

**REKONSILIASI AKAL-WAHYU DALAM EPISTEMOLOGI IBN RUSYD
DAN IMPLIKASINYA TERHADAP KONSEP KEBENARAN**



Oleh:

Nur Rahmad Yahya Wijaya, S. Th. I.
N I M. 03.212.412

TESIS

Diajukan kepada Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga untuk Memenuhi Salah
Satu Syarat guna Memperoleh Gelar Magister dalam Ilmu Agama Islam Program
Studi Agama dan Filsafat Konsentrasi Filsafat Islam

YOGYAKARTA
2008



DEPARTEMEN AGAMA RI
UIN SUNAN KALIJAGA
PROGRAM PASCASARJANA
YOGYAKARTA

PENGESAHAN

Nomor : UIN.02/PP.00.9/PPs. 147 /2008

Tesis berjudul : **REKONSILIASI AKAL-WAHYU DALAM EPISTEMOLOGI
IBN RUSYD DAN IMPLIKASINYA TERHADAP KONSEP
KEBENARAN**

ditulis oleh : Nur Rahmad Yahya Wijaya, S.Th.I.
NIM. : 03.212.412
Program Studi : Agama dan Filsafat
Konsentrasi : Filsafat Islam

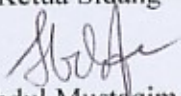
telah diujikan pada :

Hari : Selasa
Tanggal : 11 Desember 2008

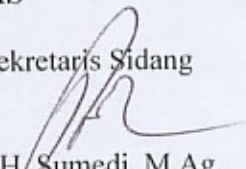
dinyatakan diterima sebagai salah satu syarat memperoleh gelar Magister dalam Ilmu
Agama Islam.

TIM PENGUJI UJIAN TESIS

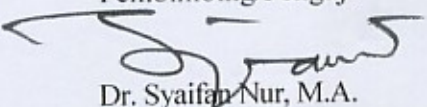
Ketua Sidang


Dr. H. Abdul Mustaqim, M.Ag.
NIP. 150282514

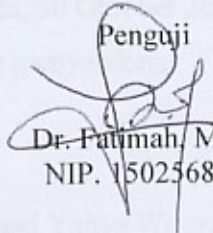
Sekretaris Sidang


Dr. H. Sumedi, M.Ag.
NIP. 150289421

Pembimbing/Penguji


Dr. Syaifan Nur, M.A.
NIP. 130236146

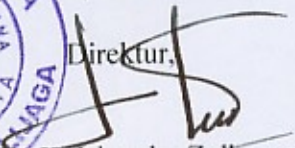
Penguji


Dr. Fatimah, M.A.
NIP. 150256866



Yogyakarta, 31 Januari 2008

Direktur,


Prof. Dr. H. Iskandar Zulkarnain
NIP. 150178204

PERNYATAAN KEASLIAN

Dengan ini, saya:

Nama : Nur Rahmad Yahya Wijaya, S.Th.I.

NIM : 03.212.412

Jenjang : Magister

Program Studi : Agama dan Filsafat

Konsentrasi : Filsafat Islam

Menyatakan bahwa tesis yang berjudul, **REKONSILIASI AKAL-WAHYU DALAM EPISTEMOLOGI IBN RUSYD DAN IMPLIKASINYA TERHADAP KONSEP KEBENARAN**, secara keseluruhan, adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Yogyakarta, 30 Oktober 2007-10-31

...a yang menyatakan,



Nur Rahmad Yahya Wijaya, S.Th.I.

MOTTO

“Jika engkau haus akan kedamaian jiwa dan *kebahagiaan*,
percayalah.
Jika engkau ingin menjadi murid *kebenaran*,
carilah.”

Friedrich Wilhelm Nietzsche

“Ilmu,
tidak akan memberikan kepadamu *sebagian* dirinya,
kecuali engkau menyerahkan *seluruh* dirimu kepadanya.
Jika engkau telah menyerahkan kepadanya *seluruh* dirimu,
maka dengan pemberian dirinya kepadamu yang *sebagian* itu,
ia *sungguh-sungguh* menempatkanmu dalam bahaya.”

Ibrahim ibn Sayyar al-Nazzam

“Jika Tuhan menciptakan sebuah pohon apel,
maka pohon itu harus menghasilkan buah apel dan bukan buah ara.
Tuhan ingin *memberikan* kepada *akal* manusia segala *penjelasan*
karena untuk itulah *akal diciptakan*,
sebagaimana Dia ingin memberikan pada sebuah rahim jenis makhluk tertentu,
dan bukan jenis yang lain, yang untuk itulah ia diciptakan.”

Frithjof Schuon
(Muhammad Isa Nuruddin)

“Katakanlah: “Apakah orang-orang yang *tahu* dan yang *tak tahu* itu sama saja?””

Tuhan

HALAMAN PERSEMBAHAN

Tesis ini aku persembahkan kepada:

Tuhan dan Ibunda Sudarti,

dan, kepada:

Ibunda Sudarti dan Tuhan,

dan, kepada:

Ramanda Imam Ramli (Almarhum),

dan, kepada:

Kakek Mohammad Saleh (Almarhum),

dan, kepada:

Nenek Arfaniyah,

dan, kepada:

Adikku Nur Rahmad Hidayat,

Adikku Nurrahmad Sugiharto,

dan, kepada:

dua Guru, yang dengan mereka kulewatkan beberapa tidur di dalam mimpi yang menyejukkan hati:

Mohammad Saleh Gani,

dan

Syaifan Nur,

dan, Tesis ini, secara khusus, aku persembahkan kepada:

seorang diriku yang lain yang paling bisa memahami aku,
seruas tulang rusukku yang lama hilang dan kini telah kutemukan kembali,
Istriku, Kekasihku, Yang Terkasih Tercinta Tersayang:

Fajarotul Ula (Lala)

Kepada Tuhan dan mereka semua, ucapan terima kasih dan sikap syukur tak dapat mewakili semua yang ada di dalam hatiku, dan, demikian pula, balasan apapun sedikitpun tak dapat menggantikan semua yang mereka berikan.

ABSTRAK

Maraknya klaim-klaim kebenaran atas nama agama dan Tuhan, 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.

Penelitian ini mencoba menghadirkan Ibn Rusyd, yang dengan usahanya, telah menunjukkan bahwa sasaran utama wahyu adalah khalayak manusia pada umumnya. Kebenaran, yang disampaikan di dalam wahyu, dengan demikian 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.

Penelitian ini, pada dasarnya, terutama pada Bab III, menggunakan pendekatan filosofis rasional untuk membahas persoalan rekonsiliasi akal-wahyu pemikiran Ibn Rusyd. Dengan pendekatan ini setidaknya ditemukan tiga cara dalam memahami persoalan-persoalan pemikiran dan keilmuan, terutama yang berhubungan dengan persoalan ketuhanan dan teologis. Lebih dari itu juga ditemukan juga bahwa ilmu *kalam* telah gagal mempertahankan pembuktian argumentasi-argumentasinya, dan bahwa hanya filsafat yang dapat menggantikan posisi dan kekurangan ini.

Selanjutnya, pada Bab IV, penelitian ini menggunakan pendekatan hermeneutik Gadamerian sebagai pengganti dari pendekatan filosofis rasional yang digunakan pada bab sebelumnya. Pendekatan hermeneutik Gadamerian dirasa perlu dan bermanfaat untuk memecahkan isu-isu kontemporer berkenaan dengan persoalan kebenaran. Permainan rigid penalaran logis dipampatkan sedemikian rupa sehingga tidak sekaku pada apa yang dipahami Ibn Rusyd sendiri tentang kebenaran-kebenaran. Bagaimanapun Ibn Rusyd menunjukkan bahwa kebenaran dapat ditempuh dengan tiga cara: *burhani*, *jadali*, *khitabi*, dan mengasumsikannya melalui cara-cara berlogika yang masih sangat sempit saat itu, pembahasan pada bab ini, yaitu bab IV, memberikan kemungkinan ditemukannya banyak cara dalam memperoleh kebenaran. Alih-alih menggunakan keketatan logika dalam menganalisa kebenaran-kebenaran, di sini, peneliti lebih suka untuk menerima gagasan Gadamerian bahwa logika sendiri sudah tidak berdaya dan tidak mampu menjadi sarana untuk mencapai kebenaran agama dan filsafat. Ini juga dilandaskan pada ketidakkonsistenan Ibn Rusyd, yang meskipun menyerang pendekatan sufistik sebagai cara untuk memperoleh

pengetahuan, tetapi pada saat lain membenarkan berbagai bentuk pengetahuan yang sebenarnya lebih dekat dengan pendekatan sufistik. Atas kenyataan dan kekurangan Ibn Rusyd ini, pendekatan hermeneutik Gadamer tampaknya dapat dimanfaatkan dalam bab ini.

Penelitian ini menunjukkan bahwa akal dan wahyu (baca: sumber kebenaran), dan filsafat dan agama (baca: capaian penalaran sumber kebenaran), kata lain pengertian dan keimanan, sebenarnya tidak bertentangan dan juga tidak boleh saling dipertentangkan. Kebenaran filsafat didukung oleh perintah wahyu, dan kebenaran wahyu dibuktikan melalui pencarian filosofis. Namun, satu hal yang menjadi landasan akal dan wahyu, bahwa kebenaran ontologis dari prinsip-prinsip fundamental agama tidak boleh diutak-atik karena yang demikian juga dibenarkan dan dibuktikan lewat pencarian filosofis. Ibn Rusyd menemukan bahwa sebeb-asbeb penalaran semestinya tidak melanggar wilayah terlarang ini. Selain itu, dan meskipun pada kenyataannya ada orang yang terjatuh karena kedekatannya dengan filsafat, ini tidak lantas membolehkan pelanggaran mendalami filsafat. Filsafat adalah sarana agar wahyu dipahami secara rasional dan lebih baik, meskipun orang yang tidak punya kelebihan tertentu juga tidak mampu menemukannya. Penelitian inipun menunjukkan bahwa seluruh pemikiran, dogma-dogma, doktrin-doktrin teologis mazhab-mazhab *kalam*, termasuk dan terutama sekali Asy'ariyyah, yang mengaku sebagai *Ahl al-Sunnah*, mengklaim diri sebagai wakil ortodoksi Islam, pada dasarnya, hanyalah salah satu capaian yang dihasilkan dari tiga macam penalaran. Seluruh penalaran *kalam*, termasuk Asy'ariyyah, menggunakan metode *jadali* sebuah metode filsafat yang, pada dasarnya, sangat rentan dengan kesalahan, alih-alih menyelamatkan keimanan, dan ini sangat jelas pada Asy'ariyyah; maka sangat keliru jika mereka mengklaim sebagai wakil dari kebenaran Islam. Meskipun metode *burhani* milik *falasifah* lebih meyakinkan, mengantarkan pada kebenaran, metode *khitabi* kaum awam, yang nyaris tanpa penalaran, jauh lebih baik dari metode *jadali* jika penguasaan seseorang terhadap filsafat belum sempurna, sebagaimana kasus *mutakallimun*; maka, mereka tidak berhak, bahkan mereka bersalah jika doktrin-doktrin keimanan kelompoknya sendiri, sebagai tuntutan keseragaman, dipaksakan sebagai doktrin keimanan kepada setiap orang dengan berbagai tingkat kecerdasan. Sebuah pemikiran *kalam*, hanyalah hasil penalaran dari satu di antara tiga metode penalaran, yang oleh Ibn Rusyd disebut sebagai *tjuruq al-~~iman~~ al-salash*. Setelah masa-masa Ibn Rusyd, bentuk penalaran filosofis mulai berkembang, dan dari sinilah ditemukan bahwa metode penalaran dan tafsir kebenaran sebanyak filsafat yang dikembangkan manusia. Ia yang mengatakan dan menyebarkan doktrin bahwa filsafat dan agama bertentangan tidak hanya bersalah kepada filsafat, tetapi juga kepada agama; ia bersalah kepada keduanya. Filsafat dan wahyu adalah kebenaran dan kebenaran tidak bertentangan satu sama lain. Tetapi karena kebenaran itu dapat ditunjukkan dengan cara-cara dan bahasa-bahasa yang berbeda, maka pemahaman tertentu terhadap kebenaran hanyalah salah satu hasil dari penalaran atas cara-cara yang dapat ditempuh untuk memperoleh pengetahuan dan kebenaran.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Transliterasi kata-kata Arab yang dipakai dalam penyusunan Skripsi ini berpedoman pada Surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor: 158/1987 dan 0543b/U/1987.

A. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	ba'	b	be
ت	ta'	t	te
ث	sa'	s	es (dengan titik di atas)
ج	jim	j	je
ح	ḥa'	ḥ	ha (dengan titik di bawah)
خ	kha	kh	ka dan ha
د	dal	d	de
ذ	zal	z	zet (dengan titik di atas)
ر	ra'	r	er
ز	zai	z	zet
س	sin	s	es
ش	syin	sy	es dan ye
ص	ṣad	ṣ	es (dengan titik di bawah)
ض	ḍad	ḍ	de (dengan titik di bawah)
ط	ṭa	ṭ	te (dengan titik di bawah)
ظ	za	z	zet (dengan titik di bawah)

ع	'ain	'	koma terbalik
غ	gain	g	ge
ف	fa	f	ef
ق	qaf	q	qi
ك	kaf	k	ka
ل	lam	l	'el
م	mim	m	'em
ن	nun	n	'en
و	waw	w	w
ه	ha'	h	ha
ء	hamzah	'	apostrof
ي	ya	y	ye

B. Konsonan Rangkap Karena *Syaddah* ditulis Rangkap

متعددة	ditulis	<i>Muta'addidah</i>
عدّة	ditulis	'iddah

C. *Ta' marbutah* di Akhir Kata ditulis *h*

حكمة	ditulis	<i>Hikmah</i>
علة	ditulis	'illah
الأولياء كرامة	ditulis	<i>Karāmah al-auliyā'</i>
الفطر زكاة	ditulis	<i>Zakāh al-fiṭri</i>

D. Vokal Pendek

ـَ	<i>fathah</i>	ditulis	<i>a</i>
فعل		ditulis	<i>fa'ala</i>

_____	<i>kasrah</i>	ditulis	<i>i</i>
ذَكَرَ		ditulis	<i>zūkira</i>
_____	<i>ḍammah</i>	ditulis	<i>u</i>
يَذْهَبُ		ditulis	<i>yazhabu</i>

E. Vokal Panjang

1	Fathah + alif جاهلية	ditulis	<i>ā</i> <i>jāhiliyyah</i>
2	Fathah + ya' mati تنسى	ditulis	<i>ā</i> <i>tansā</i>
3	Kasrah + ya' mati كريم	ditulis	<i>ī</i> <i>karīm</i>
4	Ḍammah + wawu mati فروض	ditulis	<i>ū</i> <i>furūd</i>

F. Vokal Rangkap

1	Fathah + ya' mati بينكم	ditulis	<i>ai</i> <i>bainakum</i>
2	Fathah + wawu mati قول	ditulis	<i>au</i> <i>qaul</i>

G. Vokal Pendek yang Berurutan dalam Satu Kata dipisahkan dengan Apostrof

الانتم	ditulis	<i>a'antum</i>
اعدت	ditulis	<i>u'iddat</i>
شكرتم لئن	ditulis	<i>la'in syakartum</i>

H. Kata Sandang Alif + Lam

Diikuti huruf *Qamariyyah* maupun *Syamsiyyah* ditulis dengan menggunakan huruf "al".

القران	ditulis	<i>al-Qur'ān</i>
القياس	ditulis	<i>al-Qiyās</i>
السماء	ditulis	<i>al-Samā'</i>
الشمس	ditulis	<i>al-Syam</i>

I. Penulisan Kata-kata dalam Rangkaian Kalimat

Ditulis menurut penulisannya.

الفروض ذوى	ditulis	<i>ẓawī al-furūd</i>
السنة اهل	ditulis	<i>ahl al-sunnah</i>

KATA PENGANTAR

Segala puji bagi Allah, yang, selain telah menunjukkan kebenaran-kebenaran melalui wahyu, juga, telah memberikan akal kepada manusia, yang dengannya kebenaran-kebenaran dapat diterima secara lebih baik. Shalawat dan salam semoga selalu tercurah kepada Muhammad saw. – yang telah menyampaikan kebenaran-kebenaran – beserta umatnya.

