai meyakinkan, padahal sebenarnya tidak. *Ketiga*, analogi retorik (*al-qiyās al-khitābī*) adalah analogi yang penggunaannya dapat memuaskan siapapun dengan pendapat apapun, sehingga benak seseorang akan cenderung merasa tenang dengan yang dikatakannya, dan karenanya akan membenarkannya. *Keempat*, analogi sofistik (*al-qiyās al-safsatā’iyyah*), ialah

---

<sup>15</sup> Mereka menerima sebagian besar prinsip-prinsip dasar logika Aristoteles, dan mengembangkannya sesuai dengan budaya, bahasa, dan keyakinan agama mereka. Dan di tangan mereka logika asli Aristoteles terkacaukan, tetapi mengalami perkembangan (*Ibid.*, 806.).

<sup>16</sup> Bandingkan *ibid.*

<sup>17</sup> Teks aslinya berbunyi: “*Wa kāna al-ta‘līm ṣinfain: taṣawwuran wa taṣdīqan, ka mā bayyana ḡālika ahl al-‘ilm bi al-kalām. Wa kānat (ṭuruq al-taṣdīq) al-maujūdah li al-nas ṣalāṣah: al-burhaniyyah wa al-jadaliyyah wa al-khitābiyyah, wa ṭuruq al-taṣdīq isṣnain: immā al-syai’ nafsuhu wa immā miṣāluhu.*” (Ibn Rusyd, *Faṣl al-Maqāl*, 116.).

<sup>18</sup> Lihat *ibid.*, 88.

analogi yang premis-premisnya keliru, menyesatkan, bercampur kebenaran dan ketidakbenaran, dan dibayangkan benar meskipun sebenarnya tidak benar.<sup>19</sup>

Telah dikatakan, analogi retorik dapat diterima oleh siapapun dengan pendapat apapun. Jika dipahami dari kerangka Ibn Rusyd, analogi ini dapat sesuai baik bagi *burhāniyyūn*, *jadaliyyūn*, dan *khiṭābiyyūn*. Jika benar menurutnya bahwa bahasa agama termasuk al-Qur'an menggunakan metode analogi retorik, maka tesisnya juga benar bahwa filsafat (yang khas *burhānī*) tidak bertentangan dengan agama. Keduanya, agama dan filsafat, hanya menggunakan bahasa yang berbeda. *Khiṭābī*, atau analogi retorik, yang digunakan bahasa agama, hanya lebih mudah dipahami oleh kaum awam; karena tingkat kesulitan pemahamannya sangat rendah dan gaya bahasanya sangat sederhana. Ia mengatakan, hanya orang yang sehat akal yang dapat memahami gaya bahasa analogi ini. Sedangkan *burhānī*, gaya bahasa filsafat, lebih memilih yang lebih sulit, tetapi lebih mengantarkan pada kebenaran. Analogi retorik paling rendah jika dilihat dari jajaran *taṣḍīq*, tetapi tidak jatuh pada kesalahan dan kesesatan jika dibandingkan analogi sofistik. Baginya, sebagaimana bagi *falāsifah*, *qiyās* paling sempurna adalah *al-qiyās al-burhānī*, atau *burhān* yang ia sebut sebagai jenis penalaran paling sempurna melalui analogi paling sempurna.<sup>20</sup>

Analogi *burhānī*, *jadali*, dan *khiṭābī* disebutnya analogi rasional (*al-qiyās al-‘aqlī*),<sup>21</sup> meskipun yang sesungguhnya demikian adalah *burhānī*.<sup>22</sup> Ketiganya disebut analogi-analogi rasional (*al-maqāyīs al-‘aqliyyah*),<sup>23</sup> meskipun *burhānī* yang secara khas menempati analogi rasional sesungguhnya.<sup>24</sup> Ketiganya disebut juga *taṣḍīq* karena hubungannya dengan kebenaran. Wajar jika *safsāṭī* tidak disebut *taṣḍīq* karena jauh dari kebenaran. *Taṣḍīq* secara harfiah berarti “memutuskan benar atau membenarkan”. Dengan begitu, semua analogi ini berbicara tentang kebenaran, meskipun tingkat pembawaannya pada keyakinan berbeda. Agama, menurutnya, mengajak manusia sesuai dengan kemampuannya untuk beriman dengan tiga macam *taṣḍīq* ini.<sup>25</sup> Ia menyebut tiga analogi ini sebagai tiga metode dalam beriman.<sup>26</sup>

---

<sup>19</sup> Lihat catatan kaki oleh al-Jabiri no. 8 pada Ibn Rusyd, *Faṣl al-Maqāl*, 88. Penjelasan tentang empat macam analogi ini dikutipnya dari karya al-Farabi, *Iḥṣā’ al-‘Ulūm*. Lihat juga yang lebih lengkap pada al-Farabi, *Iḥṣā’ al-‘Ulūm li al-Farābī*, ed. ‘Usman Amin (Mesir: Dar al-Fikr al-‘Arabi, tt), 64-67.

<sup>20</sup> Ibn Rusyd, *Faṣl al-Maqāl*, 87.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 89, 90. Lihat juga pendapat al-Farabi sebagaimana dikutip al-Jabiri pada catatan kaki no. 8 pada Ibn Rusyd, *Faṣl al-Maqāl*, 88.

<sup>22</sup> Ibn Rusyd, *Faṣl al-Maqāl*, 89, 90, 91.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 89-98.

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> *Ibid.*, 96.

Ketiganya disebut analogi rasional karena perbedaannya dengan analogi *fiqh*,<sup>27</sup> atau disebut analogi agama.<sup>28</sup> Atas dukungannya pada filsafat dan logika, ia mengatakan bahwa filsafat (*al-qiyās al-‘aqlī*) tidak boleh dikatakan bidah karena tidak ditradisikan pada zaman Nabi saw., karena analogi *fiqh* pun baru muncul setelah itu. Berpikir dan menalar diperintahkan agama, sebagaimana dikatakan al-Qur'an, “*fa ‘tabirū yā ulī al-absār*”.<sup>29</sup> Jika sebagai ilmu, *fiqh* wajib dipelajari, kewajiban mempelajarinya lebih pantas bagi filsafat karena ia ilmunya ilmu.<sup>30</sup> Analogi *fiqh*, jika dibandingkan dengan filsafat, hanyalah analogi keyakinan praduga (*qiyās ḡannī*), padahal filsafat sampai pada yang meyakinkan (*qiyās yaqīnī*).<sup>31</sup>

Ia juga menyebut *al-qiyās al-burhānī* atau *al-burhān* sebagai *al-naẓar al-burhānī* (*demonstrative reason*, nalar demonstratif),<sup>32</sup> atau nalar (*reason*, *al-naẓar*). Nalar atau analogi ini, sebagaimana dikatakan nanti, adalah filsafat. Dan filsafat atau analogi ini disebut nalar karena nalar yang paling sempurna hanyalah nalar demonstratif filsafat. Nalar *burhānī* dipahaminya sebagai filsafat,<sup>33</sup> karena tidak mungkin filsafat disebut begitu tanpa nalar *burhānī*; dan filsafat tanpa nalar semacam ini akan terjatuh pada *kalām*.

Di antara dua bagian pengetahuan: *taṣawwur* dan *taṣdīq*, yang terpenting baginya adalah yang *kedua*; dan itulah yang dimaksud dengan penalaran yang diperintahkan agama. Ia menegaskan, agama memerintahkan melakukan penalaran dan pengujian seluruh maujud, tegasnya berfilsafat. Untuk ini, ia menggunakan kata “penalaran” (*al-naẓar*),<sup>34</sup> “pengujian” (*al-i‘tibār*),<sup>35</sup> “penalaran dan pengujian” (*al-naẓar wa al-i‘tibār*),<sup>36</sup> “pengujian rasional” (*al-i‘tibār bi al-‘aqlī*),<sup>37</sup> “penalaran rasional dan pengujian” (*al-naẓar bi al-‘aql wa al-i‘tibār*),<sup>38</sup> “penggunaan analogi rasional” (*isti‘māl al-qiyās al-‘aqlī*),<sup>39</sup> “analogi rasional” (*al-qiyās al-‘aqlī*),<sup>40</sup> “analogi” (*al-qiyās*)<sup>41</sup> atau

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, 109.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 89, 90.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 97.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 87.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 93.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 98.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 96, 97.

<sup>33</sup> *Ibid.*, misalnya 96, 97.

<sup>34</sup> *Ibid.*, misalnya 86, 87, 88.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 86, 87.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 85.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 86.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 87.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 86.

“secara analogis” atau “melalui analogi” (*bi al-qiyās*),<sup>42</sup> “analogi demonstratif” (*al-qiyās al-burhānī*),<sup>43</sup> “pembuktian” (*burhān*),<sup>44</sup> dan “pencarian pengetahuan” (*taṭallub al-ma‘rifah*).<sup>45</sup> Pengujian itu sendiri adalah mengeluarkan yang tidak diketahui dari yang diketahui. Pengujian kemudian disebut analogi (*qiyās*),<sup>46</sup> tetapi yang dimaksudnya adalah analogi rasional (*al-qiyās al-‘aqlī*)<sup>47</sup> atau analogi demonstratif (*al-qiyās al-burhānī*),<sup>48</sup> yang kemudian disebut saja filsafat (*burhān*),<sup>49</sup> terutama dari sisi *taṣdīq*.

Jelas bahwa berfilsafat, yang diwajibkan, menurutnya, adalah penalaran rasional: yang tersusun melalui proses *taṣdīq*, dan bukan terutama filsafat, jika yang dimaksud adalah gagasan-gagasan dan konsep-konsep filosofis capaian para filsuf. Ia, selain menggunakan istilah-istilah setara dengan kegiatan berfilsafat, juga memakai kata “penalaran secara filosofis”, “penalaran secara logis atau melalui ilmu-ilmu logika”, dan “berfilsafat”.<sup>50</sup> ‘Filsafat’ dan ‘berfilsafat’ perlu dibedakan. Filsafat menunjukkan pemikiran-pemikiran (*al-ārā’*,<sup>51</sup> *al-naẓariyyāt*,<sup>52</sup> *al-‘ilmiyyāt*<sup>53</sup>), gagasan-gagasan (*al-taṣawwurat*),<sup>54</sup> atau pemikiran filosofis (*al-fikr al-falsafī*),<sup>55</sup> sedangkan berfilsafat mengacu pada penalaran rasional (*al-naẓar al-‘aqlī*), yang dengannya segala klaim, doktrin, gagasan pengetahuan diteliti lagi kesahihannya. Sisi lain, berfilsafat, yang tersusun dari perumusan silogisme, merupakan wilayah berpikir di mana pemikiran dan pengetahuan dihasilkan, dan pengetahuan baru dikeluarkan dari ketersembunyiannya.

*Taṣawwur* (gagasan) adalah capaian pengetahuan yang diperoleh dari *taṣawwur* atau pemikiran yang telah diketahui sebelumnya. Pemikiran baru diperoleh melalui penalaran yang premis-premisnya berasal dari pengetahuan awal; begitu juga

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, 87, 89, 90.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 87.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> *Ibid.*, 88.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 87, 88, dan seterusnya.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 86.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 87.

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> *Ibid.*, 88.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 87.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 85.

