

Restorasi Filsafat, Dialog Mutual, dan Syari'ah: Ibn Rusyd dan Reformasi Islam dalam *Fashl al-Maqal*

Ibnu Rusyd
Universitas Paramadina, Jakarta, Indonesia
ibnu.rusyd@students.paramadina.ac.id

ABSTRAK

*Ibn Rusyd tercatat sebagai salah satu filsuf paling penting yang dilahirkan oleh dunia klasik Islam. Tanpanya, Aristoteles akan tetap menyisakan misteri besar bagi dunia ilmiah Barat. Adalah ia yang berhasil memberikan komentar terpanjang atas hampir semua karya Aristoteles, dan komentarnya tersebut, bersama sejumlah doktrin Averroism, menciptakan gerakan rasionalisme besar di Barat. Meski begitu, tidak seperti dimensi filosofisnya, yang menurut sebagian sarjana Muslim terlalu Aristotelian dan karenanya lebih berdampak di Barat dan tidak di dunia Islam, dimensi reformasi Islam Ibn Rusyd belum mendapat perhatian yang cukup. Saya mengekspos kembali reformasi Ibn Rusyd, dalam artikel ini, yang dikandung oleh salah satu bukunya, *Fashl al-maqal fi taqdir ma bayna asy-syari'ah wa al-hikmah min al-ittishal* (Buku penentu tentang kepastian bahwa antara syari'ah dan filsafat ada keterhubungan). Terdapat setidaknya tiga tema pokok dalam reformasinya itu: restorasi filsafat, restorasi dialog mutual, dan restorasi syari'ah. Dengan tiga tema reformasi, kita akan menyadari tidak hanya kontribusi Ibn Rusyd terhadap filsafat, melainkan juga perhatian besarnya pada sejumlah krisis dalam Islam, dan solusi untuk mengatasinya.*

Kata Kunci: Ibn Rusyd, reformasi Islam, *Fashl al-maqal*

ABSTRACT

*Ibn Rusyd is one of the most important philosophers in the classical world of Islam. Without him, Aristotle would have remained a great mystery to the Western scientific world. It was he, who managed to provide the longest commentary on almost all of Aristotle's works, and his commentary, along with some of the doctrines of Averroism, created the great rationalist movement in the Latin West. However, unlike his philosophical dimension, which some Muslim scholars find too Aristotelian and therefore more impactful in the West and not in the Islamic world, Ibn Rusyd's Islamic reform dimension has not received enough attention. I expose Ibn Rusyd's reform, in this study, as contained in one of his books, *Fashl al-maqal fi taqdir ma bayna ash-shari'ah wa al-hikmah min al-ittisal* (The decisive book on the certainty that there is a connection between shari'ah and philosophy). There are at least three main themes in his reform: restoration of philosophy, restoration of mutual dialogue, and restoration of the shari'ah. With these three themes of reform, we will realize not only Ibn Rusyd's contribution to philosophy, but also his great concern for a number of crises in Islam, and for solutions to resolve them.*

Keywords: Ibn Rusyd, Islamic reform, *Fashl al-maqal*

PENDAHULUAN

Para pemikir dulu dikuasai oleh pandangan bahwa segala sesuatu yang datang dari umat-umat lain adalah benar dan tidak ada kebatilan di dalamnya, sedangkan segala sesuatu yang datang dari Nabi mereka adalah meragukan dan perlu ditakwilkan. Fenomena semacam ini tampak jelas di dalam buku-buku yang ditulis oleh para filsuf seperti al-Farabi, Ibn Sina, Ibn Rusyd, dan filsuf Muslim lainnya.¹

Kita bisa memandang reformasi Islam dalam dua nuansa. Pertama adalah reformasi Islam sebagai diskursus akademik berharga dalam tradisi Islam. Ini merupakan nuansa paling dekat dengan kita, tatkala kita mengamati, secara empiris tapi berjarak, diskursus reformasi dari sejumlah sarjana penting Muslim.² Akan halnya dengan yang kedua, ia berkaitan dengan spirit reformasi yang menyentuh dan menggerakkan kita sebagai Muslim yang taat untuk memahami kembali esensi Islam, agar realitas terkini tidak terasa mengancam keimanan.³ Jelas, dua nuansa ini tidak bisa dikontraskan satu sama lain. Suatu pembacaan kembali atas pemikiran reformasi sejumlah pemikir Islam membutuhkan sensitivitas kita untuk menangkap prinsip-prinsip dinamisme, revivalisme, dan restorasi dalam diri pemikir tertentu. Ini membuat diskursus reformasi Islam menjadi begitu kaya. Kita membaca sejumlah reformer masa lampau, atau reformer saat ini, dalam keragaman sekaligus kesatuan. Adalah mungkin untuk menarik saripati spirit reformisme yang sama dari mereka, di saat yang bersamaan kala kita mengidentifikasi ragam asumsi, pendekatan, dan metode mereka, yang tidak jarang akan saling bertentangan antar satu reformer dengan yang lain.

Ke dalam diskusi terkini reformasi Islam, artikel ini akan memasukkan salah satu filsuf terpenting dari tradisi kita, Abu al-Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Rusyd (1126-1198). Kita akan mereinterpretasi ide-ide dalam bukunya, *Fashl al-maqal*, untuk memeriksa jejak reformasi Islam di sana. Majid Fakhry (1923-2021) memperlihatkan karakter reformatif Ibn Rusyd dalam ragam tema filsafat (Fakhry 2008). Sayangnya, penjelasan Fakhry terbatas pada reformasi dalam arti kritik Ibn Rusyd atas sejumlah doktrin Neoplatonisme, dan atas doktrin *occasionalism* Asy'ariyah.⁴ *Fashl al-maqal* tidak didudukkan oleh Fakhry dalam kerangka reformasi Islam yang lebih luas, melainkan sebatas bantahan atas al-Ghazali. Barangkali tulisan terpenting tentang reformasi Ibn Rusyd berasal dari Mohammed Abed al-Jabiri (1935-2010). Dikatakan olehnya, relasi antara Ibn Rusyd dan dunia Muslim adalah relasi reformatif, karena filsuf kita menyasar sekian rupa perubahan, dalam karya-karya tulisnya sepanjang hayat (al-Jabiri 2000). Kompleksitas reformasi Ibn Rusyd, al-Jabiri melihat, tersimpul dalam tema rasionalisasi pemikiran agama, filsafat, hingga politik. Esensi epistemologis reformasi itu, al-Jabiri berargumen, terletak pada keinginan Ibn Rusyd menggeser nalar tekstualis (*bayani*) dan mistis (*irfani*), ke nalar rasional-empiris (*burhani*) (al-Jabiri 2002). Hanya saja, setali tiga uang dengan Fakhry, al-Jabiri tidak menjelaskan secara jelas dan menyeluruh reformasi yang *Fashl al-maqal* kandung. Jelas, ada sedikit makna reformasi juga sewaktu al-Jabiri menilai bahwa “bantahan atas al-Ghazali adalah intisari *Fashl al-maqal*”. Tapi, di sana juga ada reduksi dan penyimpulan yang terlalu sederhana atas reformasi yang dikehendaki filsuf kita. Artikel ini sangsi pada pandangan bahwa al-Ghazali adalah

¹ Muhammad as-Sa'id al-Julaindi, dalam kata pengantarnya untuk buku Ibn Taymiyyah yang ia editor, Ibn Taymiyyah, *Dar'u Ta'arudh al-'aql wa an-naql* (Kairo: al-Ahram, tt.). Kutipan ini didasarkan pada terjemah bahasa Indonesia buku tersebut, Ibn Taymiyyah, *Menghindari Pertentangan Akal dan Wahyu*, transl. Munirul Abidin (Malang: Pustaka Zamzami, 2004), xi-xii.

² Ini yang dapat kita pahami dari sejumlah besar tulisan deskriptif mengenai reformasi dan reformer dalam Islam. Karya-karya seperti Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 2011), dan Ira M. Lapidus, *Islamic Revival and Modernity: The Contemporary Movements and Historical Paradigms*, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 40 (1997), 444-460 menunjukkan hal yang saya maksud nuansa pertama.

³ Apabila obyektivitas deskripsi menjadi acuan dari nuansa pertama, maka sekelumit subyektivitas tidak bisa dihindari dari nuansa kedua. Karya-karya kategori kedua tidak sekadar deskriptif, melainkan preskriptif, lantaran ia mengajukan satu model reformasi Islam yang paling ideal dan representatif dalam mendemonstrasikan gerakan perubahan dalam Islam. Karya-karya seperti Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), dan Abdolkarim Soroush, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam* (New York: Oxford University Press, 2000), termasuk kategori ini.

⁴ Bandingkan dengan riset serupa dari Muhammad Atif al-Iraqi, berjudul *Manhaj al-Naqd fi al-falsafah Ibn Rusyd* (1980). Edisi bahasa Indonesia, Muhammad Atif al-Iraqi, *Metode Kritik Filsafat Ibnu Rusyd*, transl. Aksin Wijaya (Yogyakarta: Penerbit Divapress, 2019).

alasan utama di balik reformasi Ibn Rusyd, apalagi pada sempitnya arti penting *Fashl al-maqal* hanya sebagai bantahan dan polemik.

