

AL-IFFAH

Journal of Islamic Sciences Research

Research Article

Solusi Rasional Dalam Krisis Pemahaman Keagamaan Menurut Pemikiran Ibnu Rusyd

Maspuroh¹, Herliyanto², Dela Amalliyah³

1. Dosen STAI Al-Azhary Cianjur, Indonesia; drmaspuroh@gmail.com
2. STAI Al-Azhary Cianjur, Indonesia; herliyanto120695@gmail.com
3. STAI Al-Azhary Cianjur, Indonesia; dellaamall@gmail.com

Copyright © 2025 by Authors, Published by **Al-Iffah: Journal of Islamic Sciences Research**. This is an open access article under the CC BY License <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Received : August 17, 2025

Revised : September 15, 2025

Accepted : October 13, 2025

Available online : November 20, 2025

How to Cite: Herliyanto, Maspuroh, & Dela Amalliyah. (2025). A Rational Solutions to the Crisis of Religious Understanding According to Ibn Rushd's Thought . *Al-Iffah: Journal of Islamic Sciences Research*, 1(4), 188–200. <https://doi.org/10.61166/iffah.v1i4.19>

A Rational Solutions to the Crisis of Religious Understanding According to Ibn Rushd's Thought

Abstract. This article discusses the philosophical thought of Ibn Rushd, a prominent Islamic philosopher of the 12th century. The discussion begins with his biography, detailing his intellectual journey and contributions to various fields, including philosophy, theology, and medicine. Ibn Rushd is best known for his commentaries on Aristotle, which significantly influenced both Islamic and Western philosophical traditions. His major works, such as *Tahafut al-Tahafut* (The Incoherence of the Incoherence) and *Fasl al-Maqal*, demonstrate his commitment to rationalism and the reconciliation of reason with faith. This article aims to explore the depth of Ibn Rushd's philosophy, his impact on the Islamic world, and his lasting influence on European thought.

Keywords: Ibn Rushd, philosophy, rationalism, Islamic thought, Aristotle

Abstrak. Artikel ini membahas pemikiran filsafat Ibn Rushd, seorang filsuf Islam terkemuka pada abad ke-12. Pembahasan dimulai dengan biografi beliau, yang mencakup perjalanan intelektual serta kontribusinya dalam berbagai bidang, termasuk filsafat, teologi, dan kedokteran. Ibn Rushd dikenal luas karena komentarnya terhadap karya-karya Aristoteles, yang memberikan pengaruh besar bagi tradisi filsafat Islam maupun Barat. Karya-karyanya yang utama, seperti *Tahafut al-Tahafut* (Kerancuan Kerancuan) dan *Fasl al-Maqal*, menunjukkan komitmennya terhadap rasionalisme dan upaya mendamaikan akal dengan iman. Artikel ini bertujuan untuk mengeksplorasi kedalaman pemikiran Ibn Rushd, pengaruhnya dalam dunia Islam, serta dampaknya yang bertahan lama dalam pemikiran Eropa.

Kata Kunci: Ibn Rushd, filsafat, rasionalisme, pemikiran Islam,

PENDAHULUAN

Ibn Rushd (1126–1198), atau yang dikenal di Barat sebagai Averroes, merupakan salah satu filsuf Muslim paling berpengaruh dalam sejarah pemikiran Islam. Ia dikenal sebagai komentator Aristoteles yang paling otoritatif dan berperan besar dalam menjembatani filsafat Yunani dengan tradisi intelektual Islam serta pemikiran Eropa abad pertengahan. Pemikiran Ibn Rushd menekankan pentingnya akal dalam memahami realitas dan dalam menafsirkan ajaran agama. Hal ini menjadikannya tokoh sentral dalam perdebatan antara rasionalisme dan dogmatisme dalam Islam serta Eropa.

Meskipun pemikirannya sangat berpengaruh, pandangan Ibn Rushd sering kali mendapat tantangan dari kalangan teolog ortodoks yang menganggapnya terlalu mengedepankan rasio dalam memahami ajaran agama. Karya-karyanya, seperti *Tahafut al-Tahafut* dan *Fasl al-Maqal*, menunjukkan usahanya untuk mendamaikan filsafat dengan ajaran Islam. Oleh karena itu, kajian mengenai pemikiran filsafat Ibn Rushd menjadi penting untuk memahami bagaimana hubungan antara akal dan wahyu dikembangkan dalam Islam serta bagaimana pemikirannya memengaruhi peradaban Barat.

Hipotesis

Artikel ini berhipotesis bahwa Ibn Rushd berupaya mengharmoniskan antara filsafat dan ajaran Islam dengan menekankan pentingnya akal dalam memahami kebenaran. Ia tidak menolak wahyu, tetapi menegaskan bahwa wahyu dan akal dapat berjalan berdampingan tanpa kontradiksi.

Tujuan Penelitian

Penelitian ini bertujuan untuk: Mengkaji biografi dan latar belakang intelektual Ibn Rushd.

1. Menganalisis pemikiran filsafatnya, terutama dalam kaitannya dengan rasionalisme dan agama.
2. Mengidentifikasi pengaruh pemikirannya terhadap dunia Islam dan Eropa.
3. Menilai relevansi pemikirannya dalam konteks pemikiran Islam kontemporer.

Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan historis dan analisis tekstual. Data dikumpulkan melalui kajian literatur terhadap karya-karya Ibn Rusyd serta tulisan-tulisan para sarjana yang membahas pemikirannya. Pendekatan ini memungkinkan pemahaman yang lebih mendalam mengenai argumen-argumen yang dikembangkan Ibn Rusyd serta dampaknya dalam sejarah pemikiran filsafat.