Tesis ini mempunyai sejarahnya sendiri; dari ambisi untuk memuaskan rasa lapar-dahaga di kepala, hingga ketertundukan kepada keterbatasan-keterbatasan, dan akhirnya kepasrahan total kepada Allah – yang telah meminjamkan sebagian Akalnya kepada peneliti –, dan kesadaran bahwa jika Ia menghendaki, manusia hanya berusaha. Bagaimanapun, peneliti menemukan kembali “pengetahuan ikhlas”. Penulisan tesis ini memang sangat jauh dari kesempurnaan, dan, dengan segala keterbatasan, “ternyata” dapat diselesaikan. Banyak pihak, baik langsung atau tidak, telah membantu menyelesaikan tesis yang berjudul “**REKONSILIASI AKAL-WAHYU DALAM EPISTEMOLOGI IBN RUSYD DAN IMPLIKASINYA TERHADAP KONSEP KEBENARAN**” ini. Kepada mereka, penulis haturkan rasa terima kasih sebesar-besarnya dan penghargaan setulus-tulusnya. Mereka antara lain adalah:

1. Bapak Prof. Dr. H. M. Amin Abdullah sebagai Rektor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
2. Bapak Prof. Dr. H. Iskandar Zulkarnain selaku Direktur Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga
3. Bapak Dr. Alim Roswanto, MA sebagai Ketua Program Studi Agama dan Filsafat Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga.
4. Bapak Dr. Syaifan Nur, MA sebagai mantan Ketua Program Studi Agama dan Filsafat Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, sekaligus pembimbing tesis yang telah bersedia menyediakan waktunya dan juga membimbing hati dan kesadaran peneliti.

5. Guru-guru dan seluruh staf pengajar PPs UIN Sunan Kalijaga yang telah menyiramkan banyak ilmu pengetahuan dan hikmah bagi peneliti.
6. Staf PPs UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
7. Para pegawai Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
8. Rekan-rekan penulis yang selama ini telah banyak meluangkan kebersamaan, persahabatan, dan “pengetahuan hidup”. Mas Fayyadl (Halo Sahabatku Gus-Filsuf!), Iqbal (Halo Karibku Rumi!), Iswahyudi (Halo Ibn Sina!), Mas Imron (Halo Masku!), dan sekali lagi dan terutama sekali, Bapak Syaifan Nur (Assalamu ‘alaikum wahai *Mursyid* hatiku!).

Tidak semua pihak, tentu saja, dapat disebutkan di sini. Kepada mereka yang tak sempat tertulis namanya, hanya maaf yang dapat peneliti mohonkan. Peneliti berharap bahwa kebahagiaan yang peneliti rasakan saat ini adalah kebahagiaan mereka juga, dan betapa penulis sadar bahwa tanpa peran mereka, tesis ini sungguh menjadi sesuatu yang bahkan tak pernah terbayangkan. Semoga Allah membalas semuanya.

Yogyakarta, 30 Oktober 2007

Peneliti

Nur Rahmad Yahya Wijaya

DAFTAR ISI

PENGESAHAN	i
PERNYATAAN KEASLIAN	ii
MOTTO	iii
HALAMAN PERSEMBAAN	iv
ABSTRAK	v
TRANSLITERASI	vi
KATA PENGANTAR	xi
DAFTAR ISI	xiii
BAB I PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	9
C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian	10
D. Kajian Pustaka	10
E. Kerangka Teori	15
F. Metode Penelitian	33
G. Sistematika Pembahasan	38
BAB II BIOGRAFI INTELEKTUAL IBN RUSYD	
A. Kehidupan.....	41
B. Karya-karya	48
C. Akal dan Wahyu dalam Sejarah	58
BAB III REKONSILIASI AKAL-WAHYU DALAM	
EPISTEMOLOGI IBN RUSYD	
A. Klasifikasi Metode Pengetahuan.....	79

B. Ta'wil, Ijma', dan Klasifikasi Bahasa Agama	95
C. Klasifikasi Intelektualitas Manusia	115
D. Tiga Persoalan Kontroversial Ortodoksi-Filsafat	117
E. Hubungan Filsafat-Agama	131

**BAB IV IMPLIKASI PANDANGAN REKONSILIASI AKAL-
WAHYU IBN RUSYD TERHADAP KONSEP KEBENARAN**

A. Seribu Tafsir Kebenaran	141
B. Seribu Tafsir Kebenaran Filsafat	149
C. Seribu Tafsir Kebenaran Hubungan Agama-Filsafat	152
D. Terhapusnya Sekat Batas antara Ilmu-ilmu Sekular dan Ilmu-ilmu Agama	155

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan	156
B. Saran-saran	157

DAFTAR PUSTAKA	158
-----------------------------	------------

CURRICULUM VITAE	165
-------------------------------	------------

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Bagi setiap Muslim, Wahyu Suci, yaitu al-Qur'an, dan pada taraf tertentu Sunnah Nabi saw., merupakan pandangan hidup (*al-nazh'r ila al-h'ayah*), petunjuk hidup (*hidayah*), dan sumber kebenaran. Tidak seorang pun diakui sebagai muslim, paling tidak secara minimalis, kecuali mengakui kebenaran doktrin ini. Pada abad II H/VIII M, jauh setelah kewafatan Nabi saw., berbagai kodifikasi (*tadwib*) keilmuan dilakukan. Ortodoksi merumuskan Hadis Nabi saw. dan berbagai studi Islam tradisional seputar wahyu sebagai sistem pengetahuan Islam.¹ Dan untuk menjaga kemurnian pemahaman tentang Islam, *al-'ulum al-naqliyyah*, bagi mereka, dirasa sudah memadai.

Tetapi hampir secara bersamaan, gerakan rasional keagamaan menuntut penggunaan alat metodologis di luar wahyu, dan bereaksi kepada ortodoksi, meskipun tidak mesti terhadap Islam. Warisan tradisi kuno ini, yang oleh para rasionalis diintrodusir sebagai alat penafsiran – sebenarnya telah lama berkembang sebelum Islam. Ia telah terserap ke dalam Islam tatkala daerah-daerah pengembangnya jatuh saat penaklukan. Walaupun merupakan hasil pencarian akal

¹ 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 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.

manusia, berbagai warisan asing ini menyediakan seperangkat bahan yang juga dapat berguna untuk kepentingan Islam. Dan berbeda dengan keimanan Islam, ia berasal dari bangsa-bangsa yang tidak teis dan dikembangkan oleh mereka yang telah terkristenkan.

Interaksi Islam dengan berbagai aliran budaya asing ini sebenarnya tidak cukup aman bagi stabilitas Islam, meskipun *per se* sangat mendesak dibutuhkan. Pada satu sisi, dalam konteks dialog agama-agama, warisan peradaban kuno ini telah membantu para pembela Islam, terutama *mutakallimun*, untuk menjatuhkan argumentasi para penantangannya dari tradisi agama yang berbeda.² Tetapi, pada sisi lain, pengaruh dari Hellenisme dan Hellenisme-Kristen ini adalah pertentangan-pertentangan pendapat, meruaknya mazhab-mazhab *kalam*, dan penyelewengan-penyelewengan di seputar persoalan teologis.³ Dengan pengaruh rasionalisme Hellenis, keseluruhan perkembangan ini juga bereaksi terhadap ortodoksi, sebagaimana disinggung, melalui gerakan Mu'tazilah, dan bahkan serangan terhadap Islam sendiri. Di antara mereka yang mengaku sebagai muslim bahkan ada yang

² Lihat misalnya Seyyed Hossein Nasr, *Intelektual Islam: Teologi, Filsafat dan Gnosis*, terj. Suharsono dan Djamaluddin MZ (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 5.

³ Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Mohammad (Bandung: Pustaka, 1997), xx. Mengejutkan bahwa, kata Ibn Taimiyyah dalam *Minhaj al-Sunnah*, penggunaan unsur-unsur Yunani dalam *kalam* telah dimulai sejak dini. Dan lebih mengejutkan bahwa usaha ini diprakarsai oleh penganut sekaligus pendiri Jabariyyah, Jahm ibn Sāfwan, yang berpaham bahwa manusia sama sekali tidak berdaya di depan kehendak Tuhan. Mu'tazilah justru meniru usaha Ibn Sāfwan dalam hal penggunaan unsur filsafat Yunani sebagai metodologi bagi penalaran rasionalnya (Lihat dalam Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1998), 206-207.). Kenyataan ini menjatuhkan apa yang selama ini disangkakan, sebagaimana peneliti duga, bahwa Mu'tazilah yang pertama kali mengambil inisiatif menggunakan filsafat dalam konteks teologi. Dugaan ini misalnya juga diyakini oleh Watt, meskipun tidak sangat tegas. Katanya, penggagas usaha semacam ini, yang pertama-tama, salah satunya, adalah Dirāf ibn 'Amr, salah seorang pelopor Mu'tazilah (William Montgomery Watt, *Islam*, terj. Imron Rosjadi (Yogyakarta: Jendela, 2002), 138.).

meragukan dan menyerang prinsip-prinsip dasar keimanan, justru setelah menyibukkan diri dengan filsafat.

Demi mencari posisi aman, ada keyakinan yang menyatakan bahwa Islam dan sistem pengetahuannya sudah lebih dari cukup untuk mengatasi berbagai persoalan, sehingga usaha “menengok ke luar agama” tidaklah perlu dilakukan.⁴ Ada kecenderungan menguat, melalui doktrin *bi la>kaifa*,⁵ terutama di kalangan Ahl al-Hadīṣ dan atau *fuqaha*,⁶ seperti Ḥanābilah,⁶ Maḥikiyyah,⁷ dan Syafi‘iyyah⁸ bahwa kebenaran Islam tidak memerlukan pembuktian apapun dan bahwa keimanan saja sudah cukup. Sikap dogmatis dan tidak kritis semacam ini, pada dasarnya, hanyalah sikap reaksioner dan anti-filsafat. Tetapi karena bentuk awal dari asimilasi antara

⁴ Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam...*, 2, 26.

⁵ Doktrin *bi la>kaifa* mengatakan bahwa jika Islam membiarkan persoalan-persoalan terbuka terhadap berbagai pemaknaan, penyelidikannya menjadi tidak perlu dan tidak ada perlunya menyibukkan diri dengan apa-apa yang oleh agama tidak dijelaskan (Lihat misalnya, Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam...*, 26.).

⁶ Dalam hubungannya dengan logika, dan *qiyas* secara khusus, Ḥanābilah memutuskan bahwa bukti apapun tidaklah dibutuhkan bagi adanya sifat-sifat Tuhan. Bagi mereka, Tuhan telah mewahyukan diri-Nya di dalam al-Qur'an. Jika argumentasi bagi eksistensi-Nya dapat dibuktikan, itu tidak akan membuat-Nya semakin terbukti, dan penolong pertama bagi mereka yang bermain-main dengan logika hanyalah Iblis (Lihat misalnya Josef van Ess, “The Logical Structure of Islamic Theology” dalam G. E. von Grunebaum, *Logic in Classical Islamic Culture* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1970), 43.).

⁷ Kecenderungan Maḥikiyyah atas *bi la>kaifiyyah* ini menguat terutama di Andalusia dan Magrib. Mereka memutuskan bahwa sebuah sistem dogma teologis yang lebih eksplisit tidaklah dibutuhkan karena Kitab Suci sudah jelas dengan sendirinya. Mereka menyandarkan keyakinan ini pada Maḥik ibn Anas yang mengatakan: “Pengetahuan itu terdiri dari tiga bagian: *Kitāb al-Laḥ*, *Sunnah*, dan (setelah itu) “aku tak tahu” (George F. Hourani, “Introduction” dalam *Averroes, On the Harmony...*, 6-7.).

⁸ Karena unsur Hellenisme pada *kalam*, para ulama menentanginya secara keras. Al-Syafi‘i, misalnya, pernah dikatakan berkata bahwa para ahli *kalam* “harus dihajar dengan pelepah korma dan terompah, kemudian harus diarak mengelilingi pemukiman setiap keluarga dan kabilah, sambil diumumkan kepada setiap orang: “Inilah ganjaran mereka yang meninggalkan al-Qur'an dan menaruh minat kepada Ilmu Kalam.” Ia dikabarkan juga menyatakan bahwa sikapnya terhadap para pelaku *kalam* adalah dengan “menampar muka mereka dengan sandal dan mengusir mereka dari kampung halaman” (Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan...*, 279-280.).

tradisi Islam dan Yunani mengambil bentuk *kalam*, maka studi teologi⁹ inilah yang menjadi sasaran serang kaum ortodoks, terutama yang rasionalis, yaitu Mu'tazilah.¹⁰

Ketika berbagai ekstrem pemikiran mulai mencuat ke permukaan, kaum ortodoks generasi baru berupaya mengambil jalan tengah,¹¹ mengatur keseragaman pemikiran teologis, dan menciptakan kepaduan masyarakat Islam.¹² Asy'ariyyah, mungkin secara terpaksa, melanggar petuah pendahulunya. Dengan meminjam dialektika Yunani, pada awalnya mereka dicurigai sebagai keluar dari ortodoksi. Tetapi dengan merumuskan dogma-dogma keimanan yang sedikit berbeda dengan Ahl al-Sunnah, yang berpusat pada keyakinan Ahl al-Hadīṣ mereka pun akhirnya diterima. Tetapi, sayangnya, berbeda dengan para gurunya, mereka mengklaim dogma-dogma baru mereka sebagai keyakinan-keyakinan Ahl al-Sunnah itu sendiri,

⁹ Ada saat di mana ortodoksi menyerang *kalam*. Ortodoksi di sini biasanya dikembalikan, khususnya kepada Ibn Ḥanbal dan kelompoknya, dan Ahl al-Hadīṣ pada umumnya, termasuk Malikiyyah dan Syafi'iyah, yang semuanya dapat disebut mazhab hukum teologi. Syafi'iyah sendiri, sebenarnya, adalah peletak dasar bagi ortodoksi Islam (Baca: Muhammad Al-Fayyadl dkk, *The Comparative Study between Al-Imam As-Syafi'ie and Al-Imam Al-Asy'ary on Theology: A Review of As-Syafi'ie's Al-Kawkab Al-Azhar Syarh Al-Fiqh Al-Akbar and It's Influence to Imam Al-Asy'ary*, Laporan Akhir SLTA: MAK, Pesantren Annuqayah Guluk-Guluk Sumenep). Tetapi ketika Asy'ariyyah, suatu mazhab *kalam*, tampil sebagai ortodoksi yang baru, maka tradisi *falsafah* sebagai gantinya yang menjadi sasaran serangan ortodoksi, meskipun mazhab *kalam* lain, terutama yang rasionalis, yaitu Mu'tazilah, juga dianggap menyalahi ortodoksi. Pada dasarnya, kata Watt, baik *kalam* atau *falsafah* sama-sama menggunakan ide-ide Yunani. Bedanya, jika yang pertama menggunakannya secara terbatas, maka yang kedua menerimanya secara utuh, meskipun para pelakunya mengungkapkannya secara hati-hati. Dan karena *kalam* juga menggunakan filsafat sebagai metode argumen, maka ia juga seperti filsafat. Maka, Watt kemudian membahasakan filsafat yang semacam ini sebagai "*kalam* atau filsafat teologi" (William Montgomery Watt, *Islam*, 140, 141, 144-145.).

¹⁰ Hoodbhoy, misalnya, tidak menyebut Mu'tazilah sebagai mazhab *kalam*, tetapi filsafat rasional-radikal (Parves Hoodbhoy, *Ikhtiar Menegakkan Rasionalitas: Antara Sains dan Ortodoksi Islam*, terj. Sari Meutia (Bandung: Mizan, 1996), 170.).

¹¹ Asy'ariyyah, sebagaimana diinginkan pendirinya, bertujuan mengambil jalan tengah di antara Jabariyyah dan Qadariyyah, dan di antara kekakuan Ibn Ḥanbal dan kebebasan berpikir Mu'tazilah dan *falsafah* (Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan...*, 281.).

¹² Fazlur Rahman, *Islam*, xxiii.

atau, dengan kata lain, sebagai *ijmaʿ*, mengakuinya sebagai akidah *al-sadr al-awwal*, dan menyalahinya mereka pandang sebagai kafir.¹³

Melalui dukungan politik (dari Nizām al-Muluk), Asy‘ariyyah menyebarkan doktrin-doktrinnya melalui sistem pendidikan yang efektif – terdiri dari studi *fiqh* (Syafi‘iyyah) dan *kalam* dogmatis (Asy‘ariyyah) – ke seluruh pelosok negeri. Dan demi menjaga wibawa dan otoritas mazhabnya, mereka melindungi diri dengan mengumumkan maklumat bahwa semua pemikiran di luar dirinya, terutama Mu‘tazilah, sebagai *kalam* rasional, dan *falsafah* – tradisi baru lanjutan Mu‘tazilah¹⁴ – harus menghentikan segala aktivitasnya karena bertentangan dengan agama. Terutama kepada tradisi yang kedua, Asy‘ariyyah menuduh mereka melakukan *ta‘wīk* yang bertentangan dengan dasar keimanan.

