

MENYINGKAP HUBUNGAN AGAMA DAN FILSAFAT:

Merenda Kesesatan Filsafat al-Ghazali, Merespons Keterhubungan Filsafat dan Agama Ibnu Rusyd

Mas'udi

STAIN Kudus, Jawa Tengah, Indonesia

msd.jufri@gmail.com

Abstract

THE RELATIONSHIP BETWEEN RELIGION AND PHILOSOPHY (Searching the Fallacy Philosophy of al-Ghazali, Responding the Connection between Philosophy and Religion of Ibn Rusyd). Philosophy and religion are considered as the two entities as if different. Religion is indicated on revelation as the primary foundation and affiliated to the principles of normativity. Meanwhile, the philosophy is more leaning on the principles of rationality embodies the values of divinity rububiyah in the historical domain. Necessarily, the two aspects above adhere to the principles of various viewpoints. From these points, both of them want to achieve the ultimate truth in interpreting the texts of the Lord that is still abstract. Textuality and contextuality become the important determinants ultimately carried by the two segments of thought. The originality of religious doctrine becomes an important aspect which was presented by al-Ghazali in order to confront the world of philosophy-laden fiction. Philosophy and religion in the view of al-Ghazali are the two different entities and existences. Meanwhile, Ibn Rusyd struggled to establish the two entities and the existences of this ijtihad which become an aspect that can be integrated. Both are struggling to find the truth.

Keywords: *Philosophy, Religion, Theology, Logic, Confusion,.*

Abstrak

Filsafat dan agama dinilai sebagai dua entitas yang “seakan-akan” berbeda. Agama lebih berindikasi pada wahyu sebagai landasan primernya dan berafiliasi pada prinsip-prinsip normativitas. Sementara itu, filsafat yang lebih berbaluan pada prinsip-prinsip rasionalitas mewujudkan nilai-nilai ketubuhan rububiyah dalam domain historis. Secara niscaya, kedua aspek di atas menganut prinsip-prinsip sudut pandang angle yang bervariasi. Dari variasi sudut pandang keduanya ingin mencapai suatu kebenaran hakiki dalam menafsirkan teks-teks Tuhan yang masih bersifat abstrak. Tekstualitas dan kontekstualitas menjadi dua determinasi penting yang akhirnya diusung oleh kedua segmentasi pemikiran tersebut. Pengusungan orisinalitas doktrin agama menjadi aspek penting yang diketengahkan al-Ghazali guna mengkonfrontasi dunia filsafat yang sarat rekaan. Filsafat dan agama dalam pandangan al-Ghazali merupakan dua entitas dan eksistensi yang berbeda. Sementara itu, Ibnu Rusyd berjuang untuk mengukuhkan bahwa kedua entitas dan eksistensi ijtihad ini merupakan aspek yang dapat dipadukan. Keduanya berjuang untuk mencari suatu kebenaran.

Kata Kunci: *Filsafat, Agama, Teologi, Logika, Kerancuan, Hukum, Fikih.*

A. Pendahuluan

Filsafat dan agama, dalam pandangan umum (*common sense*), adalah dua entitas yang nyata berbeda. Perseteruan yang terjadi ini secara khusus berkiblat pada persinggungan argumentasi antara al-Ghazali dan Ibnu Rusyd. Sebagaimana ditulis oleh Fahmi dalam pengantar terjemah Kitab *Tabāfut at-Tabāfut* karya Ibnu Rusyd, “Salah satu kritik yang dilancarkan al-Ghazali terhadap para filsuf (Muslim) ialah kecenderungan mereka meremehkan syiar-syiar agama Islam, baik shalat maupun menahan diri dari hal-hal yang dilarang agama. Para filsuf Muslim lebih tertarik pada ajaran-ajaran Socrates, Plato, dan Aristoteles di bidang logika, kosmologi, dan teologi. Akan tetapi, merespons pernyataan tersebut, Ibnu Rusyd memberikan analogi bahwa Allah sebagai Pencipta mengeluarkan banyak sifat produksi dan mampu mendatangkan hal-hal spektakuler, namun ada saja orang yang mencemooh

dan meremehkan hal-hal tersebut. Sikap meremehkan itu dalam pandangan Ibnu Rusyd menunjukkan pada ketidaktahuan dirinya terhadap kemungkinan-kemungkinan atas ciptaan Tuhan di alam raya ini.”¹

Secara umum, Ibnu Rusyd menegaskan bahwa manusia tidak memiliki kemampuan untuk memahami ilmu-ilmu ketuhanan (*Ilāhiyah*) secara sempurna, kecuali mereka yang berada pada kedudukan tertentu (*fā’iqah*). Dalam rancangan inilah, persinggungan pemikiran yang terjadi antara al-Ghazali sebagai kritik utama atas filsafat dengan oto-kritik Ibnu Rusyd menjadi pegangan baru untuk menganalisis eksistensi dunia filsafat yang nisbi dari kekaifan. Meneguhkan eksistensi filsafat pasca kritik al-Ghazali (w. 1111 M), Mulyadhi Kartanegara mencatat bahwa pemikiran Islam masih berjalan subur setelah kemunculan kritik tersebut. Filsafat Islam terus berkembang jauh terutama di dunia Syi’ah. Satu abad setelah al-Ghazali, muncul seorang filsuf Muslim Syi’ah terkenal, yaitu Syihab ad-Din Suhrawardi al-Maqtul (w. 1191 M). Suhrawardi dikenal sebagai *Syaikh al-Isyraq* karena dirinyalah pendiri utama Mazhab Filsafat *Isyraqi* (iluminasi).²

B. Pembahasan

1. Biografi Singkat al-Ghazali dan Ibnu Rusyd

a. Sejarah Singkat al-Ghazali

Al-Ghazali dikenal di dunia Barat dengan julukan Algazel. Nama lengkapnya adalah Abu Hamid Muhammad al-Ghazali (1058-1111 M), lahir dan besar di Naisabur dan Baghdad. Dalam pandangan Azyumardi Azra, al-Ghazali merupakan pemikir Islam yang paling orisinal. Menurut pernyataan as-Subki (w. 1370 M), sebagaimana dikutip oleh Azyumardi Azra, “Seandainya ada

¹ Ibnu Rusyd, *Tabafut at-Tabafut*, terj. Khalifurahman Fath (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hlm. vi-vii.

