

UPAYA IBN RUSYD MEMPERTEMUKAN AGAMA DAN FILSAFAT

A Khudori Soleh

Universitas Islam Negeri (UIN) MALIKI, Malang

Abstract

Ibn Rushd tried to reconcile the dichotomy of religion and philosophy, revelation and reason, in three ways: First, provide a different task area for revelation and reason. Revelation is associated with metaphysical issues, and information of life in the hereafter, whereas ratio is related to the physical problems and nowadays life. Second, reconcile the methods used to, according to Ibn Rushd, the rational method of *burhani* (demonstrative) used in the philosophical sciences can also be used to analyze the religious sciences. Likewise, the primary premises can be generated not only by rational analysis but also by the texts of revelation, so that the results of religious analysis are as valid as philosophical rational analysis. Third, integrate the goals of achievement; revelation and reason, religion and philosophy are both invited and want to reach the truth, if religion and philosophy have the same goal that is the truth. The truth one can not be in contradiction with the truth others.

Keywords: revelation, ratio, religion, and philosophy.

Salah satu tokoh dalam filsafat Islam yang mempunyai pengaruh besar pada pemikiran filsafat dan keagamaan sesudahnya, termasuk di Eropa pada abad-abad pertengahan, adalah Ibn Rusyd atau Averroes. Pemikiran dan upayanya untuk mempertemukan agama dan filsafat diakui sebagai pemikiran yang luar biasa dan diikuti oleh banyak kalangan. Dalam makalah yang dipresentasikan pada seminar Internasional di Yogyakarta, Philip Clayton, seorang Guru Besar di UCLA, USA dan Principle Investigator pada Science and the Spiritual Quest Project, menulis sebagai berikut:

Ibn Rushd (Averroes, 1126-1198), the greatest advocate of Muslim Aristotelianism, forget the greatest alliance between the philosophical traditional and belief in one God. His system not only "completed" Greek thought in the eyes of theists; it also set the stage for the Scholastic period in Christian

theology, which produced the greatest systemic works of philosophical theology that his own tradition has known.¹

Tulisan ini akan menguraikan upaya-upaya yang dilakukan Ibn Rusyd untuk mempertemukan wahyu dan rasio, agama dan filsafat yang dimaksud: dua hal yang oleh sebagian kalangan sering dinilai sebagai sesuatu yang “bertentangan”, atau diposisikan secara dikhotomis.

1. Riwayat Hidup

Ibn Rusyd atau *Averroes* dalam bahasa Latin, nama lengkapnya adalah Abu al-Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Rusyd, lahir di kota Kordoba, Andalus (Spanyol sekarang), tahun 1126 M. Ia lahir dan besar dalam lingkungan keluarga yang mempunyai tradisi intelektual bagus. Ayahnya seorang hakim (*qâdli*) sedang kakeknya dari jalur ayah adalah hakim agung (*qâdli al-qudlât*) di Kordoba.² Ibn Rusyd sendiri dikenal sebagai orang yang mempunyai minat besar pada keilmuan. Diriwitakan oleh Ibn Abbar bahwa sejak dewasa Ibn Rusyd tidak pernah absen dari kegiatan penelitian dan membaca kecuali pada malam ayahnya meninggal dan malam pertama perkawinannya.³ Meski tidak ada data yang lengkap tentang masa kehidupan awal dan belajarnya, namun melihat posisi keluarga dan karya-karya yang dihasilkan, Ibn Rusyd dipastikan mempelajari hampir seluruh disiplin ilmu yang dikenal saat itu, seperti bahasa Arab, hukum Islam, teologi, astronomi dan kedokteran, di samping filsafat yang agaknya dipelajari secara otodidak.⁴

Setelah sekian lama belajar, tahun 1159 M, Ibn Rusyd dipanggil ke Seville oleh gubernur Abu Ya'kub Yusuf untuk membantu reformasi

-
- 1 Philip Clayton, “Perceiving God in the Lawfulness of Nature: Scientific and Religious Reflections” dalam *International Conference on Religion and Science I the Post-Colonial World*, (Yogyakarta, CRCS UGM and Templeton Foundation, USA, 2-5 Januari, 2003), 5.
 - 2 Abbas M. Aqqad, *Ibn Rusyd* (Mesir: Dar al-Ma'arif, tt), 8; M. Imarah, “Muqaddimah” dalam Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl* (Mesir: Dar al-Ma'arif, tt), 5.
 - 3 Kamil Uwaidah, *Ibn Rusyd al-Andalusi Failusûfal-Arabî wa al-Muslimîn*, (Beirut, Dar al-Kutub, 1991), 25.
 - 4 Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam Sebuah Peta Kronologis*, terj. Zainul Am, (Bandung, Mizan, 2001), 107. Sebagian sumber menyatakan bahwa Ibn Rusyd belajar filsafat pada Ibn Tufail, tetapi menurut penulis, hal tersebut tidak berdasar. Kenyataannya, Ibn Rusyd tidak pernah menyebut Ibn Tufail sebagai gurunya, sedang Ibn Tufail sendiri pernah mengeluhkan kesulitan yang dihadapi Khalifah Abu Ya'kub tentang filsafat kepada Ibn Rusyd. Ibn Tufail berharap ada orang lain yang bisa membantunya. Lihat, Fuad Ahwani, “Ibn Rusyd”, dalam MM Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, I, (New Delhi, Low Price Publications, 1995), 542. Karena itu, Ibn Rusyd tidak belajar pada Ibn Tufail dan kita tidak mendapati data tentang gurunya. Menurut Uwaidah, Ibn Rusyd telah memahami filsafat Aristoteles sebelum bertemu Ibn Tufail. Lihat Kamil Uwaidah, *Ibn Rusyd al-Andalusi*, 27.

pendidikan di sana.⁵ Namun, menjelang tahun 1169 M, ketika terjadi “kebangkitan” filsafat di Andalus yang didorong khalifah Abu Ya’kub Yusuf, ia dibawa dan diperkenalkan Ibn Tufail kepada khalifah. Pada pertemuan tersebut, Ibn Rusyd diberi tugas untuk memberi ulasan dan komentar atas pikiran-pikiran filsafat Aristoteles. Tidak lama kemudian, tahun 1169 M, Ibn Rusyd diangkat sebagai hakim di Seville, suatu kota yang kemudian menjadi ibu kota Andalus. Pengangkatan tersebut agaknya berkaitan dengan kedekatannya dengan khalifah di samping kemampuannya dalam bidang hukum. Menurut Ibn Abi Usaibiah,⁶ Ibn Rusyd sangat mahir dalam bidang hukum dan menjadi satu-satunya pakar dalam soal khilafiyah di zamannya. *Bidâyah al-Mujtahid* (ditulis tahun 1168 M), bukunya yang menguraikan tentang sebab-sebab munculnya perbedaan pendapat dalam hukum (fiqh) dan alasannya masing-masing dinilai sebagai karya terbaik dibidangnya.

Dua tahun bertugas di Seville, Ibn Rusyd kemudian dipromosikan sebagai hakim di Kordoba, yang bertanggung jawab atas sejumlah perjalanan ke Saville dan Marakesy, tahun 1171 M. Karena itu, selama tugas di sini, ia sering melakukan perjalanan dinas ke Marakesy. Tahun 1178 M, Ibn Rusyd beberapa lama berada di Marakesy untuk persoalan pengadilan. Pada tahun berikutnya, tahun 1179 M, ia ditunjuk kedua kalinya sebagai hakim di Seville dan tiga tahun kemudian, tahun 1182 M, diangkat sebagai hakim agung di Kordoba. Beberapa bulan setelah berkonsentrasi pada tugas tersebut, ia pindah ke Marakesy untuk menggantikan Ibn Tufail sebagai penasihat khalifah.⁷ Pada tahun 1184 M, ketika Abu Yusuf Ya’kub al-Manshur (1184-1198 M) naik tahta menggantikan saudara laki-lakinya, Ibn Rusyd tetap tinggal di Marakesy, Maroko, mendampingi sang khalifah dan menjadi teman dekatnya.⁸ Menurut Urvoy, setelah tinggal di Marakesy inilah Ibn Rusyd benar-benar mencurahkan perhatiannya pada filsafat. Ulasan-ulasan panjangnya (*tafsîr*) atas filsafat Aristoteles kebanyakan ditulis dalam masa-masa itu, sehingga digelar “sang pengulas” (*commentator*) oleh Dante (1265-1321 M) dalam bukunya *Divine Commedia* (Komedi Ketuhanan).⁹

Namun, posisi dan dukungan lembaga kekhalifahan tersebut ternyata tidak berlangsung terus. Akibat tekanan publik yang menguat, nasib Ibn Rusyd berubah drastis. Pada tahun 1195 M, ia dibuang ke

5 Dominique Urvoy, *Ibn Rusyd (Averroes)*, terj. dari bahasa Prancis ke Inggris oleh Olioivia Stewart, (London, Roulette, 1991), 55.