¹³ Lihat misalnya dua daftar deklarasi akidah yang diajukan oleh seorang Asy‘ari yang cukup besar, bernama Abu Mansūr ‘Abd al-Qāhir ibn Thāhir al-Bagdadi. Tentang ini lihat Muḥammad ‘Abid al-Jābirī, “*Madkhal ‘An fi-Tarikh ‘Ilm al-Kalam*” dalam Ibn Rusyd, *Silsilah al-Turas al-Falsafi al-‘Arabi Mu‘allafat Ibn Rusyd: (2): al-Kasyf ‘an Manahij al-Adillah fi-‘Aqaʿid al-Millah au Naqd ‘Ilm al-Kalam dīdd ‘ala al-Tarsim al-Idiyukujī li al-‘Aqidah wa Difa‘ ‘an al-‘Ilm wa Ḥurriyyah al-Ikhtiyar fi al-Fikr wa al-Fi‘l*, ed. Muḥammad ‘Abid al-Jābirī (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahḥah al-‘Arabiyyah, 1998), 47-57. Karya Ibn Rusyd ini berjudul asli *al-Kasyf ‘an Manahij al-Adillah fi-‘Aqaʿid al-Millah*, dan selanjutnya adalah tambahan al-Jābirī. Tokoh ini selanjutnya ditulis demikian. Penelitian ini, salah satunya, menggunakan karya Ibn Rusyd ini dari versi suntingan al-Jābirī dan selanjutnya disingkat Ibn Rusyd, *al-Kasyf*. Dan jika merujuk pada al-Jābirī, maka akan ditulis al-Jābirī, “*Madkhal ‘An*” dalam Ibn Rusyd, *al-Kasyf*.

¹⁴ Gerakan *falsafah* awalnya dibangun di atas fondasi pemikiran secara umum, dan rasionalis Mu‘tazilah secara khusus. Ini dapat dibuktikan dengan kenyataan bahwa al-Kindī, *failasuf* pertama, adalah juga seorang Mu‘tazilah (Baca misalnya Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam: Sebuah Peta Kronologis*, terj. Zaimul Am (Bandung: Mizan, 2002), 28.). Karir ke-*failasuf*-an memang tidak harus didahului dengan menjadi Mu‘tazilah. Tetapi tampak jelas bahwa usaha menalar secara rasional, yang kental dalam usaha mereka, adalah bibit munculnya gerakan *falsafah*. Pada dasarnya, *kalam* sendiri, secara umum, memang berperan besar dalam perkembangan *falsafah*; meskipun juga sebaliknya bahwa karena *kalam*-lah *falsafah* harus bereaksi (Oliver Leaman, “Introduction” dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman, ed., *History of Islamic Philosophy* (London: Routledge, 1996), 2.).

Asy'ariyyah, melalui al-Gazali> (l. 480 H/1058-1111 M) mengumumkan di dalam *Tahafut al-Tahafut* tentang kerancuan pemikiran *falasifah*. Tidak hanya itu, yang terpenting di antara dua puluh persoalan, gugatan utama al-Gazali> adalah bahwa *falasifah* telah terjatuh kepada kekufuran karena tiga persoalan: bahwa alam itu kadim, Tuhan tidak mengetahui partikularitas, dan bahwa tidak ada kebangkitan tubuh jasmani di hari akhir. Penakwilan *falasifah*, bagi al-Gazali> atas tiga persoalan ini, menyebabkan mereka menjadi kafir karena menyalahi *ijma'*.¹⁵

Sebenarnya, yang diinginkan al-Gazali> adalah bahwa bahasa agama (baca juga: bahasa awam) seharusnya ditafsirkan sesuai dengan sistem makna yang telah dibangun di dalam bahasa agama itu sendiri, dan bukan melalui penafsiran filosofis.¹⁶ Telah dikatakan¹⁷ – berbeda dengan kecenderungan *mutakallimun* – *falasifah* bermaksud menerima semua ide-ide Yunani (baca: Aristoteles), dan menyesuaikannya dengan Wahyu Islam, atau, dengan bahasa kasar, mengislamkan filsafat Yunani. Mereka sebenarnya telah melakukan asimilasi ini dengan penuh kehati-hatian. Tetapi, tentu saja bahwa terapan filsafat ke dalam wahyu tidak mungkin menghasilkan ide-ide yang secara definitif bersesuaian dengan bahasa agama, atau, tidaklah mungkin memasukkan semua detail doktrin agama sebagai

¹⁵ Lihat pengakuan Ibn Rusyd ini pada Ibn Rusyd, *Silsilah al-Turasl al-Falsafi> al-'Arabi> Mu'allafat Ibn Rusyd: (1): Fasl al-Maqal fi> Taqri> ma>baina al-Syari>ah wa al-Hk>mah min al-Ittisak> Au Wujub al-Naz>h al'Aqli> wa H>jud al-Ta'wi> (al-Din wa al-Mujtama'>)*, ed. al-Jabiri> (Beirut: Markaz Dirasat al-Wah>lah al'Arabiyyah, 1997), 101. Karya Ibn Rusyd ini berjudul *Fasl al-Maqal fi> Taqri> ma>baina al-Syari>ah wa al-Hk>mah min al-Ittisak>* dan lainnya adalah tambahan al-Jabiri>. Selanjutnya karya ini disingkat *Fasl al-Maqal>*

¹⁶ Bandingkan Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam...*, 26.

¹⁷ Lihat *foot note* no. 9.

bagian dari filsafat.¹⁸ Jika bahasa agama – yang secara umum hanya cocok untuk kaum awam – mengharuskan filsafat membahasakannya dengan cara yang sama, tentu saja filsafat akan gagal menjadi filsafat. Filsafat yang demikian hanya sesuai untuk filsafat teologi,¹⁹ atau bahwa ia hanya akan terjatuh pada *kalam*.²⁰

Tetapi, yang membedakan antara al-Gazali> juga Asy‘ariyyah secara umum – dan *falasifah* sebenarnya terletak pada perbedaan kacamata. al-Gazali> mengharuskan bahwa agama semestinya dibaca dengan kaca mata agama, dan bukan dengan kacamata filsafat, apalagi jika jelas diketahui adanya jarak keimanan. *Falasifah* menghendaki yang berbeda; bagaimanapun, bagi mereka, tidak ada salahnya jika agama ditakwilkan agar ia berkenan bagi pembacaan rasional-filosofis. Dengan demikian, yang satu mengharuskan pembacaan agama secara teologis (*kalam*), yang lainnya menyadari bahwa agama juga dapat cocok jika dibaca secara filosofis-rasional. Maka hujatan al-Gazali> terhadap *falasifah* sebenarnya hanyalah keberatan teologis pada filsafat.²¹ Maka perbedaan titik berangkat inilah yang kemudian membuat al-Gazali> berkesimpulan bahwa pertentangan antara agama dan filsafat tidaklah mungkin diandaikan.²²

Ibn Rusyd, dalam pembelaannya, menjawab tantangan al-Gazali bahwa perbedaan antara Asy‘ariyyah dan *falasifah* hanyalah perbedaan penafsiran (baca: *ta’wiḥ*) terhadap ayat-ayat *mutasyabihat*. Jika ini disadari, bagi Ibn Rusyd, maka

¹⁸ Bandingkan William Montgomery Watt, *Islam*, 145.

¹⁹ Lihat *foot note* no. 9 bahwa *kalam* dapat disebut sebagai filsafat teologi.

²⁰ Bandingkan Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam...*, 15.

²¹ *Ibid.*, 27.

²² Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam...*, 109.

penyimpulan atas adanya pertentangan tidak akan terjadi. Tidak hanya itu, Ibn Rusyd bahkan menyerang balik Asy'ariyyah bahwa pemecahan *kalam* mereka telah gagal, bahkan cacat, sebagai pembacaan semestinya terhadap wahyu. Bagi Ibn Rusyd, metode dialektik tidak akan mumpuni untuk membaca wahyu, terutama jika dibandingkan dengan metode demonstratif. Bagaimanapun, jika *falasifah* keliru dalam menafsirkan agama, penalaran mereka lebih baik karena didasarkan atas premis-premis yang meyakinkan. Dan jika mereka menyimpulkan secara keliru, kesalahan mereka tentu akan dimaafkan karena pembacaan filosofis atas wahyu – disebut *ta'wil* – adalah persoalan yang sulit, dan bahwa pembacaan semacam itu adalah beban yang dilimpahkan Tuhan kepada *falasifah*.

Bagi Ibn Rusyd, “filsafat adalah teman dan saudara sepersusuan bagi agama”.²³ Itu karena “Agama menuntut penalaran bagi pengetahuan atas kebenaran,” maka, “filsafat (sumber kebenaran) tidaklah menyalahi apa yang dibawa oleh agama: karena kebenaran, sesungguhnya, tidaklah bertentangan dengan kebenaran, bahkan saling bersesuaian dan saling membenarkan”.²⁴

Dari pernyataan terakhir Ibn Rusyd di atas, ditemukan penafsiran yang berbeda – jika tidak sepenuhnya berbeda – dengan maksud Ibn Rusyd sendiri. Yang dimaksud adalah tentang teori “kebenaran ganda”. Teori ini menyatakan bahwa

²³ Teks aslinya berbunyi: “*Anna al-hikmah hiya shabbah al-syari'ah wa al-ukht al-radi'ali*” (Ibn Rusyd, *Fasl al-Maqal* 125.).

²⁴ Teks dari Ibn Rusyd sendiri selengkapnya berbunyi: “*Wa iza kana hazli al-syari'ah haqqan wa da'iyatan ila al-nazhr al-mu'addi ila ma'rifah al-haqq, fa inna ma'syar al-muslimin na'lamu 'ala al-qat' annahu la-yu'addi al-nazhr al-burhani ila mukhalafah ma warada bihi al-syar': fa inna al-haqq la-yudhadd al-haqq bal yuwafiquhu wa yasyhadu lahu*” (*Ibid.*, 96.).

“kebenaran-kebenaran agama dan filsafat sedemikian berbedanya sehingga mustahil berkontradiksi”.²⁵ Teori semacam ini lahir di Eropa dari para Averrois Latin berdasarkan penafsirannya atas Ibn Rusyd. Tidak hanya itu, pemahaman seperti ini bahkan diakui sebagai berasal dari Ibn Rusyd sendiri. Bahkan penafsiran atas teori ini pun berbeda-beda. Ada yang menyatakan, sembari mengembalikannya pada Ibn Rusyd, bahwa “apa yang benar dalam filsafat mungkin saja salah dalam agama, dan sebaliknya juga”.²⁶

Karena teori ini, Eropa (atau Barat), terbebas dari kekejaman atas para filsuf dan ilmuwan. Barat Abad Pertengahan, sebelumnya, hanya menjadikan filsafat sebagai budak bagi agama (*ansilla theologia*). Filsafat hanya berbicara sejauh, dan atau dipampatkan sedemikian rupa sehingga, berkenan bagi agama. Nyatanya, filsafat, pada zaman itu, tidak lebih dari teologi semata dan bahwa para filsuf adalah para pastur dan orang-orang Gereja. Pertentangan yang ditemukan dalam filsafat dan sains membuat negara-agama (Kerajaan-Gereja) harus membunuh ribuan saintis dan filsuf hanya karena tidak sesuai dengan Bibel. Teori inilah yang memberikan inspirasi kepada Barat untuk melahirlah reformasi, sekularisme, dan Renaisans. Meskipun, di Eropa, implikasi dari teori ini berlebihan, yang karenanya ateisme juga muncul dan merajalela sebagai wabah, bagaimanapun, pembacaan keliru atas teori Ibn Rusyd ini telah membangunkan mereka dari Abad Kegelapan sehingga lahirlah kemudian

²⁵ Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam...*, 166.

²⁶ Lihat misalnya Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 2000), 413.

Renaissans. Tetapi, persoalannya, apakah tafsiran dualisme kebenaran sepenuhnya menyimpang dari maksud Ibn Rusyd?

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah di atas, dapat dirumuskan beberapa persoalan pokok berkaitan dengan penelitian ini. *Pertama*, bagaimana Ibn Rusyd merumuskan pandangannya bahwa filsafat tidak bertentangan dengan agama? *Kedua*, bagaimana implikasi pandangan Ibn Rusyd mengenai rekonsiliasi akal-wahyu (yang sebelumnya memang diandaikan bertentangan) terhadap konsep kebenaran?

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Tujuan penelitian, *pertama*, adalah untuk mengetahui nalar epistemologi Ibn Rusyd dalam merumuskan hubungan antara filsafat dan agama. Sedangkan yang *kedua*, adalah untuk mengetahui implikasi pandangan epistemologis rekonsiliasi akal-wahyu Ibn Rusyd terhadap konsep kebenaran.

Sedangkan kegunaan dari penelitian ini adalah: *pertama*, sebagai inventarisasi dan wawasan untuk memperkaya khazanah intelektual keagamaan, khususnya berkaitan dengan kajian rekonsiliasi akal-wahyu, dan lebih khusus lagi menurut pandangan epistemologis Ibn Rusyd. Dan *kedua*, sebagai kontribusi bagi wacana filsafat Islam kontemporer, khususnya epistemologi Islam, untuk menjawab persoalan-persoalan berkaitan dengan konsep kebenaran yang terus berkembang.

D. Kajian Pustaka

Kajian umum tentang Ibn Rusyd, dan khususnya pemikirannya tentang hubungan akal-wahyu atau filsafat-agama, telah banyak, dan akhir-akhir ini telah banyak, dilakukan oleh para intelektual dan akademisi. Sebagaimana diketahui, rumusan klasik tentang persoalan ini, sebenarnya, memang telah sempurna pada Ibn Rusyd. Pada dirinyalah sebenarnya dapat dilihat model terbaik bagi usaha penjelasan rasional atas iman, atau iman yang mencari pengertian, yang pada Abad Pertengahan, di Eropa, oleh St. Agustinus dibahasakan sebagai *fides quaerens intellectum*.²⁷

Di Indonesia, di antara kajian umum tentang Ibn Rusyd terdapat setidaknya dua karya. Yang *pertama*, sebuah disertasi Aminullah el-Hady, berjudul *Filsafat Ketuhanan Ibn Rusyd: Kritik terhadap Pandangan Mutakallimin dan Falasifah tentang Konsep Ketuhanan*, yang kemudian diedit, diterbitkan, dan dirubah judul menjadi *Ibn Rusyd Membela Tuhan: Filsafat Ketuhanan Ibn Rusyd*.²⁸ Karya ini mengambil fokus perhatian pada pemikiran-pemikiran teologis-filosofis Ibn Rusyd dan kritiknya terhadap *mutakallimun*, khususnya Asy'ariyyah dan Mu'tazilah, serta kepada *falasifah*, terutama al-Farabi dan Ibn Sina, selain juga kepada al-Gazali. Dan yang *kedua*, satu penelitian yang kemuddian diterbitkan, berjudul *Ibn Rusyd dan Averroisme: Sebuah Pemberontakan terhadap Agama*.²⁹ Yang diteliti dalam karya ini

²⁷ Budhy Munawar-Rachman, "Pengantar" dalam Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam: Pesan-pesan Universal Islam untuk Kemanusiaan*, terj. Nurasih Fakhri Sutan Harahap (Bandung: Mizan, 2003), xxvii.

²⁸ Aminullah el-Hady, *Ibn Rusyd Membela Tuhan: Filsafat Ketuhanan Ibn Rusyd* (Surabaya: LPAM, 2004).

²⁹ Muhammad Iqbal, *Ibn Rusyd dan Averroisme: Sebuah Pemberontakan terhadap Agama* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2004).

adalah filsafat Ibn Rusyd dan pengaruhnya pada konflik agama dan filsafat di Barat. Penelitian ini dilakukan karena Ibn Rusyd sering disalahpahami, dan bahwa semangat dan pandangan-pandangan rasionalnya, oleh sarjana-sarjana Barat terutama, sering diartikan sebagai meletakkan posisi akal di atas wahyu. Penelidikan oleh sang penulis, Muhammad Iqbal, ditujukan pada bagaimana rumusan rekonsiliasi akal-wahyu-nya dikelirukan dan melahirkan sekularisme di Barat.

Sedangkan di luar Indonesia, terdapat beberapa tulisan. Semuanya berbicara secara khusus tentang hubungan akal-wahyu menurut pandangan-pandangan Ibn Rusyd. Karya Abd al-Maqsud Abd al-Gani Abd al-Maqsud, berjudul *Agama dan Filsafat: Kajian terhadap Pemikiran Filosof Andalusia Ibnu Masarroh, Ibnu Thufail dan Ibnu Rusyd*.³⁰ Tulisan ini mengulas pemikiran ketiga *failasuf al-Magrib al-Islami* ini tentang hubungan filsafat-agama. Sebagaimana judulnya, tidak hanya Ibn Rusyd, tetapi pemikiran Ibn Masarrah dan Ibn Tūfail juga dipaparkan dalam karya ini. Namun demikian, khususnya berkenaan Ibn Rusyd, buku ini hanya berbentuk ulasan deskriptif. Sisi epistemologi hampir bisa dikatakan tidak disinggung di dalamnya.

