

# **AKAL DAN WAHYU DALAM PANDANGAN IBNU RUSYD DAN IBN TAIMIYYAH**

*Hamid Fahmi Zarkasy*

Institut Studi Islam Darussalam  
Pondok Modern Gontor Ponorogo

## **Abstract**

*The relation problem of thinking and message is very interesting topic for debating among Mutakallimun and Muslim philosophers dealing with their own tendency. Among them, there is rational extreme; therefore, the truth barometer is in thinking ability, on the contrary, there is traditional extreme which refused that thinking is as the only resources of religion. This writing will study the effort of integrity for both of the extremes that had mentioned above. By observing the effort of two greatest thinkers in Islam History those are; Ibnu Rusyd and Ibnu Taimiyyah.*

*The effort of Ibnu Rusyd for connecting between thinking and message is very systematic, but the meaning limitation of thinking on the ability to think demonstrative that only owned by philosophers invited varied questions. He seems outrageous in valuing the thinking ability and demonstration method, but he didn't carry out ta'wil without based on Al Burhan in discussing the philosophy issues. He gave more authority to the philosophers for interpreting the message than the other. He has preferred thinking than message and this can be decreased the absolutely of the message.*

*Ibnu Taimiyyah has the contrary view, mainly by giving priority to message but didn't ignore thinking at all. The rightly thinking will never cross over with the message. Thinking for Ibnu Taimiyyah has not got independence status as Ibnu Rusyd view.*

**Key Words:** *ittishal, muwafaqat, al-burhan, dar'al-ta'arudh*

## خلاصة

مسألة العلاقة بين العقل والوحي من موضوعات جذابة في الجدل بين المتكلمين والفلاسفة المسلمين مع ميول كل واحد منهم. منهم من العقلانيين المسرفين الذين يرون أن مقياس الحق يكون في العقل، وبالمقابل يرفض المتعصبون التقليديون العقل يكون مصدرا لعلوم الدين. وهذه الكتابة تحاول تقريب القطبين المسرفين السابقين، من خلال اجتهاد المفكرين الكبارين ابن رشد وابن تيمية.

محاولة ابن رشد في ربط العقل بالوحي في غاية المنهجية، ولكن تحديد معنى العقل في قدرة عرض التفكير البرهاني التي يمتلكها الفلاسفة وحدهم تدعو إلى التساؤلات. ويظهر المبالغة فيها في تقييم العقل ومنهجية التفكير البرهاني. ولكن لا يستعمل التأويل على أساس البرهان في بحث أطروحات فلسفته. وكذلك عندما أعطى الفلاسفة السلطة في تأويل الوحي فوق سلطة غيرهم، فقد قدم العقل على الوحي وهذا ينقص مطلقة سلطة الوحي. وفي المقابل نظر ابن تيمية بتقديم الوحي، ولكن بدون أن يهمل العقل مطلقاً، والعقل ومعاريفه المتولدة من التفكير بطريقة صحيحة لا يتعارض مع الوحي، والعقل عند ابن تيمية لا يمتلك الاستقلالية مثل نظر ابن رشد.

الكلمات الرئيسية: اتصال، موافقات، البرهان، درء التعارض

## Pendahuluan

Dalam sejarah pemikiran Islam persoalan hubungan antara akal dan wahyu merupakan isu yang selalu

hangat diperdebatkan oleh *mutakallimun* dan filosof.<sup>1</sup> Isu ini menjadi penting karena ia memiliki kaitan dengan argumentasi-argumentasi mereka dalam pembahasan tentang

<sup>1</sup> Pembahasan tentang problem akal dan wahyu dalam Islam dibahas oleh A.J. Arberry, dalam bukunya *Revelation and Reason in Islam*, George Allen & Unwin Ltd, London, 1965. Artikel tentang sejarah singkat ditulis oleh A.S. Tritton, dalam "Reason and Revelation", dalam *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton Gibb*, ed. by George Makdisi, Leiden, A.J.Brill, 1965, 619-630. Penejelasan singkat tentang aspek mistikalnya diuraikan oleh D.B. MacDonald, "The Doctrine of Revelation in Islam" *Muslim World*, vol. VII, January, 1977, no.2, 113-117.

konsep Tuhan, konsep Ilmu Ilmu, konsep etika dan lain sebagainya.<sup>2</sup> Mereka berorientasi pada usaha untuk membuktikan kesesuaian atau hubungan antara akal dan wahyu.<sup>3</sup> 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 Rushd (520 H/ 1126 A-595/ 1198) penulis buku *Fasl al-Maqal* dan Ibn Taymiyyah 662/ 1263 - 728/1328 A.H. penulis buku *Dar' Ta'arud al-'aql wa al-naql* (sebelumnya diberi judul *muwafaqat sarih al-ma'qul 'ala sahih al-manqul*). Yang pertama mencoba menjelaskan "hubungan" sedang yang kedua berusaha menghindari pertentangan atau menjelaskan "kesesuaian". Akan tetapi Arberry

menganggap karya Ibn Rushd itu sebagai percobaan terakhir untuk membuktikan hubungan antara akal dan wahyu, sedangkan Ibn Taymiyyah digambarkan sebagai orang yang menghentikan percobaan ini.<sup>4</sup> Sejatinya keduanya berasumsi sama bahwa akal dan wahyu tidak bertentangan, tapi karena situasi sosial dan latar belakang pemikiran mereka tidak sama<sup>5</sup> kesimpulan yang mereka hasilkan berbeda .