Pendekatan historis digunakan untuk menempatkan pemikiran Ibn Rusyd dalam konteks sosial dan intelektual zamannya, sementara analisis tekstual dilakukan untuk menginterpretasikan gagasan-gagasannya sebagaimana tertuang dalam karya-karyanya. Dengan demikian, penelitian ini diharapkan dapat memberikan pemahaman yang komprehensif mengenai pemikiran filsafat Ibn Rusyd dan relevansinya dalam dunia modern.

PEMBAHASAN

Biografi

Nama lengkapnya adalah Abu Wahid Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Rusyd. Ia lahir di kota Cordova pada tahun 1126 M / 520 H. Ia keturunan dari keluarga yang ahli dalam ilmu fiqh. Ayah dan kakeknya pernah menjabat di Andalusia sebagai kepala pengadilan. Dengan terbekali keagamaan, Ibnu Rusyd menduduki peranan penting dalam studi-studi ke-Islaman. Beliau mempelajari Al-Qur'an beserta penafsirannya, hadits Nabi, ilmu fiqh, bahasa dan sastra Arab. Metode belajarnya secara lisan dari seorang ahli ('alim).¹

Ia mempelajari ilmu fiqh dari ayahnya, sehingga dalam usianya yang masih muda Ibnu Rusyd telah hafal kitab *Al-Muwaththa* karangan Ibnu Malik. Disamping itu ia juga belajar ilmu kedokteran kepada Abu Ja'far Harun dan Abu Marwan ibn Jarbun al-Balansi, sedangkan logika, filsafat, dan teologi ia peroleh dari Ibnu Thufail. Ia juga mempelajari sastra Arab, matematika dan astronomi. Ia dipandang sebagai filosof paling menonjol pada periode perkembangan filsafat Islam mencapai puncaknya (700-1200 M) dan karena ketajaman filsafatnya yang luas itu, pengaruhnya sangat besar pada fase pemikiran Latin yang kemudian dikembangkan oleh Barat dari tahun 1200-1650 M.²

Bahkan suatu hal yang sangat mengagumkan dari Ibnu Rusyd adalah hampir seluruh hidupnya ia pergunakan untuk belajar dan membaca. Menurut Ibnu Abrar, sejak mulai berakal Ibnu Rusyd tidak pernah meninggalkan berpikir dan membaca, kecuali pada malam ayahnya meninggal dan malam perkawinannya.

Khalifah Abu Ya'cub Abu Muhammad 'Abd Al-Mu'min dari Dinasti Al-Muwahhid di Maroko pada tahun 1153, sangat kagum atas keluasan pandangan dan kedalaman filsafat Ibnu Rusyd ketika ia diundang ke istana khalifah atas prakarsa Ibnu Thufail sebagai guru dan sahabatnya. Ia juga berhasil membuat komentar terhadap filsafat Aristoteles: pendek, sedang, dan panjang. Demikian bagus dan mengesankan pemahamannya tentang filsafat Aristoteles sehingga orang tidak perlu membaca naskah aslinya. Cukup membaca komentar Ibnu Rusyd, orang akan

¹ Ali Mustofa, *Filsafat Islam*, (Bandung: Pustaka Setia, 1997) hlm. 284.

² Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1999) hlm. 113.

memahaminya bagaikan membaca naskah aslinya. Padahal, ia tidak menguasai bahasa Yunani, yakni bahasa yang dipakai Aristoteles dalam karyanya. Untuk keahliannya ini, ia layak diberi gelar kehormatan *The Famous Comentator of Aristotle*. Gelar ini pertama kali diberikan oleh Dante Alagieri, pengarang buku *Divine Comedy*. Ini dapat dijadikan bukti tingginya kemampuan Ibnu Rusyd dalam berfilsafat dan tidak ada duanya dalam mengomentari filsafat Aristoteles.³

Setelah terkenal sebagai komentator Aristoteles, Ibnu Rusyd juga menjadi *qadhi* di Sevilla selama dua tahun, kemudian ia ke Cordoba menduduki jabatan sebagai hakim agung (*qadhi al-qudhat*). Selanjutnya pada tahun 1182 ia bertugas sebagai dokter khalifah di istana al-Muwahhidin, Maroko menggantikan Ibnu Thufail.

Akan tetapi pada tahun 1195 M akibat pengaruh politik, Sultan Yusuf yang memerlukan dukungan ulama' dan fuqaha untuk menghadapi peperangan melawan kaum Kristen. Oleh karena itu ia dihukum dan dibuang ke Lucena, dekat Cordoba dan dicopot dari segala jabatannya. Lebih dari itu, semua bukunya dibakar, kecuali yang bersifat ilmu pengetahuan murni (*sains*), seperti kedokteran, matematika, dan astronomi. Menurut Nurcholis Madjid, suasana yang mencekam ini dimanfaatkan oleh ulama-ulama konservatif dengan kebencian dan kecemburuan yang terpendam selama ini terhadap kedudukan Ibnu Rusyd.

