

RASIONALISME ISLAM KLASIK DALAM PEMIKIRAN IBNU RUSYD

Nur Kholis

Universitas Islam Nahdlatul Ulama Jepara
E-mail: nurkholis@unisnu.ac.id

ABSTRAK

Artikel ini bertujuan menunjukkan betapa rasionalisme pemikiran Islam telah tertata kuat pada masa klasik. Artikel ini juga berupaya memaparkan filsafat Ibnu Rusyd yang disertai penjelasan mengenai dialektika pemikiran serta latar belakang dan dampak pengaruhnya. Dominasi pemikiran ortodoksi pada era klasik mendorong Ibnu Rusyd berpikir “antagonistik” tentang bagaimana berislam yang rasionalis. Situasi politik di dunia Islam pada masa Daulah Abbasiyah turut mewarnai dinamika pemikiran Islam saat itu; khususnya dialektika antara arus pemikiran Islam *genuine* dan filsafat Yunani. Dalam filsafat Ibnu Rusyd, dapat ditemukan beberapa karakteristik rasionalisme pemikiran Islam, yaitu: (1) menentang fatalisme keyakinan dan pemikiran; (2) menyatukan wahyu (agama) dan akal (filsafat); (3) mengutamakan kerja akal / *takwil* dalam menyelesaikan segala persoalan; (4) meyakini kekekalan akal universal (*al-'ql al-fa'al*).

Kata kunci: Agama dan Filsafat, Ibnu Rusyd, Pemikiran Islam, Rasionalisme.

ABSTRACT

This article is aimed at showing how the rationalism of Islamic thought has been well-ordered in the classical period. It also tries to describe Ibn Rushd's philosophy with an explanation of the dialectic of thought and the background and impact of its influence. The dominance of orthodoxy in the classical era encouraged Ibn Rushd to think “antagonistically” about how to implement Islam rationally. The political situation in the Islamic world during the period of the Abbasid Daula also colored the dynamics of Islamic thought at that time; particularly the dialectic between the genuine currents of Islamic thought

and Greek philosophy. In the philosophy of Ibn Rushd, some characteristics of Islamic rationalism can be found: (1) opposing the fatalism of belief and thought; (2) uniting the revelation (religion) and the reason (philosophy); (3) prioritizing the work of mind / takwil in solving all problems; (4) believing in the eternity of universal reason (al-'aql al-fa'al).

Keywords: Ibnu Rushd, Islamic Thought, Rationalism, Religion and Philosophy.

A. Pendahuluan

Setelah al-Ghazali (1058-1111) “berhasil” menyumbat pemikiran filosof dalam kehidupan keagamaan Islam pada abad ke-12 M, bahkan ia disambut pendukungnya sebagai *Hujjat al-Islam* dan *Nashir al-Syari’ah*, dinamika pemikiran di dunia Islam seolah meredup (Abdullah 1995, 58). Banyak kalangan menilai bahwa arus besar pemikiran telah didominasi pihak “penjaga ortodoksi” yang cenderung tidak mengijinkan kerja akal berperan luas (Chambert-Loir and Kaptein 1993, 38).

Pada era ini kelompok filosof Muslim menjadi sasaran utama “pengkafiran” karena dianggap menyeleweng dari kebenaran ortodoksi. Al-Kindi, al-Farabi dan Ibnu Sina, misalnya, adalah para pemikir Muslim yang dituduh menyimpang karena berusaha memadukan syari’ah dan filsafat, atau setidaknya menyatakan bahwa filsafat tidak bertentangan dengan agama. Di saat bersamaan, beberapa kelompok aliran teologi seperti As’ariyah, Muktazilah, Hasywiyah, dan Bathiniyah, saling menyudutkan dengan argumen ke-ortodoksi-an mereka masing-masing.

Kenyataan ini mengantarkan hadirnya sosok Ibnu Rusyd dalam belantika pemikiran Islam saat itu. Dengan mengusung dan membela konsep “takwil” dan “akal merdeka” ia berusaha melakukan restorasi pemikiran Islam dengan mengakrabkan filsafat (akal) dengan agama (wahyu).

Artikel ini ditujukan untuk mengetahui rasionalisme pemikiran Islam dalam sosok Ibnu Rusyd, terutama terkait bangunan filsafat yang disusunnya. Bukan hanya tentang kritik filsafatnya atas pemikiran al-Ghazali, namun juga bagaimana unsur logika dipertemukan dengan agama serta pengaruhnya bagi pemikiran dunia Islam dan pemikiran dunia Barat.

B. Pembahasan

1. Riwayat Hidup Ibnu Rusyd

Abu al-Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Rusyd dilahirkan di Cordova, Andalus, pada tahun 510 H/ 1126 M (Zar 2007, 221), sekitar 15 tahun setelah wafatnya Abu Hamid al-Ghazali (1058-1111). Ia lebih populer dengan sebutan Ibnu Rusyd yang sebenarnya adalah panggilan kakeknya yang berasal dari Jazirah Arabia kemudian menetap di Andalus (Syukur 2007, 18)

Menurut periodisasi sejarah Islam, Ibnu Rusyd hidup pada masa periode Klasik. Menurut Harun Nasution (Nasution 1980, 56–88), sejarah Islam dibagi ke dalam tiga periode, yaitu Klasik, Pertengahan, dan Modern. Periode Klasik dimulai pada 650 M sampai 1250 M. Periode ini bisa dibagi menjadi dua; masa kemajuan Islam I (650-1000 M), dan masa disintegrasi (1000-1250 M). Periode Pertengahan dimulai pada 1250 M sampai 1800 M. Periode ini juga dibagi menjadi dua, masa kemunduran pertama (1250-1500 M) dan masa tiga dinasti besar (1500-1800). Sedangkan Periode Modern dimulai pada 1800 sampai sekarang.

Sementara menurut periodisasi sejarah Barat, Ibnu Rusyd hidup pada masa periode Pertengahan (dan abad kegelapan Barat). Hal ini berdasar pada pembabakan sejarah Barat yang menengarai era Klasik sejak 500 SM sampai jatuhnya Imperium Romawi tahun 600 M. Setelah itu, Zaman Pertengahan dari tahun 600 M sampai 1550 M, yang kemudian periode ini dibagi menjadi dua; masa kegelapan (*the dark age*) (600-1300 M), dan masa *renaissance* (1300-1550 M). Adapun periode Modern dari 1550 M sampai sekarang. Dalam sejarah filsafat Barat juga dikenal era kontemporer, yaitu mulai abad XIX sampai abad XX (Hadiwiyono 1999, 9).

Orang Barat menyebut Ibnu Rusyd dengan sebutan Averrois. Sebutan ini muncul akibat dari terjadinya metamorfose bahasa Yahudi-Spanyol-Latin. Oleh orang Yahudi, kata Arab *Ibnu* diucapkan dalam kata Ibrani (bahasa Yahudi) dengan *Aben*. Sedangkan dalam literasi Latin, *Rusyd* menjadi *Rochd*. Dengan demikian, kata *Ibnu Rusyd* menjadi *Aben Rochd*. Akan tetapi, dalam bahasa Spanyol, huruf konsonan “b” diubah menjadi “v”, maka *Aben* menjadi *Aven Rochd*. Melalui asimilasi huruf-huruf konsonan dalam bahasa Arab (disebut *idgham*) kemudian berubah menjadi

Averrochd. Karena dalam bahasa Latin tidak terdapat huruf “sy”, maka “ch” diganti “s” menjadi *Averrosd*. Kemudian rentetan “s” dan “d” dihilangkan sehingga menjadi *Averross*. Agar tidak terjadi kekacauan antara huruf “s” dengan “s”, maka antara “o” dan “s” diberi sisipan “e” sehingga menjadi *Averoes*, dan “e” sering mendapat tekanan sehingga menjadi *Averrois* (Madjid 1997, 94–95).

Ibnu Rusyd berasal dari keluarga terhormat yang terkenal sebagai tokoh keilmuan. Kakek dan ayahnya adalah mantan hakim di Andalus. Faktor keluarga yang memiliki *ghirrah* yang tinggi terhadap keilmuan, memengaruhinya untuk menjadi ilmuwan besar, di samping faktor kecerdasan dan kegeniusannya. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika ia menjadi pewaris ilmu keluarganya dan berhasil menjadi seorang sarjana yang menguasai berbagai disiplin ilmu; seperti hukum, filsafat, kedokteran, astronomi, sastra Arab, dan lainnya (Zar 2007).

Ibnu Rusyd lahir pada suasana politik yang memanas ketika Daulah Murabithun sedang mendekati ambang keruntuhan. Pada masa Murabithun, pemegang kendali pemikiran adalah para ulama fiqh yang bersikap antipati terhadap ilmu-ilmu akali, khususnya filsafat. Pada masa itu, gelombang pengkafiran terhadap filosof begitu besar, terutama akibat pengaruh al-Ghazali (1058-1111) di Timur, yang kemudian dibawa ke Barat oleh Ibnu Tumart (1078-1130) dengan mendirikan Dinasti Muwahhidun. Dominasi ulama fiqh yang begitu besar ini mengakibatkan pengaruh filsafat yang sebelumnya pernah ada (terutama filsafat al-Farabi dan Ibnu Sina di wilayah Timur) meredup, meskipun saat itu sedang hidup filosof Ibnu Bajah (w. 1138) dan Ibnu Thufail (1110-1185) di wilayah Barat.

Dalam keadaan seperti inilah, pada tahun 1153, Ibnu Rusyd pindah ke Maroko sekaligus untuk memenuhi permintaan khalifah Dinasti Muwahhidun; Abu Ya'qub ibn Abd al-Mu'min. Khalifah ini banyak membangun sekolah dan lembaga ilmu pengetahuan, dan meminta Ibnu Rusyd membantunya dalam mengelola lembaga tersebut (Nasution 1973, 32; Syukur 2007). Kiprah Ibnu Rusyd dalam dunia filsafat mendapat dukungan dari Khalifah; seperti ditugaskan untuk menafsirkan karya Aristoteles. Karena keberhasilannya dalam melaksanakan tugas penafsiran ini, ia menjadi orang dekat Khalifah dan mendapat jabatan tinggi. Pada

tahun 1169 Ibnu Rusyd diberi jabatan sebagai *qadli* (hakim) di Isabella, dan tahun 1171 dinaikkan jabatannya menjadi *qadli al-quddat* (hakim kepala) di Cordova. Ketika Ibnu Thufail usianya telah senja sebagai dokter pribadi Khalifah, Ibnu Rusyd ditunjuk untuk menggantikannya pada tahun 1182 (Suyono 2008, 15).

