



DIALEKTIKA SIFAT DAN MAHIYAH TUHAN: Analisis Tahafut At-Tahafut Karya Ibnu Rusyd

Afandi Thohari¹

1 Universitas Indonesia ; afandi.nur@ui.ac.id

DOI: <https://doi.org/10.19109/elfikr.v6i2.33425>

Submission: 26-12-2025	Accepted: 30-12-2025	Published: 30-12-2025
------------------------	----------------------	-----------------------

Cite this article:	Thohari, Afandi. "DIALEKTIKA SIFAT DAN MAHIYAH TUHAN: Analisis Tahafut At-Tahafut Karya Ibnu Rusyd". <i>EL-FIKR: Jurnal Aqidah dan Filsafat Islam</i> 6, no. 2 (n.d.): 183–196. Accessed December 30, 2025. https://jurnal.radenfatah.ac.id/index.php/elfikr/article/view/33425 .
--------------------	---

Abstract:

This study examines the dynamics of the debate concerning the divine attributes and mahiyah (essence) of God in Tahāfut al-Tahāfut by Ibn Rushd as a response to al-Ghazālī's critique in Tahāfut al-Falāsifah. The research employs a descriptive-analytical method with a philosophical approach to explore the encounter between the traditions of kalām and philosophy in understanding the relationship between the Divine Essence and God's attributes, as well as the concepts of existence (wujūd) and essence (mahiyah) from Ibn Rushd's perspective. The findings indicate that the differences between theologians and philosophers regarding the divine attributes are fundamentally more conceptual and terminological than substantive in nature. Ibn Rushd maintains that all divine perfections are identical with God's Essence within the framework of divine simplicity and unity, in contrast to Ash'arite theology, which posits attributes as realities that inhere in but are not identical with the Essence. Ibn Rushd's principal contribution lies in his consistent application of the demonstrative (burhānī) method and his development of the idea of harmonizing reason and revelation through a classification of levels of human understanding. Ibn Rushd's thought remains highly relevant for strengthening inter-school dialogue, integrating science and religion, and advancing contemporary studies in Islamic philosophy.

Keyword : Ibnu Rusyd, Tahafut at-Tahafut, attributes of Allah, mahiyah, Al-Ghazali, Islamic philosophy



1. PENDAHULUAN

Perdebatan mengenai sifat-sifat Allah dan hubungannya dengan Zat Ilahi merupakan salah satu tema paling fundamental dalam sejarah pemikiran Islam. Persoalan ini tidak hanya bersifat teoretis, tetapi juga memiliki implikasi praktis dalam kehidupan keagamaan umat Islam, seperti dalam pemahaman ibadah, kehendak Tuhan, dan konsep takdir. Berbagai aliran pemikiran Islam memberikan respons yang berbeda terhadap persoalan ini. Mu'tazilah menolak adanya sifat-sifat tambahan demi menjaga kemurnian tauhid, Asy'ariyah menetapkan sifat-sifat qadim dengan rumusan teologis khas, sementara para filosof Muslim memahami Tuhan sebagai Wujud Murni yang tidak memiliki mahiyah selain wujud-Nya sendiri¹.

Konfrontasi paling tajam antara tradisi kalam dan filsafat tercermin dalam dua karya monumental, yaitu *Tahafut al-Falasifah* (Kerancuan Para Filosof) karya Imam al-Ghazali dan *Tahafut at-Tahafut* (Kecancuan dalam Kecancuan) karya Ibnu Rusyd. Kedua karya ini merepresentasikan puncak perdebatan antara pendekatan teologis-tradisional dan pendekatan filosofis-rasional dalam memahami persoalan metafisika, khususnya ketuhanan. Perdebatan tersebut tetap relevan hingga kini karena menyentuh persoalan mendasar tentang hubungan antara akal dan wahyu, serta batas-batas penggunaan rasio dalam memahami ajaran agama².

Al-Ghazali (1058–1111 M) menulis *Tahafut al-Falasifah* dengan tujuan membongkar kelemahan-kelemahan argumen metafisika para filosof, khususnya al-Farabi dan Ibnu Sina. Ia mengkritik dua puluh persoalan filosofis, dan menilai tiga di antaranya sebagai pandangan yang membawa kepada kekufuran, yakni keqadiman alam, penolakan pengetahuan Tuhan terhadap hal-hal partikular, serta penolakan kebangkitan jasmani. Kritik terhadap pandangan filosof mengenai sifat-sifat Allah merupakan bagian dari upaya Al-Ghazali untuk membela ortodoksi Islam dari apa yang ia anggap sebagai penyimpangan rasional yang berbahaya bagi iman umat³.

Motivasi kritik Al-Ghazali bersifat epistemologis dan teologis. Secara epistemologis, ia meragukan klaim para filosof bahwa metode demonstratif (*burhan*) dapat menghasilkan kepastian dalam persoalan metafisika, karena premis-premisnya tidak memiliki tingkat kepastian seperti dalam matematika dan logika. Secara teologis, ia khawatir bahwa kesimpulan filsafat yang bertentangan dengan makna literal wahyu akan merusak fondasi keimanan umat Islam. Dalam konteks ini, Al-Ghazali menempatkan dirinya sebagai pembela syariat dan penjaga kemurnian ajaran Islam⁴.

Sebagai respons terhadap kritik tersebut, Ibnu Rusyd (1126–1198 M) menulis *Tahafut at-Tahafut* sekitar tahun 1179–1180 M. Karya ini tidak hanya membela para filosof dari serangan Al-Ghazali, tetapi juga mengoreksi kekeliruan metodologis Al-Ghazali serta mengkritik unsur-unsur Neoplatonisme yang memengaruhi pemikiran al-Farabi dan Ibnu Sina. Ibnu Rusyd berupaya mengembalikan filsafat Islam kepada ajaran Aristoteles yang ia

¹ Sentia Indah, Azmi Fitrisia, and Ofianto, "Pemikiran Filsafat Islam," *Jurnal Pendidikan Tambusai* 7, no. 3 (2023): 27459–27466.

² Majid Fakhry, *A History of Islami Philosophy* (New York: Columbia University Press, 2004).

³ Imam Al-Ghazali, *Tahafut Al-Falasifah*, ed. Rama (Yogyakarta: DIVA Press, 2024).

⁴ Frank Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, Reprint. (New York: Oxford University Press, 2010).

anggap lebih murni dan konsisten secara rasional, sekaligus menunjukkan bahwa filsafat dan wahyu tidak harus dipertentangkan⁵.

