Globethics Repository



FILSAFAT DAN SYARI'AH DALAM PEMIKIRAN IBNU RUSYD (1126-1198) (PHILOSOPHY AND SHARIA IN IBN RUSHD THOUGHTS (1126-1198))

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Anwar, Syamsul
Publisher	State Institute of Islamic Studies (IAIN Sunan Kalijaga)
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-12 13:16:55
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/181387

FILSAFAT DAN SYARI'AH DALAM PEMIKIRAN IBNU RUSYD (1126-1198) *)

Oleh Drs Syamsul Anwar

Ibnu Rusyd mempunyai posisi tinggi dalam sejarah filsafat, dan posisi itu bahkan multi segi. Penerjemahan komentar-komentarnya terhadap Aristoteles ke dalam bahasa Latin antara tahun 1217 dan 1256 telah meneguhkan popularitasnya di dunia filsafat sebagai "Komentator Aristoteles yang tiada duanya". Komentar-komentar itu segera menjadi sumber pokok untuk mempelajari Aristoteles sejak waktu itu hingga akhir abad ke-16. Salah satu hasil langsung dari penerjemahan komentar-komentar tersebut adalah bahwa buah pemikiran Ibnu Rusyd kemudian menjadi bagian dari warisan Aristotelian di Eropa Barat. Namun demikian "nasionalisasi" terhadap tokoh peripatetik muslim terbesar ini harus dilakukan dengan hati-hati. Penonjolan perannya dalam keikutertaan menafsirkan warisan Aristotelian itu telah memalingkan perhatian dari peran yang dimainkannya dalam mencari penyelesaian masalah pendamaian antara filsafat dan syari'ah, yang justeru di sini komitmen intelektualnya yang paling dalam ditonjolkan.

Pemikiran keagamaan Ibnu Rusyd terkandung dalam tiga *maqnum opus*, yaitu *Tahāfutu*, *t-Tahāfut*, yang disusunnya sekitar tahun 1180, *Faṣlu 'l-Maqāl fī mā Baina al-Ḥikmah wa 'sy-Syarī'ah min al-Ittisāl** dan *al-Kasyf 'an Manāhij al-Adillah*. Kedua karya terakhir ini disusunnya beberapa waktu sebelum menyusun karya pertama. Ketiga buku ini merupakan *corpus* yang sangat penting dalam usaha melacak inti pemikiran yang khas Ibnu Rusyd, bahkan juga perkembangan pemikiran Islam secara umum, dalam masalah hubungan antara filsafat dan

---

*Diterjemahkan dari judul asli berbahasa Arab "al-Hikmah wa asy-Syarī'ah 'inda Ibn Rusyd".

*Karya ini telah diterjemahkan oleh Nurcholis Madjid ke dalam bahasa Indonesia dengan judul "Makalah Penentu tentang Hubungan antara Filsafat dan Syari'at", dalam Nurcholish Madjid (ed. & penj), *Khazanah Intelektual Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), h. 205-44.

syari'ah.

Ibnu Rusyd bukan satu-satunya filosof Islam yang mendalami masalah perdamaian antara filsafat dan syari'ah. Sebelumnya al-Kindi (W. 866) - salah seorang penganjur utama filsafat dan ilmu Yunani kuna - telah berusaha menggerakkan dan membela pengkajian filsafat Yunani dalam menghadapi ulama-ulama kalam konservatif yang menentang akal dan menganggap bekerja dalam bidang filsafat dan 'ilmu-ilmu lama" sebagai bid'ah. Pemikir al-Kindi ini, yang berdiri di perbatasan antara filsafat dan ilmu kalam, berpendapat bahwa kesatuan kebenaran filsafat dan kebenaran agama adalah suatu masalah yang sudah selesai. seperti tokoh-tokoh neo-Platonis Islam, semisal al-Farabi (w. 950) dan Ibnu Sina (w. 1037), al-Kindi tanpa segan-segan menyatakan bahwa filsafat dan syari'ah atau akal dan wahyu memiliki tujuan dan sasaran yang sama, sehingga mustahil filosof membantah kenyataan tersebut. Akan tetapi berbeda dengan kedua filosof neo-Platonis ini, yang menjadikan filsafat sebagai keputusan terakhir dalam setiap pertentangan antara filsafat dan syari'ah, al-Kindi tanpa ragu-ragu menekankan keunggulan wahyu. Dalam terminologi al-Kindi keunggulan tersebut merupakan salah satu fenomena kebijaksanaan ilahi dan posisi unik yang ditempati oleh para Nabi di antara manusia sebagai pembawa risalah Tuhan yang mengatasi daya penalaran manusia.[1] Namun demikian kedua kebijaksanaan ilahi dan insani ini (agama dan filsafat, penj.) berada dalam kesesuaian yang sempurna. Apabila terjadi pertentangan antara keduanya, maka kewajiban filosof adalah melakukan takwil.

Al-Kindi tidak hanya menganjurkan penggunaan metode takwil, tetapi ia sendiri melakukannya secara nyata meskipun ulama-ulama kalam (para teolog) konservatif secara umum cenderung melarangnya. Menurut al-Kindi sesungguhnya pengingkaran terhadap takwil adalah pertanda kebodohan dan kedunguan.[2] Adalah jelas bahwa tidak ada di antara para filosof pendahulu al-Kindi yang dapat dinyatakan bodoh. Masalah sebenarnya yang timbul dari penggunaan takwil adalah masalah batas atau batas-batas sampai sejauh mana takwil dapat dilakukan. Dan tidak ada bukti bahwa al-Farabi dan Ibnu Sina telah mengakui atau setidak-tidaknya bermaksud menentukan batas-batas tersebut. Ini jelas dari keyakinan mereka akan keunggulan filsafat atas syari'ah dalam semua masalah yang melibatkan pertentangan antara keduanya.

