

HUBUNGAN WAHYU DAN AKAL DALAM TRADISI FILSAFAT ISLAM

Mukhtasar Syamsuddin

Abstract

This paper attempts to represent the world of philosophical thinking on the relationship between faith and reason among moslem scholars and Islamic doctrines. Qoran is the fundamental principle in inspiring any attempt of reason to find the truth. It means that reason still has its place and possibility to find the truth based on the truth of faith which is inspired by Qoran. It is the focus of discussion between the two outstanding moslem scholars, Ibnu Rusyd (520 H/ 1126 A-595/ 1198) and Ibnu Taimiyyah (662/ 1263). Ibnu Rusyd approaches the correlation between faith and reason in the term of relationship (ittisal). Meanwhile, Ibnu Taimiyyah explores the correlation between faith and reason under the term of muwafaqat. These two scholars are different with one another especially in exploring the fundamental meaning of reason ('aql) and revelation (al-naql).

Keywords

Revelation. Reason. Philosophy. Islam Philosophy. Religion. Dogma. Doctrine. Truth. Validity.

Abstrak

Tulisan ini bermaksud menggali kembali bagaimana alam pemikiran filsafat menjelajah di balik doktrin-doktrin agama Islam yang memutlakkan pertautan wahyu dan akal. Penggalan kembali ini beranjak dari kritisisme epistemologis Islam yang memandang bahwa sejatinya tidak ada dikotomi antara wahyu dan akal dalam tradisi filsafat Islam. Jika Al-Quran sebagai wahyu, sebagaimana epistemologi Islam mengartikulasikannya sebagai sumber inspirasi bagi akal dalam menemukan kebenaran, maka bahwa akal memiliki kedudukan penting dalam wilayah agama-Islam dengan sendirinya tidak dapat dipungkiri. Untuk “menemu-kenali” dan membuktikan pertautan itu, dalam tulisan ini

digunakan pendekatan historis-komparatif yang mengungkap khazanah pemikiran Islam dengan bertumpu pada dua filosof Muslim terkemuka, yaitu Ibnu Rusyd (520 H/ 1126 A-595/ 1198) dan Ibnu Taimiyyah (662/ 1263). Dalam mendekati persoalan wahyu dan akal, Ibnu Rusyd menggunakan prinsip hubungan (*ittisal*). Sementara prinsip kesesuaian Ibn Taimiyyah yang berarti wahyu dan akal tidak bertentangan tercermin dalam argumen-argumennya yang menggunakan terma *muwafaqat*. Meskipun implikasi makna terma ini hampir sama dengan prinsip hubungan (*ittisal*) dalam pandangan Ibnu Rusyd, namun prinsip-prinsip yang digunakan berbeda, terutama ketika keduanya memaknai akal (*'aql*) dan dalam menjabarkan wahyu (*al-naql*). Pada prinsipnya kedua filosof memandang wahyu dan akal tidak bertentangan. Ibn Rusyd tidak saja dipengaruhi oleh pemikiran masyarakat yang beranggapan bahwa sains dan filsafat bertentangan dengan agama, sementara sasaran perhatian Ibnu Taimiyyah ditujukan pada pemahaman masyarakat tentang agama Islam yang menurutnya telah terkontaminasi oleh doktrin-doktrin sufisme, teologi, dan filsafat.

Kata-kata kunci

Wahyu. Akal. Filsafat. Filsafat Islam. Teologi. Agama. Dogma. Doktrin. Kebenaran. Kesahihan.

1. Pengantar

Tradisi filsafat Islam, dalam tulisan ini diartikan sebagai model pemikiran yang memperoleh sumber inspirasinya dari dogma-dogma Islam dan merupakan hasil dari kesadaran historis yang telah melembaga berabad-abad lamanya di dunia Islam. Sementara itu, upaya menjelaskan kembali bagaimana hubungan wahyu dan akal yang di dalam sejarah pemikiran ke-Islaman telah didiskusikan secara lebih detail dipandang sebagai domain filsafat agama yang mengangkat persoalan-persoalan fundamental epistemologis, misalnya apakah keimanan atau kepercayaan terhadap sesuatu harus dijelaskan melalui dalil akal (*aqliyah*) dan akal memberikan peran penting di dalamnya? Ataukah sudah merupakan hal yang jelas sehingga tidak butuh lagi penjelasan akal. Atau keimanan berdiri di luar garis tatanan akal

dan tidak saling terkait? Singkatnya, bagaimana sesungguhnya hubungan wahyu dan akal jika ditelisik dari bingkai filsafat Islam?

Sebagaimana epistemologi Islam mengartikulasikan al-Quran sebagai sumber inspirasi bagi akal dalam menemukan kebenaran, dan bahwa akal memiliki kedudukan penting baginya, dengan sendirinya al-Quran sebagai wahyu tidak dapat dipungkiri. Persoalannya kemudian adalah landasan filosofis apakah yang dapat dikemukakan untuk menerangkan arti penting kedudukan akal itu? Untuk menjawab persoalan ini, perlu dilihat bahwa pemikiran filsafat Islam telah melewati lima tahap perkembangan, yaitu; *pertama*, tahap diterimanya al-Quran oleh umat Islam sebagai satu-satunya jalan spiritual dan pedoman kehidupan, *kedua*, tahap yang ditandai dengan bangkitnya pemikiran-pemikiran yurisprudensi dan teologi Islam yang secara khusus menunjuk pada munculnya empat mazhab/aliran besar, yaitu Hanafi, Syafi'i, Hanbali, dan Maliki yang kemudian diikuti oleh aliran-aliran kecil seperti Sunni dan Syiah, *ketiga*, adalah kelanjutan atau bahkan imitasi dari tahap kedua di atas yang memunculkan pemikiran model tradisional dan konvensional di kalangan kaum Muslim, dan *keempat*, tahap yang ditandai dengan penolakan atas otoritas doktrin kaum yurisprudensial (*fuqaha*) dan sufisme,¹ dan *kelima*, tahap pemikiran kontemporer yang ditandai oleh berkembangnya gerakan revivalisme keagamaan dan meluasnya ketertarikan pada ilmu dan teknologi.²

Genealogik model pemikiran filsafat Islam, mengikuti pandangan al-Jabiri (2003: xiii) dapat dibedakan menjadi dua wilayah: Timur (al Masyriq) dan Barat (al Maghrib).³ Dari wilayah Timur, pemikiran Islam bercorak khas

- 1 Termasuk dalam barisan penolak ini adalah Ibn Taimiyyah (1263-1328) dan muridnya Qayyim al Jauziyah (1350). Keduanya menolak sikap tunduk secara buta terhadap wahyu, kepercayaan berbentuk tahayul, dan kepatuhan-kepatuhan yang anti kritik.
- 2 Qodir mengintrodusir kelima tahap ini dengan mengindikasikan tahap pertama dan kedua sebagai masa kejayaan ilmu dan filsafat hingga akhir abad ke-XX, sedangkan tahap ketiga dan keempat sebagai era kemajuan pemikiran Aristotelian dan perlawanan terhadap tradisionalisme, sedangkan tahap kelima adalah masa emansipasi pemikir-pemikir Muslim dengan menggunakan ilmu dan teknologi sebagai kekuatan melawan kejumudan dan kemunduran.
- 3 Wilayah Timur (al Masyriq) meliputi Persia, Mesir, Irak, Syiria, Khurasan dan beberapa wilayah lain, sedangkan wilayah Barat mencakup Maroko dan Andalusia (Spanyol).

mengikuti pemikiran tokoh yang hidup di wilayah itu. Dalam bidang filsafat misalnya, ditemukan corak pemikiran khas Ibn Sina yang dapat dikategorikan sebagai representasi tradisi rasionalisme ketimuran dan beberapa tokoh lainnya dalam bidang yang berbeda-beda seperti al-Ghazali, al-Asy'arie, dan Syafi'i. Dari wilayah Barat, pemikiran para tokoh lebih berorientasi pada pengembangan ilmu pengetahuan yang kelak sangat berpengaruh dalam perkembangan intelektual Islam sebagaimana ditampilkan oleh Ibn Hazm dan Ibn Rusyd dalam bidang hukum dan filsafat, serta Ibn Khaldun yang dikenal sebagai Bapak Sosiologi Islam.