² Khudori Saleh (ed.), *Pemikiran Islam Kontemporer* (Yogyakarta: Jendela, 2003), hlm. vii-viii.

lagi nabi setelah Nabi Muhammad saw., maka manusianya adalah al-Ghazali.”³

Kegemilangan pengetahuan al-Ghazali berpijak sepenuhnya pada asal-usul pendidikan yang ditempuhnya semenjak masa kanak-kanak. Ia pertama-tama memperoleh pendidikan tradisional yang baik di Jurjan dan kemudian di Naishapur, ibukota provinsi, tempat ia menghadiri kuliah-kuliah yang diberikan oleh seorang teolog paling tersohor pada zamannya, Imam al-Haramain Abu al-Ma’ali al-Juwaini yang bermazhab Asy’ariyah. Di bawah bimbingannya, al-Ghazali mengadopsi prinsip-prinsip utama teologi Asy’ariyah, yang diyakininya hingga akhir hayat.⁴

Kehadiran al-Ghazali sebagai salah seorang tokoh pembaru dalam dunia Islam adalah kenyataan yang tidak dapat ditepis oleh segenap kaum Muslim. Beberapa karya besarnya telah mengilhami banyak tokoh agama, ilmuwan, dan bahkan kaum Orientalis. Salah satu karya monumentalnya adalah *Ihyā’ ‘Ulum ad-Dīn*. Azyumardi Azra mencatat, al-Ghazali merupakan tokoh besar Muslim, terkenal sebagai seorang ulama, filsuf,⁵ ahli teologi (Ilmu Kalam), dan ahli tasawuf (sufi). Al-Ghazali merupakan pilar utama teologi Asy’ariyah yang kemudian dalam dunia Islam dikenal dengan terminologi *Ahl as-Sunnah wa al-Jamā’ah*.⁶

Sebagai tokoh pembaru dalam Islam, al-Ghazali berjuang

³ Azyumardi Azra, *Historiografi Islam Kontemporer* (Jakarta: Gramedia, 2002), hlm. 383.

⁴ Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), *Esiklopedi Tematis Filsafat Islam*, Buku Pertama (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 321.

⁵ Mengenai predikat ini, Ahmad Hanafi berpandangan bahwa al-Ghazali bukan seorang filsuf dengan sepenuh artinya, karena ia menentang bahkan memerangi filsafat dan membuangnya pula. Lebih lanjut, Ahmad Hanafi menggolongkan al-Ghazali sebagai “pembangun agama” nomor satu, yang dalam semua jalan pikirannya terutama bersumberkan kepada Al-Qur’an dan as-Sunnah. Sementara itu, keberpijakannya kepada sumber lain dalam Islam hanya dijadikan sebagai alat untuk maksud menghidupkan ajaran-ajaran agama, dan untuk memerangi jalan kepada Tuhan. Selanjutnya, baca Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), hlm. 141-143.

⁶ Azyumardi Azra, *Historiografi Islam Kontemporer*, hlm. 383.

untuk mengembalikan ajaran Islam ke dalam atmosfernya yang berhaluan kepada Al-Qur'an dan as-Sunnah. Pada kenyataan inilah, al-Ghazali menegaskan signifikansi penyampaian muatan suatu doktrinasi dalam agama harus disesuaikan dengan kapasitas pengetahuan yang dimiliki oleh masing-masing individu. Dalam menegaskan kenyataan ini, Nicholas Heer mengukuhkan bahwa al-Ghazali pada bab kelima kitab *al-'Ilm* memperingatkan agar tidak mengajarkan kepada murid-murid apa-apa yang berada di luar pemahaman mereka. Pada kerangka inilah, Nicholas Heer mengutip pernyataan al-Ghazali dalam kitab tersebut, yaitu:

Jadi, tidak ada seorang pun yang tidak senang terhadap Tuhan atas akal sempurna yang dia miliki, karena kebanyakan orang bodoh dan terlemah akalnya adalah yang paling senang dengan kesempurnaan pikirannya. Karena alasan ini, orang hendaknya tidak merencanakan kepercayaan orang awam (al-awām) yang telah mengikatkan dirinya pada agama, dan yang dalam hatinya sandangan keimanan turun dari para pendahulu (as-salaf) secara tegas ditetapkan tanpa antropomorfisme (tasybīh) atau penafsiran metaforis (ta'wīl), dan yang kesadarannya adalah jelas, tetapi yang akalnya tidak mampu menguasai apapun di luar itu. Sebaliknya, orang seperti itu hendaknya dibiarkan mengurus dirinya sendiri, karena jika penafsiran metaforis (ta'wīlāt) dari (ayat-ayat) harfiah (az-ẓāhir) harus disebutkan kepadanya, ikatannya sebagai manusia awam (dengan agama) akan lepas, dan tidaklah mudah untuk mengingat dia dengan ikatan para elite/orang berpengetahuan tinggi (al-khawwās). Penghalang yang telah mencegah dia dari tindak ketidakpatuhan akan lenyap, dan dia akan berubah menjadi setan yang memberontak yang akan menghancurkan dirinya dan orang lain.

Sesungguhnya, manusia awam hendaknya tidak dilibatkan dalam diskusi tentang realitas-realitas yang mendasari ilmu-ilmu yang kompleks, tetapi justru dibatasi pada perintah dalam peribadatan dan dalam pelaksanaan keimanan. Hati mereka hendaknya dipenuhi dengan kerinduan kepada taman dan ketakutan kepada api neraka sebagaimana diungkapkan Al-Qur'an. Mereka hendaknya tidak dihadapkan pada keraguan, karena kalau keraguan semacam itu berakar dalam hati mereka, maka mereka sulit mencari jalan keluar untuk mengatasinya.

