

EPISTEMOLOGI PEMIKIRAN ISLAM

Oleh: A Khudori Soleh dan Fathul Lubabin Nuqul

ABSTRACT

The Development of Islamic knowledge cannot be obtained using western empiricism and rationalism epistemology. Although have been considered as the pillar of modern science, substantially, both are different, even they are in compatible with the knowledge in islam. It means that we need to find our own epistemology that goes in accordance with Islam. Related to this, al Farabi and Ibn Rusyd have tried to find the way out although there are still many weaknesses in it. According to Al Farabi, the xsource of the knowledge is active intellect, while ibnu Rusyd said that it comes from reaity and God's revelation. To get it we have to do many abstractions using demonstrative method. Related to the ratio, Al. farabi used active intellect theory while Ibnu Rusyd preferred the concept of "Inayah". Using this theory, Al Farabi tried together religion and philosophy into the concept, while Ibn Rusyd let them to be two different things that complete each other.

Kata Kunci: Sumber pengetahuan, cara memperoleh pengetahuan, dan hubungan antara wahyu dan rasio

Salah satu hal penting dalam pengembangan keilmuan adalah kajian tentang epistemologi. Seperti ditulis Ali Syariati, pengetahuan yang benar tidak bisa lahir kecuali dari cara berpikir yang benar, sedang cara

berpikir yang benar itu sendiri hanya bisa muncul dari epistemologi yang benar (Syariati, 1992, 28.; Dabla, 1992, 91). Karena itu, Hasan Hanafi menganggap epistemologi sebagai penyebab hidup matinya filsafat dan pemikiran (Hanafi, tt, 261). Siapa yang tidak menguasai metodologi atau yang dalam kajian filsafat disebut epistemologi, ia tidak akan mampu mengembangkan pengetahuannya (Sadr, 1999, 25; Paul, 1972, 6; Lexicon, 1989, 221; Bekker, 1986, 13).

Dalam masalah ini, ada dua aliran epistemologi yang sangat berpengaruh dan dijadikan pegangan. Yaitu, rasionalisme dan empirisme. Kedua aliran ini bahkan dianggap sebagai prinsip dan pilar utama metode keilmuan (*scientific method*) modern. Segala sesuatu diukur dan dinilai berdasarkan dua prinsip ini, yaitu apakah dia rasional atau dapat dibuktikan secara empirik. Sesuatu pandangan yang tidak memenuhi dua kriteria tersebut tidak dianggap sebagai ilmiah (Mason, 1962, 117). Ini memang dapat diterima. Akan tetapi, ketika kedua prinsip tersebut diterapkan dalam khazanah keilmuan Islam, muncul persoalan mendasar. *Pertama*, secara ontologis, metode keilmuan yang mengedepankan prinsip empirisitas menjadi tidak berkaitan dan bahkan menolak dunia transenden, seperti alam malakut atau alam ghaib, karena semua itu tidak bisa dibuktikan dan tidak dapat diobservasi secara empirik (Sardar, 1989, 75). Ini jelas berbeda dengan pemahaman Islam yang justru menyakini adanya dunia transenden dan bahkan menganggapnya sebagai yang lebih nyata dan riil. *Kedua*, secara metodologis, karena sifatnya yang lebih menekankan aspek rasionalitas, metodologi ilmiah secara pasti dan menyakinkan telah menyingkirkan wahyu sebagai salah satu sumber pengetahuan bahkan mereduksi wahyu pada tingkat semata-mata khayalan dan dongeng. Hal ini jelas bertentangan dengan keilmuan dan peradaban Islam yang justru mengklaim wahyu (al-Qur`an) sebagai sesuatu yang sentral dan merupakan sumber ilmu pengetahuan.

Berdasarkan kenyataan tersebut, secara intrinsik, metode keilmuan modern berarti tidak memadai untuk membedah studi-studi ilmu

keislaman yang senantiasa terilhami dan berkaitan dengan wahyu, juga tidak bisa diandalkan sebagai epistemologi yang dibutuhkan masyarakat yang mempunyai spiritualitas. Artinya, di sini dibutuhkan epistemologi lain yang berpijak pada kekuatan nalar tanpa harus menafikan otoritas wahyu dan meniadakan realitas non-fisik. Begitu pula sebaliknya, epistemologi yang beranjak dari wahyu tapi tanpa menghilangkan fungsi dan kekuatan nalar serta tanpa menafikan realitas empirik.

Dalam kebutuhan ini, al-Farabi (870-950 M), seorang tokoh filsafat Islam klasik ternyata telah memberikan pemecahan masalah tersebut. Antara lain, ia memecahkan masalah dualisme wahyu dan rasio lewat konsep intelek aktif. Intelek inilah yang dianggap sebagai sumber pengetahuan yang membawahi wahyu dan rasio (Farabi, 1962, 44). Tokoh lain adalah Ibn Rusyd (1126-1198) yang dikenal sebagai komentator Aristoteles. Menurutnya, pengetahuan dapat bersumber pada rasio atau wahyu. Keduanya tidak bertentangan melainkan saling melengkapi dan membutuhkan (Ibn Rusyd, 1978, 117).

Penyataan al-Farabi dan Ibn Rusyd tersebut menarik untuk dikaji lebih lanjut. Secara metodologis, bagaimana al-Farabi bisa berhubungan dengan intelek aktif dan bagaimana Ibn Rusyd bisa menerapkan prinsip-prinsip kausalitas yang substantif-universal pada suatu eksistensi yang fana? Apa ukuran yang digunakan untuk menentukan kebenaran dari sebuah pengetahuan? Dari sisi ontologis, apa yang bisa diketahui dengan metode-metode yang diberikan al-Farabi maupun Ibn Rusyd? Bagaimana juga pandangan keduanya terhadap realitas-realitas wujud? Dalam pemikiran keagamaan, di mana posisi rasio dihadapan wahyu dan bagaimana hubungan di antara keduanya?

Berdasarkan uraian di atas, penelitian ini berusaha mengkaji pemikiran-pemikiran al-Farabi dan Ibn Rusyd dalam kaitannya dengan masalah epistemologi. Secara garis besar, seperti ditulis O'Connor dan Richard Netton, epistemologi berkaitan dengan dua pertanyaan pokok: (a) "Apa yang dapat diketahui?" (*What can be known?*) dan (b) "Bagaimana

hal itu dapat diketahui?” (*How can it be known?*). Pertanyaan pertama berkaitan dengan sumber dan lingkup pengetahuan, sedang pertanyaan kedua berhubungan dengan masalah metodologi, cara memperoleh pengetahuan (Connor, 1982, 2; Netton, 1992, 36).

Akan tetapi, karena penelitian ini berkaitan dengan khazanah keilmuan Islam yang tidak lepas dari persoalan wahyu atau teks suci, maka kajian epistemologi dalam pembahasan ini juga dikaitkan dengan masalah tersebut, dan di sinilah justru nilai penting dari kajian ini. Seperti ditulis Sari Nuseibeh, bahwa salah satu kajian penting dalam epistemologi Islam adalah masalah hubungan antara pengetahuan manusia dan pengetahuan Tuhan, antara rasio dan wahyu, dan antara filsafat dan agama (Nasr, 1996, 824).