### Prinsip hubungan Ibn Rushd

Dalam membahas masalah akal dan wahyu Ibn Rushd menggunakan prinsip hubungan (*ittisal*) yang dalam argumentasi-argumentasinya mencoba mencari hubungan antara agama dan falsafah. Argumentasi-

---

<sup>2</sup> Untuk pembahasan masalah etika lihat George F Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethic*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985; Untuk perdebatan teologis tentang akal dan wahyu antara al-Zamakhshari dan al-Baydawi lihat Lutpi Ibrahim, "The Relation of Reason and Revelation in the Theology of al-Zamakhshari and al-Baydawi", *Islamic Culture*, Heyderabad- India, vol. LIV No.2, April 1980, 63-74.

<sup>3</sup> Lebih detail tentang sejarah singkat usaha-usaha penyesuaian ini lihat A.J.Arberry, *Revelation and Reason in Islam*.

<sup>4</sup> *Ibid*, 69

<sup>5</sup> Ibn Rushd tidak saja dipengaruhi oleh pemikiran masyarakat yang beranggapan bahwa sains dan falsafah bertentangan dengan agama tapi juga oleh konflik-konflik yang terjadi antara ahli-ahli filsafat dan ilmu agama. Berbeda dari Ibn Rushd, perhatian Ibn Taymiyyah 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 Lihat Bello, Iysa A., *Medieval Islamic Controversy Between Philosophy and Orthodoxy*, Leiden, E.J.Brill,1989, 12. Ibn Taymiyyah, "Haqiqat Madhhab al-Ittihadiyyah" dalam *Majmu'at al-Fatawa*, Cairo, Matba 'ah al-Hukumah, 1966, 175.

argumentasinya adalah dengan: *Pertama*, menentukan kedudukan hukum belajar falsafah. Menurutnya belajar falsafah adalah belajar ilmu tentang Tuhan, yaitu kegiatan filosofis yang mengkaji dan memikirkan segala sesuatu yang wujud (*al-mawjudat*) yang merupakan pertanda adanya Pencipta (*Sani'*), karena *al-mawjudat* adalah produk dari ciptaan. Lebih sempurna ilmu kita tentang hasil ciptaan Tuhan (*al-mawjudat*) lebih sempurna pula ilmu kita tentang Tuhan. Karena wahyu (*shar'*) mendorong aktivitas bertafakkur tentang *al-mawjudat* ini, maka belajar falsafah diwajibkan dan diperintahkan oleh wahyu.<sup>6</sup> *Kedua* membuat justifikasi bahwa kebenaran yang diperoleh dari demonstrasi (*al-burhan*) sesuai dengan kebenaran yang diperoleh dari wahyu. Disini ia berargumentasi bahwa di dalam al-Qur'an terdapat banyak ayat-ayat yang memerintahkan kita untuk menggunakan akal (*nazar*) untuk memahami segala yang wujud.<sup>7</sup> Karena *nazar* ini tidak lain daripada proses berfikir 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*),<sup>8</sup> Hasil dari proses berfikir demonstratif ini adalah kebenaran dan tidak dapat bertentangan dengan kebenaran wahyu, karena kebenaran tidak mungkin bertentangan dengan kebenaran.<sup>9</sup> Kedua thesis diatas merupakan asas bagi kesimpulan Ibn Rusyd selanjutnya yang menyatakan bahwa para filosof memiliki otoritas untuk menta'wilkan al-Qur'an.

Bagaimanapun thesis diatas masih menyimpan satu pertanyaan: apakah kebenaran yang diperoleh akal tidak akan bertentangan dengan kebenaran wahyu? Jawaban pertanyaan ini tidak dinyatakan secara jelas, akan tetapi dapat difahami dari teori Ibn Rusyd tentang kemampuan *akal* dalam memahami *wahyu*, dan tentang wahyu yang diklassifikasikan kedalam makna.

Berasaskan pada *kemampuan akal* manusia, Ibn Rusyd membagi masyarakat kedalam tiga kelompok:

---

<sup>6</sup> Ibn Rusyd, *Fasl al-Maqal*, ed. Immarah, 1

<sup>7</sup> The verses are *al-Hashr* 2; *al-A'raf* 184; *al-ghashiyah* 16-17

<sup>8</sup> Ibn Rusyd, *Fasl al-Maqal*, ed. Ammarah, 28-29.

