

# AKAL DAN WAHYU DALAM PANDANGAN IBN RUSHD DAN IBN TAYMIYYAH

Kontribusi dari Hamid Fahmy Zarkasyi

## Pendahuluan

Dalam sejarah pemikiran Islam persoalan hubungan antara akal dan wahyu merupakan issue yang selalu hangat diperdebatkan oleh mutakallimun dan filosof. Issue ini menjadi penting karena ia memiliki kaitan dengan argumentasi - argumentasi mereka dalam pembahasan tentang konsep Tuhan, konsep Ilmu Ilmu, konsep etika dan lain sebagainya. ( Untuk diskusi tentang etika George F Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethic*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985) Mereka berorientasi pada usaha untuk membuktikan kesesuaian atau hubungan antara akal dan wahyu. (Lihat A.J.Arberry, *Revelation and Reason in Islam*). Dalam konteks ini konsep akal, wahyu dan *ta'wil* menjadi topik yang penting. Filosof Muslim terpenting yang berusaha membuktikan hubungan antara akal dan wahyu adalah Ibn Rushd (520 H/ 1126 A-595/ 1198) penulis buku *Fasl al-Maqal* dan Ibn Taymiyyah 662/ 1263 - 728/1328 A.H. penulis buku *Dar' Ta'arud al-'aql wa al-naql* (sebelumnya diberi judul *muwafaqat sarih al-ma'qul 'ala sahih al-manqul*). Yang pertama mencoba menjelaskan *'hubungan'* sedang yang kedua berusaha menghindari pertentangan atau menjelaskan *'kesesuaian'*. Akan tetapi Arberry menganggap karya Ibn Rushd itu sebagai percobaan terakhir untuk membuktikan hubungan antara akal dan wahyu, sedangkan Ibn Taymiyyah digambarkan sebagai orang yang menghentikan percobaan ini. Sejatinnya keduanya berasumsi sama bahwa akal dan wahyu tidak bertentangan, tapi karena situasi sosial dan latar belakang pemikiran mereka tidak sama kesimpulan yang mereka hasilkan berbeda. Ibn Rushd tidak saja dipengaruhi oleh pemikiran masyarakat yang beranggapan bahwa sains dan falsafah bertentangan dengan agama tapi juga oleh konflik-konflik yang terjadi antara ahli-ahli filsafat dan ilmu agama. Berbeda dari Ibn Rushd, perhatian Ibn Taymiyyah difokuskan pada pemahaman masyarakat tentang Islam yang dalam pandangannya telah dirusak oleh doktrin-doktrin sufism, teologi dan filsafat seperti yang nampak dalam amalan-amalan *'bid'ah* di masyarakat. (Lihat Bello, Iyssa A., *Medieval Islamic Controversy Between Philosophy and Orthodoxy*, Leiden, E.J.Brill,1989. Ibn Taymiyyah, *'Haqiqat Madhhab al-Ittihadiyyah'* dalam *Majmu'at al-Fatawa*, Cairo, Matba'ah al-Hukumah, 1966).