Karena itu, masalah pokok yang dikaji dalam penelitian ini adalah (1) sumber asal pengetahuan, (2) cara-cara memperoleh pengetahuan, (3) hubungan antara wahyu dan rasio.

LANDASAN TEORI

Kajian tentang epistemologi pemikiran al-Farabi dan Ibn Rusyd ini didasarkan atas tiga model epistemologi Islam, yaitu *bayâni*, *burhâni* dan *Irfâni*. Bayani adalah sebuah bentuk epistemologi yang didasarkan atas otoritas teks (*nash*), secara langsung atau tidak langsung. Secara langsung artinya memahami teks sebagai pengetahuan jadi dan langsung mengaplikasikan tanpa perlu pemikiran; secara tidak langsung berarti memahami teks sebagai pengetahuan mentah sehingga perlu tafsir dan penalaran (Jabiri, 1990, 38). Untuk mendapatkan pengetahuan dari teks, metode bayani menempuh dua jalan. *Pertama*, berpegang pada redaksi (lafat) teks, dengan menggunakan kaidah bahasa Arab, seperti *nahw* dan *sharâf*. *Kedua*, menggunakan metode *qiyâs* (analogi) (ibid).

Irfani adalah bentuk epistemologi dalam Islam yang mendasarkan diri pada *kasyf*, tersingkapnya rahasia-rahasia realitas oleh Tuhan. Karena itu, pengetahuan irfani tidak diperoleh berdasarkan analisa teks tetapi

dengan olah ruhani, dimana dengan kesucian hati, diharapkan Tuhan akan melimpahkan pengetahuan langsung kepadanya. Masuk dalam pikiran, dikonsep kemudian dikemukakan kepada orang lain secara logis. Untuk mendapatkan pengetahuan, metode irfani menggunakan tiga tahapan, (1) persiapan, (2) penerimaan, (3) pengungkapan, dengan lisan atau tulisan.

Sementara itu, burhani adalah bentuk epistemologi Islam yang mendasarkan pada kekuatan rasio, akal, yang dilakukan lewat dalil-dalil logika. Selanjutnya, untuk mendapatkan sebuah pengetahuan, burhani menggunakan aturan silogisme (ibid). Mengikuti Aristoteles, penarikan kesimpulan dengan silogisme ini harus memenuhi beberapa syarat, (1) mengetahui latar belakang dari penyusunan premis, (2) adanya konsistensi logis antara alasan dan kesimpulan, (3) kesimpulan yang diambil harus bersifat pasti dan benar, sehingga tidak mungkin menimbulkan kebenaran atau kepastian lain (ibid).

METODE PENELITIAN

Kajian ini merupakan penelitian kualitatif yang bersifat analisis non-hipotesis. Objek esensialnya sendiri adalah *critical philosophy*, sehingga tidak memakai standar mazhab tertentu, selain kerangka umum pendekatan untuk tahap deskriptif dan beberapa teori yang dijadikan pijakan analisis.

Data-data yang diteliti sepenuhnya dikumpulkan dari kepustakaan. Data-data yang ada dibagi dalam tiga bagian; *primer*, *sekunder* dan *umum*. Data primer maksudnya adalah data-data yang berkaitan dengan persoalan epistemologi yang ditulis langsung oleh sang tokoh, data sekunder adalah pemikiran-pemikiran sang tokoh yang diperoleh dari hasil interpretasi para tokoh kemudian, sedang data umum adalah teori-teori yang berkaitan dengan epistemologi yang bisa digunakan untuk menganalisa pemikiran tokoh utama. Dalam penelitian ini, data esensial

diambil dari sumber primer, sedang data sekunder hanya dipakai sebagai bahan konfirmasi atau sebagai penunjang dari sumber pertama.

Data-data yang terkumpul di analisa dengan cara membandingkan di antara keduanya. Dalam perbandingan antara pemikiran epistemologi al-Farabi dan Ibn Rusyd ini, peneliti menggunakan metode *hermeneutik*, *deskriptif*, *komparasi-kritis* dan *holistik*. Metode hermeneutik digunakan untuk membaca dan memahami pikiran-pikiran sang tokoh sebagaimana yang tertulis dalam karya-karyanya, yakni memahami sebuah teks yang ditulis pada masa tertentu agar bisa difahami dalam konteks yang sekarang (Sumaryana, 1996, 31). Dari pembacaan masing-masing teks yang ada tersebut, secara induktif kemudian di'abstraksi'kan untuk kemudian dijelaskan dalam bentuk tulisan yang baik dan sistematis dengan menggunakan metode deskriptif (Winarno, 1978, 132; Muhajir, 1996, 66). Selanjutnya, pikiran kedua tokoh tersebut dibandingkan dan didialogkan, dimana persamaan dan perbedaannya, kelebihan dan kekurangannya, dengan menggunakan komparatif-kritis. Terakhir, dari hasil perbandingan ditarik 'kesimpulan umum' sehingga didapatkan pemahaman baru yang utuh dan baik dengan menggunakan metode holistik (Bagus, 1996, 293).

HASIL PENELITIAN

Berdasarkan kajian atas masalah-masalah yang diteliti, disampaikan poin-poin sebagai berikut.

1. Sumber Pengetahuan

Menurut al-Farabi, sumber pengetahuan bukanlah objek-objek material seperti kaum empirisme, juga bukan rasio semata seperti paham kaum rasionalisme, melainkan intelek aktif. Intelek aktif itulah yang menjadi sumber pengetahuan (Farabi, 1890, 47). Sebab, intelek aktif inilah yang telah membuat realitas-realitas wujud yang awalnya merupakan bentuk universal dan sederhana menjadi actual, dan –di sisi

lain-- membimbing intelek potensial untuk mampu menangkapnya sehingga memunculkan apa yang disebut pengetahuan.

Menurut al-Farabi, setiap manusia mempunyai “watak bawaan tertentu” yang siap menerima bentuk-bentuk pengetahuan universal. Watak tersebut disebut intelek potensial (*al-`aql bi al-quwwah*). Intelek ini akan “berisi” dan mengabstraksikan bentuk-bentuk pengetahuan setelah meningkat menjadi intelek aktual (*al-`aql bi al-fi`l*). Namun, proses pengabstraksian tersebut tidak akan terjadi kecuali adanya “cahaya” dari intelek aktif. Maksudnya, intelek manusia harus mendapat bimbingan intelek aktif untuk dapat menangkap dan memahami sebuah objek. Inilah perbedaan rasionalisme al-Farabi dengan rasionalisme Barat. Rasionalisme Barat hanya berdasarkan kekuatan rasio belaka sedang rasionalisme al-Farabi berdasarkan rasio yang berhubungan dengan alam metafisis.

