

PEMBACAAN FILOSOFIS-RASIONALIS IBN RUSHD TERHADAP AL-QUR'AN



Fiqih Kurniawan

MAS Daarul Fathonah Tegalugubug

Email: afiqqih08@gmail.com

Abstract

*This study aims to describe Ibn Rushd's thoughts, especially regarding his reading of the Qur'an. Looking back at its time—the Middle Ages, it has given rise to a sharp discourse between Muslim philosophers and theologians. The contradictions surrounding reason-revelation and interpretation regarding the nature of God's existence is one of the things to be studied. Of course, the discourse involved several Muslim thinkers who lived in that era. Among the Muslim thinkers whose name emerged and was famous in the discourse was Ibn Rushd. One of the contributions of Ibn Rushd's rationalist-philosophical reading of the Qur'an he put into the concept of *dalil al-'ināyah*. There are several findings resulting from this research, including: Ibn Rushd combines findings based on *burhani* reasoning (*mudrikah bi al-burhāni*) and empiricism (*mudrikah bi al-ḥissi*); *Burhani's* reasoning method is superior to the *takwil* problem compared to the dialectical method; editor of the Qur'an concerning the relationship between nature and humans must be understood as a means to know the nature of the existence of the creator, namely, Allah SWT.*

Keywords: *Ibn Rushd, Takwil and Hierarchy of Reader, Dalil al-'ināyah.*

Abstrak

Studi ini bertujuan untuk memaparkan pemikiran Ibn Rushd, terutama menyangkut pembacaannya terhadap Alquran. Menilik kembali pada masanya—abad pertengahan, telah memunculkan diskursus yang tajam antara filosof dan teolog Muslim. Kontradiksi seputar wahyu-akal dan pentakwilan menyangkut hakikat wujud Tuhan adalah salah satu pembahasan yang dikaji. Tentunya, diskursus itu melibatkan beberapa pemikir Muslim yang hidup pada era itu. Di antara pemikir Muslim yang

namanya menyeruak dan masyhur dalam diskursus tersebut adalah Ibn Rushd. Salah satu kontribusi pembacaan rasionalis-filosofis Ibn Rushd terhadap Alquran ia tuangkan dalam konsep *daḥīl al-‘ināyah*. Ada beberapa penemuan yang dihasilkan dari penelitian ini di antaranya: Ibn Rushd memadukan antara penemuan yang didasarkan pada nalar burhani (*mudrikah bi al-burhāni*) dan empirisme (*mudrikah bi al-ḥissi*); metode nalar burhani diunggulkan soal takwil dibandingkan metode dialektika; redaksi Alquran ihwal relasi alam dan manusia harus dipahami sebagai sarana untuk mengetahui hakikat keberadaan sang pencipta, yaitu, Allah SWT.

Kata Kunci: Ibn Rushd, Takwil dan Hirarki Pembaca, Dalil al-‘ināyah.

PENDAHULUAN

Menurut beberapa sejarawan, abad pertengahan dikatakan sebagai zaman keemasan Islam. Perluasan Islam telah membawa orang-orang Arab terhubung dengan ide-ide dan pencapaian banyak bangsa lain termasuk orang-orang Hindu dari India, Buddha di Asia tengah, Persia, dan Yunani.¹ Maka tidak heran bila di era itu menelurkan pemikir Muslim dengan kemampuan yang variatif.² Di samping keilmuan yang sudah pakem seperti bidang teologi, *fiqh*, dan tasawuf, disiplin keilmuan baru seperti kedokteran, astronomi, matematika, musik, dan filsafat juga mulai ditekuni. Upaya pentakwilan Alquran yang pada waktu itu didominasi oleh teolog, kemudian pula disusul oleh filosof Muslim dengan penakwilannya berikut apologinya terhadap status filsafat.³ Sejak itu, muncul pertanyaan urgen dan menjadi tantangan berat bagi kalangan teolog (*ahli kalam*) dalam hal metafisik, terutama tentang jiwa yang imortal dan penciptaan alam.⁴

¹ Tamim Ansary, *Dari Puncak Bagdad: Sejarah Dunia Versi Islam*, terj. Yuliani Liputo, (Jakarta: Zaman, 2012), 175.

² Sebagai contoh, al-Fārābi (872-951), Ibn Sīnā (980-1037), al-Kindi (803-873), Ibn Bājjah (1095-1138), Ibn Miskawaih (932-1030) dan lain-lain. Diskusi lebih intim bisa lihat, Rosenthal, Erwin I. J. *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.

³ Takwil dan tafsir itu berbeda, meskipun secara substansi sama. Tafsir merupakan pemahaman harfiah terhadap teks, yang menumpukan perhatian pada ungkapan lahir atau formal penuturan. Oleh karena itu, dia dapat disebut sebagai *exoteric exegete*, yang proses kerjanya bergantung pada kerja rasional akal. Sementara itu, takwil adalah bentuk lebih intensif dari tafsir. Tujuannya ialah menyingkap makna simbolis atau makna batin teks sehingga dapat disebut sebagai *exoteric exegete*. Abdul Hadi W. M., *Hermeneutika Sastra Barat & Timur* (Jakarta: Sadra Press, 2014), 153. Lihat juga Ahmad Izzan, *Ulumul Qur’an: Telaah Tekstualitas dan Kontekstualitas Alquran*, (Bandung: Tafakur, 2011), 248.

⁴ Erwin I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline* (Cambridge: Cambridge University Press, 1962), 114.

Di tengah situasi seperti itu, lahir seorang rasionalis—meminjam istilah Hossein Nasr, *free thinker* (pemikir bebas) yang juga hidup pada abad pertengahan Islam, sekitar kurang lebih selisih satu dekade sesudah Imam al-Ghazali (1058-1011), *Hujjah al-Islām*⁵, yang salah satu karyanya, *Tahāfut al-Falāsifah*, cukup berpengaruh bagi dunia filsafat—khususnya Ibn Rushd yang kemudian menganggit sebuah tulisan khusus untuk menyanggah pernyataan al-Ghazali dalam karyanya, *Tahāfut al-Tahāfut*.

Di samping itu, Ibn Rushd memberikan komentar atau sanggahan, di antaranya tentang hal-hal metafisik yang dipelopori kelompok ahli kalam: Hasyawiah, Bathiniah, Muktazilah, dan Asy'ariah.⁶ Keempat golongan itu mencetuskan metode yang keliru dalam menggali pengetahuan tentang hal-hal yang wujud dalam rangka mengetahui hakikat keberadaan Allah.

Aliran Hasyawiah memiliki pandangan bahwa cara mengetahui Allah menurut mereka adalah melalui metode *simā'i*, bukan dengan menggunakan akal. Ringkasnya, bagi mereka cukup dengan hanya mengimani apa yang dibawa oleh Rasul, tanpa harus memproyeksikan akal untuk menetapkan adanya Allah, Sifat-sifatNya dan seterusnya.⁷ Kedua, aliran Bathiniah (kaum sufi), mereka mengklaim bahwa mengetahui Allah dan hal-hal yang wujud dengan cara sesuatu melempar sesuatu ke dalam jiwa ketika jiwa itu lepas dari kendali syahwat. Dan, jiwa menghadapi masalah yang utama, yaitu akal pikiran.⁸

Ketiga, adapun Muktazilah bagi Ibn Rushd memiliki kesamaan dari segi pemikiran, sehingga kritik terhadap Muktazilah sekaligus ditujukan kepada Asy'ari.⁹ Keempat, meneliti paham Asy'ariah dari segi metode, tepatnya yang berkaitan dengan syari'at—yang ditujukan kepada masyarakat (*jumhur*), salah satunya adalah metode Alquran¹⁰ yang dikonstruksi oleh Asy'ariah.