Perdebatan antara al-Ghazali dan Ibnu Rusyd memiliki signifikansi besar dalam sejarah intelektual Islam. Pertama, perdebatan ini merepresentasikan pertemuan dua paradigma besar, yaitu kalam dan filsafat. Kedua, perdebatan ini membuka diskusi epistemologis mengenai validitas metode rasional dan batas-batas pengetahuan manusia. Ketiga, perdebatan ini berdampak pada cara umat Islam memahami Tuhan dan sifat-sifat-Nya dalam kehidupan beragama⁶. Oleh karena itu, penelitian ini bertujuan untuk menganalisis kritik Al-Ghazali terhadap pandangan filosof tentang sifat-sifat Allah, mengkaji respons Ibnu Rusyd dalam *Tahafut at-Tahafut*, serta menelaah konsep wujud dan mahiyah dalam pemikiran Ibnu Rusyd beserta kontribusinya bagi diskursus teologi Islam (Zar, 2007).

2. HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN

2.1. Konteks Historis Perdebatan Al-Ghazali dan Ibnu Rusyd

Perdebatan antara al-Ghazali dan Ibnu Rusyd tidak dapat dipahami tanpa menelusuri konteks historis perkembangan filsafat Islam. Filsafat Islam (*al-falsafah al-Islamiyyah*) berkembang melalui gerakan penerjemahan (*harakah al-tarjamah*) pada masa Dinasti Abbasiyah di Baghdad. Gerakan ini mencapai puncaknya di *Bayt al-Hikmah* (Rumah Kebijaksanaan) pada masa Khalifah al-Ma'mun (813-833 M), di mana karya-karya Yunani khususnya Aristoteles, Plato, Plotinus, dan para komentatornya diterjemahkan ke dalam bahasa Arab. Penerjemah-penerjemah terkenal seperti Hunayn ibn Ishaq dan anaknya Ishaq ibn Hunayn memainkan peran kunci dalam memperkenalkan warisan intelektual Yunani kepada dunia Islam⁷.

Para filosof Muslim generasi awal seperti al-Kindi (801-873 M), yang dijuluki "Filosof Arab," berupaya menunjukkan bahwa tidak ada pertentangan antara filsafat dan wahyu. Al-Farabi (872-950 M) mengembangkan sistem pemikiran yang lebih komprehensif, memadukan logika Aristotelian dengan kosmologi emanasi Neoplatonik dan mengintegrasikannya dengan konsep kenabian Islam. Ia mengembangkan teori tentang *al-madinah al-fadilah* (kota utama) yang dipimpin oleh filosof-nabi. Ibnu Sina (980-1037 M) menyempurnakan sistem filsafat Islam dengan karyanya *al-Syifa'* dan *al-Isyarat wa al-Tanbihat*, mengembangkan metafisika yang membedakan secara tajam antara wujud dan *mahiyyah*, serta memperkenalkan konsep *Wajib al-Wujud* dan *mumkin al-wujud* (Nasr, 1976).

Namun, percampuran antara filsafat Yunani khususnya unsur-unsur Neoplatonik dengan kerangka teologi Islam menimbulkan ketegangan dengan tradisi kalam yang lebih menekankan kepatuhan pada makna literal teks wahyu. Para mutakallimin, baik dari kalangan Mu'tazilah maupun Asy'ariyah, memandang beberapa kesimpulan filosofis sebagai

⁵ Juhri Jaelani, Nurlatifah Nurlatifah, and Kusnawan Kusnawan, "Konsep Pemikiran Ibnu Rusyd Dan Relevansinya Terhadap Perkembangan Pendidikan Agama Islam Di Era Revolusi Industri 4.0," *Halaqa: Journal of Islamic Education* 1, no. 1 (2025): 16–39.

⁶ Muh. Subhan Ashari, "Teologi Islam Persepektif Harun Nasution," *AN NUR: Jurnal Studi Islam* (2020).

⁷ Madkour Ibrahim, *Aliran Dan Teori Filsafat Islam* (Jakarta, Indonesia: Bumi Aksara, 1995).

ancaman terhadap ortodoksi Islam. Ketegangan ini mencapai puncaknya dalam kritik Al-Ghazali terhadap para filosof. Al-Ghazali, yang telah menguasai filsafat secara mendalam sebagaimana dibuktikan dalam karyanya *Maqasid al-Falasifah* yang merupakan eksposisi objektif tentang filsafat melancarkan serangan sistematis dalam *Tahafut al-Falasifah*. Ia tidak menolak filsafat secara keseluruhan, logika dan matematika tetap ia terima, tetapi metafisika filosof ia tolak karena tidak menghasilkan kepastian⁸.

Al-Ghazali menulis *Tahafut al-Falasifah* dalam konteks sosio-politik yang kompleks. Ia hidup di masa Dinasti Seljuk yang menjadikan mazhab Asy'ariyah sebagai teologi resmi negara. Sebagai profesor di Madrasah Nizamiyah Baghdad lembaga pendidikan paling prestisius saat itu Al-Ghazali memiliki tanggung jawab untuk menjaga ortodoksi. Kritiknya terhadap filosof dapat dilihat sebagai bagian dari proyek lebih besar untuk memurnikan Islam dari pengaruh-pengaruh yang dianggap asing dan berbahaya. Meskipun demikian, metode kritiknya tetap rasional dan argumentatif, bukan sekadar penolakan dogmatis⁹.

Ibnu Rusyd lahir di Cordoba, pusat kebudayaan Islam di Andalusia, lima belas tahun setelah wafatnya al-Ghazali. Konteks Andalusia berbeda dari Timur Islam, tradisi filosofis di sana berkembang dengan relatif lebih bebas. Pada tahun 1169, Ibnu Rusyd diperkenalkan kepada Khalifah Abu Ya'qub Yusuf oleh Ibnu Tufayl, filosof senior istana. Khalifah mengeluhkan sulitnya memahami karya-karya Aristoteles dan meminta Ibnu Rusyd untuk mensyarah (*sharh*) karya-karya tersebut. Dari sinilah lahir syarah-syarah Ibnu Rusyd yang membuatnya dikenal sebagai "Sang Komentator" di Eropa abad pertengahan¹⁰.

Tahafut at-Tahafut ditulis dalam konteks ini sebagai upaya untuk merespons kritik al-Ghazali yang telah beredar luas dan mempengaruhi sikap negatif terhadap filsafat di dunia Islam. Ibnu Rusyd menulis dengan kesadaran penuh bahwa ia sedang berhadapan dengan otoritas intelektual sebesar Al-Ghazali. Namun, ia tidak gentar dan menggunakan metode yang sama ketatnya untuk membongkar kelemahan-kelemahan argumen Al-Ghazali. Yang menarik, Ibnu Rusyd tidak membela semua posisi filosofis secara membabi buta, ia juga mengkritik Ibnu Sina dan menunjukkan di mana Ibnu Sina menyimpang dari Aristoteles. Ini menunjukkan objektivitas dan kejujuran intelektual Ibnu Rusyd¹¹.