<sup>51</sup> Lihat catatan kaki al-Jabiri no. 2 *ibid.*

<sup>52</sup> Ibn Rusyd, *Faṣl al-Maqāl*, 99.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 100.

<sup>54</sup> Lihat catatan kaki no. 2 al-Jabiri pada *ibid.*, 85.

<sup>55</sup> *Ibid.*

dengan pengujian atas kebenaran. Semakin benar pengetahuan awal atau dasar-dasar pengetahuan, semakin meyakinkan dan benar capaian pengetahuan dari penalaran, dan semakin meyakinkan kritik dan pengujiannya atas klaim-klaim kebenaran. Pengetahuan awal, di mana ia menjadi timbangan kebenaran, baginya, adalah filsafat (*burhān*).<sup>56</sup>

Tetapi, apakah yang dimaksudnya dengan filsafat? Filsafat, menurutnya, adalah pengetahuan sebenarnya atas maujud apapun.<sup>57</sup> Apakah pengetahuan atau sebenarnya? Yaitu mengetahui sebagaimana adanya.<sup>58</sup> Ia juga mengatakan, “filsafat tidak lebih dari mengetahui sebab-sebab sesuatu”,<sup>59</sup> dan, “filsafat adalah pengetahuan tentang sebab yang dengan sebab itu sesuatu dicipta, dan pengetahuan tentang tujuan yang dengan tujuan itu sesuatu dimaksudkan”.<sup>60</sup> Semua jawaban ini berputar-putar dan tidak diketahui, kecuali dipahami hubungan Ibn Rusyd dengan Aristoteles, Sang Guru.

Filsafat, dari kacamataanya, adalah keseluruhan pemikiran Aristoteles, meliputi alat pengetahuan dan sistem pengetahuan. Yang *pertama*, disebut *Organon*, disebut kemudian logika, atau ‘*ulūm al-mantiq*’, menurut Ibn Rusyd sendiri. Yang *kedua*, berkenaan dengan sistem filsafatnya, berupa matematika, fisika, dan metafisika. Semakin tepat, luas, dan mendalam seorang filsuf memahami seluruh pemikiran Aristoteles, semakin dekat ia pada kebenaran. Karenanya, berfilsafat atau *burhān* tidak hanya membutuhkan penguasaan analogi rasional atau analogi demonstratif, yang karenanya karya-karya logika Aristoteles harus dipelajari supaya ditemukan mana yang *burhānī* di antara yang lain, tetapi filsafat Aristoteles pun harus dikuasai. *Burhān* ada di manapun di antara pengetahuan yang dekat pada kebenaran; tidak hanya ada pada filsafat dan ilmu-ilmu teoritis, tetapi juga pada ilmu-ilmu terapan. Ibn Rusyd misalnya juga menyebut ilmu alam,<sup>61</sup> dan kedokteran<sup>62</sup> sebagai *burhān*.

Metode *burhānī* yang berpijak pada hukum-hukum aksioma yang tepat pun tidak akan menghasilkan pengetahuan yang benar jika tidak didasarkan premis-premis yang benar. Padahal, apa yang meyakinkan, baginya, adalah filsafat Aristoteles. Ia mengatakan, kebenaran tidak akan tersingkapkan kecuali oleh Allah dan *falāsifah*.<sup>63</sup> Tetapi jika *falāsifah* mengetahui hakikat kebenaran, mengapa mereka berselisih? Ia

---

<sup>56</sup> Ibn Rusyd, *Faṣl al-Maqāl*, 112.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 97.

<sup>58</sup> Ibn Rusyd, “*Ḍamīmah fī al-‘Ilm al-Ilāhī*” dalam Ibn Rusyd, *Faṣl al-Maqāl*.

<sup>59</sup> Ibn Rusyd, *al-Kasyf*, 113.

<sup>60</sup> *Ibid.*, 119.

<sup>61</sup> Ibn Rusyd, *Faṣl al-Maqāl*, 92.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 120.

<sup>63</sup> *Ibid.*, misalnya 109-110.



menjawab bahwa perselisihan muncul karena tingkat pengetahuan dan pemahaman *falāsifah* berjenjang dalam hal filsafat.<sup>64</sup>

Jika ia menyebut “*falsafah*” atau “*ḥikmah*”, yang dimaksudnya adalah filsafat Aristoteles, tetapi harus diingat lagi bahwa tidak ada jarak yang jauh antara “filsafat”, yang merujuk pada *taṣawwur*, dan “berfilsafat”, yang dikembalikan pada *taṣḍīq* atau *qiyās*. Hubungan keduanya tidak dapat dipisahkan. Penguasaan pada filsafat Aristoteles mengantarkan pada penalaran demonstratif, karena di situ kebenaran ditemukan dan kesalahan tidak mungkin terjadi. Demikian pandangan Ibn Rusyd pada Aristoteles. Inilah sebab perdebatan seru antara *falāsifah* dan *mutakallimūn*, terutama dalam persoalan *ilāhiyyāt*. Serangan *mutakallimūn* tidak hanya kepada filsafat, tetapi juga pada logika. Logika Aristoteles sangat erat dengan metafisikanya,<sup>65</sup> meskipun juga dengan seluruh sistem pemikirannya. Alasan *mutakallimūn* tidak menerima logika Aristoteles adalah karena penolakan mereka pada metafisikanya, yang diandaikan bertentangan dengan *ilāhiyyāt* kaum Muslim. Hubungan logika dan metafisika sangat erat. Banyak prinsip-prinsip dasar logika Aristoteles merupakan persambungan dari metafisikanya. Inilah mengapa *mutakallimūn* juga menolak logika.<sup>66</sup>

## B. *Ta’wīl, Ijmā’*, dan Klasifikasi Bahasa Agama

Baginya, berkenaan persoalan tentang yang ada (*maujūd*), wilayah pembahasan agama tidak mungkin seluas pembahasan filsafat. Filsafat (*al-naẓar al-burhānī*) membicarakan persoalan apapun berkenaan semesta ada. Sedangkan agama tidak mungkin membicarakan semuanya. Kadang ada persoalan yang dikaji baik oleh agama maupun filsafat. Tetapi, sering suatu permasalahan didiamkan agama tetapi dikaji oleh filsafat.<sup>67</sup> Berbeda dengan filsafat, agama tidak berurusan dengan semesta persoalan. Atau, karena dunia pembahasan agama dan filsafat tidak selalu sama. Jika agama tidak membahasnya, pertentangan dengan filsafat tidak ditemukan. Tetapi, jika suatu persoalan dibicarakan oleh agama dan filsafat, kadang keduanya bersesuaian, dan kadang bertentangan secara tekstual (*zāhir*). Jika bersesuaian secara tekstual persoalan selesai. Tetapi, jika bahasa agama bertentangan dengan filsafat, *ta’wīl* – selanjutnya ditulis takwil – atas bahasa agama, menurutnya, perlu dilakukan.<sup>68</sup>

Ibn Rusyd sendiri mendefinisikan takwil sebagai:

---

<sup>64</sup> *Ibid.*, 112.

<sup>65</sup> ‘Ali Sami al-Nasysyar, *Manāhij al-Baḥṣ ‘inda Mufakkirī al-Islām: wa Naqd al-Muslimīn li al-Manṭiq al-Aristūṭālīs* (tpt: Dar al-Fikr al‘Arabi, 1947), 240.

<sup>66</sup> *Ibid.*

<sup>67</sup> Lihat Ibn Rusyd, *Faṣl al-Maqāl*, 97.

<sup>68</sup> *Ibid.*

Upaya mengeluarkan makna kata dari pengertian tekstualnya kepada makna yang sesungguhnya melalui pengertian metaforanya, tanpa, dengan itu, merusak kebiasaan bahasa Arab dalam memetaforakan sebutan sesuatu kepada yang serupa, penyebabnya, padanannya, perbandingnya, atau sebagainya, yang banyak terdapat dalam pengertian kelompok bahasa metaforis.<sup>69</sup>

Menurutnya, dibandingkan cara kerja *fuqahā'* dalam mentakwil, takwil yang sesungguhnya, menurutnya, adalah apa yang dilakukan oleh *falāsifah* (*ṣāhib 'ilm al-burhān*). Karena takwil kelompok *pertama* hanyalah analogi praduga (*qiyās ḡannī*), sedangkan takwil kelompok *kedua* adalah analogi pasti (*qiyās yaqīnī*).<sup>70</sup> Tetapi, selain pada *fuqahā'*, takwil dengan analogi praduga juga berlaku pada *mutakallimūn*. Apa yang dituntutkan filsafat (*burhān*) dan bertentangan dengan yang tekstual dari bahasa agama menunjukkan bahwa yang tekstual dari agama dapat menerima penakwilan. Tetapi, takwil ini harus sesuai dengan kaidah takwil bahasa Arab. Jika aturan ini dilakukan, menurutnya, hubungan akal-wahyu terpenuhi.<sup>71</sup> Ia menandakan, apa yang terucap dari bahasa agama tidak bertentangan secara tekstual dengan filsafat (*burhān*). Jika agama dipertimbangkan seluruh bagiannya, akan ditemukan bahasa tekstual agama bersesuaian dengan atau mendekati maksud filsafat, terutama dari sisi takwil.<sup>72</sup>

Ia, *pertama*, menyepakati sikap kaum Muslim tidak menafsirkan agama seluruhnya secara tekstual, atau semuanya kepada takwil, meskipun mereka berselisih wilayah mana yang tidak dan boleh ditakwilkan; ini juga disepakatinya.<sup>73</sup> *Kedua*, di sini perselisihannya dengan mazhab-mazhab *kalām*, ia tidak keberatan dengan perbedaan takwil, jika takwil tidak menyalahi maksud agama. Ia bertanya, jika terdapat *ijma'* (kesepakatan) kaum Muslim mana persoalan agama harus dipahami tekstual dan mana boleh ditakwilkan, selain ada wilayah di antara kedua klasifikasi ini terdapat perselisihan, apakah berbeda pendapat dengan *ijma'* dibenarkan? Seterusnya, apakah menyalahi kesepakatan dalam menakwilkan persoalan-persoalan agama boleh dilakukan?

Tentang yang *pertama*, ia berseberangan dengan maksud para pembenci filsafat yang mengatakan bahwa kaum Muslim melakukan *ijma'* untuk memahami

---

<sup>69</sup> *Ibid.*

<sup>70</sup> *Ibid.*, 98.