Maraknya diskursus perihal entitas ketuhanan dan supremasi wahyu-akal itu, lantas menggerakkan Ibn Rushd untuk turut memberikan sumbangsih berupa wacana kritis; baik kritikan maupun afirmasi. Artikel ini berupaya menggali metode pembacaan Ibn Rushd berdasarkan ayat Alquran

⁵ Al-Ghazali mendapat gelar sebagai Hujjah al-Islam karena mampu menghafal 300.000 hadis. Philip K. Hitti, *History of The Arabs*, Terj. R. Cecep Lukma Yasin dan Dedi Slamet Riyadi (Jakarta: Serambi, 2014), 518.

⁶ Muḥammad 'Ābid al-Jābirī, *Ibn Rushd: Sīrah wa Fikr* (Lebanon: Beirut, 1998), 115. Tidak hanya Ibn Rushd, Al-Ghāzali juga mngutarakan kritiknya terhadap pola penakwilan kelompok Bathiniah yang dipandang keliru. Seleangkpanya lihat Fiqh Kurniawan, "Penafsiran Ideologis Perspektif Asbāb al-Khatā fi al-Tafsīr," *Jurnal Diyā' Al-Afkār: Jurnal Studi Alquran dan al-Hadis* Vol. 8, No. 2 (Desember 2020), 153.

⁷ Muḥammad 'Ābid al-Jābirī, *Ibn Rushd: Sīrah wa Fikr*, 115.

⁸ Muḥammad 'Ābid al-Jābirī, *Ibn Rushd: Sīrah wa Fikr*, 115.

⁹ Muḥammad 'Ābid al-Jābirī, *Ibn Rushd: Sīrah wa Fikr*, 115.

¹⁰ Muḥammad 'Ābid al-Jābirī, *Ibn Rushd: Sīrah wa Fikr*, 116.

yang disandarkan pada realitas melalui pengamatan inderawi (*mudrikah bi al-hissi*) dan nalar demonstratif (*mudrikah bi al-burhān*). Berangkat dari permasalahan tersebut, maka dalam kajian ini penulis bermaksud memaparkan Ibn Rushd mengenai metode pembacaannya terhadap Alquran.

Sketsa Biografi Ibn Rushd

Nama panjangnya adalah Abu Al-Walid Muhammad Ibn Ahmad Ibn Rushd. Dalam literatur latin, Ibn Rushd disebut Averroes.¹¹ Termasuk salah seorang filosof Islam yang masyhur.¹² Ibn Rushd lahir di Kordoba pada 1126, dan mengenyam pendidikan bahasa Arab, *fiqh*, *kalam*, dan kedokteran dari sejumlah guru hingga berusia empat puluh tahun. Di samping mempelajari ilmu fiqh, Ibn Rushd juga hafal Kitab al-Muwatta'ā anggitan Imam Malik.¹³ Kecintaannya terhadap berbagai disiplin ilmu tersebut menurut Muhammad Aman karena pengaruh sisi ayah dan kakeknya yang menjadi ulama besar dan *qāḍi* (hakim agama) di Cordova.¹⁴ Dengan demikian, sedari dulu keluarga Ibn Rushd sudah menyanggah status keluarga yang terkenal.¹⁵

Di tengah semangatnya dalam menelan berbagai disiplin ilmu, Ibn Rushd muda diperkenalkan kepada Khalifah Abu Ya'qub Yusuf yang mempunyai kultur keilmuan yang luas,¹⁶ melalui perantara Ibn Ṭufail seorang teman Ibn Rushd yang pada saat itu menjabat sebagai dokter dan penasihat khalifah. Setelah perkenalan itu, sang Khalifah memerintahkan Ibn Rushd untuk menjelaskan kepadanya karya-karya Aristoteles yang dipandang cukup pelik. Khalifah merasa tertarik dan memerintahkan Ibn Rushd untuk melanjutkan berkarya lewat tulisan, terutama mensyarahi buku-buku Aristoteles.¹⁷ Ketika itu pula, Ibn Rushd diangkat sebagai hakim

¹¹ Suparman Syukur, *Epistemologi Islam Skolastik: Pengaruhnya pada Pemikiran Pemikiran Islam Modern* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017), 17.

¹² Dalam dunia Islam sendiri Ibn Rushd tidaklah begitu masyhur sebagaimana masyhurnya di dunia Barat. Bahkan pemikirannya (dalam dunia Islam) tidak disebarluaskan dan pengarangnya dilupakan setelah kematiannya. Hal tersebut terjadi karena beberapa sebab. Salah satunya karena terjadi pembakaran terhadap buku-bukunya di Cordova. Selain itu, dunia Islam menuduhnya dengan kafir dan ateis karena perhatiannya (yang berlebihan) terhadap filsafat barat. Muhammad 'Abbāsah, *al-Falsafah al-'Aqlāniyyah 'inda Ibn Rushd*, Al-Jazair: Journal Hauliyyāt al-Turāth, No. 11, (2011), 16.

¹³ Muḥammad 'Abbāsah, *al-Falsafah al-'Aqlāniyyah 'inda Ibn Rushd*, 8.

¹⁴ Muḥammad Amān ibn 'Ali, *al-'Aql wa al-Naql 'inda Ibn Rushd* (Madinah al-Munawwarah: t.p,1983), 9.

¹⁵ Hamid Nascem Rafiabadi, *The Attitude of Islam Towards Science and Philosophy* (New Delhi: Sarup & Sons, 2003), 3.

¹⁶ Ibn Rushd, *Kitāb Faṣl al-Maqāl wa Taqīr ma Baina al-Sharī'ah wa al-Ḥikmah min al-Ittiṣāl* (Lebanon: Bairūt, 1987), 11.

¹⁷ Avital Wohlman, *Al-Ghazali, Averroes and the Interpretation of the Qur'an*, terj. David Burrell (London and New York: Routledge, 2008), 17.

agama (*qāḍī*) di Seville pada 1169. Pada tahun 1171, Ibn Rushd ditunjuk sebagai Kepala Hakim Agama Kordoba, dan pada tahun 1182, ditunjuk sebagai dokter istana di istana Sultan Abu Ya'qub Yusuf dan penggantinya, Sultan Abu Yusuf Ya'qub al-Manşur, di Marakesh, Marokko.

Ketika Abu Yusuf Ya'qub yang akrab dipanggil al-Manşur itu menggantikan kedudukan ayahnya pada tahun 1184, dukungan lembaga kekhalifahan pada Ibn Rushd terus berlanjut. Namun, akibat tekanan publik yang menguat, terutama karena tekanan para ahli *fiqh Maliki* yang menolak studi filsafat dan ilmu 'pengetahuan kuno'¹⁸ nasib Ibn Rushd kemudian berubah drastis.¹⁹ Ia dibuang ke Lucena, di kepulauan Atlantik, pada tahun 1195. Lalu, buku-bukunya dibakar di depan umum, dan ajaran-ajarannya tentang filsafat dan sains, kecuali kedokteran dan astronomi, dilarang disebarkan.²⁰

Pengasingan Ibn Rushd untungnya tidak berlangsung lama. Khalifah segera berdamai dan mengizinkannya untuk melanjutkan studi filsafat, sesuatu yang tentu membuat Ibn Rushd riang gembira. Setelah mengalami fitnahan dan diasingkan ke Lucena, dekat kordoba selama satu tahun, Ibn Rushd kembali menjadi dokter istana dan dua tahun kemudian ia wafat dalam usia 72 tahun.²¹ Ibn Arabi sempat menyaksikan jenazah dan

¹⁸ Majid Fakhry, *Averroes: His Life, Works and Influence* (Oxford: Oneworld Publications, 2001), 2.