<sup>9</sup> *Fasl al-Maqal*, ed. Ammarah, 31

*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*.<sup>10</sup> Akal dalam klasifikasi ini difahami sebagai kemampuan untuk berfikir dan memahami. Sedangkan wahyu dibagi kedalam tiga bentuk makna yang terkandung didalamnya yaitu : 1) Teks yang maknanya dapat difahami dengan tiga metode yang berbeda (metode retorik, dialektik dan demonstratif); 2) Teks yang maknanya hanya dapat diketahui dengan metode demonstrasi.<sup>11</sup> Makna yang terkandung dalam teks ini terdiri dari: a) makna *lahir*, yaitu teks yang mengandung simbol-simbol (*amthal*) yang dibuat untuk menerangkan idea-idea yang dimaksud. ( ) b) makna *batin* yaitu teks yang mengandung idea-idea itu sendiri dan hanya dapat difahami oleh yang disebut *ahl al-burhan*. ( ); 3) teks yang bersifat ambigu antara

lahir dan batin.<sup>12</sup> Klasifikasi teks wahyu ini juga merujuk kepada kemungkinan untuk dapat difahami dengan akal.

Nampaknya, yang dimaksud Ibn Rushd sebagai hubungan (*ittisal*) adalah hubungan antara ayat-ayat yang mengandung makna *batin* dan kemampuan akal untuk memahami dengan metode demonstratif. Maka dari itu menurutnya perkataan dalam al-Qur'an (3:7) adalah mereka yang memiliki pengetahuan berdasarkan metode demonstrasi, yaitu para filosof.<sup>13</sup>

Dari klasifikasi diatas agaknya jawaban yang diberikan Ibn Rushd jelas bahwa pertentangan antara akal dan wahyu tidak terjadi apabila akal difahami sebagai *al-burhan*. Namun demikian, Ibn Rushd tetap mengakui adanya kemungkinan pertentangan antara *ahl al-burhan* dan teks wahyu. Dan untuk itu solusi yang terbaik menurutnya adalah seperti cara pengambilan hukum Fiqh. Dalam kasus tertentu pengetahuan tentang *al-*

---

<sup>10</sup> *Fasl al-Maqal*, ed. Albert N Nadir, p. 52. G.Hourani, *Averoes On the Harmony of Religion and Philosophy*, London, Luzac & Co, 1976, 65.

<sup>11</sup> G. Hourani, *Averoes*, 59

<sup>12</sup> G. Hourani, *Averoes*, 59. Klasifikasi ini berbeda dari klasifikasi kelompok tradisional yang diwakili oleh fuqaha'. Memang klasifikasi ini dimaksudkan untuk tujuan falsafah dan bukan Fiqh. Tapi dalam kitabnya *Bidayat al-Mujtahid* Ibn Rushd mempertahankan klasifikasi tradisional. Lihat Ibn Rushd, *Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtasid*, Cairo: al-Halabi, third edition, 1960, 3-6.

<sup>13</sup> *Fasl al-Maqal*, ed. Albert N Nadir, 37.

*mawjud* “tidak disebutkan” dalam wahyu dan dalam kasus yang lain “disebutkan”. Jika tidak disebutkan maka ia harus disimpulkan daripadanya, seperti *qiyas* dalam Fiqh. Jika pengetahuan itu disebutkan dan makna zahirnya bertentangan dengan hasil pemikiran demonstratif maka diselesaikan dengan dua cara:<sup>14</sup> *Pertama* dengan interpretasi secara *majazi* (alegorik) atau kiasan makna *zahir* itu sesuai dengan aturan-aturan bahasa Arab yang berlaku, yaitu “menterjemahkan arti sesuatu ekspresi dari yang bersifat metaforikal kepada pengertian yang sesungguhnya.”<sup>15</sup>

*Kedua* dengan mencari semua makna zahir dalam al-Qur’an yang sesuai dengan interpretasi alegorik atau yang mendekati makna alegorik itu.<sup>16</sup>

Akan tetapi untuk menta’wilkan secara *majazi* makna ayat zahir pada alternatif pertama Ibn Rusyd tidak hanya bersandar pada aturan-aturan Bahasa Arab saja, ia juga me-

netapkan aturan berasaskan pada kejelasan simbol dan benda yang disimbolkan untuk menentukan apakah sesuatu ayat *zahir* boleh dita’wilkan atau tidak. Jika makna zahir sesuatu ayat adalah seperti arti yang dimaksudkan (*al-ma’na al-mawjud fi nafsih*), ayat itu tidak perlu dita’wilkan. Jika zahir ayat-ayat itu adalah simbol-simbol belaka dan bukan arti yang sesungguhnya daripada zahirnya ayat-ayat itu harus dita’wilkan sesuai dengan kesesuaian antara simbol (*al-mithal*) dengan benda yang disimbolkan (*al-mumaththal*).<sup>17</sup> 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 difahami dengan mudah tapi simbol-simbol ayat itu tidak dapat begitu saja diketahui, maka ayat-ayat ini hanya boleh dita’wilkan

---

<sup>14</sup> G. Hourani, *Averroes*, 51.