Khalifah Abu Ya'qub dan jajaran Dinasti Muwahhidun sangat kagum atas keluasan pandangan Ibnu Rusyd ketika berhasil membuat komentar terhadap filsafat Aristoteles; pendek (*talkhis*), sedang (*tausith*), dan panjang (*tafsir*) (Hanafi 1996, 113). Karena demikian bagus dan mengesankannya tentang filsafat Aristoteles, maka seolah orang tidak perlu membaca naskah aslinya. Padahal, ia tidak menguasai bahasa Yunani yang digunakan Aristoteles dalam karyanya. Untuk keahliannya ini, ia diberi gelar kehormatan *The Famous Comentator of Aristotle* oleh Dante Alagieri (1265-1321), penulis buku *Divine Comedy* (Hanafi 1996; Sudarsono 2004, 96).

Selain produktifitas karya ilmiahnya yang tinggi, kelebihan lain dari Ibnu Rusyd dalam karyanya adalah gaya penuturannya yang mencakup komentar, koreksi, dan opini sehingga karyanya lebih hidup dan tidak sekadar deskripsi belaka.

Karya-karya Ibnu Rusyd meliputi berbagai ilmu; filsafat, fiqh, ushul fiqh, bahasa, kedokteran, astronomi, politik, dan akhlaq. Buku-bukunya adakalanya merupakan *genuine* karyanya sendiri, ada pula ulasan dan ringkasan terhadap karya orang lain. Karena penghargaannya yang sangat tinggi terhadap Aristoteles, maka tidak mengherankan jika ia memberikan perhatian yang besar untuk mengulas dan meringkas filsafat Aristoteles. Buku-buku lain yang telah diulasnya adalah buku-buku karangan Plato, Iskandar Aphrodisias, Plotinus, Galinus, al-Farabi, Ibnu Sina, Ibnu Bajah, dan al-Ghazali (Hanafi 1996).

Ibnu Rusyd menulis sejak usia 34 tahun hingga akhir usianya, 72 tahun. Selama hampir 40 tahun ini, ia menghasilkan sepuluh ribu lembar yang terdiri dari berbagai buku, baik yang besar dan berjilid-jilid maupun yang kecil berupa risalah. Sebagaimana disitir Suparman Syukur (Syukur 2007), Ernest Renan mencatat karya Ibnu Rusyd sebanyak 78 buah buku yang perinciannya terdiri dari 28 buah dalam bidang filsafat, 20 buah dalam bidang kedokteran, 8 buah dalam bidang fiqh, 5 buah dalam bidang

teologi, 4 buah dalam bidang astronomi, 2 buah dalam bidang sastra Arab, dan 11 buah dalam bidang disiplin lainnya.

Setelah Abu Ya'qub meninggal, anaknya yang bernama Abu Yusuf al-Mansur menggantikannya sebagai khalifah. Ia sangat mengagumi dan menghormati Ibnu Rusyd serta mendukung kiprah intelektualitasnya. Pengaruh Ibnu Rusyd semakin meluas, sehingga pemikiran dan pendapatnya selalu menjadi bahan kajian di pelbagai kalangan. Akan tetapi, pada 1195 keadaan berubah sama sekali. Sekelompok fuqaha dan ulama lain menuduhnya sebagai zindiq dan kafir. Khalifah akhirnya juga "terpengaruh" dan memecat Ibnu Rusyd dari jabatan hakim dan mengasingkannya di perkampungan Yahudi; Elisana (Lucena), yang terletak sekitar 50 kilometer sebelah tenggara Cordova. Buku-bukunya dibakar, terutama buku-buku filsafat, kecuali buku-buku kedokteran, astronomi dan matematika (Madjid 1984, 37).

Tindakan Khalifah tersebut pada dasarnya merupakan tindakan politis belaka. Hal ini karena Khalifah mendapat desakan dari para ulama fiqh yang memiliki banyak massa. Sementara bagi Khalifah sendiri, tindakan itu diambil untuk keperluan mobilisasi massa (yang kebanyakan di bawah pengaruh ulama fiqh) untuk menghadapi pemberontakan Kristen Spanyol (Madjid 1984). Suasana mencekam ini dimanfaatkan oleh para ulama fiqh beserta pendukungnya yang menolak pemikiran Ibnu Rusyd untuk melenyapkan karya-karyanya di bawah legitimasi Khalifah, sekaligus untuk mencapai posisi strategis dalam politik yang pernah hilang (Zar 2007).

Ibnu Rusyd akhirnya menjalani hukuman pengasingan di Lucena, tempat perkampungan Yahudi tersebut. Namun demikian, Ibnu Rusyd justru dapat lebih leluasa mengembangkan pemikirannya di pengasingan ini karena ia memiliki banyak pengikut dari kalangan Yahudi dan bangsa Latin. Keahlian Ibnu Rusyd dalam mengulas pemikiran Aristoteles menjadi daya tarik dan kekaguman tersendiri bagi bangsa Eropa, meskipun di pihak pemikiran Islam saat itu mendapat respon sebaliknya. Pada masa menjalani hidup di pengasingan ini, Ibnu Rusyd mendapat banyak pengikut yang sekaligus menyelamatkan pemikiran dan karya-karyanya melalui penerjemahan ke dalam bahasa Ibrani dan Latin (Hanafi 1996; Suyono 2008).

Seiring berjalannya waktu, karena para pemuka kota Sevilla menghadap Khalifah serta membujuknya agar membebaskan Ibnu Rusyd, akhirnya ia dibebaskan. Ibnu Rusyd kemudian pergi ke Maroko, di mana kemudian ia meninggal di Marakesh dalam usia 72 tahun pada 9 Shafar 595 H/ 10 Desember 1198 M (Zar 2007). Setelah tiga bulan berlalu, jenazahnya dipindahkan ke Cordova untuk dikebumikan di makam keluarga (Al-Fakhuri, Hanna, and Al-Jar 1987, 387).

2. Geneologi Pemikiran dan Karya Ibnu Rusyd

Dominasi nalar fiqh dalam kehidupan umat Islam, khususnya pengaruh kuat pemikiran al-Asy'ari dan al-Ghazali, menjadi latar belakang dan memicu pemikiran rasionalistik Ibnu Rusyd. Dengan dasar kecerdasan dan pengetahuan yang luas, serta bakat kefilosofan yang dalam, ia merekonstruksi pemikiran filosof sebelumnya untuk "mencerahkan" pemikiran umat Islam pada masanya. Selain mengulas filsafat al-Farabi dan Ibnu Sina, ia memproyeksikan pemikirannya secara khusus kepada filsafat Aristoteles (Al-Ahwani and Fuad 1962, 113). Dengan cara ini, dominasi ortodoksi agama serta fatalisme dalam berkeyakinan ia bantah dengan argumentasi kekuatan penalaran yang filosofis. Bahkan, ketika pemikiran Ibnu Rusyd ditolak dalam dunia Islam, pada saatnya justru terbukti bahwa pemikiran Ibnu Rusyd mampu membangkitkan dunia Barat melalui gerakan *renaissance*.

Prestasi pemikiran Ibnu Rusyd yang radikal-rasionalistis sebenarnya dapat dianggap puncak dari kejayaan gelombang pemikiran era skolastik di kalangan umat Islam. Jika sebelumnya dipelopori al-Farabi dan Ibnu Sina, maka pemikiran Ibnu Rusyd berada di antara keduanya, meskipun lebih dekat kepada al-Farabi (Poerwantana 1988, 202) Namun secara keseluruhan, Ibnu Rusyd terkenal sebagai pengulas pemikiran Aristoteles yang handal sekaligus pembela filsafatnya.

Ibnu Rusyd memandang Aristoteles sebagai manusia sempurna dan ahli pikir terbesar yang telah mencapai kebenaran serta kecil kemungkinannya tercampur dengan kesalahan. Ketika mula-mula memasuki dunia filsafat, Ibnu Rusyd tidak bermaksud untuk membentuk suatu aliran tersendiri mengingat kekagumannya terhadap Aristoteles sedemikian besar. Ia berpendirian bahwa setiap usaha ke arah pembentukan

sesuatu aliran filsafat sesudah Aristoteles tidak akan berguna, karena dipastikan akan mengalami kegagalan. Hal ini karena, menurutnya, hanya Aristoteles semata-mata yang dipilih Tuhan untuk memiliki filsafat. Karena itu, ia lebih suka menyebutnya sebagai “filosof ketuhanan” (*al-failasuf al-Ilahiyah*), dan ia pun hanya bermaksud mengabdikan hidupnya untuk menjelaskan filsafat Aristoteles dan pikiran-pikirannya yang sulit dipahami.

Akan tetapi, kenyataannya berkata lain karena dua sebab. *Pertama*, filsafat Aristoteles datang kepadanya melalui aliran Neo-Platonisme. *Kedua*, banyak pikiran-pikiran Aristoteles yang masih belum jelas dan berbelit-belit cara memahaminya. Meskipun karya Aristoteles lebih teratur, rapi, dan sistematis dibanding karya Plato yang banyak dijumpai rumus dan kiasan, namun tetap saja karya Aristoteles tidak terlepas dari kejanggalan dan kesukaran pula. Kata-katanya sering tidak jelas, sebab seringkali menghapuskan salah satu dasar pikiran sillogisme dalam lapangan fisika, metafisika, dan etika. Atau dengan kata lain, Aristoteles hanya mengkhususkan filsafat untuk orang-orang yang sanggup menerimanya (Hanafi 1996). Bahkan, ketika memasukkan filsafat Aristoteles dalam Islam, terdapat keharusan untuk melakukan “penyesuaian” terutama terkait batas-batas *aqidah*. Itu sebabnya, Ibnu Rusyd akhirnya membangun aliran filsafatnya sendiri, meskipun mungkin tidak disengajakannya. Karena pendapat-pendapatnya yang ia pikirkan sendiri itulah yang kemudian menjadikannya tergolongkan dalam jajaran filosof-filosof *genuine* dengan corak pemikiran yang khas (Hanafi 1996).