¹⁹ Menurut Hamid terdapat dua pendapat mengenai konteks terjadinya kasus ini. *Pertama*, pada waktu itu Khalifah sedang berperang melawan tentara Kristen di Spanyol. Sehingga Khalifah memperoleh dukungan dari para ahli *fiqh* yang telah cukup lama memaksakan ajaran ortodoksi kerasnya kepada masyarakat. *Kedua*, fanatisme kaum barbarian sedang meledak, dan Ibn Rushd termasuk salah seorang korban yang terkena dampak dari fanatisme religius tersebut dan di samping itu juga karena mereka cemburu dengan kejeniusan Ibn Rushd. Sehingga karena itu akhirnya Ibn Rushd dideportasi ke Lucena. Selebihnya lihat Hamid Naseem Rafiabadi, *The Attitude of Islam Towards Science and Philosophy*, 11.

²⁰ Sebelumnya Abu Yusuf mendukung penuh terhadap perjalanan karir intelektual Ibn Rushd, kini ketika anaknya menggantikan posisi Abu Yusuf yang meninggal, Ibn Rushd mengalami peristiwa yang memilukan. Al-Manşur (putra Abu Yusuf) bertolak belakang dengan semangat orang tuanya yang memperhatikan penuh terhadap berbagai disiplin ilmu, tak terkecuali filsafat. Al-Manşur terhasud oleh *fuqaha* di sekitarnya agar menyingkirkan ajaran-ajaran filsafat. Peristiwa tersebut secara ringkas, sebagaimana yang diungkap oleh al-Jabirī, al-Manşur berkata dalam surat edarannya bahwa *pada zaman dahulu terdapat suatu kaum yang berbicara dalam lautan-lautan ilusi. Mereka berimajinasi, bahwa akal adalah alat pertimbangan pemahaman, dan kebenaran adalah hasil penalaran demonstratifnya. Mereka lebih berbahaya daripada ahli kitab. Karena Ahli kitab bersungguh-sungguh di dalam kesesatan, sementara mereka (para filosof) menanggalkan kezuhudan mereka.* Lihat 'Ābid al-Jabirī, *al-Muthaqafūn fī al-Ḥadarah al-'Arabiyyah; Miḥnah Ibn Ḥanbal wa Nukbah Ibn Rushd* (Lebanon: Baīrut, 2000), Cet II, 120.

²¹ Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (New York: Columbia University Press, 2004), Edisi ke III, 282. Menurut Urvoy, tanggal kematian Ibn Rushd yang paling mungkin adalah hari kamis, 9 Safar, 595 H/10 Desember 1198 M. Lihat Dominique Urvoy,

menghadiri upacara pemakaman Ibn Rushd. Berbeda dengan Fakhry, Corbin mempunyai catatan berbeda. Bagi Corbin, meskipun al-Manşur memanggilnya untuk kembali ke Andalusia, tapi panggilan tersebut tidak mampu memulihkan kondisinya, dan ia meninggal di dalam sebuah daerah pengasingan tanpa kembali ke Andalusia.²²

Kendati pun fakta historisnya memilukan seperti itu, sumbangsih Ibn Rushd dalam bidang lain, seperti pendekatannya terhadap Alquran juga tidak kalah penting. Hal itu bertolak dari banyak dari teolog melakukan upaya takwil terhadap Alquran. Dari situ, kemudian terdapat berbagai bahasan yang diangkat Ibn Rushd dalam karyanya, misalnya, konsep *wahdaniyyah al-af'āl* dalam QS. al-Anbiyā' [21]: 22, QS. al-Mu'minun [23]: 91. Bahasan ini soal penafian atau penolakan terkait konsep keberagaman tuhan di dalam konsep alam semesta yang hakikatnya tunggal. karena itu, mustahil alam semesta ini diatur oleh banyak tuhan.²³ Termasuk persoalan *şifāt al-nafsiyyah* dan *şifāt al-ma'nawiyah* dalam QS. al-An'am [6]: 59. Bagi Ibn Rushd, sifat alam itu mengikuti pada hal-hal yang wujud secara pasti. Sedangkan bagi teolog, alam itu bersifat berubah-ubah sesuai dengan berubahnya hal yang wujud.²⁴

Termasuk pembahasan lain, seperti relasi dzat dengan sifat, *tanzih*, penafian konsep *jismiyyah* yang dipelopori Hasyawiah, misalnya, ayat *yadu Allah fauqa aidhihim* QS. al-Fath [48]: 10, dan lain-lain. Selain yang sudah disebutkan, fokus penulis tertuju pada diskursus lain yang dipaparkan Ibn Rushd, yakni, konsep *dalīl al-'ināyah* yang memunculkan satu prinsip penting, yaitu, tentang bagaimana memvalidasi keberadaan pencipta (*itsbāt al-şāni'*) dengan perantara memahami Alquran yang mengandung relasi antara manusia dengan materi alam yang wujud di muka bumi seperti, air, batu, hujan dan seterusnya, dan lagi seperti ayat yang memaparkan soal waktu: siang dan malam seperti yang akan dipaparkan di bawah.

Meleraikan Problematika Filsafat dan Agama

Dalam konteks filosof Arab, kata filsafat tetap diadopsi dengan menggunakan kata asalnya—dikembalikan pada tradisi Yunani yaitu filsafat. Secara ringkas, berfalsafat berarti mencintai kebijaksanaan,

Ibn Rushd dalam Sayyed Hossein and Nasr Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy* (London and New York: Routledge, 2001), 607.

²² Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy* (London: The Institute of Ismaili Studies, 1962), 243. Atas kejadian itu, Ibn Abi Usaybi'ah di dalam bukunya *Book of Animals*—sebagaimana yang dikutip oleh Majid Fakhry mensematkan al-Manşur sebagai 'king of the Berbers' (raja yang primitif, kasar), yang dalam terminologi bahasa Arab dikenal sebagai barbarian. Majid Fakhry, *Averroes: His Life, Works and Influence*, 2.

²³ Ibn Rushd, *al-Kashf 'an Manāhij al-Adillah fi 'Aqā'id al-Millah* (Lebanon: Bairut, 1998), 124.