Al-Farabi menganalogikan hubungan antara intelek aktif dengan intelek potensial tersebut seperti hubungan antara matahari dengan mata dalam kegelapan. Mata hanyalah penglihatan potensial selama dalam kegelapan. Mataharilah –selama ia memberikan penyinaran pada mata– yang menyebabkan mata menjadi sebuah penglihatan yang aktual, sehingga objek-objek yang berpotensi untuk dilihat mata menjadi benar-benar tampak. Seterusnya, cahaya matahari memungkinkan mata melihat bukan hanya objek-objek penglihatan belaka tetapi juga cahaya itu sendiri dan juga matahari yang merupakan sumber cahaya tersebut. Dengan cara yang kurang lebih sama, “cahaya” intelek aktif menyebabkan intelek potensial menjadi intelek aktual. Intelek potensial juga dapat menangkap “cahaya” sekaligus memahami intelek aktif (*ibid*).

Al-Farabi mengidentifikasi intelek aktif dengan “ruh suci” (*rûh al-quds*) atau Jibril, malaikat pembawa wahyu dalam kajian teologi Islam. Intelek aktif adalah “gudang” sempurna bentuk-bentuk pengetahuan. Dia berfungsi sebagai model kesempurnaan intelektual. Manusia dapat mencapai tingkat wujud tertinggi yang dimungkinkan baginya ketika

dalam dirinya mewujudkan sosok manusia hakiki (*al-insân `alâ al-haqîqah*). Yaitu, ketika intelek manusia dapat bersatu dan menyerupai intelek aktif (*al-`aql al-fa`âl*) (Farabi, 1890, 64).

Sementara itu, menurut Ibn Rusyd, sumber pengetahuan bukanlah intelek aktif melainkan realitas-realitas wujud, inderawi maupun non-inderawi. Wujud inderawi adalah benda-benda yang berdiri sendiri atau bentuk-bentuk lahir yang ditunjukkan oleh benda-benda tersebut, sedang wujud-wujud non-inderawi adalah substansi dari wujud inderawi, yaitu esensi dan bentuk-bentuknya (Ibn Rusyd, tt, 558). Dua macam bentuk wujud ini masing-masing melahirkan disiplin ilmu yang berbeda dan setiap disiplin keilmuan memang harus sesuai dengan objek kajiannya (Ibid, 691). Objek-objek inderawi melahirkan ilmu fisika atau sains sedang objek-objek rasional memunculkan filsafat (*hikmah*). Bentuk-bentuk pengetahuan manusia tidak dapat lepas dari dua macam bentuk objek tersebut (Ibn Rusyd, tt, 1280).

Dengan konsep seperti itu, Ibn Rusyd sebenarnya dapat dikategorikan sebagai pemikir empirisme. Namun, berbeda dengan pemikiran tokoh-tokoh aliran empirisme Barat, seperti John Locke yang menggambarkan jiwa atau rasio sebagai papan kosong (Locke, 104), atau David Hume (1711-1776) yang menganggap rasio hanya berisi deretan kesan-kesan dari alam indera (Hume, 534), Ibn Rusyd justru memberi peran yang signifikan bagi rasio. Menurut Ibn Rusyd, rasio bukan seperti botol kosong yang hanya siap untuk diisi pengetahuan tetapi jiwa yang aktif untuk mencari ilmu pengetahuan (Imarah, tt, 88). Artinya, konsep sumber pengetahuan Ibn Rusyd merupakan pemikiran empiris yang rasional. Kita dapat menyebutnya sebagai *empirisme kritis*, suatu pemikiran empirik tetapi masih memberikan ruang dan peran yang cukup pada rasio. Peran yang diberikan pada rasio ini masih begitu besar melebihi kalangan yang disebut Kattsoff sebagai empirisme logis, yaitu suatu madzhab pemikiran Barat yang menyusun pengetahuan secara logis dan memverifikasinya berdasarkan data-data empirik (Kattsoff, 1996, 121).

Selain berdasarkan atas realitas-realitas wujud, ilmu pengetahuan Ibn Rusyd juga didasarkan atas sumber lain. Menurut Ibn Rusyd, realitas-realitas wujud yang ada dalam semesta ini tidak semuanya dapat ditangkap oleh rasio dan rasio manusia sendiri mempunyai kelemahan-kelemahan dan keterbatasan-keterbatasan. Misalnya, soal kebaikan dan keselamatan di akherat. Apa ukuran-ukurannya? Benarkah bahwa kebaikan akan membawa keselamatan? Bagaimana menentukan prinsip yang paling tepat untuk kehidupan manusia di antara prinsip-prinsip yang banyak dan beragam yang ditemukan dari analisa realitas-realitas wujud? Di sini, menurut Ibn Rusyd, diperlukan sumber lain yang tidak berasal dari realitas. Sumber yang dimaksud adalah inspirasi dari langit atau wahyu (*wahy*). Dalam *Manâhij* ia menulis,

“Pengetahuan tentang kebahagiaan dan keselamatan dapat diketahui lewat pengetahuan tentang jiwa dan essensinya. Namun, benarkah jiwa akan merasakan kebahagiaan dan keselamatan ukhrawi? Jika benar, apa kriterianya? Selain itu, apa yang digunakan untuk membuktikan bahwa kebaikan akan membawa kepada kebahagiaan? Bagaimana dan kapan kriteria-kriteria tersebut diterapkan? Begitu pula tentang baik dan buruk. Untunglah semua itu dapat kita jumpai ketentuannya dalam syareat, dan semua itu tidak dapat dijelaskan kecuali dengan wahyu..... juga pengetahuan yang sempurna tentang Tuhan dan kebahagiaan di akherat. Persoalan itu tidak dapat diketahui lewat sains (*`ilm*), teknologi (*shinâ`ah*) atau filsafat (*hikmah*) melainkan dari syareat yang diturunkan lewat wahyu” (Ibn Rusyd, tt, 117).

Dengan demikian, sumber pengetahuan dalam perspektif Ibn Rusyd terdiri atas dua macam: realitas-realitas wujud dan wahyu. Dua bentuk sumber ini masing-masing melahirkan disiplin ilmu yang berbeda; realitas wujud melahirkan sains dan filsafat sedang wahyu memunculkan ilmu-ilmu keagamaan (*`ulûm al-syar`iyyah*). Meski demikian, menurut Ibn Rusyd, dua macam sumber pengetahuan tersebut tidak bertentangan melainkan selaras dan berkaitan, karena keduanya adalah benar dan mengajak kepada kebenaran. Kebenaran yang satu tidak mungkin bertentangan dengan kebenaran yang lain (Ibn Rusyd, tt, 19).

Dalam sumber wahyu, rasio mempunyai peran yang tidak kalah penting dibanding dalam ilmu-ilmu empirik. Di sini ia bertindak sebagai sarana untuk menggali ajaran-ajaran dan prinsip-prinsipnya lewat metode tafsir atau takwil, sehingga terjadi rasionalisme dalam ilmu-ilmu keagamaan. Hanya saja, berbeda dengan rasionalisme sains dan filsafat yang didasarkan atas prinsip-prinsip kausalitas alam, rasionalisme dalam ilmu-ilmu keagamaan didasarkan atas maksud dan tujuan sang legislator (*maqâshid al-syar`I*), yaitu untuk mendorong kepada kebenaran dan kebajikan (ibid). Maksud dan tujuan dalam syareat agama tersebut sejalan dengan tujuan yang terkandung dalam prinsip-prinsip kausalitas semesta, yaitu demi terlaksananya tatanan kehidupan yang teratur dan harmonis (Jabiri, 166).