Atas dasar rentetan kejadian demi kejadian dalam hidupnya, serta geneologi pemikirannya yang “*out of the box*”, karya-karya Ibnu Rusyd hanya sedikit yang bisa terselamatkan. Di antaranya:

- a. *Tahafut al-Tahafut*, berisikan pemikiran filsafat Ibnu Rusyd dan kritiknya terhadap karya al-Ghazali yang berjudul *Tahafut al-Falasifah*;
- b. *Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtashid*, berisikan pandangan dan uraian-uraian Ibnu Rusyd dalam bidang fiqh;
- c. *Fashl al-Maqal fi Ma baina al-Hikmah wa al-Syari'at min al-Ittishal*, berisikan kajian tentang korelasi antara filsafat dan agama, serta upaya memadukannya;

- d. *Al-Kasyf 'an Manahij al-Adillat fi 'Aqa'id al-Millah*, berisikan kritik terhadap metodologi para ahli kalam dan para sufi;
- e. *Syarh Kitab al-Sama' wa al-Ardl li Aristo*, berisikan komentar dan tafsiran filsafat Ibnu Rusyd terhadap filsafat Aristoteles tentang persoalan langit dan bumi;
- f. *Syarh Kitab Ma Wara'a al-Tabi'ah li Aristo*, berisikan kajian metafisika menurut Aristoteles;
- g. *Al-Masa'il fi al-Falsafah*, berisikan pembahasan dan pendapat Ibnu Rusyd seputar persoalan filsafat;
- h. *Risalah fi Ta'alluq 'Ilm Allah 'an 'Adam Ta'alluqih bi al-Juz'iyat*, berisikan pembahasan tentang korelasi ilmu Allah dengan persoalan-persoalan kecil;
- i. *Naqd Nadzariyat Ibn Sina 'an al-Mumkin li Dzatihi wa al-Mumkin li Ghairihi*, berisikan kritik Ibnu Rusyd terhadap pandangan Ibnu Sina;
- j. *Risalah fi al-Wujud al-'azali wa al-Wujud al-Mu'qqat*, berisikan tentang keazalian dan keabadian alam; dan,
- k. *Risalah fi al-'Aql wa al-Ma'qul*, berisikan pembahasan tentang batas-batas kemampuan akal.

3. Rasionalisme Pemikiran Ibnu Rusyd

Penjelasan geneologi pemikiran Ibnu Rusyd di atas, menunjukkan corak pemikiran Ibnu Rusyd sebagai sintesis dari dialektika pemikiran Islam dengan filsafat Yunani. Pada tataran praksisnya, Ibnu Rusyd tidak dapat terhindar dari ketegangan antara Asy'ariyah, Mu'tazilah, Hasywiyah, dan Bathiniyah yang berkembang pada masanya. Pendekatan akal Ibnu Rusyd yang lebih condong kepada filsafat Yunani (Aristoteles) justru menjadi antitesis terhadap Asy'ariyah dan Ghazaliyah sekaligus, yang pada masa itu mendominasi pemikiran Islam. Kritik Ibnu Rusyd terhadap bentuk-bentuk aliran pemikiran tersebut semakin menambah ketegangan tersendiri antara dirinya dengan kalangan ortodoks. Ketegangan itu semakin menjadi-jadi ketika dialektika antarpemikiran memuat kepentingan yang bukan saja untuk keilmuan semata, tetapi bahkan melibatkan muatan teologi, ideologi, politik kekuasaan, dan berbagai kepentingan kelompok. Meskipun

demikian, ketegangan itu justru semakin menjadikan Ibnu Rusyd memiliki corak pemikirannya tersendiri.

Pada artikel ini, rasionalisme pemikiran Ibnu Rusyd digambarkan melalui dua pokok filsafatnya, yaitu: 1) mengenai hubungan akal dengan wahyu, dan 2) dalil mengenai wujud Tuhan. Kedua hal pokok itu sangat krusial dalam filsafat Islam, di samping kritik-kritik Ibnu Rusyd terhadap al-Ghazali.

a. Hubungan Akal dengan Wahyu

Menurut Ibnu Rusyd, semua persoalan agama harus dipecahkan dengan kekuatan akal. Logika harus dipakai sebagai dasar segala penilaian tentang kebenaran. Dalam mempelajari agama, orang harus memikirkannya secara logika (takwil). Ibnu Rusyd meyakini bahwa akal dan wahyu itu terkait erat dan saling mendukung, bahkan tidak dapat dipisahkan. Menurutnya;

“Jika syari’at itu benar adanya serta mengajak kepada penalaran ke arah pengetahuan kebenaran, maka dapat dipastikan bahwa penalaran burhani tidak bertentangan dengan syari’at. Kebenaran satu tidak akan berlawanan dengan kebenaran lainnya, bahkan akan saling mendukung, di samping masing-masing berada pada posisi yang kokoh.” (Rusyd and Al-Walid 1972, 31).

Apabila penalaran *burhani* (filsafat) berusaha memahami segala yang ada, maka hal itu mengindikasikan dua kemungkinan; di mana masalah itu dibicarakan oleh syara’ atau tidak dibicarakannya. Apabila suatu masalah tidak dibicarakan oleh syara’, maka tidak berarti bertentangan dengan syara’. Menyikapi keadaan ini diperlukan seorang mujtahid (*burhaniyun*) yang mampu menjawabnya dengan *qiyas syar’iy*. Begitu juga jika sesuatu dibicarakan oleh syara’, ia juga mengandung dua kemungkinan selanjutnya; bersesuaian dengan nalar *burhani* atau justru bertentangan. Jika terjadi pertentangan, menurut Ibnu Rusyd, maka *dzahir nash* (syara’) harus ditakwil berdasar pada aturan-aturan takwil bahasa Arab. Misalnya, menyebut sesuatu dengan sebutan lainnya karena serupa, atau karena menjadi sebab atau akibat darinya, atau merupakan bandingannya (Rusyd and Al-Walid 1972).

Pokok tujuan syari’at Islam yang sebenarnya ialah pengetahuan yang benar dan amal perbuatan yang benar (*al-‘ilm al-haq wa al-‘amal al-haq*). Mengenai pengetahuan yang benar (*al-‘ilm al-haq*), maksudnya

adalah mengetahui dan mengerti tentang adanya Allah serta segala alam *maujudat*. Dengan pengetahuan ini dapat memahami dengan benar maksud syari'at itu, dan mengerti pula apa yang sebenarnya dikehendaki dengan pengertian kebahagiaan akhirat (surga) dan kecelakaan di akhirat (neraka). Sementara maksud amal yang benar (*al-'amal al-haq*) ialah mengerjakan amal perbuatan yang memberikan faedah serta kebahagiaan, dan menjauhkannya dari penderitaan. Mengetahui amal perbuatan inilah yang dinamakannya ilmu praktis (*al-ilm al-'amaliyah*) (Poerwantana 1988).

Usaha Ibnu Rusyd ini menyerupai usaha al-Farabi dan Ibnu Sina yang telah mempertemukan agama Islam di satu pihak dengan filsafat Aristoteles dan filsafat Plato di pihak lain. Menurutnya, agama Islam tidak bertentangan dengan filsafat Yunani. Kalau ada perlawanan, maka itu hanyalah pada tataran lahirnya saja, bukan sampai menembus batinnya. Baik agama maupun filsafat, sumbernya hanya satu dan bersifat universal, yaitu "akal aktif" (*active intellect, al-'aql al-fa'al*) (Hanafi 1996). Menurut Ibnu Rusyd, akal itu (sebagaimana yang dimaksud oleh al-Farabi dan Ibnu Sina) adalah satu dan universal. Maksudnya bukan saja "akal yang aktif" yang esa dan universal, tetapi juga "akal kemungkinan" (*receptive intellect, al-'aql bi al-quwwah*).

Keberadaan "akal kemungkinan" barulah merupakan akal individu tertentu atau *ditakhsiskan* tatkala dia berhubungan dengan suatu bentuk materi atau tubuh orang-perseorangan. Dan ini berarti bahwa bila seorang meninggal dunia, maka akal kemungkinan (akal reseptif) itu pun sudah tidak ada lagi. Dengan kata lain, akal kepunyaan orang-perseorangan tidak mempunyai keabadian, tetapi yang kekal dan abadi itu ialah akal universal (akal aktif), yakni asal sumber dan tempat kembalinya akal kemungkinan manusia individual.

Pengakuan Ibnu Rusyd tentang akal yang bersatu dimaksudkan sebagai pengakuannya atas *ruh* (jiwa) manusia yang bersatu, sebagai akal adalah mahkota terpenting dari wujud *ruh* (jiwa) manusia. Dengan kata lain, akal di sini hanyalah sebagai wujud rohani yang membedakan jiwa (*ruh*) manusia atau mengutamakan lebih dari jiwa (*ruh*) hewan dan tumbuh-tumbuhan. Itulah yang dimaksud dengan "*mono-psikisme*" (bahan yang menjadikan segala jiwa). Maksud Ibnu Rusyd, *ruh* itu universal, satu, dan abadi (kekal) (Ahmad 1975, 162; Poerwantana 1988).

Akal manusia juga dibagi berdasarkan sifatnya, yaitu: *fi'li*, yaitu pemikiran yang praktis; dan *nadzari*, yaitu pemikiran yang mendalam dan teoritis yang memandang segala sesuatu dengan ilmu pengetahuan. Selanjutnya, akal manusia harus bebas dan berdiri sendiri di atas segalanya, sedangkan agama (wahyu) merupakan penyempurnaan akal (Ahmad 1975).

Fungsi filsafat sebagai jalan untuk memikirkan yang *maujudat* agar membawa kepada ma'rifat kepada Allah sesuai dengan al-Qur'an yang dengan berbagai ayatnya menganjurkan manusia untuk bernadzar (berfilsafat). Jika terdapat ketidaksesuaian antara *dzahir nash* wahyu dengan hasil *nadzar* (filsafat) itu, maka jalan keluarnya adalah dengan takwil.