<sup>15</sup> definisi *ta’wil* sepenuhnya ialah:

Mengeluarkan (membawa) indikasi lafaz dari yang bersifat metaforikal kepada pengertian sebenar, dengan tanpa menyimpang dari kebiasaan Bahasa Arab dalam metafora. Lihat Ibn Rusyd, *Fasl al-Maqal*, ed. Ammarah, 32.

<sup>16</sup> G. Hourani, *Averroes*, 25.

<sup>17</sup> Yang dimaksud Ibn Rusyd dengan simbol bukanlah bahasa sebagai simbol konsep, tapi suatu konsep itu sendiri yang merupakan simbol (*mithal*) dari konsep yang lain.

oleh orang yang berilmu dan tidak boleh diungkapkan kepada orang awam kecuali dengan penjelasan yang berbeda.<sup>18</sup> Disini Ibn Rushd tidak menjelaskan lebih jauh tentang standard pengetahuan *al-mithal* dan *al-mumaththal* atau kriteria untuk membenarkan kesahihan pengetahuan mereka tentang kedua hal itu.

Nampaknya asas yang digunakan Ibn Rushd 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 standard bahasa Arab dengan simbol-simbol itu tidak dikaitkan dengan bahasa sebagai simbol suatu konsep yang dijelaskan Nabi dan difahami 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*, benar. Ini bermakna bahwa kebenaran wahyu perlu dikaji ulang dan tidak memberikan ruang untuk menjelaskan proses bagaimana seharusnya pengetahuan demonstrasi dikaji ulang. Pandangan ini boleh difahami sebagai menda-

hulkan akal daripada wahyu, yaitu pandangan yang bertentangan dengan pemikiran *salaf*, seperti al-Ghazzali, Ibn Hazm, Ibn Taymiyyah atau lainnya. Dengan membatasi makna perkataan

berarti ia memberikan otoritas *menta'wilkan* makna batin al-Qur'an kepada filosof, tanpa mempertimbangkan otoritas Nabi dan para sahabat. Hal ini membahayakan kemutlakan kebenaran wahyu, walaupun pengetahuan para filosof tentang realitas (*wujud*), yang diperolehi dari metode demonstrasi belum dapat dikatakan *final*. Dalam masalah doktrin ketuhanan atau konsep tentang Tuhan, misalnya, falsafah Yunani masih mengandung pertentangan dan berbeda dari konsep dalam al-Qur'an. Jika Ibn Rushd membahas lebih detail konsep akal tanpa membatasi pada metode demonstrasi falsafah Yunani kesesuaian akal dan wahyu dapat difahami lebih jelas.

### **Prinsip kesesuaian Ibn Taymiyyah**

Prinsip "kesesuaian" Ibn Taymiyyah yang berarti tanpa pertentangan tercemin dari judul kitabnya yang menggunakan perkataan

---

<sup>18</sup> Ibn Rushd, "al-Kashf 'an Manahij al-Adillah", terjemahan George Hournai, dalam *Averoes*, 78-79

*Muwafaqat* dan *Dar' Ta'arud*. Meskipun implikasi makna perkataan ini hampir sama dengan perkataan *ittisal* dalam pandangan Ibn Rushd, tapi prinsip-prinsip yang digunakan berbeda, terutama dalam memahami makna akal (*'aql*) dan dalam menjabarkan wahyu (*al-naql*, *al-sam'*). Prinsip-prinsip Ibn Taymiyyah ini dapat difahami dari komentar dan jawabannya terhadap masalah yang dibahas oleh filosof dan *mutakallimun* khususnya Fakhr al-Din al-Razi, yaitu : bagaimanakah penyelesaiannya jika terjadi "pertentangan antara akal dan wahyu".<sup>19</sup>

Dari kesemua pembahasan Ibn Taymiyyah sekurang-kurangnya terdapat tiga prinsip utama yang dimaksud untuk menjawab masalah itu dan membangun prinsip kesesuaian antara akal dan wahyu. Ketiga-tiga 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'*) semesti-

nya ia bersifat rasional, sifat tradisional tidak bertentangan dengan sifat rasional. *Shariah* 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.<sup>20</sup>

*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, lagi pula disini wahyu akan dianggap mengandung kesalahan.<sup>21</sup> 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 *zanni*. Jika kedua proposisi itu *qat'i*, maka tidak mungkin terjadi pertentangan dan jika kedua

---

<sup>19</sup>Ibn Sina dalam *al-Risalah al-Adhawiyyah*, al-Ghazzali dalam risalah *Qanun al-Ta'wil* membahas masalah ini, tapi pembahasan Ibn Taymiyyah difokuskan pada Fakhr al-Din al-Razi dalam kitabnya *Asas al-Taqdis fi 'ilm al-Kalam*, dan *al-Matalib al-'Aliyah*.