2. Cara Memperoleh Pengetahuan

Menurut al-Farabi, ilmu pengetahuan hanya dapat diperoleh lewat metode-metode tertentu yang dapat dipertanggung jawabkan. Metode-metode yang dimaksud adalah konsepsi langsung (*al-tashawur*) dan pembuktian atas konsep (*al-tashdîq*). Konsepsi langsung adalah sebuah jenis pengetahuan yang didapat secara langsung tanpa diupayakan atau didahului keinginan untuk mengetahuinya. Pada tingkat awal, ia merupakan pengetahuan sederhana seperti pemahaman kita tentang matahari, bulan, binatang dan seterusnya. Pengetahuan sederhana ini merupakan prasyarat bagi munculnya bentuk-bentuk konsepsi yang lebih tinggi. Sebab, di antara sekian bentuk konsepsi ada konsepsi yang tidak dapat diturunkan kecuali didahului konsepsi-konsepsi lainnya, seperti konsepsi tentang sepotong balok tidak dapat dipahami kecuali didahului konsepsi tentang panjang, lebar dan tinggi. Puncaknya, konsepsi yang tertinggi adalah definisi sempurna (*al-hadd al-tâmm*) yang menunjukkan essensi dari suatu objek yang didefinisikan (Farabi, 1890, 56).

Sementara itu, *al-tashdîq* adalah pembuktian atas konsep-konsep yang ada. Al-Farabi menyebut beberapa cara pembuktian atas sebuah konsepsi yang disebut silogisme. Istilah silogisme sendiri, secara bahasa,

berasal dari bahasa Yunani “sullogismos” yang berarti mengumpulkan. Dalam bahasa Arab, silogisme ini biasanya diterjemahkan dengan *al-qiyâs* atau *al-qiyâs al-jam`i* yang mengacu pada makna asal, yaitu mengumpulkan. Menurut al-Farabi, silogisme adalah suatu bentuk penalaran di mana dua proposisi yang disebut premis dirujuk bersama sedemikian rupa sehingga sebuah konklusi niscaya menyertainya (Farabi, 1996, 27).

Dalam kajian logika modern, silogisme ini biasanya terbagi dalam dua bentuk: silogisme kategoris dan silogisme hipotetis. Silogisme kategoris adalah bentuk silogisme di mana premis-premisnya didasarkan atas data-data tak terbantah, mutlak tidak tergantung dari suatu syarat; silogisme hipotesis adalah bentuk silogis yang premis-premisnya tidak merupakan pernyataan mutlak melainkan tergantung pada sesuatu syarat (Poespoprodjo, 1989, 154). Apa yang dimaksud sebagai silogisme dalam pandangan al-Farabi adalah yang pertama, yaitu silogisme kategoris dan al-Farabi menyebutnya sebagai silogisme demonstratif (*al-qiyâs al-burhânî*), yaitu suatu bentuk silogisme yang tersusun atas premis yang benar, primer dan perlu. (Bakar, 1997, 75). Yang dimaksud premis yang benar, primer dan perlu ini adalah premis yang memenuhi syarat tertentu. Berikut akan dijelaskan bentuk-bentuk premis silogisme dan bentuk-bentuk silogisme itu sendiri.

Sementara itu, menurut Ibn Rusyd dan tidak berbeda dengan al-Farabi di atas, kebenaran dan ilmu pengetahuan diperoleh lewat metode-metode tertentu yang dapat dipertanggung-jawabkan. Ada dua bentuk metode yang dapat digunakan untuk menggali pengetahuan: konsepsi (*al-tashawwur*) dan pembuktian atas konsepsi (*al-tashdîq*). Ibn Rusyd mengartikan *tashawwur* sebagai membentuk konsepsi atas sebuah objek, baik dari wujud materinya (*al-syai' nafsuh*) atau sesuatu yang serupa (*mitsâluh*) (Ibn Rusyd, tt, 55).

Bagaimana kita dapat membuat konsepsi atas wujud-wujud material? Menurut Ibn Rusyd, hal itu dapat dilakukan dengan tiga

tahapan kerja, yaitu (1) abstraksi, (2) kombinasi, (3) penilaian. Abstraksi adalah proses penggambaran atau pencerapan gagasan atas objek-objek yang ditangkap indera, eksternal maupun internal. Ibn Rusyd mempersyaratkan bahwa objek ini harus merupakan sesuatu yang wujud, bukan yang tidak wujud, karena akal berkaitan dengan wujud bukan dengan yang tidak wujud. Objek-objek wujud ini diceraap oleh akal dan masuk ke dalam jiwa sebagai konsep-konsep awal. Pada tahap ini, proses abstraksi harus merujuk pada 10 kategori yang diberikan Aristoteles, yaitu substansi, kuantitas, kualitas, relasi, tempat, waktu, posisi, milik, tindakan dan pengaruh (Ibn Rusyd, tt, 204).

Langkah kedua, kombinasi, adalah memadukan dua atau lebih dari hasil abstraksi-abstraksi indera sehingga menjadi sebuah konsep yang utuh dan universal. Misalnya, dari beberapa abstraksi indera tentang manusia akhirnya dihasilkan konsep tentang manusia yang terdiri atas hewaniyah dan rasionalitas. Semakin banyak abstraksi yang dipadukan semakin lengkap pula konsep yang dihasilkan. Konsep-konsep tersebut pada gilirannya menunjukkan essensi sesuatu dan esensi yang lengkap membentuk definisi. Untuk mendapatkan satu konsepsi yang utuh ini, menurut Ibn Rusyd, seseorang harus mempertimbangkan apa yang disebut 'lima kriteria' (*alfazh al-khamsah*), yakni spesies (*nau`*), genus (*jins*), perbedaan (*fashl*), kekhususan (*khas*) dan bentuk (*aradl*). Langkah terakhir adalah penilaian, diberikan ketika konsep-konsep yang dihasilkan harus dihadapkan pada proposisi-proposisi, benar atau salah (Syarif, 1995, 554).

