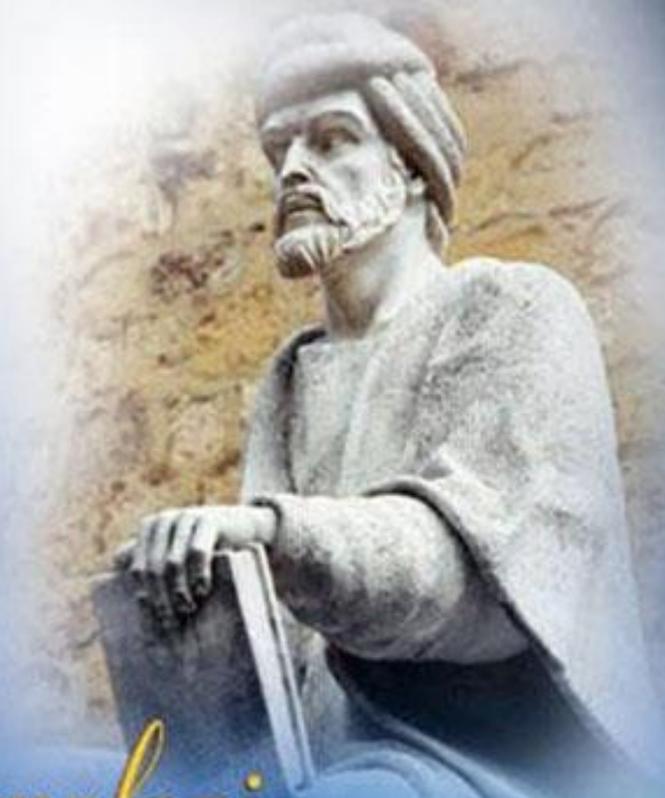


Dr. Achmad Khudori Soleh, M.Ag



Epistemologi

IBN RUSYD

Upaya Mempertemukan Agama & Filsafat

Epistemologi
IBN RUSYD

Upaya Mempertemukan Agama & Filsafat

Dr. Achmad Khudori Soleh, M.Ag



UIN-MALIKI PRESS
2012

EPISTEMOLOGI IBN RUSYD

Upaya Mempertemukan Agama & Filsafat

Dr. Achmad Khudori Soleh, M.Ag

© Achmad Khudori Soleh, 2012

Penulis : Dr. Achmad. Khudori Soleh, M.Ag.

Desain Isi : Bayu Tara Wijaya

Desain Sampul : Arief Kadua

ISBN : 978-623-232-024-6

E-ISBN : 978-623-232-581-4

All right reserved

Hak cipta dilindungi oleh undang-undang. Dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini dengan cara apapun, tanpa izin tertulis dari Penulis.

Diterbitkan pertama kali oleh

UIN-MALIKI PRESS (Anggota IKAPI) Jalan Gajayana 50 Malang 65144

Telepon/Faksimile (0341) 573225 E-mail: uinmalikipress@gmail.com

Website://press.uin-malang.ac.id

Pedoman Transliterasi

Transliterasi yang digunakan dalam penulisan buku ini berdasarkan pedoman sebagai berikut:

| Latin | Arab | Latin | Arab |
|-------|--|-------|------|
| dl | ذ ط و ق ف ك ل م ن و ه ي | ' | — |
| th | | b | ب |
| zh | | t | ت |
| ` | | ts | ث |
| gh | | j | ج |
| f | | h | ح |
| q | | kh | خ |
| k | | d | د |
| l | | dz | ذ |
| m | | r | ر |
| n | z | ز | |
| w | s | س | |
| h | sy | ش | |
| y | sh | ش | |

KaTa PenganTar

Alhamdulillah, segala puji bagi Allah swt yang mengajarkan pada hamba-Nya sesuatu yang belum diketahuinya. Shalawat serta salam semoga tercurahkan kepada manusia agung, Muhammad saw, yang tanpanya tidak akan tersingkap kesempurnaan rahasia-rahasia wujud spiritual-metafisik. Shalawat dan salam semoga juga tersampaikan kepada para shahabat dan *ahl al-bait*-nya yang tersucikan.

Masalah posisi dan hubungan antara wahyu dan rasio, atau antara agama dan filsafat, telah menjadi persoalan yang rumit dalam sejarah pemikiran Islam. Kutub ekstrim dari dua hal itu juga telah melahirkan pertentangan sengit di antara para pendukungnya, bahkan tidak jarang menimbulkan korban. Vonis kufur yang diberikan al-Ghazali terhadap kaum filosof, khususnya al-Farabi dan Ibn Sina, juga hukuman pengasingan yang dijatuhkan pada Ibn Rusyd serta pembakaran atas buku-buku filsafatnya, adalah salah satu bukti tentang sengitnya pertentangan antara dua kutub ini. Karena itulah, para pemikir Muslim sejak abad-abad pertengahan telah berusaha keras memecahkan dan menjelaskan posisi serta hubungan di antara dua kutub ini.

Menurut Yusuf Musa, apa yang dilakukan para ahli dalam masalah ini tidak lepas dari salah satu dari tiga tindakan.¹ *Pertama*, mengambil wahyu dan mengenyampingkan rasio. Ini umumnya dilakukan oleh para tokoh agama non-filosof. Al-Syafi'i (767-820 M) kiranya dapat dijadikan contoh dalam kasus ini. Dalam *al-Risâlah*, ia secara tegas menyatakan bahwa wahyu adalah satu-satunya sumber kebenaran dan tidak ada yang dapat dijadikan pegangan kecuali wahyu.²

Kedua, mengutamakan rasio dan menepikan wahyu. Ini umumnya dilakukan para rasionalis murni atau filosof Muslim yang dianggap kurang peduli dengan ajaran agamanya. Pemikiran Ibn Zakaria al-Razi (865-925 M) kiranya dapat dijadikan contoh. Al-Razi adalah orang yang sangat menungguhkan rasio. Baginya, rasio adalah anugerah terbaik dari Tuhan. Dengan rasio manusia telah mampu mengetahui yang baik dan buruk, berguna dan tidak berguna. Dengan rasio pula manusia mampu mengenal Tuhan dan mengatur kehidupannya sendiri secara baik. Kita tidak boleh melecehkannya, tidak boleh membatasinya, mengendalikan atau memerintahnya, sebab justru rasiolah yang membatasi, yang mengendalikan dan memerintah. Kita harus bertindak sesuai dengan perintahnya dan senantiasa merujuk padanya dalam segala hal.³ Berdasar kemampuan dan posisi rasio yang demikian tinggi, al-Razi menganggap bahwa pengangkatan seorang nabi dan turunnya wahyu adalah suatu yang berlebihan. Tegasnya, ia menempatkan wahyu di bawah kekuatan dan kendali rasio.⁴

¹ M. Yusuf Musa, *Bain al-Dîn wa al-Falsafah fî Ra'y Ibn Rusyd wa Falâsifah al-`Ashr al-Wusthâ* (Mesir: Dar al-Ma`arif, tt), 46.

² Al-Syafi'i, *Al-Risâlah*, ed. Ahmad Syakir (Kairo: al-Bab al-Halabi, 1940), 20.

³ Ibn Zakaria al-Razi, "Al-Thibb al-Ruhânî" dalam *Rasâil Falsafiyah* (Beirut: Dar al-Afaq, 1973), 17-18.

⁴ Lihat Abd Rahman Badawi, "Muhammad Ibn Zakaria al-Razi" dalam MM. Sharif (ed), *A History of Muslim Philosophy*, I (New Delhi: Low Prince Publications, 1995), 415; Ibrahim Madkur, *Fî al-Falsafah al-Islâmiyah Manhaj wa Tathbiqih* (Mesir: Dar al-Ma`arif, tt), 90-91.

Ketiga, mendamaikan atau mencari titik temu antara wahyu dan rasio, antara agama dan filsafat, lewat segala cara. Ini dilakukan para filosof Muslim atau kalangan yang peduli dengan doktrin keagamaan dan filsafat. Para pemikir seperti al-Kindi (806-875 M), al-Farabi, al-Sijistani (w. 1000 M), Miskawaih (w. 1030 M), Ibn Sina (980-1037 M), Ibn Tufail (w. 1185 M) dan Ibn Rusyd umumnya dimasukkan dalam kategori ini.

Meski demikian, argumen dan cara yang dipakai kelompok terakhir ini ternyata tidak sama. Al-Kindi mengakui bahwa agama dan filsafat adalah dua hal yang berbeda, dari aspek sumber maupun metodenya. Filsafat berasal dari pengetahuan diskursif sedang agama berasal dari wahyu Ilahi. Meski demikian, tujuan tertinggi yang ingin dicapai keduanya adalah sama, yaitu ilmu ketuhanan (metafisika) yang disebut sebagai ilmu kebenaran pertama, sehingga tujuan agama dan filsafat adalah sama.⁵ Artinya, al-Kindi mempertemukan agama dan filsafat pada bentuk substansinya, pada kajian puncaknya yakni kebenaran tertinggi atau kebenaran tunggal yang sama-sama dicari oleh filsafat dan agama.⁶ Argumen yang sama disampaikan oleh Ibn Miskawaih. Menurutnya, agama dan filsafat bertemu pada puncak pencapaian, yaitu bahwa apa yang ingin dicapai filosof dan seorang nabi adalah sama, kebenaran tunggal, hanya beda caranya. Nabi mencapai kebenaran puncak lewat wahyu sedang filosof mencapainya lewat kekuatan nalar dan renungan-renungan filosofis.⁷ Menurut Ibn Thufail, agama dan filsafat sama-sama mencari kebenaran tunggal dan tertinggi. Watak seperti itu, sebagaimana yang digambarkan

⁵ Louis Gardet, "Al-Tauffiq Bain al-Dîn wa al-Falsafah `ind al-Fârâbî", terj. dari bahasa Prancis ke Arab oleh Ibrahim Samarai, dalam *Al-Fârâbî wa al-Hadlârah al-Insâniyah* (Baghdad: Dar al-Huriyah, 1976), 130.

⁶ Kamil M. Uwaidah, *Al-Kindî min Falâsifah al-Masyriq wa al-Islâm fî al-'Ushûr al-Wusthâ* (Mesir: Dar al-Kutub, 1993), 38.

⁷ Ibn Miskawaih, *Al-Fauz al-Ashghar* (Beirut: Dar al-Fikr, 1319 H), 102.

dalam novelnya yang berjudul “*Hay ibn Yaqzhân*”, telah menjadi fitrah bagi keduanya, sehingga ia tidak bertentangan dan tidak perlu dipertentangkan.⁸

Argumen yang berbeda disampaikan oleh al-Sijistani yang menjelaskan hubungan agama dan filsafat dengan cara tetap membedakan dan memisahkan keduanya. Menurutnya, agama dan filsafat adalah dua hal yang memang berbeda. Agama ber-sumber dari wahyu sedang filsafat dari rasio. Tujuan keduanya juga berbeda. Tujuan agama adalah kebahagiaan batin sedang tujuan filsafat adalah kepuasan intelektual. Namun, keduanya dapat berdamai dengan cara tetap pada posisinya masing-masing tanpa harus dicampur-adukkan.⁹

Ibn Rusyd, tokoh yang dikaji dalam buku ini, mempunyai cara dan argumentasi tersendiri yang berbeda. Ibn Rusyd menyelesaikan masalah dualism agama dan filsafat, wahyu dan rasio, lewat dua cara. *Pertama*, perspektif metodologis. Maksudnya adalah bahwa metode demonstratif (*burhâni*) yang digunakan dalam ilmu-ilmu filosofis tidak hanya melulu menjadi milik filsafat tetapi juga dapat diterapkan dalam ilmu-ilmu keagamaan. Maksudnya, ilmu-ilmu keagamaan –tentu tidak semua—dapat menggunakan metode demonstratif, sehingga kualitasnya tidak kalah dengan filsafat.

Selain itu, dalam konsep Ibn Rusyd, premis primer yang digunakan sebagai dasar penalaran filosofis tidak hanya terdiri atas premis-premis yang telah teruji secara rasional melainkan juga terdiri atas ajaran-ajaran pokok syariat (*al-aqâwîl al-syar`iyyah*). Maksudnya, ajaran pokok syariah, secara metodologis, diakui sebagai premis primer yang valid dan niscaya, sehingga dapat langsung dipergunakan sebagai dasar penalaran logis.

⁸ Kamil M. Uwaidlah, *Ibn Thufail Failusîf al-Islâmî fî al-`Ushûr al-Wusthâ* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1993), 131.

⁹ M. Yusuf Musa, *Bain al-Dîn wa al-Falsafah*, 68.

Kedua, perspektif konten atau isi ajaran. Menurut Ibn Rusyd, Islam senantiasa mengajarkan dan memerintahkan umatnya untuk berpikir rasional dan meneliti realitas semesta. Penalaran rasional dan realitas semesta sendiri adalah prinsip dan sumber pokok dalam filsafat. Jika demikian, menurut Ibn Rusyd, agama tidak mungkin bertentangan dengan filsafat, karena agama tidak mungkin memerintahkan pada umatnya untuk menggunakan dan mempelajari sesuatu yang bertentangan dengan ajarannya. Selain itu, secara material, agama dan realitas semesta berasal dari sumber yang satu, yaitu Allah swt. Al-Qur'an sebagai dasar ajaran agama biasa dikenal dengan istilah "ayat qauliyah" sedang semesta dikenal dengan istilah "ayat kauniyah". Keduanya berasal dari sumber yang sama, yaitu Tuhan Sang Yang Maha Pencipta. Menurut Ibn Rusyd, sesuatu yang berasal dari sumber yang sama dan satu tidak mungkin bertentangan.

Terselesaikannya buku ini tidak lepas dari dukungan banyak pihak. Karena itu, saya harus mengucapkan terima kasih kepada semuanya. *Pertama*, kepada semua dosen saya di UIN Su-Ka, Yogyakarta, khususnya Prof. Dr. HM. Amin Abdullah dan Prof. Dr. H. Machasin, yang telah banyak memberi bimbingan dan arahan selama saya menempuh studi di sana; *kedua*, pimpinan UIN Maulana Malik Ibrahim (MALIKI), Malang, tempat saya mengabdikan, khususnya Rektor dan para Pembantu Rektor yang telah banyak memberi bantuan, baik moril maupun materiil; *ketiga*, pimpinan di Fakultas Psikologi UIN Maliki Malang, tempat saya berkantor, dan para kolega, yang telah banyak memberi kelonggaran selama saya studi; *keempat*, pihak penerbit (UIN-Maliki Press) yang telah menerbitkan naskah ini; *kelima*, kedua orang tua, adik-adik dan istri tercinta, Erik Sabti Rahmawati, M.Ag, MA, dan anak-anak (Hadziq, Syafa

dan Tasya) atas semua pengertian dan pengabdianya; *keenam*, pihak-pihak lain yang tidak dapat saya sebutkan satu per satu. Sekali lagi terima kasih kepada semuanya. Tanpa dukungan, kerjasama, kritik dan kerja keras, buku ini tidak mungkin sampai kepada pembaca. *Jazâkum Allâh khair jazâ'*.

Malang, Agustus 2011

A Khudori Soleh

daftar isi

Pedoman Transliterasi ▪ v

Kata Pengantar ▪ vii

Daftar Isi ▪ xiii

Bab I : Pendahuluan ▪ 1

Bab II : Sketsa Biografis Ibn Rusyd ▪ 17

A. Kondisi Sosial Politik ▪ 17

B. Dinamika Intelektual ▪ 23

C. Riwayat Hidup ▪ 29

D. Karya dan Kontribusi Ibn Rusyd bagi Perkembangan Keilmuan ▪ 32

Bab III: Sumber Pengetahuan ▪ 43

A. Konsep tentang Pengetahuan ▪ 46

B. Wahyu dan Realitas sebagai Sumber Pengetahuan ▪ 51

C. Realitas Wujud sebagai Sumber dan Objek Pengetahuan ▪ 60

1. Pengertian Wujud ▪ 60

2. Yang Diaktualkan dan Diketahui dari Sebuah Wujud ▪ 63

3. Bentuk-bentuk dan Sifat Realitas yang Diketahui ▪ 67

C. Mempertemukan Wahyu dan Rasio ▪ 75

Bab IV: Cara Mendapatkan Pengetahuan ▪ 91

A. Sarana-sarana yang Dibutuhkan ▪ 93

1. Indera Eksternal ▪ 94
2. Indera Internal ▪ 98
3. Intelek (*al-`aql al-kullî*) ▪ 102

B. Tahap-tahap Perolehan Pengetahuan ▪ 108

1. Pembentukan Teori (*Tashawwur*) ▪ 109
2. Penalaran Logis ▪ 113

C. Wahyu Mengajarkan Rasionalitas ▪ 117

Bab V : Validitas Pengetahuan ▪ 123

A. Keunggulan Premis ▪ 125

B. Untuk Mengenal Tuhan ▪ 129

Bab VI: Implikasi dan Konsekuensi ▪ 135

A. Sumber Pengetahuan ▪ 137

B. Posisi Rasio ▪ 142

C. Pijakan Penalaran ▪ 145

Bab VII:Penutup ▪ 149

Daftar Pustaka ▪ 153

Riwayat Hidup ▪ 165

bab i

Pendahuluan

Pengetahuan yang benar, seperti disampaikan Ali Syariati,¹ tidak bisa muncul kecuali dari cara berpikir yang benar, dan cara berpikir yang benar itu sendiri tidak bisa muncul kecuali dari metode berpikir yang benar. Artinya, persoalan metodologi adalah sesuatu yang sangat penting. Hasan Hanafi bahkan menganggap metodologi sebagai penyebab hidup matinya filsafat dan pemikiran,² sehingga siapa yang tidak menguasai metodologi tidak akan mampu mengembangkan pengetahuannya.³ Dalam kajian filsafat, metodologi masuk dalam bahasan *epistemologi* (teori pengetahuan), suatu cabang filsafat yang berbicara tentang seluk beluk pengetahuan.⁴

¹ Ali Syariati, *Humanisme antara Islam dan madzhab Barat*, terj. Afif Muhammad, (Bandung, Pustaka Hidayah, 1992), 28; Lihat juga Bashir Dabla, "Ali Syariati dan Metodologi Pemahaman Islam", dalam jurnal *al-Hikmah*, edisi 4, (Bandung: Febr 1992), 91.

² Hasan Hanafi, *Dirâsât Falsafiyah*, (Kairo: Maktabah al-Misriyah, tt), 261

³ Dalam bahasa lain Baqir Shadr menyatakan bahwa tanpa penerapan sumber, kriteria dan nilai-nilai pengetahuan (epistemologi) seseorang tidak mungkin bisa melakukan studi apapun, bagaimanapun bentuknya. Lihat M. Baqir al-Shadr, *Falsafatuna*, terj. Nur Mufid, (Bandung: Mizan, 1999), 25

⁴ Paul Edward (ed), *The Encyclopedia of Philosophy*, III, (New York: Macmillan Publishing Co, 1972), 6; *Lexicon Universal Encyclopedia*, (New York: Lexicon Publications Inc, 1989), 221. Sebagian orang bahkan ada yang menyamakan epistemologi dengan met-

Dalam catatan sejarah, pemikiran dan filsafat Islam mampu mencapai puncak kebesaran pada abad-abad pertengahan, salah satu faktor utamanya adalah karena tokoh-tokoh yang berkecimpung di dalamnya mampu menguasai dan mengembangkan metodologi berpikir secara baik. Al-Syafi'i (767-820 M), misalnya, seorang tokoh hukum Islam dengan kaidah-kaidah ushul al-fiqh-nya,⁵ Suhrawardi (1153-1191 M) tokoh filsafat Islam dengan metode isyraqi-nya (illuminatif),⁶ Ibn Arabi (1165-1240 M) seorang tokoh sufisme dengan metode irfan-nya,⁷ dan Ibn Duraid (837-933 M) seorang ahli bahasa dengan kaidah-kaidah lughah-nya.⁸ Begitu pula yang terjadi di Barat. Pemikiran dan peradaban Barat bisa mencapai kemajuan yang demikian mengagumkan seperti saat ini, seperti disampaikan Amin Abdullah,⁹ antara lain adalah karena mereka menguasai dan mampu mengembangkan persoalan epistemologis. Dengan metode-metode berpikir yang dimiliki, mulai dari yang induksi sampai deduksi, empiris sampai rasional, positivistik

odologi itu sendiri. Bedanya, epistemologi bersifat filosofis dan bisa diarahkan pada semua disiplin keilmuan sedang metodologi lebih bersifat praksis dan berlaku untuk masing-masing keilmuan, Lihat Anton Bekker, *Metode-Metode Filsafat*, (Jakarta: Galian, 1986), 13.

⁵ Noel J. Coulson, *Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah*, terj. Hamid Ahmad, (Jakarta, LP3M, 1987), 60-70. Untuk metode *ushul al-fiqh* Syafi'i, lihat al-Syafi'i, *Al-Risalah*, ed. Ahmad Syakir, (Kairo: al-Bab al-Halabi, 1940).

⁶ Lihat Hossein Ziai, *Suhrawardi & Filsafat Illuminasi Pencerahan Ilmu Pengetahuan*, terj. Afif M. (Bandung: Zaman, 1988).

⁷ Afifi, *Filsafat Mistis Ibn Arabi*, terj. Sjahrir, (Jakarta, Media Pratama, 1989). Untuk metode irfan, lihat Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-Arabi*, (Beirut: Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991), 251-380

⁸ Louis Gardet & Anawati, *Falsafah al-Fikr al-Dini*, terj dari bahasa Prancis ke Arab oleh Shubhi Shaleh, (Beirut: Dar al-Ilm, 1978), 70; George Zidan, *Târîkh Adâb al-Lughah al-Arabi*, I, (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), 209-211.

⁹ Amin Abdullah, *Studi Islam Normativitas atau Historisitas*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 250; Lihat juga Amin Abdullah, "Aspek Epistemologis Filsafat Islam" dalam Irma Fatimah (ed) *Filsafat Islam Kajian Ontologis, Epistemologis dan Aksiologis*, (Yogyakarta: Lesfi, 1992), 35.

sampai analisa bahasa, Barat mampu mengungkap fenomena-fenomena semesta dan menemukan hal-hal baru.¹⁰

Berdasarkan hal tersebut, kita berarti membutuhkan pemikiran dan konsep-konsep epistemologi yang baik jika ingin mengembangkan kembali ilmu-ilmu keislaman. Epistemologi yang dimaksud adalah epistemologi yang utuh yang mampu mengintegrasikan antara wahyu dan rasio, antara agama dan filsafat. Atau dalam bahasa lain, epistemologi yang berpijak pada kekuatan nalar tanpa harus menafikan otoritas wahyu dan meniadakan realitas non-fisik, dan sebaliknya epistemologi yang beranjak dari wahyu dan tanpa harus menghilangkan fungsi dan kekuatan nalar atau rasio. Ketentuan tentang epistemologi yang integratif ini tidak dapat diabaikan karena khazanah keilmuan Islam memang tidak mungkin lepas dari ketiga kerangka tersebut: wahyu, kekuatan nalar rasio dan spiritualitas.

Dalam khazanah pemikiran Islam, beberapa tokoh pemikir muslim abad pertengahan ternyata telah melangkah ke arah itu. Ibn Rusyd (1126-1198) yang dikenal sebagai komentator Aristoteles,¹¹ menyatakan bahwa pengetahuan bersumber pada wahyu dan realitas.¹² Namun, berbeda dengan al-Farabi, Ibn Rusyd tidak mengakui bahkan menolak doktrin bimbingan 'intelekt aktif' atas rasio. Menurutnya, untuk mengetahui objek-

¹⁰ Scruton menguraikan dengan bagus metode-metode yang ada di Barat dan pengaruhnya bagi perkembangan ilmu pengetahuan serta peradaban. Lihat Roger Scruton, *Sejarah Singkat Filsafat Modern dari Descartes sampai Wittgenstein*, terj. Zainal Arifin, (Jakarta: Simpati, 1986).

¹¹ Gelar "Komentator Aristoteles" ini diberikan karena Ibn Rusyd dianggap berhasil memberikan uraian dan penjelasan tentang doktrin metafisika Aristoteles. Lihat, Fuad Ahwani, "Ibn Rushd" dalam MM. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, I, (New Delhi, Low Price Publications, 1995), 542. Lihat pula bagian pengantar Chales Genequend (ed), *Ibn Rushd's Metaphysics*, (Leiden: EJ. Brill, 1986), 1-2

¹² Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl fîmâ bain al-Hikmah wa al-Syarî'ah min al-Ittihâl*, (ed) M. Imarah, (Mesir: Dar al-Ma'arif, tt), 31.

objek diluar rasio, akal tidak butuh bimbingan 'intelekt aktif' melainkan harus 'menyatu' dengan objek-objek itu sendiri dengan memahami hubungan sebab-akibat dan prinsip-prinsip yang mendasarinya.¹³ Karena itu, bagi Ibn Rusyd, pengetahuan yang benar adalah pengetahuan yang berkaitan dan berkesesuaian dengan kemaujudan. Pengetahuan yang tidak mempunyai kaitan dan landasan kemaujudan hanya gagasan yang tidak masuk akal.¹⁴

Bagi Ibn Rusyd, suatu objek dikenal lewat definisinya yang menunjuk pada essensinya. Definisi itu sendiri terdiri atas bagian-bagian, yakni genus dan diferensia, dan keseluruhan genus dan deferensia ini bersifat universal. Dengan demikian, universalitas mencakup yang essensial sekaligus material, sehingga ia bersifat kekal sekaligus fana. Ia kekal dalam kaitannya dengan essensi tetapi juga rusak (fana) ketika menjadi gabungan materi dan bentuk.¹⁵ Inilah substansi pertama dari realitas wujud, yakni keseluruhan essensi dan eksistensi. Konsep tersebut juga berlaku dalam konteks yang lebih besar, alam semesta. Menurut Ibn Rusyd, semesta terbentang dari potensi murni sampai aktualitas murni. Substansi adalah keseluruhan potensialitas dan aktualitas.¹⁶

Persoalannya, dari sisi metodologis, jika rasio harus 'menyatu' dengan objek-objek kajiannya lewat pemahaman sebab akibat seperti diberikan Ibn Rusyd, di mana posisi rasio sendiri dalam perolehan pengetahuan dan dari mana pengetahuan tersebut berasal? Bagaimana Ibn Rusyd bisa menerapkan prinsip-prinsip kausalitas yang substantif-universal pada suatu

¹³ Ibn Rusyd, *Tahâfut al-Tahâfut*, II, (ed) Sulaiman Dunya, (Mesir: Dar al-Ma`arif, tt), 781; Lihat pula Oliver Leaman, *An Intruduction to Medieval Islamic Philosophy (Pengantar Filsafat Islam Abad Pertengahan)*, terj. Amin Abdullah, (Jakarta: Rajawali Press, 1988), 154

¹⁴ Fuad Ahwani, *Ibn Rushd*, 555 & 560.

¹⁵ Ibn Rusyd, *Mâ Ba'd al-Thabî'ah (Metaphysics)*, 66-67

¹⁶ Fuad Ahwani, *Ibn Rushd*, 562.

eksistensi yang fana? Juga di mana posisi rasio ketika berhadapan dengan otoritas wahyu? Dari sisi ontologis, apa yang bisa diketahui dengan metode-metode yang diberikan Ibn Rusyd? Bagaimana pandangan Ibn Rusyd terhadap realitas-realitas wujud di luar rasio?

Menurut *Lexicon Encyclopedia*, epistemologi yang biasa dipahami sebagai “teori pengetahuan” (*theory of knowledge*) adalah bagian dari filsafat yang mengkaji masalah-masalah yang berkaitan dengan pengetahuan, meliputi sumber, cara dan kriteria sebuah pengetahuan.¹⁷ Secara garis besar, epistemologi berkaitan dengan dua pertanyaan pokok: (a) “Apa yang dapat diketahui?” (*what can be known?*) dan (b) “Bagaimana hal itu dapat diketahui?” (*how can it be known?*). Pertanyaan pertama berkaitan dengan sumber pengetahuan, pertanyaan kedua berhubungan dengan cara memperoleh pengetahuan.¹⁸

Berdasarkan hal tersebut, masalah pokok yang dikaji dalam penelitian ini dirumuskan sebagai berikut: (1) Apa sumber pengetahuan menurut konsep Ibn Rusyd? (2) Bagaimana cara-cara untuk mendapatkan pengetahuan? (3) Apa ukuran validitas pengetahuannya?

Penelitian ini bertujuan untuk melakukan eksplorasi atas pemikiran epistemologi Ibn Rusyd. Adapun signifikasinya dapat dilihat dari tiga aspek. *Pertama*, aspek material kajian. Epistemologi yang menjadi materi kajian ini adalah sesuatu yang sangat penting dan menentukan bagi upaya pengembangan keilmuan, di mana tanpa epistemologi—seperti ditulis Ali

¹⁷ *Lexicon Universal Encyclopedia* (New York: Lexicon Publications, 1990), 221; Paul Edward (ed), *The Encyclopedia of Philosophy*, III (New York: Macmillan Publishing Co, 1972), 6. Sebagian orang ada yang menyamakan epistemologi dengan metodologi. Bedanya, epistemologi bersifat filosofis dan bisa untuk semua disiplin keilmuan sedang metodologi bersifat praktis untuk masing-masing keilmuan, Anton Bekker, *Metode-Metode Filsafat* (Jakarta: Galian, 1986), 13.

¹⁸ O'Connor and Carr, *Introductions to the Theory of Knowledge* (Brighton: Harvester Press, 1982), 1-2; Ian Richard Netton, *Al-Farabi and His School* (London: Routledge, 1992), 36.

Syariati, Hasan Hanafi dan Baqir Sadr di atas—seseorang akan sulit atau bahkan tidak akan dapat mengembangkan ilmunya. Berdasarkan hal itu, maka melacak tradisi dan pemikiran epistemologis Islam seperti pemikiran epistemologi Ibn Rusyd, tokoh yang mempunyai pengaruh besar bagi perkembangan pemikiran sesudahnya, menjadi sangat penting dan relevan dalam upaya pengembangan keilmuan Islam saat ini dan yang akan datang.

Kedua, aspek kebutuhan. Aspek ini muncul sebagai respon atas berbagai kelemahan dari bentuk-bentuk epistemologi yang ada. Persoalan ini telah banyak disampaikan para pakar, dari Barat maupun Islam. Traverso dan Huston Smith, misalnya, secara tegas menyatakan bahwa nalar empirisme yang sering digunakan saat ini telah mendorong terjadinya reduksionisme yang pada gilirannya kemudian membawa pada gambaran dunia dan realitas yang tidak tepat.¹⁹ Sementara itu, Husein Nasr dan Osman Bakar menyatakan bahwa rasionalisme dan empirisme yang lepas dari ajaran wahyu dan agama telah menyebabkan terjadinya kekeringan spiritual dan hilangnya jati diri manusia dan kemanusiaan. Karena itu, menurut mereka, dibutuhkan epistemologi lain yang lebih konprehensif yang dapat mengisi kekurangan-kekurangan tersebut.²⁰ Persoalan dan kebutuhan tersebut, saat ini, umumnya dipecahkan lewat gagasan-gagasan tentang integrasi antara agama dan sains yang dilakukan oleh perorangan seperti Ian G. Barbour dan John F. Haught, atau kelembagaan seperti UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, UIN Malang atau Departemen Agama RI.²¹

¹⁹ Buzzati Traverso, *the Scientific Enterprise, Today and Tomorrow* (New York: UNESCO, 1977), 410; Huston Smith, *Beyond the Post-Modern-Mind* (New York: Crossroad, 1982).

²⁰ Husein Nasr, *Man and Nature: the Spiritual Crisis of Modern Man* (Kuala Lumpur: Foundation for Traditional Studies, 1989); Osman Bakar, "Masalah Metodologi dalam Sain Islam" dalam *Tauhid dan Sains*, terj. Yuliani Liputo (Bandung: Pustaka Hidayah, 1995), 76-84.

²¹ Ian G. Barbour, *Menemukan Tuhan dalam Sains Kontemporer dan Agama*, terj. Fransiskus Borgias (Bandung: Mizan, 2005); John F. Haught, *Perjumpaan Sains dan Agama*, terj.

Berdasarkan kenyataan tersebut, kajian atas pemikiran epistemologi Ibn Rusyd yang berusaha mempertemukan dikotomi antara wahyu dan rasio menjadi penting bagi setiap upaya untuk memenuhi kebutuhan di atas. Paling tidak, hasil penelitian ini dapat dijadikan masukan bagi diskusi-diskusi atau pemikiran-pemikiran yang berusaha melakukan integrasi antara agama dan filsafat atau agama dan sains sebagaimana yang sedang marak saat ini.

Ketiga, aspek ketokohan. Ibn Rusyd adalah tokoh yang mempunyai pengaruh besar bagi perkembangan filsafat dan pemikiran sesudahnya, Islam maupun Barat. Gagasan-gagasannya telah mendorong lahirnya pemikiran-pemikiran baru yang kreatif dan inovatif. Karena itu, kajian terhadap tokoh yang berpengaruh ini akan memberi sumbangan yang sangat berarti. Apalagi kenyataannya, saat ini tampak ada kecenderungan kuat di kalangan muda Muslim khususnya untuk mengkaji ulang warisan keilmuan Islam klasik dalam upaya membangun peradaban Islam masa depan. Secara umum, tampilnya apa yang disebut gerakan “post-tradisionalisme Islam” dengan jargon “rekonstruksi nalar klasik sebagai syarat bagi terwujudnya peradaban masa depan” adalah bukti akan hal itu. Kajian atas pemikiran rasional Ibn Rusyd bahkan telah melahirkan apa yang disebut Kugelgen sebagai gerakan Averroesme Arab yang sangat mengedepankan rasionalitas.²² Di tanah air sendiri, meski tidak secara eksplisit, Jaringan Islam Liberal (JIL) telah mengklaim diri sebagai pengikut

Fransiskus Borgias (Bandung: Mizan, 2004); Zainal Abidin Baqir (et al), *Integrasi Ilmu dan Agama* (Bandung: Mizan, 2005); Amin Abdullah (et al), *Menyatukan Kembali Ilmu Agama dan Umum* (Yogyakarta: SUKA Press, 2003). Di UIN Malang, upaya integrasi tersebut dikenal dengan konsep “Pohon Ilmu”, sedang Departemen Agama lewat pertemuan-pertemuan seperti Annual Conference di Bandung: tanggal 26-30 November 2006 yang mengambil tema “Integrasi Agama dan Sains”.

²² Angke von Kugelgen, “A Call for Rationalism: ‘Arab Averroists’ in the Twentieth Century” dalam *Jurnal Alif*, No. 16 (Kairo: American University in Cairo, 1996), 118.

Averroesme modern yang berurusan dengan isu-isu semacam “kebebasan berpikir”, “pluralisme” dan “demokrasi” yang berhadapan dengan lembaga-lembaga keagamaan, semacam MUI, Dewan Dakwah dan sejenisnya yang dinilainya memiliki semangat sama dengan para penguasa Gereja abad ke-13 dan ke-14.²³

Kajian tentang Ibn Rusyd ini memang bukan yang pertama. Namun, harus dikatakan juga bahwa dari semuanya—sejauh yang dapat dilacak— belum ditemukan karya tulis atau penelitian yang secara serius mengkaji persoalan epistemologisnya. Dominique Urvoy menulis *biografi* Ibn Rusyd;²⁴ Charles Genequand, Oliver Leaman, Fuad Ahwani dan Kamil Uwaidah menulis *metafisika* Ibn Rusyd. Charles mengulas buku *Mâ Ba`d al-Thâbi`ah* karya Ibn Rusyd; Leaman menguraikan pandangan Ibn Rusyd tentang perbuatan Tuhan, soal jiwa dan esensi; Fuad Ahwani menjelaskan makna metafisika Ibn Rusyd yang berarti pengetahuan tentang wujud, yang terdiri atas tiga bagian, yakni: (1) tentang hal-hal yang dapat dirasa, yakni 10 kategori, (2) prinsip-prinsip substansi dan hubungannya dengan Prinsip Pertama, (3) prinsip-prinsip demonstrasi; Kamil Uwaidah menjelaskan eksistensi Tuhan, keesaan dan sifat-sifat-Nya.²⁵

Oliver Leaman dan Athif Iraqi menulis pemikiran *teologi* Ibn Rusyd, yaitu argument dan bantahan Ibn Rusyd atas tudu-

²³ Luthfi Assyaukanie, “Ibn Rusyd, Kant dan Proyek Pencerahan Islam”, makalah di -ampaikan dalam acara Ulang Tahun ke-4 Jaringan Islam Liberal (JIL), 3 Maret 2005, di Jakarta.

²⁴ Dominique Urvoy, *Ibn Rusyd (Averroes)* terj. bahasa Prancis ke Inggris oleh Olivia Stewart (London: Routledge, 1991).

²⁵ Charles Genequand, *Ibn Rusyd's Metaphysics* (Leiden: EJ. Brill, 1986); Oliver Leaman, *Averroes and His Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 1988), Fuad Ahwani, “Ibn Rusyd” dalam Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, I (Delhi: Low Price Publications, 1995), 540-564. Kamil Uwaidah, *Ibn Rusyd al-Andalusi Failusûf al-Arabi wa al-Muslimîn* (Beirut: Dar al-Kutub, 1993), 82-93.

han al-Ghazali dalam *Tahâfut al-Falâsifah*.²⁶ Sementara itu, Athif Iraqi dalam tulisan yang lain, serta Abd Maqşud dan Yusuf Musa, menjelaskan pemikiran Ibn Rusyd tentang *hubungan agama dan filsafat*. Iraqi menulis titik temu antara akal dan syariat, dalam doktrin filsafat Ibn Rusyd yang menurutnya terletak pada makna esoteris syariat yang dapat dipahami dengan metode burhani, dan bahwa burhani bukan selalu milik metode filsafat tetapi juga syariat.²⁷ Lebih khusus, Abd Maqşud dan Yusuf Musa menguraikan metode Ibn Rusyd dalam mendamaikan ketegangan antara agama dan filsafat yang terdiri atas tiga prinsip, (1) bahwa agama mewajibkan belajar filsafat, (2) bahwa syariat mempunyai makna esoteris dan eksoteris, di mana esoteris adalah bagian dari pemikiran filsafat, (3) bahwa takwil adalah suatu keharusan demi kebaikan dan pemahamannya terhadap syariat dan hikmah, agama dan filsafat,²⁸ sedang Mahmud Qasim menulis pengaruh filsafat Ibn Rusyd di dunia Barat.²⁹

Di tanah air sendiri, berdasarkan data tesis dan disertasi yang ditulis di PPs UIN Jakarta dan Yogyakarta sampai tahun 2004,³⁰ menunjukkan bahwa di antara disertasi dan tesis yang membahas pikiran Ibn Rusyd belum ada satu pun yang mengkaji persoalan epistemologisnya. Disertasi Amsal

²⁶ Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam*, terj. Amin Abdullah (Jakarta: Rajawali Press, 1989); Athif Iraqi, *Al-Manhaj al-Naqdi fi Falsafah Ibn Rusyd*, (Mesir: Dar al-Ma`arif, 1980).

²⁷ Athif Iraqi, *Al-Naz`ah al-Aqliyah fi Falsafah Ibn Rusyd* (Mesir: Dar al-Ma`arif, tt).

²⁸ Abd Maqşud, *Al-Taufiq bain al-Dîn wa al-Falsafah* (Kairo: Alam al-Kutub, 1986); Yusuf Musa, *Bain al-Dîn wa al-Falsafah fi Ra`y Ibn Rusyd* (Mesir: Dar al-Ma`arif, tt).

²⁹ Mahmud Qasim, *Falsafah Ibn Rusyd wa Atsaruhâ fi al-Taftîr al-Ghurabi* (Khortum: Jamiah Umm Durban, 1967).

³⁰ Daftar Disertasi di PPS IAIN Jakarta 08 Maret 1982 sampai 07 Desember 2002; Daftar Tesis dan Disertasi IAIN Yogyakarta sampai 10 September 2004; Daftar Tesis di MSI UII Yogyakarta sampai April 1999; Daftar Tesis IAIN Surabaya sampai 6 Mei 1999; Daftar Tesis IAIN Padang sampai 10 Mei 1999; Daftar Tesis IAIN Aceh sampai 25 Mei 1999.

Bakhtiar membahas perdebatan Ibn Rusyd dengan al-Ghazali dalam soal *metafisika*.³¹ Afrizal menulis pemikiran *teologi* Ibn Rusyd,³² Aminullah Elhady menguraikan kritik Ibn Rusyd atas doktrin ketuhanan kaum teolog dan filosof,³³ Kasuwi menulis pemikiran *hukum* Ibn Rusyd khususnya yang termuat dalam kitab *Bidâyah al-Mujtahid*,³⁴ sedang tesis Yusuf Suyono menjelaskan doktrin Ibn Rusyd tentang hubungan akal dan wahyu, khususnya yang tertulis dalam kitab *Fashl al-Maqâl*.³⁵

Penelitian yang agak relevan dengan kajian ini adalah tesis Suparman yang menulis tentang *epistemologi* Ibn Rusyd.³⁶ Ia menguraikan tentang sumber pengetahuan, jalan mencapai pengetahuan dan hubungan antara akal dan wahyu. Akan tetapi, penelitian ini ternyata kurang didasarkan atas sumber-sumber primer dan tidak tajam karena tidak dibandingkan dengan tokoh siapa pun. Selain itu, masalah yang diangkat justru lebih banyak diuraikan dari pemikiran tokoh lain, bukan dari pandangan Ibn Rusyd sendiri, sehingga sangat tidak memadai untuk menjelaskan epistemologi yang sebenarnya dari Ibn Rusyd. Tegasnya, pemikiran epistemologis kedua tokoh ini bisa dikatakan belum terkaji secara baik dan memadai. Penelitian ini mengisi kekosongan besar tersebut.

³¹ Amsal Bakhtiar, *Problem Fisika dan Metafisika dalam Filsafat Islam Studi Perbandingan antara al-Ghazali dan Ibn Rusyd* (Jakarta: Disertasi IAIN Syarif Hidayatullah, 2000).

³² Afrizal, *Pemikiran Kalam Ibn Rusyd* (Jakarta: Disertasi IAIN Syarif Hidayatullah, 2000).

³³ Aminullah Elhady, *Filsafat Ketuhanan Ibn Rusyd Kritik terhadap Pandangan Mutakallimin dan Falsafah tentang Konsep Ketuhanan* (Jakarta: Disertasi IAIN Syarif Hidayatullah, 2000).

³⁴ Kasuwi, *Metode Ijtihad Ibn Rusyd dalam Bidayah al-Mujtahid* (Jakarta: Disertasi IAIN Syarif Hidayatullah, 1999).

³⁵ Yusuf Suyono, *Filsafat Ibn Rusyd Korelasi Akal Wahyu dalam Fashl al-Maqal* (Yogyakarta: Tesis IAIN Sunan Kalijaga, 1993).

³⁶ Suparman, *Epistemologi dalam Filsafat Ibn Rusyd* (Yogyakarta: Tesis IAIN Sunan Kalijaga, 1996).

Untuk menyelesaikan persoalan-persoalan yang dikaji dalam penelitian ini, digunakan dua teori pokok. *Pertama*, klasifikasi epistemologi dari al-Jabiri dan Mulyadi Kartanegara yang terdiri atas 4 bentuk, yaitu *bayâni*, *burhâni*, *irfânî* dan *tajrîbî*. Bayani adalah epistemologi yang menyatakan bahwa ilmu bersumber pada teks di mana cara mendapatkannya adalah lewat analisis teks, sedang validitasnya didasarkan atas kesesuaiannya dengan makna teks. Burhani adalah epistemologi yang mendasarkan diri pada akal, cara perolehan ilmunya lewat logika, dan validitasnya dengan koherensi. Irfani adalah epistemologi yang mendasarkan diri pada intuisi (*kasyf*), cara perolehan ilmunya lewat olah ruhani, dan validitasnya dengan intersubjektif.³⁷ Sementara itu, tajribi adalah bentuk epistemologi yang mendasarkan diri pada realitas empirik, cara perolehan ilmunya lewat observasi atau eksperimen dan validitasnya dengan korespondensi.³⁸ Kerangka teori ini digunakan untuk menganalisis pemikiran Ibn Rusyd secara umum. Prinsip-prinsip dan tata kerja epistemologis sang tokoh dianalisis dan diklasifikasi berdasarkan atas empat model epistemologi tersebut sehingga dapat diketahui kecenderungan, pola dan ciri khasnya.