2.2. Perdebatan Sifat-sifat Allah dalam Tradisi Kalam

Sebelum membahas kritik al-Ghazali dan respons Ibnu Rusyd, penting untuk memahami konteks perdebatan tentang sifat-sifat Allah dalam tradisi kalam Islam. Perdebatan ini melibatkan setidaknya tiga posisi utama yang masing-masing berupaya menjawab pertanyaan fundamental.

1. Bagaimana hubungan antara Zat Allah dan sifat-sifat-Nya?
2. Apakah sifat-sifat itu identik dengan Zat, berbeda dari Zat, atau memiliki status ontologis yang unik?

Pertanyaan ini bukan sekadar masalah semantik, tetapi memiliki implikasi teologis yang

⁸ Al-Ghazali, *Tahafut Al-Falasifah*.

⁹ Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*.

¹⁰ Jaelani, Nurlatifah, and Kusnawan, "Konsep Pemikiran Ibnu Rusyd Dan Relevansinya Terhadap Perkembangan Pendidikan Agama Islam Di Era Revolusi Industri 4.0."

¹¹ Frenky Mubarok, *Pengantar Filsafat Islam*, ed. Nia Duniawati (Indramayu: CV. Adanu Abimata, 2022).

serius karena menyangkut pemahaman tentang keesaan Tuhan (*tawhid*) dan transendensinya¹².

Posisi pertama diwakili oleh Mu'tazilah yang berpendapat bahwa sifat-sifat Allah identik dengan Zat-Nya (*al-sifat 'ayn al-dzat*). Bagi Mu'tazilah, menetapkan sifat-sifat sebagai entitas tambahan yang berbeda dari Zat akan membawa kepada *ta'addud al-qudama'* (kemajemukan yang qadim), yang bertentangan dengan prinsip tauhid. Jika ilmu, kuasa, dan kehendak adalah entitas-entitas qadim yang berbeda dari Zat Allah, maka akan ada banyak yang qadim selain Allah, dan ini adalah syirik. Oleh karena itu, Mu'tazilah mengatakan bahwa Allah Maha Mengetahui dengan Zat-Nya, bukan dengan ilmu sebagai sifat tambahan.

Posisi kedua diwakili oleh Asy'ariyah, aliran yang dianut Al-Ghazali yang menetapkan sifat-sifat Allah sebagai entitas-entitas qadim yang berbeda dari Zat tetapi tidak terpisah dari-Nya. Formulasi khas Asy'ariyah adalah *la hiya huwa wa la hiya ghayruhu* (sifat itu bukan Zat dan bukan pula selain Zat). Menurut al-Asy'ari, pendiri mazhab ini, Allah memiliki tujuh sifat-sifat ma'ani yang qadim: *al-'ilm, al-qudrat, al-iradah, al-hayah, al-sam', al-basar, dan al-kalam*. Sifat-sifat ini bukan Zat (karena berbilang sedangkan Zat satu), tetapi juga bukan selain Zat (karena qadim bersama Zat dan tidak dapat dipisahkan dari-Nya). Formulasi ini berupaya menjaga keseimbangan antara penegasan sifat-sifat sebagaimana ditunjukkan wahyu dengan pemeliharaan prinsip keesaan Tuhan¹³.

Posisi ketiga diwakili oleh para filosof Muslim yang memahami Tuhan sebagai Wujud Murni (*al-wujud al-mahd*) atau Akal Murni (*al-aql al-mahd*) yang tidak memiliki mahiyah selain wujud-Nya. Menurut pandangan ini, Tuhan adalah kesederhanaan mutlak, tidak ada perbedaan apapun dalam diri-Nya, termasuk perbedaan antara Zat dan sifat. Kesempurnaan-kesempurnaan yang kita nisbatkan kepada Tuhan seperti ilmu, kuasa, kehendak bukanlah entitas-entitas yang berbeda, melainkan aspek-aspek dari Wujud Murni yang satu dan sederhana itu. Kemajemukan hanya ada pada level konseptual manusia yang terbatas; dalam realitasnya, Tuhan adalah Satu yang tidak dapat dibagi-bagi atau dikomposisikan¹⁴.

2.3. Kritik Al-Ghazali terhadap Pandangan Filosof tentang Sifat-sifat Allah

Dalam Diskusi VI Tahafut al-Falasifah, Al-Ghazali mengkritik pandangan para filosof yang menolak sifat-sifat tambahan pada Zat Allah. Kritik Al-Ghazali berpusat pada beberapa keberatan utama yang menurutnya menunjukkan inkonsistensi dan bahaya posisi filosofis. Pertama, Al-Ghazali berargumen bahwa jika Tuhan tidak memiliki sifat ilmu, kuasa, dan kehendak dalam pengertian nyata (*sifat haqiqiyah*), bagaimana mungkin Tuhan menciptakan dan mengatur alam? Penciptaan memerlukan pengetahuan tentang apa yang akan diciptakan, kuasa untuk mewujudkannya, dan kehendak untuk memilih menciptakan. Tanpa sifat-sifat ini dalam pengertian nyata, konsep penciptaan menjadi tidak bermakna¹⁵.

Kedua, Al-Ghazali mengkritik pandangan bahwa Tuhan hanya mengetahui Zat-Nya

¹² Muh. Subhan Ashari, "Teologi Islam Persepektif Harun Nasution."

¹³ Rudi Edwaldo Jasmit, "Kajian Analitis Terhadap Kitab Al Ibanah 'An Usul Al Dinayah Karya Abu Al-Hasan Al-Asty'ari," *Jurnal Khazanah Ulum Ekonomi Syariah* 2, no. 2 (2018).

¹⁴ Ibnu Rusyd, *Tahafut At-Tahafut*, ed. Rusdianto (Yogyakarta: DIVA Press, 2025).

¹⁵ Al-Ghazali, *Tahafut Al-Falasifah*.

sendiri dan tidak mengetahui hal-hal partikular di alam. Menurut al-Ghazali, pandangan ini bertentangan dengan Al-Qur'an yang menegaskan bahwa Allah Maha Mengetahui segala sesuatu (*bi kulli shay'in 'alim*). Jika Tuhan tidak mengetahui kejadian-kejadian partikular seperti doa hamba-Nya, perbuatan-perbuatan manusia, dan detail-detail alam, maka Tuhan tidak layak disembah dan dimintai pertolongan. Lebih jauh, penolakan pengetahuan Tuhan terhadap partikular-partikular merupakan salah satu dari tiga masalah yang menurut Al-Ghazali membawa kepada kekufuran¹⁶.