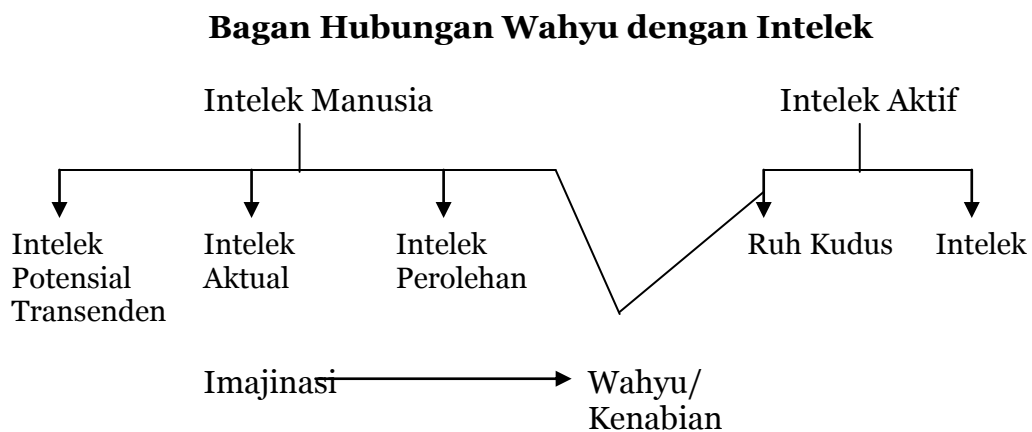
Adapun *al-tashdîq* adalah pembuktian atas konsep-konsep dengan cara-cara tertentu. Dalam *Fashl al-Maqâl*, Ibn Rusyd menyebut adanya tiga bentuk pembuktian, yaitu silogisme demonstratif (*al-burhâniyah*), dialektis (*al-jadaliyah*) dan retorik (*al-khuthâbiyah*) (Ibn Rusyd, tt, 21). Tata kerja masing-masing bentuk silogisme tersebut akan dijelaskan setelah ini. Akan tetapi, secara umum dapat dikatakan bahwa silogisme tersusun atas tiga unsur: subjek (*maudlû`*), predikat (*maḥmûl*)

dan relasi di antara keduanya. Dari sini ditarik sebuah kesimpulan. Menurut Aristoteles, seperti ditulis Jabiri, penarikan kesimpulan silogisme harus memenuhi beberapa syarat, (1) mengetahui latar belakang dari penyusunan premis, (2) adanya konsistensi logis antara alasan dan kesimpulan, (3) kesimpulan yang diambil harus bersifat pasti dan benar, sehingga tidak mungkin menimbulkan kebenaran atau kepastian lain (Jabiri, 1990, 436).

Kedua metode di atas, meski sama-sama menghasilkan pengetahuan, tetapi keduanya sama sekali berbeda. Dalam *Kitâb al-Burhân*, Ibn Rusyd menjelaskan perbedaan keduanya sebagai berikut: (1) konsepsi menjelaskan essensi suatu objek yang dikonsepsikan (*definiendum*), sedang pembuktian menjelaskan hal-hal disepertar essensi objek tersebut, yakni atribut-atribut atau relasi-relasi, (2) pembuktian dibentuk berdasarkan logika perbedaan (*fushûl*), sedang konsepsi tidak demikian, (3) pembuktian dapat memberikan kesimpulan yang afirmatif atau negatif, sedang konsepsi hanya bersifat afirmatif, (4) pembuktian menghasilkan pengetahuan yang partikular sedang konsepsi senantiasa berupa universal, (5) prinsip pertama dari pembuktian didasarkan atas pengetahuan konsepsi tetapi tidak demikian sebaliknya. Kenyataannya, prinsip pertama pembuktian silogisme adalah postulat-postulat atau aksioma-aksioma yang merupakan bagian dari bentuk-bentuk pengetahuan konsepsi, sementara pengetahuan konsepsi tidak diperoleh lewat pembuktian melainkan sesuatu yang tidak terdefinisikan (Fakhry, 2001, 37).

3. Masalah Wahyu dan Rasio

Menurut al-Farabi, wahyu dapat ditangkap dan terjadi setelah seseorang mencapai intelek perolehan, dan intelek perolehan sendiri dapat diperoleh melalui latihan-latihan intelek aktual dengan bantuan daya imajinasi. Rangkaian proses wahyu dalam kaitannya dengan konsep intelek digambarkan dalam bagan berikut:



Berdasarkan uraian di atas menunjukkan bahwa, dalam pandangan al-Farabi, wahyu yang disampaikan kepada nabi bersumber pada intelek aktif (*al`aql al-fa`âl*), meski intelek aktif sendiri pada dasarnya adalah pancaran dari Sebab Pertama (Tuhan). Kenyataan itu juga terjadi pada para filosof dan mistikus. Seperti diuraikan pada bab sebelumnya, seorang filosof, beranjak dari kesadaran intelektual dan pelatihan-pelatihan keras yang dijalannya, mampu mencapai intelek perolehan (*al-`aql al-mustafâd*) dan akhirnya berhubungan dengan intelek aktif. Pengetahuan-pengetahuan filosofis mereka dapatkan dari pertemuannya dengan intelek aktif, suatu entitas yang juga menjadi sumber wahyu kenabian. Dengan kata lain, secara substansial dan material, hasil renungan filosofis sesungguhnya tidak berbeda dengan wahyu. Karena itu, Louis Gardet menyebut para filosof sebagai “nabi-nabi kecil” (*al-anbiyâ’ al-shighâr*) dan mengistilahkan para rasul sebagai “nabi-nabi besar” (*al-anbiyâ’ al-kibâr*) (Gardet, 1978, 134).

Kesimpulan seperti di atas juga disampaikan Frithjof Schoun. Menurutnya, wahyu adalah sejenis pemahaman (*intellection*) kosmik dan proses pemahaman pribadi (upaya intelektual filosofis) adalah sebanding dengan wahyu tersebut dalam skala mikrokosmos (Schoun, 1984, 33). Karena itu, orang-orang seperti Husein Nasr menganggap bahwa peradaban dan pemikiran filosofis Yunani kuno termasuk bagian dari wahyu. “Dalam pengertian wahyu yang lebih universal, mereka sesungguhnya merupakan buah dari wahyu, yaitu pengetahuan yang dijabarkan bukan dari seorang manusia semata melainkan dari intelek Ilahi, sebagaimana yang dilihat dalam tradisi filsafat Islam, Yahudi dan Kristen sebelum era modern” (Nasr, 1997, 14).

Meski demikian, al-Farabi tetap membedakan wahyu dari renungan filosofis, membedakan nabi dari filosof. Paling tidak ada dua hal yang menyebabkan keduanya berbeda yang itu sekaligus menyebabkan wahyu lebih unggul dibanding renungan filosofis, dan nabi lebih unggul dibanding seorang filosof. *Pertama*, penerimaan wahyu oleh nabi bukan hanya melibatkan intelek melainkan juga daya-daya kognitif lainnya. Kebenaran-kebenaran spiritual dan intelektual diterima oleh intelek nabi diubah ke dalam citra dan lambang-lambang oleh kemampuan daya mengkhayal. Malaikat hadir lewat indera-indera (internal dan eksternal) nabi dan menyampaikan wahyu secara langsung, secara spiritual. Dalam komunikasi ini tidak ada tabir antara nabi dan pikiran malaikat. Pikiran malaikat menerangi ruh nabi seperti matahari menyinari air bening (Farabi, 1890, 77).

Sementara itu, apa yang terjadi dalam perenungan filosofis tidak demikian. Seorang filosof hanya mengandalkan kekuatan logika dan intelek (*al-`aql al-kullî*) untuk mendapatkan pengetahuan dari alam “atas” tanpa ada keterlibatan daya-daya jiwa yang lain seperti nabi (Syamsudin, 1990, 128). Jelasnya, perbedaan keduanya adalah bahwa filosof lebih bermodalkan kekuatan intelek sedang nabi masih menggunakan daya-

daya kognisi lainnya, khususnya daya imajinasi, disamping kekuatan intelek.