Terhadap pembagian kedua wilayah itu, beberapa pegiat khasanah pemikiran Islam, menurut al-Jabiri (2003: xiv) memiliki semacam konsensus yang menganggap filsuf-filsuf Muslim telah bekerja dalam paradigma para penafsir Aristoteles atau setidaknya-tidaknya pada tradisi Hellenistik. Padahal interpretasi dalam konsensus tersebut sesungguhnya telah ternodai oleh ajaran pokok aliran Neo-Platonisme, sebagai bentuk turunan pemikiran kepada filsafat Aristoteles dari pertimbangan yang salah atas karya Plotinus berjudul "Enneads".

Sejauh itu, al-Jabiri (2003: xiv) mengoreksi konsensus tersebut dengan menunjukkan kekeliruan yang diidap oleh interpretasi konsensus itu lantaran bertentangan dengan realitas. Hal yang sesungguhnya terjadi adalah keterputusan epistemologi (*epistemological breaking*) antara filsuf Muslim Timur dan Barat yang menandai telah terjadinya pergeseran paradigma (*shift of paradigm*) dalam ranah pemikiran Islam. Keterputusan epistemologi itu terjadi dalam tiga klasifikasi; *pertama*, *episteme bayani* atau sistem pengetahuan indikasional, *kedua*, *episteme irfani* atau sistem pengetahuan *gnostik*, dan *ketiga*, *epistem burhani* atau sistem pengetahuan demonstratif.⁴ Hal ini mengindikasikan bahwa warisan intelektual Islam tidaklah sepenuhnya bergelut pada ranah-ranah yang irasional, sebagaimana dikesankan oleh para pemikir Muslim di wilayah Timur, namun juga rasional sebagaimana tercermin dari karya-karya monumental para pemikir Muslim di wilayah Barat.

4 Dua term pertama adalah sistem pengetahuan yang berkembang di Timur (al masyriq), sedangkan term yang terkahir merupakan sistem pengetahuan yang berkembang di wilayah Barat (al maghrib).

2. Ibn Rusyd dan Averroisme

Abu al-Walid Muhammad bin Ahmad bin Muhammad atau singkatnya disebut Ibn Rusyd lahir di Cordova pada 520 H/1126 M dan wafat di Maroko pada 1198 M. Ibn Rusyd juga dikenal dengan nama Averroes di belahan dunia Barat. Keahliannya mencakup banyak bidang, termasuk kedokteran, hukum, dan merupakan tokoh filsafat yang paling populer pada periode perkembangan filsafat Islam sejak tahun 700 sampai 1200. Di samping sebagai seorang yang paling otoritatif dalam memberikan komentar atas karya-karya filsuf Yunani Aristoteles, Ibn Rusyd juga seorang filsuf Muslim yang paling menonjol dalam usahanya mencari persesuaian antara filsafat dan syariat (*al-ittishal bain al-hikmah wa al-syari'ah*). Sejak kecil Ibn Rusyd telah mempelajari al-Qur'an, lalu mempelajari ilmu-ilmu keislaman seperti tafsir, hadis, fikih, dan sastra Arab, kemudian mendalami ilmu matematika, fisika, astronomi, logika, filsafat, dan ilmu kedokteran.

Komentar Ibn Rusyd terhadap filsafat Aristoteles berpengaruh besar pada kalangan ilmuwan Eropa sehingga muncul suatu aliran yang dilekatkan kepada namanya; Averroisme. Selain itu, Ibn Rusyd juga banyak mengomentari karya-karya filsuf Muslim pendahulunya, seperti al-Farabi, Ibn Sina, Ibn Bajjah, dan al-Ghazali. Komentar-komentarnya itu banyak diterjemahkan ke dalam bahasa Latin dan Ibrani. Karya-karya monumental Ibn Rusyd tak kurang dari 50 judul buku dari berbagai disiplin ilmu; filsafat, kedokteran, politik, fiqh, dan masalah-masalah agama. Namun, sejauh menyangkut peran Ibn Rusyd sebagai model pencerahan dalam memahami hubungan wahyu dan akal adalah tiga bukunya; *Fashl al-Maqal*, *al-Kashf 'an Manahij al-Adillah* dan *Tahafut al-Tahafut* (ditulis berturut-turut pada 1178, 1179, dan 1180). Ketiga buku ini memuat pandangan kontroversial Ibn Rusyd yang pernah menggemparkan dunia Eropa pada pertengahan abad ke-13.⁵

5 *Kitab Fashl al-Maqal fi Ma Bain al-Syari'ah wa al-Hikmah min al-Ittishal* (terjemahan dalam bahasa Indonesia terbitan Pustaka Firdaus, Jakarta, dengan judul Kaitan Filsafat dengan Syariat) yang isinya menguraikan adanya keselarasan antara agama dan akal karena keduanya adalah pemberian Tuhan. *Al-Kasyf 'an Manahij al-Adillah fi 'Aqid al-Millah* (Mengungkap berbagai Metode Argumentasi Ideologi Agama-agama) yang menjelaskan secara terinci masalah-masalah keimanan yang dibahas oleh para filsuf dan teolog Islam. *Tahafut al-Tahafut* (Kerancauan dalam Kitab Kerancauan karya al-Ghazali) yang kandungan isinya membela kaum filsuf dari tuduhan kafir sebagaimana dilontarkan al-

Istilah “Averroisme” mulai digunakan di Eropa sekitar tahun 1270, atau 72 tahun setelah Ibn Rusyd meninggal dunia. Kata yang digunakan adalah *averroistae* yang sesungguhnya lebih merupakan bentuk sinisme untuk merujuk para pengikut dan pengagum Ibn Rusyd. Sejak periode itu, Universitas Paris sebagai pusat ilmu pengetahuan yang memiliki gravitasi luar biasa bagi sarjana Eropa banyak mengkaji pemikiran Ibn Rusyd. Roger Bacon, filsuf Inggris, berada di universitas ini sekitar tahun 1240-1248; Albert Agung mengajar antara tahun 1242-1248; Bonaventura dari tahun 1248-1255; dan Thomas Aquinas antara 1252 dan 1259. Sebagian besar para pengajar di universitas ini adalah pengikut paham atau simpatisan Averroisme (As-Syaukani, 2005).

Dalam sejarah filsafat Barat, Averroisme juga dikaitkan dengan pemikiran filsafat keagamaan yang kemudian lebih dikenal dengan sebutan “Averroisme Yahudi” dan “Averroisme Kristen”. Averroisme Yahudi berkembang pesat di Andalusia. Para pengikut Averroisme Yahudi umumnya memandang Ibn Rusyd sejajar dengan filsuf besar mereka; Musa ben Maymun atau Maimonides (wafat: 1204) dan Abraham ben Ezra (wafat: 1167) yang kebetulan keduanya hidup di Andalusia sezaman dengan Ibn Rusyd. Tokoh-tokoh penting Averroisme Yahudi adalah Isaac Albalag (akhir abad ke-13) yang menerjemahkan *Maqasid al-Falasifah*, karya Imam al-Ghazali, ke dalam bahasa Ibrani; Joseph ibn Caspi (lahir: 1279), Moses Narboni (wafat: 1362), dan Elijah Delmedi (wafat: 1493), pengikut Averroisme Yahudi terakhir.