Memeriksa kembali *Fashl al-maqal* dengan perhatian utama pada reformasi Islam akan berimplikasi pada pemahaman yang lebih lengkap tentang karakteristik buku tersebut. Artikel ini akan membawa masuk ke dalam diskusi tentang *Fashl al-maqal*, suatu tampilan baru mengenainya, di tengah-tengah dua karakteristik utama yang selama ini telah umum disematkan padanya, yaitu (i) sebuah risalah Aristotelian yang mendemonstrasikan keserasian Islam dan logika Aristoteles, dan (ii) sebuah risalah jurisprudensi Islam yang memproduksi *fatwa* (opini legal) tentang wajibnya berfilsafat.⁵ Sebagai karakteristik yang juga penting, dengan artikel ini saya berargumen, *Fashl al-maqal* juga merupakan sebuah risalah reformasi dari seorang filsuf rasional, yang menargetkan perbaikan dan penataan ulang pemikiran Muslim pada tema-tema yang mereka, sebagai komunitas beriman, butuhkan. Kebutuhan komunitas Muslim pada kemajuan –hal yang masih berlaku saat ini– tentu akan terpenuhi apabila sejumlah etika dan modus berpikir yang tepat mampu mereka realisasikan. Kita hanya perlu membuka kembali *Fashl al-maqal*, sejak dari halaman pertama hingga penghabisan, untuk segera menangkap relevansi antara tema-tema yang Ibn Rusyd bicarakan di sana, dengan kebutuhan dunia Muslim pada kemajuan. Sang filsuf, dalam buku tersebut, menyajikan sejumlah reformasi pemikiran Islam, sejak dari restorasi status Islami bagi filsafat, restorasi semangat dialog mutual antar-peradaban, hingga, barangkali yang paling penting dari semuanya, restorasi atas syari’ah.

Satu implikasi yang akan kita peroleh dari mendudukkan *Fashl al-maqal* sebagai risalah reformasi Islam adalah kesadaran bahwa ia ditulis untuk memberikan solusi atas sejumlah krisis yang dialami oleh komunitas Muslim.⁶ Dengan kata lain, kehadirannya tidak secara langsung merupakan “pelayan” untuk kepentingan filsafat. Meski jarang diutarakan secara terbuka, Ibn Rusyd dan pemikirannya tidak begitu menggema di dunia Muslim, salah satunya disebabkan oleh penggambarannya secara sepihak sebagai “pelayan” bagi filsafat, terutama Aristotelianisme.⁷ Kutipan di awal pendahuluan ini juga menunjukkan bagaimana para filsuf –termasuk Ibn Rusyd– tersudutkan sebagai pembela pemikiran asing, alih-alih pembela Islam sejati. Tentu saja, anggapan demikian perlu dipertimbangkan sebagai reduksi yang berlebihan –untuk tidak menyebut sebuah pembunuhan karakter– atas sang filsuf Muslim. Mengingat kontribusinya yang tidak kecil dalam menginspirasi dunia kesarjanaan Islam, tidak seharusnya anggapan yang jauh dari benar dan tidak proporsional itu dilanjutkan. Aksin Wijaya, misalnya, dalam disertasinya tentang Ibn Rusyd (2008), telah menyimpulkan hal-hal seperti “Ibn Rusyd menundukkan agama terhadap filsafat”,⁸ “lebih dari sekadar membela filsafat, Ibn Rusyd memanfaatkan jurisprudensi untuk melegitimasi filsafat”,⁹ “Ibn Rusyd hendak memonopoli klaim kebenaran syari’ah hanya bagi filsuf Aristotelian”,¹⁰ hingga Ibn Rusyd yang hendak menyingkirkan kelompok lain yang berada di luar “keluarga” Aristotelian, sebab “Ibn Rusyd tidak melihat sesuatu yang lain di dunia ini selain Aristoteles.”¹¹ Wijaya berargumen, “*Fashl al-maqal*, *Al-kasyf*, dan *Tahafut al-tahafut* menunjukkan dengan jelas kesibukan Ibn Rusyd dalam membela filsuf, dan menyerang pihak lain” (Wijaya 2019).

⁵ Catarina Belo, *Averroes and Hegel on Philosophy and Religion* (New York: Routledge, 2016), 21-22.

⁶ Bandingkan dengan argumentasi serupa dari Mokdad Arfa Mensia, *Dogmatics, Theology, and Philosophy in Averroes*, dalam Peter Adamson & Matteo di Giovanni, *Interpreting Averroes: Critical Essays* (London: Oxford University Press, 2019), 76-77. Namun Mensia tidak menjelaskan sedikit pun kaitan antara *Fashl al-maqal* dengan reformasi Islam Ibn Rusyd dalam menghadapi sejumlah krisis. Studi Mensia terfokus pada buku lainnya, *Al-kasyf ‘an manahij al-adillah*, di mana di sana tertulis banyak pernyataan Ibn Rusyd yang mengarah pada keinginan menyingkirkan interpretasi heretik dalam Islam, dan mengembalikan pemaknaan kitab suci pada kondisinya yang objektif dan demonstratif.

⁷ Sebagaimana dilakukan Seyyed Hossein Nasr dalam menggambarkan Ibn Rusyd, dalam Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam* (Chicago: ABC International Group, 2001), 293.

⁸ Disertasi Aksin Wijaya di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, pada tahun 2008. Kutipan kami didasarkan pada edisi publikasi buku dari disertasi tersebut: Aksin Wijaya, *Menafsir Kalam Tuhan: Kritik Ideologis Interpretasi Al-Quran Ibn Rusyd* (Yogyakarta: Penerbit Divapress, 2019), 181.

⁹ Wijaya, 181.

¹⁰ Wijaya, 190.

¹¹ Wijaya, 192.

Bagaimana Wijaya menggambarkan Ibn Rusyd dan *Fashl al-maqal* dalam disertasi beliau, barangkali merupakan hal paling ekstrem yang seorang peneliti bisa katakan mengenai filsuf kita tersebut. Mengatakan Ibn Rusyd menundukkan agama di hadapan filsafat, atau memanfaatkan syari'ah untuk melegitimasi filsafat, tentu berbeda dari mengatakan bahwa Ibn Rusyd merekonsiliasi agama dan filsafat. Peneliti terkini, seperti Catarina Belo (2016), Diego Sarrio (2015), dan Saud Al-Tamamy (2012), dengan beranjak dari penyelidikan ulang atas *Fashl al-maqal*, juga menegaskan pembelaan Ibn Rusyd terhadap filsafat dan para filsuf, tanpa mesti menyimpulkan adanya tendensi ideologis Ibn Rusyd dalam mendahulukan filsafat di atas agama. Masih mengacu pada buku yang sama, Richard C. Taylor (2009) bisa tiba pada kesimpulan adanya “*strong rationalism*” pada wacana Ibn Rusyd. Namun ia juga mengatakan:

The strong rationalism of Averroes can only suitably be called an “Islamic” rationalism insofar as he was raised a Muslim and insofar as Islam was for him in his day the fullest human religious expression of the worship which is carried out most perfectly not in the rituals of religion, but in the science of metaphysics (Taylor 2009).

Pembelaan terhadap filsafat, atau seperti Taylor tunjukkan, rasionalisme Islam Ibn Rusyd, oleh Taylor dan yang lainnya tidak dipahami sebagai marginalisasi, baik terhadap agama apabila dihadapkan dengan filsafat, maupun terhadap sarjana non-Aristotelian apabila dikaitkan dengan hak interpretasi agama, sebagaimana Wijaya (2019) berusaha pertahankan. Namun, termasuk juga Taylor, tidak ada di antara mereka yang menemukan *turning point* (titik balik), dari sekadar menyadari kandungan rasionalisme *Fashl al-maqal*, kepada melihat kandungan reformasi di dalamnya. Seandainya kita mensyaratkan suatu krisis bagi suatu reformasi, krisis besar di penghujung abad 12 Masehi di dinasti Muwahhidun Andalusia –tempat dan situasi di mana Ibn Rusyd hidup– berupa menguatnya gerakan anti-filosofis di tengah-tengah teolog, istana, dan masyarakat, apalagi dengan sektarianisme agama yang kelak berjasa memberi babak akhir bagi *convivencia* yang cemerlang itu, tampaknya telah cukup untuk menyadarkan siapa saja bahwa buku seperti *Fashl al-maqal* tidak ditulis dalam situasi damai, melainkan untuk mengoreksi sesuatu yang telah berkontribusi menciptakan krisis yang kita bicarakan.¹²

Pada bagian-bagian yang akan datang, saya akan menyajikan dan menganalisa tiga tema pokok reformasi Ibn Rusyd, yang diangkat dari *Fashl al-maqal* karyanya, yaitu restorasi filsafat, restorasi dialog mutual, dan restorasi syari'ah. Namun, untuk bisa sampai ke sana, karakter reformasi *Fashl al-maqal* akan dibuktikan melalui kategorisasi prinsip universal (*kulliyat*) dan materi partikular (*juz'iyat*), untuk memeriksa tema reformasi apa yang secara universal mendominasi wacana *Fashl al-maqal*.

METODE

Setiap hal yang aksiomatis (*badihiyyat*), yang disebut oleh Ibn Rusyd dengan istilah *al-kulliyat* (prinsip-prinsip universal), tidak boleh dilupakan. Sebab, prinsip-prinsip inilah yang dapat menghukumi *al-juz'iyat* (prinsip-prinsip partikular).

al-Jabiri¹³

Apa saja *kulliyat* (prinsip-prinsip universal), atau *dharuriyyat* (hal-hal terpenting), yang menggerakkan *Fashl al-maqal*? Sewaktu universal diketahui, maka partikular pun dimengerti. Kita perlu mengidentifikasi universal dari *Fashl al-maqal*, sehingga terlihat bahwa reformasi benar-benar merupakan kehendak Ibn Rusyd di sana. Yang pertama dari universal tersebut, sudah pasti terletak pada judul pilihan filsuf kita: *Fashl al-maqal fi taqrir ma bayna asy-syari'ah wa al-hikmah min al-ittishal*.¹⁴ Artinya secara harfiah, “ujaran penentu tentang kepastian bahwa antara syari'ah dan filsafat terdapat keterhubungan.” Judul ini penting, bukan lantaran ia memberitahu kita, secara harfiah, isi dari *Fashl*

¹² Latar situasi historis Ibn Rusyd, dari aspek-aspek politik, sosial, dan agama, yang mempengaruhi reformasinya, di antaranya dapat dibaca dalam David Levering-Lewis, *God Crucible: Islam and the Making of Europe, 570-1215* (New York: WW Norton, 2008), 457.

