

KESELARASAN ANTARA SYARIAH DAN FALSAFAH

Studi Pemikiran Ibn Rusyd dalam Kitab Fasl al-Maqal

Moh Tamtowi

Dosen Fakultas Ushuluddin IAIN Ar-Raniry, Banda Aceh.
Alumnus S2 dan S3 UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta.

A b s t r a k

Reason and revelation dichotomy has strengthened the stigma of Islamic thoughts. The use of reason is often suspected as a source of error. Philosophy as a method of rational thinking as the problem accused of infidelity. Ibn Rusyd participated in the arena of scientific debate with the brilliant idea of harmonizing between shari'ah and philosophy. For Ibn Rusyd, the shari'ah and philosophy are not mutually contradictory. Instead, they are best friends which reinforce each other and strengthen the Islamic Pillars.

Kata Kunci: *Keselarasan, Syari'ah dan Falsafah.*

A. Pendahuluan

Pada awal abad ke-5 H, Abu Hamid al-Ghazali (450-504 H) sebagai seorang pemikir keagamaan yang mumpuni telah berhasil mengokohkan aliran sunni dalam perhelatan pemikiran Islam. Berkat al-Ghazali, Asy'arisme mendapat kemenangannya yang gemilang. Bahkan, pemikiran al-Ghazali menjadi ciri utama paham sunni.

Penyelesaian yang ditawarkan oleh al-Ghazali begitu hebatnya sehingga memukau dunia intelektual Islam dan membuatnya seolah-olah terbius tak sadarkan diri. Al-Ghazali sedemikian komplitnya memberikan penyelesaian keagamaan Islam, sehingga yang terjadi sesungguhnya adalah bahwa ia bagaikan telah menciptakan sebuah

kamar untuk umat Islam yang walaupun sangat nyaman tetapi mempunyai efek memenjarakan kreativitas intelektual Islam.¹

Sejak saat itu, umat Islam terkungkung dalam kamar sel Ghazaliisme. Gejala-gejala stagnasi umat Islam dapat dijadikan argumen terhadap statemen tersebut. Umat Islam tidak akan mendapatkan kembali dinamika intelektualnya apabila tidak mampu menjebol kamar sel Ghazaliisme.

Tetapi, benarkah secara keseluruhan umat Islam terkuasai oleh sistem pemahaman yang dibangun oleh seorang tokoh dari daerah Thus di Persia tersebut? tampaknya tidak demikian. Tidak lama sepeninggal al-Ghazali, di ujung Barat dunia Islam, di Cordova Spanyol, muncullah seorang tokoh genius yang mempunyai kadar intelektual luar biasa yang berusaha mendobrak kamar-kamar sel yang dibuat oleh al-Ghazali. Dia adalah Abu al-Walid Ibn Rusyd.

B. Pembahasan

a. Ibn Rusyd dalam setting historis

Abu al-Walid Ibn Rusyd (1126-1197 M) adalah seorang pakar pemikiran Aritoteles yang terakhir dan terbesar dalam Islam.² Ia juga dikenal sebagai orang yang ahli dalam bidang kedokteran, pakar hukum yang mumpuni, teolog dan sekaligus filisof. Corak pemikirannya sangat dipengaruhi oleh Aristoteles.³ Kemasyhurannya sebagai tokoh peripatetik terletak pada kedudukannya sebagai komentator terhadap karya-karya Aristoteles yang berhasil menggeser penafsiran neo-platonisme.⁴

Ibn Rusyd merupakan seorang Aristotelian yang fanatik. Tetapi, segi lain yang lebih mengesankan bagi dunia intelektual Islam adalah usahanya untuk menggabungkan dan menyelaraskan antara agama dan filsafat secara ikhlas dan sungguh-sungguh melebihi al-Kindi, al-

¹ Philip K. Hitti, *History of The Arab* (London: Macmillan Ltd, 1973), 432.

² Nurcholis Madjid, *Khazanah Intelektual Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), 35-36.

³ Oliver Leman, *Pengantar Filsafat Islam*, Terj. Amin Abdullah (Jakarta: Rajawali Press, 1989), 22.

⁴ W. Montgomery Watt, *Islamic Theology and Philosophy*, Terj. Umar Basalim (Jakarta: P3M, 1987), 167.