Kedua, teori pluralitas makna teks dari Abd Jabbar. Menurutnya, setiap teks mengandung kemungkinan adanya makna lain yang tidak sama dengan yang tersurat secara eksplisit. Makna-makna tersebut senantiasa lahir dan berbeda sesuai dengan perbedaan pendekatan dan metode yang digunakan. Meski demikian, hal itu bukan berarti penyimpangan atau eksklusivitas pemahaman melainkan benar-benar bahwa teks

³⁷ Al-Jabiri, *Bunyah al-Aql al-Arabi* (Beirut: Markaz al-Tsaqafah, 1990). Al-Jabiri sendiri hanya menulis 3 bentuk epistemologi, yaitu *bayâni*, *burhânî* dan *irfânî*. Model epistemologi *tajrîbî* didasarkan atas uraian Mulyadi Kartanegara dalam bukunya, *Pengantar Epistemologi Islam* (Bandung: Mizan, 2003), 52.

³⁸ Mulyadhi, *ibid.*

(al-Qur'an) memberikan ruang yang besar bagi adanya beragam pemahaman sesuai dengan tingkat penalaran.³⁹ Karena itu, Ibn Sina pernah menyatakan bahwa syariat dan teks hanyalah simbol dari berbagai kandungan makna yang ingin disampaikan Tuhan.⁴⁰ Ketentuan sebagai simbol ini juga berlaku pada realitas-realitas empirik di luar teks. Dengan pemahaman seperti itu, mengikuti analisis Levi-Strauss, maka teks dan realitas menjadi sangat multi-interpretasi yang melewati batas-batas kesadaran ruang dan waktu.⁴¹ Sedemikian rupa, sehingga posisi yang berbeda antara teks dan realitas yang kemudian melahirkan ketegangan dan benturan antara agama dan sains, antara teks dan logika, dapat diminimalisir—jika tidak boleh dikatakan disingkirkan. Teori ini digunakan untuk menganalisis pemikiran epistemologi Ibn Rusyd dan upayanya untuk mempertemukan antara teks dan realitas.

Objek penelitian filsafat terdiri atas dua bentuk, yaitu objek material dan objek formal.⁴² Objek material penelitian ini adalah pikiran-pikiran epistemologi Ibn Rusyd atau materi-materi gagasan sang tokoh yang berkaitan dengan persoalan epistemologi, sedang objek formalnya adalah bentuk atau bangunan pemikiran epistemologi tokoh tersebut.

Kajian ini sendiri merupakan penelitian kualitatif yang bersifat analisis non-hipotesis sehingga tidak memakai standar mazhab tertentu selain kerangka umum pendekatan untuk tahap deskriptif dan beberapa teori yang dijadikan sebagai pijakan analisis. Data-data yang diteliti dikumpulkan dari ke-

³⁹ Machasin, *Qadli Abd Jabbar Mutasyabih al-Qur'an: Dalil Rasional al-Qur'an* (Yogyakarta: LKiS, 2000), 165.

⁴⁰ Husein Nasr, *Tiga Pemikir Muslim Ibn Sina, Ibn Arabi dan Suhrawardi*, terj. Mujahid (Bandung: Risalah, 1984), 44.

⁴¹ Claude Levi Strauss, *Antropologi Struktural*, terj. Ninik Rochani (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005), 267.

⁴² Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 1996), 731.

pustaka. Data-data yang ada dibagi dalam tiga bagian; *primer*, *sekunder* dan *umum*. Data primer adalah gagasan-gagasan yang ditulis sendiri oleh sang tokoh, data sekunder adalah pemikiran-pemikiran sang tokoh yang digambarkan orang lain, sedang data umum adalah teori-teori yang berkaitan dengan pokok bahasan, yaitu epistemologi. Dalam penelitian ini, data esensial diambil dari sumber primer, sedang data sekunder hanya dipakai sebagai bahan konfirmasi atau sebagai penunjang dari sumber pertama. Data-data primer yang dimaksud adalah:

1. *Fashl al-Maqâl fi Mâ bain al-Hikmah wa al-Syari`ah min al-It-tishâl*, ed. M. Imarah (Mesir: Dar al-Ma`arif, tt), berbicara kaitan syariat dan filsafat.
2. *Mâ Ba`d al-Thabî`ah (Metaphysics)*, terj dan ed. Charles Genequand (Leiden: EJ. Brill, 1986), mengkaji hakikat realitas, khususnya masalah metafisik.
3. *Risâlah al-Nafs* (tanpa kota: Khazinah al-Fikr, 1423 H), mendiskusikan potensi-potensi yang menjadi sarana pencapaian ilmu: indera eksternal, internal dan intelek.
4. *Talkhîsh Kitâb al-Maqûlât li Aristhûthâlîs (Averroes Middle Commentaries on Aristotle's Categories)*, terj. Charles E. Butterworth (New Jersey: Princenton University Press, 1983), membahas ketentuan premis-premis yang dijadikan landasan penalaran.
5. *Talkhîsh Kitâb al-Jadal*, ed. Abd Majid Haridi (Mesir: Hai'ah al-Mishriyah, 1979), menjelaskan aturan-aturan penalaran logis.
6. *Tahâfut al-Tahâfut, I & II*, ed. Sulaiman Dunya (Mesir: Dar al-Ma`arif, tt), membahas soal realitas-realitas yang menjadi sumber ilmu.

Pemikiran-pemikiran epistemologis Ibn Rusyd seperti yang tertuang dalam buku primer tersebut kemudian dipilah-pilah dan diambil bagian-bagiannya yang sesuai dengan kajian pokok bahasan epistemologi: sumber, cara dan validitas pengetahuan.⁴³ Artinya, data-data yang ada diklasifikasikan dan ditentukan bagian-bagiannya yang membahas masalah sumber, cara-cara mendapatkan dan kriteria validitas ilmu. Hasil klasifikasi tersebut kemudian dideskripsikan dalam bentuk tulisan sesuai dengan sub-bahasan masing-masing. Dalam proses klasifikasi dan pemilahan tersebut, adanya pemenggalan dan “pemeriksaan” ide atau pemikiran sang tokoh menjadi tidak terhindarkan. Akibatnya, kesalahan atau ketidaktepatan pemahaman bisa saja terjadi. Untuk menghindari hal itu, setidaknya mengurangnya, peneliti melakukan *cross-check* dengan cara mengkaji ulang referensi yang digunakan, membandingkan dengan data primer lainnya atau membandingkan dengan data sekunder yang membahas masalah tersebut.

Untuk menjawab masalah pokok yang diajukan di atas, maka penelitian ini dibagi dalam bab-bab sebagai berikut. Bab I Pendahuluan sebagai pengantar. Bab II menjelaskan latar belakang sang tokoh, riwayat hidup, karya-karya dan pengaruhnya pada pemikiran sesudahnya. Bab III menguraikan pikiran-pikiran Ibn Rusyd tentang konsep pengetahuan, sumber-sumbernya, realitas sebagai sumber dan objek ilmu dan persoalan antara wahyu dan rasio. Bab IV menjelaskan cara-cara untuk mendapatkan ilmu, sarana-sarana yang dibutuhkan dan persoalan antara metode ilmu-ilmu keagamaan dan ilmu-ilmu filosofis. Bab V menguraikan pandangan tokoh tentang parameter-parameter yang digunakan untuk menentukan validitas ilmu. Bab VI mendiskusikan implikasi dan konsekuensi atas

⁴³ Pembacaan atas teks-teks klasik karya Ibn Rusyd sendiri dilakukan secara hermeneutis, sehingga dapat dipahami secara lebih baik. Sumaryana, *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1996), 31.

Pendahuluan

pemikiran epistemologi Ibn Rusyd, baik pada aspek sumber maupun sarana-sarana yang digunakan dalam proses pencapaian pengetahuan. Bab VII adalah penutup.

bab ii

sKeTsa biografis

ibn Rusyd

Dalam bab ini akan diuraikan beberapa persoalan yang berkaitan dengan latar belakang kehidupan Ibn Rusyd, yaitu kondisi sosial politik, dinamika kehidupan intelektual saat itu, biografi kehidupan Ibn Rusyd sendiri, dan karya-karyanya.

A. KONDISI SOSIAL POLITIK

Ibn Rusyd hidup dalam dua masa politik yang berbeda, yaitu masa dinasti *al-Murâbithûn* yang kemudian digulingkan oleh golongan *al-Murwahhidûn* di Marakusy tahun 1147 M. Ia lahir pada masa kekhalifahan Ali ibn Yusuf (1106-1143 M) dari dinasti Murabithun, salah satu dinasti Islam di Maroko yang menguasai wilayah Spanyol. Dinasti ini didirikan oleh seorang guru sufi bernama Abdullah ibn Yasin, pada tahun 1039 M, sedang nama *al-Murâbithûn* sendiri (*ribâth* secara harfiah berarti benteng, *murâbithûn* berarti orang-orang yang tinggal di benteng) dipakai karena dari benteng itulah mereka mulai menyebarkan bentuk Islam yang sederhana dan fundamental. Doktrin

utama gerakannya adalah: (a) mengajak masyarakat kepada kebenaran, (b) memberantas ketidakadilan, dan (c) mengubah segala sesuatu yang tidak sesuai dengan syariah Islam.¹

Pada awalnya, masa Ibn Yasin (w. 1056 M), *murâbithûn* merupakan gerakan murni keagamaan. Mereka kemudian menjadi gerakan politik setelah dipimpin Yusuf ibn Tashfin (1061-1106 M) yang menempatkan Marrakusy, salah satu kota di wilayah Maroko sekarang, sebagai markas utamanya (1062 M), membangun masjid, rumah sakit dan gedung-gedung pemerintahan. Tahun 1074 M, Ibn Tashfin mengangkat dirinya sebagai *amîr al-Muslimîn* (penguasa orang-orang Islam) dan bukan *khalifah*. Gelar tersebut dipakai agar lebih aman tanpa harus khawatir resiko menghadapi ancaman penguasa (khalifah) Bani Abbas di Baghdad.² Setelah itu, mulailah ia melakukan perluasan wilayah dan golongan murabitun mulai berubah dari gerakan keagamaan menjadi gerakan politik yang tentu saja bermuara pada kekuasaan. Tahun 1086 M, lewat panglimanya yang terkenal, al-Muktamid, Ibn Tashfin mengalahkan Raja Alfonso VI (raja Leon Castilla), menaklukkan Granada, Malaga, Badajoz dan Seville. Beberapa waktu kemudian, tahun 1102 M, Valencia dan Saragosa ditaklukkan, selanjutnya Lisabon dan Santarem diduduki tahun 1110 M.³ Ali ibn Yusuf (1106-1143 M) penguasa pengganti Ibn Tashfin, tidak kalah perkasa dibanding pendahulunya, bahkan melebihinya. Pada masa-masa pemerintahannya inilah seluruh Andalus benar-

¹ Thomson dan Ataurrahman, *Islam in Andalus* (London: Ta-Ha Publisher, 1996), 85-6; Syed Ameer Ali, *A Short History of the Saracens* (New Delhi: Kitab Bhavan, 1994), 532. Kata *al-murabithun* kemudian mendapat bentuk Spanyolnya, *Almoravides* atau bentuk Prancisnya, *Marabout* yang berarti manusia suci atau wali setempat karena mereka mengklaim sebagai orang yang mengedepankan spiritualitas. Lihat CE. Bosworth, *the Islamic Dynasties* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1980), 50.

² Thomson dan Ataurrahman, *Islam in Andalus*, 94.

³ Anwar Chejne, *Muslim Spain*, 71-74; Philip K. Hitti, *History of the Arab* (London: Macmillan, 1970), 541.

benar di bawah kekuasaan *Murâbithûn*, dikendalikan dari Marakusy. Ibn Rusyd lahir pada masa kekuasaan Ali ini.⁴

Secara politis, menurut Anwar,⁵ dinasti *Murâbithûn* memberikan kehidupan baru yang baik kepada masyarakat, yaitu stabilitas politik yang terkendali sehingga masyarakat menjadi tenang. Namun, hal itu terjadi bukan terjadi karena kesadaran melainkan atas tekanan pemerintah. Penguasa *Murâbithûn* senantiasa mengawasi opini yang berkembang dan menindak buku-buku yang dianggap tidak sesuai dengan ajaran resmi kerajaan. Buku-buku karya al-Ghazali (1058-1111 M) termasuk yang dilarang dan dianggap bid'ah.⁶ Tekanan dan pengawasan yang ketat dari para penguasa seperti itu pada akhirnya menimbulkan banyak ketidakpuasan dari masyarakat. Muncullah kekacauan dan pemberontakan di daerah-daerah. Antara lain, tahun 1145 M, yakni beberapa tahun sebelum jatuhnya dinasti *Murâbitûn*, terjadi pemberontakan di Algarve, Niebla, Santarem, Cadiz, Badajoz dan lainnya, dan umumnya pemberontakan-pemberontakan tersebut dipimpin oleh tokoh-tokoh agama atau guru-guru sufi. Misalnya, Ibn Qasim yang mengklaim dirinya sebagai Mahdi memberontak di Silves dan Niebla, Ibn Hamdan (w. 1152 M) di Cordova, Ibn `Iyad (w. 1146 M) di Valencia, dan Ibn Mardanisyy (w. 1172 M) di Granada dengan dibantu pasukan Nasrani.⁷

⁴ Anwar Chejne, *ibid*, 75.

⁵ *Ibid*, 78.

⁶ Menurut Urvoy, pelarangan buku-buku karya al-Ghazali ini didasarkan atas kenyataan bahwa sosok al-Ghazali sangat sulit ditandingi sehingga bisa menyebabkan masyarakat lebih loyal kepadanya daripada kepada pemerintah. Lihat Dominique Urvoy, *Ibn Rusyd (Averroes)*, terj. dari Prancis ke Inggris oleh Olivia Stewart (London: Routledge, 1991), 16. Namun, yang lebih tepat menurut penulis adalah pendapat Athif Iraqi bahwa pelarangan tersebut disebabkan teologi dan fiqh al-Ghazali tidak sesuai dengan pemikiran hukum penguasa, yaitu fiqh madzhab Maliki. Lihat M. Athif Iraqi, *Al-Naz`ah al-Aqliyah fi Falsafah Ibn Rusyd* (Mesir: Dar al-Ma`arif, tt), 23. Lihat juga George F. Hourani, *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy* (London: Luzac, 1961), 7.

⁷ Anwar Chejne, *Muslim Spain*, 78. Situasi saat itu benar-benar kacau. Perang saudara

Muwahhidûn, kelompok keagamaan yang kemudian berkuasa menggantikan *Murâbitûn*, termasuk golongan yang lahir akibat dari kondisi keagamaan yang terjadi di Andalus. Secara intelektual, ia lahir karena tidak puas dengan keberadaan madzhab Maliki yang kaku, konservatif dan legalistik yang diberlakukan penguasa *Murâbithûn*, di samping demi memerangi paham *tajsîm* yang menganggap bahwa Tuhan mempunyai bentuk (antropomorfisme). Karena itu, mereka memakai nama *muwahhidun* (orang-orang yang mengesakan Tuhan swt). Ibn Tumart (1084-1130 M), pendiri golongan muwahhidun adalah seorang guru sufi asal Maroko yang mencoba memadukan ide-ide ajaran Muktazilah dan Syiah sebagai alternatifnya.⁸

Pada awalnya, gerakan dakwah Ibn Tumart adalah murni keagamaan tanpa ada kepentingan politis. Namun, setelah mendapat banyak dukungan sementara dinasti *murâbithûn* sendiri semakin lemah, ia ternyata ingin menjadi penguasa. Untuk tujuan tersebut dan demi menjamin loyalitas pengikutnya, tahun 1121 M, ia memproklamkan diri sebagai *al-mahdî al-maksûm* yang mempunyai ikatan darah (keturunan) dengan Rasul saw.⁹ Mulailah ia mengajak kabilah-kabilah lain untuk bergabung dan memerangi mereka yang menolak. Pada tahun 1130 M, Ibn Tumart bersama 40.000 pasukannya mencoba menyerang ibu kota dinasti *murâbithûn*, Marakesy. Dalam peristiwa yang dikenal sebagai perang Buhairah tersebut kelompok

berlangsung hebat. Kondisi tersebut masih ditambah dengan serangan-serangan yang dilakukan kaum Nasroni yang dipimpin Raja Alfonso. Thomson menyebutnya sebagai *al-fimah al-tsaniyah*, perang saudara kedua dalam masyarakat Islam Andalus. Lihat Thomson dan Ataurrahman, *Islam in Andalus*, 101.

⁸ Anwar Chejne, *Muslim Spain*, 79-81; GE. Von Grunebaum, *Classical Islam A History 600-1258*, terj. dari bahasa Jerman ke Inggris oleh Katherine Watson (London: George Allen and Anwin, 1970), 181.

⁹ Anwar Chejne, *Muslim Spain*, 80; Thomson dan Ataurrahman, *Islam in Andalus*, 100; Ameer Ali, *A Short History of the Saracens*, 534.

muwahhidûn menderita kekalahan besar sedang Ibn Tumart sendiri tewas.¹⁰

Abd al-Mukmin (1095-1163 M), pengganti Ibn Tumart, mengorganisasi kembali para pengikut *muwahhidûn* dan mulai melancarkan serangan-serangan. Gerakan mereka ternyata tidak terbandung oleh para penguasa *murâbithûn* pasca Ali ibn Yusuf, yakni Tashfin (1143-1145 M), Ibrahim (1145 M) dan Ishaq (1145-1147 M). Karena itu, tahun 1146 M, Abd al-Mukmin telah berhasil menguasai Fez, kota terbesar kedua setelah Marakesy, kemudian Aghamat, Ceuta, Tangier dan terakhir Marakusy, ibu kota *murâbithûn*, tahun 1147 M. Dikuasainya kota ini berarti habislah masa kekuasaan *murâbithûn* dan diganti oleh kaum *muwahhidûn*. Namun, gerakan *muwahhidûn* ternyata tidak berhenti sampai di situ. Abd al-Mukmin berambisi memperluas wilayah kekuasaannya. Tahun 1152 M, ia menduduki Aljazair, kemudian Tunisia tahun 1158 M, dan Libya tahun 1160 M.¹¹

Abu Ya`kub Yusuf ibn Abd al-Mukmin (1163-1184 M), pengganti al-Mukmin, meneruskan ambisi ayahnya dengan menyerang wilayah-wilayah Kristen di Spanyol. Hasilnya, tahun 1169 M, ia menguasai Toledo dan menduduki wilayah Syatarin tahun 1184 M, serta menghancurkan tentara Kristen di Lisabon, ibukota Portugal sekarang.¹² Usaha tersebut diteruskan putranya, Abu Yusuf Ya`kub al-Mashur (1184-1198 M) dengan terus menekan pasukan Kristen sehingga berhasil memaksa Raja Alfonso VII bertekuk lutut dan menerima konsesi-konsesi terhadap dinasti *Muwahhidûn*. Pada tahun 1194 M, al-Manshur bahkan berhasil menghancurkan benteng Ark yang menjadi pusat pertahanan tentara Kristen, saat Alfonso berusaha memberontak membebaskan diri dari kekuasaan Muslim.

¹⁰ Thomson dan Ataurrahman, *Islam in Andalus*, 101.

¹¹ Anwar Chejne, *Muslim Spain*, 82.

¹² *Ibid*, 84-5; Ameer Ali, *A Short History of the Saracens*, 536.

Di samping itu, al-Manshur juga membantu Salah al-din al-Ayyubi di Mesir dengan mengirimkan 180 unit kapal perang untuk melawan tentara salib.¹³

Di antara penguasa Muwahhidun, Abu Ya`kub Yusuf dan Yusuf Ya`kub al-Manshur adalah yang paling kuat dan dekat dengan ulama serta kaum cendekiawan. Ibn Rusyd hidup dan besar pada masa keduanya, juga tokoh-tokoh lain seperti Ibn Tufail yang terkenal dengan karyanya *Hayy ibn Yaqzhan*, Ibn Mulkun (ahli bahasa) dan Ibn Zuhr (ahli kesehatan). Para khalifah sesudahnya adalah penguasa yang lemah, bahkan Muhammad al-Nasir menggantikan al-Manshur sebelum umur 17 tahun sehingga banyak dikendalikan para menteri yang berebut kekuasaan. Mulailah muncul banyak pemberontakan dari kabilah-kabilah lain untuk memisahkan diri termasuk dari tentara Kristen yang memang tidak suka diperintah penguasa Muslim. Kekacauan-kekacauan tersebut semakin lama semakin besar dan tidak teratasi sehingga pada tahun 1269 M, dinasti Muwahhidun akhirnya jatuh dan lenyap dari bumi Afrika utara juga Spanyol, dan selanjutnya digantikan oleh dinasti Mariniyah.¹⁴

Berdasarkan uraian di atas, secara politis, Ibn Rusyd berarti hidup pada situasi yang mapan dan bahkan pada masa-masa kebesaran serta kejayaan Islam, meski ia mengalami situasi buruk saat peralihan kekuasaan. Sebab, huru-hara politik yang berpuncak pada digulingkannya dinasti Murabithun oleh golongan Muwahhidun di ibukota Marakesy, Maroko, terjadi pada saat Ibn Rusyd masih remaja, pada usia 21 tahun dan perubahan-perubahan di ibukota tidak banyak memberikan pengaruh di daerah-daerah, dalam hal ini Spanyol tempat

¹³ Anwar Chejne, *Ibid*, 86-7; Ameer Ali, *Ibid*, 538.

¹⁴ Uraian secara lebih lengkap dan jelas tentang kemunduran dan kehancuran Bani *Muwahhidûn*, lihat Anwar Chejne, *Ibid*, 88-91; Ameer Ali, *Ibid*, 541-48.

di mana Ibn Rusyd lahir dan tumbuh. Setelah itu, Ibn Rusyd hidup pada masa kekuasaan Abd al Mukmin, Abu Ya`kub Yusuf dan Abu Yusuf al-Manshur dari dinasti *Muwahhidûn*, di mana dua penguasa yang disebutkan terakhir adalah khalifah besar yang tidak hanya tangguh secara politik dan militer tetapi juga dekat dengan kaum cendekiawan dan cinta pada pengetahuan. Kedua penguasa itulah yang melindungi dan mendorong proses penterjemahan dan pengembangan pemikiran filsafat, khususnya filsafat Aristoteles, di Andalus. Karena itu, penulis tidak sependapat dengan kesimpulan Fuad Ahwani maupun Kasuwi yang menyatakan bahwa Ibn Rusyd hidup dalam situasi politik yang tidak stabil, yang diliputi dengan perang saudara sesama Muslim maupun perang antara Muslim dengan Kristen.¹⁵ Dalam kaitan ini, kiranya benar pernyataan al-Hasan dan Donald Hill,¹⁶ bahwa ada kaitan yang sangat erat antara dukungan politik dan ekonomi dengan perkembangan pemikiran dan ilmu pengetahuan.

B. DINAMIKA INTELEKTUAL

Menurut Shaid al-Andalusi (w. 1070 M), pemikiran filsafat telah muncul di Andalus sejak pertengahan abad ke-9 M, tepatnya pada masa kekuasaan ibn Abd al-Rahman (832-886 M) dari keturunan dinasti Bani Umayyah.¹⁷ Khalifah ini mempunyai minat yang besar terhadap persoalan-persoalan filsafat dan kedokteran, di samping hukum (*fiqh*), hadis dan sastra. Namun, menurut Madjid Fakhry dan penulis setuju dengannya, pemikiran rasional (filsafat) yang sesungguhnya di Andalus baru

¹⁵ Fuad Ahwani, "Ibn Rushd" dalam MM. Syarif, *A History of Muslim Philosophy*, I (New Delhi: Low Prince Publications, 1995), 452; Kasuwi, *Metode Ijtihad Ibn Rusyd dalam Kitab Bidayah al-Mujtahid* (Jakarta: Desertasi IAIN Syarif Hidayatullah, 1999), 52-3.

¹⁶ Al-Hasan dan Donald Hill, *Teknologi dalam Sejarah Islam*, terj. Liputo (Bandung. Mizan, 1993), 310.

¹⁷ Ibn Sa`d, *Thabaqât al-Umam* (Beirut: al-Madba`ah al-Katulikiyah, 1912), 64.

muncul pada paruh kedua abad ke-10 M, tepatnya pada masa kekuasaan al-Hakam II (961-976 M). Sebab, baru pada masa itulah dilakukan pembelian karya-karya ilmiah dan filsafat dalam jumlah besar dari berbagai wilayah Timur, yakni Baghdad dan Mesir, sehingga pada saat itu Kordoba dengan perpustakaan dan universitas-universitasnya yang besar mampu menyaingi Baghdad sebagai pusat ilmu pengetahuan.¹⁸ Sebagai ilustrasi tentang maraknya keilmuan saat itu, khalifah sendiri mempunyai perpustakaan pribadi yang menghimpun 600.000 buku, Abu Ja'far ibn Abbas, wazirnya di Almeria mempunyai 400.000 buku, Muzhaffar ibn Afthas mampu menghimpun ensiklopedia dengan judul *al-Muzhaffariyah* sebanyak 50 jilid, sedang Ibn Futais dari Kordoba berani membayar 40.000 dinar untuk setiap buku baru. Usaha pembelian karya-karya ilmiah tersebut tidak hanya dilakukan pemerintah pusat atau tokoh-tokoh tertentu tetapi juga oleh masing-masing provinsi dan distrik.¹⁹

Namun, kondisi tersebut ternyata tidak berlangsung lama. Pengganti Hakam, Khalifah Hisyam II (976-1009 M) yang naik tahta sebelum umur 10 tahun sehingga kekuasaannya lebih dipegang oleh menterinya, Manshur ibn Abi Amir, memberikan kebijakan yang berbeda. Ia menerima ilmu-ilmu agama seperti tafsir, hadis dan fiqh tetapi menolak filsafat dan astronomi karena menganggap bahwa kedua ilmu yang disebutkan terakhir tidak prestisius dan tidak dihiraukan oleh para penguasa sebelumnya. Lebih dari itu, ia bahkan melarang dan membakar buku-buku tersebut serta menyatakannya sebagai bertentangan

¹⁸ Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (London: Longman, 1983), 258; Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam: Sebuah Peta Kronologis*, terj. Zainul Am (Bandung: Mizan, 2001), 97; Philip K. Hitti, *History of the Arab*, 530; Syed Ameer Ali, *Mukhtashar Târikh al-Arâb wa al-Tamaddun al-Islâm*, terj dari Inggris ke Arab oleh Riyad Ra'fat (Kairo: Lajnah Ta'lif wa Tarjamah, 1938), 436. Lihat juga Luthfi Abd al-Badi', *Al-Islâm fî Isbaniyah* (Kairo: Maktabah al-Nahdlah, 1969), 38.

¹⁹ Imaduddin, *Muslim Spain 711-1492 AD* (Leiden: EJ. Brill, 1981), 143-4.

dengan syariat agama.²⁰ Siapa yang tertangkap basah belajar filsafat bisa langsung dihukum rajam sampai mati—tanpa proses pengadilan—karena dianggap telah menjadi ateis (*mulhid*).²¹

Dengan kondisi seperti itu, maka kajian dan pemikiran filsafat menjadi sangat terhambat. Filsafat dan sains baru muncul kembali di Andalus setelah satu abad berikutnya, yaitu pada abad ke-12 M, ketika sejumlah sarjana berupaya mendalami bidang tersebut. Tokoh terkenal pertama adalah Ibn Bajjah atau *Avempece* (w. 1138 M) dengan karyanya *Tadbir al-Mutawahhid* (Pemerintahan Soliter), di samping sebuah prase tentang fisika Aristoteles, pokok-pokok pikiran al-Farabi tentang logika dan risalah tentang pertalian epistemologi.²² Tokoh berikutnya adalah Ibn Tufail (w. 1185 M) yang dikenal lewat karyanya *Hayy ibn Yaqzhan*. Ia mempunyai hubungan yang dekat dengan Khalifah Abu Ya`kub Yusuf (1163-1184 M) maupun Abu Yusuf Ya`kub al-Manshur (1184-1198 M), dua penguasa dari dinasti Muwahhidun yang bersimpati pada kajian filsafat dan Ibn Tufail berjasa telah mengenalkan Ibn Rusyd pada khalifah tersebut.²³

²⁰ Ibn Sa`d, *Thabaqât al-Umam*, 66; Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, 258; Kamil Uwaidah, *Ibn Rusyd al-Andalusi Failusûf al-Arabi wa al-Muslimîn* (Beirut: Dar al-Kutub, 1993), 21-22. Kenyataan tersebut mengingatkan kita pada kondisi yang pernah terjadi sebelumnya di Baghdad, yaitu perubahan dari masa al-Makmun kepada Mutawakil.

²¹ Yusuf Musa, *Bain al-Dîn wa al-Falsafah fi Ra`y Ibn Rusyd* (Mesir: Dar al-Ma`arif, tt), 21.

²² Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, 100. Menurut al-Maksumi, Ibn Bajjah bukanlah tokoh pertama kajian filsafat di Andalus. Banyak filosof lain sebelum Bajjah, seperti Majrithi (w. 1008 M) dan al-Kirmani (w. 1066 M) yang membawa risalah-risalah Ikhwan al-Shafa ke Andalus. Lebih dari itu, menurutnya, filsafat bahkan telah ada jauh sebelum itu yang dibawa oleh Abd al-Jabali dan Umar ibn Barani. Maksumi, "Ibn Bajjah" dalam MM. Syarif, *A History of Muslim Philosophy*, I (New Delhi: Low Prince Publications, 1995), Namun, bagi peneliti, semua itu tidak bisa dijadikan pegangan sebab mereka tidak meninggalkan karya-karya yang membuktikannya sebagai filosof di samping kenyataan bahwa sebagian mereka lebih dikenal sebagai ahli bidang lain dibanding ahli filsafat.

²³ Untuk Ibn Tufail, lihat Husein Shiddiqi, "Ibn Tufail" MM. Syarif, *A History of Muslim Philosophy*, I (New Delhi: Low Prince Publications, 1995); Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, 103-5.

Kondisi filsafat tersebut berbeda sama sekali dengan ilmu-ilmu non-filsafat atau ilmu-ilmu keagamaan. Berkat dukungan penuh dari penguasa, pada awal abad ke-11 M, ilmu-ilmu keagamaan telah berkembang pesat dan melahirkan tokoh-tokoh besar di bidangnya masing-masing. Bisa disebutkan, antara lain, Mujahid (1044 M) dari Denia, Abu Amr (w. 1053 M) dan Ibn Athiyah (w. 1152 M) dalam bidang *tafsir*; Ibn Futays (w. 1011 M), Abdullah al-Jaulani (w. 1075 M) dan Ibn Abd al-Barri (w. 1149 M) dalam bidang *hadits*; Ibn Hazm (w. 1064 M) dalam bidang teologi (*kalam*); Ibn Afif (w. 1029 M), Walid al-Baqi (w. 1081 M), al-Humaidi (w. 1095 M) dan Ibn Rusyd sendiri dalam bidang *fiqh*.²⁴ Dalam bidang ilmu-ilmu non-filsafat, antara lain, al-Bakri (w. 1094 M) dari Kordoba, geografer yang menulis *al-Mamâlik wa al-Masâlik*; Karmani (w. 1065 M) dalam bidang matematika; Ibn Hajjaj (w. 1073 M) dalam bidang Botani; Marwan ibn Zuhr (w. 1030 M) dan Abd al-Malik ibn Zuhr (1162 M) dalam bidang kedokteran.²⁵

Pada tahun 1090 M, khalifah Yusuf ibn Tashfin (1061-1106 M) dari dinasti *Murâbithûn* menetapkan *fiqh* madzhab Maliki secara eksklusif sebagai hukum resmi negara demi mengkokohkan kekuasaannya.²⁶ Meski kebijakan ini menurut al-Jabiri lebih didasarkan atas pertimbangan politis,²⁷ namun hal itu telah

²⁴ Anwar Chejne, *Muslim Spain*, 291-311.

²⁵ Imaduddin, *Muslim Spain*, 159-170.

²⁶ Oliver Leaman, *Averroes and His Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 1988), 1. *Fiqh* madzhab Maliki sendiri di Andalus pertama kali diperkenalkan oleh Isa ibn Dinar (w. 827 M) yang dikenal sebagai "Hakim Andalus" dan Yahya ibn Yahya (w. 847 M) yang menjadi hakim pada masa al-Hakam I (796-822 M) dan Abd al-Rahman II (822-852 M), Lihat Anwar Chejne, *Muslim Spain*, 299; Montgomery Watt and Pierre Chacia, *A History of Islamic Spain* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1992), 64.

²⁷ Menurut al-Jabiri, penetapan *fiqh* madzhab Maliki sebagai hukum resmi negara didasarkan atas kenyataan bahwa madzhab ini telah dicurigai sebagai kelompok yang melawan rezim Abbasiyah di Timur. Dengan memberi tempat madzhab Maliki di Barat berarti secara tidak langsung juga telah ikut menyerang atau melemahkan kekuasaan Bani Abbas, lawan politik dari Bani Umayyiah di Andalus. Al-Jabiri, *Kritik Pemikiran Islam*, terj. Burhan (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2003), 101.

mendorong perkembangan fiqh Maliki menjadi semakin pesat dan secara tidak langsung posisi fuqaha juga ikut terangkat dan “berkuasa”. Sayangnya, posisi itu kemudian mendorong mereka bersikap kaku dan otoriter apalagi sang khalifah sendiri tidak pernah mencampuri substansi produk hukumnya. Marakusyî, sejarawan abad ke-12 M, seperti dikutip Hourani menceritakan bahwa fuqaha madzhab Maliki saat itu senantiasa memaksakan pemikiran madzhabnya sendiri kepada semua lapisan masyarakat. Menyalahi hukum mereka akan segera dituduh bid`ah dan kufur sehingga harus dihukum mati. Buku-buku karya al-Ghazali (w. 1111 M) dibakar karena dianggap penuh dengan ajaran bid`ah dan tidak sesuai dengan doktrin madzhab Maliki.²⁸

Karena itu, dinasti Muwahhidun yang berkuasa setelah dinasti Murabithun berusaha merubah kondisi sosial keagamaan tersebut. Pada tahun 1150 M, masa Abd al-Mukmin (1147-1163 M), madzhab Maliki diganti dengan madzhab Zhahiri dan pemikiran Asy`ariyah ditetapkan sebagai teologi negara.²⁹ Di samping itu, Khalifah juga mendukung perkembangan sains atau ilmu-ilmu non-agama. Abu Ya`kub Yusuf (1163-84 M), pengganti Abd al-Mukmin, membuka kran kebebasan tersebut secara lebih lebar dengan cara mengambil dan memberi peluang pada perkembangan filsafat. Abu Ya`kub membuktikan interestnya pada filsafat dengan –lewat Ibn Tufail– menugaskan Ibn Rusyd untuk memberi ulasan-ulasan atas pemikiran filsafat Aristoteles.³⁰

²⁸ George Hourani, *Averroes on the Harmony*, 7; Athif Iraqi, *Al-Naz`ah al-Aqliyah*, 23.

²⁹ George Hourani, *ibid*, 10. Di samping itu, penetapan Zhahiri sebagai sumber hukum negara juga didasarkan atas pertimbangan bahwa ajaran madzhab Zhahiri yang literalis dianggap lebih cocok dengan doktrin pendahulunya, Ibn Tumart, yang mengklaim dirinya sebagai Mahdi dan keturunan Rasul saw.

³⁰ *Ibid*, 11.

Namun, perubahan-perubahan tersebut agaknya tidak mengurangi pengaruh kaum fuqaha yang sudah dominan di Andalus. Mereka tetap mempunyai otoritas dalam bidang hukum dan soal-soal agama sehingga pada masa khalifah berikutnya, Abu Yusuf Ya`kub al-Manshur (1184-1198 M), mereka mampu mendesak sang khalifah untuk memberi sanksi tegas pada Ibn Rusyd sehingga sang filosof akhirnya diasingkan dan buku-buku filsafatnya dibakar.³¹

Dengan demikian, dari segi intelektual, ada “perang pemikiran” (*ghazwah al-fikr*) yang hebat pada masa masa Ibn Rusyd, khususnya antara kaum fuqaha dengan filosof. Mereka berusaha untuk saling mengungguli dengan menggunakan jalur politik, kekuatan massa atau yang lain. Karena itu, menurut hemat penulis, gagasan Ibn Rusyd untuk memadukan agama dan filsafat, misalnya lewat karyanya *Fashl al-Maqâl*, belum tentu murni untuk tujuan tersebut tetapi besar kemungkinan bisa karena faktor lain, yakni untuk “menyelamatkan diri” dan menyembunyikan pikiran-pikiran filosofisnya. Sebagai catatan, *Fashl al-Maqâl* ditulis tahun 1179 M, saat Ibn Rusyd masih bertugas sebagai hakim agung di Kordoba. Karena itu pula, penulis memperkirakan bahwa kajian-kajian filsafat di Andalus, khususnya pra-Ibn Rusyd, misalnya Ibn Bajjah dan Ibn Tufail, bahkan juga Ibn Rusyd sendiri, tidak dilakukan secara terbuka dan demonstratif tetapi hanya secara personal. Perkiraan ini, paling tidak, didasarkan atas tiga kenyataan: (1) Ibn Rusyd sendiri berusaha menyembunyikan kegiatan filosofisnya sehingga tidak dikenal sampai ia dibawa Ibn Tufail kepada Khalifah. Padahal, saat itu ia telah menguasai filsafat Aristoteles sehingga kemudian diberi tugas untuk

³¹ *Ibid*, 5. Semua referensi menyebut sanksi atas Ibn Rusyd ini. Anwar menyebutkan bahwa lingkungan masyarakat Andalus saat itu yang didominasi kaum fuqaha khususnya madzhab Zhahiri yang literalis sangat tidak mendukung adanya kebebasan berpikir. Anwar Chejne, *Muslim Spain*, 309.

memberi ulasan atas pikiran-pikiran filsafat Aristoteles oleh sang khalifah,³² (2) sebelumnya, Ibn Tufail pernah mengeluhkan bahwa kebanyakan masyarakat menyukai matematika tetapi tidak ada yang mau mendalami filsafat, (3) Khalifah al-Manshur sendiri tidak tahu harus berdiskusi dengan siapa ketika mengalami kesulitan mempelajari filsafat, sampai bertemu Ibn Rusyd.³³

C. RIWAYAT HIDUP

Ibn Rusyd atau *Averroes* dalam bahasa Latin, nama lengkapnya adalah Abu al-Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Rusyd, lahir di kota Kordoba, Andalus, tahun 1126 M. Ia lahir dan besar dalam lingkungan keluarga yang mempunyai tradisi intelektual bagus. Ayahnya seorang hakim (*qâdlî*) sedang kakeknya dari jalur ayah adalah hakim agung (*qâdli al-qudlât*) di Kordoba.³⁴ Ibn Rusyd sendiri dikenal sebagai orang yang mempunyai minat besar pada keilmuan. Diriwayatkan oleh Ibn Abbar bahwa Ibn Rusyd tidak pernah absen dari kegiatan penelitian dan membaca sejak dewasa, kecuali pada malam ayahnya meninggal dan malam pertama perkawinannya.³⁵ Tidak ada data yang lengkap tentang masa kehidupan awal dan belajarnya, namun melihat posisi keluarga dan karya-karya yang dihasilkan, Ibn Rusyd dipastikan mempelajari hampir seluruh disiplin ilmu yang dikenal saat itu, seperti bahasa Arab, fiqh, kalam, astronomi dan kedokteran, di samping filsafat yang

³² Oliver Leaman, *Averroes and His Philosophy*, 10.

³³ Fuad Ahwani, "Ibn Rushd", dalam MM. Syarif, *A History of Muslim Philosophy*, I (New Delhi: Low Prince Publications, 1995), 541.

³⁴ Abbas M. Aqqad, *Ibn Rusyd* (Mesir: Dar al-Ma`arif, tt), 8; M. Imarah, "Muqaddimah" dalam Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl* (Mesir: Dar al-Ma`arif, tt), 5.

³⁵ Kamil Uwaidah, *Ibn Rusyd al-Andalusi*, 25.

agaknya dipelajari secara otodidak atau sembunyi-sembunyi.³⁶ Data yang ada hanya menyebutkan, Ibn Rusyd belajar kedokteran pada Abd Malik ibn Zuhr (w. 1162 M), Abu Ja`far Harun dan Jarbun al-Balansi,³⁷ dan belajar hukum (fiqh) khususnya kitab *al-Muwatha`* karya Imam Malik pada ayahnya. Selain itu, ia juga belajar hukum pada Ibn Rizq, Abu al-Qasim, Ibn Basykuwal, Abu Marwan, Ibn Samhun, Ja`far ibn Abd al-Aziz dan Abd Allah al-Ma`zari.³⁸ Sekitar tahun 1153 M, ia tinggal beberapa lama di ibu kota dinasti Muwahhidun, Marakesy, untuk melakukan penelitian-penelitian astronomis.³⁹

Setelah sekian lama belajar, tahun 1159 M, Ibn Rusyd dipanggil ke Seville oleh gubernur Abu Ya`kub Yusuf untuk membantu reformasi pendidikan di sana. Namun, tidak ada data rinci tentang peran dan keberhasilannya dalam tugas tersebut.⁴⁰ Menjelang tahun 1169 M, ketika terjadi “kebangkitan” filsafat di Andalus yang didorong khalifah Abu Ya`kub Yusuf, ia dibawa dan diperkenalkan Ibn Tufail kepada khalifah. Pada pertemuan tersebut, Ibn Rusyd kemudian diberi tugas untuk memberi ulasan dan komentar atas pikiran-pikiran filsafat Aristoteles. Tidak lama kemudian, tahun 1169 M, Ibn Rusyd diangkat sebagai hakim di Seville, suatu kota yang kemudian menjadi ibu kota Andalus. Pengangkatan tersebut

³⁶ Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, 107. Sebagian sumber menyatakan bahwa Ibn Rusyd belajar filsafat pada Ibn Tufail, tetapi menurut penulis hal tersebut tidak berdasar. Kenyataannya, Ibn Rusyd tidak pernah menyebut Ibn Tufail sebagai gurunya, sedang Ibn Tufail sendiri pernah mengeluhkan kesulitan yang dihadapi Khalifah Abu Ya`kub tentang filsafat kepada Ibn Rusyd. Ibn Tufail berharap ada orang lain yang bisa membantunya. Lihat, Fuad Ahwani, “Ibn Rushd”, 542. Karena itu, Ibn Rusyd tidak belajar pada Ibn Tufail dan kita tidak mendapati data tentang gurunya. Menurut Uwaidah, Ibn Rusyd telah memahami filsafat Aristoteles sebelum ia ketemu ibn Tufail. Lihat Kamil Uwaidah, *Ibn Rusyd al-Andalusi*, 27.

³⁷ Imarah, “Muqaddimah”, 5; Imaduddin, *Muslim Spain*, 168.

³⁸ Athif Iraqi, *Al-Naz`ah al-Aqliyah*, 24

³⁹ Dominique Urvoy, *Ibn Rusyd (Averroes)*, 65.

⁴⁰ *Ibid*, 55.

agaknya berkaitan dengan kedekatannya dengan khalifah di samping kemampuannya dalam bidang hukum. Menurut Ibn Abi Usaibiah,⁴¹ Ibn Rusyd sangat mahir dalam bidang fiqh dan menjadi satu-satunya pakar dalam soal khilafiyah di zamannya. *Bidâyah al-Mujtahid* (ditulis tahun 1168 M), bukunya yang menguraikan sebab-sebab munculnya perbedaan pendapat dalam hukum (fiqh) dan alasannya masing-masing dinilai sebagai karya terbaik di bidangnya.

Dua tahun bertugas di Seville, Ibn Rusyd kemudian dipromosikan sebagai hakim di Kordoba yang bertanggung jawab atas sejumlah perjalanan ke Saville dan Marakesy, tahun 1171 M. Karena itu, selama tugas di sini ia sering melakukan perjalanan dinas ke Marakesy. Tahun 1178 M, Ibn Rusyd beberapa lama berada di Marakesy untuk persoalan pengadilan. Pada tahun berikutnya, tahun 1179 M, ia ditunjuk kedua kalinya sebagai hakim di Seville dan tiga tahun kemudian, tahun 1182 M, diangkat sebagai hakim agung di Kordoba. Beberapa bulan setelah berkonsentrasi pada tugas tersebut ia pindah ke Marakesy untuk menggantikan Ibn Tufail sebagai dokter pribadi khalifah.⁴² Pada tahun 1184 M, ketika Abu Yusuf Ya`kub al-Manshur (1184-1198 M) naik tahta menggantikan saudara laki-lakinya, Ibn Rusyd tetap tinggal di Marakesy, Maroko, mendampingi sang khalifah dan menjadi teman dekatnya.⁴³ Menurut Urvoy, setelah tinggal di Marakesy inilah Ibn Rusyd benar-benar mencurahkan perhatiannya pada filsafat. Ulasan-ulasan panjangnya (*tafsîr*) atas filsafat Aristoteles kebanyakan ditulis dalam masa-masa itu sehingga digelari "sang penguas" (*commentator*) oleh Dante (1265-1321 M) dalam bukunya *Divine Commedia* (Komedi Ketuhanan).⁴⁴

⁴¹ Ibn Abi Usaibiah, *Uyûn al-Anbâ'*, III, 122; Kamil Uwaidah, *Ibn Rusyd al-Andalus*, 24

⁴² Dominique Urvoy, *Ibn Rusyd (Averroes)*, 57 dan 63.