¹³ Kutipan berasal dari komentar Mohammed Abed al-Jabiri dalam “pengantar analitis”-nya terhadap Ibn Rusyd, *Adh-dharuriyy fi as-siyasah, mukhtashar kitab as-siyasah li aflathun* (Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-Arabiyyah, 1998), 56.

¹⁴ Terdapat ragam pendapat dari sejumlah peneliti tentang judul asli buku *Fashl al-maqal*. Di sini saya mengacu pada judul yang dipilih oleh Mohammed Abed al-Jabiri.

al-maqal, melainkan sebab ia memperlihatkan apa jalan yang Ibn Rusyd pilih sebagai metode reformasi. Kata “*al-ittishal*” (interkoneksi) pada judul, mungkin adalah yang paling penting, dari segi bahwa melalui interkoneksi agama dan filsafat, maka tafsir-tafsir anti-rasional atas agama terdegradasi, dan signifikansi progresif dan inklusif dari agama terangkat kembali.

Kata “*asy-syari’ah*”, yang tertulis dalam judul, seringkali digunakan bukan saja untuk menyebut hukum Islam, namun juga agama (Islam) itu sendiri.¹⁵ Ibn Rusyd dalam *Fashl al-maqal* menggunakannya bergantian untuk hukum Islam, agama Islam, dan kitab suci (Al-Quran).¹⁶ Perkara ini harus selalu kita letakkan dalam ingatan. Sebagai “nama” yang umum, “*asy-syari’ah*” mampu mewakili setiap tiga entitas partikular tersebut. Hal serupa harus dilihat pada kata “*al-hikmah*”. Tradisi Islam mempunyai dua nama untuk filsafat, *al-hikmah* dan *al-falsafah*, tanpa bermaksud melupakan istilah lain untuk entitas yang sama, seperti *ulum al-awa’il* (*science of the ancient*). Di antara dua nama, *al-hikmah* lebih bermuatan luas, sebab tak hanya pemikiran analitik, ia juga merangkul alam pikiran mistik. Ibn Rusyd tentu saja tidak banyak berkecimpung dalam mistik, namun ucapannya bahwa di antara ketutamaan moral, terdapat hal-hal spiritual menyangkut syukur, sabar, dan asketik, yang ia namai “*ulum al-akhirah*” (*science of the hereafter*), merupakan bukti nyata pengakuan Ibn Rusyd akan realitas mistik.¹⁷ Kata *al-falsafah*, sekalipun telah umum digunakan, asal-usul Yunaninya tidak akan dilupakan, sebab ia adalah peng-Arab-an atas kata Yunani “*φιλοσοφία*” (*philosophia*), yang berarti “cinta kebijaksanaan”. Berbeda dengan *al-hikmah*. Secara harfiah ia berarti “kebijaksanaan” itu sendiri, dan ia ada sebagai konsep yang sepenuhnya Islami.¹⁸ Cukup kita mengerti bahwa universal pertama *Fashl al-maqal* adalah pembuktian interkoneksi, bukan kontradiksi, antara Islam dan filsafat.¹⁹

Kemendasaran universal pertama, sebagai kerangka utama penyusun *Fashl al-maqal*, secara konsekuensial memberitahu kita bahwa universal kedua akan berurusan dengan pemeriksaan atas esensi filsafat, dan universal ketiga dengan pemeriksaan hakikat syari’ah. “Apa itu filsafat” tidak berhenti pada penjelasan terminologis, namun terikat dengan sejumlah hal terkait konsekuensi dan esensi. Ucapan Ibn Rusyd seperti “filsafat tidak lebih daripada ...”²⁰ atau “perenungan tidak lebih daripada ...”²¹ mewakili universal ini. Konklusi bahwa filsafat merupakan bagian penting dari pengamalan Islam seorang Muslim, sepenuhnya bersumber dari proses nalar jurisprudensi yang Ibn Rusyd demonstrasikan berkenaan dengan universal kedua.²² “Apa tujuan syari’ah” merupakan universal ketiga. Ucapan seperti “tujuan syari’ah hanyalah ...”²³ mewakili universal ini. Hal-hal partikular semacam “bagaimana metode

¹⁵ Mengenai definisi “*asy-syari’ah*” dan cakupannya pada hukum Islam sekaligus agama Islam itu sendiri, baca Ali ibn Muhammad asy-Syarif al-Jurjani, *Kitab at-ta’rifat* (Beirut: Dar an-Nafaes, 2012), 120-121.

¹⁶ Hal tersebut dapat diketahui secara langsung dari wacana dan diskusi yang Ibn Rusyd lakukan dalam *Fashl al-maqal*. Sebagai pertimbangan, pendapat serupa telah diuraikan oleh Richard C. Taylor, *Ibn Rusyd/Averroes and “Islamic” Rationalism*, *Medieval Encounters* 15 (2009) 225-235.

¹⁷ “Acts of the soul as gratitude, patience, and other moral attitudes which shari’ah enjoins or forbids; the science of these is called ‘asceticism’ or the science of hereafter.” Ibn Rusyd, *On the Harmony of Religion and Philosophy: a Translation of the Decisive Treatise Determining the Nature of the Connection between Religion and Philosophy*, translated by George Hourani (London: American University of Beirut, 1961). Semua kutipan berbahasa Inggris dari *Fashl al-maqal* dalam artikel ini diambil dari translasi George Hourani tersebut. Catatan penting: Ibn Sina, pendahulu Ibn Rusyd, membedakan antara asketisme dan mistisisme, hal yang tidak kita temukan dalam kebanyakan uraian Ibn Rusyd. Baca Ibn Sina, *Isyarat dan Perhatian: Tasawuf*, transl. Syihabul Furqon (Sumedang: Penerbit MARIM, 2022), 15-18.

¹⁸ Bandingkan entri “*hikmah*” dan “*falsafah*” dalam al-Jurjani, *Kitab at-ta’rifat*, 180, 265.

¹⁹ Makna “interkoneksi” menjadi tepat diberikan, karena alasan relasi antara filsafat dan agama dalam semangat *Fashl al-maqal* terjadi secara simpatik dari dua belah pihak. Kepentingan penggunaan “interkoneksi” juga diilhami dari pemikiran reformatif Prof. Muhammad Amin Abdullah dari UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, yang telah mencetuskan reformasi di bidang studi Islam melalui konsep-konsep kunci “interkoneksi”, “interdisiplin”, dan “transdisiplin”. Baca, M. Amin Abdullah, *Multidisiplin, Interdisiplin, dan Transdisiplin: Metode Studi Agama dan Studi Islam di Era Kontemporer* (Yogyakarta: Penerbit IBPustaka, 2020).

²⁰ Ibn Rusyd, *On the Harmony*, 1.

²¹ Ibn Rusyd, 2.

²² Ibn Rusyd, 2-4.

²³ Ibn Rusyd, 11.

wacana syari'ah",²⁴ "mengapa wacana syari'ah berbeda dari filsafat",²⁵ atau "apa hubungan interpretasi alegoris dengan syari'ah dan filsafat",²⁶ berurusan dengan universal ketiga. Di antara banyaknya penjelasan Ibn Rusyd terkait tiga universal pertama, terdapat universal keempat, pada pertanyaan "dari siapa filsafat dipelajari".²⁷ Alasan ia menjadi universal tersendiri, dan tidak masuk ke dalam salah satu dari tiga yang pertama, adalah lantaran ia sebagai tema berbeda dan terpisah, tidak secara langsung lahir, dari pertanyaan "apa hakikat filsafat" dan "apa hakikat syari'ah". Apabila diterima bahwa korelasi dan dialog mutual secara moral dan kultural yang melintasi bangsa, keyakinan, tempat, dan waktu, merupakan unsur penting penyusun semangat dialog mutual, maka universal keempat kita merupakan kunci yang mengarah ke sana.

Inilah empat universal *Fashl al-maqal*: interkoneksi, restorasi filsafat, restorasi syari'ah, dan semangat dialog mutual antar-peradaban. Ke dalam empat universal, telah tercakup sejumlah diskusi partikular yang Ibn Rusyd uraikan, semisal realitas psiko-sosiologis ragam kecerdasan manusia, komentar atas kontroversi sejumlah doktrin filosofis, dan analisis teori interpretasi alegoris. Sebagai alasan di balik empat universal kita, tidak lain kita mendapati keinginan untuk reformasi. Di balik peristiwa *nakbah* (tragedi) yang menimpa Ibn Rusyd, al-Jabiri berkesimpulan, terdapat penolakan besar masyarakat umum dan sejumlah besar teolog atas ide reformasinya, selain juga, dan mungkin yang paling menentukan, kepicikan khalifah Ya'qub al-Manshur (r. 1184-1199) yang tidak terima kritik Ibn Rusyd terhadapnya.²⁸ *Fashl al-maqal* berdiri dalam rangkaian risalah reformasi Ibn Rusyd, di mana kita perlu mempertegas bahwa dekonstruksi atas antagonisme filosofis al-Ghazali di sini terbilang partikular, apabila dihadapkan pada empat universal yang sudah mengemuka. Di antara empat universal, ia –kritik dan dekonstruksi atas al-Ghazali– masuk ke bawah universal kedua, sebagai konsekuensi atas restorasi filsafat. Buktinya, dimulainya diskusi mengenai al-Ghazali terjadi sekaitan dengan pendemonstrasian Ibn Rusyd bahwa *ijma'* (konsensus) tidak dapat menggugurkan suatu kesimpulan teoretis dari filsafat.²⁹ Ibn Rusyd baru menyentuh al-Ghazali jauh setelah hampir keseluruhan argumentasi restorasi filsafat telah terpenuhi.

