

AVERROISME

Dimensi-Dimensi Pemikiran Ibn Rusyd

AVERROISME

DIMENSI-DIMENSI PEMIKIRAN
IBN RUSYD

Dr. Aminullah Elhady



Copy right ©2018, Dr. Aminullah Elhady
All rights reserved

AVERROISME: DIMENSI-DIMENSI PEMIKIRAN IBN RUSYD
Dr. Aminullah Elhady

Editor: Ahmala Arifin
Desain Sampul: Ruhtata
Lay out/tata letak Isi: Tim Redaksi Bildung

Pepustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)
Averroisme: Dimensi-Dimensi Pemikiran Ibn Rusyd/Dr. Aminullah Elhady/
Yogyakarta: CV. Bildung Nusantara, 2018

xii + 178 halaman; 14 x 20,5 cm
ISBN: 978-602-52639-5-8

Cetakan Pertama: Oktober 2018

Penerbit:
BILDUNG
Jl. Raya Pleret KM 2
Banguntapan Bantul Yogyakarta 55791
Telpn: +6281227475754 (HP/WA)
Email: bildungpustakautama@gmail.com
Website: www.penerbitbildung.com

Anggota IKAPI

Hak cipta dilindungi oleh undang-undang. Dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku tanpa seizin tertulis dari Penerbit.

PENGANTAR REDAKSI

IBN RUSYD atau Averroes adalah filsuf muslim Barat terbesar abad pertengahan. Ia dipandang sebagai filsuf *free thinker*, pendiri pikiran merdeka. Dante, dalam *Divine Commedia*-nya menyebut Ibn Rusyd sebagai “Sang Komentator” karena dia dianggap sebagai komentator terbesar atas karya-karya Aristoteles.

Ibn Rusyd juga dikenal sebagai filsuf yang gigih memperjuangkan keselarasan agama dan filsafat. Kedalaman visi dan filsafatnya membuatnya mampu menyatukan berbagai doktrin yang terlihat bertentangan dengan cara yang lentur. Jelasnya, dia hanya ingin menyatakan secara jujur pandangannya bahwa kebenaran yang sama dapat dipresentasikan dalam bentuk yang beragam.

Itulah Ibn Rusyd. Karya-karyanya ataupun karya-karya tentang Ibn Rusyd telah banyak dinikmati oleh masyarakat umum, dan mereka tentu bisa menilai secara kritis tentang posisinya dalam diskursus filosofis-akademis ataupun dalam khazanah pemikiran Islam pada umumnya.

Buku yang ada di tangan pembaca ini merupakan pengantar yang *recommended* bagi pemikiran-pemikiran filosofis Ibn Rusyd dari beragam tema atau diskursus filosofis, yang coba disajikan oleh penulis. Uraiannya bernas dan mudah dicerna oleh mahasiswa filsafat dan bahkan oleh mahasiswa non-filsafat serta khalayak ramai.

Kami mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada penulis, Bapak Dr. Aminullah Elhady, karena telah memercayakan penerbitan karyanya ini kepada kami, teriring harapan semoga karya ini dapat memberikan kontribusi yang maksimal bagi pengayaan buku-buku dasar filsafat (Islam) ataupun bagi diskursus keilmuan Islam secara lebih luas.

Selamat membaca!

PENGANTAR PENULIS

IBN RUSYD (1126-1198) yang juga dikenal dengan nama Averroes adalah seorang pemikir terkemuka dalam sejarah pemikiran dan filsafat Islam, yang mungkin tiada duanya dilihat dari latar belakang keluarga, kapasitas intelektual, karya, serta karier yang dilaluinya. Ia hidup pada abad ke-12 di dunia Islam Barat pada zaman kekhalifahan Muwahhidun di dua daratan, Andalusia dan Afrika.

Ia adalah satu di antara manusia yang sangat beruntung karena lahir dari keluarga terpandang, terhormat, dan mencintai ilmu. Ayah dan kakeknya adalah tokoh terkemuka dalam bidang keislaman pada zamannya, yang keduanya pernah menduduki jabatan penting sebaga *qâdhî* (hakim). Lingkungan keluarganya membentuk dirinya menjadi sosok yang gigih bergelut dengan ilmu, dalam berbagai bidang dan disiplin, baik hadits, hukum, sastra, akidah, filsafat, kedokteran, astronomi maupun bidang lainnya. Karenaya, ia layak disebut sebagai seorang tokoh dengan multi-kapasitas intelektual.

Ibn Rusyd kecil menerima pendidikan langsung dari ayahnya dalam bidang fiqh dan hadits, serta bidang-bidang lain dari beberapa orang murid kakeknya. Dan di kemudian hari ia berguru kepada beberapa seniornya dalam bidang filsafat dan kedokteran. Ia adalah seorang *faqîh* dengan karya pentingnya *Bidâyah al-Mujatahid*, seorang dokter, yang selain pernah dipercaya menjadi dokter istana juga telah menulis buku induk dalam bidang kedokteran, *Al-Kulliyât fi al-Thibb*. Ia juga seorang teolog yang kerap melontarkan kritik-kritiknya kepada beberapa tokoh *mutakallim* (teolog Islam) karena pemikiran kalam mereka yang dinilai tidak sejalan dengan semangat Al-Quran, atau ajaran Islam yang ia pahami. Menurut sebagian ahli, ia adalah tokoh berpengaruh terbesar dari dunia Islam.

Hubungan baiknya dengan Ibn Thufail, seorang filsuf dan dokter di Andalusia, membuat Ibn Rusyd diperkenalkan dengan khalifah. Itu menjadi pintu pembuka baginya untuk bisa bekerja sama dengan khalifah, khususnya dalam bidang filsafat dan kedokteran. Karier dan jalan hidupnya lapang dan lempang, di mana ia beberapa kali menjadi *qâdhî* sebagaimana ayah dan kakeknya, bahkan terakhir ia mencapai puncak karier *qâdhî al-qudhâh*, suatu jabatan tertinggi dalam struktur peradilan.

Paradigma berpikirknya menarik untuk didalami, karena di satu sisi dalam keyakinan keagamaan ia sangat kuat berpegang pada teks-teks wahyu, sedangkan dalam bidang filsafat tampak sekali kecenderungannya kepada Aristoteles. Ibn Rusyd dikenal sebagai *al-syârih al-akbar* atau penafsir terkemuka untuk karya-karya Aristoteles,

karena ia adalah satu-satunya orang yang paling banyak membuat karya yang bertumpu pada pemikiran Aristoteles. Dari karya-karya filsuf Yunani itu ia telah membuat beberapa jenis karya berupa ulasan, ringkasan, serta karya turunan atau pengembangan dari pemikiran Aristoteles.

Sebagai orang yang paling paham tentang Aristoteles, ia melihat pengaruh filsafat Yunani terhadap perkembangan filsafat di dunia Islam bercorak Neo-Platonistik. Unsur-unsur Neo-Platonisme itu masuk ke dunia Islam melalui buku-buku *Theologia Aristotelis* dan *Liber de Causis*, khususnya berkaitan dengan masalah penciptaan alam. Kedua buku tersebut telah dinisbatkan secara salah kepada Aristoteles, padahal isinya bertentangan dengan ajaran Aristoteles. Pemikiran Neo-Platonisme diikuti oleh Al-Farabi dan Ibn Sina, yang pandangannya dikritik oleh Al-Ghazali, dan dari sanalah tokoh terakhir ini menyebut pemikiran para filsuf itu semua sama.

Ibn Rusyd mengkritik Al-Farabi dan Ibn Sina karena pandangan kefilsafatannya. Sementara ia mengkritik Al-Ghazali karena dinilai telah melakukan beberapa kesalahan dalam menilai para filsuf. Akan tetapi, walau bagaimana pun patut diakui bahwa Al-Ghazali pun berjasa kepada Ibn Rusyd, sebab dari sanalah ia melakukan koreksi dan pelurusan pandangan melalui tulisan-tulisannya. Kritik Ibn Rusyd yang ditujukan kepada Al-Ghazali, disebabkan banyak di antara argumen-argumen yang dikatakannya berasal dari para filsuf itu ternyata tidak akurat. Walaupun kedua tokoh ini, Al-Ghazali dan Ibn Rusyd, tidak pernah bertemu,

perdebatan di antara keduanya yang berlangsung secara *anumerta* itu sangat menarik dan menginspirasi.

Apa yang dilakukan Ibn Rusyd dengan kritik-kritiknya itu, baik kepada fuqaha, filsuf, mutakallim, maupun kepada pihak lainnya, adalah dalam rangka membela kebenaran, sebagaimana ia mengutip perkataan Aristoteles, bahwa "*Plato is my friend, but truth is a better friend*" (Plato adalah kawanku, tetapi kebenaran adalah kawan yang lebih utama).

Averroisme adalah suatu mazhab filsafat yang dinisbatkan kepada Ibn Rusyd, yang dalam buku ini ditampilkan sebagai berbagai bidang pemikiran Ibn Rusyd dalam kapasitasnya sebagai pemikir. Sajian mengenai dimensi-dimensi pemikiran Ibn Rusyd ini dimaksudkan untuk mengajak para pembaca mereviu kembali perjalanan tokoh-tokoh masa lalu dalam mengabdikan diri pada bidang yang Allah karuniakan, yaitu pemikiran.

Wallâhu a'lam.

Jember, 11 September 2018

DAFTAR ISI

Pengantar Redaksi ___v

Pengantar Penulis ___vii

Daftar Isi ___xi

Bagian Pertama

SOSOK TOKOH PEMIKIR ___1

A. Biografi dan Perjalanan Hidup ___3

B. Karya Intelektual ___13

C. Lingkungan Peradaban ___17

D. Pengaruh terhadap Dunia ___19

Bagian Kedua

PEMIKIRAN DAN FILSAFAT ___23

A. Pemikiran dalam Bidang Kedokteran ___24

B. Pemikiran dalam Bidang Teologi ___30

C. Pemikiran Kefilsafatan dan Logika ___52

D. Averroisme di Barat ___58

Bagian Ketiga

PEMIKIRAN TEOLOGIS-FILOSOFIS ___63

A. Kritik terhadap Al-Ghazali ___64

B. Tingkat Berpikir Masyarakat ___72

C. Interpretasi dengan Takwil ___91

Bagian Keempat**RASIONALISME DAN EMPIRISME ___109**

- A. Potensi-potensi Manusia ___110
- B. Akal Praktis dan Akal Teoretis ___113
- C. Wujud Material dan Wujud Rasional ___115
- D. Pengetahuan Empirik dan Pengetahuan Rasional ___117

Bagian Kelima**PENCIPTAAN DAN KEKALKAN ALAM ___127**

- A. Penciptaan dalam Teks Wahyu ___131
- B. Alam antara Kekal dan Baru ___137
- C. Argumentasi Rasional Kekalkan Alam ___144
- D. Teori Pelimpahan Wujud ___154

Daftar Pustaka ___163**Indeks ___169****Tentang Penulis ___175**

Bagian Pertama

SOSOK TOKOH PEMIKIR

TOKOH INI bernama Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Ahmad ibn Rusyd. Nama *kun'yah* atau panggilannya adalah Abu al-Walid, tetapi nama yang populer adalah Ibn Rusyd. Di dunia Non-Muslim khususnya di Barat, ia dikenal dengan nama dalam bahasa Latin, *Averroes*. Kadang-kadang ditulis *Averroës* atau *Averroès*. Penyebutan ini merupakan suatu metamorfosis dari nama Ibn Rusyd tersebut.

Nurcholish Madjid menyebutkan bahwa kata *Averroes* tersebut merupakan metamorfosis Yahudi-Spanyol-Latin untuk penyebutan nama Ibn Rusyd. Hal itu diawali dari penerjemahan karya-karya filsuf ini dari bahasa Arab ke dalam bahasa Latin sekitar pertengahan abad ke-12. Dari nama Ibn Rusyd yang semestinya dalam transliterasi Latin ditulis *Ibn Rochd*, tetapi diucapkan *Aben Rochd*. Dalam bahasa Spanyol konsonan *b* pada kata *Aben* diucapkan menjadi *Aven*. Setelah kata itu disambung kata berikutnya maka menjadi *Aven Rochd*. Setelah melalui asimilasi maka dua kata tersebut disatukan menjadi *Averrochd* (dibaca *Averrosyd*) yang selanjutnya

karena alasan sulitnya pengucapan *ch* dan *d* (pengucapan huruf *sy* disambung dengan *d*) maka huruf *d* digugurkan menjadi *Averros*, yang dalam perjalanan waktu mengalami perubahan dalam tulis menjadi *Averroes*. Kata inilah yang tampaknya disepakati oleh mayoritas penulis dalam bahasa-bahasa Barat.¹

Ibn Rusyd berasal dari keluarga terpelajar dan terpandangan yang di dunia Islam Barat dikenal sebagai Bani Rusyd. Mereka memiliki tradisi dan peran yang besar dalam bidang-bidang keilmuan, serta keahliannya yang menonjol dalam bidang hukum. Kakek Ibn Rusyd adalah seorang *qâdhî* (hakim) terkemuka di Cordova pada zamannya, demikian juga ayahnya. Dari aspek tersebut tepatlah jika dikatakan bahwa keluarga Ibn Rusyd adalah keluarga terpandang dan berpengaruh. Dalam bidang hukum mereka adalah penganut mazhab Maliki. Ibn Rusyd sendiri adalah sosok yang paripurna dalam ilmu, kewibawaan, dan memiliki kepribadian yang baik dalam pergaulan.²

Dalam sebagian literatur disebutkan bahwa karena tokoh ini memiliki kesamaan nama dengan kakeknya, yakni nama Muhammad, dan keduanya pun sama-sama pernah menduduki jabatan tinggi negara pada zaman masing-masing, karena itu sebagian penulis di masa lalu membedakan dengan sebutan nama Ibn Rusyd *al-Jadd* dan Ibn Rusyd *al-Hafid*. Sebutan pertama untuk sang kakek dan yang kedua untuk sang cucu. Sang kakek adalah Muhammad bin Ahmad bin Rusyd al-Maliki,

¹ Budhy Munawar-Rachman, *Ensiklopedi Nurcholish Madjid*, hlm. 931-932.

² Al-Dzahabi, *Siyar A'lam al-Nubala'*, juz 21, hlm. 307.

meninggal tahun 520 H. Sebagai seorang tokoh terkemuka di Cordova, yang karena kapasitasnya sang kakek ini disebut juga sebagai seorang faqih, 'alim, dan hafizh.

Tampaknya karena sang cucu yang terlahir dari keluarga yang amat terpandang dan sangat luar biasa dalam kecintaan pada ilmu pengetahuan ini mendapatkan karunia besar, karena keberadaan itu membukakan jalan baginya untuk juga tumbuh menjadi orang yang mencintai ilmu. Benar saja, karena ia terbukti mewarisi tradisi keilmuan dalam keluarganya, bahkan kelak ia mencapai kedudukan dalam bidang ilmu melebihi yang pernah diraih oleh kakeknya. Ibn Rusyd tampil menjadi tokoh pemikir, filsuf, ilmuwan, sekaligus agamawan.

Pada masa sekarang, seperti digunakan dalam beberapa sumber, misalnya pada ensiklopedia terbuka *Arabic Wikipedia* sebutan nama Ibn Rusyd jika tidak disertai dengan keterangan khusus maka sebutan nama tersebut adalah ditujukan kepada sang cucu itu. Sedang untuk sang kakek digunakan judul entri *Ibn Rusyd al-Jadd*. Di dalam tulisan ini tokoh yang di Dunia Barat dikenal sebagai Averroes ini pun juga hanya disebut sebagai Ibn Rusyd.

A. Biografi dan Perjalanan Hidup

Ibn Rusyd lahir di Cordova Andalusia pada tahun 520 H (14 April 1126 M), sebulan sebelum sang kakek wafat, atau 15 tahun setelah Al-Ghazali wafat (1111 M). Dalam diskursus pemikiran ini Al-Ghazali adalah sosok yang mendapat kritikan Ibn Rusyd karena bukunya

Tahâfut al-Falâsifah (Kerancuan Pemikiran Para Filsuf). Ibn Rusyd di wilayah barat Dunia Islam dan Al-Ghazali hidup wilayah timur.

Ibn Rusyd adalah potret cendekiawan yang memiliki minat sangat tinggi untuk mempelajari berbagai bidang keilmuan yang berkembang pada zamannya. Berbagai disiplin ilmu ia kuasai, seperti ilmu Kalam, Fiqh, Tafsir al-Quran, Hadits, Bahasa dan Sastra Arab, Matematika, Fisika, Astronomi, Kedokteran, Filsafat, dan Logika.³

Muhammad Imarah dalam pengantar buku *Fashl al-Maqâl fî mâ bayn al-Hikmah wa al-Syarî'ah min al-Ittishâl*, menggambarkan bahwa Ibn Rusyd adalah sosok yang sangat mencintai ilmu. Dapat dikatakan tiada hari tanpa ilmu, sehingga hari-hari penuh dengan aktivitas akademik, di mana ia tidak pernah meninggalkan penelitian, membaca buku, menulis, dan berbagai kegiatan keilmuan lainnya. Selanjutnya Imarah menyebutkan, bahwa Ibn Rusyd pernah absen tidak melakukan kegiatan ilmiah itu hanya dalam dua malam, yaitu malam pernikahannya dan malam di hari kematian ayahnya. Ia adalah betul-betul ahli dalam bidang yang dituliskannya. Ia telah menulis, menyeleksi, dan meringkas sekitar sepuluh ribu lembar.⁴

Ibn Rusyd bukan hanya seorang ilmu yang menuangkan buah pikirannya menjadi buku-buku semata. Ia juga telah membuktikan berkarya nyata sebagai praktisi dalam bidang yang searah dengan ilmu yang dikuasainya. Dalam bidang karier profesional, ia

³ Sharif [ed.], 1992. *Para Filosof Muslim*, hlm. 197-198.

⁴ Imarah [ed.] dalam Ibn Rusyd, *Kaitan Filsafat dengan Syariat*, hlm. xi.

pernah menduduki beberapa jabatan penting yang diamanatkan kepadanya. Ia mempunyai karya dalam bidang fiqh (hukum Islam) dan ia pun menduduki beberapa jabatan hakim (*al-qâdhî*) hingga hakim agung (*qâdhî al-qudhât*). Ia menulis buku dalam bidang kedokteran dan ia pun menjadi dokter untuk khalifah dan keluarganya di istana. Ia tertarik dan berkarya pada bidang-bidang astronomi dan ia pun menjadi rujukan dalam bidang astronomi. Terlebih lagi dalam bidang filsafat, di mana karya-karyanya paling ada dalam bidang ini, maka ia akui oleh dunia Barat maupun Timur, sebagai salah seorang filsuf besar, dulu maupun hingga sekarang.

Adapun perjalanan kariernya dapat dilihat perjalanan hidupnya. Ia telah melewati hidupnya tidak selalu dengan lancar dan manis, walaupun ia berada dalam keberuntungan karena kapasitas, kemampuan, dan latar belakang masa lalunya sebagaimana digambarkan. Ia pernah mengalami masa-masa sulit dan pahit. Meskipun demikian, sejarah mencatatnya sebagai orang yang layak untuk selalu disebut kebaikan dan jasanya.

Pada tahun 548 H (1153 M) ia diundang oleh Ibn Thufail yang saat itu menjabat sebagai dokter istana bagi khalifah Abd al-Mu'min, pemimpin kerajaan Muwahhidun (Almohads). Ibn Thufail memperkenalkannya kepada Khalifah, dan dalam perbincangan segitiga itu Khalifah menanyakan pandangan Ibn Rusyd mengenai pendapat para filsuf tentang *qadim* atau kekalnya alam, yang pada saat itu memang sedang menjadi isu aktual diperbincangkan masyarakat dan

kaum ulama, yang mendapat reaksi penolakan dari kalangan ulama. Artinya para ulama menolak pandangan yang menyatakan bahwa alam adalah kekal, sebab para ulama itu berpandangan bahwa alam ini dicipta oleh Tuhan.

Karena kehati-hatiannya menghadapi pertanyaan sang khalifah itu, Ibn Rusyd menjawab dan mengaku bahwa dirinya tidak tertarik kepada filsafat, itu semata-mata karena Ibn Rusyd tidak ingin ada perbedaan antara dirinya dengan Khalifah. Ibn Rusyd tidak menyangka kalau dalam pertemuan tersebut akan membicarakan hal itu, sehingga ketika berlangsung di awal pembicaraan itu ia memilih menjadi pendengar. Ternyata Khalifah tertarik pada masalah-masalah filsafat dan Kalam. Kemudian Khalifah melanjutkan pembicaraannya dalam masalah itu dengan Ibn Thufail, sesekali mengutip berbagai pendapat beberapa filsuf seperti Aristoteles, Plato, dan lainnya. Demikian juga dalam masalah kalam, Khalifah menyebut pandangan para Mutakallimin, khususnya dari aliran Asy'ariyah yang saat itu ditokohi oleh Al-Ghazali.

Ibn Rusyd kagum menyaksikan pengetahuan Khalifah mengenai filsafat dan kalam itu. Secara perlahan kemudian, Ibn Rusyd menampakkan sikap dirinya yang sejati. Akhirnya Khalifah pun kagum kepada Ibn Rusyd, dan saat itu juga memintanya ikut membenahi lembaga pendidikan di istana.

Khalifah Abd al-Mu'min meninggal pada tahun 1163 dan digantikan oleh putranya Abu Ya'qub Yusuf. Khalifah baru ini juga meminta Ibn Rusyd mau bekerja

sama dengan istana, mengemban tugas sebagai *syârih* (komentator) untuk mengulas dan menjelaskan karya-karya Aristoteles.⁵

Pada tahun 565 H (1169 M) Ibn Rusyd diangkat menjadi Hakim (*qâdhî*) di kota Seville. Ia menduduki jabatan ini selama dua tahun lebih. Berikutnya pada tahun 567 H (1171 M) ia diangkat menjadi Hakim Agung (*qâdhî al-qudhâh*) di Cordova. Jabatan sebagai Hakim Agung itu dipegangnya hingga tahun 578 H (1182 M). Kedudukan sebagai qadhi agung inilah jabatan terakhir yang diemban Ibn Rusyd, dan sekaligus sebagai puncak kariernya dalam pemerintahan. Sebab tidak lama setelah itu ia mengalami hal-hal yang sangat menyakitkan, sebagaimana akan disebutkan kemudian.

Kesibukannya sebagai pejabat negara tidak menghalanginya untuk menjalani aktivitas ilmiahnya. menulis. saat ia dipanggil Khalifah ke Maroko menggantikan Ibn Thufail sebagai dokter istana. Keberadaannya di istana berlangsung sejak itu hingga Khalifah Abu Ya'qub Yusuf meninggal pada tahun 580 H (1184 M).

Di dalam diri Khalifah Abu Ya'qub ini dua hal yang kuat tumbuh, yakni pada satu sisi ia menguasai pengetahuan agama, mempunyai marwah, serta sebagai pribadi yang takwa, dan pada sisi yang lain ia mempunyai minat yang kuat dan kecintaan untuk mempelajari filsafat. Khalifah ini menghimpun buku-buku dari berbagai wilayah di Andalusia dan Maghrib, bahkan ia sering mengundang ulama-cendekiawan dan pemikir, sehingga karena itu ia sangat dekat dengan kaum cerdik

⁵ *Ibid.*, hlm. ix.

pandai. Itulah yang membedakannya dari para pemimpin yang mendahuluinya.⁶

Dalam masa menjalani tugas negara itu menyelesaikan ulasannya sebagai penjelasan tentang karya Aristoteles *De Anima*, dan selain itu ia juga menyelesaikan penulisan buku berupa ulasan ringkas atas buku *Physica*. Pada tahun 570 H (1174 M) ia menyelesaikan ulasan ringkasnya tentang *Rethorica* dan *Metaphysica*. Semua buku yang diulas dan dijelaskan oleh Ibn Rusyd itu adalah karya Aristoteles.⁷

Ibn Rusyd juga menyusun kitabnya dalam bidang fiqh yang sangat monumental, yaitu *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid*". Ia susun kitab ini dengan metode *muqâran* atau komparatif, di mana ia tuangkan sebab-sebab timbulnya perbedaan pendapat hukum serta alasan masing-masing. Di dalam buku yang cukup tebal, terdiri dari dua jilid ini, ketika membahas suatu masalah *fiqhiyyah* Ibn Rusyd seringkali menampilkan pendapat beberapa fuqaha dalam suatu masalah, diperbandingkan, kemudian ia menampilkan pendapatnya sendiri. Buku tersebut merupakan buku terbaik dalam bidang fiqh. Ia menjadi satu-satunya ahli dalam bidang fiqh dan masalah *khilâfîyah* di zamannya. Kehebatan Ibn Rusyd dalam ilmu fiqh digambarkan oleh Ibn Farhun dengan mengatakan: "Ilmu *dirâyah* lebih ia kuasai daripada ilmu *riwâyah*".⁸ Hal itu membuktikan bahwa ia memiliki kemampuan rasionalnya lebih kuat.

⁶ Ibn Khallikan, *Wafayât al-A'yân wa Anbâ' Abnâ' al-Zamân*, hlm. 122-134.

⁷ Corbin, *History of Islamic Philosophy*, hlm. 243.

⁸ Ibn Farhun, *Al-Dibâj Al-Mudzahhab*, hlm. 284.

Ibn Rusyd juga memiliki kapasitas yang baik dalam bidang ilmu kalam. Kritik-kritik dan komentarnya terhadap pandangan para Mutakallimin, membuktikan bahwa ia telah melakukan studi mendalam dalam bidang tersebut hampir menyamai studinya yang mendalam mengenai pandangan para filsuf. Ia menulis buku berjudul *Al-Kasyf 'an Manâhij al-Adillah fi 'Aqâ'id Ahl al-Millah* (Menyingkap Metode Argumentasi Para Teolog) dalam bidang teologi. Dalam buku tersebut Ibn Rusyd menyajikan pandangannya mengenai masalah-masalah akidah, serta kritiknya terhadap para teolog Islam.

Dunia ini berputar menjadikan kehidupan mengalami silih berganti, sebagaimana juga pengalaman hidup Ibn Rusyd. Ada saatnya ia disukai dan dicari, dan ada saatnya juga ia dibenci dan dijauhi. Sebagaimana pepatah mengatakan “untung tak dapat diraih, malang tak dapat ditolak”, itu pun berlaku pada kehidupan Ibn Rusyd. Pada tahun 1195 Ibn Rusyd mengalami peristiwa yang sangat pedih. Ia difitnah dengan tuduhan menyelewengkan agama, dan tuduhan itu sampai kepada Khalifah, akhirnya Ibn Rusyd betul-betul menjadi korban fitnah, sehingga ia diberhentikan dari segala tugas dan kedudukan, lalu diusir dari Marakesh dan diasingkan ke Lucena pada tahun 1195 tersebut, sebuah kota kecil di sebelah tenggara Cordova, yang dulu merupakan pemukiman orang-orang Yahudi dan kemudian menjadi daerah pembuangan.

Khalifah menjatuhkan putusannya itu semata-mata didasarkan atas laporan orang-orang yang mengadukan sikap, perilaku, dan pandangan teologis Ibn Rusyd. Jadi Khalifah tidak menjatuhkan hukuman itu kecuali

berdasar informasi-informasi yang diterimanya. Lebih dari itu banyak bukunya yang dibakar, kecuali buku-buku tentang kedokteran, matematika, dan astronomi.

Perihal latar belakang timbulnya cobaan itu banyak versi periwayatan. Tidak ditemukan data mengenai latar belakang yang pasti mengenai terjadinya fitnah dan pembuangan terhadap Ibn Rusyd. Dari pengantar 'Imarah untuk buku Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl*, bahwa pada saat itu bersamaan pengasingan Ibn Rusyd ke Lucena itu, penguasa juga menghukum beberapa orang tokoh, antara lain Abû Ja'far al-Dzahabi, Abû Abdillah Muhammad ibn Ibrahim al-Faqih (seorang qadhi di Bougie Afrika), Abû al-Rabi' al-Kafif, dan Abû al-'Abbas al-Sya'ir al-Qurabi.⁹

Ada yang menyebutkan bahwa ketika Ibn Rusyd menulis buku komentar atau penjelasan atas sebuah karya Aristoteles *De Anima*, maka ketika berbicara tentang jerapah ia (dituduh) mengatakan: "Aku telah melihat jerapah ada di istana *malik al-Barbar* (raja Barbar)". Kata "Barbar" inilah yang dinilai tidak menghormati sang pemimpin, dan karena itulah Khalifah sangat tersinggung dan marah. Sejatinya Ibn Rusyd tidak menulis "Aku telah melihat jerapah ada di istana *malik al-Barrain* (raja dua daratan: Andalusia dan Maghrib)". Dalam huruf Arab tulisan sederhana kedua kata tersebut, *Barbar* dan *Barrain*, memang sangat mirip, sehingga orang bisa salah baca karena keliru atau sengaja.¹⁰ Tetapi kemarahan khalifah

⁹ Ibn Rusyd, *Tahâfut al-Tahâfut*, edisi Sulaimân Dun'yâ, hlm. 9-10.

¹⁰ Fakhry, *Averroes*, hlm. 2-3.

sudah terjadi maka Ibn Rusyd harus menerima kenyataan yang ia rasakan sangat pedih itu.

Sumber lain menyebutkan bahwa awal mula fitnah itu terjadi ketika muncul sekelompok orang penduduk Cordova melaporkan Ibn Rusyd kepada khalifah Al-Manshur mengenai beberapa tulisan Ibn Rusyd yang bebrupa ringkasan atas karya filsuf Aristoteles, yang antara lain menyebutkan bahwa “Venus adalah salah satu dewa”. Karena kasus itu Al-Manshur memanggilnya, setelah terlebih dulu mengumpulkan sejumlah tokoh dari berbagai kalangan di kota Cordova. Kepada Ibn Rusyd dikatakan: Apakah ini tulisan Anda? Ibn Rusyd menolak dan tidak mengakui hal itu. Khalifah langsung menimpalnya dan berkata: Mudah-mudahan Allah melaknat pembuat tulisan ini.¹¹

Kondisi yang dialami oleh Ibn Rusyd itu merupakan pergumulan masalah-masalah yang bercorak, teologis, kecemburuan sosial, dan sekaligus fanatisme golongan. Dalam kasus ini seringkali digambarkan sebagai benturan antara agama dan filsafat, bukan persoalan politik, karena latar belakang gejolak sosial yang pernah terjadi di Andalusia sama sekali tidak ada kesamaannya dengan yang terjadi pada Ibn Rusyd itu. Penyebab utama masalah tersebut adalah kecemburuan para ulama dan fuqaha konservatif dan penolakan mereka terhadap filsafat. Persoalan fiqh sama sekali tidak ada kaitan dengan masalah itu. Diketahui bahwa Ibn Rusyd, walaupun pandangannya rasional dalam bidang fiqh tetapi tidak dianggap bertentangan dengan ulama lain.

¹¹ Al-'Iraqi, *Al-Naz'ah al-'Aqliyyah*, hlm. 47.

Ibn Rusyd sendiri adalah seorang faqih, dan ia menganggap tidak ada benturan antara akal dan syariat.¹²

Tampaknya tidak mudah memastikan target apa yang dicari melalui isu-isu fitnah bercorak tersebut. Apakah sekadar ingin menyingkirkan Ibn Rusyd yang telah dikenal sebagai tokoh berpengaruh besar dan populer itu agar tidak lagi menjadi tokoh sentral, sehingga perhatian masyarakat bisa juga tertuju kepada tokoh-tokoh lainnya, misalnya agar popularitas Khalifah tidak terkalahkan, demikian juga popularitas para ulama dan fuqaha. Ataukah karena mereka benar-benar memandang tanpa bermaksud jahat dan memfitnah bahwa Ibn Rusyd memang dinilai telah melakukan penyimpangan dari akidah yang benar.

Terjadinya peristiwa itu membuat Ibn Rusyd merasakannya sebagai masa paling berat baginya, sebab di sana ia diumumkan sebagai orang yang hina dan karena itu ia dilecehkan dan menjadi bulan-bulanan para tokoh agama, bahkan juga para penyair menyebutkan penghinaan kepada Ibn Rusyd dalam karya-karya syair mereka.¹³

Sebagaimana ia mengalami hinaan, pada saatnya juga kebenaran akan muncul. Maka setelah mendapatkan kabar yang benar mengenai masalah yang dituduhkan kepada Ibn Rusyd dan Khalifah memahami persoalan yang sebenarnya, maka khalifah merehabilitasi nama Ibn Rusyd, mengangkatnya kembali menempati jabatannya di istana. Akan tetapi, tiga tahun kemudian, karena sakit,

¹² Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl*, hlm. 7.

¹³ Nurcholish Madjid, *Kaki Langit Peradaban Islam*, hlm. 97.

ia meninggal dunia pada tanggal 9 Shafar 595 H (10 Desember 1198 M).

Ibn Rusyd meninggal setelah mengalami sakit di Marakesh (Maroko), dan dimakamkan di kota itu. Akan tetapi, beberapa waktu kemudian jenasahnya dipindahkan ke tanah kelahirannya di Cordova.¹⁴ Mengenai tanda-tanda kecintaannya pada buku, dalam perjalanan rombongan pengantar jenazah dari Marakesh menuju Cordova, diceritakan oleh Ibn 'Arabi, bahwa ia melihat jenazah Ibn Rusyd diangkut seekor keledai dan seekor keledai lainnya mengangkut kitab-kitabnya.

B. Karya Intelektual

Ibn Rusyd meninggalkan banyak karya, di antaranya berupa karya asli yang murni dari pemikirannya, berupa buku dan risalah. Selain itu, ada karyanya berupa komentar-komentar, penafsiran, atau ringkasan dari karya pemikir lain, terutama karya-karya filsuf Aristoteles.

Di antara karya-karyanya yang dihimpun dari berbagai sumber, adalah sebagai berikut:

1. *Al-Da'âwâ*, sebuah buku tentang hukum acara peradilan.
2. *Al-Jirm al-Samâwî*, karya Ibn Rusyd mengenai benda-benda langit yang ia tulis saat berada di Marakesh hingga ketika berada di Seville pada tahun 1178-1179.
3. *Al-Kasyf 'an Manâhij al-Adillah fi 'Aqa'id Ahl al-Millah*, sebuah kitab yang mengulas tentang pandangan para Mutakallimin dalam masalah-masalah ketuhanan.

¹⁴ Al-Dzahabi, *Siyâr A'lam al-Nubalâ'*, juz 21, hlm. 309.

4. *Al-Kulliyah fi al-Thibb*, adalah buku babon dalam bidang kedokteran yang alam literatur Barat dikenal dalam terjemahan bahasa Latin sebagai *De Colliget*.
5. *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid*, sebuah kitab dalam bidang fiqh dengan metode komparatif (*muqâranah al-madzâhib*).
6. *Dhamînah li Mas'alah al-'Ilm al-Qadîm*, merupakan tulisan pelengkap sebagai apendiks pada buku *Fashl al-Maqâl*.
7. *Fashl al-Maqâl fîmâ bayna al-Hikmah wa al-Syarî'ah min al-Ittishâl*. Kitab ini merupakan pernyataan pendiriannya menyikapi pandangan para ulama yang memperhadapkan antara akal dan wahyu, maka Ibn Rusyd menyatakan bahwa dalam Islam akal dan wahyu itu berada dalam hubungan yang harmonis.
8. *Jawâmi' Siyâsah Aflâthûn*, sebuah komentar atas buku *Politeia* karya Plato.
9. *Kitâb al-âtsâr al-'Ulwiyyah*, sebuah karya terjemahan dari buku *Meteorologica* karya Aristoteles mengenai benda-benda di jagat raya.
10. *Kitâb al-Hayawân*, komentar Ibn Rusyd atas buku *De Anima* karya Aristoteles.
11. *Kitâb al-Kawn wa al-Fasâd*, sebuah karya terjemahan dari buku *de Generatione et Corruptione* karya Aristoteles mengenai penciptaan dan hancurnya makhluk-makhluk fisik.
12. *Kitab al-Manthiq*, karyanya mengenai logika yang ia tulis pada saat ia diasingkan di Lucena tahun 1195.

13. *Maqâlah fî Ittishâl al-'Aql bi al-Insân*, sebuah karya artikel masih berupa manuskrip.
14. *Maqâlah fî Ittishâl al-Qalb al-Insân*, masih berupa manuskrip (tersimpan di Spanyol, perpustakaan Escorial).
15. *Mukhtashar al-Mustashfâ fî Ushul al-Ghazâlî*, sebuah ringkasan dari kitab ushul fiqh yang disusun Al-Ghazali.
16. *Risâlah al-Kharâj*, suatu tulisan ringkas mengenai perpajakan.
17. *Syarh al-Samâ' al-Thabî'î*, sebuah karya ulasan atas buku *Physica* karya Aristoteles.
18. *Syarh al-Samâ' wa al-'âlam*, sebuah karya ulasan buku *de Caelo et Mundo* karya Aristoteles.
19. *Syarh al-Urjûzah li Ibn Sînâ*, sebuah karya ulasan atas pemikiran Ibn Sînâ dalam bidang kedokteran.
20. *Syarh Kitâb al-Burhân*, sebuah karya ulasan untuk buku *Demonstration* karya Aristoteles.
21. *Syarh Kitâb al-Nafs*, sebuah karya ulasan mengenai psikologi.
22. *Tahâfut al-Tahâfut*. Kitab ini adalah salah satu karya Ibn Rusyd yang paling berpengaruh dalam bidang filsafat. Kitab ini ditujukan untuk melakukan kritik terhadap pemikiran Al-Ghazali yang menolak pemikiran para filsuf sebagaimana dituangkan dalam kitab *Tahâfut al-Falâsifah*.
23. *Talkhîsh al-Samâ' al-Thabî'î*, sebuah karya ringkasan dari buku *Physica* karya Aristoteles.