⁴³ *Ibid*; Ibn Abi Usaibiyah, *Uyûn al-Anbâ'*, III, 123.

⁴⁴ Dominique Urvoy, *ibid*, 63; Fuad Ahwani, "Ibn Rushd", 543.

Namun, posisi dan dukungan lembaga kekhalifahan tersebut ternyata tidak berlangsung terus. Akibat tekanan publik yang menguat, nasib Ibn Rusyd berubah drastis. Pada tahun 1195 M, ia dibuang ke Lucena di kepulauan Atlantik, kemudian buku-bukunya dibakar di depan umum dan ajarannya tentang filsafat serta sains dilarang untuk disebarluaskan kecuali kedokteran dan astronomi. Untungnya, hukuman tersebut tidak berlangsung lama. Khalifah segera menarik kembali Ibn Rusyd dan mengembalikan nama baiknya.⁴⁵ Pada tahun 1198 M, Ibn Rusyd meninggal di Marakesy pada usia 72 tahun dan jenazahnya di bawa ke Kordoba untuk dimakamkan di sana. Ibn Arabi (1165-1240 M) sempat menyaksikan iring-iringan jenazah Ibn Rusyd yang diangkut di atas keledai sedang keledai lainnya ditumpangi sejumlah karya-karyanya.⁴⁶

D. KARYA DAN KONTRIBUSI IBN RUSYD BAGI PERKEMBANGAN KEILMUAN

Menurut Majid Fakhry, sumbangan Ibn Rusyd dalam bidang filsafat, kedokteran dan teologi sangat besar sehingga hanya bisa disejajarkan dengan sumbangan al-Farabi serta Ibn Sina di Timur.⁴⁷ Ernest Renan (1823-1892 M) yang melacak karya-karyanya berhasil mengidentifikasi 78 buah judul buku, meliputi 28 buah dalam bidang filsafat, 20 buah dalam kedokteran, 5 buah dalam teologi, 8 buah dalam hukum, 4

⁴⁵ Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, 108. Hanna al-Fakhuri, *Târîkh al-Falsafah al-Arâb - yah*, II (Beirut: Dar al-Ma`arif, 1958), 385. Menurut Anwar dan Uwaidah, pengasingan Ibn Rusyd ini disebabkan atas tekanan dari kaum fuqaha yang tidak sepeham dengan pemikiran Ibn Rusyd. Lihat, Kamil Uwaidah, *Ibn Rusyd al-Andalusi*, 28; Anwar Chejne, *Muslim Spain*, 330. Kajian secara lebih detail tentang masalah ini, lihat uraian al-Jabiri, *Tragedi Intelektual: Perselingkuhan Politik dan Agama*, terj. Zamzam Afandi (Yogyakarta: Pustaka Alief, 2003), bagian keempat, 217 dan seterusnya.

⁴⁶ Imarah, "Muqaddimah", 7.

⁴⁷ Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, 108.

buah dalam astronomi, 2 buah dalam sastra dan 11 buah dalam ilmu-ilmu lain.⁴⁸ Namun, para ahli sendiri berbeda pendapat tentang jumlah itu sehingga kita tidak mengetahui secara pasti jumlah yang sesungguhnya. Sulaiman Dunya dan Ibn Abi Usaibi`ah hanya menyebutkan 47 buah, Dzahabi menulis 43 buah, Kamil Uwaidah menghimpun 22 buah, dan Imarah mencatat sebanyak 121 buah.⁴⁹ Perbedaan data tersebut memang tidak bisa dihindari. Menurut Bayumi, ada dua hal yang menyebabkan perbedaan tersebut: (a) kebanyakan dari karya Ibn Rusyd telah dibakar pada tahun 1195 M, (b) metode yang dipakai Ibn Rusyd dalam menulis karyanya, yaitu pertama-tama menulis ringkasan pendek (*jamî`* berupa *maqâlah*), kemudian ulasan sedang (*talkhîsh*) dan terakhir komentar panjang (*tafsîr*). Dari situ para ahli akhirnya berbeda pendapat, sebagian menjadikan satu sedang lainnya memisahkannya secara sendiri-sendiri.⁵⁰ Penulis tidak perlu memperpanjang perdebatan soal jumlah karya Ibn Rusyd tersebut karena hal itu bukan tujuan penelitian ini, sedang daftar karya-karya Ibn Rusyd yang dicatat Imarah dapat dilihat dalam lampiran.

Semua karya asli Ibn Rusyd ditulis dalam bahasa Arab. Namun, akibat pernah ada pelarangan dan pembakaran, kebanyakan karya yang sampai kepada kita hanya dalam bentuk terjemahan bahasa Ibrani dan Latin.⁵¹ Karya-karya tersebut bisa diklasifikasikan dalam beberapa tema. *Pertama*, karya-karya logika (*manthiq*). Dalam bidang ini, Ibn Rusyd menulis uraian atas *Organon* Aristoteles secara lengkap, meli-

⁴⁸ Ernest Renan, *Ibn Rusyd wa al-Rusydiyah*, terj. dari bahasa Prancis ke Arab oleh Adil Zu`atir (Kairo: Isa Babi al-Halabi, 1957), 79-93.

⁴⁹ Sulaiman Dunya, "Muqaddimah" dalam Ibn Rusyd, *Tahâfut al-Tahâfut*, I (Mesir: Dar al-Fikr, tt), 13-16; Kamil Uwaidah, *Ibn Rusyd al-Andalusi*, 130-6; Abd al-Mu`ti Bayumi, *Al-Falsafah al-Islâmiyah min al-Masyriq ilâ al-Maghrib*, III (Kairo: Dar al-Thaba`ah al-Muhammadiyah, 1991), 278.

⁵⁰ Bayumi, *ibid*.

⁵¹ Kamil Uwaidah, *Ibn Rusyd al-Andalusi*, 127; Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, 116.

puti Kategori (*al-maqûlât*), Hermeneutika (*al-Ibârah*), Analitika Prior (*al-qiyâs*), Analitika Posterior (*al-burhân*), Topika (*al-jadal*), Sofistika (*al-mughallithah*), Retorika (*al-khithâbah*), dan Puisi (*al-syi`r*).⁵² Menurut Fakhry, Ibn Rusyd bahkan telah menulis uraian atas seluruh karya Aristoteles kecuali *Politics*, dan masing-masing diuraikan rangkap tiga, yakni uraian pendek (*jamî`*), menengah (*talkhîsh*) dan panjang (*tafsîr*).⁵³ Namun, tiga macam uraian tersebut tidak ditulis secara bersamaan tetapi secara bertahap. Menurut Urvoy, uraian-uraian pendek (*jamî`*) ditulis pada periode awal sampai tahun 1170 M, uraian-uraian menengah (*talkhîsh*) ditulis antara tahun 1168-1175 M, sedang uraian-uraian panjang (*tafsîr*) ditulis selama Ibn Rusyd tinggal di Marakesy, menjadi dokter pribadi khalifah, tahun 1180 M sampai wafat.⁵⁴

Ulasan-ulasan Ibn Rusyd atas *Organon* tersebut telah diterjemahkan ke dalam bahasa Ibrani maupun Latin pada pertengahan abad 13 M. Ya`kub Abamawi, seorang Yahudi, selesai menterjemahkan seluruh uraian Ibn Rusyd bidang ini tahun 1230 M. di Napoli. Hermannus Contractus (w. 1272 M) dari Jerman menterjemahkan *Syarh alâ Kitâb al-Syi`r li Aristhûthâlîs* karya Ibn Rusyd tahun 1240 M.⁵⁵

Selain itu, Ibn Rusyd masih menulis karya-karya lain, seperti *al-Dlarûrî fî al-Manthiq* (Keharusan dalam Logika), *Maqâlah fî al-Qiyâs* (Analitika Prior), *Maqâlah fî al-Muqaddimah al-Muthlâq* (Premis Mutlak), *al-Masâil al-Muhimmah alâ Kitâb al-Burhan li Aristhû* (Persoalan Penting dalam Analitika Posterior

⁵² Sulaiman Dunya, "Muqaddimah", 14-16; Bayumi, *Al-Falsafah al-Islâmiyah*, 282.

⁵³ Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, 108. Buku Politik Aristoteles ini tertinggal bahkan tanpa diketahui alasannya tidak diterjemahkan ke dalam bahasa Arab hingga masa modern

⁵⁴ Dominique Urvoy, *Ibn Rusyd (Averroes)*, 61-64.

⁵⁵ Mahmud Qasim, *Falsafah Ibn Rusyd wa Atsâruhâ fî al-Tafkîr al-Gharbî* (Kortum: Jami`ah Umm Durban, 1968), 27; Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, 275. Kitab Ibn Rusyd ini ditulis tahun 1174 M.

Aristoteles), *Kitâb fi mâ Khâlaf Abû Nashr li Aristhûthâlîs fi Kitâb al-Burhân* (Perbedaan Abu Nashr al-Farabi dengan Aristoteles dalam Analitika Posterior), *Maqâlah fi al-Ta`rîf bijihah Abî Nashr* (Definisi Menurut Abu Nashr al-Farabi), *Talkhîsh Kitâb al-Ta`rîf li Jâlînûs* (Uraian Definisi Menurut Galinus), *Maqâlah fi Jihah Luzûm al-Natâij li al-Maqâyîz al-Mukhtalithah* (Penetapan Kesimpulan pada Silogisme Campuran), dan *Kitâb al-Muqaddimât* (Premis-Premis).⁵⁶

Jasa besar Ibn Rusyd dalam bidang ini, seperti dituturkan Urvoy, adalah (1) bahwa ia mampu membersihkan tafsiran-tafsiran sebelumnya yang tidak terkait dengan kondisi sosial budaya Yunani untuk kemudian menjelaskannya agar bisa dihasilkan interpretasi yang benar,⁵⁷ (2) memberikan “doktrin baru” bahwa logika bukan hanya sumber sains yang bicara benar-salah seperti yang diyakini al-Farabi melainkan harus berkaitan dengan realitas empirik. Logika bukan bidang yang berdiri sendiri tetapi harus berkaitan dengan persoalan empirik dan hanya berguna untuk menjelaskannya.⁵⁸ Menurut Husein Nasr, prinsip-prinsip inilah bersama karya-karyanya tentang fisika—yang telah diterjemahkan lebih dahulu—yang kemudian mendorong lahirnya pemikiran empiris dan membantu proses sekularisasi alam di Eropa.⁵⁹

Kedua, karya-karya fisika (*thabî`iyât*) atau filsafat kealaman. Beberapa karya Ibn Rusyd dalam bidang ini memberi banyak pengaruh pada perkembangan keilmuan Eropa di kemudian hari. Antara lain, *Talkhîsh Kitâb al-Thabî`î li Aristhûthâlîs* (Uraian Fisika Aristoteles), *Syarh Kitâb al-Samâ' wa al-Alam li*

⁵⁶ Bayumi, *Al-Falsafah al-Islâmiyah*, 281; Sulaiman Dunya, “Muqaddimah”, 14-16.

⁵⁷ Dominique Urvoy, *Ibn Rusyd (Averroes)*, 100. Usaha ini persis dengan metode he-menutika yang dikembangkan di masa sekarang.

⁵⁸ *Ibid*, 151-2.

⁵⁹ Husein Nasr, *Intelektual Islam: Teologi, Filsafat dan Gnosis*, terj. Suharsono (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 56.

Aristhûthâlis (Uraian atas Langit dan Jagat Raya Aristoteles) dan *Talkhîsh Kitâb al-Kaum wa al-Fasâd li Aristhûthâlis* (Uraian tentang Eksistensi dan Kerusakan menurut Aristoteles).⁶⁰ Tahun 1230 M, Michael Scot menterjemahkan karya-karya fisika tersebut sebagai hadiah kepada Raja Frederik II di Roma dan pada waktu berikutnya Roger Bacon (1214-1292 M) menggunakan prinsip-prinsip logika dan fisika di atas sebagai dasar penelitian-penelitian empiriknya.⁶¹ Thomas Hobbes (1588-1679 M) mengembangkan usaha penelitian empirik Bacon tersebut, diikuti David Hume (1711-1776 M) kemudian August Come (1798-1857 M).⁶²

Selain itu, Ibn Rusyd juga menulis beberapa buku, antara lain, *Syarh Kitâb al-Hayawân li Aristhûthâlis* (Uraian tentang Binatang karya Aristoteles), *Syarh Kitâb al-Istiqsât li Jâlinûs* (Uraian buku Istiqsat karya Galinus), *Mukhtashar al-Majathî* (Uraian Almagest Porphiry) dan *Talkhîsh Kitâb al-Qawiy al-Thabî`î li Jâlinûs* (Uraian tentang Potensi Alamiah Galinus).⁶³

Ketiga, karya-karya metafisika (*mâ ba`d al-thabî`ah*). Ibn Rusyd menulis sejumlah uraian dalam bidang ini, antara lain, *Syarh Kitâb Mâ Ba`d al-Thabî`ah li Aristhûthâlis* (Uraian Metafisika Aristoteles), *Maqâlah fi `Ilm al-Nafs* (Ilmu Jiwa), *Syarh Kitâb al-Nafs li Aristhû* (Uraian tentang Jiwa karya Aristoteles), *Maqâlah fi al-`Aql* (Tentang Intelek), *Maqâlah fi Ittishâl al-Aql al-Mufâriq bi al-Insân* (Hubungan Intelek Terpisah dengan Manusia), *Syarh Maqâlah al-Iskandar fi al-Aql* (Uraian Konsep Intelek Aleksander Aprodiasias), *Mas`alah fi al-Zamân* (Persoalan Waktu) dan *Talkhîsh*

⁶⁰ Bayumi, *Al-Falsafah al-Islâmiyah*, 282; Sulaiman Dunya, "Muqaddimah", 14-16. *Talkhîsh Kitâb al-Thabî`î li Aristhûthâlis* ditulis tahun 1170 M, *Syarh Kitâb al-Samâ' wa al-Alam* tahun 1170 M dan *Talkhîsh Kitâb al-Kaum wa al-Fasâd* tahun 1171 M).

⁶¹ Mahmud Qasim, *Falsafah Ibn Rusyd*, 24-5. Lihat juga Henry S Lucas, *Sejarah Peradaban Barat Abad Pertengahan*, terj. Budiawan (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1993), 199-200.

⁶² Abdullah Shidiq, *Islam dan Filsafat* (Jakarta: Triputra Masa, 1984), 133-134.

⁶³ Bayumi, *Al-Falsafah al-Islâmiyah*, 282; Sulaiman Dunya, "Muqaddimah", 14-16.

al-Ilâhiyât li Niqulaus (Uraian Ketuhanan Nicolaus).⁶⁴ Uraian-uraian Ibn Rusyd tentang jiwa (*al-nafs*) telah diterjemahkan ke dalam bahasa Latin oleh Scot pada tahun 1230 M.⁶⁵

Keempat, karya-karya teologi (*ilm al-kalâm*). Ibn Rusyd banyak menulis dalam bidang ini. Yang terpenting adalah *Kitâb al-Kasyf `an Manâhij al-Adillah fi Aqâid al-Millah* (Metode Pembuktian dalam Teologi Agama), *Kitâb Fashl al-Maqâl fîmâ bain al-Hikmah wa al-Syarî`ah min al-Ittishâl* (Mempertemukan Filsafat dan Syareat) dan *Tahâfut al-Tahâfut* (Kerancuan Buku Tahafut al-Ghazali).⁶⁶ Ketiga kitab ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Ibrani dan Latin oleh, antara lain, Ibrahim ibn Daud (w. 1180 M), Girardo Gremono (w. 1187 M), Moses ibn Tibbon (w. 1283 M), Michael Scot (w. 1232 M), Hermannus Contractus (w. 1272 M), Jacob ben Abba Mari, Simeon Anatoli, Solomon ben Joseph, Zerachia ben Isaac, Joseph ben Machis dan Kalonymus ben Kalonymus (w. 1328 M).⁶⁷

Musa ibn Maimun (1135-1204 M) atau Moses Maimonides, seorang teolog-filosof Yahudi, dalam karya utamanya yang berjudul *Guide of the Perplexed* menggunakan pendekatan Ibn Rusyd dalam kitab-kitab tersebut untuk menjelaskan persoalan antara makna eksoteris dan esoteris Bibel. Begitu pula yang dilakukan Levi ben Gershon (Gersonides) (1288-1344 M), seorang teolog-filosof dan ahli matematika Yahudi ketika berusaha mendamaikan antara kebenaran agama dengan kebenaran itu sendiri.⁶⁸

⁶⁴ Bayumi, *ibid*; Sulaiman Dunya, *ibid. Syarh Kitâb Mâ Ba`d al-Thabî`î* ditulis tahun 1174 M, sedang *Syarh Kitâb al-Nafs* tahun 1181 M.

⁶⁵ Mahmud Qasim, *Falsafah Ibn Rusyd*, 24.

⁶⁶ Bayumi, *Al-Falsafah al-Islâmiyah*, 282; Sulaiman Dunya, "Muqaddimah", 14-16. Ketiga kitab ini ditulis tahun 1180 M.

⁶⁷ Anwar Chejne, *Muslim Spain*, 332; Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, 275; Ibrahim Madkur, *Fi Falsafah al-Islâmiyah*, II, 167.

⁶⁸ Dominique Urvoy, *Ibn Rusyd (Averroes)*, 200-206; Anwar Chejne, *Muslim Spain*, 332-3.

Dalam tradisi Kristen, pikiran-pikiran Ibn Rusyd di atas segera diterima oleh geraja ordo Dominican seperti Albertus Magnus (1206-1280 M), Thomas Aquinas (1226-1274 M), Ramon Marti (1230-1285 M) dan Ramon Lull (1232-1316 M). Kelompok ini, khususnya Aquinas, mengambil gagasan Ibn Rusyd di atas untuk menyerang kelompok “Averroesme Latin” seperti Siger Brabant (1235-1282 M) yang dianggap telah kufur.⁶⁹ Pada abad ke XIII M ini, di Eropa, pemikiran Ibn Rusyd telah menjadi “sumber” sekaligus “korban” permusuhan besar di kalangan jejera. Kelompok Brabant berdasarkan kajian-kajiannya atas filsafat Ibn Rusyd hasil terjemahan Latin mengajarkan, antara lain, apa yang disebut “kebenaran ganda”. Yaitu, bahwa kesimpulan-kesimpulan akal budi murni dapat berbenturan dengan kebenaran wahyu dan keduanya harus diterima. Kelompok Aquinas, berdasarkan karya-karya teologis Ibn Rusyd di atas, menolak ajaran Brabant. Sebab, ajaran ini jika diikuti secara logis akan mengantar kepada kehancuran agama. Berdasarkan hal itu, tahun 1277 M, sejumlah besar karya Ibn Rusyd dibakar di gerbang Universitas Sorbone, Paris. Ini mengingatkan kita atas pembakaran buku-bukunya di Kordoba, tahun 1195 M.⁷⁰

Sementara itu, di kalangan Muslim sendiri khususnya kaum reformis dan modern, semangat rasionalisme Ibn Rusyd ikuti oleh Sir Sayyid Ahmad Khan (1815-1898 M) di Aligarh, Muhammad Abduh (1849-1905 M) di Mesir, Farah Antun (1874-1922 M) seorang Kristiani Mesir dan Amir Ali (1849-1928 M) di Benggala.⁷¹

Karya-karya lainnya dalam bidang teologi adalah *Dlamîma lî Mas`alah `ilm al-Qadîm* (Persoalan Pengetahuan Tuhan), *Syarh*

⁶⁹ Dominique Urvoy, *Ibn Rusyd (Averroes)*, 208-214; Montgomery Watt, *The Influence of Islam on Medieval Europe* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1972), 102.

⁷⁰ Watt, *ibid*, 102-3; Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, 116; Mahmud Qasim, *Falsafah Ibn Rusyd*, 14.

⁷¹ Dominique Urvoy, *Ibn Rusyd (Averroes)*, 196-8.

Aqîdah al-Imâm al-Mahdi (Uraian Teologi Imam Mahdi Ibn Tumart), *Mas'alah fî anna Allah Ya`lam al-Juz'iyât* (Persoalan Pengetahuan Tuhan pada Partikular), *Maqâlah fî anna mâ Ya`taqiduh al-Masyâ`ûn wa mâ Ya`taqiduh al-Mutakallimûn fî Kaifiyah Wujûd al-Alam Mutaqârib fî al-Ma`nâ* (Substansi Teologi Paripatetik dan Teologi Muslim soal Proses Wujud Semesta adalah Sama).⁷²

Kelima, karya hukum (*fiqh*). Karya Ibn Rusyd dalam bidang ini sekaligus yang terkenal adalah *Kitâb Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid* (Permulaan Mujtahid dan Puncak Muqtashid) di samping karya kecil, *Mukhtashar Kitâb al-Mustasfâ li al-Ghazâlî* (Ringkasan Mustasfa al-Ghazali). Nilai penting *Bidâyah* ini (ditulis tahun 1168 M) adalah penggambarannya atas perkembangan yang pesat semisal penerapan metodologi *ushûl al-fiqh*—sebagai hermeneutik maupun dasar rujukan—terhadap keseluruhan bangunan *fiqh* Sunni. Selain itu, pendekatan rasionalitasnya telah memberikan pengetahuan baru atas konsep *maqâshid al-syarî`ah* di kalangan pengikut madzhab Maliki dan Zhahiri yang kurang sentuhan logika.⁷³ Ibn Abi Usaibiah menilai kitab *Bidâyah* sebagai karya terbaik di bidangnya.⁷⁴

Keenam, karya-karya astronomi. Ibn Rusyd menulis beberapa buku dalam bidang ini, antara lain, *Talkhîsh al-Atsâr al-Alawiyyah li Aristhûthâlîs* (Uraian Meteorologi Aristoteles), *Maqâlah fî Jirm al-Samâwî* (Benda-benda Langit) dan *Maqâlah fî Harakah al-Falak* (Gerak Langit).⁷⁵ Uraian pendek kedua buku terakhir ditulis tahun 1159 M, komentar menengah ditulis tahun 1171 M, sedang komentar panjang tahun 1188 M. Semua kitab tersebut telah diterjemahkan ke dalam bahasa Latin oleh Scot, tahun

⁷² Bayumi, *Al-Falsafah al-Islâmiyah*, 282; Sulaiman Dunya, “Muqaddimah”, 14-16.

⁷³ Dominique Urvoy, *Ibn Rusyd (Averroes)*, 109.

⁷⁴ Ibn Abi Usaibî`ah, *Uyûn al-Anbâ`*, III, 122; Kamil Uwaidah, *Ibn Rusyd al-Andalusi*, 24.

⁷⁵ Bayumi, *Al-Falsafah al-Islâmiyah*, 282; Sulaiman Dunya, “Muqaddimah”, 14-16.

1217 M. Dalam karya-karya itu, Ibn Rusyd menjelaskan segala fenomena langit yang menakjubkan bersama segala variasi perbedaan kecepatan, dengan teori gerak *helicoidal* (*ḥarakah al-laulabiyah*) atau gerak *siput* (*ḥarakah al-halazuniyah*). Menurut Urvoy, teori ini masih dipakai di Eropa hingga abad ke-16 M oleh para fisikawan Aristotelian seperti William Ouvergne dan Robert Grosseteste.⁷⁶

Selain karya-karya di atas, Ibn Rusyd masih menulis buku dalam beberapa bidang kajian. Antara lain, *Kulliyah fī al-Thibb* (Kedokteran) dalam bidang *medis*; *Syarḥ Jumhūriyah Aflāthūn* (Uraian atas Republika Plato) dan *Jawāmi` Siyāsah Aflāthūn* (Politik Plato) dalam bidang *politik*; *Talkhīsh Kitāb al-Akhlāq li Aristhūthālīs* (Uraian Etika Aristoteles) dalam bidang *moral*; dan *Maqālah fī al-Radd alā Ibn Sinā fī Taqṣīm al-Maujūdāt* (Koreksi atas Ibn Sina soal Pembagian Wujud) sebagai tanggapan pada tokoh lain.⁷⁷

Demikianlah karya-karya dan pengaruh pemikiran Ibn Rusyd pada perkembangan keilmuan sesudahnya. Di Eropa Barat, sebelum akhir abad XII M., karya-karya Ibn Rusyd telah menjadi kajian utama para sarjana Yahudi sedemikian rupa sehingga menurut Renan –seperti dikutip Fakhry–budaya filosofis mereka menjadi “tidak lebih dari sebuah refleksi kebudayaan Muslim (Averroisme) (*nothing but a reflection of muslim culture*).⁷⁸ Dari sini kemudian melebar kepada para sarjana Kristen seperti tokoh-tokoh yang telah disebutkan di atas. Sesudah itu, karya-karya dan pemikiran Ibn Rusyd telah menjadi bagian dari warisan dan tradisi pemikiran filsafat di Eropa. Karena itu, menurut Fakhry, sumbangan Ibn Rusyd dalam filsafat dan sains hanya dapat disejajarkan dengan sumbangan

⁷⁶ Dominique Urvoy, *Ibn Rusyd (Averroes)*, 72-4.

⁷⁷ Bayumi, *Al-Falsafah al-Islāmiyah*, 282; Sulaiman Dunya, “Muqaddimah”, 14-16.

⁷⁸ Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, 274.

al-Farabi dan Ibn Sina, dua pesaingnya di Timur. Meski demikian, Ibn Rusyd masih mengungguli keduanya dalam tiga masalah fundamental: (1) kemahirannya dalam menguraikan dan menafsirkan pemikiran Aristoteles, (2) kontribusinya pada bidang yurisprudensi (*fiqh*), (3) sumbangannya pada bidang teologi.⁷⁹

Meski demikian, pemikiran-pemikiran filsafat Ibn Rusyd tersebut ternyata tidak berkembang dan bahkan kurang dikenal di kalangan masyarakat Muslim sendiri. Menurut Fuad Ahwani, setidaknya ada dua hal yang menyebabkan demikian.⁸⁰ *Pertama*, karya-karya Ibn Rusyd diterjemahkan ke dalam bahasa Latin, diedarkan dan dikembangkan, sedang teksnya yang asli berbahasa Arab justru dibakar dan dilarang terbit karena semangat anti filsafat dan filosof. *Kedua*, Eropa pada masa renaissance dapat dengan mudah menerima filsafat dan metode ilmiah seperti yang dianut Ibn Rusyd sementara di Timur (Islam) sains dan filsafat justru dikorbankan demi berkembangnya gerak mistik dan praktis keagamaan.

Secara lebih ringkas, kondisi objektif kehidupan Ibn Rusyd dapat digambarkan dalam bagan berikut:

⁷⁹ Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, 108.

⁸⁰ Fuad Ahwani, "Ibn Rushd", 544.

Bagan 1

Kondisi Objektif Kehidupan Ibn Rusyd

| No | | |
|----|--|---|
| 1 | Tempat dan tahun lahir | Kordoba, Andalus (Spanyol), 1126 M. |
| 2 | Tempat dan tahun wafat | Marakesy, Maroko, 1198 M. |
| 3 | Gelar kehormatan | Komentator Aristoteles (versi Dante) |
| 4 | Negara asal | Kordoba, Andalus (Spanyol) |
| 5 | Latar belakang keluarga | Pejabat Kehakiman |
| 6 | Jabatan yang pernah di duduki | Hakim Agung Madzhab Maliki di Andalus |
| 7 | Tuduhan yang pernah diterima | Filsafatnya dianggap sesat oleh ahli fiqh pada masanya sehingga diasingkan |
| 8 | Kondisi sosial politik | Situasi politik stabil dan mendukung bagi perkembangan intelektual. |
| 9 | Kecenderungan keilmuan | Adanya "kebutuhan" dari khali-fah akan perlunya kajian filsafat Aristoteles meski yang dominan adalah fiqh yang bersifat literal. Ini yang kemudian memicu munculnya penentangan dari ahli fiqh terhadap filsafat (Ibn Rusyd) |
| 10 | Jumlah karya | 121 buah |
| 11 | Klasifikasi utama karya | Logika, Fisika, Metafisika, Teologi, Hukum dan Astronomi |
| 12 | Bidang pemikiran yang paling berpengaruh | Fisika dan Teologi |

bab iii

Sumber Pengetahuan

Sebelum berbicara tentang sumber-sumber pengetahuan menurut Ibn Ruysd, ada satu hal yang harus diketahui, yaitu adanya paham kesatuan dan hierarki keilmuan dalam Islam. Maksudnya, ilmu-ilmu manusia tidak peduli dari saluran mana diperoleh, ia adalah satu kesatuan karena sumber utamanya adalah satu, yaitu intelek Ilahi. Akan tetapi, ilmu-ilmu tersebut tidak berada pada derajat yang sama melainkan masing-masing berada pada posisi dan derajat yang berbeda. Artinya, di sini ada hierarki keilmuan di mana suatu ilmu tertentu dianggap lebih mulia dibanding yang lain karena adanya perbedaan derajat objek dan subjek yang mengetahui.

Gagasan tentang kesatuan ilmu tersebut lahir dari hasil penyelidikan tradisional terhadap epistemologi. Ketika seseorang meneliti sebuah pengetahuan, mau tidak mau ia akan mengkaji masalah sumber pengetahuan itu sendiri. Dalam pemahaman teologis Islam, sumber utama pengetahuan, yakni wahyu dan alam, yang masing-masing kemudian melahirkan istilah ilmu agama dan ilmu umum adalah satu, yaitu intelek Ilahi. Islam menyatakan bahwa al-Qur'an adalah firman Tuhan dan alam adalah ayat-ayat-Nya. Keduanya sama-sama berasal

dari Tuhan sehingga tidak ada perbedaan di antara keduanya.¹ Penegasan ini penting untuk memahami mengapa para pemikir Muslim termasuk Ibn Rusyd berusaha keras mempertemukan wahyu dan rasio, agama dan filsafat.

Adapun gagasan tentang hierarkhi keilmuan didasarkan atas kenyataan adanya doktrin atau keyakinan tentang hierarkhi realitas dalam Islam. *Pertama*, ayat-ayat al-Qur'an sendiri meski diyakini sama-sama berasal dari Tuhan tetapi bertingkat-tingkat nilainya karena hubungan masing-masing dengan realitas yang berbeda. Ayat kursi ('*âyat al-kursî*'), misalnya dilukiskan oleh Rasul sebagai "kepala" (*sayyidah*) ayat-ayat al-Qur'an karena berhubungan dengan esensi, sifat dan perbuatan Tuhan,² di samping bahwa ayat kursi mengandung asma ilahi yang paling agung.³ Sementara itu, surat Ikhlas (*sûrat al-ikhhlâsh*) yang hanya terdiri atas empat ayat pendek dianggap mempunyai nilai sepertiga dari al-Qur'an karena berisi pengetahuan tentang realitas Ilahi (*haqîqah*), sesuatu yang paling utama dari tiga bentuk pengetahuan dalam al-Qur'an selain *tharîqah* dan *syarî'ah*.⁴ Tegasnya, struktur al-Qur'an mencerminkan struktur hierarkhi realitas.

¹ Osman Bakar, *Hierarkhi Ilmu*, terj. Purwanto (Bandung: Mizan, 1992), 62.

² Al-Tirmidzi, *Al-Sunan*, V, (ed) Kamal Yusuf (Beirut: Dar al-Fikr, tt.), 145. Hadis ini diriwayatkan dari Abu Hurairah, dengan redaksi, "...wa fihâ âyat hiya sayyidah ayyi al-qur'an, hiya âyat al-kursi". "di dalamnya --surat al-Baqarah-- terdapat ayat yang dianggap sebagai kepala (*sayyidah*) ayat-ayat al-Qur'an, yaitu ayat kursi". Ayat kursi adalah ayat no. 255 dari surat al-Baqarah. Namun, hadis tersebut dinilai *gharib* (tidak dikenal) oleh Tirmidzi. Lihat juga al-Ghazali, *Jawâhir al-Qur'ân* (Mesir: Maktabah Kurdista, 1329 H), 86-7.

³ Abu Dawud, *Al-Sunan*, I (Beirut: Dar al-Fikr, tt), 543.

⁴ Muslim, *Al-Shahîh*, I (Beirut: Dar al-Kutub, tt) 323; al-Tirmidzi, *Al-Sunan*, V, 155; Abu Dawud, *Al-Sunan*, I, 543. *Thariqat* adalah jalan spiritual esoterik menuju Tuhan. Ia merupakan pengembangan kualitatif dan vertikal dari *syarî'ah*, hukum Ilahi yang merupakan jalam umum menuju Tuhan. Keduanya: *thariqat* dan *syarî'ah*, mencerminkan realitas utama pada tingkatan masing-masing.

Kedua, secara tekstual, al-Qur'an menjelaskan adanya hierarki makhluk (ciptaan), misalnya tentang pembagian alam raya menjadi tiga, langit, bumi dan alam antara; bicara bahwa malaikat yang suci diciptakan Tuhan dengan peringkat yang berbeda, dan bahwa surga dan neraka juga diciptakan secara bertingkat.⁵

Ketiga, al-Qur'an juga hadis mengakui adanya perbedaan derajat kesadaran intelektual dan spiritual atau pengalaman subjektif seseorang terhadap realitas. Salah satunya adalah adanya pengakuan tentang hierarki orang-orang beriman dan orang-orang berpengetahuan.⁶ Menurut Ibn Abbas (w. 687 M), orang yang terpelajar berada pada peringkat tujuh ratus di atas orang-orang beriman biasa (tanpa pengetahuan).⁷

Di kalangan kaum sufi juga dikenal adanya hierarki wujud seperti di atas. Menurut mereka, seluruh realitas yang wujud ini terdiri atas lima hierarki yang diformulasikan dalam doktrin "lima keberadaan Ilahiyah" (*al-hadlarât al-Ilâhiyyah al-khams*). Realitas pertama sekaligus yang paling rendah adalah alam materi, alam nyata atau yang dikenal dengan istilah alam *nasût*. Di atasnya adalah alam yang lebih halus yang diistilahkan dengan alam *malakût*, selanjutnya alam *jabarût*, lalu *lahût* dan paling atas adalah *hahût*. *Hahût* adalah realitas tertinggi yang tidak terbatas dan tidak tergapai. Dia adalah Prinsip yang "tak dapat disifati" dan "tak dapat ditentukan". Absolut murni.⁸

⁵ QS. *Al-Shaffât*, 5; *Al-Nabâ'*, 38; *Al-Hijr*, 44. Pembahasan lebih lanjut tentang hierarki malaikat, lihat Frithjof Schuon, *Dimensions of Islam* (London: Allen & Unwin, 1970), 102-120.

⁶ QS. *Al-Mujâdalah*, 11. berbunyi "Allah akan meninggikan orang-orang yang beriman di antara kamu dan orang yang diberi pengetahuan beberapa derajat...".

⁷ Al-Ghazali, "Al-Risâlat al-Ladûniyah", dalam *Majmû'ah Rasâil* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), 223.

⁸ F. Schuon, *Dimensions of Islam*, 146-7; Lebih lengkap tentang lima prinsip realitas dalam pandangan kaum sufi, lihat Osman Bakar, *Tauhid dan Sains*, terj. Yuliani Liputo (Bandung: Pustaka Hidayah, 1995), 32.

Uraian di atas, meski tidak mendalam menunjukkan adanya paham hierarkhi wujud dalam Islam termasuk juga hierarkhi keilmuan sebagai konsekuensi logis darinya. Gagasan tentang kesatuan sekaligus hierarkhi keilmuan tersebut diterima sebagai kebenaran aksiomatik oleh masyarakat Islam abad-abad pertengahan di masa Ibn Rusyd hidup,⁹ bahkan sampai sekarang khususnya di sebagian besar pesantren. Adanya semacam doktrin di kalangan masyarakat pesantren bahwa ilmu-ilmu agama harus diprioritaskan dibanding ilmu-ilmu umum adalah bukti nyata tentang adanya gagasan hierarkhi keilmuan tersebut.¹⁰

A. KONSEP TENTANG PENGETAHUAN

Ibn Rusyd mendefinisikan ilmu atau pengetahuan sebagai pengenalan (*ma'rifah*) tentang suatu objek dengan sebab-sebab yang melingkupinya. Dalam *Manâhij al-Adillah* Ibn Rusyd menulis,

العلم هو معرفة الأشياء بأسبابها

“Ilmu adalah pengenalan (*ma'rifah*) tentang suatu objek dengan sebab-sebab yang melingkupinya”.¹¹

⁹ Osman Bakar, *Hierarkhi Ilmu*, 64.

¹⁰ Kenyataan ini tidak hanya terjadi di kalangan pesantren *salâf* (tradisional) tetapi juga di pesantren modern (*khalâf*). Paling tidak, empat pesantren yang masing-masing dianggap mewakili *salâf-khalâf*, yang penulis sendiri pernah belajar di dalamnya, menunjukkan adanya doktrin tersebut. Pesantren yang dimaksud adalah, PP. Al-Hidayah, Baron, Nganjuk; PP. Bahrul Ulum, Tambakberas, Jombang; PP. Mambaul Ma`arif, Denanyar, Jombang, dan PP. Miftahul Huda, Gading, Malang.

¹¹ Ibn Rusyd, “Al-Kasyf `an Manâhij al-Adillah fî `Aqâid al-Millah” dalam *Falsafah Ibn Rusyd* (Beirut: Dar al-Afaq, 1978), 127. Selanjutnya disebut *Manâhij al-Adillah*. Dalam konteks ini, kata “*ma'rifah*” diterjemahkan dengan “pengenalan” bukan “pengetahuan”, karena seperti ditulis Naquib al-Attas dan Zainal Abidin Baqir, ada perbedaan antara “tahu” dan “kenal” dari segi intensitasnya. Kenal lebih intens daripada tahu, dan menunjukkan hubungan yang sangat dekat dan timbal balik antara subjek dan objek. Menurut Naquib, konteks dan pemahaman ilmu dalam Islam lebih tepat dan dekat dengan makna “pengenalan” ini daripada “pengetahuan”. Lihat Naquib al-At-

Definisi ini didasarkan atas pemahaman bahwa objek-objek di sekitar kita bukanlah wujud yang otonom dan mandiri melainkan bentuk-bentuk akibat dari suatu sebab. Karena itu, ilmu yang sesungguhnya tentang suatu objek berarti berkaitan erat dengan sebab-sebab yang melingkupinya yang dalam ajaran Aristoteles terdiri atas 4 macam: (1) sebab-sebab material (*al-asbâb al-mâdiyah*) berkaitan dengan bendanya, (2) sebab-sebab formal (*al-asbâb al-shûriyah*) berkaitan dengan bentuk, (3) sebab-sebab efisien (*al-asbâb al-fâ`ilah*) berkaitan dengan daya-guna atau proses, dan (4) sebab-sebab final (*al-asbâb al-ghâiyah*) berkaitan dengan tujuan.¹²

Pengetahuan terhadap objek harus dikaitkan dengan sebab-sebab tersebut karena dari sebab-sebab inilah masing-masing benda mempunyai ciri khususnya yang menunjukkan esensi dan sifat-sifatnya, yang dari esensi dan sifat-sifat tersebut kemudian dapat didefinisikan dan diberi nama yang berbeda. Tanpa adanya sebab-sebab yang mendahului, sebuah benda tidak akan memiliki sifat khusus sehingga juga tidak dapat diberi nama atau definisi tersendiri. Semuanya akan menjadi sama saja.¹³

Selanjutnya, berdasarkan bentuknya, Ibn Rusyd membagi sebab menjadi dua bagian: sebab-sebab empirik (*syâhid*) dan sebab-sebab transenden (*ghaib*). Sebab empirik adalah sebab-sebab yang dapat diamati secara langsung oleh indera seperti panas api menyebabkan air mendidih, sedang sebab-sebab transenden adalah sebab-sebab yang hanya dapat dipahami

tas, *Risalah Untuk Kaum Muslimin* (Kuala Lumpur: ISTAQ, 2001), 52; Naquib al-Attas, *Islam dan Filsafat Sains*, terj. Saiful Mujani (Bandung: Mizan, 1995), 22.

¹² Ibn Rusyd, *Tahâfut al-Tahâfut*, II, (ed) Sulaiman Dunya (Mesir: Dar al-Ma'arif, tt), 784.

¹³ Fuad Ahwani, *Ibn Rusyd*, 558. Lihat juga al-Jabiri, *Kritik Pemikiran Islam*, terj. Burhan (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2003), 153.

oleh rasio.¹⁴ Berkaitan dengan pengetahuan, sebab-sebab empirik melahirkan apa yang disebut sebagai ilmu sedang sebab-sebab transenden melahirkan hikmah (filsafat). Di sini Ibn Rusyd membedakan antara ilmu dengan filsafat, dan bidang garapan masing-masing. Dalam *Manâhij*, Ibn Rusyd menulis,

العلم هو معرفة الأشياء بأسبابها واحكامه هي امعرفة
بأسباب الغائبة

“Ilmu adalah pengenalan (*makrifah*) tentang sesuatu dengan sebab-sebabnya (yang empirik), sedang hikmah (filsafat) adalah pengenalan (tentang sesuatu) dengan sebab-sebabnya yang transenden”.¹⁵

Keteraturan dan keharmonisan semesta ini menurut Ibn Rusyd dibentuk oleh hukum sebab akibat tersebut, baik dalam bentuknya yang empiris (*syâhid*) maupun non-empirik (*ghâib*). Kita tidak dapat menolak kenyataan tersebut. Menyangkal sebab-sebab efisien yang dapat dilihat secara nyata (*al-mahsûsât*) adalah omong kosong (*sophisme*) dan bertentangan dengan watak asli manusia.¹⁶ Selain itu, menafikan sebab-sebab empirik berarti menutup jalan untuk memahami sebab-sebab transenden, karena sebab-sebab transenden hanya dapat diketahui lewat pemahaman atas sebab-sebab empirik.¹⁷ Karena itu, Ibn Rusyd mempertanyakan mereka—termasuk al-Ghazali—yang menganggap hubungan sebab akibat tersebut sebagai

¹⁴ Ibn Rusyd, *Tahâfut*, II, 127.

¹⁵ Ibn Rusyd, *Manâhij al-Adillah*, 127.

¹⁶ Ibn Rusyd, *Tahâfut al-Tahâfut*, II, 691 dan 781; Ibn Rusyd, *Manâhij al-Adillah*, 71; Fuad Ahwani, “Ibn Rushd”, dalam MM. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, I (New Delhi: Low Price Publications, 1995), 558. Selanjutnya disebut *Ibn Rushd*. Pemikiran ini sama seperti doktrin Ibn Sina (980-1037). Menurutnya, ilmu bukan sekedar penjelasan tentang kondisi objektif suatu objek melainkan berusaha mengungkap asal-usul ilahiyah dari objek yang dimaksud. Lihat Ibn Sina, *Remarks and Admonitions*, Bagian I: *Logic*, terj. Shams C. Inati (Toronto: NEH, 1984), 153.

¹⁷ Ibn Rusyd, *Manâhij al-Adillah*, 128.

kebiasaan.¹⁸ Menurut Ibn Rusyd, kata-kata “kebiasaan” adalah istilah yang membingungkan. Apa yang dimaksud dengan kebiasaan? Kebiasaan siapa? Kebiasaan pelaku, kebiasaan benda-benda atau kebiasaan kita membentuk kebiasaan di sekitar hal-hal semacam itu?¹⁹

Selanjutnya, berdasarkan sifat objek, Ibn Rusyd membagi ilmu atau pengetahuan dalam dua bagian: ilmu partikular (*al-ilm al-juz'iyât*) dan ilmu universal (*al-ilm al-kulliyât*). Ilmu partikular adalah ilmu-ilmu yang didasarkan atas wujud-wujud empirik yang bersifat partikular, sedang ilmu universal adalah ilmu-ilmu yang didasarkan atas wujud-wujud metafisik yang bersifat universal. Meski demikian, wujud-wujud universal yang bersifat metafisik ini bukan berarti tidak mempunyai wujud tersendiri. Menurut Ibn Rusyd, wujud-wujud metafisik yang menjadi objek-objek ilmu universal mempunyai wujud tersendiri yang bersifat universal yang ada dan dapat dipa-

¹⁸ Sebelumnya, al-Ghazali (1050-1111) memang menolak prinsip sebab akibat dan menganggapnya sebagai kebiasaan belaka. Alasannya didasarkan atas kemungkinan-kemungkinan munculnya mukjizat yang menyela kebiasaan alam, seperti tali menjadi ular dalam kasus Musa atau api tidak mampu membakar benda dalam kasus Ibrahim. Al-Ghazali, *Tahâfut al-Falâsifah*, (ed) Sulaiman Dunya (Mesir: Dar al-Ma'arif, tt), 236. Beberapa abad kemudian, David Hume (1711-1776), tokoh empirisme Barat, juga menyatakan hal yang sama. Menurutnya, bola A yang bergerak setelah dibentur bola B, tidak menunjukkan hubungan sebab akibat. “Terjadi setelah” bagaimanapun bukanlah “terjadi dari”; dan tidak menjadi masalah bagaimanapun teraturnya kejadian itu, “terjadi setelah” tidak dapat membentuk bukti tentang “terjadi dari”, dan juga tidak menjelaskan atau membenarkannya. Di sini masih diperlukan bukti lain yang selain pengulangan semata. “Terjadi setelah” adalah pengulangan sedang “terjadi dari” adalah kausalitas. Yang terakhir ini, jika benar diketahui, memberikan pengetahuan apodeiktik, kapasitas untuk memprediksikan dan pengulangan yang penting. Namun, pengulangan itu sendiri tidak pernah dapat membentuk bukti penting. Kecurigaan bahwa hal itu terjadi secara kebetulan atau bergantung tidak akan pernah hilang. David Hume, *A Treatise on Human Nature*, I, dalam (ed) TH. Green (London: Longmans, 1874), 534. Lihat juga, Ismael R. Faruqi, *Atlas Budaya Islam*, ter. Ilyas Hasan (Bandung: Mizan, 1998), 353.