<sup>20</sup> Ibn Taymiyyah, *Dar' Ta'arud*, vol.I, ed. M. Rishad Salim, Dar al-Kutub, Cairo, 1981, 198.

<sup>21</sup> Ibn Taymiyyah, *Dar' Ta'arud*, vol.I, 170-71.



proposisi itu *zanni* 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'i-nya* itu.<sup>22</sup>

Secara umum pandangan Ibn Taymiyyah menolak prinsip akal sebagai asas wahyu dan asas bagi menentukan kesahihan wahyu yang berarti mendahulukan akal daripada wahyu. Alasannya, karena keberadaan wahyu berasal dari nabi (*al-sam'*) dan bukan dari akal. Meskipun kebenaran wahyu dapat diketahui dengan pengetahuan akal, tapi pengetahuan akal tidak dapat menetapkan adanya (*thubut*) wahyu.<sup>23</sup> Kesahihan wahyu tidak mungkin bergantung pada pengetahuan yang diperoleh akal, sebab sifat dapat difahami atau diketahui oleh akal bukanlah sifat lazim (*sifah lazimah*) sesuatu benda.<sup>24</sup> Seandainya kebenaran wahyu itu tidak diketahui atau dibuktikan oleh akal sekalipun ia tetap memiliki sifat kebenaran, kare-

na itu kita tidak dapat menjadikan semua pengetahuan akal sebagai asas bagi wahyu atau dalil bagi kebenarannya. Baginya, asas kesahihan wahyu adalah kebenaran Nabi (*sidq al-rasul*). Mendahulukan akal berarti mengutamakan pendapat filosof, *mutakallim* atau *sufi* daripada risalah Nabi,<sup>25</sup> dan dapat mengakibatkan *bid'ah* dan kekufuran.

Meskipun demikian, Ibn Taymiyyah sama sekali tidak merendahkan makna akal jika akal difahami 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 keduanya sebagai syarat, akal tidak dapat bertentangan dengan wahyu. Demikian pula sebagai pengetahuan yang diperoleh dari *gharizah* tadi akal difahami sebagai pengetahuan akal yang jelas dan pasti kebenarannya (*'aqli qat'i*). Pada poin ini Ibn Taymiyyah tidak memberikan penjelasan lebih detail atau contoh tentang apa hakekat pengetahuan akal yang pasti (*'aqli qat'i*) itu. Mungkin maksudnya adalah pengetahuan yang diperoleh

---

<sup>22</sup> *Dar' Ta'arud*, vol.I, 87.

<sup>23</sup> *Ibid*, 88ff.

<sup>24</sup> *Ibid*, 193. Cf. *Naqd al-Mantiq*, ed. by Muhammad Hamid al-Faqi, Cairo: Matba'ah al-Sunnah al-Muhammadiyah, 1951, 42-44.

<sup>25</sup> *Dar' Ta'arud*, vol.V, 320-322. Cf. *Naqd al-Mantiq*, 54.

melalui *fitrah*, seperti yang ia jelaskan dalam kitabnya *Naqd al-Mantiq*.<sup>26</sup> Tapi mungkin juga bermaksud (*necessary knowledge*), yaitu pengetahuan yang diperoleh melalui proses *tawatur* dan yang menjamin pengetahuan yang pasti (*'ilm al-yaqini*) secara *lafzi* atau maknawi.<sup>27</sup> Pengetahuan ini dimiliki oleh *Sahabah*, *tabi'un* dan *tabi' al-tabi'un*, sebab baginya mereka itu adalah sumber ilmu pengetahuan tradisi yang harus dipercayai.<sup>28</sup> Tapi yang jelas pengertian *'aqli qat'i* ini merujuk kepada pengetahuan yang bukan berasal dari pemikiran spekulatif atau *al-burhan* seperti pandangan Ibn Rusyd.<sup>29</sup>

Selanjutnya dalam mendahulukan wahyu Ibn Taymiyyah 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 berfikir yang benar dan pengetahuan terminologi yang sesuai dengan tradisi, dan bukan diluar itu. Maka dari itu ia membedakan terminologi (*alfaz*) yang digunakan dalam sunnah dan disepakati oleh *ahl al-ijma'* dari terminologi