Dalam memahami al-Qur'an ini, Ibnu Rusyd membagi tingkatan manusia (*maratib al-nas*) ke dalam tiga golongan; *khithabiyun*, *jadaliyun* dan *burhaniyun*. *Khithabiyun* adalah mayoritas masyarakat yang percaya melalui dalil-dalil *khithabi* (retorik), bukan ahli takwil. Sedangkan *jadaliyun* ialah ahli takwil *jadali* (perdebatan). Tingkatan mereka di atas *khithabiyun* tetapi belum pada tingkatan *Burhaniyun*. Dan *Burhaniyun* sendiri adalah ahli takwil yang meyakinkan (takwil *yaqini*) karena tabi'at dan kebiasaan berfilsafat. Takwil *yaqini* ini tidak boleh disebarluaskan kepada kelompok *jadaliyun* apalagi *khithabiyun* (Rusyd and Al-Walid 1972). Alasannya, menurut Ibnu Rusyd, karena maksud dari suatu interpretasi (takwil) ialah menolak makna lahiriyah dan menetapkan makna yang ditakwil (makna interpretatif). Jika makna lahiriyah itu salah dan ditolak oleh orang yang sebenarnya hanya mampu memahami arti lahir saja, sedangkan makna takwil juga tidak diyakininya, maka hal itu akan membawa kepada kesesatan sepanjang hal bersangkutan menyangkut prinsip-prinsip syari'ah (Rusyd and Al-Walid 1972).

Dengan demikian, Pandangan Ibnu Rusyd mengenai hubungan filsafat dan agama ini dapat disimpulkan ke dalam 4 (empat) prinsip (Suyono 2008):

- 1) Agama/ syari'at mengharuskan filsafat (*dlarurat al-nadzar*).
- 2) Agama/ syari'at mempunyai makna eksoteris (*al-dzahir*, arti lahir) yang ditujukan kepada orang awam dan makna esoteris (*al-bathin*, arti yang ditakwil) yang ditujukan pada orang-orang tertentu. Pengertian syari'ah mempunyai arti eksoteris dan esoteris ini artinya pada suatu waktu mengharuskan penakwilan

dan diperuntukkan bagi sebagian tingkatan manusia (*maratib al-nas*) dan pada waktu lain tidak perlu.

- 3) Meletakkan rumus-rumus tertentu untuk menakwilkan nash agama (*Syuruth al-nadzar*).
- 4) Pembatasan kemampuan rasio dan menghubungkan antara wahyu dengan akal (*'alaqat al-hikmah bi al-syari'ah*).

Masing-masing prinsip di atas dijelaskan Ibnu Rusyd dalam *Fashl al-Maqal* dari satu bab ke bab berikutnya (bab 1-16) secara detil, di samping penjelasan yang terdapat dalam *Kasyf Manahij al-Adillah* dan *Tahafut al-Tahafut*.

b. Dalil tentang Wujud Tuhan

Ketika mengamati golongan-golongan mutakallimin dalam Islam, Ibnu Rusyd mengelompokkan mereka menjadi empat golongan; Asy'ariyah, Mu'tazilah, Bathiniyah, dan Hasywiyah. Semua golongan tersebut, menurut Ibnu Rusyd, memiliki banyak kelemahan yang mendasar terutama dalam penggunaan akal untuk menemukan kebenaran. Syari'at Islam yang menurut Ibnu Rusyd dibagi dua—yaitu arti lahir yang diperuntukkan orang awam dan arti yang ditakwilkan untuk kalangan pemikir—disalahartikan oleh mereka. Di samping mereka mempunyai kepercayaan yang berlainan tentang Tuhan, mereka juga memindahkan kata-kata syara' dalam arti lahirnya ke takwilan-takwilan yang disesuaikan dengan kepercayaannya, kemudian mereka mengira itulah syari'at yang harus dianut oleh semua orang, dan barang siapa yang tidak mengikutinya dituduh kafir atau setidaknya *bid'ah* (Hanafi 1996).

Anggapan Asy'ariyah tentang baru/ *haditsnya* alam ini dinilai tidak tepat oleh Ibnu Rusyd. Sedangkan Mu'tazilah tidak banyak dikritiknya karena Ibnu Rusyd mengaku tidak mengetahui metode-metodenya. Sementara Bathiniyah dinilai Ibnu Rusyd tidak menggunakan dasar-dasar pikiran karena mereka mengira bahwa pengetahuan tentang Tuhan dan wujud-wujud lain diterima oleh jiwa ketika sudah terlepas dari hambatan-hambatan kebendaan (materi). Adapun Hasywiyah yang berpendirian bahwa jalan mengetahui Tuhan melalui *sama'* (pendengaran/ riwayat), bukan akal (pikiran), dinilainya tidak memenuhi maksud syara' yang menganjurkan penggunaan dalil-dalil pikiran (Hanafi 1996; Sudarsono 2004).

Atas dasar pembacaannya terhadap peta pemikiran Islam pada masanya ini, Ibnu Rusyd menegaskan, mengenal Sang Pencipta tidak mungkin berhasil kecuali dengan jalan melakukan pengamatan terhadap alam wujud yang diciptakanNya sebagai bukti adanya Sang Pencipta tersebut. Namun sebagai orang yang berpikir rasional, Ibnu Rusyd tetap berpegang pada sumber agama itu sendiri, yakni al-Qur'an (Al-Ahwani and Fuad 1962). Untuk itu, al-Qur'an disimpulkan Ibnu Rusyd dalam dua golongan dalam hal menunjukkan dalilnya tentang wujud Tuhan. Kedua dalil tersebut adalah dalil *inayah* (pemeliharaan) dan dalil *ikhтира'* (penciptaan) (Hanafi 1996). Berikut ini penjelasannya.

Pertama, dalil '*inayah* (dalil tentang pemeliharaan alam). Apabila alam ini kita perhatikan, maka kita akan mengetahui bahwa apa yang ada di dalamnya sesuai sekali dengan kehidupan manusia dan makhluk-makhluk lain. Persesuaian ini bukan terjadi secara kebetulan, tetapi menunjukkan adanya penciptaan yang rapi dan teratur, yang didasarkan atas ilmu dan kebijaksanaan, sebagaimana yang ditunjukkan oleh ilmu pengetahuan. Siang dan malam, matahari dan bulan, empat musim, hewan, tumbuh-tumbuhan, dan hujan, kesemuanya ini sesuai dengan kehidupan manusia, seolah-olah mereka dijadikan untuknya. Perhatian dan kebijaksanaan Tuhan tampak jelas juga dalam susunan tubuh manusia dan hewan. Demikianlah pandangan akal semata-mata, suatu pandangan yang sesuai pula dengan ketentuan al-Qur'an sendiri, seperti ayat-ayat sebagai berikut:

أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهْدًا ﴿٦﴾ وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا ﴿٧﴾ وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا ﴿٨﴾ وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا ﴿٩﴾ وَجَعَلْنَا
 أَيْلِينَ لِبَاسًا ﴿١٠﴾ وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا ﴿١١﴾ وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَعَاءَ سِدَادًا ﴿١٢﴾ وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَاجًا ﴿١٣﴾
 وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا ﴿١٤﴾ لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا ﴿١٥﴾ وَجَعَلْنَا الْفَأَقَاةَ ﴿١٦﴾

"Tidakkah Kami jadikan bumi sebagai hamparan? Dan gunung sebagai pasak bumi? Kami jadikan kalian berjodoh-jodoh. Kami jadikan tidurmu sebagai peristirahatan. Kami jadikan malam sebagai selimut. Kami jadikan siang untuk mencari penghidupan. Kami buat di atasmu tujuh langit yang kuat. Kami jadikan lampu yang menyala. Dan kami turunkan dari awan tebal air yang deras, agar dengannya Kami keluarkan biji-bijian dan tanaman dan kebun yang berhimpit-himpit dalam pohonnya." (QS. al-Naba [78]: 6-16).

Dalil *inayah* tersebut mengajak kepada pengetahuan yang benar, mendorong memperbanyak penyelidikan dan menyingkap rahasia-rahasia

alam. Bukan sebaliknya, yaitu pemahaman yang membawa kebekuan dan takawal yang tidak pada tempatnya.

Kedua, dalil *ikhtira'* (dalil tentang penciptaan alam). Dalil ini sama jelasnya dengan dalil *'inayah*, karena adanya penciptaan yang tampak jelas pada manusia, hewan, tumbuhan, dan sebagainya. Mereka memiliki gejala hidup yang berlainan dan yang menentukan macam pekerjaannya. Semakin tinggi kualitas makhluk, semakin tinggi pula macam pekerjaannya. Semuanya ini menunjukkan adanya "pencipta" yang menghendaki supaya sebagian makhluk lebih tinggi daripada sebagian lainnya.

Dalil *ikhtira'* seperti halnya dalil *'inayah*, yakni mendorong untuk mengikuti jalan keilmuan sejauh mungkin. Dalil tersebut lebih berguna dan dipakai oleh syara' untuk menguatkan adanya kekuasaan Tuhan. Di antara dalil *ikhtira'* adalah ayat berikut ini.

وَالسَّقْفِ الْمَرْفُوعِ ﴿٥﴾ وَالْبَحْرِ الْمَسْجُورِ ﴿٦﴾

"Maka hendaklah manusia memperhatikan dari apakah dia diciptakan? Dia diciptakan dari air yang dipancarkan." (QS. Al-Thariq [86]:5-6)

يَتَأَيُّهَا النَّاسُ ضَرْبَ مَثَلٍ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبِ وَالْمَطْلُوبِ ﴿٧٣﴾

"Hai manusia, telah dibuat perumpamaan, maka dengarkanlah olehmu perumpamaan itu. Sesungguhnya segala yang kamu seru selain Allah sekali-kali tidak dapat menciptakan seekor lalatpun, walaupun mereka bersatu menciptakannya. Dan jika lalat itu merampas sesuatu dari mereka, tiadalah mereka dapat merebutnya kembali dari lalat itu. Amat lemahlah yang menyembah dan yang disembah."(QS. al-Hajj [22]: 73)

Ayat-ayat tersebut cukup menjelaskan bahwa adanya kehidupan menunjukkan adanya Tuhan sebagai penciptanya.

4. Kritik Ibnu Rusyd terhadap Pemikiran al-Ghazali

Melalui *Tahafut al-Falasifah*, al-Ghazali menyerang dasar-dasar pemikiran filsafat Yunani dan sekaligus mengeliminasi pemikiran para pengikutnya. Terdapat 20 masalah yang dipaparkan al-Ghazali di mana para filosof dianggap menyeleweng dari kebenaran. Tiga masalah di

antaranya dianggap sangat menyimpang dan penganutnya dikategorikan kafir. Sedangkan tujuhbelas lainnya dituduhkan sebagai paham *bid'ah* (Al-Ghazali 1966, 86–87, 307).

