

Harmoni atau Disharmoni Agama dan Filsafat Perspektif Ibnu Rusyd

M. Mujibuddin

Mujibuddin79@gmail.com

UIN Sunan Kalijaga

Abstrak

Artikel ini berupaya untuk menganalisis upaya filsuf Ibnu Rusyd dalam mendamaikan agama dan filsafat. Akal sebagai representasi dari filsafat di satu sisi dan di sisi lain wahyu representasi dari agama. Pada awalnya kedua entitas tersebut menimbulkan berbagai macam persoalan dan konflik di internal umat Islam. Dengan menggunakan metode kualitatif dan didasarkan pada studi library, penelitian ini bertujuan untuk menguraikan pemikiran Ibnu Rusyd dalam upayanya mendamaikan antara agama dan filsafat. Penelitian ini menemukan bahwa Ibnu Rusyd memperkenalkan konsep demonstratif sebagai penghubung (harmonisasi) antara agama dan filsafat. Ibnu Rusyd menegaskan bahwa agama dan filsafat tidak bertentangan karena keduanya memiliki tujuan yang sama, yaitu mengenal Tuhan. Ia berargumen bahwa filsafat bertugas menyelidiki realitas (*maujud*) sebagai bukti keberadaan Sang Pencipta, sementara agama memberikan panduan moral dan spiritual. Hubungan antara keduanya ia jelaskan melalui argumentasi tentang pengetahuan, keesaan, dan eksistensi Tuhan, yang diselaraskan dengan prinsip-prinsip syariat. Melalui kritik terhadap para teolog sebelumnya, Ibnu Rusyd menawarkan pendekatan yang lebih rasional tanpa mengesampingkan otoritas agama. Pendekatan ini tidak hanya menunjukkan harmoni antara akal dan wahyu, tetapi juga memberikan landasan intelektual yang kuat bagi umat Islam dalam memahami hubungan agama dan filsafat. Pemikiran Ibnu Rusyd menjadi upaya penting dalam menjaga keseimbangan antara rasionalitas dan keyakinan dalam tradisi Islam.

Keyword: *Agama, Filsafat, Ibnu Rusyd, Metode Demonstratif*

Pendahuluan

Dalam khazanah filsafat Islam terdapat beberapa tradisi keilmuan di dalamnya. Pertama, Tradisi peripatetik (*masysya'ih*), kedua, tradisi teologi dialektik (*ilmu kalam*), ketiga, tasawuf atau irfan (*gnosis* atau *teosofi*), keempat, iluminasi, dan kelima hikmah transenden (Bagir, 2017). Dari kelima tradisi filsafat Islam, al Jabiri meringkasnya menjadi tiga dan menjadikannya sebuah dikotomi epistemologi. Pertama, *episteme bayani* dilekatkan pada teologi dialektik. Kedua, *episteme irfani* dilekatkan pada tasawuf yang

berasal dari tradisi Parsi kuno, Hermenetisme, dan sebagainya. Terakhir adalah tradisi burhani yang berarti penalaran rasionalisme Aristoteles sebagai poros utama (al Jabiri, 2000).

Beragam tradisi pemikiran dalam Islam awalnya memberikan kontribusi positif bagi perkembangan intelektual, namun juga memicu konflik di antara berbagai aliran teologi. Setelah kemunculannya sebagai kelompok pendukung Ali, Syiah berkembang menjadi sekte tersendiri dalam tradisi Islam. Perselisihan teologis juga tampak dalam konflik antara Muawiyah dan Ali bin Abi Thalib, yang berperan penting dalam munculnya berbagai aliran seperti Mu'tazilah, Syiah, Khawarij, dan Murjiah. Khawarij menganggap Ali dan para pendukungnya, yang menerima arbitrase, telah melakukan dosa besar karena tidak menggunakan hukum Allah, sehingga mereka dicap sebagai kafir. Pandangan ini ditolak oleh Murjiah, yang menganggap pelaku dosa besar tetap mukmin dan menyerahkan penilaian dosanya kepada Allah. Sebagai reaksi, Mu'tazilah muncul dengan pandangan bahwa pelaku dosa besar berada di antara status mukmin dan kafir, sebuah konsep yang disebut **al-manzilah bainal manzilatain** atau “tempat di antara dua tempat.” (Zaeny, 2011).

Beragam tradisi pemikiran dalam Islam awalnya memberikan kontribusi positif bagi perkembangan intelektual, namun juga memicu konflik di antara berbagai aliran teologi. Setelah kemunculannya sebagai kelompok pendukung Ali, Syiah berkembang menjadi sekte tersendiri dalam tradisi Islam. Perselisihan teologis juga tampak dalam konflik antara Muawiyah dan Ali bin Abi Thalib, yang berperan penting dalam munculnya berbagai aliran seperti Mu'tazilah, Syiah, Khawarij, dan Murjiah. Khawarij menganggap Ali dan para pendukungnya, yang menerima arbitrase, telah melakukan dosa besar karena tidak menggunakan hukum Allah, sehingga mereka dicap sebagai kafir. Pandangan ini ditolak oleh Murjiah, yang menganggap pelaku dosa besar tetap mukmin dan menyerahkan penilaian dosanya kepada Allah. Sebagai reaksi, Mu'tazilah muncul dengan pandangan bahwa pelaku dosa besar berada di antara status mukmin dan kafir, sebuah konsep yang disebut **al-manzilah bainal manzilatain** atau “tempat di antara dua tempat.”