Farabi, Ibn Sina dan lain-lain.⁵

Ibn Rusyd berasal dari keluarga yang terkenal keutamaannya dan kedudukannya yang tinggi di Andalusia. Ayahnya adalah seorang hakim (*qāḍī*) dan kakeknya yang terkenal dengan Ibn Rusyd al-Jadd adalah ketua Mahkamah Agung (*qāḍī al-quḍāt*) di Cordova. Pada mulanya, Ibn Rusyd mendapat kedudukan terhormat dari khalifah Abu Yusuf al-Mansur (1184-1198 M) sehingga waktu itu Ibn Rusyd menjadi raja semua pikiran, tidak ada pendapat kecuali pendapatnya, dan tidak kata-kata kecuali kata-katanya. Akan tetapi keadaan tersebut segera berubah karena ia dipersona-non-gatra-kan oleh al-Mansur di suatu kampung Yahudi bernama Alisanah sebagai akibat dari fitnah telah keluar dari Islam oleh para fukaha pada masanya.⁶

Setelah beberapa orang pemuka berhasil meyakinkan al-Mansur tentang kebersihan Ibn Rusyd dari fitnah tersebut, maka ia dibebaskan. Tetapi, tidak lama kemudian fitnah menimpa lagi pada diri Ibn Rusyd dan diasingkan di Maghrib (Maroko). Ia tinggal bersama Abu Ya'qub sampai wafat pada 1198 M/595 H. Sepeninggal Ibn Rusyd, ilmu filsafat sudah tidak mempunyai kedudukan lagi, dan atas nama agama, kemerdekaan berpikir telah dipasung.⁷ Buku-buku karangannya dibakar dan ilmu filsafat tidak boleh dipelajari. Pada abad ke-20, Farch Anton mengingatkan kepada umat Islam akan pentingnya buku-buku Ibn Rusyd tersebut. Pengabaian terhadap buku-buku Ibn Rusyd menjadi bukti yang paling benar atas kemunduran pemikiran umat Islam selama delapan abad. Sebaliknya, ia menjadi hadiah yang tidak sengaja diberikan kepada peradaban Eropa dalam kedudukan sebagai pemikir yang sangat berjasa bagi orang Eropa.⁸ Bahkan, seorang rasionalis Prancis, E. Renan, menganggapnya sebagai simbol rasionalisme dan tokoh utama dalam sejarah intelektual Barat.⁹

⁵ *Ibid.*, 36.

⁶ A. Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), 195.

⁷ Husain Ahmad Amin, *Seratus Tokoh Dalam Sejarah Islam*, Terj. Bahruddin Fannani (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1994), 194.

⁸ *Ibid.*, 194-195.

⁹ Sayyed Husain Nasr, *Intelektual Islam: Teologi, Filsafat dan Gnostik*, Terj. Suharsono dan Jamaluddin MZ (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), 55.

b. Keserasian antara syariah dan falsafah

Dalam membahas banyak persoalan, Ibn Rusyd berusaha membuktikan dan menunjukkan validitas pendapatnya dengan menggunakan argumentasi yang kuat. Hal ini juga dilakukan ketika mengkaji keserasian antara syariah dan falsafah. Ada beberapa argumen yang disusun untuk membuktikan pemikirannya tersebut, antara lain metode demonstratif (untuk membangun argumen bahwa mempelajari filsafat juga merupakan bagian dari perintah agama), konsep takwil dan konsep makna lahir-batin.

1. Metode demonstratif (*burhānī*)

Bentuk konkrit metode demonstratif Ibn Rusyd adalah sebagai berikut: *Demonstration (burhānī) is defined as argument consisting of indubitable premise resulting in dubitable conclusion. The absolute form of demonstration is the argument from the fact and argument from the reason of the fact.*¹⁰

Demonstratif adalah argumen yang terdiri atas premis-premis yang tidak terbantahkan yang menghasilkan kesimpulan yang pasti pula. Bentuk absolut dari demonstrasi adalah argumentasi faktual dan penalaran terhadap fakta atau fakta yang diabstraksikan secara rasional.