Empat universal boleh jadi adalah satu-satunya pintu masuk untuk menggapai karakter reformasi *Fashl al-maqal*. Akan halnya dengan kritik dan koreksi, yang menurut al-Iraqi (2018) merupakan karakter utama pemikiran Ibn Rusyd, filsuf kita terbilang begitu vokal menyasar banyak aspek yang dianggapnya menyimpang dari agama dan rasionalitas. Sudah sangat jelas sejumlah reformasinya untuk urusan-urusan teologi, jurisprudensi, filsafat, hingga politik. *Fashl al-maqal* yang seringkali dianggap sekelumit saja di antara semesta kritisisme Ibn Rusyd, nyatanya bersentuhan langsung dengan krisis fundamental Muslim, jika bukan krisis perennial mereka. Setelah terbuka bagi kita apa saja prinsip-prinsip universal buku tersebut, kini tiba waktunya untuk memeriksa hal-hal yang ditunjukkan oleh empat universal sebagai tema pokok reformasi: restorasi filsafat, restorasi dialog mutual, dan restorasi syari'ah.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Restorasi Filsafat

Dalam bidang etika, yang menjadi tekanan adalah ketundukan manusia pada kekuatan yang lebih tinggi (Tuhan). Dalam estetika, keindahan berarti cerminan keindahan Tuhan, dan dorongan ke arahnya. Dalam bidang pengetahuan, semua yang muncul dari pemikiran independen bernilai batil. Sebenar-benar pengetahuan hanya bersumber dari Tuhan, yaitu wahyunya yang disepakati bersama, bukan bermuasal dari pendirian seorang manusia.

Abdurrahman Badawi³⁰

²⁴ Ibn Rusyd, 12.

²⁵ Ibn Rusyd, 7.

²⁶ Ibn Rusyd, 4-5, 12-13.

²⁷ Ibn Rusyd, 3.

²⁸ Mohammed Abed al-Jabiri, dalam pendahuluan analitisnya untuk Ibn Rusyd, *Adh-dharury*, 85-89.

²⁹ Ibn Rusyd, *On the Harmony*, 5-6.

³⁰ Abdurrahman Badawi, *Sejarah Ateis Islam: Penyelewengan, Penyimpangan, Kemapanan*, transl. Khoiron Nahdiyyin (Yogyakarta: Penerbit LKIS, 2003), 78. Terjemah bahasa Indonesia dari buku masyhur Abdurrahman Badawi, *Min tarikh al-ilhad fi al-islam* (1945).

Fakta bahwa metafisika, fisika, dan logika dipelajari Muslim dari sumber-sumber luar Islam, yaitu Yunani, tidak berdiri sebagai penegasan keterpisahan Islam darinya. Namun, karena telah ada kitab suci dan tradisi Nabi, timbul kesangsian mendalam tentang apa lagi perlunya perihal ketuhanan diselidiki melalui metafisika. Keterpisahan Islam dari nalar analitik Yunani, itulah muara segala sangsi atas filsafat. Pertanyaannya kemudian, tidakkah ada kerugian di balik perceraian Islam dan filsafat? Muslim akan kehilangan seni menalar Tuhan, lalu melantarkan iman dalam kepercayaan buta. Untuk pemikir holistik seperti Ibn Rusyd, keterpisahan Islam dari filsafat adalah ungkapan tak berarti. Tuhan telah turunkan agama untuk umat manusia, di mana perenungan mendalam untuk memahami Tuhan menjadi fondasinya. Maka kita diperlihatkan, dalam *Fashl al-maqal*, restorasi berbasis jurisprudensi Islam untuk memulihkan status Islami filsafat. Kutipan Abdurrahman Badawi di atas memberi petunjuk pada kita perihal karakter berpikir dalam Islam. Diperlukan penegasan dari agama itu sendiri bahwa filsafat sungguh bernilai Islami. Dalam teosentrisme Islam, penegasan itu disimpulkan melalui jurisprudensi (*fiqh* dan *usul fiqh*), hingga darinya lahir kejelasan bahwa Tuhan sendirilah yang menghendaki kita berfilsafat.

Wacana kontradiksi antara Islam dan filsafat perlu digeser menjadi wacana harmonisasi. Epistemologi yang digunakan tidak berubah, tetap pada teosentrisme dengan basis skriptural pada wahyu Tuhan, namun akan berujung pada perubahan keputusan atas relasi Islam dan filsafat. Keberatan-keberatan antropomorfistik yang sepenuhnya hendak memagari wahyu dari interpretasi alegoris, dengan begitu, terdekonstruksi. Begitu pula literalisme-tertutup, yang mendahulukan klaim keterpisahan preskripsi wahyu dari sebab-sebab rasional, harus dibatalkan. Semua praasumsi di balik wacana kontradiksi tersebut merupakan alasan ideologis yang melatari antagonisme terhadap penalaran rasional di sepanjang pengalaman Islam. Gerakan “anti-rasional”, dalam istilah Majid Fakhry (2009), sering terkecoh dari idealisme tentang kesempurnaan Islam yang mereka junjung, kepada amputasi signifikansi wahyu yang sejatinya tidak dapat direduksi pada literalisme dan antropomorfisme. Untuk itulah Ibn Rusyd menata-ulang interkoneksi nalar dan wahyu, dengan menggugurkan praasumsi lama tentang relasi vertikal, yang sudah pasti akan jatuh lagi dalam jebakan pertanyaan “mana yang lebih tinggi, nalar atau wahyu”, kepada relasi horizontal, yang membuat agama dan filsafat menjadi dua kendaraan berbeda untuk satu stasiun tujuan yang sama.³¹

Dalam menggugurkan wacana kontradiksi, tindakan pertama Ibn Rusyd mengambil bentuk evaluasi hakikat filsafat. Perkataan Ibn Rusyd “activity of philosophy is nothing more than the study (*nazar*) of existing beings and reflection (*i'tibar*) on them as indications (*dalalah*) of the Artisan”³² menunjukkan apa yang ada di balik filsafat. Dikembalikan pada penyaksian kitab suci, “*nazar*” yang berarti proses penalaran rasional, dan “*i'tibar*” yang berarti perenungan mendalam, tercatat sebagai satu di antara sekian perintah Tuhan, dalam satu konteks yang definitif dan tidak pernah berubah, yaitu menalar dan merenungkan realitas alamiah, sebagai “*dalalah*” (*indications*) pada keberadaan dan kebesaran Sang Pencipta. Tiga konsep dalam definisi di atas—“*nazar*”, “*i'tibar*”, dan “*dalalah*”—dengan begitu, telah mengunci esensi filsafat sebagai seni berpikir kausatif, sekaligus membuktikan bahwa asas kausalitas dalam penalaran termasuk di antara preskripsi Tuhan dalam kitab suci. Esensialisme filsafat pada tiga konsep di atas, bagi Ibn Rusyd, membuktikan di mana letak hakiki filsafat dalam semesta sakralitas Islam. Pembuktian “apa yang esensial dari filsafat”, juga membuktikan bahwa filsafat membela dirinya dengan dirinya sendiri, alih-alih kita keliru untuk berpikir bahwa Ibn Rusyd memperalat syari'ah untuk membenarkan filsafat.

Letak syari'ah dalam wacana harmonisasi Ibn Rusyd jauh dari bayangan sebagian orang yang menjustifikasinya sebagai sekadar alat.³³ Pembuktian argumen jurisprudensi, berdasarkan karakteristik

³¹ Berkenaan dengan perbandingan antara relasi vertikal dan relasi horizontal, istilah ini tidak secara eksplisit digunakan oleh Mohammed Abed al-Jabiri sewaktu menjelaskan pembedaan paradigmatis Ibn Rusyd terhadap ranah agama dan ranah filsafat. Studi al-Jabiri menunjukkan bahwa prinsip pemisahan ini bersumber dari diktum Ibn Rusyd dalam *Tahafut at-tahafut*, di mana ia menyatakan bahwa prinsip-prinsip syari'ah (baca: agama) tidak dapat dipatahkan oleh *burhan* (demonstrasi), sebagaimana prinsip-prinsip *burhan* tidak dapat dianulir oleh syari'ah. Baca, Mohammed Abed al-Jabiri, *At-turats wa al-hadatsah, dirasah wa munaqasyah* (Beirut: Markaz ats-Tsaqafi al-Arabiyyah, 1991).

³² Ibn Rusyd, *On the Harmony*, 1.