6 Ibn Abi Usaibi’ah, *Uyûn al-Anbâ’ fî Thabaqât al-Atibbâ’*, III, (Beirut, Dar al-Fikr, tt), 122; Kamil Uwaidah, *Ibn Rusyd al-Andalus*, 24.

7 Dominique Urvoy, *Ibn Rusyd (Averroes)*, 57 dan 63.

8 Ibid; Ibn Abi Usaibiyah, *Uyûn al-Anbâ’*, III, 123.

9 Dominique Urvoy, *ibid*, 63; Fuad Ahwani, “Ibn Rusyd”, 543.

Lucena, di kepulauan Atlantik, kemudian buku-bukunya dibakar di depan umum dan ajarannya tentang filsafat serta sains dilarang untuk disebar, kecuali kedokteran dan astronomi. Untungnya, hukuman tersebut tidak berlangsung lama. Khalifah segera menarik kembali Ibn Rusyd dan mengembalikan nama baiknya.¹⁰ Pada tahun 1198 M, Ibn Rusyd meninggal di Marakesy pada usia 72 tahun dan jenazahnya di bawa ke Kordoba untuk dimakamkan di sana.¹¹

2. Kontribusi Ibn Rusyd dalam Keilmuan

Menurut Majid Fakhry, sumbangan Ibn Rusyd dalam bidang filsafat, kedokteran dan teologi sangat besar sehingga hanya bisa disejajarkan dengan sumbangan al-Farabi dan Ibn Sina di Timur.¹² Ernest Renan (1823-1892 M) yang melacak karya-karyanya berhasil mengidentifikasi 78 buah judul buku, meliputi 28 buah dalam bidang filsafat, 20 buah dalam kedokteran, 5 buah dalam teologi, 8 buah dalam hukum, 4 buah dalam astronomi, 2 buah dalam sastra dan 11 buah dalam ilmu-ilmu lain.¹³ Namun, para ahli sendiri berbeda pendapat tentang jumlah itu sehingga kita tidak mengetahui secara pasti jumlah yang sesungguhnya. Penulis sendiri menemukan 117 buah karya Ibn Rusyd. Perbedaan data tersebut memang tidak bisa dihindari. Menurut Bayumi, ada dua hal yang menyebabkan perbedaan tersebut. (a) Kebanyakan dari karya Ibn Rusyd telah dibakar pada tahun 1195 M, (b) metode yang dipakai Ibn Rusyd dalam menulis karyanya yang berbeda, yaitu pertama-tama menulis ringkasan pendek (*jamî'* berupa *maqâlah*), kemudian ulasan sedang (*talkhîsh*) dan terakhir komentar panjang (*tafsîr*). Sebagian para peneliti menjadikan satu sedang lainnya memisahkannya secara sendiri-sendiri sehingga terjadi perbedaan pendapat, s.¹⁴

Semua karya asli Ibn Rusyd ditulis dalam bahasa Arab. Namun, akibat pernah ada pelarangan dan pembakaran, kebanyakan karya yang sampai kepada kita hanya dalam bentuk terjemahan bahasa Ibrani dan Latin.¹⁵ Karya-karya tersebut secara garis besar bisa diklasifikasikan dalam beberapa tema. *Pertama*, karya-karya logika (*manthiq*). Dalam bidang ini,

10 Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, 108. Hanna al-Fakhuri, *Târîkh al-Falsafah al-Arâbiyah*, II (Beirut: Dar al-Ma'arif, 1958), 385.

11 Imarah, "Muqaddimah", 7.

12 Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, 108.

13 Ernest Renan, *Ibn Rusyd wa al-Rusydiyah*, terj. dari bahasa Prancis ke Arab oleh Adil Zu'atir (Kairo: Isa Babi al-Halabi, 1957), 79-93.

14 Abd al-Mukti Bayumi, *Al-Falsafah al-Islâmiyah min al-Masyriq ilâ al-Maghrib*. III, (Kairo, Dar al-Thaba'ah, 1991), 278.

15 Kamil Uwaidah, *Ibn Rusyd al-Andalusi*, 127; Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, 116.

Ibn Rusyd menulis uraian atas *Organon* Aristoteles secara lengkap, meliputi Kategori (*al-maqûlât*), Hermeneutika (*al-Ibârah*), Analitika Prior (*al-qiyâs*), Analitika Posterior (*al-burhân*), Topika (*al-jadal*), Sofistika (*al-mughallithah*), Retorika (*al-khithâbah*), dan Puisi (*al-syi'r*).¹⁶ Menurut Fakhry, Ibn Rusyd telah menulis uraian atas seluruh karya Aristoteles kecuali *Politics*, dan masing-masing diuraikan rangkap tiga, yakni uraian pendek (*jami'*), menengah (*talkhîsh*) dan panjang (*tafsîr*).¹⁷ Ulasan-ulasan Ibn Rusyd atas *Organon* tersebut telah diterjemahkan ke dalam bahasa Ibrani maupun Latin pada pertengahan abad 13 M. Ya'kub Abamawi, seorang Yahudi, menterjemahkan seluruh uraian Ibn Rusyd bidang ini tahun 1230 M. di Napoli. Hermannus Contractus (w. 1272 M) dari Jerman menterjemahkan *Syarh alâ Kitâb al-Syi'r li Aristhûthâlîs* karya Ibn Rusyd tahun 1240 M.¹⁸

Jasa besar Ibn Rusyd dalam bidang ini, seperti dituturkan Urvoy, adalah, (1) bahwa ia mampu membersihkan tafsiran-tafsiran sebelumnya yang tidak terkait dengan kondisi sosial budaya Yunani untuk kemudian menjelaskannya agar bisa dihasilkan interpretasi yang benar.¹⁹ (2) Memberikan “doktrin baru” bahwa logika bukan hanya sumber sains yang bicara benar-salah seperti yang diyakini al-Farabi melainkan harus berkaitan dengan realitas empirik. Logika bukan bidang yang berdiri sendiri tetapi harus berkaitan dengan persoalan empirik dan hanya berguna untuk menjelaskannya.²⁰ Menurut Husein Nasr, prinsip-prinsip inilah bersama karya-karyanya tentang fisika—yang telah diterjemahkan lebih dahulu—yang telah mendorong lahirnya aliran empirisme dan membantu proses sekularisasi alam di Eropa.²¹

Kedua, karya-karya fisika (*thabî'iyât*) atau filsafat kealaman. Beberapa karya Ibn Rusyd dalam bidang ini memberi banyak pengaruh pada perkembangan keilmuan Eropa di kemudian hari. Antara lain, *Talkhîsh*

16 Sulaiman Dunya, “Muqaddimah”, dalam Ibn Rusyd, *Tahâfut al-Tahâfut*, I, (Mesir, Dar al-Fikr, tt), 14-16; Bayumi, *Al-Falsafah al-Islâmiyah*, 282.

17 Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, 108. Buku Politik Aristoteles ini tertinggal, bahkan tanpa diketahui alasannya tidak diterjemahkan ke dalam bahasa Arab hingga masa modern. Selain itu, Ibn Rusyd masih menulis buku-buku lain tentang logika dan definisi. Tentang buku-buku ini, lihat Bayumi, *Al-Falsafah al-Islâmiyah*, 281; Sulaiman Dunya, “Muqaddimah”, 14-16.