Ketiga, al-Ghazali mengkritik konsep Tuhan sebagai *aql mahd* (Akal Murni) yang menghasilkan alam melalui emanasi (*fayd*) secara niscaya (*bi al-dharurah*). Menurut Al-Ghazali, pandangan ini meniadakan kehendak bebas Tuhan dan menjadikan penciptaan sebagai proses otomatis yang tidak dapat dikendalikan oleh Tuhan. Jika alam memancar dari Tuhan secara niscaya sebagaimana cahaya memancar dari matahari, maka Tuhan tidak memilih untuk menciptakan, penciptaan terjadi di luar kehendak-Nya. Ini bertentangan dengan konsep Islam tentang Tuhan sebagai Pencipta yang berkehendak dan memilih (*fa'al lima yurid*). Al-Ghazali melihat implikasi ini sebagai sangat serius karena menggerus konsep tentang Tuhan yang personal dan terlibat dalam alam¹⁷.

Keempat, Al-Ghazali mempertanyakan koherensi internal posisi filosofis. Jika Tuhan adalah kesederhanaan mutlak tanpa sifat apapun, bagaimana kita dapat berbicara tentang Tuhan sama sekali? Setiap pernyataan tentang Tuhan bahkan pernyataan bahwa Tuhan ada, mengimplikasikan semacam atribut. Mengatakan "Tuhan ada" berarti mengatakan Tuhan memiliki atribut eksistensi. Al-Ghazali berargumen bahwa posisi filosofis yang konsisten akan membawa kepada *ta'til* (pengosongan Tuhan dari semua atribut) yang pada akhirnya tidak berbeda dari ateisme. Jika kita tidak dapat mengatakan apapun tentang Tuhan, maka Tuhan menjadi tidak bermakna bagi kehidupan manusia¹⁸.

2.4. Respons Ibnu Rusyd dalam *Tahafut at-Tahafut*

Ibnu Rusyd dalam *Tahafut at-Tahafut* merespons kritik Al-Ghazali dengan cara yang sistematis dan mendalam. Strategi utamanya adalah menunjukkan bahwa Al-Ghazali telah keliru memahami posisi para filosof dan bahwa banyak kritiknya didasarkan pada kesalahpahaman ini. Ibnu Rusyd menegaskan bahwa filosof tidak menolak bahwa Tuhan memiliki kesempurnaan-kesempurnaan (*kamalat*) seperti ilmu, kuasa, dan kehendak. Yang mereka tolak adalah cara mutakallimin mengkonseptualisasikan kesempurnaan tersebut sebagai entitas-entitas tambahan (*ma'ani za'idah*) yang berbeda dari Zat. Perbedaan ini sangat krusial untuk dipahami¹⁹.

Ibnu Rusyd berargumen bahwa perbedaan antara filosof dan mutakallimin lebih bersifat terminologis dan konseptual ketimbang substansial. Ia memberikan analogi yang jelas: ketika mutakallimin mengatakan "Allah Maha Mengetahui dengan ilmu yang qadim" ('*alim bi 'ilm qadim*), mereka membedakan Zat yang mengetahui dari ilmu sebagai sifat yang ditambahkan kepada Zat. Filosof mengatakan "Allah adalah Ilmu itu sendiri" (*huwa 'ilmuhu*),

¹⁶ Al-Ghazali, *Tahafut Al-Falasifah*.

¹⁷ Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*.

¹⁸ Al-Ghazali, *Tahafut Al-Falasifah*.

¹⁹ Rusyd, *Tahafut At-Tahafut*.

maksudnya pengetahuan Tuhan tidak memerlukan sifat tambahan karena Zat-Nya sendiri adalah pengetahuan sempurna. Kedua ungkapan ini, menurut Ibnu Rusyd, menegaskan hal yang sama: Tuhan memiliki pengetahuan sempurna. Perbedaannya terletak pada cara mengekspresikan kebenaran tersebut, bukan pada substansi kebenaran itu sendiri²⁰.

Lebih jauh, Ibnu Rusyd membela pendekatan filosofis dengan menunjukkan bahwa posisi filosof lebih konsisten dalam menjaga kesederhanaan (*basatah*) Tuhan. Jika sifat-sifat Allah dianggap sebagai entitas tambahan yang berbeda dari Zat, maka Tuhan menjadi tersusun (*murakkab*) dari Zat dan sifat-sifat. Padahal, susunan (*tarkib*) mengindikasikan ketergantungan pada bagian-bagian penyusun, dan ketergantungan adalah tanda kekurangan yang tidak layak bagi Tuhan. Yang tersusun membutuhkan penyusun, yang membutuhkan adalah yang mungkin (*mumkin*), bukan yang wajib. Oleh karena itu, mengatakan sifat-sifat Tuhan identik dengan Zat-Nya justru lebih sesuai dengan transendenSI dan kesempurnaan Tuhan dibandingkan menetapkan sifat-sifat sebagai entitas tambahan²¹.

Mengenai tuduhan bahwa filosof menolak pengetahuan Tuhan terhadap hal-hal partikular (*al-juz'iyyat*), Ibnu Rusyd memberikan klarifikasi penting yang sering diabaikan oleh para pengkritik filsafat. Filosof tidak mengatakan Tuhan tidak mengetahui hal-hal partikular; yang mereka katakan adalah pengetahuan Tuhan berbeda secara kualitatif dari pengetahuan manusia. Pengetahuan manusia bersifat efek (*ma'lul*) dari objek yang diketahui, kita mengetahui sesuatu karena sesuatu itu ada dan mempengaruhi indera atau akal kita. Sebaliknya, pengetahuan Tuhan adalah sebab (*illah*) bagi wujudnya segala sesuatu. Sesuatu ada karena Tuhan mengetahuinya, bukan sebaliknya. Pengetahuan Tuhan bersifat qadim, tidak berubah, dan tidak bergantung pada objek²².