Sementara itu, Averroisme Kristen sebetulnya merupakan istilah yang agak paradoks karena dunia gereja, khususnya pada abad ke-13 dan ke-14, didominasi oleh kecenderungan memusuhi ajaran-ajaran Ibn Rusyd dan Aristoteles. Namun, beberapa tokoh Kristen pada masa-masa akhir Abad Pertengahan, seperti Thomas Aquinas, menggandrungi ajaran Aristoteles. Tidak ada pengantar paling baik ke filsafat Aristoteles kecuali karya-karya Ibn Rusyd.

Ghazali dalam bukunya *Tahafut al-Falasifah* (Kerancauan-Filsafat-filsafat kaum filosof). Buku lainnya yang juga penting dalam bidang hukum Islam/fiqh, adalah *Bidayah al-Mujtahid* (permulaan bagi Mujtahid). Buku ini merupakan suatu studi perbandingan hukum Islam, di dalamnya diuraikan pendapat Ibn Rusyd yang mengemukakan pendapat-pendapat imam-imam mazhab.

Baik Averroisme Yahudi maupun Averroisme Kristen menganggap Ibn Rusyd telah berjasa menyelesaikan persoalan pelik yang selama berabad-abad menjadi momok bagi kaum agamawan, yakni bagaimana mendamaikan wahyu dengan akal, filsafat dengan agama, para nabi dengan Aristoteles. Dalam karyanya, *Fasl al-Maqal*, yang sudah diterjemahkan ke berbagai bahasa penting Eropa, Ibn Rusyd menjawab semua persoalan ini dengan lugas.

Sejak Ibn Rusyd meninggal, tradisi rasionalisme dalam filsafat Islam mati. Peristiwa itu juga membawa Ibn Rusyd dikenal sebagai filsuf besar terakhir yang dimiliki umat Islam. Setelah itu, memang muncul beberapa filsuf seperti Mir Damad (wafat: 1631), Mulla Sadra (wafat: 1640), dan Mulla Hadi Sabzawari (wafat: 1910) yang kebetulan semuanya orang Iran. Namun, kerangka besar filsafat mereka adalah *'irfani* yang lebih dekat dengan tradisi gnostik ketimbang agnostik.⁶ Di luar Iran dan secara umum di dunia Sunni, tidak ada lagi filsuf tercerahkan yang lahir setelah Ibn Rusyd. Sebagian orang mengandaikan Ibn Taimiyyah (wafat: 1328) sebagai calon, sedangkan yang lainnya menunjuk Fakhruddin al-Razi (wafat: 1209), Nasiruddin al-Tusi (wafat: 1274), bahkan Ibn Arabi (wafat: 1240).

Ibn Rusyd dan semangat Averroisme baru mendapat perhatian umat Islam awal abad ke-20. Gerakan *Nahdah* (kebangkitan) yang bibit-bibitnya disemai oleh tokoh-tokoh semacam Rif'at al-Tahtawi (wafat: 1873), Muhammad Abduh (wafat: 1905), dan Qassim Amin (wafat: 1908) di Mesir; kepada Sayyid Ahmad Khan (wafat: 1898) dan Chiragh 'Ali (wafat: 1895) di India; juga kepada penulis Kristen Arab yang begitu fasih berbicara tentang kemajuan dan pencerahan, seperti Shibli Shumayyil (wafat: 1917), Farah Antun (wafat: 1922), Georgie Zaidan (wafat: 1914), Nicola Haddad (wafat: 1954), dan Salama Musa (wafat: 1958). Setelah lebih dari 700 tahun, Ibn Rusyd diabaikan, gerakan "Averroisme Arab" abad ke-20 membuktikan bahwa sebuah penantian yang panjang telah hadir kembali. Ibn Rusyd bisa diterima oleh bangsanya sendiri (As-Syaukani, 2005).

6 Gnostik di sini harus dibaca sebagai tradisi nonrasional-bukan irasional-yang lebih mengandalkan refleksi intuitif ketimbang nalar *burhani* sebagaimana yang digunakan Ibn Rusyd, sementara agnostik harus dipahami sebagai tradisi rasional dan bukan ateis sebagaimana selama ini disalahpahami. Secara harfiah agnostik berarti "ragu-ragu" atau "tidak yakin". Filsafat dibangun berdasarkan keraguan dan ketidakpercayaan.

3. Ibn Taimiyyah Dan Metode Penafsiran Wahyu

Ibn Taimiyyah adalah pemikir Muslim yang produktif. Ia menulis mengenai hampir setiap aspek dalam Islam. Wajdi (tt: 231) memperkirakan bahwa karya Ibn Taimiyyah mencapai 500 buah. Sementara itu, Khan (1983: 315) telah membuat daftar karya tulis Ibn Taimiyyah, baik yang sudah diterbitkan maupun yang belum, yang telah ditemukan bukti fisiknya maupun yang belum, semuanya berjumlah 295 judul. Sebagian dari karya-karya Ibn Taimiyyah merupakan reaksi terhadap kekeliruan-kekeliruan yang dialami masyarakat muslim pada masanya. Pesan utama yang disampaikannya adalah seruan untuk kembali kepada al-Qur'an dan al-Sunah.

Karya-karya Ibn Taimiyyah dinilai sangat besar pengaruhnya terhadap kebangkitan gerakan Wahabi pada abad ke-16, dan hampir seluruh gerakan pembaharuan di dunia Islam. Penilaian tersebut menjadi stimulator yang dahsyat kepada para pemikir Muslim. Banyak penulis Muslim seperti Muhammad Abu Zahrah, Mahmud Mahdi al-Istanbuli, dan Muhammad Khalil Haras telah menulis biografi Ibn Taimiyyah sebagai tokoh pembaru Islam terkemuka.⁷ Di antara karya tulis yang menyanjung Ibn Taimiyyah antara lain disusun oleh Mar'i Ibn Yusuf al-Karmi al-Hanbali yang memuat apresiasi beberapa ulama terkemuka seperti Ibn al-Qayyim, al-Dzahabi, Ibn Daqiq, Ibn al-Wardi, dan Abu Hayyan. Tulisan-tulisan ringkas tentang Ibn Taimiyyah dapat ditemukan pula dalam karya H.A.R. Gibb, Fazlur Rahman, Majid Fakhry, dan Nurcholish Madjid. Sementara itu, tulisan Adnan Zarzur, al-Dzahaby, Muhammad Ali al-Shabuny, al-Suyuthy dan al-Zarkasyi mengisyaratkan reputasinya di bidang tafsir atau Ilmu Al-Qur'an.

Studi pemikiran Ibn Taimiyyah di bidang tafsir antara lain telah dilakukan oleh al-Julainid yang kajiannya menitikberatkan pada masalah penta'wilan, yakni pengalihan makna ayat dari makna lahiriahnya ke makna lain yang masih tercakup sepanjang pengalihan makna tersebut tidak bertentangan dengan semangat ajaran al-Qur'an dan al-Sunnah.⁸ Penta'wilan ayat al-Qur'an dengan cara seperti itu telah banyak dilakukan oleh para filosof

7 Lih. Mar'i Ibn Yusuf al-Karmi al-Hanbali, 1963, *Al-Syahadah al-Zakiyyah fi Tsana'I al-A'imma 'ala Ibn Taimiyyah*, Beirut: Dar al-Furqan, h. 312

8 Lih. Badruddin al-Zarkasyi, 1957, *Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an*, Mesir: Al-Halaby, h. 221

dan para ahli kalam mengenai masalah-masalah ke-tuhanan dan menyangkut masalah ayat-ayat *mutasyabihat*. Di sini, al-Julainid (1974: 242) memetakan posisi Ibn Taimiyyah dalam konteks perbedaan-perbedaan pandangan tentang penta'wilan al-Qur'an. Hasil yang paling signifikan adalah kritik Ibn Taimiyyah terhadap penta'wilan yang dilakukan oleh berbagai kalangan, yang dinilainya tidak sejalan dengan cara ulama *Salaf* dalam memahami al-Qur'an. Titik berat kajiannya bukan pada metode penafsiran al-Qur'an pada umumnya, tetapi pada metode penafsiran terhadap ayat-ayat tertentu yang dipandang perlu penta'wilan.