## Prinsip hubungan Ibn Rushd

Dalam membahas masalah akal dan wahyu Ibn Rushd menggunakan prinsip hubungan (*ittisal*) yang dalam argumentasi - argumentasinya mencoba mencari hubungan antara agama dan falsafah. Argumentasi-argumentasinya adalah dengan: Pertama, menentukan kedudukan hukum daripada belajar falsafah. Menurutnya belajar falsafah adalah belajar ilmu tentang Tuhan, yaitu kegiatan filsosofis yang mengkaji dan memikirkan segala sesuatu yang wujud (*al-mawjudat*) yang merupakan pertanda adanya Pencipta (*Sani'*), karena *al-mawjudat* adalah produk dari ciptaan. Lebih sempurna ilmu kita tentang hasil ciptaan Tuhan (*al-mawjudat*) lebih sempurna pula ilmu kita tentang Tuhan. Karena wahyu (*shar'*) menggalakkan aktiviti bertafakkur tentang *al-mawjudat* ini, maka belajar falsafah diwajibkan dan diperintahkan oleh wahyu. Kedua membuat justifikasi bahwa kebenaran yang diperoleh daripada demonstrasi (*al-burhan*) sesuai dengan kebenaran yang diperoleh daripada wahyu. Disini ia berargumentasi bahwa di dalam *al-Qur'an* terdapat banyak ayat-ayat yang memerintahkan kita untuk menggunakan akal (*nazar*) untuk memahami segala yang wujud. Karena *nazar* ini tidak lain daripada proses berfikir yang menggunakan metode logika analogi (*qiyas al-'aqli*), maka metode yang terbaik adalah metode demonstrasi (*qiyas al-burhani*). Sama seperti *qiyas* dalam ilmu Fiqh (*qiyas al-fiqhi*), yang digunakan untuk menyimpulkan ketentuan hukum, metode demonstrasi (*qiyas al-burhan*) digunakan untuk memahami segala yang wujud (*al-mawjudat*), Hasil dari proses berfikir demonstratif ini adalah kebenaran dan tidak dapat bertentangan dengan kebenaran wahyu, karena kebenaran tidak mungkin bertentangan dengan kebenaran. Kedua-dua tesis diatas merupakan asas bagi kesimpulan Ibn Rushd selanjutnya yang menyatakan bahwa para filosof memiliki otoritas untuk *'mentawilkan al-Qur'an*.

Bagaimanapun tesis diatas masih menyimpan satu pertanyaan: adakah kebenaran yang diperoleh akal tidak akan bercanggah dengan kebenaran wahyu? Jawapan pertanyaan ini tidak dinyatakan secara jelas, akan tetapi dapat difahami dari teori Ibn Rushd kemampuan akal dalam memahami wahyu, dan tentang wahyu yang diklassifikasikan kedalam makna.

Berasaskan pada kemampuan akal manusia, Ibn Rushd membahagi masyarakat kedalam tiga kelompok: Pertama kelompok yang tidak dapat menafsirkan *al-Qur'an*, Kedua, kelompok yang memiliki kemampuan menafsirkan secara dialektik dan ketiga kelompok yang mampu menafsirkan secara demonstratif yang disebut *ahl al-burhan*. (Lihat G.Hourani, *Averoes On the Harmony of Religion and Philosophy*, London, Luzac & Co, 1976, 65) Akal dalam klasifikasi ini difahami sebagai kemampuan untuk berfikir dan memahami. Sedangkan wahyu dibahagi kedalam tiga bentuk makna yang terkandung didalamnya yaitu : 1) Teks yang maknanya dapat difahami dengan tiga metode yang berbeda (metode retorik, dialektik dan demonstratif); 2) Teks yang maknanya hanya dapat diketahui dengan metode demonstrasi. Makna yang terkandung dalam teks ini terdiri dari: a) makna zahir, yaitu teks yang mengandungi simbol-simbol (*amthal*) yang dibuat untuk menerangkan idea-idea yang dimaksud. b) makna batin yaitu teks yang mengandungi idea-idea itu sendiri dan hanya dapat difahami oleh yang disebut *ahl al-burhan*.; 3) teks yang bersifat ambigu antara zahir dan batin. Klasifikasi teks wahyu ini juga merujuk kepada kemungkinan untuk dapat difahami dengan akal. Nampaknya, yang