24. *Talkhîsh Kitâb al-'Ibârah*, sebuah karya ringkasan masih berupa manuskrip.
25. *Talkhîsh Kitâb al-Akhlâq li Aristhutâlis*, sebuah ringkasan dari buku *Ethica Nichomacea* karya Aristoteles.
26. *Talkhîsh Kitâb al-Akhlâq li Aristhûthâlîs*, sebuah karya ringkasan dari buku *Ethica Nicomachea* karya Aristoteles.
27. *Talkhîsh Kitâb al-Burhân li Aristhû*, sebuah karya ringkasan masih berupa manuskrip.
28. *Talkhîsh Kitâb al-Himmiyât* karya Galen, pada tahun 1193 (589 H).
29. *Talkhîsh Kitâb al-Jadal*, sebuah karya ringkasan masih berupa manuskrip.
30. *Talkhîsh Kitâb al-Khathâbah*, sebuah karya ringkasan dari buku *Rhetoric* karya Aristoteles.
31. *Talkhîsh Kitâb al-Maqûlât*, sebuah karya ringkasan dari buku *Categoriae* karya Aristoteles.
32. *Talkhîsh Kitâb al-Qiyâs*, sebuah karya berupa manuskrip.
33. *Talkhîsh Kitâb al-Safsathah*, sebuah karya ringkasan dari buku *Sophistica* karya Aristoteles.
34. *Talkhîsh Kitâb al-Syi'r*, sebuah karya ringkasan dari buku *Poetica* karya Aristoteles.
35. *Talkhîsh Mâ ba'd al-Thabî'ah*, sebuah karya ringkasan dari buku *Metaphysica* karya Aristoteles.
36. *Talkhîsh Madkhal Fûrfûriyûs*, sebuah karya ringkasan dari buku *Isagoge* yang berisi pengantar mengenai logika karya Porphyry.

37. *Urjuzah fi al-Thibb*, sebuah ulasan dari syair-syair Ibn Sina mengenai bidang kedokteran.

C. Lingkungan Peradaban

Kala itu Cordova adalah adalah kota terbesar di Andalusia, kota ilmu dan kebudayaan. Para sejarawan menggambarkan bahwa Cordova itu ibarat kepala pada tubuh, yang bagian-bagian penting ada padanya. Kota itu menjadi tempat pertemuan kaum terhormat dan pusat aktivitas para cendekiawan.¹⁵

Berbagai sumber sejarah menyebutkan bahwa pada masa itu di Maroko ada dua tokoh pemikir terkemuka, yaitu Ibn Rusyd (Averroes) dari Cordova dan Ibn Zuhr (Avenzoar) dari Seville.¹⁶ Keunggulan Cordova itu tergambarkan dengan pernyataan bahwa Cordova adalah segala-galanya bagi dunia, pusat kebanggaan, ibu kota kerajaan, tempat yang teduh dan tenteram bagi orang-orang bijak dan orang-orang bertaqwa, dan negeri bagi orang-orang cerdik pandai, kota terpenting di antara kota-kota lainnya, tempat tersebarnya berbagai macam ilmu. Ia adalah *qubbah al-Islâm* (pusat peradaban Islam), tanah kelahiran para pemimpin agama, tempat tumbuhnya pemikiran-pemikiran cerdas, tempat pembibitan para intelektual, dan bagaikan samudera keilmuan.¹⁷ Dari kota itulah timbul karya-karya besar. Semarak keilmuan itu tidak hanya mewarnai kota

¹⁵ al-Maqarri, *Nafh al-Thayyib min Ghushn al-Andalus al-Rathib*, Juz I, hlm. 74.

¹⁶ al-Nashiri, *Al-Istiqshâ' li Akhbâr Duwal al-Maghrib al-Aqshâ*, Juz I, hlm. 183.

¹⁷ Al-'Iraqi, *Al-Naz'ah al-'Aqliyyah*, hlm. 39.

Cordova melainkan juga berbagai kota di Andalusia pada umumnya. Al-Maqarri mengatakan bahwa karya-karya intelektual berupa buku-buku dipandang sebagai hal yang sangat penting bagi masyarakat, bahkan orang-orang awam pun menghiasi rumah mereka dengan buku-buku sebagai tanda prestise.¹⁸

Jika yang tergambar itu adalah masyarakat awam, maka pemimpin mereka ternyata memiliki perhatian yang besar terhadap ilmu. Khalifah menugasi sejumlah orang untuk berburu membeli buku karya-karya warisan Yunani ke wilayah Timur, seperti Baghdad dan Mesir.¹⁹ Ia juga mendorong para cendekiawan agar bergabung dengannya, dan ia menawarkan tempat tinggal serta perlindungan keamanan bagi mereka.²⁰

Ternyata keadaan itu tidak berlangsung terus menerus. Ada riwayat lain yang menjelaskan bahwa penguasa Murabithin, Khalifah Ali bin Yusuf, yang berkuasa setelah ayahnya, Yusuf bin Tasyfin, memerintahkan untuk membakar semua buku Al-Ghazali, karena karya-karyanya dipandang telah meracuni para fuqaha dengan apa yang tidak mampu mereka pahami dan dengan pembahasan yang asing, yakni mengenai masalah-masalah tasawuf dan mistisisme, yang dinilai tidak masuk akal. Khalifah memerintahkan untuk menghancurkan karya-karya Al-Ghazali dengan dibakar, padahal mereka tidak tahu apa isinya kecuali sebatas dugaan atau prasangka bahwa karya-karyanya itu berisi pandangan-pandangan yang salah.

¹⁸ al-Maqarri, *Nafh al-Thayyib*, Juz II, hlm. 215.

¹⁹ al-Andalusi, *Thabaqât al-Umam*, hlm. 62-66.

²⁰ Ali, *Mukhtashar Târîkh al-'Arab wa al-Tamaddun al-Islâmî*, hlm. 436.

Al-Maqarri mengatakan: “Semua ilmu mendapatkan tempat di hati masyarakat, kecuali filsafat dan astronomi. Bagi para ilmuwan kedua bidang ilmu ini sangat penting, akan tetapi mereka tidak memiliki keberanian untuk menyatakannya kepada umum, sebab jika ditemukan ada seseorang membaca filsafat atau menggeluti astronomi maka masyarakat pun menuduhnya *zindiq*, dianggap sesat.

Bukan hanya filsafat yang mengalami demikian, melainkan juga ilmu logika. Ilmu logika ini dipandang masyarakat sebagai ilmu tidak berguna dan harus dibuang. Para ulama pada masa ini meninggalkan ilmu tersebut dan menuduh siapa saja yang menggelutinya dan ahli dalam bidang itu sebagai pelaku bid’ah atau *zindiq*”.²¹ Karena itulah buku-buku yang bertumpu pada pemikiran rasional semacam itu diperintahkan untuk dibakar.

D. Pengaruh terhadap Dunia

Pemikiran Ibn Rusyd pada masanya berkembang di kawasan Islam Barat, yaitu Andalusia dan Afrika. Di Dunia Islam Timur pandangannya tidak seberapa populer mengingat pengaruh Al-Ghazali di kawasan itu sejak melontarkan gagasan dan sikap yang menyerang filsafat Aristoteles.

Kebesaran Ibn Rusyd yang selalu disebut-sebut, muncul dalam budaya populer di Barat dan di Dunia Muslim. Puisi berjudul “The Divine Comedy” (Komedi Ketuhanan) karya penulis Italia, Dante Alighieri, yang

²¹ Al-‘Iraqi, *Al-Naz ‘ah al-‘Aqliyyah*, hlm. 42.

diselesaikan pada tahun 1320, menggambarkan kebesaran Ibn Rusyd itu sebagai seorang penafsir terbesar (*the Great Commentator*) sekelas dengan pemikir Yunani dan Muslim lainnya. Dalam tulisan kata pengantar untuk buku *The Canterbury Tales* (1387), Geoffrey Chaucer memasukkan Ibn Rusyd dalam tokoh-tokoh terkemuka dalam bidang kedokteran yang sangat terkenal di Eropa pada saat itu.²²

Peter Adamson menyebut bahwa Ibn Rusyd tidak memiliki pengaruh besar pada pemikiran kefilsafatan Islam hingga zaman modern, antara lain karena alasan geografis. Ibn Rusyd tinggal di Andalusia (Spanyol), yang jauh dari pusat-pusat tradisi intelektual Islam di Timur, seperti Mesir dan Baghdad. Lebih-lebih karena di Timur saat itu para ulama sedang menjauhi dan membenci filsafat. Juga karena ia lebih banyak berfokus pada karya-karya Aristoteles yang dianggap sudah ketinggalan jaman di dunia Muslim abad ke-12, yang pada saat itu masyarakat lebih tertarik pada pemikiran-pemikiran baru yang dibawa oleh Ibn Sina.²³ Tetapi, pada abad ke-19, pemikir Muslim mulai melirik kembali karya-karya Averroes, yaitu di saat terjadi kebangkitan budaya di dunia Arab. Karya-karya Averroes menjadi inspirasi untuk memodernisasi tradisi intelektual Muslim.²⁴

Pemikiran Ibn Rusyd tidak hanya berpengaruh di Dunia Islam baik di barat maupun di timur, melainkan juga merambah ke tengah-tengah masyarakat Eropa

²² Sonneborn, *Averroes (Ibn Rusyd)*, hlm. 94.

²³ Adamson, *Philosophy in the Islamic World*, hlm. 191.

²⁴ Leaman. *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*, hlm. 28.

Kristen. Tampaknya pandangannya yang menyatakan keterpaduan antara agama dan filsafat itu menarik minat dan perhatian kalangan terpelajar untuk mengkajinya.

Majid Fakhry menulis sebuah buku berjudul *Averroes: His Life, Works and Influence* (Ibn Rusyd: Kehidupan, Karya, dan Pengaruhnya). Fakhry mengupas aspek-aspek biografi sang tokoh, baik menyangkut latar belakang intelektual, karier dan karyanya, serta pengaruhnya, termasuk pengaruhnya kepada dunia.

Karya-karya Ibn Rusyd tersebar di kalangan kaum terpelajar Kristen dalam tradisi skolastik. Kelompok-kelompok terpelajar itu tertarik untuk mengikuti kajian-kajian mengenai pandangan Ibn Rusyd, dan mereka dikenal sebagai Averroists Latin. Kota Paris dan kota Padua adalah pusat utama gerakan Averroism Latin.²⁵

Otoritas Gereja Katolik Roma bereaksi terhadap penyebaran Averroisme. Pada tahun 1270, Uskup Etienne Tempier dari Paris mengeluarkan kecaman terhadap 15 doktrin, yang kebanyakan bersumber dari pemikirin Aristoteles dan Ibn Rusyd, bahwa hal itu bertentangan dengan doktrin-doktrin gereja. Pada 1277, atas perintah Paus Yohanes XXI, Tempier mengeluarkan kecaman lain, kali ini sarannya 219 tulisan yang diambil dari berbagai sumber, terutama dari ajaran Aristoteles dan Ibn Rusyd.²⁶

Averroisme mengacu pada sekolah filsafat abad pertengahan yang didasarkan pada penerapan karya-karya filsuf Islam Andalusia abad ke-12 Averroes, seorang

²⁵ Fakhry. *Averroes: His Life, Works and Influence*, hlm. 134.

²⁶ *Ibid.*, hlm. 134-135.

komentator Muslim tentang Aristoteles, dalam skolastik Kristen Latin abad ke-13. Karya-karya Ibn Rusyd yang sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Latin yang kemudian dapat dijumpai secara luas di universitas-universitas yang bermunculan di Eropa Barat, dan kemudian berpengaruh kepada pemikir skolastik seperti Siger de Brabant, Boetius de Dacie yang karya-karya itu mereka kaitbandingkan dengan ajaran doktrin Kristen melalui penalaran dan analisis intelektual.

Bagian Kedua

PEMIKIRAN IBN RUSYD

SEBAGAIMANA TERGAMBARKAN pada bagian terdahulu bahwa Ibn Rusyd adalah seorang pemikir dan intelektual yang buah pikirannya dituangkan dalam karya-karyanya yang banyak dan beragam jenis dan bidangnya. Ia telah menulis buku dan risalah, baik yang bersumber murni dari pikirannya maupun yang ia adaptasi dari pemikiran filsuf terutama Aristoteles.

Ibn Rusyd adalah pemikir sejati, sebagai filsuf, penulis, dan praktisi dalam bidangnya. Ia menulis dan membuat komentar serta ringkasan untuk buku-buku filsafat dan ia adalah seorang filsuf. Ia menulis buku dalam bidang kedokteran dan ia sendiri adalah seorang dokter dan pernah menduduki jabatan sebagai dokter istana. Ia menulis buku mengenai ilmu kalam dan mengkritik pandangan kaum mutakallimin dan ia sendiri adalah seorang mutakallim. Ia menulis buku dalam bidang fiqh, memasukkan pandangan para ulama fiqh dan ia sendiri adalah seorang faqih yang juga pernah menduduki jabatan sebagai *qâdhî* di beberapa wilayah, bahkan *qâdhî al-qudhât* untuk seluruh negeri. Begitu juga

dalam bidang astronomi, ia menulis buku tafsir mengenai benda-benda langit dan ia sendiri adalah seorang pakar astronomi yang sangat dibutuhkan oleh istana dan masyarakatnya pada masa itu.

Ibn Rusyd mendapat pendidikan keagamaan berupa dasar-dasar fiqih mazhab Maliki dan pengenalan terhadap pandangan kalam Asy'ariyah.¹ Pada masa itu, di negerinya berada di bawah kekuasaan Murabithun dan Muwahhidun. Mazhab Maliki dalam bidang fiqih, merupakan mazhab paling dominan di kawasan Maghrib (dan kemudian Andalusia),² di samping ada juga mazhab lain seperti Zhahiri. Mâlikî merupakan mazhab resmi bagi masyarakat penduduk Andalusia dan Maghrib. Demikian juga para leluhur Ibn Rusyd, seperti kakek dan ayahnya adalah faqih penganut mazhab ini.³ Sementara dalam bidang kalam, mazhab Asy'ariyah adalah yang dominan, termasuk ajaran yang dibawa melalui pengaruh Al-Ghazali.⁴ Beberapa ajaran Asy'ariyah kelak akan dikritik oleh Ibn Rusyd, sebagaimana akan dibahas.

A. Pemikiran dalam Bidang Kedokteran

Sedangkan dalam ilmu kedokteran ia belajar kepada Abû Marwân ibn Juraiwil al-Balansî dan Abû Ja'far ibn Harûn al-Tarajjalî,⁵ seorang dokter resmi bagi Abû Ya'qûb

¹ Leaman, *Averroes and His Philosophy*, hlm. 4.

² Hourani, *A History of the Arab Peoples*, hlm. 167.

³ Al-'Iraqi, *Dirâsât fî al-Falsafah al-Islâmiyyah*, hlm. 48.

⁴ Ibn Tumart, pendiri Muwahhidin adalah salah seorang murid Al-Ghazali. Lihat: Al-'Aqqâd, *Ibn Rusyd*, hlm. 11.

⁵ Badawî, *Mawsû'ah al-Falsafah*, Juz I, hlm. 20; Mûsâ, *Bayn al-Dîn wa al-Falsafah*, hlm. 28.

Yûsuf saat menjabat sebagai gubernur di Seville.⁶ Tampaknya hal itu tidak menjadi masalah karena pada umumnya para filsuf Muslim adalah orang-orang yang mendalami berbagai bidang ilmu pengetahuan, khususnya kedokteran, seperti yang ada pada diri Ibn Sînâ.

Seandainya benar dugaan yang pertama tadi bahwa ia belajar dari Ibn Bajjah, maka barangkali Ibn Bajjah yang datang ke rumah Ibn Rusyd (sebab ayah Ibn Rusyd adalah seorang tokoh penting sebagai faqih dan qadhi di Cordova) sehingga dikatakan telah terjadi pembelajaran sebagaimana diduga. Sementara itu, mengenai usianya yang baru sekitar 13 tahun kiranya tidak menjadi masalah untuk belajar, termasuk mempelajari filsafat, karena ia telah terbiasa belajar sejak masa kecilnya dan hidup dalam lingkungan keluarga terpelajar. Ibn Rusyd muda menjadi anak yang sangat beruntung karena telah mendapatkan pendidikan yang cukup sempurna dalam bidang-bidang kalam, fiqih, puisi, kedokteran, matematika, astronomi, dan filsafat.⁷

Ibn Rusyd adalah sosok ilmuwan (*al-'alim*) yang multidisiplin dan paripurna. Berbagai bidang keilmuan terkumpul di dalam dirinya. Ia menulis beberapa buku dalam berbagai bidang dan ia menguasai bidang ilmu yang ditulisnya itu.

Dalam bidang kedokteran Ibn Rusyd menulis sebuah buku berjudul *Al-Kulliyat fi al-Thibb* yang di Eropa dikenal terjemahannya dengan judul *De Colliget*. Di dalam buku itu ia mengemukakan pandangan-pangannya tentang

⁶ Urvoy, *Ibn Rushd (Averroes)*, hlm. 32.

⁷ Corbin, *History of Islamic Philosophy*, hlm. 243.

masalah kedokteran dengan bahasa yang mudah dipahami, sebagaimana ia mengemukakan pandangan-pandangannya dalam bidang fiqih. Karena keahliannya dalam bidang kedokteran itu maka khalifah Abu Ya'qub Yusuf mengangkatnya menjadi dokter istana, sebagaimana ia ditempatkan sebagai ulama terkemuka dalam bidang fiqh di antara ulama-ulama Andalusia.

Ibn Rusyd mempelajari kedokteran secara menyeluruh, hal itu tercermin dari judul buku *al-kulliyat* yang berarti universalitas. Artinya, dalam buku tersebut ia merinci segala macam penyakit secara umum, tanpa membaginya menjadi bagian-bagian yang khusus atau spesialis. Ia juga bersahabat dengan Ibn Zuhr, salah seorang dokter terkemuka saat itu. Ibn Rusyd meminta agar Ibn Zuhr mau menyusun buku yang membahas masalah-masalah kedokteran secara terinci. Maka jika kedua buku karya Ibn Rusyd dan karya Ibn Zuhr itu dipadukan akan menjadi buku yang memuat seluruh bidang ilmu kedokteran.

Buku dalam bidang kedokteran yang ditulis oleh Ibn Zuhr itu berjudul "*Al-Taysîr*" (yang memudahkan dan memerinci). Perpaduan di antara kedua buku tersebut menjadikan pembahasan mengenai bidang kedokteran semakin lengkap. Dengan kata lain, jika orang telah membaca buku itu maka ia sudah dapat memahami secara gamblang persoalan penyakit dan pengobatannya. Para sejarawan berpendapat bahwa buku tersebut sangat masyhur, sebagaimana Al-Maqarri menyebutkan bahwa kitab *Al-Taysîr* adalah satu di antara buku-buku dalam bidang kedokteran yang sangat dikenal di Eropa.⁸

⁸ Arnold, *Legacy of Islam*, hlm. 339.

Ibn Rusyd tidak memisahkan kedokteran dari bidang filsafat, karena pada zaman itu semua ilmu merupakan bagian dari filsafat, yang mengkaji keseluruhan tentang wujud. Para ilmuwan adalah filsuf, demikian para dokter adalah filsuf. Karena itu filsafat sangat berpengaruh pada kedokteran zaman itu. Hal demikian tentu berbeda dari pandangan orang di zaman ini, sebagaimana juga berbeda dari pandangan kita mengenai dokter pada masa sekarang. Sebutan dokter bagi kita berkonotasi pada orang yang mempunyai pengetahuan mengenai kedokteran dan mempunyai kemampuan untuk melakukan terapi terhadap penyakit dialami seseorang untuk kemudian menentukan obatnya. Bagi Ibn Rusyd seorang dokter tidak cukup hanya berkompetensi memberikan terapi bagi pasien dengan pengobatan, melainkan ia harus mengetahui tanda-tanda, pandai membaca fenomena. Di dalam bukunya *Al-Kulliyat*, Ibn Rusyd menyebut ilmu kedokteran itu sebagai ilmu aktif yang membahas prinsip-prinsip pemeliharaan kesehatan fisik dan cara-cara pencegahan penyakit. Ilmu ini bertujuan bukan untuk menyembuhkan, melainkan untuk menunjukkan apa yang harus dilakukan secara tepat untuk mengatasi masalah penyakit itu, kualitasnya bagaimana dan kuantitasnya seberapa, serta bagaimana reaksi yang timbul setelahnya.

Selanjutnya Ibn Rusyd membagi pembahasan dalam bukunya di bidang kedokteran menjadi tiga bagian, yaitu (1) mengenali anatomi tubuh manusia, (2) tujuan mengenali anggota badan manusia adalah untuk memelihara kesehatan dan menghilangkan penyakit. Bagian ini terbagi lagi menjadi dua sub-bagian. Pertama,

tentang pengertian kesehatan yang harus dipelihara, meliputi sebab-sebab yang empat yaitu unsur, bentuk, pelaku, serta tujuan dan kendala-kendalanya. Kedua, pengertian tentang penyakit dengan sebab-sebab dan kendala-kendalanya. Karena tujuan seorang dokter bukan hanya mengetahui hakikat kesehatan dan penyakit, maka kedua bagian ini terbagi lagi menjadi dua bagian yang lain, yaitu: (1) pengetahuan tentang cara memelihara kesehatan, (2) bagaimana menghilangkan penyakit, (3) keharusan dokter harus mengetahui tanda-tanda sehat dan tanda-tanda sakit.

Selanjutnya Ibn Rusyd membagi bidang ilmu kedokteran terbagi menjadi tujuh cabang, yaitu: (1) anggota tubuh dan inderanya, (2) kesehatan, tingkatan kesehatan, dan masalahnya, (3) penyakit, macam-macamnya, dan wujudnya, (4) tanda-tanda sehat dan tanda-tanda sakit, (5) nutrisi makanan dan obat-obatan, (6) cara memelihara kesehatan, dan (7) cara menghilangkan penyakit.⁹

Ibn Rusyd tidak hanya mengaitkan ilmu kedokteran dengan filsafat, melainkan juga mengaitkannya dengan ilmu fisika. Menurutnya dasar-dasar ilmu kedokteran itu terambil dari ilmu fisika, hanya saja kalau ilmu fisika itu bersifat teoretis sedangkan ilmu kedokteran bersifat praktis.¹⁰ Menurut Ibn Rusyd seorang yang ahli dalam fisika dapat bersinergi dengan orang lain yang ahli dalam bidang kedokteran. Hubungan di antara ilmu fisika dan ilmu kedokteran, karena yang satu bersifat teoretis dan

⁹ Al-'Iraqi, *Al-Naz'ah al-'Aqliyyah*, hlm. 58.

¹⁰ Ibn Rusyd, *Tahâfut al-Tahâfut*, hlm. 121.

yang lain bersifat praktis. Karena itu seorang dokter pun harus mampu dan memiliki kemampuan untuk melakukan eksperimen-eksperimen.

Sebagai seorang pemikir yang banyak membaca karya-karya Aristoteles, Ibn Rusyd menjelaskan perihal sumber gerakan fisik. Menurutnya penggerak utama pada makhluk hidup pada dasarnya bukanlah fisik. Sebagaimana dalam ilmu fisika dinyatakan bahwa setiap yang bergerak ada penggerakannya.

Sebagai pengagum dan komentator karya-karya Aristoteles, Ibn Rusyd dalam berpendirian cenderung pada pendapat Aristoteles. Ia memperkuat pandangannya dengan mengatakan: dulu orang beranggapan bahwa panas badan itu menyebar ke seluruh tubuh padahal sesungguhnya tidak. Yang menyebabkan penyebaran suhu tubuh itu adalah jantung. Oleh karena itu jika dengan tiba-tiba seseorang mengalami ketakutan maka ia berkeringat dingin dan jantungnya berdetak lebih kencang dan tubuh merasaa menggigil hingga akhirnya ia tidak mampu bergerak. Pengatur suhu badan itu adalah jantung, yang dapat menentukan secara tepat berapa dan bagaimana keadaan suhu panas badan.

Sumber pengetahuan untuk suhu badan adalah jantung, sedang bagian-bagian anggota tubuh lainnya mengalami sebaran suhu itu sejauh dapat dijangkau oleh aliran darah dari jantung. Adapun otak berfungsi menstabilisasi suhu tersebut melalui organ inderawi. Itulah sebabnya jika bagian dalam tubuh itu stabil maka indera menjadi dapat berfungsi secara baik. Indera tidak dapat berfungsi secara baik jika fisik berada dalam keadaan dingin dan kering.

Jika Ibn Rusyd telah mempelajari persoalan-persoalan kedokteran dari sudut pandang bahwa itu merupakan persoalan-persoalan universal, tidak berarti bahwa ia mengesampingkan masalah-masalah yang bersifat khusus. Ia tetap mengaitkan yang khusus itu kepada yang universal, dan itu menurutnya dipandang sebagai sesuatu yang tetap dan pasti berdasar bukti-bukti. Sesungguhnya bukti-bukti itu tidak untuk menunjukkan hal-hal yang khusus. Dalam hal ini ia tidak menganggap bahwa yang khusus itu wujud karena kekhususannya, akan tetapi ia menyatakan bahwa sifat universal itu berlaku pada berbagai benda khusus. Dalam kaitannya dengan dokter, Ibn Rusyd mengatakan bahwa dokter tidak memberi kesembuhan pada bagian anggota tubuh yang dikatakan sakit, tetapi memberi kesembuhan kepada fisik secara utuh.

B. Pemikiran dalam Bidang Teologi

Telah disebutkan pada bagian terdahulu bahwa Ibn Rusyd adalah sosok pemikir yang menguasai banyak bidang, yang antara satu bidang dengan lainnya berbeda tetapi saling mewarnai. Dalam bidang teologi (pemikiran Kalam) dapat dirasakan corak kefilosofan, sebagaimana pemikirannya dalam bidang filsafat yang bercorak teologis.

Ibn Rusyd sangat meyakini adanya hubungan yang harmonis filsafat dan agama, atau antara akal dan ahyu, dengan menunjukkan titik temu antara *hikmah* (filsafat) dan *syarî'ah* (agama, syariat), sebagaimana tercermin dalam bukunya yang berjudul *Fashl al-Maqâl fî Mâ bayna al-Hikmah wa al-Syarî'ah min al-Ittishâl* (Penjelasan

mengenai Hubungan antara Filsafat dan Syariat). Selain itu, ia sangat menghargai filsafat, karena menurutnya, secara implisit Al-Quran memerintahkan penggunaannya untuk mengenal Allah.

Masalah-masalah teologis juga mewarnai pemikiran Ibn Rusyd, yang pembahasannya dapat ditemukan dalam beberapa karyanya, dan yang paling dominan adalah kitab *Manâhij al-Adillah fi 'Aqâ'id Ahl al-Millah* (Metode Argumentasi Teologis para Tokoh Agama). Selain itu ditemukan juga dalam kitab *Tahâfut al-Tahâfut* serta kitab *Fashl al-Maqâl* sebagaimana disebut di atas.

Dalam pembahasan bidang-bidang teologis, ia juga melibatkan pemikiran kekfilsafatannya, karena ia memang sangat menghargai filsafat yang menurutnya secara implisit Islam sangat mendorong penggunaan filsafat tersebut untuk lebih dekat mengenal Allah. Di dalam *Fashl al-Maqâl* tersebut ia menyatakan:

Kalau fungsi filsafat itu tidak lebih dari berpikir mengenai segala wujud dan merenungkannya sebagai bukti adanya sang Pencipta, dengan kesadaran bahwa segala yang wujud selain sang Pencipta adalah ciptaan, maka segala wujud itu menjadi tanda adanya sang Pencipta melalui pengetahuan tentang penciptaan segala yang wujud itu.¹¹

Ibn Rusyd dalam pernyataannya itu menilai bahwa berfilsafat adalah mengerahkan segala kemampuan untuk berpikir, dan menggunakan penalaran adalah perintah agama, sebagai menjalankan syariat. Dengan demikian begitu nyata dan agung kedudukan filsafat

¹¹ Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl*, hlm. 22.

dalam pandangan tokoh, yang sangat otoritatif dalam bidang pemikiran. Hal ini tidak lepas dari kesungguhannya meyakinkan dengan argumentasi-argumentasi rasionalnya.

Islam sangat menghargai penggunaan daya nalar sebagaimana begitu banyak isyarat dalam Al-Quran agar orang-orang beriman mau menggunakan akal, daya nalar, dan perenungan. Ibn Rusyd berpendapat bahwa tidak semua dalil wahyu dapat dipahami secara tekstual, karena itulah di dalam Islam dibuka peluang bagi orang yang mempunyai kemampuan untuk melakukan berijtihad dalam rangka memahami dan menemukan kesimpulan dari suatu dalil yang tidak dapat dipahami secara tekstual atau maknanya belum dapat dipahami secara tegas. Islam memberi penghargaan kepada orang yang melakukan ijtihad, sejauh dengan kemampuan dan kesungguhannya. Rasulullah menyatakan, bahwa bagi orang yang berijtihad dan ia berhasil maka ia dinilai dengan dua kebaikan, dan bagi orang yang gagal diberi nilai dengan satu kebaikan. Ibn Rusyd menyebut orang yang mempunyai untuk bernalar itu adalah *ahl al-ta'wil*, yakni para ulama pemikir.¹²

Kata Ibn Rusyd, orang awam tidak seyogianya mengaku atau menempatkan diri seolah-olah ia orang-orang pandai, demikian juga sebaliknya, janganlah orang pandai seperti orang awam, lalu menyampaikan apa saja yang didapatnya dari penalarannya itu kepada masyarakat awam kecuali setelah ia mempertimbangkan. Menurut Ibn Rusyd, di antara dalil-dalil tekstual ada yang

¹² *Ibid.*, hlm. 44.

harus dipahami dari makna esoterik (*bâthin*), bahkan seorang ahli *burhân* yang memahami secara tekstual maka dapat membawanya pada kekafiran. Sebagaimana juga jika orang awam dipaksa memahaminya selain makna yang eksoterik (*zhâhir*), yaitu pengertian yang dekat dengan teks maka itu juga dapat membawa pada kesesatan.¹³

Pandangan Ibn Rusyd mengingatkan bahwa menyampaikan pesan, termasuk mengenai masalah-masalah agama harus dengan memperhatikan aspek-aspek dalam komunikasi penyampaian pesan. Di antaranya adalah dengan memperhatikan kapasitas lawan bicara atau audiens. Sikap Ibn Rusyd itu terinspirasi oleh nasihat yang pernah disampaikan Ali ibn Abi Thalib: "Bicaralah dengan masyarakat dengan bahasa (kata-kata) yang mereka mampu memahaminya. Bukankah kamu tidak suka jika Allah dan Rasul didustakan oleh mereka?." ¹⁴

Pernyataan tersebut mengandung makna bahwa ada syarat-syarat yang harus diperhatikan untuk dipenuhi oleh ulama saat sebelum menyampaikan pesan, agar pesan yang disampaikan memberi manfaat dan tidak menimbulkan masalah. Kalau syarat-syarat itu tidak dipenuhi bisa jadi akan timbul konsekuensi yang kontra-produktif, disebabkan ketidaktahuan dan kesalahpahaman. Seperti dikhawatirkan oleh Ali bin Abi Thalib tersebut, tujuannya untuk melaksanakan pesan wahyu, mengajak manusia untuk memahami agama

¹³ *Ibid.*, hlm. 48.

¹⁴ Ibn Rusyd, *Manâhij al-Adillah*, hlm. 132-133.

sebagaimana diajarkan Allah dan Rasulullah, malah berakibat berbalik dari petunjuk Al-Quran dan bimbingan Rasulullah.

Pembahasan mengenai ketuhanan dapat ditemukan dalam kitab *Manâhij al-Adillah*. Kitab tersebut mempunyai judul lengkap *Al-Kasyf 'an Manâhij al-Adillah fi 'Aqâ'id al-Millah wa Ta'rîf Mâ Waqa'a fihâ bi Hasb al-Ta'wîl min al-Syubah al-Muzayyafah wa al-Bida' al-Mudhillah* (Mengungkap Metode Pembuktian dalam Bidang Teologi dan Identifikasi Masalah Berdasar Penjelasan Mengenai Kesalahan Paham Syubuhah dan Bid'ah yang Sesat). Kadang-kadang buku tersebut dibaca dengan nama yang lebih ringkas, yaitu *Manâhij al-Adillah fi 'Aqâ'id al-Millah*, atau *Manâhij al-Adillah* saja, tetapi bisa juga disebut lebih singkat lagi dengan kata *Al-Kasyf* saja.

Buku *Manâhij al-Adillah* tersebut menyajikan persoalan-persoalan ketuhanan dengan metode kefilosofan. Ibn Rusyd membagi pembahasannya menjadi lima pasal. Secara ringkas pembahasan masalah-masalah yang disajikan dalam buku tersebut adalah sebagai berikut.

Pasal pertama menyajikan tema pembuktian tentang wujud Allah. Di dalam pasal ini, sebelum Ibn Rusyd memaparkan argumentasinya mengenai masalah tersebut, terlebih dulu ia mengemukakan argumentasi golongan tektualis dan golongan Asy'ariyah. Pada pasal inilah Ibn Rusyd memaparkan suatu argumentasi yang disebut *dalîl al-'inâyah* (argumentasi pertolongan) dan *dalîl al-ikhtirâ'* (argumentasi penemuan).

Pasal kedua membahas keesaan Allah. Dalam pasal ini ini, terlebih dulu Ibn Rusyd menyajikan argumentasi yang dibangun oleh golongan Asy'ariyah, barulah kemudian ia menampilkan pandangannya sendiri. Pada pembahasan ini fokus perhatian tertuju pada keesaan dzat Allah. Dalam hal ini ia menampilkan pandangannya, bagaimana memahami keesaan itu.

Pasal ketiga membahas hal-hal tentang sifat-sifat Allah, yang dinisbatkan kepada Allah. Dibahas juga pandangan golongan-golongan mengenai masalah tersebut, seperti Asy'ariyah dan Mu'tazilah. Mu'tazilah dikenal sebagai kelompok *al-nufât* yang meniadakan penisbatan sifat-sifat kepada Allah, sedangkan Asy'ariyah menetapkannya.

Pasal keempat membahas tentang *tanzîh*, yakni pernyataan bahwa Allah pasti terhindar dari unsur-unsur *tajsîm* (memiliki atau terdiri dari anggota tubuh) dan *tasybîh* (keserupaan dengan makhluk-makhluk). Termasuk dalam pembahasan pasal ini adalah mengenai tempat atau arah keberadaan Allah.

Pasal kelima membahas perbuatan-perbuatan Allah. Dalam tema pasal ini disajikan pembahasan masalah-masalah mengenai penciptaan alam, pengiriman rasul, ketetapan Allah, keadilan, serta kehidupan akhirat.

Ibn Rusyd melihat terjadinya perpecahan di kalangan kaum Muslimin ke dalam golongan-golongan dan aliran-aliran, yang masing-masing mengklaim bahwa alirannya saja yang benar dan dapat menjangkau kebenaran, dan golongan lainnya dianggap berada di luar kebenaran. Kondisi demikian itu dianggap Ibn Rusyd

sebagai penyimpangan dari tujuan diturunkannya syariat.

Melalui kitab *Manâhij al-Adillah*, Ibn Rusyd mengutip pokok-pokok pandangan masing-masing dari aliran-aliran Kalam dan kemudian mengemukakan kritiknya terhadap pandangan-pandangan tersebut.

Golongan Hasywiyah menyatakan bahwa jalan untuk mengetahui wujud Allah adalah melalui wahyu dan bukan berdasar akal. Bagi mereka, iman adalah mendengarkan apa yang dikatakan oleh Agama tanpa menempuh jalan ta'wil. Dengan demikian mereka tidak memenuhi seruan (perintah, anjuran) untuk mempercayai wujud Tuhan dengan menggunakan dalil-dali aqli, sebagaimana dinyatakan oleh ayat-ayat Al-Quran. Jadi dalam hal ini, bagi golongan Hasywiyah cukuplah dengan mengandalkan *zhâhir al-syar'* (hukum yang tampak).¹⁵ Golongan ini termasuk salah satu aliran yang berpandangan antropomorfistik dalam ketuhanan yang banyak memasukkan unsur-unsur *Isrâ'îliyyât* dan agnostisisme ke dalam penafsiran ayat-ayat mutasyabih.¹⁶ Sebutan tersebut dinisbatkan kepada mereka karena pandangan bahwa Allah yang mereka sembah itu digambarkan sebagai suatu wujud yang mempunyai *jisim*, baik dalam dimensinya yang ruhaniah maupun jasmaniah. Selain itu Tuhan dalam pandangan mereka itu memiliki dimensi ruang.

Kaum Asy'ariyah menyatakan bahwa untuk mengetahui wujud Allah maka jalan yang harus

¹⁵ Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl*, hlm. 31-32.

¹⁶ Al-Nasyâyâr, *Nasy'ah al-Fikr al-Falsafî fî al-Islâm*, hlm. 287.

ditempuh adalah dengan akal. Kata Ibn Rusyd, mereka tidak menempuh jalan-jalan yang ditentukan oleh syariat. Jalan mereka adalah dengan teori, bahwa “alam adalah baru dan tersusun dari bagian-bagian yang baru”. Akan tetapi, kata Ibn Rusyd, metode dialektik yang digunakan oleh golongan Asy’ariyah ini tidak dapat dikatakan *nazharîyah yaqînîyah* dan juga tidak *syar’îyah yaqînîyah*. Artinya, bahwa argumen-argumen mereka tidak dapat dipahami oleh masyarakat awam, namun juga tidak dapat memuaskan para filsuf. Karena bagi para filsuf, jika alam ini baru, maka pembuatnya pun baru, dan pembuat itu membutuhkan pembuat yang lain, begitu seterusnya sehingga tidak berkesudahan.

Adapun golongan Bathiniyah (golongan Tasawuf), menyatakan bahwa pengetahuan tentang wujud Tuhan dan wujud-wujud lain diterima oleh jiwa manakala jiwa telah terbebas dari rintangan-rintangan *syahwânîyah* (godaan-godaan materi) dan pada saat pikiran telah tertuju kepada apa yang dicari. Di antara argumen yang mereka kemukakan adalah *zhâhir al-nashsh*, misalnya yang tersebut dalam surah Al-Ankabut (29): 69. Cara pandang golongan ini, menurut Ibn Rusyd, bersifat tidak rasional, maka jika saja cara ini benar maka ia tidak berlaku bagi semua orang. Alasannya, jika cara demikian yang dikehendaki Agama, mengapa Al-Quran sendiri menyerukan penggunaan akal.¹⁷

Ibn Rusyd pun memposisikan wahyu sebagai sumber argumentasi otoritatif karena ia datang dari Allah yang menetapkan aturan-aturan hukum agama. Walau begitu

¹⁷ Ibn Rusyd, *Manâhij al-Adillah*, hlm. 44-45.

ia menempatkan akal pada posisinya yang terpuji sebagai karunia istimewa bagi manusia. Ia percaya bahwa Allah memberi keunggulan bagi sebagian manusia atas sebagian lainnya. Maka karena itulah ia menyebut bahwa orang-orang yang memperoleh keunggulan dengan akal itu disebutnya sebagai kaum elit (*khawâsh*), dan yang kebanyakan disebut sebagai kaum awam. Sebagaimana dikemukakan di atas, cara menyajikan informasi mengenai makna suatu dalil wahyu kepada kaum awam tidak boleh disamakan dengan kaum khawas, jika diyakini bahwa dalil tersebut mengandung pengertian esoteris di samping pengertian eksoterisnya.