Mereka selanjutnya akan sengsara dan menghilang. Pendeknya, pintu diskusi hendaknya tidak dibuka kepada manusia awam, karena itu menjauhkan mereka dari mengerjakan urusan (pekerjaan) mereka, yang padanya keberlangsungan penduduk dan mata pencarian yang sinambung dari para elite bergantung.⁷

Secara umum, al-Ghazali berkeinginan kuat untuk mengembalikan doktrin ajaran Islam ke dalam orisinalitas pembentukannya. Nurani yang berpijak pada mata hati menjadi refleksi pengetahuan yang dikembangkannya. Al-Ghazali menjelaskan, ketika perbincangan tentang suatu perkara diajukan, maka pada dasarnya semua itu harus berpijak pada mata batin. Mata batin (*inner eye*) yang menemukan ilhamnya dalam kitab *al-Munqīd min ad-Dalāl*, secara simbolis bertumpu pada titik dari dalam hati. Mata batin ini juga dirumuskan oleh al-Ghazali dalam *Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn* sebagai “insting elektrik atau cahaya” (*electrical or enlightened instinct*), karena dirinya menyatakan, “Di dalam hati terdapat suatu insting yang namanya adalah Tuhan.”⁸

b. Sejarah Singkat Ibnu Rusyd

Tokoh besar dan filsuf Muslim ini bernama Abu al-Walid Muhammad bin Ahmad bin Rusyd *al-Iḥfāḥī*. Beliau lahir di Cordoba pada tahun 520 H/1126 M, bertepatan dengan tahun kematian kakeknya.⁹ Terlahir dari kalangan keluarga besar yang terkenal dengan keturunan para hakim di Andalusia (Spanyol). Ayahnya adalah hakim, sementara neneknya, yang terkenal dengan sebutan *Ibnu Rusyd al-Jadd*, adalah kepala hakim di Cordoba.¹⁰ Sementara itu, kakeknya, selain sebagai seorang hakim, juga merupakan ahli fikih terkemuka dari Mazhab Maliki dan sekaligus menjabat kedudukan imam besar Masjid Jami' Cordoba.¹¹

⁷ *Ibid.*, hlm. 306-307.

⁸ *Ibid.*, hlm. 385.

⁹ Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), *Esiklopedi Tematis Filsafat Islam*, Buku Pertama, hlm. 415.

¹⁰ Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam*, hlm. 165.

¹¹ Azyumardi Azra, *Historiografi Islam Kontemporer*, hlm. 387.

Berbagai bidang ilmu ditekuni. Laporan-laporan biografis para ahli lebih suka menyebutnya sebagai faqih daripada sarjana dan filsuf, tetapi disebutkan bahwa dalam peran pertama, Ibnu Rusyd lebih menyukai ilmu hukum (*dirāyah*) ketimbang ilmu hadis (*rimāyah*). Ibnu Rusyd juga termasyhur dalam ilmu perbedaan pendapat dalam hukum (*kebilāf*), yang di dalamnya sering merujuk pendapat kakeknya.¹² Semua perkembangan awal pendidikan Ibnu Rusyd merunut secara simetris dengan fondasi keilmuan yang dimiliki oleh keluarga besarnya. Penguasaan terhadap dunia hukum dan fikih menjadi oase dari struktur awal keilmuannya.

Ibnu Rusyd muda memperoleh pendidikan di Cordoba dan hidup dalam suasana yang tenteram di masa mudanya. Semua ketenteraman ini mengantarkan konsentrasi dirinya untuk belajar, meneliti, dan melakukan pengembangan ilmu, hukum, dan filsafat. Secara khusus, Ibnu Rusyd belajar filsafat dan hukum dari Abu Ja'far Harun, sedangkan ilmu kedokteran dipelajarinya dari tokoh ilmuwan Mesir terkenal, Ibnu Bajjah. Selain belajar pada tokoh-tokoh ilmuwan dan filsuf terkemuka di kalangan Islam, Ibnu Rusyd juga tekun belajar sendiri. Ia tercatat sebagai pengunjung setia perpustakaan besar di Cordoba yang mempunyai koleksi tak kurang dari 500.000 buku. Perpustakaan ini didirikan Khalifah Bani Umayyah, al-Hakam, guna menunjang pertumbuhan ilmu, dua abad sebelum kelahirannya.¹³

Berbeda halnya dengan al-Ghazali yang lebih menyentuh pada aspek orisinalitas teks sebagai realitas yang “ambigu” normatif dan sakral, Ibnu Rusyd menegaskan bahwa Al-Qur'an mengundang argumentasi rasional. Secara nyata, pernyataan ini dikemukakannya untuk menghadapi kaum literalis ataupun kaum sufi. Walau demikian, Ibnu Rusyd mengikuti dengan sangat dekat di dalam menyangkal para teolog-apologetik (*mutakallimūn*), yang metodenya tidak dapat menyentuh masyarakat, akan tetapi juga

¹² Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), *Esiklopedi Tematis Filsafat Islam*, Buku Pertama, hlm. 415.

¹³ Azyumardi Azra, *Historiografi Islam Kontemporer*, hlm. 387.

bukan merupakan sebuah penampilan yang apodiktik.

Untuk mengungkapkan semua hasil pemikirannya, Ibnu Rusyd memiliki beberapa karya monumental yang sekaligus menjadi (*trade mark*) atas teologinya, di antara karya-karya Ibnu Rusyd adalah karya berjudul *Kasy Manābij al-Adillah* yang dengan jelas tertulis pada tahun 575 H/1179-1180 M. Selanjutnya, catatan Urvoy meneguhkan, para ahli sepakat bahwa karyanya yang berjudul *Faṣl al-Maqal fīmā baina al-Aqīdah wa as-Syarī'ah min al-Ittiṣāl* dan *Tabāfut at-Tabāfut* juga tertulis pada tahun yang sama. Ketiga karya tersebut bersamaan waktunya dengan karya ringkasnya *Damīmā*, satu-satunya karya yang semata-mata ditulis guna membincang atas dirinya sendiri.