dimaksud Ibn Rushd sebagai hubungan (ittisal) adalah hubungan antara ayat-ayat yang mengandung makna batin dan kemampuan akal untuk memahami dengan metode demonstratif. Maka itu menurutnya perkataan al-rasikhun fi al-ilm. (Qur'an (3:7) adalah mereka yang memiliki pengetahuan berdasarkan metode demonstrasi, yaitu para filosof. Dari klasifikasi diatas agaknya jawapan yang diberikan Ibn Rushd jelas bahwa pertentangan antara akal dan wahyu tidak terjadi apabila akal difahami sebagai al-burhan. Namun demikian, Ibn Rushd tetap mengakui adanya kemungkinan pertentangan antara ahl al-burhan dan teks wahyu. Dan untuk itu solusi yang terbaik menurutnya adalah seperti cara pengambilan hukum Fiqh. Dalam kes tertentu pengetahuan tentang al-mawjud &ldquo;tidak disebutkan&rdquo; dalam wahyu dan dalam kes yang lain &ldquo;disebutkan&rdquo;. Jika tidak disebutkan maka ia harus disimpulkan daripadanya, seperti qiyas dalam Fiqh. Jika pengetahuan itu disebutkan dan makna zahirnya bertentangan dengan hasil pemikiran demonstratif maka diselesaikan dengan dua cara: Pertama dengan interpretasi secara majazi (alegorik) atau kiasan makna zahir itu sesuai dengan aturan-aturan bahasa Arab yang berlaku, yaitu &ldquo;menterjemahkan arti sesuatu ekspresi dari yang bersifat metaforikal kepada pengertian yang sesungguhnya.&rdquo; Kedua dengan mencari semua makna zahir dalam al-Qur'an yang bersesuaian dengan interpretasi alegorik atau yang mendekati makna alegorik itu. Akan tetapi untuk menta&rsquo;wilkan secara majazi makna ayat zahir pada alternatif pertama Ibn Rushd tidak hanya bersandar pada aturan-aturan Bahasa Arab sahaja, ia juga menetapkan aturan berasaskan pada kejelasan simbol dan benda yang disimbolkan untuk menentukan apakah sesuatu ayat zahir boleh dita&rsquo;wilkan atau tidak. Jika makna zahir sesuatu ayat adalah seperti arti yang dimaksudkan (al-ma&rsquo;na al-mawjud fi nafsihi), ayat itu tidak perlu dita&rsquo;wilkan. Jika zahir ayat-ayat itu adalah simbol-simbol belaka dan bukan arti yang sesungguhnya daripada zahirnya ayat-ayat itu harus dita&rsquo;wilkan sesuai dengan kesesuaian antara simbol (al-mithal) dengan benda yang disimbolkan (al-mumaththal). Jika simbol dan benda yang disimbolkan dapat mudah diketahui maka setiap orang boleh menta&rsquo;wilkannya. Tapi jika simbol dan benda yang disimbolkan sukar diketahui atau jika simbol-simbol itu mudah diketahui tapi benda yang disimbolkan sukar untuk diketahui atau jika benda yang disimbolkan dapat difahami dengan mudah tapi simbol-simbol ayat itu tidak dapat begitu saja diketahui, maka ayat-ayat ini hanya boleh dita&rsquo;wilkan oleh yang berilmu dan tidak boleh diungkapkan kepada orang awam kecuali dengan penjelasan yang berbeda. Disini Ibn Rushd tidak menjelaskan lebih jauh tentang standard pengetahuan al-mithal dan al-mumaththal atau kriteria untuk membenarkan kesahihan pengetahuan mereka tentang kedua-dua hal itu. Nampaknya asas yang digunakan Ibn Rushd dalam ta&rsquo;wil adalah Bahasa Arab yang merujuk kepada kebiasaan (adat lisan al- &lsquo;Arab) dan kejelasan simbol serta benda yang disimbolkan, terutama adalah kemampuan akal memahami maknanya dengan menggunakan metode demonstratif. Akan tetapi standard bahasa Arab dengan simbol-simbol itu tidak dikaitkan dengan bahasa sebagai simbol suatu konsep yang dijelaskan Nabi dan difahami oleh para sahabat dan tabi&rsquo;in. Demikian pula proses ta&rsquo;wil yang dijelaskan seakan-akan menggambarkan bahwa pengetahuan ahl al-burhan adalah