Ibn Rusyd, yang prihatin dengan konflik antara agama dan filsafat, berusaha mendamaikan kedua aliran tersebut dengan pandangan bahwa agama dan filsafat sejatinya tidak bertentangan. Menurutnya, filsafat merupakan upaya memahami segala sesuatu yang ada (majud) sebagai bukti keberadaan Sang Pencipta. Ia berpendapat bahwa pengetahuan tentang ciptaan dapat menuntun manusia pada pemahaman tentang Pencipta. Dengan demikian, semakin mendalam pemahaman manusia terhadap alam dan eksistensi, semakin sempurna pula pemahamannya tentang Tuhan. Ibn Rusyd melihat filsafat sebagai sarana untuk memperkaya dan memperdalam keyakinan, bukan untuk menentang doktrin agama. Maka dari itu, untuk menganalisis terkait dengan harmonisasi yang dilakukan oleh Ibn Rusyd, di sini akan dibahas lebih lanjut terkait hal tersebut. Tujuan dari pembahasan ini adalah agar masyarakat umum mengetahui pemikiran Ibn Rusyd tentang harmonisasi agama dan filsafat.

Biografi Ibn Rusyd

Abu Al-Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Rusyd (Ibn Rusyd) lahir di Cordova pada tahun 1126 M/ 520 H. Ibn Rusyd belajar ilmu pendidikan Islam dengan ayahnya (Leman & Nasr, 2003). Pendidikan awalnya bercorak tradisional dan terpusat pada studi-studi linguistik, ilmu hukum (fiqh), dan teologi skolastik. Adapun pendidikan filsafat Ibn Rusyd berguru pada Ibn Thufayl dan Ibn Bajjah (Leman & Nasr, 2003). Setelah kenal begitu dekat, Ibnu Thufayl kemudian mengenalkan Ibn Rusyd kepada Abu Ya'qub selaku gubernur Seville (Fakhry, 1986).

Di masa kehidupan Ibn Rusyd terdapat gerakan Al-Muwahhidun (Almohadisme) yang diprakarsai oleh Ibn Tumart (1080-1130 M) dan menjadi doktrin pemerintahan pada saat itu (Watt, 1987). Doktrin dari Al-Muwahhidun adalah sistem hukum positif dan sebuah teologi rasional. Aktivitas Ibnu Tumart dalam bidang hukum ditunjukkan untuk mempraktikkan “amar ma'ruf nahi munkar”, yang mengingatkan kembali ketentuan-ketentuan tegas syariah. Singkatnya gerakan Al-Muwahiddun (Almohadisme) merupakan gabungan dari teologi yang bertumpu pada analisis terhadap masalah inferensi dan penetapan Wujud Mutlak, dan filsafat praktis yang secara alami mengambil bentuk Islam, dan yang sepenuhnya bergantung pada transendensi ilahi (Leman & Nasr, 2003).

Pertemuan dengan Ibnu Thufayl dan Khalifah al Mansur menjadi pintu masuknya Ibn Rusyd ke pemerintahan. Hasil dari pertemuan tersebut menghasilkan dua hal konkret, *pertama*, pengangkatan Ibn Rusyd sebagai qadi atau hakim di Seville; *kedua*, menafsirkan atau memberi komentar atas pemikiran Aristoteles sebagai penghormatannya kepada Gubernur (Fakhry, 1986). Nampaknya sudah menjadi tradisi di setiap kekhilafahan dunia Islam bahwa kecenderungan seorang khalifah menjadikan aliran-aliran tertentu untuk dijadikan ideologi kekhilafahannya. Hal itu terlihat juga ketika faham Mu'tazilah digunakan sebagai ideologi dinasti Abbasyah yang pada saat itu dipimpin oleh al-Ma'mun.

Sekilas Disharmoni Antara Agama dan Filsafat

Adanya ketidakharmonisan antara filsafat dan agama diperlihatkan pada masa dinasti Abbasyah. Pada saat itu, gemilang filsafat mulai menapaki masa kejayaan. Banyak literature-literatur filsafat Yunani dan Mesir diterjemahkan ke dalam bahasa Arab. Sebagai dampaknya, perkembangan pengetahuan di dunia Islam sudah tidak lagi didominasi oleh kalangan mutakallimun saja, melainkan juga para failusuf. Perkembangan filsafat dalam dunia Islam semakin terlihat jelas ketika Mu'tazilah tampil ke publik. Gagasan-gagasannya banyak dipengaruhi oleh filsafat. Hingga pada akhirnya khalifah al-Ma'mun dari dinasti Abbasyah menjadikan Mu'tazilah sebagai ideologi negara. Pada saat itu al-Ma'mun menggunakan pemahaman tentang kemukjizatan al-Qur'an yang dibawah oleh kaum Mu'tazilah. Pada abad IV dan V hijriah, masalah kemukjizatan al-Qur'an menjadi bagian integral dari kredo Islam. Akan tetapi, kita mengetahui bahwa pada abad III hijriah, beberapa teolog tidak menerima doktrin ini sebagai pengikat. Dengan demikian, kita dapat berargumen secara sah bahwa upaya-upaya ar-Razi untuk membuktikan keberadaan teks-teks yang lebih indah daripada al-Qur'an belum tentu menunjukkan penolakannya terhadap wahyu al-Qur'an. Doktrin di masa ar-Razi tentang mukjizat nabi belum terbentuk secara mapan. Argument ar-Razi tentang mukjizat kenabian secara umum sangat mirip dengan sikap sejumlah teolog Mu'tazilah abad III H./IX M dan permulaan abad IV H./X M (Stroumsa, 2017).