Atas jasa baik pemuka kota Sevilla yang menghadap khalifah untuk membujuknya membebaskan Ibnu Rusyd, akhirnya ia dibebaskan. Kemudian ia kembali ke Marakes, Maroko, tetapi tidak lama sesudah itu ia wafat di kota ini pada 9 Safar 595 H (10 Desember 1198 M) di usia 72 tahun. Setelah tiga bulan berlalu, jenazahnya dipindahkan ke Cordoba untuk dikebumikan di pekuburan keluarganya. Ahli tasawuf terkenal, Muhyi al-Din ibn Arabi (1165-1240 M), menghadiri pemakamannya kembali. Konon, waktu pemindahan jenazahnya diangkut dua ekor keledai, seekor keledai membawa jenazah dan seekor lagi membawa tumpukan kitab-kitab dan sejumlah karyanya.⁴

Karya-Karyanya

Ibnu Rusyd menulis dalam banyak bidang, antara lain ilmu fiqh, kedokteran, ilmu falak, filsafat dan lain-lain. Sebenarnya karyanya yang paling besar berpengaruh di Barat, yang dikenal dengan *averroism* adalah komentarnya atas karya-karya Aristoteles, bukan saja dalam bidang filsafat, tapi juga dalam bidang ilmu jiwa, fisika, logika dan akhlak. Manuskrip (teks) Arabnya sudah tidak ada, karena telah dibakar oleh para ulama sewaktu beliau dihukum di Lucena, namun masih terdapat terjemahan-terjemahannya dalam bahasa Latin dan Ibrani (Hebrew / Yahudi). Adapun karya-karyanya yang masih terdeteksi antara lain sebagai berikut:

1. *Bidayatul-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtashid fi al-Fiqh* (ilmu fiqh). Buku ini bernilai tinggi, karena berisi perbandingan mazhab (aliran-aliran) dalam fiqh dengan menyebutkan alasannya masing-masing.

³ Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004) hlm. 223.

⁴ Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1999) hlm. 114.

2. *Faslul-Maqal fi ma baina al-Hikmati was-Syari'at min al-Ittisal* (ilmu kalam). Buku ini dimaksudkan untuk menunjukkan adanya persesuaian antara filsafat dan syariat.
3. *Al-Kasyf'an Manahij al-Adillah fi Aqaidi al-Millah* (ilmu kalam). Buku ini menguraikan tentang pendirian aliran-aliran ilmu kalam dan kelemahan-kelemahannya.
4. *Tahafut at-Tahafut*, suatu buku yang terkenal dalam lapangan filsafat dan ilmu kalam, dan dimaksudkan untuk membela filsafat dari serangan al-Ghazali dan bukunya *Tahafut al-Falasifah*.
5. *Risalah fi Ta'alluqi 'Ilmillahi 'an 'Adami Ta'alluqi bil juziyat*
6. *Tafsiru ma ba'dath-Thabiat*
7. *Naqdu Kadhariyat ibni Sina 'Anil-Mumkin Lidzatihi wal-Mumkin Lighairihi*
8. *Risalah fi-Wujudil Azali wal Wujudil Muaqqat*
9. *Risalah fi-Aqli wal-Ma'quli*
10. *Kulliyyat fi at-Thibb*, yang membicarakan garis-garis besar ilmu kedokteran dan menjadi pegangan mahasiswa kedokteran di Eropa selama berabad-abad di samping karya Ibnu Sina.
11. *Dhamimah li Masalah al-Qadim*

Averroisme

Ketika pembuangan Ibnu Rusyd ke Lucena, ia disambut oleh murid-muridnya, seperti Maimunides dan Josef Benjehovan yang beragama Yahudi, dengan demikian kegiatan menulis dan mengajar Ibnu Rusyd tetap berlangsung, dan diantara yang datang belajar kepadanya adalah pemuda-pemuda Yahudi.⁵ Karena itu dalam waktu singkat karya-karya Ibnu Rusyd dalam bahasa aslinya (Arab) yang telah terbakar telah diterjemahkan dalam bahasa Latin dan *Hebrew* (Yahudi). Setelah ia wafat (1198), pemikirannya dihidupkan oleh orang-orang Barat dan tidak dipedulikan oleh orang-orang Islam.

Pemikiran Ibnu Rusyd yang merembes ke Eropa ini melalui berbagai penerjemahan dan penerbitan karya-karya beliau oleh murid-muridnya yang datang dari berbagai pelosok Eropa dan orang Yahudi.⁶

Sebelum *Averroisme* muncul, Eropa kosong dengan ilmu pengetahuan, berpikir sempit dan tidak menghargai akal. Bagi mereka sumber kebenaran satu-satunya adalah dogma agama Kristen. Akan tetapi, setelah ajaran *Averroisme* berkembang, Eropa mulai menghargai akal dan kekuatan gereja terkalahkan oleh semangat *Averroisme*. Tidak dapat dipungkiri *Averroisme* merupakan cikal bakal gerakan *Renaissans* dan zaman pencerahan di Eropa yang kemudian membuat kemajuan dan peradaban Barat sekarang.

Ibnu Rusyd dan semangat *Averroisme* baru mendapat perhatian umat Islam awal abad ke-20 seperti gerakan Rifat At-Tahtawi (1873), Muhammad Abduh (1905) di Mesir, Sayyid Ahmad Khan (1898) di India. Setelah lebih dari 700 tahun, Ibnu

⁵ Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1999) hlm. 126.

⁶ Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004) hlm. 255.

Rusyd diabaikan, gerakan *Averroisme* Arab abad ke-20 membuktikan bahwa ada akhir sebuah penantian yang panjang. Ibnu Rusyd dapat diterima oleh bangsanya sendiri.⁷ Dan yang terpenting dari penamaan paham ini adalah siapa saja yang mendukung gagasan “Islam Rasional” dan meyakini nilai-nilai liberal dalam Islam layak dianggap sebagai seorang *Averrois*.