taken for granted, benar. Ini bermakna bahwa kebenaran wahyu perlu dikaji ulang dan tidak memberikan ruang untuk menjelaskan proses bagaimana seharusnya pengetahuan demonstrasi dikaji ulang. Pandangan ini boleh difahami sebagai mendahulukan akal daripada wahyu, yaitu pandangan yang bertentangan dengan pemikiran salaf, seperti al-Ghazzali, Ibn Hazm, Ibn Taymiyyah atau lainnya. Dengan membatasi makna perkataan al-rasikhun fi al-ilm berarti ia memberikan otoritas menta&rsquo;wilkan makna batin al-Qur'an kepada filosof, tanpa mempertimbangkan otoritas Nabi dan para sahabat. Hal ini membahayakan kemutlakan kebenaran wahyu, walhal pengetahuan para filosof tentang realitas (wujud), yang diperolehi dari metode demonstrasi belum dapat dikatakan final. Dalam masalah doktrin ketuhanan atau konsep tentang Tuhan, misalnya, falsafah Yunani masih mengandung pertentangan dan berbeda dari konsep dalam al-Qur'an. Jika Ibn Rushd membahas lebih detail konsep akal tanpa membatasi pada metode demonstrasi falsafah Yunani kesesuaian akal dan wahyu dapat difahami lebih jelas. Prinsip kesesuaian Ibn Taymiyyah Prinsip &ldquo;kesesuaian&rdquo; Ibn Taymiyyah yang berarti tanpa pertentangan tercemin dari judul kitabnya yang menggunakan perkataan muwafaqat dan dar&rsquo; ta&rsquo;arud. Meskipun implikasi makna perkataan ini hampir sama dengan perkataan ittisal dalam pandangan Ibn Rushd, tapi prinsip-prinsip yang digunakan berbeda, terutama dalam memahami makna akal (&rsquo;aql) dan dalam menjabarkan wahyu (al-naql, al-sam&rsquo;). Prinsip-prinsip Ibn Taymiyyah ini dapat difahami dari komentar dan jawabannya terhadap masalah yang dibahas oleh filosof dan mutakallimun khususnya Fakhr al-Din al-Razi, yaitu : bagaimanakah penyelesaiannya jika terjadi &ldquo;pertentangan antara akal dan wahyu&rdquo;. Dari kesemua pembahasan Ibn Taymiyyah sekurang-kurangnya terdapat tiga prinsip utama yang dimaksud untuk menjawab masalah itu dan membangun prinsip kesesuaian antara akal dan wahyu. Ketiga-tiga prinsip itu ialah sebagai berikut: Pertama, bahwa rasional atau tradisional bukanlah sifat yang boleh menentukan sesuatu itu benar atau salah, diterima atau ditolak. Ia hanyalah metode atau jalan untuk mengetahui sesuatu. Jika sesuatu itu berasal dari tradisi (al-sam&rsquo;) semestinya ia bersifat rasional, sifat tradisional tidak bertentangan dengan sifat rasional. Syariah terkadang bersifat tradisional dan terkadang rasional; bersifat tradisional (sam&rsquo;iyyan) jika ia menetapkan dan menunjukkan sesuatu, dan bersifat rasional jika ia memperingatkan dan menunjukkan sesuatu hal. Kedua, jika terjadi pertentangan antara akal dan wahyu, maka prioritas diberikan kepada wahyu dan menolak akal. Akal tidak mungkin diberi prioritas karena melalui akal kebenaran wahyu dibuktikan. Jika akal diberi prioritas sedangkan akal itu sendiri boleh berbuat salah, maka ia tidak boleh menjadi alat untuk menentukan kebenaran, lagipun disini wahyu akan dianggap mengandung kesalahan. (Ibn Taymiyyah, Dar&rsquo; Ta&rsquo;arud, vol.I). Prinsip ini masih bersifat umum dan tidak termasuk pertentangan antara pengetahuan tradisional (wahyu) dan rasional (akal). Ketiga, jika pertentangan terjadi antara proposisi akal dan wahyu maka harus dikaji apakah proposisi itu qat&rsquo;i atau zanni. Jika kedua-dua proposisi itu qat&rsquo;i, maka tidak mungkin terjadi pertentangan dan jika kedua-dua proposisi itu zanni maka dipilih proposisi yang lebih pasti (rajih). Jika proposisi yang dihasilkan akal lebih pasti (qat&rsquo;i), maka prioritas diberikan kepada proposisi akal daripada proposisi dari pengetahuan wahyu (al-sam&rsquo;i) dan sebaliknya. Tapi proposisi akal diutamakan bukan karena ia berasal dari akal tapi karena sifat qat&rsquo;i-nya itu. (Ibn Taymiyyah, Dar&rsquo; Ta&rsquo;arud, vol.I) Secara umum