---

<sup>26</sup> Dalam kitab ini ia menjelaskan bahwa *fitrah* adalah kecenderungan alami manusia kepada kebenaran, namun kecenderungan untuk mengikuti kebenaran secara am ini tidak sempurna dan karena itu *fitrah* alami ini disempurnakan oleh *al-fitrah al-munazzalah* yaitu agama yang diwahyukan ini yang memberikan penerangan dan kerangka kerja (*framework*) tentang kebenaran secara lebih detail. Maka itu baginya kebenaran dari pengetahuan intuitif yang diperoleh dari *fitrah* alami ini memiliki derajat yang sama dengan pengetahuan wahyu. Sebab ia yakin bahwa Allah menciptakan *fitrah* dalam bentuknya yang sebaik-baiknya (*ahsani taqwim*), kesalahan dan kesesatan dalam pemikiran hanyalah disebabkan oleh masing-masing individu. Maka itu berasaskan pada pemahaman tentang konsep *fitrah* ini dapat difahami pandangan Ibn Taymiyyah bahwa pertentangan antara akal dan wahyu tidak terjadi. Lihat *Naqd al-Mantiq*, 39; Cf. "Bayan Muwafaqat, Sarih al-Ma'qul li Sahih al-Manqul", published in the margin of the *Minhaj al-Sunnah al-Nabawiyah*, 4 vols, Cairo: Matba'ah al-Amiriyah, 1321. A.H., vol.II, .253.

<sup>27</sup> *Dar' Ta'arud*, vol. I, 195.

<sup>28</sup> Lihat Ibn Taymiyyah, "Muqaddimah fi Usul al-Tafsir", dalam *Majmu'at al-Fatawa*, vol.13, Matba'ah al-Hukumah, 1966, 21 9.

<sup>29</sup> Lebih detail tentang kritiknya terhadap metod ini lihat, Ibn Tayniyyah, *al-Radd 'ala al-Mantiqiyin*, ed. Rafiq al-'Ajam, Beirut: Dar al-Fikr al-Lubnani, 1993, 130-35.

yang tidak terdapat dalam tradisi (*shari'ah*, *nusus* wahyu dan *sunnah*).<sup>30</sup> Untuk membedakan keduanya yang diperlukan adalah pemahaman terhadap tradisi (*al-sam'*, *al-sunnah*) yang merujuk pada perkataan *Nabi*, *Sahabah*, *tabi'un* and *tabi' al-tabi'in*. Dari mereka inilah otoritas memahami wahyu bermula, sebab Nabi Muhammad SAW adalah makhluk yang paling tahu kebenaran ( ) dan karena itu ia adalah orang paling mampu untuk menerangkan kebenaran. ( ).<sup>31</sup> Maka itu ia memahami istilah *ta'wil* sebagai menjelaskan seperti yang dimaksud Allah atau merujuk kepada apa yang dikehendaki Allah<sup>32</sup> dan kriteria *ta'wil* yang dapat diterima (*ta'wil al-maqbul*), adalah *ta'wil* yang sesuai dengan arti yang dimaksud oleh "pembicara" atau Tuhan melalui Nabi. Maka itu ia mendefinisikan *ta'wil* sebagai:

ما يؤول الأمر إليه و إن كان موافقا لمذلول  
اللفظ و مفهومه في الظاهر و يراد به تفسير  
الكلام و بيان معناه.<sup>33</sup>

Disini nampaknya Ibn Taymiyyah tidak membatasi obyek *ta'wil* kepada perkataan *majazi* dalam al-Qur'an seperti dibahas Ibn Rushd. Meskipun ia mengartikan *ta'wil* sebagai penafsiran dan penjelasan ucapan, ia tetap menekankan pada kesesuaiannya dengan makna *zahir* dari *lafaz* ucapan itu. Dalam pandangannya perkataan *zahir* yang dapat difahami dari lafaz bermacam-macam bentuknya, ada yang menurut konteksnya dan ada pula yang difahami sesuai dengan ikatan-ikatan (*quyud*) yang ada didalamnya. Ianya tidak memiliki denotasi yang uniform sehingga harus dita'wilkan apa adanya seperti yang dilakukan *Ahl al-Ithbat*, dan tidak memiliki denotasi batin yang harus selalu difahami secara batin seperti yang dilakukan *Nufat al-Sifat*. Jadi perkataan *zahir* diketahui dari denotasi lafaz secara mutlak, atau dari denotasi konteksnya atau dari kesamaannya dengan konteks yang lain.<sup>34</sup> Untuk itu ia menetapkan tiga syarat agar *ta'wil* itu dapat diterima: 1) menjaga agar lafaz itu sesuai dengan makna yang

<sup>30</sup> Dar' Ta'arud, vol.I, 241.

<sup>31</sup> Ibn Taymiyyah, *Dar' Ta'arud*, vol. I, 22ff.