Faktor utama yang secara khusus menyebabkan terjalinnya hubungan antara hukum di satu pihak dan ilmu (sains) dan filsafat di pihak lain pada diri Ibnu Rusyd adalah keterkaitan dirinya dengan gerakan *al-Muwahhidūn*. Pembaruan *al-Muwahhidūn* diprakarsai oleh seorang Berber dari Maroko Selatan, Ibnu Tumart (kira-kira 471-524 H/1078-1130 M). Sus, wilayah kelahirannya, diislamkan oleh Khawarij, yang unsur-unsur fundamental doktrinnya masih dapat ditemukan. Unsur-unsur mendasar doktrin ini adalah pengakuan tegas akan “janji dan ancaman Tuhan”, yang menghubungkan perbuatan manusia dengan wahyu Ilahi, penyederhanaan sifat-sifat Tuhan menjadi sifat-sifat sederhana (tunggal), dan keniscayaan internal tindakan Tuhan. Dari penggambaran inilah dapat diungkap pergolakan keilmuannya dengan al-Ghazali. Sewaktu di Cordoba, Ibnu Tumart sebagai tokoh yang bersinergi aktif atas pemikiran Ibnu Rusyd merupakan murid dari Ibnu Hamdin, tokoh terkemuka dalam penentangan terhadap pengaruh al-Ghazali.¹⁴

2. Argumentasi Penyesatan terhadap Filsafat

Kemunculan al-Ghazali dengan kitab *Tabāfut al-Falāsifah*

¹⁴ Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), *Esiklopedi Tematis Filsafat Islam*, Buku Pertama, hlm. 415.

(Kerancuan-kerancuan Filsafat) telah memunculkan asumsi-asumsi negatif atas filsafat dan menjadikannya tersingkir dari peranan sebagai unsur pola pikir yang unggul, penerjemah dari hal-hal yang bersifat abstraktif. Kitab *Tabāfut al-Falāsifah* kandungannya mengupas secara luas kerancuan pola pikir kaum filsuf. Dengan membaca judul buku atau mendengarnya, seseorang pasti sudah dapat menerka, bila buku tersebut membeberkan panjang lebar seputar kesalahan-kesalahan para filsuf.¹⁵

Kemunculan kitab ini dalam sebagian benak umat Islam telah memunculkan *stereotype* penyesatan bagi mereka yang belajar filsafat. Akan tetapi, pada sebagian yang lainnya, kemunculan kitab ini telah menghidupkan sikap arif dengan menelaah ulang aspek-aspek mendasar transparansi dari filsafat itu sendiri dan mereka berusaha menemukan aspek-aspek integratif antara filsafat dan agama. Catatan yang dapat diambil dari penyingkapan terhadap mengakarnya asumsi penyesatan dalam belajar filsafat adalah tergerakannya para filsuf dan ilmuwan klasik Islam guna memberikan masukan akan hal-hal yang berhubungan antara filsafat dan agama.

Demi meneguhkan terjadinya realitas kekaifiran dalam dunia filsafat, al-Ghazali menyebutkan bahwa semua filsuf tak luput atas diri mereka adanya tanda-tanda *kufr* dan *illād*, walaupun antara mereka yang hidup di masa lalu dan masa terkini memiliki perbedaan. Sebagian mereka jauh dari kebenaran dan sebagian lainnya mendekati pada kebenaran. Menurut al-Ghazali, pada wilayah mereka tentang ketuhanan, kebanyakan para filsuf hanya bersikukuh dengan terkaan dan perkiraan belaka.¹⁶

Persinggungan al-Ghazali dengan tradisi kefilsafatan telah menjadikan dirinya untuk mengungkap realitas keagamaan beriringan dengan teks. Sebagai titik tolak utama, al-Ghazali

¹⁵ Ibnu Rusyd, *Tabāfut at-Tabāfut*, terj. Khalifurahman Fath (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hlm. 8.

¹⁶ Al-Ghazali, *Pembebas dari Kesesatan*, terj. Abdullah bin Nuh (Jakarta: Tintamas, 1984), hlm. 16-22.

tidak pernah menyebutkan dan ingin disebut dirinya sebagai filsuf.¹⁷ Fakta yang menarik adalah bahwa para pemikir Kristen Abad Pertengahan, yang membaca karya *Maqāṣid al-Falāsifah*—sebuah paparan yang argumentatif dan objektif tentang tema-tema filosofis penting pada zamannya—menganggapnya sebagai seorang *failasuf*, seperti halnya Ibnu Sina atau Ibnu Rusyd. Akan tetapi, di atas semua pengakuan tersebut, suatu catatan dari al-Ghazali bahwa pada realitasnya, persoalan filosofis harus mengarah pada pembedahan mengenai kebenaran dan kepastian. Hal ini semakin mengukuhkan penafiannya terhadap dunia filsafat. Al-Ghazali berpendapat bahwa filsafat tidak dapat menjamin kebenaran karena tidak menghasilkan kepastian. Mengutip penafiannya ini, Massimo Campanini, sebagaimana dikutip dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), mengupas pernyataan al-Ghazali dalam kitab *al-Munqīẓ min ad-Dalāl*.¹⁸

Mereka (para filsuf yang mengandalkan logika) menyusun syarat-syarat yang harus dipenuhi oleh demonstrasi (*burhān*) yang diakui tak pernah gagal menghasilkan kepastian. Namun, ketika mereka berurusan dengan masalah-masalah keagamaan secara mendetail, mereka tidak saja gagal memenuhi syarat-syarat ini, tetapi juga memberikan amat banyak kelonggaran.

Merespons berbagai argumentasi yang menyudutkan al-Ghazali di atas, filsuf besar Muslim pertama, al-Kindi, menyatakan bahwa tidak terdapat pertentangan antara filsafat dan agama. Tak ada sebuah pertentangan signifikan yang akan menegaskan bahwa kebenaran dari luar keyakinan seseorang harus diingkari. Al-Kindi mengukuhkan bahwa tidak ada yang lebih utama bagi orang-orang yang mencari kebenaran daripada kebenaran itu sendiri.¹⁹ Filsafat adalah pengetahuan tentang yang benar dan agama bertujuan menjelaskan apa yang benar dan

¹⁷ Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), *Esiklopedi Tematis Filsafat Islam*, Buku Pertama, hlm. 319.

¹⁸ *Ibid.*, hlm. 320.