<sup>71</sup> *Ibid.*

<sup>72</sup> *Ibid.*

<sup>73</sup> *Ibid.*

agama seluruhnya secara tekstual.<sup>74</sup> Secara sama, pertentangan ini juga terhadap kaum tekstualis, disebutnya Khasyawiyah, yang memahami agama seluruhnya pada tekstualitasnya dengan menyatakan bahwa agama hanya perlu dipahami menurut wahyu dan tidak ada jalan bagi akal.<sup>75</sup> Sedangkan secara kontras dengan sebelumnya, maksud kaum metatekstual, atau Batiniyyah dalam istilahnya, juga tidak seperti yang dinginkannya, karena bagi mereka agama dapat dipahami seluruhnya melalui makna metatekstualnya, dan inilah menurut mereka maksud sesungguhnya dari agama.<sup>76</sup>

Tentang yang *kedua*, Ibn Rusyd tidak menerima tuntutan dogmatis klaim-klaim teologis *mutakallimūn* atas iman. Setiap mazhab *kalām* banyak memindahkan maksud agama dari tekstualitasnya kepada takwilnya, kemudian mengakuinya sebagai maksud sesungguhnya dari agama sebagaimana yang dipahami Nabi saw. dan para sahabat,<sup>77</sup> dan kaum Muslim harus mengimaninya jika tidak ingin kafir. Yang diberlakukan Asy‘ariyyah ini menutup kesadaran kaum Muslim, dan menganggap bahwa merekalah *ahl al-sunnah*, dan bahwa teologi Islam adalah teologi Asy‘ariyyah.<sup>78</sup> Ada kesan bahwa Asy‘ariyyah berbicara di atas tekstualitas agama.<sup>79</sup> Mereka pun mengaku bahwa doktrin-doktrin teologis mereka diterima sebagai *ijma‘*.<sup>80</sup>

Ia menjawab, jika *ijma‘* ditetapkan secara pasti (*bi ṭarīq yaqīnī*), menyalahinya tidak dapat dibenarkan. Tetapi, jika *ijma‘* hanya diandaikan sebagai praduga (*bi ṭarīq zannī*), berbeda pendapat kadang dapat dibenarkan.<sup>81</sup> Masalahnya, berbeda dengan persoalan amal ibadah (*al-‘amaliyyāt*), berkenaan dengan *fiqh* (*al-fiqhiyyāt*)<sup>82</sup> yang ditetapkan secara pasti, harus dipahami secara tekstual, dan tidak mungkin ditakwilkan,<sup>83</sup> *Ijma‘* dalam hal filsafat, pemikiran (*al-naẓariyyāt*), ataupun keilmuan (*al-‘ilmiyyāt*), dan keyakinan keagamaan (*al-‘aqīdah*) tidaklah mungkin terjadi.<sup>84</sup> Pandangannya merupakan kritik atas kaum ortodoks. Jika persoalan akidah adalah

---

<sup>74</sup> Al-Jabiri, “*Madkhal ‘Am*” dalam Ibn Rusyd, *Faṣl al-Maqāl*, 11.

<sup>75</sup> Ibn Rusyd, *al-Kasyf*, 101.

<sup>76</sup> Lihat catatan kaki no. 3 dari al-Jabiri pada *ibid.*, 100.

<sup>77</sup> Ibn Rusyd, *al-Kasyf*, 100, juga catatan kaki no. 3 pada *ibid.*

<sup>78</sup> Lihat yang dikesankan dari Ibn Rusyd, *Faṣl al-Maqāl*, 106.

<sup>79</sup> Ibn Rusyd, *Faṣl al-Maqāl*, 106.

<sup>80</sup> *Ibid.*

<sup>81</sup> *Ibid.* 99.

<sup>82</sup> Al-Jabiri menafsirkan *al-‘amaliyyāt* dengan *al-fiqhiyyāt* (Lihat catatan kaki no. 31 al-Jabiri pada *ibid.*, 99.).

<sup>83</sup> Ibn Rusyd mengatakan bahwa amal ibadah, maksudnya yang termasuk rukun Islam, harus diambil secara *taqlid*, karena tidak jalan bagi filsafat untuk melakukan penakwilan atas kewajibannya kecuali melakukan seperti yang diperintahkan (Ibn Rusyd, *Tahāfut al-Tahāfut*, 395.).

<sup>84</sup> Ibn Rusyd, *Faṣl al-Maqāl*, 99, 100.

*ijma'*, padahal *falāsifah* keluar dari *main stream*, dugaan akal-wahyu bertentangan muncul.

Pemikiran, kata kunci filsafat dan teologi, problemnya berbeda dengan persoalan '*amaliyyāt* yang menuntut *ijma'* dan kesamaan,<sup>85</sup> tergantung pada tingkat intelektualitas manusia; dan perbedaan cara manusia dalam memahami agama.<sup>86</sup> Terdapatnya di dalam agama kandungan makna tekstual (*ẓāhir*), dan metatekstual (*bāṭin*) yang dapat ditakwil adalah karena perbedaan tingkat intelektualitas manusia dalam melakukan *taṣdīq*.<sup>87</sup> Dalam agama pun terdapat perselisihan di antara berbagai teks; ini digarisbawahinya sebagai tugas mereka yang berteguh di dalam ilmu (*al-rāsikhūn fī al-'ilm*) untuk menggabungkan makna-maknanya. Ini, menurutnya, sesuai dengan QS: Alu 'Imran (3): 7.<sup>88</sup>

Kaum Muslim generasi awal (*al-ṣadr al-awwal*) sebenarnya, dikatakannya, telah melihat bahwa makna tekstual atau yang metatekstual terkandung seluruhnya di dalam agama. Bagi mereka yang tidak berilmu dan tidak memahaminya tidak wajib bahkan tidak boleh mengetahui makna-makna metatekstual ini.<sup>89</sup>

Dengan berhenti pada *al-rāsikhūn fī al-'ilm* dalam membaca Q.S. Alu 'Imran (3): 7, ia memahami bahwa *ahl al-'ilm* niscaya mengetahui takwil, karena keimanan mereka yang diistimewakan oleh Allah. Orang-orang berilmu ini, yang diniscayakan mengetahui makna takwil, dikhususkan sebagai '*ulamā'* yang membedakan mereka dari yang bukan para ahli ilmu. Ia membedakan yang bukan ahli ilmu di antara orang-orang beriman adalah ahli iman (*ahl al-īmān*) yang tidak memiliki kemampuan filsafat (*burhān*). Jika iman yang disifatkan Allah kepada '*ulamā'* khas bagi mereka, itu karena kecakapan mereka dalam berfilsafat (*burhān*). Penguasaan atas filsafat (*burhān*) melekat bersama pengetahuan atas takwil.<sup>90</sup> Jelaslah bahwa '*ulamā'* atau *al-rāsikhūn fī al-'ilm*, yang mengetahui makna-makna takwil, menurutnya, adalah *falāsifah*.

Allah, demikian ia berargumentasi, mensinyalir bahwa pada agama terdapat takwil; dan takwil adalah makna yang sesungguhnya. Dan filsafat (*burhān*) ditetapkan di atas makna yang sesungguhnya.<sup>91</sup> Sebaliknya, secara keseluruhan, bahasa agama yang dapat ditakwilkan, takwil hanya mungkin dipahami dengan filsafat (*burhān*);<sup>92</sup>

---

<sup>85</sup> *Ibid.*, 100.

<sup>86</sup> *Ibid.*, 99-100.

<sup>87</sup> *Ibid.*, 98.

<sup>88</sup> *Ibid.*

<sup>89</sup> Lihat juga *ibid.*, 100 dan 101.

<sup>90</sup> *Ibid.*, 102.

<sup>91</sup> *Ibid.*

<sup>92</sup> *Ibid.*, 109, 118.

meskipun kedua kata ini tidak dapat dipertukarkan. Tetapi, bahwa keduanya merepresentasikan makna sesungguhnya, itu benar baginya. Maka, karenanya, tidak mungkin takwil yang dikhususkan Allah pada ‘*ulamā*’ (baca: *falāsifah*) ditetapkan sebagai kesepakatan tersebar.<sup>93</sup>

Dibedakannya bahasa agama menjadi tekstual dan metatekstual (*ẓāhir-bāṭin*),<sup>94</sup> atau tekstual dan dapat ditakwil (*ẓāhir-mu’awwal*),<sup>95</sup> menunjukkan adanya yang tampak dan yang tersembunyi di antara bahasa-bahasa agama. Takwil, atau makna metatekstual, atau bahasa agama tersembunyi ini, menurutnya, hanya diketahui dengan filsafat (*burhān*).<sup>96</sup> Yang tidak menguasai metode *burhān* cukuplah menerima metode umum semua kalangan, yaitu metode dialektik (*jadālī*) atau retorik (*khitābī*).<sup>97</sup>

Ia mendefinisikan bahasa tekstual (*ẓāhir*) sebagai “ungkapan-ungkapan yang sama yang hanya akan menjadi jelas melalui makna-maknanya. Sedangkan bahasa metatekstual (*bāṭin*) adalah makna-makna tersebut yang tidak akan menjadi jelas kecuali bagi ahli filsafat (*ahl al-burhān*).”<sup>98</sup> Jelaslah, yang dapat ditakwil hanyalah makna-makna tersembunyi dari agama, yang metatekstual. Yang tekstual dan harus dipahami secara tekstual tidak dapat ditakwilkan. Yang harus dipahami secara tekstual adalah prinsip-prinsip dasar agama,<sup>99</sup> termasuk ‘*amaliyyāt*.<sup>100</sup> Baginya, menakwilkan yang tekstual dari prinsip agama menyebabkan kekafiran,<sup>101</sup> tetapi jika yang ditakwilkan dari yang tekstual selain prinsip (*mā ba’d al-mabādī*), maka hukumnya bidah.<sup>102</sup> Ini kelompok *pertama* bahasa agama.

Sedangkan kelompok *kedua* dari bahasa agama, baginya, adalah yang tekstual dan wajib bagi *falāsifah* (*ahl al-burhān*) dibawa pemaknaannya pada yang metatekstual atau takwil. Memahaminya secara tekstual atas bahasa agama yang ini, menurutnya justru membawa kekafiran bagi *falāsifah*. Sedangkan hal yang sama, jika dilakukan selain *falāsifah* menyebabkan kekafiran atau bidah. Bagi yang bukan *falāsifah*, bahasa agama ini cukuplah dikatakan sebagai *mutasyābihāt*. Tentang ini, Ibn Rusyd mencontohkan, ayat tentang *istiwā*’ dan hadis tentang *nuzūl* termasuk kategori ini.<sup>103</sup>

---

<sup>93</sup> *Ibid.*, 102.

<sup>94</sup> *Ibid.*, 109.

<sup>95</sup> Ibn Rusyd, *Al-Kasyf*, 99.

<sup>96</sup> Ibn Rusyd, *Faṣl al-Maqāl*, 109, 118.

<sup>97</sup> *Ibid.*, 109.

<sup>98</sup> *Ibid.*, 109-110.

<sup>99</sup> *Ibid.*, 110, 111, 113, 119.

<sup>100</sup> *Ibid.*, 99, 100.

<sup>101</sup> *Ibid.*, 110, 111.

<sup>102</sup> *Ibid.*, 111.