Kedua, nabi tidak perlu melakukan aktivitas atau pelatihan-pelatihan yang melibatkan indera-indera internal atau eksternal, seperti penalaran yang mempersyaratkan kepemilikan data-data tertentu untuk menyambut datangnya wahyu. Seperti dalam kutipan di atas, nabi telah dianugerahi bakat intelektual yang luar biasa dan mendapatkan seluruh pengetahuan dan makrifat (dengan sendirinya), sehingga tidak membutuhkan seorangpun untuk membimbing dan mengarahkannya dalam setiap masalah. Sementara itu, seorang filosof harus menjalani latihan-latihan intelektual dan moral secara keras sebelum mencapai kualifikasi-kualifikasi puncak, yakni mampu meraih intelek perolehan (*al-`aql al-mustafâd*) agar dapat berhubungan dengan intelek aktif (Farabi, 1960, 35).

Dengan demikian, al-Farabi menyelesaikan persoalan wahyu dan rasio lewat konsepnya tentang intelek aktif (*al-`aql al-fa`âl*). Konsekuensinya, agama dan filsafat tidak berbeda dan tidak bertentangan, karena keduanya sama-sama bersumber pada intelek aktif. Hanya saja, karena kualitas jiwa nabi dan proses pemahaman wahyu lebih baik dibanding jiwa filosof dan perenungan filosofis, maka wahyu menjadi lebih unggul dibanding filsafat. Dengan pemikiran seperti itu, al-Farabi mendapat dua keuntungan sekaligus; *Pertama*, ia tetap dapat menjaga dan menyelamatkan filsafat dari serangan pihak-pihak yang tidak menyukainya- *Kedua*, dengan pernyataan bahwa agama, wahyu dan nabi di satu pihak lebih unggul dibanding filsafat dan seorang filosof dipihak lain, al-Farabi dapat memuaskan dan meredam kemarahan kaum ortodok yang berkuasa.

Sementara itu, Ibn Rusyd menyelesaikan masalah wahyu dan rasio lewat caranya sendiri. Terhadap konsep kenabian dan wahyu al-Farabi di atas, Ibn Rusyd juga tidak menyangkalnya. Sebaliknya, ia bahkan membelanya dari serangan al-Ghazali. Ibn Rusyd menyatakan bahwa teori

tersebut meski merupakan hasil renungan-renungan para filosof muslim sendiri, tetapi pada dasarnya dapat diterima, sehingga al-Ghazali tidak berhak memprotesnya (Madkur, tt, 108). Pembelaan secara lebih umum juga ditulis dalam *Fashl al-Maqâl*. Di sini ia menulis,

“Kami menyatakan bahwa tuduhan kufur al-Ghazali terhadap dua filosof tersebut (al-Farabi dan Ibn Sina), berkenaan dengan tiga masalah di atas, (tentang qadimnya alam, Tuhan tidak mengetahui yang partikular dan kebangkitan ruhani), tidaklah menjadi tuduhan yang pasti (*qath`i*). Sebab, al-Ghazali sendiri dalam kitabnya *al-Tafriqah* menyatakan bahwa pengkafiran karena melanggar ijma masih mengandung banyak kemungkinan (*iẖtimâl*) (Ibn Rusyd, tt, 38).

Lebih jauh, Ibn Rusyd menyatakan bahwa selama kita menerima bahwa kesempurnaan spiritual dan intelektual tidak dapat tercapai kecuali berhubungan dengan Tuhan, maka penafsiran-penafsiran seperti itu atas konsep pewahyuan tidak dapat dihindarkan. Hanya saja penafsiran-penafsiran seperti harus terjaga dari orang awam, karena mereka tidak dapat mempersepsi esensi dan hakekatnya, sehingga akan terjadi sesuatu yang tidak diinginkan (Ibn Rusyd, 1978, 111).

Ibn Rusyd sendiri memaknakan wahyu lebih sebagai *ẖikmah* (kebijaksanaan) yang diartikan sebagai “pengetahuan tertinggi tentang eksistensi-eksistensi spiritual” (*al-ma`rifah bi al-asbâb al-ghâibah*). Melalui hikmah ini manusia mampu mengetahui kebahagiaan hakiki yang berkaitan dengan kehidupan di akherat atau sesudah kematian. Ibn Rusyd menyatakan bahwa orang yang menerima wahyu (nabi) berarti telah menerima *ẖikmah*, sehingga nabi adalah seorang ahli hikmah yang sesungguhnya, tapi orang yang ahli hikmah (*ẖakîm*) belum tentu seorang nabi (Ibn Rusyd, tt, 868).

Berdasarkan wahyu tersebut kemudian diturunkan undang-undang (*syarî`ah*) atau kebijaksanaan-kebijaksanaan praktis yang disampaikan seorang nabi kepada manusia demi tercapainya kebahagiaan yang dimaksud. Namun, yang menarik dan berbeda dengan al-Farabi sebelumnya, bahwa menurut Ibn Rusyd, isi *syarî`ah* itu sendiri

sebenarnya tidak hanya dapat diturunkan dari wahyu tetapi juga bisa dari intelek, meski Ibn Rusyd mengakui bahwa tingkatannya di bawah syareat dari wahyu. Yang paling unggul adalah syareah yang diturunkan dari wahyu dan intelek. Dalam *Tahâfut* ia menulis,

“Pada dasarnya, setiap *syarî`ah* adalah berasal dari ajaran wahyu dan intelek menyertainya (*yukhâlituhâ*). Akan tetapi, bisa juga jika dimungkinkan adanya sebuah syariah dari intelek belaka. Hanya saja, nilai dan tingkatannya berkurang dibanding syariat yang didasarkan atas wahyu dan intelek sekaligus” (ibid).

Ibn Rusyd tampaknya berusaha menyelesaikan dualisme wahyu dan rasio dengan caranya sendiri yang berbeda dengan al-Farabi dan Ibn Sina. Yaitu, dengan cara memberikan wilayah menerima adanya wahyu dan kenabian berdasarkan dua alasan. *Pertama*, secara faktual wahyu dan kenabian adalah kenyataan historis yang tidak dapat diingkari. Para sejarawan dan masyarakat mengakui kenyataan tersebut. *Kedua*, pewayhuan adalah wujud pertolongan (*`inâyah*) Tuhan kepada makhluknya agar mereka dapat mencapai kebahagiaan dan keselamatan. Dalam hal ini, adalah hak prerogatif Tuhan untuk memilih yang terbaik di antara manusia sebagai utusan-Nya yang bertugas menyampaikan ajaran-ajaran-Nya (Qasim, tt, 139).