Ibn Rusyd menguatkan metode demonstratif dengan dukungan ayat-ayat Alquran, antara lain: *awalam yan zurū fī malakūtissamāwāti wal arḍ wa mā khalqallāhu min syai'* (al-A'raf:185), *fa'tabirū yā ulil abṣār* (al-Hasyr:2). Ayat pertama mendorong untuk mempelajari seluruh ciptaan Allah, sedangkan ayat yang kedua menunjukkan adanya perintah untuk memakai *qiyās 'aqlī* dan *qiyās syar'ī* secara bersama-sama. Dengan demikian, agama memerintahkan untuk mempelajari filsafat. Secara logika, kesimpulan tersebut ditarik dari model penalaran sebagai berikut:

- Tujuan dari filsafat adalah memikirkan alam semesta secara rasional untuk mengetahui pencipta alam tersebut, yaitu Allah swt. (premis minor/*al-muqaddimah al-sughrā*).

¹⁰ Madjid Fakhri, *A History of Islamic Philosophy* (New York & London: Columbia University Press, 1970), 154.

- Agama mewajibkan kepada manusia untuk mengetahui Allah dengan cara memikirkan alam semesta (premis mayor/ *al-muqaddimah al-kubrā*).
- Maka, mempelajari filsafat adalah wajib (konklusi/*al-natījah*).

Apabila sudah jelas bahwa syarak mewajibkan untuk memikirkan alam semesta secara rasional dan pemikiran rasional ini tidak lain hanyalah memikirkan secara mendalam (*istinbāt*) tentang sesuatu yang belum diketahui (*al-majhūl*, pencipta) dengan perantaraannya sesuatu yang sudah diketahui (*al-ma'lūm*, alam). Hal ini disebut dengan *qiyās*,¹¹ maka wajib bagi semua manusia untuk mengarahkan pemikirannya terhadap alam dengan metode *qiyās 'aqlī*.¹² Cara kerja seperti inilah yang disebut dengan metode *burhānī* atau demonstratif.¹³

Di samping itu, Ibn Rusyd juga mengajukan beberapa dalil dan teori untuk menganalisis suatu persoalan, yaitu:

1) *Dalīl 'ināyah* (pemeliharaan)¹⁴

Berdasarkan dalil *'ināyah*, apabila alam diperhatikan, maka diketahui apa yang ada di dalamnya sangat sesuai dengan kehidupan manusia dan makhluk lain. Persesuaian ini tidak terjadi secara kebetulan, tetapi menunjukkan adanya penciptaan yang rapi dan teratur yang didasarkan pada ilmu dan kebijaksanaan, sebagaimana dibuktikan oleh ilmu pengetahuan modern. Siang dan malam, matahari dan bulan, musim, hewan, tumbuh-tumbuhan, dan hujan yang semua itu sesuai dengan kehidupan manusia, dan seolah-olah semua itu diciptakan untuk manusia. Kebijaksanaan dan ilmu Tuhan tampak juga pada susunan tubuh manusia. Ini semua merupakan pandangan akal

¹¹ *Qiyās* dalam pengertian ini adalah metode memahami yang gaib dengan melakukan analogi terhadap yang nyata (*syāhid*). Kaidah yang populer di kalangan mutakallimin adalah *qiyās al-ghā'ib 'alā al-syāhid*, yaitu meng-*qiyās*-kan yang gaib dengan alam nyata.

¹² *Qiyās 'aqlī* adalah mengistinbatkan yang *majhūl* dari yang *ma'lūm* (*istinbāt al-majhūl min al-ma'lūm wa istikbrājuhū minhu*).

¹³ Ibn Rusyd, *Fasl al-Maqāl fī mā Bayn al-Hikmah wa al-Syarī'ah min al-Ittisāl* (Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1969), 22-23. 'Atif al-Iraqi memberikan komentar yang cukup panjang mengenai metode *burhānī* ini. Lihat, 'Atif al-'Iraqi, *an-Naz'ah al-'Aqliyyah fī Falsafah Ibn Rusyd* (Mesir: Dār al-Ma'ārif, t.th), 271-272.