³³ Sebagaimana sudah mengemuka di bagian pembuka, disertasi Aksin Wijaya (2008) menyimpulkan hal seperti

teosentrisme Islam, merupakan dialog terbuka antara manusia yang bertanya-tanya, dengan wahyu Tuhan yang senantiasa aktif bertindak sebagai sumber jawaban. Proses menyelidiki preskripsi Tuhan atas filsafat dilakukan Ibn Rusyd dengan pemeriksaan nilai filsafat dalam takaran syari'ah, baik ia dalam arti wahyu tersebut, maupun jurisprudensi. Berkata Ibn Rusyd, "the purpose of this treatise is to examine, from the standpoint of the study of shari'ah, whether the study of philosophy and logic is allowed by shari'ah, or prohibited, or commanded, either by recommendation or as obligatory."³⁴ Perlu ditanam dalam ingatan kita bahwa jurisprudensi berbicara atas namanya sendiri, dan di luar dirinya tidak ada argumentasi yang bisa sedemikian kuat akan mendeterminasi pemikiran Muslim.³⁵ Apabila filsafat, pada esensi dan konsekuensinya, tidak mengundang bahaya bagi Muslim, "*mubah*" (allowed) adalah status legalnya. "*Mahzur*" (prohibited), apabila jelas membahayakan, "*mandub*" (recommended) bila bernilai guna, dan "*wajib*" (obligatory) bila tertulis dalam perintah Tuhan. Dengan ini semua, Ibn Rusyd mendialogkan esensi filsafat –"*nazar*", "*i'tibar*", "*dalalah*"– dengan pandangan wahyu, hingga terlihat bahwa Tuhan memberi perintah sekaitan dengan tiga esensi dimaksud.³⁶

Filsafat yang masuk ke dalam bagian hal-hal yang Tuhan perintahkan, menjadikan ia juga sebagai hal yang memperoleh legalitas syari'ah. Ini tidak berarti bahwa ia dan syari'ah menjadi sama dalam karakter. Kesamaan antara keduanya terletak hanya pada tujuan: pengetahuan yang benar, dan etika yang benar.³⁷ Namun persetujuan Tuhan padanya, seharusnya menyingkirkan antagonisme naif sebagian Muslim terhadapnya. Bagaimana bisa Muslim bersikap negatif pada sesuatu yang Tuhan bersikap positif padanya. Tentang peran yang filsafat mainkan dalam relasinya dengan *ma'rifah* (pengenalan)³⁸ akan Tuhan, ia bukan sekadar membawa konsekuensi legalitas bagi filsafat. Lebih utama dari hanya sebuah legalitas, Ibn Rusyd dengan argumentasi "*the point of view of shari'ah*"-nya turut merekonstruksi sakralitas filsafat. Filsafat adalah sakral bagi Ibn Rusyd dan semua filsuf Muslim koleganya.³⁹ Jalan "*nazar*" dan "*i'tibar*" yang kitab suci bentangkan, beresonansi secara amat sempurna dengan seni "*nazar*" dan "*i'tibar*" yang filsafat ajarkan.⁴⁰ Di bukunya yang lain, *Tafsir ma ba'da ath-thabi'ah*, Ibn Rusyd mempertegas lagi sakralitas filsafat ini, dengan kata-kata yang lebih lugas:

*The Creator is not worshipped by a worship more noble than the knowledge of those things that He produced which lead to the knowledge in truth of His essence, may He be exalted! That knowledge is the most noble of the works belonging to Him, and the most favored of them that we do in God's presence. How great is it that one perform this service which is the most noble of services, and one take it on with this compliant obedience which is the most sublime of obedience.*⁴¹

Seni menalar alam fisikal, yaitu pengetahuan fisika, merupakan landasan untuk seni menalar Tuhan, yaitu pengetahuan metafisika, dan mengacu pada kedalaman "*ma'rifah*" yang dua seni filosofis itu dapat antarkan pada kita, maka, simpul Ibn Rusyd, ibadah terbaik tidak terjadi dalam ritualisme, melainkan melalui intelektualisme.

itu, selain kita tahu bahwa penilaian pejorative tersebut tidaklah baru, seperti bisa kita temukan dalam komentar-komentar tajam Ibn Taymiyyah kepada para filsuf, termasuk Ibn Rusyd. Sebagai pertimbangan, hal ini bisa dibaca dalam Ibn Taymiyyah, *Menghindari Pertentangan Akal dan Wahyu*, 76-77.

³⁴ Ibn Rusyd, 1.

³⁵ Badawi, *Sejarah Ateis Islam*, 78.

³⁶ Ibn Rusyd, *On the Harmony*, 2-4.

³⁷ Ibn Rusyd, 12.

³⁸ Ibn Rusyd menggunakan terminologi "*ma'rifah*" dan "*arif*" untuk mengacu pada pengetahuan/pengenalan manusia akan Tuhan. Baca, Ibn Rusyd, *On the Harmony*, 3. Konsep tersebut di tangan Ibn Rusyd harus dimaknai berdasarkan arti dasar kata *a-r-f* dalam bahasa Arab, yaitu pengetahuan. Ini untuk tidak mengacaukan nuansa semantik lain yang ditanamkan oleh mistisisme Islam (tasawuf) padanya, yaitu gnostic dan gnosis.

³⁹ Bandingkan dengan penjelasan sakralitas filsafat dari al-Kindi, dalam al-Kindi, *Filsafat Pertama: Kitab untuk Mu'tashim Billah*, transl. Syihabul Furqon (Sumedang: Penerbit MARIM, 2021). Buku tersebut merupakan terjemah bahasa Indonesia dari karya besar al-Kindi, *Fi al-falsafah al-ula*.

⁴⁰ Ibn Rusyd, *On the Harmony*, 2-3.

⁴¹ Kutipan ini berasal dari translasi Richard C. Taylor terhadap dictum yang dimaksud, yang naskah aslinya tertulis hanya dalam bahasa Latin. Richard C. Taylor, *Averroes on the Shari'ah of the Philosophers*, in *The Judeo-Christian-Islamic Heritage: Philosophical and Theological Perspectives*, eds. Richard C. Taylor and Irfan A. Omar (Milwaukee: Marquette University Press, 2012), 283.

Restorasi Dialog Mutual

The next important issue is the need to engage the Islamic scholars in a serious dialogue, and convince them that scientists have much to say on topics that have for too long remained the monopoly of the religious scholars and their discourse.

Nidhal Guessoum⁴²

Eksklusivisme telah lama menjadi kontroversi dalam Islam. Sebagian Muslim melihat agama mereka sebagai “*empire of God*”, yang perlu diberi perlindungan berupa “benteng-benteng kokoh”, supaya terhindar dari gangguan musuh. Satu di antara doktrin utama anti-rasional berbentuk larangan untuk menjalin interaksi dan persaudaraan dengan bangsa di luar Muslim. Dimaksudkan dengan interaksi adalah setiap persinggungan, di mana Muslim berkewajiban berpedoman sepenuhnya hanya pada warisan generasi pertama Islam (*as-salaf as-salih*), yang berarti harus menolak setiap bentuk hal, pemikiran, dan kebiasaan baru yang heretik (*bid’ah*), yang diintrodusir ke dalam wilayah Muslim oleh golongan bukan Muslim.⁴³ Tentu bukan tempatnya di sini untuk membedah asal-muasal eksklusivisme Islam. Hanya saja, sikap eksklusif terbukti sebagai satu di antara yang paling ajeg kontinuitasnya, tidak peduli untuk periode tradisional, ataupun zaman modern saat ini. Doktrin mengenai heresi (*bid’ah*) di atas, masih dipeluk dengan sedemikian rupa, dijadikan sumber untuk determinasi banyak gerakan puritanisme dan fundamentalisme modern di dunia Muslim.⁴⁴ Akan halnya dengan Ibn Rusyd, ia sengit mendekonstruksi salah satu aliran eksklusif dan literalis di Andalusia masanya, yang disebut olehnya dengan *Hasywiyah*.⁴⁵ Sikap eksklusif, puritan, dan literalis secara *a priori* berdiri memunggungi seni-seni pengetahuan filosofis.

Dekonstruksi atas eksklusivisme merupakan bagian dari tema kedua dari tiga tema utama reformasi *Fashl al-maqal*. Muara yang hendak dituju kali ini adalah eliminasi doktrin eksklusif dari kelompok Muslim literalis, lalu menggesernya ke arah restorasi kebutuhan akan dialog mutual antar-peradaban dan antar-disiplin-keilmuan. Berkata Ibn Rusyd, “*it cannot be objected that this kind of study of syllogism is a heretical innovation (bid’ah) since it did not exist among the first believers.*”⁴⁶ Ketiadaan preseden akan suatu hal pada era generasi pertama Islam, terlalu naif untuk diterima menjadi argumentasi untuk mendelegitimasi dan menghukuminya sebagai inovasi heretik (*bid’ah*). Hal ini tidak bisa diterima, dan Ibn Rusyd memberikan contoh penting dari pengalaman analogi legal (*al-qiyas al-fiqhiy*) sebagai sistem penalaran yang diakui sebagai satu dari empat fundamental (*al-usul al-arba’ah*) dalam hukum Islam, yang nyatanya dikonstruksi jauh setelah lewatnya generasi pertama Islam.⁴⁷ Eksklusivisme berbasis imajinasi “generasi pertama Islam” mengandaikan adanya “zaman emas”, di mana kemurnian (*purity*) dari Islam hanya sempat terjadi secara historis pada waktu itu saja. Keutamaan “generasi pertama” itu bukannya tidak diakui oleh Ibn Rusyd.⁴⁸ Namun, yang tidak bisa diterima olehnya adalah eksklusivisme dan ketidakkritisian Muslim literalis, yang membuat nasib “generasi pertama” menjadi monumen “mati” yang diglorifikasi, alih-alih diinterpretasi dan direaktualisasi. Tidak ada kaitan logis dan kausatif antara “generasi pertama Islam” dengan sikap menutup Islam dari pergaulan mutual dengan peradaban lain. Nyatanya, sikap eksklusif diinjeksi ke

⁴² Nidhal Guessoum, *Islam’s Quantum Question: Reconciling Muslim Tradition and Modern Science* (London: I.B. Tauris, 2011), 343.

⁴³ Sekilas tentang eksklusivisme Islam, dalam konteks perbandingannya dengan inklusivisme dan pluralisme, dapat dibaca dari Budhy Munawar-Rachman, *Islam dan Liberalisme* (Jakarta: Friedrich Naumann Stiftung, 2011), 92-93.

⁴⁴ Bandingkan dengan esai berharga dari Khaled Abou El Fadl, *The Place of Tolerance in Islam* (Boston: Beacon Press, 2002).

⁴⁵ Ibn Rusyd, *On the Harmony*, 5.

⁴⁶ Ibn Rusyd, 4.

⁴⁷ Ibn Rusyd, 4.