Karya lain ditulis oleh Iysa A. Bello, *The Medieval Islamic Controversy between Philosophy and Orthodoxy: Ijma' and Ta'wil in the Conflict between al-Ghazali and Ibn Rushd*.³¹ Selain telah diketahui dari judulnya bahwa persoalan konflik akal-wahyu antara Ibn Rusyd dan al-Gazali> sebenarnya dibasiskan pada

³⁰ Abd al-Maqsud Abd al-Gani Abd al-Maqsud, *Agama dan Filsafat: Kajian terhadap Pemikiran Filosof Andalusia Ibnu Masarroh, Ibnu Thufail dan Ibn Rusyd*, terj. Saifullah dan Ahmad Faruq (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000).

³¹ Iysa A. Bello, *The Medieval Islamic Controversy...*

perbedaan pemahaman tentang konsep *ijma'* dan *ta'wīk*, penelitian ini juga difokuskan dan dikaji sebagai persoalan *fiqhiyyah*, bukan sebagai persoalan *kalam* atau filsafat.

Selain kedua karya-karya di atas juga ada buku yang ditulis oleh Muhammad Yusuf Musa. Tulisan ini berjudul *Baina al-Dīn wa al-Falsafah: fi-Ra'y Ibn Rusyd wa Falasifah al-'Asf al-Wasf*³² Karya ini, bagaimanapun, bisa dikatakan sebagai karya yang cukup komprehensif tentang persoalan hubungan akal-wahyu, khususnya melalui perdebatan antara Ibn Rusyd dan al-Gazali. Namun demikian, persoalan-persoalan konflik di dalamnya dilihat dari sudut pandang sebagai terutama persoalan *ta'wīk*, meskipun pada sisi kajian *ta'wīk* ini pembahasannya banyak berbeda dengan apa yang dilakukan Iysa A. Bello.

Akhirnya, ada dua lagi karya dari seorang penulis bernama Muhammad 'Atif al-'Iraqi. Yang *pertama* bertahun 1968, berjudul *al-Naz'ah al-'Aqliyyah fi-Falsafah Ibn Rusyd*,³³ dan yang *kedua*, *al-Minhaj al-Naqdi fi-Falsafah Ibn Rusyd* ditulis pada 1980.³⁴ Karya yang *pertama* secara umum berbicara tentang konsep-konsep rasionalisme Ibn Rusyd. Walaupun persoalan akal-wahyu dibahas dalam buku ini, namun, karena disajikan sebagai wacana rasionalisme, pembahasannya hanya mengambil tempat sedikit. Sedangkan pada yang *kedua*, selain merupakan proyek

³² Muhammad Yusuf Musa, *Baina al-Dīn wa al-Falsafah: fi-Ra'y Ibn Rusyd wa Falasifah al-'Asf al-Wasf* (Kairo: Dar al-Ma'arif bi Misr, tt.).

³³ Muhammad 'Atif al-'Iraqi, *al-Naz'ah al-'Aqliyyah fi-Falsafah Ibn Rusyd* (Kairo: Dar al-Ma'arif bi Misr, 1968).

³⁴ Karya Muhammad 'Atif al-'Iraqi ini diterjemahkan dan karya terjemahan ini yang peneliti dapatkan. Lihat Muhammad Atif al-'Iraqi, *Metode Kritik Ibn Rusyd*, terj. Aksin Wijaya (Yogyakarta: IRCiSoD, 2003).

lanjutan dari karya sebelumnya, karya ini secara khusus mengambil perhatian bagaimana metode kritik yang digunakan Ibn Rusyd untuk menyerang berbagai mazhab pemikiran, baik mazhab pemikiran *kalam* secara umum dan terutama Asy'ariyyah, mazhab *kalam* Zāhiriyyah, pemikiran *tashwuf*, dan tak lupa juga kritik terhadap cara berpikir al-Gazali

Bagaimanapun, masing-masing tulisan di atas telah memberikan kontribusi seputar pemikiran Ibn Rusyd, termasuk tentang persoalan akal-wahyu. Penelitian ini sendiri, pada dasarnya, juga dapat dikatakan sebagai bentuk penghargaan terhadap karya-karya di atas. Namun demikian, di sini, peneliti tidak bermaksud melakukan kritik antar-teks khususnya berkenaan dengan karya-karya di atas. Di sini juga tidak dimaksudkan melakukan pengulangan-pengulangan. Penelitian ini, meskipun sedikit-banyak juga sama membahas Ibn Rusyd, dan khususnya tentang persoalan akal-wahyu, sebagaimana karya-karya di atas, di sini, *al-Syāih} al-Akbar* ini, pemikirannya ditelusuri dan ditelaah sedemikian rupa sebagai persoalan epistemologi. Meskipun objek materianya sama, yaitu Ibn Rusyd tentang persoalan hubungan filsafat-agama, namun objek formanya yang berbeda.

Yang membedakan penelitian ini dengan karya-karya di atas adalah kecenderungannya untuk menganalisis persoalan sebagai problem epistemologi. Melalui pendekatan filosofis-logis, penelitian ini disorotkan pada bagaimana sebenarnya berbagai cara berpikir dibenarkan di dalam Islam. Dengan menilik tiga metode pengetahuan, atau tiga cara berpikir, atau tiga bahasa dalam mengungkapkan

kebenaran, penelitian mendeskripsikan dan menganalisis epistemologi *burhani* > *jadali* > dan *khithbi* >. Dengan menunjukkan kelemahan-kelemahan *jadali* > metode berpikir andalan Asy'ariyyah, dan yang pada dataran tertentu juga dilakukan al-Gazali > penelitian, mengikuti cara Ibn Rusyd, sedikit-banyak, mengungkapkan gagalnya *kalam* sebagai disiplin tadisional Islam, dan bagaimana pemikiran Sunni tentang akidah, sekali lagi, terutama melalui Asy'ariyyah, gagal memberikan penjelasan yang memuaskan bagi religiusitas yang haus akan pemikiran rasional dan intelektual. Dan, karena menganalisis cara memperoleh pengetahuan melalui tiga cara di atas, yang merupakan cara rasional yang sangat rigid dengan logika, maka pengertian umum pengetahuan dibatasi pada pengetahuan perolehan (*hushli*), dan mengeluarkan keilmuan *hujuri* > sebagaimana diperoleh melalui pendekatan sufistik (*tariqah al-sufiyyah*).

Di samping itu, yang berbeda dari penelitian ini dari yang lainnya adalah implikasi dan penerapan pemahaman rekonsiliasi akal-wahyu Ibn Rusyd terhadap konsep kebenaran. Sebuah ide akan sia-sia jika hanya masih berupa bentuknya yang masih mentah. Tema tambahan ini mengeksplorasi ide-ide kontemporer – ada empat sebagaimana dibahas nanti.

E. KERANGKA TEORI

Istilah “akal-wahyu”, yang diklaim bertentangan dan demikian diusahakan kembali kesesuaiannya, dalam penelitian ini dimaksudkan *pertama*, sebagai alat,

sumber, dan sekaligus metode penalaran yang pada akhirnya akan melahirkan pengetahuan; dan *kedua*, sebagai capaian-capaian pengetahuan yang dihasilkan dari proses penalaran. Kedua pengertian ini, bagi akal dan wahyu, sama-sama tepat dalam konteks penelitian ini. Kata “akal”, dalam pengertian *pertama* – sebagaimana dalam pengertian Ibn Rusyd – merujuk dan hanya merujuk kepada apa yang disebut sebagai penalaran (atau nalar) *burhani*, melalui analogi rasional-filosofis. Pada pengertian ini “akal”, dengan demikian, dikembalikan kepada proses berpikir melalui aturan-aturan logika Aristotelian, dan juga dalam kerangka sistem filsafat Aristoteles. Maka kata “akal”, dengan kata lain, dapat juga disebut sebagai logika dan filsafat sebagai sumber penalaran, di mana pengetahuan dihasilkan dari proses berpikir rasional dan filosofis. Dari proses berpikir semacam ini lahirlah kemudian pengetahuan baru, dan secara keseluruhan ide-ide, gagasan-gagasan, teori-teori, materi-materi pengetahuan filosofis. Capaian-capaian pengetahuan atau ide-ide filosofis, dalam penelitian ini, dimaksudkan sebagai pengertian akal yang *kedua*.

Karakter dua pengertian akal, sebagaimana di atas, demikian juga diseimbangkan untuk memaknai wahyu. *Pertama*, dipahami sebagai apa yang tersurat, wahyu dimaksudkan sebagai suatu kondisi di mana penalaran (baca: penakwilan) belum dilakukan. Jika dipertanyakan apakah mungkin wahyu dipahami tanpa suatu pembacaan, penafsiran, penalaran atau penakwilan, maka jawabannya adalah mungkin saja. Inilah yang dimaksud dengan membaca secara *bi la>kaifa*, meskipun ini juga termasuk pembacaan.

Bagaimanapun, Ibn Rusyd menerima kenyataan tepatnya penggunaan doktrin *bi la>kaifa* ini. Ketepatan pemahaman yang pra-takwil atas wahyu ini benar-benar akan dipahami terutama jika dibandingkan dengan yang telah ditakwilkan, terlebih oleh mereka yang menurut Ibn Rusyd tidak memiliki cukup kemampuan intelektual. Wahyu, dengan kata lain – jika dikomparasikan dan dimasukkan sebagai bagian dari proses penalaran dalam kerangka logika – adalah apa yang disebut sebagai nalar (atau penalaran) *khithabi* (dialektik).

Jika filsafat (baca: teori-teori, konsep-konsep dan atau ide-ide filosofis) adalah pengertian *kedua* bagi akal, maka pengertian *kedua* bagi wahyu adalah agama. Agama, dengan ini, dipahami sebagai capaian atau hasil penalaran melalui nalar *khithabi*, yang bahkan tanpa penalaran, yang terangkum dalam satu sistem kebenaran. Agama dipahami sebagai doktrin-doktrin, dogma-dogma, dan klaim-klaim kebenaran yang disumberkan dari wahyu. Jika pengertian agama, pada dasarnya mencakup ‘*aqidah* dan *syariah*’, maka penelitian ini lebih menggandrungi yang pertama. Demikian ini karena pada wilayah itulah *falsafah* menggandrungi agama, di mana ‘*aqidah*’ adalah pekerjaan pemikiran.

Jika dipertanyakan kembali tentu akan ditemukan bahwa doktrin-doktrin agama tidak muncul dalam ruang hampa atau datang dengan sendirinya. Tidak mungkin juga Tuhan yang mendefinitifkannya, meskipun Ia-lah yang memfirmankan semuanya di dalam wahyu. Maka bersitan pertanyaan seperti: “Tetapi agama dalam pengertian siapa?”, “Dan doktrin atau dogma keimanan menurut pengertian yang

mana?” pasti akan muncul. Maka istilah “agama”, dalam penelitian ini, adalah apa yang dipahami dan dimaksudkan *pertama* oleh *Syaif*, yang dalam hal ini adalah Nabi saw., dan *kedua* oleh generasi muslim awal.

Penelitian atas karya-karya Ibn Rusyd berkenaan pandangannya mengenai hubungan akal-wahyu ini dimaksudkan terutama sebagai kajian epistemologi Islam. Di dalam sejarah Filsafat Islam sendiri sebenarnya memang tidak ditemukan kajian khusus atau cabang filsafat yang secara khusus dan mandiri menangani masalah-masalah pengetahuan secara sistematis dan metodis. Ini, dikatakan, karena demikian matang dan kukuhnya posisi akal di dalam Islam. Beberapa isu seputar pengetahuan, karenanya, terserak begitu saja di sejumlah pembahasan mengenai logika dan *falsafah*.³⁵

Namun demikian, karena kemudian ditemukan klasifikasi yang tepat bagi epistemologi, penelitian ini memahami epistemologi dalam kerangka sistematika filsafat Kant. Menurutnya, filsafat bertolak dari tiga pertanyaan tentang apa yang dapat *diketahui*, apa yang seharusnya *dilakukan*, dan apa yang bisa *diharapkan*. Jawaban atas pertanyaan kedua diselesaikan oleh filsafat yang berbicara tentang nilai, dan yang terakhir dituntaskan oleh filsafat yang mengkaji ‘ada’. Sedangkan

³⁵ Muhammad Taqi Misbah Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam*, terj. Musa Kazhim dan Saleh Bagir (Bandung: Mizan, 2003), 81.

pertanyaan pertama dijawab oleh filsafat yang mengkaji pengetahuan,³⁶ dan pada posisi inilah epistemologi dibicarakan. Tetapi untuk menegaskan kajian ini, pertanyaan yang paling tepat sebenarnya bukan “apa yang dapat diketahui”, tetapi

³⁶ Persoalan epistemologi oleh Kant dijawab di dalam bukunya *Kritik der reinen Vernunft/Critic of Pure Reason* (1779, dan direvisi 1781), pertanyaan tentang nilai dijawab dalam *Kritik der praktischen Vernunft/Critic of Practical Reason* (1788), dan yang berbicara tentang ‘ada’ dijawab dalam *Kritik der Urteil Kraft/Critic of Judgment* (1790) (Lihat F. Budi Hardiman, *Filsafat Modern dari Machiavelli sampai Nietzsche: Suatu Pengantar dengan Teks dan Gambar* (Jakarta: Gramedia, 2004), 132.

“bagaimana dapat diketahui”, sebagaimana dirumuskan oleh J. F. Ferrier pertama kali.³⁷

Pengetahuan, sebagai objek materia filsafat, kemudian juga dibagi-bagi sesuai dengan objek formanya masing-masing. Di antaranya, pengetahuan, selain dikaji epistemologi, juga ditelaah logika, filsafat ilmu, dan metodologi.³⁸ Dengan demikian, jelas bahwa epistemologi merupakan salah satu di antara kajian filsafat yang sama-sama mengkaji pengetahuan. Persamaan di antara semua kajian tersebut berada pada

³⁷ Pada dasarnya, pertanyaan paling fundamental dalam epistemologi adalah “apa yang dapat diketahui”. Dan jika sudah ditentukan jawabannya, maka pertanyaan berikutnya adalah “bagaimana dapat diketahui”. Jika pertanyaan pertama dijawab sebagai “apa yang ada” yang merupakan “seluruh rangkaian wujud”, maka, pertanyaan kedua jawabannya adalah melalui “pengetahuan tentang yang ada” (Bandingkan Mulyadhi Kartanegara, “ Pondasi Metafisik Bangunan Epistemologi Islam: Perspektif Ilmu-ilmu Filosofis” dalam M. Amin Abdullah dkk., *Integrasi Sains-Islam: Mempertemukan Epistemologi Islam dan Sains* (Yogyakarta: Pilar Religia, 2004), 29.). Hal ini menjelaskan betapa antara ontologi dan atau metafisika mempunyai kaitan sangat erat dengan epistemologi. Dan Ferrier untuk pertama kali (1854) menggunakan “epistemologi” sebagai terminologi untuk membedakan dua cabang filsafat: ontologi, yang mengkaji apa yang ada, dan epistemologi, yang menelaah pengetahuan tentang yang ada. Hubungan erat antara kedua cabang filsafat ini, misalnya, dapat diandaikan dari sistem filsafat Descartes yang menganut ontologi dualisme. Ia mengklasifikasikan semesta menjadi dua substansi ontologis, yaitu *res cogitans* (kesadaran), dan *res extensa* (materi). Keyakinan ontologis semacam ini membangun struktur subjek-objek dalam pemikiran epistemologis di mana manusia, sebagai subjek penahu, berhadapan dengan semesta, sebagai objek pengetahuan (Donny Gahral Adian, *Menyoal Objektivisme Ilmu Pengetahuan: dari David Hume sampai Thomas Kuhn* (Jakarta: Teraju, 2002), 17-18.). Bagaimanapun, epistemologi merupakan satu di antara cabang filsafat yang sangat sulit, karena ia menjangkau berbagai permasalahan seluas jangkauan metafisika itu sendiri, dan tak ada sesuatu pun yang terlepas darinya (P. Hardono Hadi, “Pengantar” dalam Kenneth T. Gallagher, *Epistemologi (Filsafat Pengetahuan)*, ed. P. Hardono Hadi (Yogyakarta: Kanisius, 1999), 6.). Pada dataran tertentu, pertanyaan-pertanyaan epistemologi tidak jauh umumnya merupakan pertanyaan-pertanyaan metafisika sendiri. *Bagaimana cara mengetahui kenyataan dapat menentukan apa yang dapat diketahui* (Lihat Louis O. Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, terj. Soejono Soemargono (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004), 74.). Bahkan terkadang dikatakan bahwa epistemologi tidak hanya seluas metafisika, tetapi justru seluas filsafat itu sendiri. Usaha untuk menyelidiki kenyataan selalu dibarengi dengan usaha untuk menentukan apa yang dapat diketahui di bidang tertentu. Seseorang tidak mungkin mempunyai metafisika, psikologi, sains dan sebagainya, tanpa sekaligus memiliki epistemologi dari masing-masing kajian tersebut (Kenneth T. Gallagher, *Epistemologi (Filsafat Pengetahuan)*, ed. P. Hardono Hadi (Yogyakarta: Kanisius, 1999), 16.). Tetapi, pada dasarnya, epistemologi merupakan tema sentral dalam filsafat. Dalam banyak pengertian, seluruh pertanyaan filsafat dapat dikembalikan kepada pertanyaan tentang apa yang dapat diketahui (Julian Baggini, *Lima Tema Utama Filsafat: Pengetahuan, Filsafat Moral, Filsafat Agama, Filsafat Pikiran, dan Filsafat Politik*, terj. Nur Zain Hae (Jakarta: Teraju, 2004), 17.).