Syafruddin (1994) dalam tesisnya mamaparkan tiga hal yang berkaitan dengan penafsiran Ibn Taimiyyah, yakni *pertama*, pandangan-pandangan Ibn Taimiyyah tentang ta'wil, termasuk di dalamnya pembahasan tentang kritik Ibn Taimiyyah atas penta'wilan aliran-aliran pemikiran dalam Islam, baik kalangan filosof, ahli kalam maupun kaum sufi. *Kedua*, prinsip-prinsip penafsiran Ibn Taimiyyah yang termuat dalam karyanya *Muqaddimah fi Uhsul al-Tafsir*. *Ketiga*, tafsir surat al-Ikhlash karya Ibn Taimiyyah sebagai sampel penerapan metode penafsirannya, sekaligus untuk melihat orisinalitas prinsip-prinsip penafsirannya. Dalam tulisan itu, Syafruddin tidak mengemukakan karakteristik penafsiran Ibn Taimiyyah sebagai bagian dari sistem penafsirannya. Lebih dari itu, karya tersebut belum menggambarkan penafsiran Ibn Taimiyyah secara utuh yang termuat dalam empat Juz dari *Majmu' Fatawa* Syaikh al-Islam Ahmad Ibn Taimiyyah, yang telah dijustifikasi oleh Muhammad al-Sayyid al-Julainid dan diterbitkan ulang dengan judul "Daqaiq al-Tafsir al-Jami' la Tafsir al-Imam Ibn Taimiyyah" (1966).

Paraja (1990: 75) mengungkapkan epistemologi Ibn Taimiyyah yang memuat pandangannya tentang hubungan akal dan wahyu. Menurut Ibn Taimiyyah, akal dan wahyu itu tidak saling bertentangan satu sama lain. Pendapat akal yang lurus akan selalu sesuai dengan wahyu yang benar. Akal bukanlah dasar untuk menentukan kebenaran wahyu karena wahyu telah pasti benar dengan sendirinya, baik wahyu itu diketahui oleh akal atau tidak. Wahyu tidak memerlukan pembenaran akal. Wahyu menyempurnakan akal. Akal dan wahyu mungkin bisa bertentangan, tetapi pendapat akal yang jelas akan sesuai dengan wahyu yang benar. Wahyu selamanya tidak dapat dipisahkan dari akal.

Metode penulisan tafsir Ibn Taimiyyah adalah *tahlili* karena ia menyoroti ayat-ayat al-Qur'an dengan memaparkan segala makna dan aspek yang terkandung di dalamnya, sesuai urutan bacaan yang terdapat di dalam al-Qur'an Mushaf 'Utsmani. Dilihat dari bentuk tinjauan dan kandungan informasinya, *tahlili* menggunakan metode *al-tafsir bi al-ma'tsur* (Shihab, dkk, 2000: 172-174). Tafsir dengan metode ini menggunakan prinsip penafsiran ayat al-Qur'an dengan ayat al-Qur'an lain, penafsiran ayat al-Qur'an dengan pendapat Rasul, penafsiran ayat al-Qur'an dengan pendapat sahabat, dan penafsiran ayat al-Qur'an dengan pendapat *Tabi'in* (Taimiyyah, tt: h. 46-47).

4. Persoalan Wahyu-Akal Dalam Model Pemikiran Ibn Rusyd Dan Ibn Taimiyyah

Seperti telah disinggung pada bagian pengantar di atas, dalam tradisi filsafat Islam, persoalan hubungan antara wahyu dan akal merupakan isu yang selalu hangat diperdebatkan. Isu ini menjadi penting karena memiliki kaitan dengan argumentasi-argumentasi para mutakallimun dan filosof dalam pembahasan tentang konsep Tuhan, konsep ilmu, konsep etika dan lain sebagainya.⁹ Para mutakallimun dan filosof itu berorientasi pada usaha untuk membuktikan kesesuaian atau hubungan antara akal dan wahyu.¹⁰ Dalam konteks ini konsep akal, wahyu dan ta'wil menjadi topik yang penting. Filosof Muslim terpenting yang berusaha membuktikan hubungan antara akal dan wahyu adalah Ibn Rusyd dengan karyanya "Fasl al-Maqal" dan Ibn Taimiyyah penulis buku "Dar' Ta'arud al-'aql wa al-naql" yang sebelumnya diberi judul "Muwafaqat sarih al-ma'qul 'ala sahih al-manqul". Yang pertama mencoba menjelaskan "hubungan" sedang yang kedua berusaha menghindarkan pertentangan atau menjelaskan "kesesuaian".

Akan tetapi Arberry (1957) menganggap karya Ibn Rusyd itu sebagai percobaan terakhir untuk membuktikan hubungan antara akal dan wahyu, sedangkan Ibn Taimiyyah digambarkan sebagai orang yang menghentikan

9 Lih. George F. Hourani, 1985, *Reason and Tradition in Islamic Ethic*, Cambridge: Cambridge University Press, h. 12

10 Lih. A.J. Arberry, 1957, *Revelation and Reason in Islam*, London: Allen & Unwin, hal. 25

percobaan ini. Sejatinya keduanya berasumsi sama bahwa akal dan wahyu tidak bertentangan, tapi karena situasi sosial dan latar belakang pemikiran mereka, kesimpulan yang mereka hasilkan berbeda. Ibn Rusyd tidak saja dipengaruhi oleh pemikiran masyarakat yang beranggapan bahwa sains dan filsafat bertentangan dengan agama tapi juga oleh konflik-konflik yang terjadi antara ahli-ahli filsafat dan ilmu agama.

Berbeda dari Ibn Rusyd, perhatian Ibn Taimiyyah difokuskan pada pemahaman masyarakat tentang Islam yang dalam pandangannya telah dirusak oleh doktrin-doktrin sufism, teologi dan filsafat seperti yang nampak dalam amalan-amalan bid'ah di masyarakat.¹¹ Dalam membahas masalah wahyu dan akal, Ibn Rusyd menggunakan prinsip hubungan (*ittishal*) yang dalam argumentasi -argumentasinya mencoba mencari hubungan antara agama dan falsafah.

Argumentasi-argumentasinya adalah; *pertama*, menentukan kedudukan hukum daripada belajar falsafah. Menurutnya belajar falsafah adalah belajar ilmu tentang Tuhan, yaitu kegiatan filsosofis yang mengkaji dan memikirkan segala sesuatu yang wujud (*al-mawjudat*) yang merupakan pertanda adanya Pencipta, karena *al-mawjudat* adalah produk dari ciptaan. Lebih sempurna ilmu manusia tentang hasil ciptaan Tuhan (*al-mawjudat*) lebih sempurna pula ilmu manusia tentang Tuhan. Karena wahyu (*syar'i*) menggalakkan aktivitas bertafakkur tentang *al-mawjudat* ini, maka belajar falsafah diwajibkan dan diperintahkan oleh wahyu. *Kedua*, membuat justifikasi bahwa kebenaran yang diperoleh dari demonstrasi (*al-burhan*) sesuai dengan kebenaran yang diperoleh dari wahyu. Di sini Ibn Rusyd berargumentasi bahwa di dalam al-Qur'an terdapat banyak ayat-ayat yang memerintahkan manusia untuk menggunakan akal (*nadzar*) untuk memahami segala yang wujud. Karena *nadzar* ini tidak lain dari proses berpikir yang menggunakan metode logika analogi (*qiyas al-'aqli*), maka metode yang terbaik adalah metode demonstrasi (*qiyas al-burhani*). Sama seperti *qiyas* dalam ilmu Fiqh (*qiyas al-fiqhi*), yang digunakan untuk menyimpulkan ketentuan hukum, metode demonstrasi (*qiyas al-burhan*) digunakan untuk mamahami segala

11 Lih. Isya A. Bello, 1989, *Medieval Islamic Controversy Between Philosophy and Orthodoxy*, Leiden: E.J.Brill, h. 19

yang wujud (*al-mawjudat*). Hasil dari proses berpikir demonstratif ini adalah kebenaran dan tidak dapat bertentangan dengan kebenaran wahyu, karena kebenaran tidak mungkin bertentangan dengan kebenaran. Kedua tesis di atas merupakan asas bagi kesimpulan Ibn Rusyd selanjutnya yang menyatakan bahwa para filosof memiliki otoritas untuk menta'wilkan al-Qur'an.