<sup>103</sup> *Ibid.*

Terakhir, kelompok *ketiga* dari bahasa agama, baginya, adalah apa yang berada di antara dua kelompok di atas. Sebagian kaum menganggapnya tekstual, tidak boleh ditakwilkan; lainnya memahaminya sebagai metatekstual dan tidak semestinya pemahamannya dibawa pada tekstualitasnya. Ini terjadi karena tingkat kesulitan kelompok bahasa agama. '*Ulamā*' yang melakukan kekeliruan dalam hal ini diampuni.<sup>104</sup> Tentang bahasa agama ini, ia mencontohkan, misalnya, bahwa Asy'ariyyah menakwilkan ayat tentang *istiwā*' dan hadis tentang *nuzūl* berkenaan dengan Tuhan, sedangkan Hanabilah memahami keduanya secara tekstual.<sup>105</sup>

Berkenaan dengan kelompok bahasa agama *kedua* dan *ketiga*, ia menambahkan bahwa takwil ada dua macam: yaitu takwil bermakna pasti (*al-ta'wīl al-yaqīnī*) dan takwil dialektik (*al-ta'wīl al-jadālī*). Jenis takwil *pertama*, menurutnya, dimiliki oleh *falāsifah* (*burhāniyyūn*) karena usaha mereka dalam berfilsafat. Sedangkan takwil *kedua* adalah yang dilakukan para ahli dialektik (*jadaliyyūn*).<sup>106</sup> Bagi kaum dialektik, argumentasi takwil atau metatekstual lebih memuaskan bagi mereka daripada makna tekstual agama. Yang termasuk takwil *kedua*, baginya, adalah takwil mazhab Mu'tazilah dan Asy'ariyyah, meskipun takwil Mu'tazilah lebih kuat secara dialektik daripada milik Asy'ariyyah.<sup>107</sup>

Yang dimaksudkan *jadaliyyūn* adalah *mutakallimūn*, khususnya Mu'tazilah dan Asy'ariyyah. Takwil merekalah yang dimaksud *al-ta'wīl al-jadālī*. Jika benar klaimnya bahwa doktrin-doktrin kedua mazhab *kalām* ini adalah takwil juga, meskipun berbeda cara dengan *falāsifah*, maka kelirulah klaim Asy'ariyyah bahwa doktrin-doktrin teologis mereka didasarkan makna tekstual sebagaimana kehendak agama.<sup>108</sup> Karenanya, gugurlah pemaksaan Asy'ariyyah agar dogma-dogma teologis mereka diimani oleh *jumhūr* kaum Muslim. Dikatakannya, metode agama secara mendasar adalah murni menggunakan pembenaran retorik (*taṣdīq khitābī*),<sup>109</sup> dan bahwa metode paling tepat dan utama untuk mengajari *jumhūr* adalah metode pembenaran retorik sebagaimana diajarkan al-Qur'an.<sup>110</sup>

Baginya, takwil *falāsifah* lebih utama tinimbang takwil penalaran *mutakallimūn*. Baginya, *ta'wīl burhānī* merupakan takwil sebenarnya. Ini karena para pelaku takwil sesungguhnya adalah *falāsifah*, yang disebut kaum elit (*khawāṣṣ*) atau *al-*

---

<sup>104</sup> *Ibid.*, 112.

<sup>105</sup> *Ibid.*, 98.

<sup>106</sup> *Ibid.*, 118.

<sup>107</sup> *Ibid.*

<sup>108</sup> Ibn Rusyd, *Al-Kaṣyf*, 100.

<sup>109</sup> Ibn Rusyd, *Faṣl al-Maqāl*, 116-117.

<sup>110</sup> *Ibid.*, 123-124.

*rāsikhūn fī al-‘ilm*, maka, baginya, yang mengetahui makna takwil hanyalah Allah dan *falāsifah*. Selain tidak boleh dijelaskan kepada kaum retorik atau awam, takwil pun tidak boleh dijelaskan pada kaum dialektik atau *mutakallimūn*,<sup>111</sup> meskipun yang belakangan juga berkemampuan takwil yang terpisah dari gaya *falāsifah*, yaitu takwil dialektik (*al-ta’wīl al-jadālī*). Karenanya, jelaslah, meskipun *mutakallimūn* memiliki kemampuan mengungkap takwil, takwil mereka bukanlah takwil sebenarnya. Ia mengatakan, takwil hanya dipahami dengan metode *burhān*.

Ia bahkan menunjukkan, ada di antara takwil *mutakallimūn* yang menyimpang dari maksud agama,<sup>112</sup> yang menurutnya adalah takwil Asy‘ariyyah. Dikatakannya, penalaran Asy‘ariyyah lebih lemah secara dialektik jika dibandingkan Mu‘tazilah. Ini karena analogi dialektik (*qiyās jadālī*) atau penegasan dialektik (*taṣḍīq jadālī*) yang mereka lakukan terjatuh pada sesat pikir atau sofisme.<sup>113</sup>

Baginya, berkenaan takwil kepada yang bukan haknya, baik yang menjelaskan maupun yang dijelaskan terjatuh pada kekafiran.<sup>114</sup> Ia juga mengatakan, terpecahnya umat pada golongan-golongan, setiap kelompok merasa paling benar, dan hujatan saling mengkafirkan dilontarkan karena penjelasan dan penyebaran takwil kepada yang bukan ahlinya.<sup>115</sup>

Jika jelas pada bahasa agama tersembunyi, pada model *kedua* dan *ketiga*, secara keseluruhan adalah semua persoalan teologis, maknanya hanya terungkap dengan takwil, dan jika jalan takwil yang benar hanya dengan filsafat (*burhān*), atau metode *burhānī* atau *taṣḍīq burhānī*, maka jelas bahwa selain itu, yaitu metode *jadālī mutakallimūn* hanya mengantar pada takwil praduga (*al-ta’wīl al-ẓannī*). Jika takwil *falāsifah* menghadirkan makna agama sesungguhnya, maka hanya *falāsifah* yang menghadirkan kebenaran agama, dan *kalām* hanya berisi klaim-klaim dan doktrin-doktrin meragukan tentang agama. Konsekuensi ini adalah tantangan, bahkan serangan terhadap seluruh bangunan *kalām*.

Ia tidak memastikan takwil *falāsifah* selalu berada pada titik kebenaran. Mereka terkadang dan bahkan seringkali berselisih tentang detail persoalan *ilāhiyyāt*. Pengandaiannya, jika *falāsifah* benar, semestinya tidak berselisih. Baginya, filsafat

---

<sup>111</sup> *Ibid.*, 119.

<sup>112</sup> Misalnya Ibn Rusyd, *Al-Kasyf*, 100.

<sup>113</sup> Ibn Rusyd, *Faṣl al-Maqāl*, 121-122. Pembahasan rinci atas persoalan ini banyak ditemukan pada Ibn Rusyd, *al-Kasyf*.

<sup>114</sup> Ibn Rusyd, *Faṣl al-Maqāl*, 119, 120.

<sup>115</sup> *Ibid.*, 121-123.

memang pintu menuju kebenaran, dan bahwa filsafat, dengan penalaran mendalam, mendekatkan diri pada pengetahuan atas Tuhan dengan pengetahuan sebenarnya.<sup>116</sup>

Doktrin agama, terutama berkenaan persoalan teologis, merupakan tempat *falāsifah* melakukan penakwilan. Agama sering menggunakan bahasa sederhana dan mudah dimengerti, sehingga hanya akan cukup bagi kaum awam, dan tidak memadai bagi *falāsifah*. Selain itu, pada agama juga ada yang metatekstual (*al-bāṭin*) atau tersembunyi, yang pengungkapannya hanya ditempuh lewat penalaran filosofis.

Kacamata kebenaran Tuhan, bagi *falāsifah*, ditiru dengan penalaran filosofis-logis, sehingga kebenaran tersembunyi diangkat, kebenaran diraih, dan kebodohan menjadi hilang. Semakin seseorang mendekati kebenaran, semakin dekat dia kepada Tuhan, karena pengetahuannya tentang Tuhan juga mendekati kebenaran. Ia menyadari bahwa *falāsifah* berbeda pendapat dalam berfilsafat, atau berselisih dalam melakukan penakwilan. Menurutnya, ini terjadi karena pengetahuan dan pemahaman mereka pun berjenjang dalam memahami filsafat (*burhān*).<sup>117</sup> Baginya, berfilsafat (*burhān*) tidak lain adalah suatu kesanggupan untuk memadukan antara penguasaan filsafat Aristoteles dan keandalan melakukan penalaran logis melalui rumus-rumus dan aturan-aturan logika Aristotelian.<sup>118</sup>

Baginya, kebenaran hanya milik Tuhan; dan di antara manusia, hanya *falāsifah* yang mampu meraih kebenaran ini, karena kedekatan mereka pada pintu kebenaran. Jika mereka keliru, kecuali penolakan kebenaran prinsip dasar agama, baginya, mereka dimaafkan. Andapun mereka keliru dalam mentakwilkan, *burhānī* lebih meyakinkan daripada *jadālī*-nya *mutakallimūn*. Dalam *al-Kasfy* jelas bahwa penyelesaian Asy'ariyyah atas persoalan teologis tidak memadai. Baginya, tidak mungkin menyelesaikan persoalan agama, sebagaimana diungkapkan wahyu, hanya dengan premis-premis terkenal atau kemungkinan, padahal metode-metode bahasa agama,

---

<sup>116</sup> *Ibid.*, 94.

<sup>117</sup> *Ibid.*, 112.

<sup>118</sup> Ibn Rusyd menyatakan bahwa di antara syarat berfilsafat adalah *pertama*, ketepatan dalam tertib penalaran, oleh karena itu ilmu-ilmu logika harus dikuasai, dan yang *kedua*, adalah ketertiban, kedalaman, dan keluasan dalam belajar filsafat dan berfilsafat. Ini disinyalir dari Ibn Rusyd, dan dijelaskan oleh al-Jabiri bahwa belajar filsafat haruslah secara runtut mulai dari matematika, logika, fisika, dan kemudian metafisika. Jika yang pertama kali dipelajari adalah metafisika secara langsung, tanpa melewati yang lainnya secara urut, tentulah pemahamannya atas metafisika akan kacau. Padahal, dalam filsafat Aristoteles, paling tidak, logika dan fisika harus dikuasai terlebih dahulu, jika ingin mendalami metafisika. Itu karena metafisika Aristoteles didasarkan pada keduanya, atau bahwa kedua ilmu itu sangat erat kaitannya dengan metafisika (Lihat dan bandingkan Ibn Rusyd, *Faṣl al-Maqāl*, 94, dan baca dan bandingkan catatan kaki no. 21 al-Jabiri dalam *Ibid.*



sebagian besarnya, kebenarannya hanya bisa digali melalui metode filosofis-demonstratif.<sup>119</sup>

### C. Klasifikasi Intelektualitas Manusia

Ia mengatakan, watak manusia bertingkat-tingkat dalam hubungannya dengan penerimaannya pada *taṣḍīq*. Secara hirarkis, ada yang mampu dengan *taṣḍīq burhānī*, ada yang andal dalam *taṣḍīq jadālī*, tetapi ada juga yang hanya mampu dengan *taṣḍīq khitābī*. Ketiga kemampuan ini dibenarkan oleh agama. Ia mengatakan bahwa Nabi diutus untuk semua golongan intelektual manusia. Yang mengingkari ini berbohong kepada hati nuraninya sendiri.<sup>120</sup> Karenanya, ia membagi kelompok manusia menjadi tiga macam: *khitābiyyūn*, *jadaliyyūn*, dan *burhāniyyūn*.

Kelompok tertinggi, *burhāniyyūn* adalah mereka yang ahli *ta'wīl* meyakinkan (*al-ta'wīl al-yaqīnī*). Kemampuan ini dimiliki karena watak dan kemampuan intelektual mereka, atau karena usaha mereka dalam berfilsafat (*ṣinā'ah al-ḥikmah*).<sup>121</sup> Baginya, jalan yang benar untuk memahami *ta'wīl* (yang sebenarnya) hanyalah metode *burhān*. Membawa pemahaman agama kepada *ta'wīl* adalah tugas golongan elit (*al-khawāṣṣ*). Jelas, *burhāniyyūn* ini adalah para filsuf.

