



Al-Adyan: Jurnal Studi Lintas Agama

P-ISSN: 1907-1736, E-ISSN: 2685-3574

<http://ejournal.radenintan.ac.id/index.php/alAdyan>

Volume 16, Nomor 2, Juli - Desember, 2021

DOI: <https://doi.org/10.24042/ajsla.v16i2.9879>

KEUNGGULAN METODE DEMONSTRATIF TERHADAP METODE RETORIKA DAN DIALEKTIKA: MENGUAK METODE KRITIK FILSAFAT IBN RUSYD

Raha Bistara

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta,

rahabistara07@gmail.com,

Abstract

This article shows how the demonstrative method (burhani) is more superior to rhetoric (khabatbi) and dialectic method (jaddali), the use of the demonstrative method is based on the utilization of the mind. Ibn Rusyd stated that the demonstrative method is considered the right method for seeking the answers above the questions on the subject of religion and philosophy. However, it is not amazed Ibn Rusyd used a demonstrative method to criticize the Mutakallimun Ash'ariyah and his followers especially Imam Al-Ghazali. Ibn Rusyd also criticized Ibn sina and Zabiriyah group with the method they used. There was confusion for the answer to who they presented regarding religious and philosophical problems. While there were many problems with their views especially in their books. This article used the library research method which uses literature either in the form of books, or notes from previous research reports. While the sources of this research there are two sources as primary source and secondary sources. This result of this research revealed that Ibn Rusyd's philosophy critical method from authentic sources related to the problem. Although, by the use of various sources used, it is hoped there will be a new finding related to demonstrative method initiated by Ibn Rusyd in refuting the arguments of rhetorical and dialectical groups which are not deep, explicit, and simple. As well as providing the new formulas that are fresher and more varied concerning the answer about the problems of religion and philosophy.

Abstrak

Artikel ini ingin menunjukkan bagaimana metode demonstratif (burhani) lebih unggul dari pada metode retorika (khatabbi) dan metode dialektika (jaddali). Penggunaan metode demonstratif berlandaskan pada pendayagunaan akal, yang menurut Ibn Rusyd metode demonstratif dianggap sebagai metode yang tepat untuk mencari jawaban atas pertanyaan seputar agama dan filsafat. Maka tidak heran Ibn Rusyd dengan metode demonstratif mengkritik para mutakallimun Asy'ariyah dan pengikutnya terutama Imam Al-Ghazali. Tidak hanya itu saja ia juga mengkritik Ibn Sina dan kelompok Zabiriyah dengan metode yang mereka gunakan. Bagi Ibn Rusyd dengan metode yang mereka gunakan, terdapat kerancuan-kerancuan atas jawaban yang mereka ejawantahkan mengenai problem keagamaan dan filsafat. Seraya ada keganjalan atas pendapat mereka yang mereka tulis di dalam kitab-kitab mereka. Dengan metode library reseacrh penelitian ini ingin menguak metode kritik filsafat Ibn Rusyd dari sumber-sumber yang otentik yang berkenaan dengan masalah tersebut. Dengan berbagai sumber yang digunakan diharapkan ada temuan baru terkait metode demonstratif yang digagas Ibn Rusyd dalam membantah argumen kelompok retorika dan dialektika yang tidak mendalam, tegas dan lugas. Serta memberikan formula baru yang lebih segar dan bervariasi mengenai jawaban atas persoalan agama dan filsafat.

Keywords: *Ibn Rusyd, religion, philosophy, mind, and the demonstrative method.*

A. Pendahuluan

Dinamika pemikiran dalam dunia Islam tetap berkembang sampai sekarang. Kenyataannya ini dimungkinkan karena berkat doktrin yang menghargai akal setinggi mungkin sebagai salah satu sumber pengetahuan dan kebenaran. Bahkan, al-Quran dan Sunnah tidak jarang selalu menyuarakan urgensi penalaran, penelitian dan pemikiran. Berdasarkan doktrin inilah filsafat lahir di negeri-negeri Islam yang dipelopori pada masa daulah Abbasiyah. Kegiatan semacam ini (penalaran) diawali ketika maraknya penerjemahan-penerjemahan buku-buku yang didatangkan dari Barat.