Berdasarkan uraian di atas dapat ditegaskan bahwa orang-orang Eropa dapat mengenal filsafat dan sains adalah atas jasa orang Islam, dan hal ini merupakan hutang budi Barat terhadap umat Islam. Namun, perlu dijelaskan bahwa perkembangan filsafat dan sains di Eropa berbeda dengan Islam yakni lepas kendali dari bimbingan agama, yang akhirnya dari sekuler menjadi *ateis*.⁸

Filsafatnya

Agama dan Filsafat

Dalam rangka membela filsafat para filosof muslim dari serangan para ulama' terutama Al-Ghazali, Ibnu Rusyd menegaskan bahwa antara agama (Islam) dengan filsafat tidak ada pertentangan. Inti filsafat tidak lain adalah berpikir tentang wujud untuk mengetahui pencipta segala yang ada ini. Ibnu Rusyd mendasarkan argumennya (*istidlal*) dengan dalil Al-Qur'an QS. Al-Hasyr: 2 dan QS. Al-Isra': 184.⁹ Ayat tersebut menyuruh manusia untuk berpikir tentang wujud atau alam yang tampak ini dalam rangka mengetahui Tuhan. Dari sini disimpulkan bahwa berdasarkan perintah Al-Qur'an, kaum muslim wajib berfilsafat (*wajub al-aql*) atau mempelajari (mengambil manfaat) filsafat bukan dilarang atau malah diharamkan. Dan apabila ada teks wahyu yang bertentangan dengan akal, maka perlu diadakannya penafsiran untuk memahami wahyu tersebut.

Berdasarkan pendekatan diatas, Ibnu Rusyd berkesimpulan bahwa filsafat adalah wajib atau paling tidak dianjurkan oleh agama. Ibnu Rusyd dalam menarik kesimpulan mempergunakan metode kias (*sillogisme*) Aristoteles. Premis-premis yang digunakan oleh Ibnu Rusyd adalah sebagai berikut :

1. Premis shugra : tujuan penelitian filsafat terhadap alam adalah untuk sampai kepada Pencipta (Allah).
2. Premis kubra : agama memerintahkan manusia mengenal Allah dengan meneliti alam dan merenungkannya.
3. Kesimpulan : mempelajari filsafat wajib menurut hukum agama.¹⁰

Menurut Ibnu Rusyd, agama didasarkan pada tiga prinsip yang mesti diyakini oleh setiap Muslim, yaitu : Eksistensi Tuhan, Kenabian dan Kebangkitan. Tiga prinsip ini merupakan pokok masalah agama. Karena kenabian berdasarkan wahyu, maka filsafat akan selalu berbeda dengan agama, bila tidak bisa dibuktikan bahwa akal dan

⁷ Dedy Supriyadi, *Filsafat Islam: Konsep, Filsuf dan Ajarannya*, (Bandung: Pustaka Setia, 2009) hlm. 242.

⁸ Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004) hlm. 259.

⁹ Dedy Supriyadi, *Filsafat Islam: Konsep, Filsuf dan Ajarannya*, (Bandung: Pustaka Setia, 2009) hlm. 230.

¹⁰ Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004) hlm. 248.

wahyu bersesuaian. Tapi orang yang menolak prinsip yang manapun dari yang disebut diatas, berarti ia tak beragama (kafir).¹¹ Maka selama masih mempercayai ketiga hal tersebut, seseorang tetap dikatakan sebagai muslim, meskipun ia adalah seorang filosof.

Sejauh ini, agama sejalan dengan filsafat. Tujuan dan tindakan filsafat sama dengan tujuan dan tindakan agama. Yang ada adalah masalah keselarasan keduanya dalam metode dan permasalahan materi. Jika yang tradisional (*al-manqul*) ternyata bertentangan dengan yang rasional (*al-ma'qul*), maka yang tradisional perlu menyesuaikan agar selaras dengan yang rasional yaitu dengan penafsiran yang bersifat *alegoris* (*ta'wil*) didasarkan pada ayat Al-Qur'an baik yang tersirat maupun yang tersurat.

Menurut Ibnu Rusyd antara filsafat dan agama tidak bertentangan, karena kebenaran tidaklah berlawanan dengan kebenaran tetapi saling memperkuat. Dengan kata lain, 'Filsafat ialah saudara kembar agama, antara keduanya bagaikan sahabat yang pada hakikatnya saling mencintai'.¹²

Metafisika

Dalam masalah ketuhanan, Ibnu Rusyd berpendapat bahwa Allah adalah Penggerak Pertama (*muharrrik al-awwal*). Sifat positif yang dapat diberikan kepada Allah ialah "Akal" dan "*Maqqul*". Wujud Allah ialah Esa-Nya. Wujud dan ke-Esa-an tidak berbeda dari zat-Nya.¹³

Setelah menjelaskan bahwa ajaran-ajaran agama memiliki makna tersurat dan tersirat, yang simbolis bagi orang awam dan yang tersembunyi bagi kaum terpelajar (demonstratif, dialektis ataupun retorik), Ibnu Rusyd berusaha dalam bukunya: *al-Kasyf'an Manahij al-Adillah*, menemukan jalan menuju Tuhan, yaitu metode-metode yang ada di dalam Al-Qur'an untuk mencapai kepercayaan akan eksistensi Tuhan dan pengetahuan tentang sifat-sifat-Nya, menurut makna tersurat itu, sebab pengetahuan pertama yang boleh dimiliki oleh setiap orang yang berakal ialah pengetahuan tentang hal-hal yang akan membuatnya yakin akan eksistensi Sang Pencipta.¹⁴

