

Wahdatul Ulum Perspektif Ibnu Rusyd: Hakikat Agama dan Filsafat untuk Studi Islam Masa Depan

Nilawati Tajuddin¹, Muhamad Agus Mushodiq^{2*}

¹Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung, Indonesia

²Universitas Ma'arif Lampung, Indonesia

*Correspondence:  ma.mushodiq@umala.ac.id

<https://doi.org/10.51214/biis.v3i2.1720>

ABSTRACT

This paper investigates the concept of wahdatul ulum from the perspective of Ibn Rushd. The researcher utilized qualitative research with a descriptive-historical analysis method. The primary data source for this study is Ibn Rushd's magnum opus, "Faslu Maqal fi Ma Bayna Hikmah wa asy-Syariah min al-Ittisal." The findings suggest that, according to Ibn Rushd, religion and philosophy—being the foundation of science—are fundamentally harmonious. Consequently, the relationship between the two is both absolute and inevitable. It is inconceivable for contradictions to exist between religion and philosophy, as both stem from the same essence: Allah. When apparent contradictions arise, a hermeneutic interpretation is essential to uncover their underlying rationality. In his examination of God's provisions, Ibn Rushd applies the principle of cause and effect, firmly rooted in rational thought. He places significant emphasis on the importance of logic within religion to prevent individuals from succumbing to the pitfalls of theodicy, apologetics, and dogmatism. Ibn Rushd distinguishes knowledge not by categorizing it as religious or scientific, but by interpreting it as the knowledge of Allah and the knowledge that can be comprehended by humans.

ABSTRAK

Tulisan ini bertujuan untuk mengeksplorasi konsep wahdatul ulum perspektif Ibnu Rusyd. Dalam melakukan eksplorasi, peneliti menggunakan jenis penelitian kualitatif dengan analisis deskriptif-historis. Adapun sumber data primer dalam penelitian ini adalah magnum opus Ibnu Rusyd *Faslu Maqal fi ma bayna Hikmah wa asy-Syariah min al-Ittisal*. Berdasarkan penelusuran peneliti, dapat disimpulkan bahwa menurut Ibnu Rusyd agama dan filsafat sebagai induk dari ilmu pengetahuan memiliki keselarasan, sehingga hubungan atau sinergi antara keduanya bersifat mutlak dan niscaya. Tidak mungkin adanya kontradiksi antara agama dan filsafat karena keduanya berasal dari dzat yang sama, yaitu Allah. Adapun jika ditemukan hal yang terlihat kontradiktif, maka diperlukan takwil hermeneutis sehingga ditemukan rasionalitasnya. Di dalam melihat ketentuan Tuhan, Ibnu Rusyd menggunakan prinsip sebab-akibat yang sarat akan prinsip rasio-logis. Sehingga logika dalam beragama sangat ditekankan oleh Ibnu Rusyd agar manusia tidak terjebak pada sikap teodisi, apologetic, dan dogmatis. Pembedaan ilmu yang dilakukan oleh Ibnu Rusyd tidak didasarkan pada ilmu agama dan ilmu pengetahuan, tetapi ilmu Allah dan ilmu yang dapat diketahui oleh manusia.

ARTICLE INFO

Article History

Received: 10-03-2024

Revised: 19-04-2024

Accepted: 19-12-2024

Keywords:

Ibn Rushd;

Islamic Studies;

Religion and Philosophy;

Wahdatul Ulum.

Histori Artikel

Diterima: 10-03-2024

Direvisi: 19-04-2024

Disetujui: 19-12-2024

Kata Kunci:

Agama dan Filsafat;

Ibnu Rusyd;

Studi Islam;

Wahdatul Ulum.



A. PENDAHULUAN

Diskusi mengenai urgensi studi Islam dalam khazanah keilmuan masih menjadi primadona yang terus dilakukan. Ilmu agama yang berasal dari wahyu Tuhan seharusnya tidak memiliki *gap* dengan ilmu pengetahuan alam, sosial dan sebagainya yang berasal dari buah pikir akal manusia. Mengingat bahwa menurut Ibnu Rusyd filsafat (sebagai induk ilmu pengetahuan) dan wahyu Tuhan merupakan satu kesatuan karena berasal dari dzat yang sama, yaitu Tuhan. Sehingga mustahil dua hal yang berasal dari dzat yang sama mengalami kontradiksi antar keduanya.

Menurut hemat peneliti, dengan melihat sejarah keilmuan dalam tradisi Islam, pemisahan antara agama dan filsafat sebagai induk ilmu pengetahuan terjadi ketika Ibnu Rusyd diasingkan oleh Khalifah al-Mansur atas desakan para ahli fiqh.¹ Sehingga dengan pengasingan tersebut, tradisi keilmuan Islam menjadi jumud yang hanya berkutat pada kajian wahyu saja, sedangkan kecerdasan dan kejeniusan Ibnu Rusyd dimanfaatkan oleh para cendikiawan Barat pada era kegelapan (*medieval*) seperti Musa ibn Maimun dari kalangan Yahudi² dan Albert Agung serta Thomas Aquinas dari kalangan umat Kristiani.³ Dengan munculnya para filsuf dari kalangan agamawan ternyata menimbulkan istilah populer yakni *ancilla teologia*, bahwa ilmu pengetahuan adalah budak atau abdi bagi agama. Sehingga ilmu pengetahuan harus tunduk pada ketentuan agama. Konsep ini sangat berbeda dengan apa yang disampaikan oleh Ibnu Rusyd bahwa agama dan filsafat (ilmu pengetahuan) memiliki kedudukan yang sama dan saling menguatkan antara satu dan lainnya.⁴ Meskipun dalam perkembangannya, dunia Barat benar-benar dapat melepaskan belenggu ilmu pengetahuan dari agama, bahkan cenderung meniadakan agama dalam tradisi keilmuan mereka yang ditenggarai dengan munculnya aliran empirisme dan positivisme. Di sisi lain, pengasingan Ibnu Rusyd, dimanfaatkan oleh golongan Islam tekstualis untuk memperluas paham mereka dan mengharamkan filsafat.

Di dunia Islam era modern, upaya-upaya untuk mebangkitkan tradisi ilmu digalakkan kembali. Banyak cendikiawan muslim berbondong-bondong menawarkan konsepnya, seperti humanisasi ilmu pengetahuan yang dirumuskan oleh Hasan Hanafi, Islamisasi ilmu pengetahuan oleh Ismail Raji' al-Faruqi, Naquib Al-Atas, dan lain sebagainya. Akan tetapi upaya-upaya tersebut masih bernuansa *ancilla teologia*, di mana wahyu menempati kedudukan tinggi. Ilmu pengetahuan seakan-akan "dipaksakan" untuk diislamkan, padahal menurut Ibnu Rusyd, tidak ada perbedaan antara ilmu Islam dan ilmu pengetahuan, karena keduanya adalah satu kesatuan yang tidak mungkin untuk diperselisihkan dan dibedakan.