²⁴ Ibn Rushd, *al-Kashf 'an Manāhij al-Adillah fi 'Aqā'id al-Millah*, 130.

pelakunya disebut *muḥib al-ḥikmah* (orang yang mencintai kebijaksanaan). Kemudian pemaknaan tersebut bergeser. Sebelumnya filsafat hanya berhenti pada batas mencintai kebijaksanaan, kemudian dikembangkan—menurut istilah Ikhwan al-Shafā sebagaimana yang dikutip oleh Sulaiman:

*Filsafat itu pada awalnya adalah usaha untuk mencintai beberapa ilmu, fase pertengahannya adalah filsafat sebagai usaha untuk mengetahui hal-hal yang wujud, dan fase filsafat yang terakhir adalah menyeleraskan perkataan dan perbuatan yang sesuai dengan ilmu.*²⁵

Lalu di mana posisi Ibn Rushd? Jika merujuk pada definisi di atas, maka ia termasuk filosof-muslim yang sudah menjelajahi ke dalam semua fase tersebut. Alasan itu bisa dilihat dari hasil karya-karyanya yang tidak fokus pada satu disiplin ilmu, melainkan lintas disiplin, seperti soal *fiqh*, kedokteran, dan filsafat. Di depan sudah dijelaskan bahwa Ibn Rushd sangat mencintai ilmu, sehingga tidak heran jika ia menguasai banyak disiplin keilmuan yang sedang gandrung dibicarakan pada masanya, tak terkecuali filsafat. Kemahirannya dalam ilmu filsafat itu ia kemukakan dalam bentuk kitab, baik itu ikhtisar (*Talkhiṣ*), sebagai penjelas kitab Aristoteles maupun sebagai kritik terhadap pendapat ulama yang tidak sesuai dengan pemahamannya tentang filsafat. Perhatiannya terhadap hal demikian Ibn Rushd tuangkan dalam tulisan yang khusus.

Tulisan-tulisan Ibn Rushd yang lebih orisinal antara lain adalah *Tahāfut al-Tahāfut* (Kerancuan Buku "Kerancuan" karya al-Ghazālī), *Faṣl al-Maqāl*²⁶ (Pernyataan yang Jelas-Lugas), dan *al-Kashf 'an Manāḥij al-Adillah* (Uraian tentang Metode-Metode pembuktian). Dalam *Tahāfut al-Tahāfut*, Ibn Rushd menolak serangan al-Ghāzali terhadap filsafat, seraya menyatakan sikapnya atas dua orang penafsir filsafat Aristoteles yang dijadikan bulan-bulanan al-Ghāzali, yakni al-Farabi dan Ibn Sina. Isu paling krusial yang dibahas dalam kedua karya terakhir itu adalah *ihwal* hubungan filsafat dan agama. Bagi al-Kindi, filsafat dan agama saling bersesuaian satu sama lain, sedangkan al-Farabi atau pun Ibn Sina, dalam beberapa hal saja keduanya selaras. Akan tetapi, bagi al-Ghāzali, pertentangan antara agama dan filsafat tidaklah dapat didamaikan.²⁷

Untuk meleraikan dua kutub yang dipandang saling berseberangan, yaitu agama dan filsafat, kemudian Ibn Rushd menganggit sebuah kitab, yaitu, *Faṣl al-Maqāl fīmā Baina al-Ḥikmah wa al-Sharī'ah min al-Ittiṣāl*. Pada bab

²⁵ Sulaiman, *al-Tafkīr al-Falsafi al-Islāmi* (Mesir: Maktabah al-Khanzi, 1967), 15.

²⁶ Buku itu menegaskan bahwa Alquran sendirilah yang menganjurkan kajian rasional (QS Al-Hashr (59): 2 dan QS Al-Isra (17): 184) dan Ibn Rushd tidak ragu-ragu membela filsafat dari tuduhan durhaka melalui argumen hukum.

²⁷ Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam (Sebuah Peta Kronologis)* (Bandung: Mizan 2001), 109.

awal, Ibn Rushd menyajikan argumentasi normatif Alquran untuk menyatakan bahwa filsafat sama sekali tidak bertentangan dengan syariat—dalam hal ini teks Alquran.²⁸ Bahkan Ibn Rushd berpendapat bahwa karena filsafat berbicara tentang keberadaan entitas sejauh ia dicipta dan menunjuk kepada Sang Pencipta,²⁹ mempelajarinya tidak hanya dianjurkan, tetapi juga diwajibkan oleh Alquran sebagai bagian dari "merenungkan" keberadaan tanda-tanda Sang Pencipta.³⁰

Ibn Rushd tidak hanya mendamaikan agama dan filsafat *an sich*, ia juga mencoba melerai pertentangan antara wahyu dan akal. Ibn Rushd menegaskan bahwa kebenaran tidak akan bertentangan dengan kebenaran (*the truth does not contradict with the truth*). Senada dengan Ibn Rushd, menurut Fuad agama dan filsafat sama-sama mencari kebenaran. Hanya saja berbeda pada segi caranya saja, agama ditempuh dengan cara syariat, sedangkan filsafat berpijak pada akal burhani (demonstratif).³¹

Dengan kaidah tersebut Ibn Rushd tidak hanya disematkan sebagai seorang rasionalis, tetapi juga seorang filosof-muslim yang menemukan konvergensi antara kebenaran akal dan wahyu—atau meminjam istilah Hossein Nasr ia adalah seorang *'free-thinker'* dan *'the author of double-truth theory'*.³² Setelah pemikiran Ibn Rushd tersebar ke dunia Barat, kemudian kaidah kebenaran yang telah dicetuskannya disetujui dan diadopsi oleh Delmedigo dalam kerangka Yahudi (*Averroistic framework to Judaism*).³³ Selain Delmedigo, Farah Anton memberikan penjelasan berbeda bahwa orang yang pertama kali menyebarkan ajaran filsafat Ibn Rushd dalam lingkungan Yahudi adalah Musa al-Tsani. Menurut catatan generasi belakangan sebagaimana yang dikatakan Anton, ia adalah murid Ibn Rushd di Cordoba.³⁴

Dengan demikian, sebenarnya Alquran menyuruh umat manusia untuk melakukan aktivitas falsafat bahkan dianjurkan berfalsafat atau mempelajari filsafat, dan bukan dilarang atau diharamkan. Tetapi

²⁸ Lihat QS. Al-Hashr [59]: 2.

²⁹ Ibn Rushd, *Faṣl al-Maqāl fīmā Baina al-Ḥikmah wa al-Sharī'ah min al-Ittiṣāl, Tahqiq* Muhammad 'Imārah (Mesir: Dar al-Ma'ārif, t.th), Cet. II, 22.

³⁰ Ibn Rushd, *Faṣl al-Maqāl fīmā Baina al-Ḥikmah wa al-Sharī'ah min al-Ittiṣāl*, 23.

³¹ Ahmad Fuad al-Ahwani, *al-Falsafah al-Islāmiyyah* (Kairo: al-Hai'ah al-Miṣriyyah al-'Ammah li al-Kitāb, 1984), 67.

³² Sayyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present* (Amerika: New York Press, 2006), 115.

³³ Carlos Fraenkel, *Reconsidering the Case of Elijah Delmedigo's Averroesism and Its Impact on Spinoza*, dalam Anna Akasoy Guido Giglioli (ed.), *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europa* (London: Springer, 2010), 214.

³⁴ Farah Anton, *Falsafah Ibn Rushd* (Pakistan: Hindawi, 2011), 37.

sayangnya, warisan pemikiran Ibn Rushd tereduksi di dalam dunia Islam dan sebaliknya justru malah bersinar di dunia Barat. Ada beberapa *ih̄timal* (kemungkinan) yang bisa diutarakan dalam mengurai persoalan ini. *Pertama*, barangkali karena ‘rasionalitas’ yang dikonstruksi Ibn Rushd dikhawatirkan akan menggoyahkan hal-hal yang bersifat *ushūl* maupun *furū’* (cabang) dalam persoalan agama, terutama pertentangannya dengan para ahli *fiqh* dan teolog. *Kedua*, stereotip muncul karena ia membantah seorang *Hujjah al-Islām* (al-Ghazālī), *prototype* pemikiran *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā’ah*, aliran Asy’ariyyah dari dulu hingga sekarang.