⁴⁸ Di sejumlah tempat di *Fashl al-maqal*, Ibn Rusyd menunjukkan keutamaan generasi pertama Islam (*as-salaf as-salih*), dalam kerangka memahami kehati-hatian mereka terhadap pengoperasian dan penyebarluasan interpretasi alegoris di tengah-tengah masyarakat Muslim. Ibn Rusyd berargumentasi bahwa satu di antara keutamaan mereka yang seharusnya dilanjutkan adalah membatasi operasi interpretasi hanya bagi kalangan yang siap secara intelektual, yang bagi ukuran masa Ibn Rusyd hanya dapat direngkuh melalui disiplin seni filosofis dan demonstrasi; serta penyebarluasannya sangat dibatasi hanya pada buku-buku mereka, dan dipastikan untuk tidak sampai mempengaruhi keimanan awam masyarakat mayoritas. Ibn Rusyd, 17-18, 22-23.

alam pikiran Muslim dan dikonstruksi sedemikian rupa, lantas kemudian dipercaya sebagai bagian dari doktrin Islam.⁴⁹ Eksklusivisme sepihak ini, di hadapan Ibn Rusyd, tidak cukup mampu berdiri sebagai argumentasi penolakan atas filsafat.

Setelah ditetapkan tidak absahnya sikap eksklusif, maka sikap yang diterima berkaitan dengan keragaman dan perbedaan peradaban manusia diisi oleh kewajiban untuk mendialogkan kebenaran dengan mereka yang berbeda itu.⁵⁰ Dialog dikatakan sebagai kebutuhan, karena realitas manusiawi kita mengharuskan adanya hubungan-hubungan kerja antar-subjek, di mana kesempurnaan dari setiap aktivitas manusia bergantung pada jalinan kerja sama tersebut. Perbedaan primordial di antara umat manusia, seperti agama, bangsa, atau teritori, tidak dapat menjadi substansi yang menghalangi keharusan dialog mutual. Keberadaan hal-hal tadi hanya sebatas aksiden yang lumrah, yang tidak ada sangkut pautnya dengan status kemestian berdialog. Ibn Rusyd mengatakan, “*if someone other than us has already examined the subject of philosophy, it is clear that we ought to seek help towards our goal from what has been said by such a predecessor on the subject, regardless of whether they share our religion or not.*”⁵¹ Kesaksian atas seni-seni filosofis sebagai prakondisi yang manusia butuhkan untuk kesempurnaan pengetahuan dan jiwanya, berdiri sebagai alasan mengapa pengetahuan tersebut sedemikian berharga untuk dipelajari dari siapa saja.⁵² Ini pun sebenarnya beresonansi dengan ucapan Sang Nabi bahwa *hikmah* (pengetahuan dan kebijaksanaan) adalah barang hilang kaum Muslim, dan dari siapa pun mereka mempelajarinya, Muslim berhak atasnya.

Pada dasarnya, horizon mutualisme ragam peradaban umat manusia, dalam sistem berpikir Ibn Rusyd, tidak partikular terjadi pada urusan pembelajaran filsafat saja. Horizon mutualisme Ibn Rusyd mengambil asas pemikiran politik Plato, di mana produksi optimal dari segala jenis kebutuhan manusia sepenuhnya bergantung pada jalinan sosial dari individu-individu yang saling berinteraksi secara komutatif, sehingga memungkinkan mereka untuk saling menyempurnakan kebutuhan yang menunjang kehidupan mereka.⁵³ Mutualisme ini pun tidak bisa dipersepsi secara terbatas hanya pada segala rupa kebutuhan terrestrial kita, sebab manusia bukan binatang terrestrial, sebab kemampuan intelektualnya membuktikan dimensinya yang melangit (*celestial*). Ibn Rusyd memetakan empat keutamaan hidup, masih dalam bayang-bayang skema Platonik, yang sekaligus mendefinisikan kesempurnaan khas manusia: (i) keutamaan teoretis, (ii) keutamaan saintifik, (iii) keutamaan moral, dan (iv) keutamaan produktif.⁵⁴ Empat keutamaan inilah yang disebut *hikmah* (kebijaksanaan), sebab menurut Ibn Sina, *hikmah* adalah pendakian manusia untuk menyempurnakan jiwanya (*takammul an-nafs*) melalui segenap seni teoretis dan praktis.⁵⁵

Apabila kita mendapati guru kebijaksanaan (*hikmah*) ini adalah mereka yang berasal dari bangsa, agama, dan zaman lain, demikian Ibn Rusyd dalam *Fashl al-maqal*, maka wajiblah kita bergegas merengkuh buku-buku mereka, mensyukuri kebenaran yang kita peroleh darinya, dan memberi maaf atas kekeliruan mereka seandainya ada.⁵⁶ Sebagai universal pertama bagi buku tersebut, “*al-ittishal*” (interkoneksi) bergerak dinamis dalam jalinan kerja antar-disiplin, yaitu filsafat dan agama, jalinan antar-peradaban, yaitu Islam dan Yunani (bahkan mana pun), dan lebih esensial lagi, jalinan antar-manusia sebagai subjek yang berkepentingan dengan setiap kebenaran dan kebijaksanaan.

Restorasi Syari'ah

⁴⁹ Kita dapat membaca penjelasan berharga mengenai konstruksi sikap eksklusif dalam Islam tersebut misalnya dalam Majid Fakhry, *Islamic Philosophy, Theology, and Mysticism* (London: Oneworld Publication, 1997).

⁵⁰ Ibn Rusyd, *On the Harmony*, 5.

⁵¹ Ibn Rusyd, 7.

⁵² Bandingkan dengan definisi Ibn Sina tentang “*hikmah*” (filsafat), di mana ia mengatakan bahwa “*hikmah*” adalah pendakian manusia dalam menyempurnakan jiwanya (*takammul an-nafs*) melalui seni-seni teoretis maupun praktis. Baca, Abu Ali Husain ibn Sina, *Uyun al-hikmah*.

⁵³ Ibn Rusyd, *Adh-dharuri*, 165. Pendapat serupa dikemukakan –secara lebih dahulu tentu saja– oleh Ibn Sina, dalam *Isyarat dan Perhatian: Tasawuf*, 19. Ini merupakan translasi bahasa Indonesia dari buku keempat dari tetralogi penting Ibn Sina yang berjudul *al-Isyarat wa at-Tanbihat*.

⁵⁴ Ibn Rusyd, *Al-dharuri*, 166.

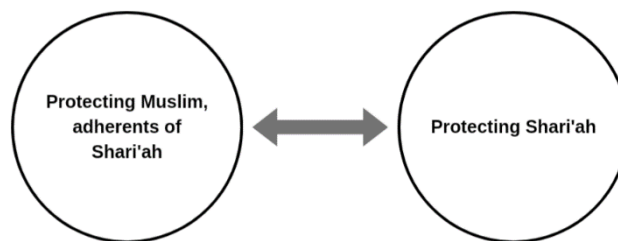
⁵⁵ Ibn Sina, *Uyun al-hikmah*.

⁵⁶ Ibn Rusyd, *On the Harmony*, 7.

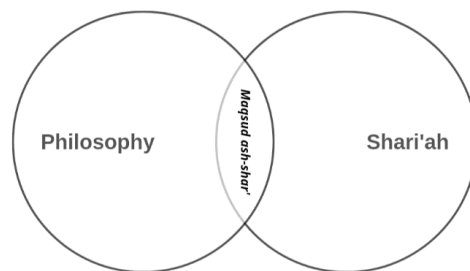
In consequence, they threw people into hatred, mutual detestation and wars, tore the shari'ah to shreds, and completely divided people.⁵⁷
 For our soul is in the utmost sorrow and pain by reason of the evil fancies and perverted beliefs which have infiltrated the shari'ah.⁵⁸

Ibn Rusyd

Fashl al-maqal merestorasi syari'ah untuk memenuhi dua kepentingan sekaligus, yaitu proteksi terhadap syari'ah sebagai korpus kode etik Muslim, dan proteksi terhadap Muslim sebagai subjek yang membutuhkan etik syari'ah.⁵⁹ Kita tidak boleh lupa bahwa konsep "syari'ah" bagi Ibn Rusyd telah mencakup tiga entitas sekaligus: kitab suci, Islam sebagai agama, dan hukum Islam. Dalam semesta pemikiran pengetahuan alam dan pengetahuan politik Ibn Rusyd, syari'ah menempati posisi sentral, berperan menjadi perangkat penyempurna kematangan jiwa manusia (Fakhry 2008). Berkenaan dengan sentralitasnya itu, kita melihat, di *Fashl al-maqal*, restorasi syari'ah yang terjadi dengan dua jenis langkah: (i) dekonstruksi atas sebab-sebab disintegrasi Muslim, dikarenakan konflik dan disintegrasi, secara *a priori*, berkontradiksi dengan agenda penyempurnaan masyarakat,⁶⁰ dan (ii) reaktualisasi tujuan eksistensi syari'ah, dalam kaitannya dengan pemenuhan kesempurnaan manusia.⁶¹ Dua kalimat kutipan Ibn Rusyd di atas, yang terambil dari *Fashl al-maqal*-nya, menyampaikan apa yang filsuf kita rasakan kala menyaksikan disintegrasi yang dipicu oleh kekeliruan membaca dan memposisikan syari'ah. Oleh karena itu, kita menggambarkan restorasi syari'ah sebagai gerakan dinamis dan timbal-balik antara dimensi proteksi korpus syari'ah dan dimensi proteksi Muslim, subjek pengamal syari'ah.