18 Mahmud Qasim, *Falsafah Ibn Rusyd wa Atsâruhâ fi al-Tafkîr al-Gharbî* (Kortum: Jami'ah Umm Durban, 1968), 27; Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, (London, Longmann, 1983), 275. Kitab Ibn Rusyd ini ditulis tahun 1174 M.

19 Dominique Urvoy, *Ibn Rusyd (Averroes)*, 100. Usaha ini mirip dengan metode hermenutika yang dikembangkan di masa sekarang.

20 *Ibid*, 151-2.

21 Husein Nasr, *Intelektual Islam: Teologi, Filsafat dan Gnosis*, terj. Suharsono (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 56.

Kitâb al-Thabî'î li Aristhûthâlîs (Uraian Fisika Aristoteles), *Syarh Kitâb al-Samâ' wa al-Alam li Aristhûthâlîs* (Uraian atas Langit dan Jagat Raya Aristoteles) dan *Talkhîsh Kitâb al-Kaum wa al-Fasâd li Aristhûthâlîs* (Uraian tentang Eksistensi dan Kerusakan menurut Aristoteles).²² Tahun 1230 M, Michael Scot menterjemahkan karya-karya fisika tersebut sebagai hadiah kepada Raja Frederik II di Roma, dan pada waktu berikutnya, Roger Bacon (1214-1292 M) menggunakan prinsip-prinsip logika dan fisika di atas sebagai dasar penelitian-penelitian empiriknya.²³ Thomas Hobbes (1588-1679 M) mengembangkan usaha penelitian empirik Bacon tersebut, diikuti David Hume (1711-1776 M), kemudian August Comte (1788-1857 M).²⁴

Selain itu, Ibn Rusyd juga menulis beberapa buku, antara lain, *Syarh Kitâb al-Hayawân li Aristhûthâlîs* (Uraian tentang Binatang karya Aristoteles), *Syarh Kitâb al-Istiqsât li Jâlînûs* (Uraian buku Istiqsât karya Galinus), *Mukhtashar al-Majasthî* (Uraian Almagest Porphiry) dan *Talkhîsh Kitâb al-Qawiy al-Thabî'î li Jâlînûs* (Uraian tentang Potensi Alamiah Galinus).²⁵

Ketiga, karya-karya metafisika (*mâ ba'd al-thabî'ah*). Ibn Rusyd menulis sejumlah uraian dalam bidang ini, antara lain, *Syarh Kitâb Mâ Ba'd al-Thabî'ah li Aristhûthâlîs* (Uraian Metafisika Aristoteles), *Maqâlah fî 'Ilm al-Nafs* (Ilmu Jiwa), *Syarh Kitâb al-Nafs li Aristhû* (Uraian tentang Jiwa karya Aristoteles), *Maqâlah fî al-'Aql* (Tentang Intelek), *Maqâlah fî Ittishâl al-Aql al-Mufâriq bi al-Insân* (Hubungan Intelek Terpisah dengan Manusia), *Syarh Maqâlah al-Iskandar fî al-Aql* (Uraian Konsep Intelek Aleksander Aprodiasias), *Mas'alah fî al-Zamân* (Persoalan Waktu) dan *Talkhîsh al-Ilâhiyyât li Niqulaus* (Uraian Ketuhanan Nicolaus).²⁶ Uraian-uraian Ibn Rusyd tentang jiwa (*al-nafs*) telah diterjemahkan ke dalam bahasa Latin oleh Scot pada tahun 1230 M.²⁷

Keempat, karya-karya teologi (*ilm al-kalâm*). Ibn Rusyd banyak menulis dalam bidang ini. Yang terpenting adalah *Kitâb al-Kasyf 'an Manâhij al-Adillah fî Aqâid al-Millah* (Metode Pembuktian dalam Teologi Agama), *Kitâb Fashl al-Maqâl fîmâ bain al-Hikmah wa al-Syarî'ah min al-Ittishâl*

22 Bayumi, *Al-Falsafah al-Islâmiyah*, 282; Sulaiman Dunya, "Muqaddimah", 14-16. *Talkhîsh Kitâb al-Thabî'î li Aristhûthâlîs* ditulis tahun 1170 M, *Syarh Kitâb al-Samâ' wa al-Alam* tahun 1170 M dan *Talkhîsh Kitâb al-Kaum wa al-Fasâd* tahun 1171 M).

23 Mahmud Qasim, *Falsafah Ibn Rusyd*, 24-5. Lihat juga Henry S Lucas, *Sejarah Peradaban Barat Abad Pertengahan*, terj. Budiawan (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1993), 199-200.

24 Abdullah Shidiq, *Islam dan Filsafat* (Jakarta: Triputra Masa, 1984), 133-134.

25 Bayumi, *Al-Falsafah al-Islâmiyah*, 282; Sulaiman Dunya, "Muqaddimah", 14-16.

26 Bayumi, *ibid*; Sulaiman Dunya, *ibid*. *Syarh Kitâb Mâ Ba'd al-Thabî'î* ditulis tahun 1174 M, sedang *Syarh Kitâb al-Nafs* tahun 1181 M.

27 Mahmud Qasim, *Falsafah Ibn Rusyd*, 24.

(Mempertemukan Filsafat dan Syareat) dan *Tahâfut al-Tahâfut* (Kerancuan Buku Tahafut al-Ghazali).²⁸ Ketiga kitab ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Ibrani dan Latin oleh, antara lain, Ibrahim ibn Daud (w. 1180 M), Girardo Gremono (w. 1187 M), Moses ibn Tibbon (w. 1283 M), Michael Scot (w. 1232 M), Hermannus Contractus (w. 1272 M), Jacob ben Abba Mari, Simeon Anatoli, Solomon ben Joseph, Zerachia ben Isaac, Joseph ben Machis dan Kalonymus ben Kalonymus (w. 1328 M).²⁹

Musa ibn Maimun (1135-1204 M) atau Moses Maimonides, seorang teolog-filosof Yahudi, dalam karya utamanya, *Guide of the Perplexed*, menggunakan pendekatan Ibn Rusyd dalam kitab-kitab tersebut untuk menjelaskan persoalan antara makna eksoteris dan esoteris Bibel. Begitu pula yang dilakukan Levi ben Gershon (Gersonides) (1288-1344 M), seorang teolog-filosof dan ahli matematika Yahudi ketika berusaha mendamaikan antara kebenaran agama dengan kebenaran itu sendiri.³⁰

Dalam tradisi Kristen, pikiran-pikiran Ibn Rusyd di atas diterima oleh geraja ordo Dominican, seperti Albertus Magnus (1206-1280 M), Thomas Aquinas (1226-1274 M), Ramon Marti (1230-1285 M) dan Ramon Lull (1232-1316 M). Kelompok ini, khususnya Aquinas, mengambil gagasan Ibn Rusyd di atas untuk menyerang kelompok “Averroesme Latin” seperti Siger Brabant (1235-1282 M) yang dianggap telah kufur.³¹ Pada abad ke XIII M ini, di Eropa, pemikiran Ibn Rusyd telah menjadi “sumber” sekaligus “korban” permusuhan besar di kalangan gejera. Kelompok Brabant, berdasarkan kajian-kajiannya atas filsafat Ibn Rusyd hasil terjemahan Latin mengajarkan, antara lain, apa yang disebut sebagai “kebenaran ganda”. Yaitu, bahwa kesimpulan-kesimpulan akal budi murni dapat berbenturan dengan kebenaran wahyu dan keduanya harus diterima. Kelompok Aquinas, berdasarkan karya-karya teologis Ibn Rusyd di atas, menolak ajaran Brabant. Sebab, ajaran ini, jika diikuti secara logis, akan mengantarkan kepada kehancuran agama. Berdasarkan hal itu, tahun 1277 M, sejumlah besar karya Ibn Rusyd dibakar di gerbang Universitas Sorbone, Paris. Ini mengingatkan kita atas pembakaran buku-bukunya di Kordoba, tahun 1195 M.³²

28 Bayumi, *Al-Falsafah al-Islâmiyah*, 282; Sulaiman Dunya, “Muqaddimah”, 14-16. Ketiga kitab ini ditulis tahun 1180 M.

29 Anwar Chejne, *Muslim Spain Its History and Culture*, (Minneapolis, University of Minneapolis Press, 1974), 332; Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, 275; Ibrahim Madkur, *Fî Falsafah al-Islâmiyah*, II, (Mesir, Dar al-Ma’arif, tt), 167.