Ibn Rusyd melontarkan kritiknya kepada para teolog Muslim, sebagaimana juga ia mengkritik para filsuf. Latar belakang kritiknya dapat ditelusuri sebagai berikut: (1) para teolog Muslim berargumentasi dengan menggunakan metode dialektik (*jadal*), sedangkan Ibn Rusyd meyakini bahwa metode demonstratif (*burhân*) sebagai argumen yang sah. Sedangkan para filsuf pengedepankan pemikiran neo-Platonik, yang menurutnya tidak sesuai dengan pandangan Aristoteles.

Jika para Mutakallimin membawakan metode dialektik (*jadal*) dan tidak berusaha menempuh jalan *burhâni*, maka Ibn Rusyd mengkritik mereka, sebab pandangan apa pun yang argumentasinya tidak setara dengan metode demonstratif dianggap sebagai pandangan yang tidak sah dan tidak dapat dikategorikan sebagai argumentasi filosofis.¹⁸

¹⁸ Al-'Iraqi, *Al-Manhaj al-Naqdî fî Falsafah Ibn Rusyd*, hlm. 48.

Ibn Rusyd juga mengkritik kaum Sufi yang menempuh pembuktian wujud Allah itu tidak dengan metode penalaran, melainkan dengan hati. Menurut para Sufi mengetahui Allah itu dapat ditempuh dengan jalan mengosongkan jiwa dari dorongan-dorongan nafsu. Memang ada beberapa ayat Al-Quran yang secara harfiah mengindikasikan seperti pandangan mereka itu, tetapi sebagaimana pandangan Ibn Rusyd tidak semua ayat harus dipahami berdasar makna luarnya semata. Walaupun Ibn Rusyd setuju bahwa pengekan terhadap nafsu adalah salah satu untuk dapat berpikir secara jernih, sebagaimana kesehatan diperlukan sebagai syarat untuk dapat belajar dengan baik. Akan tetapi Ibn Rusyd melihat bahwa jalan seperti yang ditempuh para Sufi itu tidak dapat diberlakukan bagi masyarakat awam, sebab jika cara itu ditujukan kepada masyarakat secara umum maka itu tidak sah sebagai metode berpikir. Prinsip dalam Al-Quran adanya seruan agar manusia menggunakan kemampuan berpikirnya.¹⁹ Dengan demikian metode para Sufi dalam pandangan Ibn Rusyd hanya berlaku bagi kalangan mereka sendiri, bukan untuk masyarakat awam.

Selanjutnya dalam kitab *Tahâfut al-Tahâfut*, Ibn Rusyd menanggapi pandangan Al-Ghazali yang dituangkan dalam bukunya *Tahâfut al-Falâsifah* (Kerancuan para Filsuf). Di dalam buku tersebut, Al-Ghazali menyatakan bahwa para filsuf mengalami kesesatan dalam 20 poin persoalan, karena menurut Al-Ghazali para filsuf tidak mempunyai pijakan yang kuat

¹⁹ Ibn Rusyd, *Manâhij al-Adillah*, hlm. 149.

untuk menyatakan masalah-masalah tersebut. Bahkan menurut Al-Ghazali bahwa para filsuf jatuh dalam *kufur* pada tiga di antara dua puluh persoalan tersebut.

Sejarah pemikiran Islam mencatat peristiwa penting yang menyebutkan perseteruan antara filsafat dan agama, yakni dalam perbedaan pandangan antara Al-Ghazali dan Ibn Rusyd. Di antara pandangan yang ditulis oleh Al-Ghazali menyatakan bahwa para filsuf telah menjadi kafir, persoalannya karena menurutnya mereka terpengaruh oleh para filsuf Neo-Platonik.²⁰

Ibn Rusyd telah membaca kitab *Tahâfut* yang disusun oleh Al-Ghazali tersebut. Karena mengetahui kesalahan dalam pandangan Al-Ghazali tersebut, maka ia memberikan kritiknya, meskipun di dalam kitab *Fashl al-Maqâl* dan *Manâhij al-Adillah* beberapa kali nama Al-Ghazali dan pandangannya juga dikomentari.

Kitab *Tahâfut al-Tahâfut* itu disusun oleh Ibn Rusyd untuk merekonstruksi pandangan-pandangan filsafat, sebagaimana ia pahami dari pandangan Aristoteles, serta berusaha menunjukkan kesalahan-kesalahan yang dibawa oleh para filsuf Neo-Platonik yang menurutnya merusak pemikiran Aristoteles. Ibn Rusyd melihat bahwa apa yang disebut Al-Ghazali sebagai “para filsuf” di dalam *Tahâfut al-Falâsifah*, itu bukanlah semua filsuf, melainkan para filsuf yang berpikiran Neo-Platonik.

Kesalahan Al-Ghazali terlihat nyata, karena Al-Ghazali menyebut mereka adalah semua filsuf mulai dari Aristoteles hingga Ibn Sina yang hidup dekat dengan

²⁰ Al-Ghazali, *Tahâfut al-Falâsifah*, hlm. 60.

zamannya adalah sama. Pandangan Al-Ghazali itu menurut klaimnya, didasarkan pada tulisan-tulisan Al-Farabi dan Ibn Sina yang ia baca. Dari kesimpulan bacaannya itulah Al-Ghazali menilai bahwa pandangan semua filsuf itu kacau sehingga ia tuliskan dalam bukunya dengan judul *Tahâfut al-Falâsifah* tersebut.

Menurut Ibn Rusyd sesungguhnya pandangan Al-Ghazali yang dituangkan dalam buku itulah yang kacau, karena apa yang ditulis di dalam kitab tersebut bersumber dari kesalahan memahami para filsuf. Oleh karena itu Ibn Rusyd menyajikan kritik dan sanggahannya dengan judul *Tahâfut al-Tahâfut*, yakni kerancuan Al-Ghazali dalam bukunya *Tahâfut*.

Dalam menyajikan kritiknya, Ibn Rusyd terlebih dulu mengutipkan masalah yang ditulis oleh Al-Ghazali, setelah itu Ibn Rusyd kemukakan tanggapannya.

Dua puluh poin yang dianggap Al-Ghazali sebagai pandangan para filsuf yang tidak memiliki landasan atau lemahnya argumentasi, yang dikritik melalui bukunya *Tahâfut al-Falâsifah* tersebut adalah topik-topik bahasan sebagai berikut:

1. Penolakan terhadap pandangan mengenai kekekalan alam yang tak berawal.
2. Penolakan terhadap pandangan mengenai keabadian alam, waktu, dan ruang yang tak berakhir.
3. Bahwa Allah adalah Pencipta alam, dan alam adalah ciptaan-Nya.
4. Kelemahan argumentasi mengenai wujud Pencipta.

5. Kelemahan argumentasi mengenai keesaan Allah dan kemustahilan adanya dua tuhan.
6. Penolakan terhadap pandangan mengenai penegasian sifat-sifat Tuhan.
7. Penolakan terhadap pandangan bahwa dzat Tuhan tak terbagi menjadi genus dan species.
8. Penolakan terhadap pandangan bahwa wujud Tuhan sebagai wujud murni tanpa subsansi.
9. Kelemahan argumentasi bahwa dzat Tuhan yang bukan jisim.
10. Kelemahan argumentasi bahwa ada pembuat dan penyebab bagi alam.
11. Kelemahan argumentasi mengenai pengetahuan Tuhan terhadap selain dzat-Nya.
12. Kelemahan argumentasi mengenai pengetahuan Tuhan terhadap dzat-Nya.
13. Penolakan terhadap pandangan bahwa Tuhan tidak mengetahui hal-hal yang partikular.
14. Kelemahan argumentasi mengenai keadaan benda-benda langit sebagai makhluk hidup yang taat kepada Allah dan bergerak melingkar.
15. Penolakan terhadap pandangan bahwa tujuan gerak benda-benda langit.
16. Penolakan terhadap pandangan bahwa jiwa benda-benda langit yang mengetahui hal-hal partikular di alam.
17. Perbedaan antara sebab dan akibat.

18. Kelemahan argumentasi rasional bahwa jiwa manusia adalah substansi spiritual yang berdiri sendiri, bukan jisim.
19. Penolakan terhadap pandangan bahwa jiwa manusia yang fana.
20. Penolakan terhadap pandangan bahwa tidak ada kebangkitan jasmani dan kembalinya roh ke dalam tubuh.

Al-Ghazali menyatakan bahwa siapa saja yang menggantikan makna zhahir dengan tanpa dalil yang pasti maka ia telah menjadi kafir. Seperti pernyataan yang mengingkari adanya *al-hasyr* saat dikumpulkannya badan manusia di hari Kiamat, atau pengingkaran terhadap adanya sisksaan jasmani di akhirat berdasar dugaan dan perkiraan tanpa dalil pasti. Tidak ada dalil yang menyatakan mustahilnya pengembalian ruh kepada makhluk yang hidup setelah kematian. Ia menyebutkan bahwa hal itu sangat berbahaya dalam agama, oleh karenanya setiap orang yang meyakini dan mengikuti pandangan tersebut harus dikafirkan. Kebanyakan filsuf berpandangan seperti itu.²¹ Di akhir buku *Tahâfut al-Falâsifah* ia menyatakan pengkafiran terhadap para filsuf dalam tiga masalah di antara yang dua puluh tersebut, yaitu:

- (a) Pernyataan bahwa alam itu kekal, dan semua *jawhar* adalah kekal.
- (b) Perkataan bahwa pengetahuan Allah tidak menjangkau hal-hal yang partikular yang terjadi pada manusia.

²¹ Al-Ghazali, *Fayshal al-Tafriqah bayn al-Islâm wa al-Zindiqah*, hlm. 191.

- (c) Penolakan terhadap adanya kebangkitan jasmani dan pengumpulan badan.²²

Masalah keabadian menurut para filsuf itu adalah termasuk dalam persoalan-persoalan teoretis. Adapun pernyataan bahwa Allah tidak mengetahui partikular, sesungguhnya itu bukanlah perkataan para filsuf itu sendiri. Pernyataan mereka bahwa alam ini kekal (*qadîm*) dan apa yang mereka maksudkan dengan sebutan itu bukanlah pengertian yang dikafirkan oleh para mutakallim.²³ Orang yang berpendirian seperti mereka dalam masalah ini adalah yang melihat adanya syarat-syarat yang ditentukan di dalam buku-buku mereka disertai pemikiran yang cemerlang dan pengajar yang arif.

Al-Ghazali menampilkan hal-hal yang tidak pantas seperti tersebut itu, sesungguhnya ia tidak dapat lepas dari dua kemungkinan: apakah ia memahami persoalan-persoalan tersebut yang sesungguhnya tetapi ia melontarkan yang tidak sesungguhnya, jika demikian berarti ia telah melakukan kesalahan, atau apakah ia tidak memahami yang sebenarnya, maka berarti ia menampilkan pernyataan yang ia sendiri tidak mengetahuinya, dan yang demikian itu adalah berbahaya. Padahal Ibn Rusyd sesungguhnya menghargai Al-Ghazali sebagai orang yang terhormat. Akan tetapi ada kalanya orang baik itu dapat terpeleset, maka di sinilah Al-Ghazali juga terpeleset karena menulis buku tersebut.

²² Al-Ghazali, *Tahâfut al-Falâsifah*, hlm. 293-294.

²³ Ibn Rusyd, *Tahâfut al-Tahâfut*, hlm. 134-135.

Al-Ghazali bersikap menolak semua yang berasal dari para filsuf, karena menurutnya bertentangan dengan akidah. Boleh jadi penolakan Al-Ghazali itu merupakan pergolakan pemikiran keagamaan di dalam dirinya, dan pergolakan semacam inilah yang tidak menggunakan akal atau kemampuan yang lebih jernih, di samping pergolakan kesufian yang menimpa dirinya. Hal itu adalah mungkin karena melihat perjalanan intelektual Al-Ghazali sendiri. Orang yang mengikuti jalan tasawuf setelah mempelajari filsafat dapat dipastikan ia menjadi menolak sekeras-kerasnya keberadaan filsafat. Al-Ghazali ketika menjadi seorang sufi berusaha menyatakan ketidakmampuan akal, dan ia membagi filsafat Aristoteles ke dalam pengelompokan: keagamaan murni, bagian yang harus dinilai kafir, bagian yang harus dinilai bidat, dan bagian lain yang sesungguhnya tidak harus diingkari.²⁴

Al-Ghazali menyebut kekacauan itu ditujukan kepada Al-Farabi dan Ibn Sina, dan dari kedua filsuf itu ia mengutip pandangan yang dianggapnya bersumber dari Aristoteles. Sungguh itu adalah kesalahan, sebab seharusnya ia merujuk langsung pendapat Aristoteles sendiri, atau pandangan filsuf lainnya secara langsung.

Masalah-masalah yang dikemukakan Al-Ghazali tersebut dicermati oleh Ibn Rusyd poin demi poin di dalam kitab *Tahâfut al-Tahâfut*. Dalam kitab tersebut terdapat tidak kurang dari 221 permasalahan yang terdapat dalam buku *Tahâfut al-Falâsifah* yang dielaborasi oleh Ibn Rusyd. Tidak semua masalah yang dituangkan dalam

²⁴ Al-Ghazali, *Al-Munqidz min al-Dhalâl*, hlm. 101.

kitab *Tahâfut* Al-Ghazali yang diklaim sebagai pandangan para filsuf itu disanggah oleh Ibn Rusyd. Ada beberapa di antara penolakan Al-Ghazali terhadap para filsuf itu yang dibenarkan oleh Ibn Rusyd, karena sesuai dengan pandangan filsuf sebagaimana diyakini Ibn Rusyd. Hal itu menunjukkan bahwa buku *Tahâfut al-Tahâfut* meskipun diakui bahwa sebagian besar isinya merupakan kritik namun tidak seluruhnya merupakan penolakan terhadap pandangan Al-Ghazali. Artinya, Ibn Rusyd memilih judul tersebut karena ia tidak ingin menyatakan bahwa kitab *Tahâfut al-Falâsifah* sama dengan semua pemikiran Al-Ghazali. Begitu juga Ibn Rusyd tidak menamainya dengan *Kitâb al-Tahâfut al-Mutlaq* (kerancuan absolut), atau *Tahâfut Abî Hâmid* (kerancuan Al-Ghazali).

Jika para filsuf pernah salah dalam sesuatu tidak berarti semua pemikirannya harus ditolak. Al-Ghazali sendiri telah mengakui bahwa ia telah menulis buku mengenai bidang tersebut yaitu *Tahâfut al-Tahâfut* hingga ia berlebih-lebihan. Jika ada orang bersalah dalam hal-hal yang termasuk masalah-masalah teologis, maka kita dapat menanyakan argumentasi atas kesalahan mereka itu dengan metode ilmu-ilmu logika, dan kita putuskan bahwa mereka tidak membawa kita kepada suatu kesalahan sekalipun itu mungkin ada di antara pendapat mereka.

Jika yang mereka maksudkan adalah pengetahuan mengenai yang benar sekalipun mereka sendiri tidak memperolehnya selain tujuan itu semata, maka cukuplah diberikan pujian kepada mereka, karena tidak ada orang yang berkata sekata pun mengenai ilmu ketuhanan kemudian ia dianggap menguasainya, juga tidak ada

seorang pun yang terpelihara dari kesalahan kecuali orang-orang yang memang dijaga oleh Allah dengan perintah ilahi yang keluar dari tabiat manusia, yaitu para nabi.

Al-Ghazali mengemukakan perkataan semacam itu sesungguhnya ia telah membuat suatu kekacauan terhadap ilmu. Jika di dalam kitab *Tahâfut al-Falâsifah*, Al-Ghazali mengatakan bahwa ia tidak melibatkan diri untuk menyelesaikan perkara, tetapi untuk menghancurkan orang-orang yang menentang, dan dengan menamai bukunya sebagai *Tahâfut al-Falâsifah* (kerancuan para filsuf), maka bukannya ia mengemukakan pemaparan untuk suatu kebenaran melainkan ia menabuh "genderang perang" terhadap para filsuf.

Al-Ghazali mengutip pendapat-pendapat para filsuf yang kemudian dicantumkan dalam buku yang ia tulis, serta mengemukakannya kepada orang yang belum memahami buku-buku para filsuf tersebut. Jika ia memahami dan mengutip tidak sesuai dengan metode yang para filsuf itu pergunakan berarti ia memperlakukan pendapat-pendapat mereka secara tidak fair, atau telah memalingkan pembaca dari pendapat yang sesungguhnya.

Pendapat-pendapat para filsuf itu jika terlepas dari sifatnya yang demonstratif (*burhânî*) pastilah ia menjadi pendapat-pendapat kalam yang dialektik, sehingga menjadi dikenal, atau sebaliknya jika tidak dikenal maka ia menjadi sesuatu yang aneh atau ditolak. Alasannya adalah bahwa pandangan demonstratif itu, jika ditinjau berdasar konsep keilmuan, maka ia lebih utama

dibanding dengan pandangan-pandangan yang bukan demonstratif. Jika hal demikian itu tidak tampak maka itu namanya bukan dialektik. Jika di dalam diri ada suatu pandangan substansial bagi jenis tersebut, atau salah satu pelengkap substansinya maka hal itu berarti benar. Jika hal itu tidak terpikirkan oleh seseorang yang memandangnya, atau ada terdetik dalam pikir namun lemah sekali, maka berarti hal itu hanyalah suatu dugaan.

Perbedaan antara keyakinan dan dugaan yang kuat mengenai kebenaran akal adalah lebih halus dibandingkan rambut jika dipandang, dan lebih samar daripada batas antara kegelapan dan cahaya, dan secara khusus mengenai hal-hal yang bersifat materi bagi orang buta disebabkan bercampurnya apa yang ada di dalam esensi dan yang ada pada aksiden.²⁵

Oleh karena itu Ibn Rusyd berusaha mengungkap kelemahan pandangan Al-Ghazali di dalam bukunya *Tahâfut al-Falâsifah*, yang tidak berdasar dan tidak meyakinkan. Hal ini terungkap dari pernyataannya: bahwa maksud perkataan ini adalah untuk menjelaskan pendapat-pendapat yang dikemukakan dalam buku *Tahâfut al-Falâsifah*, meskipun di sana ada yang membenarkan dan memuaskan.

Kitab ketiga yang juga berkaitan dengan masalah ketuhanan adalah *Fashl al-Maqâl fî Mâ bayna al-Hikmah wa al-Syarî'ah min al-Ittishâl*, (Kata Penentu mengenai Hubungan antara Filsafat dan Syariat). Buku ini disertai tambahan *dhamînah fî al-'ilm al-ilâhî*, yakni apendiks mengenai pengetahuan Tuhan.

²⁵ *Ibid.*, hlm. 101.

Kitab tersebut memuat banyak hal terutama mengenai pokok-pokok masalah yang berkaitan dengan filsafat dan agama, seperti tercermin dalam judulnya. Dalam buku tersebut terdapat pembahasan mengenai hukum mempelajari filsafat dan pentingnya penggunaan nalar, syarat-syarat penalaran, tingkatan intelektual manusia dalam kaitan pembuktian kebenaran, hubungan antara filsafat dan syariat, masalah takwil, antara Al-Ghazali dan para filsuf, pengetahuan ketuhanan, alam di antara kekekalan dan kebaruan, makna *zhahir* dan makna *bathin*, kebangkitan di akhirat, tujuan-tujuan diturunkannya syariat, metode-metode pembuktian kebenaran, tingkatan kemampuan manusia memahami syariat, golongan-golongan dalam Islam dan masalah takwil, serta metode pengajaran syariat.

Kitab *Fashl al-Maqâl* ini dapat dikatakan sebagai kerangka umum pemikiran Ibn Rusyd yang ditujukan kepada orang yang hendak mempelajari filsafat dan agama, mempelajari filsafat dengan pendekatan agama, atau mempelajari agama dengan pendekatan filsafat. Bahwa antara filsafat dan agama itu tidak ada pertentangan, bahkan saling menguatkan.

Ibn Rusyd tidak hanya melancarkan kritiknya kepada Al-Ghazali, melainkan juga terhadap pemikiran filsuf yang dikritik oleh Al-Ghazali, dia adalah Ibn Sina. Kritik Ibn Rusyd yang dilontarkan kepada Ibn Sina itu disebabkan karena ia ingin menampilkan Aristoteles ke Dunia Islam secara utuh terbebas dari hal-hal yang meragukan yang timbul akibat kesalahan dan penafsiran para komentator. Demikian juga yang dilakukan Ibn

Rusyd terhadap Ibn Sina, tentu saja dikarenakan adanya perbedaan pandangan antara kedua filsuf tersebut.

Ibn Rusyd menyatakan bahwa kebanyakan penolakan yang dilakukan oleh Al-Ghazali itu salah, karena ia hanya menyandarkan pengetahuannya mengenai pandangan para filsuf itu pada pandangan Ibn Sina, bukan kepada pandangan Aristoteles secara langsung. Sementara Ibn Sina sendiri tidak mengambil pandangan Aristoteles secara langsung.

Salah satu bukti yang menunjukkan bahwa pemahaman Ibn Sina terhadap teks Aristoteles kadang-kadang berbeda dengan yang dimaksudkan Aristoteles sendiri, adalah tulisan Al-Syahrastani yang menyatakan menemukan kata-kata dan bab-bab yang ditulis oleh Aristoteles dari berbagai buku, lalu ia menyalinnya sesuai dengan yang ia dapati, ternyata di sebagian buku-buku itu ada yang menunjukkan pandangan yang berbeda dengan terjemahan yang dipegangi oleh Ibn Sina.²⁶

Di sini ada upaya untuk membandingkan antara keunggulan filsafat Aristoteles terhadap filsafat Ibn Sina. Perhatian terhadap filsafat hendaknya diarahkan kepada sumber yang layak dijadikan pijakan, dan ini tampaknya ditujukan sebagai penolakan terutama terhadap Ibn Sina. Selanjutnya ia mengatakan: “statemen-statemen demonstratif dalam buku-buku yang ditulis orang-orang terdahulu mengenai hal-hal tersebut, khususnya dalam buku-buku Aristoteles, bukan seperti yang dibawakan oleh Ibn Sina dan lainnya. Apa yang mereka bawakan dalam bidang ini hanya bersifat dugaan. Dengan kata

²⁶ Al-Syahrastani, *Al-Milal wa al-Nihal*, Juz II, hlm. 135.

lain, bahwa filsafat yang dipahami oleh Al-Ghazali itu tidak diambil dari pendapat Aristoteles langsung, melainkan diadopsi dari pendapat-pendapat yang dikutip oleh Ibn Sina.

Ibn Rusyd benar-benar mengkritik Ibn Sina secara terang-terangan, baik di dalam buku-buku yang ditulisnya maupun di dalam komentar-komentarnya terhadap karya Aristoteles. Ia menyebutkan pandangan Ibn Sina semata-mata untuk memberikan bantahan. Hal itu dimaksudkan agar kita mengetahui sebab-sebab sesungguhnya kesalahan-kesalahan yang dilakukan oleh Al-Ghazali di samping perbedaan pendapat dengannya mengenai berbagai teori dan pandangan.

Kritik Ibn Rusyd itu tidak hanya pada hal-hal yang bersifat teoretik saja, sebab kesungguhan dan usaha Ibn Rusyd untuk mengungkap kesalahan yang kecil maupun yang besar yang terjadi pada pandangan Ibn Sina, serta perhatiannya untuk mengembalikan persoalan langsung kepada Aristoteles, membuatnya mencermati Ibn Sina dalam hal-hal yang partikular.

Ibn Sina berpandangan bahwa para fisikawan tidak mampu menjelaskan asal-usul kejadian, maka wahyu yang menjadi otoritas Tuhan memberikan penjelasan mengenai asal-usul alam semesta. Sumber pengetahuan tercakup dalam dua pendekatan, yaitu jalan demonstratif (metode *burhânî*) yang meliputi filsafat Ketuhanan, dan jalan pemuasan (metode *iqnâ'î*) yang meliputi perdebatan atau dialektika.

Ibn Sina berpendapat adanya daya estimasi (*quwwah wahmîyah*) dapat mengetahui hal-hal non-inderawi yang

terdapat pada partikular-partikular yang inderawi, misalnya kambing mempunyai pengetahuan terhadap adanya serangan serigala, lalu menghindari serigala tersebut. Demikian juga pengetahuan yang dimiliki seorang anak. Ibn Rusyd berpendapat bahwa adanya daya tersebut tidak terdapat dalam pandangan para filsuf terdahulu, dan apa yang dimaksud Ibn Sina sebagai daya estimasi itu sesungguhnya adalah daya imajinasi (*quwwah mutakhayyilah*).²⁷

Perbedaan di antara kedua filsuf, Ibn Rusyd dan Ibn Sina, ini merupakan persoalan penting, sehingga tepat jika dikatakan bahwa penolakan Ibn Rusyd terhadap Ibn Sina tidak kalah pentingnya dari penolakan Ibn Rusyd terhadap Al-Ghazali.

C. Pemikiran Kefilsafatan dan Logika

Tidak ditemukan informasi yang menyebutkan dari manakah Ibn Rusyd mulai mengenal bidang filsafat, dan juga tidak diketahui kepada siapa ia belajar. Ada dugaan bahwa ia mempelajari filsafat dari Ibn Bâjjah atau Ibn Thufail, hanya saja dugaan itu sulit dapat dipastikan. Ibn Bâjjah meninggal pada tahun 1138 (533 H) di kota Fez, berarti Ibn Rusyd pada saat itu masih berusia sekitar tiga belas tahun, dan itu merupakan usia yang terlalu muda baginya dan tidak memungkinkannya berguru kepada Ibn Bâjjah.²⁸ Ibn Rusyd belum mengenal Ibn Thufail, kecuali pada usia dewasanya yakni lebih dari

²⁷ Ibn Rusyd, *Tahâfut al-Tahâfut*, hlm. 127-128.

²⁸ Mac Clintock, "Averroes" dalam Paul Edwards [ed.], *The Encyclopedia of Philosophy*, Volume I, hlm. 220.

empat puluh tahun, meskipun jelas bahwa Ibn Thufail adalah orang yang memperkenalkannya kepada Khalifah Abû Ya'qûb Yûsuf.²⁹ Namun menurut dugaan Dominique Urvoy, ketika berguru kepada Abû Ja'far al-Tarajjali itulah Ibn Rusyd mempelajari kedokteran dan filsafat sekaligus.³⁰ Pada zaman itu ilmuwan Muslim adalah orang-orang yang mendalami berbagai bidang ilmu pengetahuan, khususnya kedokteran dan filsafat seperti pada diri Ibn Sina.

Seandainya benar dugaan bahwa Ibn Rusyd belajar dari Ibn Bajjah, maka barangkali Ibn Bajjah yang datang ke rumah Ibn Rusyd (sebab ayah Ibn Rusyd adalah seorang tokoh penting sebagai faqih dan qadhi di Cordova), sebagaimana halnya ketika Aristoteles menjadi guru Iskandar Agung putra raja Macedonia. Dengan begitu maka menjadi wajar dikatakan pembelajaran terjadi sebagaimana diduga. Adapun mengenai usianya yang baru sekitar 13 tahun maka bukan menjadi masalah atau penghalang untuk belajar, termasuk juga mempelajari filsafat, mengingat Ibn Rusyd berada dalam lingkungan keluarga terpelajar, telah kebiasaan budaya belajar dalam keluarga.

Komitmen keilmuan dan kapasitas intelektual Ibn Rusyd tidak diragukan. Dengan jelas sejarah menuturkan betapa ia bersungguh-sungguh dalam menggeluti berbagai bidang ilmu, khususnya filsafat Aristoteles, sehingga keuletannya sulit dicarikan bandingan dengan tokoh siapa pun.

²⁹ Badawi, *Mawsû'ah al-Falsafah*, hlm. 20.

³⁰ Urvoy, *Ibn Rusyd (Averroes)*, hlm. 32.

Kecintaannya kepada ilmu telah tertanam sejak masa mudanya. Diceritakan bahwa sejak menyadari urgensi pengetahuan di masa mudanya hingga akhir hayatnya ia tidak pernah melewatkan waktu tanpa membaca, menulis, atau melakukan penelitian dan eksperimen, kecuali pada malam ketika ayahnya meninggal dunia dan malam pernikahannya.³¹ Meskipun pernyataan tersebut tidak harus menunjukkan keadaan riil sesungguhnya, melainkan sebuah ungkapan *li al-mubâlaghah* (kesungguhluarbiasaan) untuk menunjukkan bahwa Ibn Rusyd memang memanfaatkan sebagian besar waktu dan hari-harinya untuk kegiatan intelektual, melebihi kebanyakan orang di masanya.

Demikian pernyataan seorang muridnya yang bernama Bandud, sebagaimana dikutip oleh beberapa penulis, untuk menyatakan bahwa sesungguhnya Ibn Rusyd benar-benar menaruh minat yang sangat besar pada bidang keilmuan. Hal itu tidak dapat dilepaskan dari keadaan lingkungan keluarga dan atmosfer sosial sekitarnya.

Ibn Rusyd mempunyai pandangan yang kuat terhadap dasar-dasar kebenaran rasional, karenanya ia menyerukan untuk menerima kesesuaiannya dengan filsafat, dan menjadikannya sebagai panduan untuk berpikir secara benar. Karena itulah Ibn Rusyd menyatakan bahwa yang dimaksud dengan filsafat itu adalah perhatian kepada hal-hal yang sejalan dengan *burhân*. Pandangan-pandangan rasional memang tidak dimiliki oleh kalangan awam, ibarat emas murni di antara

³¹ Al-'Iraqi, *Al-Naz'ah al-'Aqliyyah*, hlm. 25.

benda-benda tambang lainnya, atau ibarat intan murni di antara batu-batu permata. Para filsuf itu mencari dasar *burhân* tersebut, dengan mencari pengetahuan mengenai semua wujud dengan akal, bukan bersandar kepada perkataan orang atau hal-hal yang bertentangan dengan realitas empirik.³²

Ibn Rusyd tidak memegang filsafat dan logika semata-mata untuk mempertahankan agama sebagaimana dilakukan para mutakallim. Oleh karenanya kita dapati di sini perbedaan substansial antara metode yang digunakannya sebagai seorang filsuf dibanding dengan metode yang digunakan para mutakallim. Sehingga tidak mengherankan jika para filsuf berpendapat merendahkan ilmu kalam dan memandang bahwa metode mutakallimin itu tidak punya landasan filosofis. Contohnya adalah yang dikatakan Ibn Khaldun: Tema ilmu kalam adalah akidah keimanan setelah ditentukan kebenarannya menurut agama, yang memungkinkan penggunaan dalil-dalil rasional. Secara umum seyogyanya kalam tidak dipandang penting bagi penuntut ilmu untuk masa ini, karena orang-orang kafir dan pelaku bid'ah telah binasa, dan bagi kita cukuplah dengan keterangan para imam dari golongan Ahlus-Sunnah yang mereka tulis di buku mereka. Dalil-dalil rasional itu hanya mereka butuhkan untuk mempertahankan saja.³³

Kritik Ibn Rusyd kepada para mutakallimin itu disebabkan karena mereka menggunakan metode dialektik (*jadal*) bukan metode demonstratif (*burhân*).

³² Ibn Rusyd, *Tahâfut al-Tahâfut*, hlm. 55, 84, 101.

³³ Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldûn*, Juz III, hlm. 1048-1049.

Pandangan para mutakallimin itu dibangun atas keyakinan-keyakinan lama dengan tujuan untuk membela dan mempertahankan pandangan tersebut. Ibn Rusyd mengatakan: jika pengetahuan itu dimaksudkan untuk membela pandangan-pandangan yang telah mereka yakini, maka itu benar menurut mereka untuk membelanya dengan argumentasi apapun agar dapat dipertahankan, bisa dengan argumentasi sofistik yang mengingkari adanya penyebab pertama, dialektik, retorik, ataukah puitis, sehingga pendapat-pendapat tersebut bagi orang yang baru saja mendengarnya menjadi hal yang dianggap baik dan dapat diterima.³⁴

Ibn Rusyd memilih argumentasi yang komprehensif, umum, dan jelas, yang dapat dengan mudah mengantarkan pikiran dapat memahami sesuatu mengenai semua wujud. Dengan latar belakang itulah ia menilai bahwa logika Aristoteles dan pandangan para filsuf itu penting. Karena itu pula Ibn Rusyd melakukan kritik kepada orang-orang yang mengingkari pentingnya filsafat dan para filsuf. Selanjutnya Ibn Rusyd mengatakan: tidak semstinya kita mengacaukan pandangan para filsuf seperti yang dilakukan oleh Al-Ghazali, karena orang berilmu yang sesungguhnya yang dicari adalah kebenaran bukan membuat keraguan dan mencela akal".³⁵ Para filsuf itu sesungguhnya bertujuan mencari kebenaran: "Jika ada filsuf yang salah dalam mendapatkan kebenaran, tidak dapat dikatakan bahwa ia sengaja menutupi kebenaran".³⁶

³⁴ Al-'Iraqi, *Al-Naz'ah al-'Aqliyyah*, hlm. 82.

³⁵ Ibn Rusyd, *Tahâfut al-Tahâfut*, hlm. 67.

³⁶ *Ibid.*, hlm. 41.

Pengkritik para filsuf itu seharusnya memperhatikan argumentasi secara cermat dan selengkapnya agar dapat bersikap adil dalam memberikan penilaian. Ibn Rusyd menyatakan: “orang yang memberikan penilaian itu harusnya bersikap adil terhadap yang dikritiknya sebagaimana semestinya ia adil terhadap dirinya sendiri, yakni agar ia berusaha dengan sungguh-sungguh dalam mencari kebenaran untuk dijadikan pandangannya, atau menerima argumentasi mereka sebagaimana kalau mereka menyanpaikan itu untuk dirinya sendiri”.³⁷

Ketika Ibn Rusyd memperhatikan pandangan Aristoteles dalam masalah langit misalnya, apakah ia terbentuk dari sesuatu atautakah tidak terbentuk dari sesuatu, apakah dapat dijelaskan atautakah tidak dapat dijelaskan, maka mula-mula ia menyebut pendapat orang-orang yang bertentangan dengannya. Kemudian ia menjelaskan bahwa mempelajari argumentasi orang-orang yang menentang itu adalah penting, karena itu merupakan kehendak para penentang tersebut. Orang yang ingin menyatakan kebenaran tidak boleh menolak pendapat orang yang berbeda dengannya, melainkan menganggap bahwa orang tersebut memberikan alternatif dengan argumentasi yang benar untuknya. Ibn Rusyd memulai setiap teorinya dengan menunjuk kepada pendapat-pendapat sebagian pendahulunya dan kajian terhadap pendapat-pendapat tersebut secara tematik, kemudian ia menyatakan pandangan sebagai bentuk kritik.

³⁷ *Ibid.*, hlm. 59-60.

Ibn Rusyd telah memahami pandangan para filsuf seperti Al-Farabi, Ibn Sina, Ibn Bajjah, Ibn Thufail, dan lain-lain. Ia menghargai pandangan-pandangan mereka, walaupun dibanding dengan para filsuf tersebut dalam penggunaan akal dan pemikiran filsafat yang spesifik Ibn Rusyd lebih banyak. Ibn Rusyd mengakui bahwa para filsuf itu telah membukakan jalan baginya dengan karya-karya mereka. Tetapi tetap saja Ibn Rusyd bersikap kritis kepada mereka dengan mengungkap suatu kesalahan yang ada dalam pandangan kefilsafatannya. Oleh karena itulah ia sering berbeda pendapat dengan para pendahulunya. Al-Ghazali tidak mempelajari pandangan Aristoteles kecuali untuk menyerang dan memusuhinya. Sementara itu Al-Farabi dan Ibn Sina telah mempelajari pandangan Aristoteles namun mereka memasukkan unsur-unsur Platonisme ke dalam filsafatnya. Ibn Rusyd mengkritik Al-Farabi dan Ibn Sina kemudian merujuk kepada pandangan Aristoteles.³⁸ Sehingga di dalam filsafatnya dijumpai ada dua unsur pokok yaitu pandangan Aristoteles dan keyakinan agama. Maka akan jelas bagaimana Ibn Rusyd menempatkan keduanya pada posisinya berdasar keyakinannya dengan *burhân* dan atas pancaran pandangan rasionalnya, tidak hanya menyangkut pandangannya mengenai keharominisan antara akal dan agama.

D. Averroisme di Barat

Pemikiran Ibn Rusyd ternyata tidak hanya beredar dan berpengaruh di kalangan Islam saja. Di Eropa pada

³⁸ Allord, *La Rationalisme d'Averroes*, hlm. 25-26.

abad pertengahan ada gerakan kefilosofatan yang kemudian dinamai sebagai Averroisme, yang digerakkan oleh golongan muda Eropa yang mempelajari pikiran-pikiran Ibn Rusyd, dari berbagai buah pikiran tokoh tersebut.

Averroisme adalah filsafat Ibn Rusyd sebagaimana berkembang di Dunia Barat, yaitu suatu mazhab filsafat di abad pertengahan yang dinisbatkan pada pemikiran dan karya-karya Ibn Rusyd di abad ke-12. Karya-karya Ibn Rusyd yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Latin dapat ditemukan di universitas-universitas di Eropa Barat pada abad ke-13. Di kalangan kelompok skolastik Kristen filsafat Ibn Rusyd dibawa dan dikembangkan oleh Siger de Brabant dan Boetius de Dacia yang menguji doktrin-doktrin Kristen melalui penalaran dan analisis intelektual.³⁹

Kemudian muncul pula istilah istilah *Averroist* yang digunakan untuk menyebut para pengagum Ibn Rusyd di Barat. Istilah tersebut diperkenalkan oleh Thomas Aquinas dalam arti terbatas untuk menyebut doktrin-doktrin kesatuan ilmu kaum Averroists yang ditulis dalam bukunya berjudul *De Unitate Intellectus Contra Averroistas*. Berdasarkan tulisan Aquinas tersebut Averroisme itu menjadi dipahami sangat identik dengan ateisme pada akhir abad pertengahan.