Dalam hal ini masalah akal diperdebatkan lagi oleh ar-Razi dan Mu'tazilah. Ar-Razi membuktikan bahwa semenjak akal menjadi bagian dari definisi manusia, maka

semua manusia sama-sama memilikinya. Maka tidak seorang pun yang dapat mengklaim dikaruniai secara alami kualitas intelektual yang lebih tinggi. Demikian juga Mu'tazilah menerima klaim bahwa manusia dikaruniai akal, yang dengannya mereka bisa mendapatkan apa saja yang dibutuhkannya bagi keselamatan dirinya. Dengan demikian, baik Mu'tazilah maupun ar-Razi berangkat dari pengakuan dasar bahwa akal dianggap cukup dan bersifat universal (Stroumsa, 2017).

Pemahaman tentang akal manusia inilah yang kemudian mengiringi Mu'tazilah untuk mempertanyakan kemakhlukan al-Qur'an. Mu'tazilah menemukan momentum untuk memperluas pemahaman seperti ini ketika fahamnya dijadikan ideologi penguasa yang pada saat itu al-Ma'mun menjadi khalifah dari dinasti Abbasyah. Upaya al-Ma'mun menjadikan ideologi Mu'tazilah dikarenakan kecenderungan khalifah menyukai keilmuan filsafat dan ilmu pengetahuan lainnya. Hal ini dikarenakan al-Ma'mun cenderung menyukai pada keilmuan, filsafat, dan ilmu pengetahuan lainnya.

Pada langkah awalnya, al-Ma'mun tidak langsung memaksakan terhadap kemakhlukan al-Qur'an. Dalam pelaksanaannya *mibnah* pertama kali adalah tentang keadilan Allah dan keutuhan tauhid, yang dilakukan terhadap penduduk Damaskus (Safii, 2014). Langkah berikutnya adalah dengan mengirim intruksi kepada para gubernurnya untuk mengadakan ujian terhadap pemuka-pemuka pemerintahan dan kemudian juga terhadap pemuka yang berpengaruh di masyarakat, untuk diuji tentang al-Qur'an sebagai makhluk dan tidak qadim. Inilah yang dimaksud gerakan *mibnah* atau dalam bahasa Harun Nasution inkuisisi (Nasution, 1983).

Akan tetapi, gerakan ini tidak berjalan dengan mulus. Banyak dari penduduk sekitar yang terpaksa menerima teologi semacam itu. Salah satu tokoh fiqh terkemuka yang menolak dengan keras adalah Ahmad bin Hanbal. Ahmad bin Hanbal konsisten dengan pemikirannya tentang al-Qur'an. Pendekatan yang digunakan oleh Ahmad bin Hanbal ialah *lafdzi* (tekstual), dan tidak menggunakan *ta'wil* sebagaimana kaum Mu'tazilah. Seperti mengartikan ayat al-Qur'an yang mutasyabihat diartikan sebagaimana adanya, hanya saja penjelasan tentang tata cara dari tersebut diserahkan kepada Allah.

Tragedi tidak hanya terjadi pada masa al-Ma'mun, akan tetapi dilanjutkan oleh khalifah sesudahnya yaitu al-Mu'tashim, al-Watsiq hingga tahun kedua pada masa

pemerintahan al-Mutawakkil yaitu selama 17 tahun. Bahkan pada masa al-Mua'tashim, yang notabennya adalah seorang militer, memerintahkan seluruh guru agar mengajarkan kepada anak didiknya terkait kemakhlukan al-Qur'an (Al Jabiri, 2003).

Tragedi mihnah merupakan contoh yang bisa dijadikan pelajaran oleh umat muslim bahwa pemaksaan ideologi, yang didominasi oleh ilmu filsafat, terhadap negara justru menunjukkan ketidakharmonisan di dalamnya. Meskipun ilmu pengetahuan saat itu sangat pesat, akan tetapi sikap keberagamaannya terciderai oleh insiden perselingkuhan agama dan politik. filsafat yang dipadukan dengan agama hanya dijadikan alat kekuasaan. Adanya ketidakharmonisan inilah kemudian Ibn Rusyd hendak membuat sebuah solusi atas harmonisasi agama dan filsafat.