Tesis di atas masih menyimpan satu pertanyaan; adakah kebenaran yang diperoleh akal tidak akan bercanggah dengan kebenaran wahyu? Jawaban pertanyaan ini tidak dinyatakan secara jelas, akan tetapi dapat dipahami dari teori Ibn Rusyd mengenai kemampuan akal dalam memahami wahyu, dan tentang wahyu yang diklassifikasikan ke dalam makna.

Berdasarkan pada kemampuan akal manusia, Ibn Rusyd membahagi masyarakat ke dalam tiga kelompok; *pertama*; kelompok yang tidak dapat menafsirkan al-Qur'an, *kedua*; kelompok yang memiliki kemampuan menafsirkan secara dialektik, dan *ketiga*; kelompok yang mampu menafsirkan secara demonstratif yang disebut *ahl al-burhan*.¹² Akal dalam klasifikasi ini dipahami sebagai kemampuan untuk berpikir dan memahami. Sedangkan wahyu dibagi ke dalam tiga bentuk makna yang terkandung di dalamnya yaitu; 1) teks yang maknanya dapat dipahami dengan tiga metode yang berbeda (metode retorik, dialektik dan demonstratif); 2) teks yang maknanya hanya dapat diketahui dengan metode demonstrasi. Makna yang terkandung dalam teks ini terdiri dari; a) makna dzahir, yaitu teks yang mengandung simbol-simbol (*amtsal*) yang dibuat untuk menerangkan idea-idea yang dimaksud; b) makna batin yaitu teks yang mengandung ide-ide itu sendiri dan hanya dapat dipahami oleh yang disebut *ahl al-burhan*; 3) teks yang bersifat ambigu antara dzahir dan batin.

Klasifikasi teks wahyu tersebut juga merujuk kepada kemungkinan untuk dapat dipahami dengan akal. Nampaknya, yang dimaksud Ibn Rusyd sebagai hubungan (*ittishal*) adalah hubungan antara ayat-ayat yang mengandung makna batin dan kemampuan akal untuk memahami dengan metode demonstratif. Oleh karena itu, menurutnya perkataan *al-rasikhun fi al-ilm* (al Qur'an; 3:7) adalah mereka yang memiliki pengetahuan berdasarkan metode demonstrasi, yaitu para filosof.

12 Lih. George F. Hourani, 1976, *Averoes On the Harmony of Religion and Philosophy*, London: Luzac & Co, h. 65

Dari klasifikasi di atas agaknya jawaban yang diberikan Ibn Rusyd jelas bahwa pertentangan antara akal dan wahyu tidak terjadi apabila akal dipahami sebagai *al-burhan*. Namun demikian, Ibn Rusyd tetap mengakui adanya kemungkinan pertentangan antara *ahl al-burhan* dan teks wahyu. Solusi yang terbaik menurutnya adalah seperti cara pengambilan hukum *Fiqh*. Dalam kes tertentu pengetahuan tentang *al-mawjud* “tidak disebutkan” dalam wahyu dan dalam teks yang lain “disebutkan”. Jika tidak disebutkan maka harus disimpulkan darinya seperti *qiyas* dalam *Fiqh*.

Jika pengetahuan itu disebutkan dan makna dzahirnya betentangan dengan hasil pemikiran demonstratif maka diselesaikan dengan dua cara; *pertama*; dengan interpretasi secara *majazi* (alegorik) atau kiasan makna dzahir itu sesuai dengan aturan-aturan bahasa Arab yang berlaku, yaitu “menerjemahkan arti suatu ekspresi dari yang bersifat metaforikal kepada pengertian yang sesungguhnya”, *kedua*; dengan mencari semua makna dzahir dalam al-Qur’an yang bersesuaian dengan interpretasi alegorik atau yang mendekati makna alegorik itu. Akan tetapi untuk menta’wilkan secara *majazi* makna ayat dzahir pada alternatif pertama Ibn Rusyd tidak hanya bersandar pada aturan-aturan Bahasa Arab saja, tetapi juga menetapkan aturan berdasarkan pada kejelasan simbol dan benda yang disimbolkan untuk menentukan apakah sesuatu ayat dzahir boleh dita’wilkan atau tidak. Jika makna dzahir sesuatu ayat adalah seperti arti yang dimaksudkan (*al-ma’na al-mawjud fi nafsihî*), ayat itu tidak perlu dita’wilkan. Jika dzahir ayat-ayat itu adalah simbol-simbol belaka dan bukan arti yang sesungguhnya dari dzahirnya ayat-ayat itu harus dita’wilkan sesuai dengan kesesuaian antara simbol (*al-mitsal*) dengan benda yang disimbolkan (*al-mumatstsal*). Jika simbol dan benda yang disimbolkan dapat mudah diketahui maka setiap orang boleh menta’wilkannya. Tapi jika simbol dan benda yang disimbolkan sulit diketahui atau jika simbol-simbol itu mudah diketahui tapi benda yang disimbolkan sulit untuk diketahui atau jika benda yang disimbolkan dapat dipahami dengan mudah tapi simbol-simbol ayat itu tidak dapat begitu saja diketahui, maka ayat-ayat ini hanya boleh dita’wilkan oleh yang berilmu dan tidak boleh diungkapkan kepada orang awam kecuali dengan penjelasan yang berbeda.

Ibn Rusyd tidak menjelaskan lebih jauh tentang standar pengetahuan *al-mitsal* dan *al-mumatstsal* atau kriteria untuk membenarkan kebenaran pengetahuan tentang kedua hal itu. Nampaknya asas yang digunakan Ibn Rusyd dalam ta'wil adalah Bahasa Arab yang merujuk kepada kebiasaan (*adat lisan al-'Arab*) dan kejelasan simbol serta benda yang disimbolkan, terutama adalah kemampuan akal memahami maknanya dengan menggunakan metode demonstratif. Akan tetapi standar bahasa Arab dengan simbol-simbol itu tidak dikaitkan dengan bahasa sebagai simbol suatu konsep yang dijelaskan Nabi dan dipahami oleh para sahabat dan tabi'in. Demikian pula proses ta'wil yang dijelaskan seakan-akan menggambarkan bahwa pengetahuan *ahl al-burhan* adalah *taken for granted* itu benar. Ini bermakna bahwa kebenaran wahyu perlu dikaji ulang dan tidak memberikan ruang untuk menjelaskan proses bagaimana seharusnya pengetahuan demonstrasi dikaji ulang.

