

Menelaah Pemikiran Ibn Rusyd Dalam Kitab *Faṣl al-Maqāl fi Ma Baina al-Hikmah wa al-Syari'ah Min al-Ittisāl*

Muh. Bahrul Afif*

e-mail: muhbahrulafif@gmail.com

Abstract

*This article, particularly, discusses about the points of Ibn Rusyd thought in his work entitled *Faṣl al-Maqāl Fīmā Baina al-Ḥikmah wa al-Syari'ah min al-Ittisāl*. This work is one of the original and important works belonging to IbnRusyd, besides of his other three main works, namely *al-Kasyf 'an Manāhij al-Adillah fi 'Aqāid al-Millah*, *Tahāfut al-Tahāfut* and *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid*. *Faṣl al-Maqāl* was written by him as a response to the intellectual condition in his era, that was the war of thought (*gazwah al-fikr*) between a group that rejected philosophy, that was spearheaded by jurisprudence experts (*fuqahā'*) and a group of philosophers. Hence, IbnRusyd as a supreme judge (*qāḍī al-quḍāt*) at that moment, felt the need to reconcile them by showing that there was no opposition and there was nothing to contradict between religion and philosophy. This work was also intended to purify the philosophical thought of Aristoteles. There are three points of IbnRusyd thought in *Faṣl al-Maqāl*: first, reconciling between philosophy and syari'ah; second, *ta'wil* as a method that was offered by him to find the common ground of the two entities; third, explanation about the central issues that become the reason for the conflict between philosophers and a group that rejected philosophy. From the explanations of IbnRusyd, it seemed that he was affected by the other figures like Aristoteles and the early Muslim philosophers. Some of the issues contained in this book are also commented and criticized by the authorities or scholars who studied Ibn Rusyd thought.*

Keyword: *Ibn Rusyd, Faṣl al-Maqāl, ta'wil.*

Pendahuluan

Sejarah mencatat bahwa dalam tradisi keilmuan Islam, perkembangan intelektual Islam tidak lepas dari suatu proses pertemuan antara kebudayaan Barat dan Arab-Islam. Proses pertemuan kedua budaya yang berbeda tersebut dikenal dengan istilah helenisme. Proses ini terjadi dalam dua gelombang, yaitu dalam bentuk pemikiran dan kontak senjata. Gelombang pertama ditandai dengan dimulainya berbagai penerjemahan karya-karya klasik Yunani yang terjadi

dalam rentang waktu antara tahun 750-950 M, sedangkan gelombang kedua antara tahun 1095-1285 M, ditandai dengan perang Salib dan penyerbuan tentara Hulagu ke Bagdad, yang sekaligus menjadi penanda berakhirnya era dinasti 'Abbāsiyah.¹ Dalam gelombang pertama inilah, pemikiran rasional dalam tradisi intelektual Islam semakin berkembang, khususnya dalam bidang filsafat.

Perkembangan filsafat dalam pemikiran Arab-Islam mencapai puncak keemasannya pada masa dinasti

* UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

'Abbāsiyah. Hal ini terjadi berkat dukungan penuh dari khalifah yang berkuasa pada waktu itu, al-Ma'mūn (786-833 M). Dengan kebijakan yang dimilikinya, penerjemahan teks-teks filsafat dan ilmu pengetahuan Yunani gencar dilakukan. Namun, bukan berarti perkembangan tersebut tidak pernah menemui hambatan. Hambatan tersebut berupa penentangan dari kaum *salaf* yang dipelopori oleh Imam Aḥmad Ibn Ḥanbal (780-855 M), seorang ulama fiqih yang dikenal memiliki sikap tidak kenal kompromi dengan ilmu-ilmu Yunani. Akibatnya, ketegangan antara dua kelompok tersebut-yaitu kelompok pro dan kontra terhadap filsafat-pun tidak terhindarkan. Puncak dari ketegangan antara kedua kubu tersebut terjadi setelah serangan yang dilakukan al-Gazālī (1058-1111 M) terhadap para filsuf dan pemikirannya melalui karya filsafatnya yang terkenal, *Tahāfut al-Falāsifah*. Serangan ini dianggap sebagai suatu pukulan telak terhadap filsafat-bahkan dikatakan hampir sempurna-sehingga menimbulkan ketakutan orang untuk berfilsafat sebab khawatir dihukumi kafir.²

Situasi yang tidak kondusif bagi perkembangan filsafat tersebut, memaksa filsafat untuk mencari perlindungan sampai ke belahan Barat kerajaan Islam,

Andalusia. Sebelumnya, di wilayah ini terdapat dinasti yang pernah didirikan oleh dinasti 'Umayyah sekitar abad ke-8 M beribukotakan Kordoba, yang secara politis maupun kultural mampu bersaing dengan kerajaan Islam di belahan Timur.³ Di wilayah ini, tradisi intelektual Islam berkembang dengan pesat sehingga banyak melahirkan tokoh-tokoh besar dalam bidang ilmu pengetahuan dan filsafat. Di antara ilmuwan sekaligus filsuf muslim terbesar di Andalusia adalah Ibn Rusyd. Wawasan keilmuannya yang luas dalam berbagai bidang membuat namanya begitu tersohor, tidak hanya di kalangan muslim tetapi juga di Barat. Salah satu karyanya yang terkenal adalah *Faṣl al-Maqāl Fīmā Baina al-Ḥikmah wa al-Syarī'ah min al-Ittiṣāl*. Beberapa pembahasan tertentu dalam karya ini yang kemudian menjadi dasar pengembangan pemikiran Ibn Rusyd dalam karyanya selanjutnya yang sangat terkenal bahkan dianggap sebagai *magnum opus*-nya, yaitu kitab *Tahāfut al-Tahāfut (Tahāfut Kitāb al-Gazālī al-Musammā Tahāfut al-Falāsifah)*. Kitab ini berisi tentang respons terhadap pemikiran al-Gazālī dalam *Tahāfut al-Falāsifah*.

Kehidupan Intelektual Ibn Rusyd

Ibn Rusyd atau Abū al-Walīd Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Rusyd-

sebagaimana ditulis oleh para penulis biografinya, seperti al-Marākusyī, Ibn al-Abbār dan Ibn Abī Uṣaibi'ah-dilahirkan di Kordoba pada tahun 1126 M dari keluarga yang terpandang dan saleh. Dalam literatur Latin, ia dikenal dengan nama Averroes. Ia dididik oleh kakek dan ayahnya yang merupakan seorang hakim bermazhab Maliki di Kordoba. Sejak kecil, ia telah mempelajari berbagai macam bidang keilmuan, seperti hukum (fiqih), bahasa Arab, adab, teologi, ilmu pengobatan dan filsafat. Dalam bidang terakhir yang disebutkan, tidak satu pun gurunya pernah disebutkan dalam biografinya. Namun, menurut Majid Fakhry, diduga kuat dia memperoleh pengaruh dari Ibn Bājjah (w. 1138 M), seorang filsuf yang bertanggung jawab memperkenalkan studi pemikiran Aristoteles di Andalusia, dan juga merupakan tokoh yang dihormati oleh Ibn Rusyd sendiri.⁴ Muḥammad 'Imārah menyebutkan bahwa guru Ibn Rusyd dalam bidang filsafat adalah Ibn Ṭufail (w. 1185 M).⁵ Hal ini bertentangan dengan pendapat Dominique Urvoy, yang justru mengatakan bahwa Ibn Rusyd tidak memiliki kontak lain yang tampak dalam lingkaran pemikiran filsafat pada zamannya. Kontaknya dengan Ibn Ṭufail dalam bentuk korespondensi adalah dalam topik kedokteran.⁶

Ibn Rusyd diketahui hidup dalam dua situasi politik yang berbeda. Ia hidup di masa pemerintahan dinasti Murābiṭūn dan Muwahhidūn. Keduanya merupakan pemerintahan Islam yang pernah menguasai Andalusia. Dalam bidang intelektual, ilmu-ilmu keagamaan dan ilmu-ilmu non filsafat mengalami perkembangan yang sangat pesat pada masa pemerintahan Murābiṭūn. Hal ini terjadi karena dukungan penuh khalifah yang berkuasa, Yūsuf Ibn Taṣfīn (1061-1106 M), yang menjadikan mazhab Maliki sebagai hukum resmi negara. Hal ini menjadikan posisi *fuqahā'* terangkat dan cenderung berkuasa, bahkan menuduh kafir kepada siapa pun yang menyalahi hukum negara tersebut. Setelah runtuhnya dinasti Murābiṭūn pada tahun 1147 M, kondisi sosial keagamaan tersebut berusaha diubah oleh dinasti yang berkuasa setelahnya, Muwahhidūn. Mazhab Maliki diganti dengan mazhab Zāhiri dan pemikiran Asy'ariyah ditetapkan sebagai teologi negara. Selain itu, khalifah juga mendukung penuh perkembangan ilmu pengetahuan non keagamaan, termasuk filsafat, sehingga memberi peluang yang besar terhadap perkembangan filsafat. Hal ini terjadi terutama pada masa khalifah 'Abd al-Mu'min (1147-1163 M) dan penggantinya Abū Ya'kūb Yūsuf (1163-1184 M).⁷