Matahari peradaban Islam mulai terbit manakala transformasi pengetahuan melalui penerjemahan yang sudah disebutkan di atas begitu masif. Buku-buku yang didatangkan dari berbagai penjuru dunia seperti Alexandria, Yunani, Syria, Persia, India, Roma dan lain

sebagainya ditransliterasikan ke dalam bahasa Arab dengan gigihnya oleh para *warraq*¹. Aktivitas penerjemahan menjadi gerbang awal menuju terbukanya cakrawala pemikiran filsafat. Dalam hal ini kedokteran dan pengobatan menjadi daya pikat tersendiri dibanding keilmuan yang lain.²

Dalam hal ini ada suatu pergeseran pengetahuan yang mengarah ke dunia muslim, seluruh peradaban dan cendekiawan muslim dari Transoxiana sampai Andalusia di konsolidasikan dalam suatu alam spiritual baru. Pada abad I SM Iskandariyah merupakan pusat sains dan filsafat Yunani yang mempertemukan Hellenisme dan Platonisme. Dari Iskandariyah (Alexandria) ke Antiokia Nisibbis dan Edesa yang dibawa oleh kelompok Monophysit dan Kristen Nestorian.³ Pergeseran ini lantas melahirkan filosof muslim baik dibelahan duni Timur (*masyriq*) maupun dibelahan dunia Barat (*maghrib*).

Filosof yang muncul di kawasan Timur antara lain Abu Yaqub ibn Ishaq Al-Kindi (w. 873 M), Abu Bakar Ar-Razi (w. 925 M), Abu Nasr Al-farabi (w. 950 M), Ibn Sina (w. 1037 M), Ibn Miskawaih (w. 1030 M), Ikhwan As-Safa dan Abu Hamid Al-Ghazali (w. 1111 M). Sedangkan di kawasan Islam Barat muncul beberapa filosof antara lain Ibn Thufai (w. 1185 M), Ibn Bajjah (w. 1138 M) dan Ibn Rusyd (w. 1198 M). Nama-nama filosof ini merupakan sederetan filosof yang paling mashur pada eranya dan dikenal sebagai

¹ Para penyalin itu disebut *warraq* yang berasal dari kata *warraq*, *warafa* (salinan). Pekerjaan penyalin buku yang dilakukan oleh sebagian masyarakat muslim ini telah berlangsung pada masa klasik. Keberadaan para *warraq* tentunya memainkan peranan penting dalam peradaban Islam. Jelasnya sumbangsih para *warraq* menjadikan ilmu pengetahuan dapat dipelajari oleh umat Islam yang tidak tahu-menahu dalam soal tata bahasa. Banyak *warraq* yang berjasa dalam soal penerjemahan buku-buku yang diperintahkan pada zaman kekhalifahan Abbasiyah. Di antara salah satu penerjemah (penyalin) itu adalah Ibn An-Nadim (w. 385 H) penulis kitab *al-Fihrist*. Sebelum menjadi pejabat kerajaan, Ibn An-Nadim berkerja sebagai *warraq* guna memenuhi kebutuhan hidupnya sehari-hari. Lihat Majid Fakhry, *A.History Of Islamic Philosophy*, ed. Mulyadi Kartanegara (Jakarta: Dunia Pustaka Jaya, 1997). h. 12.

² Amroeni Drajat, *Filsafat Islam Buat Yang Pengan Tabu* (Surabaya: Penerbit Erlangga, 2011)., h. 2.

³ Ahmad Fuad al-Ahwani, *Filsafat Islam* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995). h. 38.

punggawa filsafat dengan melahirkan sederet keilmuan yang sangat bermacam-macam.

Keilmuan yang mereka peroleh dan mereka temukan masing-masing dengan cara atau dengan metode yang berbeda. Ada yang mereka peroleh dengan metode retorika, ada juga dengan metode dialektika, bahkan tidak sedikit dengan menggunakan metode penalaran demonstratif. Karena menggunakan metode yang berbeda inilah muncul perdebatan-perdebatan diantara para filosof. Ibn Rusyd muncul sebagai filosof agung dengan metode demonstratif yang berlandaskan akal untuk memfalsifikasi segala keilmuan yang dibawa oleh filosof terdahulu seperti As'ariyah, Ibn Sina, bahkan Al-Ghazali.

Uraian mengenai sanggahan Ibn Rusyd atas pandangan cendekiawan muslim, dan pembelaanya terhadap para filsuf sangat menarik karena akan menyuguhkan kejelasan mengenai kedudukan filsafat dalam pemikiran Islam.⁴ pemikiran filosofis al-Ghazali cenderung disepakati dan dianut oleh dunia Timur Islam sampai dewasa ini dan dituding sebagai biang keladi atas redupnya cahaya ilmu pengetahuan dalam dunia Islam. Sementara dalam belahan dunia yang lain, Barat mulai meneliti pemikiran-pemikiran Ibn Rusyd yang kurang begitu diminati di dunia Timur Islam.