Ada beberapa madzab pemikiran Islam yang telah berusaha memahami eksistensi Tuhan, seperti Hasyawiah, Asy'ariyah, Mu'tazilah, Batiniyah dan Sufi. Menurut Hasyawiah, jalan menuju Tuhan adalah lewat pengajaran kesan dan bukan nalar. Maksudnya, untuk mengerti Tuhan dicapai dengan mendengar informasi yang disampaikan Rasul saw, dan nalar tidak ada kaitannya dengan masalah ini. Sebaliknya, Asy'ariyah percaya bahwa jalan menuju Tuhan adalah lewat rasio. Dari sini, kaum Asy'ariyah kemudian melahirkan doktrin-doktrin bahwa dunia ini tidak kekal, bahwa benda-benda terdiri atas atom-atom dan atom-atom tersebut diciptakan, dan bahwa perantara adanya dunia ini tidak kekal juga tidak sementara. Sementara itu, kaum Sufis mencapai Tuhan lewat jalan mistis. Menurut mereka,

¹¹ M.M. Syarif, *Para Filosof Muslim*, (Bandung: Mizan, 1996) hlm. 206.

¹² Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004) hlm. 249.

¹³ Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1999) hlm. 117.

¹⁴ M.M. Syarif, *Para Filosof Muslim*, (Bandung: Mizan, 1996) hlm. 207.

pengetahuan tentang Tuhan datang sendiri dari atas masuk ke dalam hati, setelah kita meninggalkan semua keinginan duniawi.¹⁵

Setelah mengemukakan kelemahan-kelemahan bukti golongan-golongan tersebut diatas, Ibnu Rusyd menerangkan dalil-dalil yang meyakinkan.

- a. Dalil *inayah al-Ilahiyah* (pemeliharaan Tuhan). Dikemukakan bahwa alam ini seluruhnya sangat sesuai dengan kehidupan manusia. Persesuaian ini tidak mungkin terjadi secara kebetulan, tetapi menunjukkan adanya pencipta yang sangat bijaksana. Semua kejadian dalam alam sangat cocok dengan fitrah manusia, seperti siang, malam, bulan, hewan dan anggota tubuh manusia. Tidak mungkin terjadi dan terpelihara semuanya itu tanda pencipta yang bijaksana. Ayat yang mendukung dalil ini QS. An-Naba': 6-7.
- b. Dalil *ikhtira'* (dalil ciptaan). Termasuk dalam dalil ini ialah wujud segala macam hewan, tumbuhan, langit dan bumi. Segala yang maujud di alam ini adalah diciptakan. Segala yang diciptakan harus ada yang menciptakan. Ayat yang mendukung dalil ini QS. Hajj : 73.
- c. Dalil *harkah* (gerak). Alam semesta ini bergerak dengan suatu gerakan yang abadi. Gerakan tersebut menunjukkan adanya penggerak pertama yang tidak bergerak dan bukan benda, yaitu Tuhan.

Sebenarnya Ibnu Rusyd bermaksud mengkritik pendapat Ibnu Sina yang menyatakan bahwa Allah mengetahui sesuai yang *parsial* dengan ilmu yang *kulli* (*universal*), dan pendapat Asy'ariyah yang menyatakan bahwa Allah mengetahui hal-hal yang *parsial* dengan ilmu *qadim*, di sisi lain mereka juga mengatakan bahwa apa yang berkaitan dengan yang *baharu*, maka ia juga *baharu*. Bagi Ibnu Rusyd tidak tepat menyatakan secara terbuka bahwa ilmu Allah itu *qadim* atau baru, yang terpenting dijelaskan bahwa alam ghaib tidak dapat diperbandingkan dengan alam *baharu*, dengan kata lain ilmu Allah tidak dapat diperbandingkan dengan ilmu manusia.¹⁶

Tanggapan Terhadap Al-Ghazali Qadim-nya Alam

Pendapat para filosof bahwa alam kekal dalam arti tidak bermula tidak dapat diterima kalangan teolog Islam, sebab menurut konsep teologi Islam, Tuhan adalah pencipta. Yang dimaksud pencipta adalah mengadakan sesuatu dari tiada (*creation ex nihilio*). Kalau alam dikatakan tidak bermula, berarti alam bukanlah diciptakan, dengan demikian Tuhan bukanlah pencipta. Pendapat seperti ini membawa kepada kekufuran. Demikian gugatan Al-Ghazali dalam kitabnya Tahafut al-Falasifah.¹⁷

Menurut Ibnu Rusyd, Al-Ghazali keliru menarik kesimpulan bahwa tidak ada seorang filosof Muslim pun yang berpendapat bahwa qadimnya alam sama dengan qadimnya Allah, tetapi yang mereka maksudkan adalah yang ada berubah menjadi ada dalam bentuk lain. Karena penciptaan dari tiada (*al-adam*), menurut filosof muslim adalah suatu yang mustahil dan tidak mungkin terjadi. Dari tidak ada (nihil

¹⁵ A. Khudori Soleh, *Wacana Baru Filsafat Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004) hlm. 108.

¹⁶ Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1999) hlm. 120.