Harmonisasi Agama dan Filsafat

Perdebatan hubungan antara agama dan filsafat memiliki momentum yang pesat pada masa Ibn Rusyd. Pada saat itu tantangan yang harus dihadapi oleh Ibn Rusyd adalah harmonisasi dan ekletisme Ibn Sina, beserta kecenderungan irfan (gnosis)-nya serangan al-Ghazali terhadap filsafat dan kaum falasifah, termasuk tanggung jawab resmi dari negara yaitu memperjelas kandungan makna filsafat Aristoteles (Al Jabiri, 2000). Dari sini ditemukan ada empat lapis misi Ibn Rusyd yang diemban: *Pertama*, menjelaskan filsafat Aristoteles sehingga mudah dipahami oleh khalayak umum. *Kedua*, menyingkap penyimpangan-penyimpangan Ibn Sina dari pokok-pokok ajaran kaum falasifah, termasuk ketidakpatuhannya kepada standar-standar logika filsafat rasional. *Ketiga*, melancarkan serangan balik kepada al-Ghazali. *Keempat*, formulasi dan konseptualisasi metodologi baru dalam mengkaji metode-metode untuk menimba hukum-hukum agama, berupa metodologi pengambilan makna-makna zhahir (eksoteris) dari teks-teks agama dengan mempertimbangkan tujuan syariah (maqashid al-syar'i) sebagai acuran utama (Al Jabiri, 2000).

Dari latar permasalahan tersebut, Ibn Rusyd diberi beasiswa oleh khalifah untuk membuat beberapa komentar atas Aristoteles yang kemudian dibukukan menjadi kitab, di antaranya ialah; *Jawami' ma ba'da al-Thabia'ab*, *Talkhish Al-Burhani*, dalam maqalahnya seperti *maqalah Jim, Ha, dan Lam* (Wijaya, 2014). Ibn Rusyd memulai kajian epistemologi burhani Aristotelian dengan membagi ilmu-ilmu filsafat menjadi tiga bagian: Pertama,

ilmu-ilmu teoritis (ulum nazhariyah); kedua, ilmu-ilmu praktis (ulum amaliyah); dan ketiga ilmu-ilmu logis (ulum manthiqiyah) (Wijaya, 2014).

Dari hasil komentar tersebut, Ibn Rusyd berpandangan bahwa syariat Islam menuntut kepada umat muslim untuk selalu mempelajari segala maujud dengan akal. Ibn Rusyd mendasarkan pada beberapa ayat al-Qur'an, di antaranya QS. AL-Hsyir: 2, QS. Al-A'raf: 185, QS. Al-An'am: 75 (Rusyd, 2005), dan masih banyak lagi ayat-ayat yang mengajak untuk mempelajari ilmu-ilmu yang diturunkan oleh Allah. Ibn Rusyd memandang bahwa tidak ada perbedaan antara tujuan agama dan filsafat karena keduanya sama-sama mencari kebahagiaan dan kebenaran. Agama memberikan kesempatan kepada setiap orang untuk mencapai tujuan yang diharapkan, tetapi filsafat hanya terbatas pada beberapa orang yang terlatih di dalam kerja intelektual dan memberikan kepada beberapa orang untuk melakukan penelitian secara mendalam dengan metode rasional (Leman, 1989).

Dengan penjelasan di atas menunjukkan bahwa tidak semua orang dianjurkan untuk mempelajari filsafat. Sebagaimana yang dijelaskan oleh Ibn Rusyd bahwa terdapat beberapa kelompok masyarakat yang bukan pengikut ajaran filsafat. Ibn Rusyd menyebut kelompok pertama golongan ahli teologi (mutakallimun) dengan metode mencari pengetahuannya dialektik. *Kedua*, kelompok retorik atau puitis bagi masyarakat pada umumnya. Ketiga, kelompok demonstratif (Leman, 1989). Apa yang berbeda dalam berbagai pendekatan ini adalah bahwa masing-masing dari mereka akan mendekati kebahagiaan melalui jalan yang berbeda. Syariat dibutuhkan oleh setiap orang, akan tetapi tidak dengan filsafat (Leman, 1989). Sebab hanya orang tertentu saja yang bisa menggunakan filsafat, sebagaimana kelompok demonstratif.

Di samping itu juga, dengan ayat-ayat di atas maka sudah jelas bahwa syariat telah mewajibkan memikirkan alam semesta secara rasional dan pemikiran rasional ini tidak lain hanyalah memikirkan secara mendalam (istinbat) tentang sesuatu yang belum diketahui dengan perantaraan sesuatu yang sudah diketahui. Hal ini disebut *qiyas*, maka wajib bagi semua manusia untuk mengarahkan pemikirannya terhadap alam dengan metode *qiyas aqli*. Cara kerja seperti inilah yang disebut dengan metode burhani atau demonstratif (Rusyd, 1969).

Ibn Rusyd mengambil contoh sebagaimana para ahli fiqh menyimpulkan terdapat kewajiban untuk mengetahui kias fiqh (silogisme fiqh) beserta jenis-jenisnya, dan mana yang benar dan mana pula yang tidak benar. Demikian juga seseorang yang hendak mengenal Tuhan, harus menyimpulkan adanya kewajiban untuk mengetahui kias rasional beserta jenisnya. Maka dari sinilah menurut Ibn Rusyd seseorang tidak boleh mengatakan bahwa mempelajari kias rasional adalah *bidah* (Rusyd, 2005).