Kelompok *jadaliyyūn* adalah mereka yang ahli *ta'wīl* dialektik (*al-ta'wīl al-jadālī*). Kemampuan ini mereka dapatkan karena watak dasar, atau watak dan kebiasaan yang mereka lakukan. Mereka lebih baik daripada kelompok terakhir, *khitābiyyūn*, karena argumentasi *ta'wīl* lebih memuaskan mereka daripada argumentasi *ẓāhir*. Termasuk dalam *ta'wīl* ini, baginya, adalah takwil kelompok Asy'ariyyah dan Mu'tazilah, dengan catatan bahwa *ta'wīl* Mu'tazilah lebih kuat secara dialektik daripada Asy'ariyyah. Jelas bahwa *jadaliyyūn* yang dimaksudnya contohnya adalah *mutakallimūn*, terutama Mu'tazilah dan Asy'ariyyah.

Kelompok *khitābiyyūn* adalah mereka yang sama sekali bukan ahli *ta'wīl*. Mereka hanya mampu memahami perkataan retorik; karenanya, kewajiban mereka hanya memahami agama secara *ẓāhir* dan tidak boleh mengetahui makna *ta'wīl*. Menurutnya, siapapun berakal sehat tidak luput dari kemampuan *taṣḍīq khitābī* ini.

Di atas dikatakan, *burhāniyyūn* adalah kaum elit yang diwajibkan agama untuk membawa pemaknaan pada *ta'wīl*. Siapakah kaum kebanyakan (*al-jumhūr*) menurutnya? Siapa yang dimaksudnya bahwa *ta'wīl* tidak boleh dijelaskan kecuali pada ahli *ta'wīl*, atau ahli ilmu, yang ia sandarkan pada Q.S. Alu 'Imran (3): 7 bahwa

<sup>119</sup> Lihat *Ibid.*, 117.

<sup>120</sup> *Ibid.*, 96

<sup>121</sup> *Ibid.*, 118.

Nur Rahmad Yahya Wijaya

yang mengetahui makna *ta'wīl* (yang sesungguhnya) hanyalah *al-rāsikhūn fī al-'ilm*, dan karenanya yang bukan golongan ini tidak boleh mengetahuinya? Secara eksplisit ia menyebut dua istilah: *al-jumhūr*, dan *al-jumhūr al-gālib*. Yang *pertama* mengacu kepada ahli dialektik atau *mutakallimūn*, yang *kedua* ditujukan kepada ahli retorik atau kebanyakan orang awam.<sup>122</sup>

#### D. Tiga Persoalan Kontroversial Ortodoksi-Filsafat

Puncak segala kontroversi ortodoksi-filsafat atau agama-filsafat dalam sejarah pemikiran Islam bermula pada tulisan al-Gazālī dalam *Tahāfut al-Falāsifah*. Di sanalah kecurigaan dan tuduhan al-Gazālī ditumpahkan juga secara filosofis kepada *falāsifah* melalui keberatannya terhadap dua puluh persoalan yang dapat diklasifikasikan pada empat penilaian: yang dibatakkannya, dipandang berargumen lemah, dianggap bukan pandangan sebenarnya, dan dikafirkan. Di antara empat ini, yang paling mendesak untuk ditelaah adalah tentang tuduhan al-Gazālī yang paling keras, yaitu pengkafiran, yang dari sini dugaan kontroversi agama-filsafat dimulai. Ini berkenaan dengan tiga klaim *falāsifah*: alam itu azali atau kadim, Tuhan tidak mengetahui *juz'iyāt* (partikularitas), dan kebangkitan tubuh, bukan kebangkitan ruh, tidak terjadi di hari akhir.<sup>123</sup>

*Pertama*, pandangan *falāsifah* bahwa alam itu kadim. Baginya, persoalan ini hanyalah perbedaan penyebutan di antara *mutakallimūn*, terutama Asy'ariyyah, dan para filsuf. Perselisihan ini juga terjadi di antara para filsuf. Mereka berselisih apakah alam termasuk dalam kategori yang eternal atau temporal, meskipun mereka sepakat alam tidak didahului zaman. Untuk memahami ini, ibn Rusyd menguraikan klasifikasi wujud atau ciptaan (*existence, existent, maujūd*) yang menurut kesepakatan terbagi tiga kelompok: dua bagaian bersifat saling bertolak belakang, dan satu bagian lagi di antara dua klasifikasi sebelumnya.<sup>124</sup>

Pada wilayah *pertama* adalah ciptaan yang mengada dari sesuatu yang lain dan berasal dari sesuatu, yaitu dari sebab pelaku penciptaan dan substansi material, dan keberadaannya didahului zaman. Termasuk kelompok ini substansi yang terdiri dari wujud indrawi, seperti air, udara, bumi, binatang, tumbuhan dan sebagainya. *Mutakallimūn* dan para filsuf bersepakat menyebut mereka sebagai temporal (*muḥdaśah*). Pada wilayah *kedua*, kebalikan dari yang *pertama*, adalah zat yang tidak mengada dari sesuatu, tidak berasal dari sesuatu, dan tidak didahului zaman. Mereka

---

<sup>122</sup> *Ibid.*

<sup>123</sup> *Ibid.*, 101.

<sup>124</sup> *Ibid.*, 104.

sama menyebutnya sebagai kadim. Tetapi zat ini hanya dapat ditangkap dengan filsafat (*burhān*). Yang dimaksud adalah Tuhan, pencipta semesta. Sedangkan pada wilayah *ketiga*, yang mengandung sebagian dari dua sifat sebelumnya, adalah wujud yang keberadaannya tidak mengada dari sesuatu, tidak didahului zaman, tetapi mengada karena sesuatu, yaitu pelaku penciptaan, yaitu alam semesta.<sup>125</sup>

Asy'ariyyah dan para filsuf menyepakati sifat yang ketiga bagi alam, sebagaimana tersebut di atas. Bahkan Asy'ariyyah juga percaya, sebagaimana para filsuf, bahwa alam tidak didahului zaman; karena zaman, menurut mereka, menyertai gerak (*harakāt*) dan tubuh (*ajsām*).<sup>126</sup> Mereka sependapat dengan para filsuf bahwa zaman dan wujud yang akan mendatang tidak mengalami kesudahan. Mereka hanya berselisih tentang zaman dan wujud yang telah berlalu. *Mutakallimūn*, dalam hal ini, mengikuti mazhab Plato dan kelompoknya bahwa zaman dan wujud lampau tidak kekal. Sedangkan Aristoteles dan kelompoknya memahaminya sebagai tanpa kesudahan, sebagaimana terjadi pada yang akan mendatang.<sup>127</sup>

Jelas bahwa alam, bagi Ibn Rusyd, menyerupai sebagian sifat Tuhan dalam hal hakikat dan kekadimannya. Yang melebihkan sifat kekadimannya daripada kebaruannya menyebutnya kadim. Yang mengutamakan sifat kebaruannya, karena alam (yang belum terbentuk ini) juga diciptakan Tuhan, menyebutnya sebagai baru. Tetapi perlu digarisbawahi sebagaimana diperingatkannya bahwa alam tidak memiliki sifat temporal sesungguhnya dan tidak pula eternal sesungguhnya. Tidak ada alasan untuk menyebutnya benar-benar kadim, tetapi juga rusak argumentasi yang mengatakannya benar-benar baru. Karenanya, di antara para filsuf (Plato dan kelompoknya) menyebutnya sebagai yang temporal-eternal (*muḥdaṣ azālī*), karena bagi mereka zaman itu berkesudahan, terbatas, dan dimulai pada masa lampau.

Karenanya, menurutnya, perbedaan pemahaman tentang sifat alam antara *mutakallimūn* dan para filsuf tidak saling kontras. Ini jauh dari tuduhan *mutakallimūn* terhadap para filsuf bahwa alam sepenuhnya kadim menurut mereka, dan oleh karena itu tidak ada tempat bagi tuduhan pengkafiran.<sup>128</sup>

Persoalan *kedua*, tuduhan bahwa Tuhan tidak mengetahui partikularitas. Baginya, tuduhan ini keliru, tidak seperti yang disangkakan al-Gazālī bahwa para filsuf Aristotelian, atau *al-Masysyā'iyūn* (*Peripatetists*), menurut istilah Ibn Rusyd, mengatakan bahwa Tuhan tidak mengetahui partikularitas. Mereka hanya mengatakan

---

<sup>125</sup> *Ibid.*, 104-105.

<sup>126</sup> *Ibid.*, 105.

<sup>127</sup> *Ibid.*

<sup>128</sup> *Ibid.*, 105-106.

bahwa pengetahuan Tuhan tidak seperti jenis pengetahuan manusia. Jika pengetahuan manusia adalah akibat dari objek yang diketahuinya, pengetahuan ini bersifat baru karena kebaruannya, dan berubah karena perubahannya,<sup>129</sup> yaitu dari tidak ada menjadi ada.<sup>130</sup> Sedangkan pengetahuan Tuhan terhadap wujud adalah kebalikan dari itu semua. Pengetahuan Tuhan, menurutnya, adalah sebab bagi apa yang diketahui yang dengannya ia terwujud.<sup>131</sup>

Dengan agak berbeda, ia menjelaskan. Baginya, ada dua pengetahuan dalam hubungannya dengan yang ada, jika dilihat dari subjek penahu, yaitu pengetahuan manusia yang bersifat baru (*al-'ilm al-muḥdaṣ*), dan pengetahuan Tuhan yang bersifat kadim (*al-'ilm al-qadīm*). Kedua pengetahuan ini saling bertolak belakang. Dalam hubungannya dengan pengetahuan *pertama*, terwujudnya yang ada merupakan sebab bagi pengetahuan manusia. Sedangkan pengetahuan Tuhan yang kadim, pengetahuan *kedua*, merupakan sebab bagi keterwujudannya.<sup>132</sup>

Baginya, menganalogikan pengetahuan manusia kepada pengetahuan Tuhan, atau *qiyās al-'ilm al-qadīm 'alā al-'ilm al-muḥdaṣ* dan menyamakan sifat kedua pengetahuan ini sungguh menyesatkan.<sup>133</sup> Ia mempertanyakan pengandaian *mutakallimūn* yang mustahil ini pada Tuhan, di mana mereka sendiri kebingungan. Jika pada pengetahuan kadim Tuhan terjadi perubahan sebagaimana pengetahuan manusia yang bersifat baru, yaitu dari tidak ada menjadi ada, dan karenanya pengetahuan kadim Tuhan berubah atau bertambah, dan pada sisi lain terjadi perubahan pada wujud di luar kehendak dan pengetahuan-Nya, maka pengetahuan kadim Tuhan seperti pengetahuan manusia, yaitu sebagai akibat bagi keberadaannya, dan ini merupakan kesalahan pemahaman yang fatal.

Baginya, pada pengetahuan kadim Tuhan tidak terdapat perubahan - bahkan ketika pengetahuan itu berkenaan dengan terwujudnya sesuatu dari tidak ada menjadi ada, tetapi jika ini harus dipahami menurut cara manusia mengetahui, meskipun cara ini keliru untuk memahami pengetahuan Tuhan. Cara membaca yang tepat terhadap persoalan ini, baginya, adalah dengan memahaminya sebagaimana seharusnya berlaku pada pengetahuan Tuhan yang tidak berubah. Tidak adanya perubahan pada pengetahuan Tuhan terjadi karena semua merupakan bagian dari pengetahuan kadim-Nya yang tidak berubah. Tidak berarti Tuhan tidak mengetahui perubahan atas apa

---

<sup>129</sup> *Ibid.*, 103.