¹⁹ Ibn Rusyd, *Tahâfut*, II, 786.

hami dalam pikiran (*intelligible*).²⁰ Dalam *Tahâfut*, Ibn Rusyd menyatakan:

الكلّية موجودة في الذّهان الّفي الّعيان إنّ يريّدون
أها موجودة بالفعل في الذّهان الّفي الّعيان وليس يريّدون
أنّها ليست موجودة اصرال في الّعيان بل يريّدون أنّها
موجودة بالقوّة غري موجودة بالفعل ولو كانت غري موجودة
اصرال
لكانت كاذبة.

“Wujud-wujud universal berada dalam pikiran (*adhân*) bukan dalam realitas empirik (*a`yân*), sebagaimana yang dimaksudkan oleh para filosof bahwa yang dimaksud universal adalah wujud yang ada dalam pikiran bukan wujud dalam realitas empirik. Meski demikian, hal itu bukan berarti ia tidak ada wujudnya sama sekali. Ia adalah wujud potensial (*maujûdah bi al-quwwah*) bukan wujud aktual (*maujûdah bi al-fi`l*). Jika dikatakan tidak ada wujudnya sama sekali adalah omong kosong”.²¹

Menurut Ibn Rusyd, yang penting dicatat di sini adalah bahwa pengetahuan manusia berdasarkan atas wujud-wujud di atas. Dalam *Tahâfut* dan *Dlamîmah* Ibn Rusyd menyatakan secara tegas bahwa “wujud-wujud inilah yang menjadi sumber pengetahuan manusia”.²² Wujud-wujud ini bukan wujud tetap tetapi senantiasa berubah sehingga pengetahuan kita juga berubah sesuai dengan perubahan wujud-wujud tersebut. Dalam *Manâhij* Ibn Rusyd menyatakan:

إذ كان العلم واجبا أن يكون تابعا للموجود وملا كان
الموجود تارة يوجد فعال و تارة يوجد قوة وجب أن يكون

²⁰ *Ibid*, II, 701

²¹ *Ibid*, I, 205.

²² *Ibid*, II, 711; Ibn Rusyd, “Dlamîmah al-Mas’alah” dalam *Falsafah Ibn Rusyd*, 41.

Selanjutnya disebut *Dlamîmah*.

العلم بأموجودين مختلفا

“Ilmu harus mengikuti realitas wujud. Ketika realitas wujud (berubah): suatu ketika aktual dan suatu ketika potensial, maka pengetahuan terhadap dua bentuk wujud tersebut harus berbeda (berubah)”.²³

Pernyataan yang sama juga disampaikan dalam *Fashl al-Maqâl*. Di sini Ibn Rusyd mengatakan, “*ilmu manusia berubah sesuai dengan perubahan wujud yang menjadi objeknya. Ini syarat mutlak bagi ilmu muhdats (ilmu manusia) yang didasarkan atas realitas wujud*”.²⁴ Pernyataan ini disampaikan sekaligus untuk membedakan antara ilmu manusia dengan ilmu Tuhan. Menurutnya, ilmu manusia muncul dari realitas wujud, sedang ilmu Tuhan justru melahirkan realitas wujud.

Dengan demikian, konsep ilmu Ibn Rusyd terdiri atas tiga prinsip dasar: (1) objeknya berupa wujud fisik, (2) berkaitan dengan sebab-sebab fisik (*syahid*) yang melatarbelakangi, (3) dihasilkan lewat analisis yang valid dan menyakinkan.²⁵

B. WAHYU DAN REALITAS SEBAGAI SUMBER PENGETAHUAN

Darimana kita mendapatkan pengetahuan? Adakah suatu sumber pengetahuan? Dalam kajian filsafat Barat dikenal ada tiga sumber pengetahuan. *Pertama*, persepsi indera, yaitu bahwa

²³ Ibn Rusyd, *Manâhij al-Adillah*, 71.

²⁴ Ibn Rusyd, “*Fashl al-Maqâl wa Taqrîr mâ bain al-Syarîh wa al-Hikmah min al-I-tishâl*” dalam *Falsafah Ibn Rusyd*, 23. Seterusnya disebut *Fashl al-Maqâl*.

²⁵ Pernyataan ini untuk membedakan secara tegas dan jelas antara ilmu dan filsafat. Dalam pengertian yang digunakan Ibn Rusyd, *ilmu* mengacu pada objek-objek yang bersifat fisik, sedang *filsafat* mengacu pada objek yang bersifat metafisik.

pengetahuan berasal dari apa yang kita lihat, dengar, cium dan cicipi. Jelasnya, pengetahuan berasal dari pengalaman-pengalaman konkret. Pemahaman ini kemudian melahirkan apa yang disebut sebagai aliran empirisme, suatu aliran pemikiran yang menyakini bahwa pengetahuan kita bersumber pada pengamatan indera yang diperoleh dari data-data empirik. Bagi kebanyakan mereka, tidak ada pengetahuan di samping persepsi indera.²⁶ Pada abad ke-18 M, John Locke (1632-1704) menganggap rasio sebagai sepotong lilin dan lilin membentuk apa yang ditekankan kepadanya. Maksudnya, rasio hanya mencatat kesan-kesan yang datang dari luar. Data-data empirik dari luar yang diperoleh lewat indera itulah yang menentukan, bukan rasionya.²⁷ Dalam perkembangannya, kaum empirisme radikal menganggap bahwa paham ini sebagai puncak peradaban manusia. Auguste Comte (1798-1857), seorang tokoh positivisme, membagi perkembangan nalar manusia dalam tiga tahap: tahap teologi atau fiktif, tahap metafisis atau abstrak dan terakhir tahap positif atau empirik.²⁸ Artinya, pengetahuan yang diperoleh dari indera berdasarkan data-data empirik adalah pengetahuan yang tertinggi dan paling menyakinkan.

Kedua, rasio. Keyakinan rasio sebagai sumber pengetahuan ini kemudian melahirkan aliran rasionalisme. Menurut aliran ini, manusia dapat mengetahui apa yang dipikirkan dan bahwa rasio mempunyai kemampuan untuk mengungkap kebenaran dengan dirinya sendiri. Dalam bentuknya yang lebih ekstrem, rasionalisme berpendirian bahwa manusia dapat mencapai pengetahuan yang menyakinkan dan tak terbantah-

²⁶ Harold Titus et al, *Persoalan-Persoalan Filsafat*, terj. Rasjidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 199.

²⁷ John Locke, *An Essay Concerning the Principles of Human Understanding* (London: Awsham Y. Jhon Churchill, 1689), 104; lihat juga Louis P. Pojman, *Philosophical Traditions A Text with Readings* (New York: Wadsworth, 1998), 213.

²⁸ Auguste Comte, *the Positive Philosophy* (New York: AMN Press, 1974), 25-8.

kan tanpa pengalaman indera.²⁹ Tegasnya, rasio adalah faktor yang menentukan pengetahuan. Immanuel Kant (1724-1804), menurut Hartnack, secara tegas menyatakan bahwa rasiolah yang menentukan realitas dan bukan sebaliknya. Menurut Kant, apa yang tampak beragam dalam dunia empirik ini, sesungguhnya, tidak dapat menunjukkan “identitasnya” sendiri. Mereka berada pada posisi yang sama dan tanpa perbedaan. Rasio dan nalar manusialah yang menentukan dan membedakan antara satu dengan lain: yang menyebutkan adanya warna merah, hijau, kuning, biru dan seterusnya.³⁰ Artinya, rasiolah yang menentukan “eksistensi” realitas empirik dan bukan sebaliknya.

Ketiga, intuisi, yaitu pengetahuan langsung yang tidak merupakan hasil dari pemikiran secara sadar atau persepsi indera. Namun, dalam kajian filsafat Barat, intuisi ini agaknya belum sepenuhnya diterima sebagai sumber pengetahuan tetapi baru pada tahap “mungkin”.³¹ Mario Bunge secara tegas bahkan menyatakan bahwa intuisi bukan merupakan metode yang aman untuk dipakai, karena ia dapat mudah tersesat dan mendorong pada pengakuan-pengakuan yang tidak masuk akal. Karena itu, kebenaran intuisi harus ditopang dengan data-data indera dan konsep-konsep akal. Kebenaran intuisi yang tidak didukung data indera dan akal kalah nilainya dibanding kebenaran lain yang didukung bukti meski tanpa intuisi.³²

Menurut al-Jabiri, dalam khazanah pemikiran Islam juga dikenal tiga sumber pengetahuan yang masing-masing dikenal dengan kelompok *bayâniyyûn* (tekstualis), *burhâniyyûn* (rasionalis) *irfâniyyûn* (intuisis). Namun, berbeda dengan Barat yang lebih mengedepankan unsur indera dan rasio serta agak

²⁹ Harold Titus, *Persoalan-persoalan Filsafat*, 201-2.

³⁰ Justus Hartnack, *Kant's Theory of Knowledge* (New York: Brace and World Inc, 1967), 7.

³¹ Harold Titus, *Persoalan-Persoalan Filsafat*, 204.

³² Mario Bunge, *Intuition and Science* (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1962), 25.

mengenyampingkan intuisi, pemikiran Islam justru memberikan posisi yang tidak kalah penting pada sumber yang disebut terakhir ini, bahkan sangat utama dalam kalangan tertentu. Ibn Arabi (1165-1240), misalnya, seorang tokoh intuisi Islam menyatakan bahwa kebenaran intuisi lebih unggul daripada apa yang diperoleh indera dan rasio. Indera dan rasio memang dapat menjadi sumber kebenaran, tetapi masih sangat terbatas. Indera hanya mampu menangkap apa yang tampak (*mahsûsât*) yang itu sangat rentan salah, sementara rasio sendiri—meski mampu menjangkau apa yang ada di balik alam inderawi—ia masih belum mampu menjangkau yang transenden. Indera dan rasio baru pada tahap mendekati hakikat dan belum tahap mencapai hakikatnya itu sendiri, yang dalam istilah Henry Bergson (1859-1941) baru tahap “pengetahuan mengenai” (*knowledge about*) belum tahap “pengetahuan tentang” (*knowledge of*).³³ Intuisi adalah satu-satunya sumber pengetahuan yang dapat dipercaya yang mampu menangkap hakikat realitas yang transenden.³⁴ Sebelumnya, pernyataan yang sama juga disampaikan oleh al-Ghazali (1058-1111).³⁵

Ibn Rusyd, seperti diuraikan di depan, mendefinisikan ilmu sebagai pengenalan tentang objek dengan sebab dan prinsip-prinsip yang melingkupinya. Objek-objek pengetahuan ini sendiri terdiri atas dua macam: objek-objek inderawi (*mudrak bi al-hawâs*) dan objek-objek rasional (*mudrak bi al-aql*). Objek inderawi adalah benda-benda yang berdiri sendiri atau bentuk-bentuk lahir yang ditunjukkan oleh benda-benda tersebut, sedang objek-objek rasional adalah substansi dari objek-objek

³³ Louis Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, terj. Sumargono (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1996), 144-5.

³⁴ Ibn Arabi, *Fushûsh al-Hikam*, I (Beirut: Dar al-Kitab, tt), 38-9.

³⁵ Al-Ghazali, “Al-Munqidz min al-Dlalâl” dalam *Majmûah Rasâil* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), 539. Selanjutnya disebut *Al-Munqidz min al-Dlalâl*.

inderawi, yaitu esensi dan bentuk-bentuknya.³⁶ Dua macam bentuk objek ini, masing-masing melahirkan disiplin ilmu yang berbeda dan setiap disiplin keilmuan memang harus sesuai dengan objek kajiannya.³⁷ Objek-objek inderawi melahirkan ilmu fisika atau sains sedang objek-objek rasional memunculkan filsafat (*hikmah*). Bentuk-bentuk pengetahuan manusia (sains dan filsafat) tidak dapat lepas dari dua macam bentuk objek tersebut.³⁸

Karena itu, dalam *Dlamîmah*, Ibn Rusyd secara tegas menyatakan bahwa *dua bentuk wujud objek itulah sumber pengetahuan manusia*.³⁹ Pernyataan ini sekaligus dimaksudkan untuk membedakan antara ilmu Tuhan dengan pengetahuan manusia. Menurut Ibn Rusyd, pengetahuan Tuhan dan manusia sebenarnya sama-sama berkaitan dengan suatu objek. Perbedaan di antara keduanya terletak pada posisinya dengan objek. Pengetahuan manusia didasarkan atas pengamatan dan penelitiannya pada wujud objek, material maupun rasional sehingga dianggap temporal (*hudûts*), sementara pengetahuan Tuhan justru penyebab dari munculnya wujud-wujud objek sehingga bersifat *qadîm*.⁴⁰

Dengan konsep seperti itu, Ibn Rusyd sebenarnya dapat dikategorikan sebagai pemikir empirik. Seperti banyak ditulis dalam buku sejarah pemikiran Ibn Rusyd, gagasan ini memang telah memberikan pengaruh besar bagi perkembangan paham empirisme di Eropa abad-abad renaisans. Namun, berbeda dengan pemikiran tokoh-tokoh empirisme Barat seperti John Locke yang menggambarkan jiwa atau rasio sebagai pa-

³⁶ Ibn Rusyd, *Tahâfut al-Tahâfut*, II, 558 & 958.

³⁷ *Ibid*, 691; Ibn Rusyd, *Manâhij al-Adillah*, 71.

³⁸ Ibn Rusyd, *Manâhij al-Adillah*, 127-8.

³⁹ Ibn Rusyd, *Dlamîmah al-Mas'alah*, 41; M. Imarah, *Al-Mâdiyyah wa al-Mitsâliyyah fi Falsafah Ibn Rusyd* (Mesir: Dar al-Ma'arif, tt), 87.

⁴⁰ Ibn Rusyd, *ibid*.

pan kosong,⁴¹ atau David Hume (1711-1776) yang menganggap rasio hanya berisi deretan kesan-kesan dari alam indera,⁴² Ibn Rusyd justru memberi peran yang signifikan bagi rasio. Menurut Ibn Rusyd, rasio bukan seperti botol kosong yang hanya siap untuk diisi pengetahuan tetapi jiwa yang aktif untuk mencari pengetahuan.⁴³ Rasio adalah sarana yang penting untuk menggali pengetahuan. Perbedaan antara Ibn Rusyd dengan kaum empirisme tentang posisi dan peran rasio tersebut disebabkan oleh perbedaan pandangan keduanya dalam melihat realitas yang dijadikan objek pengetahuan. (1) Dalam pemahaman kaum empiris, objek pengetahuan hanya terdiri atas satu macam bentuk, yaitu bentuk materialnya, sementara objek pengetahuan dalam pandangan Ibn Rusyd tidak hanya bersifat material inderawi (*maḥsûsât*) melainkan juga non-material (*intelligibles* atau *ma`qûlât*). (2) Dalam kebanyakan pemikiran kaum empiris-materialis khususnya materialism klasik, objek dipandang sebagai sesuatu yang otonom,⁴⁴ sedang dalam pemikiran Ibn Rusyd justru dikaitkan dengan keyakinan dan peran aktif Tuhan. Implikasinya, semesta dan terutama rasio bukan sekedar benda material yang pasif melainkan kepanjangan tangan Tuhan yang berfungsi secara aktif untuk mengungkap dan menjelaskan kebesaran-Nya.⁴⁵ Berdasarkan fenomena-fenomena partikular, rasio bertugas mencari sebab-sebab dan prinsip-prinsipnya sehingga ditemukan prinsip-prinsip universalitasnya untuk dapat dipergunakan demi kebaikan manusia.⁴⁶

Berdasarkan uraian tersebut, konsep sumber pengetahuan Ibn Rusyd tampaknya merupakan pemikiran empiris

⁴¹ John Locke, *An Essay Concerning*, 104.

⁴² David Hume, *A Treatise on Human Nature*, I, 534.

⁴³ Imarah, *Al-Mâdiyyah wa al-Mitsâliyyah*, 88.

⁴⁴ Harold Titus, *Persoalan-persoalan Filsafat*, 298-99.

⁴⁵ Ismael R. Faruqi, *Atlas Islam*, 353.

⁴⁶ Ibn Ruyd, *Fashl al-Maqâl*, 23.

yang rasional. Penulis menyebutnya sebagai *empirisme kritis*, suatu pemikiran empirik tetapi masih memberikan ruang dan peran yang cukup pada rasio. Peran yang diberikan pada rasio ini masih begitu besar melebihi kalangan yang disebut Kattsoff sebagai empirisme logis, yaitu suatu madzhab pemikiran Barat yang menyusun pengetahuan secara logis dan memverifikasinya berdasarkan data-data empirik.⁴⁷

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

ومعرفة السعادة الإنسانية والشقاء الإنساني تستدعي معرفة ماهي النفس وما
جوهرها ، وهل هلا سعادة أخروية وشقاء أخروي أم آل ، وإن
كان فما مقدار هذه السعادة وهذا الشقاء؟ فبأي مقدار تكون
احلسنات سبباً للسعادة ، فإنه كما أن الأغذية ليست تكون سبباً للصحة بأي
مقدار استعملت ، ويف أي وقت استعملت ، بل بمقدار حمصوص .
وكذلك المر يف احلسنات والسيئات . ولذلك جند هذه كلها حمدودة
يف الشرائع وهذا كله أو معظمه ليس يتبني

⁴⁷ Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, 121.

ال بوحى ، أو يكون تبيينه بالوحى أفضل وهذا كله
بل أكثره ، ليس يدرك بتعلم وال بصناعة والحكمة .

“Pengetahuan tentang kebahagiaan dan keselamatan menggiring pada pengetahuan tentang jiwa dan esensinya. Namun, benarkah jiwa akan merasakan kebahagiaan dan keselamatan ukhrawi? Jika benar, apa kriterianya? Selain itu, apa yang digunakan untuk membuktikan bahwa kebaikan (tindakan baik) akan membawa kepada kebahagiaan? Bagaimana dan kapan kriteria-kriteria tersebut diterapkan? Begitu pula tentang baik dan buruk. Untunglah semua itu dapat kita jumpai ketentuannya dalam syariat, dan semua itu tidak dapat dijelaskan kecuali dengan wahyu. Paling tidak, informasi wahyu lebih unggul.....semua ini, secara lebih luas, tidak dapat diketahui lewat ilmu (*ilm*), teknologi (*shinâ'ah*) atau filsafat (*hikmah*)”.⁴⁸

Dengan demikian, sumber pengetahuan dalam perspektif Ibn Rusyd terdiri atas dua macam: realitas wujud dan wahyu. Dua bentuk sumber ini masing-masing melahirkan disiplin ilmu yang berbeda: realitas wujud melahirkan ilmu dan filsafat sedang wahyu memunculkan ilmu-ilmu keagamaan (*ulûm al-syar'iyah*). Meski demikian, menurut Ibn Rusyd, dua macam sumber pengetahuan tersebut tidak bertentangan melainkan selaras dan berkaitan karena keduanya adalah benar dan mengajak kepada kebenaran. Kebenaran yang satu tidak mungkin bertentangan dengan kebenaran yang lain.⁴⁹

Hubungan yang selaras antara wahyu dan rasio di atas dapat dilihat juga pada posisi penting rasio dalam wahyu. Menurutnya, rasio mempunyai peran besar dalam proses pemahaman terhadap wahyu seperti juga yang terjadi dalam

⁴⁸ Ibn Rusyd, *Manâhij al-Adillah*, 117.

⁴⁹ Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl*, 19.

proses pemahaman terhadap realitas. Yaitu, ia bertindak sebagai sarana untuk menggali ajaran-ajaran dan prinsip-prinsipnya lewat metode tafsir atau takwil,⁵⁰ sehingga terjadi rasionalitas dalam ilmu-ilmu keagamaan. Namun, berbeda dengan rasionalitas sains dan filsafat yang didasarkan atas prinsip-prinsip kausalitas alam, rasionalitas ilmu-ilmu keagamaan didasarkan atas maksud dan tujuan sang legislator (*maqâshid al-syar'î*), yaitu untuk mendorong kepada kebenaran dan kebaikan. Maksud dan tujuan dalam syariat agama tersebut sejalan dengan tujuan yang terkandung dalam prinsip-prinsip kausalitas semesta, yaitu demi terlaksananya tatanan kehidupan yang teratur dan harmonis.⁵¹

Doktrin dua bentuk sumber pengetahuan tersebut merupakan salah satu usaha Ibn Rusyd untuk menyelaraskan antara wahyu dan rasio, agama dan filsafat. Namun, penyelesaian seperti ini agaknya bukan tidak menimbulkan masalah. Di Eropa, doktrin ini dipopulerkan oleh Siger de Brabat (w. 1281) dengan istilah "kebenaran ganda" dan telah memunculkan pertentangan sengit sehingga sebagian besar karya-karya Ibn Rusyd yang dianggap menyulut persoalan tersebut dibakar di depan pintu gerbang Universitas Sorbone, Prancis, tahun 1277.⁵² Namun, lepas dari dampak negatif yang ditimbulkan dari doktrin kebenaran ganda tersebut, jika dua konsep sumber pengetahuan di atas digabungkan, maka pemikiran Ibn Rusyd tentang masalah ini dapat diistilahkan dengan *empirisme-kritis-religius*.

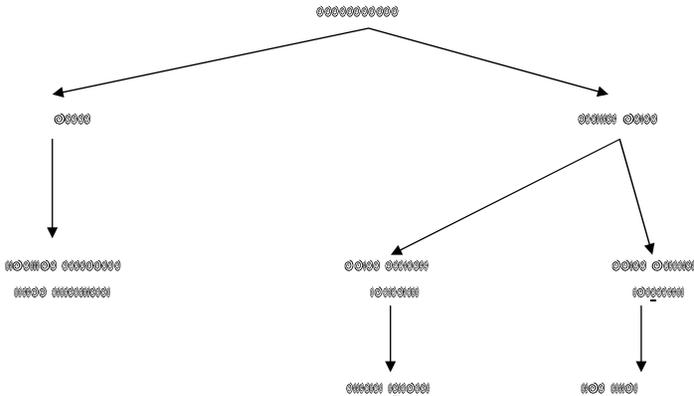
⁵⁰ *Ibid*, 20.

⁵¹ *Ibid*, 31.

⁵² Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam Sebuah Peta Kronologis*, terj. Zainul Am (Bandung: Mizan, 2001), 116.

Bagan 2

Sumber Pengetahuan Menurut Ibn Rusyd



C. REALITAS WUJUD SEBAGAI SUMBER DAN OBJEK PENGETAHUAN

Realitas wujud seperti telah diuraikan di atas adalah bagian yang tidak terpisahkan dari konsep pengetahuan Ibn Rusyd. Ibn Rusyd memosisikannya sebagai salah satu dari sumber pengetahuan di samping wahyu. Karena itu, pembahasan tentang realitas wujud ini menjadi sesuatu yang sangat penting, bukan dalam perspektif ontologisnya melainkan dalam kaitannya sebagai objek dan sumber pengetahuan sebagaimana yang disampaikan maupun Ibn Rusyd.

1. Pengertian Wujud

Menurut Ibn Rusyd, istilah *wujûd* menunjuk pada sesuatu (*al-asyyâ'*) yang mengacu pada bermacam arti: (1) bisa berarti "sebab" (*al-illah*) yang mendahuluinya atau pengetahuan (*al-ilm*) yang berkaitan dengan suatu jenis tertentu. Misalnya, kata "api" sebagai penyebab bagi segala sesuatu yang panas

atau kata “panas” untuk menunjukkan segala sesuatu yang membara atau panas; (2) berarti esensi (*al-mâhiyah*) dari suatu seperti yang disampaikan al-Farabi; (3) menunjuk pada kata-kata benar atau logis seperti yang dimaksud Ibn Sina (980-1037 M). Ibn Rusyd sepakat dengan al-Farabi bahwa sesuatu yang ditunjuk dalam istilah wujud adalah realitas sesuatu, bukan pada sebab atau kata-kata logis.⁵³

Karena itu, Ibn Rusyd tidak sepakat dengan istilah-istilah lain yang juga digunakan untuk menggantikan istilah *wujûd*, yaitu *al-huwiyyah* dan *al-syai'*. Menurutnya, *al-huwiyyah* adalah istilah umum yang digunakan Ishaq ibn Hunain, penerjemah filsafat Yunani ke Arab, untuk menerjemahkan arti sesuatu yang ada (*to on*). Istilah ini bukan istilah baku bahasa Arab tetapi istilah buatan atau turunan dari kata *huwa*, kata ganti orang ketiga tunggal, seperti istilah *al-rujûlah* dari akar kata *al-rajul*, sehingga maknanya menjadi tidak tepat untuk menunjuk pada sebuah realitas.⁵⁴

Sementara itu, istilah *al-syai'* digunakan untuk menunjuk tentang segala sesuatu yang ada secara umum, subjektif maupun objektif, yang riil maupun tidak. Subjektif artinya sesuatu tersebut ada dalam pikiran (*fi al-nafs*), sedang objektif berarti sesuatu yang dimaksud ada di luar pikiran (*fi al-khârij*). Hanya saja, istilah ini terlalu umum mencakup yang subjektif maupun objektif, yang riil maupun tidak. Ibn Rusyd sendiri menggunakan istilah *al-syai'* untuk menunjuk realitas yang masih bersifat wacana dan subjektif, bukan objektif.⁵⁵ Berdasarkan pengertian yang diberikan atas istilah *al-maujûd* di atas, Ibn Rusyd selanjutnya menjelaskan lebih jauh tentang cakupan dari konsep wujud. Menurutnya, apa yang dimaksud dengan *wujûd* ada-

⁵³ Ibn Rusyd, *Tahâfut*, 568

⁵⁴ *Ibid*, II, 570-1.

⁵⁵ Fadlou Shehadi, *Metaphysics in Islamic Philosophy*, 93.

lah, *pertama*, segala sesuatu yang wujud di luar pikiran atau yang diistilahkan dengan wujud objektif.

Akan tetapi, yang dimaksud wujud di luar pikiran ini bukan mengacu pada wujud fisik (*`ardl*) atau esensinya (*mâhiyah*) belaka melainkan keseluruhan atau gabungan dari keduanya.⁵⁶ Artinya, apa yang disebut wujud dari suatu benda adalah kesatuan antara wujud fisik dan esensinya, antara eksistensi dan esensinya. Prinsip wujud Ibn Rusyd ini memang berbeda dengan konsep-konsep wujud lainnya yang biasanya hanya mengacu pada bentuk fisik (materialisme) atau esensinya (idealisme) saja. Ibn Rusyd tidak sependapat dengan dua prinsip tersebut. Menurutnya, konsep ini tidak sepenuhnya benar karena suatu benda tidak hanya terdiri atas fisik saja atau esensi saja, tetapi ia adalah keseluruhan atau gabungan dari dua prinsip tersebut.⁵⁷

Kedua, bentuk-bentuk universal yang dihasilkan dari abstraksi-abstraksi nalar atas benda-benda fisik. Sebagaimana disinggung dalam sub-bab di atas, berdasarkan atas analisis dan abstraksi-abstraksi kita terhadap benda-benda fisik yang partikular akan didapatkan pemahaman yang universal. Pemahaman-pemahaman yang universal ini dalam pandangan Ibn Rusyd dianggap mempunyai wujud tersendiri secara objektif di luar pikiran.⁵⁸ Secara ontologis, wujud universal ini adalah esensial sekaligus material sehingga secara teologis ia bersifat kekal sekaligus fana. Ia kekal dalam kaitannya dengan esensi tetapi fana ketika menjadi gabungan materi dan bentuk.⁵⁹

⁵⁶ Ibn Rusyd, *Tahâfut*, II, 571.

⁵⁷ Ibn Rusyd, *Metaphysics*, 94. Prinsip tentang keseluruhan ini penting untuk memahami konsep wujud Ibn Rusyd.

⁵⁸ Menurut Ibn Rusyd, wujud-wujud universal ini mempunyai wujud tersendiri di luar pikiran (*khârij al-nafs*) secara objektif. Hanya saja, wujud-wujud ini hanya dapat dipahami oleh rasio, bukan dengan indera. Ibn Rusyd, *Tahâfut*, I, 207.

⁵⁹ Ibn Rusyd, *Metaphysics*, 66. Konsep universalitas ini penting untuk memahami konsep s - mesta Ibn Rusyd dan pandangannya tentang masalah hubungan antara Tuhan dan alam.

Ketiga, proposisi-proposisi yang terbukti secara logis dan rasional. Menurut Ibn Rusyd, proposisi-proposisi logika (*al-maqûlât*) yang digunakan sebagai landasan berpikir logis atau keputusan-keputusan (*qadliyah*) yang dipahami mempunyai bentuk wujud tersendiri yang berbeda dengan dua macam wujud sebelumnya. Karena itu, ia dapat dimasukkan dalam apa yang dimaksud dengan istilah wujud.⁶⁰

Dengan demikian, apa yang dimaksud dengan wujud dalam konsep Ibn Rusyd mencakup tiga hal utama: (1) wujud-wujud objektif di luar pikiran, (2) wujud-wujud universal yang bersifat metafisis, (3) proposisi-proposisi logis dalam pikiran.

2. Yang Diaktualkan dan Diketahui dari Sebuah Wujud

Apa yang tampak dari sebuah wujud sehingga dapat diketahui? Bentuk materialnya atau esensinya? Dalam tradisi filsafat Barat, masalah ini memunculkan dua kelompok pemikiran: *representasionisme* dan *realisme*. Realisme berpendapat bahwa apa yang diketahui dari sebuah objek adalah wujud materialnya itu sendiri bukan gambarnya sebagaimana yang ditangkap indera atau pikiran. Ketika kita melihat sebuah pohon yang nyata, misalnya, yaitu pohon dengan bangunnya, warnanya dan segala seginya, maka itulah yang kita ketahui. Artinya, di sini tidak ada penafsiran atau potretan dari sebuah objek.⁶¹

Karena itu, bagi kaum realis, pengetahuan yang benar adalah pemahaman tentang objek sebagaimana adanya tanpa ada penafsiran.⁶² John Macmurray, seorang tokoh realis Inggris secara tegas menyatakan bahwa ada perbedaan yang jelas antara

⁶⁰ Fadlou Shehadi, *Metaphysics in Islamic Philosophy*, 97.

⁶¹ Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, 153.

⁶² Harold Titus, *Persoalan-Persoalan Filsafat*, 328.

sebuah objek dengan persepsi tentang objek. Sebuah benda adalah objek, sedang pemahaman terhadap benda tersebut adalah ide. Pemikiran realisme menjadikan benda atau objek dalam dirinya sendiri sebagai ukuran kebenaran dan bukan ide tentangnya.⁶³

Di sisi lain, kaum representasionisme berpikir sebaliknya. Menurut mereka, yang kita ketahui dari sebuah objek bukan benda materialnya melainkan persepsi, representasi atau gambaran dari objek tersebut. Ketika seseorang melihat pohon, misalnya, maka indera-indera akan menghasilkan ide tentang pohon di mana ide tersebut merupakan salinan dari pohon yang dimaksud. Apa yang kita ketahui tentang sebuah pohon sebenarnya bukan wujud materialnya melainkan ide yang lahir dari persepsi indera.⁶⁴

Pandangan Ibn Rusyd sekilas mirip dengan kaum realis di atas karena dalam banyak tulisannya ia senantiasa menegaskan bahwa wujud empirik adalah sumber utama pengetahuan. Pengetahuan manusia sangat tergantung pada keberadaan realitas-realitas ini sehingga perubahan pada wujud ini mengharuskan juga perubahan pada pengetahuan kita.⁶⁵ Artinya, wujud dan keberadaan objek adalah satu-satunya ukuran atas kebenaran pengetahuan kita sebagaimana pernyataan kaum realisme.

Akan tetapi, jika dikaji secara cermat pandangan Ibn Rusyd ternyata sama sekali berbeda bahkan dengan pemahaman kaum realisme baru (*the new realism*) maupun realisme kritis (*critical realism*) sekalipun, dua aliran realisme yang dominan di Barat saat ini. Realisme baru adalah aliran pemikiran yang

⁶³ John Macmurray, *the Philosophy of Communism* (London: Faber & Faber, 1933), 21.

⁶⁴ Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, 155.

⁶⁵ Ibn Rusyd, *Tahâfut*, II, 691 dan 697; Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl*, 23. Bandingkan dengan Imarah, *al-Mâdiyyah wa al-Mitsâliyyah*, 87.

menolak subjektivisme, monisme, absolutisme dan segala filsafat mistik yang menyatakan bahwa benda-benda non mental ini diciptakan atau diubah oleh akal yang maha mengetahui, seperti yang terjadi pada representasionisme. Mereka mengklaim *common sense* tentang dunia yang riil dan objektif dan diketahui secara langsung oleh rasa indera. Karena itu, pengetahuan tidak bersifat konstruktif melainkan selektif, yakni bahwa manusia tidak menciptakan atau mengubah objek karena mengalaminya melainkan karena perhatian mereka yang lebih atas objek-objek tertentu daripada yang lain.⁶⁶

Sementara itu, sedikit beda dengan itu realisme kritis menyatakan bahwa hubungan antara pengamat dan objek tidak bersifat langsung melainkan lewat perantara (*inference*). Benda-benda di luar diri kita tidak berada di dalam kesadaran kita. Apa yang ada dalam kesadaran kita hanyalah data rasa (gambaran-gambaran mental). Data rasa ini menunjukkan watak dari dunia luar serta watak dari akal yang mempersepsikan. Seseorang tidak dapat melangkah lebih jauh dari data rasa tersebut kepada objeknya kecuali dengan jalan *inference*. Dengan demikian, dalam proses pengetahuan ini setidaknya ada tiga unsur: (1) akal yang mengetahui atau mempersepsi, (2) objek yang diketahui, (3) data rasa yang menghubungkan antara akal yang mengetahui dengan objek yang diketahui. Menurut realisme kritis, data rasa inilah yang menghubungkan antara kesadaran kita dengan objek yang diketahui.⁶⁷

Ibn Rusyd berbeda dengan realisme baru maupun realisme kritis di atas. Menurutnya, kesadaran kita terhadap objek tidak terjadi lewat perantara data rasa seperti paham realisme kritis, tetapi bersifat langsung sebagaimana paham realisme baru. Akan tetapi, berbeda juga dengan realisme baru, apa yang

⁶⁶ Harold Titus, *Persoalan-persoalan Filsafat*, 332.

⁶⁷ *Ibid.*

diketahui dari sebuah objek bukan wujud riilnya sebagaimana yang ditangkap indera melainkan substansinya. Substansi inilah yang ditangkap secara langsung oleh kesadaran lewat pintu indera eksternal sehingga seseorang mengetahui tentang adanya sebuah objek.

Akan tetapi, berbeda dengan kaum idealis, konsep substansi Ibn Rusyd tidak bersifat mental melainkan benar-benar riil dan “material”. Ibn Rusyd menyatakan bahwa substansi adalah keberadaan-keberadaan lahiriah itu sendiri yang terdiri atas materi, bentuk dan keseluruhan yang tersusun atas dua hal itu.⁶⁸ Karena itu, dalam konsep Ibn Rusyd, substansi bukan sesuatu yang berada di luar dan berbeda dengan wujud material objek seperti yang dipahami kaum idealis, tetapi justru menyatu dan melekat pada wujud material objek. Dengan adanya substansi yang melekat dan menyatu dengan wujud material objek inilah seseorang dapat mengetahui adanya sebuah objek dan sekaligus inilah yang diketahui dari sebuah objek.⁶⁹

Akan tetapi, bagaimana substansi ini menjadi sesuatu yang diketahui dari sebuah objek? Menurut Ibn Rusyd, substansi adalah sesuatu yang sangat penting dan utama. Dalam ajaran 10 kategori Aristoteles, substansi adalah yang pertama dalam konsep Ibn Rusyd, sedang kategori yang lain adalah substansi-substansi yang lain. Substansi utama memiliki substansi lebih mendalam (lebih substantif) dibanding substansi sekunder. Ketika seseorang mengatakan, “Socrates adalah seorang manusia” misalnya, maka Socrates berarti lebih substansial dibanding manusia. Sementara itu, ke-manusia-an sama nyatanya dengan Socrates. Socrates adalah substansi partikular sedang ke-manusia-an adalah substansi universal,

⁶⁸ Ibn Rusyd, *Tahâfut*, I, 205; Ibn Rusyd, *Metaphysics*, Book Lâm, terj. Charles Genequand (Leiden: Brill, 1986), 66-69.

⁶⁹ Ibn Rusyd, *Metaphysics*, *ibid.*

tetapi keduanya sama-sama merupakan substansi. Substansi partikular memiliki kemaujudan yang dapat ditangkap indera sementara substansi universal dapat dicapai oleh nalar. Ketika melihat Socrates yang manusia, indera menangkap substansi partikuler Socrates dalam sosok wujud wadagnya, sementara nalar menangkap substansi universalnya. Dari paduan antara substansi partikular dan universal yang ditangkap indera dan nalar itulah kita mengetahui adanya seseorang manusia bernama Socrates.⁷⁰

Dengan demikian, yang diketahui dari sebuah objek menurut Ibn Rusyd adalah substansinya bukan wujud materinya. Konsep substansi ini hampir serupa dengan konsep esensi al-Farabi. Namun, berbeda dengan konsep al-Farabi yang menyatakan bahwa esensi merupakan wujud tersendiri, ada dalam dunia ide dan diaktualkan oleh intelek aktif sehingga dapat dipahami oleh intelek dan nalar manusia, substansi Ibn Rusyd justru “lahir” dan “berada” dalam wujud empirik yang diabstraksikan oleh rasio untuk kemudian “naik” ke dunia ide. Tegasnya, esensi al-Farabi berasal dari “atas” yang diaktualkan ke “bawah”, sementara substansi Ibn Rusyd justru berasal dari “bawah” yang diabstraksikan ke “atas”.

3. Bentuk-bentuk dan Sifat Realitas Yang Diketahui

Menurut Ibn Rusyd, bentuk-bentuk realitas yang ada dalam semesta ini dapat dibagi dalam dua bagian: wujud terpisah (*al-maujûd al-mufâriq*) dan wujud terindra (*al-maujûd al-mahsûs*). Perbedaan ini didasarkan atas perspektif yang berbeda dan membawa dampak yang berbeda pula. Apa yang dimaksud wujud terpisah adalah wujud-wujud yang hanya dapat ditangkap intelek (*intelligible* atau *al-ma`qûlât*) dan ber-

⁷⁰ *Ibid.*; Ibn Rusyd, *Tahâfut*, I, 204-5; II, 553.

sifat metafisis non-materi, sedang wujud terindera adalah wujud-wujud fisik yang bersifat empirik inderawi (*al-mahsûs*). Wujud-wujud empirik berpuncak pada benda-benda langit (*al-jirm al-samâwî*) sedang wujud-wujud terpisah berpuncak pada sumber pertama (*al-mabda' al-awâl*).⁷¹

Wujud-wujud terpisah yang bersifat metafisis itu sendiri terdiri atas beberapa tingkatan. Tingkat pertama adalah Allah swt sebagai Sumber Pertama (*al-mabda' al-awâl*) yang dari-Nya muncul wujud-wujud terpisah (*al-maujûd al-mufâriq*). Wujud-wujud terpisah ini yang sepenuhnya berupa *al-ma'qûlât* (*intellegible*) terdiri atas 38 intelek penggerak (*al-muḥarrik*) yang terbagi dalam 7 lingkungan langit.⁷² Tingkat di bawahnya adalah jiwa-jiwa (*al-nufûs*), disusul *hayûlâ* dan *shûrah*. *Hayûlâ* adalah materi pertama pembentuk benda dan bersifat non-fisik, sedang *shûrah* adalah bentuk konkret dari *hayûlâ*.⁷³

Menurut Ibn Rusyd, dua tingkat pertama yaitu Allah dan wujud-wujud terpisah penggerak benda langit, semuanya merupakan wujud-wujud murni yang sama sekali tidak berkaitan dengan bentuk-bentuk material; sedang tiga tingkat terakhir, yaitu *nufûs*, *hayûlâ*, dan *shûrah*, ketiganya berhubungan dengan materi meski substansi ketiganya sendiri tidak bersifat material. Di samping itu, secara hirarkis dan urutan kualitas, wujud-wujud terpisah hanya bekerja menggerakkan benda-benda langit, suatu bentuk materi yang dianggap sebagai wujud mulia, agung dan bercahaya, sehingga tindakan-tindakannya juga dinilai sebagai sebaik-baik tindakan alam wujud.⁷⁴ Sementara itu, tiga tingkatan yang terakhir berhubungan dengan wujud-

⁷¹ Ibn Rusyd, *Tahâfut*, I, 296.

⁷² *Ibid*, I, 321. Menurut Majid Fakhry, ketentuan angka 38 dari Ibn Rusyd ini mengik - ti jumlah bola langit dalam kosmologi Ptolemik. Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (London: Longman, 1983), 289.

⁷³ Ibn Rusyd, *Risâlah al-Nafs* (tpp, Khazinah al-Fikr, 1423 H), 1.

⁷⁴ Ibn Rusyd, *Tahâfut*, I, 318.

wujud “rendah”, wujud-wujud di bawah benda langit, sehingga tingkatannya berada di bawah wujud-wujud terpisah.⁷⁵

Secara lebih jelas, tingkat-tingkat wujud terpisah dalam pandangan Ibn Rusyd dapat digambarkan sebagai berikut.

Bagan 3

Tingkatan Wujud Terpisah Menurut Ibn Rusyd



Keterangan:

- 1) merupakan wujud terpisah murni yang sama sekali tidak berhubungan dengan materi.
- 2) merupakan realitas murni tetapi berkaitan dengan materi.

Adapun realitas-realitas inderawi (*al-maujûdât al-mah-sûsah*) terdiri atas enam kelompok: (1) benda-benda langit (*al-ajrâm al-samâwiyah*), (2) jasad-jasad (*al-ajsâm*), (3) binatang (*al-hayawânât*), (4) tetumbuhan (*al-nabâtât*), (5) bebatuan (*al-jamâdât*), (6) materi-materi pembentuk benda (*al-ajsâm al-basî-thah al-arba`ah*) yang terdiri atas empat unsur: udara, api, air dan tanah.⁷⁶

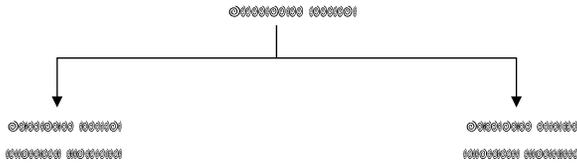
Bentuk-bentuk realitas inderawi dapat digambarkan sebagai berikut.

⁷⁵ *Ibid*, 300.

⁷⁶ *Ibid*, 316; Ibn Rusyd, *Risâlah al-Nafs*, 1.