Tujuan pokok penyusun dalam kajian ini adalah membuktikan

---

[1]Lihat M.A.H. Abu Ridah (ed), *Risālatu 'l- Kindi al Falsafiyyah* (Mesir: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1950), I: 372.

[2] Lihat misalnya "Risālah fī al- Ibānah 'an Sujūdi 'l Jirmi 'l-Aqṣā salam *ibid.*,

bahwa, meskipun termasuk ke dalam tradisi filsafat yang sama dengan al-Farabi dan Ibnu Sina, Ibnu Rusyd sesungguhnya telah menciptakan suatu metode teologis, dalam memecahkan problem hubungan antara filsafat dan agama, yang karena kecermatannya berbeda dengan metode kedua pendahulunya. Metode ini dalam banyak segi menyerupai metode al-Kindi, akan tetapi mempunyai beberapa kelebihan dalam hal adanya pemisahan tegas antara lapangan filsafat dan lapangan syari'ah.

Titik tolak metode ini adalah tema klasik dalam sejarah neo-Platonisme mutakhir mengenai kesatuan kebenaran dalam berbagai manifestasinya. Adalah *Ikhwānu 's-Ṣafā* yang mula-mula mempopulerkan tema ini pada abad ke-10, akan tetapi ia juga merupakan hipotesis yang diakui oleh al-Farabi, Ibnu Sina dan tradisi Illuminasionis (*at-turāṡ al isyrāqī*) secara keseluruhan, meskipun tidak diterima oleh sejumlah *libre-penseurs* seperti Ibnu Rawandi (w. 910) dan Abu Bakar ar-Razi (w. 925). Adalah wajar bahwa konsep kesatuan kebenaran ini, sebagaimana terlihat dalam eklektisisme Jamblichus (w. 330), Damascius (w. 553), Syrianus(hidup sekitar 430) dan Simplicius (w. 533), adalah satu-satunya cara logis yang dapat digunakan oleh para filosof Islam untuk membenarkan pengkajian mereka terhadap filsafat tanpa menimbulkan kemarahan para mutakallimin (teolog) dan fuqaha (yuris) dan untuk memberi kepuasan kepada akal yang mencari koherensi internal.

Ayat-ayat yang mengandung tasybih (*anthropomorphisme*) yang banyak terdapat dalam al-Quran telah sejak awal menimbulkan problem mengenai kesatuan kebenaran ini. Isyarat-isyarat al-Quran tentang persemayaman Tuhan di atas singgasana (Q.S. 7 :54; 20:5) dan dapatnya Tuhan dilihat pada hari kiamat (Q.S. 75:23), untuk menyebut dua contoh penting dari ayat-ayat yang mengandung tasybih ini, telah mendorong ulama-ulama kalam yang cenderung kepada penggunaan metode-metode rasional sejak dari zaman Wasil Ibnu 'Ata' (w. 748) untuk melakukan penakwilan terhadap ayat-ayat ini dalam cara yang tetap mempertahankan immaterialitas Tuhan tanpa mengorbankan kandungan intelektualnya secara umum. Atas dasar itu para ulama kalam dari golongan Mu'tazilah dan penerus-penerus mereka menakwilkan persemayaman (*istiwā'*) sebagai perlambangan dari kemenyendirian Tuhan dalam memiliki kerajaan dan kekuasaan, dan melihat wajah Tuhan (*beatific vision*) sebagai perlambangan dari *kasyf* sufi. Demikian seterusnya.

Sedangkan ahli-ahli hukum dan ahli-ahli tafsir dari golongan literalis, seperti Malik Ibnu Anas (w. 790) dan Ahmad Ibnu Hanbal (w. 855), tidak merasa terganggu oleh adanya ayat-ayat yang mengandung tasybih (antropomorfisme) itu. Dalam keimanannya yang bersifat mutlak terhadap kesucian nas-nas al-Quran, mereka puas menerima kebenaran

ayat-ayat itu tanpa *reserve*. Akan tetapi sikap yang diambil oleh fuqaha dan oleh sejumlah kaum literalis serta semi-literalis pada masa-masa kemudian ini tidak memuaskan ulama-ulama kalam yang berfikiran rasional dan para filosof. Seperti akan kita buktikan, Ibnu Rusyd juga beriman kepada kesucian ayat-ayat al-Quran. Hanya saja di samping itu, ia yakin betul terhadap kesatuan kebenaran sebagai proposisi aksiomatis. Menurut Ibnu Rusyd proposisi aksiomatis ini tidak hanya mengandung keharusan menggunakan takwil, tetapi juga mengandung pengakuan terhadap kesetaraan filsafat dan syari'ah atau akal dan wahyu sebagai dua sumber pokok kebenaran yang orisinal. Apabila beberapa filosof dengan kekaguman mereka yang berlebihan terhadap filsafat, seperti Ibnu Sina misalnya, cenderung tidak mengakui kesetaraan itu, maka beberapa filosof lain, seperti al-Kindi, tidak meragukannya. Ibnu Rusyd sendiri menerangkan secara jelas konsep kesetaraan tersebut dan menarik semua kesimpulan-kesimpulan logis yang terkandung di dalamnya.