Dukungan penuh yang diberikan oleh khalifah membuat Ibn Rusyd leluasa dalam mengembangkan filsafat, khususnya filsafat Aristoteles. Ia bahkan ditunjuk secara langsung oleh khalifah Abū Ya'kūb Yūsuf-yang diketahui memiliki minat terhadap filsafat Aristoteles untuk menjelaskan kepadanya karya-karya Aristoteles yang dianggapnya sulit. Pertemuan Ibn Rusyd dengan khalifah tidak lepas dari peran sahabatnya, Ibn Ṭufail, seorang dokter dan penasihat khalifah yang pada tahun 1169 M memperkenalkannya kepada khalifah. Pada tahun yang sama, Ibn Rusyd diangkat sebagai hakim agama (*qāḍī*) di Sevilla. Berikutnya, pada tahun 1171 M, dia ditunjuk menjadi Kepala Hakim Agama Kordoba (*qāḍī al-quḍāt*), lalu diangkat menjadi dokter istana Marakesy pada tahun 1182 M.⁸

Karier Ibn Rusyd dalam bidang filsafat bukannya tidak pernah menemui hambatan, sebab dia pernah mengalami pengalaman yang pahit. Ia pernah diasingkan ke Lucena di kepulauan Atlantik pada tahun 1195 M, lalu karya-karyanya dibakar di depan umum dan karya-karya sains dan filsafatnya-kecuali kedokteran dan astronomi dilarang peredarannya. Beberapa teori mengenai pengasingan ini pun muncul. Di antaranya mengatakan bahwa hal tersebut

terjadi karena tekanan publik yang menguat-yang bisa jadi disebabkan oleh perang pemikiran antara filsafat dan doktrin agama.

Ibn Abī Uṣaibī'ah berpendapat bahwa pengusiran itu dilatarbelakangi kemarahan Khalifah Abū Ya'kūb Yūsuf terhadap Ibn Rusyd, karena di tengah-tengah khalifah berbicara di depan masyarakat umum, Ibn Rusyd menyeletuk "Izinkan aku berbicara wahai saudaraku." Ia juga pernah menyebut khalifah dalam bukunya dengan sebutan Raja Barbar, yang pada waktu itu hampir mengakibatkan terjadinya pertumbuhan darah kalau saja 'Abd Allāh al-Uṣyulī tidak melerainya. Al-Marākusyī meriwayatkan bahwa Khalifah Abū Ya'qūb menyadari keberpihakan Ibn Rusyd kepada saudara sekaligus saingannya, Abū Yaḥyā, yang pada saat itu berkuasa di Kordoba. Pada saat beberapa orang datang kepadanya untuk menjelaskan penafsirannya terhadap karya Ibn Rusyd yang dianggap telah melenceng dari agama, maka ia memanfaatkan kesempatan itu untuk memecat Ibn Rusyd dengan menampilkan sisi penyelewengan agama itu. Pendapat tentang hal ini juga diperoleh dari al-Ẓahabī. Ia meriwayatkan bahwa orang-orang yang memusuhi Ibn Rusyd menemukan dalam karyanya yang berkaitan dengan filsafat Yunani sebuah

ungkapan yang dinilai menyeleweng, bahwa Ibn Rusyd mengakui al-Zahra sebagai salah satu Tuhan. Meskipun hal itu telah diingkari oleh Ibn Rusyd tidak terdapat dalam karyanya, ia tetap dituduh sebagai kafir.⁹ Untungnya, pengasingan tersebut tidak berlangsung lama, sebab Ibn Rusyd kembali diizinkan untuk mengembangkan pemikiran filsufisnya, hingga ia wafat pada tahun 1198 M di usianya yang ke 72 tahun,¹⁰ tepatnya pada tanggal 11 Desember.¹¹

Penindasan yang diterima oleh Ibn Rusyd dari khalifah sebenarnya tidak lepas dari perang pemikiran yang terjadi antara para filsuf dengan para tokoh agama yang kontra dengan filsafat. Aksin Wijaya mengatakan bahwa Khalifah Abū Ya'qūb sebenarnya mendukung kajian-kajian filsafat meskipun ditentang oleh tokoh agama pada saat itu. Namun, untuk kepentingan politik, dukungan tersebut tidak mungkin dapat dilanjutkan oleh khalifah. Saat itu, khalifah yang ingin melakukan penyerangan terhadap kekuasaan Kristen di Spanyol, harus terlebih dahulu mendapat dukungan penuh dari para tokoh agama. Untuk itu, khalifah kemudian mengambil tindakan yang berani dengan terpaksa melakukan penindasan terhadap para filsuf untuk memperoleh simpati dari para tokoh agama yang kebanyakan saat itu anti

terhadap filsafat. Hal ini diperkuat dengan keputusan mengejutkan dari khalifah yang memanggil kembali Ibn Rusyd dari pengasingan setelah berhasil mencapai kemenangan. Bahkan kembalinya Ibn Rusyd disambut dengan kehormatan dan kemuliaan.¹²

Kontribusi Ibn Rusyd dalam bidang filsafat, kedokteran dan teologi sangat banyak. Ia aktif menuliskan komentar terhadap karya-karya Aristoteles. Usahanya dalam mengomentari karya-karya Aristoteles adalah bagian dari usahanya untuk memurnikan filsafat Aristoteles yang dianggapnya telah terdistorsi oleh pandangan Neoplatonisme melalui pandangan filsuf pendahulunya.¹³ Adapun karya-karyanya yang lebih orisinal antara lain *Faṣl al-Maqāl Fīmā Baina al-Ḥikmah wa al-Syarī'ah min al-Ittiṣāl* yang berisi pembahasan tentang hubungan agama dan filsafat, *al-Kasyf 'an Manāhij al-Adillah fī 'Aqāid al-Millah* yang berisikan kritik terhadap metode para ahli ilmu kalam dan sufi, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid* yang berisikan uraian dalam bidang fiqih dan *Tahāfut al-Tahāfut* yang berisi respons dan kritik terhadap karya al-Gazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*.

Kitab Fasl al-Maqal Fi Ma Baina al-Hikmah wa al-Syari'ah Min al-Ittishal

*Faṣl al-Maqāl Fīmā Baina al-Ḥikmah wa al-Syarī'ah min al-Ittiṣāl*¹⁴ merupakan salah satu karya orisinal Ibn Rusyd yang dapat digolongkan sebagai karya dalam bidang filsafat. Beberapa pandangan muncul mengenai tahun penulisan karya ini. Majid Fakhry menyatakan karya ini ditulis oleh Ibn Rusyd pada tahun 1180 M, mendahului penulisan karyanya yang lain, *Tahāfut al-Tahāfut*, yang ditulis pada tahun yang sama.¹⁵ Aksin Wijaya mengatakan bahwa karya ini diperkirakan ditulis pada tahun 1178 M.¹⁶ Sedangkan Sebastian Günther berpendapat 1177 M.¹⁷ Terlepas dari perbedaan pendapat tersebut, yang pasti adalah bahwa karya tersebut ditulis pada saat ia sedang menjabat sebagai Kepala Hakim Agama di Kordoba. Karya ini tidak hanya populer di kalangan tradisi filsafat Islam, melainkan juga dalam filsafat Barat. Hal ini pula yang membuat Ibn Rusyd dikenal dalam dua tradisi tersebut.

Faṣl al-Maqāl memiliki berbagai versi dan telah diterjemahkan dari bahasa aslinya-bahasa Arab-ke dalam bahasa yang lain. Di antara versi yang dapat penulis temukan di antaranya:

1. *Faṣl al-Maqāl Fīmā Baina al-Ḥikmah wa al-Syarī'ah min al-Ittiṣāl* yang disunting (*tahqīq*) oleh Muḥammad

'Imārah. Kitab ini diterbitkan oleh Dār al-Ma'ārif di Kairo, Mesir, pada tahun 1972. Kitab ini memuat delapan belas pembahasan termasuk *muqaddimah* dan *khātimah* atau penutup.¹⁸

2. Versi kitab dengan judul yang sedikit berbeda dengan versi sebelumnya, yaitu *Faṣl al-Maqāl wa Taqrīr Mā Baina al-Syarī'ah wa al-Ḥikmah min al-Ittiṣāl* yang disunting oleh Alber Nasri Nadir, seorang guru besar filsafat di Universitas Libanon, diterbitkan oleh Dār al-Masyriq di Beirut, Libanon, pada tahun 1986.
3. *Faṣl al-Maqāl fī Taqrīr Mā Baina al-Syarī'ah wa al-Ḥikmah min al-Ittiṣāl* yang disunting oleh Muḥammad 'Ābid al-Jābirī. Versi ini diterbitkan oleh Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyah di Beirut, Libanon, pada tahun 2001. Selain judul kitabnya yang berbeda, versi ini juga dilengkapi dengan sub tema yang lebih mendetail yang dimaksudkan oleh penyuntingnya agar lebih mudah memahami pemikiran Ibn Rusyd.