PEMBAHASAN

Dalam masalah sumber dan cara-cara mendapatkan pengetahuan, antara al-Farabi dan Ibn Rusyd terdapat titik persamaan dan perbedaan. *Persamaannya*, antara lain, pandangannya tentang metodologi yang harus digunakan dalam keilmuan. Keduanya sepakat bahwa sebuah ilmu dapat dinilai sebagai sebuah ilmu pengetahuan yang valid dan dapat dipertanggung jawabkan jika didasarkan atas metode-metode ilmiah. Metode yang dimaksudkan saat itu adalah metode rasional demonstratif (*burhâni*). Yaitu, sebuah bentuk epistemologi berpikir yang mendasarkan diri pada kekuatan dan analisis rasional. Ukuran kebenarannya adalah hukum-hukum rasional, apakah ia sesuai dengan aturan nalar. Namun,

berbeda dengan Barat yang rasionalisme sampai pada titik ekstrim yang menolak wahyu, rasionalisme al-Farabi dan Ibn Rusyd justru mengkaitkan diri dengan wahyu. *burhâni* yang dimaksudkan bukanlah metode rasional murni yang lepas dari wahyu dan doktrin keagamaan sebaliknya justru berkaitan dan saling melengkapi.

Adapun perbedaannya, antara lain, tentang sumber pengetahuan. Menurut al-Farabi, ilmu pengetahuan bersumber pada intelek aktif (*al-`aql al-fa`âl*) sedang menurut Ibn Rusyd bersumber pada wahyu dan realitas. Perbedaan ini merupakan perluasan lebih lanjut dari kecenderungan masing-masing yang neo-Platonis dan Aristotelian dan usahanya mempertemukan antara rasio dan wahyu. Al-Farabi mempertemukan rasio dan wahyu lewat konsep intelek aktif, sementara Ibn Rusyd lewat apa yang dapat diistilahkan dengan “kebenaran ganda”, yaitu pengakuan tentang adanya dua sumber kebenaran sekaligus: agama dan filsafat, teks suci dan rasio.

Sementara itu, kaitannya dengan rasio, al-Farabi maupun Ibn Rusyd sepakat bahwa rasio bukan tak terbatas. Ada hal-hal yang tidak dapat dicapai rasio, misalnya tentang kebahagiaan dan kesengsaraan ruhani di akherat. Karena itu, menurut Ibn Rusyd, rasio membutuhkan informasi dari teks suci, atau membutuhkan panduan intelek aktif (*al-`aql al-fa`âl*) menurut istilah al-Farabi. Konsep ini merupakan solusi riil tentang masalah dualisme antara teks suci dengan rasio, meski dengan cara yang berbeda. Menurut al-Farabi, sumber pengetahuan adalah intelek aktif atau Jibril. Dalam perspektif agama, Jibril adalah malaikat yang bertugas menyampaikan wahyu, sedang dalam perspektif filsafat intelek aktif adalah intelek yang berfungsi untuk mengaktualisasikan wujud-wujud potensial (*al-wujûd bi al-quwwah*) dan mengaktualisasikan intelek manusia sehingga dapat memahami realitas-realitas.

Dengan konsep ini, al-Farabi berhasil meredam atau menyelesaikan pertentangan antara agama dan filsafat yang terus terjadi bahkan sampai saat ini, karena keduanya sebenarnya berasal dari sumber yang sama.

Sesuatu yang berasal dari sumber yang sama mesti selaras dan tidak mungkin bertentangan. Sementara itu, menurut Ibn Rusyd, rasio memang mempunyai kemampuan-kemampuan yang luar biasa untuk memahami realitas wujud. Akan tetapi, kemampuannya ternyata bukan tanpa batas. Ada hal-hal lain yang tidak terjangkau oleh rasio. Misalnya, soal kebahagiaan ruhani. Masalah ini tidak dapat dijangkau nalar tetapi oleh wahyu. Dengan cara ini, Ibn Rusyd menyelesaikan masalah wahyu dan rasio lewat pemberian wilayah garapan yang berbeda.

Kenyataan tersebut berbeda dengan masyarakat Barat modern. Mereka justru lebih mendahulukan rasio dan menepikan wahyu. Lebih dari itu, wahyu dan agama bahkan dianggap sebagai candu atau sesuatu yang menghalangi kemajuan. Al-Farabi dan Ibn Rusyd berada di tengah-tengah kutub Islam dan Barat ini. Keduanya tidak condong pada salah satu sumber pengetahuan, wahyu dan rasio, melainkan berusaha memadukannya. Akan tetapi, al-Farabi dan Ibn Rusyd mempunyai cara tersendiri yang unik yang berbeda dengan para filosof muslim lain yang juga berusaha memadukan antara wahyu dan rasio.

Pemikiran al-Farabi dan Ibn Rusyd ini, dalam sejarahnya, telah memberikan pengaruh besar bagi perkembangan keilmuan masyarakat, tidak hanya dalam Islam tetapi juga di Barat. Setidaknya ada dua hal yang menjadi kelebihan kedua tokoh ini yang kemudian mampu memberikan pengaruh tokoh-tokoh sesudahnya. *Pertama*, adanya kemampuan untuk melakukan rasionalisasi atas doktrin-doktrin keagamaan. Al-Farabi dan Ibn Rusyd tampak secara baik dan sistematis telah menjelaskan persoalan-persoalan keagamaan secara rasional. Ini adalah kelebihan-kelebihan yang tidak dimiliki oleh kebanyakan pemikir muslim lain yang umumnya hanya memahami teks-teks keagamaan secara normatif dan doktrinal. Lebih dari itu, tidak sedikit di antaranya justru membatasi kemampuan rasio. Paling tidak, menempatkan rasio di bawah teks suci.

Meski demikian, gagasan-gagasan yang ditelorkan kedua tokoh bukan tanpa masalah. Ada kelemahan-kelemahan mendasar berkaitan

dengan konsep-konsep filosofisnya. Berkaitan dengan ini adaah konsepnya tentang sumber pengetahuan. Ibn Rusyd menyatakan bahwa pengetahuan bersumber pada rasio dan wahyu. Meski dia segera menyatakan bahwa keduanya bukan sesuatu yang terpisah melainkan saling melengkapi dan membutuhkan, tetapi pernyataan ini dapat mendorong munculnya gagasan tentang apa yang disebut sebagai “kebenaran ganda”. Yaitu pemikiran yang menyakini tentang adanya kebenaran lain dan pasti selain kebenaran agama, sehingga sesuatu hal dapat diterima secara menyakinkan meski secara normativ agama tidak dibenarkan, sehingga menimbulkan kontroversial. Kenyataannya, gagasan ini benar-benar pernah muncul di Eropa pada abad-abad pertengahan seperti disampaikan oleh Siger de Brabant (w. 1281 M) yang kemudian melahirkan kecaman dan pembakaran atas karya-karya Ibn Rusyd di depan pintu gerbang Universitas Sorbonne, Paris, tahun 1277 M (Fakhry, 2001, 116).

KESIMPULAN

Berdasarkan kajian-kajian yang dilakukan dapat disimpulkan sebagai berikut.