¹⁷ *Ibid*, hlm. 120.

yang kosong) tidak bisa terjadi sesuatu. Oleh karena itu, materi asal alam ini mesti *qadim*.¹⁸

Bahkan ayat-ayat Al-Qur'an menyatakan, demikian Ibn Rusyd selanjutnya, bahwa alam dijadikan bukanlah dari tiada, tetapi dari sesuatu yang telah ada¹⁹, seperti ayat berikut :

وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمُوتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَلَئِنْ قُلْتُمْ إِنَّكُمْ مَعْبُوثُونَ مِنْ بَعْدِ الْمَوْتِ لَيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ ﴿٧﴾

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

Menurut Ibnu Rusyd, ayat ini mengandung arti bahwa sebelum adanya wujud langit-langit dan bumi telah ada wujud yang lain, yaitu wujud air yang diatasnya terdapat takhta kekuasaan Tuhan. Tegasnya sebelum langit-langit dan bumi diciptakan telah ada air dan takhta.

Dapat ditarik kesimpulan bahwa sebelum bumi dan langit dijadikan, telah ada benda lain, ada ayat yang memberi nama benda itu disebut air ada juga disebut uap. Selanjutnya dapat dikatakan bahwa bumi dan langit dibentuk dari uap atau air bukan dijadikan dari tiada. Jadinya, alam dalam arti unsurnya yang bersifat kekal dari zaman lampau yaitu *qadim*. Hal ini dipertegas oleh ayat dibawah ini:

فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِ رُسُلَهُ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ ﴿٤٧﴾
يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمُوتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ ﴿٤٨﴾

"Karena itu janganlah sekali-kali kamu mengira Allah akan menyalahi janji-Nya kepada rasul-rasul-Nya; Sesungguhnya Allah Maha Perkasa, lagi mempunyai pembalasan. (yaitu) pada hari (ketika) bumi diganti dengan bumi yang lain dan (demikian pula) langit, dan meraka semuanya (di padang Mahsyar) berkumpul menghadap ke hadirat Allah yang Maha Esa lagi Maha Perkasa. (QS. Ibrahim: 47-48)

Dalam ayat ini jelas kelihatan bahwa langit dan bumi akan ditukar dengan bumi dan langit yang lain. Sesudah alam materi sekarang akan ada alam materi yang lain. Dengan berpegang ayat ini, Ibnu Rusyd berpendapat bahwa alam ini betul diwujudkan, tetapi diwujudkan terus menerus. Dengan kata lain alam ini adalah kekal.

Menurut Ibnu Rusyd, terjadinya perbedaan pendapat dalam hal ini disebabkan perbedaan antara kaum teolog muslim dan kaum filosof muslim dalam memberikan arti kata *al-ihdats* dan *qadim*. Bagi kaum teolog muslim, *al-ihdats* berarti menciptakan dari tiada, sedangkan bagi kaum filosof muslim, kata itu berarti mewujudkan dari ada menjadi ada dalam bentuk lain. Demikian pula dalam mengartikan arti *qadim*. Bagi kaum teolog muslim, *qadim* berarti sesuatu yang mempunyai wujud tanpa sebab,

¹⁸ Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004) hlm. 226.

¹⁹ Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1995) hlm. 50.

sedangkan bagi kaum filosof muslim, *qadim* berarti sesuatu yang terjadiannya dalam keadaan terus menerus tanpa awal dan tanpa akhir.²⁰

Bagaimanapun, Tuhan dan alam tidak sama karena Tuhan adalah *qadim* yang mencipta, sedangkan alam adalah *qadim* yang dicipta.

Pengetahuan Tuhan

Masih dalam rangka menangkis serangan Al-Ghazali terhadap para filosof Muslim, Ibnu Rusyd menyatakan bahwa para filosof muslim tidaklah mempersoalkan apakah Tuhan mengetahui hal-hal yang *juz'i* (perincian yang terjadi) pada alam semesta ini atau tidak mengetahuinya. Seperti halnya setiap ulama Islam, para filosof muslim juga berpandangan bahwa Tuhan mengetahui hal-hal yang bersifat *juz'i* pada alam ini. Yang mereka persoalkan bagaimana cara Tuhan mengetahui hal-hal yang bersifat *juz'i* itu.²¹

Kalau Al-Ghazali mengatakan, menurut para filosof Tuhan tidak mengetahui perincian yang terjadi di alam, maka oleh Ibnu Rusyd menjawab, Al-Ghazali dalam hal ini salah paham, sebab para filosof tidak ada yang pernah mengetakan demikian, yang ada ialah pendapat mereka bahwa pengetahuan tentang perincian yang terjadi di alam tidak sama dengan pengetahuan manusia tentang perincian itu. Jadi menurut Ibnu Rusyd, pertentangan antara Al-Ghazali dan para filosof timbul dari penyamaan pengetahuan Tuhan dengan pengetahuan manusia. Pengetahuan manusia tentang perincian diperoleh melalui panca indera, dan dengan panca indera ini pulalah pengetahuan manusia tentang sesuatu selalu berubah dan berkembang sesuai dengan penginderaan yang dicernanya. Sedangkan pengetahuan tentang *kulliyah* diperoleh melalui akal dan sifatnya tidak berhubungan langsung dengan rincian-rincian (*juziyyah*) yang materi itu. ditambahkan lagi bahwa pengetahuan Tuhan tidak dapat diberi sifat *kulliyah* (umum) maupun *juziyyah* (*parsial*), sebab sifat-sifat tersebut merupakan pengetahuan dari manusia, sedangkan pengetahuan Tuhan tidak dapat diketahui kecuali oleh Tuhan sendiri.