Adapun di antara terjemahan kitab tersebut yang dapat penulis temukan adalah sebagai berikut:

1. Terjemahan dengan judul *Kaitan Filsafat dengan Syari'at* oleh Ahmad Shodiq Noor. Diterbitkan oleh Pustaka Firdaus, Jakarta tahun 1996.
2. Terjemahan dengan judul *Mendamaikan Agama dan Filsafat* yang diterjemahkan oleh Aksin Wijaya dan diterbitkan di Yogyakarta oleh Kalimedia tahun 2015.
3. *Faith and Reason in Islam: Averroes' Exposition of Religious Arguments* diterjemahkan dari bahasa Arab ke dalam bahasa Inggris oleh Ibrahim Najjar. Diterbitkan oleh Oneworld Publications di London tahun 2001.
4. Terjemahan berbahasa Inggris dengan judul *On The Harmony of Religion and Philosophy* oleh George F. Hourani yang diterbitkan oleh Messrs. Luzac & CO. di London tahun 1976.

Pokok Pikiran Ibn Rusyd dalam Fasl al-Maqal

Dalam terjemahan lepas, kitab *Faṣl al-Maqāl Fīmā Baina al-Ḥikmah wa al-Syarī'ah min al-Ittiṣāl* dapat diartikan *Pembahasan tentang Persinggungan antara Filsafat dan Syariat*-terj. penulis. Secara umum, kitab ini memang membahas tentang relasi antara filsafat dan agama.

Ibn Rusyd menulis kitab ini dilatarbelakangi oleh konteks intelektual pada masa dinasti Muwahhidūn. Pada masa dinasti tersebut-dan juga dinasti yang berkuasa sebelumnya, Murābiṭūn-terjadi konflik atau perang pemikiran (*gazwah al-fikr*) antara kelompok anti filsafat yang dipelopori oleh ulama fiqih dengan kelompok yang mendukung filsafat. Kebanyakan dari mereka yang anti filsafat memandang bahwa keduanya adalah dua entitas yang berbeda dan saling bertentangan. Pangkal dari berkembangnya pandangan tersebut dianggap berawal dari usaha al-Gazālī yang mencoba untuk memisah dan mengkritik filsafat, sehingga ia pun sering kali dijadikan sebagai kambing hitam dari kemunduran filsafat Islam.¹⁹ Sebagai seorang Kepala Hakim pada waktu itu, Ibn Rusyd tentu merasa perlu untuk menengahi konflik tersebut. Maka usaha tersebut dilakukan dengan menulis *Faṣl al-Maqāl* ini, untuk menepis kesan adanya pertentangan antara kedua bidang tersebut. Ia memandang bahwa antara keduanya tidak ada pertentangan dan tidak perlu dipertentangkan.

Mengenai hal tersebut, para pemerhati pemikiran Ibn Rusyd berbeda-beda dalam memahami karya ini. Al-Jābirī mengatakan bahwa kitab ini berbicara tentang relasi antara syariat dan filsafat

dalam perspektif relasi syariat dan masyarakat. Hasan Hanafi berpendapat bahwa karya ini berbicara tentang teori kesesuaian, yaitu kesesuaian antara syariat dan filsafat. Fāṭimah Ismā'īl memahami bahwa karya ini tidak hanya berbicara tentang relasi antara filsafat dengan syariat, melainkan juga tentang pembelannya terhadap filsafat, yang bertujuan untuk memperkuat legalitas mempelajari filsafat dan ilmu-ilmu logika melalui syariat, dan menyanggah penolakan para ulama fiqih yang melarang keduanya untuk dipelajari. Sedangkan Zainab Maḥmūd al-Khādirī berpendapat bahwa karya ini berisi tentang metode Ibn Rusyd dalam mendamaikan antara filsafat dan syariat sebagai bentuk pembelaannya terhadap filsafat. Namun, kitab ini lebih ditujukan untuk memberi pengertian kepada masyarakat awam tentang filsafat dari pada masyarakat terpelajar.²⁰ Pada akhirnya, berbagai pendapat tersebut intinya tetap mengarah kepada usaha Ibn Rusyd untuk menjelaskan keterkaitan antara filsafat dan syariat.

Faṣl al-Maqāl merupakan karya Ibn Rusyd yang terbilang tipis. Bila dilihat dari jumlah halaman khusus teks aslinya (*naṣṣ*), maka karya ini hanya ditemukan sebanyak 56 halaman.²¹ Terdapat delapan belas pembahasan dalam kitab ini:

1. *Muqaddimah* (Mukaddimah)
2. *Ḥukm Dirāsah al-Falsafah* (Hukum Mempelajari Filsafat)
3. *Ḍarūrah al-Naẓr* (Pentingnya Penalaran)
4. *Syurūṭ al-Naẓr* (Syarat-syarat Penalaran)
5. *Marātib al-Nās* (Tingkatan Kemampuan Pembuktian Manusia)
6. *'Alāqah al-Ḥikmah wa al-Syarī'ah* (Hubungan Antara Filsafat dan Syariat)
7. *Al-Ta'wīl* (Takwil)
8. *Al-Gazālī wa al-Falāsifah* (Al-Gazālī dan Para Filsuf)
9. *Al-'Ilm al-Ilāhī* (Ilmu Ketuhanan)
10. *Al-'Alam Bain al-Qidam wa al-Ḥudūs* (Alam Semesta: Antara Qadim dan Baru)
11. *Al-Zāhir wa al-Bāṭin* (Makna Lahir dan Batin)
12. *Al-Ma'ād* (Hari Kebangkitan)
13. *Maqṣūd al-Syar'i* (Tujuan Syariat)
14. *Ṭuruq al-Taṣdīq* (Metode Pembuktian Kebenaran)
15. *Marātib al-Nās* (Tingkatan Manusia dalam Syariat)
16. *Al-Firq al-Islāmiyah wa al-Ta'wīl* (Aliran Islam dan Takwil)
17. *Ṭuruq al-Ta'līm al-Syar'iyah* (Metode Pengajaran Syariat)
18. *Khātimah* (Penutup)

Secara umum, terdapat beberapa pokok pembahasan dalam kitab *Fasl al-Maqal* yang berusaha ditonjolkan oleh Ibn Rusyd. Beberapa pokok pembahasan tersebut diantaranya: *pertama*, mendamaikan filsafat dan syariat; *kedua*, metode takwil sebagai titik temu kedua entitas tersebut; *ketiga*, penjelasan mengenai isu-isu sentral yang merupakan titik pangkal konflik antara filsuf dan kelompok anti-filsafat.

1. Mendamaikan Filsafat dan Syariat

Upaya untuk mendamaikan filsafat dan syariat sebenarnya bukan merupakan upaya yang pertama kali dilakukan oleh Ibn Rusyd. Jauh sebelumnya, hal ini telah dilakukan oleh para filsuf muslim, seperti al-Kindi (801-873 M), al-Farabi (870-950 M), al-Sijistani (932-1000 M), Ibn Miskawaih (932-1030 M), Ibn Sina (980-1037 M) dan Ibn Tufail (w. 1185 M) dengan berbagai argumen yang berbeda. Al-Kindi dan Ibn Miskawaih melihat titik temu antara filsafat dengan syariat pada kesamaan tujuannya, yaitu mencari kebenaran tertinggi atau kebenaran tunggal. Ibn Tufail sebagaimana digambarkan dalam karyanya *Hayy Ibn Yaqzan* juga berpandangan bahwa filsafat dan

syariat sama-sama mencari kebenaran tunggal, yang merupakan fitrah dari keduanya sehingga tidak perlu dipertentangkan. Al-Sijistani, dengan argumen yang berbeda menyatakan bahwa filsafat dan syariat merupakan entitas yang berbeda sehingga ia memisahkan keduanya. Namun, keduanya dapat diperdamaikan dengan tetap pada posisi masing-masing tanpa harus dicampurkan. Sedangkan al-Farabi memandang bahwa keduanya berasal dari sumber yang sama dan satu, yaitu intelek aktif. Menurutnya, intelek aktif-dalam hal ini adalah Jibril yang menurunkan pengetahuan kepada seorang rasul dalam bentuk wahyu dan kepada seorang filsuf dalam bentuk pencerahan filosofis, yang dari masing-masing kemudian melahirkan ilmu agama dan ilmu umum.²²