¹⁹ Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam*, hlm. 60.

yang baik, di sinilah terlihat persamaan antara keduanya. Filsafat berbicara mengenai manusia, alam, dan proses penciptaan di samping juga membahas tentang kebenaran pertama (*the first truth*) yang kemudian disebut sebagai kebenaran tunggal (*the absolute truth*), yaitu Tuhan. Demikian pula dengan agama, perbedaannya hanya terletak pada sumber masing-masing. Agama bersumber dari wahyu, sementara filsafat bersumber dari akal murni (*reason*). Menurut al-Kindi, di samping wahyu, agama juga mempergunakan akal sebagai nalar, bahkan agama sendiri membahas tentang akal dan sangat menjunjung tinggi eksistensi akal. Dengan demikian, kebenaran yang diberitakan oleh wahyu tidak bertentangan dengan kebenaran yang dibawa oleh filsafat.²⁰

Al-Farabi, filsuf yang datang setelah al-Kindi, juga berkeyakinan bahwa antara agama dan filsafat tidak ada pertentangan. Menurut pendapatnya, kebenaran yang dibawa wahyu dengan kebenaran yang dihasilkan oleh filsafat pada hakikatnya merupakan satu kesatuan, walaupun dalam bentuknya yang berbeda. Menurut al-Farabi, Allah menurunkan wahyu kepada Nabi Muhammad saw. melalui akal aktif, kemudian oleh akal ini diteruskan kepada akal pasif untuk seterusnya dilanjutkan lagi kepada daya pengreka. Orang yang akal pasifnya menerima pancaran ini adalah filsuf, ahli hikmah, dan ahli pikir. Orang yang daya pengrekanya menerima pancaran adalah nabi yang membawa berita tentang masa depan. Dengan kata lain, komunikasi para filsuf dengan akal kesepuluh terjadi melalui akal perolehan, sedangkan komunikasi para Nabi cukup dengan daya pengreka. Konsep inilah yang kemudian disebut dengan teori emanasi (pemijaran/pancaran).²¹

Konsep ini kemudian ditentang oleh al-Ghazali, dengan mengkritik para filsuf yang berpuncak pada klaim mengkafirkan para filsuf dan pengharaman terhadap filsafat. Dalam kitab

²⁰ Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam* (Jakarta: UI-Press, 1986), hlm. 82.

²¹ *Ibid.*

Tabāfut al-Falāsifah, al-Ghazali menganggap bahwa banyak teori filosofis yang dihasilkan oleh para filsuf sangat bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar agama, seperti ajaran-ajaran agama tentang waktu (*ḥudūs*)-nya alam, dan tentang sifat-sifat penciptaan dan tentang kebangkitan tubuh dan jasad. Menurut pandangan al-Ghazali, dalam konteks agama (aqidah), para filsuf telah melakukan perbuatan sesat (*bid'ah*) yang menyebabkan kekafiran, sebagaimana mereka (para filsuf) telah menolak segala tugas keagamaan yang berupa tugas-tugas kebaktian agama, serta mencela segala upaya menghindarkan diri dari larangan-larangan agama. Para filsuf tidak hanya melangkahi batas-batas syari'at, bahkan mereka telah mencabut akar-akar keimanan seluruhnya, dengan melakukan spekulasi yang mereka contoh dari orang-orang yang “menghalangi dari jalan Allah” dan ingin membelokkannya. Merekalah, menurut al-Ghazali, orang-orang yang telah mengingkari kenabian dan hari akhirat.²²

Bangunan pemikiran yang diangkat oleh al-Ghazali terhadap pengkafirannya akan para filsuf tidak dibiarkan dengan begitu saja oleh para filsuf. Filsuf yang dengan gigih mengklarifikasi atas media pemikiran yang diangkat oleh al-Ghazali adalah Ibnu Rusyd, yang dilahirkan di Cordoba pada tahun 520 H/1126 M.²³ Usaha-usaha yang ingin dilakukannya untuk melihat unsur-unsur keserasian antara filsafat dan agama tidak hanya bertitik pada pangkalan yang sangat dangkal sekali dengan memberikan pernyataan yang sangat ringkas akan keserasian itu sendiri.

Pembahasan yang akan diketengahkan dalam artikel ini adalah suatu usaha untuk memberikan fragmen-fragmen yang tepat akan kedudukan filsafat dan agama. Sebagai jembatan atas tipikal filsafat yang telah menjamur akan keberadaannya yang menyesatkan dan mengkafirkan, usaha yang hendak diangkat oleh Ibnu Rusyd tiada lain dengan suatu keyakinan bahwa syara'

²² Al-Ghazali, *Tabāfut al-Falāsifah*, hlm. 11.

²³ Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), *Esiklopedi Tematis Filsafat Islam*, Buku Pertama, hlm. 415.

telah mewajibkan penelitian dengan akal akan segala yang ada serta perenungannya, dan karena perenungan itu tidak lebih daripada penyimpulan atas suatu pengertian yang tak diketahui dari yang telah diketahui serta penarikannya keluar daripadanya, dan inilah yang disebut qiyas atau sesuatu yang dilakukan dengan menyerupai qiyas. Atas kenyataan inilah, sebuah kewajiban bagi para pembaca untuk melakukan penelitian tentang segala yang ada menggunakan perumpamaan (qiyas) rasional. Suatu kejelasan pula bahwa metode berpikir inilah yang dianjurkan oleh syara' dan diperintangkannya. Keberadaannya merupakan bentuk pemikiran yang sempurna, yakni pengembangan dengan penggunaan analogi paling sempurna yang dinamakan *burhān* (demonstrasi).²⁴

3. Dinamisasi antara Filsafat dan Agama

Pertalian yang dibawa oleh syari'at untuk mencari hakikat-hakikat kebenaran dengan mempersandingkan akal sebagai proses penalaran dipresentasikan dengan baik oleh Ibnu Rusyd. Di atas ketekunannya, Ibnu Rusyd mengadakan pepaduan antara agama dengan filsafat. Hal ini dilakukannya sebagai upaya besar untuk meminimalisasi serangan berat terhadap filsafat, terutama yang dilakukan oleh al-Ghazali, dan karena ia sendiri sangat menjunjung tinggi Aristoteles. Untuk itulah, atas semua persepsi terbalik filsafat yang dinyatakan oleh al-Ghazali, Ibnu Rusyd pun memberikan *feedback* balasan argumentatif bahwa filsafat tidak berlawanan dengan agama, bahkan mengokohkannya dan menjelaskan perumusan-perumusannya. Dalam menguraikan perlunya pepaduan tersebut, ia menguraikan empat persoalan. *Pertama*, keharusan berfilsafat menurut syara'. *Kedua*, pengertian lahir dan batin serta keharusan takwil. *Ketiga*, aturan-aturan takwil. *Keempat*, pertalian akal dengan wahyu.²⁵

Keempat uraian tersebut tiada lain adalah suatu ruang gerak untuk menempatkan filsafat dalam posisinya yang bersandingan

²⁴ Nurcholish Madjid (ed.), *Khazanah Intelektual Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), hlm. 224.