Delapan puluh lima tahun kemudian setelah *Tahafut al-Falasifah* (1095), atau enam puluh sembilan tahun setelah wafatnya al-Ghazali (1111), muncullah karya polemis Ibnu Rusyd yang menyanggah pandangan al-Ghazali, yaitu *Tahafut al-Tahafut* (1180). Di antara pokok-pokok sanggahan Ibnu Rusyd tersebut ditujukan untuk menjawab tiga masalah yang menurut al-Ghazali merupakan kekufuran filosof, yaitu pemahaman filosof tentang *qadimnya* alam, ilmu Tuhan tidak mencakup persoalan-persoalan kecil, dan tidak adanya kebangkitan jasmani manusia. Di samping itu, Ibnu Rusyd juga menandakan kepastian unsur kausalitas dalam setiap benda dan kejadian yang dinafikan al-Ghazali. Keempat masalah kontroversial tersebut dapat diuraikan sebagai berikut.

a. Tentang *Qadimnya* Alam

Terdapat perbedaan antara filosof dan Mutakallimin tentang awal mula wujudnya alam. Para filosof mempercayai bahwa alam ini *qadim* yang berarti tidak berawal. Sedangkan menurut Mutakallimin alam ini diciptakan dari tiada (*creatio ex-nihilo*) (Nasution 1973). Al-Ghazali menyatakan bahwa Filosof memahami *qadimnya* Tuhan atas alam sama dengan *qadimnya* 'illat (sebab) dan *ma'lul* (akibat). Mereka berargumen bahwa yang *hadits* (baru) tidak mungkin keluar dari yang *qadim* (Tuhan). Filosof juga menolak kesendirian yang *qadim* itu selama alam ini belum ada, karena menurutnya keadaan seperti itu tidak akan terjadi. Akal tidak dapat membayangkan adanya *mudah al-tark* (masa kevakuman) hingga diciptakannya alam. Kalau dikatakan *muddah al-tark* itu pernah ada dan terbatas, berarti wujud Tuhan juga terbatas dan itu mustahil (Al-Ghazali 1966).

Terhadap masalah ini, al-Ghazali menjawab bahwa dasar pemikiran filosof tersebut berasal dari peristiwa yang berganti-ganti yang mempunyai kausalitas pada zat yang *qadim*. Menurutnya, logika *tasalsul* (kesinambungan) adalah mustahil. Keluarnya alam dengan sendirinya itu tidak dapat disebut penciptaan, sebagaimana lampu tidak dapat menciptakan sinar, atau sesuatu benda tidak dapat membuat bayang-bayang. Selain itu, keluarnya akibat dari sebab, baru dapat terjadi apabila

terdapat keseimbangan dari keduanya, sedang Tuhan dengan alam tidaklah demikian, sehingga tidak mungkin alam ini keluar dengan sendirinya dari Tuhan. Filosof memang mempercayai adanya wujud Tuhan yang mempunyai sifat kesempurnaan seperti *qudrah* dan *iradah*. Akan tetapi, penciptaan tidaklah mungkin hanya dengan *qudrah* saja, melainkan harus dengan *iradah* pula, sebab *qudrah* sama kedudukannya dalam keadaan mencipta atau tidak mencipta.

Oleh karena itu, penciptaan alam ini terjadi dengan *iradah* yang *qadim* yang menghendaki wujudnya alam pada waktu diwujudkannya, dan bahwa tidak (belum) adanya alam berlangsung terus sampai batas yang telah ditentukan di mana wujud alam dimulai sejak waktu diwujudkannya (Al-Ghazali 1966). Mengenai *muddah al-tark* yang dianggap tidak masuk akal oleh filosof, dijawab al-Ghazali bahwa “waktu” itu belum lagi ada dan tidak dapat dibayangkan wujudnya selama alam belum diciptakan, karena waktu itu hanyalah hasil pikiran yang dibayangkan adanya waktu. Jadi waktu itu sendiri adalah *hadits* (baru) yang ada bersamaan dengan wujudnya alam. Dengan demikian, membayangkan waktu senggang (*muddah al-tark*) itu hanyalah merupakan sangkaan sama sekali (Al-Ghazali 1966). Pemikiran al-Ghazali ini mendominasi pemahaman umat Islam saat itu. Sehingga, Ibnu Rusyd melakukan *counter of opinion* terhadapnya. Bagi Ibnu Rusyd, dengan mengikuti filsafat Aristoteles, yang dimaksud dengan *qadim* harus dilihat dari sisi gerakan yang terus-menerus (perubahan). Yang *qadim* adalah *maddah* (materi) yang memiliki potensi menerima berbagai macam perubahan. Inilah yang oleh Ibnu Rusyd dinamakan wujud yang keberadaannya tidak berasal dari sesuatu apapun, tidak didahului oleh zaman, akan tetapi keberadaannya disebabkan oleh suatu penggerak. Sisi wujud ini adalah alam semesta dengan segala perangkatnya (Rusyd 1984, 41).

Menurut Ibnu Rusyd, wujud ada 2 (dua) macam. Pertama, wujud yang tidak mempunyai gerakan pada zatnya. Wujud ini azali yang tidak disifati dengan zaman. Kedua, wujud yang menurut tabiatnya adalah gerakan yang tidak terlepas dari zaman. Wujud yang kedua ini dapat diketahui dengan pancaindera dan akal. Sementara wujud yang pertama dapat dibuktikan eksistensinya oleh orang yang mengakui bahwa setiap yang bergerak pasti ada penggeraknya. Sebab-sebab yang bergerak pasti

ada penggerakannya. Sedangkan sebab-sebab yang bergerak itu mesti berhenti pada sebab yang pertama, yang pada prinsipnya tidak bergerak. Sebab pertama inilah yang menjadi sebab dari wujud yang kedua itu (Rusyd 1984). Karena wujud pertama tidak berzaman, sedangkan wujud yang kedua berzaman, maka lebih dahulunya pencipta dari alam tidaklah dari segi zaman, tetapi dari segi zat. Dengan kata lain, adanya alam ini adalah semenjak zaman azali. Untuk itu tidak dapat dikatakan bahwa Tuhan berdiam diri terlebih dahulu untuk beberapa saat baru setelah itu mencipta.

Bagi Ibnu Rusyd, filsafat menolak konsep penciptaan “dari tiada berubah menjadi ada”, tetapi menerima “dari yang ada kemudian berubah menjadi ada dalam bentuk lain” (Rusyd 1984). Bahkan, ayat-ayat al-Qur’an secara eksplisit banyak yang menyatakan bahwa alam ini dijadikan dari materi yang telah ada, antara lain sebagai berikut.

“Dan Dia-lah yang menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, dan adalah singgasana-Nya (sebelum itu) di atas air, agar dia menguji siapakah di antara kamu yang lebih baik amalnya.” (QS. Hud [11]: 7).

وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ
 أَنْتُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَلَئِنْ قُلْتُمْ إِنَّكُمْ مَبْعُوثُونَ مِنْ بَعْدِ الْمَوْتِ لَيُقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ
 هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ ﴿٧﴾

“Kemudian dia menuju kepada penciptaan langit dan langit itu masih merupakan asap, lalu Dia berkata kepadanya dan kepada bumi: «Datanglah kamu keduanya menurut perintah-Ku dengan suka hati atau terpaksa». keduanya menjawab: «Kami datang dengan suka hati». (QS. Fussilat [41]:11).

ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴿١١﴾

“Dan apakah orang-orang yang kafir tidak mengetahui bahwasanya langit dan bumi itu keduanya dahulu adalah suatu yang padu, Kemudian Kami pisahkan antara keduanya. Dan dari air Kami jadikan segala sesuatu yang hidup. Maka mengapakah mereka tiada juga beriman?” (QS. Al-Anbiya’ [21]: 30).

أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَفَقَنَهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا أَفَلَا يَوْمِنُونَ ﴿٣٠﴾

Dari ayat-ayat tersebut dapat diambil pengertian bahwa sebelum bumi dan langit diciptakan telah ada wujud lain yang berupa air (*ma'*), tahta (*arsy*), dan langit diciptakan dari materi berupa uap (*dukhan*). Langit dan bumi juga diciptakan dari unsur yang sama, kemudian menjadi benda yang berlainan.

Unsur alam ini bersifat *qadim* dan berwujud terus-menerus, karena yang dimaksud *qiyamat* itu adalah pertukaran bumi dan langit, atau pergantian alam materi yang sekarang dengan alam materi yang lain (Nasution, 1973: 52). Hal ini sebagaimana firman Allah:

يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ ﴿٤٨﴾

“Pada hari (*qiyamat*) ketika bumi diganti dengan bumi yang lain dan (demikian pula) langit, dan meraka semuanya (di padang Mahsyar) berkumpul menghadap ke hadirat Allah yang Maha Esa lagi Maha Perkasa.” (QS. Ibrahim [14]: 48).

Dengan penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahwa Ibnu Rusyd membenarkan bahwa alam ini memang diciptakan, akan tetapi dalam kejadian yang terus-menerus. Menurut Suparman Syukur, konsep *qadimnya* alam Ibnu Rusyd ini tidak membawa kepada polithesime ataupun atheisme, karena *qadim* dalam pengertian filsafatnya berarti sesuatu yang diciptakan dari zaman azali pada masa lampau hingga zaman tak berakhir pada masa yang mendatang (Syukur 2007).

b. Ilmu Tuhan terhadap Berbagai Peristiwa Kecil

Menurut al-Ghazali, para filosof berpendapat bahwa Tuhan tidak mengetahui yang partikular (*juz'iyat*) dari alam. Pendapat ini menurut al-Ghazali menyimpang karena yang benar adalah tidak ada sebutir atom pun di langit maupun di bumi yang luput dari pengetahuannya; sebagaimana penafsiran al-Ghazali terhadap beberapa ayat al-Qur'an; QS. Saba' [34]:2, QS. Yunus [10]:6, QS. Qaf [50]:16, QS. Fathir [35]:11, QS. Al-An'am [6]:59, QS. Al-Nisa' [4]:166 (Leaman 1989, 161–62).