Upaya yang dilakukan oleh al-Farabi dalam teori wahyu dan intelek tersebut tidak ditolak oleh Ibn Rusyd, selama kita menerima bahwa kesempurnaan spiritual dan intelektual tidak dapat tercapai kecuali berhubungan dengan Tuhan, sehingga penafsir-

an atas konsep pewahyuan tersebut tidak dapat dihindarkan.²³

Dalam pembahasan tentang filsafat dan syariat, Ibn Rusyd memulainya dengan menjelaskan kedudukan filsafat dalam syariat. Berdasarkan penjelasan tersebut ia sampai pada kesimpulan bahwa berfilsafat merupakan suatu aktivitas yang diwajibkan atau paling tidak sekadar merupakan anjuran dalam syariat agama. Dengan kesimpulan ini, maka filsafat bukan merupakan sesuatu yang dilarang atau bertentangan dengan agama. Ibn Rusyd berpendapat bahwa filsafat merupakan sarana untuk mengetahui segala yang maujud (*maujūdāt*) sehingga manusia mampu mengambil pelajaran (*i'tibār*) darinya. Agama pada dasarnya mendorong manusia agar ia merenungkan yang maujud. Pengetahuan tentang maujud, membawanya pada kesimpulan tentang adanya Tuhan yang menciptakan maujud tersebut. Semakin sempurna pengetahuan tentang ciptaan-Nya, maka semakin sempurna pula pengetahuan manusia mengenai

Pencipta. Sebagaimana ungkapan-nya:

فنقول: إن كان فعل الفيلسفة ليس شيئا أكثر من
النظر في الموجودات واعتبارها من جهة على
الصانع أعنى من جهة ما هي مصنوعات فإن
الموجودات إنما تدل على الصانع بمعرفة صنعها
وأنه كلما كانت المعرفة [بصنعها] أتم كانت المعرفة
بالصانع أتم.²⁴

Untuk mendukung argumennya, ia mengutip ayat “Maka ambillah (kejadian itu) untuk menjadi pelajaran, wahai orang-orang yang mempunyai pandangan!” (Q.S. al-Hasyr [59]: 2), “Dan apakah mereka tidak memperhatikan kerajaan langit dan bumi dan segala apa yang diciptakan Allah” (Q.S. al-A’rāf [7]: 185), “Dan demikianlah kami perlihatkan kepada Ibrahim kekuasaan (Kami yang terdapat) di langit dan bumi” (Q.S. al-An’ām [6]: 75), “Maka tidakkah mereka melihat unta, bagaimana ia diciptakan dan langit, bagaimana ia ditinggikan?” (Q.S. al-Gāsiyah [88]: 17-18) dan ayat “dan mereka memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi” (Q.S. Ali ‘Imrān [3]: 191).

Maka dengan pandangan tersebut ia secara tegas menyata-

kan bahwa orang yang melarang untuk mempelajari filsafat dengan alasan akan memiliki pandangan yang bertentangan dengan syariat, atau karena adanya kasus-kasus penyimpangan-sebagaimana kasus filsuf terdahulu-maka tindakan tersebut adalah suatu puncak kebodohan bahkan dianggap menjauhi Tuhan. Sebab orang yang demikian berarti menghalangi orang lain untuk melakukan sesuatu yang telah diwajibkan atau dianjurkan oleh syariat. Bagi Ibn Rusyd, penalaran rasional yang dilakukan dengan sungguh-sungguh tidak akan menghasilkan pertentangan dengan syariat.²⁵

Setelah dijelaskan bahwa penalaran, yaitu pengambilan suatu pengertian yang tidak diketahui dari sesuatu yang telah diketahui disebut qiyas, maka wajib bagi setiap orang untuk melakukan penalaran dari segala yang ada dengan menggunakan qiyas rasional. Metode inilah yang dianggap oleh Ibn Rusyd sebagai metode yang paling sempurna yang disebut sebagai metode berpikir demonstratif (*burhān*). Metode ini dianggap sebagai metode yang diwajibkan oleh

syariat untuk mengetahui Allah dan segala ciptaan-Nya. Baginya, setiap orang yang mengaku beriman kepada Allah harus memiliki pengetahuan tentang metode berpikir demonstratif tersebut.²⁶

Dengan kedudukan metode berpikir demonstratif yang mampu membawa manusia kepada kebenaran, maka menurut Ibn Rusyd, metode tersebut tidak akan menghasilkan pandangan yang bertentangan dengan syariat. Hal ini karena suatu kebenaran tidak akan bertentangan dengan kebenaran yang lain. Keduanya pasti sejalan dan saling mengisi satu sama lain. Apabila penalaran dengan metode berpikir demonstratif menghasilkan suatu konsep tertentu tentang maujud, maka ada dua kemungkinan dalam hal ini, bisa jadi konsep tersebut tidak disebut oleh syariat atau justru telah diterangkan di dalam syariat. Jika syariat tidak menyebutkan tentang konsep tersebut, maka tidak ada yang perlu dipertentangkan sebagaimana kedudukan qiyas fiqih yang juga tidak disebut dalam syariat. Namun, apabila konsep tersebut telah disebut

dalam syariat, maka-konsep dalam syariat itu-bisa jadi sejalan dengan hasil penalaran metode berpikir demonstratif atau bisa jadi bertentangan. Jika sejalan, maka tentu hal ini tidak membutuhkan penjelasan lebih lanjut. Namun, jika sebaliknya, maka harus dicari takwil dari makna lahir yang dikandung oleh syariat.²⁷

2. Takwil

Takwil merupakan metode yang ditawarkan oleh Ibn Rusyd dalam menjawab permasalahan adanya pertentangan antara konsep yang ada dalam syariat dan hasil penalaran metode berpikir demonstratif. Ia mendefinisikan takwil sebagai berikut:

ومعنى التأويل: هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوُّز من تسمية الشيء بشيئيه أو [بشيئيه] أو لا جِغِه أو مُقارنه أو غير ذلك من الأشباه التي [عُدِّدَتْ] في تعريف أصناف الكلام المجازي.

“Makna takwil: memalingkan makna suatu lafaz dari makna yang sebenarnya (*haqiqi*) kepada makna metaforik (*majazi*), tanpa harus melanggar tradisi (kaidah) bahasa Arab dalam

membuat metafora. Misalnya menyebut sesuatu dengan nama yang lain baik karena adanya kemiripan, menjadi sebab akibat, sebagai bentuk perbandingan dan sebagainya, sebagaimana yang diuraikan secara rinci dalam pembahasan metaforik.”²⁸

Ibn Rusyd dengan tegas memastikan bahwa apabila hasil penalaran metode berpikir demonstratif bertentangan dengan makna lahiriah syariat, maka dibolehkan untuk melakukan penakwilan. Bahkan menurutnya, jika terdapat makna lahiriah apapun dalam syariat yang tampak bertentangan dengan hasil atau kesimpulan metode berpikir demonstratif, lalu syariat itu diteliti secara cermat seluruh bagian dan partikel-partikelnya, maka akan ditemukan kesimpulan yang mendukung dilakukannya penakwilan itu.²⁹

Namun dalam hal ini, Ibn Rusyd menegaskan bahwa makna yang diperoleh dari takwil tersebut hanya diperuntukkan bagi mereka yang memiliki kemampuan intelektual di atas rata-rata orang kebanyakan. Ia tidak boleh

disampaikan kepada semua orang, terlebih kepada masyarakat awam, sebab setiap orang memiliki kemampuan penalaran yang berbeda. Ibn Rusyd membagi tiga kelompok manusia berdasarkan kemampuan penalarannya. Pertama, masyarakat awam yang berpikir secara retorik (*khaṭābī*). Kedua, masyarakat kelas menengah yang menggunakan penalaran dialektis (*jadalī*). Ketiga, kelompok kecil dalam masyarakat yang memiliki kemampuan berpikir demonstratif (*burhānī*).³⁰ Kelompok terakhir inilah yang merupakan ahli takwil dan dianggap mampu menerima kesimpulan makna takwil tersebut.

Ibn Rusyd mengecam orang-orang yang menyampaikan makna takwil kepada yang bukan ahlinya. Ia menganggap bahwa tindakan tersebut merupakan kesalahan besar, bahkan berpotensi dianggap sebagai kekafiran. Hal ini sebab menurutnya, menyampaikan makna takwil kepada masyarakat awam yang belum mampu memahaminya, sama saja membuka peluang untuk mereka terjerumus ke dalam

kekafiran. Hal ini sebagaimana pernyataannya:

... والسبب في ذلك أن مقصوده إبطال الظاهر وإثبات المؤول فإذا [بطل] الظاهر عند من هو من أهل الظاهر ولم يثبت المؤول عنده أداه ذلك إلى الكفر إن كان في أصول الشريعة.