Bagan 4

Wujud-wujud Inderawi Menurut Ibn Rusyd



terdiri atas 6 kelompok:

1. Benda-benda angkasa (*al-ajrâm al-samâwiyah*)
2. Jasad-jasad (*al-ajsâm*)
3. Binatang (*al-hayawânât*)
4. Tumbuhan (*al-nabâtât*)
5. Bebatuan (*al-jamadâd*)
6. Materi-materi pembentuk benda (*al-ajsâm al-basîthah al-arba`ah*), terdiri atas empat unsur: udara, api, air dan tanah

Dua bentuk realitas wujud di atas, terpisah dan inderawi, tidak berdiri sendiri melainkan saling kait dan berhubungan. Ibn Rusyd menggambarkan tata hubungan dalam semesta ini seperti sebuah sistem pemerintahan. Di mulai dari Sumber Pertama yang sekaligus merupakan penggerak pertama, muncul dan bergeraklah wujud-wujud terpisah yang terdiri atas 38 intelek penggerak yang terbagi dalam tujuh lingkungan langit. Penggerak terakhir menggerakkan benda-benda langit, yang dari situ menerbitkan empat materi utama pembentuk, yaitu api, air, udara dan tanah, yang kemudian melahirkan realitas empirik yang sangat banyak dan beragam. Selain itu, secara kronologis, wujud-wujud terpisah dianggap lebih dahulu dan utama dibanding wujud-wujud inderawi, sebab wujud-wujud

terpisah menjadi sebab (*al-sabâb*) bagi munculnya wujud-wujud inderawi. Apa yang dimaksud sebagai “sebab” di sini mengacu pada sebab material, formal, efisien atau final dari suatu wujud tertentu, baik merupakan sebab dekat atau jauh, essential atau aksidental, universal atau partikular, aktual atau potensial.⁷⁷

Selanjutnya, dari sifatnya, Ibn Rusyd membagi wujud dalam dua bagian: wujud di luar pikiran (*khârij al-nafs*) dan wujud di dalam pikiran (*fi al-nafs*). Wujud yang pertama bersifat objektif sedang wujud yang kedua bersifat subjektif. Meski demikian, keduanya harus benar-benar ada, dan yang dimaksud “ada” (eksis) ini mengacu pada masa sekarang, saat ini, bukan pada masa lalu atau masa yang akan datang. Sesuatu yang eksistensinya telah lewat pada masa lalu, atau baru akan ada di masa yang akan datang, tidak dapat dianggap sebagai sesuatu yang wujud. Dalam perspektif Ibn Rusyd tidak dikenal istilah wujud mungkin (*wujûd al-mumkin*) atau wujud potensial (*wujûd bi al-quwah*) yang akan muncul di masa yang akan datang. Karena itu, wujud-wujud potensial yang oleh al-Farabi dan pemikir lain dianggap sebagai sesuatu yang ada, justru disamakan dengan sesuatu yang tidak ada (*ma`dûmah*) dalam konsep Ibn Rusyd. Dalam *Tahâfut*, Ibn Rusyd secara tegas menyatakan:

وهذا القول آّنا يصدق فيما له مبدأ ونهاية خارج النفس
 أوفى النفس أعنى حكم العقل عليه. وأّما ما كان موجودا بالقوّ
 اى ليس له مبدأ وال نهاية فليس يصدق عليه الأّ ه شفع وال أّ ه
 ابتداء وال أّ ه انقضى وال دخل فى الزمان
 املاضى وال فى املاستقبل أّنا فى القوة فى حكم امعدوم وهذا هو الذى
 اراد الفالسة بقوهم. أن الذوواة التى فى
 املاضى واملاستقبل معدومة.

⁷⁷ Ibn Rusyd, *Tahâfut*, I, 259, 321; II, 784.

“Hukum rasio (nalar) berkaitan dengan segala sesuatu yang mempunyai permulaan (*mabdâ'*) dan akhir (*ni-hâyah*), baik objek-objek di luar pikiran (*khârij al-nafs*) maupun di dalam pikiran (*fi al-nafs*). Adapun tentang wujud potensial (*wujûd bi al-quwah*), yaitu wujud yang tidak mempunyai permulaan dan akhir, tidak berkaitan dengan ini.... juga tidak masuk dalam kejadian-kejadian di masa lalu dan masa yang akan datang. Karena itu, wujud potensial dianggap sesuatu yang tidak ada (*fi hukm al-ma`dûm*). Inilah yang dimaksud oleh para filosof dengan katanya, ‘segala yang terjadi di masa lalu (*al-mâdlî*) dan di masa yang akan datang (*al-mustaqbal*) dianggap tidak ada”.⁷⁸

Karena itu, berbeda dengan al-Farabi, Ibn Arabi (1153-1191 M) dan tokoh pemikir Islam lainnya yang membagi sifat wujud dalam dua bagian: wujud aktual (*wujûd bi al-fi`l*) dan wujud potensial (*wujûd bi al-quwah*), Ibn Rusyd tidak pernah menyatakan hal itu. Menurutnya, wujud potensial sama artinya dengan wujud mungkin. Sesuatu yang wujudnya masih bersifat kontingen (*mumkîn*) berarti sama dengan sesuatu yang belum ada atau tepatnya tidak ada (*ma`dûmah*). Menurut Ibn Rusyd, sesuatu yang tidak ada tidak dapat dibahas nalar.⁷⁹

Selanjutnya, apa yang masuk dalam kategori wujud-wujud subjektif adalah segala sesuatu yang berkaitan dengan “hasil olah” nalar, seperti proposisi-proposisi logika (*al-maqûlât*) yang telah terbukti secara logis dan rasional, persepsi-persepsi nalar atau keputusan-keputusan rasio (*qadliyah*) yang dapat dipahami. Semuanya masuk dalam kategori wujud-wujud subjektif. Sementara itu, wujud-wujud yang masuk dalam bagian wujud

⁷⁸ *Ibid*, I, 89. Bandingkan dengan Imarah, *Al-Mâdiyah wa al-Mitsâliyah*, 69.

⁷⁹ *Ibid*, I, 88-89. Dalam kesempatan lain Ibn Rusyd memang pernah menggunakan istilah wujud potensial (*wujûd bi al-quwah*) tetapi bukan dalam arti sebagaimana yang dipahami al-Farabi melainkan sebagai wujud non-inderawi. *Ibid*, I, 205.

objektif terdiri atas dua hal pokok: wujud-wujud terindera (*al-wujûd al-mahsûs*) dan wujud-wujud non-inderawi (*al-ma`qûlât*). Wujud-wujud non-inderawi sendiri terdiri atas wujud-wujud terpisah (*mufâriqah*) yang bersifat metafisis atau *intelligible* (*ma`qûlât*) dan wujud-wujud universal (*kulliyât*) yang muncul dari hasil abstraksi nalar atas wujud-wujud partikular di luar pikiran. Wujud-wujud universal ini meski sekilas seperti wujud subjektif karena hanya dapat dipahami seseorang secara personal, tetapi oleh Ibn Rusyd tetap dianggap sebagai wujud objektif. Sebab, menurutnya, wujud-wujud universal ini tidak akan dapat di tangkap nalar jika tidak ada wujudnya secara objektif. Artinya, wujud universal adalah benar-benar wujud secara objektif di luar pikiran, tetapi ia hanya dapat dipahami secara subjektif oleh rasio.⁸⁰

Adapun wujud-wujud terindera (*al-mahsûsah*) dapat diklasifikasikan dalam tiga kelompok: wujud-wujud alami (*thabî`iyyah*), wujud-wujud hasrati (*irâdiyyah*) dan wujud-wujud alami sekaligus hasrati (*isytirâk bainahumâ*). Wujud alami adalah wujud-wujud yang eksistensinya muncul secara natural sesuai dengan hukum alam, seperti sinar dan panas matahari yang muncul begitu saja dari dzatnya; wujud hasrati adalah wujud-wujud yang eksistensinya disebabkan oleh kehendak manusia; sedang wujud campuran adalah wujud-wujud yang muncul dari gabungan alam dan kehendak manusia, seperti pertanian, industri dan lainnya.⁸¹

Selain itu, dari segi kemunculan wujudnya, Ibn Rusyd juga membagi wujud dalam dua kategori: wujud mandiri (*wujûd bi dzâtih*) dan wujud bergantung (*wujûd bi ghairih* atau *wujûd bi illah*). Wujud mandiri adalah sesuatu yang kemunculan wujudnya tidak membutuhkan penyebab (*bi ghair illah*), sedang wujud

⁸⁰ *Ibid*, I, 207.

⁸¹ *Ibid*, II, 664.

bergantung adalah segala sesuatu yang kemunculannya disebabkan adanya penyebab (*illah*), langsung maupun tidak langsung. Ibn Rusyd menyebut wujud mandiri atau dalam kesempatan lain diistilahkan sebagai wujud niscaya (*wâjib al-wujûd*) adalah Allah swt sebagai Penyebab dan Penggerak Pertama. Sementara itu, wujud bergantung adalah segala wujud yang selain-Nya, yang kemunculannya disebabkan oleh yang lain, baik ia berupa wujud terindera maupun non-inderawi.⁸²

Selanjutnya, dalam pandangan Ibn Rusyd, wujud-wujud yang ada tersebut tidak pada posisi yang sama atau sederajat melainkan bersifat hierarkhis. Menurut Ibn Rusyd, sebagian wujud-wujud tersebut ada yang dinilai mulia, lebih mulia dan sangat mulia. Wujud yang paling rendah adalah wujud-wujud yang bersifat materi, di atasnya adalah wujud-wujud yang hanya dapat ditangkap rasio (*ma`qûlât*), kemudian wujud-wujud terpisah. Wujud-wujud terpisah sendiri bertingkat-tingkat sesuai kualitas dzatnya, sampai puncaknya adalah wujud niscaya, Allah swt.⁸³

Secara lebih jelas, konsep bentuk dan sifat wujud Ibn Rusyd dapat digambarkan dalam skema sebagai berikut:

⁸² *Ibid*, I, 258-265.

⁸³ *Ibid*, I, 358.

kutub ini. Karena itulah, para pemikir Muslim sejak abad-abad pertengahan berusaha keras memecahkan dan menjelaskan posisi serta hubungan di antara dua kutub ini. Menurut Yusuf Musa, apa yang dilakukan para ahli dalam masalah ini tidak lepas dari salah satu dari tiga tindakan.⁸⁴

1. Mengambil wahyu dan mengenyampingkan rasio. Ini umumnya dilakukan para tokoh agama non-filosof. Al-Syafi'i (767-820 M) kiranya dapat dijadikan contoh dalam kasus ini. Dalam *al-Risâlah*, ia secara tegas menyatakan bahwa wahyu adalah satu-satunya sumber kebenaran dan tidak ada yang dapat dijadikan pegangan kecuali wahyu.⁸⁵
2. Mengutamakan rasio dan menepikan wahyu. Ini umumnya dilakukan para rasionalis murni atau filosof Muslim yang dianggap kurang peduli dengan ajaran agamanya. Pemikiran Ibn Zakaria al-Razi (865-925 M) kiranya dapat dijadikan contoh. Al-Razi adalah orang yang sangat mengunggulkan rasio. Baginya, rasio adalah anugerah terbaik dari Tuhan. Dengan rasio manusia mampu mengetahui yang baik dan buruk, berguna dan tidak berguna. Dengan rasio pula manusia mampu mengenal Tuhan dan mengatur kehidupannya sendiri secara baik. Kita tidak boleh melecehkannya, tidak boleh membatasinya, mengendalikan atau memerintahnya, sebab justru rasiolah yang membatasi, yang mengendalikan dan memerintah. Kita harus bertindak sesuai dengan perintahnya dan senantiasa merujuk padanya dalam segala hal.⁸⁶ Berdasar kemampuan dan posisi rasio yang demikian tinggi, al-Razi menganggap bahwa pengangkatan seorang nabi dan turunnya wahyu adalah

⁸⁴ M. Yusuf Musa, *Bain al-Dîn wa al-Falsafah fi Ra'y Ibn Rusyd wa Falâsifah al-'Ashr al-Wusthâ* (Mesir: Dar al-Ma'arif, tt), 46.

⁸⁵ Al-Syafi'i, *Al-Risâlah*, ed. Ahmad Syakir (Kairo: al-Bab al-Halabi, 1940), 20.

⁸⁶ Ibn Zakaria al-Razi, "Al-Thibb al-Ruhâni" dalam *Rasâil Falsafiyah* (Beirut: Dar al-Afaq, 1973), 17-18.

suatu yang berlebihan. Tegasnya, ia menempatkan wahyu di bawah kekuatan dan kendali rasio.⁸⁷

3. Mendamaikan atau mencari titik temu antara wahyu dan rasio, antara agama dan filsafat, lewat segala cara. Ini dilakukan para filosof Muslim atau kalangan yang peduli dengan doktrin keagamaan. Para pemikir seperti al-Kindi (806-875 M), al-Farabi, al-Sijistani (w. 1000 M), Miskawaih (w. 1030 M), Ibn Sina (980-1037 M), Ibn Tufail (w. 1185 M) dan Ibn Rusyd masuk kategori ini.

Meski demikian, argumen dan cara-cara yang dipakai kelompok terakhir tersebut ternyata tidak sama. Al-Kindi mengakui bahwa agama dan filsafat adalah dua hal yang berbeda, dari aspek sumber maupun metodenya. Filsafat berasal dari pengetahuan diskursif sedang agama berasal dari wahyu Ilahi. Meski demikian, tujuan tertinggi yang ingin dicapai keduanya adalah sama, yaitu ilmu ketuhanan (metafisika) yang disebut sebagai ilmu kebenaran pertama, sehingga tujuan agama dan filsafat adalah sama.⁸⁸ Artinya, al-Kindi mempertemukan agama dan filsafat pada bentuk substansinya, pada kajian puncaknya yakni kebenaran tertinggi atau kebenaran tunggal yang sama-sama dicari oleh filsafat dan agama.⁸⁹ Argumen yang sama disampaikan oleh Ibn Miskawaih. Menurutnya, agama dan filsafat bertemu pada puncak pencapaian, yaitu bahwa apa yang ingin dicapai filosof dan seorang nabi adalah sama, kebenaran tunggal, hanya beda caranya. Nabi mencapai kebenaran pun-

⁸⁷ Lihat Abd Rahman Badawi, "Muhammad Ibn Zakaria al-Razi" dalam MM. Sharif (ed), *A History of Muslim Philosophy*, I (New Delhi: Low Prince Publications, 1995), 415; Ibrahim Madkur, *Fî al-Falsafah al-Islâmiyah Manhaj wa Tathbiqih* (Mesir: Dar al-Ma`arif, tt), 90-91.

⁸⁸ Louis Gardet, "Al-Tauffiq Bain al-Dîn wa al-Falsafah `ind al-Fârâbî", terj. dari bahasa Prancis ke Arab oleh Ibrahim Samarai, dalam *Al-Fârâbî wa al-Hadlârah al-Insâniyah* (Baghdad: Dar al-Huriyah, 1976), 130.

⁸⁹ Kamil M. Uwaidah, *Al-Kindî min Falâsifah al-Masyriq wa al-Islâm fî al-Ushûr al-Wusthâ* (Mesir: Dar al-Kutub, 1993), 38.

cak lewat wahyu sedang filosof mencapainya lewat kekuatan nalar dan renungan-renungan filosofis.⁹⁰ Menurut Ibn Thufail, agama dan filsafat sama-sama mencari kebenaran tunggal dan tertinggi. Watak seperti itu, sebagaimana yang digambarkan dalam novelnya yang berjudul "Hay ibn Yaqzhân", telah menjadi fitrah bagi keduanya, sehingga ia tidak bertentangan dan tidak perlu dipertentangkan.⁹¹

Argumen yang agak berbeda disampaikan oleh al-Sijistani yang menjelaskan hubungan agama filsafat dengan cara tetap membedakan dan memisahkan keduanya. Menurutnya, agama dan filsafat adalah dua hal yang memang berbeda. Agama bersumber dari wahyu sedang filsafat dari rasio. Tujuan keduanya juga berbeda. Tujuan agama adalah kebahagiaan batin sedang tujuan filsafat adalah kepuasan intelektual. Namun, keduanya dapat berdamai dengan cara tetap pada posisinya masing-masing tanpa harus dicampur-adukkan.⁹²

Sementara itu, al-Farabi mempertemukan agama dan filsafat pada aspek sumbernya. Menurutnya, agama dan filsafat berasal dari sumber yang sama dan satu, yaitu intelek aktif. Intelek aktif yang dalam terminologi Islam disebut Jibril inilah yang telah menurunkan pengetahuan kepada seorang Rasul dalam bentuk wahyu dan seorang filosof dalam bentuk pencerahan filosofis, yang dari masing-masing kemudian melahirkan ilmu agama dan ilmu umum.⁹³

Ibn Rusyd tidak menolak teori wahyu dan intelek yang disampaikan al-Farabi seperti di atas. Sebab, bagi Ibn Rusyd, selama kita menerima bahwa kesempurnaan spiritual dan intelek-

⁹⁰ Ibn Miskawaih, *Al-Fauz al-Ashghar* (Beirut: Dar al-Fikr, 1319 H), 102.

⁹¹ Kamil M. Uwaidlah, *Ibn Thufail Failusîf al-Islâmî fi al-'Ushûr al-Wusthâ* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1993), 131.

⁹² M. Yusuf Musa, *Bain al-Dîn wa al-Falsafah*, 68.

⁹³ Lihat A Khudori Soleh, *Integrasi Agama dan Filsafat, Pemikiran Epistemologi al-Farabi*, (Malang, UIN Press, 2010).

tual tidak dapat tercapai kecuali berhubungan dengan Tuhan, maka penafsiran-penafsiran seperti itu atas konsep pewahyuan tidak dapat dihindarkan. Hanya saja penafsiran-penafsiran tersebut harus terjaga dari orang awam sehingga tidak akan terjadi sesuatu yang tidak diinginkan karena ketidaktahuan mereka tentang esensi dan hakekatnya.⁹⁴ Karena itu, Ibn Rusyd mengkritik al-Ghazali yang menolak konsep wahyu tersebut dengan menyatakan bahwa penolakan al-Ghazali tidak beralasan dan tidak rasional.⁹⁵ Dalam *Tahafut*, Ibn Rusyd menulis,

هذا جواب من جنس المسموع ال من جنس الملعول والفلسفة تفحص
عن كل ما جاء يف الشرع فإن ادركته استوى
الإدراك ان وك ان أمت في الملعرفة

“Ini (penolakan al-Ghazali) adalah jawaban yang biasa didengar tetapi bukan sesuatu yang rasional. Filsafat adalah mendiskusikan segala yang ada dalam syariat. Jika sesuai, maka dua pendekatan (agama dan filsafat) berarti sama, dan itu menjadi pengetahuan paling sempurna”.⁹⁶

Karena itu, Ibn Rusyd menolak tuduhan kufur yang dilontarkan al-Ghazali terhadap pemikiran-pemikiran filosofis—termasuk di dalamnya pemikiran al-Farabi dan Ibn Sina—dan mengembalikannya pada dasar dan pernyataan al-Ghazali sendiri. Dalam *Fashl al-Maqâl* ia menulis:

فإن أبا حامد قد قطع بتكفريهما يف كتابه الملعروف بالتهافت يف
ثالث مسائل : يف القول بقدم العامل ، يانه

⁹⁴ Ibn Rusyd, “Al-Kasyf `an Manâhij al-Adillah fi `Aqâid al-Millah” dalam *Falsafah Ibn Rusyd* (Beirut: Dar al-Afaq, 1978), 111. Selanjutnya di sebut *Manâhij al-Adillah*.

⁹⁵ Bandingkan dengan Ibrahim Madkur, *Fî al-Falsafah al-Islâmiyah*, I (Mesir: Dar al-Ma`arif, tt), 108.

⁹⁶ Ibn Rusyd, *Tahâfut*, II, 758.

تعامل ال يعلم اجلزيات - تعامل عن ذلك - ويف تأويل ما جاء يف حشر الأجساد
وأحوال امعاد . قلنا الظاهر من قوله يف ذلك ، انه ليس تكفريه
إياه ما يف ذلك قطعاً ، إذ قد صرح يف كتاب التفرقة ان التكفريه
خبرق المجمع فيه
احتمال .

“Al-Ghazali memang telah menetapkan kufur terhadap dua filosof (al-Farabi dan Ibn Sina), sebagaimana yang tertulis dalam kitabnya yang terkenal, *al-Tahâfut*, berkenaan dengan tiga masalah, yaitu tentang qadimnya alam, Tuhan tidak mengetahui yang partikular dan kebangkitan ruhani. Kami sampaikan bahwa ketentuan kufur terhadap keduanya tersebut bukanlah sesuatu yang pasti (*qath`i*). Sebab, al-Ghazali sendiri dalam kitabnya *al-Tafriqah* menyatakan bahwa ketentuan kufur karena melanggar *ijma`* masih mengandung banyak kemungkinan (*ihimâl*).⁹⁷

Kembali pada persoalan wahyu. Secara umum, Ibn Rusyd memaknai wahyu lebih sebagai *hikmah* (kebijaksanaan) yang diartikan sebagai “pengetahuan tertinggi tentang eksistensi-eksistensi spiritual” (*al-ma`rifah bi al-asbâb al-ghâibah*).⁹⁸ Melalui hikmah ini seorang nabi mampu mengetahui kebahagiaan hakiki yang berkaitan dengan kehidupan di akherat atau kehidupan sesudah mati. Karena itu, Ibn Rusyd menyatakan bahwa orang yang menerima wahyu (nabi) berarti telah mene-

⁹⁷ Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl*, 22. Dalam *Fashl al-Tafriqah*, al-Ghazali menyatakan bahwa pengingkaran terhadap hal-hal yang ditetapkan berdasarkan *hadits ahad* tidak menjadikannya kafir. Bahkan pengingkaran terhadap *ijma`* pun masih dapat dipertimbangkan. Sebab, memahami *ijma`* sebagai hujjah (argumentasi) yang final tidak mudah. Hanya mereka yang menguasai *ushul al-fiqh* yang mengetahui. Al-Nadzam sendiri mengingkari *ijma* secara total. Lihat al-Ghazali, “Fashl al-Tafriqah bain al-Islâm wa al-Zandaqah”, dalam *Majmu`ah Rasâil* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), 249.

⁹⁸ *Ibid*, 128. Definisi ini merupakan kebalikan dari istilah ilmu (*al-`ilm*) yang diartikan sebagai pengetahuan tertinggi tentang eksistensi-eksistensi material.

rima *hikmah*, sehingga seorang nabi berarti adalah seorang ahli hikmah yang sesungguhnya, tapi orang yang ahli hikmah (*hakim*) belum tentu seorang nabi.⁹⁹

Berdasarkan hal itu kemudian diturunkan undang-undang (*syarî`ah*) atau kebijaksanaan-kebijaksanaan praktis kepada manusia demi tercapainya kebahagiaan yang dimaksud. Karena itu, menurut Ibn Rusyd, materi ajaran syariat adalah ajaran-ajaran yang dapat menyampaikan kepada tujuan tersebut yang terdiri atas dua hal, yaitu ajaran tentang ilmu yang benar (*al-`ilm al-haq*) dan ajaran tentang perbuatan yang benar (*al-`amal al-haq*). Ilmu yang benar adalah ilmu pengetahuan yang mengenalkan manusia kepada Allah swt sebagai Dzat yang Maha Suci dan Maha Tinggi, mengenalkan kepada segala bentuk realitas wujud sebagaimana adanya terutama wujud-wujud mulia yang bersifat metafisik, dan mengenalkan pada pahala dan siksa di akhirat. Adapun perbuatan yang benar adalah perbuatan yang akan membawa kepada kebahagiaan dan menjauhkan dari penderitaan. Perbuatan-perbuatan yang benar ini sendiri terbagi dua: (1) perbuatan-perbuatan lahir yang bersifat fisik sebagaimana yang tercantum dalam aturan-aturan hukum fiqh (*yurisprudensi*), (2) perbuatan-perbuatan yang bersifat psikhis dan spiritual, seperti rasa syukur, sabar dan bentuk-bentuk moral etika lainnya yang diajarkan syariat yang kemudian dikenal dengan perilaku zuhud.¹⁰⁰

Namun, yang menarik adalah bahwa menurut Ibn Rusyd, isi *syarî`ah* itu sendiri sebenarnya tidak hanya dapat diturunkan dari wahyu tetapi juga bisa dari intelek, meski Ibn Rusyd mengakui bahwa tingkatannya di bawah syariat dari wahyu.

⁹⁹ Ibn Rusyd, *Tahâfut al-Tahâfut*, II, ed. Sulaiman Dunya (Mesir: Dar al-Maarif, tt), 868.

¹⁰⁰ Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl*, 31. Ibn Rusyd menyebut ilmu tentang masalah perilaku lahir tersebut sebagai fiqh (*yurisprudensi*) dan menyebut ilmu tentang perilaku psikis dengan *zuhud*.

Tingkat yang paling unggul adalah syariah yang diturunkan dari wahyu yang disertai intelek. Dalam *Tahâfut*, ia menulis:

وَكَلِّ شَرِيْعَةً كَانَتْ بِالْوَحْيِ فَالْعَقْلُ خِيَالِطَهَا مِنْ سَلْمٍ
أَوْ مُمْكِنٍ أَنْ تَكُونَ مَا هَذَا شَرِيْعَةُ الْعَقْلِ فَقَطْ فَإِنَّهُ يَأْتِي
ضَرُورَةً أَنْ تَكُونَ أَنْقَصَى مِنَ الشَّرَائِعِ الَّتِي اسْتَنْبَطَ الْعَقْلُ
وَالْوَحْيِ.

“Pada prinsipnya, setiap *syari`ah* didasarkan atas wahyu dan intelek menyertainya (*yukhâlituhâ*). Akan tetapi, bisa juga dimungkinkan adanya sebuah syariah dari intelek belaka. Hanya saja, nilai dan tingkatannya berkurang dibanding syariat yang didasarkan atas wahyu dan intelek sekaligus”.¹⁰¹

Dengan pernyataan di atas, yaitu bahwa syariat yang paling unggul adalah yang berasal dari wahyu dan intelek sekaligus, Ibn Rusyd tampaknya berusaha untuk mengangkat dan menempatkan intelek (rasio) di samping wahyu, sehingga penalaran rasional tidak akan bertentangan dengan syariat. Pernyataan tersebut tampak jelas jika kita membaca *Fashl al-Maqâl*. Dalam kitab ini, Ibn Rusyd secara jelas dan tegas menyatakan bahwa penalaran rasional tidak mungkin bertentangan dengan wahyu. Hal ini, menurutnya, dapat terjadi karena penalaran rasional sesungguhnya bukanlah sesuatu yang di luar ajaran syariat melainkan justru perintah syariat. Sangat banyak teks-teks wahyu yang mewajibkan kita untuk melakukan *nadzar* (penelitian) secara rasional terhadap semua bentuk realitas untuk kemudian mengambil pelajarannya.¹⁰² Jika demikian, yaitu jika syariat diyakini benar adanya dan kenyataannya ia memerintahkan pada penalaran rasional

¹⁰¹ Ibn Rusyd, *Tahâfut*, II, 869.

¹⁰² Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl*, 14.

yang akan menggiring kepada pengetahuan yang benar juga, maka penalaran rasional tidak mungkin bertentangan dengan syariat, sebab kebenaran yang satu tidak mungkin bertentangan dengan kebenaran lainnya, sebaliknya justru saling mendukung. Ia menulis:

وإذا كانت هذه الشرائع حقًا وداعية إبل النظر الملوذي إبل معرفة احلق ، فإذا - معشر امسلمني - نعلم على القطع أنه ال يؤي النظر الربّه اني إبل خمالة ما ورد به ال شرع ، فإن احلق ال يضاد احلق ، بل يوافقه ويشهد له .

"Jika syariat-syariat ini benar (*haq*) dan mengajak kepada penalaran yang menyampaikan kepada pengetahuan yang benar (*ma`rifah al-haq*), maka kita tahu pasti bahwa penalaran *burhânî* (filosofis) tidak mungkin bertentangan dengan apa yang disampaikan oleh syariat. Kebenaran yang satu tidak akan bertentangan dengan kebenaran lainnya, tetapi justru saling mendukung dan mempersaksikan (*yusyhidulah*)".¹⁰³

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

¹⁰³ *Ibid*, 19.

tuk melakukan perintah syariat. Ini bertentangan dengan ajaran syariat itu sendiri.¹⁰⁴

Berdasarkan pemahaman tersebut, Ibn Rusyd kemudian menyatakan bahwa ajaran-ajaran syariat sesuai dan dapat didekati lewat berbagai metode sesuai dengan tingkat pemahaman dan intelektualitas masyarakat. Berkaitan dengan hal ini, ada tiga metode dan tingkat kemampuan manusia yang disebutkan Ibn Rusyd. Pertama, kalangan awam, yaitu masyarakat kebanyakan yang biasa berpikir secara tektualis-retoris (*khathabi*) dan sama sekali tidak menggunakan takwil. Mereka memahami makna dan ajaran teks melulu berdasarkan makna tersurat secara zhahir. Kedua, masyarakat kelas menengah, yaitu kalangan pemikir yang menggunakan penalaran dialektis (*jadâli*). Ketiga, kelompok kecil masyarakat, yaitu kelompok filosof yang mampu berpikir secara *burhânî* (demonstratif).¹⁰⁵ Hanya saja, metode yang sering digunakan oleh syariat sendiri adalah metode-metode yang secara umum menjadi milik bersama kelompok besar manusia, karena tujuannya memang memberikan perhatian kepada kelompok mayoritas masyarakat. Ini wajar dan logis. Meski demikian, syariat tidak sedikit pun meninggalkan bagian untuk kalangan sedikit yang berpikir rasional filosofis.¹⁰⁶

Bagian yang diberikan syariat kepada kalangan yang sedikit tersebut, yaitu kalangan yang berpikir rasional-filosofis, memiliki kemungkinan untuk dapat dimaknai secara takwil. Menurut Ibn Rusyd, takwil adalah memberikan makna baru

¹⁰⁴ *Ibid*, 17. Di sini Ibn Rusyd memang memberikan syarat-syarat tertentu bagi mereka yang ingin belajar filsafat. Baginya, filsafat tidak bisa dipelajari oleh sembarang orang melainkan orang-orang yang telah memenuhi syarat tertentu dan mempunyai bakat kemampuan. Selain itu, pemikiran-pemikiran ini juga harus diarahkan untuk mengenal Tuhan, bukan sebaliknya justru meragukan-Nya.

¹⁰⁵ *Ibid*, 33.

¹⁰⁶ *Ibid*, 31.

yang bersifat metaforik (*majazî*) yang berbeda dengan makna hakikinya, makna tekstualitasnya, tanpa harus melanggar tradisi bahasa Arab dalam proses pembuatannya. Misalnya, menyebutkan sesuatu dengan sebuah tertentu lainnya karena adanya faktor kemiripan, karena menjadi sebab atau akibatnya, karena menjadi bandingannya, atau adanya faktor-faktor lain yang diuraikan secara rinci dalam pembahasan metaforik.¹⁰⁷

Hasil-hasil dari takwil tersebut, menurut Ibn Rusyd, adalah sah dan tidak akan bertentangan dengan makna teks meski sekilas tampak berbeda. Sebab, teks-teks yang secara zhahir tampaknya berbeda dengan hasil panalaran rasional kemudian diteliti secara seksama semua bagian dan partikel-partikelnya ternyata justru ditemukan kesimpulan-kesimpulan yang mendukung adanya pentakwilan seperti itu. Minimal tidak menolaknya. Karena itulah, menurutnya, kaum muslimin kemudian sepakat bahwa pada dasarnya tidak ada kewajiban untuk memahami teks sesuai dengan makna zhahirnya secara keseluruhan atau memahami teks sesuai dengan makna takwilnya secara keseluruhan. Artinya, ada teks-teks yang dipahami secara tekstual dan ada ayat-ayat yang dipahami secara takwil. Atau bahwa sebuah teks mengandung makna zhahir dan batin. Kenyataan ini akan semakin jelas ketika seseorang menekuni dan menguji persoalan-persoalan tersebut kemudian menjadikannya sebagai sarana pencapaian untuk melakukan integrasi antara hal-hal yang rasional (*ma`qûl*) dan tekstual (*manqûl*).¹⁰⁸

¹⁰⁷ *Ibid*, 20.

¹⁰⁸ *Ibid*, 20. Namun, apa yang dimaksud bahwa suatu ayat mengandung makna zhahir dan batin di atas bukanlah bersifat intrinsik melainkan ekstrinsik. Artinya, kandungan makna zhahir batin tersebut bukanlah berasal dari asalnya melainkan semata-mata karena adanya perbedaan tingkat pemahaman manusia. Perbedaan tingkat intelektual dan pemahaman itulah yang menyebabkan suatu teks dianggap *muhkamat* dan lainnya *mutasyâbihât*.

Keyakinan tidak adanya pertentangan antara hasil penalaran rasional filosofis dengan wahyu tersebut juga terjadi dalam kaitannya dengan sains atau ilmu-ilmu kealaman. Menurut Ibn Rusyd, berkaitan dengan sains ini, syariat mempunyai dua sikap: menjelaskan atau tidak menyinggung sama sekali. Ketika syariat tidak menyinggungnya berarti tidak ada masalah. Keberadaannya sama seperti fenomena hukum yang belum dibicarakan oleh syariat yang kemudian menjadi tugas ahli fikih untuk menyimpulkannya (*istinbâth*) melalui analogi (*qiyâs al-syar`î*). Artinya, ilmu-ilmu kealaman yang belum dibicarakan syariat berarti menjadi tanggung jawab kaum saintis untuk melakukan eksplorasi dan menguraikannya lewat metode-metode ilmiah. Sebaliknya, jika syariat menjelaskannya, kemungkinannya ada dua: sesuai dengan hasil yang diberikan sains atau bertentangan dengannya. Jika sesuai berarti tidak ada masalah, tetapi jika bertentangan maka hal itu dapat diselesaikan dengan cara dilakukan takwil atas makna zhahir yang dikandung syariat.¹⁰⁹

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

¹⁰⁹ *Ibid*, 19.

jatuh kepada kekafiran. Dalam *Fashl al-Maqâl*, secara tegas Ibn Rusyd menyatakan hal itu

والسبب يف ذلك أن مقصوده إبطال الظاهر وإثبات الملوّلي .
فإذا أبطال الظاهر عند من هو من أهل الظاهر ومل يثبت
الملوول عنده أداه ذلك ابل الكفر ان كان يف أصول الشريعة . فالتأويلات
ليس ينبغي ان يصرح بها للجمهور وال يثبت يف الكتب اخطبية او اجلدلية ،
أعين الكتب اليت اللقاول الملوضوعة فيها من هذين اجلنسني كما
صنع ذلك

أبو حامد .

واما الملصّرح بهذه التأويلات لغريأهلها فكافر ملكان دعائه الناس الكفر
. وهو ضرّددعوى الشارع ، وخباصة متى كانت تأويلات فاسدة يف
أصول الشريعة ، كما عرض ذلك لقوم من أهل زماننا . فإنّ اقد
شهدنا منهم أقوامّ اظنوا أنّهم تالفوا ، وأنهم قد أدركوا
حبكمتهم العجبية أشياء

خمالفة للشرع من مجيع الوجوه ، أعين التقبل تأويّل .

وأن الواجب هو التصريح بهذه الأشياء للجمهور . فصاروا بتصرحيهم
للجمهور بتلك الإعتقادات الفاسدة سببا هلاك
اجلمهور وهالكهم يف الدنيا والآخرة .

“Hal itu disebabkan bahwa tujuan takwil adalah meng-
ganti pemahaman tekstualis dengan pemahaman inter-
pretatif. Ketika makna-makna tekstual tersebut benar-
benar batal (tergantikan) dalam pemahaman kaum
literalis sedang mereka sendiri belum dapat menerima
pemahaman takwil, maka hal itu akan dapat menjeru-
muskan pada kekafiran jika berkaitan dengan pokok-
pokok syariat. Karena itu, makna-makna takwil tidak
layak disampaikan kepada masyarakat awam atau di-
tuliskan dalam kitab-kitab retorik maupun dialektik. Yaitu,

kitab-kitab yang ditulis dengan dalil-dalil metode retorik atau dialektik seperti yang dilakukan Abu Hamid al-Ghazali....

Mereka yang menyampaikan makna takwil kepada yang bukan ahlinya adalah orang kafir, karena—dapat dan—telah mengajak kepada kekafiran. Perbuatan itu jelas bertentangan dengan kehendak Tuhan, terutama jika takwilnya ternyata keliru dan berkaitan dengan pokok-pokok syariat, sebagaimana yang terjadi pada masa sekarang. Kami saksikan ada sekelompok orang yang belajar filsafat dan mengklaim telah menemukan hal-hal baru yang berbeda dengan syariat. Mereka kemudian menyampaikannya kepada khalayak ramai. Keyakinan-keyakinan yang mereka sampaikan akhirnya justru menyebabkan kehancuran masyarakat awam di dunia dan akherat.¹¹⁰

Dengan demikian, Ibn Rusyd menyelesaikan masalah dikotomi wahyu dan intelek, agama dan filsafat, dengan caranya sendiri yang berbeda dengan al-Farabi dan Ibn Sina. Yaitu, dengan cara memberikan wilayah garapan tersendiri kepada masing-masing wahyu dan intelek (rasio). Meski demikian, Ibn Rusyd tidak memisahkannya sama sekali di antara keduanya sebagaimana yang dilakukan al-Sijistani dan kaum rasionalis lainnya. Sebaliknya, Ibn Rusyd berusaha mengkaitkan keduanya lewat teorinya tentang takwil. Takwil digunakan sebagai sarana untuk menjembatani perbedaan antara makna tekstual dan pemahaman rasional. Hanya saja, Ibn Rusyd kemudian mengingatkan bahwa takwil-takwil tersebut hanya untuk kalangan tertentu yang memang dapat memahaminya dan bukan untuk konsumsi masyarakat umum. Dengan cara ini, Ibn Rusyd mendapat dua keuntungan sekaligus. *Pertama*,

¹¹⁰ *Ibid*, 33.

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

bab iV

Cara mendaPaTKan PengeTahuan

Ibn Rusyd, seperti dijelaskan pada bab sebelumnya, menyatakan tentang adanya wujud-wujud metafisik di samping wujud-wujud fisik. Kedua bentuk wujud tersebut sama-sama dijadikan sebagai salah satu sumber pengetahuan di samping sumber-sumber yang lain. Perbedaan bentuk wujud ini, mengikuti Harold Titus, memerlukan cara yang berbeda pula untuk mengetahui dan menggalinya.¹

Berkaitan dengan cara-cara mendapatkan pengetahuan tersebut, dalam tradisi pemikiran Barat, diakui ada empat model atau cara yang digunakan untuk mencapai pengetahuan atau yang mengarah kepada pengetahuan. *Pertama*, logika formal. Cara berpikir ini telah dijelaskan dengan cara ekspresi sistematis sejak masa Aristoteles yang kemudian dihaluskan dan disempurnakan oleh para ahli logika sesudahnya. Bentuk rasionalitas logika berkaitan erat dengan koherensi dan kebenaran universal. Misalnya, jika A lebih besar dari B dan B lebih besar dari C, maka A pasti lebih besar dari C. Pernyataan ini benar tanpa harus melihat apakah yang dimaksud dengan A,

¹ Harold H Titus, *Persoalan-Persoalan Filsafat*, terj. HM Rasjidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 245.

B dan C. Karena itu, kaidah-kaidah berpikir ini sangat penting karena dapat memberikan pikiran yang jernih dalam segala lapangan pengalaman manusia. Meski demikian, seperti yang tampak pada contoh tersebut, ia tidak berkaitan dengan dunia di mana kita hidup dan bertindak. Logika menekankan pada konsep-konsep dan hal-hal universal yang lebih dari dunia individu dan wujud.²

Kedua, penyelidikan empirik. Cara ini dilakukan berdasarkan persepsi atau rasa inderawi atas dunia pengalaman dan wujud yang selalu berubah. Kenyataan tentang adanya kejadian-kejadian khusus yang terjadi dalam ruang dan waktu tertentu tersebut memerlukan penyelidikan tersendiri, yaitu penyelidikan empirik, yang berbeda dengan lainnya.³

Ketiga, pertimbangan normatif atau evaluatif. Di sini, objek-objek dibagi dalam kerangka berpikir lebih baik atau lebih buruk, benar atau salah, indah atau jelek, suci atau profan dan seterusnya. Tentu, dalam cara ketiga ini, seseorang tetap tidak boleh melupakan rasionalitas logika atau data-data faktual. Akan tetapi, cara ini sama sekali tidak bisa diabaikan. Menganggap sepi bidang pengalaman seperti ini sama artinya dengan menyalahi sifat dasar kemanusiaan dan menurunkan manusia pada tingkat binatang. Sebab, banyak kepercayaan atau tindakan manusia akan kehilangan makna jika kita menganggap bahwa pertimbangan nilai (*value judgment*) tidak mempunyai kebenaran yang objektif.

Keempat, *synoptic* atau rasionalitas menyeluruh. Menurut Titus, cara yang keempat ini adalah model yang paling inklusif, karena ia memakai dan melampaui cara-cara berpikir lainnya. Cara ini bisa terjadi jika subjek melakukan integrasi dengan objek dan mencapai pandangan yang konprehensif

² George Boas, *the Limits of Reason* (New York: Harper, 1951), 42.

³ Tentang empat cara ini, lihat Horal Titus, *Persoalan-persoalan Filsafat*, 245-9.

tentang hal-hal tersebut. Whitehead menganggap cara ini sebagai upaya untuk membentuk suatu sistem dari ide-ide umum yang koheren, logis dan tepat (*necessary*) yang dengan sistem tersebut setiap unsur dari pengalaman manusia dapat diinterpretasikan.⁴

Ibn Rusyd mempunyai gagasan tersendiri tentang cara-cara mencapai pengetahuan ini. Namun, sebelum membahas masalah tersebut, lebih dahulu akan didiskusikan pandangannya tentang sarana-sarana yang digunakan untuk pencapaian sebuah pengetahuan.

A. SARANA-SARANA YANG DIBUTUHKAN

Dalam perspektif filsafat Barat, sesuai dengan pemikirannya tentang sumber pengetahuan yang hanya mencakup realitas empirik dan rasio, pandangan mereka tentang sarana pencapaian pengetahuan juga hanya meliputi indera eksternal dan rasio. Indera eksternal berkaitan dengan objek-objek empirik atau objek-objek yang kasat mata sedang rasio berhubungan dengan objek-objek rasional.⁵ Sementara itu, dalam khazanah pemikiran Islam, sarana-sarana pencapaian pengetahuan terdiri atas tiga hal: indera eksternal yang dikenal dengan panca indera (*al-hawâs al-khams*), rasio (*‘aql*) dan hati (*qalb*). Al-Ghazali (1058-1111 M), misalnya, menyatakan hal itu dalam berbagai karyanya. Ketiga indera tersebut bekerja dalam wilayahnya sendiri-sendiri. Indera eksternal bekerja pada dunianya, yaitu alam fisis sensual dan berhenti pada batas kawasan rasio;⁶ rasio sendiri bekerja dalam kawasan abstrak

⁴ Alfred North Whitehead, *Adventures of Ideas* (New York: New American Library, 1953), 285.

⁵ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 1996), 212-14.

⁶ Al-Ghazali, "Misykat al-Anwâr" dalam *Majmû'ah Rasâil* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), 271; Al-Ghazali, "Al-Munqidz min al-Dlalâl" dalam *Majmû'ah Rasâil*, 538; Al-Ghazali, *Al-Maqshad al-Asnâ fi Syarh Asmâ' Allâh al-Husnâ*, (ed) M. Utsman (Kairo: Maktabah

dengan memanfaatkan input dari indera eksternal lewat imajinasi (*khayâl*) dan estimasi (*wahm*) serta berhenti pada batas kawasan transeden;⁷ sementara itu objek-objek transenden yang tidak terjangkau rasio sehingga oleh banyak kalangan dianggap sebagai irrasional menjadi garapan *qalb* (hati). *Qalb* lewat kebersihan dan kesucian jiwa mampu menangkap objek-objek transeden yang tidak terjangkau oleh dua sarana lainnya.⁸

1. Indera Eksternal

Dalam *Risâlah al-Nafs*, buku kecil yang menguraikan tentang jiwa, Ibn Rusyd menjelaskan adanya lima daya dalam diri manusia. *Pertama*, daya vegetatif (*al-quwwat al-nabâtiyah*) yang memungkinkan manusia mampu berkembang menjadi besar dan dewasa. *Kedua*, daya mengindera (*al-quwwah al-hasâsah*), sehingga memungkinkan manusia dapat menerima rangsangan seperti panas, dingin dan lainnya. Daya ini membuat manusia mampu mengecap, membau, mendengar dan melihat warna serta objek-objek penglihatan lain. *Ketiga*, daya imajinasi (*al-quwwah al-mutakhayyilah*) sehingga memungkinkan manusia masih tetap mempunyai kesan atas apa yang dirasakan meski objek tersebut telah tidak ada lagi dalam jangkauan indera. *Keempat*, daya berpikir (*al-quwwah al-nâthiqah*) yang memungkinkan manusia dapat memahami berbagai pengertian sehingga mampu membedakan antara yang satu dengan lainnya, mempunyai kemampuan untuk menguasai ilmu dan seni. *Kelima*, daya rasa (*al-quwwah al-nazwi'iyah*), suatu daya yang menggerakkan atau membangkitkan munculnya daya-daya yang lain.⁹

al-Qur`an, tt), 46-7.

⁷ Al-Ghazali, *Mi`yâr al-'Ilm*, (ed) Sulaiman Dunya (Kairo: Dar al-Maarif, tt), 62-5.

⁸ Al-Ghazali, *Al-Munqidz min al-Dlalâl*, 539; Al-Ghazali, *Al-Maqshad al-Asnâ*, 139.

⁹ Ibn Rusyd, *Risâlah al-Nasf* (ttp, Khazinah al-Fikr, 1423 H), 4.