¹⁴ Ahmad Fu'ad al-Ahwani, *al-Falsafah al-Islāmiyyah* (Kairo: Dār al-Qalam, 1962), 109.

semata-mata, tetapi pandangan ini sangat bersesuaian dengan ketentuan syarak (Alquran), antara lain surat al-Naba': 6-16:

Tidakkah Kami jadikan bumi sebagai hamparan? Dan gunung sebagai pasak bumi? Kami jadikan kamu berjodoh-jodoh (laki-laki dan perempuan). Kami jadikan tidurmu sebagai waktu beristirahat. Kami jadikan malam sebagai pakaian. Kami jadikan siang untuk mencari penghasilan. Kami jadikan di atasmu tujuh langit yang kokoh. Kami jadikan bintang sebagai lampu yang menyala, dan Kami turunkan dari awan yang tebal air (hujan yang deras, agar dengannya Kami keluarkan biji-bijian, tanam-tanaman dan kebun-kebun yang berlimpit-limpit dalam pohonnya.

Dalil *'ināyah* yang ditawarkan Ibn Rusyd ini mengajak kepada suatu penelitian ilmiah untuk menyingkap rahasia alam, sehingga dapat mencapai suatu pengetahuan yang benar dan meyakinkan, tidak hanya sekedar perdebatan yang tidak menghasilkan pengetahuan pasti mengenai alam. Inilah kelebihan dalil *'ināyah* dibandingkan dengan argumen yang dipakai oleh kaum Asy'ariyah maupun yang ditawarkan oleh golongan sufi.

2). *Dalīl ikhtirā'* (penciptaan)¹⁵

Berdasarkan *dalīl ikhtirā'*, adanya penciptaan yang beraneka ragam pada hewan dan tumbuh-tumbuhan menunjukkan adanya sang Pencipta. Makhluk-makhluk tersebut tidak lahir dalam wujud dengan sendirinya. Gejala hidup pada masing-masing makhluk juga sangat berbeda-beda. Misalnya, tumbuh-tumbuhan itu hidup, makan, berkembang dan berbuah. Hewan juga hidup, membutuhkan makan, bergerak dan berkembang biak, tetapi mempunyai insting. Demikian pula dengan manusia, diberi kelebihan berupa akal. Dengan demikian, masing-masing makhluk mempunyai gejala hidup yang berbeda. Semakin tinggi dan mulia makhluk tersebut, semakin baik pula cara hidupnya. Semua itu tidak terjadi secara kebetulan, tetapi ada Pencipta (*al-khāliq, creator*) yang menghendaki variasi tersebut. *Dalīl ikhtirā'* ini, antara lain didasarkan pada firman Allah surat at-Thariq: 5-6 "Hendaklah manusia itu memikirkan dari apakah asal kejadiannya? Asal kejadiannya adalah dari air yang memancar."

Dalil *ikhtirā'*, sebagaimana dalil *'ināyah*, mendorong manusia

¹⁵ *Ibid.*

untuk melakukan penelitian dan penyelidikan ilmiah terhadap alam dan berbagai gejala-gejalanya sebagai obyek kajian. Dalam konteks untuk mengetahui Allah, dalil ini akan lebih bermanfaat dari pada dalil atom atau *wajib-mumkin-mustahil* dan sebagainya. Konsekwensi logis cara berpikir yang semacam ini, Ibn Rusyd mengakui adanya hukum sebab akibat yang merupakan asas bagi ilmu alam dan dasar bagi *al-falsafah al-'aqliyah*.

2. Takwil

Hal terpenting dari pemikiran Ibn Rusyd adalah upayanya yang serius untuk menyelaraskan antara agama dan filsafat. Menurut Ibn Rusyd, antara wahyu dan akal tidak mungkin bertentangan. Kebenaran yang satu tidak mungkin bertentangan dengan kebenaran yang lain. Apabila keduanya tampak bertentangan, maka harus di *ta'wil*.¹⁶ Mereka yang menyatakan bahwa agama bertentangan dengan filsafat disebabkan karena tidak menguasai metode untuk mempertemukan keduanya¹⁷ atau ketidakmampuan mereka dalam mengkompromikan keduanya.¹⁸