Demikianlah Ibnu Rusyd berkesimpulan bahwa Tuhan mengetahui segala sesuatu tetapi dengan cara yang berbeda dengan cara manusia mengetahui, dikarenakan pengetahuan Tuhan menjadi sebab adanya segala sesuatu, sedangkan pengetahuan manusia yang serba terbatas adalah efek daripada adanya segala sesuatu di alam ini, yang dapat ditangkapnya melalui panca indera.²²

Kebangkitan Jasmani

Dari buku Filsafat dan Mistisme dalam Islam, Al Ghazali berpendapat bahwa salah satu unsur yang menyebabkan orang menjadi kafir adalah karena mengingkari adanya kebangkitan jasmani di akhirat kelak. Hal ini banyak terjadi di kalangan filosof.

²⁰ Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004) hlm. 227.

²¹ Dedy Supriyadi, *Filsafat Islam: Konsep, Filsuf dan Ajarannya*, (Bandung: Pustaka Setia, 2009) hlm. 236.

²² Hasyimasyah Nasution, *Filsafat Islam*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1999) hlm. 124.

Menurut Ibnu Rusyd, tidaklah benar apa yang dikatakan oleh al-Ghazali bahwa filosof-filosof mengingkari kebangkitan jasmani. Kebangkitan jasmani sudah tersiar sekurang-kurangnya seribu tahun yang lalu (dari masa Ibnu Rusyd), sedang usia filsafat kurang dari masa tersebut, sebab yang pertama kali mengatakan adanya kebangkitan jasmani adalah nabi-nabi Bani Israil yang datang sesudah Nabi Musa a.s.²³ Hal ini tampak jelas dalam kitab-kitab Zabur ataupun kitab Bani Israel yang lain sampai kepada Nabi Isa, dimana Syariat *Shabiah* yang menyebut kebangkitan jasmani bisa dipakai untuk menuntun manusia dalam mencapai kebahagiaan pribadi.

Semua agama, tegas Ibnu Rusyd, mengakui adanya hidup kedua di akhirat, tetapi mereka berbeda interpretasi mengenai bentuknya. Diantara mereka ada yang berpendapat bahwa yang dibangkitkan hanya rohani dan ada juga jasmani dan rohani sekaligus. Namun yang jelas, kehidupan akhirat tidak sama dengan kehidupan di dunia ini. Hal ini sesuai dengan hadits: "Disana akan dijumpai apa yang tak pernah dilihat mata, tidak pernah didengar telinga dan tak pernah terlintas dalam pikiran", dan ucapan Ibnu Abbas: "Tidak akan dijumpai di akhirat hal-hal yang bersifat keduniaan kecuali nama saja". Hidup di akhirat tentu saja lebih tinggi daripada hidup di dunia.²⁴

Menurut Ibnu Rusyd, sikap Al-Ghazali sendiri tidak konsisten, saling bertentangan dengan ucapannya sendiri. Dalam buku *Tahafut al-Falasifat*, Al-Ghazali mengatakan tidak ada seorang muslim pun yang berpendapat bahwa kebangkitan jasmani tidak ada. Akan tetapi, dalam bukunya mengenai tasawuf, ia mengemukakan bahwa pendapat kaum sufi yang ada nanti hanya kebangkitan rohani.

Tetapi sungguhpun demikian, Ibnu Rusyd berpendapat bahwa bagi orang awam soal kebangkitan itu perlu digambarkan dalam bentuk jasmani, dan tidak hanya dalam bentuk rohani, karena kebangkitan jasmani bagi orang awam lebih mendorong mereka untuk melakukan pekerjaan atau amalan yang baik dan menjauhkan pekerjaan atau amalan yang buruk.²⁵

Dengan demikian pengkafiran dalam masalah kebangkitan jasmani tidak beralasan, karena masalah ini bagi para filosof adalah persoalan teori. Juga dalam masalah tentang Tuhan dalam mengetahui perkara-perkara *juziyyah*, karena pendapat yang mengatakan dalam Tuhan tidak mengetahui perkara-perkara *juziyyah* bukan pendapat para filosof, dan tentang qadimnya alam ada perbedaan antara pengertian qadimnya alam yang dipahami oleh para ulama dengan para filosof.²⁶

Kerasulan Nabi dan Mukjizat

Persoalan kenabian dan keutusan Rasul-rasul merupakan soal yang penting sekali dalam agama, sebagaimana yang sudah dibicarakan pada waktu membicarakan filsafat al-Farabi mengenai kenabian. Oleh karenanya, ulama-ulama kalam sendiri banyak memberikan soal keutusan rasul-rasul.

²³ Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1996) hlm. 183.

²⁴ Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004) hlm. 230.

²⁵ Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1995) hlm. 54.

²⁶ Ali Mustofa, *Filsafat Islam*, (Bandung: Pustaka Setia, 1997) hlm. 303.