Thomas Aquinas mengatakan bahwa sejarah Averroism itu adalah sejarah kesalahpahaman, pasalnya ketika karya-karya Ibn Rusyd itu diterjemahkan dari bahasa Arab terjadi banyak kesalahan karena ketidak-

³⁹ Sonneborn, *Averroes (Ibn Rusyd)*, hlm. 89.

pahaman terminologi. Misalnya ketika Ibn Rusyd menyebut kata “mutakallim” yang secara harfiah berarti “pembicara”, namun yang dimaksud adalah para ahli ilmu kalam atau mereka yang bergelut dengan dialektika masalah ketuhanan, yang bisa dianalogikan dengan sebutan “teolog” dalam arti khusus.

Filsafat Ibn Rusyd yang berkembang di Barat itu dikenal sebagai Averroisme Latin atau Latin Averroism, yang dalam bahasa Arab disebut *Al-Rusydiyyah al-Lâtiniyyah*. Sebagai suatu kategori dalam historiografi, sebutan Averroisme pertama kali didefinisikan oleh Ernest Renan (1823-1892) dalam bukunya berjudul *Averroès et l'Averroïsme: Essai Historique* (terbit pertama kali tahun 1862) yang berisi pandangan-pandangan Aristotelianisme.⁴⁰

Pengaruh Ibn Rusyd berkembang dengan perkembangan Averroisme di Eropa, yang berusaha menghidupkan kembali pemikiran-pemikiran rasional Ibn Rusyd. Averroisme yang berkembang di kawasan itu sesungguhnya adalah tafsir atas pemikiran Aristoteles yang dikemukakan oleh Ibn Rusyd dalam karya-karya, terutama tafsir-tafsirnya atas pemikiran Aristoteles tersebut. Gerakan Averroisme ini berkembang di Barat selama empat abad (1250-1650).⁴¹

Farid Wajdi, sebagaimana dikutip Iqbal, menyebutkan bahwa filsafat Ibn Rusyd itu berkembang di Barat

⁴⁰ Renan adalah seorang penulis terkenal dengan bukunya *Vie de Jésus*. Buku tersebut diterjemahkan sekaligus ke dalam 10 bahasa di dunia. Menjadi buku *best seller* yang terjual sebanyak 60.000 eksemplar dalam waktu 5 bulan, dan kemudian 200.000 eksemplar dalam 4 tahun.

⁴¹ Iqbal, *Ibn Rusyd*, hlm. 95.

melalui mahasiswa-mahasiswa Eropa yang pernah mendapatkan pelajaran darinya. Peristiwanya antara lain terjadi pada saat Ibn Rusyd menjalani hidup di pengasingan di kota Lucena, yang pada saat itu merupakan kawasan perkampungan Yahudi. Di sanalah pengaruh pemikirannya memasuki ruang-ruang pikiran kaum muda yang mendekat untuk belajar kepadanya. Corak gagasan dalam pemikiran Ibn Rusyd adalah rasionalisme, yang karena itu pemikiran tersebut mampu menggerakkan masyarakat khususnya kaum muda Eropa untuk keluar dari bingkai doktrin teologis mereka menuju ruang pemikiran yang terbuka. Kaum muda itulah yang membawa pemikiran Ibn Rusyd yang bercorak Aristotelianisme itu dan mengembangkannya di Eropa.⁴²

Sesungguhnya orang-orang Barat sangat keberatan menerima pemikiran rasional yang bertentangan dengan doktrin-doktrin teologis dan sudah tertanam dalam kehidupan masyarakat. Bahkan pada saat itu otoritas keagamaan di Eropa melarang masyarakat mengembangkan pemikiran Ibn Rusyd tersebut karena dinilai dapat membahayakan bagi perkembangan agama masyarakat, sehingga otoritas Gereja menerapkan inkuisisi, melarang pembacaan dan menyebarkan pemikiran Ibn Rusyd, dan menjatuhkan hukuman bagi mereka yang melanggar.

Namun seiring perjalanan waktu, gerakan pemikiran Averroisme secara perlahan tapi pasti mengalami perkembangan ketika pemikiran rasional Ibn Rusyd diperkenalkan di dipelajari di Universitas Paris mulai

⁴² *Ibid.*, hlm. 96.

tahun 1255. Pelopornya adalah tokoh yang telah disebut sebelum ini, yaitu Siger de Brabant (1235-1282) bersama murid-muridnya, antara lain Boethius de Dacie, Berner van Nijvel, dan Antonious van Parma. Mereka mengkaji, menelaah, dan meneliti karya-karya Ibn Rusyd, terutama corak pemikiran rasionalnya.⁴³

Melalui kaum terpelajar itulah pemikiran Ibn Rusyd berkembang di Eropa. Hanya saja dimensi-dimensi pemikiran Ibn Rusyd yang mereka kembangkan di Eropa adalah yang berkaitan dengan rasionalisme, bukan pandangan-pandangan teologisnya. Secara langsung maupun tidak langsung dengan disemainya pandangan yang bercorak rasional ke tengah-tengah masyarakat Eropa, maka pada saatnya kemudian pemikiran Ibn Rusyd itu mendorong terwujudnya perubahan dalam masyarakat menuju pencerahan, yang kelak pada abad-abad berikutnya melahirkan renaissance, sebagai suatu wujud revolusi rasional dalam masyarakat Eropa.

⁴³ *Ibid.*, hlm. 97.

Bagian Ketiga

PEMIKIRAN TEOLOGIS-FILOSOFIS

TEMA TENTANG filsafat dan agama atau akal dan wahyu ini merupakan salah satu produk pemikiran Ibn Rusyd dalam menanggapi persepsi masyarakat dan para ulama mengenai hubungan antara dua hal tersebut. Ibn Rusyd menyebut akal itu sebagai filsafat (*al-hikmah*) dan wahyu itu sebagai syariat. Untuk mengajukan pandangannya itu Ibn Rusyd menulis buku *Fashl al-Maqâl fî mâ bayn al-Hikmah wa al-Syarî'ah min al-Ittishâl* yang menyatakan bahwa antara filsafat dan syariat itu ada hubungan yang kuat, bukan pertentangan sebagaimana diasumsikan oleh masyarakat atau sebagian ulama.

Ibn Rusyd menunjukkan harmoni antara agama dan filsafat, karena ia berkeyakinan bahwa agama dan filsafat itu saling mendukung pada setiap persoalan yang substansial. Jika tampak ada pertentangan di antara keduanya maka itu bukan hal yang hakiki, melainkan terjadi karena pemahaman yang kurang sempurna mengenai kedua hal tersebut.

Sebagaimana judulnya, buku *Fashl al-Maqâl* tersebut memuat poin-poin pokok masalah yang berkait dengan

filsafat dan agama, berupa kerangka berpikir bagi orang yang mau memasuki kajian mengenai filsafat dan agama, termasuk bagi mereka yang hendak mempelajari filsafat menggunakan pendekatan agama, atau mempelajari agama dengan menggunakan pendekatan kefilosofan. Menurutnya kedua bidang pengetahuan itu dapat berdiri berdampingan atau dipersandingkan secara harmonis. Pesan buku ini memberi gambaran bagaimana landasan argumentasi yang diadopsi oleh Ibn Rusyd dalam membahas dua masalah tersebut.

A. Kritik terhadap Al-Ghazali

Sebagaimana telah disebutkan bahwa Al-Ghazali menulis buku berjudul *Tahâfut al-Falâsifah* (Kerancuan Pemikiran Para Filsuf), yang ditujukan untuk memberikan penilaian kepada pemikiran para filsuf terdahulu. Para filsuf yang dimaksud oleh Al-Ghazali adalah generasi Yunani klasik, yaitu yang sezaman dengan Plato dan Aristoteles hingga generasi sezaman yang mendahuluinya, yaitu Al-Farabi dan Ibn Sina.

Jika Aristoteles mengajukan realisme dan menolak teori *idea* dari gurunya, Plato, berarti ia melakukan penolakan terhadap pandangan Platonisme. Dalam dunia pemikiran perbedaan pandangan antara satu tokoh dengan tokoh lain adalah sesuatu yang wajar, karena masing-masing memiliki otoritas intelektual.

Kenyataan seperti itu memang lazim terjadi dalam rangka munculnya teori baru. Tampaknya kalau tidak ada konsistensi itu maka Aristoteles tidak mungkin mengajukan teori baru yang kemudian menggantikan teori

yang sudah mapan. Karena itulah tindakan Al-Ghazali melontarkan kritik terhadap pandangan para filsuf melalui bukunya *Tahâfut al-Falâsifah* itu merupakan suatu tindakan kefilsafatan, meskipun kalau dicermati apa yang dilakukan oleh Al-Ghazali itu adalah untuk melemahkan filsafat. Jika dilihat dari segi tujuannya maka tidak dapat dinilai sebagai filsafat, dari segi tema maka tampak jelas kefilsafatannya.¹

Kritik dan serangan-serangan Al-Ghazali yang ditujukan kepada para filsuf itu disebabkan menurutnya para filsuf itu melakukan kesalahan-kesalahan dalam pemikiran mereka. Kritik dan serangan terhadap filsafat dan para filsuf itu dituangkan dalam tulisan yang hingga masa-masa berikutnya tetap dibaca orang, baik yang mendukung maupun yang menolaknya. Hal itu disebut sebagai serangan paling dahsyat yang dilakukan ulama terhadap filsafat. Tidak dijumpai ada kritik dan serangan sebagaimana dilakukan oleh Al-Ghazali ini, terutama melalui bukunya *Maqâshid al-Falâsifah* (arah pemikiran para filsuf) dan *Tahâfut al-Falâsifah* (kerancuan pemikiran para filsuf). Di sanalah nanti terjadi dialog pemikiran antara Al-Ghazali dan tokoh pembela para filsuf, yaitu Ibn Rusyd.

Melalui kitab yang kedua itu Al-Ghazali mengecam pandangan para filsuf dan menuduh mereka telah melanggar prinsip-prinsip teologis dengan sebutan *bid'ah* bahkan kufur. Tuduhan Al-Ghazali itu didasarkan pada pemahamannya mengenai pandangan para filsuf, yang ia sebut semua filsuf mulai zaman Plato dan Aristoteles

¹ Dun'yâ, "Muqaddimah" dalam Al-Ghazali, *Tahâfut al-Falâsifah*, hlm. 23-24.

hingga masanya itu, bahwa pemikiran mereka itu rancu dan salah. Al-Ghazali menemukan ada dua puluh poin masalah yang dianggap rancu dan salah itu. Dalam tujuh belas poin mereka dianggap melakukan *bid'ah*, dan dalam tiga poin mereka terjerumus dalam kekafiran.

Karena masalah itu sangat serius, Ibn Rusyd berusaha mendudukkan masalahnya dengan menyusun buku *Fashl al-Maqâl* tersebut. Buku tersebut ditulis untuk meluruskan pandangan masyarakat agar tidak tergiring oleh tuduhan Al-Ghazali. Ibn Rusyd menyatakan bahwa hubungan antara filsafat dan agama itu tidak masalah.

Sebelum itu Ibn Thufail (1110-1185) telah menulis buku roman filosofis berjudul "Hayy ibn Yaqzhân", yang isi dan tujuan dasarnya adalah untuk memadukan antara syariat dan filsafat, menunjukkan dua hal itu tidak perlu dipertentangkan, karena keduanya dapat berjalan seiring.

Pada pembahasan terdahulu disebutkan bahwa Ibn Thufail adalah tokoh senior, seorang filsuf sekaligus juga berprofesi sebagai dokter yang mendapat tugas di istana, yang memperkenalkan Ibn Rusyd kepada khalifah Abd al-Mu'min pemimpin kerajaan Muwahhidun.

Upaya yang dilakukan oleh Ibn Thufail melalui karyanya itu nantinya dapat dipahami secara utuh sejalan dengan usaha yang dilakukan oleh Ibn Rusyd sebagai pembelaan terhadap filsafat dan pemikiran para filsuf.

Ibn Thufail mengemukakan pernyataan adanya keharmonisan antara filsafat dan agama, dan menjelaskan apa yang dicapai oleh Hayy ibn Yaqzhan dengan nalar rasional dan pemikiran itu tidak bertentangan dengan agama yang berdasar wahyu. Dalam penggambaran

perjalan “tokoh sentral” dalam kisah tersebut, Ibn Thufail menggambarkan dekatnya pulau yang ditempati Hayy dengan pulau lainnya yang telah disentuh ajaran-ajaran Islam, masyarakatnya sudah beragama dan bertuhan, yang di antara penghuninya ada dua orang laki-laki yang bernama Salaman dan Absal. Kedua orang itu memanfaatkan sebagian waktunya untuk memahami ajaran-ajaran wahyu mengenai sifat Allah, para malaikat, kehidupan akhirat, pahala, dan siksa. Absal sangat mendalami masalah batin, sering larut dalam pengertian-pengertian spiritual, dan sangat suka melakukan takwil. Sedangkan Salaman sangat kuat berpegang pada teks dan menjauhi takwil. Masing-masing bersungguh-sungguh dalam melaksanakan pekerjaan-pekerjaan lahir (fisik), menjaga jiwa, dan memerangi nafsu.

Ibn Rusyd memperoleh manfaat dari usaha-usaha yang dilakukan para filsuf Timur seperti Al-Farabi dan Ibn Sina. Tetapi Ibn Thufail memberi manfaat lebih banyak baginya. Ibn Thufail melalui karyanya yang berjudul “Hayy ibn Yaqzhân” itu sekadar menunjuk Al-Ghazali dan mengkritiknya, yang dalam kritiknya itu ia berusaha mengkompromikan antara ilmu syariat dengan filsafat, dan dia memang benar-benar ingin memadukan keduanya, antara syariat dan filsafat.²

Kisah dalam karya tersebut harus dibaca melalui teks dan konteks. Setiap orang yang membaca suatu teks dituntut untuk pandai memahami konteksnya juga. Di dalam agama banyak teks yang menyerukan untuk menyendiri, sementara tidak sedikit teks lainnya

² Ibn Khallikan, *Wafayât al-A'yân*, Juz VI, hlm. 134.

mengajak melakukan hubungan dan pergaulan dengan masyarakat. Begitu juga dalam karya tersebut, dikisahkan bahwa tokoh Absal tertarik dengan ajakan menyendiri di mana ia sering larut dalam pengertian-pengertian spiritual serta sering melakukan penyendirian. Sedangkan tokoh kedua Salaman tertarik dengan pergaulan dalam masyarakat, dan pergaulan itu menurutnya dapat menghilangkan keraguan dan prasangka yang sering melintas di antara mereka. Perbedaan sikap dan pandangan itu kemudian menjadi penyebab mereka harus berpisah.

Dalam kisah berikutnya disebutkan bahwa Absal pergi menuju pulau yang dihuni oleh Hayy ibn Yaqzhan untuk mengetahui keadaannya. Saat bertemu dengan Hayy ia ceritakan keadaan kampung halamannya, juga keberadaan seorang yang pandai di sana, bagaimana keadaan mereka sebelum agama datang kepada mereka dan setelah mereka mengenal agama. Ia juga kemudian menceritakan semua yang dibawa oleh agama, antara lain mengenai masalah-masalah *ghaibiyat* yaitu alam ilahi, surga, neraka, kebangkitan, mahsyar, perhitungan, timbangan, dan titian. Maka Hayy ibn Yaqzhan mengerti semua itu dan dia tidak melihat ada sesuatu yang berbeda dengan yang dijumpainya di tempat tinggalnya itu. Lalu ia bertanya tentang kewajiban-kewajiban yang ditentukan oleh agama baik ritual-ritual, maupun ibadah-ibadah fisik lainnya.

Hayy menjumpai bahwa semua itu tidak menunjukkan adanya hikmah mengapa ada kewajiban-kewajiban ibadah, kebolehan menyimpan harta, memperbanyak bahan makan, sehingga manusia berpeluang berbuat dengan cara yang salah dan menyimpang dari kebenaran.

Selain itu ia melihat ada beberapa hal yang asing, seperti zakat dan penyalurannya, serta hukuman, yang dilihatnya terbentang luas untuk dipikirkan.³ Ia berkeyakinan bahwa semua manusia mempunyai nurani yang tinggi, pikiran yang cemerlang, dia tidak melihat ada kebodohan dan kekurangan pada mereka, serta berpandangan jelek dan berkemauan lemah. Karena ia sangat peduli kepada manusia maka ia bertekad menyelamatkan mereka, maka ia berupaya terus-menerus memberi petunjuk kepada masyarakat tanpa meminta imbalan. Ia tahu bahwa kebanyakan mereka itu seperti binatang yang tidak berpikir, dan mengetahui bahwa semua kebijaksanaan dan petunjuk Tuhan adalah seperti yang disampaikan oleh para rasul yang ada pada agama, yang selain itu tidak mungkin.

Ibn Rusyd adalah seorang filsuf yang paling banyak menaruh perhatian pada pembahasan masalah tersebut. Hal itu dibuktikan dengan usahanya mencurahkan perhatian dan menuangkan pikirannya dalam karya-karya yang mengupas masalah agama dan filsafat. Karyanya yang berfokus pada masalah itu terutama *Fashl al-Maqâl*, *Manâhij al-Adillah*, dan *Tahâfut al-Tahâfut*. Di samping itu ada beberapa buah pikirannya yang tersebar di berbagai *talkhîsh* dan *syarh* atas karya-karya Aristoteles yang juga menampilkan argumentasi secara mendalam.

Dalam kitab *Fashl al-Maqâl* ia memulai kajiannya dengan menyajikan uraian tentang hukum mempelajari filsafat dan logika. Apakah mempelajari serta berpikir

³ Ibn Thufail, *Hayy ibn Yaqzhân*, hlm. 122-129.

dengan filsafat dan ilmu logika itu diperbolehkan oleh agama atautkah dilarang, atautkah malah diperintahkan baik berupa anjuran atau kewajiban.⁴ Hukum tersebut memang terambil dari paradigma fiqih, namun jika dipahami menurut hukum syara' berarti ada keharusan untuk melaksanakan dan ada hukuman jika ditinggalkan. Jika dipahami ada pahala karena mengerjakannya dan tidak ada hukuman jika meninggalkannya maka hukumnya sunnah. Demikian juga jika ada larangan yang dipahami sebagai suatu keharusan yang berkaitan dengan hukuman karena dikerjakan maka itu namanya diharamkan dan dilarang. Akan tetapi jika dipahami ada anjuran meninggalkan dan tidak ada hukuman karena meninggalkannya maka itu namanya makruh. Sebagaimana tingkatan hukum fiqih yang lima: yaitu wajib, sunnah, haram, makruh, dan mubah.

Penentuan wajib adalah suatu *taklif* untuk adanya perbuatan sebagai sesuatu yang harus dilaksanakan; sunnah adalah tuntutan untuk adanya perbuatan tetapi tidak dalam status sebagai suatu keharusan; pengharaman adalah tuntutan untuk dihentikannya suatu perbuatan atau tindakan dengan status sebagai suatu keharusan; pemakruhan (*karâhah*) adalah tuntutan untuk dihentikannya suatu perbuatan tidak dengan status sebagai suatu keharusan.⁵ Hukum dalam status yang makruh dan sunnah itu sesungguhnya termasuk kategori mubah. Orang yang melakukan hal yang makruh tidak berdosa, dan seandainya dikatakan berdosa maka

⁴ Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl*, hlm. 2.

⁵ Al-Ghazali, *Al-Mustashfâ*, Juz 1, hlm. 4-6.

statusnya bebrubah menjadi haram, namun yang meninggalkannya diberi pahala. Sedangkan yang meninggalkan sunnah tidak berdosa, dan seandainya dikatakan berdosa maka berubah menjadi wajib, namun yang melakukan yang sunnah itu diberi pahala.

Filsafat merupakan pemikiran rasional mengenai semua maujud (alam semesta), yang pengungkapannya adalah dimaksudkan untuk membuktikan adanya Pencipta alam ini. Sementara alam itu menunjukkan adanya Pencipta berkaitan dengan penciptaan alam tersebut, maka jika pengetahuan tentang penciptaan itu sempurna maka menjadi sempurna pula pengetahuan tentang Pencipta. Hal itu membawa kepada pandangan bahwa agama telah menyeru untuk memikirkan dan mengetahui alam ini dengan akal.⁶

Yang demikian itu tampak dijelaskan dalam banyak ayat, antara lain Q.S. Al-A'raf (7): 185, "*Apakah mereka tidak memperhatikan kerajaan langit dan bumi serta segala sesuatu yang diciptakan Allah*". Demikian juga yang tersebut dalam Q.S. Al-Hasyr (59): 2, "*Maka ambillah (kejadian itu) untuk menjadi pelajaran, wahai orang-orang yang mempunyai pandangan*".

Ayat pertama itu menganjurkan melakukan nalar terhadap semua maujud, sedangkan ayat kedua menetapkan keharusan menggunakan analogi rasional (*qiyâs 'aqlî*) atau analogi rasional dan syar'i sekaligus.⁷ Dengan demikian agama telah menganjurkan dan

⁶ Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl*, hlm. 2.

⁷ *Ibid.*, hlm. 2.

menasihatkan untuk berfilsafat, karena Allah menyuruh melakukan pembahasan tentang hakikat.

Argumentasi tersebut dapat dibangun dalam bentuk silogisme sebagaimana yang berikut:

◆ Tujuan filsafat adalah pemikiran rasional mengenai yang ada untuk sampai kepada pengetahuan mengenai Penciptanya, yaitu Allah. (*Premis Minor*)

◆ Agama menyuruh dengan mewajibkan manusia untuk mengetahui Allah dengan jalan memikirkan mengenai yang ada dan yang ada di dalamnya. (*Premis Mayor*)

◆ Mempelajari filsafat adalah diwajibkan oleh agama bagi yang mempunyai kemampuan, yakni bagi orang-orang yang mempunyai argumentasi pembuktian. (*Kesimpulan*).

B. Metode Berpikir Masyarakat

Menurut Ibn Rusyd berfilsafat itu hakikatnya adalah berfikir secara mendalam dan sungguh-sungguh, yang pada dasarnya tidak ada larangan melakukannya. Bahkan di antara ayat-ayat Allah terdapat beberapa seruan untuk menggunakan nalar dan merenungkan fenomena alam sebagai ciptaan-Nya. Fenomena tersebut bagi manusia harus dijadikan objek untuk bernalar, yang selanjutnya ia memikirkannya dan mengambil pelajaran dari untuk memperkuat keyakinannya mengenai kekuasaan Allah sang Pencipta.

Jika dinyatakan bahwa agama telah mewajibkan menggunakan nalar dengan akal mengenai semua

maujud dan memikirkannya, maka berpikir itu tidak lebih dari menemukan kesimpulan dan mengeluarkan yang belum jelas menjadi jelas. Inilah yang dinamakan qiyas atau analogi, oleh karena itu kita harus menaruh perhatian mengenai semua wujud ini dengan analogi rasional. Menggunakan metode berpikir untuk memperhatikan alam ciptaan itu jelas-jelas diserukan dan diperintahkan oleh agama sehingga merupakan model penalaran terpenting dengan berbagai macam analogi yang dinamakan *burhân* (metode demonstratif).⁸

Jadi bersungguh-sungguh bersandar kepada analogi rasional itu harus dinyatakan bahwa analogi ini seperti *qiyâs syar'î* dalam bidang agama. Analogi agama itu adalah “menyandarkan hukum wajib kepada sesuatu menurut syara’ dengan sesuatu yang tidak disebut karena adanya keserupaan dengan sesuatu yang hukumnya diwajibkan oleh syara’ itu, yang dikenal sebagai analogi keserupaan (*qiyâs al-syibh*), atau karena adanya sebab yang mencakup keduanya, yang dikenal sebagai analogi kausal (*qiyâs al-'illah*).⁹ Analogi logis (*qiyâs manthiqî*) adalah suatu perkataan yang jika padanya ditempatkan lebih dari satu maka sesuatu lainnya pasti terpaksa karena adanya sesuatu yang ditempatkan padanya.

Kita harus mengetahui analogi demonstratif (*qiyâs burhânî*), sebab penyelidikan mengenai analogi (*qiyas*) itu adalah dimaksudkan untuk menyelidiki pembuktian. Kegunaan yang diperoleh darinya adalah adanya pengetahuan demonstratif mengenai semua maujud itu

⁸ *Ibid.*, hlm. 3.

⁹ Ibn Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid*, Juz 1, hlm. 4.

sesempurna mungkin yang dapat dicapai manusia. Dan kita juga harus tahu segi-segi perbedaan analogi demonstratif terhadap analogi dialektik, retorik, dan sofistik, sehingga kita dapat mengetahui kelebihan analogi demonstratif atas bermacam-macam analogi itu. Bahkan kita juga harus melakukan kajian terhadap syarat premis dan analogi, sebab hal itu posisinya dalam penalaran adalah sebagai organ untuk bekerja. Seorang faqih mengambil kesimpulan dari perintah untuk melakukan *tafaqquh* (berusaha memahami) dalam bidang hukum, itu sebagai keharusan untuk mengetahui silogisme fiqihyah dan macam-macamnya, mana yang benar-benar analogi dan mana yang bukan analogi. Demikian juga seorang yang ingin mengetahui Tuhan, hendaknya menyimpulkan perintah untuk melakukan nalar terhadap semua maujud sebagai kewajiban untuk mengetahui analogi rasional dan macam-macamnya.¹⁰

Kalau ada orang yang mengatakan bahwa penalaran dengan analogi rasional semacam itu adalah bid'ah sebab tidak terdapat di dalam sumber-sumber agama (Al-Quran dan hadits), mengapa kita menyebut bahwa penalaran serupa dengan analogi) fiqih dan berbagai macamnya yang disimpulkan dari sumber agama dan itu tidak dianggap bid'ah. Demikian juga seharusnya keyakinan kita mengenai penalaran dalam analogi rasional.¹¹

Menurut Ibn Rusyd, melakukan penalaran mengenai fenomena alam itu adalah wajib meskipun metode

¹⁰ Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl*, hlm. 3.

¹¹ *Ibid.*, hlm. 4.

penalaran tidak dijumpai pada generasi Salaf. Metode demonstratif yang ditawarkan oleh Ibn Rusyd itu sama sekali tidak bertentangan dengan ajaran agama Islam. Pernyataan tersebut ditujukan untuk menolak pandangan golongan yang berpikiran dangkal, yang disebut golongan Hasywiyah. Al-Syahrastani menyebut bahwa golongan Hasywiyah adalah bagian dari golongan Musyabbihah yang menganggap Tuhan mempunyai keserupaan dalam beberapa aspek dengan makhluk. Misalnya Tuhan bisa menyentuh, berjabat tangan.¹²

Pernyataan itu sesuai dengan pandangan rasionalnya, sebab orang yang mengingkari akal serta hukum-hukumnya berarti sama sekali tidak membolehkan adanya analogi (qiyas). Jika golongan Hasywiyah itu berpendapat bahwa penalaran dan penelitian adalah haram, maka hal itu membawa kepada pengingkaran terhadap analogi (qiyas), sebab mereka mengatakan bahwa dasar-dasar agama hanyalah Al-Quran, Sunnah, dan Ijma' saja.¹³

Orang yang mengingkari analogi (qiyas) itu menyatakan bahwa qiyas itu sama sekali tidak berdasar, dan mereka mengatakan: Apa yang dinyatakan oleh teks wahyu dengan pengharaman (*tahrîm*) harus dihukumi haram, dan apa yang dinyatakan oleh teks wahyu dengan kewajiban harus dihukumi halal, dan hendaknya hukum Allah tidak dilampaui, maka tidak ada tempat bagi mereka (para pendukung qiyas itu) selain mengatakan bahwa teks wahyu itu tidak membahas segala sesuatu.

¹² Al-Syahrastani, *Al-Milal wa al-Nihal*, Juz I, hlm. 84.

¹³ *Ibid.*, hlm. 206.

Perkataan seperti itu menjerumuskan kepada kekafiran sebab menyatakan bahwa Allah belum menyempurnakan agama bagi kita, dan itu merupakan sesuatu yang paling tak berharga menurut syariat.

Firman Allah yang terdapat dalam Q.S. Al-Hasyr: 2, menyebutkan: “Dialah yang mengeluarkan orang-orang kafir di antara ahli kitab dari kampung-kampung mereka pada saat pengusiran yang pertama. Kamu tidak menyangka, bahwa mereka akan keluar dan merekapun yakin, bahwa benteng-benteng mereka dapat mempertahankan mereka dari (siksa) Allah; maka Allah mendatangkan kepada mereka (hukuman) dari arah yang tidak mereka sangka-sangka. Dan Allah melemparkan ketakutan dalam hati mereka; mereka memusnahkan rumah-rumah mereka dengan tangan mereka sendiri dan tangan orang-orang mukmin. Maka ambillah (kejadian itu) untuk menjadi pelajaran, hai orang-orang yang mempunyai wawasan.”. Di dalam ayat itu ada *i'tibar* dalam frasa “ambillah kejadian itu untuk menjadi pelajaran” maka para pendukung qiyas menginterpretasikan firman Allah tersebut dengan perkataan bahwa pengambilan *i'tibâr* itu adalah melakukan penalaran terhadap segala apa pun yang ada dan menghubungkan yang sebanding dengannya, dan memikirkan sesuatu dengan bandingannya itu adalah hekitat analogi.

Para pengingkar qiyas itu beralasan dengan firman Allah, Q.S. Al-Nisa' (4): 59, “*Jika kamu berselisihan pandangan tentang sesuatu maka kembalikanlah ia kepada Allah (al-Quran) dan Rasul (sunnahnya)*”. Dengan ayat itu mereka membatasi rujukan hanya kepada Al-Quran dan

Sunnah tanpa menyebut qiyas. Itu merupakan alasan bagi mereka sebab Allah mewajibkan pada setiap ada perselisihan untuk kembali kepada kedua sumber tersebut, dan tidak ada suatu teks nyata mengenai suatu kasus.¹⁴ Dalil lain yang menunjukkan hal itu adalah firman Allah, Q.S. Al-Waqi'ah (56): 62, "*Dan sesungguhnya kamu telah mengetahui penciptaan yang pertama, maka mengapa kamu tidak mengambil pelajaran (untuk penciptaan yang kedua)?*". Dari sini sesungguhnya dapat diketahui bahwa hal itu merupakan perintah melakukan penalaran mengenai yang hal yang tidak disebut dan melaksanakan apa yang dinyatakan. Analogi itu bukanlah suatu pekerjaan dengan prakiraan saja sebagaimana diduga oleh para penganut, melainkan suatu pekerjaan dengan pandangan dan prakiraan yang optimal, bukan dengan prakiraan mutlak. Jika penganut mazhab *Zhâhirî*, yang memahami secara tekstual, menyatakan bahwa analogi di dalam masalah agama itu tidak boleh, dan apa yang tidak dikatakan oleh agama adalah tidak ada hukumnya,¹⁵ maka pendapat itu menggugurkan dasar paling sederhana penalaran dan pemikiran mengenai alam raya ini.

Jika analogi rasional itu dianggap suatu keharusan, maka kita wajib berusaha untuk mendapatkan yang kita cari itu dari apa yang dikatakan oleh para pendahulu kita, baik mereka itu seagama dengan kita maupun yang tidak seagama, sebab alat yang absah untuk melakukan pembersihan tidak mesti keabsahannya harus diukur dari

¹⁴ *Ibid.*, hlm. 285.

¹⁵ Ibn Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid*, Juz 1, hlm. 2.

aspek tologis, seagama atau tidak seagama, andaikan ada syarat-syarat untuk dinilai keabsahannya. Yang dimaksud orang yang tidak seagama di sini adalah orang-orang sebelum datangnya Islam. Jika demikian halnya, dan semua yang diperlukan seperti penalaran mengenai persoalan silogisme rasional, maka semua itu telah dipelajari secara teliti oleh orang-orang terdahulu, sehingga sebaiknya kita membaca buku-buku mereka dan memperhatikan apa yang mereka katakan mengenai hal itu. Kalau apa yang mereka kemukakan itu semuanya benar harus kita terima dan jika ada yang tidak benar kita harus berhati-hati.¹⁶

Prinsip tersebut penting sekali, sebab di sana ada seruan untuk melakukan pembahasan mengenai kebenaran sebagai kebenaran dan mengesampingkan pandangan tentang keadaannya apakah islami atau tidak islami, atau apakah Arab atau Yunani. Sebagaimana telah jelas pentingnya hal itu ketika kita menyadari bahwa salah satu sebab terjadinya serangan terhadap logika adalah karena ia berasal dari negeri Yunani, dan tokohnya adalah kafir.

Persoalannya tidak hanya pada bidang logika dan filsafat saja, melainkan dalam bidang ilmu secara keseluruhan, sebab harus dilakukan penelitian satu demi satu, dan orang yang belakangan perlu meminta bantuan orang yang terdahulu. Andaikan ilmu geometri seperti yang sekarang ini tidak ada, demikian juga ilmu gerak, lalu ada seorang manusia berusaha sendirian untuk mengetahui ukuran dan bentuk benda-benda langit, jarak

¹⁶ Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl*, hlm. 4-5.

antara satu dengan lainnya, seperti ukuran matahari dari bumi, dan ukuran planet-planet lain, maka tidak mungkin hal itu dapat dilakukan, meskipun oleh manusia yang paling pintar sekali pun, kecuali jika ia menerima wahyu atau sesuatu yang semacam wahyu.¹⁷

Orang yang melarang kita mempelajari buku-buku para pendahulu (filsuf Yunani) itu berarti ia menghalangi manusia memasuki pintu yang diserukan oleh agama kepada manusia untuk mengetahui Allah, yaitu pintu penalaran yang membawa kepada pengetahuan yang sebenarnya mengenai Allah. Bahkan kita mengatakan bahwa orang yang melarang mempelajari buku-buku filsafat dari para ahlinya, hanya karena ada beberapa orang di antara manusia yang hina yang mungkin tersesat sebelum mempelajarinya adalah seperti orang yang melarang seseorang yang sedang kehausan untuk meneguk air dingin yang jernih sehingga orang itu mati, hanya disebabkan ada orang tersenduk air lalu mati. Maka sesungguhnya kematian karena tersenduk air itu adalah sesuatu kecelakaan, sedangkan mati karena kehausan adalah sesuatu yang esensial dan pasti.¹⁸ Metode penyelidikan demonstratif itu tidak membawa kepada pertentangan dengan apa yang dibawa oleh syara', sebab kebenaran tidak berlawanan melainkan bersesuaian dengan kebenaran.¹⁹

Akan tetapi kemampuan berpikir manusia itu berbeda-beda tingkatnya. Ada yang percaya pandang

¹⁷ *Ibid.*, hlm. 5.

¹⁸ *Ibid.*, hlm. 6-7.

¹⁹ *Ibid.*, hlm. 7.

dengan cara demonstratif (*burhân*), ada yang percaya dengan cara pandang dialektik, sebagaimana kepercayaan pengikut cara demonstratif dikarenakan tidak memiliki kemampuan lebih dari itu. Ada juga orang yang percaya dengan cara pandang retorik sebagaimana pengikut *burhân* mempercayai metode berfikir demonstratif.²⁰

Itu menurut teori pengetahuan, sebab ada tiga macam (tingkat) pengetahuan manusia: yaitu retorika (*khithâbiyah*), dialektika (*jadaliyah*), dan demonstrasi (*burhânîyah*). Demikian itulah kategorisasi yang dibuat oleh Ibn Rusyd, melihat manusia atau masyarakat dari metode berpikir atau cara pandang mendekati suatu persoalan. Metode pertama dan kedua itu sesuai untuk kalangan awam, sedangkan metode ketiga itu sesuai untuk kelompok orang yang mampu berpikir kritis.²¹

Tiap-tiap macam itu sesuai untuk golongan atau tingkatan manusia. Kelompok *burhân* bersandar pada argumentasi-argumentasi demonstratif, yaitu dalil-dalil yang berangkat dari prinsip-prinsip utama akal, yaitu yang secara esensial jelas dan melalui analogi-analogi mendalam, yang berkaitan secara erat antara satu dengan lainnya, dapat menemukan kesimpulan yang jelas dan aksiomatik, serta dalam bentuk premis-premis yang sudah pasti kebenarannya. Sementara kelompok *jadal* bersandar pada argumentasi dialektik, yaitu dalil-dalil yang bentuknya sama detailnya dengan argumentasi demonstratif, namun premis-premisnya tidak bersifat aksiomatik, tetapi sedikit atau banyak cukup kuat.

²⁰ *Ibid.*, hlm. 7.

²¹ Iqbal, *Ibn Rusyd & Averroisme*, hlm. 41.

Sedangkan kelompok *khithâbah* bersandar pada argumentasi retorik yang lebih banyak bertumpu pada emosi (perasaan) dibandingkan pada akal.

Untuk mencapai *burhân* harus dengan melampaui kepercayaan retorik dan dialektik tersebut, karena filsafat yang sebenarnya membahas mengenai maujud ini dengan penalaran demonstratif, sementara cara retorik dengan penalaran populer. Dan yang dicari filsuf adalah pengetahuan mengenai kebenaran semata. Jika seorang ahli dialektika dapat mengetahui apa yang diketahui oleh filsuf, maka perbedaannya adalah bahwa yang satu mengetahui sesuatu dengan pembuktian dan yang lain karena sesuatu itu sudah dikenal (populer). Analogi dialektik dibangun atas premis-premis yang sudah populer, jadi syarat premisnya hanya populer itu saja, apakah di sana ada syarat premis yang terbukti kebenarannya ataukah tidak ada. Metode dialektik ini dapat menggugurkan pendapat-pendapat yang didasarkan pada pernyataan-pernyataan populer, dan tidak percaya akan diliputi kebohongan. Pendek kata, barangsiapa kalah dalam perdebatan, maka seringkali menyebabkannya percaya kepada hal-hal yang jauh sekali dari keadaan sesuatu. Alasannya, bahwa orang berkeinginan bicara dengan tujuan untuk dapat memuaskan, tanpa memikirkan apakah hal itu sesuai dengan kenyataan ataukah tidak, akan membawanya kepada keyakinan-keyakinan palsu dan dibuat-buat.²²

Perbedaan di antara ketiga tingkatan tersebut, atau di antara bermacam-macam argumentasi tersebut

²² Ibn Rusyd, *Tafsir Mâ ba'da al-Thabi'ah*, Juz III, hlm. 1418.

membawa kepada teorinya mengenai takwil. Jika pemikiran demonstratif itu membawa pada pengetahuan tertentu mengenai suatu maujud, maka maujud itu mungkin tidak disebut oleh syara' atau mungkin juga dinyatakan. Jika termasuk macam yang pertama maka tidak ada pertentangan di antara keduanya, sebab dalam metode demonstratif akan terbukti tidak ada seorang pun mengatakan bahwa hal itu ditentang oleh syara'. Macam yang tidak disebut oleh syara' ini kedudukannya seperti hukum (fiqih) yang tidak disebut lalu disimpulkan oleh seorang faqih dengan jalan analogi hukum (*qiyâs syar'î*). Sedangkan macam yang kedua, jika agama telah menyatakan sesuatu maka bunyi pernyataannya mungkin sesuai dengan apa yang dibawa oleh *burhân* atau mungkin bertentangan. Jika sesuai maka tidak ada masalah, namun jika bertentangan maka perlu dicarikan takwilnya.