²⁵ Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam*, hlm. 61.

dengan agama. Lebih lanjut Ibnu Rusyd mengemukakan bahwa fungsi filsafat tidak lebih dari mengadakan penyelidikan tentang alam wujud dan memandangnya sebagai jalan untuk menemukan zat yang membuatnya. Al-Qur'an berkali-kali memerintahkan demikian, antara lain dalam Q.S. al-A'raf [7]: 185, "Apakah mereka tidak memikirkan tentang (*yanẓuru fī*) alam langit dan bumi dan segala sesuatu yang dijadikan oleh Tuhan?" Selain itu, juga dalam Q.S. al-Hasyr [59]: 2, "Hendaklah kamu mengambil ibarat (*i'tibar*, mengadakan qiyas-silogisme), wahai orang-orang yang mempunyai pandangan."²⁶

Anjuran-anjuran yang diketengahkan dalam Al-Qur'an terhadap proses perimbangan untuk menempatkan filsafat dalam proporsinya yang berlandaskan proses penalaran untuk mencari suatu kebenaran terakomodasikan dalam banyak bentuk. Ayat di atas adalah bukti akan adanya anjuran dalam Al-Qur'an terhadap kesamaan posisi antara agama dengan filsafat yang menggunakan akal sebagai subjeknya. Kebenaran tidak dapat disangkal dengan kebenaran, dan oleh karena itu adalah sah untuk menyatukan apa yang telah diterima oleh akal (*ma'qūl*) dan hal yang ditunjukkan oleh sunnah (*manqūl*). Untuk melengkapi ini, Ibnu Rusyd mengambil perbedaan yang digambarkan oleh para ahli mistik antara makna jelas (*ẓāhir*) dan makna batin (*bātin*), dengan penafsiran alegoris (*ta'mīl*) sebagai suatu makna wajar.²⁷

Perumpamaan-perumpamaan yang diangkat oleh Ibnu Rusyd sebagai usahanya untuk mengentaskan kerancuan-kerancuan yang telah datang sebelumnya, yakni kemunculan kitab *Tabāfut al-Falāsifah* karya al-Ghazali, banyak termuat dalam karya-karyanya yang telah dituliskan dalam jenjang waktu yang agak bersamaan, yaitu kitab *Kasyf 'an Manābij al-Adillah* yang dengan jelas tertulis pada tahun 575 H/1179-1180 M, yakni selama periode keduanya ketika menjabat sebagai hakim di Seville, yang

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), *Esiklopedi Tematis Filsafat Islam*, Buku Pertama, hlm. 128.

saat itu menjadi ibukota Andalusia. Para ahli sepakat bahwa karyanya yang berjudul *Faṣl al-Maqal* dan *Tabāfut at-Tabāfut* juga tertulis pada tahun yang sama.²⁸

Kitab *Kasyf ‘an Manābij al-Adillah* berisi beberapa komentar Ibnu Rusyd yang ditujukkannya pada konsepsi akidah yang dibangun oleh *al-Muwahhidun*. *Al-Muwahhidun* sendiri adalah suatu paham yang menjadi landasan teologis masyarakat Cordoba. Paham *al-Muwahhidun* merupakan gabungan dari teologi yang bertumpu pada analisis terhadap masalah inferensi dan penetapan wujud mutlak, dan filsafat praktis yang secara sangat alami mengambil bentuk hukum Islam, dan sepenuhnya bergantung pada transendensi Ilahi.²⁹

Dalam kitab *Faṣl al-Maqal*, Ibnu Rusyd menegaskan bahwa filsafat itu sebenarnya pasangan terbaik bagi syari’at dan sandaran dekatnya. Untuk menghapus terjadinya ketidaksesuaian antara penelitian akal (penalaran *burhānī*) dengan makna tekstual syari’at, maka harus dicari takwil atas makna lahir yang dikandung syari’at itu. Lebih lanjut Ibnu Rusyd menyatakan di dalam kitab *Faṣl al-Maqal* bahwa umat manusia dalam berhadapan dengan syara’ ada tiga golongan. Golongan *pertama* adalah orang-orang yang bukan ahli interpretasi sama sekali, yaitu golongan retorik. Mereka ini terdiri atas bagian terbesar manusia, sebab tak seorang pun yang berakal sehat yang bisa dikecualikan dari kemampuan menerima pembuktian jenis *khatabī* ini. Golongan *kedua* adalah orang-orang yang ahli dalam interpretasi dialektik. Mereka ini golongan *jadaṭī* (dialektis), baik karena bakatnya maupun karena bakat itu ditambah adat kebiasaannya. Golongan *ketiga* adalah kalangan ahli takwil *yaqīnī*. Mereka inilah kaum *burhānī*, baik secara alamiah maupun latihan, yaitu latihan filsafat.³⁰

Pengklasifikasian yang dilakukan oleh Ibnu Rusyd tiada lain adalah untuk menempatkan posisi yang seharusnya ditempati

²⁸ *Ibid.*, hlm. 118.

²⁹ *Ibid.*, hlm. 416.

³⁰ Nurcholish Madjid (ed.), *Khaṣānah Intelektual Islam*, hlm. 236.

oleh masing-masing golongan dalam perjalanan keseharian mereka, dengan suatu penyimpulan untuk menghindarkan manusia dari kebutaan-kebutaan yang tidak seharusnya mereka dapatkan dan asumsikan. Seperti halnya golongan ketiga yang tercatat dalam klasifikasi yang diketengahkan oleh Ibnu Rusyd, interpretasi golongan ini tidak boleh diberberkan kepada golongan dialektik, apalagi kepada orang umum. Sebab, bila sesuatu dari interpretasi-interpretasi itu dibukakan kepada seseorang yang tidak berkemampuan untuk menangkapnya—khususnya interpretasi—interpretasi demonstratif, disebabkan ketinggiannya dari daya tangkap umum, maka baik yang membeberkan maupun yang menerimanya akan terdorong kepada kekafiran. Alasan untuk ini adalah karena maksud dari suatu interpretasi ialah menolak makna lahiriah dan meneguhkan makna interpretatif. Jadi, jika makna lahiriah itu ditolak oleh seseorang yang (sebenarnya) hanya mampu memahami yang lahir saja, sedangkan makna takwil tidak bisa mantap dalam hatinya, maka hal itu akan membawanya kepada kekafiran, sepanjang hal bersangkutan menyangkut prinsip-prinsip syari'at.³¹