Upaya untuk menghilangkan *gap* antara ilmu agama dan ilmu pengetahuan juga dilakukan oleh para cendekiawan muslim di Indonesia. Melalui Perguruan Tinggi Keagamaan Islam (PTKI) para akademisi merumuskan upaya integrasi, interkoneksi, kolaborasi antara ilmu pengetahuan dan agama dan mendeklarasikan bahwa semua ilmu pengetahuan berasal dari sumber yang sama dengan menggunakan istilah *wahdatul ulum* atau *unity of sciences*. Munculnya konsep *unity of sciences*, *spider web* integrasi-interkoneksi ilmu pengetahuan,

¹ Zainab Mahmud Khudairy, *Atsar Ibnu Rusyd Fi Falsafati Al-Usuri Al-Wustha* (Qahirah: Dar al-Tsaqafah, 1983), 17.

² Musa ibnu Maimun, *Dalalatu Al-Hairin* (Qahirah: Maktabah ats-Tsaqafah ad-Diniyyah, 1989), 21.

³ Robert C. Solomon and Kathleen M. Higgins, *Sejarah Filsafat* (Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 2002), 64.

⁴ Abu Walid Ibnu Rusyd, *Fasl Al-Maqal Fima Bain Al-Hikmah Wa Asy-Syari'ah Min Al-Ittisal* (Qahirah: Dar al-Ma'arif, 1969), 11.

pohon ilmu dan konsep-konsep lain yang memiliki aroma sama di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam (PTKI) disinyalir kuat sebagai upaya untuk menyetarakan dan “mendamaikan” kedudukan ilmu agama dan ilmu pengetahuan alam. Muhaya misalnya, menjelaskan tentang konsep *unity of science* al-Ghazali di dalam tulisannya, menerangkan bahwa secara ontologis ilmu pengetahuan seluruhnya berasal dari Allah SWT. Adapun dari segi epistemologis, ilmu diibaratkan sebagai cahaya yang dapat diperoleh melalui usaha yang optimal dalam memanfaatkan akal dan wahyu Tuhan. Untuk itu beliau juga menyimpulkan bahwa untuk menyatukan ilmu pengetahuan harus dilakukan kesabaran, proses yang bertahap dalam memperlakukan ilmu agama dan ilmu pengetahuan.⁵

Hal yang sama juga berlaku untuk pernyataan Muhyar Fanani yang mengatakan bahwa paradigma *unity of science* Universitas Islam Negeri Walisongo memuat lima prinsip, yakni integrasi, kolaborasi, dialektika, prospektif dan pluralistik. Prinsip integrasi yang disampaikan dilatarbelakangi adanya *gap* antara dua ilmu yang berlainan dalam studi Islam selama ini. Padahal sumber dari ilmu sendiri beraal dari Tuhan.⁶

Upaya penyatuan ilmu pengetahuan dengan diksi integrasi, interkoneksi, memperlakukan ilmu agama dan ilmu pengetahuan yang sama, serta kolaborasi keduanya secara tidak sadar telah melahirkan *gap* baru. Hal tersebut dibuktikan dengan munculnya konsep bahwa ayat-ayat *qaulyah* dan ayat-ayat *kauniyah* berada di tengah dengan membedakan ilmu pengetahuan yang berada di sekitarnya. Sehingga pengetahuan wahyu, baik *qaulyah* maupun *kauniyah* terkesan sebagai poros dan menduakan ilmu lain seperti sosial humaniora, sains alam, matematika dan ilmu alam lain yang seakan-akan tidak langsung terkoneksi dengan Tuhan. Hal tersebut terejawantahkan melalui tulisan yang dikemukakan oleh Hendri Hermawan dan kawan-kawan yang menginterpretasikan konsep *unity of science* yang dirumuskan oleh UIN Walisongo Semarang.⁷

Perlu diketahui bahwa konsep “ayat” di dalam Alquran yang menurut Nur Kholis Setiawan merujuk pada makna simbol, dibagi menjadi dua hal yakni ayat *qaulyah* dan ayat *kauniyah*. Sedangkan di dalam ayat *qaulyah* sendiri terdapat banyak sekali anjuran untuk menggunakan akal dalam melihat fenomena yang ada di dalam kehidupan manusia sebagai mana yang dijelaskan oleh Ibnu Rusyd. Sehingga tidak ada yang mendahului antara keduanya, karena keduanya berjalan secara bersamaan, baik dalam konsepsi-teoritis ataupun praktik.

Peneliti melihat bahwa meskipun para akademisi telah melakukan upaya untuk menyatakan bahwa seluruh ilmu itu berasal dari Tuhan, perlu adanya integrasi-interkoneksi antara ilmu pengetahuan dan prinsip-prinsip lain yang terkandung di dalamnya terlihat masih ada warisan “*ancilla teologia*” sebagaimana yang muncul pada era kegelapan di abad pertengahan dalam tradisi keilmuan Kristen. Khususnya yang dirumsukan oleh Albert Agung dan Thomas Aquinas. Selain itu terdapat upaya “memproporsionalkan” ilmu agama dan ilmu alam yang dilakukan oleh Immanuel Kant selanjutnya.

Penempatan sentral ayat *qaulyah* dan *kauniyah* serta menempatkan keilmuan-keilmuan lain di sekelilingnya, menurut hemat peneliti merupakan pernyataan yang tidak tegas dalam

⁵ Abdul Muhaya, “Unity of Sciences according to Al-Ghazali,” *Walisongo: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan* 23, no. 2 (December 27, 2015): 311–30, <https://doi.org/10.21580/ws.23.2.281>.

⁶ “Menuju Unity of Sciences, UIN Walisongo Susun TOT - UIN Walisongo,” accessed December 25, 2019, <https://walisongo.ac.id/?p=10000300>.

⁷ Hendri Hermawan Adinugraha, Ema Hidayanti, and Agus Riyadi, “Fenomena Integrasi Ilmu Di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Negeri: Analisis Terhadap Konsep Unity of Sciences Di UIN Walisongo Semarang,” *Hikmatuna* 4, no. 1 (June 15, 2018): 1–24, <https://doi.org/10.28918/hikmatuna.v4i1.1267>.

konsep *unity of science*. Dengan melihat konsep tersebut dengan diksi yang dipilih para akademisi, peneliti berasumsi bahwa konsep *unity of science* yang ditawarkan menjadikan wahyu tuhan tidak dapat “disentuh” dan dikoreksi oleh ilmu lain seperti konsep *sharfah* di dalam kemukjizatan Alquran. Manusia tidak dapat menandingi kehebatan Alquran karena Allah memalingkan dan melemahkan manusia yang sebenarnya memiliki potensi untuk melakukannya. Padahal kemukjizatan Alquran menurut ulama lain, bukan didasarkan pada *sharfah*, tetapi karena memang Alquran itu sendiri tidak dapat ditandingi. Sehingga penulis menyimpulkan bahwa membedakan antara fenomena dan noumena, membedakan ilmu agama dan ilmu pengetahuan, melakukan upaya integrasi-interkoneksi ilmu pengalaman merupakan upaya untuk menjadikan wahyu tuhan secara kasat mata seperti konsep *sharfah* yang telah dijelaskan sebelumnya. Padahal memang sejatinya ilmu agama dan ilmu pengetahuan merupakan ilmu yang berjalan secara besama-sama, saling bersinergi antara keduanya.