Ibnu Rusyd (Rusyd 1984) menilai bahwa al-Ghazali telah menyalahpahami pemikiran filosof karena yang dimaksud para filosof

Muslim bukanlah demikian. Yang dimaksud filosof Muslim sebenarnya tidak berbeda seperti kebenaran yang dimaksudkan al-Ghazali, karena filosof juga meyakini bahwa Tuhan juga mengetahui *juz'iyat* (partikular) dari alam ini. Bahkan, para filosof percaya terhadap mimpi yang benar (*al-ru'yah al-shadiqah*) yang mengandung pengertian akan *juz'iyat* yang bakal terjadi di masa mendatang, dan ilmu yang memberi peringatan ketika manusia sedang tidur itu berasal dari ilmu azali yang menguasai dan mengatur seluruh alam semesta ini. Hanya saja, filosof membedakan antara ilmu Tuhan dengan ilmu manusia.

Ibnu Rusyd (Rusyd 1984) meyakini adanya perbedaan yang radikal antara pengetahuan Tuhan dengan pengetahuan manusia. Pengetahuan Tuhan bersifat *qadim* sejak zaman azali. IlmuNya adalah sebab ('*illah*) bagi objek yang ada. Sementara ilmu manusia adalah efek/ akibat (*ma'lul*) dari objek pengetahuan itu, tercipta bersamaan dengan terciptanya objek pengetahuan itu sendiri. Demikian juga, pengetahuan Tuhan tidak dapat dikatakan *juz'i* (partikular) dan *kulli* (umum). *Juz'i* adalah satuan yang ada di alam yang berbentuk materi yang dapat ditangkap pancaindera, sementara *kulli* mencakup berbagai jenis ('*am*) yang bersifat abstrak dan yang hanya dapat diketahui melalui akal.

Dari sini jelaslah perbedaan antara al-Ghazali dan Ibnu Rusyd tentang ilmu Tuhan. Al-Ghazali terkesan menyamakan ilmu Tuhan dengan ilmu manusia, sedangkan Ibnu Rusyd terkesan membedakan antara ilmu Tuhan dan ilmu manusia. Namun pada dasarnya mereka sependapat bahwa Tuhan Maha Mengetahui (baik partikular maupun keseluruhan) segala yang terjadi di alam ini, namun mereka berbeda tentang cara Tuhan mengetahuinya.

c. Kebangkitan Jasmani Manusia

Menurut Ibnu Rusyd (Rusyd 1984), tuduhan al-Ghazali terhadap para filosof bahwa mereka tidak meyakini kebangkitan jasmani di akhirat adalah tidak benar. Mereka tidak mengatakan demikian. Bahkan, Ibnu Rusyd menegaskan bahwa semua agama mengakui kehidupan di akhirat meskipun mereka berbeda interpretasi mengenai bentuknya. Di antara mereka ada yang berpendapat bahwa yang dibangkitkan hanya rohani dan ada pula yang mengatakan rohani dan jasmani. Namun pada intinya

mereka mengakui bahwa kehidupan akhirat tidak sama dengan kehidupan di dunia ini.

Kritik al-Ghazali yang demikian karena menurut para filosof sebelumnya, alam akhirat adalah alam kerohanian, bukan alam material, karena alam kerohanian lebih tinggi nilainya. Oleh karena itu, filosof berpendapat tidak mengharuskan kebangkitan jasmani, baik di surga ataupun di neraka. Kesemuanya ini memang digambarkan dalam al-Qur'an, tetapi dengan maksud memudahkan pemahaman alam akhirat bagi orang awam. Itu sebabnya, agar sesuai dengan suasana kerohanian di alam akhirat, maka kebangkitan di akhirat nanti bersifat kerohanian pula. Jadi, kebangkitan jasmani yang berarti badan kita akan dikembalikan lagi seperti semula, tidak perlu terjadi. Di alam akhirat yang kembali itu jiwa (imateri)nya, sebab badan (materi)nya tidak penting. Hal ini karena hakikat manusia adalah jiwanya, bukan badannya (Hanafi 1996).

Menurut Ibnu Rusyd, kehidupan akhirat memang lain sama sekali dengan kehidupan dunia. Dengan mengutip hadis dan ucapan Ibnu Abbas bahwa tidak akan dijumpai di akhirat hal-hal yang bersifat keduniaan kecuali nama saja, ia bersikukuh bahwa kehidupan akhirat tentu saja lebih tinggi dengan kerohaniannya daripada kehidupan di dunia dengan segala materinya. Akan tetapi, menurut Ibnu Rusyd, dengan maksud memudahkan pemahaman terhadap kerohanian maka kebangkitan itu perlu digambarkan dalam bentuk jasmani dan rohani. Hal ini karena kebangkitan jasmani bagi pemahaman orang awam lebih mendorong mereka melakukan pekerjaan atau amalan yang baik dan menjauhkan pekerjaan atau amalan yang buruk (Nasution 1973).

Menghadapi penolakan al-Ghazali terhadap filosof sebelumnya mengenai kebangkitan di alam akhirat ini, Ibnu Rusyd bukan hanya membela filosof, tetapi bahkan mengkritik al-Ghazali sendiri yang tidak konsisten dengan pendapatnya sendiri. Menurut Ibnu Rusyd (Rusyd 1984), al-Ghazali dalam *Tahafut al-Falasifah* mengatakan tidak ada seorang muslim pun yang berpendapat bahwa kebangkitan jasmani tidak ada, sementara dalam bukunya mengenai tasawuf, ia mengemukakan pendapat kaum sufi yang mengatakan hanya kebangkitan rohani.

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa perbedaan pendapat antara al-Ghazali dengan para filosof Muslim hanya perbedaan interpretasi

tentang ajaran dasar dalam Islam, bukan perbedaan antara menerima atau menolak ajaran dasar Islam tersebut. Dengan arti hanya perbedaan ijtihad antara al-Ghazali dan filosof Muslim karena perbedaan cara pandang saja dalam memahami ayat-ayat tentang kebangkitan akhirat. Hal semacam ini wajar terjadi di kalangan umat Islam. Dalam pandangan Ibnu Rusyd (Rusyd 1984), perbedaan ini sebenarnya tidak membawa pada kekaifan sebagaimana dituduhkan al-Ghazali, karena sebagaimana hadis Rasulullah, “Siapa yang benar dalam berijtihad di bidangnya ia mendapat dua keutamaan, dan siapa yang salah dalam ijtihadnya ia mendapat satu keutamaan.”

Dengan demikian, menurut Ibnu Rusyd (Rusyd 1984), tuduhan kafir yang dilontarkan al-Ghazali terhadap para filosof Muslim mengenai tiga butir masalah di atas (point 1, 2, dan 3) tidak pada tempatnya. Kendatipun diandaikan interpretasi filosof keliru, kesalahan mereka termasuk kesalahan ijtihad yang bisa dimaafkan. Jika tuduhan yang dilontarkan kepada para filosof karena mereka melanggar ijma', bukankah dalam persoalan pemikiran terbukti tidak pernah terjadi ijma'?

d. Hukum Sebab-Akibat dan Hubungannya dengan Mukjizat

Dalam *Tahafut Al-Tahafut*, Ibnu Rusyd mengkritik pernyataan Al-Ghazali bahwa pertemuan antara apa yang diyakini dalam kebiasaannya (adat) sebagai “sebab” dengan apa yang dijadikannya “akibat” bukanlah merupakan sebuah keharusan yang primer (*dlarury*). Tetapi masing-masing dari dua hal itu (sebab-akibat) tidak ada kaitannya antara satu dengan lainnya. Adanya sesuatu (sebab) tidaklah menentukan kejadian sesuatu (akibat) yang lain, demikian juga tidak adanya sebab bukan berarti meniadakan akibat. Hal ini seperti kaitan rasa haus dengan minum, kenyang dan makanan, kebakaran dan api, dan adanya sinar dengan terbitnya matahari (Rusyd 1984).

Teolog menolak “sebab-sebab sekunder” karena Tuhan maha kuasa dalam menciptakan segala sesuatu tanpa butuh perantaraan. Bahkan, al-Ghazali merupakan teolog pertama yang melontarkan penolakan sistematis terhadap keniscayaan hubungan sebab-akibat. Tampaknya al-Ghazali terpengaruh oleh kaum skeptik Yunani dari aliran Pyrhonian (Fakhry 1987, 321).

Pada dasarnya al-Ghazali tidak menolak pembahasan ilmiah dan ilmu-ilmu fisika, agama pun menurutnya tidak melarang. Akan tetapi masalahnya mengapa al-Ghazali menyanggah hukum sebab-akibat yang merupakan pondasi bangunan ilmu pengetahuan? Hal ini terjawab karena al-Ghazali dihadapkan pada fenomena mukjizat yang menyalahi kebiasaan sebab-akibat yang berlaku dalam gejala alam (Dauly 1984, 74). Fenomena inilah yang merisaukan al-Ghazali dan kemudian melatarbelakangi penolakannya terhadap kausalitas yang bersifat teologis (Syukur 2007).

Terkait persoalan sebab-akibat yang dinafikan al-Ghazali, Ibnu Rusyd mengemukakan sanggahannya sebagai berikut.

1) Hubungan yang *Dlarury* (Pasti) antara Sebab dan Akibat

Berbeda dengan al-Ghazali, Ibnu Rusyd (Rusyd 1984) berpendapat bahwa antara sebab dan akibat terdapat hubungan keniscayaan. Pengingkaran akan adanya sebab, yang melahirkan adanya akibat, merupakan pernyataan yang tidak logis. Karena itu, menurut Ibnu Rusyd, para teolog termasuk al-Ghazali sebenarnya mengatakan sesuatu yang berlawanan dengan hati nuraninya. Adapun pernyataan bahwa sebab itu berpengaruh secara efektif dengan sendirinya terhadap lahirnya suatu akibat, yang pengaruh tersebut disebabkan hal lain (baik langsung maupun tidak langsung), merupakan permasalahan yang memerlukan kajian mendalam.