Takwil dan Hirarki

Dalam pandangan Ibn Rushd, definisi takwil adalah mengeluarkan makna suatu lafadh dari maknanya yang *haqiqi* ke makna metaforik (*majazi*) dengan tidak menanggalkan kaidah bahasa Arab dalam membuat kalimat metafor.³⁵ Takwil itu sendiri dirumuskan dan dihasilkan oleh para ulama yang telah melakukan penelitian secara serius dan membutuhkan waktu yang panjang dalam memahami persoalan syariat (Alquran).³⁶ Sehingga bagi Ibn Rushd, tidaklah sesuai ketika takwil dilakukan dan disampaikan pada khalayak orang awam, kecuali dengan bahasa perumpamaan. Apalagi pada sisi yang lain ayat-ayat Alquran mempunyai arti lahir dan batin. Arti batin ini hanya dapat diketahui oleh para filosof dan tak boleh disampaikan kepada orang awam.³⁷

Pandangan ini tentu sangat kontras ketika dihadapkan dengan pendapat al-Ghazālī yang mengatakan bahwa para filosof Islam dikatakan telah memecah pondasi kesepakatan para ulama dengan menyandingkan alasan lebih menonjolkan takwil, sehingga mereka pantas dilabeli dengan “kafir”.³⁸ Padahal para ulama (filosof) yang dicap “kafir” tersebut telah bersusah payah dan membutuhkan waktu yang lama (*bi ṭul al-zaman*) dalam menggali ayat dengan metode *burhani* (metode kebenaran tertinggi). Menurut Ibn Rushd, Allah telah mengabarkan bahwa takwil adalah upaya

³⁵ Ibn Rushd, *Faṣl al-Maqāl fīmā Baina al-Ḥikmah wa al-Sharī’ah min al-Ittiṣāl*, 32.

³⁶ Ibn Rushd, *Faṣl al-Maqāl fīmā Baina al-Ḥikmah wa al-Sharī’ah min al-Ittiṣāl*, 38. Bandingkan dengan al-Suyūṭī. Ia membagi dua aspek huruf yang berkaitan dengan pemahaman agama seorang Muslim: *pertama*, huruf *muhkam*. Yang pertama berfungsi untuk menjelaskan pesan Tuhan kepada hambanya dengan muatan yang mudah. *Kedua*, huruf *mutasyabih*. Menurut al-Suyūṭī, yang kedua ini merupakan pesan Tuhan yang tidak diperuntukkan kepada hambanya dengan cara penggunaan akal yang pendek (penalaran yang sederhana) dalam menemukan makna ayat yang dimaksud. Lihat selebihnya, Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Beirut: Dar al-Kutūb al-‘Ilmiyyah, 2007), Juz II, 221.

³⁷ Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 2010), 35

³⁸ Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī, *Ibn Rushd: Sirah wa Fikr*, 95

mencari suatu yang hakikat. Sementara argumentasi *burhani* tidak mungkin ada kecuali didasarkan pada kebenaran itu sendiri.³⁹

Selanjutnya, Ibn Rushd secara global membagi masyarakat ke dalam beberapa golongan seperti ahli ilmu dan masyarakat awam (*al-jumhur*). Golongan mana saja yang mampu melakukan interpretasi Alquran dan mana golongan yang hanya menjadi penerima hasil pentakwilan Alquran tersebut. Lebih jelasnya Ibn Rushd mengkategorisasikan:

Manusia memiliki tiga grade dalam perspektif syariat. Pertama, orang yang sama sekali bukan ahli takwil. Mereka adalah para ahli retorika (*al-mukhātibun*) yang merupakan bagian terbesar dalam masyarakat. Tak seorang yang berakal sehat dikecualikan dari kemampuan menerima pembuktian jenis retorika ini. Kedua, orang-orang yang ahli. Mereka adalah para ahli dialektika (*al-jadali*), baik karena karakter atau pun kebiasaan-kebiasannya. Ketiga, orang-orang ahli dalam bidang takwil *yaqini*, yakni para ahli *burhani* (demonstratif). Keahlian mereka dibentuk secara alamiah maupun melalui latihan berfilsafat (*hikmah*). Interpretasi atau takwil golongan terakhir ini tidak boleh disebarkan kepada golongan ahli dialektika, apalagi masyarakat awam yang hanya menggeluti metode retorika. Sebab jika interpretasi alegoris itu disebarkan kepada seorang yang tidak mempunyai kemampuan untuk menangkapnya, karena interpretasi itu yang berada di atas daya tangkap masyarakat awam, berarti pihak yang menyebarkan maupun yang menerimanya akan terdorong kepada kekafiran jika hal itu menyangkut persoalan prinsipil dalam syariat.⁴⁰

Paparan tersebut menjelaskan adanya hirarki pembacaan atau perbedaan interpretasi melalui tiga gradasi subjek yang telah disinggung di atas. Sikap Ibn Rushd dalam persoalan hirarki cukup jelas. Dibandingkan memakai metode *jadali* (dialektika) yang digawangi *mutakallimin*, Ibn Rushd lebih ingin mendorong para pemerhati Alquran dalam melakukan upaya takwil terhadap ayat Alquran bahwa nalar *burhani* merupakan metode yang bisa mencapai kebenaran.⁴¹ Untuk itu Ibn Rushd berupaya memetakan

³⁹ Ibn Rushd, *Faṣl al-Maqāl fīmā Baina al-Ḥikmah wa al-Sharī'ah min al-Ittiṣāl*, 38.

⁴⁰ Ibn Rushd *Faṣl al-Maqāl fīmā Baina al-Ḥikmah wa al-Sharī'ah min al-Ittiṣāl*, 58. Ibn Rushd, *Faṣl al-Maqāl fīmā Baina al-Ḥikmah wa al-Sharī'ah min al-Ittiṣāl*...51. Lihat juga, Ibn Rushd, *al-Kashf 'an Manāhij al-Adillah fī 'Aqā'id al-Millah*, 122.

⁴¹ Hal ini mengecualikan model tafsir *bi al-ma'thūr* yang berlandaskan pada riwayat, bukan pada penalaran.

hasil interpretasi mana yang proporsional dan tidak terhadap dua golongan sebelumnya. Kendati metode dialektika berada di atas metode retorika, namun ia tidak mencapai derajat metode demonstratif.⁴²

Pembacaan Filosofis-Rasionalis Ibn Rushd Terhadap Alquran

Ibn Rushd berkomitmen secara penuh untuk tidak melakukan kekeliruan dalam menafsirkan Alquran, dengan kata lain ia berkomitmen pada postulat kebenaran yang universal.⁴³ Perihal ini, Ibn Rushd membuat suatu konsep dalam membaca teks Alquran yang ia bagi ke dalam dua aspek yaitu *dalil al-'ināyah* dan *dalil al-ikhtirā'*. *Pertama*, memfokuskan pada ayat-ayat Alquran yang memiliki hubungan inheren antara manusia dan alam. Pada poin pertama ini, Ibn Rushd menganggap ayat Alquran yang berbicara tentang oposisi biner misalnya, siang dan malam dan langit dan bumi, memiliki keserasian dengan adanya manusia di muka bumi. *Kedua*, memperhatikan apa yang tampak dari segala sesuatu yang ada seperti penciptaan benda yang hidup dan benda yang mati serta penemuan yang bersifat indrawi dan akal. Pada kajian ini, penulis hanya mengkaji satu aspek saja, yaitu *dalil al-'ināyah*.