Sehingga penempatan ilmu agama yang “tak tersentuh” sebagai *noemena* harus dihilangkan. Agar ilmu yang dianggap oleh para akademisi sebagai “ilmu agama” tidak dianggap sebagai “orang tua yang rapuh” dan harus dijaga oleh *bodyguard* ilmu pengetahuan di sekelilingnya. Atau menganggap bahwa ilmu pengetahuan adalah ilmu parsial sedangkan ilmu agama adalah ilmu universal sebagaimana yang dijelaskan oleh Thomas Aquinas juga harus dikenalkan.

Peneliti memandang bahwa tidak ada “ilmu pengetahuan” dan juga tidak ada “ilmu agama”. yang peneliti lihat untuk keduanya adalah “ilmu” yang di dalamnya terdapat kajian tentang agama dan kajian tentang ilmu pengalaman alam. Jika memang keduanya dapat diintegrasikan, itu merupakan sebuah keniscayaan yang tidak harus diupayakan, karena pernyataan awal bahwa semua ilmu berasal dari Tuhan tidak perlu atau tidak boleh dibantah dengan upaya yang sabar untuk mengintegrasikan, menyamakan perlakuan terhadap “ilmu agama” dan “ilmu pengetahuan alam”.

Di dalam tulisan ini peneliti melakukan eksplorasi pemikiran yang dirumuskan oleh Ibnu Rusyd bahwa tidak mungkin adanya pertentangan antara agama dan filsafat sebagai induk ilmu pengetahuan karena asal atau sumber dari ilmu adalah Allah SWT. Selain itu, peneliti juga melakukan penelusuran terkait dengan konsep nalar Islam yang digagas oleh Abed Al-Jabiri,⁸ mengingat bahwa al-Jabiri merupakan salah satu cendekiawan kontemporer yang memiliki perhatian cukup besar terhadap buah pemikiran Ibnu Rusyd. Hal tersebut dibuktikan dengan penulisan Kitab *Faslul Maqal fi Taqriri Ma bayna Syari'ah wa al-Hikmah min al-Ittisal aw Wujubu an-Nadzar al-Aqli wa Hududi at-Ta'wil* yang memiliki kemiripan judul dengan buku karya Ibnu Rusyd yang beliau syarah, yakni *Faslul Maqal fi ma bayna Hikmah wa asy-Syariah min al-Ittisal*.

Kajian terhadap pemikiran Ibnu Rusyd sudah dilakukan oleh beberapa peneliti sebelumnya, di antaranya adalah Nur Kholis yang mengkaji pemikiran-pemikiran Ibnu Rusyd di dalam beberapa kitabnya. Dalam penelitian yang dilakukan, Nur Kholis tidak menyentuh kajian tentang wahdatul ulum perspektif Ibnu Rusyd.⁹ Penelitian lain juga dilakukan oleh Rossi Delta Fitrianah yang mengkaji Ibnu Rusyd dan pengaruhnya di Barat. Dalam

⁸ Muhammad Abid al-Jabiri, *Faslul Maqal Fi Taqriri Ma Bayna Asy-Syari'ah Wa Al-Hikmah Min Al-Ittisal Aw Wujubu an-Nadzar Al-Aqli Wa Hududu at-Ta'wil* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-Arabiyyah, 1997).

⁹ Kholis, K. “Rasionalisme Islam Klasik Dalam Pemikiran Ibnu Rusyd | Kholis | International Journal Ihya’ ‘Ulum Al-Din,” accessed October 9, 2019, <http://journal.walisongo.ac.id/index.php/ihya/article/view/2160>.

penelitiannya, Rossi menjelaskan filsafat rasionalitas Ibnu Rusyd dengan sangat umum, hal tersebut terbukti dengan pemilihan sumber-sumber yang bersifat sekunder tidak langsung menuju pada buku-buku yang ditulis oleh Ibnu Rusyd. Deskripsi yang bersifat umum juga terdapat pada eksplorasi pengaruh terhadap Barat, khususnya Thomas Aquinas yang menentang pemikiran Ibnu Rusyd. Gambaran yang sangat umum tersebut pada penentangan Aquinas dan “kutukannya” terhadap filsuf muslim yang melakukan penerjemahan karya Artsitoteles.¹⁰ Padahal sebaliknya, menurut peneliti ada dialog antara pemikiran Ibnu Rusyd dan Thomas Aquinas sehingga memunculkan aliran Averroisme Heterodox. Dengan demikian, kajian terhadap pemikiran Ibnu Rusyd, khususnya yang berkaitan dengan *wahdatul ulum* meskipun dijelaskan secara implisit masih sangat relevan dilakukan. Tulisan ini menjawab pertanyaan mayor apa konsep wahdatul ulum yang ditawarkan oleh Ibnu Rusyd.

Utuk itu peneliti melakukan eksplorasi pemikiran Ibnu Rusyd agar umat Islam dapat kembali ke *khittah* ilmu. Bahwa ilmu tidak dapat dibagi menjadi ilmu agama dan ilmu pengetahuan. Pelenyapan keteranpilan atau *deskilling*¹¹ (meminjam istilah yang digunakan oleh Anthony Giddens) konsep *ancilla theologia* yang secara tidak sadar dilakukan oleh para akademisi dengan merumuskan konsep *unity of science* atau integrasi-interkoneksi ilmu pengetahuan. Peneliti memahamai bahwa konsep tersebut sejatinya ingin mengatakan bahwa semua ilmu berasal dari Tuhan, tetapi pernyataan yang tidak tegas dengan diksi yang dipilih dan “pengakuan” tidak sadar dalam membedakan antara ilmu pengetahuan dan ilmu agama di dalam konsep yang digagas merupakan pernyataan yang berbahaya dan dapat mengkonstruksi bahwa ilmu alam, tidak terkoneksi langsung dengan Tuhan.

B. METODE PENELITIAN

Dalam melakukan eksplorasi terhadap konsep *Wahdatu al-Ulum* perspektif Ibnu Rusyd, peneliti menggunakan jenis penelitian kualitatif yang bersifat deskriptif-historis.¹² Mengingat bahwa di dalam penelitian ini terdapat unsur-unsur sejarah ketika melakukan kajian terhadap pemikiran Ibnu Rusyd. Adapun sumber primer dalam penelitian ini adalah Kitab *Faslu Maqal bayna Syari'ah wa al-Hikmah fi Ittisal* dan *Tahafutu al-Falasifah*. Adapun sumber sekunder adalah Kitab *Dalalatu Ha'irin*, *Asaru Ibnu Rusyd fi Falsafati 'Usuri Wusta*, *Averroes: His Life, Works, and Influence*, *Takwinu 'Aql 'Araby*, *Faslu Maqal fi Taqriri Ma bayna Syari'ah wa al-Hikmah min al-Ittisal aw Wujubu an-Nadzar al-Aqli wa Hududi at-Ta'wil* dan lain sebagainya.

C. HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN

1. Studi Islam dan Objek Kajiannya

Dalam membicarakan studi Islam, pertama kali yang harus dibedakan adalah pengertian tentang Islam Normatif dan Islam Historis. Mengingat bahwa objek kajian keduanya memiliki perbedaan. Islam Normatif merujuk pada wahyu Tuhan sedangkan Islam Historis merujuk pada Islam sebagai produk sejarah manusia yang mengamalkan wahyu Tuhan.¹³

¹⁰ Rossi Delta Fitrianah, “Ibnu Rusyd (Averroisme) Dan Pengaruhnya Dibarat,” *El-Afkar: Jurnal Pemikiran Keislaman Dan Tafsir Hadis* 7, no. 1 (June 2, 2018): 15–30, <https://doi.org/10.29300/jpkth.v7i1.1584>.