Pandangan tersebut dapat dipahami sebagai mendahulukan akal daripada wahyu, yaitu pandangan yang bertentangan dengan pemikiran salaf, seperti al-Ghazali, Ibn Hazm, Ibn Taimiyyah atau lainnya. Dengan membatasi makna perkataan *al-rasikhun fi al-ilm* berarti Ibn Rusyd memberikan otoritas menta'wilkan makna batin al-Qur'an kepada filosof, tanpa mempertimbangkan otoritas Nabi dan para sahabat. Hal ini membahayakan kemutlakan kebenaran wahyu. Demikian pula, pengetahuan para filosof tentang realitas (wujud), yang diperoleh dari metode demonstrasi belum dapat dikatakan final. Dalam masalah doktrin ketuhanan atau konsep tentang Tuhan, misalnya, filsafat Yunani masih mengandung pertentangan dan berbeda dari konsep dalam al-Qur'an. Jika Ibn Rusyd membahas lebih detail konsep akal tanpa membatasi pada metode demonstrasi filsafat Yunani, maka kesesuaian akal dan wahyu dapat dipahami lebih jelas.

Dalam konteks kesesuaian wahyu dan akal itulah, model pemikiran Ibn Taimiyyah relevan untuk disandingkan dengannya. Prinsip "kesesuaian" Ibn Taimiyyah yang berarti tanpa pertentangan tercemin dari judul kitabnya yang menggunakan perkataan *muwafaqat dan dar' ta'arud*. Meskipun implikasi makna perkataan ini hampir sama dengan perkataan "ittishal" dalam pandangan Ibn Rusyd, tapi prinsip-prinsip yang digunakan berbeda, terutama dalam memahami makna akal ('aql) dan dalam menjabarkan wahyu (*al-naql, al-sam'i*). Prinsip-prinsip Ibn Taimiyyah ini dapat dipahami secara lebih jelas

dari komentar dan jawabannya terhadap masalah yang dibahas oleh filosof dan mutakallimun khususnya Fakh al-Din al-Razi, yaitu; bagaimanakah penyelesaiannya jika terjadi “pertentangan antara akal dan wahyu”.

Dari kesemua pembahasan Ibn Taimiyyah sekurang-kurangnya terdapat tiga prinsip utama yang dimaksud untuk menjawab masalah itu dan membangun prinsip kesesuaian antara akal dan wahyu. Ketiga prinsip itu ialah sebagai berikut;

Pertama, bahwa rasional atau tradisional bukanlah sifat yang boleh menentukan sesuatu itu benar atau salah, diterima atau ditolak. Ia hanyalah metode atau jalan untuk mengetahui sesuatu. Jika sesuatu itu berasal dari tradisi (*al-sam'i*) semestinya ia bersifat rasional, sifat tradisional tidak bertentangan dengan sifat rasional. *Syari'ah* terkadang bersifat tradisional dan terkadang rasional; bersifat tradisional (*sam'iyyan*) jika ia menetapkan dan menunjukkan sesuatu, dan bersifat rasional jika ia memperingatkan dan menunjukkan sesuatu hal.

Kedua, jika terjadi pertentangan antara akal dan wahyu, maka prioritas diberikan kepada wahyu dan menolak akal. Akal tidak mungkin diberi prioritas karena melalui akal kebenaran wahyu dibuktikan. Jika akal diberi prioritas sedangkan akal itu sendiri boleh berbuat salah, maka ia tidak boleh menjadi alat untuk menentukan kebenaran. Di sinipun wahyu akan dianggap mengandung kesalahan. Prinsip ini masih bersifat umum dan tidak termasuk pertentangan antara pengetahuan tradisional (wahyu) dan rasional (akal).

Ketiga, jika pertentangan terjadi antara proposisi akal dan wahyu maka harus dikaji apakah proposisi itu *qat'i* atau *dzanni*. Jika kedua-dua proposisi itu *qat'i*, maka tidak mungkin terjadi pertentangan dan jika kedua proposisi itu *dzanni* maka dipilih proposisi yang lebih pasti (*rajih*). Jika proposisi yang dihasilkan akal lebih pasti (*qat'i*), maka prioritas diberikan kepada proposisi akal daripada proposisi dari pengetahuan wahyu (*al-sam'i*) dan sebaliknya. Tapi proposisi akal diutamakan bukan karena ia berasal dari akal tapi karena sifat *qat'inya* itu.

Secara umum pandangan Ibn Taimiyyah menolak prinsip akal sebagai asas wahyu dan asas bagi menentukan kebenaran wahyu yang berarti mendahulukan akal daripada wahyu. Alasannya, karena keberadaan wahyu berasal dari Nabi (*al-sam'i*) dan bukan dari akal. Meskipun kebenaran wahyu

dapat diketahui dengan pengetahuan akal, tapi pengetahuan akal tidak dapat menetapkan adanya (*tsubut*) wahyu. Kebenaran wahyu tidak mungkin bergantung pada pengetahuan yang diperoleh akal, sebab sifat dapat dipahami atau diketahui oleh akal bukanlah sifat lazim (sifah lazimah) sesuatu benda. Seandainya kebenaran wahyu itu tidak diketahui atau dibuktikan oleh akal sekalipun tetap memiliki sifat kebenaran, karena itu semua pengetahuan akal tidak dapat dijadikan sebagai asas bagi wahyu atau dalil bagi kebenarannya.

Asas kesahihan wahyu adalah kebenaran Nabi (*sidq al-rasul*). Mendahulukan akal berarti pada mengutamakan pendapat filosof, mutakallim atau sufi daripada risalah Nabi, dan dapat mengakibatkan *bid'ah* dan kekufuran. Meskipun demikian, Ibn Taimiyyah sama sekali tidak merendahkan makna akal jika akal dipahami sebagai; a) watak (*gharizah*) atau b) pengetahuan yang diperoleh dari akal (*al-ma'rifa al-hasila bi-l-'aql*). Sebagai *gharizah* akal menjadi syarat bagi segala macam ilmu, apakah rasional ataupun irrasional, dan dalam kedudukannya sebagai syarat, akal tidak dapat bertentangan dengan wahyu. Demikian pula sebagai pengetahuan yang diperoleh dari *gharizah* tadi akal dipahami sebagai pengetahuan akal yang jelas dan pasti kebenarannya (*'aqli qat'i*). Pada poin ini Ibn Taimiyyah tidak memberikan penjelasan lebih detail atau contoh tentang apa hakikat pengetahuan akal yang pasti (*'aqli qat'i*) itu. Mungkin maksudnya adalah pengetahuan yang diperoleh melalui fitrah, seperti yang ia jelaskan dalam kitabnya "Naqd al-Mantiq". Tapi mungkin juga yang dimaksud adalah *necessary knowledge*, yaitu pengetahuan yang menjamin pengetahuan yang pasti (*'ilm al-yaqini*) secara *lafdzi* atau maknawi. Pengetahuan ini dimiliki oleh para sahabat Nabi, dan para pengikut-pengikutnya (*tabi'un* dan *tabi' al-tabi'un*), sebab baginya mereka itu adalah sumber ilmu pengetahuan tradisi yang harus dipercayai. Pengertian *'aqli qat'i* merujuk kepada pengetahuan yang bukan berasal dari pemikiran spekulatif atau *al-burhan* seperti pandangan Ibn Rusyd.

Selanjutnya dalam mendahulukan wahyu Ibn Taimiyyah berprinsip bahwa wahyu itu benar dan disampaikan melalui argumentasi-argumentasi tradisional dan rasional, karena itu tidak dapat bertentangan dengan pengetahuan akal yang benar. Pertentangan itu mungkin terjadi karena pengetahuan tentang wahyu yang tidak jelas atau pengetahuan akal yang salah. Pengetahuan wahyu yang benar diperoleh dari proses berpikir yang benar

dan pengetahuan terminologi yang sesuai dengan tradisi, dan bukan diluar itu. Maka itu ia membedakan terminologi yang digunakan dalam sunnah dan disepakati oleh ahl al-ijma' dari terminologi yang tidak terdapat dalam tradisi.