30 Dominique Urvoy, *Ibn Rusyd (Averroes)*, 200-206; Anwar Chejne, *Muslim Spain*, 332-3.

31 Dominique Urvoy, *Ibn Rusyd (Averroes)*, 208-214; Montgomery Watt, *The Influence of Islam on Medieval Europe* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1972), 102.

32 Watt, *ibid*, 102-3; Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, 116; Mahmud Qasim, *Falsafah Ibn Rusyd*, 14.

Kelima, karya hukum (*fiqh*). Karya Ibn Rusyd dalam bidang ini sekaligus yang terkenal adalah *Kitâb Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid* (Permulaan Mujtahid dan Puncak Muqtashid) di samping karya kecil, *Mukhtashar Kitâb al-Mustasfâ li al-Ghazâli* (Ringkasan Mustasfa al-Ghazali). Nilai penting *Bidâyah* ini (ditulis tahun 1168 M) adalah penggambarannya atas perkembangan yang pesat semisal penerapan metodologi *ushûl al-fiqh*—sebagai hermeneutik maupun dasar rujukan—terhadap keseluruhan bangunan *fiqh* Sunni. Selain itu, pendekatan rasionalitasnya telah memberikan pengetahuan baru atas konsep *maqâshid al-syarî'ah* di kalangan pengikut madzhab Maliki dan Zhahiri yang kurang sentuhan logika.³³ Ibn Abi Usaibiah menilai kitab *Bidâyah* sebagai karya terbaik di bidangnya.³⁴

Keenam, karya-karya astronomi. Ibn Rusyd menulis beberapa buku dalam bidang ini, antara lain, *Talkhîsh al-Atsâr al-Alawiyah li Aristhûthâlîs* (Uraian Meteorologi Aristoteles), *Maqâlah fî Jirm al-Samâwî* (Benda-benda Langit) dan *Maqâlah fî Harakah al-Falak* (Gerak Langit).³⁵ Uraian pendek kedua buku terakhir ditulis tahun 1159 M, komentar menengah ditulis tahun 1171 M, sedang komentar panjang tahun 1188 M. Semua kitab tersebut telah diterjemahkan ke dalam bahasa Latin oleh Scot, tahun 1217 M. Dalam karya-karya itu, Ibn Rusyd menjelaskan segala fenomena langit yang menakjubkan, bersama segala variasi perbedaan kecepatan, dengan teori gerak *helicoidal* (*harakah al-laulabiyah*) atau gerak *siput* (*harakah al-halazuniyah*). Menurut Urvoy, teori ini masih dipakai di Eropa hingga abad ke-16 M oleh para fisikawan Aristotelian, seperti William Ouyergne dan Robert Grosseteste.³⁶

Itulah beberapa karya utama dan pengaruh pemikiran Ibn Rusyd pada perkembangan keilmuan sesudahnya. Di Eropa Barat, sebelum akhir abad XII M., karya-karya Ibn Rusyd telah menjadi kajian para sarjana Yahudi sedemikian rupa sehingga, menurut Renan sebagaimana dikutip Fakhry, budaya filosofis mereka menjadi “tidak lebih dari sebuah refleksi kebudayaan Muslim (Averroisme) (*nothing but a reflection of muslim culture*).³⁷ Dari sini kemudian melebar kepada para sarjana Kristen, seperti tokoh-tokoh yang telah disebutkan di atas. Sesudah itu, karya-karya dan pemikiran Ibn Rusyd telah menjadi bagian dari warisan dan tradisi pemikiran filsafat di Eropa. Karena itu, menurut Fakhry, sumbangan Ibn Rusyd dalam filsafat dan sains hanya dapat disejajarkan dengan sumbangan al-Farabi dan Ibn Sina, dua pesaingnya di Timur. Meski demikian,

33 Dominique Urvoy, *Ibn Rusyd (Averroes)*, 109.

34 Ibn Abi Usaibi'ah, *Uyûn al-Anbâ'*, III, 122; Kamil Uwaidah, *Ibn Rusyd al-Andalusi*, 24.

35 Bayumi, *Al-Falsafah al-Islâmiyah*, 282; Sulaiman Dunya, “Muqaddimah”, 14-16.

36 Dominique Urvoy, *Ibn Rusyd (Averroes)*, 72-4.

37 Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, 274.

Ibn Rusyd masih mengungguli keduanya dalam tiga masalah fundamental: (1) kemahirannya dalam menguraikan dan menafsirkan pemikiran Aristoteles, (2) kontribusinya pada bidang yurisprudensi (*fiqh*), (3) sumbangannya pada bidang teologi.³⁸

Meski demikian, pemikiran-pemikiran filsafat Ibn Rusyd tersebut ternyata tidak berkembang dan bahkan kurang dikenal di kalangan masyarakat Muslim sendiri. Menurut Fuad Ahwani, setidaknya ada dua hal yang menyebabkan demikian.³⁹ *Pertama*, karya-karya Ibn Rusyd diterjemahkan ke dalam bahasa Latin, diedarkan dan dikembangkan, sedang teksnya yang asli berbahasa Arab justru dibakar dan dilarang terbit karena semangat anti filsafat dan filosof. *Kedua*, Eropa pada masa renaissance dapat dengan mudah menerima filsafat dan metode ilmiah seperti yang dianut Ibn Rusyd sementara di Timur (Islam) sains dan filsafat justru dikorbankan demi berkembangnya gerak mistik dan praktis keagamaan.

3. Wahyu dan Realitas Sebagai Sumber Pengetahuan

Ibn Rusyd mendefinisikan ilmu sebagai pengenalan tentang objek dengan sebab dan prinsip-prinsip yang melingkupinya.⁴⁰ Objek-objek pengetahuan ini sendiri terdiri atas dua macam: objek-objek inderawi (*mudrak bi al-hawâs*) dan objek-objek rasional (*mudrak bi al-'aql*). Objek inderawi adalah benda-benda yang berdiri sendiri atau bentuk-bentuk lahir yang ditunjukkan oleh benda-benda tersebut, sedang objek-objek rasional adalah substansi dari objek-objek inderawi, yaitu esensi dan bentuk-bentuknya.⁴¹ Dua macam bentuk objek ini, masing-masing melahirkan disiplin ilmu yang berbeda dan setiap disiplin keilmuan memang harus sesuai dengan objek kajiannya.⁴² Objek-objek inderawi melahirkan ilmu fisika atau sains sedang objek-objek rasional memunculkan filsafat (*ḥikmah*). Bentuk-bentuk pengetahuan manusia (sains dan filsafat) tidak dapat lepas dari dua macam bentuk objek tersebut.⁴³

Karena itu, dalam *Dlamîmah*, Ibn Rusyd secara tegas menyatakan bahwa *dua bentuk wujud objek itulah sumber pengetahuan manusia*.⁴⁴

38 Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, 108.

39 Fuad Ahwani, "Ibn Rusyd", 544.

40 Ibn Rusyd, "Al-Kasyf 'an Manâhij al-Adillah fi 'Aqid al-Millah" dalam *Falsafah Ibn Rusyd*, (Beirut, Dar al-Afaq, 1978), 127. Selanjutnya disebut *Manâhij*.

41 Ibn Rusyd, *Tahâfut al-Tahâfut*, II, 558 & 958.

42 Ibid, 691; Ibn Rusyd, *Manâhij al-Adillah*, 71.

43 Ibn Rusyd, *Manâhij al-Adillah*, 127-8.

44 Ibn Rusyd, *Dlamîmah al-Mas'alah*, 41. Lihat juga M. Imarah, *Al-Mâdiyyah wa al-Mitsâliyyah fi Falsafah Ibn Rusyd* (Mesir: Dar al-Ma'arif, tt), 87.