¹¹ Anthony Giddens, *Konsekuensi-Konsekuensi Modernitas* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2017), 47.

¹² Kaelan Kaelan, *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner* (Yogyakarta: Paradigma, 2010), 134.

¹³ Khoiruddin Nasution, *Pengantar Studi Islam* (Yogyakarta: Academia, 2009), 14.

Selain itu ada juga yang membedakan Studi Islam menjadi tiga bagian. Sebagaimana yang djelaskan oleh Nasr Hamid Abu Zaid, Studi Islam memiliki tiga pintu. Pertama teks asli Islam yang profane (*the original text of Islam*), dalam hal ini adalah Alquran dan al-Hadits. Kedua, pemikiran Islam yang merujuk pada penafsiran atas teks asli di atas sehingga memunculkan *ijtihad* para ulama'. Dalam hal ini berbentuk buku tafsir dan fiqh. Adapun ketiga adalah berbagai macam ekspresi ibadah yang dilakukan oleh umat muslim yang sesuai dengan latar belakang kehidupan mereka, baik secara sosial, ekonomi, politik, letak geografis dan sebagainya. Tidak juah berbeda dengan Nasr Hamid Abu Zaid yang menjelaskan bahwa terdapat tiga tingkatan dalam melakukan Studi Islam, pertama adalah nilai pokok dalam Islam yang terkandung di dalam Alquran dan al-Hadits, kedua penafsiran nilai pokok tersebut, dan ketiga manifestasi nilai-nilai pokok tersebut di dalam kehidupan atau dengan bahasa lain dapat disebut dengan praktik keagamaan. Adapun objek kajian Studi Islam banyak sekali para ulama yang memiliki pendapat. Di antaranya adalah Fazlu Rahman yang mengatakan bahwa objek studi Islam meliputi kehidupan Nabi Muhammad, Alquran, Sunnah Nabi, Hukum Islam, Teologi dan Dogma Agama, Syari'ah, Filsafat, Sufistik, Organisasi atau Tarekat Sufi, Perkembangan Aliran, Pendidikan, Gerakan Pembaharuan Pra Modern dan Modern, serta Warisan Ulama Terdahulu Prospek Studi Islam ke depan.¹⁴ Sedangkan Harun Nasution, menerangkan bahwa Studi Islam dapat dibagi menjadi studi tentang ibadah, politik, hukum, teologi, filsafat, mistisisme, dan pembaharuan dalam Islam.

Dalam tulisan ini, peneliti memberikan gambaran luas di mana agama yang dimaksud di sini memiliki derajat yang sama dengan Islam Normatif sedangkan filsafat sebagai induk ilmu pengetahuan memiliki cakupan yang sangat luas, baik merujuk pada Islam Historis berupa keberagamaan atau bentuk ritus keagamaan yang dilakukan secara riil dan fenomena yang ada di dalam masyarakat ataupun ilmu-ilmu hasil dari olah pikir manusia.

2. Kembali ke Khittah: Hakikat Ilmu menurut Ibnu Rusyd

a. Keselarasan Agama dan Filsafat sebagai induk Ilmu pengetahuan

Upaya integrasi dan interkoneksi antara ilmu agama dan ilmu pengetahuan bukanlah upaya baru yang dilakukan oleh para cendekiawan muslim kontemporer. Ulama klasik seperti Ibnu Rusyd telah melakukan penyelarasan antara agama dan akal atau hikmah. Bahkan upaya tersebut sejatinya sudah dilakukan oleh beberapa filsuf sebelum Ibnu Rusyd yang mayoritas tinggal di Timur, Bagdad, seperti Al-Farabi dan Ibnu Sina serta Ibnu Tufayl yang berada di Barat, Spanyol sebagai senior Ibnu Rusyd. Akan tetapi pembahasan spesifik mengenai kesesuaian atau adanya hubungan antara agama dan akal dikemukakan oleh Ibnu Rusyd melalui karyanya "*Fasl al-Maqal fima baina al-Hikmah wa asy-Syariah min al-Ittisal*". Yang di dalam artikel ini menjadi kajian mendasar untuk mengetahui corak pemikiran Ibnu Rusyd mengenai konsep *wahdatul ulumnya*.

Selain itu upaya perdamaian antara akal filsafat dengan agama tidak terlepas dari tuduhan-tuduhan yang dilakukan oleh Imam Ghazali terhadap filsafat. Dengan Kitabnya *Tahafutu al-Falasifah*, Imam al-Ghazali menyimpulkan bahwa para filsuf Islam pada saat itu menghina Syariat Islam, menghina simbol-simbol agama, tidak sesuai dengan akidah Islam, dan sebagainya. Di antara hasil pemikiran filsafat yang dianggap melenceng dari akidah Islam adalah (1) *qadimnya* alam, (2) Allah tidak mengetahui hal-hal parsial, dan (3) kebangkitan

¹⁴ Fazlur Rahman, *Islam* (Bandung: Pustaka, 1994), 34.

hanya berlaku untuk ruh atau jiwa manusia, bukan badan secara fisik.¹⁵ Ibnu Rusyd berusaha meluruskan pendapat al-Ghazali karena hanya membaca pemikiran-pemikiran Ibnu Sina, sehingga Ibnu Rusyd juga melakukan kritik terhadap pemikiran Ibnu Sina. Berikut ini ditampilkan pemikiran-pemikiran filsafati Ibnu Rusyd,

Menurut Ibnu Rusyd tujuan filsafat adalah melihat secara cermat apa saja yang ada (*al-Maujudat*) dan merenungkannya. Dengan melihat dan merenungkan apa saja yang ada (*masnu'*) atau juga disebut dengan (*maujudat*) maka akan tergambaran secara sempurna hakikat dari *sani'* atau pencipta itu sendiri. Dengan demikian sebenarnya syariat mengharuskan manusia untuk menggunakan filsafat atau akal dalam merenungkan segala sesuatu yang ada.¹⁶ Dalam menguatkan argumennya tersebut, Ibnu Rusyd menggunakan beberapa ayat Alquran, yaitu */Fa'tabiru ya ulil al-absar/* (2:59) dan */Awa lam yandzuru fi malakuti as-samawati wa al-ardi wa ma khalaqa allahu min syaiin/* (7:185). Menurut Ibnu Rusyd dua ayat tersebut terkandung perintah agar manusia melihat, meneliti, dan merenungkan apa saja yang ada di sekitarnya. Dengan demikian dapat dipahami bahwa syariat memerintahkan manusia untuk menggunakan akalnya dalam memahaminya dan merenungkannya. Perenungan (*i'tibar*) tersebut menurut Ibnu Rusyd dalam rangka melakukan kesimpulan (*istinbath*) yang tidak diketahui atau belum diketahui dari sesuatu yang ada (*maujudat*/sesuatu yang tampak ada) dan mengeluarkan substansinya (mencari hakikat sebenarnya), konsep tersebut menurutnya merupakan bentuk *qiyyas*. Sehingga dalam memahami sesuatu yang ada (*maujudat*) manusia harus menggunakan *qiyyas aqli* atau akal itu sendiri. Alquran memberikan sinyal secara verbal dan manusia diminta untuk membuktikannya. Oleh karena itu pembuktian dan pemikiran rasional tentang yanga "ada" disebut Ibnu Rusyd sebagai metode Burhan. Dengan demikian bagi siapa saja yang ingin mengenal Allah dan segala ciptannya, maka dia harus membuktikannya dengan pembuktian akal yang logis.¹⁷