Pengetahuan manusia, menurut Ibn Rusyd, diperoleh lewat tiga daya yang dimiliki, yaitu daya indera (*al-quwwah al-hassah*), daya imajinasi (*al-quwwah al-mutakhayyilah*) dan daya pikir (*al-quwwah al-nâthiqah*), yang oleh Majid Fakhry diistilahkan dengan indera eksternal, indera internal dan rasio.¹⁰

Indera eksternal (*al-hasâsah*) sendiri terdiri atas lima unsur: penglihatan, penciuman, pendengaran, peraba, dan pengecap.¹¹ Indera ini berkaitan dengan objek-objek inderawi yang oleh Ibn Rusyd dibagi menjadi dua bagian: objek inderawi dekat (*al-mahsûsah al-qarîbah*) dan objek inderawi jauh (*al-mahsûsah al-ba`îdah*). Objek inderawi dekat berupa benda-benda material (*dzât*) sedang objek inderawi jauh berupa *performense* (*`ardl*). Objek inderawi dekat itu sendiri terbagi dua: objek indera tunggal (*khâs bihâsah wâhidah*) dan objek indera bersama (*hâsah musytarakah*). Objek indera tunggal adalah objek-objek yang dapat ditangkap oleh satu indera, sedang objek indera bersama adalah objek-objek yang tidak dapat ditangkap kecuali oleh lebih dari satu indera. Sementara itu, objek indera jauh lebih berkaitan dengan penentuan kondisi atau spesifikasi antara suatu objek dibandingkan objek lainnya. Contoh objek inderawi dekat tunggal adalah seperti warna untuk indera penglihatan, bunyi untuk indera pendengaran dan seterusnya. Contoh objek inderawi dekat bersama adalah seperti gerak dan diam, bentuk dan ukuran. Objek-objek ini, menurut Ibn Rusyd, tidak dapat ditangkap dengan hanya satu indera melainkan lebih dari itu. Di sana dibutuhkan kerja sama antara beberapa indera sekaligus untuk memahami sebuah objek. Adapun contoh objek indera jauh adalah seperti penentuan apakah objek tersebut dalam keadaan hidup atau mati, apakah dia Zaid atau Umar dan seterusnya.¹²

¹⁰ Majid Fakhry, *Averroes: His Life, Works and Influence* (London: Oneworld, 2001), 58.

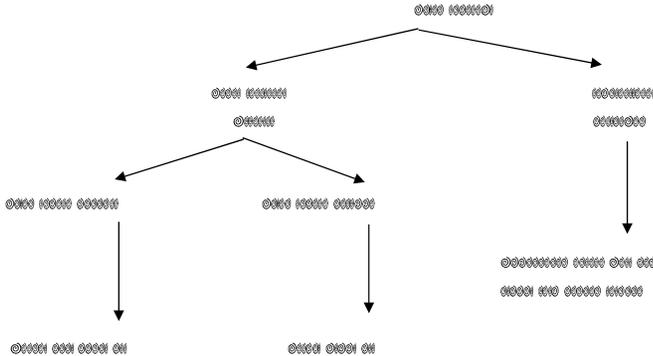
¹¹ Ibn Rusyd, *Risâlah al-Nasf*, 4.

¹² *Ibid*, 8.

Secara ringkas, bentuk-bentuk objek inderawi dalam perspektif Ibn Rusyd dapat digambarkan dalam bagan berikut.

Bagan 6

Bentuk-bentuk Objek Inderawi Menurut Ibn Rusyd



Indera-indera eksternal di atas, meski tampaknya dapat menangkap sebuah objek secara jelas dan nyata, tetapi dalam pandangan Ibn Rusyd, ia mempunyai kelemahan-kelemahan mendasar. Antara lain, (1), ia sesungguhnya tidak dapat secara otomatis dan secara mandiri menangkap sebuah objek melainkan butuh bantuan yang lain. Misalnya, mata tidak dapat menangkap objek dalam kegelapan, meski objek telah ada di depannya. Ia butuh cahaya dan mata baru dapat menangkap objek ketika ada pantulan cahaya dari objek kepada mata.¹³ (2) tidak dapat menangkap objek yang terhalang atau objek yang tidak sampai kepadanya. Misalnya, mata tidak dapat menangkap objek di balik tabir dan telinga serta penciuman tidak dapat menangkap getaran dan bebauan yang tidak sampai kepadanya.¹⁴ (3) tidak dapat membedakan antara objek yang satu

¹³ *Ibid*, 9.

¹⁴ *Ibid*, 10-11.

dengan lain, misalnya antara warna hijau dengan biru, hitam dan putih dan seterusnya. Sesuatu yang membedakan semua itu adalah potensi jiwa yang lain.

Menurut Ibn Rusyd, indera eksternal menangkap objek yang dapat diraihnya dengan kapasitas dan kualitas yang sama. Ia semata-mata hanya berfungsi untuk menangkap sebuah objek tanpa dapat membedakan antara satu dengan lainnya. Sesuatu yang membedakan objek-objek tersebut bukan indera eksternal melainkan sesuatu potensi jiwa yang disebut sebagai *al-hâss al-musytarak*, (*common senses*) atau apa yang oleh Ibn Sina di istilahkan sebagai “akal sehat”, yaitu potensi atau daya (*al-quwwah*) yang menerima setiap kesan dari kelima indera eksternal. Akal sehat ini mempunyai kemampuan dan fungsi-fungsi sebagai berikut: (1) menerima gambaran-gambaran data yang dicerap oleh indera eksternal, seolah-olah akal sehat berperan sebagai penadah bagi indera eksternal, (2) sebagai “perasa” (*ihsâs*) lebih lanjut bagi indera-indera eksternal, karena indera eksternal tidak mempunyai kemampuan yang sempurna untuk “menangkap” objek-objek material, (3) sebagai pengumpul, pembanding dan pembeda di antara objek-objek yang masuk. Misalnya, akal sehat harus memilah suatu warna dari warna lainnya, suara yang satu dari suara-suara yang lain. Ia juga harus membedakan antara warna dengan suara, antara suara dengan bebauan, antara warna hitam dengan putih, dan seterusnya.¹⁵

Karena itu, Ibn Rusyd menyatakan bahwa kemampuan indera eksternal ini sangat lemah dan terbatas. Ia hanya mampu mencetak (*tanthabi*) gambaran objek tanpa sedikitpun mampu menangkap gambar itu sendiri. Ibn Rusyd mengibaratkannya sebagai cermin yang hanya memantulkan bayangan objek tanpa sedikitpun dapat menangkap (*idrâk*) bayangannya apa-

¹⁵ *Ibid*, 16-17.

lagi menyimpannya. Indera eksternal lebih merupakan pintu masuk bagi objek-objek material ke dalam indera sesungguhnya dari manusia. Karena itu, Ibn Rusyd seperti al-Ghazali dan Ibn Arabi (1165-1240 M), menempatkan indera eksternal pada posisi yang paling rendah di antara indera-indera manusia.¹⁶ Meski demikian, sekali lagi, para tokoh ini tetap menempatkan indera eksternal sebagai salah satu sarana pencapaian pengetahuan.

2. Indera Internal

Indera internal (*al-ḥawâs al-bâthinah*) adalah bagian dari jiwa yang mempunyai kemampuan-kemampuan lain yang tidak dimiliki oleh indera eksternal. Menurut Ibn Rusyd, indera internal ini terdiri atas empat unsur: (1) daya imajinasi (*al-quwwah al-mutakhayyilah*), (2) daya nalar (*al-quwwah al-nâthiqah*), (3) daya memori (*al-quwwah al-ḥâfizhah*), dan daya rasa (*al-quwwah al-nazwi'iyah*). Daya-daya ini, menurut Ibn Rusyd, merupakan kelengkapan dan kelebihan yang khusus diberikan Tuhan kepada manusia dan tidak dimiliki oleh makhluk lain. Beberapa spesies selain manusia seperti binatang memang ada yang mempunyai daya tertentu di antara daya-daya di atas, seperti daya imajinasi, tetapi ia tidak sempurna yang dimiliki manusia.¹⁷

Daya imajinasi (*al-quwwah al-mutakhayyilah*) adalah kemampuan kreatif untuk menyusun atau menggabungkan citra-citra baru dengan citra-citra lain yang tersimpan dalam

¹⁶ Al-Farabi, *Risâlah Fushûsh al-Hikam*, 74. Al-Ghazali maupun Ibn Arabi sama-sama menempatkan indera eksternal pada posisi yang paling rendah. Bedanya pada posisi puncaknya. Jika posisi puncak sarana pencapaian pengetahuan al-Farabi diduduki oleh intelek, maka pada al-Ghazali dan Ibn Arabi diduduki oleh hati (*qalb*). Bagi kedua tokoh ini, rasio masih kalah valid dibanding *qalb*. Lihat al-Ghazali, *al-Munqid*, 537-8. Ibn Arabi, *Fushûsh al-Hikam*, I (Beirut: Dar al-Kitab, tt), 38-39.

¹⁷ Ibn Rusyd, *Risâlah al-Nafs*, 18 dan seterusnya.

common sense (*al-hiss al-musyarak*) melalui proses kombinasi (*tarkib*) maupun proses pemilahan (*tafshil*). Maksudnya, daya imajinatif menggabungkan citra-citra tertentu dengan citra-citra lainnya atau memilahkan sebagian citra ketika harus memilih.¹⁸ Hubungannya dengan *common sense* adalah ibarat jasad dengan ruhnya di mana *common sense* adalah wadagnya sementara daya imajinasi adalah ruhnya. Dalam *Risalah al-Nafs*, Ibn Rusyd menyatakan,

وباجلملة ففي احلس امشرتك قوة على التمسك بأثار
احملسوسات وحفظها لكن متى أنزلنا نفس التخيل إنا هو يف وجود
هذه الأثار الباقية يف احلس امشرتك بعد ذه اب احملسوسات ، ال
بأن تكون هذه الأثار هي احمركة لقوة التخيل حتى يكون هلا يف
هيويل التخيل وجوداً أكثر روحانية منها يف احلس امشرتك لزم أن
تتخيل مع الأشياء

كثيرة مبلغ عددها ك مبلغ عدد الأمور اليت أحسنها.

“Pada prinsipnya, dalam *common sense* (*al-hiss al-musyarak*) ada daya untuk menangkap bentuk-bentuk objek inderawi dan menyimpannya. Namun, daya imajinasi (*al-quwwah al-mutakhayyilah*) yang kemudian membuat *common sense* mempunyai kemampuan untuk menyimpan dan menghadirkan bentuk-bentuk tersebut meski materi objeknya sendiri telah tiada. Bukan sebaliknya, bentuk-bentuk objek yang menggerakkan daya imajinasi. Bersama dengan *common sense*, daya imajinasi mampu menghadirkan bentuk-bentuk obek sebanyak objek yang ditangkapnya”¹⁹.

Ibn Rusyd menyebut daya imajinasi ini pada urutan pertama di antara daya-daya internal lainnya. Ini bukan tanpa ala-

¹⁸ *Ibid*, 18.

¹⁹ *Ibid*, 20.

san. Menurutnya, daya imajinasi adalah bagian pertama yang bekerja untuk menerima input dari indera-indera eksternal sebelum diolah oleh daya-daya lain di dalam indera internal. Artinya, ia berada di antara indera eksternal dan indera internal yang menghubungkan antara indera eksternal dan internal.²⁰

Daya rasional (*al-quwwah al-nâthiqah*) adalah kemampuan untuk mengetahui dan memahami sebuah objek, bukan sekedar bentuk materialnya melainkan substansi (*jauhar*) dan esensinya (*mâhiyah*) juga hal-hal yang berkaitan dengannya, yang dari sana kemudian dapat dilahirkan pengetahuan.²¹ Menurut Ibn Rusyd, ada dua bentuk pemahaman terhadap objek: personal (*syakhshî*) dan universal (*kullî*). Pemahaman personal adalah pemahaman secara langsung berdasarkan hasil dari penangkapannya terhadap objek inderawi, sehingga tidak ada pemahaman personal yang tidak berdasarkan objek inderawi (*al-mahsûs*). Sementara itu, pemahaman universal adalah pemahaman menyeluruh atas objek-objek abstrak hasil dari pemahaman personal. Perbedaan lainnya, yang disebut pertama adalah kerja daya imajinasi sedang yang kedua adalah bagian kerja daya rasional. Dalam kajian metodologis, menurut Ibn Rusyd, proses kerja pertama disebut *tashawur* sedang proses kerja kedua disebut *tashdîq*. Karena itu, Ibn Rusyd menganggap bahwa daya rasional lebih unggul dan tinggi dibanding daya imajinasi sehingga dia ditempatkan di atasnya.²²

Selanjutnya, menurut Ibn Rusyd, daya rasional ini mempunyai dua bentuk kemampuan: praktis (*`amalî*) dan teoritis (*nazharî*). Daya rasional praktis dimiliki oleh manusia pada umumnya. Tidak ada satu pun manusia yang tidak memiliki

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, 21.

daya rasional praktis, bedanya hanya pada tingkat kualitasnya, sedikit dan banyak, lemah dan kuat. Ia adalah kemampuan untuk membedakan sesuatu dari yang lainnya sehingga tercipta satu kondisi kepada kondisi yang lain. Kemampuan ini biasanya berkaitan dengan masalah keterampilan dan pekerjaan praktis. Sementara itu, daya rasional teoritis bersifat transenden (*ilahiyyah*) sehingga tidak dimiliki oleh setiap orang dan daya inilah yang oleh sebagian kalangan disebut sebagai “karunia Tuhan” (*al-`inâyah*). Ia adalah kemampuan untuk menangkap bentuk-bentuk objek intelek (*al-ma`qûlât*) yang kemudian melahirkan ilmu-ilmu teoritis (*al-`ulûm al-nazhariyah*).²³

Hasil dari kerja daya-daya di atas kemudian disimpan di dalam memori oleh daya tertentu yang disebut sebagai daya ingat (*al-quwwah al-hâfizhah*). Daya ini adalah bagian dari indera internal yang berfungsi untuk menyimpan entitas-entitas non-material hasil tangkapan daya-daya yang lain, kapanpun dan di manapun, untuk kemudian siap ditampilkan kembali ketika dibutuhkan, sehingga apa yang telah dilakukan indera-indera tersebut tidak sia-sia.²⁴

Daya rasa (*al-quwwah al-nazwi`iyah*) adalah potensi yang menggerakkan daya-daya yang lain. Menurut Ibn Rusyd, daya-daya internal manusia mau dan mulai bekerja bukan hanya karena adanya objek atau rangsangan dari luar tetapi yang utama adalah karena adanya dorongan dari dalam, misalnya karena adanya rasa suka atau benci, senang atau marah dan seterusnya. Inilah hasil dari kerja daya rasa. Dalam *Risâlah al-Nafs*, Ibn Rusyd menulis:

كنا نرى أن أخص أسباب هذه الحركة هي هذه القوة، أعين
قوة النزوع وأنها وأن كانت إنا حترك احليوان

²³ *Ibid*, 21-22.

²⁴ *Ibid*, 26.

مباعدة غريها من القوى فهي السبب إلخص فتحريكه. فإذا
وقفنا على هذا كله من أمرها يكون قد حصل لنا العلم جيوهرها
على التمام. فنقول إن هذه القوة هي القوة اليت بها نزع احيوان إئل
الهلائم وينفر عن الملؤذي، وذلك من أمرها بني بنفسه، وهذا
النزوع أن كان إئل الملؤذي شوقاً له وإن كان إئل الالنتقام
مسي غضباً له وإن كان عن
رؤية مسي اختياراً وإرادة.

“Saya melihat bahwa penyebab utama dari munculnya gerak dari daya-daya internal yang lain adalah daya ini, yaitu daya rasa (*quwwah al-nuzû`*). Daya inilah yang menyebabkan seekor binatang, misalnya, dapat merasakan sesuatu yang tidak menyenangkan sehingga menjauhinya. Daya ini jika berkaitan dengan sesuatu yang mengenangkan disebut rindu (*syauq*), jika berkaitan dengan sesuatu yang dibenci disebut amarah (*ghadlab*), dan jika berkaitan dengan pendapat atau pandangan (*ra’y*) disebut usaha (*ikhtiyâr*) atau kehendak (*irâdah*)”.²⁵

3. Intelek (*al-`aql al-kullî*)

Ibn Rusyd membedakan antara rasio dan intelek dengan menggunakan istilah *al-`aql al-syakhshî* untuk menyebut rasio dan *al-`aql al-kullî* untuk menunjuk makna intelek. Rasio adalah daya bawaan (*al-thabî`iyah*) yang bekerja secara langsung berdasarkan data-data dari indera, eksternal maupun internal; sedang intelek adalah daya yang bersifat transenden (*ilahiyah*) dan merupakan karunia Tuhan (*al-`inâyah*) yang bekerja hanya berdasarkan data-data universal (*al-kulliyah*) dan objek-objek rasional non-inderawi (*al-ma`qûlât*).²⁶

²⁵ *Ibid*, 29-30.

²⁶ Ibn Rusyd, *Risâlah al-Nafs*, 21-22.

Penyebutan intelek sebagai sarana pencapaian pengetahuan dalam perspektif Ibn Rusyd ini tidak lepas dari doktrinnya tentang unsur manusia dan pandangannya tentang bentuk-bentuk objek pengetahuan. Menurutnya, manusia terdiri atas tiga unsur: badan (*al-jism*), jiwa (*al-nafs*) dan intelek (*al-aql*). Unsur-unsur ini sesuai dengan bentuk-bentuk objek pengetahuan yang terdiri atas bentuk materi (*al-hayûlânî*) dan non-materi (*ghair al-hayûlânî*). Bentuk-bentuk material dapat ditangkap oleh indera eksternal dan internal, sedang bentuk non-materi tidak dapat dipahami kecuali oleh intelek.²⁷

Intelek ini, menurut Ibn Rusyd, dapat dibagi dalam beberapa bagian sesuai dengan bentuk dan kemampuannya. Berdasarkan bentuknya, intelek dapat dibagi dalam tiga bagian: (1) intelek material (*al-aql al-hayûlânî*), (2) intelek bawaan (*al-aql al-malakah*), dan (3) intelek aktif (*al-aql al-fa`âl*).²⁸ Sementara itu, berdasarkan kemampuannya, ia dapat dibagi menjadi dua bagian: intelek praktis (*al-aql al-amalî*) dan intelek teoritis (*al-aql al-nazharî*).²⁹

Intelek material (*al-aql al-hayûlânî*) adalah daya-daya yang mempunyai kekuatan untuk mengabstraksi dan mencerap esensi-esensi wujud. Ia sepenuhnya bersifat potensi yang terpendam dan belum aktual. Dalam pemikiran al-Farabi, inilah yang disebut sebagai intelek potensial (*al-aql bi al-quwwah*).³⁰ Ia hampir seperti materi di mana wujud-wujud dapat dilukiskan di atasnya secara tepat atau seperti lilin yang di atasnya dapat diukirkan sebuah tulisan. Ukiran atau lukisan tersebut tidak lain adalah pemahaman atau persepsi.

²⁷ *Ibid*, 27-28.

²⁸ *Ibid*, 28 dan seterusnya.

²⁹ *Ibid*, 22.

³⁰ *Ibid*, 28.

Intelek bawaan (*al-`aql al-malakah*) adalah objek-objek rasional yang telah teraktualisasikan oleh tindakan-tindakan abstraksi nalar manusia. Perbandingan intelek bawaan dengan intelek material adalah bahwa yang disebut pertama telah menjadi aktual sedang sedang yang kedua masih bersifat potensi. Dalam *Risâlah al-Nafs*, Ibn Rusyd menulis:

والعقل الذي بامللكة هو املعقوات احلاصلة بالفعل فيه إذاصارت، حيث يتصور بها الإنسان متى شاء، كاحلال يف املعلم إذ مل يعلم، وهو إن ا حيصل بالفعل على متامه الآخر، وبهذه احلال حتصل العلوم النظرية. وذلك أن توجد للإنسان الذي بهذه احلال يف جميع الصنایع النظرية

“Intelek bawaan (*al-`aql bi al-malakah*) adalah objek-objek rasional yang telah teraktualisasikan oleh penalaran-penalaran manusia, seperti objek pengetahuan yang kemudian ditampilkan. Dengan aktualitas yang ditampilkannya dihasilkan dapat sesuatu yang lain, termasuk ilmu-ilmu penalaran murni (*al-`ulûm al-nazhariyah*) juga dihasilkan dari sini. Begitu pula, ilmu-ilmu yang diturunkan dari ilmu-ilmu penalaran”.³¹

Intelek aktif (*al-`aql al-fa`âl*) adalah intelek yang berperan untuk menampilkan objek-objek potensial menjadi aktual. Menurut Ibn Rusyd, semua objek pada awalnya hanya bersifat potensi. Intelek aktual-lah yang menggerakkan objek-objek tersebut menjadi aktual. Dalam *Risâlah al-Nafs*, Ibn Rusyd menulis:

فنتقول إنه ملا كانت هذه املعقوات كما تنبني من أمرها توجد أو ّل بالقوة ثم ثانيًا بالفعل، وكان كل ما هذا شأنه مما قوامه بالطبيعة فله حمرك خيرجه من القوة إبل الفعل

³¹ *Ibid.*

وجب ضرورة أن يكون الأمر على هذا يف هذه المعقولات ،
فإن القوة ليس يمكن فيها أن تصري إلى الفعل بذاتها ، إذ
كانت إنما هي عدم الفعل جبهة ما على ما تلخص قبل ، وملا
كان أيضًا احملك إنما يعطي املتحرک شبه ما يف
جوهره وجب أن يكون هذا احملك عقلاً وأن يكون مع
ذلك غري هيوالي أصلاً ، وذلك أن العقل اهليوالي حيثاج
ضرورة يف وجوده إلى أن يكون هاهنا عقل موجود بالفعل دائماً
وإلا مل يوجد اهليوالي. ومن هذا يظهر أن هذا العقل الفاعل
أشرف من اهليوالي وأنه يف نفسه موجود بالفعل
عقلاً دائماً أسواء عقلناه حنن أو مل ن عقله ،

“Ketika objek-objek rasional dibagi dua bagian: potensial dan aktual, dan objek-objek tersebut pada awalnya bersifat potensi, maka ia berarti butuh sesuatu yang merubahnya menjadi aktual. Perubahan ini tidak mungkin terjadi karena dirinya sendiri, karena hal itu tidak sesuai dengan tabiat alam. Perubahan itu juga tidak dapat dari intelek material (*hayûlânî*) karena ia sendiri butuh yang lain untuk menjadikannya aktual. Penggerak yang melakukan itu adalah intelek aktif yang lebih mulia dari intelek material dan aktual selamanya baik dipikirkan atau tidak”.³²

Secara ontologis, intelek aktif adalah wujud terpisah yang selamanya aktual, baik dipikirkan atau tidak. Ia bersifat azali dan dalam dirinya terkadang potensi-potensi objek-objek non-inderawi (*al-ma`qûlât*) dari seluruh alam wujud, termasuk di dalamnya intelek material. Karena itu, bisa terjadi penyatuan (*ittihâd*) dan keterkaitan (*ittishâl*) antara intelek material dan intelek aktif. Terjadinya proses penyatuan dan keterkaitan inilah

³² *Ibid*, 29.

yang oleh Aristoteles—menurut Ibn Rusyd—disebut sebagai intelek perolehan (*al-`aql al-mustafâd*), yaitu ketika seseorang berhubungan dan memperoleh kemanfaatan dari intelek aktif.³³

Apakah itu mungkin? Apakah manusia yang lemah dan berkaitan dengan materi dapat berhubungan dan menyatu dengan intelek aktif yang mulia dan bebas dari materi? Menurut Ibn Rusyd, penyatuan itu adalah mungkin dan bahkan keharusan. Sebab, tujuan tertinggi jiwa manusia yang rasional sesungguhnya adalah terbebas dari kungkungan alam material sehingga jiwa mampu mencapai alam *keweruhan* (*intelligible world*). Selain itu, dengan menyatu bersama intelek aktif, proses berpikir manusia menjadi sempurna dan aktual.³⁴ Dalam persoalan ini, Ibn Rusyd sepakat dengan al-Farabi tentang adanya intelek aktif, tetapi berbeda fungsinya. Bagi al-Farabi, intelek aktif berada pada posisi sentral yang mengaktualkan bentuk-bentuk wujud potensial, sementara bagi Ibn Rusyd intelek aktif hanya berfungsi untuk menyempurnakan potensi dan aktualisasi intelek manusia. Artinya, intelek manusia sendiri secara mandiri dapat berkreasi aktif untuk memahami objek-objek non-material dan mencapai tingkat kualitas yang lebih tinggi meski tidak sempurna. Intelek aktif menyempurnakan kekurangan dari aktualisasi intelek manusia tersebut.

Selanjutnya tentang kemampuan praktis dan teoritis dari intelek. Menurut Ibn Rusyd, kemampuan praktis adalah kemampuan yang dimiliki oleh setiap manusia untuk membedakan sesuatu dari yang lainnya sehingga tercipta satu kondisi kepada kondisi yang lain. Kemampuan ini biasanya berkaitan dengan masalah-masalah keterampilan dan pekerjaan praktis. Sementara itu, kemampuan teoritis adalah kemampuan yang bersifat transenden (*ilahiyah*) sehingga tidak dimiliki oleh setiap

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*

orang. Kemampuan teoritis ini oleh sebagian kalangan disebut sebagai “karunia Tuhan” (*al-`inâyah*). Ia adalah kemampuan untuk menangkap dan memahami bentuk-bentuk non-inderawi (*al-ma`qûlât*) yang lepas dari materi yang kemudian dari sana lahir ilmu-ilmu teoritis (*al-`ulûm al-nazhariyah*).³⁵ Intelek manusia mempunyai dua kemampuan tersebut tetapi tidak semua orang mempunyai keduanya sekaligus. Hanya orang-orang terpilih yang mempunyai dua kemampuan intelek sekaligus: praktis dan teoritis.

Sarana-sarana yang dibutuhkan untuk pencapaian pengetahuan Ibn Rusyd di atas bersifat hierarkis dan saling berkaitan, tidak berdiri sendiri. Sarana yang berkemampuan terbatas dan lemah menjadi pendahulu sekaligus penyokong bagi sarana di atasnya yang lebih kuat. Indera eksternal menjadi pelayan bagi indera internal dan indera internal sendiri menjadi pelayan bagi kebutuhan-kebutuhan intelek. Begitu pula yang terjadi pada intelek. Mula-mula ia hanya berupa intelek potensial kemudian naik menjadi intelek aktual.

Menurut Ibn Rusyd, konsepnya tentang intelek di atas adalah didasarkan atas pemikiran Aristoteles (384-322 SM),³⁶ dan pernyataan ini dibenarkan oleh Ibrahim Madkur. Menurut Madkur, Ibn Rusyd sangat konsisten mengikuti Aristoteles. Konsepnya tentang intelek perolehan (*al-`aql al-mustafâd*) tidak menyimpang dari ajaran Aristoteles. Begitu juga soal ajarannya tentang intelek aktif.³⁷

³⁵ *Ibid*, 21-22.

³⁶ Seperti ditulis dalam bukunya, teori ini didasarkan atas pikiran Aristoteles dalam karyanya yang berjudul *al-Nafs* (De Anima). Dalam *Risâlah al-Nafs*, Ibn Rusyd juga beberapa kali menyebut bahwa hal itu berdasarkan pemikiran Aristoteles, baik dalam karyanya yang berjudul *al-Nafs* (De Anima) maupun *Kitâb al-Akhlâq* (*Nichomachean Ethic*).

³⁷ Ibrahim Madkur, “Al-Farabi” dalam MM. Sharif (ed), *A History of Muslim Philosophy*, I (New Delhi: Low Prince Publications, 1995), 462.

Secara lebih jelas dan ringkas, konsep Ibn Rusyd tentang sarana-sarana yang dibutuhkan untuk memperoleh pengetahuan dapat dilihat pada bagan di bawah ini:

Bagan 7

Sarana-sarana untuk Memperoleh Pengetahuan

| NO | NAMA | SARANA | KET |
|----|-----------|---|---|
| 1 | Ibn Rusyd | <ul style="list-style-type: none">- Indera Eksternal- Indera Internal<ul style="list-style-type: none">- Daya imajinasi- Daya rasional- Daya memori- Daya rasa- Intelek<ul style="list-style-type: none">- Intelek material- Intelek bawaan- Intelek aktif | Tiga sarana ini bersifat berjenjang tetapi daya imajinasi dianggap sebagai yang paling rendah di antara indera internal. Intelek aktif sendiri berfungsi hanya untuk menyempurnakan jiwa dan apa yang telah dicapai oleh rasio. |

B. TAHAP-TAHAP PEROLEHAN PENGETAHUAN

Bagaimana cara mendapatkan sebuah pengetahuan? Cara-cara yang digunakan untuk mencapai pengetahuan ini tidak tunggal melainkan sangat beragam, sesuai dengan paradigma berpikir yang digunakannya. Dalam tradisi pemikiran Barat, mereka yang menganut paham empirisme menggunakan metode induksi dengan cara melakukan eksperimen atau pengamatan langsung atas fenomena-fenomena yang terjadi, sedang penganut rasionalisme menggunakan metode deduksi dengan cara melakukan analisis logika berdasarkan atas paradigma atau postulat-postulat yang telah diakui keabsahannya.³⁸

³⁸ Harold H Titus, *Persoalan-Persoalan Filsafat*, terj. HM. Rosjidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 260 dan seterusnya.

Hal yang sama juga terjadi dalam khazanah keilmuan Islam. Antara lain, penganut epistemologi *bayânî* menggunakan analisis teks secara langsung dengan cara *qiyâs al-ghâib alâ al-ghâib* untuk mendapatkan pengetahuan, penganut *irfânî* menggunakan tahap-tahap pensucian hati dan *qiyâs al-`irfân*, sedang *burhânî* menggunakan penalaran. Pemikiran Ibn Rusyd, dalam masalah ini, sesungguhnya tidak jauh berbeda dengan cara-cara kaum rasionalisme Barat atau epistemologi *burhâni* dalam tradisi pemikiran Islam. Akan tetapi, Ibn Rusyd mempunyai *style* tersendiri dalam aplikasinya. Di bawah ini akan didiskusikan pemikiran Ibn Rusyd tentang cara-cara perolehan pengetahuan.

1. Pembentukan Teori (*Tashawwur*)

Menurut Ibn Rusyd, sebuah pengetahuan, pernyataan atau kesimpulan didapatkan lewat dua tahapan: pembentukan teori (*tashawwur*) dan penalaran rasional (*qiyâs*) atau *tashdîq*.³⁹ Pembentukan teori ini adalah persiapan awal menuju pengetahuan (*pre-existing knowledge*). Ibn Rusyd mengartikan *tashawwur* sebagai membentuk teori atau konsep atas sebuah objek, berdasarkan wujud materinya (*al-syai' nafsuh*) atau atas sesuatu yang serupa (*mitsâluh*). Berdasarkan wujud materinya berarti bahwa teori atau konsep tersebut lahir didasarkan atas wujud-wujud objek yang dikaji secara langsung, sedang berdasarkan wujud serupa adalah bahwa teori yang dimaksud muncul tidak didasarkan secara langsung atas objek-objek yang dikaji melainkan atas objek-objek lain yang dianggap serupa dengan objek-objek yang dimaksud.⁴⁰ Dalam penelitian kuantitatif, pola ini mirip dengan model penelitian sampling.

³⁹ Ibn Rusyd, *Talkhîsh Kitâb al-Jidâl* (Mesir: Haiah al-Misriyah, 1979), 47. Istilah *tashdîq* ini digunakan dalam *Fashl al-Maqâl*. Lihat *Fashl al-Maqâl*, 31.

⁴⁰ Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl*, 31.

Selanjutnya, untuk mendapatkan teori yang digunakan sebagai landasan berpikir, harus dilakukan penelitian secara induktif yang diistilahkan dengan *istiqrâ'*. *Istiqrâ'* adalah menemukan teori-teori atau konsep universal berdasarkan atas kajian atau pembacaan kita terhadap objek-objek partikular. Proses ini merupakan kebalikan dari penalaran analogi, yang berawal dari universal menuju partikular. Dalam *Talkhîs Kitâb al-Jidal*, Ibn Rusyd menulis:

وَأَمَّا إِسْتِقْرَاءُ فَهُوَ نَقْلَةُ أَحْلَكُمْ بِشَيْءٍ مَا عَلَى جِزئِيَّاتٍ
كُلِّيَّ مَا إِبِلِ أَحْلَكُمْ بِذَلِكَ الشَّيْءِ عَلَى ذَلِكَ الْكُلِّيِّ . وَذَلِكَ أَنْ نَقْلَةُ
أَحْلَكُمْ مِنْ شَيْءٍ إِبِلِ شَيْءٍ الْخَيْلُ مِنْ ثَلَاثَةِ أَوْجِهٍ . أَحَدُهَا نَقْلَةُ أَحْلَكُمْ
مِنَ الْكُلِّيِّ إِبِلِ اجْلِزئِ وَهَذَا هُوَ الْقِيَاسُ وَذَلِكَ أَنْ التَّنْبِيْحَةُ مِنْطَوِيَّةُ
القُوَّةِ فِي الْمَقْدَمَةِ الْكُرْبِيِّ عَلَى جِهَةٍ مَا يَنْطَوِي اجْلِزئِ فِي الْكُلِّيِّ .
وَالثَّانِي نَقْلَةُ أَحْلَكُمْ مِنْ أَكْثَرِ اجْلِزئِيَّاتٍ أَوْ مَجْمَعِهَا إِبِلِ الْكُلِّيِّ وَهَذَا هُوَ
الإِسْتِقْرَاءُ . وَالثَّلَاثُ النَقْلَةُ مِنْ جِزئِ إِبِلِ جِزئِ شَبِيهِ بِهِ وَهُوَ الَّذِي يَعْرِفُ
بِأَمْثَالٍ . وَالإِسْتِقْرَاءُ يَسْتَعْمَلُ فِي هَذِهِ الصَّنَاعَةِ عَلَى وَجْهَيْ أَحَدِهِمَا فِي
تَصْحِيحِ الْمَقْدَمَاتِ الْكُلِّيَّةِ فِي الْقِيَاسِ وَهُوَ الْكُثْرُ وَرِمَا اسْتَعْمَلَ أَقْلَ
ذَلِكَ

فِي تَصْحِيحِ الْمَطْلُوبِ نَفْسَهُ

"*Istiqrâ'* adalah pengambilan keputusan berdasarkan hal-hal yang bersifat partikular kepada yang universal. Sesungguhnya, penetapan hukum dari sesuatu kepada sesuatu yang lain tidak lepas dari tiga hal. Pertama, penetapan hukum dari yang universal menuju partikular, yang disebut analogi (*qiyâs*). Dikatakan dari universal kepada partikular karena kesimpulannya telah ada secara tersirat di dalam premis mayor yang bersifat universal. Kedua, penetapan hukum dari kebanyakan partikular atau semuanya kepada yang universal. Ini

adalah *istiqrâ'*. Ketiga, menetapkan hukum dari sesuatu bagian kepada bagian yang lain yang serupa. Ini dikenal sebagai perumpamaan (*misâl*). *Istiqrâ'* digunakan dalam dua hal. Pertama, untuk validasi premis mayor dalam proses analogis. Ini yang paling banyak. Kedua, jarang terjadi, untuk validasi objek yang dicari".⁴¹

Untuk mendapatkan kesimpulan umum dari pengamatan atas objek-objek partikular di atas, ada tiga tahapan yang disebutkan Ibn Rusyd, yaitu (1) abstraksi, (2) kombinasi, (3) penilaian. Abstraksi adalah proses penggambaran atau pencerapan gagasan atas objek-objek yang ditangkap indera, eksternal maupun internal. Ibn Rusyd mempersyaratkan bahwa objek ini harus merupakan sesuatu yang wujud, bukan yang tidak wujud, karena akal hanya berkaitan dengan sesuatu yang wujud bukan dengan yang tidak wujud. Objek-objek wujud ini dicerap oleh akal dan masuk ke dalam jiwa sebagai konsep-konsep awal. Pada tahap ini, proses abstraksi harus merujuk pada 10 kategori yang diberikan Aristoteles, yaitu substansi, kuantitas, kualitas, relasi, tempat, waktu, posisi, milik, tindakan dan pengaruh.⁴²

Langkah kedua, kombinasi, adalah memadukan dua atau lebih dari hasil abstraksi-abstraksi indera sehingga menjadi sebuah konsep yang utuh dan universal. Misalnya, dari beberapa abstraksi indera tentang manusia akhirnya dihasilkan konsep tentang manusia yang terdiri atas hewaniyah dan rasionalitas. Semakin banyak abstraksi yang dipadukan semakin lengkap pula konsep yang dihasilkan. Konsep-konsep tersebut

⁴¹ Ibn Rusyd, *Talkhîsh Kitâb al-Jadâl*, 47.

⁴² Ibn Rusyd, *Tahâfut*, 204-5. Uraian secara mendalam tentang 10 kategori ini dalam kaitannya dengan proses abstraksi, lihat Ibn Rusyd, *Middle Commentaries on Aristotle's Categories*, terj. Charles E. Butterworth (Princeton: Princeton University Press, 1983).

pada gilirannya menunjukkan esensi sesuatu dan esensi yang lengkap membentuk definisi. Untuk mendapatkan satu konsepsi yang utuh ini seseorang harus mempertimbangkan apa yang disebut 'lima kriteria' (*alfazh al-khamsah*), yakni spesies (*nau`*), genus (*jins*), perbedaan (*fashl*), kekhususan (*khas*) dan bentuk (*aradl*). Langkah terakhir adalah penilaian, diberikan ketika konsep-konsep yang dihasilkan harus dihadapkan pada proposisi-proposisi, benar atau salah.⁴³

Konsep-konsep hasil dari proses panjang di atas akan dijadikan sebagai premis utama atau landasan teori sebuah penalaran. Penalaran yang dilakukan akan menghasilkan sebuah kesimpulan atau pernyataan. Meski demikian, Ibn Rusyd membedakan pernyataan hasil dari proses konsepsi (*tashawwur*) dan pernyataan hasil sebuah proses penalaran (*tashdîq*). Dalam *Kitâb al-Burhân*, Ibn Rusyd menjelaskan perbedaan keduanya sebagai berikut: (1) konsepsi menjelaskan esensi suatu objek yang dikonsepsikan (*definiendum*), sedang penalaran menjelaskan hal-hal di seputar esensi objek tersebut, yakni atribut-atribut atau relasi-relasi, (2) penalaran dibentuk berdasarkan logika perbedaan (*fushûl*), sedang konsepsi tidak demikian, (3) penalaran dapat memberikan kesimpulan yang afirmatif atau negatif, sedang konsepsi hanya bersifat afirmatif, (4) penalaran menghasilkan pengetahuan yang partikular sedang konsepsi senantiasa berupa universal, (5) prinsip pertama dari penalaran didasarkan atas pengetahuan konsepsi tetapi tidak demikian sebaliknya. Kenyataannya, prinsip pertama dari silogisme adalah postulat-postulat atau aksioma-aksioma yang merupakan bagian dari bentuk-bentuk konsepsi, sedang konsepsi tidak diperoleh lewat penalaran tetapi sesuatu yang tidak terdefinisikan.⁴⁴

⁴³ Fuad al-Ahwani, "Ibn Rusyd", dalam MM. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, I (New Delhi: Low Price Publications, 1995), 554.

⁴⁴ Majid Fakhry, *Everroes: His Life, Work and Influence* (Oxford: Oneworld, 2001), 37.

2. Penalaran Logis

Tahap kedua dari upaya untuk mendapatkan pengetahuan adalah penalaran logis. Ibn Rusyd menyebut ada tiga bentuk penalaran, yaitu demonstratif (*burhâni*), dialektik (*jadâlî*) dan retorik (*khuthâbî*).⁴⁵ Ibn Rusyd sendiri mengartikan demonstratif sebagai sebuah bentuk penalaran yang didasarkan atas premis-premis yang benar, primer dan utama. Premis yang benar, primer dan utama adalah premis yang memenuhi syarat tertentu, yaitu: (1) dipersepsikan dari sesuatu yang benar-benar ada sehingga bukan dari sesuatu yang tidak ada, (2) harus merupakan premis final yang tidak lagi membutuhkan penjelasan tambahan, (3) harus merupakan premis pokok yang tidak dideduksikan dari premis lainnya, (4) bersifat utama yang menyiratkan bahwa ia ada sebelum kesimpulan, (5) lebih universal dan lebih jelas dalam menunjukkan sebuah objek dibanding kesimpulan yang dihasilkan. Dengan ketentuan tersebut, maka hasil penalaran demonstratif menjadi bersifat niscaya yang tidak terbantahkan dan tidak butuh penalaran tambahan. Selain itu, hasilnya juga bersifat umum yang dapat diperlakukan dalam semua bentuk pemikiran dan kehidupan.⁴⁶

Dialektis (*al-jadâlî*) adalah bentuk penalaran yang tersusun atas premis-premis yang hanya bersifat “mendekati keyakinan” (*muqârib li al-yaqîn*), tidak sampai derajat menyakinkan (*al-yaqîn*) seperti dalam demonstratif. Premis ini, menurut Ibn Rusyd, sama posisi dan derajatnya dengan opini-opini yang secara umum diterima (*al-masyhûrât*). Opini yang umumnya diterima adalah statemen-statement yang diakui oleh mayoritas masyarakat, atau oleh semua sarjana (*‘ulamâ’*) dan orang-orang yang berakal (*‘uqalâ’*), atau mayoritas mereka. Perbedaan antara premis yang menyakinkan dengan opini yang secara umum di-

⁴⁵ Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl*, 31.

⁴⁶ Majid Fakhry, *Averroes His Life*, 35.

terima adalah bahwa yang disebutkan pertama dihasilkan dari proses pemahaman intelektual dan pengujian rasional, sedang yang disebut kedua biasanya diakui hanya atas dasar keimanan atau kesaksian orang lain, tanpa uji rasional. Menurut Ibn Rusyd, apa yang umumnya diterima tidak niscaya benar.⁴⁷

Sementara itu, retorik (*al-khuthâbî*) adalah bentuk penalaran yang didasarkan atas premis-premis yang hanya bersifat percaya semata (*sukûn al-nafs*). Posisi dan derajat premis yang bersifat percaya semata setara dengan opini yang diterima (*al-maqbûlât*) dan berada di bawah opini yang umumnya diterima (*al-masyhûrât*) karena ia tidak diakui oleh mayoritas masyarakat. Lebih dari itu, premis percaya semata bahkan hanya diterima dari seorang individu atau paling banter dari sekelompok kecil orang, tanpa penyelidikan apakah yang diterima tersebut benar adanya atau justru sebaliknya.⁴⁸

Di samping itu, Ibn Rusyd juga menyebutkan adanya puisi (*al-syi`rî*), yaitu argumensi atau tepatnya pernyataan-pernyataan yang didasarkan atas premis-premis tidak menyakinkan. Maksudnya, makna-makna yang berkaitan dengan kata-kata yang digunakan dalam proposisi tersebut hanya merupakan tiruan-tiruan dari hal-hal yang ditunjukkan oleh kata-katanya. Menurut Ibn Rusyd, puitik ini tidak memenuhi syarat-syarat yang dibutuhkan bagi sebuah penalaran logis, karena ia tidak bersifat pasti, primer dan menyakinkan. Kenyataannya, tujuan retorik bukan untuk pemahaman logis melainkan untuk maksud-maksud tertentu. Ibn Rusyd menyebutkan adanya tiga tujuan retorik, yaitu: (1) menunjukkan kelebihan pembicara (*itsbât al-mutakallim fadlîlah nafсах*), (2) mempen-

⁴⁷ Ibn Rusyd, *Talkhîs Kitâb al-Jidal*, ed. Ahmad Abd al-Mugid Haridi (Kairo: TARCE, 1979), 35.

⁴⁸ Ibn Rusyd, *Talkhîs al-Khithâbah*, ed. Abd Rahman Badawi (Beirut: Dar al-Qalam, tt), 16. lihat juga Majid Fakhry, *Averroes His Life, Works and Influence*, 42.

garuhi pendengar agar sepakat dengan apa yang disampaikan, (3) menyederhakan kalimat.⁴⁹

Ketiga bentuk penalaran Ibn Rusyd di atas bersifat berjenjang dan hierarkis. Artinya, sebagian bentuk penalaran ada yang dianggap lebih utama dan lebih valid dibanding bentuk penalaran lainnya. Bentuk penalaran yang dianggap paling tinggi dan paling valid adalah metode demonstratif (*burhâni*) karena premis-premisnya didasarkan atas sesuatu yang pasti, primer dan menyakinkan, disusul di bawahnya adalah dialektik (*jadalî*) dan terakhir retorik (*khuthâbî*). Adapun puitik tidak masuk kategori ini karena dianggap tidak memenuhi syarat-syarat sebuah penalaran logis.