Ibnu Rusyd menjelaskan bahwa pertentangan yang diklaim Al-Ghazali muncul dari penyamaan yang tidak tepat antara pengetahuan Tuhan dan pengetahuan manusia. Pengetahuan manusia tentang partikular diperoleh melalui indera dan berubah-ubah seiring waktu, pengetahuan manusia tentang universal diperoleh melalui akal dan bersifat abstrak. Tetapi kategori *kulli* (universal) dan *juz'i* (partikular) ini adalah kategori-kategori manusia yang tidak dapat diterapkan begitu saja kepada pengetahuan Tuhan. Pengetahuan Tuhan melampaui dikotomi *kulli-juz'i* karena Tuhan mengetahui segala sesuatu, baik yang universal maupun yang partikular dengan cara yang sesuai dengan kesempurnaan-Nya, bukan dengan cara manusia mengetahui. Bentuk pengetahuan Tuhan yang sebenarnya tidak dapat diketahui kecuali oleh Tuhan sendiri²³.

Ibnu Rusyd juga mengkritik balik metode Al-Ghazali. Ia menunjukkan bahwa Al-Ghazali menggunakan standar ganda: di satu sisi mengkritik filosof karena tidak mengikuti makna literal teks wahyu, di sisi lain mengadopsi posisi Asy'ariyah yang formulasinya (*la huwa wa la ghayruhu*) juga tidak ada dalam teks wahyu dan merupakan konstruksi spekulatif. Jika filosof dikritik karena menggunakan akal untuk memahami Tuhan, mutakallimin juga melakukan hal yang sama ketika merumuskan teori-teori tentang hubungan Zat dan sifat.

²⁰ Rusyd, *Tahafut At-Tahafut*.

²¹ Mubarok, *Pengantar Filsafat Islam*.

²² Rusyd, *Tahafut At-Tahafut*.

²³ Rusyd, *Tahafut At-Tahafut*.

Menurut Ibnu Rusyd, perbedaannya hanya pada tingkat kedalaman dan konsistensi penggunaan akal, di mana filosof lebih konsisten dalam menerapkan prinsip-prinsip rasional²⁴.

2.5. Konsep Wujud dan Mahiyah dalam Perspektif Ibnu Rusyd

Persoalan hubungan antara wujud (eksistensi) dan *mahiyah* (esensi) merupakan tema sentral dalam metafisika Islam yang memiliki implikasi langsung pada pemahaman tentang Tuhan dan sifat-sifat-Nya. Konsep *mahiyah* secara harfiah berarti "apa-nya" sesuatu jawaban atas pertanyaan "*ma huwa?*" (apa itu?). *Mahiyah* menunjuk pada definisi atau hakikat sesuatu yang membedakannya dari yang lain. Sementara itu, wujud menunjuk pada keberadaan aktual sesuatu di luar pikiran. Kita dapat memahami *mahiyah* segitiga (bidang datar dengan tiga sisi) tanpa mengetahui apakah ada segitiga aktual di luar pikiran. Pertanyaannya adalah: bagaimana hubungan antara *mahiyah* dan wujud ini?

Ibnu Sina mengembangkan teori yang sangat berpengaruh tentang hubungan wujud dan *mahiyah*. Menurutnya, wujud adalah aksiden (*ard*) yang ditambahkan kepada *mahiyah*. *Mahiyah* sesuatu, misalnya *mahiyah manusia* sebagai "hewan rasional" dapat dipahami secara lengkap tanpa menyertakan klaim tentang eksistensinya. Wujud "ditambahkan" kepada *mahiyah* dari luar, dari sebab eksternal yang mewujudkannya. Dari sini, Ibnu Sina mengembangkan pembedaan modal yang terkenal: *mumtani' al-wujud* (yang mustahil ada), *mungkin al-wujud* (yang mungkin ada), dan *wajib al-wujud* (yang wajib ada). Hanya Tuhan yang *wajib al-wujud bi dzatih*, yaitu wajib ada karena Zat-Nya sendiri, di mana wujud dan *mahiyah*-Nya tidak dapat dibedakan (Ibnu Sina, 2005).

Ibnu Rusyd mengambil posisi berbeda secara fundamental dari Ibnu Sina dalam persoalan ini. Ia tidak setuju bahwa wujud adalah aksiden yang ditambahkan kepada *mahiyah*. Sebaliknya, menurut Ibnu Rusyd, sesuatu ada (*majud*) terlebih dahulu, dan *mahiyah* adalah abstraksi mental dari hal yang telah ada tersebut. Wujud lebih fundamental dan primer dibandingkan *mahiyah*. Sedangkan *mahiyah* adalah konsep mental yang diperoleh melalui abstraksi dari realitas yang sudah ada. Pandangan ini lebih konsisten dengan Aristotelianisme murni yang dianut Ibnu Rusyd. Bagi Aristoteles, substansi individual konkret adalah yang paling nyata, universal dan esensi adalah abstraksi dari substansi individual tersebut²⁵.

Ibnu Rusyd juga mengkritik unsur-unsur Neoplatonisme dalam pemikiran Ibnu Sina, khususnya teori emanasi (*fayd*) dan pembedaan tajam antara wujud dan *mahiyah*. Menurut Ibnu Rusyd, pembedaan semacam ini tidak ditemukan dalam filsafat Aristoteles yang asli dan merupakan tambahan Neoplatonik yang tidak perlu. Ia juga menolak argumen *Burhan al-Siddiqin* dari Ibnu Sina yang membuktikan wujud Tuhan dari analisis konsep wujud itu sendiri. Bagi Ibnu Rusyd, argumen semacam ini terlalu abstrak dan tidak sesuai dengan metode demonstratif yang berangkat dari pengamatan empiris. Ia lebih memilih argumen-argumen yang berbasis pada pengamatan alam, seperti argumen *inayah* (pemeliharaan) dan

²⁴ Fakhry, *A History of Islami Philosophy*.

²⁵ Muhammad Atif Al-Iraqi, *Metode Kritik Filsafat Ibnu Rusyd*, ed. Rusdianto (Yogyakarta: IRCiSoD, 2020).

ikhtira (penciptaan), yang menurutnya lebih sesuai dengan metode Qur'ani²⁶.

Konsep wujud dan *mahiyyah* Ibnu Rusyd memiliki implikasi penting bagi pemahaman tentang hubungan Zat dan sifat Allah. Jika *mahiyyah* adalah abstraksi mental dari realitas yang sudah ada, maka sifat-sifat yang kita nisbatkan kepada Tuhan adalah cara pikiran manusia yang terbatas dalam memahami kesempurnaan Tuhan yang tidak terbatas. Sifat-sifat bukanlah entitas-entitas nyata yang terpisah dari Zat-Nya, mereka adalah konsep-konsep mental yang kita gunakan untuk memahami Zat yang sederhana dan tidak dapat dibagi itu. Tuhan dalam realitas-Nya adalah Satu dan Sederhana, adapun kemajemukan sifat hanya ada pada level konseptual manusia. Dengan demikian, Ibnu Rusyd menawarkan jalan tengah yaitu menegaskan bahwa Tuhan memiliki kesempurnaan-kesempurnaan (*melawan ta'til*) sambil mempertahankan kesederhanaan-Nya²⁷.