Pernyataan ini sekaligus dimaksudkan untuk membedakan antara ilmu Tuhan dengan pengetahuan manusia. Menurut Ibn Rusyd, pengetahuan Tuhan sangat berbeda dengan pengetahuan manusia meski sama-sama berkaitan dengan suatu objek. Perbedaannya terletak pada kenyataan bahwa pengetahuan manusia didasarkan atas pengamatan dan penelitiannya pada wujud objek, material maupun rasional, sehingga dianggap temporal (*hudûts*), sementara pengetahuan Tuhan justru menjadi penyebab dari munculnya wujud-wujud objek sehingga bersifat *qadîm*.⁴⁵

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

“Pengetahuan tentang kebahagiaan dan keselamatan menggiring pada pengetahuan tentang jiwa dan esensinya. Namun, benarkah jiwa akan merasakan kebahagiaan dan keselamatan ukhrawi? Jika benar, apa kriterianya? Selain itu, apa yang digunakan untuk membuktikan bahwa kebaikan (tindakan baik) akan membawa kepada kebahagiaan? Bagaimana dan kapan kriteria-kriteria tersebut diterapkan? Begitu pula tentang baik dan buruk. Untunglah semua itu dapat kita jumpai ketentuannya dalam syariat, dan semua itu tidak dapat dijelaskan kecuali dengan wahyu. Paling tidak, informasi wahyu lebih unggul..... semua ini, secara lebih luas, tidak dapat diketahui lewat ilmu (*ilm*), teknologi (*shinâ'ah*) atau filsafat (*lîkmah*)”.⁴⁶

Dengan demikian, sumber pengetahuan dalam perspektif Ibn Rusyd terdiri atas dua macam: realitas-realitas wujud dan wahyu. Dua bentuk sumber ini masing-masing melahirkan disiplin ilmu yang berbeda; realitas wujud melahirkan ilmu dan filsafat sedang wahyu memunculkan ilmu-ilmu keagamaan (*'ulûm al-syar'iyah*). Meski demikian, menurut Ibn Rusyd, dua macam sumber pengetahuan tersebut tidak bertentangan melainkan selaras dan berkaitan, karena keduanya adalah benar dan mengajak kepada kebenaran. Kebenaran yang satu tidak mungkin bertentangan dengan kebenaran yang lain.⁴⁷

45 Ibn Rusyd, *ibid*.

46 Ibn Rusyd, *Manâhij al-Adillah*, 117.

47 Ibn Rusyd, “Fashl al-Maqâl” dalam *Falsafah Ibn Rusyd*, (Beirut, Dar al-Afaq, 1978), 19. Selanjutnya disebut *Fashl al-Maqal*.

Hubungan yang selaras antara wahyu dan rasio di atas, dapat dilihat juga pada posisi penting rasio dalam wahyu. Menurutnya, rasio mempunyai peran besar dalam proses pemahaman terhadap wahyu seperti juga yang terjadi dalam proses pemahaman terhadap realitas. Yaitu, ia bertindak sebagai sarana untuk menggali ajaran-ajaran dan prinsip-prinsipnya lewat metode tafsir atau takwil,⁴⁸ sehingga terjadi rasionalitas dalam ilmu-ilmu keagamaan. Namun, berbeda dengan rasionalitas sains dan filsafat yang didasarkan atas prinsip-prinsip kausalitas alam, rasionalitas ilmu-ilmu keagamaan didasarkan atas maksud dan tujuan sang legislator (*maqâshid al-syar'î*), yaitu untuk mendorong kepada kebenaran dan kebajikan. Maksud dan tujuan dalam syariat agama tersebut sejalan dengan tujuan yang terkandung dalam prinsip-prinsip kausalitas semesta, yaitu demi terlaksananya tatanan kehidupan yang teratur dan harmonis.⁴⁹ Doktrin dua sumber pengetahuan ini merupakan salah satu upaya Ibn Rusyd untuk menyelaraskan antara wahyu dan rasio, antara agama dan filsafat.

4. Wahyu Memerintahkan Rasionalitas

Ibn Rusyd memaknai wahyu lebih sebagai *hikmah* (kebijaksanaan) yang diartikan sebagai “pengetahuan tertinggi tentang eksistensi-eksistensi spiritual” (*al-ma`rifah bi al-asbâb al-ghâibah*).⁵⁰ Melalui hikmah ini seorang nabi mampu mengetahui kebahagiaan hakiki yang berkaitan dengan kehidupan di akherat atau kehidupan sesudah mati. Karena itu, Ibn Rusyd menyatakan bahwa orang yang menerima wahyu (nabi) berarti telah menerima *hikmah*, sehingga seorang nabi berarti adalah seorang ahli hikmah yang sesungguhnya, tapi orang yang ahli hikmah (*hakîm*) belum tentu seorang nabi.⁵¹

Berdasarkan hal itu kemudian diturunkan undang-undang (*syar'îah*) atau kebijaksanaan-kebijaksanaan praktis kepada manusia demi tercapainya kebahagiaan yang dimaksud. Karena itu, menurut Ibn Rusyd, materi ajaran syariat adalah ajaran-ajaran yang dapat menyampaikan kepada tujuan tersebut yang terdiri atas dua hal, yaitu ajaran tentang ilmu yang benar (*al-'ilm al-haq*) dan ajaran tentang perbuatan yang benar (*al-'amal al-haq*). Ilmu yang benar adalah pengetahuan yang mengenalkan manusia kepada Allah swt sebagai Dzat yang Maha Suci dan Maha Tinggi, mengenalkan kepada segala bentuk realitas wujud sebagaimana

48 *Ibid*, 20.

49 *Ibid*, 31.

50 Ibn Rusyd, *Manâhij*, 128. Definisi ini merupakan kebalikan dari istilah ilmu (*al-'ilm*) yang diartikan sebagai pengetahuan tertinggi tentang eksistensi-eksistensi material.

51 Ibn Rusyd, *Tahâfut al-Tahâfut*, II, ed. Sulaiman Dunya (Mesir: Dar al-Maarif, tt), 868.

adanya terutama wujud-wujud mulia yang bersifat metafisik, dan mengenalkan pada pahala dan siksa di akhirat. Adapun perbuatan yang benar adalah perbuatan yang membawa kepada kebahagiaan dan menjauhkan dari penderitaan. Perbuatan-perbuatan yang benar ini sendiri terbagi dua: (1) perbuatan-perbuatan lahir yang bersifat fisik sebagaimana yang tercantum dalam aturan-aturan hukum fiqh (*yurisprudensi*), (2) perbuatan-perbuatan yang bersifat psikhis dan spiritual, seperti rasa syukur, sabar dan bentuk-bentuk moral etika lainnya yang diajarkan syariat yang kemudian dikenal dengan perilaku zuhud.⁵²

Namun, yang menarik dari konsep Ibn Rusyd dan berbeda dari pemikir lain adalah bahwa menurut Ibn Rusyd, isi *syari'ah* itu sendiri sebenarnya tidak hanya dapat diturunkan dari wahyu tetapi juga bisa dari intelek, meski Ibn Rusyd mengakui bahwa tingkatannya di bawah syariat dari wahyu. Tingkat yang paling unggul adalah syariah yang diturunkan dari wahyu yang disertai intelek. Dalam *Tahâfut*, ia menulis:

“Pada prinsipnya, setiap *syari'ah* didasarkan atas wahyu dan intelek menyertainya (*yukhâlituhâ*). Akan tetapi, bisa juga dimungkinkan adanya sebuah syariah dari intelek belaka. Hanya saja, nilai dan kualitasnya berkurang dibanding syariat yang didasarkan atas wahyu dan intelek sekaligus”.⁵³

Dengan pernyataan di atas, yaitu bahwa syariat yang paling unggul adalah yang berasal dari wahyu dan intelek sekaligus, Ibn Rusyd berusaha untuk mengangkat dan menempatkan intelek (rasio) di samping wahyu, sehingga penalaran rasional tidak tersingkirkan dari wahyu sekaligus juga tidak bertentangan dengan syariat. Pernyataan tersebut tampak jelas jika kita membaca *Fashl al-Maqâl*. Dalam kitab ini, Ibn Rusyd secara jelas dan tegas menyatakan bahwa penalaran rasional tidak mungkin bertentangan dengan wahyu. Hal ini, menurutnya, dapat terjadi karena penalaran rasional sesungguhnya bukanlah sesuatu yang di luar ajaran syariat melainkan justru perintah syariat. Sangat banyak teks-teks wahyu yang mewajibkan kita untuk melakukan *nadzar* (penelitian) secara rasional terhadap semua bentuk realitas untuk kemudian mengambil pelajaran darinya.⁵⁴ Jika demikian, yaitu jika syariat diyakini benar adanya dan kenyataannya ia memerintahkan pada penalaran rasional yang akan menggiring kepada pengetahuan yang benar juga, maka penalaran rasional tidak mungkin bertentangan dengan syariat. Kebenaran yang satu tidak mungkin bertentangan dengan kebenaran lainnya, sebaliknya justru saling mendukung. Ia menulis:

52 Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl*, 31. Ibn Rusyd menyebut ilmu tentang masalah perilaku lahir tersebut sebagai fiqh (*yurisprudensi*) dan menyebut ilmu tentang perilaku psikis dengan *zuhud*.