Melihat hal demikian, ada masalah metode keilmuan yang perlu dikaji di dalam dunia Islam. Sebab, metode keilmuan adalah sesuatu yang sangat penting, seperti yang dikatakan oleh Ali Syariati, pengetahuan yang benar tidak bisa keluar dari cara berpikir yang benar, dan cara berpikir yang benar itu sendiri tidak bisa muncul kecuali dari metode berpikir yang benar.⁵ Dengan begitu ada semacam metode yang janggal dipakai oleh cendekiawan Muslim yang kemudian diikuti oleh generasi yang akan datang dan menjadi sebab utama Islam mengalami kemunduran dalam ilmu pengetahuan dan peradaban.

⁴ Muhammad Mahfud Ridwan, "KAFIRNYA FILSUF MUSLIM: Ibn Rusyd Meluruskan Al-Ghazali," *Kontemplasi: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 4, no. 01 (2016): h. 165–78.

⁵ Ali Syari'ati, *Humanisme Antara Islam Dan Madzhab Barat*, ed. Afif Muhammad (Bandung: Pustaka Hidayah, 1992). h. 28

Berdasarkan kenyataan demikian, epistemologi atau metodologi adalah sesuatu yang menentukan hidup matinya sebuah pemikiran dan filsafat, sehingga siapa yang tidak menguasai metodologi tidak akan mampu mengembangkan pengetahuan.⁶ Kajian tentang epistemologi ataupun metodologi kelimuan adalah sesuatu yang penting dan urgent dalam upaya pengembangan kelimuan Islam ke depan. Tulisan ini akan mengkaji epistemologi Ibn Rusyd berupa metode demonstratif yang digunakan sebagai alat kritik bagi cendekiawan Muslim sebelumnya.

Penelitian ini bersifat kepustakaan (*library research*) yakni penelitian yang menggunakan literatur (kepustakaan) baik berupa buku, ataupun catatan laporan dari penelitian terdahulu.⁷ Sedangkan sumber penelitian ini ada dua yakni sumber primer dan sumber sekunder. Sumber primer menyangkut karya asli dari Ibn Rusyd yakni *Tabafut at-Tabafut* dan *Fasl al-Maqal fi ma Baina al-Hikmah wa asy-Syariah min al-Ittishal*. Sedangkan sumber sekundernya buku-buku dan jurnal yang terkait dengan penelitian ini.

B. Pembahasan

a. Karier Intelektual Ibn Rusyd

Abu al-Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Ahmad ibn Ahmad ibn Rusyd di dunia Barat dikenal sebagai Averroes, seorang salah satu filosof muslim yang paling masyhur. Di samping sebagai orang yang paling otoritatif dalam mengomentari karya-karya dari Filsuf Yunani Aristoteles, Ibn Rusyd juga sebagai seorang filosof yang paling menonjol dalam mencari persesuaian antara syariah dan filsafat.

⁶ A Khudori Soleh, "IMPLIKASI PEMIKIRAN EPISTEMOLOGI IBN RUSYD," *Acta Universitatis Agriculturae et Silviculturae Mendelianae Brunensis* 53, no. 9 (2015): 1–23, <http://publications.lib.chalmers.se/records/fulltext/245180/245180.pdf>
<https://hdl.handle.net/20.500.12380/245180>
<http://dx.doi.org/10.1016/j.jsames.2011.03.003>
<https://doi.org/10.1016/j.gr.2017.08.001>
<http://dx.doi.org/10.1016/j.precamres.2014.12>.

⁷ M. Iqbal Hassan, *Pokok-Pokok Materi Metodologi Penelitian Dan Aplikasinya* (Jakarta: Ghalia Indonesia, 2002). h. 11.

Ibn Rusyd lahir dari keluarga yang memiliki tradisi dan peran intelektual yang besar, serta keahlian yang diakui di dalam dunia yuridis. Kakeknya dari pihak bapak sebagai hakim agung di Cordoba, di samping kedudukannya sebagai salah seorang ahli hukum terkemuka dalam madzhab Maliki, salah satu madzhab yang paling dominan di wilayah maghrib dan Andalusia. Selain aktif dalam kegiatan di atas, ia juga aktif dalam kegiatan politik dan sosial. Secara nasab, keluarga Ibn Rusyd juga berkecimpung dalam kegiatan kenegaraan, terutama dalam dunia yuridis.