³⁸ Donny Gahral Adian, *Menyoal Objektivisme...*, 5.

objek materianya, yaitu pengetahuan, sedangkan perbedaannya terletak pada objek formanya yang saling terpisah meskipun di antara semuanya ada hubungan saling erat satu sama lain.³⁹

Berasal dari bahasa Yunani, *episteme* (pengetahuan, ilmu pengetahuan), dan *logos* (pengetahuan, informasi), epistemologi merupakan pengetahuan tentang pengetahuan dan kadang disebut teori pengetahuan.⁴⁰ Pada dasarnya terdapat empat persoalan pokok di dalamnya. *Pertama*, berkenaan dengan sumber pengetahuan, epistemologi berurusan dengan persoalan dari manakah pengetahuan yang benar itu diperoleh. *Kedua*, berhubungan dengan metode pengetahuan, epistemologi membicarakan cara mengolah pengetahuan untuk memecahkan persoalan bagaimanakah pengetahuan yang benar itu diproses, diteliti atau diperikasa. *Ketiga*, bertalian dengan struktur pengetahuan, teori pengetahuan ini mempertanyakan sifat dasar pengetahuan, dan apakah ada semesta yang benar-benar ada di luar pikiran; dan jika ada, apakah ia dapat diketahui. Ini merupakan persoalan tentang apa yang kelihatan (*appearance/phenomena*) kontra apa yang sebenarnya (*essence/noumena*). *Keempat*, bersesuaian dengan persoalan keabsahan atau validitas pengetahuan, epistemologi membedakan pengetahuan yang benar dari yang salah; dan, karenanya, sekumpulan pengetahuan yang benar dan yang disusun secara sistematis kemudian

³⁹ Baca *ibid.*, 17-20.

⁴⁰ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, 212.

diputuskan sebagai ilmu pengetahuan. Ini adalah masalah pengkajian kebenaran atau verifikasi.⁴¹

Dari persoalan kedua di atas, yaitu tentang “metode pengetahuan”, problem tentang “metode penalaran”, atau logika, sesungguhnya juga dapat diklasifikasikan sebagai sebetuk model bagi metode pengetahuan. Ingin dikatakan di sini bahwa pada dataran tertentu, logika, atau metode penalaran, juga menjadi wilayah pembahasan epistemologi dengan pengandaian bahwa jika penalaran yang benar pada pengetahuan dan pemikiran diterapkan, tentu ia akan mengantarkan pada pengetahuan yang benar. Dengan demikian, di sini, logika – meskipun ada yang mengatakannya hanya sebagai *Organon* (Alat), yaitu alat agar dapat dipraktekkan ilmu pengetahuan yang benar, sebagaimana maksud penemunya sendiri, Aristoteles – diasumsikan sebagai wilayah metode pengetahuan dan merupakan wilayah bahasan epistemologi.

Asumsi ini dapat dikuatkan dengan kenyataan bahwa persoalan tentang pengetahuan dan keilmuan, dalam Filsafat Islam, justru banyak berhubungan dengan metode penalaran atau logika. Dapat ditunjukkan bagaimana pemikiran, terutama epistemologi Islam Abad Pertengahan, dibangun dengan menerapkan logika dengan model *khithabi* (retotika), *jadali* (dialektika), dan *burhani* (demonstratif). Dan dalam

⁴¹ Bandingkan M. Amin Abdullah, “Aspek Epistemologis Filsafat Islam” dalam Irma Fatimah, ed., *Filsafat Islam: Kajian Ontologis, Epistemologis, Aksiologis, Historis, Prospektif* (Yogyakarta: LESFI, 1992), 28, atau M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 243, dan Donny Gahril Adian, *Menyoal Objektivisme...*, 5, Louis O. Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, 74, dan P. Hardono Hadi, “Pengantar” dalam Kenneth T. Gallagher, *Epistemologi (Filsafat Pengetahuan)*, 5.

pandangan rekonsiliasi akal-wahyu-nya, Ibn Rusyd memang memahami masalah epistemologi, khususnya berkenaan metode pengetahuan dan keabsahannya, sebagai persoalan logika. Pemahaman teologis yang bermacam-macam, sebagaimana juga menjadi pembahasan penelitian ini, khususnya ketika dibahas metafisika, ternyata karena hubungan perbedaan dalam menggunakan tiga macam logika di atas.

Secara fundamental, epistemologi mengkaji hakikat pengetahuan semesta, atau pengetahuan dengan pengertian seluas-luasnya termasuk pengetahuan sehari-hari yang bukan termasuk pengetahuan ilmiah. Pada titik inilah epistemologi dibedakan dari filsafat ilmu yang hanya berurusan dengan pengetahuan ilmiah (secara teknis disebut “ilmu pengetahuan”, atau “ilmu”, dan bukan “pengetahuan”) atau “sains” (istilah teknis paling *rigid* untuk menyebut ilmu yang menekankan sisi pengalaman empiris atau inderawi sebagaimana dikehendaki Barat Modern).⁴² Problem yang digarap oleh epistemologi adalah kenyataan awam bahwa di dalam kehidupan sehari-hari, pengetahuan diandaikan begitu saja dan jarang dijadikan sebagai permasalahan ilmiah.⁴³ Dengan demikian, wilayah telaah epistemologi lebih luas tinimbang yang dimiliki filsafat ilmu. Jika epistemologi berbicara tentang pengetahuan dan ilmu, maka filsafat ilmu hanya berbicara tentang ilmu. Tetapi, lebih dari itu, dalam beberapa hal, kajian epistemologi tentu tidak akan dirumuskan kecuali untuk menegakkan bangunan yang kokoh atas ilmu – sebagaimana lebih serius dilakukan

⁴² Bandingkan Donny Gahral Adian, *Menyoal Objektivisme...*, 18.

⁴³ P. Hardono Hadi, “Pengantar” dalam Kenneth T. Gallagher, *Epistemologi (Filsafat Pengetahuan)*, 6. Demikian juga ditegaskan bahwa filsafat, secara keseluruhan, justru objeknya adalah sesuatu yang sederhana yang tampaknya jelas di dalam pengalaman biasa. Justru hal paling biasa di dalam kehidupan sehari-hari yang paling sulit dilukiskan, dan di sanalah pertanyaan-pertanyaan filosofis muncul dan terus hadir (Kenneth T. Gallagher, *Epistemologi (Filsafat Pengetahuan)*, 14.).

filsafat ilmu, meskipun filsafat ilmu, terutama di Barat, lebih banyak menekankan penyelidikan atas ilmu-ilmu empiris⁴⁴ – dan tidak sekedar berbicara tentang pengetahuan belaka.

Menurut pengertiannya, pengetahuan mencakup pencerapan pancaindera dan akal. Beberapa topik epistemologi dapat dimasukkan sebagai bagiannya, meskipun tidak terkait secara formal dengan ilmu ini, seperti persoalan menyangkut wahyu, ilham, dan berbagai jenis penyingkapan dan intuisi mistis lainnya.⁴⁵ Tetapi persoalan poros yang dibahas berkenaan penelitian ini memang bagaimana merumuskan pengetahuan antara akal dan wahyu, sehingga keduanya tidak diandaikan sebagai pertentangan. Dan, sekali lagi, pendekatannya adalah logika, yang di dalam Filsafat Islam merupakan persoalan epistemologi. Dan, bagaimanapun, falsafah memang suatu telaah yang memandang segala sesuatu dengan penalaran, akal pikiran, dan jalan pembuktiannya dilalui melewati logika.⁴⁶

Di dalam Islam sendiri, berkenaan dengan metode pemikiran, sebenarnya tidak hanya ditemukan metode pemikiran filsafat, tetapi juga terdapat metode-metode pemikiran yang berhubungan dengan *fiqh*, *tafsir*, hadis, sastra, dan etika. Tetapi tentu saja metode-metode yang digunakan disiplin-disiplin ini tidak menjadi kajian epistemologi Islam. Metode-metode pemikiran, lebih tepatnya metode-metode

⁴⁴ Adalah kemajuan sains dan teknologi yang menyebabkan Barat kemudian menemukan orientasi baru – ketika metafisika mulai dikeluarkan dari wilayah ilmu – bahwa yang disebut ilmu harus dapat dipersepsi secara inderawi, dan di sinilah empirisme menemukan bentuknya yang lebih mutakhir sebagai positivisme. Maka untuk keperluan inilah filsafat ilmu lahir dari rahim epistemologi sendiri.

⁴⁵ Muhammad Taqi Misbah Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam*, 84.

⁴⁶ Ahmad Fuad Al-Ahwani, *Filsafat Islam*, terj. Tim Pustaka Firdaus (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2004), 24.

pengetahuan, yang bertalian dengan epistemologi Islam di antaranya adalah metode *falsafah* Paripatetik (*Masyasya'iyyah*), metode *falsafah* Illuminatif (*Isyra'iqiyyah*), metode *tashwwuf* (Gnosis atau *'Irfani*), dan metode *kalam*.⁴⁷ Dengan kata lain, di dalam filsafat Islam, epistemologi tidak hanya beroperasi terhadap klaim-klaim pengetahuan dan kebenaran *falsafah* saja, tetapi juga terhadap *kalam* dan *tashwwuf*, tetapi tidak atas selainnya. Pernyataan ini dikuatkan dengan kenyataan bahwa kritik epistemologi Ibn Rusyd ditujukan pada metode-metode di atas, kecuali metode *burhani*; satu-satunya bentuk logika yang dipegangnya dan dianggapnya sebagai paling pantas dalam menghasilkan pemikiran yang meyakinkan.

Jika di atas telah disinggung bahwa objek telaah epistemologi adalah seluruh rangkaian wujud, sebagaimana menjadi wilayah kajian filsafat, maka, filsafat, pada dasarnya, dapat dikelompokkan pada tiga induk kajian, yaitu metafisika, matematika, dan fisika.⁴⁸ Penelitian ini sendiri, sebagai kajian epistemologi, terutama epistemologi berbasis metode penalaran logis, merupakan telaah epistemologi atas persoalan-persoalan metafisika atau *ilahiyyat*,⁴⁹ dan selanjutnya dijelaskan bahwa sebenarnya

⁴⁷ Murtadha Muthahhari, *Pengantar Ilmu-ilmu Islam*, terj. Ibrahim Husain dkk. (Jakarta: Pustaka Zahra, 2003), 326-327.

⁴⁸ Lihat misalnya Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam* (Bandung: Mizan, 2003).

⁴⁹ Ada beberapa pengertian untuk maksud kata "metafisika". *Pertama*, istilah metafisika dapat diartikan begitu saja sebagaimana pengertian filsafat pada umumnya, yaitu sebagai "kebijaksanaan" (*sophia*). Dengan kata lain, metafisika, dalam pengertian ini, adalah atau sama dengan filsafat itu sendiri. Sebagai kebijaksanaan, ilmu tertinggi ini mencari prinsip-prinsip yang paling fundamental, atau apa yang disebut sebagai penyebab-penyebab pertama (penyebab efisien, final, material, formal) (K. Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani* (Yogyakarta: Kanisius, 2005), 186.). Dalam pengertian ini, metafisika dapat digunakan untuk menyebut sekumpulan persoalan teoritis-intelektual filsafat dalam arti umum (Muhammad Taqi Misbah Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam*, 33.). *Kedua*, metafisika dapat juga berarti suatu ilmu yang mempelajari "yang ada sebagaimana adanya" ("*being as being*" atau "*being as such*"). Di sini, metafisika menyelidiki seluruh kenyataan dan kenyataan seluruhnya.

Dikatakan “seluruh kenyataan” dimaksudkan bahwa wilayah objek penyelidikannya paling luas, yaitu seluruh kenyataan. Dan dikatakan “kenyataan seluruhnya” maksudnya bahwa setiap objek diselidiki menurut seluruh aspeknya yang paling umum, yaitu sebagaimana adanya atau sejauh adanya. Tetapi, meskipun metafisika menyelidiki “seluruh kenyataan”, dengan demikian objek telaaahnya paling luas, namun, berbeda dengan fisika, yang diteliskannya adalah kenyataan dari sisi aspek-aspeknya yang paling fundamental, dan itulah yang dimaksud bahwa metafisika menelaah “kenyataan seluruhnya”. Ini, betapapun, sebenarnya sudah dapat dimengerti melalui pengertian *pertama* metafisika. Pengertian ini merupakan artian metafisika itu sendiri. Menurut pengertian ini, metafisika, karena sifatnya sama sekali umum, maka ia disebut juga sebagai “ilmu yang tertinggi”. Selanjutnya, pengertian *ketiga*, karena metafisika merupakan ilmu tertinggi, maka ia juga memiliki objek yang paling luhur dan paling sempurna, yaitu suatu substansi tak berubah dan abadi. Karena hubungannya dengan penyelidikan terhadap substansi semacam inilah, maka metafisika disebut juga sebagai “ilmu petama” atau “filsafat pertama”, dan dapat juga disebut “*theologia*”. Ketiga pengertian metafisika ini diasalkan kepada Aristoteles (Baca K. Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani*, 186.).

Jika dirujuk silang tentang apa itu filsafat, dua terakhir dari pengertian metafisika di atas dapat bersesuaian dengan pengertian *kedua* sebagaimana pengertian filsafat di bawah ini. Menurut pengertian kunonya, filsafat memiliki dua arti. *Pertama*, dalam pengertian umum, filsafat adalah semua ilmu rasional, dan dalam beberapa hal dapat ditambahkan dengan akal sebagai sumber pengetahuan, mencakup semua ilmu yang bukan berdasarkan wahyu, intuisi, dan juga bukan mitos. *Kedua*, dalam pengertian yang tidak umum, filsafat dimaksudkan sebagai metafisika itu sendiri, sebagaimana pengertian *kedua* dari metafisika di atas, dan, dalam beberapa hal juga dapat berarti teologi, sebagaimana pengertian *ketiga* dari pengertian metafisika di atas (Lihat dan bandingkan Murtadha Muthahhari, *Pengantar Ilmu-ilmu Islam*, 304.).

Metafisika – dapat dilawankan dengan “ilmu”, terutama ketika munculnya dan menurut pengertian positivisme dan kecenderungan pandangan bahwa hal-hal yang berkenaan dengan metafisika tidak mungkin diverifikasi secara inderawi – atau *ta meta ta physica*, menunjuk pada bagian setelah fisika untuk judul buku Aristoteles. Tetapi tentu saja ini tidak berarti suatu peristiwa remeh karena karya-karya *Metaphysica* ditempatkan begitu saja setelah karya-karya *Physica* dalam edisi Andronikos, yang diandaikan bahwa nama metafisika berasal darinya. Yang jelas, bahan-bahan metafisika memang semestinya dipelajari setelah fisika (Baca K. Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani*, 184.), dan demikianlah semestinya mempelajari kurikulum filsafat – Al-Jabiri> misalnya, menjelaskan kata-kata Ibn Rusyd tentang “runtutan dalam bernalar”, salah satu artiannya, sebagai belajar filsafat secara kronologis, dimulai dari matematika (*al-riyaʿiyyaʿ*), logika (*al-mantʿq*), fisika (*al-tʿbiʿiyyaʿ*), dan baru setelah itu metafisika (*al-ilahiyyaʿ*) (Lihat catatan kaki al-Jabiri> pada Ibn Rusyd, *Faṣl al-Maqal*, 94.). Metafisika memang membahas dimensi-dimensi paling fundamental dari kenyataan, dan oleh karena itu paling sulit (Baca K. Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani*, 185.). Metafisika, selain *al-ilahiyyaʿ*, juga diartikan menjadi “*ma>ba’da al-tʿbi’ali*” (sesuatu setelah fisika), karena kajiannya yang memuat pembahasan umum tentang eksistensi – meskipun sebagian filsuf Muslim merasa lebih nyaman dengan istilah “*ma qabla al-tabi’ah*” – dan, pada era Islam, bagian ini, pernah disebut juga sebagai “*umum ʿammali*” (perkara-perkara umum) (Muhammad Taqi Misbah Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam*, 32.).