Dalil al-'ināyah (metode pemeliharaan) bertujuan untuk memelihara eksistensi manusia, dan penciptaan makhluk untuk memelihara eksistensi manusia.⁴⁴ Metode ini didasarkan pada dua premis: *pertama*, semua *mawjud* yang ada di sini sesuai bagi eksistensi manusia; dan *kedua*, kecocokan ini merupakan keniscayaan dilihat dari sudut pelaku yang menghendaki hal tersebut. Berikut contoh *dalil al-ināyah*:

أَمْ نَجْعَلُ الْأَرْضَ مِهْدًا وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا
وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِيَاسًا وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا وَجَعَلْنَا
سِرَاجًا وَهَاجًا وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَبَّاجًا لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا
وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا

*“Bukankah Kami telah menjadikan bumi itu sebagai hamparan? dan gunung-gunung sebagai pasak? dan Kami jadikan kamu berpasang-pasangan, dan Kami jadikan tidurmu untuk istirahat, dan **Kami jadikan malam sebagai pakaian**, dan Kami jadikan siang untuk mencari penghidupan, dan Kami bina di atas kamu tujuh buah*

⁴² Aksin Wijaya, *Teori Interpretasi Alquran Ibn Rushd: Kritik Ideologi-Hermeneutis* (Yogyakarta: Kalimedia, 2017), 170.

⁴³ Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, 287.

⁴⁴ Ibn Rushd, *al-Kashf 'an Manāhij al-Adillah fi 'Aqā'id al-Millah*, 118.

(langit) yang kokoh, dan Kami jadikan pelita yang amat terang (matahari), dan Kami turunkan dari awan air yang banyak tercurah, supaya Kami tumbuhkan dengan air itu biji-bijian dan tumbuh-tumbuhan, dan kebun-kebun yang lebat?”(QS. al-Nabā’ [78]: 6-16).

فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ أَنَا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا

“Maka hendaklah manusia itu memperhatikan makanannya. Sesungguhnya kami benar-benar telah mencurahkan air (dari langit), kemudian Kami belah bumi dengan sebaik-baiknya.” (QS. ‘Abasa [80]: 24-26).

تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَقَمَرًا مُنِيرًا

“Maha Suci Allah yang menjadikan di langit gugusan-gugusan bintang dan Dia menjadikan juga padanya matahari dan bulan yang bercahaya.”(QS. Al-Furqan [25]: 61).

Ketika membaca QS. al-Nabā’ [78]: 6-16, Ibn Rushd memberikan pandangannya:

يريد ان الليل جعله كالسترة واللباس, للموجودات التي هاهنا, من حرارة الشمس, وذلك أنه لولا غيبة الشمس بالليل لهلكت الموجودات التي جعل الله حياتها بالشمس, وهو الحيوان والنبات, فلما كان اللباس قد يقى من الحر مع أنه سترة, وكان الليل يوجد فيه هذان المعنيان, سماه الله لباسا,

“Allah menghendaki agar malam dijadikan tirai dan pakaian untuk melindungi *mawjud* yang ada di muka bumi dari panasnya matahari. agar binatang-binatang dan tumbuhan yang membutuhkan cuaca yang berbeda-beda dapat bertahan hidup. Oleh karena baju sebagai tirai melindungi dari panas, berarti kata ‘malam’ tersebut mengandung dua makna (makna *haqiqi* dan makna *majazi*). Allah menamainya dengan *libas*.”⁴⁵

⁴⁵ Makna hakikat bisa diartikan dengan makna asal atau pertama. Sementara makna majazi berarti makna yang lepas dari makna asalnya, atau makna yang kedua. Kata *lail* dalam ayat tersebut diartikan seperti baju, berarti arti tersebut menunjukkan makna majaz. Sedangkan makna asal *libas* (pakaian) adalah sesuatu yang digunakan manusia dan

Ayat-ayat di atas merupakan di antara beberapa ayat yang menjelaskan proses permulaan ciptaan (*bad' al-khalq*). Ayat-ayat tadi, bagi Ibn Rushd, jika diangan-angan akan ditemukan sebuah pweingatan (*tanbīh*) yang serasi antara materi-materi alam dengan hadirnya manusia.⁴⁶

Karena ayat-ayat tadi membicarakan soal permulaan, kata Ibn Rushd, pada awalnya Allah menciptakan yang *mawjud* tadi hanya diketahui oleh diri-Nya sendiri, kemudian sampai kepada kita, manusia. Misalnya, bumi diciptakan dengan bentuk tertentu, yang kemudian kita bakal menetap di atasnya. Seandainya, bumi memiliki sifat bergerak, atau dengan bentuk lain, atau pada tempat lain yang tidak semestinya, maka kita pasti tidak akan ada di bumi, artinya tidak mungkin pula kita diciptakan untuk menjadi penduduk di muka bumi.⁴⁷

Semua itu, teringkas di dalam ayat pertama surat al-Nabā', ألم نجعل الأرض مهادا . Kata *mihād* (hamparan), meliputi bentuk, tempat tinggal, dan peletakkannya. Lebih lanjut, kata *mihād* di sini mencakup seluruh apa saja yang ada di muka bumi ini benar-benar atas dasar keserasian terhadap entitas manusia. Demikian, sebagaimana yang dikatakan Ibn Rushd:

وكذلك تظهر ايضا موافقة كثير من الحيوان له والجماد، وجزئيات كثيرة
مثل الامطار والانهار وبالجملة الارض والماء والنار والهواء، وكذلك تظهر
العناية في أعضاء الانسان.⁴⁸

Materi alam yang dapat diindra seperti air, api, angin, batu, hujan, sungai, semuanya ditampakkan di atas bumi atas dasar keserasian dengan kehidupan manusia. Api dibutuhkan oleh manusia untuk memasak air, dari air kemudian menjelma menjadi minuman yang secara praktis dikonsumsi ketika manusia merasa haus, dan begitu pun seterusnya. Contoh lain, Allah menundukkan sebagian jenis hewan untuk dijadikan tunggangan bagi manusia (QS. Yasin [38]: 72). Keledai dan unta, misalnya, dimanfaatkan manusia untuk membawa muatan barang ketika bepergian dengan hajat tertentu. Sebaliknya, manusia juga dituntut memelihara dan memberi makan hewan peliharaannya itu.

Bahkan hal-hal yang wujud itu masih bisa diteliti dan dikembangkan menjadi sebuah disiplin ilmu modern. Misalnya, alam material objektif

dengan sesuatu itu (anggota badan) manusia bisa ditutupi. Selebihnya lihat Fakhr al-Dīn al-Rāzi, *Tafsīr al-Kabīr* (Lebanon: Dār al-Fikr, 1981), Juz 31, 8.

⁴⁶ Ibn Rushd, *al-Kashf 'an Manā hij al-Adillah fi 'Aqā'id al-Millah*, 163.

⁴⁷ Ibn Rushd, *al-Kashf 'an Manā hij al-Adillah fi 'Aqā'id al-Millah*, 163-164.