Di sini kita tidak perlu banyak menyebutkan kecintaan Ibnu Rusyd yang tiada batas terhadap filsafat dan penghormatannya kepada Aristoteles "yang dengannya kebenaran menjadi sempurna" seperti yang ia katakan. Penghormatan Thomas Aquinas, misalnya, terhadap Aristoteles berada pada tingkat kedua bila dibandingkan dengan penghormatannya terhadap Bibel. Namun demikian ia masih dapat membenarkan dirinya untuk kadang-kadang berbeda dengan Aristoteles dalam beberapa masalah dasar. Adapun Ibnu Rusyd sama sekali tidak pernah secara terang-terangan menunjukkan perbedaannya dengan Aristoteles. Kalau begitu, bagaimana ia tetap dapat menerima hakikat al-Quran sebagai kalam ilahi yang diwahyukan? Atau, apabila pertanyaan ini dirumuskan secara amat sederhana, bagaimana Ibnu Rusyd sebagai filosof murni dapat tetap menjadi seorang muslim tulen? Permasalahan ini dapat difomulasikan secara lebih umum sebagai berikut: dapatkah seseorang menjadi muslim tulen dan filosof murni dalam waktu yang sama?

Bahwa Ibnu Rusyd sampai detik terakhir hidupnya tetap seorang filosof murni dan muslim tulen menurut penyusun tidak ada alasan untuk meragukannya. Penyusun tidak dapat menerima anggapan yang berkembang beberapa waktu di Zaman Tengah bahwa Ibnu Rusyd dapat melakukan hal itu dengan semacam berpura-pura atau basa-basi dengan "kebenaran ganda", Etienne Gilson telah menyelidiki semua kesukaran historis dan logis yang terkandung dalam hipotesis "kebenaran ganda" ini dalam buku kecilnya yang cemerlang *Reason and Revelation in the Middle Ages*.[3] Oleh karena itu seorang pengkaji filsafat Zaman Tengah secara umum dan filsafat Ibnu Rusyd secara khusus hanya dapat

menyatakan keheranannya terhadap kesimpulan semena-mena yang masih terus digunakan oleh beberapa sarjana untuk membela teori ini. [4] Adapun pendapat bahwa kepercayaan agama Ibnu Rusyd digunakannya untuk menutupi kekafirannya seperti dituduhkan oleh beberapa orang maka tidak dapat dibuat jawaban yang lebih jitu terhadapnya dari yang dirumuskan Gilson. Setelah mengamati bahwa "terbukti Ibnu Rusyd tidak pernah mengatakan hal itu (yaitu bahwa apa yang benar menurut filsafat belum tentu benar menurut agama), Gilson bertanya, "Kalau begitu bagaimana keyakinan Ibnu Rusyd ?" Kemudian ia langsung menjawabnya dengan mengatakan, "Jawabannya terletak di dalam lubuk hatinya.... dan isi lubuk hati seseorang adalah salah satu tapal batas terakhir sejarah."[5]

Sudah barang tentu dalam kajian singkat ini tidak dapat dilakukan pendalaman terhadap pertanyaan umum: apakah filosof dapat menerima kebenaran Islam? Pertanyaan ini mempunyai dua jawaban: jawaban historis dan jawaban teoritis. Telah diketahui bahwa para filosof Islam itu secara historis adalah muslim dalam pengertian kabur, sementara para agamawan, terutama ulama-ulama kalam di antara mereka, sedikit saja kecenderungan mereka kepada filsafat. Akan tetapi kenyataan historis ini tidak dengan serta merta secara logis mengharuskan seorang pengkaji untuk menyatakan bahwa filosof tidak mungkin bisa beriman kepada Islam, atau bahwa filsafat Islam sama sekali tidak mungkin ada. Apabila kita mengecualikan *Ikhwānu 's-Ṣafā* dan tradisi Illuminationis secara keseluruhan, terutama wakil-wakil terkemukanya di zaman modern seperti Sadruddin asy Syirazi (w. 1640), maka barangkali al-Kindi dan ibnu Rusyd adalah saksi paling penting atas mungkinnya pengawinan filsafat dan agama dalam Islam, bila istilah tersebut benar. Bukan suatu kebetulan bahwa kedua filosof ini menjadi pembuka dan penutup bagi ketiga abad pemikiran filsafat Islam yang kreatif: al-Kindi pada abad ke-10 dan Ibnu Rusyd pada abad ke-12.

Ada dua hal yang membantu Ibnu Rusyd untuk mempertahankan pendapat yang penyusun sebut kesetaraan filsafat dan agama. *Pertama*, pembedaan al-Quran terhadap ayat-ayatnya yang telah diakui oleh para mufassir (ahli-ahli tafsir) sejak zaman at-Tabari (w. 923) menjadi ayat-ayat *mutasyābihāt* dan ayat-ayat *muḥkamāt*. *Kedua*, tidak adanya

---

h. 244 dst.

[3]Terbit di New York, 1938, h. 58 dst.

[4]Phil. Merlan, *Monopsychism, Mysticism and Metaconciousness* (Den Haag, 1963), h. 166. dst.

[5] Lihat *La philosophie au moyen age* (Paris, t.t.), I: 47 dan 360.

otoritas pengajaran dalam Islam Sunni yang mempunyai hak untuk menentukan doktrin iman. Hal pertama mengandaikan pengakuan bahwa sebagian ayat-ayat al-Quran yang diwahyukan tidak mungkin dipahami secara literal, sementara hal kedua mengandaikan perlunya suatu otoritas yang dapat menjadi sandaran dalam penyelesaian perselisihan-perselisihan mengenai doktrin agama. Hak penyelesaian perselisihan tersebut dalam Islam Syi'ah diberikan kepada imam yang oleh kaum Syi'ah dianggap sebagai pemimpin temporal dan sekaligus pemimpin spiritual mereka di samping berkedudukan sebagai pengajar yang maksum. Oleh karena itu pertentangan antara filsafat dan syari'ah tidak meruncing di kalangan Sy'ah sejak dari *Ikhwānu 's- Ṣafā* pada abad ke-10 sampai kepada asy-Syirazi dan pengikut-pengikutnya abad ke-17.