Di atas telah dikatakan bahwa kajian metafisika bersifat sama sekali paling umum karena telaaahnya terhadap “yang ada sebagaimana adanya”, dan dengan demikian disebut sebagai “ilmu yang tertinggi”. Maka, dari sinilah, para filsuf Muslim menyebut metafisika sebagai “ketuhanan dalam arti umum”, dan teologi, sebagai “metafisika khusus” – sebagaimana disinggung di atas, karena “ilmu yang tertinggi” ini mempunyai objek paling luhur, maka kajiannya disebut “filsafat pertama”, atau *theologia* – mereka sebut sebagai “ketuhanan dalam arti khusus” (Bandingkan Muhammad Taqi Misbah Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam*, 32.).

Metafisika, dalam tradisi filsafat Islam, secara keseluruhan, dapat diterjemahkan begitu saja sebagai *al-ilahiyyaʿ* (ilmu-ilmu ketuhanan), atau *al-’ilm al-ilahi>* baik metafisika itu sendiri atau yang

antara akal dan wahyu tidak ada pertentangan. Ini sengaja dipilih untuk menyesuaikan kenyataan bahwa kritik epistemologi Ibn Rusyd yang dilontarkan terhadap segenap pemikiran, baik terhadap *kalam*, *tashwuf*, dan juga *falsafah* para pendahulunya, terutama menyangkut metode-metode pengetahuan yang diterapkan atas persoalan-persoalan *ilahiyyat* atau metafisika.

mengacu secara lebih khusus sebagai teologi. Ibn Sina² misalnya, dalam karya monumentalnya, *al-Syifa'*, yang terdiri dari empat jilid, jilid pertamanya diberi judul *Al-ilahiyyat* (1). Jilid ini berisi baik persoalan-persoalan metafisika maupun teologi. Selanjutnya, ia mengatakan bahwa yang dimaksud dengan *al-ilahiyyat* tidak lain adalah metafisika, atau *ma ba'da al-tabi'ah*. Sedangkan isinya mencakup metafisika menurut pengertian umum, yaitu metafisika itu sendiri, ataupun "metafisika khusus", atau teologi (Ibn Sina² *Al-Syifa': al-ilahiyyat* (1) (Arab Saudi: Wizara al-Saqafah wa al-Irsyad al-Qaumi al-Iqlim al-Janubi, tt.), 21.). Demikian juga halnya dengan Ibn Rusyd, misalnya dalam *Tahafut al-Tahafut*, yang dimaksudkannya sebagai *al-ilahiyyat* mencakup kedua hal di atas (Ibn Rusyd, *Tahafut al-Tahafut*). Walau demikian, bagaimanapun, persoalan-persoalan tentang ketuhanan terkadang juga ditemukan dalam kajian "ketuhanan dalam arti luas" (Muhammad Taqi Misbah Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam*, 32.).

Teologi, pada dasarnya, memang cabang metafisika. Terlepas dari penjelasan di atas bahwa metafisika dan teologi dapat disebut saja sebagai *al-ilahiyyat*, ada juga yang mengatakan bahwa *al-ilahiyyat* hanya khusus berbicara tentang teologi. Mulyadhi Kartanegara, misalnya, menyebut *al-'ilm al-ilahi* sebagai teologi, cabang metafisika yang mengkaji tentang Tuhan (Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan...*, 46.). Namun demikian, teologi, sebagai cabang metafisika, bukanlah seperti yang dimaksud dengan *'ilm al-kalam* (atau *kalam*), sebagaimana dalam studi Islam tradisional. Istilah terakhir lebih mengacu sebagai kajian ketuhanan yang berorientasi pada wahyu, lebih dogmatis, dan tujuan dari kajiannya untuk mempertahankan keyakinan sendiri dan atau untuk menyerang sistem kepercayaan orang lain. Sedangkan teologi lebih mengacu pada spekulasi rasio, lebih filosofis, dan sebagai kajian objektif. Namun, jika pun istilah teologi harus digunakan, maka, istilahnya adalah *revealed theology*, untuk teologi berdasar wahyu, dan *natural theology* atau teologi metafisik untuk menyebut teologi filosofis-rasional.

Sebagai *ta meta ta physica* atau *ma ba'da al-tabi'ah*, metafisika, dalam pengertiannya yang paling luas, dapat mencakup seluruh pembahasan tentang apapun yang melampaui batas-batas indera, atau apapun yang tidak tampak. Metafisika, dengan ini, mencakup semua entitas mental. Maka persoalan ketuhanan atau teologi termasuk persoalan metafisika, demikian juga apa yang secara khusus disebut sebagai eskatologi (segala persoalan yang berhubungan dengan hari akhir), dan secara umum seluruh persoalan tentang hal-hal mujarrad atau entitas-entitas yang melampaui batas-batas indera (yang *suprasensible* atau *transphysical*). Demikian juga, karena sifatnya yang melampaui batas-batas inderawi, persoalan-persoalan tentang "hubungan-hubungan general", seperti kausalitas dan kebebasan berkehendak, juga dapat dimasukkan sebagai persoalan metafisika. Dalam filsafat Islam, persoalan kausalitas, bagaimanapun, merupakan salah satu perdebatan metafisika yang cukup sengit antara al-Ghazali dan Ibn Rusyd, meskipun seolah tampak sebagai persoalan fisika. Tentu saja, tiga persoalan kekadiman alam, pengetahuan Tuhan tentang partikularitas, dan kebangkitan jiwa, yang dibahas juga dalam penelitian ini, lebih tampak jelas sebagai persoalan metafisika (Bandingkan Louay Safi, *Ancangan Metodologi Alternatif: Sebuah Refleksi Perbandingan Metode Penelitian Islam dan Barat*, terj. Imam Khoiri (Yogyakarta: Tara Wacana, 2001), 117.).

Melalui metode *burhani* Ibn Rusyd inilah maka filsafatnya disebut sebagai filsafat rasional di dalam Islam. Tetapi pada dasarnya, setiap sistem filsafat yang ditemukan dalam filsafat Islam, secara keseluruhan, dapat disebut sebagai rasionalisme, tetapi dengan catatan bahwa rasionalisme filsafat Islam adalah perpaduan antara rasionalisme dan skolastisme. Disebut sebagai rasionalisme karena setiap persoalan di dalamnya merupakan permasalahan-permasalahan yang beroperasi pada wilayah akal dan peran metode penalaran atau logika; sehingga logika menjadi sangat signifikan dalam kajian epistemologi ini. Disebut sebagai skolastisme, filsafat Islam menelisik persoalan-persoalannya, dalam beberapa hal, sebagai persoalan yang terkait dengan persoalan kebenaran wahyu, dan bahwa penalaran filosofis tidaklah bertentangan dengan doktrin dan keimanan agama. Seliberal apapun filsafat di dalam Islam, dengan berbagai titik pandang keagamaan sedikit-banyak berbeda, bahkan berlawanan secara tekstual dengan kecenderungan ortodoksi, ia tidak boleh menyimpang dari prinsip-prinsip fundamental wahyu dan ajaran Islam. Karena itulah ia disebut “filsafat Islam” dan rasionalismenya adalah rasionalisme agama atau rasionalisme religius.

Dengan catatan ini, dari sudut pandang epistemologi, jika dibandingkan dengan epistemologi Barat Abad Modern, dikatakan bahwa rasionalisme filsafat Islam bukan rasionalisme murni yang melepaskan diri dari wahyu, pada satu sisi. Pada sisi lain, demikian pula bahwa perbedaan bentuk rasionalisme dari filsafat Islam merupakan bentuk rasionalisme awal yang belum matang. Dan, dengan demikian,

secara keseluruhan, epistemologi Islam Abad Pertengahan menampakkan pemikiran epistemologi yang jauh lebih sederhana, di samping juga beberapa kontradiksi, dari yang dimiliki Barat Modern.⁵⁰

Kesederhanaan epistemologi Islam – jika dibandingkan yang lebih maju pada teori pengetahuan Barat Modern – inilah yang membentuk rasionalisme awal dalam sejarah epistemologi. Dengan kesederhanaannya, epistemologi Islam Abad Pertengahan, tentu tidak atau belum sedetail Barat dalam membicarakan sumber pengetahuan, metode pengetahuan, struktur pengetahuan, dan validitas pengetahuan. Meskipun, dan dengan catatan, dua persoalan terakhir merupakan persoalan kontras antara kedua epistemologi dengan perbedaan kultural-religius-historis ini, persoalan tentang pancaindera sebagai sumber pengetahuan, dalam filsafat Islam, belum dibicarakan secara serius sebagai persoalan epistemologi. Sedangkan akal sebagai sumber pengetahuan lebih banyak dihubungkan dengan persoalan “metode penalaran” atau logika, yang kemudian ditentukan sebagai bentuk “metode pengetahuan”.

Dalam epistemologi Islam, persoalan epistemologi lebih banyak berbicara tentang bagaimana menggunakan logika secara tepat, pada satu sisi, serta model logika semacam apa yang digunakan, pada sisi lain, dalam pemikiran. Sekali lagi, persoalan ini terlihat jelas pada bagaimana Ibn Rusyd banyak berbicara tentang model

⁵⁰ Berbagai sudut pandang epistemologis, baik berkenaan dengan sisi keterkaitannya dengan wahyu atau tidak, adanya kepercayaan atas metafisika serta entitas-entitasnya atau tidak, maupun yang berhubungan perbedaan tingkat kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, tentu melahirkan problem-problem yang berbeda yang harus digarap epistemologi. Demikian pula kecanggihan ilmu pengetahuan menentukan kecanggihan epistemologi; dan sebaliknya, kecanggihan epistemologi ditentukan oleh perbedaan tingkat kesulitan problem ilmu pengetahuan yang berkembang saat itu.

penalaran (logika, perenungan, metode pencarian pengetahuan, *tashliq*) dan pengetahuan (ide-ide, gagasan, konsep, hasil penalaran, isi atau materi pengetahuan, *tashwwur*) retorika (*khithabi*), dialektika (*jadali*), demonstratif (*burhani*). Dan filsafat, menurut Ibn Rusyd, seharusnya hanya menggunakan model logika *burhani*. Dan, demikianlah, hanya dengan *burhani* terutama menurut Ibn Rusyd, ditemukan bahwa filsafat dan agama tidak bertentangan. Dan, kemudian, pada sisi lain, juga diketahui bahwa logika *jadali* dikatakan gagal menemukan kebenaran agama.

Tetapi, jika dibandingkan epistemologi Barat Modern, tentu saja perbincangan tentang logika bukan, atau bukan lagi, merupakan kajian epistemologi, meskipun logika, sebagai alat bagi penalaran, banyak digunakan di dalam epistemologi. Bagaimanapun logika merupakan pintu gerbang menuju filsafat, epistemologi dan filsafat Barat secara umum telah melampaui persoalan logika, yang justru menjadi persoalan utama dalam epistemologi Islam. Jika pada epistemologi Islam logika merupakan komponen utama, bahkan satu-satunya, maka, di Barat Modern, logika hanyalah salah satu bagian – untuk tidak mengatakan di luar bagian – persoalan epistemologi. Epistemologi Barat Modern, misalnya, banyak memperdebatkan antara pengetahuan *a priori* dan *a posteriori*, *innate knowledge* dan *learned knowledge*, pengetahuan dan kepastian. Kecenderungan antara rasionalisme atau empirisme adalah bagaimana menekankan dikotomi-dikotomi ini, yang tentu saja bukan wilayah persoalan logika, tetapi wilayah epistemologi itu sendiri. Belakangan, Immanuel Kant memasukkan persoalan baru, seperti proposisi analitik dan sintetik, sebagai persoalan

logika dan epistemologi, tetapi belum ditemukan dalam filsafat Islam Abad Pertengahan.

Perbedaan epistemologi Islam Abad Pertengahan dan Barat Modern, pada sisi lain, juga ditemukan pada tidak adanya empirisme. Dari sini dapat dijelaskan bahwa persoalan epistemologi Islam adalah persoalan akal sebagai sumber pengetahuan, dan bagaimana hubungannya dengan wahyu, atau sebaliknya. Filsafat Islam, bahkan sampai sekarang, masih meneliti pokok-pokok antara akal dan wahyu, filsafat dan agama. Dari sini wajar jika hubungan akal-wahyu adalah proyek besar *falsifah*. Problem filsafat Islam, tidak jauh berbeda dengan problem Skolastisme Eropa Pertengahan, adalah bagaimana agar kedua *main stream* tersebut dapat dijadikan sebagai satu sistem tunggal.⁵¹

Tetapi, perbedaannya dengan Skolastisme Barat Abad Perengahan, problem filsafat Islam adalah bagaimana agar filsafat, sebagai *al-'ulum al-'aqliyyah*, dapat diintrodusir ke dalam Islam dan tidak menjadi kecaman ortodoksi, pendukung *al-'ulum al-naqliyyah*.⁵² Terutama melalui pemikiran Ibn Rusyd, problem filsafat Islam adalah bagaimana agar akal dan wahyu, yang oleh al-Gazali dipandang secara dikotomis, dapat direkonsiliasi. Jadi, di dalam filsafat Islam – wajar disebut demikian

⁵¹ Bandingkan Loren Bagus, *Kamus Filsafat*, 1028. Kenyataan ini menjadi lebih jelas mengingat Skolastisme sendiri lebih banyak bertalian dengan Aristotelianisme daripada Platonisme dan Neo-Platonisme melalui terang agama dan mistisisme (Bandingkan *Ibid.*). Meski filsafat Barat tidak dapat melepaskan diri dari filsafat Aristoteles dan Plato, epistemologi Barat Modern sudah mulai banyak meninggalkan kedua sistem filsafat ini jika yang dimaksud adalah untuk memadukan antara akal-wahyu sebagaimana diusahakan pada periode sebelumnya, yaitu pada Abad Pertengahan. Sebagaimana diketahui, filsafat Barat Abad Pertengahan memang ditandai dengan Skolastisme.

⁵² Kedua pemilahan ini secara definitif dilakukan untuk pertama kali oleh Ibn Khaldun (Lihat Mulyadhi Kartanegara, “Pondasi Metafisik...” dalam M. Amin Abdullah dkk., *Integrasi...*, 33.).

– berbagai permasalahannya masih dibicarakan antara perbatasan agama dan filsafat, dan tidak sebagai persoalan filsafat murni.

Jika benar bahwa Ibn Rusyd adalah peletak dasar bagi rasionalisme di dalam Islam, jenis rasionalismenya masih berada di seputar filsafat yang berkecenderungan pada agama (baca juga filsafat agama). Maka demikianlah penelitian ini dapat juga dikategorikan sebagai kajian filsafat agama. Apa hubungan antara akal dan iman? Apakah istilah-istilah religius, bahasa agama, dapat memiliki makna khusus di samping pemaknaan filosofis?⁵³ Apakah filsafat (atau *falsafah*) adalah abdi, atau telaah bebas dan mandiri, atau pelengkap, bagi teologi (atau *kalam*)?⁵⁴ Kajian hubungan filsafat-agama, dalam penelitian ini, bagaimanapun, membicarakan filsafat dalam terang wahyu. Dan ini ditunjukkan secara jelas pada karya Ibn Rusyd, terutama *Fasl al-Maqal*, yang di sini juga disinggung. Dalam membahas hubungan filsafat-agama, intelektualitas dan iman, penelitian ini juga memandang bagaimana kaum rasional dan ortodoks memahami agama. Filsafat agama, bagaimanapun, juga merupakan pemikiran filsafati tentang persoalan-persoalan agama, atau pemikiran analitis kritis tentang doktrin-doktrin agama.⁵⁵

Penelitian ini sedikit banyak berbicara tentang persoalan metafisika. Tetapi karena bidang garap penelitian ini adalah epistemologi, maka persoalan metafisika

⁵³ Mark B. Woodhouse, *Berfilsafat: Sebuah Langkah Awal*, terj. Ahmad Norma Permata dan P. Hardono Hadi (Yogyakarta: Kanisius, 2006), 35.

⁵⁴ Louis O. Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, 79.

⁵⁵ Bandingkan Jan Hendrik Rapar, *Pengantar Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 2002), 80.

hanya dibahas jika sedikit banyak dipersolkan dalam hubungannya dengan persoalan epistemologi dan menjadi bagian dari persoalannya.

Pandangan rekonsiliasai akal-wahyu, dalam epistemologi Ibn Rusyd, sebagai bagian dari epistemologi Islam, tidak dapat dilepaskan dari *Weltanschauung* Islam. Persoalan ini mengaitkan persoalan pengetahuan yang tidak melepaskan penggunaan wahyu al-Qur'an sebagai landasan pemikiran di samping penggunaan akal. Di dalam Islam keduanya menjadi sumber pengetahuan. Dengan mengatakan bahwa penelitian ini adalah penelitian epistemologi Islam, maka, sekali lagi, kajian juga diandaikan sebagai bagian dari tradisi filsafat (Skolastis) Islam.