Makna takwil adalah memunculkan pengertian suatu lafazh dari konotasi riil (*haqîqî*) kepada konotasi metaforik (*majâzî*) tanpa melanggar tradisi bahasa Arab dalam penggunaan metafora baik penamaan sesuatu karena faktor kemiripannya, karena menjadi sebab atau akibatnya, atau menjadi pembandingnya, atau karena faktor-faktor lain yang diuraikan dalam pembahasan mengenai berbagai macam ungkapan metaforik. Jika seorang faqih melakukan demikian pada banyak kasus dalam hukum syara', maka ahli pengetahuan *burhân* sebenarnya lebih tepat untuk melakukannya. Sebab seorang faqih hanya memiliki analogi berdasar prakiraan (*qiyâs zhannî*), sedangkan filsuf mempunyai analogi berdasar kebenaran yang sudah pasti (*qiyâs yaqînî*).

Menurut Ibn Rusyd, pengelompokan manusia berdasar kapasitasnya menjadi tiga kategori tersebut sesuai dengan isyarat Al-Quran ketika menyebutkan sasaran dan metode penyampaian dakwah Islam.²³ Firman Allah dalam Q.S. Al-Nahl: 125, "*Serulah (manusia) kepada jalan Tuhan-mu dengan hikmah dan pelajaran yang baik dan bantahlah mereka dengan cara yang baik. Sesungguhnya Tuhanmu Dialah yang lebih mengetahui tentang siapa yang tersesat dari jalan-Nya dan Dialah yang lebih mengetahui orang-orang yang mendapat petunjuk.*"

Seorang filsuf tidak tepat kalau hanya berhenti dan menerima bunyi lahir atau teks ayat semata, melainkan harus mentakwilkannya. Kami memutuskan bahwa segala yang dibawakan oleh pembuktian dan bunyi teksnya bertentangan, maka bunyi teks itu perlu ditakwil sesuai dengan aturan takwil dalam bahasa Arab. Tidak ada seorang pun muslim atau mukmin yang ragu terhadap proposisi tersebut, bahkan keyakinannya akan bertambah jika ada orang berupaya dan menguji makna tersebut, serta berusaha mencari titik temu antara hal-hal yang berdasar rasio (*ma'qûl*) dan yang berdasar wahyu (*manqûl*). Bahkan kami mengatakan bahwa tidak ada sesuatu yang dinyatakan oleh syara' bertentangan dengan bunyi teksnya sebagaimana dibuktikan oleh metode *burhân*. Jika syara' dan semua bagiannya itu dipelajari maka akan ditemukan bahwa pada lafadh-lafadh syara' itu terdapat kesimpulan (makna) yang secara lahir mendukung hasil takwil, atau minimal tidak bertentangan. Oleh karena itu kaum muslim bersepakat

²³ Iqbal, *Ibn Rusyd & Averroisme*, hlm. 41.

bahwa tidak wajib memahami lafazh-lafazh syara' berdasar bunyi teksnya atau mengeluarkan semua dari makna lahirnya dengan takwil.

Pemikiran itu dilakukan dengan metode *burhân*, karena merupakan bentuk tertinggi kebenaran adalah tidak asing karena ia merupakan metode yang ditempuh oleh para filsuf. Oleh karenanya patut diunggulkan dari metode ahli zhahir, dan menundukkan metode ini di bawah metode *burhân*.

Statemen itu memperkuat pernyataan bahwa teks syara' mempunyai makna lahir dan makna batin. Penyebab adanya makna lahir dan makna batin itu dalam syara' itu sendiri dikarenakan beragamnya kapasitas berpikir manusia dan perbedaan sikap mereka dalam penerimaan (pembenaran). Dan timbulnya makna-makna lahir yang bertentangan itu adalah agar mendapat perhatian orang-orang yang mendalam pengetahuannya untuk melakukan takwil yang dapat mengkompromikan antara keduanya. Hal itu ditegaskan oleh firman Allah Q.S. Alu Imran (3): 7, "*Dialah yang menurunkan Al-Quran kepadamu, di antara isinya ada ayat-ayat yang muhkamât, yang itulah pokok-pokok isi Al-Quran, dan yang lain ayat-ayat mutasyâbihât. Adapun orang-orang yang dalam hatinya condong kepada kesesatan, lalu mereka mengikuti sebagian ayat yang mutasyâbihât itu untuk menimbulkan fitnah dan untuk mencari-cari takwilnya, padahal tidak ada yang mengetahui takwilnya melainkan Allah dan orang-orang yang mendalam pengetahuannya*".

Mengenai takwil (*ta'wîl*) ini banyak di antara ulama yang berbeda pandangan dalam masalah boleh-tidaknya

melakukan takwil. Ada yang melakukan takwil itu semata-mata melakukannya dengan suatu prakiraan atau asumsi. Asumsi itu sama sekali bukan pengetahuan, bukan hakiki juga bukan majazi. Sedangkan prakiraan itu adalah pengetahuan majazi, akan tetapi di sini tidak dibolehkan karena pengetahuan (*'ilm*) yang berkaitan dengan Allah pada ayat itu semata-mata adalah pengetahuan yang hakiki.

Tokoh lain mengatakan: Orang yang berpendapat bahwa para ulama benar-benar melakukan dan mempelajari takwil, serta mengambil kesimpulan dari teks yang tidak terang-terangan, berarti menurunkan derajat mereka dari yang sesungguhnya, sebab Allah telah memberi mereka petunjuk yang terang berupa kemampuan mereka untuk mengungkap yang tidak jelas dan terhindar dari kegelapan.

Serangan terhadap takwil adalah ditujukan untuk mengedepankan syara' daripada akal, serta berusaha mematahkan usaha memadukan keduanya. Ibn Taimiyah mengatakan: sesuatu dapat diketahui dengan akal ataupun tidak, sama sekali bukanlah menjadi ukuran, melainkan itu relatif. Misalnya, seseorang dengan akalnya dapat mengetahui apa yang tidak diketahui oleh orang lain. Kadang-kadang manusia dengan akalnya dapat mengetahui sesuatu yang pada saat lain tidak diketahuinya. Kadang-kadang ada masalah yang dipertentangkan oleh akal dan syara'. Itu adalah salah satu yang meresahkan para pemikir, dan mereka belum bersepakat dalam hal itu untuk menyatakan memenangkan akal.

Jika manusia kembali kepada selain Al-Quran dan Sunnah, seperti kepada pemikiran orang, silogisme, atau pembuktian mereka, maka hal itu hanya akan menambah tingkat perselisihan, kegelisahan, keraguan, dan kebimbangan. Dan jika akal dikedepankan atas syara', maka sesungguhnya akal itu bukan sesuatu yang jelas dan tidak didukung oleh bukti yang diketahui oleh manusia, bahkan di dalamnya terdapat perselisihan dan ketidakpastian, sehingga manusia pasti akan terbawa kepada sesuatu yang tidak punya landasan dan tidak disepakati.²⁴

Di samping itu, pasti ada perbedaan antara orang yang berpengetahuan dan tidak berpengetahuan. Allah menyebut orang yang berpengetahuan itu sebagai orang-orang yang beriman kepada-Nya. Ini berarti iman yang didasarkan pada *burhân*, dan hal itu sepenuhnya disertai iman sebagaimana yang dinyatakan Allah secara khusus bagi orang-orang yang berpengetahuan, yakni dengan *burhân*. Karena harus dengan *burhân*, maka disertai dengan pengetahuan mengenai takwil, karena Allah telah menceritakan bahwa takwil dan itulah hakikat, *burhân* hanya terjadi bersama hakikat.²⁵

Bagaimana sikap kita terhadap kesepakatan ulama (ijma') mengenai suatu makna lahir tertentu? Apakah boleh dilakukan takwil ataukah tidak? Kalau ada pertanyaan mengatakan di dalam Al-Quran ada yang *muhkamât*, yakni hal-hal yang telah disepakati oleh kaum Muslim untuk dibawa kepada pengertian lahirnya, tapi

²⁴ Al-'Iraqi, *Al-Naz'ah al-'Aqliyyah*, hlm. 297.

²⁵ Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl*, hlm. 10-11.

ada juga hal-hal yang dianggap mutasyibah, perlu dibawa kepada takwil, dan ada juga yang masih diperselisihkan. Apakah metode *burhân* mampu membawa takwil terhadap hal-hal yang telah disepakati itu kepada makna lahirnya, atau membawa makna lahir yang disepakati kepada takwil? Jika *ijma'* itu telah dilakukan dengan cara *yaqînî* (yang kebenarannya pasti) maka tidak boleh dilakukan, namun jika *ijma'* itu masih bersifat *zhannî* yang berdasar dugaan maka itu boleh dilakukan.²⁶

Ada bunyi teks wahyu yang tidak boleh ditakwil. Jika takwil itu menyangkut hal-hal yang prinsip (ketuhanan) maka hukumnya kufur, dan jika menyangkut selain yang prinsip itu hukumnya bid'ah. Ada bunyi teks yang mengharuskan ahli *burhân* untuk mentakwilnya, dan membawa kepada makna lahirnya adalah kufur. Sementara takwil yang dilakukan oleh orang yang bukan ahli *burhân* dan mengeluarkan dari makna lahirnya, hukumnya kufur atau bid'ah.

Menurut Ibn Rusyd ada tiga macam teks wahyu yang dimungkinkan dilakukan takwil untuk dapat memahaminya, yaitu: (1) Jika tidak dimungkinkan dilakukan *ijma'* antara makna teks tertentu pada ayat-ayat Al-Quran, (2) Jika ada lafal-lafal teks ayat terasa bertentangan antara satu dengan lainnya, (3) Jika bunyi teks wahyu bertentangan dengan prinsip-prinsip umum penalaran akal sehat.²⁷

Kesalahan dalam agama itu ada dua macam: yaitu kesalahan oleh seorang ahli pikir yang dapat termaafkan,

²⁶ *Ibid.*, hlm. 9.

²⁷ Fakhry, *History of Islamic Philosophy*, hlm. 309.

dan kesalahan oleh siapa pun yang tidak termaafkan. Kesalahan yang disebut terakhir ini menyangkut hal-hal yang untuk mengetahuinya telah tersedia segala macam pembuktian, karena pengetahuan mengenai hal itu mungkin saja terjadi pada semua orang, yakni seperti pengakuan tentang adanya Allah, kenabian, kebahagiaan dan kesengsaraan di akhirat.²⁸

Penyebabnya adalah bahwa ketiga prinsip keimanan (Allah, kenabian, dan akhirat) itu dapat dibuktikan dengan tiga macam argumentasi yang setiap orang pasti membenarkan apa yang diketahuinya, yakni argumentasi-argumentasi retorik, dialektik, dan demonstratif. Orang yang mengingkari hal-hal itu, jika itu adalah prinsip agama maka orang tersebut telah kafir dengan ucapannya meskipun tidak dengan hatinya, ataupun karena lalai tidak mencari tahu argumentasinya. Sebab jika ia seorang ahli *burhân*, maka sebenarnya ia telah mengetahui cara untuk membenarkannya dengan jalan *burhân*, dan jika ia adalah seorang ahli *jadal* maka dengan dialektikanya, demikian juga jika ia adalah seorang pemberi nasihat (melalui retorika) maka dengan nasihat (ucapannya).²⁹

Sementara hal-hal yang tidak dapat diketahui dengan metode *burhân*, maka sesungguhnya Allah telah memberi contoh semacamnya kepada masyarakat awam agar mereka membenarkannya. Contoh-contoh itu mungkin mendatangkan pembenaran dengan argumentasi yang umum bagi masyarakat banyak, yakni dengan dialektika dan retorika. Itulah sebabnya terjadi

²⁸ Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl*, hlm. 14-15.

²⁹ *Ibid.*, hlm. 15.

pembagian makna syara' menjadi lahir dan batin. Makna lahir adalah perumpamaan yang diberikan untuk menunjukkan pengertian tersebut. Dan makna batin adalah pengertian yang tidak terungkapkan kecuali oleh ahli *burhân*.³⁰ Tugas kelompok khawas adalah melakukan takwil dan kelompok awam memahami ayat-ayat tersebut sesuai makna lahirnya, karena mereka tidak memiliki kemampuan lebih dari itu.³¹

Karena tujuan agama adalah mengajarkan pengetahuan yang benar dan berbuat secara benar, sementara pengajaran itu sendiri ada dua macam, yaitu penggambaran (konsep) dan membenaran (pengakuan). Metode-metode membenaran yang berlaku di tengah-tengah manusia ada tiga macam, yaitu demonstratif, dialektik, dan retorik. Sedangkan metode penggambaran ada dua macam, yaitu sesuatu itu sendiri atau perumpamaannya. Pada umumnya manusia tidak mampu menerima argumentasi-argumentasi *burhân* dan juga dalil-dalil dialektik, karena metode demonstratif itu sulit diajarkan dan memerlukan waktu yang cukup panjang, itu pun bagi yang mampu mempelajarinya. Sementara tujuan agama adalah untuk mengajarkan kepada semua, oleh karena itu agama harus meliputi semua metode membenaran dan penggambaran tersebut.

Pada dasarnya metode membenaran itu diperuntukkan umum bagi kebanyakan orang, yakni agar dengan cara itu orang memberikan membenaran, yaitu dengan retorika dan dialektika. Metode retorik lebih umum

³⁰ *Ibid.*, hlm. 15.

³¹ *Ibid.*, hlm. 20.

daripada metode dialektik. Dan ada metode lain yang khusus untuk sekelompok kecil manusia, yaitu *burhân* (metode demonstratif). Tujuan utama agama adalah memberi perhatian kepada kelompok kebanyakan, dengan tanpa mengesampingkan perhatian kepada kelompok *khawas*, karenanya kebanyakan cara yang dikemukakan oleh agama adalah metode yang sesuai untuk orang banyak, agar mereka dapat mencapai penggambaran dan membenaran itu.³²

Hal yang hampir sama dinyatakan oleh Al-Farabi dalam bukunya *Tahshîl al-Sa'âdah (Mencapai Kebahagiaan)*: Ada dua cara memahamkan sesuatu, memikirkan esensinya dan membayangkannya dengan sesuatu yang semisal dengannya. Terjadinya membenaran melalui salah satu di antara dua cara, yaitu dengan metode *burhân yaqînî* (pembuktian dengan yang sudah teruji kebenarannya) atau dengan metode pemuasan (*iqnâ'î*). Jika diperoleh pengetahuan mengenai semua maujud ini, kemudian dipikirkan makna-maknanya dan terjadi membenaran berdasar pembuktian yang telah teruji kebenarannya, maka pengetahuan yang di dalamnya terkandung objek-objek pengetahuan itu adalah filsafat. Jika diketahui dengan membayangkannya dengan hal-hal yang semisal dengannya, lalu terjadi membenaran dengan imajinasi tersebut melalui metode pemuasan, maka apa yang mengandung objek-objek pengetahuan itu oleh para filsuf dulu disebut kebiasaan (*malakah*). Filsafat memberitahukan esensi Sebab Pertama dan sebab-sebab sekunder non-jasmani yang merupakan sebab

³² *Ibid.*, hlm. 19.

tertinggi rasionalitas, sedangkan *malakah* membayangkan dengan yang semisal dengannya di antara sebab-sebab jasmani dan mengungkapkan yang setara dengannya di antara sumber-sumber agama.³³

Demikian juga yang dikemukakan oleh Al-Farabi dalam bukunya, *Al-Jam' bayn Ra'yay al-Hakîmayn* (Memadukan Pandangan Plato dan Aristoteles). Bahwa metode pembuktian yang sesungguhnya itu bersumber dari para filsuf, terutama Plato dan Aristoteles. Sedangkan metode pembuktian yang memuaskan, tegak, dan sangat bermanfaat adalah bersumber dari para pembawa syariat yang diberi wahyu dan ilham.³⁴

Akan tetapi, Al-Farabi mengatakan metode membenaran itu hanya dua macam, bukan tiga macam seperti yang dilakukan Ibn Rusyd, sebab satu di antara dua macam tersebut, yakni macam yang ketiga, merupakan pengantar yang menjelaskan metode-metode yang digunakan oleh para Mutakallim.³⁵

C. Interpretasi dengan Takwil

Pelaksanaan penggunaan takwil itu tidak mesti diberitahukan kepada khalayak umum. Jika dikatakan kepada kaum awam atau orang yang lebih tinggi lagi tingkat berpikirnya maka ibarat matahari yang tampak oleh mata besarnya hanya seukuran bola. Padahal matahari itu besar riilnya adalah sekitar seratus tujuh puluh kali besar bumi, jika dikatakan matahari itu

³³ Al-'Iraqi, *Al-Naz'ah al-'Aqliyyah*, hlm. 307.

³⁴ Al-Farabi, *Al-Jam' bayn Ra'yay al-Hakîmayn*, hlm. 31.

³⁵ Al-'Iraqi, *Al-Naz'ah al-'Aqliyyah*, hlm. 307.

besarnya berkali-kali dibanding bumi maka pasti mereka mengatakan itu mustahil karena memang tampak terlihat sebesar bola. Orang yang membayangkannya pun seperti orang sedang mimpi saja, dan pasti sulit bagi kita dapat memuaskan mereka dengan pengertian tersebut. Bahkan pengetahuan seperti itu pun tidak dicapai dengan metode *burhân*, kecuali bagi orang yang memang menempuh metode *burhân* tersebut.

Jika hal itu ada dalam pembahasan geometri dan pembahasan-pembahasan ilmiah secara umum, maka sebenarnya dalam pembahasan ilmu-ilmu ketuhanan hal itu lebih layak. Jika hal itu dinyatakan kepada kaum awam maka responnya seperti orang yang mimpi saja adanya, sebab dalam metode ini tidak ada premis yang dapat memuaskan pikiran orang yang baru belajar berpikir, yakni kaum awam. Sepertinya apa yang pada akhirnya tampak cocok dengan akalannya itu baginya adalah sama sekali mustahil, bukan saja dalam pembahasan ilmiah melainkan juga dalam praktik kenyataannya.³⁶

Oleh karena itu, semestinya hanya masalah-masalah yang dikaji dengan metode demonstratif saja yang boleh disajikan dalam suatu tulisan, itu pun harus dibaca secara berurutan dan sungguh-sungguh, karena kebanyakan manusia kesulitan untuk dapat membahas masalah-masalah tersebut dengan cara demonstratif itu, kecuali bagi orang yang memiliki pemikiran cemerlang, padahal orang yang berpemikiran cemerlang begitu sedikit sekali.

Membahas masalah-masalah tersebut bersama kaum awam ibarat orang memberikan racun kepada binatang,

³⁶ Ibn Rusyd, *Tahâfut al-Tahâfut*, hlm. 54.

jika sesuatu itu diibaratkan racun. Karena sesungguhnya yang disebut “racun” itu relatif, mungkin ia dianggap racun bagi hewan tertentu tetapi menjadi makanan bagi hewan lainnya. Demikian juga halnya dengan manusia. Kadang-kadang suatu pandangan dianggap sebagai racun oleh golongan manusia tertentu, namun bagi golongan lain justru menjadi santapan. Orang yang dapat menempatkan semua pandangan cocok bagi semua golongan manusia adalah seperti orang yang membuat semuanya menjadi santapan bagi semua golongan. Sebaliknya, yang membuat semua orang tidak dapat melakukan penalaran adalah ibarat orang yang menjadikan semua makanan itu sebagai racun bagi semua orang. Padahal keadaannya tidaklah demikian, sebab sesuatu dianggap sebagai racun bagi sebagian orang dan sebagai makanan bagi orang lain.³⁷

Metode *burhân* tidak sepatutnya digunakan bersama semua kalangan manusia dalam membahas persoalan-persoalan akidah. Sebab mungkin orang telah terbiasa dengan cara-cara sederhana yang sudah populer yang bertentangan dengan kebenaran, jika ia mengikuti cara yang sudah ada itu maka mudah sekali membuatnya menjadi puas. Dan mungkin juga karena pribadinya sama sekali belum dipersiapkan untuk dapat menerima metode *burhân*. Atau mungkin juga karena belum memungkinkan untuk menjelaskan hal itu kepadanya dalam tempo yang singkat untuk dapat sampai kepada tingkat pembenaran.

³⁷ *Ibid.*, hlm. 89.

Tidak semua pengetahuan yang tidak disinggung oleh syara' itu harus didalami dan dikemukakan kepada kaum awam, sebab hal itu dapat melahirkan masalah berat bagi mereka. Oleh karena itu semua yang tidak disinggung oleh syara' itu harus dipertahankan dari keadaan demikian. Dan hendaknya orang banyak tahu bahwa pikiran manusia itu terbatas untuk mampu mendalami segala persoalan tersebut, serta tidak melampaui ajaran yang telah dikemukakan dalam agama. Ajaran tersebut ditujukan untuk semua lapisan manusia, dan cukup dapat dijangkau. Sebagaimana seorang dokter yang melakukan penyelidikan sekitar masalah kesehatan, agar yang sehat tetap memelihara kesehatannya dan orang yang sakit agar berusaha menghilangkan penyakitnya itu. Demikian juga halnya Allah mengetahui kadar kemampuan semua orang, apa yang mampu mereka jangkau untuk mencapai kebahagiaan mereka.

Orang-orang yang mempersoalkan masalah itu tidak lepas dari ahli *burhân* atau bukan ahli *burhân*. Jika ia ahli *burhân* pasti akan berbicara dengan pendekatan demonstratif, dan tahu bahwa pembicaraan semacam ini adalah khusus bagi ahli *burhân*. Jika ia bukan ahli *burhân*, maka tidak lepas dari apakah ia seorang yang mempercayai agama atautkah kafir. Jika ia seorang yang beriman maka ia tahu bahwa orang membicarakan hal itu diharamkan oleh agama, dan jika ia adalah orang kafir maka sikapnya tidak jauh dari ahli *burhân* dalam menolak dalil-dalil agama yang pasti.³⁸

³⁸ *Ibid.*, hlm. 106.

Metode demonstratif itu seperti metode ilmiah. Maka orang yang bukan ahlinya tidak mungkin dapat melaksanakannya. Demikian juga orang yang tidak mempelajari metode *burhân* itu maka tidak dapat melakukan pembuktian yang sesungguhnya. Bahkan metode tersebut lebih tinggi nilainya daripada metode-metode lain, dan mengenai prakteknya ada pendapat yang menentang, karena praktek itu adalah satu perbuatan yang hanya dapat dilakukan oleh orang yang ahli dalam metode tersebut. Sementara pendapat-pendapat banyak sekali, ada yang *burhânî* ada yang bukan *burhânî*. Dan pandangan yang bukan *burhânî* itu terjadi tanpa melalui suatu metode, pandangan yang *burhânî* itu dikira terjadi tanpa melalui suatu metode, itu adalah suatu kesalahan besar.³⁹

Oleh karena itu tidak selayaknya mengemukakan takwil-takwil yang dibangun dengan metode *burhân* itu kepada kaum awam, sebagaimana juga tidak perlu hal itu dicantumkan dalam buku-buku yang bercorak retorik dan dialektik, sebagaimana dilakukan oleh Abu Hamid (Al-Ghazali),⁴⁰ agar takwil yang dibangun dengan metode *burhân* itu benar-benar terbatas, dan agar diketahui juga pada kondisi bagaimana sebaiknya takwil ditempuh. Oleh karena itu harus ada aturan mengenai takwil tersebut.

Makna-makna yang terdapat dalam agama ada lima kelompok, yang terdiri dari kelompok yang tak terbagi dan kelompok yang terbagi. Kelompok yang terbagi itu

³⁹ *Ibid.*, 105-106.

⁴⁰ Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl*, hlm. 21.

terdiri dari empat tingkat. Kelompok yang tak terbagi adalah bahwa makna yang dinyatakan itu terdapat pada dirinya sendiri, dan kelompok yang terbagi yaitu bahwa makna yang dinyatakan oleh syara' bukan makna yang ada melainkan digantikan dengan perumpamaannya. Kelompok yang tak terbagi itu tidak memungkinkan terjadinya takwil, karena telah sesuai dengan syariat dan syariat pun telah sesuai untuknya, sehingga orang yang melakukan takwil dianggap salah.

Kelompok yang terbagi itu terdiri dari empat macam, yaitu: Pertama, kelompok yang pemodelannya tidak diketahui keberadaannya kecuali melalui silogisme jauh yang bersusun, yang dapat dipelajari dalam tempo lama dan dengan metode yang terpercaya, dan hanya dapat diterima oleh orang dengan pemikiran yang cemerlang. Tidak diketahui bahwa model yang dinyatakan itu semata-mata dicontohkan karena perbedaan yang dikemukakan, dan pelaksanaan takwil pada bagian tersebut hanya terbatas pada orang-orang yang mendalam pengetahuannya, dan tidak boleh dikemukakan kepada orang-orang yang tidak memadai kapasitas pengetahuannya.

Kedua, adalah kebalikannya, yaitu dua hal yang harus diketahui sekaligus dengan pengetahuan yang dekat, yaitu bahwa yang dikemukakan itu adalah suatu model, dan mengapa ia menjadi model. Takwil pada bagian ini adalah takwil yang semestinya dan melakukannya adalah sesuatu yang wajib.⁴¹

⁴¹ *Ibid.*, hlm. 247.

Ketiga, dengan pengetahuan yang dekat hendaknya diketahui bahwa ia adalah model untuk sesuatu, dan mengapa ia menjadi model dengan pengetahuan yang jauh. Bagian ini tidak ada bandingannya karena jauh dari pemahaman kaum awam, tetapi ada bandingan yang muncul untuk menggerakkan jiwa kepadanya. Pokoknya dalam hal ini tidak boleh ada yang menerimanya kecuali orang-orang khusus dari kalangan cendekiawan. Dan hendaknya juga tidak disampaikan kepada orang-orang awam yang tidak memahami mengapa ia menjadi model, baik karena termasuk *mutasyâbih* yang hanya diketahui oleh orang-orang yang mendalam pengetahuannya, atau bandingan itu dibawakan untuk mereka kepada sesuatu yang dekat dengan pengertian mereka bahwa itu adalah model.

Keempat, kebalikannya, yaitu hendaknya diketahui dengan pengetahuan yang dekat mengapa ia menjadi contoh, sementara dengan pengetahuan jauh diketahui bahwa ia adalah contoh.⁴² Mengenai takwil ini ada suatu pandangan, yaitu menurut kelompok yang melihat bahwa jika hal itu merupakan contoh, mengapa demikian, dan mereka tidak tahu bahwa hal itu menjadi contoh selain karena keserupaan dan merupakan hal yang memberikan kepuasan, padahal mereka bukanlah orang-orang yang mendalam pengetahuannya. Barangkali hendaknya dikatakan bahwa yang paling selamat (berhati-hati) terhadap agama adalah untuk tidak melakukan takwil, dan membatalkan persoalan-persoal yang oleh mereka dianggap bahwa ungkapan tersebut

⁴² *Ibid.*, hlm. 246.

sebagai perumpamaan. Demikianlah yang terbaik. Barangkali juga dilakukakn takwil untuk mereka karena kuatnya keserupaan yang ada di antara sesuatu itu dan yang dicontohkannya.⁴³

Aturan tersebut dijadikan landasan untuk menunjukkan kelebihan ahli *burhân* dibandingkan golongan lain, yakni ahli *zhâhir* atau para ulama Kalam. Demikianlah yang selalu ditampilkan Ibn Rusyd dalam setiap teorinya, sebab pada teori-teorinya itu kita menjumpai ada upaya menuju kepada metode *burhân* yang jelas dan benar sehingga kita dapat mencapai *hikmah* (kebijaksanaan), karena *hikmah* adalah memperhatikan segala sesuatu sesuai dengan sifat pembuktian (*burhân*) itu.⁴⁴

Seyogyanya semua orang menerima syara' menurut lahiriahnya, dan tidak menjelaskan kepada kaum awam dengan cara memadukan antara agama dan filsafat, karena menjelaskan dengan cara itu berarti menjelaskan nilai-nilai filsafat kepada mereka sementara mereka tidak dapat membuktikannya. Hal demikian itu tidak patut, yakni menjelaskan sesuatu yang bernilai filsafat kepada orang yang tidak mempunyai *burhân*, karena cara tersebut tidak berlaku pada cendekiawan yang memadukan antara agama dan filsafat, demikian juga tidak berlaku pada kaum awam yang hanya mengikuti lahiriah syara'.⁴⁵

Dengan demikian takwil itu sebaiknya tidak disebar-kan kepada kaum awam yang hanya menaruh perhatian

⁴³ *Ibid.*, hlm. 248-249.

⁴⁴ Ibn Rusyd, *Tahâfut al-Tahâfut*, hlm. 101.

⁴⁵ Ibn Rusyd, *Manâhij al-Adillah*, hlm. 182-183.

pada praktik bukan pada teori. Kebanyakan takwil sebagaimana yang dikatakan orang merupakan tujuan syara' itu, jika diperhatikan maka dijumpai di sana tidak ada pembuktian, tidak ada perbuatan nyata menyangkut penerimaannya kaum awam dan yang mereka praktikkan. Tujuan pertama memperoleh pengetahuan bagi kaum awam adalah untuk praktik, dan yang terpenting adalah yang paling bermanfaat dalam praktik tersebut. Adapun tujuan pengetahuan menurut para cendekiawan adalah kedua hal tersebut bersama-sama, yakni pengetahuan dan praktik.⁴⁶

Filsafat bertujuan memberikan definisi kebahagiaan bagi sebagaimana manusia yang berakal, sementara syara' bertujuan memberikan pengajaran kepada kaum awam. Oleh karena itu kita menjumpai ajaran syariat yang memperhatikan apa yang terkhususkan untuk para filsuf dan apa yang berlaku umum untuk kalangan awam. Karena kelompok khusus manusia yang berakal itu keberadaan dan kebahagiaannya terlengkapi dengan adanya kelompok awam tersebut, maka pengajaran umum menjadi signifikan bagi keberadaan dan kehidupan kelompok khusus itu.

Kelompok khusus itu semestinya menyadari bahwa tujuan agama itu adalah sebagai pengajaran untuk yang umum bukan untuk yang khusus. Dan jika orang dengan terang-terangan meragukan dasar-dasar syariat yang dianutnya atau melakukan takwil yang bertentangan dengan para nabi dan berpaling dari jalan mereka, maka orang seperti itu sangat tepat diberi sebutan kufur.⁴⁷

⁴⁶ *Ibid.*, hlm. 181.

⁴⁷ *Ibid.*, hlm. 133-134.

Dasar-dasar perbuatan itu harus diambil dengan jalan meniru saja, sebab tidak mungkin membuktikan wajibnya perbuatan kecuali dengan adanya keistimewaan khusus dari perbuatan-perbuatan etis dan praktis. Para filsuf pada umumnya berpendapat demikian mengenai syariat, yaitu hendaknya meniru para nabi dan peletak dasar-dasar perbuatan serta tradisi-tradisi yang diajarkan oleh masing-masing agama. Menurut mereka, yang terpuji di antara dasar-dasar yang signifikan itu adalah apa yang dianjurkan kepada kaum awam untuk melakukan perbuatan-perbuatan utama sehingga mereka yang tumbuh dalam situasi ini lebih utama dibanding mereka yang tumbuh dalam situasi lainnya.⁴⁸

Hendaknya anda ketahui bahwa tradisi yang diajarkan dan dipraktikkan, tujuannya adalah untuk menunjukkan keutamaan kejiwaan. Di antaranya bertujuan mengagungan dzat yang senang untuk diagungkan, berterima kasih (bersyukur) kepada dzat senang disyukuri, maka dari sinilah muncul term ibadah. Di antaranya juga ada yang bertujuan untuk keutamaan yang disebut *'iffah* (menjaga dan memelihara diri), dan di antaranya juga ada yang bertujuan untuk menuntut keadilan dan menghentikan kezaliman, yakni bahwa ajaran-ajaran agama itu memberikan pengajaran mengenai keutamaan-keutamaan praktis, sedangkan filsafat memberikan pengajaran mengenai keutamaan-keutamaan teoretis.⁴⁹

⁴⁸ Ibn Rusyd, *Manâhij al-Adillah*, hlm. 134.

⁴⁹ Ibn Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid*, Juz II, hlm. 475.

Dengan demikian itu dapat dipahami ungkapan-ungkapan yang mungkin sebagian orang menyatakan bahwa Ibn Rusyd mengutamakan syara' daripada akal, sebab Ibn Rusyd sendiri mengatakan: "Filsafat itu menyelidiki setiap apa yang ada dalam agama, maka jika anda menyadari di sana ada dua pendapat, dan itulah yang paling sempurna dalam pengetahuan, namun jika anda tidak menyadarinya anda pasti mengetahui keterbatasan akal manusia, dan hanya agamalah yang mengetahuinya".⁵⁰

Pernyataan itu menunjukkan bahwa perpaduan keduanya adalah yang paling utama, dan perbedaan bukanlah semata-mata disebabkan oleh keterbatasan akal, bahkan keterbatasan itu disebabkan karena agama mengajak memperhatikan aspek-aspek praktis bagi kaum awam, dan tidak mungkin berlebih-lebihan mentakwilkannya kepada kaum awam.

Ibn Rusyd mengatakan bahwa pengetahuan yang diperoleh dari wahyu adalah menjadi penyempurna bagi pengetahuan yang diperoleh melalui akal, yakni apa yang tidak dimampui oleh akal maka Allah memberi anugerah kepada manusia melalui wahyu, dan berupa kemampuan yang dapat menundukkan objek-objek pengetahuan yang penting untuk dipraktekkan dalam kehidupan dan keberadaan manusia. Di antaranya ada yang betul-betul menjadi kemampuan (yang melemahkan), yakni akal tidak dapat mengetahui dengan sendirinya, ada juga kemampuan yang sesuai untuk sifat suatu golongan manusia. Kemampuan itu mungkin saja merupakan

⁵⁰ Ibn Rusyd, *Tahâfut al-Tahâfut*, hlm. 120.

dasar naluri, atau mungkin juga merupakan sesuatu yang berasal dari luar tanpa melalui proses belajar, karena pengetahuan yang bersumber dari wahyu merupakan rahmat bagi semua golongan manusia itu.⁵¹

Pernyataan Ibn Rusyd itu tidak berarti bahwa dia menerima ketidakmampuan akal membahas persoalan-persoalan agama karena dia mengatakan akal itu sama sekali lemah, yakni sekadar sebagai akal ia tidak dapat menyelidiki apa-apa. Di samping itu jika kelemahan itu disebabkan sifat keadaan sekelompok orang maka kelompok tersebut adalah kaum awam, dan mereka itulah orang-orang yang terbatas akalnya untuk mengetahui dasar-dasar pembuktian.

Teori Ibn Rusyd mengenai harmoni antara akal dan agama adalah suatu teori yang pangkal dan ujungnya dibangun di atas pengutamaan ahli *burhân*, dan mereka adalah ahli *hikmah* (fisafat). Agama tidak bertentangan dengan logika akal dan pembuktiannya pada suatu bagian tertentu yang sudah jelas. Takwil mendorong orang untuk menyelesaikan perbedaan-perbedaan yang muncul sejak awal di antara filsafat dan agama. Pada dasarnya takwil adalah kegiatan rasional, dan merupakan salah satu usaha rasional terpenting untuk mendamaikan keduanya.

Perlu juga dikemukakan bahwa telah banyak perbedaan muncul di sekitar teori ini. Perbedaan-perbedaan itu tidak tenggelam di sekitar esensi objek keterpaduan antara akal dan syara', sebagai suatu teori tersendiri dan wilayah yang tertutup, bahkan perbedaan itu melampaui teori-teori Ibn Rusyd, karena meliputi

⁵¹ *Ibid.*, hlm. 67.

wilayah-wilayah lain yang jauh atau dekatnya berbeda dari teori pemaduan mengenai batas esensinya. Tercakupnya wilayah-wilayah lain itu dikarenakan adanya keterkaitan teori pemaduan Ibn Rusyd itu dengan teori-teorinya yang lain mengenai pengetahuan, wujud, dan sebagainya. Meskipun tujuan utamanya adalah untuk mengusahakan pemaduan antara akal dan syara' atau harmoni antara filsafat dan agama, serta menjelaskan segi-segi keterpaduan itu.

Meskipun demikian, terjadi perbedaan penilaian terhadap pandangan Ibn Rusyd. Di antara mereka ada yang berpendapat bahwa Ibn Rusyd berpendirian sangat rasional sedemikian rupa ketika ia meluncurkan teorinya mengenai keterpaduan akal dan syara' dengan bukunya *Fashl al-Maqâl* itu, bahwa wahyu itu tidak penting dibandingkan dengan filsafat. Di antara mereka juga ada yang berpendapat bahwa tidak dijumpai pada buku *Fashl al-Maqâl* ada segi-segi pandangannya yang bertentangan dengan pembuktian (*burhân*). Ada juga yang berpendapat bahwa teori keterpaduan itu salah karena terdiri dari dasar-dasar yang salah, yang membedakan kaum awam dengan kaum elit yaitu ahli *burhân*, maka itu berarti ia membuat agama menjadi dua. Jika keimanan kaum khusus elit itu yang benar, maka keimanan kaum awam adalah sesat. Teori itu menunjukkan bahwa filsuf tersebut (Ibn Rusyd) telah memberikan makna lahir teks kepada kaum awam dan menyembunyikan makna batinnya, maka ini adalah merupakan perbuatan dosa.⁵²

⁵² Al-'Iraqi, *Al-Naz'ah al-'Aqliyyah*, hlm. 314.

Pandangan terakhir di atas itu dianggap salah karena teori keterpaduan itu tidak menjadikan dua, melainkan dimaksudkan untuk meningkatkan pemahaman agama ke tingkat demonstratif. Di sana ada argumen-argumen retorik, dialektik, dan demonstratif. Masing-masing dari argumen itu mempunyai sudah memiliki segemntasi masyarakat pengikutnya sendiri-sendiri. Sedangkan takwil adalah upaya untuk menyelesaikan perbedaan yang muncul di antara filsafat dan agama.