Strata metode tersebut semakin tampak ketika berkaitan dengan teks suci (wahyu). Dalam pandangan Ibn Rusyd, *khuthâbi* adalah suatu bentuk pemahaman teks suci secara tekstual sebagaimana yang tersurat dalam makna zhahirnya. Karena itu, dalam metode ini tidak lagi dibutuhkan takwil atau pemahaman secara lebih mendalam. Cara-cara ini banyak digunakan oleh masyarakat kebanyakan. Dialektik (*jadalî*) adalah sebuah bentuk penalaran yang lebih tinggi di mana penggunaannya telah mampu melakukan takwil atas teks-teks suci tetapi belum pada tingkat niscaya. Bentuk penalaran yang paling tinggi dan valid adalah demonstratif (*burhânî*). Dalam pembacaannya terhadap teks suci, metode ini tidak hanya memahaminya secara tekstual melainkan juga dengan takwil. Akan tetapi, berbeda dengan takwil dielektik, takwil *burhânî* telah mencapai tingkat pasti dan niscaya. Dalam *Fashl al-Maqâl* Ibn Rusyd menulis:

وكانت طرق التصديق الموجهة للناس ثلاثا الربانية واجلدلية
واخطابية ، فإذا الناس على ثلاثة أصناف

⁴⁹ Ibn Rusyd, *Talkhîs al-Khithâbah*, 18.

: صنف ليس هو من أهل التأويل أصال وهو اخطابيون الذين هم
اجلمهور الغالب و صنف هو من أهل التأويل
اجلدالي وهؤالء هم اجلدليون بالطبع فقط أو بالطبع والعادة . و
صنف هو من أهل التأويل اليقين وهؤالء هم الربيه انيون بالطبع
والصناعة أعين صناعة احلكمة

“Metode-metode panalaran yang bisa digunakan manusia ada tiga macam: demonstrasi (*al-burhâniyah*), dialektik (*al-jadaliyah*) dan retorik (*al-khuthâbiyah*).... Dalam syariat, sesuai dengan kemampuan metode yang digunakan, tingkatan manusia terbagi dalam tiga kategori: (1) mereka yang sama sekali tidak termasuk ahli takwil. Mereka adalah ahli *khathâbî* dan ini merupakan mayoritas manusia. (2) mereka yang termasuk ahli takwil dialektik. Mereka adalah ahli dialektis secara alamiah atau menurut tradisi dan alamiah sekaligus. (3) Ahli takwil *yaqînî*. Mereka adalah ahli burhan secara alamiah dan penalaran, yakni filsafat.⁵⁰

Berdasarkan uraian di atas, konsep pengetahuan Ibn Rusyd berarti harus didasarkan atas teori sebelum penalaran logis. Teori-teori inilah yang menjadi pangkal dari bentuk dan kualitas penalaran berikutnya. Teori ini sendiri dihasilkan dari penelitian induksi rasional (*istiqrâ'*) berdasarkan atas data-data empirik. Dari situ kemudian dilakukan penalaran logis. Dalam konsep Ibn Rusyd, penalaran demonstrasi yang digunakan dalam ilmu-ilmu filosofis dinilai sebagai bentuk penalaran yang paling unggul dan dapat dipercaya. Bentuk-bentuk penalaran lainnya berada di bawah derajat demonstrasi.

Secara ringkas, pemikiran Ibn Rusyd dalam masalah cara-cara perolehan pengetahuan dapat digambarkan dalam bagan berikut.

⁵⁰ Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl*, 31-32.

Bagan 8

Tahapan/Cara-cara Perolehan Pengetahuan

| No | Tokoh | Tahapan / Cara | Keterangan |
|----|-----------|--|---|
| 1 | Ibn Rusyd | <ol style="list-style-type: none"> 1. Pembentukan Teori (<i>tashawwur</i>) <ol style="list-style-type: none"> a. Bentuk-bentuk Teori <ul style="list-style-type: none"> - Teori sederhana - Teori ilmiah b. Proses Pembentukan Teori <ul style="list-style-type: none"> - Hasil penelitian induksi rasional (<i>istiqrâ'</i>) yang terdiri atas tiga tahapan: <ol style="list-style-type: none"> 1). Abstraksi 2). Kombinasi 3). Penilaian 2. Penalaran Logis <ol style="list-style-type: none"> a. Bentuk-bentuk penalaran: <ul style="list-style-type: none"> - Demonstrasi (<i>burhânî</i>) - Dialektik (<i>jadâlî</i>) - Retorik (<i>khithâbî</i>) | <p>Pembentuk teori lebih mengan-dalkan kekuatan rasio murni berdasarkan realitas empirik</p> <p>Hanya pena-laran demonsta-si yang diang-gap paling valid dan unggul</p> |

C. WAHYU MENGAJARKAN RASIONALITAS

Dalam perspektif epistemologi al-Jabiri, metode-metode ilmu keislaman dibagi dalam bagian: *bayânî*, *burhânî* dan *ir-fânî*. Ilmu-ilmu keagamaan bahkan sampai pada ilmu-ilmu yang dianggap rasional seperti teologi (*ilm al-kalâm*) dan yurispudensi (*fiqh*) diklasifikasikan dalam kelompok ilmu-ilmu *bayânî*, sebuah kelompok keilmuan yang mendasarkan diri pada teks suci. Teks ditempatkan sebagai sumber pengetahuan dan sering dipahami sesuai yang makna yang tersirat (tekstual). Ilmu-ilmu filosofis diklasifikasikan dalam kelompok ilmu-ilmu *burhânî*, kelompok ilmu yang lebih mengedepankan aspek rasio. Rasio diposisikan sebagai sumber pengetahuan

sekaligus sebagai parameter untuk menentukan sebuah kebenaran. Berkaitan dengan teks suci, ia tidak dipahami secara lafdzi melainkan secara takwil atau mengikuti makna tersirat. Sementara itu, perilaku dan pengalaman sufistik dimasukkan dalam kategori ilmu-ilmu *irfânî*, kelompok ilmu yang lebih mengedepankan aspek intuisi. Intuisi dianggap sebagai sumber pengetahuan, sehingga dalam kaitannya dengan masalah-masalah keagamaan, teks suci tidak dipahami secara tekstual melainkan dengan takwil. Namun, berbeda dengan takwil *burhânî* yang bersifat rasional, takwil irfan bersifat metafisis dan intuitif. Artinya, teks suci dipahami berdasarkan atas pengalaman dan kesadaran-kesadaran spiritual yang bersifat intuitif dan metafisis.⁵¹

Ibn Rusyd sebagai seorang filosof menyatakan bahwa metode demonstrasi (*burhânî*) yang biasa digunakan dalam ilmu-ilmu filosofis lebih unggul dibanding metode-metode yang lain. Akan tetapi, ia tidak membedakan atau memperhadapkan secara *vis a vis* metode ilmu-ilmu filosofis dengan ilmu-ilmu keagamaan. Sebaliknya, Ibn Rusyd berusaha mengkaitkan dan mempertemukan di antara keduanya. Menurutnya, ilmu-ilmu filosofis memang menggunakan metode demonstrasi (*burhânî*) tetapi metode ini bukan monopoli ilmu-ilmu filosofis melainkan dapat juga digunakan dalam ilmu-ilmu keagamaan. Sebagaimana dijelaskan pada bab III, Ibn Rusyd menyatakan teks suci sebagai sumber ilmu-ilmu keagamaan dapat didekati lewat metode retorik (*khathabî*), dialektik (*jadalî*) maupun demonstrasi (*burhânî*). Retorik adalah metode penalaran dengan lebih mendasarkan diri pada apa yang ditunjukkan oleh makna zhahir teks, sedang dialektik adalah metode penalaran yang lebih tinggi dari retorik. Metode ini tidak hanya memahami teks sebagaimana yang ditunjukkan makna zhahirnya

⁵¹ Al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi* (Beirut: Markaz Tsaqafah, 1995).

melainkan juga melakukan takwil atas ayat-ayat yang tidak dapat dipahami secara lahiriah. Sementara itu, demonstrasi adalah metode yang lebih tinggi dari dialektik. Sebagaimana dialektik, ia juga melakukan takwil atas teks-teks suci sehingga dapat dipahami secara rasional. Perbedaan di antara keduanya adalah bahwa kesimpulan yang dihasilkan demonstrasi bersifat niscaya dan pasti, sedang hasil dialektik bersifat dugaan atau hanya mendekati keyakinan.⁵²

Meski demikian, kesimpulan yang dihasilkan dari proses takwil metode demonstrasi di atas bukanlah sesuatu yang berbeda atau penyimpangan atas makna-makna tekstual teks suci. Sekilas mungkin memang tampak beda. Akan tetapi, menurut Ibn Rusyd, jika makna takwil yang berbeda dengan teks atau teks yang berbeda dengan makna takwil tersebut kemudian diteliti secara seksama semua bagian dan partikel-partikelnya akan ditemukan secara jelas kesimpulan-kesimpulan yang mendukung adanya pentakwilan seperti itu atau bahwa makna takwil tersebut sesuai dengan makna-makna yang dikehendaki oleh teks. Minimal tidak menolaknya. Kenyataan ini semakin jelas ketika seseorang menekuni dan menguji persoalan-persoalan tersebut kemudian menjadikannya sebagai sarana pencapaian untuk melakukan integrasi antara hal-hal yang rasional (*ma`qûl*) dan tekstual (*manqûl*).⁵³ Dalam *Fashl al-Maqâl*, secara tegas Ibn Rusyd menyatakan:

⁵² Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl*, 33.

⁵³ *Ibid.*, 20. Namun, apa yang dimaksud bahwa suatu ayat mengandung makna zhahir dan batin di atas bukan bersifat intrinsik melainkan ekstrinsik. Artinya, kandungan makna zhahir batin tersebut bukan berasal dari asalnya melainkan semata-mata karena adanya perbedaan tingkat pemahaman manusia. Perbedaan tingkat intelektual dan pemahaman itulah yang menyebabkan suatu teks dianggap *muhkamat* dan lainnya *mutasyâbihât*.

وحنن قطع قطعاً أن كل ما أدى إليه الربّه ان وخالفه ظاهر
الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قنون التأويل العربي وهذه
القضية ال يشك فيها مسلم وال يرتاب

يها مؤمن وما أعظم ازدياد اليقني بها عند من زاول هذا
املعنى وجّ ربه وقصد هذا الملقصود من اجمع بني املعقول واملنقول . بل
نقول إنه ما من منطوق به فى الشرع خمالف بظاهره ملا أّى اليه
الربّه ان إل إذا اعترب الشرع وُصِفَ سائر أجزائه وجد
فى ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك

التأويل أو يقارب ان يشهد

“Kita memastikan seyakin-yakinnya bahwa segala sesuatu yang dihasilkan oleh metode burhan tetapi berbeda dengan makna dzahir teks syariat, maka dzahir teks syariat tersebut menjadi terbuka untuk menerima takwil sesuai dengan aturan takwil bahasa Arab. Ketentuan ini tidak diragukan oleh orang Islam juga tidak dipertanyakan oleh orang mukmin. Keyakinan akan kebenaran pernyataan ini semakin bertambah ketika seseorang menekuni dan mengujinya untuk mencapai integrasi antara yang bersifat rasional (*maqûl*) dengan wahyu (*manqûl*). Kita bahkan berani menyatakan bahwa makna tersurat (*manthûq*) apapun dalam syariat tetapi bertentangan dengan apa yang dihasilkan oleh metode burhani, kemudian teks-teks syariat tersebut dikaji dan diteliti semua bagian-bagiannya, pasti akan ditemukan dalam teks-teks syariat tersebut yang secara dzahir justru mendukung makna takwil semacam itu, atau mendekatinnya”.⁵⁴

Berdasarkan hal itu berarti tidak ada pertentangan antara hasil penalaran rasional filosofis dengan teks suci. Hal ini juga

⁵⁴ *Ibid.*

berlaku dalam dunia sains. Menurut Ibn Rusyd, berkaitan dengan sains ini syariat mempunyai dua sikap: menjelaskan atau tidak menyinggung sama sekali. Sains yang tidak disinggung syariat berarti sama seperti fenomena hukum yang belum dibicarakan oleh syariat yang kemudian menjadi tugas para ahli untuk menyimpulkannya (*istinbâth*) melalui analogi (*qiyâs al-syar'î*). Artinya, sains yang belum dibicarakan syariat berarti menjadi tanggung jawab kaum saintis untuk melakukan eksplorasi dan menguraikannya lewat metode-metode ilmiah. Sebaliknya, sains yang telah dijelaskan ada dua kemungkinan: sesuai dengan hasil sains atau bertentangan dengannya. Jika sesuai berarti tidak ada masalah, tetapi jika bertentangan maka hal itu dapat diselaraskan dengan cara dilakukan takwil atas makna zhahir yang dikandung syariat.⁵⁵

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

Kedua, metode yang menghasilkan kesimpulan bersifat niscaya tetapi premis-premisnya hanya bersifat masyhur atau dugaan. Metode ini didasarkan atas perumpamaan bagi objek-

⁵⁵ *Ibid*, 19.

objek yang menjadi tujuannya. Di sini terbuka untuk dilakukan takwil. *Ketiga*, kebalikan dari yang kedua, yaitu metode yang kesimpulannya adalah berupa objek-objek yang hendak disimpulkan itu sendiri dan premis-premisnya bersifat masyhur atau dugaan tanpa ada kemungkinan mencapai tingkat niscaya. Kesimpulan kategori ini tidak membutuhkan takwil meski sering terjadi takwil pada premis-premisnya. *Keempat*, metode yang premis-premisnya bersifat masyhur atau dugaan dan tidak mencapai tingkat niscaya. Kesimpulan-kesimpulannya berupa perumpamaan-perumpamaan bagi objek-objek yang dituju. Bagi kalangan orang tertentu, metode ini harus ditakwil sedang kebanyakan orang harus diartikan menurut makna tekstualitasnya.⁵⁶

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

⁵⁶ *Ibid*, 32.

bab V

Validitas Pengetahuan

Validitas sebuah pengetahuan (*tashhîh*) adalah bagian dari kajian epistemologi yang membahas tentang keabsahan pengetahuan atau sebuah pernyataan. Apakah pengetahuan yang kita pegangi ini valid atau benar? Bagaimana kita tahu pasti bahwa pengetahuan tersebut benar?

Untuk membuktikan validitas sebuah pengetahuan tersebut, dalam tradisi pemikiran Barat dikenal ada tiga uji kebenaran. *Pertama*, korespondensi yaitu suatu bentuk uji kebenaran yang menyatakan bahwa validitas pengetahuan ditentukan oleh kesesuaiannya dengan realitas (*fidelity to objective reality*). Menurut teori ini, kebenaran adalah kesesuaian antara pernyataan dengan fakta atau kesesuaian antara pertimbangan (*judgment*) dengan situasi yang dilukiskan oleh pertimbangan tersebut. Tegasnya, kebenaran berkaitan erat dengan sesuatu atau realitas yang dinyatakan atau digambarkan.¹ Jika dikatakan bahwa wilayah Malang dibatasi oleh lautan Indonesia di sebelah selatan, misalnya, maka pernyataan tersebut dinilai benar jika sesuai dengan kondisi geografis yang sebenarnya.

¹ Harold H Titus, dkk, *Persoalan-persoalan Filsafat*, terj. HM. Rasjidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 237.

Teori korespondensi ini didasarkan atas pandangan bahwa data rasa dari indera adalah jelas dan akurat, dalam arti bahwa data tersebut menampakkan watak dunia atau realitas seperti apa adanya. Pengetahuan pada umumnya tidak melampaui batas-batas pengalaman inderawi ini. Karena itu, data-data inilah yang harus dijadikan batu uji kebenaran, bukan asumsi-asumsi atau keyakinan-keyakinan. Bagi penganut korespondensi yang kebanyakan adalah kaum empirik, keyakinan tidak berhubungan langsung dengan kebenaran atau kekeliruan. Yang berkaitan dengan itu adalah fakta empirik. Jika pernyataan sesuai dengan fakta maka ia benar, jika tidak berarti salah.²

Kedua, konsistensi atau keherensi, sebuah teori yang menyatakan bahwa kebenaran adalah jika suatu pernyataan konsisten dengan pernyataan-pernyataan lain yang telah diterima kebenaran. Pernyataan yang benar adalah pernyataan yang, menurut logika, koheren dan konsisten dengan pernyataan-pernyataan lain yang relevan. Bentuk paling sederhana dari teori koherensi memerlukan konsistensi yang dalam dan formal dalam bentuk sistem yang dipelajari tanpa ada hubungannya dengan interpretasi dengan dunia luar. Sebagai contoh, dalam matematika seseorang dapat membentuk sistem geometri yang diimplikasikan oleh definisi dan aksioma yang konsisten dengannya, sehingga sistem tersebut dapat diterima sebagai benar. Prinsip konsistensi atau implikasi logis ini meliputi sistem matematika dan logika formal, selanjutnya secara sangat luas, mencakup sains dan kelompok pengetahuan.³

Ketiga, pragmatik yaitu sebuah teori verifikasi yang menyatakan bahwa kebenaran sebuah pengetahuan berkaitan dengan kemanfaatan (*utility*), kemungkinan dikerjakan (*work-*

² Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 1996), 1158.

³ Harold H. Titus, *Persoalan-persoalan Filsafat*, 239.

ability) atau memberikan akibat yang memuaskan (*satisfactory results*). Charles S Pierce (1839-1914 M) yang dikenal sebagai bapak pragmatisme menyatakan bahwa ujian terbaik untuk kebenaran adalah pertanyaan: jika ia benar, apakah akibatnya pada tindakan kita dalam hidup? Bagi kaum pragmatis, suatu ide atau suatu teori dinilai benar jika ia dapat dilakukan atau mendatangkan kemanfaatan.⁴

Validitas pengetahuan Ibn Rusyd tidak didasarkan atas salah satu aspek penilaian seperti di atas melainkan oleh beberapa faktor. Di bawah ini akan didiskusikan pandangan tokoh ini tentang validitas pengetahuan.

A. KEUNGGULAN PREMIS

Ibn Rusyd menggunakan keunggulan derajat premis untuk menilai validitas sebuah pengetahuan. Ada empat premis yang disebutkan Ibn Rusyd, yaitu: (1) premis-premis primer (*al-maqûlât al-ûlâ*), (2) pengetahuan indera (*al-mahsûsât*), (3) opini-opini yang umumnya diterima (*al-masyhûrât*) dan opini-opini yang diterima (*al-maqbûlât*).⁵

Pertama, premis-premis primer (*al-maqûlât al-ûlâ*), yaitu prinsip-prinsip pokok yang diakui kebenarannya secara pasti. Pengetahuan jenis terdiri atas dua bagian, yaitu prinsip-prinsip primer (*al-mabâdi' al-ûlâ*) dan ajaran-ajaran pokok syariat (*al-aqâwîl al-syar'iyah*). Prinsip-prinsip primer adalah prinsip-prinsip pengetahuan yang diterima kebenarannya secara aksiomatik (*dlarûri*), seperti prinsip-prinsip dasar dalam matema-

⁴ *Ibid*, 241.

⁵ Ibn Rusyd, *Talkhîsh Kitâb al-Jidal*, ed. Abd Majid Haridi (Mesir: al-Hai'ah al-Misriyah, 1979), 35; Ibn Rusyd, *Three Short Commentaries on Aristotle's Topics, Rhetoric and Poetics*, (*Jawâmi' li Kutub Aristhûthâlis fi al-Jadâl wa al-Khithâbah wa al-Syi'r*, edisi Teks Arab (ed) Charles E Butterworth (Albany: New York University, 1977), 176-7. Selanjutnya disebut *Jawâmi'*.

tika dan logika. Misalnya, bahwa angka tiga adalah bilangan ganjil dan angka empat adalah genap, bahwa keseluruhan pasti lebih besar dari bagian-bagiannya, dan seterusnya.⁶ Ajaran-ajaran pokok syariat adalah ajaran-ajaran syariat yang bersifat pasti (*qath`î*) dan jelas tanpa perlu adanya takwil. Dalam *Fashl al-Maqâl*, Ibn Rusyd menyatakan bahwa ajaran-ajaran pokok syariat (*al-aqâwîl al-syar`iyah*) yang telah pasti adalah pengetahuan yang tidak dapat ditolak. Kebenarannya bersifat pasti dan harus diterima secara aksiomatik. Siapa yang mengingkari dapat menjadi kufur.⁷ Meski demikian, seperti telah dijelaskan pada bab sebelumnya, Ibn Rusyd menyatakan bahwa tidak semua ajaran syariat bersifat mengikat dan dapat menyebabkan kekufuran bagi yang menolaknya. Sebagian lainnya dapat diterima secara takwil atau bersifat interpretatif.

Kedua, pengetahuan indera (*al-mahsûsât*) adalah pengetahuan-pengetahuan yang dihasilkan lewat penelitian induktif di lapangan (*istiqrâ'*). Ibn Rusyd mengartikan *istiqrâ'* sebagai upaya mencari universalitas berdasarkan kajian-kajian di lapangan yang bersifat partikular.⁸ Pengetahuan indera ini dapat dijadikan premis jika telah menjadi sebuah teori yang bersifat universal berdasarkan kombinasi dan penilaian atas banyak kasus di lapangan. Seperti telah dijelaskan pada bab sebelumnya, ada beberapa tahapan atau langkah untuk mendapatkan teori yang bersifat universal.

Ketiga, opini-opini yang umumnya diterima (*al-masyhûrât*) adalah statemen-statement yang diakui oleh mayoritas masyarakat, atau oleh semua sarjana (*`ulamâ'*) dan orang-orang yang berakal (*`uqalâ'*), atau mayoritas mereka. Di sini Ibn Rusyd membagi *al-masyhûrât* dalam beberapa tingkatan.

⁶ Ibn Rusyd, *Talkhîsh al-Khithâbah*, (ed) Abd Rahman Badawi (Beirut: Dar al-Qalam, tt), 33; Ibn Rusyd, *Jawâmi'*, 164.

⁷ Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl*, 32.

⁸ Ibn Rusyd, *Jawâmi'*, 154; Ibn Rusyd, *Talkhîsh Kitâb al-Jidal*, 47.

Tingkatan paling valid adalah statemen-statement yang diakui oleh mayoritas masyarakat atau paling tidak oleh semua sarjana (*`ulamâ`*) dan orang-orang yang berakal (*`uqalâ`*), atau mayoritas mereka.⁹

Keempat, opini-opini yang diterima (*al-maqbûlât*) adalah pernyataan-pernyataan yang disampaikan dan diakui oleh beberapa orang atau sekelompok kecil orang. *Al-maqbûlât* ini sesungguhnya hampir sama dengan opini yang umumnya diterima (*al-masyhûrât*). Bedanya hanya terletak pada jumlah orang yang menerima dan mengakui kebenaran opini tersebut.¹⁰

Menurut Ibn Rusyd, premis-premis di atas mempunyai derajat kesahihan yang berbeda. Dalam *Jawâmi'*, Ibn Rusyd membagi tiga derajat premis: yaitu, menyakinkan (*al-yaqîn*), mendekati keyakinan (*muqârib li al-yaqîn*) dan dugaan (*zhan*).

أَمَّا مَقْدَارُ مَا تَفِيدُهُ فَهُوَ الْيَقِينِي وَالْمُقَارِبُ لِلْيَقِينِي وَالظَّانِّي.

“Adapun standar yang memberikan hal itu adalah: menyakinkan, mendekati keyakinan dan dugaan”.¹¹

Premis yang menyakinkan adalah premis-premis yang tersusun atas tiga unsur: (1) kenyataan bahwa sesuatu itu benar-benar ada, riil di luar pikiran (*khârij al-nafs*), (2) kenyataan bahwa sesuatu itu tidak mungkin yang lain selain dirinya, (3) kenyataan bahwa kebenaran yang dinyatakan adalah benar karena dirinya sendiri (*alâ mâ huwa `alaih fi al-nafs*), bukan karena yang lain. Premis yang mendekati keyakinan adalah premis-premis yang hanya tersusun atas dua unsur pertama, yaitu (1) kenyataan bahwa sesuatu itu benar-benar ada, riil di luar pikiran (*khârij al-nafs*), (2) kenyataan bahwa sesuatu itu tidak mungkin yang lain selain dirinya. Artinya, kebenaran premis

⁹ Ibn Rusyd, *Jawâmi'*, 158-9; Ibn Rusyd, *Talkhîsh Kitâb al-Jidal*, 43.

¹⁰ Ibn Rusyd, *Jawâmi'*, 158-9; Ibn Rusyd, *Talkhîsh Kitâb al-Jidal*, 43.

¹¹ Ibn Rusyd, *Jawâmi'*, 151.

yang berada pada derajat mendekati keyakinan bukan terbukti benar dalam dirinya sendiri melainkan karena kesaksian pihak lain. Sementara itu, premis yang menduduki peringkat terendah, yaitu dugaan (*zhan*), sesungguhnya tidak berbeda dengan derajat mendekati keyakinan. Perbedaan di antara keduanya hanya terletak pada jumlah orang yang memberi kesaksian dan menerimanya.¹²

Menurut Ibn Rusyd, premis-premis primer dan pengetahuan indera, masuk dalam kategori menyakinkan (*yaqînî*) karena dinilai memenuhi persyaratan yang ditentukan, yaitu riil di luar pikiran, terbukti bukan menunjuk pada selainnya dan kebenarannya terbukti dalam dirinya sendiri. Meski demikian, kedua bentuk premis ini sendiri juga tidak sama kedudukannya. Meski sama-sama dinilai menyakinkan, tetapi premis-premis primer masih dianggap lebih unggul dan utama dibanding pengetahuan indera, karena dinilai lebih bermanfaat.¹³

Sementara itu, opini-opini yang umumnya diterima (*al-masyhûrât*) berada pada derajat mendekati keyakinan. Sebab, kebenarannya tidak bersifat aksiomatik melainkan karena intervensi pihak lain, meski oleh mayoritas masyarakat. Adapun opini-opini yang diterima (*al-maqbûlât*) hanya mencapai derajat dugaan (*zhan*) karena kebenarannya bukan atas dirinya sendiri melainkan oleh pihak lain dan itupun hanya oleh sedikit orang.¹⁴ Di antara tiga derajat premis tersebut, menurut Ibn Rusyd, hanya premis yang mencapai derajat menyakinkan (*yaqînî*) dan mendekati keyakinan (*muqârib li al-yaqîn*) yang dapat dijadikan landasan berpikir. Premis yang hanya mencapai derajat dugaan (*zhan*) tidak layak dijadikan landasan pemikiran untuk menghasilkan sebuah pengetahuan.¹⁵

¹² *Ibid*, 152 dan seterusnya.

¹³ Ibn Rusyd, *Talkhîsh Kitâb al-Jidal*, 48.

¹⁴ *Ibid*, 159.

¹⁵ *Ibid*, 160.

Berdasarkan derajat premis-premis yang digunakan, Ibn Rusyd menyatakan bahwa pengetahuan atau pernyataan-pernyataan yang dihasilkan dari premis-premis menyakinkan (premis-premis primer dan pengetahuan indera) dinilai sebagai pengetahuan yang valid dan unggul, disusul di bawahnya adalah pengetahuan yang dihasilkan dari premis-premis yang mendekati keyakinan. Ibn Rusyd tidak membedakan dan memisahkan antara agama dan filsafat dalam masalah ini. Keduanya bisa bertemu dalam premis dan proses penalarannya.

Walhasil, Ibn Rusyd memastikan bahwa validitas sebuah pengetahuan dikaitkan dengan tingkat validitas premis yang digunakan. Keunggulan dan validitas premis inilah yang menentukan derajat validitas sebuah pengetahuan.

B. UNTUK MENGENAL TUHAN

Menurut Ibn Rusyd, validitas sebuah pengetahuan harus juga diukur atau dikaitkan dengan tujuan akhir manusia. Apa tujuan akhir manusia? Atau apa tujuan akhir yang ingin dicapai oleh pengetahuan? Menurut Ibn Rusyd, tujuan akhir yang ingin dicapai pengetahuan adalah pengenalan terhadap eksistensi Sang Pencipta alam raya, Allah swt, sehingga dapat diketahui keagungan-Nya.¹⁶ Pernyataan ini mirip dengan konsep Ibn Sina bahwa tujuan pengetahuan adalah menangkap asal usul ilahiyah dari realitas-realitas objek, bukan sekedar menjelaskan kondisi objektifnya.¹⁷

Untuk mencapai tujuan tersebut, menurut Ibn Rusyd, kegiatan sebuah pengetahuan tidak boleh berhenti pada satu dua

¹⁶ Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl*, 13

¹⁷ Ibn Sina, *Al-Isyârât wa al-Tanbihât (Remarks and Admonitions)*, Juz I: *Manthiq (Logic)*, terj. Shams C. Inati (Toronto: NEH, 1984), 153

objek penelitian secara partikular apalagi sekedar menjelaskan kondisi objektifnya melainkan harus pada banyak objek dan berusaha menangkap universalitas dari berbagai objek partikular tersebut. Karena itulah, Ibn Rusyd mengajarkan metode *istiqrâ'*, sebuah metode induksi yang bertujuan untuk mencapai makna universalitas objek berdasarkan kajian atas berbagai realitas objek yang bersifat partikular. Maksudnya, berdasarkan penelitian-penelitian yang berbeda tersebut kemudian dipertemukan menjadi sebuah kesimpulan umum yang bersifat universal. Selanjutnya, berdasarkan universalitas-universalitas yang ada akan ditemukan universalitas yang lebih tinggi. Begitu seterusnya, sampai pada universalitas paling akhir yang merangkum semua realitas wujud, empirik maupun non-empirik.¹⁸

Selain itu, kajian ilmu dan sains juga tidak boleh berhenti pada bentuk dan materi fisiknya melainkan melangkah jauh sampai pada hakikatnya. Menurut Ibn Rusyd, realitas wujud ini terdiri atas tiga prinsip, (1) materi, (2) bentuk, dan (3) keseluruhan atau gabungan atas materi dan bentuk.¹⁹ Keseluruhan materi dan bentuk ini bersifat universal. Artinya, universalitas ini mencakup yang esensi sekaligus material. Konsep ini juga berlaku dalam konteks yang lebih besar, alam semesta. Berdasarkan hal itu, menurut Ibn Rusyd, semesta ini berarti adalah gabungan antara yang esensial dan material, membentang dari potensial sampai aktual.²⁰ Kenyataan-kenyataan ini, menurutnya, tidak mungkin muncul dengan sendirinya melainkan ada yang memunculkan. Sebab, dalam konsep Ibn Rusyd, sesuatu bisa bermajud (muncul sebagai wujud) jika memenuhi empat syarat, (1) adanya subjek yang paling dekat, (2) sifatnya, (3) adanya sebab pendorong atau penggerak, (4)

¹⁸ Ibn Rusyd, *Jawâmi'*, 154; Ibn Rusyd, *Talkhîsh Kitâb al-Jadâl*, 47

¹⁹ Ibn Rusyd, *Talkhîs Ma Ba`d al-Thabî`ah*, 65

²⁰ *Ibid*, 70

tidak adanya sebab-sebab yang menghalangi. Misalnya, orang sakit. Tidak semua orang yang sakit punya kemungkinan untuk sembuh, dan orang yang punya kemungkinan tersebut harus juga mendapatkan sifat-sifatnya. Selain itu, ia juga harus memiliki sebab efisien yang membawanya kepada kesembuhan di samping tidak adanya sesuatu yang menghalangi kesembuhannya.²¹ Berdasarkan hal ini, kemunculan semesta berarti karena adanya pendorong atau penggerak. Siapa yang menggerakkan? Itulah yang dalam teologi Islam disebut Tuhan.

Berdasarkan kajian-kajian atas realitas-realitas wujud seperti itu, menurut Ibn Rusyd, seseorang akan sampai pada Tuhan, mengenal keagungan dan kemahakuasaan-Nya dan pengetahuan tentang Tuhan memang hanya dapat dicapai dengan mengkaji objek-objek riil alam ciptaan. Secara lebih jelas, dalam *Fashl al-Maqâl*, Ibn Rusyd menulis:

فإن الملوذات إنا تدل على الصانع لمعرفة صنعها وأنه
كلما كانت المعرفة بصنعها أهد كانت المعرفة بالصانع
أهد وهو باب النظر الملوذي إبل معرفته حق المعرفة

“Sesungguhnya, dalam alam wujud, sang pencipta dapat diketahui berdasarkan pengetahuan atas ciptaannya. Ketika pengetahuan tentang alam ciptaan telah sempurna, maka pengetahuan atas Sang Pencipta juga sempurna..... Inilah pintu penalaran yang menyampaikan kepada pengetahuan yang sebenarnya atas-Nya”.²²

Berdasarkan atas kajian terhadap realitas seperti itu juga Ibn Rusyd sampai pada dalil tentang adanya Tuhan, yang dikenal dengan dalil *inâyah* dan *ikhtirâ`*. Dalil *ikhtirâ`* adalah dalil yang menyatakan bahwa semesta yang rapi dan teratur

²¹ *Ibid*, 86

²² Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl*, 13 dan 18.

ini tidak mungkin muncul dengan sendirinya tetapi pasti ada yang menciptakan. Begitu seterusnya, sampai pada pencipta terakhir yang tidak tercipta. Hal yang sama juga tampak pada diri manusia, di mana ia tidak bisa mengatur proses kehidupannya sendiri, dari lahir, remaja, dewasa, tua dan akhirnya mati. Artinya, di sini pasti ada kekuatan besar, Sang Maha Pencipta, Tuhan yang mengatur jalan hidup manusia dan segenap alam semesta. Dalil *inâyah* adalah suatu dalil yang menyatakan bahwa tata kehidupan semesta ini, pergantian siang dan malam, adanya binatang, tumbuhan dan lainnya, ternyata sesuai dengan kebutuhan dan kehidupan manusia. Kesesuaian ini tentu tidak terjadi secara kebetulan karena tidak terjadi hanya beberapa kali tapi secara konstan. Artinya, kenyataan tersebut menunjukkan ada kekuatan luar biasa yang mengendalikan dan mengaturnya, yang merencanakan secara detail dan mewujudkan semuanya demi kepentingan hidup manusia.²³

Menurut Ibn Rusyd, pembuktian atau dalil-dalil dari hasil penelitian seperti di atas lebih kuat, lebih argumentatif dan lebih dapat diterima masyarakat, kaum terpelajar maupun awam.²⁴ Karena itu, Ibn Rusyd mengkritik metode-metode pembuktian yang dilakukan beberapa madzhab pemikiran Islam seperti Hasyawiyah, Asy`ariyah, Batiniyah dan Sufi. Menurut Hasyawiah, jalan menuju Tuhan adalah lewat pengajaran lisan dan bukan nalar. Maksudnya, untuk mengerti Tuhan dicapai dengan mendengar informasi yang disampaikan Rasul saw, dan nalar tidak ada kaitannya dengan masalah ini. Sebaliknya, golongan Asy`ariyah percaya bahwa jalan menuju Tuhan adalah lewat rasio. Dari sini, kaum Asy`ariyah kemudian melahirkan doktrin-doktrin bahwa dunia ini tidak kekal, bahwa benda-benda terdiri atas atom-atom dan atom-

²³ Ibn Rusyd, "Al-Kasyf `an Manâhij al-Adillahfi `Aqâid al-Millah" dalam *Falsafah Ibn Rusyd* (Beirut: Dar al-Afaq, 1978), 61-64.

²⁴ *Ibid*, 60.

atom tersebut diciptakan, dan bahwa perantara adanya dunia ini tidak kekal juga tidak sementara. Sementara itu, kaum Sufis mencapai Tuhan lewat jalan mistis. Menurut mereka, pengetahuan tentang Tuhan datang sendiri dari atas masuk ke dalam hati, setelah kita meninggalkan semua keinginan duniawi.²⁵

Metode yang disampaikan kaum Hasyawiyah tersebut, menurut Ibn Rusyd, bertentangan dengan ajaran teks suci yang banyak memerintahkan manusia untuk beriman berdasarkan bukti-bukti rasional, sedang pemikiran Asy`ariyah tidak bisa diikuti masyarakat kebanyakan (awam), di samping argumennya tidak kukuh dan tidak menyakinkan. Kelemahan yang sama juga terjadi pada kaum sufis, di samping metodenya berarti menghapus kegiatan spekulasi yang diperintahkan dalam banyak teks suci (al-Qur`an).²⁶

Dengan demikian, arah pengetahuan dan sains Ibn Rusyd adalah dalam rangka mengenal eksistensi Tuhan, memahami kekuasaan dan keagungan-Nya. Pengenalan lewat cara ini bahkan dianggap lebih kuat dan argumentatif, sehingga pengetahuan dan sains akan menambah keimanan terhadap Tuhan. Hal itu berarti juga bahwa validitas sebuah pengetahuan Ibn Rusyd dikaitkan dengan kontribusinya terhadap keimanan dan pengenalan terhadap Tuhan.

²⁵ *Ibid*, 46 dan seterusnya.

²⁶ *Ibid*.

bab Vi

imPliKasi dan KonseKuensi

Kajian atas pemikiran epistemologi Ibn Rusyd sebagaimana dilakukan, menampakkan adanya kecenderungan tertentu. *Pertama*, sikap dan prinsip rasional yang dikedepankan. Dalam konteks tertentu, Ibn Rusyd bahkan berusaha melakukan rasionalisasi atas ajaran teks suci atau agama. Hal ini tampak, antara lain pada upaya Ibn Rusyd untuk menjelaskan proses penciptaan semesta lewat teori gerak (*harakah*). Prinsip-prinsip rasional juga tampak pada konsepnya tentang ilmu dan metode yang digunakan. Seperti didiskusikan di depan, Ibn Rusyd menyatakan bahwa apa yang disebut ilmu (*al-`ilm*) harus dihasilkan dari metode-metode dan analisis rasional. Pengetahuan yang tidak lahir dari analisis-analisis rasional tidak dinilai sebagai ilmu yang sesungguhnya. Begitu juga yang terjadi pada konsepnya tentang validitas pengetahuan. Menurutnya, salah satu syarat dari valid tidaknya sebuah pengetahuan adalah bahwa ia harus didasarkan atas premis-premis yang pasti dan menyakinkan. Premis yang menyakinkan adalah premis-premis yang bersifat niscaya, dan apa yang dimaksud sebagai premis niscaya adalah premis yang telah terbukti dan teruji secara rasional. Artinya, rasionalitas digunakan untuk memberikan

penilaian atas tingkat kualitas premis sebagai dasar pengambilan keputusan atau kesimpulan.

Kedua, kemauannya untuk mempertemukan antara wahyu dan rasio, antara agama dan filsafat. Ibn Rusyd tampak berusaha mengkaitkan dua hal yang oleh sebagian orang dianggap sebagai sesuatu yang berseberangan, yaitu wahyu dan rasio, agama dan filsafat. Ibn Rusyd mempertemukan agama dan filsafat pada aspek metode dan pesan-pesan yang dikandungnya. Pada aspek metode, maksudnya adalah bahwa metode demonstratif (*burhâni*) yang digunakan dalam ilmu-ilmu filosofis tidak hanya melulu menjadi milik filsafat tetapi juga dapat diterapkan dalam ilmu-ilmu keagamaan. Maksudnya, ilmu-ilmu keagamaan –tentu tidak semua– dapat menggunakan metode demonstratif, sehingga kualitasnya tidak kalah dengan filsafat.

Selain itu, dalam konsep Ibn Rusyd, premis primer yang digunakan sebagai dasar penalaran filosofis tidak hanya terdiri atas premis-premis yang telah teruji secara rasional melainkan juga terdiri atas ajaran-ajaran pokok syariat (*al-aqâwîl al-syar`iyyah*). Maksudnya, ajaran pokok syariah, secara metodologis, diakui sebagai premis primer yang valid dan niscaya, sehingga dapat langsung dipergunakan sebagai dasar penalaran logis.

Adapun yang dimaksud aspek “pesan-pesan yang disampaikan” adalah bahwa agama menurut Ibn Rusyd senantiasa mengajarkan dan memerintahkan umatnya untuk berpikir rasional dan meneliti realitas semesta. Penalaran rasional dan realitas semesta sendiri adalah prinsip dan sumber pokok dalam filsafat. Jika demikian, menurut Ibn Rusyd, agama tidak mungkin bertentangan dengan filsafat, karena agama tidak mungkin memerintahkan pada umatnya untuk menggunakan

dan mempelajari sesuatu yang bertentangan dengan ajarannya. Selain itu, secara material, agama dan realitas semesta berasal dari sumber yang satu, yaitu Allah swt. Al-Qur'an sebagai dasar ajaran agama biasa dikenal dengan istilah "ayat qauliyah" sedang semesta dikenal dengan istilah "ayat kauniyah". Keduanya berasal dari sumber yang sama, yaitu Tuhan Sang Yang Maha Pencipta. Menurut Ibn Rusyd, sesuatu yang berasal dari sumber yang sama dan satu tidak mungkin bertentangan.

Adanya kecenderungan Ibn Rusyd tentang pendekatan dan metode yang digunakan jelas memberikan implikasi dan konsekuensi tersendiri. Pada sub-bab ini didiskusikan beberapa implikasi dan konsekuensi logis dari pemikiran epistemologi Ibn Rusyd tersebut.

A. SUMBER PENGETAHUAN

Menurut Ibn Rusyd, ilmu-ilmu keagamaan berasal dari teks suci sedang filsafat dan sains berasal dari realitas (empirik dan non-empirik). Meski teks suci dan realitas sama-sama berasal dan tanda-tanda kebesaran (ayat-ayat) Tuhan, tetapi masing-masing mempunyai karakteristik tersendiri. Sarana-sarana yang dibutuhkan untuk mengungkap rahasia-rahasia dalam dua sumber pengetahuan tersebut adalah indera eksternal, indera internal dan intelek. Ketiga sarana ini saling kait dan berjenjang tetapi tidak berpuncak pada intelek melainkan pada indera internal. Dalam perspektif Ibn Rusyd, intelek bukan sesuatu yang utama dan sentral dalam pencapaian pengetahuan melainkan hanya sebagai kesempurnaan diri manusia. Artinya, intelek lebih menunjukkan kualitas jiwa seseorang tetapi tidak berkaitan dengan validitas pengetahuan yang diraihinya. Selanjutnya, pengetahuan yang diperoleh dari proses tersebut kemudian divalidasi dengan dua kriteria, yaitu

keunggulan premis yang dijadikan dasar penalaran atau pemikiran dan kesesuaiannya dengan tujuan akhir.

Pemikiran Ibn Rusyd tentang dua sumber pengetahuan di atas, yaitu teks suci dan realitas, memberikan konsekuensi tertentu. Pemikiran ini berarti dapat memisahkan antara teks suci yang menjadi sumber ilmu-ilmu keagamaan dan realitas empirik yang menjadi sumber ilmu-ilmu umum. Selanjutnya, ketika dua hal ini dianggap sebagai sesuatu yang berbeda dan “mandiri”, maka pada titik tertentu dapat menggiring seseorang pada kesimpulan yang diistilahkan dengan “kebenaran ganda” (*double truth*). Yaitu, sikap pemikiran yang menyakini adanya kebenaran lain selain agama, sehingga sesuatu hal dapat diterima secara menyakinkan meski secara normatif agama tidak dibenarkan.

Kenyataannya, dampak ini benar-benar pernah terjadi di Eropa pada abad-abad pertengahan seperti ditampilkan oleh Siger de Brabant (w. 1281 M). Saat itu, Brabant yang dikenal sebagai pengusung utama paham Averroisme (Rusydianisme) Eropa menyatakan tentang adanya kebenaran lain, yaitu sains, di luar kebenaran gereja (agama). Pernyataan tersebut kemudian melahirkan kecaman dan protes dari kalangan agamawan. Akibatnya, karya-karya Ibn Rusyd dibakar di depan pintu gerbang Universitas Sorbonne, Paris, tahun 1277 M, karena dianggap sebagai penyebab terjadinya penyimpangan dan pemurtadan.¹

Lebih jauh, pemikiran epistemologi Ibn Rusyd ini pada tahap berikutnya dapat menggiring penganutnya pada legalitas munculnya paham sekular, sesuatu yang dianggap bertentangan dengan ajaran Islam yang komplemen. Sekular atau sekularisme adalah suatu paham pemikiran yang memisahkan

¹ Majid Fakhry, *Sejarah Filasfat Islam Sebuah Peta Kronologis*, terj. Zainul Am (Bandung: Mizan, 2001), 116.

antara agama dan dunia, antara yang suci dan profan, atau paham yang mengajarkan bahwa sesuatu tidak perlu di kaitkan dengan ajaran agama.² Puncaknya, pemikiran ini bahkan dapat melahirkan sikap-sikap yang dianggap atheis, atau paling tidak deistik. Atheism adalah paham atau pemikiran yang mengingkari keberadaan Tuhan sedang deism adalah paham yang hanya mengakui Tuhan sebagai Pencipta tetapi tidak campur tangan dalam pemfungsian, baik lewat wahyu atau mukjizat. Persoalan-persoalan yang berkaitan dengan pasca penciptaan, seperti perbedaan objektif antara benar dan salah, kekekalan jiwa, tugas dan kewajiban kehidupan sebagai pendukung kebenaran dan seterusnya adalah menjadi tanggung jawab manusia sendiri. Dalam kata lain, deism ingin menggantikan wahyu dengan cahaya akal. Karena itu, deism berbeda dengan theism yang mengakui hubungan Tuhan dengan dunia, berbeda dengan pantheism yang meleburkan Tuhan di dalam alam, dan berbeda dengan atheism yang menyangkal keberadaan Tuhan.³

Pemikiran-pemikiran Ibn Rusyd, khususnya konsepnya tentang fisika yang dipahami secara terpisah dari ajaran agamanya, yang dikembangkan tokoh-tokoh Barat seperti Roger Bacon (1214-1292) yang kemudian melahirkan empirisme, pada kenyataannya, telah menjelma menjadi paham sekuler di tangan tokoh-tokoh seperti Francis Bacon (1561-1626) dan Issac Newton (1642-1727), kemudian menjadi materialism di tangan David Hume (1711-1776) atau—dianggap—atheis di tangan Charles Darwin (1809-1882). Paling halus menjadi paham deism di tangan tokoh-tokoh seperti Leibniz (1646-1716).⁴

² Pusat Bahasa Depdiknas, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, 1015.

³ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 1996), 153

⁴ Microsoft Encarta Reference Library, 2004; Montgomery Watt, *Islam dan Peradaban Dunia*, terj. Hendro Prasetyo (Jakarta: Gramedia, 1995), 102.

Akan tetapi, ketika konsep kesatuan dua sumber pengetahuan tersebut dipahami secara baik dan benar, maka hal itu akan dapat menggiring pada dipertemukannya dengan baik dua kutub yang selama ini sering dipertentangkan, yaitu antara agama dan filsafat, antara wahyu dan realitas. Sebab, seperti telah didiskusikan di depan, Ibn Rusyd percaya bahwa wahyu dan realitas berasal dari sumber yang sama, dan bahwa wahyu dan rasio akan membawa pada kebenaran akhir yang sama juga.

Berdasarkan pemahaman itu, maka pemikiran Ibn Rusyd dapat memberikan pemahaman baru terhadap pandangan teks suci pada alam. Pernyataan-pernyataan al-Qur'an atau teks suci tentang alam dan fenomenanya tidak hanya dapat diterima secara imani seperti yang ada pada kebanyakan masyarakat atau diberikan makna simbolik dan metafisik seperti yang dilakukan Ibn Sina dan di kalangan sufi, tetapi sekaligus dapat diterima dengan bukti-bukti yang rasional dan empirik. Dalam contoh sederhana, mungkin, dapat diwujudkan pada sosok seorang agamawan yang taat dan menguasai ajaran-ajaran agamanya sekaligus seorang saintis yang mumpuni seperti tokoh-tokoh saintis yang ada dalam sejarah Islam abad pertengahan, tanpa mengalami persoalan kepribadian (*split personality*).⁵ Karena itu, "integrasi" dua sumber pengetahuan dalam sosok seorang ini, bukan sekedar dalam bentuk Qur'anisasi sains atau sainsisasi al-Qur'an melainkan benar-benar dalam bentuknya yang ideal, yaitu bentuk "integrasi" yang dilandasi oleh pemahaman ontologi dan epistemologi yang mapan. Menurut

⁵ Banyak ditemukan dalam sejarah perkembangan sains Islam, seorang saintis yang sekaligus agamawan, seorang sufi atau filosof. Bahkan, hampir semua tokoh saintis adalah sekaligus seorang sufi atau filosof, karena mereka tidak memisahkan antara sains dan agama. Kajian yang bagus tentang masalah ini, lihat dalam A al-Hasan dan Donald R. Hill, *Teknologi dalam Sejarah Islam*, terj. Yuliani Liputo (Bandung: Mizan, 1993).

Osman Bakar, di sinilah dampak positif pemikiran Ibn Rusyd, yaitu bahwa ia dapat memberikan pemahaman lebih rasional dan dengan bukti-bukti empirik terhadap tafsiran-tafsiran simbolik atas alam yang diberikan para pemikir Neo-Platonis sebelumnya.⁶

Selain itu, konsep Ibn Rusyd di atas juga dapat membantu menyelesaikan perselisian antara klaim-klaim filosofis dan teologis, tidak hanya dalam Islam tetapi juga dalam Kristen dan Yahudi. Misalnya, soal penciptaan semesta, perbedaan antara kerja Tuhan dan manusia, konsep tentang baik dan buruk dan lainnya. Karena itu, konsep-konsep Ibn Rusyd ini juga banyak diadopsi dan dikembangkan oleh para teolog Yahudi dan Kristen, seperti Musa ibn Maimun, Albertus Magnus dan Thomas Aquinas, untuk menyelesaikan persoalan mereka. Pengakuan yang jujur–setidaknya menurut peneliti – tentang implikasi dan konsekuensi positif dari pemikiran Ibn Rusyd di atas, saat ini, kiranya dapat dilihat pada tulisan Philip Clayton, Ketua *A Science and the Spiritual Quest Project (SSQ)*, sebuah proyek yang berusaha mempertemukan antara sains, etika, agama dan spiritual, di Berkeley. Ia menulis sebagai berikut:

“Ibn Rusyd (Averroes, 1126-1198), penganjur terbesar Aristotelianisme Muslim, mengupayakan sistesa terbesar antara tradisi filosofis Yunani dengan kepercayaan pada Tuhan Yang Esa. Sistemnya tidak hanya “memberi kepenuhan” pada pemikiran Yunani di mata kaum teis, tetapi juga memberi landasan pada periode skolastik dalam tradisi teologi Kristen, yang telah menghasilkan karya teologi filosofis paling sistematis yang pernah saya kenal dalam tradisi saya (Kristen). Ajaran-ajaran Ibn Rusyd tentang penciptaan, yang memperlihatkan bagaimana Tuhan dapat menjadi Penyebab langsung keberadaan dunia, dan karena itu, Penciptanya, sangat dekat dengan gambaran yang diberikan Alkitab mau-

⁶ Osman Bakar, *Tauhid dan Sains*, terj. Yuliani Liputo (Bandung: Mizan, 1995), 165.

pun al-Qur'an mengenai penciptaan, daripada pendahulu-pendahulu Neo-Platonismenya".⁷

B. POSISI RASIO

Rasio menjadi sarana yang sangat penting dalam proses penalaran dan pencapaian pengetahuan Ibn Rusyd. Pada tingkat tertentu akal bahkan mempunyai kekuasaan untuk menentukan makna sesuatu dan "memaksa" teks suci untuk menyesuaikan diri dengannya. Konsep takwil yang dikemukakan Ibn Rusyd dapat dianggap mengindikasikan ke arah itu. Seperti yang disampaikan pada bab sebelumnya, Ibn Rusyd menyatakan bahwa apapun teks yang secara lahir bertentangan dengan hasil yang telah dibuktikan secara demonstratif (*burhâni*) akal, maka ia menjadi terbuka untuk ditakwilkan.⁸

Akan tetapi, hal itu bukan berarti peran akal dalam penalaran Ibn Rusyd menjadi tidak terbatas dan liar. Ibn Rusyd tampaknya tidak menghendaki hal tersebut. Karena itu, dalam soal takwil misalnya, Ibn Rusyd memberikan aturan yang cukup ketat, (1) takwil hanya dilakukan atas apa yang telah dibuktikan secara demonstratif (*burhâni*) tetapi menyalahi makna tekstual syariat, (2) proses takwil tetap harus sesuai dengan ketentuan takwil dalam bahasa Arab dengan memperhatikan aturan-aturan bahasa, keterkaitan antar teks dan keterkaitan antara teks dengan konteks, (3) tidak semua teks perlu ditakwilkan sebagaimana juga tidak semua teks harus dipahami secara tekstual.⁹

⁷ Philip Clayton, "Perceiving God in the Lowfullness of Nature", makalah yang disampaikan dalam acara International Conference on "Religion and Science in the Post-Colonial World", di Program CRCS, UGM, Yogyakarta, tanggal 2-5 Januari 2003.

⁸ Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl*, 19.

⁹ *Ibid*, 20.

Berdasarkan ketentuan-ketentuan tersebut, rasionalitas Ibn Rusyd berarti berbeda dan tidak dapat disamakan dengan, misalnya, pemikiran rasionalis yang dikembangkan Ibn Rawandi (l. 825 M) dan Abu Bakar al-Razi (865-925 M), dua tokoh sebelumnya. Kedua tokoh ini, begitu mengagumi kekuatan akal, sampai berani menolak kenabian. Menurut al-Rawandi, prinsip-prinsip kenabian tidak sejalan dengan akal sehat karena apa yang disampaikan para nabi telah dapat dicapai oleh akal; akal telah mampu mencapai apa yang benar dan salah, yang baik dan buruk, dan seterusnya.¹⁰ Sementara itu, menurut al-Razi, kenabian tertolak dengan tiga alasan; (1) bahwa akal telah memadai untuk membedakan baik dan buruk, berguna dan tidak. Dengan rasio manusia telah mampu mengenal Tuhan dan mengatur kehidupannya sendiri dengan baik, sehingga tidak ada perlunya lagi seorang nabi. (2) Tidak ada alasan yang membenarkan bahwa orang tertentu berhak membimbing yang lain karena semua orang lahir dengan tingkat kecerdasan yang sama, (3) bahwa ajaran para nabi ternyata berbeda. Jika benar mereka berbicara atas nama Tuhan yang satu, mestinya tidak ada perbedaan di antara mereka.¹¹

Akan tetapi, dalam perspektif psikologi kontemporer, khususnya dalam konsep IQ, EQ dan SQ, sikap Ibn Rusyd yang kurang memberikan peran aktif pada intelek bahkan menempatkannya di bawah kendali rasio, secara tidak langsung berarti telah memperkecil potensi manusia dan kemanusiaan. Sebab, pada kenyataannya, manusia tidak hanya bermodalkan rasio. Ada potensi lain yang tidak kalah pentingnya daripada rasio, yaitu emosi dan spiritual. Kemampuan dan fungsi yang dapat dimainkan kedua jenis kecerdasan ini bahkan lebih luas dan mendalam dibanding rasio yang dalam penelitian

¹⁰ Ibrahim Madkur, *Fî al-Falsafah al-Islâmiyah*, I (Mesir: Dar al-Maarif, tt), 85.

¹¹ *Ibid*, 91.

Goleman hanya menyumbang sekitar 20% bagi kesuksesan hidup manusia.¹²

Selain itu, sikap tersebut juga dinilai tidak sejalan dengan prinsip umum keilmuan Islam yang tidak hanya mengakui rasio dan teks (realitas empirik) tetapi juga intuisi dan realitas metafisik. Potensi intuisi dan konsep realitas metafisik yang hanya dapat digapai oleh potensi intelek ini tidak dapat diabaikan. Menurut Nasr, lompatan-lompatan besar keilmuan yang dicapai ilmuan muslim abad pertengahan tidak mungkin terjadi hanya karena kekuatan nalar dan logika, karena nalar biasanya berjalan secara evolutif, bukan revolutif. Bersifat *step by step*, bukan dengan lompatan. Karena itu, lompatan-lompatan pemikiran tersebut pasti karena adanya campur tangan Tuhan, dan itu terjadi lewat intuisi. Dalam kehidupan sehari-hari, tidak sedikit pemahaman yang kita miliki datang secara langsung, tiba-tiba, secara intuitif.¹³

Dalam perspektif neurologi (ilmu anatomi dan sistem syaraf otak), sistem kecerdasan rasional (IQ) ternyata menempati belahan otak yang berbeda dengan sistem kecerdasan spiritual (SQ). Menurut Carl Sagan, sistem berpikir rasional bekerja pada belahan otak sebelah kiri yang memproses informasi secara berurutan dan bekerja secara seri, sedang sistem berpikir spiritual bekerja pada belahan otak sebelah kanan yang memproses informasi secara serempak dan bekerja secara paralel.¹⁴

Berdasarkan hal, maka penalaran logis yang dikembangkan Ibn Rusyd berarti lebih banyak menggunakan otak kiri, bukan otak bagian kanan. Otak kiri berperan untuk menerima data-data dari luar yang masuk lewat indera kemudian me-

¹² Goleman, *Emotional Intelligence*, 44

¹³ Husein Nasr, *Tiga Pemikir Islam*, terj. Mujahid (Bandung: Risalah, 1986),

¹⁴ Osman Bakar, *Tauhid dan Sains*, 46.

ngolahnya secara logis analitis, sedang otak kanan memahami informasi-informasi yang masuk pada otak kiri dan mengembangkannya secara intuitif. Karena itu, otak kiri lebih banyak berpikir secara konkrit dan linear sebagaimana yang tampak dalam konsep pengetahuan Ibn Rusyd yang mendasarkan pada data empirik, sedang otak kanan lebih berpikir holistik imajinatif yang mengkaitkan diri dengan realitas metafisik.

C. PIJAKAN PENALARAN

Seperti telah dijelaskan, Ibn Rusyd mendasarkan pada realitas, khususnya realitas fisik, di samping wahyu. Implikasi dan konsekuensi langsung dari konsep ini adalah ditempatkannya realitas empirik sebagai pijakan untuk menganalisis dan mengkaitkan sebuah wacana dengan objek material. Ini tampak pada metode analisis yang diberikan Ibn Rusyd ketika memberi komentar atas buku “the Republic” karya Plato. Menurut Ibn Rusyd, kajian seperti yang digunakan untuk menganalisis buku “the Republic” Plato itulah yang bersifat “ilmiah” atau *burhanî*. Yaitu, kajian yang tidak hanya berpijak pada kebenaran logika semata tetapi juga pada kebenaran “material” yang didasarkan atas penelitian induktif, pengamatan dan bersifat empirik. Jika dikaitkan dengan politik, ia adalah preposisi yang didasarkan atas analisis terhadap realitas sosial-politik untuk menjelaskan berbagai sebab atau berbagai fenomena yang dipelajari.¹⁵ Karena itu pula, buku “the Republik” Plato tersebut oleh Ibn Rusyd tidak dianalisis berdasarkan masyarakat Yunani pada era Plato melainkan berdasarkan atas kenyataan masyarakat Islam saat itu. Beberapa bagian dari buku yang dianggap tidak “ilmiah” (tidak ada kesesuaiannya dengan realitas sosial Arab) tidak diberi komentar atau ditinggalkan. Misalnya, bahasan Plato tentang keyakinan Yunani yang dianggap tidak sesuai

¹⁵ *Ibid*, 248. Al-Jabiri, *Tragedi Intelektual*, 248.

dengan akidah Islam.¹⁶ Berdasarkan pembacaannya yang empirik ini, Ibn Rusyd berhasil “membumikan” wacana politik Plato yang ideal. Bersamaan dengan itu, secara politis, ia juga dapat memberi masukan dan kritik yang tajam kepada pemerintah.¹⁷

Lebih lanjut, pijakan-pijakan realitas empirik tersebut tidak hanya menjadi dasar dan kerangka berpikir, tetapi lebih dari itu juga menjadi perhatian utama dalam kajian utama pemikirannya. Model pemikiran yang menggunakan pijakan realitas empirik seperti yang digunakan Ibn Rusyd telah mendorong penganutnya untuk lebih memperhatikan hal-hal yang bersifat riil, partikular dan relasi-relasi yang terjadi di antaranya. Ini persis dengan analisis nourologi di depan, di mana Ibn Rusyd yang lebih mengoptimalkan otak kiri cenderung melihat “pohon” daripada “hutan”.

Selanjutnya, hal-hal yang berada dalam wilayah empirik tersebut kemudian dijadikan sebagai media untuk menyelesaikan problem-problem yang dihadapi. Misalnya persoalan dikotomi agama dan filsafat, agama dan sains. Menghadapi hal tersebut, Ibn Rusyd tidak menyelesaikannya pada tataran metafisik tetapi pada bagian-bagian yang bersifat empirik, yaitu relasi-relasi yang terjadi dan peran-peran yang dapat dimainkannya. Menurutnya, wahyu dan rasio, agama dan filsafat, mempunyai tujuan yang sama, yaitu menemukan dan menyampaikan kebenaran. Jika keduanya sama-sama bertujuan untuk menggali dan menyampaikan kebenaran, maka kebenaran yang satu tidak mungkin menolak kebenaran yang lain, tetapi justru saling melengkapi. Dengan demikian, prinsip-prinsip filsafat dan sains tidak mungkin bertentangan dengan ajaran syariat, dan ajaran syariat tidak mungkin menghalangi pemikiran rasional

¹⁶ Ibn Rusyd, *Averroes on Plato's Republic*, 252

¹⁷ Al-Jabiri, *Tragedi Intelektual*, 246.

filosofis atau pengembangan sains. Kenyataannya, menurut Ibn Rusyd, tidak sedikit ajaran syariat (al-Qur'an maupun al-Sunnah) yang secara eksplisit justru memerintahkan manusia untuk menggunakan nalar dan mengembangkan sains.¹⁸

¹⁸ *Ibid.*

bab Vii

PenuTuP

Berdasarkan kajian dan analisis atas pemikiran epistemologi Ibn Rusyd di atas dapat disimpulkan sebagai berikut. *Pertama*, tentang sumber ilmu. Menurut Ibn Rusyd, pengetahuan bersumber pada dua hal: realitas (empirik dan non-empirik) dan wahyu. Realitas empirik melahirkan sains (realitas non-empirik melahirkan filsafat) sedang wahyu melahirkan ilmu keagamaan. Meski demikian, dua sumber tersebut tidak bertentangan melainkan justru saling menunjang dan melengkapi, baik pada aspek metodologis maupun tujuannya. Secara metodologis, prinsip-prinsip rasional ilmu filosofis tidak bertentangan dengan ajaran syariat, bahkan sebaliknya ketentuan syariat justru mengajarkan dan memerintahkan rasionalitas. Pada aspek tujuan yang ingin dicapai, agama dan filsafat mengarah tujuan yang sama, yaitu sama-sama ingin menjelaskan kebenaran sehingga kebenaran yang satu tidak mungkin bertentangan dengan kebenaran yang lainnya.

Kedua, cara-cara mendapatkan ilmu. Menurut Ibn Rusyd pengetahuan diperoleh lewat dua tahapan pokok: pembentukan teori atau konsepsi (*tashawwur*) dan penalaran logis. Penalaran logis ini sendiri terbagi dalam tiga bentuk: demons-

trasi (*burhâni*), dialektik (*jadali*) dan retorik (*khuthâbi*). Di antara tiga bentuk ini, penalaran demonstrasi adalah yang paling kuat. Adapun tentang proses pembentukan teori, menurut Ibn Rusyd, dapat dihasilkan lewat metode induksi biasa berdasarkan atas data-data empirik dengan mempertimbangan lima kriteria: bentuk (*aradl*), kekhususan (*khash*), perbedaan (*fashl*), jenis (*jins*) dan spesies (*nau`*).

Sarana-sarana yang dibutuhkan untuk mendapatkan ilmu terdiri atas tiga hal: indera eksternal, indera internal dan intelek. Dalam konsep Ibn Rusyd, indera internal terdiri atas 4 hal: daya imajinasi (*al-quwwah al-mutakhayyilah*), daya rasional (*al-quwwah al-nâthiqah*), daya memori (*al-quwwah al-hâfizhah*), dan daya rasa (*al-quwwah al-tarwi`iyah*). Sementara itu, intelek terdiri atas 3 bentuk: intelek material (*al-`aql al-hayûlânî*), intelek bawaan (*al-`aql al-malakah*) dan intelek aktif (*al-`aql al-fa`âl*). Intelek aktif hanya membantu pencapaian kesempurnaan spiritual, bukan intelektual.

Ketiga, validitas pengetahuan. Validitas pengetahuan dalam konsep Ibn Rusyd diukur berdasarkan dua hal, yaitu keunggulan premis dan kesesuaiannya dengan tujuan akhir. Tujuan akhir dari konsep pengetahuan Ibn Rusyd adalah mengetahui Tuhan, keagungan dan kemahakuasaan-Nya.

Berdasarkan kajian atas pemikiran epistemologi Ibn Rusyd di atas, disampaikan beberapa catatan sebagai berikut:

1. Ditemukan adanya sistem rasionalitas yang integratif pada Ibn Rusyd. Meski pemikiran Ibn Rusyd dibangun di atas dasar dan prinsip rasionalitas, tetapi rasionalitasnya tidak lepas dari ajaran teks atau syariat yang disebut peneliti dengan istilah "*rasional-bayânî*".
2. Adanya kecenderungan pada Ibn Rusyd yang tidak lepas dari pribadi dan lingkungannya. Ibn Rusyd adalah seorang

pengikut madzhab Maliki yang dekat dengan khalifah yang mengagumi filsafat Aristoteles. Ini menguatkan teori yang telah ada bahwa pemikiran seseorang tidak lepas dari persoalan siapa, bagaimana, kapan dan di mana.

3. Bagaimanapun rasionalnya sistem penalaran yang dikembangkan dalam Islam, paling tidak pada Ibn Rusyd, ia tidak akan melepaskan diri dari ajaran wahyu dan realitas metafisik. Begitu juga ketika melakukan pengembangan sains berdasarkan bukti-bukti empirik. Artinya, di sana ada hubungan yang sangat dalam antara rasionalitas, wahyu, realitas metafisik dan bukti-bukti empirik. Karena itu, pengembangan keilmuan Islam di masa depan harus mempertimbangkan dan mencurahkan perhatian yang besar pada keterkaitan-keterkaitan tersebut.

daftar Pustaka

Abdullah, Amin M, (et al), *Menyatukan Kembali Ilmu Agama dan Umum* (Yogyakarta: SUKA Press, 2003)

-----, "Aspek Epistemologis Filsafat Islam" dalam Irma Fatimah (ed) *Filsafat Islam Kajian Ontologis, Epistemologis dan Aksiologis*, (Yogyakarta: Lesfi, 1992)

-----, *Studi Islam Normativitas atau Historisitas*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996)

Abu Dawud, *Al-Sunan*, I (Beirut: Dar al-Fikr, tt)

Afifi, *Filsafat Mistis Ibn Arabi*, terj. Sjahrir, (Jakarta: Media Pratama, 1989)

Afrizal, *Pemikiran Kalam Ibn Rusyd* (Jakarta: Disertasi IAIN Syarif Hidayatullah, 2000).

Ahwani, Fuad al-, "Ibn Rushd", dalam MM. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, I (New Delhi: Low Price Publications, 1995)

Al-Hasan dan Donald Hill, *Teknologi dalam Sejarah Islam*, terj. Liputo (Bandung: Mizan, 1993)

- Ali, Syed Ameer, *A Short History of the Saracens* (New Delhi: Kitab Bhavan, 1994)
- , *Mukhtashar Târîkh al-Arâb wa al-Tamaddun al-Islâm*, terj. dari Inggris ke Arab oleh Riyad Ra`fat (Kairo: Lajnah Ta`lif wa Tarjamah, 1938)
- Aqqad, Abbas M., *Ibn Rusyd* (Mesir: Dar al-Ma`arif, tt)
- Assyaukanie, Luthfi, "Ibn Rusyd, Kant dan Proyek Pencerahan Islam", makalah disampaikan dalam acara Ulang Tahun ke-4 Jaringan Islam Liberal (JIL), 3 Maret 2005, di Jakarta.
- Attas, Naquib al-, *Islam dan Filsafat Sains*, terj. Saiful Mujani (Bandung: Mizan, 1995)
- , *Risalah Untuk Kaum Muslimin* (Kuala Lumpur: ISTAQ, 2001)
- Badawi, Abd Rahman, "Muhammad Ibn Zakaria al-Razi" dalam MM. Sharif (ed), *A History of Muslim Philosophy*, I (New Delhi: Low Prince Publications, 1995)
- Badi, Luthfi Abd al-`, *Al-Islâm fi Isbaniyah* (Kairo: Maktabah al-Nahdlah, 1969)
- Bagus, Lorens, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 1996)
- Bakar, Osman, "Masalah Metodologi dalam Sain Islam" dalam *Tauhid dan Sains*, terj. Yuliani Liputo (Bandung: Pustaka Hidayah, 1995)
- , *Hierarkhi Ilmu*, terj. Purwanto (Bandung: Mizan, 1992)
- , *Tauhid dan Sains*, terj. Yuliani Liputo (Bandung: Mizan, 1995)
- Bakhtiar, Amsal, *Problem Fisika dan Metafisika dalam Filsafat Islam Studi Perbandingan Antara al-Ghazali dan Ibn Rusyd* (Jakarta: Disertasi IAIN Syarif Hidayatullah, 2000).

- Baqir, Zainal Abidin (et al), *Integrasi Ilmu dan Agama* (Bandung: Mizan, 2005)
- Barbour, Ian G., *Menemukan Tuhan dalam Sains Kontemporer dan Agama*, terj. Fransiskus Borgias (Bandung: Mizan, 2005)
- Bayumi, Abd al-Mu`ti, *Al-Falsafah al-Islâmiyah min al-Masyriq ilâ al-Maghrib*, III (Kairo: Dar al-Thaba`ah al-Muhammadiyah, 1991)
- Bekker, Anton, *Metode-Metode Filsafat*, (Jakarta, Galian, 1986)
- Boas, George, *the Limits of Reason* (New York: Harper, 1951)
- Bosworth, CE, *the Islamic Dynasties* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1980)
- Bunge, Mario, *Intuition and Science* (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1962)
- Clayton, Philip, "Perceiving God in the Lowfullness of Nature", makalah yang disampaikan dalam acara International Conference on "Relegion and Science in the Post-Colonial World", di Program CRCS, UGM, Yogyakarta, tanggal 2-5 Januari 2003.
- Comte, Auguste, *the Positive Philosophy* (New York: AMN Press, 1974)
- Coulson, Noel J., *Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah*, terj. Hamid Ahmad, (Jakarta: LP3M, 1987)
- Dabla, Bashir, "Ali Syariati dan Metodologi Pemahaman Islam", dalam jurnal *al-Hikmah*, edisi 4, (Bandung: Febr 1992)
- Daftar Disertasi di PPS IAIN Jakarta 08 Maret 1982 sampai 07 Desember 2002
- Daftar Tesis dan Disertasi IAIN Yogyakarta sampai 10 September 2004

- Daftar Tesis di MSI UII Yogyakarta sampai April 1999
- Daftar Tesis IAIN Aceh sampai 25 Mei 1999.
- Daftar Tesis IAIN Padang sampai 10 Mei 1999
- Daftar Tesis IAIN Surabaya sampai 6 Mei 1999
- David Hume, *A Treatise on Human Nature*, I, dalam (ed) TH. Green (London: Longmans, 1874)
- Dunya, Sulaiman, "Muqaddimah" dalam Ibn Rusyd, *Tahâfut al-Tahâfut*, I (Mesir: Dar al-Fikr, tt)
- Edward, Paul (ed), *The Encyclopedia of Philosophy*, III, (New York: Macmillan Publishing Co, 1972)
- Elhady, Aminullah, *Filsafat Ketuhanan Ibn Rusyd Kritik terhadap Pandangan Mutakallimin dan Falsafah tentang Konsep Ketuhanan* (Jakarta: Disertasi IAIN Syarif Hidayatullah, 2000).
- Ernest Renan, *Ibn Rusyd wa al-Rusydiyah*, terj. dari bahasa Prancis ke Arab oleh Adil Zu'atir (Kairo: Isa Babi al-Halabi, 1957)
- Fakhry, Majid, *A History of Islamic Philosophy* (London: Longman, 1983)
- , *Averroes: His Life, Works and Influence* (London: Oneworld, 2001)
- , *Sejarah Filsafat Islam Sebuah Peta Kronologis*, terj. Zainul Am (Bandung: Mizan, 2001)
- Fakhuri, Hanna al-, *Târîkh al-Falsafah al-Arâbiyah*, II (Beirut: Dar al-Ma`arif, 1958)
- Faruqi, Ismael R., *Atlas Budaya Islam*, ter. Ilyas Hasan (Bandung: Mizan, 1998)

- Gardet, Louis & Anawati, *Falsafah al-Fikr al-Dînî*, terj. dari bahasa Prancis ke Arab oleh Shubhi Shaleh, (Beirut: Dar al-Ilm, 1978)
- , "Al-Taufiq Bain al-Dîn wa al-Falsafah `ind al-Fârâbî", terj. dari bahasa Prancis ke Arab oleh Ibrahim Samarai, dalam *Al-Fârâbî wa al-Hadlârah al-Insâniyah* (Baghdad: Dar al-Huriyah, 1976)
- Genequend, Chales (ed), *Ibn Rushd's Metaphisjics*, (Leiden: EJ. Brill, 1986)
- Ghazali, "Al-Munqidz min al-Dlalâl" dalam *Majmûah Rasâil* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996)
- , "Al-Risâlat al-Ladûniyah", dalam *Majmû`ah Rasâil* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996)
- , "Fashl al-Tafriqah bain al-Islâm wa al-Zandaqah", dalam *Majmu`ah Rasâil* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996)
- , "Misykat al-Anwâr" dalam *Majmû`ah Rasâil* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996)
- , *Al-Maqshad al-Asnâ fi Syarh Asmâ' Allâh al-Husnâ*, (ed) M. Utsman (Kairo: Maktabah al-Qur`an, tt)
- , *Jawâhir al-Qur`ân* (Mesir: Maktabah Kurdista, 1329 H)
- , *Mi`yâr al-`Ilm*, (ed) Sulaiman Dunya (Kairo: Dar al-Maarif, tt)
- , *Tahâfut al-Falâsifah*, (ed) Sulaiman Dunya (Mesir: Dar al-Ma`arif, tt)
- Grunebaum, GE. Von, *Classical Islam A History 600-1258*, terj. dari bahasa Jerman ke Inggris oleh Katherine Watson (London: George Allen and Anwin, 1970)
- Hartnack, Justus, *Kant's Theory of Knowledge* (New York: Brace and World Inc, 1967)

- Hasan Hanafi, *Dirâsât Falsafiyah*, (Kairo: Maktabah al-Misriyah, tt)
- Haught, John F., *Perjumpaan Sains dan Agama*, terj. Fransiskus Borgias (Bandung: Mizan, 2004)
- Hitti, Philip K., *History of the Arab* (London: Macmillan, 1970)
- Ziai, Hossein, *Suhrawardi & Filsafat Illuminasi Pencerahan Ilmu Pengetahuan*, terj. Afif M. (Bandung: Zaman, 1988).
- Hourani, George F., *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy* (London: Luzac, 1961)
- Ibn Arabi, *Fushûsh al-Hikam*, I (Beirut: Dar al-Kitab, tt)
- Ibn Miskawaih, *Al-Fauz al-Ashghar* (Beirut: Dar al-Fikr, 1319 H)
- Ibn Rusyd, "Al-Kasyf `an Manâhij al-Adillah fî `Aqâid al-Millah" dalam *Falsafah Ibn Rusyd* (Beirut: Dar al-Afaq, 1978)
- , *Fashl al-Maqâl fî mâ bain al-Hikmah wa al-Syar`ah min al-Ittishâl*, (ed) M. Imarah, (Mesir: Dar al-Ma`arif, tt)
- , *Metaphysics*, Book Lâm, terj. Charles Genequand (Leiden: Brill, 1986)
- , *Middle Commentaries on Aristotle's Categories*, terj. Charles E. Butterworth (Princeton: Princentone University Press, 1983).
- , *Risâlah al-Nafs* (ttp, Khazinah al-Fikr, 1423 H)
- , *Tahâfut al-Tahâfut*, (ed) Sulaiman Dunya (Mesir: Dar al-Ma`arif, tt)
- , *Talkhîs al-Khithâbah*, ed. Abd Rahman Badawi (Beirut: Dar al-Qalam, tt)

- , *Talkhîs Kitâb al-Jidal*, ed. Ahmad Abd al-Mugid Haridi (Kairo: TARCE, 1979)
- , *Three Short Commentaries on Aristotle's Topics, Rhetoric and Poetics*, (*Jawâmi` li Kutub Aristhûthâlîs fi al-Jadâl wa al-Khithâbah wa al-Syi`r*, edisi Teks Arab (ed) Charles E Butterworth (Albany: New York University, 1977)
- Ibn Sa`d, *Thabaqât al-Umam* (Beirut: al-Madba`ah al-Katulikiyah, 1912), 64.
- Ibn Sina, *Al-Isyârât wa al-Tanbîhât (Remarks and Admonitions)*, Juz I: *Manthiq (Logic)*, terj. Shams C. Inati (Toronto: NEH, 1984)
- , *Remarks and Admonitions*, Bagian I: *Logic*, terj. Shams C. Inati (Toronto: NEH, 1984)
- Ibrahim Madkur, *Fî al-Falsafah al-Islâmiyah*, I (Mesir: Dar al-Maarif, tt)
- Imaduddin, *Muslim Spain 711-1492 AD* (Leiden: EJ. Brill, 1981), 143-4.
- Imarah, M, "Muqaddimah" dalam Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl* (Mesir: Dar al-Ma`arif, tt)
- , *Al-Mâdiyyah wa al-Mitsâliyyah fi Falsafah Ibn Rusyd* (Mesir: Dar al-Ma`arif, tt)
- Iraqi, Athif, *Al-Manhaj al-Naqdi fi Falsafah Ibn Rusyd*, (Mesir: Dar al-Ma`arif, 1980).
- , *Al-Naz`ah al-Aqliyah fi Falsafah Ibn Rusyd* (Mesir: Dar al-Ma`arif, tt)
- Jabiri, M. Abid, *Bunyah al-Aql al-Arabi* (Beirut: Markaz al-Tsaqafah, 1990)
- , *Kritik Pemikiran Islam*, terj. Burhan (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2003)

- , *Tragedi Intelektual: Perselingkuhan Politik dan Agama*, terj. Zamzam Afandi (Yogyakarta: Pustaka Alief, 2003)
- Kartanegara, Mulyadi, *Pengantar Epistemologi Islam* (Bandung: Mizan, 2003)
- Kasuwi, *Metode Ijtihad Ibn Rusyd dalam Bidayah al-Mujtahid* (Jakarta: Disertasi IAIN Syarif Hidayatullah, 1999).
- Kattsoff, Louis, *Pengantar Filsafat*, terj. Sumargono (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1996)
- Kugelgen, Angke von, "A Call for Rationalisme: `Arab Averroists' in the Twentieth Century" dalam *Jurnal Alif*, No. 16 (Kairo: American University in Cairo, 1996)
- Leaman, Oliver, *Averroes and His Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 1988)
- Leaman, Oliver, *Pengantar Filsafat Islam*, terj. M. Amin Abdullah (Jakarta: Rajawali Press, 1989)
- Lexicon Universal Encyclopedia* (New York: Lexicon Publications, 1990)
- Locke, John, *An Essay Concerning the Principles of Human Understanding* (London: Awsham Y. Jhon Churchill, 1689)
- Lucas, Henry S, *Sejarah Peradaban Barat Abad Pertengahan*, terj. Budiawan (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1993)
- Machasin, *Qadli Abd Jabbar Mutasyabih al-Qur'an: Dalil Rasional al-Qur'an* (Yogyakarta: LKiS, 2000)
- Macmurray, John, *the Philosophy of Communism* (London: Faber & Faber, 1933)
- Madkur, Ibrahim, "Al-Farabi" dalam MM. Sharif (ed), *A History of Muslim Philosophy*, I (New Delhi: Low Prince Publications, 1995)

- , *Fî al-Falsafah al-Islâmiyah Manhaj wa Tathbiqih* (Mesir: Dar al-Ma`arif, tt)
- Mahmud, Qasim, *Falsafah Ibn Rusyd wa Atsaruhâ fî al-Tafkîr al-Ghurabî* (Khortum: Jamiah Umm Durban, 1967).
- Maksumi, "Ibn Bajjah" dalam MM. Syarif, *A History of Muslim Philosophy*, I (New Delhi: Low Prince Publications, 1995)
- Maqsud, Abd, *Al-Taufiq bain al-Dîn wa al-Falsafah* (Kairo: Alam al-Kutub, 1986)
- Microsoft Encarta Reference Library, 2004
- Musa, Yusuf, *Bain al-Dîn wa al-Falsafah fî Ra`y Ibn Rusyd* (Mesir: Dar al-Ma`arif, tt)
- Muslim, *Al-Shahîh*, I (Beirut: Dar al-Kutub, tt)
- Nasr, Husein, *Intelektual Islam: Teologi, Filsafat dan Gnosis*, terj. Suharsono (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996)
- , *Man and Nature: the Spiritual Crisis of Modern Man* (Kuala Lumpur: Foundation for Traditional Studies, 1989)
- , *Tiga Pemikir Muslim Ibn Sina, Ibn Arabi dan Suhrawardi*, terj. Mujahid (Bandung: Risalah, 1984)
- Netton, Ian Richard, *Al-Farabi and His School* (London: Routledge, 1992)
- O'Connor and Carr, *Introductions to the Theory of Knowledge* (Brighton: Harvester Press, 1982)
- Pojman, Louis P., *Philosophical Traditions A Text with Readings* (New York: Wadsworth, 1998)
- Pusat Bahasa Depdiknas, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, 1015.

- Razi, Ibn Zakaria al-, "Al-Thibb al-Ruhânî" dalam *Rasâil Falsafiyah* (Beirut: Dar al-Afaq, 1973)
- Schuon, Frithjof, *Dimensions of Islam* (London: Allen & Unwin, 1970)
- Scruton, Roger, *Sejarah Singkat Filsafat Modern dari Descartes sampai Wittgenstein*, terj. Zainal Arifin, (Jakarta: Simpati, 1986).
- Shadr, Baqir al-, *Falsafatuna*, terj. Nur Mufid, (Bandung: Mizan, 1999)
- Shiddiqi, Husein, "Ibn Tufail" MM. Syarif, *A History of Muslim Philosophy*, I (New Delhi: Low Prince Publications, 1995)
- Shidiq, Abdullah, *Islam dan Filsafat* (Jakarta: Triputra Masa, 1984)
- Smith, Huston, *Beyond the Post-Modern-Mind* (New York: Crossroad, 1982).
- Soleh, A Khudori, *Integrasi Agama dan Filsafat, Pemikiran Epistemologi al-Farabi*, (Malang: UIN-Maliki Press, 2010).
- Strauss, Claude Levi, *Antropologi Struktural*, terj. Ninik Rochani (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005)
- Sumaryana, *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1996)
- Suparman, *Epistemologi dalam Filsafat Ibn Rusyd* (Yogyakarta: Tesis IAIN Sunan Kalijaga, 1996).
- Suyono, Yusuf, *Filsafat Ibn Rusyd Korelasi Akal Wahyu dalam Fashl al-Maqal* (Yogyakarta: Tesis IAIN Sunan Kalijaga, 1993).
- Syafi`i, *Al-Risâlah*, ed. Ahmad Syakir, (Kairo, al-Bab al-Halabi, 1940).

- Syariati, Ali, *Humanisme Antara Islam dan madzhab Barat*, terj. Afif Muhammad, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1992)
- Thomson and Ataurrahman, *Islam in Andalus* (London: Ta-Ha Publisher, 1996)
- Tirmidzi, *Al-Sunan*, V, (ed) Kamal Yusuf (Beirut: Dar al-Fikr, tt.)
- Titus, Harold et al, *Persoalan-Persoalan Filsafat*, terj. Rasjidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1984)
- Traverso, Buzzati, *the Scientific Enterprise, Today and Tomorrow* (New York: UNESCO, 1977)
- Urvoy, Dominique, *Ibn Rusyd (Averroes)*, terj. dari Prancis ke Inggris oleh Olivia Stewart (London: Routledge, 1991)
- Uwaidah, Kamil M., *Al-Kindî min Falâsifah al-Masyriq wa al-Islâm fi al-`Ushûr al-Wusthâ* (Mesir: Dar al-Kutub, 1993)
- , *Ibn Rusyd al-Andalusi Failusûf al-Arabi wa al-Muslimîn* (Beirut: Dar al-Kutub, 1993)
- , *Ibn Thufail Failusûf al-Islâmî fi al-`Ushûr al-Wusthâ* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1993)
- Watt Montgomery, *The Influence of Islam on Medieval Europe* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1972)
- and Pierre Chacia, *A History of Islamic Spain* (Edinburgh: Edinbergh University Press, 1992)
- , *Islam dan Peradaban Dunia*, terj. Hendro Prasetyo (Jakarta: Gramedia, 1995)
- Whitehead, Alfred North, *Adventures of Ideas* (New York: New American Library, 1953)
- Zidan, George, *Târîkh Adâb al-Lughah al-Arabi*, I, (Beirut, Dar al-Fikr, 1996)

riwayatT hidup

Dr. Achnad Khudori Soleh M.Ag adalah dosen Studi Filsafat Islam pada Universitas Islam Negeri (UIN) Maulana Malik Ibrahim, Malang. Lahir di Nganjuk, 24 Nopember 1968. Pendidikan tingkat Sarjana (S-1) di Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Ampel Malang (1993), sedang tingkat Master dan Doktor (S-2 dan S-3) di UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, dengan konsentrasi Filsafat Islam (2009).

Pengalamannya, antara lain, menggarap desa binaan di daerah Dampit dan Batu, Malang (1989-1991); anggota Korp Mubaligh Pemuda (KMP) Malang (1990-1992); Dewan redaksi majalah “Miftahul Huda”, Malang (1995-1997); anggota Lajnah Bahtsul Masail NU Cabang Malang (1995-1997); anggota dewan pengurus dan asatidz PP. “Miftahul Huda”, Gading Pesantren, Malang, (1993- sekarang); dosen PAI di Universitas Merdeka (Unmer), Malang, (1995-1997); dosen tetap di UIN Malang sejak tahun 2000; Ketua redaksi Jurnal Psikoislamika Fak. Psikologi UIN Malang (2004-2005); Pembantu Dekan II Fak. Psikologi UIN Malang (2005-2009); Ketua Laboratorium Tarbiyah Ulul Albab UIN Malang (2007-2008); dan Pembantu Dekan II Fakultas Psikologi (2009 sampai sekarang). Saat ini

mengajar studi-studi pemikiran Islam, khususnya Studi Filsafat Islam.

Bukunya yang telah terbit, *Menjadi Kekasih Tuhan* (Yogyakarta, Mitra Pustaka, 1997), *Kegelisahan al-Ghazali* (Bandung, Pustaka Hidayah, 1998), *Fiqh Kontekstual I-VII* (Jakarta, Pertja, 1998-2000), *Pemikiran Islam Kontemporer* (Yogyakarta, Jendela, 2003), *Wacana Baru Filsafat Islam* (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2004), *Skeptisme al-Ghazali* (Malang, UIN-Malang Press, 2009), *Integrasi Agama dan Filsafat Pemikiran Epistemologi al-Farabi* (Malang, UIN-Malang Press, 2010), *Konsep Kerjasama Umat Beragama Farid Esack* (Malang, UIN-Maliki Press, 2011), dan *Posisi Teologi dalam Hierarki Keilmuan Islam* (proses).

أولئك الذين

Ibn Rusyd menyelesaikan masalah dualisme agama dan filsafat, wahyu dan rasio, lewat dua cara. Pertama, metodologis. Maksudnya adalah bahwa metode demonstratif (*burhâni*) yang digunakan dalam ilmu-ilmu filosofis tidak hanya melulu menjadi milik filsafat tetapi juga dapat diterapkan dalam ilmu-ilmu keagamaan, sehingga metode-metode ilmu keagamaan tidak kalah valid dibanding filsafat.

Kedua, konten atau isi ajaran. Yaitu, bahwa Islam senantiasa mengajarkan dan memerintahkan umatnya untuk berpikir rasional dan meneliti realitas semesta, padahal penalaran rasional dan realitas semesta sendiri adalah prinsip dan sumber pokok dalam filsafat. Karena itu, agama (Islam) tidak mungkin bertentangan dengan filsafat, karena agama tidak mungkin memerintahkan pada umatnya untuk menggunakan dan mempelajari sesuatu yang bertentangan dengan ajarannya. Kenyataannya, secara material, agama dan realitas semesta adalah berasal dari sumber yang satu, yaitu Allah swt. Al-Qur'an sebagai dasar ajaran agama adalah "ayat qauliyah" sedang semesta adalah "ayat kauniyah". Keduanya sama-sama berasal dari sumber yang sama, yaitu Tuhan Sang Yang Maha Pencipta; sesuatu yang berasal dari sumber yang sama dan satu tidak mungkin bertentangan.



UIN-MALIKI PRESS
Jalan Gajayana 50 Malang 65144
Telepon/Faksimile 0341-573225
e-mail: penerbitan@uin-malang.ac.id
<http://press.uin-malang.ac.id>

ISBN 978-602-958-424-0



9 786029 584240