Dan, akhirnya, terkait dengan skolastisme Islam, penelitian tentang rekonsiliasi akal-wahyu ini, dan dengan dipadukan melalui *burhani*- yang dikatakan mampu menjembatani jurang pemisah antara filsafat dan agama – kemudian dinyatakan paling andal dalam mengupas persoalan teologis (atau *ilahiyyat*), juga merupakan kajian teologi (*kalam*) bernuansa filosofis. Dengan *burhani*-diketahui bahwa ide-ide, konsep-konsep, dan dogma teologi dan doktrin keimanan dapat dipahami secara lebih baik dan lebih akurat dengan penalaran rasional.⁵⁶

⁵⁶ Peter Connolly, ed., *Aneka Pendekatan Studi Agama*, terj. Imam Khoiri (Yogyakarta: LkiS, 2002), 149.

F. Metode Penelitian

1. Data Penelitian

Penelitian ini memakai data literer kepustakaan (*library research*). Data utamanya adalah karya-karya Ibn Rusyd terutama yang membahas tentang rekonsiliasi akal-wahyu. Penelitian ini, data utamanya adalah karya Ibn Rusyd sendiri, khususnya *FasJ al-Maqak*,⁵⁷ *Dħmimah fi> al-‘Ilm al-Ilahi*,⁵⁸ *al-Kasyf ‘an Manahij al-Adillah*,⁵⁹ dan *Tahaft al-Falasifah*.⁶⁰ Sedangkan data pendukung dari penelitian ini adalah buku-buku, artikel, monografi, ataupun segala tulisan di berbagai jurnal ilmiah, maupun ensiklopedi yang memiliki relevansi dengan persoalan rekonsiliasi akal-wahyu Ibn Rusyd.

2. Metode Penelitian

Penelitian ini disusun dengan menggunakan metode-metode interpretatif, deskriptif, analitis, kritis, dan filosofis. Metode-metode ini digunakan untuk memecahkan berbagai asumsi berkenaan pandangan Ibn Rusyd tentang rekonsiliasi akal-wahyu, atau filsafat-agama.

Metode interpretasi dari penelitian ini dimaksudkan bahwa pandangan Ibn Rusyd dipahami menurut keunikannya. Penekanan awal dari interpretasi, dalam penelitian ini, diarahkan pada unsur-unsur yang relevan bagi pandangan rekonsiliasi akal-wahyu Ibn Rusyd dan pada asumsi-asumsi yang melandasi pemikirannya.

⁵⁷ Ibn Rusyd, *FasJ al-Maqak*

⁵⁸ Ibn Rusyd, “*Dħmimah fi> al-‘Ilm al-Ilahi*” dalam Ibn Rusyd, *FasJ al-Maqak*

⁵⁹ Ibn Rusyd, *al-Kasyf*.

⁶⁰ Ibn Rusyd, *Tahaft al-Falasifah* (Beirut: Da’ al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2001).

Metode deskripsi niscaya dilakukan agar apa yang telah diinterpretasi bisa dibaca dan dipaparkan secara sistematis dengan melakukan pemilahan-pemilahan secara apik. Lebih dari itu, diskripsi yang menarik atas suatu masalah akan memudahkan analisis yang disusun serta berjalan secara runtut dan sistematis.

Pemikiran-pemikiran dari Ibn Rusyd, yang berkenaan dengan masalah-masalah, tema-tema, dan konsep-konsep, mendapatkan pengertiannya menurut koherensinya dengan semua ide lain dalam visi yang bersangkutan. Pengertian sebenarnya dari persoalan-persoalan yang dibahas ini justru hanya akan paling sesuai menurut semua pengertian lainnya.

Penerapan metode-metode di atas tidak akan berhasil jika tidak dilanjutkan dengan analisis. Metode analisis berarti menempatkan peneliti sebagai pembaca aktif dan meletakkan berbagai tulisan dan karya pada posisi mati. Artinya, di sini telah terjadi otonomisasi teks, di mana penulis-penulis lain tidak lagi ikut campur atas interpretasi yang diberikan peneliti. Karena audiensi, situasi dan intensi pengarang-pengarang terlepas dari konteks pembaca.⁶¹

Penelitian ini menggunakan dua macam pendekatan yang saling berbeda, tetapi juga saling terpisah. Untuk kepentingan Bab III, yaitu tentang rekonsiliasi akal-wahyu dalam pemikiran Ibn Rusyd, yang digunakan adalah pendekatan filosofis dan

⁶¹ Kesadaran pembaca seperti ini disebut sebagai kesadaran sejarah dalam kajian hermeneutika sebagai pembentuk pembaca aktif. Kesadaran sejarah pertama kali dimunculkan oleh Schleiermacher dan Dilthey, tetapi di tangan keduanya kesadaran sejarah masih berkelabut objektif. Kesadaran sejarah menemukan titik kokoh subjektif berada di tangan Gadamer dengan konsepnya yang terkenal *the fusion of horizon* (gabungan cakrawala pembuat teks dengan pembaca atau penafsir teks). Lihat Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics, Hermeneutic as Method, Philosophy and Critique* (London, Boston and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1980), 1-5.

rasional-logis. Pendekatan filosofis dimaksudkan sebagai pendekatan yang memfokuskan pada persoalan koherensi dan konsistensi⁶² bagi tema-tema yang dibahas, yang dalam penelitian ini terutama ditujukan pada tiga persoalan *ilahiyyat* yang menjadi tuduhan kekafiran. Pendekatan ini berdekatan maksudnya dengan pendekatan rasional logis. Hal ini tidak dapat tidak dilakukan untuk mengimbangi pendekatan Ibn Rusyd sendiri ketika persoalan-persoalan dihadapkan kepadanya. Bagi Ibn Rusyd, timbangan kebenaran adalah sejauh hal itu dapat dicerna melalui penalaran filosofis sekaligus logis dalam kerangka Aristotelian. Kata akal – yang diandaikan bertentangan dengan wahyu, dan dengan demikian dicoba diakurkan – bagi Ibn Rusyd, dapat dikembalikan kepada sistem filsafat (baca: fisika, matematika, dan metafisika) dan logika Aristoteles. Bagi Ibn Rusyd, Aristoteles adalah kata kunci sekaligus timbangan atas segala asumsi mengenai 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 – bagi Ibn Rusyd, dapat dibaca, dipahami, dan ditafsirkan (baca: takwi), bahkan secara terbaik, jika ditelusuri melalui Aristoteles. Dan penelitian ini, sedikit banyak, mengikuti alur penalaran rasional dalam menganalisa, mengasumsikan, dan mempertanyakan persoalan-persoalan.

Selain itu, pendekatan filosofis juga dimaksudkan sebagai pendekatan yang “memporak-porandakan” pemikiran tokoh-tokoh untuk ditelaah secara *radic* (sampai ke akar-akarnya), dari mana asal-usulnya, bagaimana kesimpulan disusun serta yang

⁶² Peter Connolly, ed., *Aneka Pendekatan Studi Agama*, 148.

lebih penting adalah implikasi yang ditimbulkan dari pemikiran itu. Pendekatan filosofis biasanya diawali dengan mendekonstruksi tetapi diakhiri dengan rekonstruksi.

Dan berbeda dengan bab III, hermeneutika Gadamer dianggap bermanfaat untuk mendekati Bab IV, yang berbicara tentang implikasi pemikiran Ibn Rusyd tentang rekonsiliasi akal-wahyu bagi konsep kebenaran. Persoalan bab ini adalah penerapan bab sebelumnya, dan hermeneutika Gadamer tepat untuk kepentingan ini. Penerapan, sebagaimana pemahaman dan interpretasi, bagi Gadamer, merupakan bagian sekaligus menandai hermeneutika. Menafsirkan berarti menerapkan. Tugas interpretasi juga setara dengan konkretisasinya terhadap hal-hal khusus. Penerapan juga merupakan pemahaman terhadap faktor yang universal. Demikian sebaliknya, pemahaman dan interpretasi, pada dasarnya, juga merupakan penerapan.⁶³

Pada dasarnya, pembicaraan Bab III ialah tentang konsep kebenaran. Tetapi, perbedaannya, Bab IV berbicara tentang konsep kebenaran dalam pengertian kekinian dan kedisinian yang terpisah jauh dari konteks Ibn Rusyd pada Abad Pertengahan. Gadamer sendiri mengatakan: “jika kita mau mengatakan hal yang sama seperti yang dikatakan suatu teks kuno, maka kita harus mengatakannya secara lain.”⁶⁴

Tetapi bagaimana aturan-aturannya? Gadamer sendiri tidak bermaksud menjadikan hermeneutika sebagai metode. Yang ditekankannya adalah pemahaman yang mengacu pada tingkat ontologis, dan bukan metodologis. Sebab, baginya,

⁶³ E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 2000), 77.

⁶⁴ Lihat dalam Bernard T. Adeney, *Etika Sosial Lintas Budaya*, terj. Ioanes Rakhmat (Yogyakarta: Kanisius, 2004), 40.

kebenaran menerangi metode-metode individual, padahal metode justru menghalangi kebenaran. Yang ingin dicapainya dengan kebenaran tidaklah melalui metode, tetapi melalui dialektika (tetapi bukan dialektika dalam pengertian *jadali*), dan di sinilah kesempatan untuk mengajukan pertanyaan lebih bebas diperkenankan, tinimbang yang dimungkinkan dalam proses metodis.⁶⁵

Akhirnya, dalam hal penelitian, akan sangat mencemaskan jika para pelaku penelitian lebih suka membenarkan apa yang mereka lakukan. Namun, bisa jadi, ada pelaku-pelaku yang benar-benar berhendak mencermati semua masalah konseptual yang terkait dalam masalah mereka. Dengan kata lain, ada dua macam bentuk penelitian jika dilihat dari maksudnya: untuk mengukuhkan suatu mazhab pemikiran, atau untuk menemukan sebuah perspektif baru tentang kebenaran. Maksud dari penelitian ini terutama memilih yang kedua. Penelitian ini tidak bermaksud untuk mengukuhkan pemikiran Ibn Rusyd, dan tidak juga untuk menguatkan pemikiran-pemikiran lain. Penelitian ini bermaksud menemukan sebuah sudut pandang baru tentang kebenaran di antara berbagai pandangan tentang kebenaran.

Dengan demikian, tawaran yang dihasilkan dari penelitian tidak diandaikan berbicara atas kebenaran (yang *an sich* transenden), atau memosisikan diri sebagai klaim atas kebenaran, dan menghapus berbagai pandangan dan pemikiran, khususnya tentang persoalan akal-wahyu. Filsafat akan berhenti menjadi filsafat jika ia sendiri meneguhkan diri sebagai kebenaran. Tawaran penelitian ini hanyalah merupakan upaya kritik dan koreksi atas dogmatisme dan ke-*jumud*-an pemikiran. Tetapi, dan

⁶⁵ E. Sumaryono, *Hermeneutik...*, 77.

dengan demikian, dengan maksud melakukan penelusuran kembali atas klaim-klaim kebenaran, maka kritik diperlukan dan sumbangan pemikiran baru diusahakan. Pada dasarnya, filsafat itu sendiri dilandasi oleh kritik, dan bukan mengekor pada pendapat lain. Jika suatu pemikiran melalui penelitian kefilsafatan bermaksud *sam'an wa tḥāṭan* pada pandangan-pandangan dari mereka yang diteliti, maka pemikiran itu sebenarnya bukan pemikiran, tetapi *taqlid*.

G. Sistematika Pembahasan

Persoalan-persoalan yang dibahas dalam penelitian ini dibagi ke dalam lima bab pembahasan dengan sistematika sebagai berikut:

Bab pertama merupakan gambaran umum dan pedoman kerja secara garis besar dalam penelitian ini. Pembahasan mencakup latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian, kajian pustaka, kerangka teori, metode penelitian, dan sistematika pembahasan.

Bab kedua adalah pengenalan dengan tokoh Ibn Rusyd dan persoalan historis akal-wahyu pada masanya. Pembahasan meliputi riwayat kehidupan, karya-karya, dan persoalan akal-wahyu dalam sejarah. Sub-bahasan terakhir dilihat sebagai latar belakang persoalan tentang konflik akal-wahyu, di mana posisi Ibn Rusyd, dan dapat juga dianggap sebagai pengantar singkat untuk membaca bab tiga.

Bab ketiga disusun sebagai pembahasan mengenai rekonsiliasi akal-wahyu dalam epistemologi Ibn Rusyd. Bab ini dimulai dengan pembahasan tentang

klasifikasi metode pengetahuan. Ini dimaksudkan sebagai landasan utama dan atau dasar epistemologis Ibn Rusyd yang mengarahkan, dan bahkan menciptakan pandangannya tentang kesesuaian antara akal dan wahyu. Selanjutnya, bab ini berbicara tentang *ta'wīk*, *ijma'*, dan klasifikasi bahasa agama. Persoalan tentang *ta'wīk* dan *ijma'* merupakan persoalan dasar yang karena kesalahpahaman dalam mengartikan dan memahaminya menyebabkan ortodoksi menggugat *falasifah*. Dan klasifikasi bahasa agama merupakan pencapaian pemaknaan ketika pengertian *ta'wīk* mulai dipahami. Selanjutnya adalah bahasan tentang klasifikasi intelektualitas manusia. Pembagian kelompok kaum intelektual di antara manusia muncul karena perbedaan penguasaan terhadap metode pengetahuan dan kemampuannya dalam memahami bahasa-bahasa agama tertentu. Pembahasan dilanjutkan kemudian tiga persoalan kontroversial ortodoksi-filsafat. Pembahasan ini sengaja dilakukan karena mustahil berbicara tentang epistemologi tanpa sedikitpun berbicara metafisika. Ini berlaku terutama dalam filsafat Islam. Tiga persoalan di atas merupakan pengujian atas ide-ide mengenai klasifikasi metode pengetahuan dan seterusnya di atas. Dan, akhirnya, bab ini dipungkasi dengan jawaban dari pembahasa-pembahasan sebelumnya, dan diberi judul “Hubungan Filsafat dan Agama”.

Bab keempat menguraikan implikasi pandangan rekonsiliasi akal-wahyu Ibn Rusyd terhadap konsep kebenaran. Sebagai persoalan implikasi atas pemikiran tema-tema yang diambil merupakan terapan ide-ide pada bab yang lalu. Ide-ide yang ditawarkan diberi judul “Seribu Tafsir Kebenaran Agama”, “Seribu Tafsir Kebenaran

Filsafat”, “Seribu Tafsir Kebenaran Hubungan Filsafat-Agama”, dan “Terhapusnya Sekat-Batas Antara Ilmu-Ilmu Sekular Dan Ilmu-Ilmu Agama”.

Dan *bab kelima* merupakan penutup dari penelitian yang berisi kesimpulan seluruh pembahasan dan saran saran untuk penelitian selanjutnya.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Bagi Ibn Rusyd, akal dan wahyu, atau filsafat dan agama tidaklah bertentangan. Pertentangan, jika itu diandaikan terjadi, hanyalah tampaknya saja demikian. Pertentangan itu hanya 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 sendiri menyatakan bahwa di dalam agama terdapat yang *muhkamat* dan yang *mutasyabihat*. Jika disadari bahwa falasifah hanya menafsirkan agama pada *mutasyabihat*-nya, dan pada kenyataannya memang demikian, maka saling mengkafirkan tidak akan terjadi. Jika lebih disadari lagi, maka sebenarnya penakwilan falasifah adalah penakwilan yang meyakinkan, terutama jika dibandingkan penakwilan mutakallimun dalam persoalan-persoalan teologis mereka. Hal itu karena takwil falasifah didasarkan atas *burhani*; dan *burhani* karena premis-premisnya meyakinkan, maka ia akan menghasilkan penalaran yang meyakinkan juga.

Jika pun *falasifah* keliru dalam melakukan penakwilan, dan itulah yang mereka lakukan pada hampir semua penalaran filosofisnya, kesalahan mereka diampuni, karena penakwilan, yang dibebankan Tuhan kepada *falasifah*, adalah persoalan yang sangat sulit.

Tentang konsep kebenaran, dalam implikasinya, mengandaikan bahwa bahwa bahasa apapun di dalam filsafat, dan penafsiran apapun untuk mengungkapkan bahasa agama, semuanya hanyalah tafsir atas kebenaran. Oleh karena itu, setiap bahasa kebenaran hanyalah jalan menuju kebenaran yang sejati dan bukan kepada kebenaran itu sendiri. Ibn Rusyd menyadari, berkenaan dengan filsafat, bahwa filsafat hanya lebih meyakinkan jika dibandingkan dengan model bahasa apapun di luarnya. Tetapi dengan itu, tidak berarti bahwa filsafat akan terbebas dari kesalahan.

B. Saran-saran

Penelitian ini hanyalah usaha kecil untuk mengurai ide-ide Ibn Rusyd yang banyak sekali dan kaya dengan ide-ide filosofis. Penelitian ini mungkin tidak akan menyajikan yang sangat utuh tentang persoalan rekonsiliasi akal-wahyu, bahkan masih jauh dari kekurangan. Kritik dan saran dengan demikian akan memperbaiki tulisan ini selanjutnya.