Umat Islam seharusnya yakin bahwa syariat Allah itu benar dan telah mengajarkan tentang kebahagiaan. Kebahagiaan inilah yang menjadi tujuan yang harus dicapai oleh setiap muslim melalui pembuktian yang dilakukan berdasarkan kemampuannya, baik menggunakan metode dialektik, retorika, dan demonstratif (Rusyd, 2005). Penelitian tentang *maujud* dengan menggunakan metode berpikir demonstratif tidak akan menghasilkan pandangan yang bertentangan dengan ajaran syariat. Kebenaran tidak akan berlawanan dengan kebenaran yang lain, tetapi justru saling menguatkan (Rusyd, 2005). Jika penelitian dengan metode demonstratif tentang *maujud* itu sesuai dengan syariat, maka hal itu akan menjadi penguatan. Akan tetapi, jika ada pertentangan antara akal dan wahyu maka harus dilakukan takwil (Rusyd, 2005). Takwil adalah mengeluarkan makna suatu lafadz dari makna yang sebenarnya (*haqiqi*) ke makna metaforik (*majazi*). Biasanya ahli fiqh yang kerap menggunakan takwil untuk menetapkan berbagai hukum syariat, maka seorang ahli metode berpikir demonstratif patut melakukan hal yang sama. Sebab, di dalam al-Qur'an menurut Ibn Rusyd pasti akan ditemukan ayat-ayat yang mendukung pemakaian takwil (Rusyd, 2005).

Di atas sudah dijelaskan bagaimana hubungan agama dan filsafat menurut Ibn Rusyd. Pengertian tersebut di ambil dari kitabnya yaitu *Fasl al-Maqal fi ma bayna al-hikmah wa syariah min al-ittisal*. Untuk mengetahui secara konkret bagaimana hubungan itu bisa terjalin setidaknya bisa dilihat dari kitab lain Ibn Rusyd yaitu *Al-Kasyf an Manahij Adillah*. Ada beberapa tema yang ingin diterangkan oleh Ibn Rusyd dalam kitab tersebut, di antaranya:

1. Eksistensi Tuhan

Banyak kalangan teolog yang menjelaskan eksistensi Tuhan. Dalam hal ini setidaknya ada empat golongan yang pada saat itu mendominasi yaitu Asy'ariyah,

Mu'tazilah, Batiniah, dan Hasyawiah. Masing-masing golongan ini meyakini Allah dengan keyakinan yang berbeda-beda dan seringkali memalingkan lafadz-lafadz syariat dari makna lahiriah kepada penakwilah-penakwilan yang sesuai dengan akidah masing-masing (Rusyd, 2005). Hasyawiah adalah golongan yang mengatakan bahwa metode mengetahui adanya Allah dapat ditempuh melalui wahyu (*sama'i*). Bukan melalui akal. Artinya, iman akan adanya Allah yang wajib diyakini oleh manusia dapat dicapai cukup dengan menerima langsung dari pembuat syariat (Allah) dan dengan kepercayaan yang utuh kepadanya (Rusyd, 2005).

Sementara golongan Asy'ariyah, iman akan adanya Allah hanya dapat dicapai melalui akal, sedangkan mereka tidak menempuh metode syariat yang disediakan dan dianjurkan oleh Allah bagi manusia. Metode ini dibangun di atas argumen bahwa alam adalah baru. Konsep kebaruan alam yang mereka tawarkan didasarkan pada konsep struktur jisim-jisim yang meliputi bagian-bagian yang tidak terbagi-bagi lagi baru (Rusyd, 2005). Setidaknya ada dua jalan yang ditempuh dalam kebaruan alam. Pertama, metode yang berdasar pada tiga premis yang menempati posisi sentral dalam merumuskan argumen kebaruan alam. Premis pertama berbunyi “substansi-subtansi tidak lepas dari aksiden-aksiden”. Premis kedua, “aksiden berisfat baru”. Premis ketiga, “sesuatu yang tidak lepas dari yang baru adalah baru” (Rusyd, 2005).

Metode kedua digagas oleh Abu al-Ma'ali. Metode ini dibangun atas dua premis. Premis pertama menyatakan bahwa alam dan seluruh isinya dimungkinkan untuk mengambil bentuk lain yang buka bentuk biasanya, sehingga mungkin saja sesuatu lebih kecil atau lebih besar daripada biasanya. Premis ini bercorak retorik (Rusyd, 2005). Premis kedua menyatakan bahwa yang jaiz adalah baru. Abu al-Ma'ali menambahkan beberapa premis lagi. Premis pertama menyatakan bahwa sesuatu yang jaiz pasti membutuhkan subjek yang menentukannya untuk mengambil salah satu dari dua sifat jaiz yaitu dengan mengutamakan yang pertama daripada yang kedua. Premis kedua menyatakan bahwa subjek yang menentukan ini pasti mempunyai kehendak. Premis ketiga menyatakan bahwa maujud yang lahir dari kehendak adalah baru. Kehendak adalah sebuah awal kondisi sebuah tindakan (Rusyd, 2005).