Dalam membuktikan wujud Tuhan, Ibnu Rusyd mengembangkan argumen-argumen yang berbasis pada pengamatan alam. Argumen *inayah* berangkat dari keteraturan dan kesesuaian alam bagi kehidupan, seperti alam ini teratur sedemikian rupa sehingga mendukung kehidupan manusia dan makhluk lainnya. Keteraturan ini menunjukkan adanya Pengatur yang Maha Bijaksana. Argumen *ikhtira* berangkat dari penciptaan, yaitu segala sesuatu di alam ini baik itu tumbuhan, hewan, langit, bumi, menunjukkan tanda-tanda penciptaan yang menunjuk pada Pencipta. Kedua argumen ini, menurut Ibnu Rusyd, adalah argumen yang digunakan Al-Qur'an sendiri dalam mengajak manusia mengenal Allah. Ia juga menggunakan argumen Penggerak Pertama (*al-muharrrik al-awwal*) yang berasal dari Aristoteles yang secara garis besar isi argumen itu adalah segala gerak memerlukan penggerak, dan rangkaian penggerak tidak dapat mundur tanpa batas, sehingga harus ada Penggerak Pertama yang tidak digerakkan²⁸.

2.6. Kontribusi Metodologis Ibnu Rusyd

Kontribusi paling signifikan dari Ibnu Rusyd adalah penerapan metode demonstratif (*al-burhan*) secara konsisten dan ketat dalam pembahasan masalah-masalah ketuhanan. Metode demonstratif, yang berasal dari logika Aristoteles, menuntut premis-premis yang pasti (*yaqini*) dan menghasilkan kesimpulan yang meyakinkan. Berbeda dengan pendekatan dialektis (*jadali*) yang digunakan mutakallimin yang berangkat dari premis-premis yang diterima umum (*masyhurat*) tetapi belum tentu pasti metode demonstratif memberikan kepastian yang lebih tinggi. Ibnu Rusyd mengevaluasi argumen-argumen baik dari filosof maupun teolog dengan standar demonstratif yang sama, mengidentifikasi kelemahan-kelemahan metodologis di kedua pihak²⁹.

Dalam Fasl al-Maqal (Kata Pemutus tentang Hubungan Filsafat dan Syariat), Ibnu Rusyd mengembangkan teori harmonisasi akal dan wahyu yang sangat orisinal. Ia berargumen bahwa filsafat dan agama adalah "saudara sepersusuan" (*al-ukht al-radhi'ah*) yang sama-sama mencari kebenaran melalui jalur yang berbeda. Prinsip dasarnya adalah "kebenaran

²⁶ Ibnu Rusyd, *Terjemahan Lengkap Kita Fashl Al-Maqal & Al-Kasyf Filosofi Keimanan*, ed. Ahmad Fadhil (Bandung: Sriandi Empat Widya Utama, 2024).

²⁷ Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filosof Dan Filsafatnya*, Revision. (Bandung: Rajawali Pres, 2007).

²⁸ Rusyd, *Terjemahan Lengkap Kita Fashl Al-Maqal & Al-Kasyf Filosofi Keimanan*.

²⁹ Al-Iraqi, *Metode Kritik Filsafat Ibu Rusyd*.

tidak bertentangan dengan kebenaran, tetapi saling bersesuaian dan bersaksi satu sama lain" (*al-haqq la yudadd al-haqq balyuwafiquhu wa yashhadu lahu*). Jika terjadi pertentangan lahiriah antara kesimpulan demonstratif dan makna literal wahyu, maka teks wahyu harus ditafsirkan secara *ta'wil* sesuai dengan kesimpulan demonstratif, karena kebenaran demonstratif yang pasti tidak mungkin bertentangan dengan maksud wahyu yang juga benar³⁰.

Teori tiga tingkat pemahaman yang dikembangkan Ibnu Rusyd memberikan kerangka untuk memahami pluralitas pendekatan dalam memahami kebenaran agama. Ia membagi manusia ke dalam tiga tingkatan berdasarkan kapasitas intelektual dan metode yang sesuai bagi mereka. Pertama, *ahl al-burhan* (ahli demonstrasi), yaitu para filosof yang mampu memahami kebenaran melalui argumen-argumen demonstratif yang ketat. Kedua, *ahl al-jadal* (ahli dialektika), yaitu para teolog yang memahami kebenaran melalui argumen-argumen dialektis yang berangkat dari premis-premis yang diterima umum. Ketiga, *ahl al-khitabah* (ahli retorika), yaitu masyarakat umum yang memahami kebenaran melalui seruan-seruan retoris, perumpamaan-perumpamaan, dan makna literal wahyu. Masing-masing tingkatan valid untuk kelompoknya, adapun yang salah adalah memaksakan metode satu kelompok kepada kelompok lain³¹.

Teori ini memiliki implikasi penting bagi pemahaman tentang pluralitas dalam Islam. Ibnu Rusyd tidak menyatakan bahwa hanya ada satu cara yang benar dalam memahami agama. Ia mengakui bahwa orang-orang dengan kapasitas berbeda memerlukan pendekatan yang berbeda pula. Seorang filosof tidak boleh memaksakan interpretasi alegorisnya kepada masyarakat awam yang tidak siap menerimanya. Demikian pula masyarakat awam tidak boleh mengkafirkan filosof yang menggunakan *ta'wil*. Setiap kelompok mencapai kebenaran yang sama melalui jalur yang sesuai dengan kapasitasnya. Pandangan ini sangat progresif untuk zamannya dan tetap relevan untuk konteks kontemporer di mana pluralitas interpretasi keagamaan menjadi tantangan sekaligus kekayaan³².

2.7. Signifikansi dan Pengaruh Pemikiran Ibnu Rusyd

Pengaruh pemikiran Ibnu Rusyd berbeda secara signifikan antara dunia Islam dan dunia Barat. Di dunia Islam, pengaruhnya relatif terbatas karena beberapa faktor. Pertama, faktor geografis: Ibnu Rusyd hidup di Andalusia yang secara geografis terpisah dari pusat-pusat keilmuan Islam di Timur. Kedua, faktor politik: menjelang akhir hidupnya, Ibnu Rusyd diasingkan dan buku-bukunya dibakar atas tuduhan *bid'ah*, meskipun ia kemudian direhabilitasi, stigma ini mempengaruhi resensi karyanya. Ketiga, faktor intelektual: tradisi Asy'ariyah telah mendominasi diskursus teologi Islam, dan kritik Al-Ghazali terhadap filsafat sangat berpengaruh dalam membentuk sikap negatif terhadap pemikiran filosofis³³.