Di antara mereka juga ada yang berpendapat bahwa pandangan Ibn Rusyd itu membawa kepada pandangan bahwa filsuf tersebut melihat agama dengan menerima kebenarannya pada bidang khusus yang sama sekali tidak ada perbenturan antara filsafat dan agama. Sementara filsafat adalah bentuk kebenaran tertinggi, yang pada saat bersamaan merupakan agama tertinggi, karena agama para filsuf adalah mengetahui semua yang maujud. Pendapat demikian ini ada pengingkaran terhadap agama, padahal agama langit yang benar itu tidak pernah menempatkan filsafat pada posisi pertama dalam lapangan kebenaran.⁵³

Kesalahan pendapat di atas adalah pernyataan bahwa Ibn Rusyd mengatakan mengingkari agama, padahal agama dan filsafat itu mempunyai proposisi masing-masing. Pernyataan adanya argumen retorik dan dialektik tidak menyebabkan pengingkaran terhadap agama, sepanjang kita menjauhkan penggunaan takwil demonstratif dari pengikut argumen retorik itu.

⁵³ *Ibid.*, hlm. 315.

Ada yang berpendapat bahwa pandangan filsafat Ibn Rusyd yang dituangkan dalam buku *Fashl al-Maqâl* itu bagi para filsuf merupakan pandangan rasional yang liberal dan tak bersyarat. Bagi mereka cukup dengan akal dan filsafat, sementara agama hanya ditujukan kepada kaum awam. Lalu kepada mereka dikemukakan kebenaran-kebenaran filsafat dalam bentuk simbol-simbol, gambar-gambar, dan contoh-contoh yang dapat mempengaruhi hati dan menyentuh perasaan serta menggerakkan kehendak mereka.⁵⁴

Jika kita bandingkan kitab *Fashl al-Maqâl* dengan buku filsuf lainnya, maka kita jumpai bahwa pandangan filsafat keagamaan Ibn Rusyd yang demikian itu dikarenakan ia tetap menempatkan akidah lebih tinggi dari akal bagi kaum awam, dan rasional absolut bagi para filsuf. Maka tidak mungkin kita mempertanyakan: 'apakah Ibn Rusyd dan para filsuf itu adalah kaum rasionalis menurut ukuran awam', kemudian kita menjawabnya dengan ya atau tidak. Mereka itu rasionalis mengenai hal-hal yang berkaitan dengan para filsuf, dan mereka menempatkan akidah di atas akal dalam hal-hal yang berkaitan dengan masyarakat awam.

Bagi orang awam dan masyarakat umum, agama itu penting bagi mereka untuk menjaga aturan kemasyarakatan, sedangkan bagi filsuf adalah agama akal dan pembuktian yang dapat diikutsertakan dalam kehidupan akal aktif dan keazaliannya.

Ada juga yang berpendapat bahwa Ibn Rusyd dianggap bukan seorang rasionalis pada masalah yang

⁵⁴ *Ibid.*, hlm. 316.

berkaitan dengan orang banyak yang tidak mampu melakukan penalaran dan memahami argumen demonstratif, dan dianggap sebagai rasionalis pada masalah yang berkaitan dengan ahli penalaran rasional dan filsafat saja. Demikian itu kuutipan dari Yusuf Musa sebagaimana ditulis oleh Al-'Iraqi.⁵⁵

Jika agama telah berubah menjadi sifat rasional maka ia bukan lagi dinamakan agama, namun telah menjadi pengetahuan (ilmu). Sebab agama adalah keimanan terhadap adanya Pencipta, kehidupan akhirat yang tak tampak, wahyu, kenabian, mukjizat, hari kebangkitan, hari berhimpun di mahsyar, pahala, dan siksa. Semua itu tak dapat diindera dan tak dapat dirasionalisasi, dan tidak ada satu bukti pun selain apa yang dibawakan di dalam kitab suci. Maka orang yang ingin memahami persoalan itu dengan akalunya agar ia dapat mengatakan bahwa agamanya itu rasional, maka sampai kapan pun tidak terjadi. Tidak mungkin di alam ini ada "agama rasional" kecuali jika agama itu ditetapkan dengan dalil-dalil rasional berdasar ujian, pengalaman, kesaksian jiwa abadi orang tersebut, kehidupan akhirat, kebangkitan jasad, pahala dan siksa, alam gaib, wahyu, dan Allah.⁵⁶

Pertentangan di sekitar pandangan tersebut, antara pendukungnya dengan Imam Muhammad Abduh, yang menyatakan bahwa pemeluk agama Islam ini telah menyepakati (banyak persoalan) kecuali sebagian kecil orang yang tidak mau memperhatikannya, yakni bahwa

⁵⁵ *Ibid.*, hlm. 316.

⁵⁶ Al-'Iraqi, *Al-Naz'ah al-'Aqliyyah*, hlm. 317.

jika terjadi pertentangan antara akal dan wahyu maka yang diambil adalah yang ditunjukkan oleh akal, sebab salah satu prinsip Islam adalah mendahulukan akal daripada makna lahiriah syara' pada saat terjadi pertentangan.

Pandangan tersebut mungkin saja benar andaikata Ibn Rusyd tidak bersandar pada takwil. Akan tetapi ia telah menyerukan penetapan aturan untuk melakukan takwil dengan pertimbangan adanya tiga golongan yang mengikuti tiga macam pembenaran sebagaimana telah disebutkan. Kita dapat melihat agama dari dimensi rasional jika kita mengikuti metode takwil yang dilakukan golongan ahli *burhân* dan bukan golongan-golongan lain.

Jelasnya bahwa Ibn Rusyd menempatkan akal pada posisi yang tinggi, meskipun ia sendiri seorang yang berpandangan Salaf tetap menempatkan wahyu lebih tinggi. Keduanya, akal dan wahyu, merupakan sumber informasi kebenaran, sama-sama diperlukan oleh manusia. Dengan akal keberagaman orang semakin kuat, dan dengan agama kecenderungan nalar manusia menjadi terkendali.

Bagian Keempat

RASIONALISME DAN EMPIRISME

MANUSIA ADALAH makhluk yang memiliki dimensi-dimensi jasmani dan rohani, materi dan immateri. Sebagai makhluk utama di antara makhluk-makhluk lainnya, manusia mempunyai kekuatan potensial yang berfungsi memberi kekuatan dan dorongan untuk melakukan suatu tindakan. Dan kekuatan utama manusia itu adalah akal.

Kaum rasionalis mengklaim bahwa ada cara-cara signifikan di mana konsep dan pengetahuan dapat diperoleh secara independen tanpa tergantung pada pengalaman inderawi. Sebaliknya kaum empirisis mengklaim bahwa pengalaman inderawi merupakan sumber utama dari semua konsep dan pengetahuan manusia.

Kaum rasionalis umumnya mengembangkan pandangan mereka dalam dua cara. Pertama, mereka berargumentasi bahwa ada kasus di mana isi konsep atau pengetahuan manusia melampaui informasi yang dapat diberikan oleh pengalaman empirik. Kedua, mereka membangun pandangan tentang alasan dalam suatu

bentuk untuk memberikan informasi tambahan tentang dunia. Sedangkan kaum empiris mengajukan arah pemikiran yang saling melengkapi. Pertama, mereka mengembangkan pandangan tentang bagaimana pengalaman memberikan informasi sebagaimana dikutip oleh kaum rasionalis.¹

Ibn Rusyd adalah sosok pemikir yang mendorong tumbuh dan berkembangnya rasionalisme. Nurcholish Madjid menyebutkan bahwa Ibn Rusyd dalam catatan sejarah Barat dikenal sebagai pendorong terbukanya pintu masuk ke rasionalisme bagi bangsa-bangsa dan Dunia Barat. Sulit terbayangkan bagaimana kondisi Dunia Barat sebelum pemikiran-pemikiran Islam masuk ke sana. Kita dapat menangkap gambaran bahwa ketika dunia Islam mengalami kemerosotan secara politik dan peradaban, di Barat ilmu pengetahuan sudah mulai berkembang. Itulah sebabnya mengapa muncul ungkapan pada masa dahulu, kalau ada orang Barat yang berpikir maju kepadanya dilontarkan tuduhan bahwa ia telah dipengaruhi oleh ajaran Islam (yang kala itu mereka sebut Muhammedanism).²

A. Potensi-potensi Manusia

Ibn Rusyd menyatakan adanya potensi rasional pada diri manusia yang berbeda dari beragam potensi lainnya, seperti potensi inderawi. Indera dapat mengetahui bentuk-bentuk sensorik, bahkan dapat juga menangkap

¹ *Standfort Encyclopedia of Philosophy*, "Rationalism vs. Empiricism". Substantive revision, 2017.

² Madjid, *Ensiklopedi Nurcholish Madjid*, 2006, Jilid 2, hlm. 933.

bentuk-bentuk secara umum yang ada dan menyertai materi. Materi ada kalanya tidak dapat ditangkap sebagai materi karena berada di luar diri dan lebih bersifat spiritual. Akal dapat melepaskan bentuk dari materi yang ditunjuknya, dan menggambarkannya secara terpisah dari materi tersebut. Akal dapat menjangkau hakikat segala sesuatu, sehingga dapat dicapai suatu pengetahuan.

Dalam ringkasan buku *De Anima* karya Aristoteles, Ibn Rusyd mencatat bahwa untuk menyatakan adanya bentuk (*form*) yang terpisah bagi materi (*matter*) itu dapat diungkapkan dengan pernyataan bahwa sesuatu yang terpisah itu boleh jadi berada pada sesuatu yang disandarkan kepada sesuatu lain yang material. Penyandaran bentuk kepada materi merupakan suatu penyandaran yang sama sekali tidak dapat dibayangkan sebagai bentuk material yang terpisah. Tentu saja hal demikian ini terasa kontradiktif. Suatu bentuk alamiah selalu mengikuti keadaan materi, dan karenanya ia terjadi dan mengikuti adanya perubahan dan karakter pada materi tersebut.

Seseorang dapat mencapai pemahaman melalui penjelasan pengertian-pengertian tentang sesuatu. Ada dua macam pengertian, yaitu pengertian universal dan dan pengertian individual. Pengertian universal adalah pengetahuan tentang pengertian umum yang terlepas dari materi, dan pengertian individual adalah pengetahuan tentang pengertian yang berkait dengan materi.

Hal itu menunjukkan bahwa potensi yang mengetahui kedua pengertian tersebut telah menjadi jelas. Indera dan imajinasi, keduanya dapat mencapai pengertian-

pengertian mengenai materi. Jika keduanya tidak dapat menangkapnya secara material maka manusia mampu menangkap secara inderawi suatu warna tanpa ukuran dan bentuk. Dengan kata lain seseorang tidak dapat membayangkan benda-benda empirik tanpa ada materi atau bayangannya. Manusia dapat mengetahuinya di dalam materi, yang mengambil bentuk individu.³

Adapun pengetahuan tentang makna universal dan hakekat tidaklah sama demikian, sebab jika kita melepaskannya dari materi, dan hal itu akan menjadi jelas pada hal-hal yang jauh dari materi, seperti antara garis dan titik.⁴

Konsepsi akal yang melepaskan makna universal dari wujud non-material bukan dikarenakan keadaannya sebagai individu yang material, bahkan jika mesti demikian, maka ia merupakan salah satu benda universal yang menyusul. Wujud itu menjadi berbilang dengan banyaknya individu-individu, dan timbulnya hubungan material dengannya.⁵

Al-Iraqi menyebutkan bahwa daya tersebut bukan saja mengetahui makna tanpa materi, melainkan juga mengetahui susunan sebagian dengan sebagian lainnya dan pendirian satu atas lainnya. Dan itu disebabkan karena susunan tersebut penting untuk mengetahui benda-benda sederhana. Perbuatan pertama itu dinamakan konsepsi, dan yang kedua dinamakan membenaran.⁶

³ Al-'Iraqi, *Al-Naz'ah al-'Aqliyyah*, hlm. 95.

⁴ *Ibid.*, hlm. 67.

⁵ *Ibid.*, hlm. 61.

⁶ *Ibid.*, hlm. 96.

Dengan demikian potensi tersebut mempunyai tiga fungsi, yaitu pelepasan (*tajrîd*), penyusunan (*tarkîb*), dan penetapan (*hukm*). Pelepasan yang dimaksud di sini adalah melepaskan makna dari materi, menyusun atau menggabungkan sebagian kepada sebagian lainnya, dan menjalankan sebagian dengan lainnya. Karena fungsi-fungsi ini maka potensi tersebut menjadi berbeda dari potensi-potensi lainnya. Ibn Rusyd mengatakan, bahwa sebagian makhluk adalah manusia, maka tidak mungkin wujudnya itu cukup hanya dengan dua potensi saja, yakni indera dan imajinasi, melainkan harus ada suatu potensi lain untuk mengetahui makna-makna yang berada di luar materi, yang saling terkait antara satu dengan lainnya. Dengan demikian, banyak hal terkait yang dengan sendiri memberi manfaat, atau mendatangkan keutamaan, yang secara prinsip menimbulkan kekuatan berpikir pada manusia.⁷

B. Akal Praktis dan Akal Teoretis

Secara alamiah manusia tidak hanya dikaruniai dasar-dasar pikiran untuk diterapkan, melainkan juga dilengkapi dengan dasar-dasar lain yang sama sekali tidak diperuntukkan praktik dalam tindakan, dan juga tidak secara nyata tampak manfaatnya di dalam wujud empirik, melainkan sebagai bentuk keutamaan bagi manusia, yaitu yang disebut sebagai dasar-dasar ilmu teoretis. Karena itulah potensi tersebut menjadi sangat penting adanya.⁸

⁷ *Ibid.*, hlm. 96.

⁸ *Ibid.*, hlm. 96.

Potensi akal terbagi menjadi dua bagian: yaitu potensi akal praktis dan potensi akal teoretis. Potensi praktis adalah daya bersama pada semua manusia yang tak terkecuali, akan tetapi mereka berbeda-beda ada yang kecil dan ada pula yang besar kekuatannya. Sedangkan potensi teoretis tampaknya lebih bersifat ilahiah, sebab potensi tersebut terdapat pada sebagian manusia dan mereka itulah yang dimaksud dengan perhatian pada macam ini.

Ahmad Fuad al-Ahwani di dalam pengantar untuk buku *Talkhîsh Kitâb al-Nafs*, mengatakan bahwa tampaknya Ibn Rusyd berpendapat demikian hanya saja ia menyimpang dari pendapat tersebut. Meskipun adanya ungkapan tersebut di dalam salah satu manuskrip yang menyatakan itu sebagai pendirian terakhirnya, namun ia belum merevisinya dan akan menjelaskannya pada pembahasan mengenai masalah keterkaitan.⁹

Rasionalitas praktis mula-mula muncul dalam wujud potensial kemudian menjadi aktual. Ketika seseorang memikirkan bahwa rasionalitas hakiki maka akan diperoleh rasionalitas praktis tersebut melalui pengalaman. Dan pengalaman diperoleh mula-mula dari pengerahan potensi inderawi kemudian mennegrahnkan imajinasi. Dengan demikian, rasionalitas tersebut pasti terjadi karena indera dan imajinasi, sebab eksistensi karena adanya rasionalitas dan hancur karena hancurnya imajinasi tersebut". Rasionalitas itu ada wujud yang bisa hancur, karena imajinasi-imajinasi tidak dibuat untuk potensi itu, tetapi untuk kesempurnaan potensi tersebut

⁹ *Ibid.*, hlm. 97.

dan perwujudannya, yaitu bahwa didapatinya bentuk-bentuk imajinatif dengan pemikiran dan penyimpulan itu menyebabkan adanya karya.¹⁰

Jika rasionalitas itu didapat dari selain jiwa imajinatif maka adanya menjadi sia-sia dan tidak bermakna sama sekali.¹¹ Dari sini tampak bahwa perbedaan antara manusia dengan hewan adalah bahwa bentuk-bentuk representatif yang dibuat oleh hewan seperti suara lebah terjadi karena instink dan naluri, sedangkan pada manusia adalah pemikiran dan penyimpulan.¹² Dengan kekuatan itu manusia dapat memiliki rasa suka dan benci. Pendek kata, dari sana didapati keutamaan-keutamaan bentuk jika adanya bentuk-bentuk tersebut tidak lebih dari sekadar adanya representasi yang menjadikan kita dapat bergerak untuk mencapai kebenaran tertinggi.¹³

C. Wujud Material dan Rasional

Wujud material tampak dominan karena keberadaannya yang nyata serta adanya sifat-sifat: (1) bahwa wujud itu mengikuti perubahan esensi, baik perubahan nyata maupun samar, (2) wujud material itu berbilang mengikuti berbilangnya objek, (3) wujud material itu tersusun dari sesuatu yang mengikuti bentuk dan sesuatu lain yang mengikuti materi, (4) dan objek rasionalisasinya adalah sesuatu di luar yang wujud.

¹⁰ *Ibid.*, hlm. 97.

¹¹ *Ibid.*, hlm. 71.

¹² Ahwany, *Islamic Philosophy*, hlm. 134.

¹³ Radhakrishnan, *History of Philosophy*, volume I, hlm. 496.

Sedangkan wujud rasional itu berbeda dari bentuk material, sebagaimana telah jelas di dalam penetapan adanya potensi luar, yang pada manusia sebagaimana penjelasan mengenai wujud keseluruhan wujud spiritual, sebab keberadaan wujud tersebut pada posisi yang ditunjuk bukanlah pada keberadaannya yang terpikirkan. Hal itu dikarenakan wujud itu adalah sesuatu tunggal menurut rasionalitasnya namun banyak jika dilihat dari dirinya dan materinya.¹⁴

Sementara itu bentuk-bentuk rasional menonjol dengan berbagai sifat yang berbeda dari sifat-sifat yang ada pada bentuk material, yaitu bahwa wujud yang rasional adalah wujud sebagaimana yang dimaksud. Pengetahuan tidak terbatas, sebab ia melepaskan wujud dari bilangan tertentu dan mengikuti bilangan yang terbatas. Oleh karena itu aktualitas tersebut harus merupakan potensi non-material. Sebab jika pengertian wujud luar tersebut harus tidak terbatas, maka pengertian wujud material haruslah terbatas dan mengikuti aturan yang terbatas pula. Jika wujud material itu mengikuti aturan yang terbatas maka aturan yang ditetapkan secara tidak terbatas pastilah bukan material, sebab aturan yang berlaku pada sesuatu merupakan pengetahuan baginya, atau dikarenakan sifat pengertiannya.

Pengetahuan rasional itu adalah sesuatu yang dapat diketahui. Oleh karenanya dapat dikatakan bahwa pikiran pada hakikatnya adalah yang dipikirkan, sebab jika pikiran melepaskan bentuk sesuatu yang dipikirkan dari materi dan menerimanya sebagai bukan materi

¹⁴ Al-'Iraqi, *Al-Naz'ah al-'Aqliyyah*, hlm. 98.

berarti ia sedang memikirkan substansinya sendiri. Rasionalitas itu berada di dalam substansi yang dengannya ia berpikir tidak menjadikannya sebagai sesuatu yang berada di luar dirinya.¹⁵

Pada indera tidaklah demikian adanya, karena ia tak dapat mengindera dirinya sendiri, sebab jika demikian maka indera itu menjadi yang diindera. Jika ia menyadari makna yang empirik itu karena menerimanya dalam bentuk materi, maka makna yang terlepas dalam daya indera itu berubah wujud karena wujudnya pada yang empirik, serta karena dapat menerima wujud tersebut sesuai dengan apa yang mengikuti.

Pengetahuan mengenai rasionalitas itu tidak terjadi begitu saja seperti dalam indera. Jika kita melihat ada benda empirik yang kuat lalu kita berpaling darinya, maka seketika itu kita tidak mampu melihat apa yang lebih kecil dari itu. Rasionalitas tidaklah demikian, karena setelah indera itu berpaling dari wujud empirik di sana masih tersisa hal-hal yang menyerupai dengan wujud material itu, dan tidak mungkin menerima bentuk lain sampai bentuk yang tersisa itu terhapus dan menghilang.¹⁶

D. Pengetahuan Empirik dan Pengetahuan Rasional

Teori Ibn Rusyd mengenai pengetahuan adalah sesuai teori yang dibangun oleh Aristoteles, terpusat pada perbandingan mendasar antara wujud empirik dan wujud rasional, dan perkembangannya dari empirik ke rasional.

¹⁵ *Ibid.*, hlm. 76-77.

¹⁶ *Ibid.*, hlm. 99.

Ibn Rusyd menyatakan bahwa mengenai akal manusia itu para filsuf berketetapan bahwa bentuknya ada dua macam, yaitu wujud empirik jika masih berada di dalam materi, dan wujud rasional jika telah terlepas dari materi.

Jika akal adalah sesuatu yang bukan pengertian mengenai bentuk-bentuk wujud yang berada di luar materi, maka jelas menurut para filsuf tersebut bahwa wujud-wujud tersebut mempunyai dua aspek, yaitu wujud empirik dan wujud rasional. Hubungan antara wujud empirik dengan wujud rasional adalah seperti hubungan antara benda yang dibuat dan pengetahuan si pembuatnya.¹⁷

Para filsuf itu memperhatikan semua yang dapat diketahui, mereka melihatnya ada dua tingkatan: pertama, apa yang dapat diketahui dengan indera, yaitu benda-benda fisik yang tampak dan dapat ditunjuk esensinya serta aksiden-aksiden yang tampak pada benda fisik tersebut. Kedua, apa yang dapat diketahui dengan akal, yaitu hakikat dan sifat-sifat benda-benda empirik tersebut, yakni substansi dan aksiden. Mereka juga mendapatkan bahwa sesungguhnya yang mempunyai substansi adalah benda-benda fisik tersebut. Yang dimaksud dengan hakikat pada benda-benda tersebut adalah sifat-sifat yang terdapat padanya, yang karenanya benda-benda fisik itu menjadi ada secara aktual, dan terkhususkan karena menghasilkan perbuatan. Menurut mereka sifat-sifat itu berbeda dengan aksiden, karena mereka melihat bahwa aksiden itu sebagai sesuatu yang

¹⁷ Ibn Rusyd, *Tahâfut al-Tahâfut*, hlm. 56.

mengikuti esensi yang ditunjuk dan berdiri sendiri, yang membutuhkan pada esensi tempat ia berdiri. Sedangkan esensi tersebut tidak memerlukan aksiden sebagai sandaran untuk berdiri".¹⁸

Indera dapat mengetahui benda-benda fisik yang ditunjuk dan tersusun dari bentuk dan materi, sementara akal mampu mengetahui hakikat benda-benda tersebut. Hal tersebut dapat menjadi pikiran sekaligus yang dipikirkan, jika pikiran telah terbebas dari ketergantungan, maka itulah objek dan materi.¹⁹

Satu esensi saja mempunyai beberapa tingkatan dalam wujud. Misalnya warna, ia mempunyai beberapa tingkatan dalam wujud yang sebagian lebih tinggi dari lainnya, yang terendah adalah wujud di dalam materi dan yang tertinggi adalah wujud di dalam penglihatan, sebab wujud warna itu diketahui karena esensinya, sedangkan yang ada di dalam materinya adalah benda padat yang esensinya tak dapat diketahui. Dalam psikologi dikatakan bahwa warna itu mempunyai satu wujud juga yang berada di dalam daya imajinatif, dan itu lebih tinggi nilainya daripada wujudnya dalam penglihatan. Demikian juga dijelaskan bahwa di dalam memori ada suatu wujud yang lebih tinggi derajatnya dibanding wujudnya dalam imajinasi. Dan di dalam akal terdapat suatu wujud yang lebih tinggi nilainya semua maujud tersebut".²⁰

Instrumen pendengaran bagi manusia merupakan sarana belajar untuk mendapatkan pengetahuan, sebab

¹⁸ *Ibid.*, hlm. 89.

¹⁹ *Ibid.*, hlm. 90.

²⁰ Al-'Iraqi, *Al-Naz'ah al-'Aqliyyah*, hlm. 105.

belajar itu berlangsung dengan cara bicara, dan pembicaraan itu dapat berlangsung jika aktivitas mendengar terjadi. Hanya saja pengertian yang diperoleh dengan kata-kata bukan diperuntukkan bagi pendengaran, melainkan ditujukan untuk akal. Semua indera pada manusia merupakan jalan untuk mencapai rasionalisasi pada jenis tersebut, khususnya dengan pendengaran dan penglihatan. Oleh karena itu, Aristoteles mengatakan: Orang-orang yang tidak menafikan kedua instrumen pengindera disebut sebagai orang yang paling berakal dan memiliki daya pengetahuan yang paling baik.

Ibn Rusyd juga berkecenderungan meningkatkan pengetahuan dari inderawi menjadi rasional, yaitu meningkatkan dari partikular kepada universal. Argumennya adalah karena pengetahuan di situ bukanlah pengetahuan dalam pengertian universal, melainkan pengetahuan untuk partikular-partikular dengan cara universal yang diaktualisasikan oleh kerja otak, mengenai partikular ketika satu alam yang bersekutu terlepas darinya dan terbagi-bagi ke dalam materi. Universalitas tersebut tidak dapat diketahui akan tetapi sesuatu dapat diketahui dengannya, yakni sesuatu yang terdapat pada sesuatu dapat diketahui secara potensial. Hal tersebut terjadi jika sifat yang diketahui itu merupakan partikular dalam esensi dan bukan dalam aksiden. Sebaliknya, ia merupakan partikular karena aksiden dan menjadi universal karena esensi. Oleh karena itu jika akal tidak mengetahuinya sebagai universal maka sesuatu yang salah akan dianggap benar saja.²¹

²¹ Ibn Rusyd, *Tahâfut al-Tahâfut*, hlm. 33.

Sarana untuk mengetahui individu-individu adalah indera atau imajinasi, dan untuk mengetahui partikular-partikular adalah akal. Bergantinya keadaan pada individu-individu tersebut berkonsekuensi pada perubahan pengertian dan bilangannya, sementara pengetahuan mengenai bentuk dan jenis adalah tetap dan tidak mengalami perubahan.²²

Ketika rasionalitas sesuatu merupakan hakikat sesuatu itu dan akal adalah pengertian mengenai rasionalitas tersebut, maka pikiran itu pada dasarnya adalah yang terpikirkan. Tidak ada perbedaan antara pikiran dan yang dipikirkan, kecuali bahwa yang dipikirkan itu adalah rasionalitas sesuatu, tetapi kemudian menjadi pikiran setelah akal melepaskan bentuknya dari materi. Dari segi itu pikiran kita tidak sekaligus menjadi yang dipikirkan dari semua dimensi”.²³

Ibn Rusyd menjadikan kerja rasional terhenti pada eksperimen. “Jika dipikirkan bagaimana rasionalitas kita dapat terjadi, khususnya rasionalitas yang sesuai dengan premis-premis eksperimental, tampak bahwa kita harus mencapainya terlebih dulu dengan mengindera, kemudian berimajinasi, maka pada saat itulah kita dapat memperoleh universalitas. Oleh karena itu orang yang kehilangan daya inderanya berarti ia kehilangan rasionalitas, sebab orang buta selamanya tidak dapat mengetahui rasionalitas warna, dan tidak mempunyai pengertian mengenainya. Demikian juga orang yang tidak dapat mengindera individu-individu macam apa

²² *Ibid.*, hlm. 112.

²³ *Ibid.*, hlm. 84.

pun maka ia tidak mempunyai rasionalitasnya, bukan hanya itu bahkan ia masih memerlukan dilengkapinya dua daya tersebut dengan daya rekoleksi. Penginderaan tersebut berlangsung berulang-ulang sampai yang universal itu terbuka bagi kita. Oleh sebab itu dapat kita capai rasionalitas tersebut".²⁴

Ibn Rusyd mengutamakan jalan yang membawa kepada rasionalitas berdasar pada wujud eksternal yang empirik, bukan jalan yang menyatakan bahwa pada universalitas itu terdapat wujud eksternal yang substantif, dan dari situ kemudian melimpah ke dalam jiwa.

Wujud rasionalitas itu bergantung kepada objek-objeknya di luar jiwa. Oleh karenanya jika itu benar maka berarti ia mempunyai objek di luar jiwa, di mana ada universalitas bergantung pada wujud imajinatifnya.

Dengan menyandarkan universalitas tersebut kepada imajinasi mengenai individu-individunya maka ia menjadi berbilang karena berbilangnya benda, dan rasionalitas manusia menurut kita misalnya belum tentu sama dengan rasionalitas manusia menurut Aristoteles.

Andaikan universalitas itu kita nyatakan tidak berbilang dengan berbilangnya imajinasi mengenai partikular inderawinya, pastilah akan muncul persoalan yang kacau, misalnya dikatakan: semua rasionalitas yang dapat saya terima pasti juga anda dapat menerimanya, sehingga apa yang saya pelajari pasti juga anda pelajari, dan apa yang saya lupa anda pun melupakannya.

²⁴ Al-'Iraqi, *Al-Naz'ah al-'Aqliyyah*, hlm. 107.

Para filsuf berpendapat bahwa universalitas itu ada pada pikiran bukan pada kenyataan. Bahwa secara aktual ia ada di dalam pikiran bukan di dalam kenyataan, dan tidak dimaksudkan untuk mengatakan bahwa ia sama sekali tidak ada dalam kenyataan. Universalitas itu ada secara potensial bukan secara aktual, dan kalau dikatakan tidak ada sama sekali maka pasti itu adalah bohong.²⁵ Pandangan inilah yang memosisikan Ibn Rusyd sebagai seorang rasionalis, oleh sebab universalitas itu mempunyai wujud di dalam pikiran.

Universalitas tersebut tidak terdapat di luar jiwa, akan tetapi terhimpun dalam pikiran dari partikular-partikular. Yang ada pada individu adalah sumber partikular individual, sedangkan sumber universal bukanlah wujud di luar jiwa melainkan wujud individual. Bahwa individu yang dimaksud itu adalah yang muncul dari suatu individu yang ditunjuk pula, sementara manusia universal tidak muncul dari manusia universal pula.²⁶

Hal-hal yang ada pada universalitas yang karena aksiden sebanding dengan yang ada pada imajinasi. Andaikan universalitas sesuatu yang secara substantif tidak berdiri sendiri maka tidak mungkin kalau dikatakan hakikat sesuatu adalah sesuatu itu sendiri.²⁷

Adapun orang-orang yang berpendapat bahwa universalitas adalah substansi yang terpisah dan berdiri sendiri, maka mereka harus mengetahui bahwa ia

²⁵ Ibn Rusyd, *Tahâfut al-Tahâfut*, hlm. 33.

²⁶ Al-'Iraqi, *Al-Naz'ah al-'Aqliyyah*. hlm. 108.

²⁷ *Ibid.*, hlm. 44-45.

bukanlah sesuatu yang sama sekali individual. Jika demikian pendirian mereka, maka ada dua kemungkinan: universalitas tersebut bukan rasionalitas dari sesuatu yang individual itu sehingga penggambaran individualitas itu tidak ada gunanya, dan itu bertentangan dengan pandangan mereka. Akan tetapi, jika demikian juga adanya, maka universalitas eksternal itu harus berada di luar jiwa. Hanya saja dari satu sisi sesuatu itu berubah di luar jiwa sebagian demi sebagian, sehingga pada saat berpikir memerlukan universalitas yang lain, dan pasti sesuatu yang ada di luar jiwa itu pun pada saat berpikir memerlukan sesuatu lain yang ada di luar jiwa, maka terjadilah apa yang terjadi.

Dari sini jelas bahwa dalam memikirkan hakikat sesuatu kita tidak perlu berpandangan adanya universalitas eksternal baik ada maupun tidak ada, bahkan andaikan ia ada maka tidak ada gunanya memikirkan hakikat sesuatu itu, demikian juga keseluruhan yang ada dalam wujud rasional.²⁸

Maka tidak ada manfaatnya universalitas yang berdiri sendiri di luar jiwa itu baik dalam pengetahuan maupun dalam keberadaan, sebab keberadaan itu secara esensial merupakan masalah individual parsial.²⁹

Jika universalitas itu diposisikan berada di luar jiwa padahal ia itu di dalam jiwa, maka dapat digambarkan dengan dua cara: apakah ia berdiri sendiri yang sama sekali tidak bergantung kepada individu-individu empirik, dan itu bertentangan dengan batasannya bahwa

²⁸ *Ibid.*, hlm. 109.

²⁹ *Ibid.*, hlm. 52-53.

yang universal itu mengandung yang banyak, sehingga statemen itu tidak boleh diartikan bahwa rasionalitas sesuatu adalah sesuatu itu sendiri. Ini tidak mungkin. Ataukah kita mengatakan bahwa yang universal itu adalah makna yang ada dengan sendirinya di luar jiwa pada individu, namun jika kita memutuskan demikian maka sangat jelas bahwa pernyataan ini mustahil dan tercela.

Jika kita menetapkan ia berada pada individu-individu di luar jiwa maka tidak lepas dari keterlibatan individu-individu itu dalam dua kemungkinan: apakah ada bagiannya yang terdapat pada individu-individu, sehingga seseorang mempunyai suatu bagian makna kemanusiaan dan orang lain mempunyai bagian yang lain pula. Maka kemanusiaan itu tidak meliputi masing-masing dari kedua orang tersebut secara esensial dengan cara yang sama. Atau yang universal itu dengan universalitasnya ada pada tiap-tiap individunya, namun statemen itu paradoks, disebabkan karena yang universal itu berbilang di dalam dirinya sehingga universal yang mengetahui hakikat seseorang tidak sama dengan yang mengetahui hakikat pada orang lain. Hal itu tidak mungkin terjadi, dan dapat menimbulkan kontradiksi, sebab banyak di antara universalitas itu yang terbagi dalam bagian-bagian yang saling kontradiktif pada posisi-posisi yang bertentangan.

Bagian Kelima

PENCIPTAAN DAN KEKEKALAN ALAM

PEMBAHASAN MENGENAI penciptaan alam tidak dapat dilepaskan dari pembicaraan mengenai sang Pencipta, artinya ada hubungan erat antara alam, termasuk manusia, dan Tuhan yang menciptakannya. Hubungan antara manusia dan Tuhan bukan hanya menyangkut penciptaan manusia belaka, melainkan mencakup penciptaan alam secara luas. Masalah ini menjadi salah satu tema bahasan dalam pemikiran filsafat metafisika, yang merupakan rangkaian dari persoalan kejadian alam, antara kekekalan dan kebaruannya.

Masalah penciptaan alam, dalam kajian ilmu kalam termasuk salah satu sub bahasan mengenai perbuatan Allah. Masalah lain yang berkaitan dengan itu adalah tentang pengutusan para Rasul, qadha dan qadar (ketentuan-ketentuan Allah), keadilan, dan mengenai Hari Akhir.¹ Mengenai penciptaan, pandangan Ibn Rusyd berbeda dari pandangan para Mutakallim, seperti Asy'ariyah.

¹ Ibn Rusyd, *Manâhij al-Adillah*, hlm. 80.

Menurut Ibn Rusyd, alam ini adalah makhluk ciptaan Allah. Pendapat seperti ini adalah merupakan pandangan semua aliran. Akan tetapi ada poin yang membedakan antara Ibn Rusyd dengan para mutakallim, yaitu argumentasinya serta cara yang ditempuh untuk membuktikannya. Untuk menguji dan membuktikan kebenaran pandangan itu Ibn Rusyd menempuh dua jalan pembuktian, yang olehnya dinamai sebagai dalil '*inâyah*' dan dalil '*ikhtirâ'*'. Kata '*inâyah*' berasal dari bahasa Arab yang berarti pertolongan. Untuk pembuktian melalui dalil '*inâyah*', Ibn Rusyd menyerukan agar orang memperhatikan alam, yakni bahwa alam semesta beserta segala bagian yang ada di dalamnya dicipta dengan desain yang harmonis, tertata dan terpadu, bukan suatu kebetulan. Kenyataan ini membuktikan bahwa alam semesta ini terjadi karena dicipta secara rapi dan teratur, dan apabila diukur dengan sains modern, akan ditemukan memiliki akurasi dan detail.

Ibn Rusyd menunjukkan kelebihan dalil '*inâyah*' yang ditawarkan dibanding argumen-argumen dialektik yang diajukan oleh para mutakallim adalah karena dalil ini mengajak orang untuk sampai pada pengetahuan yang benar, bukan sekadar kepuasan dengan dialektika. Dengan dalil ini orang diajak untuk melakukan penyelidikan agar dapat mengungkap rahasia yang ada di balik alam semesta.²

Berikutnya, pembuktian menggunakan dalil '*ikhtirâ'*'. Kata '*ikhtirâ'*' berasal dari bahasa Arab yang berarti inovasi. Seperti halnya pada dalil '*inâyah*', dalam

² Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam*, hlm. 171.

pembuktian melalui dalil ini Ibn Rusyd mengajak orang memperhatikan alam. Semua jenis makhluk, tumbuh-umbuan, binatang, dan manusia yang ada di alam raya ini memiliki beberapa gejala kehidupan yang sama. Mereka mempunyai kesamaan dalam hal makan dan berkembang-biak, sekaligus juga mempunyai perbedaan watak atau sifat-sifat bawan. Kalau pada manusia dapat diperhatikan sifat-sifat dasar yang melekat, dan di sana dapat diketahui bahwa dalam kodratnya manusia mempunyai kelebihan dibanding makhluk lainnya, yaitu bahwa manusia adalah makhluk dengan daya pikir (*dzû 'aql*). Hal itu juga tidak terjadi secara kebetulan, sebab jika terjadi secara kebetulan saja tentulah tingkat kehidupan makhluk-makhluk itu tidak berbeda-beda. Dalil demikian ini menunjukkan bahwa Allah adalah Pencipta yang menghendaki terciptanya suatu makhluk yang derajatnya lebih tinggi dibanding makhluk-makhluk lainnya.³

Mengenai ketentuan-ketentuan Allah (*qadha* dan *qadar*), memang masalah ini menjadi salah satu tema dalam dialektia *mutakallim*, yakni apakah yang terjadi pada manusia dan alam itu adalah kehendak absolut sang Pencipta atautkah terjadi karena karakter manusia atau alam itu sendiri. Beberapa ayat Al-Quran dan hadits Nabi secara harfiah tampak saling bertentangan antara satu dengan lainnya. Akan tetapi, bagi Ibn Rusyd, Allah telah memberi kemampuan kepada manusia dan alam untuk bergerak. Manusia misalnya, dapat melakukan perbuatan dengan daya dan kemampuan yang dimiliki-

³ *Ibid.*, hlm. 171-2.

nya, akan tetapi perbuatan itu akan menjadi sempurna dengan adanya sebab-sebab yang muncul dari luar diri manusia yang ditentukan oleh Allah. Jadi suatu perbuatan manusia itu terjadi karena kemampuan yang ada pada manusia dan sebab-sebab yang ditentukan Allah, secara bersama-sama. Sebab-sebab yang ditentukan Allah itulah yang disebut ketentuan (qadar) Allah. Dengan demikian, menurut argumentasi ini kehendak itu terikat dengan qadar. Contohnya adalah, apabila kepada kita disodorkan suatu benda beraroma harum lalu kita hirup maka secara spontan pada diri kita timbul kesegaran. Di sini, sesungguhnya timbulnya kesegaran itu bukan dari kehendak kita secara mutlak, melainkan karena Allah menetapkan aturan bahwa aroma harum itu membangkitkan kegsegaran. Begitu juga sebaliknya, kita dengan tiba-tiba dapat merasakan ketidaknyamanan saat kepada kita disodorkan aroma yang tidak sedap ke depan hidung kita.