Menurut Ibn Rusyd bahwa kehendak berada sepanjang tindakan itu menghasilkan objek. Tidak dan kehendak merupakan dua hal yang saling terkait. Jika satu di antara keduanya ada dalam kondisi sebenar-benarnya, yang lain akan ada sebagaimana dua hal tersebut, tapi jika salah satu dari mereka kemungkinan besar ada, yang lain juga tidak ada. Semestinya kehendaklah yang benar-benar diciptakan, lalu tindakan yang dikehendaki baru terbentuk. Lebih jauh, kehendak menjadi abadi, lalu apa yang dikehendaki akan abadi(Rusyd, 2005). Jadi dalam konteks ini terlihat bahwa metode Asy'ariyah yang begitu terkenal dalam upaya mengetahui Allah bukanlah metode penalaran yang meyakinkah. Bukan pula metode syariat yang meyakinkan.

Adapun metode penalaran yang ditempuh golongan sufi sebenarnya bukanlah metode penalaran. Metodenya bukan tersusun dari premis-premis atau analogi-analogi. Mereka hanya menduga bahwa pengetahuan tentang Allah dan maujud-maujud adalah pengetahuan yang masuk ke dalam jiwa ketika jiwa mengosongkan diri dari tantangan-tantangan syahwat dan menerima dengan pemikiran yang dianjurkan. Akan tetapi, Ibn Rusyd mengakui bahwa metode kaum sufi ini tidak berlaku umum bagi semua manusia(Rusyd, 2005).

Sampai di sini sekiranya telah jelas bahwa tidak satupun dari metode-metode di atas yang dianjurkan syariat bagi semua manusia lantaran kemampuannya yang berbeda-beda dalam mengetahui Tuhan, lalu apa metode yang syariat jelaskan al-Qur'an dan dipegangi para sahabat Nabi? Menurut Ibn Rusyd, metode yang diperintahkan dan dianjurkan syariat bagi semua manusia ada dua macam. Pertama, metode yang bertumpu pada pemeliharaan dan penciptaan semua maujud tersebut untuk manusia. Kedua, metode yang bertumpu pada penciptaan substansi semua maujud.

Metode pertama dibangun atas dua dasar. *Pertama*, bahwa semua maujud yang ada di alam ini cocok bagi eksistensi manusia. Kedua, kecocokan ini adalah sebuah keniscayaan jika dilihat dari sisi pelaku yang bermakna terhadap hal itu. Bahwa semua maujud cocok bagi manusia. Seperti merenungkan kecocokan malam dan siang, matahari, dan sebagainya. Oleh karena itu, seseorang yang hendak mengetahui

Allah secara sempurna wajib meneliti manfaat-manfaat yang ada pada maujud (Rusyd, 2005). Metode pertama ini disebut *dalil inayah* (pemeliharaan).

Adapun tentang yang kedua yaitu penciptaan. Argumen ini didasarkan atas dua maujud yang secara potensial terdapat pada semua fitrah manusia. Metode argumen ini bahwa semua ciptaan pasti ada yang menciptakan. Demikian juga ketika seseorang ingin mengetahui sebab-sebab yang karenanya maujud itu tercipta (Rusyd, 2005). Maka dari itu, dengan mengetahui dalil inayah dan penciptaan setidaknya memberikan argumen untuk semua orang ketika hendak mengetahui eksistensi Tuhan.

2. Keesaan Tuhan

Perdebatan mengenai keesaan Tuhan juga tidak lepas dari kaum teolog. Penegasian ketuhanan selain Dia setidaknya terdapat dalam tiga ayat, *jika di dalam keduanya (langit dan bumi) terdapat Tuhan selain Allah, niscaya keduanya pasti hancur* (QS. Anbiya': 22); Allah sekali-kali tidak mempunyai anak dan sekali-kali tidak ada Tuhan yang beserta-Nya, *kalaupun ada Tuhan lain selain Dia, masing-masing Tuhan itu akan membawa makhluk yang diciptakannya dan sebagian dari tuhan itu akan mengalahkannya yang lain. Maha Suci Allah dari apa yang mereka sifatkan ini* (QS. Al-Mukminun: 91); katakanlah: *“jika ada Tuhan-Tuhan di samping-Nya, sebagaiman yang mereka katakan, niscaya Tuhan-Tuhan itu mencari jalan kepada Tuhan yang mempunyai ‘Arsy’ ”* (QS. Al-Isra': 42).

Menurut Ibn Rusdy, terdapat ayat yang menjelaskan tentang argumentasi yang sesuai dengan tabiat alamiah dan syariat dalam mengetahui keesaan Tuhan. Allah meliputi langit dan bumi dan Allah tidak merasa berat memilih keduanya (QS. Al-Baqarah: 255).

Akan tetapi, argumen yang disusun oleh golongan Asy'riyah mengenai tiga ayat di atas menurut Ibn Rusyd tidak sesuai dengan tabiat alamiah, bahkah argumen itu tidak rasional. Golongan Asy'riyah mengatakan bahwa jika ada dua Tuhan atau lebih, keduanya bisa berbeda pendapat. Jika keduanya berbeda pendapat, perbedaan itu tidak lebih dari tiga. Pertama, terkadang kehendak keduanya terwujud sempurna; kedua, terkadang kehendak keduanya tidak terwujud secara sempurna; dan ketiga,

terkadang kehendak salah satu dari keduanya terwujud secara sempurna(Rusyd, 2005).