<sup>32</sup> Ibn Taymiyyah menyebutkan beberapa ayat yang mengandung lafaz *ta'wil*, seperti dalam al-A'raf 53; al-Nisa' 59; Yusuf 6, 37, 45, dan 100, tapi sayang ia tidak menjabarkan makna lafaz *ta'wil* pada setiap ayat itu. Lihat *Dar' Ta'arud*, vol. I, 206.

terdapat dalam Bahasa Arab dan maksud *al-shari'* serta tidak memahami dengan makna lain. 2) menjaga agar maknanya sesuai dengan yang dimaksudkan oleh pembicara dalam konteks lafaznya. 3) memperhatikan ikatan-ikatan (*quyud*) yang terdapat dalam lafaz dan yang mengikat maknanya, sebab perbedaan satu lafaz dengan lafaz lain ditentukan oleh ikatan yang menyertainya. Oleh itu kita tidak boleh menta'wilkan lafaz-lafaz al-Qur'an dengan sesuka hati tanpa mengkaji maksud yang sesungguhnya sesuai dengan konteks masing-masing lafaz.<sup>35</sup>

Selanjutnya ia 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*). Disini Ibn Taymiyyah menerima adanya kontradiksi antara satu teks dengan yang lain, berkaitan dengan teks-teks *nasikh* dan *mansukh*. *Kedua*, *ta'wil* yang berkaitan dengan

apa-apa yang disampaikan Tuhan (*akhbar*) tentang diriNya, tentang Hari Akhir dan lain-lain yang benar belaka sifatnya. *Ta'wil* dalam masalah yang kedua ini hanya Allah saja yang mengetahuinya, sedangkan manusia hanya dapat mengetahui arti literal teks itu, tapi tidak mengetahui *ta'wil* atau realitas yang sesungguhnya.<sup>36</sup> Dalam masalah-masalah doktrin (*akhbar*) ini Ibn Taymiyyah tidak melihat adanya kontradiksi teks wahyu seperti dalam *al-ta'wil al-talabi*, kontradiksi itu wujud hanya dalam akal orang yang memahami.<sup>37</sup>

Jelaslah bahwa Ibn Taymiyyah dan Ibn Rusyd berbeda dalam memahami makna *ta'wil*. Bagi yang pertama *ta'wil* sama dengan *tafsir* dan menekankan pada kesesuaian zahir lafaz dengan makna dan makna dengan maksud *al-shari'*, sedangkan yang kedua menekankan makna *ta'wil* pada penjelasan makna sebenar (*haqiqi*) dari makna *majazi* atau makna *batin* sesuatu teks. Perbedaan ini dapat difahami lebih jelas melalui

---

<sup>33</sup> (Proses) menta'birkan sesuatu sesuai dengan indikasi *lafaz* dan pengertian zahirnya, yaitu mentafsirkan ucapan dan menjelaskan artinya. *Dar' Ta'arud*, vol. I, 14.

<sup>34</sup> Ibnrahim 'Uqaili, *Takamul al-Manhaj al-Ma'rifi 'inda Ibn Taymiyyah*, al-Ma'had al-Alami li-l-Fikri al-Islami, 1981, 172-73. Dalam hal ini Ibn Taymiyyah mengkritik filosof karena mereka menggunakan terminologi (*lafaz*) tanpa memperhatikan ikatan-ikatan maknanya (*quyud*). istilah-istilah seperti *'ashiq*, *ma'shuq*, *illah* dan sebagainya bukanlah istilah-istilah yang ada dalam shari'ah. Lihat *Dar' Ta'arud*, I, 231.

<sup>35</sup> Ibn Taymiyyah, "Muqaddimah fi al-Tafsir", 255-257.

<sup>36</sup> *Dar' Ta'arud*, vol. I 206-207.

<sup>37</sup> *Ibid*, vol. V, 230ff.

pemahaman mereka dalam *menta'wilkan* ayat-ayat *mutashabihat* ( ) yang diterangkan dalam al-Qur'an (3:7).<sup>38</sup> Ibn Rushd memahami bahwa *ta'wil* ayat *mutashabihat* hanya diketahui oleh Allah dan orang-orang yang memiliki ilmu berfikir demonstratif, sedangkan bagi Ibn Taymiyyah hanya Allah saja yang tahu. Ia meletakkan titik setelah perkataan dan bukan sesudah perkataan . Karena menurutnya para *sahabah* dan *tabi'un* memahami ayat *mutashabihat*, tapi mereka tidak mengetahui realitas sesungguhnya (modalitas) dari khabar yang disampaikan Allah itu dan hanya Allah saja yang tahu . Inilah sebabnya mengapa Ibn Taymiyyah tidak menjelaskan perkataan karena ianya tidak berkaitan dengan otoritas *menta'wilkan*. Abrahamov mendakwa ayat ini mematahkan pendapat Ibn Taymiyyah, karena kalimat "hanya Allah saja yang tahu *ta'wil* ayat *mutasyabihat*", menunjukkan bahwa Nabi dan dari para sahabat tidak mengetahui maknanya.<sup>39</sup> Tapi nampaknya Abrahamov salah faham sebab *ta'wil* yang difahami Ibn

Taymiyyah dalam ayat ini adalah realitas atau modaliti atau dalam bahasa salaf disebut *al-kayf*.