Persoalan kekekalan alam menjadi salah satu isu dalam pemikiran kefilosofan Ibn Rusyd. Filsuf Al-Farabi dan Ibn Sina serta para mutakallim juga menjadikan isu ini sebagai bagian dari persoalan metafisika dalam bahasan mereka. Masalah itu juga menjadi salah satu poin yang mendapat perhatian dan kritik Al-Ghazali melalui bukunya *Tahâfut al-Falâsifah* yang kemudian direspon oleh Ibn Rusyd. Bahkan karena masalah ini menjadi salah satu alasan Al-Ghazali menyatakan bahwa para filsuf itu menjadi kafir.

Konsep kekekalan alam ini sebenarnya merupakan implikasi dari konsep mengenai Tuhan yang dibangun oleh para filsuf. Baik Aristoteles, Al-Farabi, maupun Ibn

Sina berpendapat bahwa Tuhan adalah Wujud Pertama bagi segala yang ada. Bagi al-Farabi, Wujud Pertama itu merupakan puncak dari rangkaian sebab-akibat.⁴

Isu tersebut merupakan masalah yang pelik dalam kajian kefilosofan dan teologi dalam pemikiran Ibn Rusyd. Kalau ada pandangan yang menyatakan bahwa kekekalan alam tidak termasuk persoalan terpenting dan tidak memainkan peran besar dalam sejarah filsafat secara umum dan filsafat Islam khususnya adalah pandangan yang keliru.

A. Penciptaan dalam Teks Wahyu

Di dalam Al-Quran dan hadits Nabi banyak ditemukan pernyataan-pernyataan mengenai penciptaan alam, baik mengenai siapa yang berkehendak dan siapa yang mencipta, dari bahan apa, dan dalam waktu berapa. Misalnya dalam Q.S. Al-A'raf: 54 disebutkan bahwa Allah adalah dzat yang menciptakan langit dan bumi. Selain sebagai pencipta alam semesta, Allah adalah juga sebagai pengaturannya, sebagaimana dinyatakan dalam Q.S. Al-Ankabut: 61. Tidak ada beban bagi Allah sang Pencipta untuk mencipta sekaligus mengatur jagat raya ini.

Mengenai masa penciptaan, ada beberapa ayat yang menyebutkan bahwa Allah menciptakan alam semesta ini dalam enam masa (*sittah ayyâm*). Informasi itu antara lain terdapat dalam Q.S. Yunus: 3; Q.S. Hud: 7; Q.S. Al-Furqan: 59; Q.S. Al-Sajdah: 4; dan Q.S. Qaf: 38.

⁴ Mustafa, "Kritik Al-Ghazali", hlm. 274.

Mengenai kata “enam masa” ada mufassir yang menyebutkan sebagai enam hari, yaitu Ahad, Senin, Selasa, Rabu, Kamis, dan Jumat. Ibn Katsir dalam kitabnya juga bertanya apakah enam hari itu adalah hari-hari biasa sebagai berlaku dalam kehidupan saat ini, yaitu Ahad, Senin, Selasa, Rabu, Kamis, dan Jumat. Ataukah itu hari lain sebagaimana disebut dalam Q.S. Al-Sajdah: 5, “sehari di sisi Tuhanmu seperti seribu tahun dalam hitunganmu”. Pada hari Sabtu tidak ada penciptaan karena ia adalah hari ketujuh. Itu sebabnya dinamai Sabtu (*al-Sabt*) yang berarti “selesai”.⁵

Selanjutnya Ibn Katsir menyebutkan hadits dari Abi Hurairah bahwa ia berkata: Rasulullah memegang tanganku dan memberitahuku dengan bersabda: “Allah mencipta tanah pada hari Sabtu, gunung pada hari Ahad, pepohonan pada hari Senin, hal-hal yang dibenci pada hari Selasa, cahaya pada hari Rabu, menebar hewan-hewan di bumi pada hari Kamis, dan mencipta Adam pada waktu setelah Ashar hari Jumat, dan ia adalah ciptaan terakhir. Kalau yang ini berarti tujuh hari, sedangkan firman Allah menyebut enam”. Ini sebagaimana dikutip dari hadits dalam riwayat Ahmad bin Hanbal.⁶

Dalam informasi wahyu mengenai penciptaan alam semesta ini, sebagaimana disebut di atas, didapati teks-teks yang menyebutkan adanya waktu, bilangan, dan benda-benda. Penggambaran mengenai waktu yaitu *ayyam* bentuk jamak dari kata *yawm* yang berarti hari,

⁵ Ibn Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azhim*, Jilid III, hlm. 426.

⁶ *Musnad Ahmad ibn Hanbal*, Nomor 7991.

baik dalam arti hari sebagaimana dikenal dalam komunikasi sehari-hari, maupun bermakna masa atau zaman. Begitu juga penggunaan bilangan dengan kata *enam*, serta penyebutan nama-nama makhluk yang dicipta dalam waktu-waktu tertentu sebagaimana dinyatakan dalam hadits di atas. Hal tersebut jika dikaitkan dengan perbuatan Allah, maka dapat menimbulkan kesan adanya batas-batas yang menandai kebebasan dan keterbatasan Allah dalam berbuat. Pengumpamaan atau penyamaan itu dapat memicu munculnya paham *tasybîh*.

Akidah Islam secara tegas menolak paham *tasybîh*, menyamakan atau menyerupakan Allah dengan makhluk. Memang pada beberapa ayat Al-Quran dan hadis Nabi secara harfiah terdapat pernyataan-pernyataan yang menggambarkan adanya sifat-sifat jasmani yang dinisbatkan kepada Allah. Beberapa sifat dan atribut yang disandarkan kepada Allah, antara lain bahwa Allah mempunyai tangan, wajah, mata, bertahta, datang, turun, melihat, berkata, marah dan sebagainya. Sifat-sifat dan atribut-atribut itu secara tekstual menyamai atau menyerupai yang ada pada diri manusia atau makhluk-makhluk. Menurut Ibn Rusyd hal tersebut jelas-jelas merupakan persoalan teologis yang sakral, karena ungkapan tersebut bersumber dari wahyu. Oleh sebab itulah sebagian muslim dari kalangan Salafiyah meyakini bahwa Allah adalah jisim yang tidak seperti jisim-jisim lain.⁷

⁷ Ibn Rusyd, *Manâhij al-Adillah*, hlm. 170-171.

Dalam kaitan dengan pernyataan-pernyataan wahyu itu Ibn Rusyd berpendirian sebagaimana kaum Salaf, menerima apa yang telah dinyatakan oleh wahyu sebagaimana adanya. Ketika orang awam memahami wujud adalah sesuatu yang dapat dibayangkan dan dirasakan secara empirik, dan apa yang tidak dapat dibayangkan atau diasakan dipandang bukan wujud. Logika dan cara berpikir demikian ini, jika dikatakan kepada mereka bahwa Allah itu ada namun tidak berwujud jisim, maka dalam pikiran mereka tersimpulkan bahwa Allah itu tidak ada.⁸ Terlebih lagi jika kepada mereka disodorkan cara berpikir golongan Mu'tazilah yang menganut prinsip *al-manzilah baina al-manzilatain* atau posisi antara, bahwa Allah itu tidak berada di luar alam dan tidak juga di dalam alam, tidak bersuhu panas dan tidak juga dingin, tidak bertekstur basah dan tidak juga kering, tidak mengambil posisi di atas dan juga tidak di bawah, dan seterusnya, maka cara berpikir seperti itu tentu semakin membingungkan masyarakat awam.

Jika dikatakan bahwa Allah tidak berwujud jisim maka juga menimbulkan keraguan bagi awam, misalnya bagaimana besok keadaan di akhirat dapat dilihat atau tidak terlihat, sementara ada hadis yang menyatakannya Allah dapat dilihat. Golongan Mu'tazilah adalah salah satu aliran yang menyatakan tidak adanya kemungkinan manusia dapat melihat Allah di akhirat.⁹

Menurut Ibn Rusyd, agama Islam yang dibawa oleh Nabi itu diperuntukkan bagi semua manusia dari segala

⁸ *Ibid.*, hlm. 171-172.

⁹ 'Abd al-Jabbâr, *Syarh al-Ushûl al-Khamsah*, hlm. 232.

macam stratanya, baik kaum cerdik-pandai dan juga kaum awam. Oleh karena itu, menurutnya informasi wahyu mesti dapat dipahami dan dijangkau oleh semua lapisan umat. Argumen-argumen yang menjelaskan suatu persoalan kepada masyarakat pun harus dapat memberikan pemahaman yang benar bagi mereka.

Ibn Rusyd menyatakan bahwa informasi berkaitan dengan agama dan keyakinan yang disampaikan kepada masyarakat seyogyanya mampu dijangkau oleh masyarakat tersebut. Apa yang secara harfiah dan mudah dipahami dari suatu pernyataan atau pemberitaan, maka itulah nanti yang dapat tertanam dalam hati dan keyakinan mereka. Karena itulah Ibn Rusyd mengkritik kaum ulama yang mengemukakan persoalan agama kepada masyarakat awam dengan melakukan takwil terhadap teks-teks wahyu.¹⁰

Jika ditanyakan mengapa di dalam dalil-dalil wahyu tidak ditemukan adanya pernyataan yang menyebutkan bahwa Allah itu tidak berwujud jisim atau tidak berwujud selain jisim. Maka sesungguhnya pernyataan seperti itu akan menambah kesulitan bagi kaum awam, sebab yang demikian itu dapat menimbulkan kesimpulan bahwa Allah tidak mempunyai esensi. Dalam logika, apa yang tidak mempunyai esensi berarti ia tidak punya dzat. Daya jangkau kaum awam adalah, saat mereka mengatakan sesuatu berwujud adalah apa yang mereka bayangkan dan rasakan, sedangkan yang tidak terbayangkan dan tidak terasakan dianggap tidak ada. Hal ini dapat mendorong kepada kesesatan. Karena itulah

¹⁰ Ibn Rusyd, *Manâhij al-Adillah*, hlm. 133.

Ibn Rusyd mengajukan jawaban sebagai solusi atas masalah tersebut, dengan mengutip pernyataan Al-Quran bahwa "Dia adalah cahaya." Sifat itu dinyatakan Allah untuk dzat-Nya sendiri, seperti tersebut dalam Q.S. Al-Nûr (24): 35, "Allah adalah cahaya langit dan bumi."

Terhadap pernyataan-pernyataan wahyu tersebut. Ibn Rusyd berpendapat bahwa Allah ada tetapi manusia tidak mampu melihat wujud-Nya, maka penggambaran Allah sebagai cahaya itu sangat sesuai, baik bagi orang yang berpengetahuan (*'âlim*) maupun bagi orang awam. Alasannya, cahaya dalam pandangan manusia adalah wujud nyata yang paling istimewa, sehingga penggambaran Allah agar dipahami istimewa oleh manusia selayaknya juga dengan ungkapan atau perumpamaan yang paling istimewa pula.¹¹ Untuk dapat menangkap wujud Allah, yang digambarkan sebagai cahaya itu, maka kemampuan manusia yang berpengetahuan dapat digambarkan seperti kemampuan orang yang mampu menatap cahaya matahari, yaitu dengan cara-cara tertentu. Meskipun cahaya matahari itu sangat kuat, tetapi karena manusia itu punya cara maka ia dapat terhindar dari beratnya menatap cahaya matahari. Kemampuan manusia awam itu digambarkan seperti kelelawar yang tidak mampu menatap cahaya matahari. Bagi orang yang berpengetahuan, cahaya yang kuat itu merupakan media untuk mengetahui benda-benda yang ada melalui warna-warnanya.

Persoalan antropomorfisme lainnya adalah menyangkut "posisi keberadaan Allah" (*al-jihah*). Di

¹¹ *Ibid.*, hlm. 175.

antara golongan-golongan kalâm, ada yang mendukung pandangan ini namun ada juga yang menolaknya. Golongan yang mendukung pandangan tersebut berargumentasi, karena secara lahir ayat atau dalil-dalil wahyu ada yang menyebutkan bahwa Allah berada di *'arsy* yang terdapat di langit. Sebagaimana telah disebutkan, bahwa di antara golongan yang mendukung pandangan tersebut adalah Musyabbihah dan Asy'ariyah, meskipun di antara keduanya ada perbedaan tajam. Golongan *tajsîm* seperti halnya golongan *tasybîh*, mengatakan bahwa Allah seperti jisim-jisim lain berada pada suatu posisi tertentu atau keberadaan-Nya mengambil suatu tempat. Maka jika dikatakan bahwa Allah bersemayam di *'arsy*, maka Dia bersemayam seperti seorang raja duduk di singgasananya. Sedangkan Asy'ariyah, menurut tokoh utamanya, Al-Asy'ari sendiri, menyatakan bahwa Allah berada di *'arsy* (singgasana) yang terdapat di langit tertinggi, meskipun tidak digambarkan bagaimana Allah bersemayam di singgasana tersebut. Itulah sebabnya menurut Al-Asy'ari, selain teks-teks wahyu yang menyatakan demikian, orang-orang yang berdoa memohon kepada Allah diikuti dengan menengadah ke arah langit. Demikian itu yang dipraktikkan dalam masyarakat.

B. Alam antara Kekal dan Baru

Telah timbul banyak perbedaan pandangan sekitar masalah kekekalan alam ini, sehingga untuk mencapai kebenaran dalam masalah tersebut sangat sulit. Aristoteles misalnya berpendapat bahwa dalam persoalan itu terdapat banyak analogi kontradiktif,

dikarenakan kadang-kadang terdapat keraguan di dalamnya. Masing-masing itu dikuatkan dengan pandangan-pandangan yang dinilai dapat memuaskan meskipun sesungguhnya tidak ada alasan yang kuat.

Ibn Thufail pernah mengungkapkan hal itu ketika ia menampilkan perkembangan pemikiran tokoh alegoris dalam karya romannya "Hayy bin Yaqzhan". Ketika ia berpikir tentang alam secara keseluruhan, apakah alam ini adalah sesuatu yang baru setelah sebelumnya tidak ada, muncul menjadi ada dari ketiadaan, atau tercipta dari kektiadaan (*creatio ex nihilo*), atautkah ia merupakan sesuatu yang telah lama ada dan sama sekali tidak didahului oleh ketiadaan. Di situ ia ragu dan tidak dapat memilih mana yang paling kuat di antara keduanya, dan ia terus berpikir selama beberapa tahun sampai ia mendapati beberapa alasan yang saling bertentangan sehingga ia tidak dapat menentukan mana pendirian yang paling kuat di antara keduanya.

Masalah kekekalan alam ini juga berkaitan dengan masalah keimanan dan kekafiran, karena termasuk masalah *ghaibiyat*. Kaum agama cenderung menolak Arsitoteles dikarenakan masalah khusus, yaitu pandangannya mengenai kekekalan alam. Sebab teori penciptaan itu sejak masa awal Islam merupakan masalah akidah yang sangat penting. Begitu juga menjadi tema kajian dalam ilmu Kalam, dan teori tersebut telah menjadi pendorong penolakan kaum Muslim terhadap pandangan filsafat yang menyatakan kekekalan alam. Hal itu tampak jelas pada penuturan Ibn Rusyd, bagaimana ketika Khalifah mengajukan pertanyaan kepadanya ketika pertama kali ia menghadap, yaitu ketika Khalifah

menanyakan bagaimana pendapatnya mengenai langit: apakah ia baru ataukah kekal. Bagaimana mula-mula Ibn Rusyd bingung dan takut memberikan jawaban terhadap pertanyaan tersebut.

Memperhatikan sulitnya persoalan ini serta banyaknya perbedaan pandangan di sekitar persoalan tersebut, maka para pemikir dan para filsuf mengambil kiat-kiat untuk menjawab pertanyaan orang-orang yang berbeda pandangan di sekitar masalah tersebut. Ibn Rusyd menyatakan: Mereka yang berbeda pandangan mengenai masalah-masalah itu memiliki dua kemungkinan, jika pandangannya benar maka ia mendapat pahala, atau jika salah dan karena ia dimaafkan.¹²

Muhammad Abduh menyatakan bahwa tidak ada alasan untuk mengkafirkan orang yang berpandangan bahwa alam ini kekal, atau menyebut mereka telah mengingkari masalah penting dalam agama. Semestinya dikatakan, bahwa mereka itu salah dalam berpikir dan premis-premis pemikiran mereka perlu diperbaiki. Sebagaimana diketahui bahwa orang menempuh ijtihad, tidak bertaklid dalam masalah akidah, dan orang itu tidak terhindar dari dosa maka bisa saja orang itu jatuh dalam kesalahan, akan tetapi kesalahannya itu di sisi Allah diampuni karena tujuan yang diinginkannya adalah untuk mencapai kebenaran dan untuk mengetahui letak kebenaran yang pasti.

Upaya untuk memperoleh ampunan itu datang setelah adanya pertikaian antara orang yang berpendapat alam ini kekal dan yang berpendapat alam ini baru, dan

¹² Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl*, hlm. 14.

masing-masing kelompok menilai kelompok lain itu melawan agama dan karenanya menjadi kafir. Pendapat orang yang menyatakan alam ini baru adalah lebih dekat dengan pikiran orang kebanyakan dalam penggambaran wujud Allah dan makhluk. Orang yang mengikuti pendapat itu pun jumlahnya terbanyak, lalu di antara orang-orang khusus ada yang menyaksikannya.

Tokoh atau golongan yang menyatakan alam ini baru menyebut orang-orang yang menyatakan alam ini kekal sebagai kaum naturalis, sehingga menjadi bahan cemoohan, sementara kaum awam meyakini hal itu sebagai pengingkaran terhadap sang Pencipta, sebagai Sebab Pertama.

Sementara itu kelompok yang menyatakan alam ini kekal menyebut kelompok yang menyatakan alam ini baru sebagai kelompok *Mu'atthilah*, atau golongan yang menafikan sifat-sifat bagi Allah, karena mereka menyatakan Allah ada tanpa berbuat apa-apa selama waktu yang tak berpermulaan itu.

Jika para pemikir berbeda pandangan di sekitar masalah kebaruan alam dan kekekalannya, maka kemungkinan yang dapat muncul dan dianggap positif ada pada empat hal: (1) kemungkinan alam ini baru dalam esensi dan sifatnya, (2) kekal dalam esensi dan sifatnya, (3) kekal esensinya namun baru sifatnya, atau (4) baru esensinya dan kekal sifatnya.

Kemungkinan pertama yakni alam ini baru dalam esensi dan sifatnya, merupakan pandangan kebanyakan tokoh agama-agama, baik Muslim, Yahudi, maupun Nasrani.

Kemungkinan kedua yakni alam ini kekal dalam esensi dan sifatnya, merupakan pandangan para filsuf yang berpendapat bahwa benda-benda planet (langit) itu kekal esensinya demikian juga sifatnya pun kekal, kecuali gerak-gerakannya, karena setiap gerak didahului oleh gerak lain yang tak berpangkal.

Benda-benda yang terdiri dari unsur-unsur materi, maka materinya adalah kekal, sementara bentuk dan penampakkannya didahului oleh yang lain yang tak berpangkal. Artinya, bahwa planet-planet itu bergerak terus dari keazalian kepada keabadian tanpa berhenti sama sekali, dan unsur-unsur itu kekal menurut materi dan bentuk fisiknya sesuai dengan spesiesnya. Karena tidak dapat lepas dari bentuk fisik yang merupakan satu sifat spesies yang tak berbeda selain hal-hal yang keluar dari hakikatnya. Maka spesiesnya itu ada terus menerus karena mengikuti individu-individunya yang azali dan abadi dan karena bentuk-bentuk spesies pada jenisnya.

Kemungkinan ketiga, yakni kekal dalam esensinya namun baru dalam sifatnya adalah pandangan para filsuf sebelum Aristoteles, sebagaimana dikatakan oleh Al-Razi dalam kitabnya, *Al-Arba'ûn fî Ushûl al-Dîn*. Juga oleh Al-Syahrastani dalam kitabnya *Nihâyah al-Iqdâm fî 'Ilm al-Kalâm*, serta oleh Al-Iji dalam kitabnya *Al-Mawâqif*, juz VII. Para pengikut pandangan ini berbeda pendapat mengenai esensi yang ada yang menjadi alam ini. Di antara mereka ada yang berpendapat bahwa esensi itu adalah jisim, dan mereka pun berbeda pendapat mengenai jisim itu, ada yang mengatakannya air atau udara, dan demikian seterusnya. Ada juga yang berpendapat bahwa esensi itu bukan jisim, lalu mereka

pun berbeda pendapat mengenai hakikatnya. Golongan di antara penganut agama Majusi mengatakan bahwa itu adalah cahaya dan kegelapan, dan alam terlahir dari percampuran antara keduanya.

Sedangkan kemungkinan keempat, yakni baru esensinya dan kekal sifatnya jelas pendapat ini nyata salahnya, karena tidak ada seorang pun yang berpendapat demikian. Pendapat keempat ini cacat secara logika, sekaligus tidak benar secara teologis. Selain kemungkinan-kemungkinan itu, terdapat juga kemungkinan lain yang dianggap negatif, karena bimbang terhadap pembagian-pembagian di atas dan tidak menentukan salah satunya.

Para Mutakallim itu cenderung mengatakan bahwa alam ini baru, dan bahwa pendapat mereka tersebut tidak dapat dikatakan sebagai mazhab atau pandangan keagamaan yang menyimpang, yakni mereka membedakan antara pandangan mereka dari satu sisi, dengan pandangan para Mutakallim pada satu sisi lain, serta pandangan para filsuf pada sisi yang lain lagi. Perbedaan ini akan diungkap dalam kajian mengenai pandangan Ibn Rusyd dan kritiknya terhadap para Mutakallim, sebagaimana ditulis dalam tulisannya semisal *Tahâfut al-Tahâfut* dan *Manâhij al-Adillah*.

Salah seorang pengkritik logika Aristoteles, Ibn Taimiyah, menulis kritiknya mengenai konsep kekekalan wujud itu. Ia membedakan antara pandangan manusia Muslim secara umum, dengan pandangan para Mutakallimin, serta pandangan para filsuf. Menurut pemahaman manusia, segala sesuatu selain Allah adalah makhluk yang baru, dan adanya terbentuk dari

sebelumnya tidak ada. Allah adalah satu-satunya Dzat yang kekal dan azali, dan tidak ada sesuatu pun yang kekal mendahului-Nya, bahkan semua selainnya ada dari tiada. Dia-lah satu-satunya yang berpredikat kekal, sebagaimana Dia juga satu-satunya yang berpredikat sebagai pencipta, pembuat, yang disebut *Rabb*, sekaligus sebagai yang disembah dan dipuja-puja yaitu sebagai *Ilah*. Segala sesuatu selain-Nya adalah baru, diciptakan, dipelihara, dan menjadi hamba bagi-Nya. Prinsip semacam ini sudah ada sejak zaman nabi-nabi terdahulu.¹³

Prinsip kedua, yakni jika dikatakan bahwa apabila Allah tidak melakukan sesuatu dan berfirman dengan kehendak-Nya lalu alam ini terjadi dengan tanpa sebab, maka itu sama saja dengan jika dikatakan bahwa Dia berfirman dan berbuat dengan kehendak-Nya, bahkan Dia pun berkuasa, maka tidak mungkin ada kejadian alam yang tak berawal. Pengertian inilah yang dibawa oleh para Mutakallim, yang tidak terdapat di dalam Al-Quran maupun lainnya.¹⁴

Prinsip ketiga, yaitu yang dikemukakan oleh Ibn Sina dan lainnya yang menyatakan bahwa alam ini diadakan atau sebagai efek dari sebab yang kekal dan azali. Kejadian ini mereka sebut sebagai kejadian esensial (*al-hudûts al-dzâtî*). Ungkapan dengan kata *hudûts* demikian itu tidak dikenal di kalangan ahli bahasa, selain dari mereka yang membuat ungkapan tersebut saja. Oleh karena itu pandangan ini tidak ada pada ajaran para nabi dan kehidupan para pengikutnya.

¹³ Ibn Taimiyah, *Al-Radd 'alâ al-Manthiqiyîn*, hlm. 381.

¹⁴ *Ibid.*, hlm. 381.

Keadaan *al-hâdits al-zamânî* (yang baru dalam masa) adalah yang didahului oleh ketiadaan, yakni adanya itu pasti didahului oleh ketiadaan. Lawannya adalah *al-qadîm al-zamânî* (kekal dalam masa). Apa yang didahului oleh lainnya secara esensial disebut *al-hâdits al-dzâtî* (baru dalam esensi), dan kebalikannya adalah *al-qadîm al-dzâtî* (kekal dalam esensi). Menurut para filsuf, yang baru dalam esensi itu adalah juga wujud yang didahului oleh ketiadaan sebagaimana yang baru dalam masa, hanya saja dahulunya esensi itu karena dahulunya masa dengan masa. Sesuatu disebut baru karena terdapat permulaan bagi wujudnya, yakni didahului oleh ketiadaan, sedangkan yang kekal adalah karena tidak didahului oleh ketiadaan.

C. Argumentasi Rasional Kekekalan Alam

Pandangan rasional Ibn Rusyd dalam masalah ini menjadi pengantar bagi seseorang yang hendak mempelajari maka kita harus melihat sanggahannya terhadap Al-Ghazali, sebab hal penting dari pandangan Ibn Rusyd mengenai persoalan ini dapat ditemukan di sela-sela sanggahannya terhadap serangan Al-Ghazali, di mana Al-Ghazali menyatakan bahwa para filsuf secara umum bersepakat mengenai kekalnya alam, adanya menyertai Allah dan merupakan efek yang datang sesudah-Nya tanpa tertinggal menurut waktu, sebagaimana datangnya musabab sesudah sebab, juga seperti datangnya cahaya sesudah datangnya matahari.

Dulunya Tuhan atas alam itu seperti dulunya sebab atas musabab, yakni dulu menurut esensi dan urutan dan

bukan dulu menurut waktu.¹⁵ Al-Ghazali mengkafirkan karena pandangan mereka mengenai kekekalan ini, baik dari segi keazalian maupun keabadian, serta karena pandangan mengenai kekalnya semua substansi.¹⁶

Dalam masalah keazaliaan ini, jika Al-Ghazali menyerang argumen-argumen pada filsuf, maka Ibn Rusyd bersikap sebaliknya, ia tampil membantah serangan tersebut, setelah terlebih dulu menjernihkan dan membersihkan argumen-argumen dalam serangan tersebut.

Sesungguhnya perbedaan itu berada dalam ranah perbedaan pemahaman bukan perbedaan dalam prinsip keyakinan, maka tidak sepantasnya dalam masalah ini Al-Ghazali menjatuhkan tuduhan kafir kepada para filsuf.¹⁷

Menurut para filsuf, sebagaimana dituturkan oleh Al-Ghazali, wujud alam mengalami perubahan dari kekekalan secara mutlak, maksudnya jika kita menentukan yang kekal itu dan tidak ada alam yang terpancar darinya, maka dari sana dapat disimpulkan tidak ada wujud baru yang menguatkan adanya wujud itu, bahkan wujud itu hanya merupakan suatu kemungkinan perubahan saja. Dan jika setelah itu terjadi maka tidak lepas dari kemungkinan, apakah ada suatu penguat yang muncul baru atau tidak muncul baru. Jika penguat tersebut tidak muncul baru, maka alam ini akan tetap dalam kemungkinan untuk berubah, sebagaimana keadaan

¹⁵ *Ibid.*, hlm. 381.

¹⁶ Ibn Rusyd, *Tahâfut al-Falâsifah*, hlm. 74.

¹⁷ Iqbal, *Ibn Rusyd & Averroisme*, hlm. 49.

sebelumnya. Jika ada penguat baru yang muncul maka harus dipertanyakan siapa yang mengadakan penguat itu, padahal sekarang tidak terjadi dan sebelumnya pun tidak terjadi, atau mengapa alam ini terjadi sebelum masa penciptaannya.

Kedua postulat tersebut sama-sama mustahil. Tidak mungkin dikatakan bahwa sebelumnya tidak ada aksiden lalu muncul aksiden baru. Tidak mungkin terjadi penyimpangan karena tidak adanya instrumen lalu menjadi ada karena adanya instrumen tersebut. Eksistensi sesuatu itu terjadi karena ia menghendaki adanya setelah sebelumnya tidak menghendaki. Di sinilah timbul kehendak, dan kejadian pada esensinya adalah mustahil sebab ia bukan tempat terjadinya alam yang baru.

Problem mengenai barunya alam itu akan menampilkan problema lain. Untuk hal tersebut kita dapat bertanya: dari mana hal itu terjadi, mengapa terjadi sekarang padahal sebelumnya tidak terjadi. Apakah yang terjadi sekarang ini tidak dari sisi Allah. Jika dimungkinkan ada sesuatu yang terjadi tanpa ada yang mewujudkan, maka alam ini ada tanpa ada yang membuatnya, sehingga tidak ada perbedaan antara sesuatu yang baru dan sesuatu yang baru lainnya. Jika ia ada karena diadakan oleh Allah, mengapa terjadi sekarang dan tidak terjadi sebelum itu. Apakah karena tidak adanya instrumen, kekuasaan, aksiden, atau keadaan. Ataupun karena tidak adanya kehendak, lalu terbagi-bagi kepada suatu kehendak, demikianlah kehendak pertama dan seterusnya hingga tanpa batas.

Dari persoalan-persoalan di atas dapat ditarik suatu logika bahwa munculnya yang baru dari yang kekal tanpa melalui suatu perubahan perintah dari yang kekal itu mengenai kekuasaan, instrumen, waktu, aksiden, atau keadaan adalah sesuatu yang mustahil. Demikian juga menetapkan perubahan suatu kondisi adalah sesuatu yang mustahil, sebab pembicaraan mengenai perubahan yang baru tersebut adalah seperti pembicaraan mengenai lainnya, dan semua itu adalah mustahil. Maka jika kita katakan bahwa alam ini ada dan mustahil ia baru, maka hal itu tidak boleh tidak pasti akan membawa kepada pandangan terhadap kekalnya alam.¹⁸

Pandangan tersebut dianggap mempertajam perbedaan antara penganut metode berpikir dialektik dan penganut metode demonstratif. Mengunggulkan yang kedua dari yang pertama merupakan suatu pendapat yang lebih tinggi dari tingkat dialektika, namun tidak mencapai tingkat demonstrasi. Sebab premisnya umum dan yang umum itu cenderung bermakna ganda, sementara premis-premis dalam metode demonstrasi berupa hal-hal substansial yang sesuai.¹⁹ Sesuatu yang mungkin itu dapat bermakna ganda, yaitu kemungkinan yang banyak (*al-mumkin al-aktsari*), kemungkinan yang sedikit (*al-mumkin al-aqallî*), dan juga kemungkinan yang berimbang (*al-mumkin 'alâ al-tasâwâ*), dan tidak perlu ada penguat untuk perimbangan. Kemungkinan yang banyak itu seringkali dianggap kuat dengan sendirinya dan bukan karena adanya penguat eksternal. Hal itu tidak sama

¹⁸ Al-Ghazali, *Tahâfut al-Falâsifah*, hlm. 67-68.

¹⁹ Ibn Rusyd, *Tahâfut al-Tahâfut*, hlm. 2.

dengan apa yang terjadi pada kemungkinan yang berimbang.²⁰

Berikutnya, kemungkinan itu bisa terjadi pada subjek yang berupa kemungkinan aktif, dan bisa juga pada objek penyerta yang berupa kemungkinan pasif. Kebutuhan kepada adanya penguat pada kedua hal tersebut tidak sama, sebab kemungkinan pada objek penyerta kebutuhan kepada penguat eksternal itu jelas karena dapat diketahui secara empirik dalam hal-hal yang artifisial serta dalam banyak hal yang natural. Sementara kemungkinan pada subjek untuk melakukan perbuatan tidak membutuhkan penguat eksternal, sebab subjek itu sering beralih dari tidak berbuat menjadi berbuat, yang bukan merupakan suatu perubahan yang membutuhkan pengubah.

Al-Ghazali berpandangan bahwa kebaruan alam terjadi karena adanya kehendak yang *qadîm* yang berwujud pada saat diadakannya, sementara ketiadaan berlangsung hingga terus-menerus. Wujud itu muncul setelah sebelumnya tidak ada wujud karena belum adanya kehendak. Pada waktu terjadinya yang dikehendaki dengan kehendak yang *qadîm* itu maka barulah terjadi wujud.²¹ Pandangan Al-Ghazali itu menunjukkan bahwa keterlambatan objek dari kehendak subjek adalah kemungkinan, sedangkan keterlambatannya dari perbuatan subjeknya adalah kemustahilan. Demikian juga keterlambatan perbuatan dari kehendak untuk berbuat pada subjek yang menghendaki.²² Hal itu

²⁰ *Ibid.*, hlm. 2.

²¹ Al-Ghazali, *Tahâfut al-Falâsifah*, hlm. 80.

²² Ibn Rusyd, *Tahâfut al-Tahâfut*, hlm. 3.

didasarkan pada penggambaran mengenai subjek dengan perbuatannya, yang tidak mungkin kita menggambarkan wujud antara Allah dan wujud alam.

Al-Ghazali kemudian menyatakan bahwa subjek itu tidak dapat memastikan suatu perubahan sehingga harus ada pihak eksternal yang mengubahnya. Atau perubahan-perubahan yang ada itu datang dari sesuatu yang mengalami perubahan itu sendiri, tanpa membutuhkan pengubah yang menyertainya, dan ada pula perubahan yang mungkin berkaitan dengan yang kekal tanpa adanya sesuatu yang melakukan perubahan.

Al-Ghazali bersikukuh menentang konsep kekekalan alam. Menurut Al-Ghazali, apabila alam itu dikatakan *qadim* maka tidak mungkin dapat dibayangkan bahwa alam ini diciptakan oleh Tuhan. Konsekuensi dari pandangan mengenai kekekalan alam adalah pernyataan bahwa alam ini muncul dengan sendirinya, bukan ciptaan Tuhan. Jika demikian, maka itu bertentangan dengan pernyataan Al-Quran yang menyebutkan bahwa Allah adalah pencipta alam seisinya ini.²³

Sedangkan golongan Asy'ariyah menanggalkan subjek pertama atau perbuatan pertama subjek, sebab tidak mungkin untuk mengatakan bahwa keadaan subjek terhadap objek yang baru pada waktu terjadinya perbuatan itu sama saja dengan keadaannya pada waktu tidak adanya perbuatan. Sehingga harus ada keadaan yang muncul baru atau hubungan yang tidak ada. Hal itu penting baik pada objek maupun pada keduanya.²⁴

²³ Mustafa, "Kritik Al-Ghazali", hlm. 283.

²⁴ Ibn Rusyd, *Tahâfut al-Tahâfut*, hlm. 3.

Ibn Rusyd dan para Mutakallim menolak pandangan bahwa tiap keadaan memiliki subjek sendiri, disebabkan dapat berdampak membawa kepada pandangan mengenai kebaruan segala yang berkaitan dengannya, yang pada akhirnya membawa kepada pengingkaran terhadap subjek.²⁵

Jika dikatakan kehendak Allah itu azali (memiliki kekekalan), maka hal itu menunjukkan bahwa kehendak tersebut adalah wujud dan bukan kemungkinan, sebagaimana adanya kehendak pada suatu realitas. Pandangan kita mengenai kehendak yang azali dan kehendak yang baru dapat dikategorikan sebagai kata yang bermakna ganda bahkan saling bertentangan. Padahal kehendak yang ada dalam realitas itu mengandung suatu potensi adanya kemungkinan melakukan salah satu di antara dua hal secara berimbang, dan juga adanya kemungkinan mencapai dua tujuan secara berimbang.

Kehendak adalah keinginan subjek untuk melakukan perbuatan dan jika perbuatan itu terjadi maka terpenuhilah keinginan tersebut dan tercapai pula maksudnya. Keinginan dan perbuatan itu berkait dengan dua hal secara berimbang. Jika dikatakan: bahwa dzat yang menghendaki salah satu di antara dua hal itu adalah azali, di mana batas kehendak itu meningkat dengan beralihnya tabiat dari status mungkin menjadi pasti.²⁶

Para Mutakallim berpendirian bahwa ada dan tiada itu merupakan dua hal yang sebanding secara azali, dan

²⁵ Al-'Iraqi, *Al-Naz'ah al-'Aqliyyah*, hlm. 142.

²⁶ Ibn Rusyd, *Tahâfut al-Tahâfut*, hlm. 4.

para filsuf dengan tegas menyatakan bahwa salah satu ciri kehendak itu adalah tidak adanya penguatan salah satu di antara dua perbuatan yang sebanding atas lainnya, kecuali dengan penentu dan suatu alasan yang terdapat pada salah satunya yang tidak terdapat pada lainnya. Jika yang demikian itu tidak terjadi maka satu di antara yang dua itu pasti terjadinya secara kebetulan.²⁷

Para Mutakallim juga cenderung mengatakan keserupaan kehendak dengan yang berkehendak pertama sehingga mereka mensucikannya dari keinginan-keinginan, sehingga harus dibedakan antara keinginan yang menjadikan sempurnanya esensi suatu dzat yang berkehendak dan keinginan yang ada pada esensi dzat yang berkehendak tersebut. Yang pertama adalah seperti keinginan-keinginan kita, yaitu adanya hubungan antara kehendak kita dengan sesuatu, dan ini mustahi terjadi pada Allah, sebab kehendak yang demikian ini terjadi karena adanya keinginan untuk menyempurnakan kekurangan yang ada pada esensi dzat yang berkehendak itu. Sedangkan yang kedua tidak menjadi sebab tercapainya sesuatu yang sebelumnya tidak dicapai oleh dzat yang berkehendak itu, selain tercapainya maksud itu semata. Seperti keluarnya sesuatu dari tiada menjadi ada, sebab dalam hal itu ada lebih utama dari tiada. Demikianlah posisi kehendak azali terhadap semua maujud, yakni memilih yang lebih utama dari dua hal dengan sendirinya dan mula-mula.²⁸

²⁷ *Ibid.*, hlm. 12.