Namun, pengaruh Ibnu Rusyd di dunia Barat sangat besar dan bertahan lama. Karyanya diterjemahkan ke dalam bahasa Latin pada abad ke-12 dan ke-13, menjadikannya salah satu filosof Muslim yang paling berpengaruh di Eropa abad pertengahan. Di

³⁰ Rusyd, *Terjemahan Lengkap Kita Fashl Al-Maqal & Al-Kasyf Filosofi Keimaninan*.

³¹ Rusyd, *Terjemahan Lengkap Kita Fashl Al-Maqal & Al-Kasyf Filosofi Keimaninan*.

³² Fakhry, *A History of Islami Philosophy*.

³³ Indah, Fitrisia, and Ofianto, "Pemikiran Filsafat Islam."

universitas-universitas Eropa, ia dikenal sebagai "Sang Komentator" (*The Commentator*) karena syarah-syarahnya atas karya Aristoteles menjadi rujukan utama untuk memahami filsafat Aristotelian. Thomas Aquinas, teolog-filosof Katolik terbesar abad pertengahan, sangat dipengaruhi oleh Ibnu Rusyd meskipun juga mengkritiknya dalam beberapa hal. Gerakan *Averroisme* di universitas-universitas Paris dan Padua, meskipun dikutuk Gereja pada tahun 1277, memainkan peran penting dalam perkembangan rasionalisme Barat yang kemudian melahirkan Renaisans dan Pencerahan (Leaman, 1989).

Penghargaan terhadap Ibnu Rusyd di Barat tercermin dalam karya sastra dan budaya. Dante Alighieri dalam Divine Comedy menempatkan Ibnu Rusyd bersama Aristoteles, Plato, Sokrates, dan para filosof besar lainnya di Limbo yang merupakan tempat terhormat bagi orang-orang bijak yang hidup sebelum atau di luar Kekristenan. Ia disebut sebagai "*che 'l gran comento feo*" (yang membuat komentar besar), mengacu pada syarah-syarah besarnya atas Aristoteles. Penghargaan ini menunjukkan betapa tinggi posisi Ibnu Rusyd dalam kanon intelektual Eropa abad pertengahan. Bahkan hingga era modern, ia tetap dianggap sebagai salah satu filosof terpenting dalam sejarah pemikiran manusia (Fakhry, 2004).

Di dunia Islam kontemporer, terjadi kebangkitan minat terhadap pemikiran Ibnu Rusyd. Para pembaru Muslim modern seperti Muhammad Abduh, Jamal al-Din al-Afghani, dan Muhammad Iqbal melihat dalam pemikiran Ibnu Rusyd sebuah model untuk merekonsiliasi Islam dengan modernitas dan rasionalitas. Abduh, misalnya, mengadopsi semangat rasionalis Ibnu Rusyd dalam upayanya mereformasi pemikiran Islam. Iqbal memuji Ibnu Rusyd sebagai "rasionalis murni" yang berupaya membebaskan Islam dari mistisisme yang berlebihan. Di Indonesia, Harun Nasution memperkenalkan dan mempopulerkan pemikiran Ibnu Rusyd sebagai alternatif dari teologi tradisional yang dianggapnya fatalistik dan anti-rasional³⁴.

Relevansi pemikiran Ibnu Rusyd untuk konteks kontemporer dapat dilihat dari beberapa aspek. Pertama, dalam konteks dialog antar mazhab dan antaragama, pendekatan Ibnu Rusyd yang menekankan klarifikasi terminologis dapat membantu mengidentifikasi apakah perbedaan-perbedaan yang ada bersifat substansial atau hanya semantik. Banyak konflik antar mazhab yang ternyata berakar pada kesalahpahaman terminologis melalui mengklarifikasi istilah-istilah, dialog yang lebih produktif menjadi mungkin. Kedua, dalam konteks hubungan sains dan agama, teori harmonisasi Ibnu Rusyd menawarkan model alternatif yang menghindari fundamentalisme literal di satu sisi dan sekularisme total di sisi lain. Prinsip bahwa kebenaran tidak bertentangan dengan kebenaran memberikan landasan untuk menerima temuan-temuan ilmiah sambil mempertahankan komitmen terhadap wahyu³⁵.

Ketiga, dalam konteks pendidikan Islam, teori tiga tingkat pemahaman Ibnu Rusyd memberikan inspirasi untuk pengembangan kurikulum yang sesuai dengan tingkat kognitif peserta didik. Tidak semua orang perlu atau mampu mempelajari filsafat secara mendalam yang penting adalah setiap orang mendapat akses kepada kebenaran melalui jalur yang

³⁴ Nurisman, *Pemikiran Filsafat Islam Harun Nasution: Pengembangan Pemikiran Islam Di Indonesia* (Yogyakarta: Teras, 2012).

³⁵ Komaruddin Hidayat, *PSIKOLOGI BERAGAMA: Menjadikan Hidup Lebih Ramah Dan Santun*, ed. Imam Fathurrohman and Halim Ambiya, Pertama. (Jakarta: Hikmah (PT Mizan Publik), 2010).

sesuai dengan kapasitasnya. Keempat, dalam konteks pengembangan kajian filsafat Islam, pemikiran Ibnu Rusyd menunjukkan bahwa tradisi intelektual Islam tidak monolitik, ada keragaman pendekatan dan pandangan yang saling berdialog dan memperkaya. Mengenal pemikiran Ibnu Rusyd membantu umat Islam kontemporer untuk mengapresiasi kekayaan tradisi intelektual mereka sendiri dan menggunakan sebagai sumber daya untuk menghadapi tantangan-tantangan kontemporer³⁶.

3. KESIMPULAN

Berdasarkan analisis terhadap *Tahafut at-Tahafut* karya Ibnu Rusyd, penelitian ini menghasilkan beberapa kesimpulan penting. Pertama, kritik Al-Ghazali terhadap para filosof mengenai sifat-sifat Allah didasarkan pada kekhawatiran teologis yang legitimate yaitu menjaga transendensi Tuhan dan mempertahankan makna literal teks wahyu, namun seringkali didasarkan pada pemahaman yang tidak tepat terhadap posisi filosofis. Al-Ghazali cenderung menyamakan pandangan Ibnu Sina dengan filsafat secara umum tanpa membedakannya dari Aristotelianisme murni yang dianut Ibnu Rusyd. Kritiknya juga menggunakan standar ganda, yaitu mengkritik filosof karena menggunakan akal spekulatif sambil mengadopsi posisi Asy'ariyah yang juga merupakan konstruksi spekulatif.