Untuk membedakan keduanya yang diperlukan adalah pemahaman terhadap tradisi yang merujuk pada perkataan Nabi, Sahabat, tabi'un and tabi' al-tabi'un. Dari mereka inilah otoritas memahami wahyu dalam Islam bermula, sebab Nabi Muhammad SAW adalah makhluk yang paling tahu kebenaran dan karena itu ia adalah orang paling mampu untuk menerangkan kebenaran. Maka itu ia memahami istilah ta'wil sebagai menjelaskan seperti yang dimaksud Allah atau merujuk kepada apa yang dikehendaki Allah dan kriteria ta'wil yang dapat diterima, yaitu ta'wil yang sesuai dengan arti yang dimaksud oleh "pembicara" atau Tuhan melalui Nabi.

Maka dari itu Ibn Taimiyyah tidak membatasi objek ta'wil kepada perkataan *majazi* dalam al-Qur'an seperti dibahas Ibn Rusyd. Meskipun ia mengartikan ta'wil sebagai penafsiran dan penjelasan ucapan, ia tetap menekankan pada kesesuaiannya dengan makna dzahir dari lafadz ucapan itu. Dalam pandangannya perkataan dzahir yang dapat dipahami dari lafadz bermacam-macam bentuknya, ada yang menurut konteksnya dan ada pula yang dipahami sesuai dengan ikatan-ikatan yang ada di dalamnya. Makna itu tidak memiliki denotasi yang *uniform* sehingga harus dita'wilkan apa adanya dan tidak memiliki denotasi batin yang harus selalu dipahami secara batin.

Jadi perkataan dzahir diketahui dari denotasi lafadz secara mutlak, atau dari denotasi konteksnya atau dari kesamaannya dengan konteks yang lain. Untuk itu Ibn Taimiyyah menetapkan tiga syarat agar ta'wil itu dapat diterima; 1) menjaga agar lafadz itu sesuai dengan makna yang terdapat dalam Bahasa Arab dan maksud al-syari' serta tidak memahami dengan makna lain; 2) menjaga agar maknanya sesuai dengan yang dimaksudkan oleh pembicara dalam konteks lafadznya; 3) memperhatikan ikatan-ikatan yang terdapat dalam lafadz dan yang mengikat maknanya, sebab perbedaan satu lafadz dengan lafadz lain ditentukan oleh ikatan yang menyertainya.

Oleh karena itu lafadz-lafadz al-Qur'an tidak boleh dita'wilkan dengan sesuka hati tanpa mengkaji maksud yang sesungguhnya sesuai dengan konteks masing-masing lafadz. Selanjutnya Ibn Taimiyyah membagi ta'wil menjadi dua; *pertama*, ta'wil yang berkaitan dengan perintah kepada manusia untuk

berbuat, disebut dengan *al-ta'wil al-talabi*, yaitu ta'wil tentang perintah dan larangan (*al-amr wa al-nahy*). Di sini Ibn Taimiyyah menerima adanya kontradiksi antara satu teks dengan yang lain; *kedua*, ta'wil yang berkaitan dengan apa-apa yang disampaikan Tuhan (*akhbar*) tentang diri-Nya, tentang Hari Akhir dan lain-lain yang benar belaka sifatnya.

Ta'wil dalam masalah yang kedua hanya Allah saja yang mengetahuinya, sedangkan manusia hanya dapat mengetahui arti literal teks itu, tapi tidak mengetahui ta'wil atau realitas yang sesungguhnya. Dalam masalah-masalah doktrin (*akhbar*) ini Ibn Taimiyyah tidak melihat adanya kontradiksi teks wahyu seperti dalam *al-ta'wil al-talabi*, kontradiksi itu muncul hanya dalam akal orang yang memahami. Jelaslah bahwa Ibn Taimiyyah dan Ibn Rusyd berbeda dalam memahami makna ta'wil.

Bagi yang pertama ta'wil sama dengan tafsir dan menekankan pada kesesuaian dzahir lafadz dengan makna dan makna dengan maksud al-syari', sedangkan yang kedua menekankan makna ta'wil pada penjelasan makna sebenarnya (*haqiqi*) dari makna majazi atau makna batin sesuatu teks. Perbedaan ini dapat dipahami lebih jelas melalui pemahaman mereka dalam menta'wilkan ayat-ayat *mutasyabihat* yang diterangkan dalam al-Qur'an.

Ibn Rusyd memahami bahwa ta'wil ayat *mutasyabihat* hanya diketahui oleh Allah dan orang-orang yang memiliki ilmu berpikir demonstratif, sedangkan bagi Ibn Taimiyyah hanya Allah saja yang tahu karena menurutnya para sahabat dan tabi'un memahami ayat *mutasyabihat*, tapi mereka tidak mengetahui realitas sesungguhnya (modalitas) dari khabar yang disampaikan Allah itu dan hanya Allah saja yang tahu (*la ya'lamu ta'wilahu illallah*). Itulah sebabnya mengapa Ibn Taimiyyah tidak menjelaskan perkataan *al-rasikhun fi al-ilm*, karena ia tidak berkaitan dengan otoritas menta'wilkan.

5. Penutup

Usaha Ibn Rusyd untuk menghubungkan akal dan wahyu sangat sistematis, akan tetapi pembatasan makna akal pada kemampuan berpikir demonstratif yang hanya dimiliki oleh filosof mengundang berbagai pertanyaan. Ibn Rusyd tampak seperti berlebihan dalam menilai kemampuan akal dan metode demonstrasi, sementara ia tidak mengamalkan ta'wil yang berasaskan *al-burhan* dalam membahas isu-isu filsafatnya.

Demikian pula apabila Ibnu Rusyd memberikan otoritas kepada filosof untuk menta'wilkan wahyu, melebihi yang lain, ia telah mendahulukan akal daripada wahyu dan ini boleh mengurangi kemutlakan wahyu. Pandangan Ibn Taimiyyah adalah sebaliknya, yaitu memberi prioritas kepada wahyu, namun ia tidak mengesampingkan akal sama sekali. Akal dan pengetahuan akal yang berpikir benar tidak akan bertentangan dengan wahyu. Akal bagi Ibn Taimiyyah tidak memiliki status independent seperti pandangan Ibn Rusyd.

Berbeda dari al-Razi, seorang pemikir Muslim terkemuka yang lain, baginya akal tidak dapat menjadi asas bagi wahyu, tapi justru wahyu adalah asas bagi akal. Karena Ibn Taimiyyah tidak mengakui adanya pertentangan antara akal dan wahyu, maka ia melihat itu hanya karena pengetahuan tentang wahyu yang tidak jelas atau pengetahuan akal yang salah. Untuk itu ia memandang perlunya pengetahuan tentang tradisi dan pendekatan linguistik yang benar, dan inilah esensi konsep ta'wil Ibn Taimiyyah.

Kebenaran yang diperoleh melalui akal dalam titik tertentu bisa mempunyai kedudukan yang setingkat dengan wahyu. Maka dari itu pintu masuknya bukanlah keimanan yang didasari oleh *taqlid* buta, tapi kesaksian yang penuh kesadaran (*syahadah*). Proses kesadaran inilah yang sebetulnya memberikan ruang bagi akal untuk mencapai kebenaran setingkat wahyu. Akal dalam hal ini melalui metode induksi Ibn Rusyd (observasi dan eksperimen), bisa membaca tanda-tanda alam dan menemukan kebenaran di dalamnya. Wahyu (al Qur'an) adalah "inspirasi", di dalamnya terdapat hukum-hukum dan pengetahuan yang bersifat umum dan pernyataan-pernyataan final.

Bagi Ibn Rusyd, dalam al-Qur'an terdapat banyak ayat-ayat yang memerintahkan manusia untuk menggunakan akal (*nadzar*) untuk memahami segala yang wujud.