Ibnu Rusyd juga mengomentari identitas *qiyyas aqli (mantiq)* yang selalu diperdebatkan oleh cendekiawan lain semasanya, karena dianggap *bid'ah*. Dia menyayangkan hal tersebut karena di dalam Islam juga dikenal dengan *qiyyas fiqh*. *Qiyyas fiqh* tersebut sejatinya juga merupakan metode istinbat hukum yang muncul setelah masa Nabi. Lalu yang dipertanyakan oleh Ibnu Rusyd kenapa hanya *qiyyas aqli* yang dibid'ahkan sedangkan *qiyyas fiqh* tidak dibid'ahkan.¹⁸

Para filsuf Islam klasik memiliki perbedaan pendapat mengenai keselarasan Agama dan Filsafat. Menurut al-Kindi, agama dan filsafat merupakan dua hal yang saling memerlukan untuk memahami satu sama lain, artinya agama dan filsafat selaras. Berbeda dengan al-Kindi, Ibnu Sina dan al-Farabi sebagai filsuf Timur (Bagdad) mengatakan bahwa hanya beberapa hal saja antara agama dan filsafat memiliki keselarasan. Berdasarkan hal tersebut Al-Ghazali menentang filsafat karena melihat penjelasan Ibnu Sina terhadap Filsafat Aristoteles dengan menulis buku *Tahafutu al-Falasifah*. Sedangkan Ibnu Rusyd mengatakan bahwa agama dan filsafat memiliki keselarasan, jika tidak maka masih bisa dikompromikan. Ibnu Rusyd sendiri mengambil bukti sebagai alasan kenapa manusia tidak mampu menyelaraskan antara akal

¹⁵ al-Jabiri, *Fasl Al-Maqal Fi Taqriri Ma Bayna Asy-Syari'ah Wa Al-Hikmah Min Al-Ittisal Aw Wujubu an-Nadzar Al-Aqli Wa Hududu at-Ta'wil*, 41.

¹⁶ Ibnu Rusyd, *Fasl Al-Maqal Fima Bain Al-Hikmah Wa Asy-Syari'ah Min Al-Ittisal*, 22.

¹⁷ Ibnu Rusyd, 23.

¹⁸ Ibnu Rusyd, 25.

filsafat dengan agama. Hal tersebut sudah tertuang di dalam Alquran bahwa terdapat ayat *muhkamat* dan ayat *mutasyabihat*. Perbedaan pendapat yang terjadi di kalangan filsuf dan teolog hanya berkisar dalam memahami dan menginterpretasi ayat-ayat *mutasyabihat*.¹⁹

Menurut Ibnu Rusyd, agama dan filsafat adalah saudara. Sehingga tidak mungkin adanya pertentangan kebenaran antara keduanya. Di sisi lain tujuan dari filsafat dan agama adalah sama, yaitu mencari kebenaran. Jika terdapat dua hal yang bebeda antara keduanya mengenai kebenaran maka sejatinya kebenaran itu satu meskipun dibungkus dengan dua hal yang berbeda secara dzahir. Dengan demikian dapat dipahami bahwa jika memang syariat adalah kebenaran, dan mewajibkan seseorang untuk menggunakan penalaran untuk menemukan kebenarannya, tidak mungkin akan adanya pertentangan antara keduanya. Mengingat bahwa kebenaran tidak mungkin akan berselisih dengan kebenaran yang lainnya. Tetapi sebaliknya kebenaran satu akan menyelaraskan kebenaran lainnya dan meguatkannya sekaligus.²⁰

Dalam hal ini, Ibnu Rusyd mengatakan bahwa *qiyyas* tidak harus menginstinktan hukum tindakan konkret sebagaimana yang ada di dalam Fiqih, *qiyyas* juga bisa berupa menginstinktan perenungan maujudat.²¹ Dengan demikian jika di dalam tradisi Islam belum menemukan tradisi-tradisi perenungan yang "ada", maka umat Islam harus menggunakan *qiyyas aqli* yang dilakukan oleh orang-orang terdahulu meskipun bukan dari kalangan pemeluk agama Islam. Jika memang apa yang diambil dari filsuf atau ilmuan terdahulu benar, maka umat Islam juga harus mengambilnya. Mengingat bahwa menurut Ibnu Rusyd umat Islam selama ini tidak pernah melakukan penalaran yang sistematis terhadap perenungan apa yang "ada". Sehingga untuk mengembangkan filsafat Islam diperlukan *qiyyas aqli* dari para filsuf terdahulu. Untuk itu menurut Ibnu Rusyd jalan satu-satunya untuk memahami Tuhan adalah dengan memahamai apa yang "ada" di dunia. Selanjutnya, hanya dengan pemikiran yang logis dengan metode burhan, maka sesuatu yang "ada" tersebut dapat dipahami.²² Untuk merenungkan pemikiran orang-orang terdahulu (yang dimaksud disini notabene adalah para filsuf), seseorang yang melakukan perenungan atau juga disebut dengan perumusan teori atas pendapat terdahulu (*nadzar*) harus memiliki dua syarat. Kedua syarat itu adalah (1) memiliki *dzaka'u fitrah* (kecerdasan bawaan). Hal ini menunjukkan bahwa hanya seseorang yang diberikan talenta yang dapat menafsirkan, mengabstraksi, dan menjelaskan pemikiran-pemikiran para filsuf terdahulu. Dengan demikian dapat dipahami bahwa tidak semua orang diberikan kemampuan untuk hal tersebut. (2) adil, objektif, dan amanah terhadap tujuan ilmu pengetahuan. Hal ini menunjukkan bahwa seseorang yang melakukan *nadzar* harus bersikap adil, objektif, dan tidak melakukan karangan palsu terhadap pemikiran orang-orang terdahulu.²³

Untuk itu dalam melakukan pencarian kebenaran, manusia dibagi menjadi beberapa macam, yakni manusia yang membenarkan sesuatu karena burhan (bukti logis) dalam hal ini adalah para filsuf, seseorang yang membenarkan sesuatu atas dasar ungkapan-ungkapan perdebatan terhadap pembedaran menggunakan burhan dalam hal ini adalah para teolog (ahli Kalam), ada juga yang membenarkan sesuatu atas dasar perdebatan retoris

¹⁹ Majid Fakhry, *Sejarah filsafat Islam: sebuah peta kronologis* (Penerbit Jendela, 2001), 112.

²⁰ Ibnu Rusyd, *Fasl Al-Maqal Fima Baina Al-Hikmah Wa Asy-Syari'ah Min Al-Ittisal*, 32.

²¹ Ibnu Rusyd, 25.

²² Ibnu Rusyd, 26.

²³ Ibnu Rusyd, 29.