Kelemahan argumen ini menurut Ibn Rusyd telretak pada kenyataan bahwa sebagaimana di dalam hukum akal keduanya mungkin berbeda pendapat dengan menganalogikann dengan dua orang yang berkehendak dalam dunia nyata. Jika keduanya sepakat untuk membuat alam, niscaya keduanya sepakat untuk membuat apa yang hendak diciptakan. Jika demikian, harus dikatakan bahwa perbuatan keduanya niscaya saling bekerja sama untuk mendatangkan ciptaan tersebut ke dalam satu tempat. Kecuali jika ada yang mengatakan bahwa mungkin Tuhan yang satu mengerjakan sebagian sedang yang satunya lagi mengerjakan sebagian lainnya.

Mengenai perbuatan yang bergiliran, hal ini merupakan indikasi kekurangan masing-masing dari kedua Tuhan yang ada. Jika Tuhan ada dua, mestinya lam ini juga dua. Karena alam ini satu, pasti pelaku yang menciptakan alam ini juga satu, karena perbuatan satu hanya terhalir dari satu(Rusyd, 2005). Dari kekurangan inilah Ibn Rusyd mendasarkan keesaan Tuhan dengan melihat adanya penggerak pertama atau *dalil harkah*.

3. Pengetahuan Tuhan

Perdebatan pengetahuan Tuhan ini sebagai respon dari al-Ghazali yang menggugat filsuf terdahulu. Pertanyaan mendasar dalam perdebatan ini adalah apakah Allah mengetahui hal-hal yang khusus atau hanya bersifat umum?. Karena hal itu terkait dengan sifat ilmu Allah sendiri. Berdasarkan ayat yang berbunyi, apakah Allah yang menciptakan itu tidak mengetahui apa yang kamu tunjukkan dan kamu sembunyikan, dan Dia Maha Talu dan lagi Maha Mengetahui (QS. Al-Mulk: 14).

Aspek argumentatif ayat tersebut adalah jika dilihat dari segi tertib bagian-bagian yang diciptakan, dan juga jika dilihat dari segi kesesuaian semua ciptaan itu dengan kemanfaatan yang dimaksudkan dari ciptaan tersebut bahwa ciptaan itu tidak lahir dari pembuat yang alamiah, melainkan lahir dari pembuat yang menyusun secara teratur sebelum menetapkan tujuannya, maka mestinya Sang Pembuat mengetahui apa yang dibuatnya(Rusyd, 2005).

Akan tetapi, pendapat ahli kalam berbeda dengan pernyataan tersebut. Pendapat para ahli kalam menyatakan bahwa Tuhan mengetahui yang baru pada waktu kejadiannya dengan pengetahuan yang *qadim*. Pendapat ini menurut Ibn Rusyd tidak rasional, karena pengetahuan harus mengikuti maujud. Karena maujud terkadang telah mewujud dan terkadan belum mewujud (masih berupa potensi), maka pengetahuan tentang dua maujud ini berbeda, sebab maujud yang masih berbentuk potensi pasti tidak sama dengan maujud yang telah mewujud (Rusyd, 2005).

Hal ini memang belum pernah dijelaskan oleh syariat. Syariat justru menjelaskan yang sebaliknya, bahwa Tuhan mengetahui maujud yang baru pada waktu kejadiannya maujud tersebut, seperti dinyatakan dalam firman-Nya, dan tidak jatuh sebutir biji pun dalam kegelapan bumi dan tidak sesuatu yang basa atau yang kering, melainkan tertulis dalam kitab yang nyata (QS. Al-An'am: 59). Dari ayat ini ditetapkan bahwa dalam syariat dijelaskan, Allah mengetahui sesuatu sebelum adanya; mengetahui bahwa sesuatu itu akan ada, mengetahui sesuatu ketika sesuatu itu telah ada, mengetahui bahwa sesuatu telah rusak, dan mengetahui bahwa sesuatu itu akan rusak pada waktu terjadinya rusak. Inilah yang dimaksud Ibn Rusyd dasar syariat. Penjelasan syariat berbentuk demikian, karena masyarakat awam bisa memahami alam nyata hanya dengan pengertian seperti ini (Rusyd, 2005).

Para ahli kalam tidak mempunyai argumen rasional yang mengharuskan argumen syariat tidak berbentuk seperti itu. Mereka hanya mengatakan bahwa pengetahuan yang berubah dikarenakan perubahan maujud adalah baru, sedangkan Allah tidak ditempati sesuatu yang baru, lantaran sesuatu yang tidak lepas dari sesuatu yang baru juga baru (Rusyd, 2005). Maka dari itu, pengetahuan Tuhan tidak dibatasi oleh waktu yang telah lampau, sekarang, dan akan datang. Pengetahuan-Nya bersifat *qadim*, yaitu semenjak azali Tuhan mengetahui segala hal-hal yang terjadi di alam. Di samping itu juga, pengetahuan Tuhan tidak dapat diberi sifat *kulliyah* atau *juz'iyah*. Sebab kedua sifat itu merupakan kategori-kategori manusia, bukan merupakan kategori Ilahi. Sebenarnya, pengetahuan Tuhan tidak dapat diketahui kecuali oleh Tuhan sendiri (Rusyd, 2005).