فالتأويلات ليس ينبغي أن يصرح بها للجمهور ولا [أن] تُثبت في الكتب الخطائية أو الجدلية أعني الكتب التي الأقاويل الموضوعية فيها من هذين [الجنسية] كما صنع ذلك أبو حامد.

وأما المصريح بهذه التأويلات لغير أهلها فكافر لمكان دعائه للناس إلى الكفر وهو ضد [دعوة] الشارع وبخاصة متى كانت تأويلات فاسدة في أصول الشريعة كما عرض ذلك لقوم من أهل زماننا فإننا قد [شاهدنا] منهم أقواما ظنوا أنهم تفلسفوا وأهم قد أدركوا بحكمتهم العجيبة أشياء مخالفة للشرع من جميع الوجوه أعني لاتقبل تأويلا و أن الواجب هو التصريح بهذه الأشياء للجمهور فصاروا بتصريحهم للجمهور بتلك الإعتقادات الفاسدة سببا لهلاك الجمهور وهلاكهم في الدنيا و الآخرة.

...”Sebabnya, karena tujuan dari takwil adalah membatalkan baca: mengganti-pemahaman lahir (tekstual) dengan pemahaman interpretatif. Maka, ketika makna tekstual tersebut benar-benar telah tergantikan dalam pemahaman kaum literalis, sedangkan

mereka belumlah mampu menerima makna takwil, maka jelas hal tersebut akan menjerumuskan mereka kepada kekafiran jika makna takwil tersebut berkaitan dengan pokok - pokok syariat.”

“Karena itu, makna-makna takwil tidak layak disampaikan kepada masyarakat awam atau ditulis dalam buku-buku retorik maupun dialektik. Yaitu kitab-kitab yang ditulis dengan dalil-dalil metode retorik atau dialektik seperti yang dilakukan oleh Abū Ḥamid al-Gazālī .”

“Mereka yang menyampaikan makna takwil kepada yang bukan ahlinya adalah kafir, karena (tindakan tersebut berpotensi mengajak orang kepada kekafiran. Hal ini jelas bertentangan dengan kehendak Tuhan, khususnya bila hasil takwilnya itu keliru dan berkaitan dengan pokok-pokok syariat, sebagaimana yang terjadi di masa sekarang. Kami menyaksikan terdapat sekelompok orang yang yang belajar filsafat menganggap dirinya telah menemukan hal-hal baru yang berbeda dengan syariat. Lalu mereka kemudian merasa wajib untuk menyampaikan hal ini

kepada masyarakat awam. Tentu saja, keyakinan-keyakinan yang mereka sampaikan pada akhirnya malah menyebabkan keyakinan masyarakat awam menjadi berantakan di dunia maupun di akhirat.”³¹

Demikian Ibn Rusyd menjelaskan bagaimana ia mendamaikan antara filsafat dan syariat. Ia memiliki caranya sendiri yang berbeda dengan para filsuf pendahulunya. Baginya, melalui takwil, filsafat dan syariat dapat diperdamaikan. Sebab takwil dapat menjembatani perbedaan antara maksud tekstual syariat dengan hasil pemahaman rasional melalui metode berpikir demonstratif.

3. Isu-isu Sentral yang Menjadi Titik Pangkal Terjadinya Konflik Antara Filsuf dan Kelompok Anti-filsafat.

Dalam karyanya *Faṣl al-Maqāl* ini, Ibn Rusyd menyinggung isu-isu sentral yang menjadi penyebab konflik dan perang pemikiran antara kelompok filsuf dengan anti-filsafat. Isu-isu sentral tersebut pada mulanya merupakan kritik keras al-Gazālī terhadap para filsuf dan pemikirannya, yang dituangkan dalam karyanya *Tahāfut al-Falāsifah*. Kritik tersebut

berujung pada pengafiran (*takfir*) terhadap para filsuf-al-Fārābī dan Ibn Sīnā-berkaitan dengan tiga hal: *pertama*, qadimnya alam; *kedua*, pengetahuan Allah tentang hal-hal yang partikular; *ketiga*, kebangkitan jasmani manusia.³² Tiga isu tersebut dijelaskan secara lebih detail dalam kitabnya yang ditulis kemudian berjudul *Tahāfut al-Tahāfut*.

Mengenai pengafiran yang dilakukan al-Gazālī ini, Ibn Rusyd menilai bahwa pengafiran tersebut tidak pasti sehingga tidak bisa diterima. Hal ini sebagaimana diungkapkannya:

قلنا : الظاهر من قوله في ذلك أنه
ليس تكفيره إياهما في ذلك قطعا إذ قد صرح في
كتاب التفرقة أن التكفير بخرق الإجماع فيه
احتمال.

“Maka kami mengatakan bahwa pernyataan al-Gazālī dalam kasus ini, yaitu pengafirannya terhadap keduanya-al-Fārābī dan Ibn Sīnā-karena ketiga permasalahan tersebut, merupakan sesuatu yang tidak pasti. Sebab al-Gazālī sendiri dalam kitabnya *Faiṣal al-Tafrīqah* menegaskan bahwa pengafiran karena melanggar *ijma'* masih mengandung banyak

kemungkinan-bersifat tentatif, sementara.”³³

Bagi Ibn Rusyd, takwil merupakan suatu keistimewaan yang diberikan oleh Allah kepada mereka yang mendalam ilmunya (*rāsikhūn fi al-'ilm*). Takwil-yang dilakukan dengan metode berpikir demonstratif-merupakan metode yang dapat mengantarkan manusia untuk mencapai kebenaran. Oleh sebab itu, hasil dari penalaran metode tersebut tidak boleh sertamerta dihukumi kafir meskipun hasil itu menyelisihi *ijma* (kesepakatan). Hal ini sebagaimana pendapat al-Gazālī dan al-Juwainī serta para ulama lainnya-sebagaimana dikutip Ibn Rusyd-bahwa orang yang melanggar *ijma* dalam penakwilan tidak dapat dituduh sebagai kafir.³⁴

Berkaitan dengan isu pertama tentang qadimnya alam, Ibn Rusyd menilai bahwa perbedaan pandangan mengenai hal ini hanya bersifat verbal dan semantik. Ibn Rusyd mengatakan bahwa alam semesta sebagaimana dipahami filsuf bersifat qadim juga bersifat temporal (*muḥdas*). Namun, sifat qadim dan temporal

yang dimilikinya tidak dapat diartikan dengan makna yang sesungguhnya. Jika keqadiman alam dimaknai dengan makna yang sesungguhnya, maka konsekuensinya alam semesta tidak memiliki sebab seperti Tuhan. Alam pun juga tidak bisa dikatakan sebagai temporal dengan makna sesungguhnya sehingga ia dapat mengalami kebinasaan. Hal ini jelas bertentangan dengan pendirian ahli kalam-khususnya Asy'ariyah-yang menilai bahwa sifat qadim dan temporal yang ada pada alam semesta tidak dapat diterima, sebab keduanya saling bertentangan.³⁵

Untuk mendukung argumen ini, Ibn Rusyd mengutip Q.S. Hūd [11]: 7, "*Dan Dialah yang menciptakan langit dan bumi dan singgasana-Nya berada di atas air...*". Ayat ini menunjukkan bahwa adanya langit dan bumi telah didahului dengan adanya wujud yang lain, yaitu singgasana dan air. Hal ini sekaligus mematahkan pendapat ahli kalam yang menganggap bahwa alam ini tercipta dari ketiadaan. Selanjutnya pada Q.S. Ibrāhīm [14]: 48, "*Pada*

hari ketika bumi ditukar dengan bumi yang lain, begitu pula langit...". Hal ini menunjukkan bahwa setelah alam materi yang sekarang, terdapat alam materi yang lain. Dari ayat ini tampak Ibn Rusyd beranggapan bahwa alam semesta akan diwujudkan secara terus-menerus sehingga bersifat kekal.³⁶ Dalam hal ini jelas bahwa alam diakui Ibn Rusyd diciptakan oleh Tuhan, sehingga sifat qadim pada alam semesta berbeda dengan sifat qadim pada Tuhan.

Dalam persoalan kedua, mengenai pengetahuan Allah tentang hal-hal yang partikular (*juz'īyyāt*), Ibn Rusyd menilai bahwa al-Gazālī telah keliru dalam memahami pandangan para filsuf Peripatetik (*al-Ḥukamā' al-Masysyā'ūn*). Al-Gazālī menganggap para filsuf telah berpandangan bahwa Allah tidak mengetahui hal-hal yang bersifat partikular. Ibn Rusyd membantah anggapan tersebut dan mengatakan bahwa pandangan filsuf tidaklah demikian. Para filsuf-menurutnya justru berpandangan bahwa Allah mengetahui hal-hal tersebut namun pengetahuan-Nya berbeda dengan pengetahuan manusia.