Selanjutnya Ibnu Rusyd (Rusyd 1984) menyatakan pada setiap benda atau segala sesuatu memiliki sifat dan ciri tertentu yang disebut sifat *dzatiah*. Dalam arti bahwa untuk terwujudnya sesuatu keadaan mesti ada daya atau kekuatan yang telah ada sebelumnya. Bagaimana seseorang bisa mengingkari adanya sebab terhadap akibat, padahal segala yang *maujud* ini tidak bisa dipahami, kecuali dengan mengenal sebab-sebab *dzatiah*nya. Tanpa sebab *dzatiah* tidak bisa dibedakan antara satu *maujud* dengan *maujud* lainnya. Seperti api memiliki sifat *dzatiah* membakar dan air memiliki sifat *dzatiah* membasahi. Jika tanpa adanya sifat *dzatiah* bagi setiap *maujud*, maka antara api dan air akan sama saja. Sehingga, menurut Ibnu Rusyd, hal ini adalah merupakan suatu kemustahilan.

2) Hubungan Sebab-Akibat dengan Adat (Kebiasaan)

Karena al-Ghazali memandang hubungan sebab-akibat sebagai adat atau kebiasaan, maka Ibnu Rusyd mempertanyakan apa sebenarnya

yang dimaksud al-Ghazali dengan adat tersebut. Apakah adatnya *fa'il* (Allah), ataukah adatnya *maujud*, atau adat bagi kita dalam menetapkan suatu sifat atau predikat terhadap *maujud* ini.

Kalau yang dimaksud adat bagi Allah, hal ini mustahil karena apa yang disebut sebagai adat adalah suatu kemampuan atau potensi yang diusahakan *fa'il* yang mengakibatkan berulang-ulangnya perhatian *fa'il*. Hal ini, menurut Ibnu Rusyd, bertentangan dengan firman Allah yang menyatakan bahwa sunnatullah itu tidak akan berganti dan tidak akan berubah (QS. Al-Isra' [17]: 77). Jika yang dimaksud adalah adat bagi *maujud*, maka hal ini hanya akan berlaku bagi yang memiliki ruh atau nyawa saja, karena bagi selain itu namanya bukanlah adat, tapi tabi'at. Dan apabila yang dimaksud adalah adat bagi kita dalam menentukan sesuatu sifat atau predikat terhadap *maujud* ini, seperti si fulan kebiasaannya (adatnya) melakukan ini dan melakukan itu, maka berarti yang *maujud* ini semuanya terlepas dari hubungannya (nisbatnya) kepada *fa'il* (Allah) (Rusyd 1984).

3) Hubungan Sebab-Akibat dengan Mukjizat

Mengatasi penafian sebab-akibat atas dasar mukjizat ini, Ibnu Rusyd menyatakan bahwa mukjizat adalah kejadian yang sifatnya alami dan spontan, di mana kejadiannya sangat mungkin (wajar), tetapi kejadiannya berbeda dengan hukum-hukum alam. Ibnu Rusyd lebih jauh menyatakan bahwa keajaiban dalam alam semesta seperti ini sangat terbatas dan bahkan tidak terjadi lagi, karena kejadian yang luar biasa itu sifatnya tidak reguler dan tidak terjadi lagi, maka selanjutnya kausalitas mutlak adanya (Rusyd 1984).

Ibnu Rusyd juga membedakan antara dua mukjizat, yaitu mukjizat *al-barraniy* dan mukjizat *al-jawwaniy*. Mukjizat *al-barraniy*, ialah mukjizat yang diberikan kepada seorang nabi, tetapi tidak sesuai dengan risalah kenabiannya, seperti tongkat Nabi Musa menjadi ular, Nabi Isa dapat menghidupkan orang mati, dan lainnya. Mukjizat jenis ini dipandang Ibnu Rusyd sebagai perbuatan di luar kebiasaan dan boleh jadi satu waktu akan dibuktikan oleh ilmu pengetahuan. Dan ketika ilmu pengetahuan telah dapat mengungkapkannya, ia tidak lagi dipandang sebagai mukjizat. Sementara itu, mukjizat *al-jawwaniy* ialah mukjizat yang diberikan kepada seorang nabi yang sesuai dengan risalah kenabiannya, seperti mukjizat al-Qur'an bagi Nabi Muhammad. Mukjizat inilah yang dipandang sebagai

mukjizat yang sesungguhnya, karena mukjizat jenis ini tidak dapat diungkapkan dengan ilmu pengetahuan di manapun dan kapanpun (Al-Iraqy 1979, 352).

Ternyata Ibnu Rusyd menentang adanya mukjizat *al-barraniy*, sebagaimana yang dipahami al-Ghazali sebagai sesuatu penyimpangan dari kebiasaan (*khariq al-'adat*). Karena itu, Nabi Isa dapat menghidupkan orang mati, menurut Ibnu Rusyd, harus ditakwilkan dalam pengertian menghidupkan hati orang yang tidak beriman menjadi beriman. Sedangkan mukjizat Nabi Ibrahim yang tidak mempan dibakar api, seperti sifat asbestos umpamanya. Namun hal ini tidak berarti bahwa Allah mencabut sifat membakar dari api karena sifat membakar adalah sifat *dzatiah* dari api. Apabila sifat ini dihilangkan dari api, ia tidak dapat lagi disebut sebagai api. Atas dasar inilah, para filosof Muslim tidak ada yang mengingkari kemungkinan adanya perubahan dari satu materi ke materi lain, apabila masih dalam satu jenis materi yang memiliki unsur-unsur yang sama, seperti api, air, udara dan tanah. Akan tetapi, yang diingkari filosof adalah perubahan dari satu materi ke materi lain yang tidak memiliki unsur-unsur yang sama karena jenisnya memang berbeda (Rusyd 1984).

5. Pasca Ibnu Rusyd; Rasionalisme di Dunia Islam dan Barat

Meskipun pada masa Khalifah Abu Yusuf Mansur ia diasingkan dan karyanya dibakar, namun pengaruh Ibnu Rusyd tetap menyala. Gagasan “akal merdeka”, “takwil” serta “penyatuan agama dan filsafat”, diikuti banyak pembaharu Islam.

Setelah gerakan purifikasi pada abad 18 M yang dipelopori Muhammad ibn Abdul Wahab (1703-1792) atas pengaruh Ibnu Taimiyah, pada abad 19 muncullah pengikut aliran “Rusydiyah”. Di antara mereka adalah Muhammad Jamaluddin al-Afghani yang mendamaikan wahyu dan rasio. Menurut al-Afghani, tak satupun dalam prinsip-prinsip dasar Islam yang tidak sesuai dengan ilmu pengetahuan (sains) modern (Rahman 1984, 317). Ada juga Muhammad Abduh yang mengikuti Ibnu Rusyd dengan mengatakan bahwa antara agama dan akal harus bekerjasama secara positif dan melahirkan ide-ide baru bagi penemuan ilmu pengetahuan modern (Rahman 1984). Bersamaan dengan keduanya, Muhammad Iqbal juga menyerukan agar menerima dan mengembangkan lebih lanjut hasil

penemuan modern (Rahman 1984). Dalam hal *ijma'* (konsensus ulama) misalnya, Iqbal mengusulkan agar diwujudkan dalam bentuk lembaga modern (dewan legislatif muslim) (Abdullah 1995; Siddik 1984).

Pada abad 20, muncul fenomena intelektual Muslim yang beragam meskipun dalam satu *framework* yang sama, penyatuan antara agama dan akal, serta penggunaan akal merdeka dan takwil. Mereka antara lain; Hassan Hanafi, Fazlur Rahman, Syed Naquib al-Attas, Seyyed Hossein Nasr, dan Mohammed Arkoun (Supena 2002, 6). Hal yang sama juga tampak dalam pemikiran Muhammad Syahrur, Nasr Hamid Abu Zaid, serta para pemikir Muslim lainnya yang mengedepankan aspek filsafat mengingat agama yang memang tidak cukup dapat dipahami tanpa keterlibatan akal. Yang menjadi permasalahan adalah sejauh mana intervensi akal diijinkan dalam membentuk pemahaman agama.

Sementara itu, di Eropa, Ibnu Rusyd bahkan dianggap sebagai pemikir Muslim terbesar dan terpenting. Penyebabnya diketahui bahwa fakta orang-orang Eropa memuji Ibnu Rusyd karena ia lebih dekat dengan pemikiran Aristoteles. Di Eropa, filsafat Aristoteles diperkenalkan untuk kedua kalinya melalui tulisan-tulisan Ibnu Rusyd dan para pengagumnya dari kaum Yahudi. Karena tulisan Ibnu Rusyd benar-benar berfokus pada interpretasi setepat mungkin atas doktrin-doktrin Aristoteles, maka Eropa mengelu-elukan Ibnu Rusyd sebagai yang terbesar di antara pemikir Muslim lainnya (Khan 2004, 108).

Andalus (Spanyol) merupakan tempat paling utama bagi Eropa untuk hubungan ekonomi antarnegara. Namun yang paling menarik minat Eropa adalah kemajuan pemikiran dan sains Islam di dunia Timur. Mereka melihat kenyataan bahwa Andalus sejak berada di bawah Islam telah jauh meninggalkan negara-negara tetangganya, terutama di bidang pemikiran dan sains, di samping bangunan-bangunan fisik (Hitti 1970, 526).

Kontak pertama antara peradaban Islam dengan Eropa dimulai sejak uskup Toledo yang bernama Remond de Kastel menggerakkan penerjemahan atas khazanah Islam sejak tahun 1130 hingga 1150. Dan tahap kedua ialah setelah Ibnu Rusyd melahirkan pemikirannya di Andalus, mulailah kontak pemikiran Ibnu Rusyd dengan Eropa. Kontak Ibnu Rusyd ini justru terjadi ketika Ibnu Rusyd menjalani pengasingan atas dirinya

di Lucena (Alisana) karena hukuman dari Khalifah Abu Yusuf pada masa dinasti Muwahhidun.