²⁸ *Ibid.*, hlm. 13.

Segala wujud timbul karena sebab, yang dalam bahasa para filsuf disebutkan bahwa setiap gerak terjadi karena ada penggerak, dan setiap wujud terjadi karena adanya penyebab wujudnya. Filsuf berpandangan bahwa tidak mungkin sesuatu yang baru muncul tanpa suatu sebab, mustahil pula adanya suatu penyebab yang terpenuhi dengan prasyarat yang mewajibkan, yang menjadi rukun dan alasan, sehingga tidak ada sesuatu pun yang ditunggu lalu datang penyebab itu. Bahkan adanya penyebab itu menjadi kenyataan dengan terpenuhinya prasyarat tersebut, yang tidak mungkin dikesampingkan, sebab sebelum alam ini ada Dzat yang berkehendak itu telah ada, kehendak pun sudah ada, hubungannya dengan tujuan pun sudah ada. Dzat yang berkehendak itu bukan sesuatu yang baru muncul, kehendak-Nya juga bukan baru.

Al-Ghazali menilai bahwa pandangan yang mengatakan alam ini kekal adalah mustahil, karena berkosekuensi pada penetapan pada jumlah wujud yang tak terbatas. Pandangan tersebut menurut Ibn Rusyd tidak berdasar, karena apa yang dipahami dari pandangan para filsuf itulah yang adalah benar adanya.²⁹

Para filsuf berpendirian bahwa jika gerak yang terdahulu diposisikan sebagai prasyarat bagi yang datang kemudian, maka siklus sebab-akibat itu menjadi tak terbatas. Dan tidak ada seorang pun di antara para filsuf itu yang membolehkan adanya sebab-sebab yang tak terbatas, hal itu merupakan keyakinan kaum Naturalis bukan pandangan filsuf, sebab hal itu membawa kepada

²⁹ *Ibid.*, hlm. 7.

pandangan adanya musabab tanpa sebab, serta adanya benda bergerak yang tidak disertai sesuatu tanpa sebagai penggerakannya.³⁰ Namun ketika disodorkan kepada mereka bahwa di sana ada sebab pertama yang bersifat azali, yaitu wujudnya tidak berpermulaan dan tidak berpenghabisan (*lâ awwala lahu walâ âkhira*). Oleh karena itu perbuatan-perbuatan subjek yang adanya tidak berpermulaan itu pasti juga tidak berpermulaan. Jika demikian, maka pasti tidak ada satu pun dari perbuatannya yang menjadi prasyarat bagi perbuatannya yang lain berikutnya, karena masing-masing secara esensial bukanlah subjek.

Adanya sebagian sebelum sebagian lainnya bersifat aksidental. Maka dimungkinkan adanya sesuatu yang tak berakhir secara aksidental bukan secara esensial, bahkan sesuatu yang tidak berakhir ini merupakan sesuatu yang pasti mengikuti adanya sebab pertama yang azali.³¹

Al-Ghazali membangun pandangannya selaras dengan pandangan para mutakallimin, dengan mengomentari pandangan para filsuf. Al-Ghazali mengatakan bahwa para filsuf itu tidak mampu menghindari dari kemungkinan kesamaan sesuatu dengan lainnya. Jika para filsuf mengatakan bahwa aturan universal pada alam ini tidak mungkin ada, dan seandainya alam ini lebih kecil atau lebih besar dari adanya sekarang ini maka aturan itu tidak berlaku sempurna. Dan demikian juga pendapat mengenai berbilangnya planet-planet dan bintang-bintang, maka

³⁰ *Ibid.*, hlm. 7-8.

³¹ *Ibid.*, hlm. 8.

pendapat ini menghadapi beberapa kesulitan, terutama persoalan mengenai sebab dalam penentuan arah gerak planet yang sebagian dari timur ke barat dan sebagian pada arah sebaliknya.³²

Al-Ghazali mengatakan bahwa bintang tertinggi bergerak dari timur ke barat, dan planet yang di bawahnya bergerak sebaliknya, dan semua yang dapat berlangsung demikian dimungkinkan dapat berlangsung sebaliknya, yaitu planet tertinggi bergerak dari barat ke timur dan yang di bawahnya bergerak sebaliknya, maka terjadilah ketidakberaturan arah dan gerak, padahal semestinya berjalan secara harmonis.

Antara pandangan filsuf dan Al-Ghazali yang saling berseberangan itu sulit dapat bertemu. Masing-masing tampil dengan logikanya sendiri-sendiri. Filsuf mengatakan bahwa barat dan timur itu saling berhadapan tidak bisa dipertemukan. Al-Ghazali menimpali bahwa dahulu dan kemudiannya wujud alam ini merupakan dua hal yang berlawanan juga tidak dapat dipertemukan. Sebagaimana mereka perkirakan bahwa waktu yang berbeda-beda itu dapat dikaitkan dengan kemungkinan wujud dan setiap kepentingan yang dapat diterapkan dalam wujud. Demikian juga ia mengetahui kesamaan antara gerak, posisi, tempat, dan arah berkaitan dengan penerimaan gerak.

Jika seseorang memperhatikan suatu ciptaan hanya dari fisik atau objeknya maka ia belum dapat menjangkau hikmahnya. Apabila hikmah tersebut belum tampak maka ia belum dapat sampai pada tujuan yang dimaksud-

³² Al-Ghazali, *Tahâfut al-Falâsifah*, hlm. 90-92.

kan. Apabila orang sama sekali tidak mengetahui gerakannya dengan bentuk, kuantitas, posisi, dan struktur apa pun yang ada pada ciptaan itu, maka itu seperti yang dipikirkan oleh para Mutakallim mengenai benda-benda langit, yang semuanya baru melalui dugaan-dugaan semata. Karena orang yang hanya menduga-duga mengenai ciptaan sesungguhnya ia adalah orang yang tidak mengetahui ciptaan dan Penciptanya.

Ungkapan Al-Ghazali tersebut sama sekali tidak benar, karena mengatakan kemungkinan ada dan tiada sekaligus pada materi yang dibuat menjadi manusia. Dan pandangan yang menyatakan bahwa hal itu merupakan bukti adanya subjek penguat bagi wujud dan bukan bagi ketiadaan. Hal demikian itu tidak mungkin dapat dibayangkan sebagai kemungkinan melihat dengan mata kepala dan penglihatan,

Ibn Rusyd mengatakan seseorang tidak dapat mengklaim bahwa arah yang berhadapan itu serupa, melainkan hendaknya dikatakan bahwa perhadapan keduanya itu serupa dan karena itu pasti ada perbuatan-perbuatan yang serupa dari keduanya.

Demikian juga yang dulu dan yang kemudian itu tidaklah serupa. Boleh dikatakan bahwa keduanya serupa karena mengalami wujud, maka hal itu tidak benar.³³ Apa yang berhadapan itu secara esensial seharusnya berbeda dengan yang dihadap. Adapun jika yang dapat menerima perbuatan yang berlawanan itu satu dalam waktu yang bersamaan, maka hal itu tidak mungkin. Karena para filsuf itu tidak melihat

³³ *Ibid.*, hlm. 17.

kemungkinan adanya sesuatu dan tidak adanya secara bersama-sama di waktu yang sama, tetapi masa kemungkinan adanya itu tidak sama dengan masa tidak adanya. Waktu menurut mereka merupakan prasyarat pada kejadian apa yang terjadi dan kehancuran apa yang hancur. Seandainya masa kemungkinan adanya sesuatu dan masa tidak adanya adalah satu, yakni pada materi dekat, pastilah adanya itu hancur karena kemungkinan tidak adanya, sehingga kemungkinan adanya dan tidak adanya itu terjadi dari segi subjek dan bukan dari penerimanya. Para filsuf, seperti Al-Farabi dan Ibn Sina, mencoba dari segi ini menetapkan subjek maka itu adalah cara dialektik yang ditempuh oleh Mutakallim bukan demonstratif yang ditempuh oleh para filsuf.³⁴

Jika sebelum adanya alam ini tidak ada suatu masa, maka bagaimana dapat digambarkan ia mendahului masa sekarang di mana alam terjadi? Maka tidak mungkin waktu terjadinya alam itu ditentukan oleh karena sebelumnya baik tidak ada masa ataupun ada masa di sana yang tidak terbatas.

Kalau sudah jelas bahwa sebab-sebab itu secara esensial memberi efek kepada musabab, yang jelas tidak ada masa yang mendahului musabab, sebagaimana pendapat kebanyakan mutakallim, karena itu pasti tidak ada sesuatu yang baru apalagi yang azali. Oleh karena itu jika kita menentukan yang demikian ini maka memungkinkan sebab-sebab itu berlangsung tanpa batas sehingga tidak ada sebab pertama. Jika yang pertama tidak ada maka yang akhir pun tidak ada.

³⁴ *Ibid.*, hlm. 17.

D. Teori Pelimpahan Wujud

Konsep mengenai pelimpahan wujud ini dikenal sebagai teori emanasi, yakni sebuah ungkapan filosofis tentang alam, menyangkut hubungan antara alam *samâwî* dan alam *ardhî*, atau alam ide dan alam bayangan. Alam ide itu adalah wujud hakiki yang bersifat azali, sedangkan alam bayangan adalah alam materi yang bersifat fana. Hubungan di antara keduanya inilah yang disebut sebagai proses emanasi.

Dalam pembahasan mengenai penciptaan tidak mungkin menghindari menyebut Tuhan sebagai pencipta wujud. Ada dua teori mengenai Tuhan dalam pandangan para filsuf. Pertama, menyebut Tuhan sebagai Penggerak Pertama (*Prime Cause*). Aristoteles menyebutnya *the Unmoved Mover* (penggerak yang tidak bergerak). Pandangan ini mengingkari adanya penciptaan, dan alam adalah *qadîm* tak berpermulaan. Kedua, menyebut Tuhan sebagai Yang Esa, dan darinya akal pertama, disusul kemudian timbulnya jiwa universal. Teori ini berasal dari Plato dan Neo Plotinus. Sementara dalam pandangan ulama klasik Islam, Tuhan adalah Yang Satu, sang Pencipta, dan alam wujud dicipta dari ketiadaan (*creatio ex nihilo*).³⁵

Dalam pemikiran Ibn Rusyd teori pelimpahan wujud ini disebut *Nazhariyyah al-Faydh* atau teori Emanasi. Dalam Encyclopaedia Britannica disebutkan dalam judul *Fayd*, berasal dari bahasa Arab, dan dalam bahasa Inggris disebut *Enamation*. Istilah tersebut digunakan dalam

³⁵ Ahwani, *Filsafat Islam*, hlm. 464-465.

filsafat Islam sebagai hal-hal yang diciptakan dari Tuhan. Kata tersebut tidak ada dan tidak dipergunakan dalam kitab Al-Quran. Kitab suci itu menggunakan kata *khalq* (penciptaan) dan kata *ibda'* (penemuan) untuk menggambarkan proses penciptaan. Para mutakallim klasik bergumul dengan isu itu secara sederhana semata mengikuti apa yang digunakan di dalam Al-Quran, di mana Allah berfirman: *Kun Fayakun* (jadilah, maka jadilah) apa yang dikehendaki itu.³⁶

Menurut Ibn Rusyd, pengetahuan paling spesifik mengenai Allah adalah apa yang terdapat pada metafisika, sedangkan pengetahuan mengenai hal-hal yang partikular adalah yang berada di luar metafisika. Jika kemudian filsuf Aristoteles dalam *Metaphysica*, sebagaimana ditafsirkan oleh Ibn Rusyd, mengatakan bahwa dari “yang Satu” tidak keluar kecuali “yang satu” juga, bermakna bahwa asal segala sesuatu adalah Satu, yang merupakan sumber untuk semua, dan dari yang satu itu tidak ada yang keluar kecuali satu juga.³⁷

Teori Emanasi tersebut dibangun atas prinsip-prinsip pemikiran yang bersumber dari buku *Theologia Aristoteles* dan buku *Liber de Causis* yang oleh kaum Neo-Platonis dinisbatkan secara salah kepada Aristoteles. Dan di kalangan para filsuf Muslim teori itu diikuti dan dikembangkan oleh Al-Farabi dan Ibn Sina. Maka terhadap pandangan para filsuf yang menyatakan bahwa alam melimpah atau keluar dari wujud Allah melalau

³⁶ *Encyclopaedia Britannica*, “Fayd: Islamic Philosophy”. ©2018 Encyclopædia Britannica, Inc. <https://www.britannica.com/topic/fayd> (diakses 10 September 2018).

³⁷ Ibn Rusyd, *Tahâfut al-Tahâfut*, hlm. 47.

proses emanasi itu, Ibn Rusyd melancarkan kritiknya, khususnya terhadap Al-Farabi dan Ibn Sina, dua filsuf Muslim terkemuka pada masa sebelum zamannya.

Hampir tidak dijumpai dalam sejarah filsafat Islam ada seorang filsuf yang dengan gencar melontarkan kritik dalam masalah emanasi melebihi Ibn Rusyd. Kegigihannya mengkritik Al-Farabi dan Ibn Sina dalam masalah tersebut adalah dalam rangka mengembalikan pendapat Aristoteles yang sesungguhnya, karena dalam masalah itu mereka membawa-bawa nama filsuf Yunani tersebut,³⁸ padahal menurut Ibn Rusyd, filsuf Yunani itu tidak berpendapat demikian. Mengenai urutan wujud dan berapa jumlah wujud yang mengalami emanasi itu, maka hal itu sama sekali tidak berdasar dan tidak dijumpainya dalam buku-buku para filsuf terdahulu.

Dalam teori emanasi itu dikatakan bahwa wujud-wujud melimpah dari Sebab Pertama, dan melalui satu daya yang melimpah itu alam seluruhnya adalah satu, sehingga setiap bagian alam mempunyai kaitan yang utuh, tak ubahnya seperti kaitan di antara bagian-bagian tubuh makhluk hidup yang bermacam-macam dengan fungsi yang berbeda-beda namun tetap merupakan satu kesatuan. Karena itu disimpulkan, dari yang Satu hanya keluar satu juga.

Ibn Rusyd secara ringkas menilai bahwa teori emanasi yang menyatakan bahwa yang keluar dari Yang Satu adalah satu, sebagai teori yang tidak dibangun atas proposisi-proposisi yang meyakinkan melainkan atas praduga-praduga. Dalam hal ini Al-Farabi dan Ibn Sina

³⁸ 'Uwaidhah, *Ibn Rusyd al-Andalusī*, hlm. 61.

yang seharusnya bertanggung jawab karena mereka adalah orang yang mula-mula mengajukan teori “khurafat” itu lalu diikuti orang banyak dan kemudian dikatakan bahwa demikian itu merupakan pandangan para falasifah.³⁹

Al-Farabi dan Ibn Sina berpendapat bahwa dari pelaku yang satu hanya dihasilkan satu objek, dan yang pertama adalah satu yang sederhana. Hal itu menjadikan sulit bagi mereka untuk memahami bagaimana dengan adanya pluralitas. Bahwa satu subjek yang ada dalam kenyataan yang menjadi sumber perbuatan seseorang tidak dapat disebut sebagai pelaku pertama, kecuali dari segi penyertaan nama saja, karena subjek yang satu itu merupakan subjek absolut, sedangkan yang ada dalam alam kenyataan adalah subjek relatif. Subjek absolut itu menghasilkan suatu objek absolut, bukan objek biasa.

Jika ada yang mengingkari urutan pelimpahan wujud berupa sebab-akibat, seperti Al-Farabi dan Ibn Sina, yang menyatakan bahwa wujud yang keluar dari sebab pertama bahwa semua sebab melimpah dari Sebab Pertama. Karena pelimpahan potensi tunggal itu dengan sendirinya alam adalah satu, dan dengan potensi itu pula terjadi rangkaian kait-mengait sehingga masing-masing menjadi satu. Misalnya pada tubuh suatu makhluk yang berbeda-beda potensi, anggota tubuh, dan perbuatannya. Makhluk itu adalah satu wujud karena satu potensi pada dirinya yang melimpah dari yang pertama. Langit itu seperti makhluk hidup (*hayawân*), yang seluruh gerakannya seperti gerakan universal pada makhluk hidup.

³⁹ Badawî, *Mawsû'ah al-Falsafah*, hlm. 36.

Satu perbuatan pasti terjadi karena adanya satu pelaku, bahkan di sana ada sebab dan musabab sebagaimana sesuatu dapat dipikirkan disebabkan adanya yang berpikir. Jika demikian adanya maka tidak mustahil bahwa satu substansi adalah pikiran sekaligus yang dipikirkan menjadi sebab berbagai hal yang ada, karena ia dipikirkan dari berbagai aspeknya. Demikian itu jika pikiran-pikiran tersebut memberi gambaran dari berbagai aspeknya.

Dalam kaitan dengan teori Emanasi ini, Al-Farabi menyebut Allah adalah akal murni, yang berpikir tentang diri-Nya, dan dari proses berpikir tentang dirinya itu timbul suatu wujud baru sebagai wujud kedua yang juga mempunyai substansi yang disebut Akal Pertama yang bersifat immateri. Wujud kedua ini berpikir tentang wujud pertama dan dari pemikiran inilah timbul wujud ketiga, begitu seterusnya hingga muncul akal kesepuluh.

Ibn Rusyd mengkritik pernyataan yang menyebutkan “tidak keluar dari yang Satu kecuali satu juga”, sebab mungkin juga dari Yang Satu dapat keluar yang majemuk, yang tidak dalam kesamaan materi, bentuk, instrumen, maupun posisi dari yang Satu itu. Ibn Rusyd meluruskan bahwa teori emanasi yang dibawa oleh Al-Farabi dan dikembangkan oleh Ibn Sina itu bukanlah bersumber dari Aristoteles ataupun pengikutnya, melainkan diketahui bersumber dari kaum Neo-Platonik. Ibn Rusyd menyatakan bahwa dari yang Satu itu bisa keluar yang banyak.⁴⁰

⁴⁰ Ibn Rusyd, *Tahâfut al-Tahâfut*, hlm. 300.

Ibn Rusyd menyatakan bahwa alam yang beragam ini adalah ciptaan Allah yang Satu. Tetapi Allah menjadikan alam yang beragam ini memiliki ikatan kesatuan atau sistem sehingga menjadi satu kesatuan. Demikian itulah yang dipahami Ibn Rusyd dari Aristoteles.

DAFTAR PUSTAKA

- Adamson, Peter. 2018. *Philosophy in the Islamic World*. Oxford: Oxford University Press.
- Ahwani, Ahmad Fuad. 2000. *Filsafat Islam*. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- al-Andalusi, Sha'id. 1912. *Thabaqât al-Umam*. Beirut: Al-Mathba'ah al-Katsulikiyah.
- Al-Dzahabi, Syamsuddin. 1984. *Siyar A'lam al-Nubala'*. Beirut: Mu'assasah al-Risalah.
- Al-Farabi. *Kitâb al-Jam' bayn Ra'y al-Hakîmayn Aflâthûn wa Aristhû*. Dar Maktabah al-Hilal.
- Al-Ghazali. 1967. *Al-Munqidz min al-Dhalâl*. Beirut: Dar al-Andalus.
- _____. 1993. *Fayshal al-Tafriqah bayn al-Islâm wa al-Zindîqah*. Beirut: Dar al-Bayruti.
- _____. 2008. *Al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl*. Madinah: Syirkah al-Madinah al-Munawwarah.
- Ali, Sayyid Ameer. 1973. *Mukhtashar Târîkh al-'Arab wa al-Tamaddun al-Islâmî*. Cairo: Lajnah al-Ta'lif wa al-Tarjamah wa al-Nasyr.

- Allord, Michel. 1954. *Le Rationalisme d'Averroès*. Paris: Institut Francais du Proche-Orient
- al-Maqarri, Ahmad. 1302. *Nafh al-Thayyib min Ghushn al-Andalus al-Rathîb*. Cairo: Al-Mathba'ah al-Azhariyah.
- al-Nashiri, Ahmad bin Khalid. 1894. *Al-Istiqshâ' li Akhbâr Duwal al-Maghrib al-Aqshâ*. Cairo: Mathba'ah Bulaq.
- Al-Nasysyar, 'Ali Sami. 1965. *Nasy'ah al-Fikr al-Falsafi fî al-Islâm*. Cairo: Dar al-Ma'arif.
- Al-Syahrastani. 1997. *Al-Milal wa al-Nihal*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-'Iraqi, Athif. *Dirâsât fî Madzâhib Falsafah al-Maghrib*. Cairo: Dar al-Ma'arif.
- _____. 1984. *Al-Naz'ah al-'Aqiyah fî Falsah Ibn Rusyd*. Kairo: Dar al-Ma'arif.
- _____. 1995. *Al-Manhaj al-Naqdî fî Falsafah Ibn Rusyd*. Cairo: Dar al-Ma'arif.
- Arnold, Thomas W. 1997. *Legacy of Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- Corbin, Henry. 1993. *History of Islamic Philosophy*. London: Paul Kegan International.
- Dun'yâ, Sulaiman. "Muqaddimah" dalam Al-Ghazâlî, *Tahâfut al-Falâsifah*. Mesir: Dar al-Ma'arif.
- Edwards, Paul [Ed]. 1972. *The Encyclopedia of Philosophy*. New York: Macmillan Publishing Company.
- Elhady, Aminullah. 2008. *Problem Metafisika dalam Filsafat Ibn Rusyd*. Yogyakarta: Galangpress.

- Encyclopaedia Britannica*. "Fayd: Islamic Philosophy".
©2018 Encyclopædia Britannica, Inc.
- Fakhry, Majid. 1970. *A History of Islamic Philosophy*. New York: Columbia university Press.
- _____. 2001. *Averroes: His Life, Works and Influence*. Oxford: Oneworld.
- Hanafi, Ahmad. 1982. *Pengantar Filsafat Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Hourani, Albert. 1992. *A History of the Arab Peoples*. New York: Warner Books.
- Ibn Farhun. *Al-Dîbâj Al-Mudzahhab fî Ma'rifah 'Ulamâ' A'yân al-Madzhab*. Cairo: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn Katsir. 1999. *Tafsir al-Qur'an al-'Azhim*. 8 jilid. Cairo: Dar Thayyibah.
- Ibn Khaldun. 2004. *Muqaddimah Ibn Khaldûn*. Mesir: Dar Yu'rab.
- Ibn Khallikan. 1978. *Wafayât al-A'yân wa Anbâ' Abnâ' al-Zamân*. Beirut: Dar Shadir.
- Ibn Rusyd. 1938. *Tafsîr Mâ ba'da al-Thabî'ah*. Beirut: al-Maktabah al-Katsulikiyyah.
- _____. 1964. *Manâhij al-Adillah fî Aqâ'id Ahl al-Millah*. Mesir: Maktabah Al-Anjlu al-Mishriyyah.
- _____. 1970. *Tahâfut al-Tahâfut*. Mesir: Dar al-Ma'arif.
- _____. 1972. *Fashl al-Maqâl fî Mâ Bayna al-Hikmah wa al-Syarî'ah min al-Ittishâl*. Mesir: Dar al-Ma'arif.
- _____. 2004. *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid*. Cairo: Dar al-Hadits.

- Ibn Taimiyah. 1976. *Al-Radd 'alâ al-Manthiqîyîn*. Pakistan: Dar Tarjuman al-Sunnah
- Ibn Thufail. 1993. *Hayy ibn Yaqzhân*. Dar Maktabah al-Hilal.
- Imarah, Muhammad [Ed]. 1972. "Muqaddimah", dalam Ibn Rusyd *Fashl al-Maqâl*. Mesir: Dar al-Ma'arif.
- _____. [Ed]. 1996. dalam Ibn Rusyd, *Kaitan Filsafat dengan Syariat*. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Iqbal, Muhammad. 2004. *Ibn Rusyd & Averroisme*. Jakarta: Gaya Media Pratama.
- Leaman, Oliver. 1985. *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1988. *Averroes and His Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- M.M. Sharif [Ed]. 1996. *Para Filosof Muslim*. Bandung: Mizan.
- Madjid, Nurcholish. 1997. *Kaki Langit Peradaban Islam*. Jakarta: Paramadina.
- Munawar-Rachman. 2006. *Ensiklopedi Nurcholish Madjid*. Bandung: Mizan.
- Musa, Muhammad Yusuf. *Bayn al-Dîn wa al-Falsafah: Fî Ra'y Ibn Rusyd wa Falâsifah al-'Ashr al-Wasîth*. Cairo: Al-'Ashr al-Hadits.
- Mustafa, Sahidi. 2015. "Kritik al-Ghazali terhadap Kekekalan Alam" dalam *Jurnal Kalimah*, Vol. 13, No. 2, September 2015. Hal. 237-286.

- Nasr, Seyyed Hossein. 2006. *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present*. New York: State University of New York.
- Nasution, Harun. 2010. *Falsafat dan Mistisime dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Radhakrishnan, Sarvepalli. 1953. *History of Philosophy: Eastern and Western*. New York: Allen & Unwin.
- Shabaih [Ed], *Falsafah Ibn Rusyd: Yahtawi 'alâ Kitâbay Fashl al-Maqâl wa Al-Kasyf 'an Manâhij al-Adillah*, Mesir: Al-Maktabah al-Mahmudiyah al-Tijariyah, [tth]
- Sonneborn, Liz. 2006. *Averroes (Ibn Rushd): Muslim Scholar, Philosopher, and Physician of the Twelfth Century*. New York: The Rosen Publishing Group.
- Standfort Encyclopedia of Philosophy*. 2017. "Rationalism vs. Empiricism". Substantive revision.
- The Editors of Encyclopaedia Britannica. 2018. "Fayd Islamic Philosohy". ©2018 Encyclopædia Britannica, Inc.
- Urvoy, Dominique. 1991. *Ibn Rushd (Averroes)*. London: Routledge.
- Uwaidhah, Kamil Muhammad. 2001. *Ibnu Rusyd Filosof Muslim dari Andalusia*. Jakarta: Riora Cipta.

INDEKS

A

- Adamson 20, 163
Ahwani 114, 157, 163
Al-Farabi 41, 45, 58,
64, 67, 90, 91, 130,
156, 158, 159, 160,
161, 163
al-Farabi 131
Al-Ghazali 3, 4, 6, 15,
18, 19, 24, 39, 40,
41, 43, 44, 45, 46,
47, 48, 49, 50, 51,
52, 56, 58, 64, 65,
66, 67, 70, 95, 130,
131, 144, 145, 147,
148, 149, 152, 153,
154, 155, 163
al-Ghazali 166
al-Hafîd 2
al-Jadd 2, 3
Al-Kasyf 9, 13, 34, 167
Al-Milal 50, 75, 164
al-Nihal 50, 75, 164
Al-Quran 31, 32, 34,
36, 37, 39, 74, 75,
77, 83, 84, 86, 87,
129, 131, 133, 136,
143, 149, 158
al-Quran 4, 77
Al-Rusydiyyah 60
Al-Syahrastani
50, 141, 164
Andalus 3, 7, 10, 11,
17, 18, 19, 20, 21,
24, 26, 163, 164, 167
Anima 10, 14, 111
Aquinas 59
Aristoteles 6, 7, 8,
10, 11, 13, 14, 15,
16, 19, 20, 21, 23,
29, 38, 40, 45, 50,
51, 53, 56, 57, 58,
60, 64, 66, 69, 91,
111, 117, 120, 122,
137, 141, 142, 157,
158, 159, 161
Aristotelianisme 60, 61
Aven Rochd 1
Avenzoar 17

- Averrochd 1
 Averroes 1, 2, 3, 10,
 17, 20, 21, 24, 25,
 52, 53, 58, 59, 165,
 166, 167
 Averroës 1
 Averroisme 21, 58, 59,
 60, 61, 80, 83, 145,
 166
 Averroist 21, 59
 azali 143, 150, 151
- B**
- Baghdad 18, 20
 Barbar 10
 Barrain 10
 Bidâyah al-Mujtahid
 8, 14, 73, 77, 100, 165
 Brabant 59, 62
 Britannica
 157, 158, 164, 167
 britannica 158
 Budhy Munawar-Rachman 2
 burhânî 51, 73, 80, 95
- C**
- Caelo 15
 Cambridge 166
 Colliget 14, 25
 Commentator 20
 Cordova 2, 3, 7, 9,
 11, 13, 17, 18, 25, 53
 creatio ex nihilo
 138, 157
- D**
- demonstratif
- 38, 47, 48, 50, 51, 55,
 73, 74, 75, 79, 80, 81,
 82, 88, 89, 90, 92,
 94, 95, 104, 105, 106,
 147, 156
 dirâyah 8
- E**
- Emanasi 157, 158, 161
 emanasi 157, 159, 161
 Empirik 117
 empirik 55, 109, 112,
 113, 117, 118, 122,
 125, 134, 148
 EMPIRISME 109
 Empirisme
 111, 113, 115, 117
 Encyclopaedia Britannica
 157, 158, 164, 167
 Eropa 20, 22, 25, 26,
 58, 59, 60, 61, 62
- F**
- Fakhry 10, 21, 87, 165
 Fashl al-Maqâl
 4, 10, 12, 14, 30,
 31, 36, 40, 48, 49,
 63, 66, 69, 70, 71,
 74, 78, 86, 88, 95,
 103, 105, 139, 165,
 166, 167
 Fayd 157, 158, 164, 167
 fayd 158
- G**
- Gereja 21, 61
 gereja 21

Great 20

H

Hayawân 14

hayawân 160

Hayy bin Yaqzhan 138

hikmah 30, 63, 68, 83,
98, 102, 154

I

Ibn 'Arabi 13

Ibn Khaldun 55, 165

Ibn Khallikan 8, 67, 165

IBN RUSYD 23

Ibn Rusyd

1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8,
9, 10, 11, 12, 13, 14,
15, 17, 19, 20, 21, 22,
23, 24, 25, 26, 27, 28,
29, 30, 31, 32, 33,
34, 35, 36, 37, 38,
39, 40, 41, 44, 45,
46, 48, 49, 50, 51,
52, 53, 54, 55, 56,
57, 58, 59, 60, 61,
62, 63, 64, 65, 66,
67, 69, 70, 71, 72,
73, 74, 75, 77, 78,
80, 81, 83, 86, 87,
88, 92, 95, 98, 100,
101, 102, 103, 104,
105, 106, 107, 110,
111, 113, 114, 117,
118, 120, 121, 122,
123, 127, 128, 129,
130, 131, 133, 134,
135, 136, 138, 139,

144, 145, 147, 148,

149, 150, 152, 155,

157, 158, 159, 161,

162, 164, 165, 166

ibn Rusyd 1

Ibn Sina

17, 20, 40, 41, 45,

49, 50, 51, 52, 53,

58, 64, 67, 130, 143,

156, 158, 159, 160, 161

Ibn Thufail 5, 7, 52,

53, 58, 66, 67, 69,

138, 166

Ibn Zuhr 17, 26

idea 64

inâyah 34, 128

inkuisisi 61

Iqbal

60, 80, 83, 145, 166

Iraqi 11, 17, 19, 28,

54, 56, 86, 91, 103,

106, 112, 116, 119, 122,

123, 150, 164, 166

J

Jadal 16

jadal 38, 55, 80, 88

K

Kalam

4, 6, 30, 36, 98, 138

kalam 6, 9, 23, 24,

25, 47, 55, 60, 127

KEKEKALAN ALAM 127

Kekekalan Alam

129, 144, 166

kekekalan alam

41, 130, 131, 137, 138,
149
Khalifah 5, 6, 7, 9,
10, 11, 12, 18, 53,
138, 139
khalifah
5, 6, 11, 12, 26, 66

L

Latin
1, 14, 21, 22, 59, 60
Leaman 20, 24, 166
Lucena 9, 10, 14, 61

M

Maliki 2, 24
Manâhij 9, 13, 31, 33,
34, 36, 37, 39, 40,
69, 98, 100, 127, 133,
135, 142, 165, 167
Marakesh 9, 13
Metafisika 164
metafisika 127, 130, 158
Metaphysica 8, 16, 158
muqâran 8, 14
Murabithun 24
musabab
144, 153, 156, 161
Muslim
1, 4, 19, 20, 21,
35, 38, 53, 87, 138,
140, 142, 158, 159,
166, 167
muslim 83, 84, 133
Mutakallim 6, 9, 13,
38, 91, 127, 142,
143, 150, 151, 155,

156
mutakallim 23, 44, 55,
56, 60, 128, 129,
130, 153, 156, 158
Muwahhidun 5, 24, 66

N

Nasrani 140
Naturalis 152
naturalis 140
Nurcholish Madjid
1, 2, 12, 110, 166

P

Paris 21, 61, 164
Philosopher 167
Physica 8, 15
physica 8, 16
Plato 6, 14, 40, 64,
66, 91, 157, 158, 161
Premis 72
premis 74, 80, 81, 92,
121, 139, 147

Q

qadhi 7, 10, 25, 53
Qadîm 14
qadîm 44, 144, 148, 157
Qiyâs 16
qiyâs 72, 73, 83
qiyâs al-syibh 73
qiyâs burhânî 73
qiyâs manthiqî 73
quwwah 51, 52

R

RASIONALISME 109
 rasionalisme 61, 62, 110
 Rethorica 8
 riwāyah 8
 Rochd 1
 rochd 1
 Rochd, Aben 1

S

Seville 7, 13, 17, 25
 Sharif 4, 166
 Sonneborn 20, 59, 167
 Standfort 110, 167
 Syarh 15, 134
 syarh 69
 Syariat 4, 31, 48, 166
 syariat 12, 30, 31, 36,
 37, 49, 63, 66, 67, 76,
 91, 96, 99, 100

T

tafaqquh 74
 tajsîm 35, 137
 Takwil 91, 96, 102
 takwil 49, 67, 82, 83,
 84, 85, 86, 87, 89,
 91, 95, 96, 97, 98,
 99, 101, 102, 104, 105,
 107, 135
 Talkhîsh 15, 16, 114
 talkhîsh 69
 tanzîh 35
 tasybîh 35, 133, 137
 Teologi 65, 67, 69, 71
 teologi 131, 133, 142

W

Wafayât 8, 67, 165
 Wahyu 131
 wahyu 14, 32, 33, 36,
 37, 38, 51, 63, 67,
 75, 76, 79, 83, 87,
 91, 101, 102, 106,
 107, 132, 133, 134,
 135, 136, 137

Y

Yahudi 1, 9, 61, 140
 Yunani
 18, 20, 64, 78, 79, 159
 Yusuf
 6, 7, 18, 26, 106, 166

Z

Zindiq 43, 163
 zindiq 19

TENTANG PENULIS



AMINULLAH ELHADY, yang lahir di Sidoarjo, 16 November 1960, adalah dosen tetap IAIN Jember sejak tahun 1993 hingga saat ini. Ia menempuh pendidikan dasar dan menengah di Sidoarjo, kemudian melanjutkan ke Pondok Modern Gontor Ponorogo hingga lulus tahun 1980. Pendidikan Sarjana Muda ditempuh di Fakultas Ushuluddin Universitas Darul Ulum Jombang, dan menyelesaikan Pendidikan Sarjana Lengkap pada jurusan Aqidah-Filsafat di IAIN Sunan Ampel Surabaya tahun 1987. Menyelesaikan Pendidikan Magister dalam bidang Pengkajian Islam di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta tahun 1996, dan meraih derajat Doktor dalam bidang Pengkajian Islam di lembaga yang sama pada tahun 2001.

Mengawali karier sebagai guru pendidikan menengah di Pondok Modern Gontor (1981), di Pesantren Sabilul Muttaqin Tanjunganom (1983-1984), SMEA

Yadika Bangil (1988-1992), SMK Yadika Bangil (1990-1992), dan SMA Al-Islamiyah Sidoarjo (1991-1992). Di perguruan tinggi pernah mengajar di STIT Muhammadiyah Bangil (1988-1993), Fakultas Syariah IAIN Sunan Ampel Surabaya (1989-1993), STMIK Yadika Bangil (1991-1993). Di luar tugas pokoknya di IAIN Jember, sempat juga mengajar di Universitas Muhammadiyah Jember dan STIT Al-Ishlah Bondowoso. Mengajar di IAIN Jember hingga saat ini dalam bidang Pemikiran Islam, di Program Sarjana sejak 1993, Program Magister sejak 2008, dan juga Program Doktor sejak 2016.

Di IAIN Jember pernah mengemban amanah sebagai Ketua Pusat Kajian Islam Strategis (2000-2002), Ketua Jurusan Dakwah (2002-2004), Pembantu Ketua Bidang Akademik (2004-2008), Ketua Prodi S2 Komunikasi dan Penyiaran Islam (2015-2017), dan saat ini menjadi Sekretaris Prodi S3 Manajemen Pendidikan Islam. Di luar IAIN Jember, pernah juga mengemban amanah sebagai Ketua STIT Muhammadiyah Bangil (1990-1993), Ketua STIT Al-Ishlah Bondowoso (2003-2008), Rektor Universitas Muhammadiyah Jember (2008-2011 dan 2011-2015).

Mendapat beasiswa Kementerian Agama untuk studi S2 dan S3, dan kemudian program Postdoctoral dalam negeri di Jakarta (2003). Pada Juni-Agustus 2008 mendapat fulbright scholarship dari US Department of State untuk program *Study of the United States Institute on Religious Pluralism in the United States* di University of California, Santa Barbara, serta studi banding ke beberapa institusi pendidikan, politik, keagamaan, dan kebudayaan di Amerika Serikat.

Pengalaman dalam forum-forum internasional, antara lain di University of California Los Angeles (2008), The Islamic Center of Southern California (2008), Georgia State University (2008), Georgia Islamic Institute (2008), Yala Rajabhat University (2014 dan 2015), Cotabato City State Polytechnic College (2014), Sultan Kudarat State University (2014), University of Southern Mindanao (2014), Moro Islamic Liberation Front (2014), Khon Kaen University (2015), The Halal Science Center Chulalongkorn University (2015), Universiti Putra Malaysia (2018), dan Fatoni University (2018). Pada tahun 2008-2014 menjadi reviewer luar untuk International Research Journal of Gomal University, Pakistan. []