⁴⁸ Ibn Rushd, *al-Kashf 'an Manā hij al-Adillah fi 'Aqā'id al-Millah*, 119.

termanifestasikan dalam beberapa ladang yang beragam seperti pertanian, binatang ternak, ilmu fisika dan kimia, dan seterusnya.⁴⁹ Segala hal yang Allah ciptakan di bumi yang bisa memberikan manfaat kepada manusia merupakan bentuk penghormatan Allah terhadap manusia.⁵⁰ Oleh karena itu, dapat dipastikan bahwa sesuatu yang ditemukan di alam secara serasi ini tidak mungkin ada bila tanpa adanya pencipta.⁵¹

Metode *dalīl al-‘ināyah* merupakan suatu proses pengamatan terhadap apa yang diciptakan Allah—khususnya di bumi, dan dengan memperhatikan redaksi Alquran yang secara eksplisit menunjukkan adanya unsur-unsur yang saling bisa memberikan manfaat: manusia, hewan, dan tumbuhan. Tentunya, metode *dalīl al-‘ināyah* itu tidak semata-mata hanya untuk menyingkap alam dengan kesimpulan yang simplistis, tidak berhenti sampai di situ, tegas Ibn Rushd. Bahkan perhatiannya terhadap hal-hal yang wujud tersebut harus dibarengi dengan tujuan untuk mengetahui hakikat keberadaan Allah.

ولذلك وجب على من اراد أن يعرف الله تعالى، المعرفة التامة، أن يفحص
من منافع الموجودات.⁵²

Di samping itu, dengan *dalīl al-‘ināyah*, Ibn Rushd secara tidak langsung ingin menunjukkan kepada para pemerhati Alquran—khususnya para ulama, bahwa banyak ayat yang menerangkan *fushul al-arba’ah* (bagian-bagian yang empat) : malam dan siang, matahari dan bulan, dan juga unsur tempat, yaitu bumi. Pada akhirnya, pandangan seperti itu akan sampai pada pemahaman final, yaitu, mengetahui eksistensi sejati sang pencipta. Alam semesta dan manusia yang ada di dalamnya itu tidaklah terjadi secara kebetulan (*muṣadafah*), melainkan Allah yang menyebabkan segala keteraturan tersebut.⁵³ Meminjam kaidah *dalīl al-ikhtirā’*, *anna kulla mukhtara’in falahu mukhtari’un*, dan *anna li al-maujūdi fā’ilan mukhtari’an lahu*.

Lantas siapa yang mampu menangkap hakikat keberadaan Allah berdasarkan hal-hal yang wujud tersebut? Pada persoalan ini Ibn Rushd

⁴⁹ Muhammad Syahrur, *Islam dan Iman: Aturan-aturan Pokok Rekonstruksi Epistemologia Rukun Islam dan Rukun Iman*, terj. M. Zaid Sudi (Yogyakarta: IRCiSoD, 2015), 214.

⁵⁰ Muḥammad Ṭāhir Ibn ‘Āshūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* (Tunis: Dār al-Ṭūnisīyyah, 1984), Juz 23, 68.

⁵¹ Ibn Rushd, *al-Kashf ‘an Manāhij al-Adillah fi ‘Aqā'id al-Millah*, 163.

⁵² Ibn Rushd, *al-Kashf ‘an Manāhij al-Adillah fi ‘Aqā'id al-Millah*, 119.

⁵³ Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī, *Ibn Rushd: Sīrah wa Fikr*, 125.

kembali membatasi dua kelompok: para ulama (filosof) dan masyarakat awam (*jumhur*).

Berangkat dari cara interaksi yang dilakukan Ibn Rushd dengan Alquran tersebut, penulis berasumsi bahwa epistemologi pembacaan Alquran yang dikembangkan oleh Ibn Rushd ialah metode pengetahuan yang memadukan antara rasionalitas (*mudrik bi al-burhāni*) dan empirisme (*mudrik bi al-ḥissi*). Perbedaan antar dua golongan, awam dan ulama dalam mencari sebuah pengetahuan yang benar menunjukkan adanya garis pembatas yang jelas bagi keduanya. Misalnya, bagi Ibn Rushd, dalam menyingkap hal-hal yang wujud (*al-maujūdāt*) masyarakat awam menggali pengetahuannya dengan mengandalkan inderawi (*al-ḥissi*). Sedangkan para ulama tidak hanya menggunakan pengetahuan inderawi, tetapi juga dengan metode nalar demonstratif.

Maka dari itu, usaha dan hasil yang diperoleh keduanya tidak akan sama. Karena dipandang dari sisi proses, dalam perjalanan menemukan pengetahuan kalangan awam kerap menapakinya dengan cara yang praktis, serta dibarengi waktu yang singkat (*bi suhūlah wa qasīr*). Sebaliknya, para ulama (filosof) dalam meneliti sesuatu membutuhkan waktu yang lama dan sulit (*bi ṭul al-zamān wa al-ṣa'b*). Yang terakhir ini menurut al-Jābirī, merupakan prinsip metode yang dikehendaki oleh Ibn Rushd.⁵⁴ Mudah, praktis, singkat, dan sulit, lama, menunjukkan perbedaan dari masing-masing keduanya.

Adanya perbedaan yang sangat signifikan tersebut, maka dapat disimpulkan bahwa mengetahui substansi keberadaan sejati, yaitu, Allah Dzat Yang Maha Pencipta atas alam semesta ini, tidak dapat ditempuh melalui pengetahuan masyarakat awam. Dengan kata lain, hanya para ulama *an sich* yang memiliki kapabilitas secara sempurna (*al-ma'rifah al-tāmmah*) dalam menjangkau pengetahuan tentang Allah melalui pengamatan, penalaran, dan perenungan terhadap unsur-unsur alam yang seirama dan serasi dengan entitas manusia sebagai makhluk yang diberi mandat “Khalifah” di muka bumi.

Penobatan ulama seperti yang disebutkan tadi bukan tanpa alasan. Bagi al-Jābirī, ini disebabkan karena pengetahuan para ulama atau filosof lebih luas *ketimbang* pengetahuan masyarakat awam.⁵⁵ Untuk mempermudah dan mengetahui bagaimana cara orang awam mendeskripsikan hal-hal yang wujud (ciptaan Allah), Ibn Rushd memberikan perumpamaan seperti berikut:

⁵⁴ Muḥammad 'Ābid al-Jābirī, *Ibn Rushd: Sirah wa Fikr*, 173.

⁵⁵ Muḥammad 'Ābid al-Jābirī, *Ibn Rushd: Sirah wa Fikr*, 117.

فان مثال الجمهور في النظر الى الموجودات مثلهم في النظر الى المصنوعات
التي ليس عندهم علم بصنعتها، فإنهم إنما يعرفون من أمرها أنها مصنوعات
فقط.⁵⁶

“Perumpamaan masyarakat awam dalam melihat hal-hal yang wujud sebagaimana mereka memandang ciptaan Allah tanpa mengetahui siapa yang menciptakannya. Oleh karena itu mereka mengetahui maksud dari penelitiannya terhadap hal-hal yang wujud hanya berhenti pada produk ciptaan *an sich* (tidak sampai pada pemahaman siapa yang menciptakannya).”