Dalam upaya menentukan badan yang pantas menjadi sandaran otoritas keagamaan itu Ibnu Rusyd memperlihatkan segi-segi kejeniusannya. Di sini al-Quran juga memberinya suatu sarana untuk melakukan penentuan badan tersebut. Setelah menyatakan "Dialah yang telah menurunkan al-Kitab kepadamu", ayat 7 al-Maidah itu meneruskan "Di antara (isi)-nya ada ayat-ayat *muḥkamāt* yang merupakan pokok-pokok isi al-Quran, dan ayat-ayat lain *mutasyābihāt*... dan tidak ada yang mengetahui takwilnya melainkan Allah dan orang-orang yang mendalam ilmunya". Ini sekurang-kurangnya menurut suatu giraat kuna yang patut dipegangi.

Segera tampak bahwa permasalahannya secara keseluruhan berkisar pada penakwilan frasa "orang-orang yang mendalam ilmunya". Menurut Ibnu Rusyd frasa tersebut hanya menerima satu penafsiran yaitu para filosof. Sebagian argumennya didasarkan pada dasar-daar historis, sementara sebagian lain didasarkan pada pertimbangan-pertimbangan teoritis murni. Atas dasar logika Aristoteles dan atas dasar pemahamannya terhadap metode-metode rasional *mutakallimin* (ahli-ahli teologi Islam), Ibnu Rusyd menarik kesimpulan yang tegas itu. Sebagaimana diketahui, Aristoteles dalam *Analytica Posteriora* (Buku I, 71a) dan dalam *Topica* (Buku I, 100 a-b), membedakan antara argumen-argumen ilmiah dan argumen-argumen sofistik, dan dalam kitab *Sophistica* (165b) ia menyebutkan empat macam argumen sofistik, yaitu didaktik, dialektik, pengujian dan perdebatan. Dalam *Rhetorica* (Buku I, 1354a) Aristoteles menjelaskan sifat penalaran persuasif dan retorik. Sedangkan Ibnu Rusyd menjadikan keseluruhan argumen itu dalam tiga bentuk pokok: argumen demonstratif, argumen dialektik dan argumen retorik, dan menyatakan argumen demonstratik sebagai argumen para filosof, argumen dialektik sebagai argumen mutakallimin dan argumen

retorik sebagai argumen orang awam.[6]

Di samping karena sifat dialektik argumen-argumen mereka, Ibnu Rusyd mengeritik mutakallimin karena membeberkan kepada umum rahasia-rahasia takwil yang seharusnya hanya boleh diketahui oleh orang-orang ahli saja, sehingga dengan pembeberan itu para mutakallimin telah menanam benih-benih fitnah dan perpecahan dalam Islam. [7] Ibnu Rusyd menyusun kitab *al-Kasyf 'an Manāhij al-Adillah* untuk mendukung argumentasinya dalam melakukan kritik terhadap para mutakallimin secara umum dan kaum Asy'ariah secara khusus. Buku ini merupakan pelengkap terhadap karyanya *Faṣlu 'l-Magāl*. Tujuannya dalam *al-Kasyf* adalah menyelidiki aspek eksternal dari akidah yang dimaksudkan oleh Pembuat Hukum (*Syāri'*) agar dipegangi oleh orang awam" sebagai dibedakan dengan akidah-akidah yang tak dapat diterima, yang orang awam didesak agar menganutnya oleh para mutakallimin melalui takwil-takwil mereka yang rusak.[8] Yang dimaksud oleh Ibnu Rusyd dengan aspek eksternal dari akidah adalah butir-butir akidah yang pokok untuk menyempurnakan keimanan seorang muslim dan kebahagiaannya di dunia dan akhirat.

Penentuan butir-butir pokok kepercayaan itu meluangkan kesempatan kepada Ibnu Rusyd untuk membuat formulasi iman yang benar menurut pandangannya dan merumuskan syarat- syarat takwil yang sah serta menentukan batas-batasnya.

1. Syarat pertama, seperti terdahulu, adalah bahwa perumusan takwil-takwil yang sah yang dikehendaki oleh iman yang benar harus dilakukan oleh para filosof, bukan orang lain, menurut Ibnu Rusyd, jadi bukan merupakan kompetensi para mutakallimin (baik Mu'tazilah maupun Asy 'ariah), kaum literalis (*Ahlu 'ẓ-Ẓāhir*) dan kaum Batiniah (Syi'ah Isma'iliah).Penyelidikan terhadap kritik-kritik khusus Ibnu Rusyd terhadap kelompok-kelompok tersebut berada di luar cakupan kajian ini. Cukup diisyaratkan bahwa tuduhan umum yang dilontarkan Ibnu Rusyd terhadap sebagian besar mereka adalah bahwa takwil-takwil mereka itu bid'ah dan diada-adakan serta tidak mempunyai dasar dalam al-Quran dan Sunnah Nabi. [9].

2. Syarat kedua adalah bahwa al-Quran, yang ditujukan kepada ketiga lapisan manusia tadi dan tidak hanya ditujukan kepada para filosof saja, menggunakan ketiga macam argumen yang disebutkan di atas.

---

[6] Lihat "Faṣlu 'l- Magāl dalam *Falsafah Ibn Rusyd* (Kairo, t.t.), h. 19 dst.

[7] *Ibid.*, h. 22 dst.