Kedudukan syari'at sebagai nilai-nilai aplikatif dalam kehidupan sehari-hari tidak dapat dikosongkan dari unsur-unsur penalaran akidah yang sangat normatif. Nilai normatif ini tidak dapat ditempatkan begitu saja tanpa adanya suatu pepaduan dengan hal-hal yang bersifat historis. Relitas ini dapat dilihat dari syari'at sebagai cara untuk mengintegrasikan umat manusia. Ia adalah cara manusia memberikan arti religius bagi kehidupan sehari-hari dan mengintegrasikan kehidupan ini ke dalam suatu pusat spiritual. Manusia hidup dalam keanekaragaman. Dalam hidup dan bertindak manusia berlaku menurut berbagai kecenderungan dalam dirinya. Beberapa di antaranya berasal dari keinginan hewani, beberapa lagi berasal dari aspek sentimental, rasional, bahkan spiritual dalam dirinya.³²

³¹ *Ibid.*

³² Seyyed Hossein Nasr, *Islam dalam Cita dan Fakta*, terj. Abdurrahman

Nilai integratif dari syari'at harus berasaskan pada suatu tahapan penalaran yang konstruktif dan tidak berdiri dalam suatu bagan ketimpangan antara yang satu dengan lainnya. Untuk menghindari ketimpangan itu sendiri, ia harus berjalan dengan nilai-nilai aplikatif yang akan bersandingan dengan suatu kondisi masyarakat yang terklasifikasikan dalam beberapa ragam. Sebagai suatu sumbangan penyelarar itu dapat dilihat dari keunikan yang dimiliki oleh Ilmu Kalam. Ilmu Kalam adalah unik dalam pemikiran umat manusia. Ia merupakan sumbangan Islam dalam dunia kefilosofan yang paling orisinal. Argumentasi-argumentasi yang dikembangkan dalam Ilmu Kalam menerobos dunia pemikiran Barat, sebagaimana banyak pikiran Islam yang lain, meskipun hanya sedikit dari orang-orang Barat yang mengakuinya.³³

Sumbangan pemikiran kefilosofan dengan munculnya Ilmu Kalam ini adalah realitas yang tidak dapat dimungkiri betapapun nilai abstraksinya masih kebanyakan kabur dari pandangan sebagian umat Islam. Kekaburan ini dapat dibaca dalam suatu bagan klasifikasi golongan-golongan yang ingin mencapai suatu kebenaran. Dalam rancangan ini, al-Ghazali memberikan suatu klasifikasi golongan umat manusia yang ingin mencari kebenaran, yaitu:

- a. Para ahli Ilmu Kalam³⁴ yang mengaku ahli pikir dan selidik;
- b. Golongan Batiniyah³⁵ yang mengaku menerima pelajaran

Wahid dan Hashim Wahid (Jakarta: LAPPENAS, 1983), hlm. 64.

³³ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1992), hlm. 230.

³⁴ Kalam atau lebih tepat *al-kalam* artinya percakapan atau keterangan. Ilmu Kalam adalah ilmu yang mengandung keterangan-keterangan untuk membela iktikad (kepercayaan) yang benar.

³⁵ Kaum Batiniyah adalah kaum yang mengatakan tiap lahir tentu ada batinnya dan tiap tanzil (firman Ilahi) tentu ada takwilnya (ada arti yang berlainan dengan arti lahirnya). Kaum Ta'limiyah termasuk golongan Batiniyah ini. Kaum Ta'limiyah adalah golongan yang mengatakan bahwa kebenaran tak dapat dicapai melainkan dengan jalan *ta'lim* (ajaran atau petunjuk) dari *mu'allim* (guru) yang *gaib*

- dari imam yang maksum (pemimpin yang terpelihara dari berbuat salah);
- c. Kaum filsuf³⁶ yang mengaku ahli mantiq (logika) dan bukti;
 - d. Golongan sufi³⁷ yang mengaku *kbawāṣ al-haḍārah* dan *ahl al-musyābahah wa al-mukāsyafah*.³⁸

Keempat golongan di atas mempunyai bagian-bagian yang berjalan dalam bagannya sendiri, salah satu di antara keempatnya tidak dapat disatukan dalam satu tempat. Penyatuan antara keempatnya bisa dijalankan dalam mutualisme ajaran yang integratif, kesatuan dalam suatu bagan yang berbeda (*agree in disagreement*). Kesepakatan ini harus senantiasa diketengahkan untuk mengantisipasi kesewenang-wenangan antara satu golongan terhadap yang lainnya.

Pemetaan antar golongan tersebut akan menciptakan suatu harmonisasi ajaran yang sentiasa bersandingan antara satu golongan dengan golongan lainnya, akan tetapi pemaksaan terhadap unsur pemahaman satu ajaran dengan lainnya akan menciptakan beragamnya penafsiran daripada yang lainnya. Kesimpulan yang dapat kita ketengahkan adalah realitas dari adanya takwil terhadap ayat yang *mutasyābih* (samar), dalam pemaknaan ini tidak dapat disembarangkan penafsirannya. Takwil-takwil tidak sepatutnya dikemukakan kepada umum, dan tidak pula diletakkan dalam buku-buku *kbataḥī* atau *jadālī*, yakni buku-buku yang mengandung kedua bentuk argumentasi-argumentasi itu seperti yang dilakukan oleh Abu Hamid al-Ghazali, terhadap kelompok orang-orang (awam) ini takwil harus tidak dibeberkan.³⁹ Pemaksaan akan adanya suatu pemahaman terhadap ajaran-ajaran

lagi ma'sum (dipelihara Tuhan dari berbuat salah).

³⁶ Berfilsafat atau *tafalsūf* adalah berpikir atau menerangkan sesuatu secara filsafat.

³⁷ Ma'rifah adalah mengenal atau mengetahui sesuatu benar-benar.