<sup>130</sup> Ibn Rusyd, "*Ḍamīmah fī 'Ilm al-Ilāhī*", 127.

<sup>131</sup> Ibn Rusyd, *Faṣl al-Maqāl I*, 103.

<sup>132</sup> Ibn Rusyd, "*Ḍamīmah fī 'Ilm al-Ilāhī*", 129.

<sup>133</sup> Bandingkan Ibn Rusyd, *Faṣl al-Maqāl*, 103.

yang terjadi. Jika pengetahuan Tuhan disifatkan dengan kebaruannya, tentu tepat jika dikatakan bahwa Tuhan tidak mengetahui. Tetapi Tuhan mengetahui dengan sifat pengetahuan-Nya yang kadim. Apa yang dikira bahwa pada pengetahuan terjadi perubahan pada yang wujud, yaitu dari yang sebelumnya tidak ada menjadi ada, dan karenanya dianggap sebagai syarat pengetahuan, yaitu sebagai akibat dari objek yang ada, atau akibat dari objek yang diketahui, pengetahuan seperti ini merupakan sifat bagi pengetahuan baru (*al-'ilm al-muḥdaṣ*), dan tidak berlaku pada pengetahuan kadim.

Pengetahuan Tuhan, baginya, karenanya, erat hubungannya dengan semua yang ada, semua ciptaan, semua yang terjadi di dunia ini. Namun sifat pengetahuan Tuhan ini tidak seperti sifat pengetahuan dalam hubungannya dengan *al-'ilm al-muḥdaṣ*, tetapi juga tidak sama sekali tidak berhubungan dengan *al-'ilm al-muḥdaṣ*, sebagaimana dugaan para filsuf. Sifat partikularitas dari pengetahuan sebenarnya memang berada pada poin terakhir ini. Tetapi juga keliru jika para filsuf dituduh mengatakan Tuhan tidak mengetahui partikularitas. Baginya, para filsuf tidak mengatakan Tuhan tidak mengetahui partikularitas. Mereka mengatakan bahwa Tuhan tidak mengetahui partikularitas dengan sifat pengetahuan baru. Syarat pengetahuan baru adalah baru karena kebaruannya, dan akibat dari pengetahuan seperti itu, yaitu terhadap wujud yang telah mewujudkan. Sedangkan pengetahuan kadim merupakan sebab bagi keterwujudannya.<sup>134</sup>

Tuhan, bagi para Aristotelian, mengetahui partikularitas, jika harus dikatakan demikian, dengan pengetahuan kadim-Nya. Bahkan klasifikasi pengetahuan universal dan partikular sebenarnya tidaklah tepat jika disandarkan kepada pengetahuan Tuhan, karena pengetahuan khas Tuhan itu suci dari kedua sifat semacam itu, yang hanya tepat pada sifat pengetahuan manusia. Karenanya, ia menegaskan, Tuhan tidak hanya tidak mengetahui partikularitas, bahkan yang universalitas pun tidak diketahui-Nya, jika yang dimaksud dengan kedua pengetahuan ini harus seperti cara manusia mengetahui. Pengetahuan universal, dikatakannya, sebagaimana yang dipahami manusia, hanyalah akibat atau pengaruh dari pembacaan manusia terhadap tabiat (*ke-ajeg-an*) wujud, sedangkan pengetahuan Tuhan berseberangan dari sifat semacam ini. Pengetahuan Tuhan, baginya, mengatasi jenis pengetahuan manusia, baik yang partikular maupun yang universal. Maka, perselisihan apakah Tuhan mengetahui partikularitas atau tidak, jika yang dimaksud harus seperti cara manusia mengetahui, yaitu sebatas akibat dari yang diketahui, menjadi tidak berarti, dan pengkafiran hanyalah artifisial belaka.<sup>135</sup>

---

<sup>134</sup> *Ibid.*

<sup>135</sup> *Ibid.*, 104.

Kekeliruan memahami pengetahuan Tuhan dengan menganalogikan *al-‘ilm al-qadīm* pada *al-‘ilm al-muḥdaṣ*, menurutnya, timbul karena akibat penerapan *qiyās al-gāib ‘alā al-syāhid*<sup>136</sup> yang tidak berlaku. Kritik atas pendekatan khas *mutakallimūn* ini jelas menjadi kritik pedas atas hampir seluruh bangunan *kalām*. Dalam hal ini, *mutakallimūn* jelas menduga pengetahuan Tuhan atas yang partikular menunjukkan ke-Mahatahu-an-Nya. Tidak tersembunyinya yang partikular, individual, yang berhubungan dengan detail-detail yang terjadi di alam ini, seperti jatuhnya sehelai daun tertentu dari pohon tertentu pada jam dan detik tertentu, diandaikan *mutakallimūn* sebagai pengetahuan Tuhan atas perubahan. Jika mereka mengandaikan pada yang partikular terdapat perubahan, dan bahwa ke-Mahatahu-an-Nya meliputi detail-detail ini – (kebalikan pengetahuan partikular adalah pengetahuan universalitas yang diandaikan bahwa pengetahuan atas yang tetap dan tidak berubah ditemukan, hanya jenis pengetahuan inilah Tuhan mengetahui, sebagaimana dituduhkan kepada para filsuf) – maka dari sinilah mulai muncul kebimbangan apakah dengan demikian pengetahuan Tuhan mengalami perubahan, atau apakah sebaliknya bahwa perubahan pada seluruh wujud dan peristiwa dapat terjadi di luar pengetahuan-Nya, ataukah kedua-duanya.<sup>137</sup>

Dengan kritiknya atas *qiyās al-gāib ‘alā al-syāhid*, salah satu pendekatan khas *kalām*, ia menemukan bahwa pengetahuan Tuhan tidak dapat dianalogikan pada cara manusia mengetahui. Tidak ada pengetahuan universal atau partikular pada Tuhan, jika diasumsikan dua jenis pengetahuan ini seperti cara manusia ketika mengetahui. Kritiknya atas *mutakallimūn* berkenaan pendekatan ini menghantam seluruh bangunan *kalām*. Dengan menerapkan *qiyās al-gāib ‘alā al-syāhid*, tidak hanya sifat tahu Tuhan yang gagal dipahami, tetapi mungkin bahkan seluruh sifat-sifat Tuhan, meskipun kegagalan ini benar-benar dapat berlaku berkenaan seluruh sifat yang dapat ada antara Tuhan dan manusia, seperti adil, berkehendak, berkuasa dan sebagainya. Dengan bukti ini dikatakan bahwa *qiyās al-gāib ‘alā al-syāhid* telah gagal memahami persoalan teologis. Yang jelas, mempersamakan kedua jenis pengetahuan, pengetahuan Tuhan dan pengetahuan manusia, terbukti gagal. Secara keseluruhan, baginya, pengetahuan atas yang *gāib* tidak dapat di-*qiyās*-kan kepada pengetahuan yang bersifat *syāhid*. Ia akhirnya menandaskan, penerapan analogi *al-‘ilm al-qadīm* pada *al-‘ilm al-muḥdaṣ* adalah kekeliruan, dan analogi wilayah metafisik (*gāib*) pada yang fisik (*syāhid*) terbukti sebagai analogi yang rusak.<sup>138</sup>

---

<sup>136</sup> Ibn Rusyd, “*Damīmah fī ‘Ilm al-Ilāhī*”, 129.

<sup>137</sup> Baca dan bandingkan *Ibid.*, 128.

<sup>138</sup> *Ibid.*, 129.

Persoalan *ketiga*, tuduhan bahwa para filsuf melakukan pengingkaran terhadap kebangkitan tubuh. Baginya, persoalan ini diklasifikasikan ke dalam kelompok bahasa agama yang *ketiga*, bahasa agama yang berposisi antara yang tekstual dan metatekstual yang dapat ditakwilkan. Menurutnya, selain *falāsifah*, ada dua kelompok pemikiran yang sama mengaku bersandar pada *burhān* memberikan solusi-solusi bertentangan. Asy'ariyyah mewajibkan membacanya secara tekstual karena menurut mereka tidak ada *burhān* (bukti, filsafat)<sup>139</sup> yang dapat menghilangkan makna tekstualnya. Yang lain mentakwilkan persoalan ini.

Pembacaan metatekstual atas persoalan ini bermacam-macam. Ada banyak perselisihan tidak mungkin dipersatukan.<sup>140</sup> Termasuk dalam kelompok kedua ini, menurutnya, adalah para filsuf,<sup>141</sup> sejumlah besar kaum sufi, dan al-Gazālī sendiri<sup>142</sup>, meskipun al-Gazālī juga memahaminya secara tekstual.<sup>143</sup> Al-Gazālī, tentang persoalan kebangkitan manusia, menurut laporan Ibn Rusyd, bahkan juga menggabungkan dua macam penakwilan.<sup>144</sup>

Yang jelas, baik agama-agama (*al-syarā'i'*) dengan sandaran wahyu, atau filsafat-filsafat (*al-barāhīn*) dengan keniscayaan pembuktian-pembuktiannya, sama bermufakat tentang hakikat keberadaan wujud kebangkitan. Bahwa jiwa tidak mati dengan kematian tubuh dibuktikan baik oleh dalil-dalil agama maupun filsafat. Agama dan filsafat meyakini hakikat wujud keberadaannya, meskipun berselisih tentang sifat wujudnya, yaitu apakah terjadi secara ruhani, atau jasmani-ruhani. Bahkan perselisihan tentang sifat wujudnya juga terjadi di antara agama-agama. Sebagian memahami ihwal kebangkitan ini sebagai kebangkitan ruhani, sedangkan yang lain membahasakannya sebagai kebangkitan jasmani, maksudnya jasmani-ruhani. Keyakinan seperti yang terakhir terdapat dalam kitab-kitab suci Taurat, Zabur, Injil, *ṣuhuf* nabi-nabi bangsa Isra'īl, pada agama Sabi'ah, dan di dalam al-Qur'an. Yang jelas, sebagai wadah balasan kebajikan dan kejahatan, semua agama bersepakat tentang kehidupan lain setelah kematian, meskipun perselisihan satu sama lain tentang sifat kebangkitan ini dapat terjadi, banyak atau sedikit.

Hanya saja, menurutnya, gambaran kebangkitan jasmani-ruhani lebih baik daripada hanya melambangkannya secara ruhani, karena yang demikian dapat lebih mudah dipahami dan dapat menggerakkan banyak orang berbuat baik dan

---

<sup>139</sup> Ibn Rusyd, *Faṣl al-Maqāl*, 112.

<sup>140</sup> *Ibid.*

<sup>141</sup> *Ibid.*, 199.

<sup>142</sup> *Ibid.*, 200.

<sup>143</sup> Ibn Rusyd, *Tahāfut al-Falāsifah*, 396.