pandangan Ibn Taymiyyah menolak prinsip akal sebagai asas wahyu dan asas bagi menentukan kesahihan wahyu yang berarti mendahulukan akal daripada wahyu. Alasannya, karena keberadaan wahyu berasal dari nabi (al-sam&rsquo;) dan bukan dari akal. Meskipun kebenaran wahyu dapat diketahui dengan pengetahuan akal, tapi pengetahuan akal tidak dapat menetapkan adanya (thubut) wahyu. Kesahihan wahyu tidak mungkin bergantung pada pengetahuan yang diperoleh akal, sebab sifat dapat difahami atau diketahui oleh akal bukanlah sifat lazim (sifah lazimah) sesuatu benda. Seandainya kebenaran wahyu itu tidak diketahui atau dibuktikan oleh akal sekalipun ia tetap memiliki sifat kebenaran, karena itu kita tidak dapat menjadikan semua pengetahuan akal sebagai asas bagi wahyu atau dalil bagi kebenarannya. Baginya, asas kesahihan wahyu adalah kebenaran Nabi (sidq al-rasul). Mendahulukan akal berarti pada mengutamakan pendapat filosof, mutakallim atau sufi daripada risalah Nabi, dan dapat mengakibatkan bid&rsquo;ah dan kekufuran. (Ibn Taymiyyah, Dar&rsquo; Ta&rsquo;arud, vol.V, 320-322. Naqd al-Mantiq, 55) Meskipun demikian, Ibn Taymiyyah sama sekali tidak merendahkan makna akal jika akal difahami sebagai a) watak (gharizah) atau b) pengetahuan yang diperoleh dari akal (al-ma&rsquo;rifa al-hasila bi-l&rsquo;aql). Sebagai gharizah akal menjadi syarat bagi segala macam ilmu, apakah rasional ataupun irrasional, dan dalam kedudukannya sebagai syarat, akal tidak dapat bertentangan dengan wahyu. Demikian pula sebagai pengetahuan yang diperoleh dari gharizah tadi akal difahami sebagai pengetahuan akal yang jelas dan pasti kebenarannya (&rsquo;aqli qat&rsquo;i). Pada poin ini Ibn Taymiyyah tidak memberikan penjelasan lebih detail atau contoh tentang apa hakekat pengetahuan akal yang pasti (&rsquo;aqli qat&rsquo;i) itu. Mungkin maksudnya adalah pengetahuan yang diperoleh melalui fitrah, seperti yang ia jelaskan dalam kitabnya Naqd al-Mantiq. Tapi mungkin juga bermaksud 9DE 'D61H1J (necessary knowledge), yaitu pengetahuan yang diperoleh melalui proses tawatur dan yang menjamin pengetahuan yang pasti (&rsquo;ilm al-yaqini) secara lafzi atau maknawi. Pengetahuan ini dimiliki oleh Sahabah, tabi&rsquo;un dan tabi&rsquo; al&rsquo;un, sebab baginya mereka itu adalah sumber ilmu pengetahuan tradisi yang harus dipercayai. Tapi yang jelas pengertian &rsquo;aqli qat&rsquo;i ini merujuk kepada pengetahuan yang bukan berasal dari pemikiran spekulatif atau al-burhan seperti pandangan Ibn Rushd. Selanjutnya dalam mendahulukan wahyu Ibn Taymiyyah berprinsip bahwa wahyu itu benar dan disampaikan melalui argumentasi-argumentasi tradisional dan rasional, karena itu tidak dapat bertentangan dengan pengetahuan akal yang benar. Pertentangan itu mungkin terjadi karena pengetahuan tentang wahyu yang tidak jelas atau pengetahuan akal yang salah. Pengetahuan wahyu yang benar diperoleh dari proses berfikir yang benar dan pengetahuan terminologi yang sesuai dengan tradisi, dan bukan diluar itu. Maka itu ia membedakan terminologi (alfaz) yang digunakan dalam sunnah dan disepakati oleh ahl al-ijma&rsquo; dari terminologi yang tidak terdapat dalam tradisi (shari&rsquo;ah, nusus wahyu dan sunnah). Untuk membedakan keduanya yang diperlukan adalah pemahaman terhadap tradisi (al-sam&rsquo;, al-sunnah) yang merujuk pada perkataan Nabi, Sahabah, tabi&rsquo;un and tabi&rsquo; al&rsquo;un. Dari mereka inilah otoritas memahami wahyu bermula, sebab Nabi Muhammad SAW adalah makhluk yang paling tahu kebenaran dan karena itu ia adalah orang paling mampu untuk menerangkan kebenaran. Maka itu ia memahami istilah ta&rsquo;wil sebagai menjelaskan seperti yang dimaksud Allah atau merujuk kepada apa yang dikehendaki Allah dan kriteria ta&rsquo;wil yang dapat diterima (ta&rsquo;wil al-maqbul), adalah ta&rsquo;wil yang sesuai dengan arti yang dimaksud oleh &ldquo;pembicara&rdquo; atau Tuhan melalui Nabi. Maka dari itu Ibn Taymiyyah tidak membatasi obyek ta&rsquo;wil kepada perkataan majazi dalam al-Qur&rsquo;an seperti dibahas Ibn Rushd. Meskipun ia mengartikan ta&rsquo;wil sebagai penafsiran dan penjelasan ucapan, ia tetap menekankan pada kesesuaiannya dengan makna zahir dari lafaz ucapan itu. Dalam pandangannya perkataan zahir yang dapat difahami dari lafaz bermacam-macam bentuknya, ada yang menurut konteksnya dan ada pula yang difahami sesuai dengan ikatan-ikatan (quyud) yang ada didalamnya. Ianya tidak memiliki denotasi yang uniform sehingga harus dita&rsquo;wilkan apa adanya seperti yang dilakukan Ahl al-Ithbat, dan tidak memiliki denotasi batin yang harus selalu difahami secara batin seperti yang dilakukan Nufat al-Sifat. Jadi perkataan zahir diketahui dari denotasi lafaz secara mutlak, atau dari denotasi konteksnya atau dari kesesuaiannya dengan konteks yang lain. Untuk itu ia menetapkan tiga syarat agar ta&rsquo;wil itu dapat diterima: 1) menjaga agar lafaz itu sesuai dengan makna yang terdapat dalam Bahasa Arab dan maksud al-shari&rsquo; serta tidak memahami dengan makna lain. 2) menjaga agar maknanya sesuai dengan yang dimaksudkan oleh pembicara dalam konteks lafaznya. 3) memperhatikan ikatan-ikatan (quyud) yang terdapat dalam lafaz dan yang mengikat maknanya, sebab perbedaan satu lafaz dengan lafaz lain ditentukan oleh ikatan yang menyertainya. Oleh itu kita tidak boleh menta&rsquo;wilkan lafaz-lafaz al-Qur&rsquo;an dengan sesuka hati tanpa mengkaji maksud yang sesungguhnya sesuai dengan konteks masing-masing lafaz. Selanjutnya ia membagi ta&rsquo;wil menjadi dua: Pertama, ta&rsquo;wil yang berkaitan dengan perintah kepada manusia untuk berbuat, disebut dengan al-ta&rsquo;wil al-talabi, yaitu ta&rsquo;wil tentang perintah dan larangan (al-amr wa al-nahy). Disini Ibn Taymiyyah menerima adanya kontradiksi antara satu teks dengan yang lain, berkaitan dengan teks-teks nasikh dan mansukh. Kedua, ta&rsquo;wil yang berkaitan dengan apa-apa yang disampaikan Tuhan (akhbar) tentang diriNya, tentang Hari Akhir dan lain-lain yang benar belaka sifatnya. Ta&rsquo;wil dalam masalah yang kedua ini hanya Allah saja yang mengetahuinya, sedangkan manusia hanya dapat mengetahui arti literal teks itu, tapi tidak mengetahui ta&rsquo;wil atau realitas yang sesungguhnya. Dalam masalah-masalah doktrin (akhbar) ini Ibn Taymiyyah tidak melihat adanya kontradiksi teks wahyu seperti dalam al-ta&rsquo;wil al-talabi, kontradiksi itu wujud hanya dalam akal orang yang memahami. Jelaslah bahwa Ibn Taymiyyah dan Ibn Rushd berbeda dalam memahami makna ta&rsquo;wil. Bagi yang pertama ta&rsquo;wil sama dengan tafsir dan menekankan pada kesesuaian zahir lafaz dengan makna dan makna dengan maksud al-shari&rsquo;, sedangkan