Menurut Ibn Rusyd, seseorang dapat berbicara tentang kehendak bebas atau tentang Pengetahuan Tuhan, hanya secara metaforis. Selain itu, Tuhan menciptakan senya metafisik dari materi dan dari benuk yang padanya sebab-sebab sekunder bertindak untuk mendukung apa yang potensial, atau untuk meniadakannya. Dengan demikian, Tuhan tidak bertindak hal-hal partikular, akan tetapi karena Tuhan adalah Sang Pencipta yang memiliki sepenunya dalam Diri-Nya segala sesuatu yang telah diciptakan-Nya.

Kesimpulan

Pada awalnya, Ibn Rusyd mendapat kesempatan dari Khalifah dan Ibn Thufayl untuk mengomentari karya-karya Ibn Rusyd. Dari beberapa komentarnya terkait karya-karya Ibn Rusyd kemudian menjadikan basis epistemologinya, karena Ibn Rusyd tidak seperti filsuf lainnya yang memiliki sebuah kitab khusus terkait epistemologi, akan tetapi epistemologinya nampak pada komentar-komentarnya.

Dengan bermodalkan basis epistemologi yang dibangun dari karya Aristoteles, Ibn Rusyd berupaya mencari sintesa dari agama dan filsafat dengan diberi istilah metode demonstratif. Inilah kontribusi besar sang filsuf dari Cordoba, bahwa pada dasarnya tidak ada yang bertentangan antara agama dan filsafat. Sebagaimana yang Tuhan ajarkan pada umat manusia bahwa syariat telah mewajibkan penelitian tentang segala maujud dan perenungannya menggunakan akal.

Metode demonstratif ini diperuntukkan bagi golongan yang mampu secara akal untuk menakwilkan teks-teks syariah seperti Asy'ariyah dan Mu'tazilah. Akan tetapi, Ibn Rusyd menyadari bahwa tidak semua orang mampu menggunakan metode demonstratif, maka alternatif yang diberikan oleh Ibn Rusyd adalah bagi orang awam cukup memahami teks-teks yang belum jelas sesuai makna lahiriahnya saja, dan dilarang bagi golongan demosntratif untuk menyebarluaskan metode takwil kepada masyarakat umum. Ibn Rusyd memberikan contoh bagaimana hubungan antara filsafat dan agama dalam argumentasinya tentang pengetahuan, keesaan, dan eksistensi Tuhan. Hal itu dibuktikan melalui perdebatan panjang yang dilakukan oleh para teolog terdahulu dengan

menkritiknya kemudian Ibn Rusyd memberikan argumentasinya dengan didasarkan pada syariat agama.

Daftar Pustaka

al-Jabiri, Muhammad Abed. 2000. *Post-tradisionalisme Islam*. terj. Ahmad Baso. Yogyakarta: LKiS.

_____. 2003. *Kritik Nalar Arab*. Ircisod.

Bagir, Haidar. 2017. *Epistemologi Tasawuf*. Bandung: Mizan.

Fakhry, Majid. 1986. *Sejarah Filsafat Islam*. terj. Mulyadi Kartanegara. Jakarta: Pustaka Jaya.

Leaman, Oliver. 1989. *Pengantar Filsafat Islam*. Yogyakarta: Rajawali.

Nasution, Hasyimsyah. 2013. *Filsafat Islam*. Jakarta: Gaya Media Pratama.

Nasution, Harun. 1983. *Teologi Islam*. Jakarta: UI Press.

Rusyd, Ibn. 2005. *Mendamaikan Agama dan Filsafat: Kritik Epistemologi Dikotomi Ilmu*, Terj. *Kitab Fasl Maqal wa Al-Kasyf an Manahij Adillah*. Yogyakarta: Nuansa Aksara.

Rusyd, Ibn. *al-Kasyf an Manahij Adillah*. Bierut: Dar Ifaq al-Jadidah.

Rusyd, Ibn, 1969. *fasl al-Maqal fi ma Bayn al-Hikmah wa al-Syari'ah min al-Ittisal*. Mesir: Dar al-Maarif.

Safii. 2014. *Teologi Mu'tazilah: Sebuah Upaya Revitalisasi*, dalam jurnal Teologia. Vol. 25. No. 2. Juli-Desember.

Sayyed Hossein Nasr. Oliver Leaman. (ed). 2003. *Ensiklopedia Tematis Filsafat Islam*. Bandung: Mizan.

Stroumsa, Sarah. 2017. *Para Pemikir Bebas Islam*. Yogyakarta: LkiS.

Watt, W. Montgomery. 1987. *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Wijaya, Aksin. 2014. *Nalar Kritis Epistemologis Islam*. Yogyakarta: Teras.

_____. 2014. *Satu Islam, Ragam Epistemologis: Dari Teologi Teosentrisme ke Antroposentrisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.