Takwil, menurut Ibn Rusyd, adalah mengeluarkan makna suatu lafaz dari maknanya yang hakiki ke maknanya yang majazi (*metaforik*) dengan tanpa mengabaikan kebiasaan Bahasa Arab dalam membuat majaz. Misalnya menyebut sesuatu dengan sebutan lainnya karena serupa, atau menjadi sebab atau musabab dari hal tersebut, atau merupakan bandingan untuknya atau karena karena hal-hal lain sebagaimana tercakup dalam pembahasan majaz. Apabila ahli fikih melakukan hal ini dalam berbagai hukum syarak, maka ahli filsafat lebih pantas lagi melakukan takwil ini. Sebab, bagi para fukaha hal ini hanyalah *qiyās ḡannī*, sedangkan bagi filosof adalah *qiyās yaqīnī*. Menurut Ibn Rusyd, apabila Alquran diteliti secara seksama maka pasti akan ditemukan ayat-ayat yang mendukung pemakaian takwil.¹⁹

¹⁶ Ibn Rusyd, *Fasl al-Maqāl...*, 31-32.

¹⁷ Miska Muhammad Amin, *Epistemologi Islam* (Jakarta: Uiniversitas Indonesia Press, 1983), 61.

¹⁸ Yūsuf Mūsā, *Bayn al-Dīn wa al-Fasafah fī Ra'y Ibn Rusyd wa Falāsifat al-'Asr al-Wasīt* (Mesir: Dār al-Ma'ārif, t.th), 8.

¹⁹ Ibn Rusyd, *Fasl al-Maqāl...*, 32-33.

3. Makna lahir dan batin

Mengapa dalam teks suci terkandung makna lahiriah dan makna batiniah? Hal ini disebabkan oleh keanekaragaman kemampuan dan perbedaan bakat manusia dalam menerima kebenaran. Dan mengapa pula dalam teks suci terdapat makna lahiriah yang tampak saling bertentangan? Hal ini dimaksudkan untuk menarik perhatian orang-orang yang dalam ilmunya untuk membuat interpretasi agar dapat mengkompromikan pertentangan tersebut. Pengertian ini diisyaratkan dalam surat Ali Imran:7.²⁰ Ini merupakan salah satu ayat yang mendukung takwil. Jika tidak dilakukan pentakwilan dan mencukupkan dengan penafsiran lahiriah saja, maka bagi *al-rāsikhūn fī al-‘ilm* tidak akan mendatangkan keyakinan yang kokoh.

Tiga hal tersebut di atas (adanya kewajiban dari syarak untuk mempelajari filsafat, konsep takwil dan bukti adanya makna lahir dan batin) merupakan argumen yang kuat bahwa antara syariah dan falsafah tidak bertentangan, bahkan saling menguatkan. Ini merupakan usaha yang sungguh-sungguh untuk membangun kembali filsafat setelah dirobek oleh al-Ghazali. Tanpa membantah pendapat al-Ghazali, usaha mengkompromikan antara syariah dan falsafah tidak akan mungkin terjadi.²¹

Sebagai seorang filosof yang sekaligus fukaha, Ibn Rusyd mempunyai cara yang unik dalam mempertahankan filsafat dari serangan kaum fukaha. Ia mempertahankan serangan filsafat dari ahli fiqh dengan menggunakan terminologi fiqh juga, mengembalikan senjata kepada tuannya. Karya fikihnya yang monumental adalah *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid*. Dari segi pembahasannya, kitab fikih ini berbeda dengan karya-karya fikih pada masanya.

Menurut Ibn Rusyd, jika ahli fikih menyimpulkan adanya perintah untuk mengetahui dan memerinci hukum-hukum fikih berarti adanya kewajiban untuk mengetahui *al-maqāyis al-fiqhiyyah* (silogisme

²⁰ *Ibid*, 33-34.

²¹ Yūsuf Mūsā, *Bain ad-Dīn wa al-Fasāfah*, 9. Dalam meruntuhkan dominasi filsafat, al-Ghazali menulis kitab *Tabāfut al-Falāsifah* (runtuhnya filsafat). Untuk membangun kembali filsafat, Ibn Rusyd menulis kitab bantahan terhadap karya al-Ghazali. Kitab tersebut diberi judul *Tabāfut at-Tabāfut al-Falāsifah* (keruntuhan kitab *Tabāfut al-Falāsifah*).

fikih), maka sama halnya dengan orang yang ingin mengenal Tuhan. Ia harus menyimpulkan dari adanya perintah untuk mengetahui *qiyās ‘aqlī* (*qiyās* intelektual).²²