Pengetahuan kita tentang hal-hal partikular adalah akibat (*ma'lūl*) dari adanya objek yang kita ketahui. Adanya pengetahuan disebabkan adanya objek pengetahuan. Pengetahuan tersebut akan berubah sejalan dengan perubahan objek pengetahuan. Hal ini berbanding terbalik dengan pengetahuan Allah yang bersifat qadim. Pengetahuan Allah menjadi sebab ('illah) bagi objek yang diketahui-Nya, yaitu segala maujud. Maka dalam persoalan ini, Ibn Rusyd menegaskan bahwa pengetahuan qadim berbeda dengan pengetahuan baru (*muhdas*). Ilmu Allah yang benar-benar qadim-menurutnya bahkan melampaui hal-hal yang universal (*kulliyāt*) dan yang partikular.³⁷

Dalam persoalan ketiga, al-Gazālī mengafirkan para filsuf yang beranggapan tentang tidak adanya kebangkitan jasmani di akhirat kelak. Sikap al-Gazālī yang mengafirkan filsuf berkaitan dengan permasalahan ini dianggap oleh Ibn Rusyd tidaklah tepat. Sebab, persoalan ini merupakan hal yang telah lama diperseleksi oleh para ulama dan belum ada kesepakatan yang jelas

tentang hal ini. Oleh sebab itu, ulama atau filsuf yang berusaha menjawab persoalan kebangkitan manusia, apakah secara jasmani ataupun rohani, ketika melakukan kesalahan layak untuk diberi maaf. Sebaliknya, ketika ijihad mereka mengenai hal tersebut benar, tentu harus dihormati. Bagi Ibn Rusyd, yang layak dikafirkan adalah mereka yang sampai pada kesimpulan bahwa tidak ada kebangkitan manusia setelah ia mati.³⁸ Dengan demikian yang seharusnya menjadi persoalan adalah bukan tentang kondisi manusia ketika ia dibangkitkan, melainkan ada tidaknya kebangkitan setelah kematian tersebut.

Komentar Terhadap *Faṣl al-Maqāl*

Setelah menemukan beberapa pokok pemikiran Ibn Rusyd dalam karyanya *Faṣl al-Maqāl*, maka dalam pembahasan ini penulis berupaya melacak berbagai hal yang turut memengaruhi Ibn Rusyd dalam penyusunan karya ini. Pengaruh-terhadap Ibn Rusyd-tersebut dilihat berdasarkan pokok-pokok pembahasan yang ada dalam karya ini.

Pertama, berkaitan dengan usaha mendamaikan antara filsafat dan syariat. Sebagaimana telah disinggung sebelum-

nya, bahwa usaha untuk mendamaikan antara filsafat dan syariat telah banyak dilakukan oleh para filsuf terdahulu sebelum Ibn Rusyd, seperti al-Kindī, al-Fārābī, al-Sijistānī, Ibn Miskawaih, Ibn Sīnā dan Ibn Ṭufail dengan berbagai argumen yang berbeda. Dari keterangan tersebut kita dapat menduga adanya pengaruh-secara tidak langsung-dari beberapa filsuf-filsuf tersebut dalam upaya Ibn Rusyd untuk mendamaikan filsafat dan syariat. Bisa dikatakan bahwa para filsuf tersebut turut menginspirasi dalam melakukan upaya ini.

A. Khudori Soleh dalam penelitiannya terhadap filsuf besar Andalusia ini, mengatakan bahwa dalam karyanya *Faṣl al-Maqāl* usaha yang dilakukan oleh Ibn Rusyd tidaklah murni untuk mendamaikan filsafat dan syariat, melainkan ada maksud lain di balik hal itu. Menurutnya, apa yang dilakukannya adalah usaha untuk “menyelamatkan diri” dan menyembunyikan pikiran-pikiran filosofisnya. Hal ini dilatarbelakangi oleh situasi intelektual pada masanya, ketika perang pemikiran (*gazwah al-fikr*) yang sangat hebat terjadi antara kaum *fuqahā'* dan filsuf. Mereka berusaha untuk saling mengungguli melalui jalur politik, kekuatan massa dan sebagainya. Disebabkan hal itu juga, Khudori memperkirakan bahwa kajian-kajian

filsufis di Andalusia pra Ibn Rusyd-Ibn Bājjah dan Ibn Ṭufail-hingga masa Ibn Rusyd sendiri, tidak dilakukan secara terbuka melainkan secara personal. Alasannya, *pertama*, Ibn Rusyd berusaha menyembunyikan kegiatan filosofisnya sehingga ia tidak dikenal sampai ia diperkenalkan oleh Ibn Ṭufail. *Kedua*, keluhan Ibn Ṭufail tentang kurangnya minat masyarakat terhadap filsafat. *Ketiga*, Khalifah Abū Ya'kūb Yūsuf tidak tahu harus berdiskusi dengan siapa ketika ia mengalami kesulitan dalam mempelajari filsafat, sampai ia bertemu dengan Ibn Rusyd.³⁹

Kedua, berkaitan dengan metode takwil sebagai jalan untuk mendamaikan filsafat dengan syariat. Takwil yang dimaksud oleh Ibn Rusyd adalah takwil yang dilakukan dengan metode berpikir demonstratif (*burhān*). Metode berpikir demonstratif ini dianggap Ibn Rusyd sebagai metode yang paling rasional dan dapat mengantarkan manusia kepada kebenaran yang sejati. Ia adalah keistimewaan yang diberikan Allah hanya kepada orang-orang yang mendalam ilmunya (*rāshkhūn fi al-'ilm*). Argumen ini juga dikuatkan oleh Muḥammad Rasyid Ridha-sebagaimana dikutip oleh Muḥammad 'Ātif al-'Irāqī yang mengatakan bahwa orang yang tidak menerima pendapat ini berarti

merendahkan derajat *al-rāsikhūn fi al-'ilm*, padahal Allah mengaruniai mereka dengan suatu ilmu istimewa yang sanggup menangkap arti batiniah.⁴⁰ Dalam hal ini, kita dapat melihat pengaruh Aristoteles dalam pemikiran Ibn Rusyd, khususnya dalam karyanya-*Faṣl al-Maqāl*-ini. Ia dengan gamblang menjelaskan mengenai keutamaan metode silogisme rasional (*al-maqāyis al-'aqliyah*) dalam syariat, sehingga siapa saja yang ingin mengenal Allah dianjurkan untuk mempelajarinya.⁴¹ Bahkan Ibn Rusyd sendiri menerapkan metode silogisme dalam karyanya ini, sebagaimana dilihat dalam contoh berikut:

1. Premis mayor: *Merenungkan alam untuk mengenal Tuhan adalah anjuran syariat.*
2. Premis minor: *Filsafat bertujuan merenungkan alam untuk mengenali Tuhan.*
3. Konklusi: *Filsafat merupakan anjuran syariat.*

Karena kesetiaan Ibn Rusyd terhadap metode rasional Aristoteles, Ibn Sab'in-seorang filsuf dan sufi panteistik-melancarkan kritik keras terhadapnya.⁴²

Berkaitan dengan persoalan metode berpikir demonstratif, Aksin Wijaya melihat adanya muatan ideologis dalam pemikiran Ibn Rusyd. Ia menduga bahwa keyakinan Ibn Rusyd tentang

kepastian metode berpikir demonstratif sebagai satu-satunya metode yang dapat mengantarkan manusia kepada kebenaran, mendorongnya untuk meyakini bahwa filsafat Aristoteles adalah satu-satunya metode rasional yang dapat membawa manusia kepada kebenaran yang meyakinkan. Metode ini pun diterapkan dalam proses interpretasi al-Qur'an dalam bentuk takwil.⁴³ Dalam pandangan Ibn Rusyd, takwil merupakan metode yang hanya diperuntukkan bagi mereka yang memiliki kemampuan berpikir demonstratif. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa dalam pandangan Ibn Rusyd, kebenaran interpretasi terhadap al-Qur'an yang paling meyakinkan hanya dapat dicapai oleh para filsuf Aristotelian yang berpikir dengan metode demonstratif. Atau dengan kata lain bahwa satu-satunya pemegang kebenaran yang meyakinkan adalah para filsuf.

Ketiga, berkaitan dengan isu-isu sentral antara filsuf dan kelompok anti-filsafat, dapat dikatakan bahwa al-Gazālī turut berpengaruh dalam hal ini. Hal ini, sebab pandangan Ibn Rusyd lahir sebagai antitesis dari kritik al-Gazālī terhadap para filsuf. Dengan kata lain, lahirnya pandangan Ibn Rusyd terinspirasi dari kritik al-Gazālī dan pengafiran yang dilakukannya terhadap para filsuf

berkaitan dengan tiga pokok permasalahan.