(*khitabi*), yang sikapnya seakan-akan seperti seseorang yang membenarkan sesuatu karena (burhan) bukti logis dan ini adalah kebanyakan manusia.²⁴

b. Urgensi Tawil sebagai “Penengah” antara Agama dan Filsafat

Dalam masalah *ta’wil*, Ibnu Rusyd mengatakan bahwa tidak semua ayat di dalam Alquran dapat diinterpretasikan menggunakan *ta’wil*. *Ta’wil* menurutnya adalah proses mengeluarkan makna lafadz dari makna *haqiqi* menuju makna *majazi*. Beliau menambahkan bahwa banyak terjadi perbedaan antara teolog muslim dikarenakan perbedaan mereka dalam menafsirkan ayat-ayat yang bersifat *mutasyabihat*.²⁵ Dalam memahami ayat-ayat *mutasyabihat* hanyalah para filsuf yang mampu menafsirkannya. Untuk melegalkan pernyataanya tersebut, Ibnu Rusyd menggunakan Ayat “Hanya Tuhan dan orang-orang yang mendala ilmunya yang dapat mengatahui”.²⁶ Dia mengambil sebuah contoh dengan ayat yang berkaitan dengan bersemayamnya Allah di Arsy (singgsana) yang terletak di atas air. Menurut Ibnu Rusyd kalangan awam menafsirkan ayat tersebut secara literal. Kelompok kalam Asy’ariyah juga tidak ubahnya seperti kaum literalis meskipun mengaku juga menggunakan akal dalam memahami ayat *mutasyabihat*. Mereka tidak mampu menafsirkan dan menerima ayat tanpa harus menanyakan bagaimana.²⁷

Beliau juga terkesan membela al-Ghazali, agar pembaca bukunya baik buku yang ditulis oleh Ibnu Rusyd dan Imam Ghazali, *Tahafutu al-Falasifah* tidak salah dalam memahami apa yang disampaikan oleh Ibnu Rusyd. Sebagaimana yang diketahui bahwa tiga hal mendasar yang ditentang oleh al-Ghazali adalah (1) qadimnya alam, (2) Allah hanya mengetahui *juziyat*, dan (3) kebangkitan hanya berlaku untuk ruh bukan jasad, yang dianggap oleh orang-orang sebagai bentuk takfir Al-Ghazali terhadap Ibnu Sina. Menurut Ibnu Rusyd, al-Ghazali sama sekali tidak mengkafirkan Ibnu Sina. Al-Ghazali melakukan takfir bagi siapa saja yang meniadakan *ijma’* ulama secara total dan mengantikannya dengan *ta’wil*.

c. Sebab-akibat sebagai konsep rasionalitas Agama dan Ilmu Pengetahuan

Di dalam Kitab *Tahafutu Al-Falasifah*, al-Ghazali melakukan bantahan terhadap pemikiran-pemikiran para filsuf mengenai sebab akibat. Beberapa tahun kemudian, setelah al-Ghazali meninggal, Ibnu Rusyd melakukan bantahan dan klarifikasi terhadap pemikiran tersebut. Adapun pemikiran Ibnu Rusyd mengenai sebab-akibat adalah (1) hubungan pasti (*dilarury*) antara sebab dan akibat. Dia menjelaskan bahwa sebab-akibat merupakan hubungan yang pasti (niscaya) karena itu lah yang paling rasional. Ia menjelaskan juga bahwa setiap benda (*maujud*) yang ada di bumi memiliki sifat *dzatiyah*, sehingga sifat *dzatiyyah* ini akan mengakibatkan sesuatu yang lazim terjadi. Misalnya adalah sifat *dzatiyah* api adalah panas yang dapat membakar benda lain. Sehingga jika ada benda lain yang dihadapkan dengan api, maka akan terbakar menjadi abu sebagai akibat.²⁸ (2) hubungan kebiasaan (*adat*). Ibnu Rusyd melakukan kajian terhadap pemikiran al-Ghazali yang mengatakan bahwa hubungan sebab-akibat adalah karena adanya adat (kebiasaan). Ibnu Rusyd mempertanyakan letak *adat* itu sendiri, apakah adat merujuk pada *fa’il* Allah atau pada benda (*maujud*) atau

²⁴ Ibnu Rusyd, 31.

²⁵ Ibnu Rusyd, 33.

²⁶ Fakhry, *Sejarah filsafat Islam*, 109.

²⁷ Fakhry, 110.

²⁸ Abu Walid Muhammad Ibnu Rusyd, *Tahafutu At-Tahafut* (Qahirah: Dar al-Ma’arif, 1964), 781.

juga pada *adat* manusia untuk meresepsi dan menetapkan suatu sifat pada benda atau *maujud* yang ada disekitarnya. Jika *adat* merujuk pada Allah, maka hal tersebut mustahil menurut ibnu Rusyd, mengingat bahwa kebiasaan merupakan potensi yang dimiliki karena dilakukan berulang-ulang. Sehingga ada kemungkinan akibat akan berubah-ubah sesuai dengan kebiasaan *fa'il*. Hal tersebut menurut Ibnu Rusyd bertentangan dengan Firman Allah pada Surat al-Isra ayat 77 bahwa sunatullah tidak dapat diubah. Jika adat ditujukan kepada *maujud*, maka hukum adat tersebut sangat terbatas hanya berlaku bagi benda yang bernyawa, padahal terkadang ada benda yang tidak bernyawa mengakibatkan sesuatu terjadi. Selanjutnya apabila dikatakan bahwa hubungannya adalah kebiasaan bagi manusia dalam menentukan sifat terhadap *maujud* baik sesama manusia atau benda-benda lain di muka bumi, berarti tidak ada keterkaitan akibat dengan *fa'il* utama, yaitu Allah. (3) hubungan kemukjizatan. Menurut Ibnu Rusyd mukjizat dapat dirasionalkan dengan *ta'wil*. Dia mengatakan bahwa mukjizat merupakan hal yang wajar tapi cenderung tidak dapat disamakan persis dengan hukum alam. Keterjadiannya pun tidak regular, bahkan cenderung tidak muncul lagi. Dalam hal mukjizat, Ibnu Rusyd membaginya menjadi dua macam, yaitu *Baranny* dan *Jawanny*.²⁹ *Baranny* merujuk pada mukjizat yang tidak sesuai dengan tujuan risalah. Contohnya adalah tongkat yang digunakan Nabi Musa as untuk membelah lautan dan Mukjizat mampunya Nabi Isa menghidupkan seseorang dari kematian. Mengenai mukjizat ini, Ibnu Rusyd mengatakan bahwa bisa jadi kemajuan ilmu pengetahuan membuktikan hal tersebut, sehingga ia tidak lagi dianggap mukjizat. Adapun mukjizat *jawanny* adalah mukjizat yang sesuai dengan risalah, contohnya adalah Alquran sebagai mukjizat bagi Nabi Muhammad saw. Ibnu Rusyd juga cenderung menggunakan rasioanalisme dan *ta'wil* dalam menjelaskan mukjizat *baranny*, ia menta'wilkan mukjizat menghidupkan kematian pada menghidupkan iman seseorang dari kekafiran. Adapun berkaitan dengan mukjizat Nabi Ibrahim yang tidak terbakar oleh api, menurut Ibnu Rusyd sesuatu yang dianggap api tersebut ketika sudah diambil oleh Tuhan sifat dzatiyahnya, maka tidak bisa dikatakan sebagai api. Karena setiap benda memiliki sifat dzatiyah masing-masing, inilah yang akan membuat sebab-akibat dapat dirasionalkan.³⁰