53 Ibn Rusyd, *Tahâfut*, II, 869.

54 Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl*, 14.

“Jika syariat-syariat ini benar (*haq*) dan mengajak kepada penalaran yang menyampaikan kepada pengetahuan yang benar (*ma`rifah al-haq*), maka kita tahu pasti bahwa penalaran *burhânî* (filosofis) tidak mungkin bertentangan dengan apa yang disampaikan oleh syariat. Kebenaran yang satu tidak akan bertentangan dengan kebenaran lainnya, tetapi justru saling mendukung dan mempersaksikan (*yusyhidulah*)”.⁵⁵

Karena itu, Ibn Rusyd menolak keras pendapat al-Ghazali dan orang-orang yang melarang belajar filsafat dan pemikiran rasional dengan alasan hasilnya akan bertentangan dengan syariat atau karena adanya kasus-kasus yang memunculkan penyimpangan. Menurutnya, penalaran rasional yang dilakukan secara sungguh-sungguh dan mendalam tidak mungkin menghasilkan sesuatu yang bertentangan dengan ajaran wahyu. Adapun adanya penyimpangan yang terjadi pada beberapa orang hanyalah bersifat kasuistis sehingga tidak dapat digeneralisir. Karena itu, larangan terhadap orang-orang yang memang mempunyai bakat dan kemampuan untuk menguasai filsafat dan penalaran rasional berarti sama dengan menghalangi manusia untuk melakukan perintah syariat. Ini bertentangan dengan ajaran syariat itu sendiri.⁵⁶

Berdasarkan pemahaman tersebut, Ibn Rusyd kemudian menyatakan bahwa ajaran-ajaran syariat sesuai dan dapat didekati lewat berbagai metode sesuai dengan tingkat pemahaman dan intelektualitas masyarakat. Berkaitan dengan hal ini, ada tiga metode dan tingkat kemampuan manusia yang disebutkan Ibn Rusyd. Pertama, kalangan awam, yaitu masyarakat kebanyakan yang biasa berpikir secara tektual-retoris (*khathabi*) dan sama sekali tidak menggunakan takwil. Mereka memahami makna dan ajaran teks melulu berdasarkan makna tersurat secara zhahir. Kedua, masyarakat kelas menengah, yaitu kalangan pemikir yang menggunakan penalaran dialektis (*jadâlî*). Ketiga, kelompok kecil masyarakat, yaitu kelompok filosof yang mampu berpikir secara *burhânî* (demonstratif).⁵⁷ Hanya saja, metode yang sering digunakan oleh syariat sendiri adalah metode-metode yang secara umum menjadi milik bersama kelompok besar manusia, karena tujuannya memang memberikan perhatian kepada kelompok mayoritas masyarakat. Ini wajar dan logis. Meski demikian, syariat tidak sedikit pun meninggalkan bagian untuk kalangan sedikit yang berpikir rasional filosofis.⁵⁸

55 *Ibid*, 19.

56 *Ibid*, 17. Di sini Ibn Rusyd memang memberikan syarat-syarat tertentu bagi mereka yang ingin belajar filsafat. Baginya, filsafat tidak bisa dipelajari oleh sembarang orang melainkan orang-orang yang telah memenuhi syarat tertentu dan mempunyai bakat kemampuan. Selain itu, pemikiran-pemikiran ini juga harus diarahkan untuk mengenal Tuhan, bukan sebaliknya justru meragukan-Nya.

57 *Ibid*, 33.

58 *Ibid*, 31.

Bagian yang diberikan syariat kepada kalangan yang sedikit tersebut, yaitu kalangan yang berpikir rasional-filosofis, memiliki kemungkinan untuk dapat dimaknai secara takwil. Menurut Ibn Rusyd, takwil adalah memberikan makna baru yang bersifat metaforik (*majazî*) yang berbeda dengan makna hakikinya, makna tekstualitasnya, tanpa harus melanggar tradisi bahasa dalam proses pembuatannya. Misalnya, menyebutkan sesuatu dengan sebuah tertentu lainnya karena adanya faktor kemiripan, karena menjadi sebab atau akibatnya, karena menjadi bandingannya, atau adanya faktor-faktor lain yang diuraikan secara rinci dalam pembahasan metaforik.⁵⁹

Hasil-hasil dari takwil tersebut, menurut Ibn Rusyd, adalah sah dan tidak akan bertentangan dengan makna teks meski sekilas tampak berbeda. Sebab, teks-teks yang secara zhahir tampaknya berbeda dengan hasil penalaran rasional, kemudian diteliti secara seksama semua bagian dan partikel-partikelnya ternyata justru ditemukan kesimpulan-kesimpulan yang mendukung adanya pentakwilan seperti itu. Minimal tidak menolaknya. Karena itulah, menurutnya, kaum muslimin kemudian sepakat bahwa pada dasarnya tidak ada kewajiban untuk memahami teks sesuai dengan makna zhahirnya secara keseluruhan atau memahami teks sesuai dengan makna takwilnya secara keseluruhan. Artinya, ada teks-teks yang dipahami secara tekstual dan ada ayat-ayat yang dipahami secara takwil. Atau bahwa sebuah teks mengandung makna zhahir dan batin. Kenyataan ini akan semakin jelas ketika seseorang menekuni dan menguji persoalan-persoalan tersebut kemudian menjadikannya sebagai sarana pencapaian untuk melakukan integrasi antara hal-hal yang rasional (*ma'qûl*) dan tekstual (*manqûl*).⁶⁰

Keyakinan tidak adanya pertentangan antara hasil penalaran rasional filosofis dengan wahyu tersebut juga terjadi dalam kaitannya dengan sains atau ilmu-ilmu kealaman. Menurut Ibn Rusyd, berkaitan dengan sains ini, syariat mempunyai dua sikap: menjelaskan atau tidak menyinggung sama sekali. Ketika syariat tidak menyinggungnya berarti tidak ada masalah. Keberadaannya sama seperti fenomena hukum yang belum dibicarakan oleh syariat yang kemudian menjadi tugas ahli fikih untuk menyimpulkannya (*istinbâth*) melalui analogi (*qiyâs al-syar'î*). Artinya, ilmu-ilmu kealaman yang belum dibicarakan syariat berarti menjadi tanggung jawab kaum saintis untuk melakukan eksplorasi dan

59 *Ibid*, 20.