Ketika menjalani hukuman pengasingan di Lucena, beberapa muridnya yang setia menyambutnya dengan suka cita. Di antara mereka adalah Musa ibn Maimun (Moses Maimonides, 1135-1204) dan Joseph ibn Judah—keduanya bangsa Yahudi. Sehingga ketika buku-buku Ibnu Rusyd dibakar, buku-buku itu masih dapat dijumpai dalam bahasa Ibrani berkat usaha murid-muridnya di tempat pembuangan itu. Usaha pembakaran buku juga dilakukan oleh Ximenez Arsbishop (uskup Jerman pada masa Ferdinand II) dengan maksud menghapus seluruh peradaban Islam dari Eropa, terutama terkait kemajuan pemikirannya. Mahasiswa-mahasiswa Universitas Cordova yang datang dari berbagai penjuru Eropa telah berusaha menyelamatkan sebagian buku-buku Ibnu Rusyd kemudian mengangkutnya ke Toledo yang menjadi pusat penerjemahan saat itu. Pada masa itu, di antara sekian penerjemah, Rahib Jiral Paus Salfaster al-Karimani telah menerjemahkan lebih dari 80 buah buku-buku Arab ke bahasa Latin. Demikian juga Musa ibn Maimun yang menguasai bahasa Maghrib telah menerjemahkan buku-buku Ibnu Rusyd dan menjadikannya argumen dalam menulis bukunya *Dalalah al-Hairin*.

Pada tahun 1230, Michel Scott telah menerjemahkan buku-buku Ibnu Rusyd terutama buku filsafat, dari bahasa Arab ke bahasa Latin seperti *Syarh Kitab al-Sama wa al-Alam* dan *Syarh Kitab al-Nafs*, yang dihadiahkan kepada raja Frederik II—imperium Romawi Jerman—yang menaruh minat mempelajari filsafat dan merupakan sempalan dari gereja yang melanda Eropa dan Italia. Aliran inilah yang kemudian terkenal dengan nama Latin *Averroisme*.

Seorang Yahudi, Ya'kub Abamawi, menerjemahkan buku *Organum* dan selesai pada tahun 1232 di kota Napoli, kemudian Herman dari Jerman pada tahun 1256 menerjemahkan buku komentar Ibnu Rusyd terhadap Aristoteles. Dengan adanya ahli-ahli terjemah ke dalam bahasa Latin dan Yahudi ini, maka buku-buku dan pikiran Ibnu Rusyd tersebar di Eropa dan memengaruhi masyarakat (Suyono 2008).

Pemuda-pemuda Eropa datang belajar ke Andalus memasuki Universitas Cordova, Sevilla, Malaga, Granada, Salamanca. Dari universitas-universitas tersebut, mereka mengenali pemikiran Ibnu Rusyd.

Setelah meninggalnya Ibnu Rusyd, Eropa mulai meniru langkah Andalus mendirikan sekolah-sekolah dan universitas-universitas. Universitas yang pertama didirikan adalah Universitas Paris pada tahun 1231, tiga puluh tahun setelah meninggalnya Ibnu Rusyd.

Pada universitas-universitas itu, ilmu-ilmu yang dicapai orang-orang Islam terutama kedokteran, ilmu pasti dan ilmu filsafat pada Abad Pertengahan, dipelajari secara mendalam. Sedangkan ilmu filsafat yang banyak dipelajari adalah karya-karya al-Farabi, Ibnu Sina, dan Ibnu Rusyd mengenai Aristoteles (Ahmad 1975). Dengan demikian, sepertinya Eropa tidak akan mengenal atau memahami filsafat Aristoteles seandainya tanpa ulasan dan terjemahan para pemikir Islam, khususnya Ibnu Rusyd.

Pengaruh filsafat Ibnu Rusyd terus memancar dalam pemikiran Barat sampai abad XVII. Melalui peran-peran universitas-universitas Barat; Universitas Naples, Montepelier, Bologna, Padua, Oxford, Canbridge, Viena, Cracow, Louvan, Berlin, Strasbourg, Edinburg, Manchester dan London. Di universitas-universitas tersebut buku-buku Ibnu Rusyd dipelajari dan dijadikan referensi wajib bagi mahasiswa yang berkonsentrasi filsafat dan teologi (Ahmad, 1975: 149).

Dengan pengaruh dan dukungan yang begitu besar, Abdullah Siddik menyebutkan bahwa pemikiran Ibnu Rusyd memancar hingga kini melalui 3 (tiga) jalur pemikir-pemikir Barat, yaitu: 1) Melalui jalur Thomas Aquinas diikuti Descartes, Leibniz, Berkeley, dan Immanuel Kant. 2) Melalui jalur Spinoza diikuti Schelling, Schopenhauer, Nietzsche dan Bergson. 3) Melalui jalur Francis Bacon diikuti Hobbes, David Hume, August Comte dan Ernest Renan (Siddik, 1984: 133-134).

Dimensi manusia yang rasionalistik terbukti tidak dapat dielakkan dalam membangun budayanya, baik di belahan Timur (Islam) maupun di belahan Barat (Kristen). Hal ini semakin menunjukkan betapa agama sekalipun sejatinya tidak dapat dilepaskan dari unsur rasional sejak dalam tahap kemunculannya hingga pelaksanaannya. Bahkan, apa yang dikatakan sebagai penjelasan yang irasional dalam agama sebenarnya adalah rasionalitas itu sendiri. Al-Qur'an yang merupakan wujud artikulasi wahyu juga hanya bisa dipahami dan diaplikasikan dengan rasionalitas manusia. Di sinilah peran Ibnu Rusyd—yang juga menguatkan peran filosof Muslim sebelumnya—semakin terasa sumbangsuhnya dalam khazanah pemikiran Islam. Dapat dikatakan juga bahwa pengaruh Ibnu Rusyd terbukti mampu mendasari “pencerahan” dalam kemajuan ilmu pengetahuan dan peradaban di dunia Islam maupun Barat.

C. Kesimpulan

Uraian di atas menunjukkan bahwa rasionalisme pemikiran Islam telah tertata kuat pada masa klasik. Dominasi pemikiran ortodoksi pada era klasik mendorong Ibnu Rusyd berpikir “antagonistik” tentang bagaimana berislam yang rasionalis. Dalam fiasfat Ibnu Rusyd, dapat ditemukan beberapa karakteristik rasionalisme pemikiran Islam, yaitu: (1) menentang fatalisme keyakinan dan pemikiran; (2) menyatukan wahyu (agama) dan akal (filsafat); (3) mengutamakan kerja akal / *takwil* dalam menyelesaikan segala persoalan; (4) meyakini kekekalan akal universal (*al-‘ql al-fa‘al*). Dengan demikian, filsafat Ibnu Rusyd yang merupakan antitesis dari ortodoksi keislaman masa klasik layak mendapatkan respon yang memadai untuk pengembangan pemikiran Islam kekinian. Situasi politik di dunia Islam pada masa Daulah Abbasiyah yang turut mewarnai dinamika pemikiran Islam saat itu, khususnya dialektika antara arus pemikiran Islam *genuine* dan filsafat Yunani, perlu menjadi pelajaran sejarah dalam menghadapi tantangan kejumudan yang sangat mungkin kembali berulang pada masa sekarang.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin. 1995. *Falsafah Kalam Di Era Postmodernisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Ahmad, Zainal Abidin. 1975. *Riwayat Hidup Ibnu Rusyd; Filosof Islam Terbesar Di Barat*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Al-Ahwani, and Ahmad Fuad. 1962. *Al-Falsafat Al-Islamiyah*. Kairo: Maktabat al-Tsaqafiyat.
- Al-Fakhuri, Hanna, and Khalil Al-Jar. 1987. *Tarikh Al-Falsafah Al-Arabiyah*. Beirut: Dar al-Ma'arif.
- Al-Ghazali, Abu Hamid. 1966. *Tahafut Al-Falasifah*. Mesir: Dar al-Ma'arif.
- Al-Iraqy, Muhammad 'Athif. 1979. *Al-Naz'at Al-Aqliyat Fi Falsafat Ibn Rusyd*. Kairo: Dar al-Ma'arif.
- Chambert-Loir, Henri, and N J G Kaptein. 1993. *Studi Islam Di Perancis*: Jakarta: INIS.
- Dauly, Ahmad, ed. 1984. *Segi-Segi Pemikiran Falsafi Dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Fakhry, Majid. 1987. *Sejarah Filsafat Islam*. ed. R. Mulyadi Kartanegara. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Hadiwiyono, Harun. 1999. *Sari Sejarah Filsafat Barat I*. Yogyakarta: Kanisius.
- Hanafi, Ahmad. 1996. *Pengantar Filsafat Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Hitti, Philip K. 1970. *History of the Arabs*. London: McMillan Press.
- Khan, Ali Mahdi. 2004. *Dasar-Dasar Filsafat Islam; Pengantar Ke Gerbang Pemikiran*. ed. Subarkah. Bandung: Nuansa.
- Leaman, Oliver. 1989. *Pengantar Filsafat Islam*. ed. M. Amin Abdullah. Jakarta: Rajawali Press.
- Madjid, Nurcholish. 1984. *Khazanah Intelektual Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.
- . 1997. *Kaki Langit Peradaban Islam*. Jakarta: Paramadina.

- Nasution, Harun. 1973. *Filsafat Dan Mistisisme Dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.
- . 1980. *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Poerwantana. 1988. *Seluk-Beluk Filsafat Islam*. Bandung: Rosdakarya.
- Rahman, Fazlur. 1984. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. ed. Ahsin Muhammad. Bandung: Pustaka.
- Rusyd, Ibn. 1984. *Tahafut Al-Tahafut*. ed. Sulaiman Dunya. Kairo: Dar al-Ma'arif.
- Rusyd, Ibn, and Abu Al-Walid. 1972. *Fashl Al-Maqal Fi Ma Bayn Al-Hikmah Wa Al-Syari'ah Min Al-Ittishal, Tahq. Muhammad Imarat*. Kairo: Dar al-Ma'arif.
- Siddik, Abdullah. 1984. *Islam Dan Filsafat*. Jakarta: Tripura Masa.
- Sudarsono. 2004. *Filsafat Islam*. Jakarta: PT Rineka Cipta.
- Supena, Ilyas. 2002. *Dekonstruksi Dan Rekonstruksi Hukum Islam*. Yogyakarta: Gama Media.
- Suyono, Yusuf. 2008. *Bersama Ibnu Rusyd Menengahi Filsafat Dan Ortodoksi*. Semarang: Walisongo Press.
- Syukur, Suparman. 2007. *Epistemologi Islam Skolastik; Pengaruhnya Pada Pemikiran Islam Modern*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Zar, Sirajuddin. 2007. *Filsafat Islam; Filosof Dan Filsafatnya*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.