yang kedua menekankan makna ta&rsquo;wil pada penjelasan makna sebenar (haqiqi) dari makna majazi atau makna batin sesuatu teks. Perbedaan ini dapat difahami lebih jelas melalui pemahaman mereka dalam menta&rsquo;wilkan ayat-ayat mutashabihat yang diterangkan dalam al-Qur&rsquo;an (3:7). Ibn Rushd memahami bahwa ta&rsquo;wil ayat mutashabihat hanya diketahui oleh Allah dan orang-orang yang memiliki ilmu berfikir demonstratif, sedangkan bagi Ibn Taymiyyah hanya Allah saja yang tahu. Ia meletakkan titik setelah perkataan %D' 'DDG dan bukan sesudah perkataan al-rasikhun fi al-ilm. Karena menurutnya

---

para sahabat dan tabi&rsquo;un memahami ayat mutashabihat, tapi mereka tidak mengetahui realitas sesungguhnya (modalitas) dari khabar yang disampaikan Allah itu dan hanya Allah saja yang tahu la ya&rsquo;lamu ta&rsquo;wilahu illallah. Inilah sebabnya mengapa Ibn Taymiyyah tidak menjelaskan perkataan al-rasikhun fi al-ilm, karena ia tidak berkaitan dengan otoritas menta&rsquo;wilkan. Abrahamov mendakwa ayat ini mematahkan pendapat Ibn Taymiyyah, karena kalimat &ldquo;hanya Allah saja yang tahu ta&rsquo;wil ayat mutasyabihat&rdquo;, menunjukkan bahwa Nabi dan dari para sahabat tidak mengetahui maknanya. Tapi nampaknya Abrahamov salah faham sebab ta&rsquo;wil yang difahami Ibn Taymiyyah dalam ayat ini adalah realitas atau modaliti atau dalam bahasa salaf disebut al-kayf. Kesimpulan Usaha Ibn Rushd untuk menghubungkan akal dan wahyu sangat sistimatis, akan tetapi pembatasan makna akal pada kemampuan berfikir demonstratif yang hanya dimiliki oleh filosof mengundang berbagai pertanyaan. Ia nampak seperti berlebihan dalam menilai kemampuan akal dan metode demonstrasi, tapi ia tidak mengamalkan ta&rsquo;wil yang berasaskan al-burhan dalam membahas issue-issue falsafahnya. Demikian pula apabila ia memberikan otoritas kepada filosof untuk menta&rsquo;wilkan wahyu, melebihi yang lain, ia telah mendahulukan akal daripada wahyu dan ini boleh mengurangi kemutlakan wahyu. Pandangan Ibn Taymiyyah adalah sebaliknya, yaitu memberi prioritas kepada wahyu tapi ia tidak mengesampingkan akal sama sekali. Akal dan pengetahuan akal yang berfikir benar tidak akan bertentangan dengan wahyu. Akal bagi Ibn Taymiyyah tidak memiliki status independent seperti pandangan Ibn Rushd. Dan berbeda dari al-Razi akal tidak dapat menjadi asas bagi wahyu, tapi justru wahyu adalah asas bagi akal. Karena ia tidak mengakui adanya pertentangan antara akal dan wahyu maka ia melihat itu hanya karena pengetahuan tentang wahyu yang tidak jelas atau pengetahuan akal yang salah. Untuk itu ia memandang perlunya pengetahuan tentang tradisi dan pendekatan linguistik yang benar, dan inilah esensi konsep ta&rsquo;wil Ibn Taymiyyah. Mungkin kesimpulan Abrahamov benar bahwa dalam Islam reaksi terhadap trend penggunaan akal dapat di gambarkan sebagai berada pada dua kutub: a) menolak secara mutlak anggapan bahwa akal adalah sumber pengetahuan agama dan b) menerima akal sebagai satu-satunya sumber ilmu pengetahuan. Tujuan Ibn Taymiyyah dan Ibn Rushd hakekatnya sama tapi posisi mereka tidak sama, meskipun kedua-duanya tidak berada pada salah satu kutub secara ekstrim, tapi mereka memiliki kecenderungan masing-masing pada salah satunya. Akhirnya, dari pandangan kedua-dua pemikir ini kita mengetahui bahwa konsep akal dan konsep berfikir serta pengetahuan yang benar dan tidak bertentangan dengan wahyu masih merupakan sesuatu poin yang perlu pembahasan lebih detail.