## Penutup

Usaha Ibn Rushd untuk menghubungkan akal dan wahyu sangat sistimatis, akan tetapi pembatasan makna akal pada kemampuan berfikir demonstratif yang hanya dimiliki oleh filosof mengundang berbagai pertanyaan. Ia nampak seperti berlebihan dalam menilai kemampuan akal dan metode demonstrasi, tapi ia tidak mengamalkan *ta'wil* yang berasaskan *al-burhan* dalam membahas issue-issue falsafahnya. Demikian pula ketika memberikan otoritas kepada filosof untuk *menta'wilkan* wahyu, melebihi yang lain, ia telah mendahulukan akal dari wahyu dan ini dapat mengurangi kemutlakan wahyu.

Pandangan Ibn Taymiyyah adalah sebaliknya, yaitu memberi prioritas kepada wahyu tapi ia tidak mengesampingkan akal sama sekali. Akal dan pengetahuan akal yang berfikir benar tidak akan bertentangan dengan wahyu. Akal bagi Ibn

---

<sup>38</sup> Al-Qur'an, 3:7

<sup>39</sup> Abrahamov, "Ibn Taymiyyah On the Agreement of Reason with Tradition" dalam *The Muslim World*, vol. LXXXII, No. 3-4, 1992, 265.

Taymiyyah tidak memiliki status independen seperti pandangan Ibn Rushd. Dan berbeda dari al-Razi akal tidak dapat menjadi asas bagi wahyu, tapi justru wahyu adalah asas bagi akal. Karena ia 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 Taymiyyah. Mungkin kesimpulan Abrahamov benar bahwa dalam Islam reaksi terhadap trend penggunaan akal dapat di gambarkan sebagai berada

pada dua kutub: a) menolak secara mutlak anggapan bahwa akal adalah sumber pengetahuan agama dan b) menerima akal sebagai satu-satunya sumber ilmu pengetahuan.<sup>40</sup> Tujuan Ibn Taymiyyah dan Ibn Rushd hakekatnya sama tapi posisi mereka tidak sama, meskipun kedua-duanya tidak berada pada salah satu kutub secara ekstrim, tapi mereka memiliki kecenderungan masing-masing pada salah satunya. Akhirnya, dari pandangan kedua-dua pemikir ini kita mengetahui bahwa konsep akal dan konsep berfikir serta pengetahuan yang benar dan tidak bertentangan dengan wahyu masih merupakan sesuatu poin yang perlu pembahasan lebih detail.

## Daftar Pustaka

- A.J. Arberry, 1965. *Revelation and Reason in Islam*, George Allen & Unwin Ltd, London.
- A.S. Tritton. 1965. *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton Gibb*, ed. by George Makdisi, Leiden, A.J.Brill.
- Abrahamov, "Ibn Taymiyyah On the Agreement of Reason with Tradition" dalam *The Muslim World*, vol. LXXXII, No. 3-4, 1992, 265.
- al-Faqi, Muhammad Hamid (ed). 1951. *Naqd al-Mantiq*, Cairo: Matba'ah al-Sunnah al-Muhammadiyah.

---

<sup>40</sup> Abrahamov, "Ibn Taymiyyah On ther Agreement" 256.

- Bello, Iysa A. 1989. *Medieval Islamic Controversy Between Philosophy and Orthodoxy*. Leiden, E.J.Brill,
- D.B. MacDonald, "The Doctrine of Revelation in Islam" *Muslim World*, vol. VII, January, 1977, no.2, 113-117.
- G.Hourani, 1976. *Averoes On the Harmony of Religion and Philosophy*, London: Luzac & Co.
- Hourani, George F, 1985. *Reason and Tradition in Islamic Ethic*, Cambridge: Cambridge University Press,
- Ibn Rushd. 1960. *Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtasid*, Cairo: al-Halabi, third edition.
- Ibn Taymiyyah, 1966. *Majmu'at al-Fatawa*, Cairo: Matba 'ah al-Hukumah.
- \_\_\_\_\_. 1981. *Dar' Ta'arud*, vol.I, ed. M. Rishad Salim, Cairo: Dar al-Kutub.
- \_\_\_\_\_. 1993. *al-Radd 'ala al-Mantiqiyin*, ed. Rafiq al-'Ajam, Beirut: Dar al-Fikr al-Lubnani.
- Ibnrahim 'Uqaili, 1981. *Takamul al-Manhaj al-Ma'rifi 'inda Ibn Taymiyyah*, al-Ma'had al-Alami li-l-Fikri al-Islami.