[8] Al-Kasyf, h. 30.

[9] *Ibid.*, h. 31.

Setiap lapisan mencapai tingkat pembenaran (*taṣdīq*) yang khusus baginya dan yang dituntut demi kebahagiaan anggota-anggota masing-masing lapisan tersebut. Ini, menurut Ibnu Rusyd, adalah pertanda kebijaksaan Allah yang berbicara kepada manusia sesuai dengan tingkat kemampuan pemahamannya.[10]

3. Syarat ketiga adalah bahwa takwil harus dipahami sebagai mana mestinya dan diterapkan secara benar. Yang dimaksud dengan takwil oleh Ibnu Rusyd adalah "perluasan pengertian kata-kata dari pengertian hakiki kepada pengertian figuratif tanpa merusak kebiasaan pemakaian bahasa Arab yang untuk menyebut sesuatu membenarkan meninggalkan nama aslinya dengan menggunakan padanannya, sebabnya, sifat aksidennya, bandingannya dan lain-lain".[11]

Ibnu Rusyd menyatakan berulang kali bahwa orang awam cukup memahami ayat-ayat al-Quran menurut makna lahirnya; pembeberan "rahasia-rahasia takwil" adalah dosa besar, yang karena melakukannya al-Gazali (w. 1111) khususnya dinyatakan bersalah. Implikasi yang jelas dari pernyataan ini adalah bahwa ada semacam sifat keinginan tahu yang kotor yang pasti membawa kepada kecelakan terhadap yang mana orang awam harus dihindarkan, dengan harga apapun, selama mereka tidak mampu menangkap kebenaran batin dari wahyu.

Akan tetapi di mana letak garis demarkasi antara apa yang dapat dan apa yang tidak dapat ditakwil merupakan hal yang tidak sepenuhnya dijelaskan oleh Ibnu Rusyd. Namun kita dapat menyimpulkannya dari pernyataan-pernyataan umumnya bahwa ada tiga kasus dalam mana takwil dapat dilakukan:

a. di mana tidak terdapat kesepakatan (*ijma'*) mengenai makna yuridis dan doktrinal dari beberapa ayat al Quran;

b. di mana tampak ayat-ayat al-Quran seperti bertentangan secara logis satu sama lain;

c. di mana tampak bahwa ayat-ayat al-Quran bertentangan dengan filsafat dan kebenaran-kebenaran dasar yang dicapai oleh akal alami (*al-'aql at-ṭabī'ī*).

Kasus pertama tidak ragu lagi merupakan lahan yang subur untuk tawkil yang mungkin. Prinsip ijma' (konsensus) itu sendiri tidak pernah dirumuskan secara cermat, dan mengingat tidak adanya otoritas pengajaran keagamaan maka ijma' (konsensus) tidak dapat menjadi *hujjah* yang pasti. Secara teoritis memang mungkin saja terjadi ijma' atas semua masalah yuridis dan doktrinal yang menyangkut orang mukmin sejak zaman Nabi. Akan tetapi fenomena perpecahan agama pada masa

---

[10] *Ibid.*, hal. 79; "*Faṣlu 'l-Maqal*", h. 9.

[11] *Ibid.*, h. 8.

permulaan Islam menunjukkan bahwa konsensus itu tidak terjadi secara historis. Kasus kedua telah menjadi kesibukan nomor satu dari para ahli-ahli tafsir al Quran dan ahli-ahli kalam terutama kaum Mu'tazilah. Ibnu Rusyd sendiri memberi perhatian terhadap kasus ketiga, karena perang dialektika yang tajam berlangsung terus selama beberapa generasi antara para mutakallimin dan filosof sehingga mengancam keberadaan filsafat di negeri-negeri Islam dan membuatnya hampir punah setelah terjadinya serangan-serangan al-Gazali yang terkenal itu. Oleh karena itu Ibnu Rusyd merasa bahwa membela filsafat adalah mungkin apabila dapat dibuktikan kemustahilan adanya pertentangan orisinil filsafat dan agama dan bahwa syari'ah apabila ditakwil secara benar akan sesuai sepenuhnya dengan filsafat yang dipahami secara benar pula.

Patut dicatat bahwa Ibnu Rusyd, dalam mendamaikan antara syari'ah dan filsafat, tidak pernah mengakui hak filosof untuk melakukan takwil dengan cara membuat butir-butir doktrinal baru atau sebaliknya menghapus butir-butir doktrinal yang tegas-tegas disebutkan dalam al-Quran dan Sunnah Nabi. Ini berarti bahwa, seperti halnya para musaffir, Ibnu Rusyd sangat terikat kepada nas-nas yang diwahyukan. Ini adalah batasan pertama, dan barangkali batasan paling penting, bagi metode takwil kefilsafatan. Akan tetapi masih ada batasan-batasan lain yang tidak kurang pentingnya. Seperti orang kebanyakan lainnya, filosof mempunyai kepentingan khusus untuk keselamatan pribadi, atau, seperti biasanya disebut dalam kepustakaan Islam, untuk kebahagiaan di dua alam (dunia dan akhirat). Untuk menjamin keselamatan ini, filosof wajib memegangi sistem kepercayaan-kepercayaan yang hanya melaluinya keselamatan dapat tercapai. Demikianlah, penentuan kepercayaan-kepercayaan itu menjadi masalah yang menentukan bagi filosof, seperti jelas, khususnya, dari kitab *al- Kasyf*, sistem kepercayaan ini, yang tidak dapat tidak harus dipegangi oleh filosof, mutakallim dan orang biasa, berisi hal-hal berikut:

1). Wujud Allah sebagai pencipta dan penguasa alam. Argumen paling meyakinkan atas wujud Allah bukanlah argumen etiologis yang dikembang oleh Aristoteles dan juga bukan argumen kontingensi yang dikemukakan oleh Ibnu Sina dan para mutakallimin, akan tetapi adalah argumen penciptaan dan argumen pemeliharaan yang 'diingatkan oleh al-Quran' dan sesuai dengan tingkat-tingkat kemampuan pemahaman dari ketiga kelas manusia itu.[12]

2). Keesaan Tuhan yang ditujukan oleh tiga ayat al Quran, 21:22; 23;91 dan 17;42. Ayat-ayat ini menjadi dasar semua argumen filsafat

---

[12]*Al-Kasyf*, h. 45.

tentang keesaan Tuhan menurut Ibnu Rusyd.