DAFTAR PUSTAKA

- 'Iraqi, Muhammad 'Atif al-, *al-Naz'ah al-'Aqliyyah fi Falsafah Ibn Rusyd* (Kairo: Dar al-Ma'arif bi Misr, 1968)
- _____, *Metode Kritik Ibn Rusyd*, terj. Aksin Wijaya (Yogyakarta: IRCiSoD, 2003)
- Abd al-Maqsud, Abd al-Maqsud Abd al-Gani, *Agama dan Filsafat: Kajian terhadap Pemikiran Filosof Andalusia Ibnu Masarroh, Ibnu Thufail dan Ibn Rusyd*, terj. Saifullah dan Ahmad Faruq (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000)
- Abdullah dkk., Taufik, ed., *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Vol. IV (Pemikiran dan Peradaban) (Jakarta: Ikhtiar Baru Van Hoeve, tt.)
- Abdullah, M. Amin, "Aspek Epistemologis Filsafat Islam" dalam Irma Fatimah, ed., *Filsafat Islam: Kajian Ontologis, Epistemologis, Aksiologis, Historis, Prospektif* (Yogyakarta: LESFI, 1992)
- _____, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004)
- Abrahamov, Binyamin, *Ilmu Kalam: Tradisionalisme dan Rasionalisme dalam Teologi Islam*, terj. Nuruddin Hidayat (Jakarta: Serambi, 2002)
- Abu Zaid, Nasr Hamid, *Imam Syafi'i: Moderatisme, Ekletisisme, Arabisme*, terj. Khoiron Nahdliyyin (Yogyakarta: LkiS, 1997)
- _____, *Teks Otoritas Kebenaran*, terj. Sunarwoto Dema (Yogyakarta: LkiS, 2003)
- _____, *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, terj. Khoiron Nahdliyyin (Yogyakarta: LkiS, 2001)
- Adeney, Bernard T., *Etika Sosial Lintas Budaya*, terj. Ioanes Rakhmat (Yogyakarta: Kanisius, 2004)
- Adian, Donny Gahral, *Menyoal Objektivisme Ilmu Pengetahuan: dari David Hume sampai Thomas Kuhn* (Jakarta: Teraju, 2002)
- Ahwani, Ahmad Fuad al-, *Filsafat Islam*, terj. Tim Pustaka Firdaus (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2004)

- Armstrong, Karen, *Sejarah Tuhan: Kisah Pencarian Tuhan Yang Dilakukan oleh Orang-orang Yahudi, Kristen, dan Islam selama 4.000 Tahun*, terj. Zaimul Am (Bandung: Mizan, 2002)
- Assyaukanie, Luthfi, “Ibn Rusyd, Kant, dan Proyek Pencerahan Islam” dalam *Kompas*, Edisi Rabu tgl 2 Maret 2005
- Baggini, Julian, *Lima Tema Utama Filsafat: Pengetahuan, Filsafat Moral, Filsafat Agama, Filsafat Pikiran, dan Filsafat Politik*, terj. Nur Zain Hae (Jakarta: Teraju, 2004)
- Bagus, Lorens, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 2000)
- Bakker SJ., JWM., *Sejarah Filsafat dalam Islam* (Yogyakarta: Kanisius, 2001)
- Bello, Iysa A., *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)
- Bertens, K., *Ringkasan Sejarah Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1992)
- Bleicher, Josef, *Contemporary Hermeneutics, Hermeneutic as Method, Philosophy and Critique* (London, Boston and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1980)
- CD *Mausu‘ah al-Hadis al-Syarif: Al-Kutub al-Tis‘ah*.
- Connolly, Peter, ed., *Aneka Pendekatan Studi Agama*, terj. Imam Khoiri (Yogyakarta: LkiS, 2002)
- Denny, Frederick M, “Fazlur Rahman: Antara Filsafat dan Ortodoksi” dalam Haidar Bagir, ed, *Islamika: Jurnal Dialog Pemikiran Islam*, No. 2 Oktober-Desember 1993 (Jakarta: MISSI, 1993)
- Edwards, Paul, ed., *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. I (New York: Macmillan Publishing, 1967)
- El-Hady, Aminullah, *Ibn Rusyd Membela Tuhan: Filsafat Ketuhanan Ibn Rusyd* (Surabaya: LPAM, 2004)
- Encyclopædia Britannica* dalam CD *Britannica 2002 Deluxe Edition*.
- Fakhry, Majid, *A History of Islamic Philosophy* (New York: Columbia University Press, 1983)

Fakhry, Majid, *Averroes (Ibn Rusyd): His Life, Works and Influence* (London: Oxford, 2001)

_____, *Sejarah Filsafat Islam: Sebuah Peta Kronologis*, terj. Zaimul Am (Bandung: Mizan, 2002)

Farabi, al-, *Ihsa' al-'Ulum li al-Farabi*, ed. 'Usman Amin (Mesir: Dar al-Fikr al-'Arabi, tt)

Fayyadl dkk, Muhammad Al-, *The Comparative Study between Al-Imam As-Syafi'ie and Al-Imam Al-Asy'ary on Theology: A Review of As-Syafi'ie's Al-Kawkab Al-Azhar Syarh Al-Fiqh Al-Akbar and It's Influence to Imam Al-Asy'ary*, Laporan Akhir SLTA: MAK, Pesantren Annuqayah Guluk-Guluk Sumenep)

Gallagher, Kenneth T., *Epistemologi (Filsafat Pengetahuan)*, ed. P. Hardono Hadi (Yogyakarta: Kanisius, 1999)

Gilson, Etienne, *Tuhan di Mata para Filosof*, terj. Silvester Goridus Sukur (Bandung: Mizan, 2004)

Hadi, P. Hardono, "Pengantar" dalam Kenneth T. Gallagher, *Epistemologi (Filsafat Pengetahuan)*, ed. P. Hardono Hadi (Yogyakarta: Kanisius, 1999)

Hanafi, Ahmad, *Pengantar Filsafat Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1990)

Hardiman, F. Budi, *Filsafat Modern dari Machiavelli sampai Nietzsche: Suatu Pengantar dengan Teks dan Gambar* (Jakarta: Gramedia, 2004)

Hoodbhoy, Parves, *Ikhtiar Menegakkan Rasionalitas: Antara Sains dan Ortodoksi Islam*, terj. Sari Meutia (Bandung: Mizan, 1996)

Hourani, George F., "Introduction" dalam Averroes, *On the Harmony of Religion and Philosophy*, terj. George F. Hourani (London: Luzac & CO., 1967)

Ibn Rusyd, "*Damimah fi al-'Ilm al-'Ilahi*" dalam Ibn Rusyd, *Fasl al-Maqal*.

_____, *Silsilah al-Turas al-Falsafi al-'Arabi Mu'allafat Ibn Rusyd: (1): Fasl al-Maqal fi Taqri' ma-baina al-Syari'sah wa al-Hjkmah min al-Ittishak Au Wujub al-Nazhr al-'Aqli wa Hjudud al-Ta'wil (al-Din wa al-Mujtama')*, ed. al-Jabiri (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahlah al-'Arabiyyah, 1997)

_____, *Silsilah al-Turas al-Falsafi al-'Arabi Mu'allafat Ibn Rusyd: (2): al-Kasyf 'an Manahij al-Adillah fi 'Aqa'id al-Millah au Naqd 'Ilm al-Kalam Djddan 'ala al-Tarsim al-Idiyukji li al-'Aqidah wa Difa'an 'an al-'Ilm wa Hurriyyah*

- al-Ikhtiyar fi al-Fikr wa al-Fi'l*, ed. al-Jabiri (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1998)
- _____, *Tahafut al-Falasifah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001).
- Ibn Sina, *Al-Syifa': al-Ilahiyyah (1)* (Arab Saudi: Wizarah al-Shaqafah wa al-Irsyad al-Qaumi al-Iqlim al-Janubi, tt.)
- Inati, Syams, "Logic" dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman, ed, *History of Islamic Philosophy* (London: Routledge, 1996)
- Iqbal, Muhammad, *Ibn Rusyd dan Averroisme: Sebuah Pemberontakan terhadap Agama* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2004)
- Jabiri, Muhammad 'Abid al-, "Madkhal 'Am fi Tarikh 'Ilm al-Kalam" dalam Ibn Rusyd, *Silsilah al-Turas al-Falsafi al-'Arabi: Mu'allafat Ibn Rusyd: (2): al-Kasyf 'an Manahij al-Adillah fi 'Aqa'id al-Millah au Naqd 'Ilm al-Kalam didd 'ala al-Tarsim al-Idiyuluji li al-'Aqidah wa Difa' 'an al-'Ilm wa Hurriyyah al-Ikhtiyar fi al-Fikr wa al-Fi'l*, ed. Muhammad 'Abid al-Jabiri (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1998)
- Josef van Ess, "The Logical Structure of Islamic Theology" dalam G. E. von Grunebaum, *Logic in Classical Islamic Culture* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1970)
- Kartanegara, Mulyadhi, " Pondasi Metafisik Bangunan Epistemologi Islam: Perspektif Ilmu-ilmu Filosofis" dalam M. Amin Abdullah dkk., *Integrasi Sains-Islam: Mempertemukan Epistemologi Islam dan Sains* (Yogyakarta: Pilar Religia, 2004)
- _____, *Menyibak Tirai Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam* (Bandung: Mizan, 2003).
- Kattsoff, Louis O., *Pengantar Filsafat*, terj. Soejono Soemargono (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004)
- Kraemer, Joel L., *Renaissans Islam: Kebangkitan Intelektual dan Budaya pada Abad Pertengahan*, terj. Asep Saefullah (Bandung: Mizan, 2003)
- Leaman, Oliver, "Introduction" dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman, ed., *History of Islamic Philosophy* (London: Routledge, 1996)
- _____, *Pengantar Filsafat Islam: Sebuah Pendekatan Tematis*, terj. Musa Kazhim dan Arif Mulyadi (Bandung: Mizan, 2002)

- Lewis dkk., B., ed., *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. III (Leiden: E. J. Brill, 1971)
- Madjid, Nurcholish, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan* (Jakarta: Paramadina, 2000)
- _____, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1998)
- _____, *Kaki Langit Peradaban Islam* (Jakarta: Paramadina, 1997)
- Magill, Frank N., *Masterpieces of World Philosophy* (New York: HarperCollins Publishers, 1990)
- Munawar-Rachman, Budhy, “Pengantar” dalam Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam: Pesan-pesan Universal Islam untuk Kemanusiaan*, terj. Nurasih Fakih Sutan Harahap (Bandung: Mizan, 2003)
- _____, “Filsafat Islam” dalam Muhammad Wahyuni Nafis, ed., *Rekonstruksi Religius Islam* (Jakarta: Paramadina, 1996)
- _____, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman* (Jakarta: Paramadina, 2001)
- Munawir, A.W., *Kamus Al-Munawwir Arab Indonesia Terlengkap* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997)
- Musa, Muhammad Yusuf, *Baina al-Din wa al-Falsafah: fi Ra’y Ibn Rusyd wa Falasifah al-‘Asr al-Wasit* (Kairo: Dar al-Ma‘arif bi Misr, tt.)
- Muthahhari, Murtadha, *Pengantar Ilmu-ilmu Islam*, terj. Ibrahim Husain dkk. (Jakarta: Pustaka Zahra, 2003)
- _____, *Pengantar Ilmu-ilmu Islam*, terj. Ibrahim Husain al-Habsyi dkk. (Jakarta: Pustaka Zahra, 2003)
- Nasr, Seyyed Hossein, *Intelektual Islam: Teologi, Filsafat dan Gnosis*, terj. Suharsono dan Djamaluddin MZ (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996)
- Nasysyar, ‘Ali Sami al-, *Manahij al-Bahs ‘inda Mufakkiri al-Islam: wa Naqd al-Muslimin li al-Mantiq al-Aristutalis* (ttp: Dar al-Fikr al‘Arabi, 1947)
- Rahman, Fazlur, *Islam*, terj. Ahsin Mohammad (Bandung: Pustaka, 1997)
- Rapar, Jan Hendrik, *Pengantar Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 2002)

- Renan, Ernest, *Ibn Rusyd wa al-Rusydiyyah*, terj. 'Adil Zu'aitir (Kairo: 'Isa Lubabi al-Halabi, 1957)
- Russel, Bertrand, *Sejarah Filsafat Barat*, terj. Sigit Jatmiko dkk (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004)
- Safi, Louay, *Ancangan Metodologi Alternatif: Sebuah Refleksi Perbandingan Metodologi Penelitian Islam dan Barat*, terj. Imam Khoiri (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001)
- Saleh, Fauzan, *Teologi Pembebasan: Pergeseran Wacana Islam Sunni di Indonesia Abad XX*, terj. Fauzan Saleh (Jakarta: Serambi, 2004)
- Sharif, M. M., ed., *History of Muslim Philosophy*, Vol. I (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963)
- Spencer, Robert, *Islam Ditelanjangi: Pertanyaan-pertanyaan Subversif Seputar Doktrin dan Tradisi Kaum Muslim*, terj. Mun'im A. Sirri (Jakarta: Paramadina, 2003)
- Sumaryono, E., *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 2000)
- Tim Ihya' al-Turas al-'Arabi, "Al-Muqaddimah: Ta'rif Ibn Rusyd" dalam Ibn Rusyd, *Falsafah Ibn Rusyd: 1. Fasl al-Maqal wa Taqirir Ma baina al-Syari'ah wa al-Hikmahmin al-Ittisal 2. Al-Kasyf 'an Manahij al-Adillah fi 'Aqa'id al-Millah*, ed. Tim Ihya' al-Turas al-'Arabi (Beirut: Dar al-Ifaq al-Jadidah, 1982)
- _____, "Mengenal Lebih Dekat Ibnu Rusyd Sang Komentator Aristoteles" dalam Ibn Rusyd, *Mendamaikan Agama dan Filsafat: Kritik Epistemologi Dikotomi Ilmu*, terj. Aksin Wijaya (Yogyakarta: Pilar Media, 2005)
- Urvoy, Dominique, "Ibn Rusyd" dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman, ed., *History of Islamic Philosophy*, Vol. I (London: Routledge, 1996)
- _____, "Ibn Rusyd" dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman, ed., *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, terj. Tim Penerjemah Mizan (Bandung: Mizan, 2003)
- Wardani, *Epistemologi Kalam Abad Pertengahan* (Yogyakarta: LKiS, 2003)
- Watt, William Montgomery, *Islam*, terj. Imron Rosjadi (Yogyakarta: Jendela, 2002)
- _____, *Islam*, terj. Imron Rosjadi (Yogyakarta: Jendela, 2002)

Wehr, Hans, *A Dictionary of Written Arabic: Arabic-English* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1974)

Woodhouse, Mark B., *Berfilsafat: Sebuah Langkah Awal*, terj. Ahmad Norma Permata dan P. Hardono Hadi (Yogyakarta: Kanisius, 2006)

Yazdi, Muhammad Taqi Misbah, *Buku Daras Filsafat Islam*, terj. Musa Kazhim dan Saleh Bagir (Bandung: Mizan, 2003)

CURRICULUM VITAE

Nama : Nur Rahmad Yahya Wijaya, S.Th.I.
Jenis Kelamin: : Laki-laki
Tempat/Tanggal Lahir : Sumenep, 12 April 1977
Agama : Islam
Nama Orang Tua/Pekerjaan: Ramanda Imam Ramli (Almarhum)/Guru SDN
Ibunda Sudarti/Guru SDN

Pendidikan Formal :

- 1) Sekolah Dasar Negeri (SDN) Karangduak III Sumenep Jawa Timur lulus pada tahun 1989.
- 2) Madrasah Tsanawiyah Negeri (MTsN) I Sumenep Jawa Timur lulus tahun 1992.
- 3) Madrasah Aliyah Program Khusus (MAPK) pada Madrasah Aliyah Negeri (MAN) Denanyar Jombang pada Yayasan Pondok Pesantren Manba'ul 'Ulum Denanyar Jombang Jawa Timur lulus tahun 1995.
- 4) UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Program S1 Fakultas Ushuluddin Jurusan Tafsir Hadis, Skripsi berjudul *Hakikat Wahyu Al-Qur'an dalam Pemikiran Fazlur Rahman*, dengan nilai A+/95, lulus tahun 2002.
- 5) UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Program Pascasarjana S2 Program Studi Agama dan Filsafat Konsentrasi Filsafat Islam, Tesis berjudul *Rekonsiliasi Akal-Wahyu dalam Epistemologi Ibn Rusyd dan Implikasinya terhadap Konsep Kebenaran*, dengan nilai A+/95, lulus tanggal 11 Desember 2007.

Pendidikan Semi-Formal :

- 1) Kursus Bahasa Perancis pada Lembaga Indonesia Perancis (LIP) Yogyakarta, belajar hingga kelas 6, terakhir tahun 2003.
- 2) Kursus Bahasa Jerman pada Lembaga Pembinaan Bahasa Jerman (LPBJ) Yogyakarta, terakhir tahun 2003.