Meski diawali dengan niatan untuk membuktikan interkoneksi antara filsafat dan agama, risalah *Fashl al-maqal* akhirnya harus juga menjernihkan karakteristik syari'ah yang merupakan sumber bagi agama. Sudah diangkat segala keberatan atas filsafat, pada bagian restorasi pertama, dan ditetapkan bahwa esensi filsafat pada *nazar*, *i'tibar*, dan *dalalah* mencukupi bukti bahwa seni filosofis Yunani sepenuhnya teresonansi dengan Islam. Lantas bagaimana dengan syari'ah, apakah kita bisa mendemonstrasikan bukti tentang dimensi irisannya dengan filsafat, dengan *hikmah*? Ibn Rusyd percaya pada keberlakuan suatu asas rasional yang terletak di seluruh sudut semesta, tanpa membedakan antara ranah fisika, metafisika, ataupun agama. Asas tersebut, terutama, adalah hukum



⁵⁷ Ibn Rusyd, 13.

⁵⁸ Ibn Rusyd, 17.

⁵⁹ Ibn Rusyd, 5-7, 11-12.

⁶⁰ Ibn Rusyd, 7-10.

⁶¹ Ibn Rusyd, 14.

kausalitas, yang realitas tentangnya terpahami secara natural oleh nalar kita.⁶² Untuk setiap sesuatu yang timbul ataupun tenggelam di ruang semesta ini, dengan begitu, terikat erat dengan sebab-sebab terjadinya. Pada ranah fisika, paling mudah dimengerti secara demonstratif (*burhani*) bahwa suatu entitas fisik terjadi karena didahului oleh sebab material, sebab formal, sebab efisien, dan sebab final.⁶³ Hukum rasional kausalitas berlaku juga untuk entitas syari'ah, sehingga kita mesti mencari kepastian tentang apa, terutama, sebab final dari eksistensinya. Oleh karena itu, Ibn Rusyd menetapkan bahwa, “*the purpose (final cause) of shari'ah is simply to teach (ta'lim) true science (al-'ilm al-haqq) and right practice (al-'amal al-haqq).*”⁶⁴ Ini disebut tujuan syari'ah (*maqshud asy-syar'*). Dimensi rasional di mana filsafat beririsan dengan syari'ah terletak pada *maqshud asy-syar'*, pada pengungkapan tujuan instruksionalnya berkenaan dengan penyempurnaan pengetahuan dan kebijaksanaan manusia.

Menetapkan tujuan syari'ah sebagai orientasi dalam beragama, tanpa diragukan lagi, merupakan reformasi radikal yang Ibn Rusyd lakukan. Dari syari'ah itu, aspek paling utama, demikian Ibn Rusyd menjelaskan, justru terletak pada fungsi instruksional, di mana hal tersebut serupa dengan letak keutamaan filsafat. Ini meruntuhkan klaim kaum anti-rasional, literalis, dan puritan Islam, yang bersikeras pada keutamaan pemenuhan formalitas ajaran-ajaran syari'ah, lebih-lebih formalitas yang tidak kritis dan tidak kontekstual. Dengan begitu, teori *maqshud asy-syar'* menggeser pengertian orientasi syari'ah, dari orientasi pemberlakuan peraturan dalam pengertian formalitas, kepada orientasi kualitas-kualitas manusia yang terukur dari segi intelektualitas dan moralitas. Keberhasilan revivalisme syari'ah Islam, dalam batas-batas orientasi yang ditetapkan Ibn Rusyd, berubah maknanya menjadi pengkondisian masyarakat manusia ke dalam kualitas-kualitas tertinggi dari segi moral dan pengetahuan. Ibn Rusyd, dengan *maqshud asy-syar'*, mengabstraksikan dan menguniversalkan kandungan ideal syari'ah, dalam bentuk tujuan-tujuan, yang disimpulkan setelah proses pengamatan induktif (*istiqra'*) dilakukan atas segenap doktrin, instruksi, dan preskripsi wahyu dalam kitab suci.⁶⁵ Dari universalisme syari'ah ini, kita dibuat yakin bahwa tidak dalam formalitas dan ritualisme yang bersifat partikular, secara esensial yang menjadi orientasi wahyu terletak pada pengejawantahan nilai universal syari'ah.

Ke arah penguatan argumentasi universalisme syari'ah dalam teori *maqshud asy-syar'*, Ibn Rusyd mengikutsertakan pandangan realisme psikologis-sosial, yang asas-asas konstruksi teorinya direinterpretasikan dari doktrin multiwacana dalam sistem logika Aristoteles.⁶⁶ Pada dasarnya, hukum alam menentukan kenyataan ragam kemampuan intelektual di antara umat manusia. Tak ada suatu masyarakat di mana individu-individunya tidak terbagi-bagi ke berbagai kadar kecerdasan yang saling berlainan.⁶⁷ Kepada kualitas psikologis-sosial yang demikian tersebut, jalan untuk terciptanya kesempurnaan bagi tiap-tiap individu maupun kesempurnaan sosiologis dalam integrasi yang produktif, bergantung pada kemampuan mereka dalam memperoleh asupan pengetahuan teoretis dan praktis berdasarkan karakteristik masing-masing yang khas.⁶⁸ Tiga karakter mencerminkan realitas tersebut: (i) mereka yang mampu memahami hakikat sesuatu secara paripurna melalui metode paling kompleks dan saintifik bernama demonstrasi (*burhan*), (ii) mereka yang tidak sedemikian terpengaruh oleh holistisme *burhan*, dan merasa cukup dengan penjelasan dialektika (*jadal*), dan (iii) mereka yang baru bisa tergerak karena sentuhan-sentuhan simbolis dan emotif dalam metode retorika (*khitabah*), sebab tidak cukup memiliki kekuatan jiwa dalam memahami penjelasan *burhan*.⁶⁹ Menurut Ibn Rusyd, Muslim perlu

⁶² Mohammed Abed al-Jabiri, *Al-turats*, 201-215, dan Majid Fakhry, *Averroes: His Life, Works, and Influence* (London: Oneworld Publications, 2001), 87-88.

⁶³ Mohammed Abed al-Jabiri, *Al-turats*, 201-215.

⁶⁴ Ibn Rusyd, *On the Harmony*, 14.

⁶⁵ Mohammed Abed al-Jabiri, *Al-turats*, 210. Bandingkan dengan penjelasan ash-Shatibi tentang metode induktif (*istiqra'*) atas pembacaan ayat-ayat partikular dalam kitab suci untuk menyimpulkan *maqashid asy-syari'ah* yang universal. Abu Ishaq ash-Shatibi, *Al-muwafaqat fi usul ash-shari'ah*.

⁶⁶ Pertimbangkan elaborasi berharga dari Oliver Leaman, *A Brief Introduction to Islamic Philosophy* (Cambridge: Polity Press, 1999), di mana Leaman menjelaskan muasal teori ragam kebenaran Ibn Rusyd pada asas-asas teori ragam wacana Aristoteles.

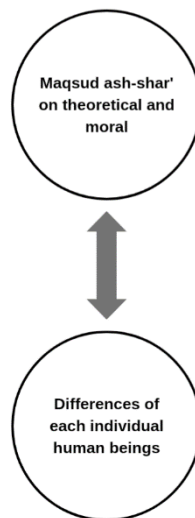
⁶⁷ Ibn Rusyd, *On the Harmony*, 5.

⁶⁸ Ibn Rusyd, 6. Juga, Ibn Rusyd, *Al-dharuriy*, 170.

⁶⁹ Ibn Rusyd, *On the Harmony*, 6.

untuk mengerti bahwa, sebagai konsekuensi dari universalisme tujuan-tujuan syari'ah, tatkala syari'ah berwacana mengenai sesuatu kepada mereka, sejatinya syari'ah berbicara secara kontekstual, dengan menyajikan tiga jenis metode –*burhan, jadal, khitabah*– untuk memenuhi kebutuhan ragam intelektualitas yang universal. Kita dapat menyebut ini sebagai argumentasi kontekstualisme syari'ah.

Syari'ah berbicara kepada umat manusia, namun secara kontekstual, dengan mempertimbangkan perbedaan yang kita alami dari segi kesiapan intelektual. Kontekstualisme ini lantas dipadukan dengan universalisme *maqshud asy-syar'*, dan menghasilkan metode gerak ganda dan bertimbal-balik yang dinamis antara karakter khas kadar intelektual seorang Muslim, dengan tujuan syari'ah kepadanya yaitu membina si Muslim dalam penyempurnaan pengetahuan dan moralitasnya.



Gerak perpindahan universalisme–kontekstualisme ini mesti terjadi secara vertikal, dengan letak *maqshud asy-syar'* yang universal itu berada di atas dan menunjukkan prioritasnya atas situasi apa pun dalam konteks-konteks partikular yang dihadapinya. Ini berarti, seseorang perlu mengerti pada kadar intelektualitas mana ia berada, dan berdasarkan itu ia mengimani deskripsi syari'ah, dan menjalani instruksi dan preskripsinya. Ia juga perlu, pada dimensi paling prioritas, untuk terus mengingat bahwa tujuan yang hendak syari'ah ciptakan padanya adalah kesempurnaan jiwa –*takammul an-nafs*, dalam terminologi Ibn Sina– berbentuk dua hal: (i) kelengkapan teoretisnya dalam memahami realitas, baik itu sosial-individual, natural-spiritual, maupun fisika-metafisika, dan (2) kelengkapan kecakapan praktisnya dalam ukuran keseimbangan dan keadilan moral.⁷⁰

Menurut Ibn Rusyd, disebabkan oleh ragam kadar kesiapan intelektual dalam konteks-konteks partikular yang dihadapinya, maka, itu berarti syari'ah berbicara tidak dalam satu bentuk wacana, melainkan ragam wacana.⁷¹ Dari situlah maka kita melihat, di dalam *Fashl al-maqal*, Ibn Rusyd mendiskusikan teori pentingnya yang lain, yaitu interpretasi wacana syari'ah. Sudah jelas bahwa syari'ah telah terkumpul dalam satu korpus, yaitu kitab suci. Hanya saja, perkara “makna apa di balik wacana yang mana” dari syari'ah tersebut tidak menjelaskan dirinya secara *a priori*. Selalu ada makna objektif di balik hal-hal yang syari'ah deskripsikan dan preskripsikan.⁷² Apabila objektivisme syari'ah dalam dimensi tujuan finalnya –yakni *maqshud asy-syar'*– bisa diabstraksikan secara universal dan dengan begitu sudah diketahui, lain halnya dengan objektivisme dari deskripsi ratusan ayat partikular dalam kitab suci, yang masih membutuhkan studi tersendiri agar diketahui, baik itu dalam pengertian “makna apa” yang ia maksudkan, maupun “wacana apa yang ia gunakan”. Studi pemeriksaan makna objektif kitab suci ini, dalam terminologi Ibn Rusyd, disebut dengan *ta'wil*, yang artinya interpretasi alegoris.⁷³

⁷⁰ Ibn Rusyd, *Al-dharuriy*, 180.