Mempelajari *qiyās ‘aqlī* bukan termasuk perbuatan bidah, hanya saja hal tersebut tidak ada pada generasi awal Islam, sebab mempelajari *qiyās fiqhī* juga tidak dipandang bidah walaupun hal itu baru dikerjakan setelah generasi pertama. Demikian juga mempelajari ilmu yang dirumuskan oleh non muslim, sebab jika misalnya penyembelihan qurban dipandang sah apabila memakai alat tertentu (misalnya pisau), maka tidak dipandang apakah alat tersebut dibuat oleh orang muslim atau bukan.²³ Bagi Ibn Rusyd, filsafat hanyalah digunakan sebagai pisau bedah analisis (*a tool of analysis*) bukan sebagai dogma yang menggantikan agama.

Pelarangan mempelajari filsafat dengan alasan akan menyebabkan tergelincirnya seseorang pada kesesatan adalah tidak benar. Sebab bahaya tersebut hanya bersifat aksidental, bukan esensial. Ibn Rusyd beralasan bahwa tidak hanya ilmu filsafat saja yang akan menyebabkan kesesatan, tetapi semua ilmu termasuk fikih bisa menyebabkan seseorang tergelincir pada kesesatan. Ilmu Fikih semestinya diabdikan untuk umat, tetapi ada ahli fikih yang mengabdikan ilmunya untuk kepentingan materi.²⁴ Apakah hal seperti itu tidak dipandang sebagai kesesatan? Bagi Ibn Rusyd, apabila filsafat dipelajari oleh orang-orang yang mempunyai kemampuan, maka tidak akan menyebabkan kesesatan tetapi malah sebaliknya akan memperkuat keyakinannya pada Tuhan. Hal ini sama dengan ahli fikih yang telah memenuhi persyaratan ijtihad, maka ia akan mampu menemukan rumusan hukum yang benar dan menguatkan keyakinannya pada Tuhan.

Tujuan Syarak adalah mengajarkan ilmu yang benar dan amal yang benar pula. Mengajar itu dapat dikategorikan menjadi dua macam. Pertama, berkenaan dengan pembentukan konsep dan yang kedua berkenaan dengan pembuktian. Adapun metode yang dapat digunakan untuk pembuktian ada tiga macam, yaitu *burhānī*, *jadālī*

²² Ibn Rusyd, *Fasl al-Maqāl...*, 24.

²³ *Ibid*, 25-26.

²⁴ *Ibid*, 30.

dan *khaṭābī*. Sedangkan metode pembentukan konsep ada dua macam, yaitu melalui suatu obyek dan melalui padanan obyek tersebut.²⁵

Metode-metode dalam syarak itu ada empat macam. Pertama, ialah metode yang walaupun bersifat umum, namun juga bersifat khusus. Hal ini karena adanya dua hal yang bersamaan, yakni ia bersifat pasti dalam pembentukan konsep dan sekaligus dalam pembuktiannya. Walaupun ia hanyalah sebuah retotika atau dialektika. Inilah silogisme yang premisme bersifat pasti walaupun hanya bersifat *masyhūr* (benar karena didukung oleh pendapat mayoritas) atau *mandūb* (benar menurut dugaan atau opini) dan konklusinya diambil secara langsung. Jenis keterangan ini tidak membutuhkan takwil, maka yang mengingkari atau mentakwilkannya adalah sesat.

Metode kedua adalah yang premis-premisnya bersifat pasti sedangkan konklusinya dicapai dengan perumpamaan obyek yang menjadi obyek bagi tujuannya, meskipun premis-premis tersebut hanya berupa pengertian *masyhūr* atau *mandūb*. Jenis ini, konklusinya membenarkan adanya takwil.