Dalam jawaban Ibn Rusyd berkaitan dengan isu pertama, yaitu tentang keqadiman alam, pandangan Aristoteles turut memengaruhi pandangannya. Hal ini dapat dilihat dari argumennya mengenai keqadiman alam. Aristoteles-sebagaimana dijelaskannya-berpandangan bahwa masa yang lalu dan masa yang akan datang sama-sama memiliki sifat tak terbatas. Hal ini berbeda dengan pandangan Plato dan para ahli kalam, yang mengatakan bahwa masa lalu bersifat terbatas.⁴⁴ Pandangan mengenai ketidakterbatasan masa lalu dan masa yang akan datang, mengarahkan Ibn Rusyd pada pandangan tentang kekekalan alam. Ia pun menemukan pembenaran melalui ayat-ayat al-Qur'an, seperti Q.S. Hūd [11]: 7 dan Q.S. Ibrāhīm [14]: 48. Selain itu, Aristoteles menyebut adanya alam semesta disebabkan oleh adanya penyebab gerak, sebagaimana Ibn Rusyd yang menyebut Allah sebagai penyebab gerak alam semesta.⁴⁵

Pandangan Aristoteles juga dapat ditemukan dalam jawaban Ibn Rusyd berkaitan dengan isu kedua mengenai pengetahuan Allah tentang hal-hal yang partikular. Aristoteles berpandangan bahwa pengetahuan manusia lahir dan dipengaruhi oleh objek pengetahuannya.

Pandangan tersebut juga menjadi pendirian Ibn Rusyd. Baginya, adanya objek pengetahuan menyebabkan lahirnya pengetahuan manusia, dan perubahan pada benda tersebut menyebabkan perubahan pada pengetahuan tersebut. Ibn Rusyd mengatakan bahwa para filsuf berpandangan bahwa Allah mengetahui hal-hal yang partikular. Ia menambahkan bahwa menurut filsuf, pengetahuan dalam hal ini ada dua, yaitu pengetahuan yang qadim-milik Allah-dan pengetahuan yang baru-milik manusia.

Namun, pandangan mengenai pengetahuan Tuhan ini dibantah oleh Muḥammad Gallāb yang mengatakan bahwa Aristoteles dan filsuf dalam Islam secara jelas telah meniadakan pengetahuan Tuhan tentang kejadian alam semesta-termasuk dalam hal ini pengetahuan mengenai yang partikular. Dalam bukunya *al-Falsafah al-Islāmiyah fi al-Magrib*-sebagaimana dikutip Ahmad Hanafi-Muḥammad Gallāb mengatakan:

“Bahwa Aristoteles sebenarnya jelas-jelas meniadakan ilmu Tuhan terhadap alam kejadian dan kemusnahan. Juga Ibn Sina jelas sekali pendapatnya, baik terpengaruh oleh Aristoteles ataupun berasal dari pendapatnya sendiri. Demikian pula penafsiran Ibn Rusyd berlainan dengan apa

yang dikehendaki oleh filsuf-filsuf".⁴⁶

Pengetahuan Tuhan menurut Aristoteles dalam hal ini memang terbatas hanya pada Zat-Nya. Sebab, zat yang abadi dan sempurna hanya patut dipersandingkan dengan sesuatu yang sempurna pula. Dengan kata lain, Tuhan yang sempurna, hanya patut memiliki pengetahuan tentang yang sempurna, yaitu Diri-Nya sendiri. Dengan demikian, pengetahuannya tidak mungkin mencakup hal-hal yang sifatnya kecil dan terbatas serta jauh dari kesempurnaan. Hal ini didukung, diperkuat bahkan diperluas argumennya oleh Ibn Sīnā.⁴⁷

Berdasarkan hal ini, Ahmad Hanafi memberikan kritik keras terhadap Ibn Rusyd. Ia mengatakan bahwa Ibn Rusyd telah menuduh orang lain-dalam kasus ini adalah al-Gazālī tidak memahami pikiran-pikiran filsuf, padahal pikiran-pikiran ini sudah cukup jelas. Boleh jadi, pendiriannya-dalam membela Aristoteles dan filsuf lainnya-tersebut disebabkan ia tidak dapat menemukan pemecahan masalah-terlebih dalam pandangan Aristoteles mengingat pengakuannya yang besar terhadap Aristoteles dalam dunia pemikiran.⁴⁸

Ibn Rusyd tidak diragukan lagi dianggap sebagai seorang filsuf-bahkan satu-satunya filsuf muslim yang

pengaruhnya sangat besar terhadap Barat.⁴⁹ Hal demikian juga berlaku dalam tradisi pemikiran Islam. Gagasan yang dimunculkannya-dalam berbagai karyanya-telah mendorong lahirnya pemikiran yang kreatif dan inovatif.⁵⁰ Pasca kematiannya, pemikirannya tetap dikembangkan di Barat melalui murid-muridnya. Di antara muridnya tersebut adalah Mūsā bin Maimūn (1135-1204 M), seorang filsuf Yahudi yang dikenal dalam tradisi Latin sebagai Maimonides. Ia-sebagaimana ditulis oleh Khudori-dalam karya utamanya yang berjudul *Guide of Perplexed* menggunakan metode-metode gurunya dalam menjelaskan persoalan makna eksoteris dan esoteris dalam Bibel. Begitupun filsuf Yahudi lainnya, Levi ben Gershon (1288-1344 M)-dikenal dengan nama Gershonides-ketika mengupayakan pendamaian antara kebenaran agama dengan kebenaran itu sendiri.⁵¹

Kelompok yang mengembangkan pemikiran Ibn Rusyd dikenal dengan sebutan Averroesme Latin, yang dipimpin oleh Siger de Brabant (1235-1282 M). Namun, melalui kelompok tersebut, nama Ibn Rusyd justru tercemar di kalangan otoritas gereja sebab dianggap mengajarkan kebenaran ganda. Kebenaran ganda dalam hal ini merupakan pemahaman yang lahir dari pembacaan Siger de Brabant terhadap karya Ibn

Rusyd yang diterjemahkan ke dalam bahasa Latin. Dari pembacaannya itu, ia mengajarkan bahwa kesimpulan yang dihasilkan dari akal budi murni dapat bertentangan dengan kebenaran wahyu-begitu pun sebaliknya dan kedua kebenaran tersebut harus diterima. Karena ajaran ini dianggap dapat menghancurkan agama, maka pada tahun 1277 M, sejumlah besar karya Ibn Rusyd dibakar di gerbang Universitas Sorbonne, Paris.⁵²

Sedangkan dalam tradisi intelektual Islam, semangat rasionalisme Ibn Rusyd dihidupkan kembali oleh para tokoh reformis-modern. Di antara mereka adalah Sir Sayyid Aḥmad Khān (1815-1898 M) di Aligarh, Muḥammad ‘Abduh (1849-1905 M) dan Farah Anṭūn (1874-1922 M) di Mesir, serta Amīr ‘Alī (1849-1928 M) di Benggala.⁵³ Di Indonesia sendiri, Jaringan Islam Liberal (JIL) mengklaim diri mereka sebagai pengikut Averroesisme modern yang berurusan dengan persoalan kebebasan berpikir, pluralisme dan demokrasi.⁵⁴

Pada akhirnya, meskipun terbilang tipis, *Faṣl al-Maqāl* dapat dinilai sebagai salah satu warisan paling berharga yang diwariskan oleh Ibn Rusyd bagi para pemikir, tidak hanya dalam Islam tetapi juga di Barat. Karya yang memuat pendirian Ibn Rusyd dalam persoalan

epistemologi-ini memberi pengaruh besar terhadap para pemikir setelahnya, terutama dalam upaya mendialogkan antara dua bidang keilmuan yang selama ini dianggap saling bertentangan, yaitu ilmu keagamaan yang berbasis pada wahyu dan ilmu pengetahuan umum yang rasional. Dalam konteks zaman Ibn Rusyd, dikotomi antara kedua bidang keilmuan ini sangat jelas terlihat, bahkan berujung pada *gazawah al-fikr* antara pelaku kedua bidang ilmu tersebut. Hal ini terjadi setelah kritik yang dilayangkan oleh al-Gazālī terhadap pemikiran filsuf. Maka penulisan *Faṣl al-Maqāl* ini, pada dasarnya merupakan usaha Ibn Rusyd dalam membangun kesadaran keilmuan yang non dikotomis dengan menawarkan pandangan epistemologis, berupa takwil yang berdasar pada metode berpikir demonstratif (*burhānī*). Tawaran epistemologis ini diharapkan mampu memecah dikotomi antara bidang keilmuan yang berbasis wahyu dengan bidang keilmuan rasional. Semangat ini pula yang berusaha diwariskan oleh Ibnu Rusyd untuk para pemikir setelahnya bahkan hingga hari ini.⁵⁵

Kesimpulan

Dari penjelasan yang telah dipaparkan oleh penulis, maka dapat ditarik kesimpulan, bahwa kitab *Faṣl al-Maqāl*

merupakan kitab yang disusun oleh Ibn Rusyd dengan tujuan mendamaikan antara filsafat dan syariat. Latar belakang penulisan kitab ini berkaitan dengan situasi intelektual pada masa Ibn Rusyd, yaitu adanya perang pemikiran (*gazwah al-fikr*) antara filsuf dan kelompok anti-filsafat. Mengenai tahun penulisan kitab ini, para ahli berbeda pendapat. Terdapat pendapat yang mengatakan bahwa kitab ini ditulis pada tahun 1180 M, sedangkan yang lain berpendapat tahun 1178 M.