d. Perbedaan Ilmu Allah dan Ilmu Manusia serta Pengembangan Nalar Manusia

Poin ini merupakan salah satu yang dikritisi oleh Al-Ghazali. Dia menilai bahwa para filsuf sudah menyimpang dengan mengatakan bahwa Allah tidak mengetahui hal-hal parsial, Allah hanya mengetahui hal yang besar secara global. Pernyataan tersebut menurut Al-Ghazali menentang sifat Maha Tahu Allah. Sedangkan Ibnu Rusyd memiliki pandangan yang berbeda. Konsep "mengetahui" bagi manusia dan Tuhan memiliki perbedaan. Ia menjelaskan bahwa manusia hanya mengetahui apa saja yang ada di sekelilingnya "maujudat". Pengetahuan manusia tentang "sesuatu", pada dasarnya "sesuatu" tersebut sudah ada sebelumnya sebagai akibat. Adapun pengetahuan Allah merupakan illah "sebab" munculnya "sesuatu". Sehingga tidak dapat disamakan antara "pengetahuan" manusia dengan "pengetahuan" Allah. Sehingga "pengetahuan" Allah haruslah terlepas dari penilaian "kulli" (global) atau "juz'i" (Parsial).³¹

Untuk itu, Abed Al-Jabiri dalam magnum opusnya *Takwin 'Aql Arabi* atau fomasi nalar Arab membagi epistemologi di dalam khazanah Islam menjadi tiga, yaitu bayani, burhani, dan

²⁹ Kholis, K. "Rasionalisme Islam Klasik Dalam Pemikiran Ibnu Rusyd | Kholis | International Journal Ihya' 'Ulum Al-Din," accessed October 9, 2019, <http://journal.walisongo.ac.id/index.php/ihya/article/view/2160>.

³⁰ Ibnu Rusyd, *Tahafutu At-Tahafut*, 775.

³¹ Ibnu Rusyd, *Faslul Maqal Fima Bain Al-Hikmah Wa Asy-Syari'ah Min Al-Ittisal*, 39.

irfani. Dari ketiga epistemologi itulah manusia mendapatkan ilmu pengetahuan. Di dalam penelitian yang dilakukan oleh peneliti, peneliti juga mendapatkan satu epistemologi baru yang disebut dengan *pseudo* irfani, sebagaimana yang ditemukan oleh peneliti pada Surat Al-Kahfi, khususnya kisah tentang Nabi Musa dan 'Abd atau Khidir.³² Epistemologi bayani merupakan sebuah pendekatan yang mana peneliti dengan cermat menganalisis teks, baik teks keagamaan yang profane seperti Alquran dan al-Hadits ataupun teks-teks karya para ulama. Bahkan untuk mengkaji makna secara leksikal, al-Jabiri mengharuskan untuk menggunakan kamus *Lisan al-'Arab* yang dianggap beliau masih murni dari bangsa Arab karena kosa kata yang dimuat di dalamnya merupakan bahasa Arab kaum badui. Setelah melakukan kajian terhadap makna leksikal, peneliti dapat beralih pada bidang gramatika, dan sastra yang terkandung di dalam teks, sehingga akan ditemukan intisari ilmu yang terkandung di dalam teks berupa hukum, baik fiqh maupun ushul fiqh, teologi, dan ilmu-ilmu lain yang identik di bidang ilmu Alquran dan al-Hadits. Akan tetapi penggunaan nalar bayani yang tidak diimbangi dengan pendekatan atau nalar lain, seperti nalar burhani misalnya, akan menimbulkan beberapa sikap yang tidak ilmiah, seperti sikap dogmatis, apologetis, polemis, dan defensive. Dengan sikap-sikap tersebut, peneliti atau pengkaji teks tidak melakukan integrasi atau interkoneksi dengan pembaharuan pembaharuan ilmu pengetahuan, sehingga perkembangan ilmu yang hanya didasarkan pada pendekata bayani saja akan mengalami kejumudan. Dengan menggunakan epistemologi bayani, peneliti dalam menyimpulkan pengetahuan lebih bersifat deduktif. Adapun sumber pengetahuan manusia selanjutnya disebut oleh al-Jabiri dengan epistemologi burhani. Di dalam mencari dan mengukur kebenaran, manusia menggunakan kemampuan alamiah seperti pengalaman empiris dan fakulti atau kemampuan akal yang dimiliki. Sehingga menurut Khoirudin Nasution nalar burhani yang dimaksudkan oleh al-Jabiri mengimplikasikan makna bahwa manusia mendapatkan ilmu pengetahuan melalui realitas, empiris yang di dalamnya terdapat alam, kehidupan sosial, dan humanitis. Di dalam penalaran burhani, peneliti atau manusia akan menyimpulkan pengetahuan dengan sifat induktif, yakni melakukan eksperimen dan pengalaman terlebih dahulu sehingga kesimpulan akan ditemukan.

Dalam Studi Islam, perpaduan antara bayani dan burhani sangat dibutuhkan. Sehingga nilai-nilai di dalam teks Alquran ataupun hadits benar-benar dapat dirasakan secara empiris oleh manusia. Mengingat bahwa dengan adanya perpaduan keduanya, akan memunculkan kontekstualisasi, sehingga Studi Islam ke depan akan selalu meluas dan berkembang sesuai dengan perkembangan zaman.

Sumber pengetahuan lain yang dapat digunakan oleh manusia menurut al-Jabiri adalah epistemologi irfani. Maksud dari irfani adalah mendapatkan ilmu melalui intuisi yang dimiliki manusia tidak didasarkan para teks ataupun pengalaman empiris manusia. Sehingga ilmu dapat diperoleh melalui penyingkapan (*al-Kasyfu*) dengan amalan-amalan yang dilakukan. Pendekatan irfani sangat identik dengan pencarian ilmu di dalam tasawwuf. Adapun langkah-langkah yang harus dilakukan adalah (1) *takhaly*, yaitu mengosongkan diri dari makhluk yang ada dan memusatkan diri pada Allah sebagai sumber ilmu pengathuan, (2) *tahally*, yakni menghiasi diri dengan amalan-amalan yang dapat mendekatkan diri kepada Allah SWT, dan

³² Muhamad Agus Mushodiq, "Perilaku Patologis Pada Kisah Nabi Musa Dan 'Abd Dalam Alquran: Telaah Epistemologi al-Jâbirî dan Semiotika Peirce," *Ulul Albab Jurnal Studi Islam* 19, no. 1 (June 25, 2018): 69–97, <https://doi.org/10.18860/ua.v19i1.4816>.