Jenis yang ketiga adalah kebalikan (dari yang kedua), yaitu yang konklusinya adalah perkara yang akan disimpulkan itu sendiri, sedangkan premis-premisnya bersifat *masyhūr* dan *mandūb* yang tidak bersifat pasti. Jenis ini, untuk konklusinya tidak menerima takwil meskipun takwil itu kadang-kadang dikenakan pada premis-premisnya. Sedangkan yang terakhir adalah yang premis-premisnya bersifat *masyhūr* atau *mandūb* dan secara kebetulan tidak bersifat pasti dan konklusinya diperoleh melalui perumpamaan-perumpamaan mengenai obyek yang dituju.²⁶

Ibn Rusyd mengakui bahwa dalam pembuktian suatu perkara, manusia mempunyai tingkatan yang berbeda-beda. Dalam hal ini, ia membagi manusia dalam tiga golongan. Pertama, orang yang tidak ahli interpretasi sama sekali. mereka ini disebut dengan golongan retorik (*khaṭābī*). Pembuktian model ini dapat diterima dengan mudah bagi setiap orang yang berakal sehat. Golongan ini merupakan kelompok mayoritas. Kedua, orang yang ahli dalam interpretasi dialektik (*jadālī*).

²⁵ *Ibid*, 55

²⁶ *Ibid*, 56-57.

Kemampuan pembuktian secara *jadali* ini diperoleh karena adanya bakat yang didukung oleh tradisi atau adat istiadat. Ketiga, orang yang ahli takwil *yaqīnī*. Ini adalah golongan kaum *burhānī*. Kemampuan ini diperoleh secara alamiah dan didukung dengan latihan yang sungguh terutama latihan untuk berargumentasi dan berpikir filosofis.²⁷

Interpretasi *burhānī* tidak boleh dibebankan kepada kalangan dialektik, apalagi orang umum. Hal ini karena dikawatirkan mereka tidak mampu mencerna dan memahaminya secara tepat, bahkan berakibat kepada pemikiran yang sesat. Hal ini disebabkan karena dalam proses interpretasi tersebut ada ikhtiar untuk menangkap makna tersirat dan memalingkan dari makna tersurat. Jika makna tersirat tersebut tidak dapat dipahami oleh orang awam (yang kapasitasnya hanya memahami makna tersurat/zahir) dan makna tersurat tidak mantap dalam hatinya, maka akan dapat membawanya kepada kesesatan. Perbuatan ini bertentangan dengan seruan syarak (QS. al-Isra': 85 tentang ruh), apalagi jika interpretasi tersebut salah dan bertentangan dengan syarak. Dalam hal ini Ibn Rusyd berkata: "Kita sudah menyaksikan sebagian orang berfilsafat dan melalui filsafatnya yang ajaib mereka telah menemukan pemahaman yang bertentangan dengan syarak. Penyampaian interpretasi filosofis yang salah kepada khalayak ramai akan menyebabkan kepada kekafiran."²⁸

C. Penutup

Menurut Ibn Rusyd, orang yang tidak mampu melakukan pembuktian secara demonstratif (awam) tidak boleh melakukan pembuktian secara demonstratif. Sebaliknya, orang yang mampu berargumentasi secara demonstratif (*khawas*) tidak boleh meninggalkan pembuktian demonstratif ini. Apabila ketentuan ini dilanggar, maka pelakunya dianggap melakukan kesalahan (kafir, dalam bahasa Ibn Rusyd). *Takfir* yang diberlakukan oleh Ibn Rusyd ini terasa kurang tepat. Ibn Rusyd menempatkan kaidahnya pada posisi pasti benar sehingga mengarah kepada *truth claim* yang secara logis

²⁷ *Ibid*, 58.

²⁸ *Ibid*, 58-60.

bertentangan dengan semangat rasionalitas yang dikembangkannya sendiri. Akan lebih arif sekiranya dikatakan bahwa orang yang kapasitasnya tidak mampu bergumen secara demonstratif selayaknya tidak perlu melakukannya. Sebaliknya, yang punya kapasitas dan kapabilitas untuk melakukan pembuktian demonstratif sepatutnya tidak meninggalkannya. Hal ini mestinya tanpa perlu mengkafirkan pihak-pihak yang dipandang tidak menempati *maqam*-nya.

Ibn Rusyd termasuk pengikut Aristotelian yang fanatik dan berusaha membela dan mempertahankan pikiran-pikiran Aristoteles sekuat tenaga. Ia beranggapan bahwa Aristoteles merupakan manusia luar biasa karena mampu menemukan dan merumuskan tata cara berpikir yang benar tanpa bantuan wahyu. Kekaguman Ibn Rusyd yang berlebihan terhadap Aristoteles menjadikan dia tidak kritis terhadap pendapat-pendapat Aristoteles, walaupun sangat kritis terhadap yang lainnya.