60 *Ibid*, 20. Namun, apa yang dimaksud bahwa suatu ayat mengandung makna zhahir dan batin di atas bukanlah bersifat intrinsik melainkan ekstrinsik. Artinya, kandungan makna zhahir batin tersebut bukanlah berasal dari asalnya melainkan semata-mata karena adanya perbedaan tingkat pemahaman manusia. Perbedaan tingkat intelektual dan pemahaman itulah yang menyebabkan suatu teks dianggap muhkamat dan lainnya *mutasyâbihât*.

menguraiakannya lewat metode-metode ilmiah. Sebaliknya, jika syariat menjelaskannya, kemungkinannya ada dua: sesuai dengan hasil yang diberikan sains atau bertentangan dengannya. Jika sesuai berarti tidak ada masalah, tetapi jika bertentangan maka hal itu dapat diselaraskan dengan cara dilakukan takwil atas makna zhahir yang dikandung syariat.⁶¹

Meski demikian, Ibn Rusyd mengingatkan dengan keras bahwa makna-makna takwil tersebut adalah benar-benar hanya untuk kalangan tertentu dan tidak boleh disampaikan kepada semua orang, lebih-lebih masyarakat awam. Sebab, orang-orang awam yang belum dapat memahaminya—karena takwil menuntut adanya kemampuan intelektual yang lebih tinggi di atas rata-rata orang kebanyakan—akan dapat terjerumus dalam kekafiran, jika hal itu berkaitan dengan pokok-pokok syariat. Karena itu, Ibn Rusyd sangat mengecam orang-orang yang menyampaikan makna takwil kepada yang bukan ahlinya, dan menganggapnya sebagai kesalahan besar, bahkan sebagai kekafiran, karena akan dapat menyebabkan orang lain jatuh kepada kekafiran. Dalam *Fashl al-Maqâl*, secara tegas Ibn Rusyd menyatakan hal itu,

“Hal itu disebabkan bahwa tujuan takwil adalah mengganti pemahaman tekstualis dengan pemahaman interpretatif. Ketika makna-makna tekstual tersebut benar-benar batal (tergantikan) dalam pemahaman kaum literalis sedang mereka sendiri belum dapat menerima pemahaman takwil, maka hal itu akan dapat menjerumuskan pada kekafiran jika berkaitan dengan pokok-pokok syariat. Karena itu, makna-makna takwil tidak layak disampaikan kepada masyarakat awam atau ditulis dalam kitab-kitab retorik maupun dialektik. Yaitu, kitab-kitab yang ditulis dengan dalil-dalil metode retorik atau dialektik seperti yang dilakukan Abu Hamid al-Ghazali...”

Mereka yang menyampaikan makna takwil kepada yang bukan ahlinya adalah orang kafir, karena—dapat dan—telah mengajak kepada kekafiran. Perbuatan itu jelas bertentangan dengan kehendak Tuhan, terutama jika takwilnya ternyata keliru dan berkaitan dengan pokok-pokok syariat, sebagaimana yang terjadi pada masa sekarang. Kami saksikan ada sekelompok orang yang belajar filsafat dan mengklaim telah menemukan hal-hal baru yang berbeda dengan syariat. Mereka kemudian menyampaikannya kepada khalayak ramai. Keyakinan-keyakinan yang mereka sampaikan akhirnya justru menyebabkan kehancuran masyarakat awam di dunia dan akherat.⁶²

61 *Ibid*, 19.

62 *Ibid*, 33.

5. Metode Ilmiah dapat Digunakan Dalam Ilmu Agama

Ibn Rusyd, sebagai seorang filosof, menyatakan bahwa metode demonstrasi (*burhânî*) yang biasa digunakan dalam ilmu filosofis adalah metode yang kuat dan unggul dibanding metode-metode yang lain. Akan tetapi, menurutnya, metode ini bukan monopoli ilmu-ilmu filosofis melainkan dapat juga digunakan dalam ilmu-ilmu keagamaan. Sebagaimana di diskusikan di atas, Ibn Rusyd menyatakan bahwa teks suci sebagai sumber ilmu-ilmu keagamaan dapat didekati lewat metode retorik (*khathabî*), dialektik (*jadali*) maupun demonstrasi (*burhânî*). Retorik adalah metode penalaran dengan lebih mendasarkan diri pada apa yang ditunjukkan oleh makna zhahir teks, sedang dialektik adalah metode penalaran yang lebih tinggi dari retorik. Metode ini tidak hanya memahami teks sebagaimana yang ditunjukkan makna zhahirnya melainkan juga melakukan takwil atas ayat-ayat yang tidak dapat dipahami secara lahiriah. Sementara itu, demonstrasi adalah metode yang lebih tinggi dari dialektik. Sebagaimana dialektik, ia juga melakukan takwil atas teks-teks suci sehingga dapat dipahami secara rasional. Perbedaan di antara keduanya adalah bahwa kesimpulan yang dihasilkan demonstrasi bersifat niscaya dan pasti, sedang hasil dialektik bersifat dugaan atau hanya mendekati keyakinan.⁶³

Meski demikian, kesimpulan yang dihasilkan dari proses takwil demonstrasi bukanlah sesuatu yang berbeda atau penyimpangan atas makna tekstual teks suci. Jika ternyata kemudian tampak ada perbedaan, hal itu sebenarnya ada pada aspek formalnya, bukan hakekatnya. Menurut Ibn Rusyd, jika makna takwil yang berbeda dengan teks atau teks yang berbeda dengan makna takwil tersebut kemudian diteliti secara seksama semua bagian dan partikel-partikelnya akan ditemukan secara jelas kesimpulan-kesimpulan yang mendukung adanya pentakwilan seperti itu atau bahwa makna takwil tersebut sesuai dengan makna-makna yang dikehendaki oleh teks. Minimal tidak menolaknya. Kenyataan ini semakin jelas ketika seseorang menekuni dan menguji persoalan-persoalan tersebut kemudian menjadikannya sebagai sarana pencapaian untuk melakukan integrasi antara hal-hal yang rasional (*ma'qûl*) dan tekstual (*manqûl*).⁶⁴ Dalam *Fashl al-Maqâl*, secara tegas Ibn Rusyd menyatakan:

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*, 20. Namun, apa yang dimaksud bahwa suatu ayat mengandung makna zhahir dan batin di atas bukanlah bersifat intrinsik melainkan ekstrinsik. Artinya, kandungan makna zhahir batin tersebut bukanlah berasal dari asalnya melainkan semata-mata karena adanya perbedaan tingkat pemahaman manusia. Perbedaan tingkat intelektual dan pemahaman itulah yang menyebabkan suatu teks dianggap muhkamat dan lainnya *mutasyâbihât*.

“Kita memastikan seyakin-yakinnya bahwa segala sesuatu yang dihasilkan oleh metode burhan tetapi berbeda dengan makna dzahir teks syariat, maka dzahir teks syariat tersebut menjadi terbuka untuk menerima takwil sesuai dengan aturan takwil bahasa Arab. Ketentuan ini tidak diragukan oleh orang Islam juga tidak dipertanyakan oleh orang mukmin. Keyakinan akan kebenaran pernyataan ini semakin bertambah ketika seseorang menekuni dan mengujinya untuk mencapai integrasi antara yang bersifat rasional (*ma`qûl*) dengan wahyu (*manqûl*). Kita bahkan berani menyatakan bahwa makna tersurat (*manthûq*) apapun dalam syariat tetapi bertentangan dengan apa yang dihasilkan oleh metode burhani, kemudian teks-teks syariat tersebut dikaji dan diteliti semua bagian-bagiannya, pasti akan ditemukan dalam teks-teks syariat tersebut yang secara dzahir justru mendukung makna takwil semacam itu, atau mendekatinya”.⁶⁵

Meski demikian, hal itu bukan berarti Ibn Rusyd lebih mengedepankan makna takwil dari pada makna zhahir teks. Ibn Rusyd dalam beberapa hal tetap memegang makna zhahir dan justru melarang takwil. Dalam *Fashl al-Maqâl*, ia mencatat ada empat metode dalam kaitannya dengan syariat. Sebagian dapat dilakukan takwil tetapi sebagian tidak. Empat macam tersebut adalah, *pertama*, metode yang mana teori atau konsepsi (*tashawwur*) dan pembuktiannya (*tashdîq*) bersifat niscaya meski penalarannya dalam bentuk retorik atau dialektik. Penalaran ini bersifat niscaya meski premis-premis yang diajukan bersifat masyhur atau dugaan (*zhannî*). Kesimpulannya didasarkan atas dirinya sendiri bukan perumpamannya. Dalil-dalil syariat semacam ini tidak membutuhkan takwil. Siapa yang mengingkari atau melakukan takwil dapat menjadi kafir.