Pembuktian kerasulan para ulama kalam menyatakan apabila orang berbicara dan berkehendak dapat mengutus hamba-hambanya, maka bagi Tuhan juga apabila berbicara dan ber-*iradah* (berkehendak) dapat mengutus rasul-Nya. Pembuktian ini adalah melalui jalan qiyas, namun jalan tersebut hanya bisa membawa kesimpulan yang mungkin saja, sehingga tidak bisa disebut *qiyas burhani* (qiyas yang meyakinkan). Bagi golongan Asy'ariyah dalam memperkuat qiyas itu adalah bahwa orang yang mengaku menjadi utusan Tuhan, maka harus menunjukkan benar-benar bahwa ia diutus Tuhan untuk hamba-hambanya-Nya, dan tanda ini dinamakan Mu'jizat.²⁷

Menurut Ibnu Rusyd cara pembuktian demikian itu hanya bersifat memuaskan hati, tetapi tidak meyakinkan, dan sesuai untuk kebanyakan orang. Apabila diteliti lebih lanjut, maka akan nampak berbagai kelemahan. Yaitu darimana kita mengetahui bahwa mukjizat yang nampak pada seseorang yang mengaku nabi itu adalah tanda dari Tuhan yang menunjukkan bahwa ia adalah benar-benar Rasul-Nya. Hal ini tidak bisa ditetapkan oleh syara', karena syara' belum lagi dapat ditetapkan, sebab menunggu penetapan kerasulannya. Akal pikiran pun tidak bisa menetapkan bahwa tanda tersebut telah diketahui wujudnya berkali-kali dari orang-orang yang mengaku menjadi rasul dan tidak terjadi pada orang-orang lain. Dan persoalannya disini ialah menetapkan keutusan pertama bagi manusia dari Tuhan.²⁸

Dengan demikian Ibnu Rusyd tidak puas dengan pembuktian yang dilakukan oleh para ahli kalam itu, baik kepada kerasulan secara umum ataupun kepada Nabi Muhammad secara khusus. Ia mengatakan bahwa Nabi Muhammad tidak mengaku dirinya sebagai nabi dengan mengemukakan hal-hal yang menyimpang dari hukum alam atau *sunnatullah* (seperti mukjizat). Seperti tongkat Nabi Musa yang bisa berubah menjadi ular, dan nabi Muhammad ketika orang Quraisy meminta tanda kerasulannya dengan memancarkan sumber air bagi mereka, atau ia naik ke langit agar dapat mengambil kitab yang bisa mereka baca. Maka nabi diperintahkan Allah untuk menjawab: *Maha suci Allah. Aku ini tidak lain hanyalah manusia yang menjadi rasul* (QS. Al-Isra' : 92-93). Kisah ini seakan-akan nabi Muhammad saw hendak mengatakan bahwa hal-hal yang menyimpang dari hukum alam adalah urusan Tuhan semata-mata, sedang aku ini manusia biasa yang tidak mempunyai kekuasaan untuk itu. Disinilah nampaknya letak kelebihan Ibnu Rusyd dalam membuktikan kerasulan seorang yang dikemukakan dengan penggunaan daya rasionalitas yang tinggi.

Mukjizat menurut Ibnu Rusyd ada dua macam yaitu: Pertama, mukjizat luaran (*al-karrami*) yakni mukjizat yang sesuai dengan sifat yang karena seorang nabi disebut nabi, seperti menyembuhkan penyakit, membelah lautan dan sebagainya. Kedua, mukjizat yang sesuai (*al-immasib*) dengan sifat kenabian tersebut, yaitu syariat (peraturan) yang dibawa untuk kebahagiaan manusia. Mukjizat yang pertama sebenarnya hanya menjadi tanda penguat tentang adanya kerasulan. Dan mukjizat ini adalah sebagai jalan keimanan orang awam terhadap kenabian. Sedang mukjizat yang kedua adalah merupakan tanda kerasulan yang sebenarnya, dan mukjizat terakhir ini sebagai jalan keimanan bagi para ulama sekaligus orang awam dengan

²⁷ *Ibid*, hlm. 304.

²⁸ Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1996) hlm. 187.

kadar kemampuan yang dimilikinya. Namun Ibnu Rusyd menandakan, bahwa apabila diteliti lebih dalam mengenai syariat, maka mukjizat yang kedua itulah yang dijadikan pegangan dalam mengakui kerasulan.²⁹

KESIMPULAN

Setelah mengetahui kebesaran pemikiran filosof muslim yaitu Ibnu Rusyd, sebagai umat Islam mestinya kita serius meneruskan ajaran dan semangat *Averroisme* yang telah menjadikan dunia Barat berkembang seperti sekarang. Orang Barat selalu menggunakan rasio mereka untuk memikirkan sesuatu yang terjadi di alam, sedangkan sebagian umat Islam yang ada di Timur hanya berpedoman pada Al-Qur'an, Hadits dan hukum Islam klasik. Akan tetapi, perkembangan filsafat dan *sains* di Eropa berbeda dengan Islam yakni lepas kendali dari bimbingan agama, yang akhirnya dari sekuler menjadi *ateis*.

Oleh karena itu dengan adanya semangat *Aveorisme* yang diciptakan oleh Ibnu Rusyd ini, diharapkan umat Islam menggunakan rasionalitas mereka dalam memahami Al-Qur'an agar agama Islam dapat selalu beradaptasi di setiap zaman.

DAFTAR PUSTAKA

- Hanafi, Ahmad. *Pengantar Filsafat Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1996.
Mustofa, Ali. *Filsafat Islam*, Bandung: Pustaka Setia, 1997.
Nasution, Harun. *Filsafat dan Mistisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1995.
Nasution, Hasyimsyah. *Filsafat Islam*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 1999.
Soleh, A. Khudori, *Wacana Baru Filsafat Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
Supriyadi, Dedy. *Filsafat Islam: Konsep, Filsuf dan Ajarannya*, Bandung: Pustaka Setia, 2009.
Syarif, M.M. *Para Filosof Muslim*, Bandung: Mizan, 1996.
Zar, Sirajuddin. *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004.

²⁹ Ali Mustofa, *Filsafat Islam*, (Bandung: Pustaka Setia, 1997) hlm. 306.