Hal yang patut dihargai dari Ibn Rusyd adalah usahanya yang sangat serius untuk mengharmoniskan antara syariah dan falsafah. Sintesa yang ditawarkan Ibn Rusyd terasa signifikan di tengah adanya dominasi pemikiran yang menolak filsafat secara brutal, bahkan mempertentangkannya dengan syariah. Jika dirunut solusi yang ditawarkan oleh Ibn Rusyd dalam menyelaraskan syariah dan falsafah ini, tampak jelas bahwa ia menggunakan metode Ushul al-Fiqh terutama metode *al-jam' wa al-tawfiq*. Hal ini tidak dapat disangkal karena Ibn Rusyd juga pakar bidang fiqh yang ditunjukkan dengan karya monumental bidang fikih *Bidāyatul Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtasid*.

Kerja keras Ibn Rusyd untuk melakukan harmoni antara syariah dan falsafah didasari pada keyakinannya bahwa kebenaran itu bersumber dari Tuhan. Sehingga kebenaran yang datang dari wahyu dan yang dihasilkan oleh olah pikir rasional tidak mungkin bertentangan. Sebab antara akal dan wahyu keduanya merupakan anugerah Tuhan untuk manusia. Bagi Ibn Rusyd, akal dan wahyu tidak perlu dipertentangan. Bahkan keduanya adalah sahabat karib yang saling mendukung, melengkapi dan mengokohkan agama. Membenturkan falsafah dengan syariah berarti mengadu domba

sahabat karib yang seharusnya saling membantu. Memang, Ibn Rusyd tidak memungkiri, adanya orang yang mengaku sebagai filosof dan berpikir filosofis tetapi justru menghancurkan filsafat karena kecongkakan dan kesombongannya. Mereka menyangka akal dapat menemukan segalanya. Mereka tidak menyadari keterbatasan akal yang sebenarnya disempurnakan oleh informasi ilahi (wahyu).

Upaya Ibn Rusyd ini perlu mendapat apresiasi positif di era pemberlakuan syariat Islam di Aceh. Pemahaman rasional terhadap wahyu berarti mendekatkan wahyu dalam pemahaman dunia manusia. Dengan akal, wahyu langit dapat dibumikan dan menjadi landasan hidup yang penuh damai dan harmoni.

Daftar Pustaka

- Al-Ahwani, Ahmad Fu'ad. *al-Falsafah al-Islāmiyyah*. Kairo: Dār al-Qalam, 1962.
- Amin, Husain Ahmad. *Seratus Tokoh dalam Sejarah Islam*, Terj. Bahruddin Fannani. Bandung: Remaja Rosdakarya, 1994.
- Amin, Miska Muhammad. *Epistemologi Islam*. Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1983.
- Fakhri, Madjid. *A History of Islamic Philosophy*. New York & London: Columbia University Press, 1970.
- Hanafi, A. *Pengantar Filsafat Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1990.
- Hitti. Philip K. *History of The Arab*. London: Macmillan Ltd. 1973.
- Al-'Iraqī, 'Atif. *al-Naz'ah al-'Aqliyyah fī Falsafah Ibn Rusyd*. Mesir: Dār al-Ma'ārif, t.th.
- Leman, Oliver. *Pengantar Filsafat Islam* Terj. Amin Abdullah. Jakarta: Rajawali Press, 1989.
- Madjid, Nurcholis. *Khazanah Intelektual Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1994.
- Mūsā, Yūsuf. *Bayn al-Dīn wa al-Fasafah fī Ra'yi Ibn Rusyd wa*

- Falāsifat al-‘Asr al-Wasīṭ*. Mesir: Dār al-Ma‘ārif, t.th.
- Nasr, Sayyed Husain. *Intelektual Islam: Teologi, Filsafat dan Gnostik*. Terj. Suharsono dan Jamaluddin MZ. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.
- Rusyd, Ibn. *Fasl al-Maqāl fī mā Bayn al-Hikmah wa al-Syarī‘ah min al-Ittisāl*. Mesir: Dār al-Ma‘ārif, 1969.
- Watt, W. Montgomery. *Islamic Theology and Philosophy*. Terj. Umar Basalim. Jakarta: P3M, 1987.