Kedua, metode yang menghasilkan kesimpulan bersifat niscaya tetapi premis-premisnya hanya bersifat masyhur atau dugaan. Metode ini didasarkan atas perumpamaan bagi objek-objek yang menjadi tujuannya. Di sini terbuka untuk dilakukan takwil. *Ketiga*, kebalikan dari yang kedua, yaitu metode yang kesimpulannya adalah berupa objek-objek yang hendak disimpulkan itu sendiri dan premis-premisnya bersifat masyhur atau dugaan tanpa ada kemungkinan mencapai tingkat niscaya. Kesimpulan kategori ini tidak membutuhkan takwil meski sering terjadi takwil pada premis-premisnya. *Keempat*, metode yang premis-premisnya bersifat masyhur atau dugaan dan tidak mencapai tingkat niscaya. Kesimpulan-kesimpulannya berupa perumpamaan-perumpamaan bagi objek-objek yang dituju. Bagi kalangan orang tertentu, metode ini harus ditakwil sedang kebanyakan orang harus diartikan menurut makna tekstualitasnya.⁶⁶

65 *Ibid.*

66 *Ibid.*, 32.

Dengan ketentuan seperti di atas, berarti metode ilmu-ilmu keagamaan dapat saling kait dengan metode ilmu-ilmu filosofis. Teks suci yang menjadi sumber ilmu-ilmu keagamaan tidak hanya dapat didekati dengan metode dialektik (*jadâli*) melainkan juga demonstrasi (*burhâni*), sehingga hasilnya tidak kalah valid dengan ilmu-ilmu filosofis. Sebaliknya, ketentuan premis primer dan niscaya yang dipersyaratkan metode filosofis tidak hanya dihasilkan dari uji validitas rasional melainkan juga dapat di dasarkan atas teks-teks suci keagamaan yang valid. Meski demikian, Ibn Rusyd mengingatkan bahwa tidak semua teks dapat dipahami secara demonstrasi, melainkan harus tetap retorik.

6. Penutup

Itulah upaya-upaya yang dilakukan Ibn Rusyd untuk mempertemukan dua kutub yang biasanya didikhotomikan, yaitu antara wahyu dan rasio, agama dan filsafat atau agama dan sains. *Pertama*, dengan cara memberikan wilayah garapan tersendiri kepada masing-masing wahyu dan intelek (rasio). Wahyu berkaitan dengan persoalan metafisis dan soal informasi hidup sesudah mati, sedang rasio atau intelek berkaitan dengan persoalan fisik dan kehidupan sekarang. *Kedua*, dengan cara mempertemukan agama dan filsafat pada aspek metode yang digunakan. Menurut Ibn Rusyd, metode rasional burhani (demonstratif) yang digunakan pada ilmu-ilmu filosofis tidak hanya monopoli milik filsafat, tetapi juga dapat digunakan untuk menganalisis ilmu-ilmu keagamaan. Begitu juga premis-premis pasti tidak hanya dapat dihasilkan dari analisis rasional tetapi juga dapat didasarkan atas teks wahyu. Sedemikian, sehingga hasil dari analisis keagamaan tidak kalah valid dibanding dengan ilmu-ilmu filosofis atau analisis rasional. *Ketiga*, dengan cara menyatukan tujuan yang ingin dicapai oleh keduanya. Yaitu, bahwa wahyu dan rasio, agama dan filsafat sama-sama mengajak dan ingin menggapai kebenaran. Menurut Ibn Rusyd, jika agama dan filsafat sama-sama mengajak dan ingin mencapai kebenaran, maka kebenaran yang satu tidak mungkin bertentangan dengan kebenaran yang lain.

Bagaimana jika makna eksplisit teks wahyu ternyata tetap bertentangan dengan hasil sains atau pemikranaan filosofis? Ibn Rusyd menyelesaikan persoalan ini lewat konsep takwil. Takwil digunakan sebagai sarana untuk menjembatani perbedaan antara makna tekstual wahyu dengan pemahaman rasional. Hanya saja, Ibn Rusyd kemudian mengingatkan bahwa takwil-takwil tersebut hanya untuk kalangan tertentu yang memang dapat memahaminya dan bukan untuk konsumsi masyarakat umum. Dengan cara ini, Ibn Rusyd mendapat dua keuntungan sekaligus. *Pertama*, ia dapat membela pemikiran rasionalis-filosofis tidak hanya dengan argumen-argumen rasional melainkan juga

dengan bukti-bukti tekstual keagamaan sehingga menjadi lebih kuat dan tidak terbantahkan. *Kedua*, dengan pernyataan bahwa makna-makna takwil tidak boleh disampaikan kepada semua orang, Ibn Rusyd dapat menjaga filsafat dari ulah orang-orang yang tidak bertanggung jawab. Selain itu, juga untuk menjaga dari kemungkinan dampak negatif pemikiran filosofis atau benturan antara filsafat dengan agama.

*) **Achmad Khudori Soleh**

Doktor Filsafat Islam dari UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta; dosen Studi Filsafat Islam UIN Maliki, Malang. Email: khudori_uin@yahoo.com

BIBLIOGRAFI

- Ahwani, Fuad, "Ibn Rusyd", dalam MM Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, I, New Delhi, Low Price Publications, 1995
- Aqqad, Abbas M., *Ibn Rusyd*, Mesir: Dar al-Ma'arif, tt.
- Bayumi, Abd al-Mukti, *Al-Falsafah al-Islâmiyah min al-Masyriq ilâ al-Maghrib*, III, Kairo, Dar al-Thaba'ah, 1991
- Chejne, Anwar, *Muslim Spain Its History and Culture*, Minneapolis, University of Minneapolis Press, 1974
- Dunya, Sulaiman, "Muqaddimah", dalam Ibn Rusyd, *Tahâfut al-Tahâfut*, I, Mesir, Dar al-Fikr, tt.
- Ernest Renan, *Ibn Rusyd wa al-Rusydiyyah*, terj. dari bahasa Prancis ke Arab oleh Adil Zu'atir, Kairo: Isa Babi al-Halabi, 1957
- Fakhry, Majid, *A History of Islamic Philosophy*, London, Longmann, 1983
- _____, *Sejarah Filsafat Islam Sebuah Peta Kronologis*, terj. Zainul Am, Bandung, Mizan, 2001
- Fakhuri, Hanna al-, *Târîkh al-Falsafah al-Arâbiyah*, II, Beirut: Dar al-Ma'arif, 1958
- Ibn Abi Usaibi'ah, *Uyûn al-Anbâ' fî Thabaqât al-Atibbâ'*, III, Beirut, Dar al-Fikr, tt
- Ibn Rusyd, "Al-Kasyf `an Manâhij al-Adillah fî `Aqaid al-Millah" dalam *Falsafah Ibn Rusyd*, Beirut, Dar al-Afaq, 1978
- _____, *Tahâfut al-Tahâfut*, II, ed. Sulaiman Dunya, Mesir: Dar al-Maarif, tt
- _____, "Fashl al-Maqâl" dalam *Falsafah Ibn Rusyd*, Beirut, Dar al-Afaq, 1978
- Imarah, "Muqaddimah" dalam Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl*, Mesir: Dar al-Ma'arif, tt.
- _____, *Al-Mâdiyyah wa al-Mitsâliyyah fî Falsafah Ibn Rusyd*, Mesir: Dar al-Ma'arif, tt

- Lucas, Henry S, *Sejarah Peradaban Barat Abad Pertengahan*, terj. Budiawan, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1993
- Madkur, Ibrahim, *Fî Falsafah al-Islâmiyah*, II, Mesir, Dar al-Ma'arif, tt
- Nasr, Husein, *Intelektual Islam: Teologi, Filsafat dan Gnosis*, terj. Suharsono, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996
- Qasim, Mahmud, *Falsafah Ibn Rusyd wa Atsâruhâ fî al-Ta'fîr al-Gharbî*, Kortum: Jami'ah Umm Durban, 1968
- Shidiq, Abdullah, *Islam dan Filsafat*, Jakarta: Triputra Masa, 1984
- Urvoy, Dominique, *Ibn Rusyd (Averroes)*, terj. dari bahasa Prancis ke Inggris oleh Olivia Stewart, London, Routledge, 1991
- Uwaidah, Kamil, *Ibn Rusyd al-Andalusi Failusûf al-Arabî wa al-Muslimîn*, Beirut, Dar al-Kutub, 1991.
- Watt, Montgomery, *the Influence of Islam on Medieval Europe*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1972.