⁷¹ Ibn Rusyd, *On the Harmony*, 7.

⁷² Ibn Rusyd, 7-9.

⁷³ Ibn Rusyd, 12-13.

Pandangan bahwa syari'ah mengandung ragam wacana tatkala berbicara kepada ragam konteks umat manusia, telah membangun argumentasi interpretivisme syari'ah Ibn Rusyd. Filsuf kita bahkan melihat kebutuhan mutlak syari'ah kepada interpretasi alegoris, sebab ia menjadi satu-satunya jalan untuk memproteksi syari'ah dari ekkses-ekses pemaknaan, seperti relativisme, eksklusivisme, dan literalisme-irasional.⁷⁴ Interpretivisme juga diangkat olehnya sebagai solusi terbaik, kalau bukan satu-satunya, untuk mengkompartemenkan secara proporsional doktrin-doktrin syari'ah ke dalam tiga kategori: (i) mereka –ayat-ayat– yang harus diterima dan diimani pernyataan literalnya, sebab makna objektif-ilmiah-demonstratif telah tertera dan terpahami darinya, (ii) mereka yang dapat menerima operasi interpretasi alegoris, lantaran, sekaitan dengan makna objektif-ilmiah-demonstratif, ia tidak berbicara lugas dan tegas, melainkan secara metaforis dan figuratif, dan (iii) mereka yang berada di antara dua posisi, yakni di antara “literal-demonstratif” dan “literal-figuratif”, sehingga maknanya yang ambigu tersebut mengharuskan kalangan filsuf untuk memberi interpretasi dan membuktikan dimensi demonstratifnya, sementara kalangan selain mereka diharuskan menjauh dari tindakan menginterpretasinya.⁷⁵ Tepat pada aspek interpretivisme syari'ah inilah, gerak ganda dan bertimbal-balik antara “proteksi terhadap syari'ah” dan “proteksi terhadap Muslim”, yang sudah disinggung pada pembuka bagian ini, terjadi.

SIMPULAN

Akan tidak adil untuk mengutamakan aspek komentar Ibn Rusyd atas kontroversi sejumlah doktrin filosofis sebagai intisari *Fashl al-maqal*. Apa yang dicoba-buktikan oleh penelitian ini adalah keluasan cakupan agenda *Fashl al-maqal*, yang hanya proporsional untuk dipredikasi sebagai reformasi Islam. Filsuf kita, Ibn Rusyd, mereformasi sejumlah pemikiran religius dan ilmiah yang sasaran audiensnya adalah Muslim, komunitas beriman di mana ia berasal. Ini mengkonfirmasi temuan sejumlah peneliti akan halnya dengan karakter reformatif Ibn Rusyd. Namun, artikel ini juga menyingkap tabir yang sejauh ini masih menutupi tema-tema pokok reformasi yang secara khusus diartikulasikan oleh *Fashl al-maqal*. Kita mencatat tiga tema: restorasi nilai Islami atas filsafat, restorasi semangat dialog mutual antar-peradaban, dan restorasi syari'ah.

Tidak disangsikan bahwa ada dominasi paradigma rasional Aristotelian dalam basis-basis berpikir dan reformasi Ibn Rusyd. Justru, karena keseimbangan atas dua ranah –filsafat dan agama– yang kedua-duanya ia kuasai dan mampu ia konstruksikan dimensi interkoneksinya, maka reformasi sang filsuf dibangun atas ragam argumentasi, lewat ragam pendekatan, namun kesemuanya integral dan saling beresonansi. Setiap reformer bisa dipastikan membawa karakteristik yang unik. Kalangan filsuf-rasionalis, sebagaimana Ibn Rusyd, pada kenyataannya, meski tampak kuat determinasi rasionalisme dalam pemikiran mereka, masih dapat diakui sebagai reformer garis depan dalam Islam. Artikel ini merekomendasikan satu model reaktualisasi pemikiran filsuf-rasionalis Muslim, tidak dalam kesempatan orientasi kita dalam berfokus pada doktrin-doktrin filosofis mereka, atau dalam kesempatan pendekatan arkeologis pemikiran, melainkan digeser kepada orientasi metodologis reformatif.

Reaktualisasi Ibn Rusyd dalam kerangka reformasi Islam dapat menjadi pelajaran berharga bagi dunia Muslim hari ini untuk mengintegrasikan tradisi mereka dengan kemodernan dan perubahan, bahkan dengan lokalitas seperti keindonesiaan, tanpa kehilangan dimensi kedalaman dari keislaman mereka.

REFERENSI

- Abdolkarim Soroush, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam* (New York: Oxford University Press, 2000).
- Abdurrahman Badawi, *Sejarah Ateis Islam: Penyelewengan, Penyimpangan, Kemapanan*, transl. Khoiron Nahdiyyin (Yogyakarta: Penerbit LKIS, 2003).
- Aksin Wijaya, *Menafsir Kalam Tuhan: Kritik Ideologis Interpretasi Al-Quran Ibn Rusyd* (Yogyakarta: Penerbit Divapress, 2019).
- Ali ibn Muhammad asy-Syarif al-Jurjani, *Kitab at-ta'rifat* (Beirut: Dar an-Nafaes, 2012)

⁷⁴ Ibn Rusyd, 8.

⁷⁵ Ibn Rusyd, 15.

- Al-Kindi, *Filsafat Pertama: Kitab kepada Mu'tashim Billah*, transl. Syihabul Furqon (Sumedang: Penerbit MARIM, 2020).
- Budhy Munawar-Rachman, *Islam dan Liberalisme* (Jakarta: Friedrich Naumann Stiftung, 2011).
- Catarina Belo, *Averroes and Hegel on Philosophy and Religion* (New York: Routledge, 2016).
- David Levering-Lewis, *God Crucible: Islam and Making of Europe, 570-1215* (New York: WW Norton, 2008)
- Diego L. Sarrio, *The Philosophers as the Heirs of the Prophets*, Al-Qantara (2016).
- Ibn Rusyd, *Adh-dharury fi as-siyasah, mukhtashar kitab as-siyasah li aflathun*, eds. Mohammed Abed al-Jabiri (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-Arabiyyah, 1998).
- Ibn Rusyd, *Al-kasyf 'an manahij al-adillah fi 'aqaid al-millah*, eds. Mohammed Abed al-Jabiri (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-Arabiyyah, 1998).
- Ibn Rusyd, *Fashl al-maqal fi taqrir ma bayna asy-syari'ah wa al-hikmah min al-ittishal*, eds. Mohammed Abed al-Jabiri (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-Arabiyyah, 1997).
- Ibn Rusyd, *On the Harmony of Religion and Philosophy, The Decisive Treatise Determining the Nature of the Connection between Religion and Philosophy*, transl. George Hourani (London: American University of Beirut, 1961).
- Ibn Rusyd, *Tahafut al-tahafut*, eds. Mohammed Abed al-Jabiri (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-Arabiyyah, 1998).
- Ibn Sina, *Isyarat dan Perhatian: Metafisika*, transl. Syihabul Furqon (Sumedang: Penerbit MARIM, 2021).
- Ibn Sina, *Isyarat dan Perhatian: Tasawuf*, transl. Syihabul Furqon (Sumedang: Penerbit MARIM, 2022).
- Ibn Sina, *Uyun al-hikmah* (Mesir: Maktabah Tsaqafah Diniyah, tt).
- Khaled Abou El Fadl, *The Place of Tolerance in Islam* (Boston: Beacon Press, 2002).
- Majid Fakhry, *Averroes: His Life, Works, and Influence* (London: Oxford University Press, 2008).
- Majid Fakhry, *Islamic Philosophy, Theology, and Mysticism* (London: Oneworld Publications, 2002).
- Mohammed Abed al-Jabiri, *At-turats wa al-hadatsah, dirasah wa munaqasyah* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-Arabiyyah, 1991).
- Mohammed Abed al-Jabiri, *Naqd al-'aql al-'arabi* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-Arabiyyah, 1990).
- Mokdad Arfa Mensia, *Dogmatics, Theology, and Philosophy in Averroes*, dalam Peter Adamson and Matteo di Giovanni, *Interpreting Averroes: Critical Essays* (New York: Cambridge University Press, 2019).
- Nidhal Guessoum, *Islam's Quantum Question: Reconciling Muslim Tradition and Modern Science* (London: I.B. Tauris, 2011).
- Oliver Leaman, *A Brief Introduction of Islamic Philosophy* (London: Oxford University Press, 1991).
- Richard C. Taylor, *Averroes on the Shari'ah of the Philosophers*, dalam *The Judeo Christian Islamic Heritage: Philosophical and Theological Perspectives*, eds. Richard C. Taylor and Irfan A. Omar (Milwaukee: Marquette University Press, 2012).
- Richard C. Taylor, *Ibn Rusyd/Averroes and "Islamic" Rationalism*, *Medieval Encounter*, 15 (2009).
- Saud al-Tamamy, *Averroes, Kant, and the Enlightenment* (London: I.B. Tauris, 2012).