SIMPULAN

Tulisan ini masih terlihat jauh dari kata sempurna untuk menjabarkan seluk-beluk pemikiran Ibn Rushd, khususnya kerangka pembacaannya terhadap Alquran. Dengan keterbatasan tersebut, penulis tidak bisa memetakan secara lebih luas mengenai epistemologi dan karakteristik pembacaan Ibn Rushd mengenai Alquran, khususnya *dalīl al-ikhtirā’*. Kendati pun demikian ada beberapa hal yang patut dicatat:

Pertama, dari penjelasan di muka membuktikan bahwa ia tidak hanya seorang filosof Muslim yang piawai mendiskusikan filsafat, tetapi juga secara baik meleraikan kontradiksi agama dan filsafat. *Kedua*, ia telah meninggalkan warisan pemikiran yang berharga, akan tetapi sangat disayangkan, pemikirannya justru tersebar dan diadopsi oleh orang Barat. Sebagai contoh Delmedigo dengan ajaran agama Yahudinya, ia mengadopsi satu kaidah penting yang telah digagas oleh Ibn Rushd yakni *‘the truth does not contradict with the truth’*. Seharusnya umat Islam bisa mengakomodir kaidah tersebut untuk mendukung cara berfikir rasional tanpa harus menaruh agama pada posisi di bawah akal.

Ketiga, terkait Alquran. Ibn Rushd tidak hanya fokus memaparkan ayat Alquran dalam konteks filsafat-apologetik, bahkan ia pun menaruh perhatian pada persoalan ayat Alquran yang ia bangun ke dalam dua terma dalil: *dalīl al-‘ināyah* dan *dalīl al-ikhtirā’*. *Keempat*, penjelasan metode *dalīl al-‘ināyah* yang digagas Ibn Rushd secara epistemologis memadukan dua unsur: inderawi dan nalar demonstratif. Para ulama, termasuk Ibn Rushd mengamati realitas alam, seperti air, angin, bebatuan, api, dan tumbuh-tumbuhan, menunjukkan adanya keserasian dengan manusia. Dengan kata lain, apa yang terlihat oleh indera jangan semata-mata berhenti pada penglihatan yang sesaat. Justru dari wujud alam yang sangat beragam

⁵⁶ Ibn Rushd, *al-Kashf ‘an Manāhij al-Adillah fi ‘Aqāid al-Millah*, 122.

tersebut bisa diambil sebuah hikmah dan pelajaran. Karena Alquran sudah menjelaskan terkait hal-hal yang dimaksud.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Ahwani, Ahmad Fuad. *al-Falsafah al-Islāmiyyah*. Kairo: al-Hai'ah al-Miṣriyyah al-‘Ammah li al-Kitāb, 1984.
- Al-Jābirī, Muḥammad ‘Abid. *Ibn Rushd: Sīrah wa Fikr*. Lebanon: Beirut, 1998.
- , *al-Muthaqafūn fī al-Ḥadarah al-‘Arabiyyah; Miḥnah Ibn Hanbal wa Nukbah Ibn Rushd*. Lebanon: Bāirut, 2000.
- Al-Rāzi, Fakhr al-Dīn, *Tafsīr al-Kabīr*. Juz 31. Lebanon: Dar al-Fikr, 1981.
- Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Juz II. Beirut: Dar al-Kutūb al-‘Ilmiyyah, 2007.
- ‘Abbāsah, Muḥammad. *al-Falsafah al-‘Aqlāniyyah ‘inda ibn Rushd*, Al-Jazair: Journal Hauliyyāt al-Turāth, No. 11, (2011).
- ‘Ali, Muḥammad Amān ibn. *al-‘Aql wa al-Naql ‘inda ibn Rushd*. Madinah al-Munawwarah: t.p,1983. Anton, Farah. *Falsafah Ibn Rushd*. Pakistan: Hindawi, 2011.
- ‘Ashūr, Muḥammad Ṭāhir Ibn. *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Juz 23. Tunis: Dār al-Ṭūnisiyyah, 1984.
- Ansary, Tamim. *Dari Puncak Bagdad: Sejarah Dunia Versi Islam*, terj. Yuliani Liputo. Jakarta: Zaman, 2012.
- Corbin, Henry. *History of Islamic Philosophy*. London: The Institute of Ismaili Studies, 1962.
- Fakhry, Majid. *Averroes: His Life, Works and Influence*. Oxford: Oneworld Publications, 2001.
- , *A History of Islamic Philosophy*. New York: Columbia University Press, 2004.
- , *Sejarah Filsafat Islam (Sebuah Peta Kronologis)*. Bandung: Mizan 2001I.
- Fraenkel, Carlos. *Reconsidering the Case of Elijah Delmedigo’s Averroesism and Its Impact on Spinoza*, dalam Anna Akasoy Guido Giglioli (ed.), *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europa*. London: Springer, 2010.
- Hadi W. M., Abdul. *Hermeneutika Sastra Barat & Timur*. Jakarta: Sadra Press, 2014.
- Hitti, Philip K. *History of The Arabs*, Terj. R. Cecep Lukma Yasin dan Dedi Slamet Riyadi. Jakarta: Serambi, 2014.
- Izzan, Ahmad. *Ulumul Qur’an: Telaah Tekstualitas dan Kontekstualitas Alquran*. Bandung: Tafakur, 2011.

- Kurniawan, Fiqh. "Penafsiran Ideologis Perspektif *Asbāb al-Khatā* fi al-Tafsīr," *Jurnal Diyā' Al-Afkār: Jurnal Studi Alquran dan al-Hadis* Vol. 8, No. 2 (Desember 2020).
- Mensia, Mokdad Arfa. *Dogmatic, Theology, and Philosophy in Averroes*, dalam Peter Adamson Matteo Di Giovanni (ed.), *Interpretating Averroes: Critical Essay*. New York: Cambridge University Press, 2019.
- Nasr, Sayyed Hossein. *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present*. Amerika: New York Press, 2006.
- Nasution, Harun. *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 2010.
- Rafiabadi, Hamid Naseem. *The Attitude of Islam Towards Science and Philosophy*. New Delhi: Sarup & Sons, 2003.
- Rosenthal, Erwin I. J. *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.
- Rushd, Ibn. *Kitab Faṣl al-Maqāl wa Taqrīr ma Baina al-Sharī'ah wa al-Ḥikmah min al-Ittiṣāl*. Lebanon: Beirut, 1987.
- , *Kitab Faṣl al-Maqāl wa Taqrīr ma Baina al-Sharī'ah wa al-Ḥikmah min al-Ittiṣāl*, Tahqiq Muḥammad 'Imārah. Mesir: Dar al-Ma'ārif, t.th.
- , *al-Kashf 'an Manāhij al-Adillah fi 'Aqāid al-Millah*. Lebanon: Bairut, 1998.
- Sulaiman, *al-Tafkīr al-Falsafī al-Islāmi*. Mesir: Maktabah al-Khanzi, 1967.
- Syahrur, Muhammad. *Islam dan Iman: Aturan-aturan Pokok Rekonstruksi Epistemologia Rukun Islam dan Rukun Iman*, terj. M. Zaid Sudi. Yogyakarta: IRCiSoD, 2015.
- Syukur, Suparman. *Epistemologi Islam Skolastik: Pengaruhnya pada Pemikiran Pemikiran Islam Modern*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017.
- Urvoy, Dominique. *Ibn Rushd* dalam Sayyed Hossein and Nasr Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy*. London and New York: Routledge, 2001
- Wijaya, Aksin. *Teori Interpretasi Alquran Ibn Rushd: Kritik Ideologi-Hermeneutis*. Yogyakarta: Kalimedia, 2017.
- Wohlman, Avital. *Al-Ghazali, Averroes and the Interpretation of the Qur'an*, terj. David Burrell. London and New York: Routledge, 2008.