Ketika Ibn Rusyd lahir di Cordoba pada tahun 520 H/ 1126 M, daulah Murabithun sedang berada di jurang keruntuhan dan kehancurannya, kelahirannya empat tahun mendahului wafatnya pemimpin daulah Muwahiddun, yaitu Muhammad ibn Tumart. Sebagai seorang yang berasal dari keluarga yang memiliki tradisi intelektual tinggi, Ibn Rusyd mempelajari segala jenis keilmuan. Ilmu kedokteran ia belajar kepada Abu Ja'far Harun dan Abu Marwan ibn Jarbun Al-Balansi. Sedangkan penguasaan ilmu-ilmu kalam dan filsafat ia peroleh dari Ibn Thufail⁸.

Demikian pula, Ibn Rusyd sangat menguasai disiplin ilmu kalam, fiqh, sastra dan bahasa Arab, serta semua bidang ilmu ini sangat menonjol, sampai-sampai tidak mendapatkan saingan yang berarti dari para ilmuwan lainnya baik dari Timur ataupun Barat pada masa itu. Dengan penguasaan ilmu yang mumpuni, akhirnya Ibn Rusyd diangkat sebagai hakim di kota Seville tahun 1169 M, kemudian meningkat kariernya menjadi hakim agung (*Qadli al-Qudlat*) di kota Cordoba pada tahun 1171 M. Pada tahun 1169 M Ibn Thufail memperkenalkan Ibn Rusyd dihadapan sultan yang berpikiran maju dan memberikan perhatian lebih terhadap ilmu, yaitu Abu Ya'qub Yusuf.

⁸ Abu Bakar bin Abdul Malik bin Muhammad bin Muhammad bin Thufail Al-Qaisi, atau yang sering kita kenal sebagai Ibn Thufai. Lahir pada tahun 500 H/ 1106 M di Granada. Ibn Thufail sangat menguasai ilmu-ilmu yang berkembang pada zamannya. Ia eblajar hadis dan fiqh pada Abu Muhammad Ar-Rasyathi, dan belajar filsafat pada Ibn Bajjah. Tidak itu saja Ibn Thufail juga terjun di dalam dunia politik sehingga ia dekat dengan khalifah Abu Ya'qub Yusuf. Sebagai seorang filosof ia berusaha menciptakan suatu sistematika filosofis yang selanjutnya ia ceritakan setahap demi setahap. Kemudian dalam kajiannya ia mengfokuskan pada salah satu tema yaitu evolusi natural dan perkembangan cara berpikir manusia. Lihat Ismail Asy-Syarafa, *Ensiklopedi Filsafat* (Jakarta: Khalifa, 2005). h. 12

Pada pertemuan itu, sang khalifah memberikan tugas kepada Ibn Rusyd untuk menyeleksi dan mengoreksi berbagai *syarah* dan tafsir karya-karya Aristoteles, sehingga ungkapan-ungkapannya lebih kena dan bersih dari banyak cacat karena keteledoran transkripsi maupun kekeliruan para penulis sejarah dan penafsirnya.⁹ Selain sebagai komentator terbesar Aristoteles Ibn Rusyd juga banyak melahirkan karya intelektual disegala bidang antara lain *Al-Kasyf'an Manahij al-Adillah*, *Tabafut at-Tabafut*, *Bidayah al-Mujtabid*, *Fasl al-Maqal fi ma Baina al-Hikmah wa asy-Syariah min al-Ittishal*, dan lain sebagainya.

b. Kritik Ibn Rusyd Terhadap Teolog Asy'ariyah

Metode demonstratif (*burhani*) yang diunggulkan oleh Ibn Rusyd atas berlandaskan akal merupakan metode yang paling tepat dalam setiap ilmu pengetahuan. Maka tidak salah ketika semua pemikir muslim dari mulai para mutakallimun, para filosof, kelompok zahiriyah dan kaum sufi tidak lepas dari kritikan yang dilontarkan Ibn Rusyd. Kritikan ini bukan berlandaskan atas desakan politis atau berdasarkan atas suka atau tidak suka. Tapi kritik Ibn Rusyd berdasarkan ilmu pengetahuan dan cara mereka mendapatkan ilmu pengetahuan yang dianggap kurang pas oleh Ibn Rusyd.