3). Tujuh sifat kesempurnaan yang diatributkan oleh al Quran kepada Tuhan. Sifat-sifat dimaksud adalah *ilmu* (mengetahui), *hayat* (hidup), *kudrat* (kuasa), *iradat* (menghendaki), *samā'* (mendengar), *baṣar* (melihat), dan *kalam* (berbicara). Sementara tiga sifat pertama tidak menimbulkan problem filsafat yang penting, empat sifat terakhir menyebabkan pertentangan-pertentangan yang tidak habis-habisnya. Untuk membuktikan sifat-sifat tersebut Ibnu Rusyd menggunakan metode deduksi logis. Kehendak (*iradat*), seperti halnya kekuasaan (*qudrat*), merupakan konsekuensi logis dari penciptaan alam secara bijaksana. Hanya saja bagaimana sifat kehendak (*iradat*) ini tidak dapat ditentukan secara pasti baik oleh ahli-ahli kalam maupun para filosof. Adapun pernyataan para mutakallimin, khususnya al-Gazali, bahwa Allah menghendaki pengadaan alam di dalam waktu dengan kehendak kadim atau azali adalah bid'ah,[13] kalaupun tidak kontradiktif menurut logika. Kehendak (*iradat*) tidak lain adalah kemampuan untuk *mengadakan* atau *meniadakan* sesuatu secara sama. Apabila kita menggambarkan suatu kehendak (*iradat*) yang memutuskan untuk mengadakan sesuatu atau untuk meniadakannya sejak azali maka sesungguhnya kita telah membatalkan konsep kehendak (*iradat*) itu sendiri secara keseluruhan.[14] Demikian pula sifat bicara diatributkan kepada Allah atas dasar kekuasaan dan ilmuNya. Berbicara tidak lain dari suatu perbuatan orang yang berbicara yang menunjukkan pengetahuan yang ada pada dirinya.[15] Akhirnya sifat melihat (*baṣar*) dan mendengar (*sama'*) harus diatributkan kepada Allah sebagai menunjukkan kepada penangkapan arti-arti yang tidak bersangkutan dengan akal. Oleh karena Allah adalah Pencipta alam, maka pastilah Dia menguasai seluruh konsep-konsep yang melekat pada obyek ciptaan itu, dan sebagai konsekuensinya "Allah pasti mengetahui arti-arti yang ditangkap oleh penglihatan dan arti-arti yang ditangkap oleh telinga" selama semua itu adalah ciptaanNya.[16]

Ibnu Rusyd tidak menjelaskan bagaimana Allah mengetahui obyek-obyek iderawi itu secara tanpa merusak sifat kadimNya yang immaterial. Akan tetapi jelas kelihatan bahwa pembuktian-pembuktian menentukan yang dibawakan oleh Ibnu Rusyd dalam kasus-kasus ini dan kasus-kasus serupa adalah pembuktian-pembuktian Qurani. Begitu tingginya komitmennya kepada wahyu sampai-sampai ia terkadang

---

[13]Ibid., h. 55)

[14]Tahāfut al-Falāsifah, h. 9 dst.

[15]Al-Kasyf, h. 55)

[16]Ibid., h. 57.

mengecam musuh bebuyutannya, yaitu Asy 'ariah, dan mengambil sikap skeptis terang-terangan sesuai dengan mazhab Maliki yang dianutnya. Demikianlah, di dalam terminologi hakim Maliki ini [17] permasalahan yang dilontarkan oleh Mu'tazilah dan penerus-penerus mereka, maksud saya apakah sifat-sifat Tuhan itu adalah ZatNya sendiri atau bukan?, merupakan bid'ah yang dibuat- buat oleh para mutakallimin. Baik tesis Asy'ariah bahwa sifat-sifat Tuhan itu terpisah dari ZatNya maupun tesis Mu'tazilah bahwa sifat-sifat tersebut tidak terpisah dari ZatNya tidak memiliki konsistensi logis. Tesis pertama mengandung pengandaian bahwa Allah tersusun dari zat dan sifat atau dari sifat dan yang disifati; sementara tesis kedua mengandaikan kesatuan zat dan sifat pada Allah sebagai kebenaran aksiomatis, pada hal sesungguhnya tidak demikian.[18] Adapun pendirian para filosof dalam masalah ini adalah bahwa Allah memiliki sifat-sifat kesempurnaan, akan tetapi bagaimana hakikat sifat-sifat itu merupakan hal yang tidak dapat ditangkap oleh akal. Allah sendiri sajalah yang dapat memahami bagaimana hakikat sifat tersebut.[19]

Selanjutnya sistem akidah (doktrin) yang wajib diimani oleh seluruh kelas manusia dan yang tidak dapat ditakwil atau diragukan meliputi pula:

4). Kesucian Allah dari sifat kekurangan, sebagai mana diterangkan dalam Q.S. 42:11, "Tiada sesuatupun yang menyamaiNya", yang menjadi dasar dari metode *via remotionis* (*sabīlu 't-ta'ṭīl*) yang dianut khususnya oleh Mu'tazilah. Bagi al-Quran, kesucian Allah dari kekurangan itu dipandang sebagai kebenaran aksiomatis yang diakui akal. Menurut wataknya manusia mengakui bahwa sang Pencipta itu berbeda dengan makhluk ciptaanNya dan bahwa sifat apapun yang dimiliki bersama oleh keduanya harus diatributkan kepada Allah secara lebih sempurna.[20]

Butir akidah lainnya adalah:

5). Validitas risalah Nabi, 6) Keadilan Tuhan, 7) Percaya kepada kelangsungan hidup sesudah mati. Al-Quran telah mengatakan secara tegas semua butir-butir akidah ini sehingga tidak memberi kesempatan lagi kepada para filosof, mutakallimin atau orang biasa untuk memilih-milih, tetapi harus menerimanya. Di sini takwil atau

---

[17]Ibnu Rusyd diangkat sebagai hakim di Sevilla antara tahun 1171 dan 1199, sesudah itu diangkat sebagai hakim agung (qāḍī al-quḍāh) di Cordova. Lihat L. Gauthier, *Ibn Rochd* (*Averroes*) (Paris, 1948), h. 4.

[18] *Al Kasyf*, h. 58; *Tahāfutu 't-Tahāfut*, h. 301.

[19]*Ibid.*, h. 446, 354 dan 149; cf. *al-Kasyf*, h. 29.

[20] *Ibid.*, h. 60 dan *Tahāfutu 't-Tahāfut*, h. 463.

perbantahan sama sekali tidak dibenarkan. Namun demikian jelas bahwa bagaimana cara kita memahami butir-butir akidah itu tidak ditegaskan secara jelas oleh al-Quran. Ambillah sebagai contoh masalah penciptaan. Kepercayaan bahwa alam ini diciptakan oleh Allah tidak diragukan lagi. Akan tetapi apakah Allah menciptakannya dari tiada dan dalam waktu tidak ada sama sekali keterangan nas. Tidak ada satu ayatpun dalam al-Quran yang menyatakan bahwa "Allah mula-mula ada tanpa ada sesuatupun bersama Dia" dan bahwa alam ini menjadi ada setelah sebelumnya tidak ada. Sebaliknya justeru tampak dari beberapa ayat bahwa bentuk alam ini baharu, sementara waktu dan materinya azali. Ayat "Dialah yang telah menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, dan adalah singgasanaNya sebelum itu di atas air..." (Q.S. 11:7) mengandaikan keazalian air, singgasana dan waktu yang digunakan untuk mengukur keduanya. Demikian pula ayat "Kemudian Dia menuju kepada penciptaan langit dan langit itu masih merupakan kabut" (Q.S. 41:11) menyiratkan makna bahwa langit diciptakan dari materi yang kadim, yaitu kabut (asap). [21]

Contoh lain ambillah misalnya hidup sesudah mati. Hidup sesudah mati ini "disepakati adanya oleh seluruh agama dan ulama telah membuktikannya dengan bukti-bukti demonstrif".[22] Satu-satunya perbedaan antara para filosof dan mutakallimin dalam masalah ini adalah bahwa sifat kehidupan sesudah mati itu telah ditakwil dengan bermacam-macam takwil. Demi perhatiannya terhadap kemaslahatan seluruh manusia, al-Quran melukiskan kebahagiaan dan kesengsaraan (di akhirat itu, penj) secara inderawi dengan maksud agar mudah mereka memahaminya. Oleh karena dimaksudkan untuk mewujudkan suatu tujuan moral dan spiritual yang positif, yaitu menganjurkan kehidupan utama, maka penggambaran-penggambaran inderawi ini dapat saja diterima oleh filosof karena ia yakin bahwa penetapan hal-hal semacam itu adalah wewenang para Nabi yang menentukan syariat untuk manusia.[23] Memang benar bahwa beberapa agama [24] tidak merasa perlu membuat penggambaran inderawi semacam itu. Justeru kelebihan al-Quran atas agama-agama tersebut adalah bahwa ia menggabungkan metode inderawi dengan metode spiritual, sehingga dengan begitu ia menjamin kebahagiaan ketiga kelas manusia. [25]

---

[21] *Al-Faṣl*, h. 13.

[22] *Al-Kasyf*, h. 118.

[23] *Tahāfutu 't-Tahāfut*, h. 584.

[24] Barang kali yang ia maksudkan adalah agama Kristen, meskipun ia tidak menyebutkan namanya.

[25] *Al-Kasyf*, h. 102 dan 118; *Tahāfutu 't-Tahāfut*, h. 585.

Implikasi yang jelas dari pandangan ini adalah bahwa, berbeda dengan para filosof dan mutakallimin, orang-orang awam kebanyakan hanya dapat memahami bahasa penggambaran inderawi. Oleh karena para mutakallimin tidak memahami hal ini, mereka melakukan takwil dan membeberkan rahasianya bahkan dalam masalah yang terlarang untuk ditakwil ini. Dengan begitu mereka telah merusak orang-orang awam dan membatalkan kebijaksanaan ilahi yang mengharuskan penggunaan bahasa penggambaran inderawi ini. Akan tetapi oleh karena penggambaran inderawi yang banyak didapati dalam al-Quran ini tidak termasuk ke dalam bilangan hal - hal yang *mutasyābihāt* maka orang-orang awam biasa harus memahaminya secara lahir (apa adanya), dan setiap usaha untuk mencari makna-makna batinnya melalui takwil adalah usaha sia-sia.[26]