³⁸ Al-Ghazali, *Pembebas dari Kesesatan*, terj. Abdullah bin Nuh (Jakarta: Tintamas, 1984), hlm. 14.

³⁹ Nurcholish Madjid (ed.), *Kbāzanah Intelektual Islam*, hlm. 237.

yang memiliki nilai takwil yang sangat implisit bagi golongan-golongan yang awam akan makna-makna tersirat dari Al-Qur'an akan menggiring mereka kepada ketidakmampuan untuk mengaplikasikan dan menerima itu semua dengan baik serta proporsi yang semestinya.

C. Simpulan

Berfilsafat dalam pandangan para filsuf adalah suatu langkah pasti yang harus ditempuh demi mengungkap abstraknya wahyu Tuhan. Sebaliknya, para teolog akan berargumentasi bahwa di atas eksistensi wahyu, kebenaran-kebenaran agama akan bisa diejawantahkan. Penting untuk dicatat bahwa di antara kedua pemikir ini berdiri di atas prinsip-prinsip ijtihad demi mengukuhkan kebenaran masing-masing. Hal ini secara niscaya ditegaskan oleh Harun Nasution bahwa pertentangan yang terjadi dan berakibat pada pengkafiran para filsuf bukanlah pertentangan mereka dengan Al-Qur'an. Pertentangan tersebut terjadi di antara persepsi kaum filsuf dengan pendapat para teolog. Perdebatan pemikiran yang terjadi antara analisis pemikiran al-Ghazali dan Ibnu Rusyd merupakan dua kerangka yang berdiri di atas dua sudut pandang *angle* yang berbeda. Perbedaan sudut pandang keduanya secara niscaya tidak berdiri di atas ruangan yang kosong semata. Ijtihad mengantarkan keduanya kepada kesimpulan akhir.

Perdebatan yang terjadi antara hasil pemikiran al-Ghazali dan Ibnu Rusyd merupakan dua potret positif dinamika ijtihad para *salaf as-sālih*. Sebagai catatannya, mahakarya kedua pemikir tersebut sampai masa kini pun menjadi induk pemikiran yang masih diakui kredibilitasnya. Sebagaimana kitab *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtaṣid* karya Ibnu Rusyd yang sebagian besar tertulis sejak sekitar tahun 564 H/1168 M adalah uraian logis tentang hukum Islam yang monumental. Berbekal penyimpulannya bahwa manusia memiliki akal aktif *intellectual active* untuk melakukan aktualisasi atas realitas yang masih

bernilai abstrak. Ibnu Rusyd mengukuhkan bahwa *ikhtilāf* yang terjadi di kalangan para ulama, meskipun hal itu lebih sering bersifat polemik, maka dalam keteguhannya disampaikan bahwa polemik itu sendiri bisa diwujudkan sebagai metode, suatu cara untuk menyoroti prinsip-prinsip yang menimbulkan perbedaan. Gagasan yang dikemukakannya tersebut dapat ditemukan dalam kitabnya *Kulliyāt*. Seperti halnya dalam fikih, kemuliaan utamanya adalah bahwa kecenderungan doktrinal pengarang tidak harus bersifat memaksa. Setiap doktrin itu diberikan berdasarkan batas-batasnya sendiri, dan bahkan mungkin terjadi satu mazhab disetujui berdasarkan penafsiran mazhab lain.

Sementara itu, dalam rangka membangun orisinalitas doktrin agama Islam, al-Ghazali berjuang untuk membangun kehidupan agama melalui karya monumentalnya, *Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn*. Kitab *Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn* sebagai karya besarnya ditujukan untuk menghidupkan ilmu agama semenjak ilmu-ilmu agama menjadi bahan perdebatan yang kosong pada tangan ulama-ulama kalam. Massimo Campanini menegaskan bahwa karya *Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn* merupakan suatu karya yang ditulis al-Ghazali setelah krisis psikologis yang mengantarkannya berpaling kepada tasawuf. Secara tegas al-Ghazali menyatakan bahwa ilmu-ilmu kealaman dikatakan secara potensial berbahaya bagi agama, kecuali ilmu-ilmu praktis, seperti kedokteran yang bermanfaat untuk memelihara kehidupan manusia.

Maha karya al-Ghazali telah mewujud sebagai pedoman akademis atau religius bagi banyak kalangan. Pengaruh al-Ghazali besar sekali di kalangan kaum Muslimin sampai sekarang ini. Hal itu terus berjalan di kalangan tokoh-tokoh pemikir abad pertengahan, bahkan juga sampai pada tokoh-tokoh pemikir abad modern. Pengukuhan atas orisinalitas doktrin agama menjadi titik pijak utama pemikirannya setelah pengembaraannya dari dunia kalam, filsafat, sampai akhir kesimpulannya dengan mengukuhkan wilayah tasawuf sebagai pijakan.

DAFTAR PUSTAKA

- Azra, Azyumardi, *Historiografi Islam Kontemporer*, Jakarta: Gramedia, 2002.
- al-Ghazali, *Pembebas dari Kesesatan*, terj. Abdullah bin Nuh, Jakarta: Tintamas, 1984.
- Hanafi, Ahmad, *Pengantar Filsafat Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1990.
- Madjid, Nurcholish (ed.), *Khazanah Intelektual Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1994.
- Madjid, Nurcholish, *Islam Doktrin dan Peradaban*, Jakarta: Paramadina, 1992.
- Nasr, Seyyed Hossein dan Oliver Leaman (ed.), *Esiklopedi Tematis Filsafat Islam*, Buku Pertama, Bandung: Mizan, 2003.
- Nasr, Seyyed Hossein, *Islam dalam Cita dan Fakta*, terj. Abdurrahman Wahid dan Hashim Wahid, Jakarta: LAPPENAS, 1983.
- Nasution, Harun, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, Jakarta: UI-Press, 1986.
- Rusyd, Ibnu, *Tabafut at-Tabafut*, terj. Khalifurahman Fath, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Saleh, Khudori (ed.), *Pemikiran Islam Kontemporer*, Yogyakarta: Jendela, 2003.
- Urvoy, Dominique, *Perjalanan Intelektual Ibn Rusyd (Averroes)*, Surabaya: Risalah Gusti, 2000.

halaman ini bukan sengaja dikosongkan