Kedua, respons Ibnu Rusyd menunjukkan bahwa perbedaan antara filosof dan teolog mengenai sifat-sifat Allah lebih bersifat terminologis dan konseptual ketimbang substansial. Baik filosof maupun teolog sama-sama menegaskan bahwa Tuhan memiliki kesempurnaan-kesempurnaan seperti ilmu, kuasa, dan kehendak. Perbedaannya terletak pada cara mengkonseptualisasikan hubungan kesempurnaan tersebut dengan Zat, yaitu sebagai sifat-sifat tambahan yang berbeda dari Zat (posisi Asy'ariyah), ataukah sebagai kesempurnaan yang identik dengan Zat dalam kerangka kesederhanaan ilahi (posisi filosofis). Ibnu Rusyd berargumen bahwa kedua formulasi pada hakikatnya menegaskan kebenaran yang sama tentang kesempurnaan Tuhan.

Ketiga, mengenai konsep wujud dan *mahiyyah*, Ibnu Rusyd mengambil posisi berbeda dari Ibnu Sina. Jika Ibnu Sina memandang wujud sebagai aksiden yang ditambahkan kepada *mahiyyah*, Ibnu Rusyd berpendapat sebaliknya, sesuatu ada terlebih dahulu, dan *mahiyyah* adalah abstraksi mental dari realitas yang sudah ada. Pandangan ini berimplikasi bahwa sifat-sifat yang kita nisbatkan kepada Tuhan adalah cara pikiran manusia memahami kesempurnaan Zat yang Esa, kemajemukan sifat hanya ada pada level konseptual, sedangkan Tuhan dalam realitas-Nya adalah Wujud yang sederhana.

Keempat, kontribusi Ibnu Rusyd terletak pada penerapan metode demonstratif (*burhani*) secara konsisten dalam persoalan ketuhanan dan teori harmonisasi akal-wahyu melalui tiga tingkat pemahaman. Metode demonstratif memberikan standar yang ketat untuk mengevaluasi argumen-argumen teologis dan filosofis. Teori tiga tingkat pemahaman menawarkan kerangka untuk memahami pluralitas pendekatan dalam memahami kebenaran agama tanpa mengorbankan klaim kebenaran objektif. Pemikiran Ibnu Rusyd tetap relevan untuk dialog antarmazhab, harmonisasi sains-agama, dan pengembangan kajian filsafat Islam kontemporer.

³⁶ Zar, *Filsafat Islam: Filosof Dan Filsafatnya*.

Penelitian lanjutan, disarankan kajian komparatif lebih mendalam antara konsep sifat Allah dalam berbagai aliran kalam dengan konsep kesempurnaan Tuhan dalam tradisi falsafah, penelitian tentang resepsi pemikiran Ibnu Rusyd di kalangan pembaru Muslim modern, serta eksplorasi relevansinya untuk dialog antaragama mengingat pengaruhnya yang signifikan terhadap Thomas Aquinas dan tradisi Skolastik Kristen. Perdebatan Al-Ghazali dan Ibnu Rusyd menunjukkan bahwa tradisi intelektual Islam memiliki ruang yang luas untuk pluralitas pandangan; kesadaran akan hal ini penting untuk menghindari simplifikasi yang mereduksi tradisi Islam menjadi satu suara tunggal. *Wallahu a'lam bi al-sawab.*

Referensi

- Al-Ghazali, Imam. *Tahafut Al-Falasifah*. Edited by Rama. Yogyakarta: DIVA Press, 2024.
- Al-Iraqi, Muhammad Atif. *Metode Kritik Filsafat Ibu Rusyd*. Edited by Rusdianto. Yogyakarta: IRCiSoD, 2020.
- Fakhry, Majid. *A History of Islami Philosophy*. New York: Columbia University Press, 2004.
- Griffel, Frank. *Al-Ghazali's Philosophical Theology*. Reprint. New York: Oxford University Press, 2010.
- Hidayat, Komaruddin. *PSIKOLOGI BERAGAMA: Menjadikan Hidup Lebih Ramah Dan Santun*. Edited by Imam Fathurrohman and Halim Ambiya. Pertama. Jakarta: Hikmah (PT Mizan Publiko), 2010.
- Ibrahim, Madkour. *Aliran Dan Teori Filsafat Islam*. Jakarta, Indonesia: Bumi Aksara, 1995.
- Indah, Sentia, Azmi Fitrisia, and Ofianto. "Pemikiran Filsafat Islam." *Jurnal Pendidikan Tambusai* 7, no. 3 (2023): 27459–27466.
- Jaelani, Juhri, Nurlatifah Nurlatifah, and Kusnawan Kusnawan. "Konsep Pemikiran Ibnu Rusyd Dan Relevansinya Terhadap Perkembangan Pendidikan Agama Islam Di Era Revolusi Industri 4.0." *Halaqa: Journal of Islamic Education* 1, no. 1 (2025): 16–39.
- Jasmit, Rudi Edwaldo. "Kajian Analitis Terhadap Kitap Al Ibanah 'An Usul Al Dinayah Karya Abu Al-Hasan Al-Asy'ari." *Jurnal Khazanah Ulum Ekonomi Syariah* 2, no. 2 (2018).
- Mubarok, Frenky. *Pengantar Filsafat Islam*. Edited by Nia Duniawati. Indramayu: CV. Adanu Abimata, 2022.
- Muh. Subhan Ashari. "Teologi Islam Persepektif Harun Nasution." *AN NUR: Jurnal Studi Islam* (2020).
- Nurisman. *Pemikiran Filsafat Islam Harun Nasution: Pengembangan Pemikiran Islam Di Indonesia*. Yogyakarta: Teras, 2012.
- Rusyd, Ibnu. *Tahafut At-Tahafut*. Edited by Rusdianto. Yogyakarta: DIVA Press, 2025.
- . *Terjemahan Lengkap Kita Fashl Al-Maqal & Al-Kasyf Filosofi Keimanann*. Edited by Ahmad Fadhil. Bandung: Srikandi Empat Widya Utama, 2024.

EL-FIKR: JURNAL AQIDAH DAN FILSAFAT ISLAM

VOLUME 6 NOMOR 1 TAHUN 2025

P-ISSN: 2809-6657 (p), 2809-7742 (e)

Zar, Sirajuddin. *Filsafat Islam: Filosof Dan Filsafatnya*. Revision. Bandung: Rajawali Pres, 2007.