(3) *tajalliy*, kristalisasi ilmu, sehingga dengan melakukan ritual-ritual tertentu, manusia akan dibukakan mata bathinnya oleh Allah sehingga mendapatkan jalan keluar atau ilmu yang diperlukan untuk menuntaskan permasalahan. Nalar irfani juga sangat identik dengan ilmu laduni. Peneliti mengutip salah satu mufassir Islam, al-Sulami. Mengenai hakikat ilmu laduni, al-Sulami mengutip beberapa pandangan ulama. Di antara ulama dan pendapat mereka yang dikuti adalah Dzu an-Nun. Menurut Dzu an-Nun ilmu laduni adalah ilmu yang menghukumi ciptaan, yang sesuai dengan perintah Tuhan yang terpaparkan dalam Kitab Suci ataupun yang bertentangan dengannya. Pengertian tersebut dijelaskan kembali olehnya bahwa sesungguhnya Allah menyebarluaskan ilmu seluas-luasnya dan ilmu tersebut tidak dipegang dan digenggam olehnya. Sehingga manusia mencarinya dengan berbagai cara. Setiap cara (tariqah) memiliki ilmu tersendiri dan dalil-dalil sendiri. Dengan ilmu tersendiri yang ada pada setiap tariqah tersebut membawa orang yang mendalamimnya mendapatkan petunjuk untuk mengetahui ilmu tuhan yang sesungguhnya. Jika mereka tersesat atau salah dalam menempuh ilmu-ilmu tersebut untuk menuju ilmu sejati, maka pemilik ilmu laduni akan memberikan penjelasan dan penarangan agar sampai pada yang dituju, yaitu Ilmu Allah.

Di dalam kajian irfani juga, peneliti mendapatkan konsep *pseudo* irfani yang terdapat di dalam Kisah Nabi Musa dan 'Abd di dalam Alquran Surat al-Kahfi. Di dalam penelitian yang dilakukan, peneliti menyimpulkan bahwa pelubangan kapal yang dilakukan 'Abd merupakan sikap patologis yang masuk dalam kategori deviasi situasional. Hal tersebut menunjukkan bahwa pelaku perbuatan tersebut bukanlah sosok patologis meskipun yang dilakukan masuk dalam kategori perilaku patologis. Dalam melaksanakan perilaku tersebut, 'Abd menggunakan nalar *pseudo* 'irfâni. Mengingat adanya campuran antara 'irfâni dan burhâni. Prinsip irfani yang dimaksud terdapat pada pengetahuan khidir untuk melobangi kapal secara intuitif, adapun burhani adalah logisnya perbuatan tersebut karena jika tidak dilakukan, maka kapal akan dirampas seorang raja yang dzalim.³³

D. SIMPULAN DAN SARAN

Berdasarkan uraian di atas, peneliti ingin menekankan bahwa keselarasan antara agama dan filsafat sebagai induk dari ilmu pengetahuan merupakan keniscayaan. Tugas manusia adalah memanfaatkan potensi akal untuk dapat menggali keniscayaan tersebut secara rasional. Hal tersebut selaras dengan apa yang disampaikan Ibnu Rusyd bahwa agama dan filsafat memiliki keselarasan, memiliki derajat yang sama, dan keduanya saling menguatkan. Tidak mungkin adanya kontradiksi antara keduanya. Jikalaupun ada yang terlihat seperti "kontradiktif" maka takwil (hermeneutis) memiliki andil yang cukup besar untuk dapat menguraikan hal tersebut sehingga ditemukan rasionalitasnya. Selanjutnya adalah urgensi menggabungkan penemuan baru untuk menafsirkan atau mengembangkan studi Islam. Dalam hal ini Ibnu Rusyd menggunakan istilah *qiyyas Aqli*, bahwa seorang muslim seharusnya tidak hanya terbatas menggunakan penemuan atau pemikiran orang-orang muslim saja, akan tetapi ilmu pengetahuan yang dikembangkan oleh para ilmuan non muslim dapat digunakan sebagai *qiyyas* untuk mengembangkan Studi Islam di masa depan. Selain itu prinsip logis-rasionalis dalam beragama juga penting untuk diterapkan agar manusia tidak terkukung didalam sikap teodisi, apologetic, dan dogmatis. Selain itu hal yang terpenting dalam hakikat ilmu menurut

³³ Mushodiq.

Ibnu Rusyd adalah bahwa ilmu dibedakan berdasarkan Ilmu Allah dan Ilmu Manusia, bukan pada Ilmu Agama dan Ilmu Pengetahuan.

Daftar Pustaka

- Adinugraha, Hendri Hermawan, Ema Hidayanti, and Agus Riyadi. "Fenomena Integrasi Ilmu Di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Negeri: Analisis Terhadap Konsep Unity of Sciences Di UIN Walisongo Semarang." *Hikmatuna* 4, no. 1 (June 15, 2018): 1–24. <https://doi.org/10.28918/hikmatuna.v4i1.1267>.
- Fakhry, Majid. *Sejarah filsafat Islam: sebuah peta kronologis*. Penerbit Jendela, 2001.
- Fitrianah, Rossi Delta. "Ibnu Rusyd (Averroisme) Dan Pengaruhnya Dibarat." *El-Afkar: Jurnal Pemikiran Keislaman Dan Tafsir Hadis* 7, no. 1 (June 2, 2018): 15–30. <https://doi.org/10.29300/jpkth.v7i1.1584>.
- Giddens, Anthony. *Konsekuensi-Konsekuensi Modernitas*. Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2017.
- Ibnu Rusyd, Abu Walid. *Faslu Al-Maqal Fima Bainā Al-Hikmah Wa Asy-Syari'ah Min Al-Ittisal*. Qahirah: Dar al-Ma'arif, 1969.
- Ibnu Rusyd, Abu Walid Muhammad. *Tahafutu At-Tahafut*. Qahirah: Dar al-Ma'arif, 1964.
- Jabiri, Muhammad Abid al-. *Faslu Al-Maqal Fi Taqriri Ma Bayna Asy-Syari'ah Wa Al-Hikmah Min Al-Ittisal Aw Wujubu an-Nadzar Al-Aqli Wa Hududu at-Ta'wil*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-Arabiyyah, 1997.
- Kaelan, Kaelan. *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner*. Yogyakarta: Paradigma, 2010.
- Khudairy, Zainab Mahmud. *Atsar Ibnu Rusyd Fi Falsafati Al-Usuri Al-Wustha*. Qahirah: Dar al-Tsaqafah, 1983.
- Maimun, Musa ibnu. *Dalalatu Al-Hairin*. Qahirah: Maktabah ats-Tsaqafah ad-Diniyyah, 1989.
- "Menuju Unity of Sciences, UIN Walisongo Susun TOT - UIN Walisongo." Accessed December 25, 2019. <https://walisongo.ac.id/?p=10000300>.
- Muhaya, Abdul. "Unity Of Sciences According To Al-Ghazali." *Waliso: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan* 23, no. 2 (December 27, 2015): 311–30. <https://doi.org/10.21580/ws.23.2.281>.
- Mushodiq, Muhamad Agus. "Perilaku Patologis Pada Kisah Nabi Musa Dan 'Abd Dalam Alquran: Telaah Epistemologi al-Jâbirî dan Semiotika Peirce." *Ulul Albab Jurnal Studi Islam* 19, no. 1 (June 25, 2018): 69–97. <https://doi.org/10.18860/ua.v19i1.4816>.
- Nasution, Khoiruddin. *Pengantar Studi Islam*. Yogyakarta: Academia, 2009.
- Rahman, Fazlur. *Islam*. Bandung: Pustaka, 1994.
- Kholis, K. "Rasionalisme Islam Klasik Dalam Pemikiran Ibnu Rusyd | Kholis | International Journal Ihya' 'Ulum Al-Din." Accessed October 9, 2019. <http://journal.walisongo.ac.id/index.php/ihya/article/view/2160>.
- Solomon, Robert C., and Kathleen M. Higgins. *Sejarah Filsafat*. Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 2002.