<sup>144</sup> Ibn Rusyd, *Faṣl al-Maqāl*, 200.

meninggalkan perbuatan keji. Kaum kebanyakan, sebagaimana sering dikatakannya, adalah sasaran awal dari agama,<sup>145</sup> dan oleh karena agama sering menggunakan bahasa sederhana,<sup>146</sup> meskipun agama juga tidak bermaksud meninggalkan kaum elitnya yang memahami agama secara rasional. Demikian juga pemahaman bahwa agama dibangun di atas akal dan wahyu lebih baik daripada anggapan bahwa agama mungkin saja dipahami secara rasional saja.<sup>147</sup>

Tetapi, pemahaman atas tubuh yang dikembalikan tidak seperti yang dikira al-Gazālī dan *mutakallimūn*. Berbeda dengan anggapan mereka, baginya, tubuh-tubuh itu, tempat jiwa-jiwa dikembalikan, bukanlah jasad-jasad yang dahulu sudah hancur ketika di dunia. Yang dikembalikan adalah tubuh-tubuh permisalan dari tubuh-tubuh dunia, dan tidak benar-benar sama seperti yang pernah dimiliki oleh setiap individu. Tubuh-tubuh yang sudah lenyap itu tidaklah mungkin kembali lagi pada setiap pribadi. Jika jasad-jasad yang sudah musnah kembali utuh seperti sedia kala, seperti sangkaan al-Gazālī dan *mutakallimūn*, tentulah tidak mungkin, kata Ibn Rusyd.<sup>148</sup>

### E. Hubungan Filsafat-Agama

Bagi Ibn Rusyd, timbangan kebenaran dari sisi filsafat adalah sejauh dapat dicerna melalui penalaran filosofis sekaligus logis dalam kerangka Aristotelian. Kata filsafat atau akal, yang dituduh bertentangan dengan wahyu dan dicoba diakurkan, baginya, dapat dikembalikan kepada sistem filsafat (baca: fisika, matematika, dan metafisika) dan logika Aristoteles. Baginya, Aristoteles adalah timbangan sekaligus kata kunci untuk memahami kebenaran. Ibn Rusyd sendiri memang mengakui Sang Guru sebagai sebaik-baik akal yang dilimpahkan Tuhan kepada manusia. Demikian juga, wahyu, yang diandaikan bertentangan dengan akal, dapat dibaca, dipahami, dan ditafsirkan (baca: takwi), bahkan secara terbaik, jika ditelusuri melalui Aristoteles. Karena, filsafat, yang terhadapnya *falāsifah* berbeda pemahaman, dan perselisihan terjadi di seputar persoalan-persoalannya, tidak lain adalah filsafat Aristoteles. Semakin baik pemahaman seseorang terhadap filsafat *al-Mu'allim al-Awwal*, sebaik itu penguasaannya terhadap filsafat, dan sebaik itu juga ia disebut filsuf.

Tetapi, apa yang dimaksudnya dengan kata 'agama'? Wahyu atau agama, kadang, tidak mungkin berbicara sendiri kecuali melalui pemahaman seseorang atau suatu mazhab pemikiran. Pertanyaan kritis ini terlewat ketika suatu saat suatu mazhab

---

<sup>145</sup> Ibn Rusyd, *Tahāfut al-Tahāfut*, misalnya 394, *al-Kasyf*, misalnya 203.

<sup>146</sup> Bandingkan Ibn Rusyd, *al-Kasyf*, 99.

<sup>147</sup> Ibn Rusyd, *Tahāfut al-Tahāfut*, 395.

<sup>148</sup> Baca lebih lanjut Ibn Rusyd, *al-Kasyf*, 203-204.



pemikiran tertentu begitu kuat dan mendoktrinkan yang ia pahami dari wahyu sebagai satu-satunya kebenaran, kemudian mengatakan bahwa siapapun mengingkarinya layak disebut kafir. Ini terjadi pada Islam Abad Pertengahan. Kata “agama” direduksi pemahamannya menjadi apa yang dipahami oleh kaum ortodoks, yang suka mengkafirkan para pelaku filsafat. Dan Asya’ariyyah adalah ortodoksi terkuat waktu itu.

Ia sendiri memaknai agama. *Pertama*, sebagai apa yang dikatakan wahyu secara tekstual, dan itulah yang dikatakannya sebagai maksud agama,<sup>149</sup> baik dari al-Qur’an atau hadis Nabi saw. *Kedua*, menurut apa yang dipahami *syāri’*, yaitu Nabi saw.<sup>150</sup> *Ketiga*, mengacu pada apa yang dipahami oleh *al-syari’ah al-ula*,<sup>151</sup> yaitu pemahaman pada zaman Nabi saw. dan sahabat,<sup>152</sup> atau yang disebut sebagai *ahl al-sunnah*. Ia mengatakan bahwa Asy’ariyyah secara keliru waktu itu dipahami sebagai *ahl al-sunnah*. Padahal, menuurutnya, itu tidak benar. Asy’ariyyah banyak disalahkannya karena penalaran-penalarannya banyak di antaranya terjatuh pada sesat pikir, dan karenanya berada di luar kebenaran. Bahkan, sofisme mereka juga memasuki wilayah prinsip dasar agama. Jika ketiga pemahaman ini dipertahankan, kesalahan dalam mengerti apa yang dimaksud dengan kata “agama” tidak akan terjadi.

Ia mengatakan kemudian mengenai hubungan agama dan filsafat:

Kita, kaum Muslim, meyakini bahwa agama kita yang berketuhanan ini adalah kebenaran...Kebenarannya sesungguhnya ditetapkan...melalui metode... penegasan (*taṣdīq*)...secara filosofis (demonstratif, *bi al-burhān*),...dialektik (*jadaliyyah*),...dan retorik (*khiṭābiyyah*)...Ia (Islam) telah menyeru manusia dengan tiga metode ini...Dan ini jelas melalui firman-Nya: “*Ud’u ilā sabīl rabbika bi al-ḥikmah wa al-mau’izah al-ḥasanah wa jādilhum bi al-latī hiya aḥsan.*” Dan jika agama ini adalah kebenaran dan menyeru kepada penalaran yang menuntut pengetahuan atas kebenaran,...maka sesungguhnya filsafat (penalaran demonstratif, *al-naẓar al-burhānī*) tidak membawa pertentangan dengan apa yang datang bersama agama: karena kebenaran sesungguhnya tidak berlawanan dengan kebenaran, bahkan saling bersesuaian dan mengakui satu sama lain.<sup>153</sup>

---

<sup>149</sup> Ibn Rusyd, *Faṣl al-Maqāl*, 99.

<sup>150</sup> Lihat catatan kaki no. 1 al-Jabiri pada Ibn Rusyd, *al-Kaṣyf*, 99, dan kakat-kata Ibn Rusyd sendiri pada *ibid.*, 100, 101, 102, dan seterusnya.

<sup>151</sup> Ibn Rusyd, *al-Kaṣyf*, 100.

<sup>152</sup> Lihat cacatan kaki no. 2 oleh al-Jabiri pada *ibid.*

<sup>153</sup> Ibn Rusyd, *Faṣl al-Maqāl*, 96.

Pertentangan filsafat-agama diandaikan terjadi ketika keduanya berbicara tentang persoalan yang sama, tetapi terlihat menghasilkan solusi berbeda, atau terlihat berbeda secara tekstual. Jika pertentangan terjadi, maka agama perlu ditakwilkan.<sup>154</sup> Apa yang dalam filsafat jelas-jelas terlihat bertentangan dengan agama tidak membuktikan bahwa filsafat dan agama bertentangan. Pertentangan ini hanyalah kelihatannya saja. Pertentangan ini hanyalah soal perbedaan bahasa. Jika seluruh bagian dari statemen agama ditelusuri, akan ditemukan bahwa maksud agama bersesuaian, atau setidaknya berdekatan dengan maksud filsafat atau *ta'wīl* filosofis.<sup>155</sup>

Kesan pertentangan agama-filsafat muncul karena yang *pertama* seringkali menggunakan bahasa yang mudah dimengerti kaum kebanyakan melalui bahasa retorik, karena tujuan utama dan pertama dari agama adalah kaum kebanyakan, meskipun tidak bermaksud meninggalkan kaum terpelajarnya. Dengan gaya bahasa sederhana, agama berharap bahwa pesan-pesannya mudah diterima, dan, pada dataran selanjutnya, akan lebih mudah menggerakkan orang banyak untuk berbuat baik dan menghindari kelaliman.<sup>156</sup> Tetapi, jika hakikat kebenaran yang dicari, maka filsafat adalah tempatnya, meskipun mereka yang tidak berilmu akan sulit memahami.

Jika filsafat berposisi sebagai *ta'wīl* yang dengannya agama ditakwilkan secara filosofis, dan pertentangan tidak ada, karena yang satu hanya tafsiran rasional atas yang lainnya, maka *ta'wīl* filosofis, sandaran *falāsifah*, paling ampuh di antara jenis *ta'wīl* lainnya. Tinimbang cara kerja *ta'wīl mutakallimūn* dan *fuqahā'*, *ta'wīl falāsifah* lebih andal karena *ta'wīl* mereka berdasar metode demonstratif meyakinkan. Metode demonstratif, suatu cara di mana pengetahuan baru ditemukan, premis-premisnya berasal dari filsafat, meskipun kadang disinyalir dari wahyu.<sup>157</sup> Semakin mendalam penguasaan seseorang terhadap filsafat dan logika, semakin menyakinkan capaian-capaiannya atas pengetahuan, di mana konsep-konsep filosofis baru ditemukan, dan kebenaran tersingkapkan. Seperti dikatakannya, *ta'wīl*, yang bekerja pada yang metatekstual dari bahasa agama (*al-bā'in*), yang untuk kaum awam disebut *mutasyābihāt*, adalah daerah tersembunyi dan penyingkapannya hanya dapat dilakukan dengan *burhān* (filsafat dan logika).<sup>158</sup>

Menurutnya, filsafat hanya ditegakkan di atas kebenaran. Begitu pun dengan *ta'wīl*, hanya ditegakkan di atas kebenaran. Tuhan sendiri mengatakan bahwa makna

---

<sup>154</sup> *Ibid.*, 97.

<sup>155</sup> *Ibid.*, 94.

<sup>156</sup> Ibn Rusyd, *al-Kasyf*, 202.

<sup>157</sup> Lihat misalnya yang dikesankan pada Ibn Rusyd, *Faṣl al-Maqāl*, 106.

<sup>158</sup> Ibn Rusyd, *Faṣl al-Maqāl*, 109, 118.

*ta'wīl* tidak dapat diketahui, kecuali oleh *al-rāsikhūn fī al-'ilm*, atau *ahl al-'ilm* atau '*ulamā'*, yang dalam pandangannya adalah para filsuf (*ahl al-burhān*) karena kedekatan mereka pada sumber kebenaran. Maka filsafat adalah wadah sediaan Tuhan bagi kaum cendekiawan. Dari situ hakikat kebenaran diraih. Tuhan sendiri membahasakan filsafat sebagai *ta'wīl*, jika filsafat menelisik wilayah yang sama dengan agama. Tetapi dengan sama berbicara di atas kebenaran, dan kebenaran menjadi tujuan, filsafat bukanlah *ta'wīl*, *ta'wīl* bukanlah filsafat.