Implikasi lain adalah bahwa, meskipun filsafat dan wahyu sepakat dalam akidah-akidah pokok, agama mempunyai lapangan yang lebih luas dari filsafat. Sementara filsafat "bertujuan menerangkan kebahagiaan intelektual sebagian orang" (yaitu para filosof), syari'ah menerangkan kebahagiaan seluruh manusia. Oleh karena itu syari'ah menggunakan ketiga bentuk argumen: retorik, dialektik dan demonstratif.[27] Meskipun bentuk- bentuk argumen ini berlainan, namun mereka tidak bertentangan. Kesimpulan yang kita capai dengan argumen demonstratif tidak berbeda dalam substansinya dengan kesimpulan-kesimpulan yang kita capai melalui metode dialektik atau retorik. Hanya bentuk yang kita gunakan untuk mengungkapkannya sajalah yang berbeda.

Lebih jauh, terdapat proposisi-propisisi iman yang berada di luar jangkauan akal sehingga tidak dapat dirambah oleh filsafat. Karena itu al-Gazali benar ketika mengatakan, "mengenai hal-hal yang tidak mampu ditangkap oleh akal, kita wajib kembali kepada syara'". Dalam beberapa kasus, kadang-kadang ketidakmampuan akal manusia itu dikarenakan memang demikian asal penciptaannya, sementara dalam beberapa kasus lain disebabkan oleh keadaan aksidental yang datang dari luar atau berkaitan dengan sifat obyek pengetahuan itu sendiri. Dalam semua kasus ini secara esensial "wahyu datang untuk menyempurnakan pengetahuan akal", kata Ibnu Rusyd. [29]

Mengenai bagaimana, berdasarkan analisis ini, kita memahami dongeng "Ibnu Rusyd seorang kafir atau munafik", maka penyusun serahkan kepada pembaca untuk menjawab pertanyaan ini secara bebas.

---

[26] *Ibid.*, h. 64.

[27] *Tahāfutu 't-Tahāfut*, h. 582.

[29] *Ibid.*

Kedalaman pandangan, keseimbangan dan ketajaman pikiran yang ditunjukkan filosof ini dalam mengkaji sejumlah masalah teologi yang paling pelik membuat kita sekarang mengaguminya. Beberapa orang terpercaya menyebutkan adanya kesamaan antara pemecahan Ibnu Rusyd dan pemecahan Thomas Aquinas terhadap masalah akal dan wahyu, sementara beberapa ahli lain meragukan kesamaan tersebut. Mengenai pengakuan terhadap dua lapangan mandiri yang satu sama lain saling menyempurnakan, yaitu lapangan akal dan lapangan wahyu, kesamaan kedua filosof ini menurut kami hampir-hampir sempurna. Namun demikian Ibnu Rusyd tidak menikmati penghormatan, baik di Timur Islam maupun di Barat Kristen, yang sesungguhnya menjadi haknya sebagai filosof agama yang unik. Ia tidak mendapat penghormatan di Barat Kristen adalah karena karya-karya keagamaannya tetap tidak dkenal hingga kurang lebih abad ke-14 yang menyaksikan penerjemahan *Tahāfutu 't-Tahāfut* ke bahasa Latin. Di Timur Islam adalah karena kemenangan kaum Hanbaliah dan kemunduran intelektual umum di dunia Islam membuat pelaksanaan usaha intelektual yang dituntut oleh kajian-kejian Ibnu Rusyd sampai batas tertentu menjadi sukar. Sejak abad ke-12, para ahli-ahli kalam, di bawah pengaruh Ibnu Sina, banyak melibatkan diri dalam diskusi-diskusi mandul mengenai masalah wujud, materi, aksiden dan semacam itu, atau dalam penyusunan komentar terhadap komentar-komentar filosof-filosof kuna terutama mengenai logika (mantik). Kebanyakan karya yang menyimpang dari keadaan umum ini adalah karya-karya orang Syi'ah. Sejak zaman as-Suhrawardi (w. 1191), para filosof Illuminasionis meneruskan tugas penyelidikan filsafat yang telah dimulai oleh para pendahulu mereka. Bahkan ketika para pendahulu ini tenggelam dalam eklektisisme, para filosof Illuminasionis ini terus menekankan kewajiban filosof untuk menyorotkan cahaya akal kritis terhadap *data revelata*. Namun demikian, hal yang mengundang keheranan adalah bahwa Ibnu tidak memperoleh popularitas yang lebih luas dari yang ia peroleh dalam lingkungan yang masih tetap cemerlang terutama di negeri Persia hingga zaman moderen.

BIBLIOGRAFI

Abu Ridah, Prof. Dr. M. Abdul Hadi (ed), *Rasā'il 'l-Kindī al-*Falsafiyyah, Kairo, 1950, 1953.

Gauthier, L., *Ibn Rochd (Averroes)*, Paris. 1948.

Gazali, Abu Hamid al-, *Tahāfutu 'l-Falāsifah*, Beirut, 1927.

Gilson, Etienne, *La philosofhie âu moyen age.*

------, *Reason and Revelation in the Middle Ages*, New York, 1938.

Ibn Rusyd, "*Faṣlu 'l-Magāl fī mā baina al-Ḥikmah wa 'sy Syarī'ah min* al-Ittiṣāl, dalam *Falsafat Ibn Rusyd*, Kairo, t.t.

------," al-Kasyf 'an Manāhiji 'l-Adillah", dalam *Falsafat Ibn Rusyd*, Kairo, t.t.

------, *Tahāfutu 't-Tahāfut*, Beirut, 1930.