1. Berkaitan dengan sumber pengetahuan. Ilmu pengetahuan al-Farabi bersumber pada Intelek Aktif (*al-`aql al-fa`âl*) sedang sumber pengetahuan Ibn Rusyd adalah teks suci (*wahy*) dan realitas wujud (empirik dan non-empirik).
2. Cara-cara yang digunakan untuk memperoleh ilmu pengetahuan. Cara yang digunakan untuk mencapai pengetahuan kedua tokoh adalah sama, yaitu demonstratif (*al-burhâniyah*), tetapi mereka berbeda dalam memosisikannya. Al-Farabi menempatkan demonstratif yang digunakan filsafat lebih unggul dan lebih valid dibanding dialektis yang umumnya dipakai oleh ilmu-ilmu keagamaan, sehingga ilmu-ilmu filosofis ditempatkan di atas ilmu-ilmu agama seperti teologi (*`ilm al-kalâm*) dan yurisprudensi

(*fiqh*). Sementara itu, bagi Ibn Rusyd, demonstratif tidak hanya digunakan oleh filsafat tetapi juga untuk ilmu-ilmu keagamaan, sehingga ilmu-ilmu filosofis dan keagamaan berada pada posisi yang sama dan sederajat.

3. Hubungan antara wahyu dan rasio. Al-Farabi menyatukan masalah tersebut lewat konsep Intelek Aktif, sedang Ibn Rusyd lewat konsep *inâyah*, yaitu bahwa wahyu adalah karunia Tuhan untuk hamba-Nya.

Berdasarkan kajian dan hasil yang diperoleh disampaikan rekomendasi sebagai berikut. *Pertama*, secara material, perlu digali lebih banyak karya-karya al-Farabi maupun Ibn Rusyd yang selama ini masih berupa manuskrip, sehingga dapat dipahami pemikiran kedua tokoh ini secara lebih lengkap. *Kedua*, secara metodologis, perlu penelitian lanjutan yang melibatkan banyak pendekatan sehingga bisa didapatkan pemikiran epistemologi kedua tokoh secara lebih utuh dan kontekstual, pada zamannya maupun zaman sekarang. *Ketiga*, sebagai upaya pengembangan, perlu ada dialog antar metodologi sehingga benar-benar dapat dimunculkan epistemologi alternatif yang memadai untuk kepentingan analisis dan pengembangan ilmu-ilmu keislaman. Yaitu, epistemologi yang *qur`ani* tanpa kehilangan sifat rasionalitasnya, sebaliknya juga epistemologi yang rasional tanpa meninggalkan sumber-sumber wahyu.

DAFTAR PUSTAKA

- Ali Syariati, *Al-Insân al-Islâm wa Madâris al-Gharb, (Humanisme Antara Islam dan madzhab Barat)*, terj. Afif Muhammad, (Bandung, Pustaka Hidayah, 1992)
- Anton Bekker, *Metode-Metode Filsafat*, (Jakarta, Galian, 1986)
- Baqir al-Shadr, *Falsafatuna (Falsafatuna)*, terj. Nur Mufid, (Bandung, Mizan, 1999)
- Bashir Dabla, "Ali Syariati dan Metodologi Pemahaman Islam", dalam jurnal *al-Hikmah*, edisi 4, (Bandung, Febr 1992)

- Farabi, “`Uyûn al-Masâil”, dalam Friedrich Dieterichi (ed), *Al-Tsamrah al-Mardliyah*, (Leiden, EJ. Brill, 1890)
- Farabi, “Maqâlah fî Ma`âni al-`Aql”, dalam Friedrich Dieterichi (ed), *Al-Tsamrah al-Mardliyah*, (Leiden, EJ. Brill, 1890)
- Farabi, “Tahshîl al-Sa`âdah” (The Attainment of Happiness) dalam Muhsin Mahdi (tran & ed), *Philosophy of Plato and Aristotle*, (New York, The Free Press, 1962)
- Fuad al-Ahwani, Ibn Rusyd, dalam MM. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, I, (New Delhi, Low Price Publications, 1995)
- Ghazali, “Fashl al-Tafriqah bain al-Islâm wa al-Zandaqah”, dalam *Majmu`ah Rasâil*, (Beirut, Dar al-Fikr, 1996)
- Hasan Hanafi, *Dirâsât Falsafiyah*, (Kairo, Maktabah al-Misriyah, tt)
- Husein Nasr, *Pengetahuan dan Kesucian*, terj. Suharsono, (Yogya, Pustaka Pelajar, 1997)
- Ian Richard Netton, *Al-Farabi and His School*, (London, Routledge, 1992)
- Ibn Rusyd, “Al-Kasyf `an Manâhij al-Adillah fî `Aqâid al-Millah”, dalam *Falsafah Ibn Rusyd*, (Beirut, Dar al-Afaq, 1978)
- Ibn Rusyd, “Manâhij al-Adillah”, dalam *Falsafah Ibn Rusyd*, (Beirut, Dar al-Afaq, 1978)
- Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâil*, ed. M. Imarah, (Mesir, Dar al-Maarif, tt)
- Ibn Rusyd, *Middle Commentaries on Aristotle's Categories*, trans. Charles E. Butterworth, (Princeton, Princentone University Press, 1983)
- Ibn Rusyd, *Tahâfut al-Tahâfut*, I, (edit) Sulaiman Dunya, (Mesir, Dar al-Ma`arif, tt)
- Ibn Rusyd, *Tahâfut al-Tahâfut*, II, ed. Sulaiman Dunya, (Mesir, Dar al-Maarif, tt)
- Ibrahim Madkur, *Fî al-Falsafah al-Islâmiyah*, I, (Mesir, Dar al-Ma`arif, tt)
- Jabiri, *Bunyah al-`Aql al-`Arabî*, (Bairut, al-Markaz al-Tsaqafi al-`Arabi, 1991)
- Lexicon Universal Encyclopedia*, (New York, Lexicon Publications Inc, 1989)
- Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta, Gramedia, 1996)
- Mahmud Qasim, *Al-Failusûf al-Muftarâ `Alaih: Ibn Rusyd*, (Kairo, Maktabah al-Anjilo, tt)
- Majid Fakhry, *Everroes His Life, Work and Influence*, (Oxford, Oneworld, 2001)
- Majid Fakhry, *Sejarah Filasfat Islam Sebuah Peta Kronologis*, terj. Zainul Am, (Bandung, Mizan, 2001)
- Noeng Muhajir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, edisi III, (Yogya, Reke Sarasin, 1996)
- O'Connor and Carr, *Introductions to the Theory of Knowledge*, (Brighton, Harvester Press, 1982)
- Paul Edward (edit), *The Encyclopedia of Philosophy*, III, (New York, Macmillan Publishing Co, 1972)
- Poespoprodjo, *Logika Ilmu Menalar*, (Bandung, Remaja Karya, 1989)

- Sari Nuseibeh "Epistemology" dalam Husein Nasr and Oliver Leaman (ed),
History of Islamic Philosophy, II, (London New York, Routledge,
1996
- Schoun, *Logic and Trancendence*, (London, Perennial Book, 1984
- Stephen Mason, *A History of the Science*, (New York, Collier Books, 1962
- Sumaryana, *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat*, (Yogya, Kanisius, 1996
- Syams al-Din, *Al-Fârâbî, Hayatuh, Atsâruh, Falsafatuh*, (Beirut, Dar al-
Kutub, 1990
- Winarno Surakhmat, *Dasar dan Teknik Research*, (Bandung, Tarsito,
1978
- Ziauddin Sardar, *Exploration in Islamic Science*, (Albani, Sunny Press,
1989