Namun, jika filsafat itu kebenaran, dan adalah bahasa kebenaran untuk memahami maksud agama yang disampaikan dengan bahasa sederhana, apakah agama bermaksud membohongi kaum kebanyakan? Filsafat dan agama, baginya, hanyalah kebenaran yang diungkapkan dengan dua bahasa berbeda. Yang satu memilih bahasa *burhānī*, lainnya menyukai bahasa *khitābī*. Sasaran utama agama adalah kebanyakan manusia, dan karenanya agama menggunkan bahasa sederhana. Dengan bahasa sederhana, agama mudah dipahami orang banyak, sehingga mereka mau beragama, menaati perintahnya, dan menjauhi larangannya. Kecanggihan Islam, baginya, adalah karena bahasa *khitābī*-nya dapat diterima oleh kelompok intelektual apapun. Bahasa agama *khitābī* itu berkenan bagi kaum kebanyakan, *jadaliyyūn*, dan *burhāniyyūn*. Semua metode analogi ini, baginya, disebut *taṣdīq*, maka semuanya adalah bahasa kebenaran, meskipun yang bisa menghilangkan dahaga kebenaran meyakinkan berada pada *burhānī*, hanya tingkat meyakinkannya yang membedakan ketiganya. Bahkan, ia menyatakan al-Qur'an mengajak beriman-berdakwah dengan ketiganya. *Mutakallimūn* memahami agama secara *jadali*, kaum awam menerima agama secara *khitābī* (*bi al-mau'izah al-ḥasanah*, bahasa al-Qur'annya), para filsuf menerima agama dengan argumen demonstratif-filosofisnya.

Tetapi dengan dikenankannya agama dipahami secara rasional, tidak berarti filsafat, menurutnya, boleh mengusik substansi kebenaran prinsip-prinsip fundamental agama. *Ta'wīl* dengan melakukan penolakan padanya, yang terdiri dari rukun-rukun *īmān*, *islām*, dan *iḥsān*,<sup>159</sup> menurutnya, adalah terlarang. Kebenaran agama dan doktrin-doktrinnya boleh ditafsirkan rasional-filosofis, lantas kebenaran terungkap, itu diafirmasi olehnya. Tetapi, penolakan substansial, sebagaimana dilakukan beberapa filsuf, baginya, tidak dibenarkan, dan pada poin ini mereka perlu dikritik. Baginya, dengan melakukan ini, para filsuf tidak hanya tidak lagi berjalan di atas penalaran sah, tetapi bahkan bisa dicap kafir. Ia mengatakan, kebenaran agama, pada levelnya yang prinsip, dibuktikan oleh filsafat dan agama. Pada wilayah ini, adalah otoritas

---

<sup>159</sup> Ibn Rusyd, *Tahāfut al-Tahāfut*, 394, 395, *Faṣl al-Maqāl*, 108.

agama dan filsafat bahwa kebenarannya harus disampaikan. Jika agama bersandar pada wahyu, maka filsafat melalui pembuktian-pembuktiannya yang niscaya (*al-barāhīn al-darūriyyah*).<sup>160</sup>

Apa penjelasan Ibn Rusyd menyikapi terjatuhnya *failasūf* pada kekafiran? Menurutnya, ini terjadi karena syarat *ahl li al-naẓar* yang baik tidak dipenuhi. Syarat-syarat itu adalah kecerdasan alami, kapasitas intelektual, kelurusan di dalam beragama (*al-‘adālah al-syar‘iyyah*), dan keutamaan moral.<sup>161</sup> Jika seseorang gagal memenuhi kriteria-kriteria ini, ia bukan *failasūf* yang baik. Kecerdasan memahami maksud filsafat dan kualitas intelektual tidak cukup, begitu pun tidak memadai jika hanya bersangu iman, islam, dan keutamaan moral. Jika seseorang keliru dan atau tersesat memahami karya-karya filosofis, itu terjadi karena syarat-syarat tidak dipenuhi. Dengan agak berbeda, ia pun menyatakan bahwa ketersesatan dari kebenaran pun terjadi karena kekeliruan melakukan penalaran logis, belajar filsafat tidak secara sistematis, atau karena ketidakmampuan mengendalikan diri.<sup>162</sup>

Kritik ini besar kemungkinan ditujukan kepada al-Razi dan Ibn Rawandi, meskipun ia tidak menyebut nama. Karena para penyebar keraguan agama seperti mereka, kecurigaan para ortodoks terhadap filsafat dapat dipahami, meskipun ia juga tidak sepakat hanya karena hal kebetulan dan tidak esensial seperti ini filsafat harus dilarang. Baginya, apa yang *an sich* bermanfaat, tidak boleh dilarang dan disia-siakan hanya karena adanya fenomena bahaya yang terkait secara aksidental. Siapapun yang memenuhi syarat, ia berhak bahkan harus berfilsafat. Melarang berfilsafat kepadanya sama dengan melarang seseorang untuk mengenal Tuhan, karena filsafat adalah pintu masuk bagi pengetahuan yang sebenarnya tentang Tuhan.<sup>163</sup>

## E. Kesimpulan

Bagi Ibn Rusyd, akal dan wahyu, atau filsafat dan agama tidaklah bertentangan. Pertentangan, jika itu diandaikan terjadi, hanyalah tampakannya saja. Pertentangan itu hanyalah sekadar pertentangan bahasa yang digunakan. Filsafat menggunakan bahasa filsafat yang demonstratif, sedangkan agama lebih memilih bahasa sederhana agar bisa dipahami kebanyakan manusia.

Pertentangan itu akan menjadi hilang jika disadari dan dipatuhi firman Tuhan yang mengatakan bahwa takwil hanya diketahui orang-orang yang berilmu. Tuhan

---

<sup>160</sup> Ibn Rusyd, *al-Kasyf*, 199, 201, *Tahāfut al-Tahāfut*, 394, 395, 396.

<sup>161</sup> Ibn Rusyd, *Faṣl al-Maqāl*, 94.

<sup>162</sup> *Ibid.*

<sup>163</sup> *Ibid.*

sendiri menyatakan bahwa di dalam agama terdapat *muḥkamāt* dan *mutasyābihāt*. Jika disadari bahwa *falāsifah* hanya menafsirkan agama pada *mutasyābihāt*-nya, dan pada kenyataannya memang demikian, maka saling mengkafirkan tidak akan terjadi. Dan jika lebih disadari lagi, maka sebenarnya penakwilan *falāsifah* adalah penakwilan yang meyakinkan, terutama jika dibandingkan penakwilan *mutakallimūn* dalam persoalan-persoalan teologis mereka. Itu karena takwil *falāsifah* didasarkan atas *burhanī*. Disebut *burhanī* karena premis-premisnya meyakinkan; maka ia pun menghasilkan penalaran yang meyakinkan juga.

### DAFTAR PUSTAKA

- ‘Ali Sami al-Nasysyar, *Manahij al-Bahs ‘inda Mufakkiri al-Islam: wa Naqd al-Muslimin li al-Mantiq al-Aristutalis* (ttp: Dar al-Fikr al‘Arabi, 1947)
- Farabi, al-, *Ihsa’ al-‘Ulum li al-Farabi*, ed, ‘Usman Amin (Mesir: Dar al-Fikr al-‘Arabi, tt)
- George F. Hourani, “Introduction” dalam Averroes, *On the Harmony of Religion and Philosophy*, terj. George F. Hourani (London: Luzac & CO., 1967)
- Ibn Rusyd, “*Ḍamimah fī al-‘Ilm al-Ilāhī*” dalam Muḥammad Ābid al-Jābirī, ed., *Silsilah al-Turās al-Falsafī al-‘Arabī: Mu’allafāt Ibn Rusyd: (1): Faṣl al-Maqāl fī Taqrīr mā baina al-Syarī‘ah wa al-Ḥikmah min al-Ittiṣāl: Au Wujūb al-Nazar al-‘Aqlī wa Ḥudūd al-Ta’wīl (al-Dīn wa al-Mujtama’)* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabiyah, 1997)
- Ibn Rusyd, *Faṣl al-Maqāl fī Taqrīr mā baina al-Syarī‘ah wa al-Ḥikmah min al-Ittiṣāl: Au Wujūb al-Nazar al-‘Aqlī wa Ḥudūd al-Ta’wīl*, dalam Muḥammad Ābid al-Jābirī, ed., *Silsilah al-Turās al-Falsafī al-‘Arabī: Mu’allafāt Ibn Rusyd: (1): Faṣl al-Maqāl fī Taqrīr mā baina al-Syarī‘ah wa al-Ḥikmah min al-Ittiṣāl: Au Wujūb al-Nazar al-‘Aqlī wa Ḥudūd al-Ta’wīl (al-Dīn wa al-Mujtama’)*(Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabiyah, 1997)
- Ibn Rusyd, *al-Kasyf ‘an Manāhij al-Adillah fī ‘Aqā’id al-Millah au Naqd ‘Ilm al-Kalām Ḍiddan ‘alā al-Tarsīm al-Idfīyūlūjī li al-‘Aqīdah wa Difā’an ‘an al-‘Ilm wa Hurriyyah al-Ikhtiyār fī al-Fikr wa al-Fi’l*, dalam Muḥammad Ābid al-Jābirī, ed., *Silsilah al-Turās al-Falsafī al-‘Arabī: Mu’allafāt Ibn Rusyd: (2): al-Kasyf ‘an Manāhij al-Adillah fī ‘Aqā’id al-Millah au Naqd ‘Ilm al-Kalām Ḍiddan ‘alā al-Tarsīm al-Idfīyūlūjī li al-‘Aqīdah wa Difā’an ‘an al-‘Ilm wa Hurriyyah al-Ikhtiyār fī al-Fikr wa al-Fi’l* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabiyah, 1998)
- Ibn Rusyd, *Tahāfut al-Falāsifah* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2001)

- Iyssa A. Bello, *The Medieval Islamic Controversy between Philosophy and Orthodoxy: Ijma' and Ta'wil in the Conflict between al-Gazali and Ibn Rusyd* (Leiden: E. J. Brill, 1989)
- Muhammad Abid al-Jabiri, "Madkhal 'Am" dalam Muhammad Ābid al-Jābirī, ed., *Silsilah al-Turās al-Falsafī al-'Arabī: Mu'allafāt Ibn Rusyd: (1): Faṣl al-Maqāl fī Taqrīr mā baina al-Syarī'ah wa al-Ḥikmah min al-Ittiṣāl: Au Wujūb al-Nazar al-'Aqlī wa Ḥudūd al-Ta'wīl (al-Dīn wa al-Mujtama')* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyyah, 1997)
- Muhammad 'Abid al-Jabiri, "Muqaddimah Tahliyyah" dalam Ibn Rusyd, *Silsilah al-Turās al-Falsafī al-'Arabī: Mu'allafāt Ibn Rusyd: (1): Faṣl al-Maqāl fī Taqrīr mā baina al-Syarī'ah wa al-Ḥikmah min al-Ittiṣāl: Au Wujūb al-Nazar al-'Aqlī wa Ḥudūd al-Ta'wīl (al-Dīn wa al-Mujtama')*, ed. al-Jabiri (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyyah, 1997)
- Muhammad Taqi Misbah Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam*, terj. Musa Kazhim dan Saleh Bagir (Bandung: Mizan, 2003)
- Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam: Sebuah Pendekatan Tematis*, terj. Musa Kazhim dan Arif Mulyadi (Bandung: Mizan, 2002)
- Syams Inati, "Logic" dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman, ed, *History of Islamic Philosophy* (London: Routledge, 1996)