Karena *nadzar* tidak lain adalah proses berpikir yang menggunakan metode logika analogi (*qiyas al-'aqli*), maka metode yang terbaik adalah metode demonstrasi (*qiyas al-burhani*). Sama seperti *qiyas* dalam ilmu Fiqh (*qiyas al-fiqhi*), yang digunakan untuk menyimpulkan ketentuan hukum, metode demonstrasi (*qiyas al-burhan*) digunakan untuk mamahami segala yang wujud (*al-mawjudat*), Hasil dari proses berpikir demonstratif ini adalah kebenaran dan tidak dapat bertentangan dengan kebenaran wahyu, karena kebenaran tidak mungkin bertentangan dengan kebenaran.

Akal secara fitrahnya juga sudah tersetting untuk mendeskripsikan tentang kebenaran. Akal dapat mengetahui perbedaan perbuatan buruk dan baik, cinta dan benci, kebohongan dan kebenaran, yang bathil dan yang haq, dan kata Ibn Taimiyyah “seandainya Allah tidak menurunkan agamanya, manusia dengan akalanya bisa mengetahui hakikat tentang Tuhannya dan kebenaran itu sendiri”. Namun, secara fitrah juga manusia punya kelemahan, lemah dalam menahan nafsu sehingga mudah tertipu daya, suka tergesa-gesa, tidak cermat, dan lain-lain. Maka disinilah urgensi wahyu, sebab manusia tidak hanya perlu mengetahui hakikat kebenaran namun juga perlu ditunjukkan jalan atas kebenaran itu sendiri.

Wajar jikalau kemudian Ibn Taimiyyah memposisikan akal sebagai instrumen syarat atau watak “gharizah”, hal ini perlu digarisbawahi. Sebab ketika akal difungsikan sebagai *gharizah* maka ia bisa sejajar dengan wahyu. *Gharizah* akal akan menjadi syarat bagi segala macam ilmu, apakah rasional ataupun irrasional, dan dalam kedudukannya sebagai syarat, akal tidak dapat bertentangan dengan wahyu. Demikian pula sebagai pengetahuan yang diperoleh dari *gharizah* tadi akal dipahami sebagai pengetahuan akal yang jelas dan pasti kebenarannya (*‘aqli qat’i*).

Mukhtasar Syamsuddin

Dilahirkan di Luwu, Sulawesi Selatan, 2 Februari 1968, Mukhtasar Syamsuddin saat ini adalah Guru Besar dan Dekan Fakultas Filsafat Universitas Gajah Mada, Yogyakarta. Menempuh studi tingkat sarjana (S1) di Universitas Gajah Mada, Yogyakarta, dengan perhatian khusus pada filsafat timur. Studi lanjut pasca sarjana ditempuh di universitas yang sama dengan spesialisasi pada filsafat agama. Studi tentang filsafat komparatif hingga mendapatkan gelar Ph.D pada bulan Agustus 2006, ditempuh di *Hankuk University of Foreign Studies*, Seoul, Korea Selatan. Sebagai Guru Besar, pengalamannya dalam menekuni bidang spesialisasinya tidak diragukan lagi: pengalaman mengajar, melakukan riset, keterlibatan dalam forum-forum regional-internasional, serta berbagai publikasi karya ilmiah.

Mukhtasar dapat dijumpai di etsar_syam@hotmail.com

DAFTAR RUJUKAN

- Arberry, A. J., 1957, *Revelation and Reason in Islam*, London: Allen & Unwin
- Arkoun, Muhammad, 2003, "Rethinking Islam", dalam Charles Kurzman (ed), *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-Isu Global*, diterjemahkan oleh Bahrul Ulum, E Kusmadiningrat (peny.), Jakarta: Paramadina, cet. 2
- As-Syaukani, Luthfi, 2005, "Sapere Aude!" *Ibn Rushd, Kant, dan Proyek Pencerahan Islam*, dalam *Kompas*, Rubrik Bentara: Rabu, 02 Maret 2005
- Bello, Iysa A., 1989, *Medieval Islamic Controversy Between Philosophy and Orthodoxy*, Leiden: E.J.Brill
- Fakhry, Majid, 1983, *A History of Islamic Philosophy*, New York: Columbia University Press
- Gibb, H.A.R., 1978. *Modern Trends in Islam*, New York: Octagon Books
- Hanbali, Mar'i Ibn Yusuf al-Karmi, 1963, *Al-Syahadah al-Zakiyyah fi Tsana'I al-A'immah 'ala Ibn Taimiyyah*, Beirut: Dar al-Furqan
- Haras, Muhammad Khalil, 1405H, *Ba'itsun Nahdhah al-Islamiyyah Ibn Taimiyyah*, Tanta: Maktabah al-Shahabah
- Hourani, George F., 1976, *Averoes On the Harmony of Religion and Philosophy*, London: Luzac & Co
- , 1985, *Reason and Tradition in Islamic Ethic*, Cambridge: Cambridge University Press
- Ibn Rusyd, Abu al-Walid, 1972, *Kitab Fash al-Maqal fi Ma Bain al-Syari'ah wa al-Hikmah min al-Ittishal*, Mesir: Dar al-Ma'arif
- Jabiri, Muhammad Abed, al., 2000, *Post Tradisionalisme Islam*, dikumpulkan dan dialihbahasakan oleh Ahmad Baso, Yogyakarta: LKiS
- Julainid, Muhammad al-Sayyid, 1974, *Al-Imam Ibn Taimiyyah wa Mauqifuhu min Qadhiyyat al-Ta'wil*. Kairo: Al-Hai'ah al-'Ammah lisyu'un al-Mathabi' al-Amirah
- (Ed.), tt, *Daqaiq al-Tafsir al-Jami' la Tafsir al-Imam bn Taimiyyah*. Damaskus: Mu'assasah 'Ulum al-Qur'an

- Khan, Qamaruddin, 1983, *Pemikiran Politik Ibn Taimiyah*, Terj. Anas Mahyudin, Bandung: Pustaka
- Kompas, “*Sapere Aude!*” *Ibn Rushd, Kant, dan Proyek Pencerahan Islam*, rubrik Bentara: Rabu, 02 Maret 2005
- Madjid, Nurcholish (Ed.), 1984. *Khazanah Intelektual Islam*, Jakarta: Bulan Bintang
- Mashud, H., 2008, *Pemikiran Ibn Taimiyyah Tentang Metode, Penafsiran Al-Qur’an Sebagai Upaya Pemurnian Pemahaman Terhadap Al-Qur’an*, dalam *Jurnal Penelitian Agama*, Purwokerto, P3M STAIN Purwokerto, Vol. 9, No. 2, Juli-Desember 2000
- Paraja, Juhaya S., 1990, “Epistemologi Ibn Taimiyyah”, dalam *Jurnal ‘Ulumul Qur’an*, No. 7. Th. II, 1990
- Shihab, M. Quraish, 1992, *Membumikan al-Qur’an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan
- , 1994, *Studi Kritis Tafsir al-Manar*, Bandung: Pustaka Hidayah
- Syafruddin, Didin, 1994, “The Principles of Ibn Taimiyya’s Quranic Interpretation”, dalam *Thesis*, Institut of Islamic Studies, Mc Gill University
- Taimiyyah, Ibn, tt, *al-Tafsir al-Kabir*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah
- , 1971, *Muqaddimah fi Ushul al-Tafsir*. Kuwait: Dar al-Qur’an al-Karim
- Tim Penyusun, 1994, *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hove, Jilid 2
- Wajdi, Muhammad Farid, tt, *Dairah al-Ma’arif al-Islamiyyah*, Damaskus: Dar al-Ma’rifahli al-Tiba’ah
- Zarkasyi, Badruddin, 1957, *Al-Burhan fi ‘Ulum al-Qur’an*, Mesir: Al-Halaby