Terdapat tiga pokok pemikiran Ibn Rusyd yang tertuang dalam kitab *Faşl al-Maqāl* ini, yaitu *pertama*, usaha mendamaikan filsafat dan syariat. *Kedua*, takwil sebagai titik temu antara filsafat dan syariat. *Ketiga*, pembahasan mengenai isu-isu sentral yang menjadi sebab terjadinya konflik antara filsuf dan kelompok anti-filsafat, meliputi isu tentang keqadiman alam, pengetahuan Allah tentang hal-hal yang partikular dan kebangkitan manusia setelah kematian. Dari berbagai pokok pembahasan tersebut, ditemukan bahwa Ibn Rusyd dipengaruhi oleh berbagai pandangan tokoh, seperti Aristoteles, filsuf-filsuf muslim terdahulu dan al-Gazālī. Berbagai persoalan yang terdapat dalam kitab ini juga tidak luput dari komentar dan kritik para ahli maupun sarjana yang mengkaji pemikiran Ibn Rusyd.

Referensi

1. A. Khudori Soleh, *Wacana Baru Filsafat Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), hlm. 3.
2. Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filsuf dan Filsafatnya* (Jakarta: Rajawali Press, 2017), hlm. 187.
3. Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam: Sebuah Peta Kronologis* (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 97.
4. Armin Tedy, *Kritik Ibnu Rusyd Terhadap Tiga Kerancuan Berfikir Al-Ghazali*. *El-Afkar: Jurnal Pemikiran Keislaman dan Tafsir Hadis*, (2016). 5(1), 11-20.
5. Majid Fakhry, *Averroes: His Life, Works and Influence* (England: Oneworld-Publications, 2001), hlm. 1.
6. Muhammad 'Imārah dalam pengantar kitab Abū al-Walīd Muhammad Ibn Ahmad Ibn Rusyd, *Faşl al-Maqāl Fimā Baina al-Hikmah wa al-Syari'ah min al-Ittisāl* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1972), hlm. 2.
7. Dominique Urvoy, "Ibn Rusyd" dalam *Ensiklopedia Tematis Filsafat Islam* (Buku Pertama), ed. Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leamen (Bandung: Mizan, 2013), hlm. 415.
8. Achmad Khudori Soleh, "Epistemologi Keilmuan Islam Abad Tengah: Perbandingan Antara Al-Farabi (870-950) dan Ibn Rusyd (1126-1198)", *Disertasi Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, 2009, hlm. 61-62.
9. Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, hlm. 107.
10. Pengantar Aksin Wijaya dalam Abū al-Walīd Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Rusyd, *Mendamaikan Agama dan Filsafat* terj. Aksin Wijaya (Yogyakarta: Kalimedia, 2015), hlm. 5-6.
11. Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, hlm. 108.
12. Abū al-Walīd Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Rusyd, *Faşl al-Maqāl...*, hlm. 7.
13. Pengantar Aksin Wijaya dalam Abū al-Walīd Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Rusyd, *Mendamaikan Agama dan...*, hlm. 6-7.
14. Haidar Bagir, *Buku Saku Filsafat Islam* (Bandung: Mizan, 2006), hlm. 104.
15. Selanjutnya di sebut *Faşl al-Maqāl*.
16. Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, hlm. 111.
17. Aksin Wijaya, *Teori Interpretasi Al-Qur'an Ibn Rusyd: Kritik Ideologis - Hermeneutis* (Yogyakarta: LKiS, 2009), hlm. 67.
18. Sebastian Günther, "Ibn Rusyd and Thoms Aquinas on Education" dalam Maurice A. Pomerantz dan Aram Shahin (Ed.), *The Heritage of Arabo-Islamic Learning: Studies Presented to Wadad Kadi* (Leiden: Koninklijke Brill NV, 2016), hlm. 256.
19. Versi kitab inilah yang dijadikan oleh penulis sebagai acuan dalam tulisan ini.

20. Lihat Aksin Wijaya, *Teori Interpretasi Al-Qur'an...*, hlm. 6.
21. Lihat Aksin Wijaya, *Teori Interpretasi Al-Qur'an...*, hlm. 67-68.
22. Jumlah ini sebagaimana dilihat dari versi kitab *Faṣl al-Maqāl* yang disunting oleh Muhammad 'Imārah yang dijadikan sebagai acuan oleh penulis dalam tulisan ini.
23. A. Khudori Soleh, *Epistemologi Ibn Rusyd: Upaya Mempertemukan Agama & Filsafat* (Malang: UIN Maliki Press, 2012), hlm. 77-78.
24. A. Khudori Soleh, *Epistemologi Ibn Rusyd*, hlm. 78-79.
25. Abū al-Walīd Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Rusyd, *Faṣl al-Maqāl...*, hlm. 22.
26. Abū al-Walīd Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Rusyd, *Faṣl al-Maqāl...*, hlm. 28-29.
27. Abū al-Walīd Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Rusyd, *Faṣl al-Maqāl...*, hlm. 23-24.
28. Abū al-Walīd Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Rusyd, *Faṣl al-Maqāl...*, hlm. 31-32.
29. Abū al-Walīd Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Rusyd, *Faṣl al-Maqāl...*, hlm. 32.
30. Abū al-Walīd Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Rusyd, *Faṣl al-Maqāl...*, hlm. 33.
31. Abū al-Walīd Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Rusyd, *Faṣl al-Maqāl...*, hlm. 58.
32. Abū al-Walīd Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Rusyd, *Faṣl al-Maqāl...*, hlm. 58-60.
33. Abū al-Walīd Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Rusyd, *Faṣl al-Maqāl...*, hlm. 36-37.
34. Abū al-Walīd Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Rusyd, *Faṣl al-Maqāl...*, hlm. 37.
35. Abū al-Walīd Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Rusyd, *Faṣl al-Maqāl...*, hlm. 34-35.
36. Abū al-Walīd Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Rusyd, *Faṣl al-Maqāl...*, hlm. 42. Lihat juga Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, hlm. 111.
37. Abū al-Walīd Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Rusyd, *Faṣl al-Maqāl...*, hlm. 42-43.
38. Abū al-Walīd Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Rusyd, *Faṣl al-Maqāl...*, hlm. 38-40.
39. Abū al-Walīd Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Rusyd, *Faṣl al-Maqāl...*, hlm. 51.
40. Achmad Khudori Soleh, "*Epistemologi Keilmuan Islam...*", hlm. 63-64.
41. Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam*, hlm. 257.
42. Abū al-Walīd Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Rusyd, *Faṣl al-Maqāl...*, hlm. 26.
43. Dominique Urvoy, "*Ibn Rusyd*", hlm. 419. Namun sayangnya dalam tulisan tersebut, penulis tidak menemukan penjelasan secara rinci argumen Ibn Sab'īn dalam mengkritik Ibn Rusyd.
44. Aksin Wijaya, *Teori Interpretasi Al-Qur'an...*, hlm. 210.
45. Abū al-Walīd Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Rusyd, *Faṣl al-Maqāl...*, hlm. 41.
46. Abū al-Walīd Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Rusyd, *Faṣl al-Maqāl...*, hlm. 40.
47. Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1996), hlm. 182.
48. Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam*, hlm. 180-181.
49. Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam*, hlm. 183.
50. Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam*, hlm. 50
51. A. Khudori Soleh, *Epistemologi Ibn Rusyd*, hlm. 7.
52. A. Khudori Soleh, *Epistemologi Ibn Rusyd*, hlm. 37.
53. A. Khudori Soleh, *Epistemologi Ibn Rusyd*, hlm. 38. Lihat juga Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, hlm. 116.
54. Armin Tedy, *Kritik Ibnu Rusyd Terhadap Tiga Kerancuan Berfikir Al-Ghazali*, *El-Afkar: Jurnal Pemikiran Keislaman dan Tafsir Hadis*, 2016, 5.1: 11-20..
55. A. Khudori Soleh, *Epistemologi Ibn Rusyd*, hlm. 7-8.