Bagi Ibn Rusyd dalam kitabnya *Fasl al-Maqal fi Mabaina al-Hikmah wa al-Syari'ah min al-Ittishal* mengatakan bahwa ada tiga tingkatan manusia dalam penalaran atau menerima pengetahuan. Pertama, golongan yang bukan ahli intrepretasi (*ta'wil*) sama sekali, dan mereka disebut sebaagai ahli retorika. Kedua, golongan yang merupakan ahli intreperetasi (*ta'wil*) dialektika, mereka biasanya disebut sebagai ahli dialektika. Ketiga, golongan yang merupakan ahli intreperetasi (*ta'wil*) yakni, mereka biasanya disebut sebagai ahli metode demosntratif.¹⁰

Para mutakallimun Asy'ariyah¹¹ yang menggunakan metode dialektika (*jaddaliyah*) tidak bisa terhindar dari kritik Ibn Rusyd yang

⁹ Dominique Urvoy, *Ibn Rusyd (Averroes)* (Surabaya: Risalah Gusti, 2000). h. 54

¹⁰ Abu Al-Walid Ibn Rusyd, *Fasl Al-Maqal Fi Mabaina Al-Hikmah Wa Al-Syari'ah Min Al-Ittishal* (Kairo: Dar el-Ma'arif, 1972). h. 12

¹¹ Kaum Asy'ariyah adalah aliran sinkretis yang berusaha mengambil sikap tengah-tengah antara dua kutub akal dan naql, antara kaum Salaf dan Mu'tazilah. Titik tengah yang sebenarnya, selamanya, tidak jeas dan terbatas. Orang yang melakukan perpaduan ini bisa saja condong ke kiri atau ke kanan. Dengan

begitu tajam. Sebab mereka masih percaya pada pendapat-pendapat yang berdasarkan pada keyakinan-keyakinan yang mendahuluinya. Mereka menjadikan semangtnya sebagai penolong keyakinan itu. Bahkan, mereka sudah mencapai taraf kesempurnaan berdasarkan pendapat-pendapat kaum sophits, dialektika, retorika, atau poetika, di mana pernyataan-pernyataan ini menjadi milik orang yang meningkatkan keyakinan terhadap hal-hal yang diketahuinya.

Dalam kajian kalam yang selama ini dipelajari, bagi Ibn Rusyd bahwa tujuan Sya'riat untuk memperkuat keimanan ummat kurang tercapai karena yang lebih menonjol adalah perdebatan dan adu argumentasi demi mempertahankan pendapat.¹² Karena itu Ibn Rusyd perlu mengkritik metode yang digunakan oleh para mutakllimun terutama mereka mutakallim Asy'ariyah.

Para teolog dalam kasus membuktikan adanya Allah selalu berpedoman dengan pada argumen kebaruan. Argumen kebaruan ini didasarkan pada ulasan bahwa *jism-jism* terdiri atas bagian-bagian yang tidak dapat terbagi lagi, yaitu substansi-substnasi. Substansi-substansi (*jaubar*) ini merupakan suatu yang baru. Kemudian *jism* yang tersusun dari substansi-substansi (*jaubar*) tentunya juga baru. Jika substansi-substansi itu baru, maka pastilah bagi substnasi-substnasi (*jaubar*) itu ada yang memperbarui (Allah).¹³ Dengan demikian, alam dengan seluruh unsur-unsur *jism* dan *maujud-maujud*-nya terdiri atas hewan dan berbagai macam tumbuhan, merupakan makhluk yang dimulai dari ketiadaan, tidak berbentuk, tidak berdzat, tidak beresensi, dan tidak pula berbentuk sesuatu.

Argumen tentang kebaruan tentang *maujud* menurut mereka adalah tentang sifat-sifat yang ada pada *maujud* yang mengalami

sendirinya, bisa aja tidak menyetujui kedua belah pihak, sebaliknya tidak lepas dari kritik Mu'tazilah belakangan di mana pemimpinnya Al-Qadi Abdul al-Jabbar maupun kaum Salaf belakang di mana tokoh terdempannya Ibn Hazm dan Ibn Taimiyah. Kaum Asy'ariyah benar-benar mengambil pendapat Mu'tazilah yang kemudian diramu dengan pendapat-pendapat Salaf. Lihat Ibrahim Madkour, *Fi Al-Falsafah Al-Islamiyah: Manhaj Wa Tatbiqub Al-Juz' Al-Sani*, ed. Yudian Wahyudi Asmin (Jakarta: Bumi Aksara, 2004). h. 64.

¹² Afrizal Mansur et al., "Metode Kalam Ibn Rusyd (Kritik Atas Metode Mutakallimin)," *Jurnal Ushuluddin* 26, no. 1 (2018): 95–112, <https://doi.org/10.24014/jush.v26i1.4542>.

¹³ Muhammad Atif Al-Iraqi, *Al-Minhaj Al-Naqdi Fi Falsafah Ibn Rusyd*, ed. Aksin Wijaya (Yogyakarta: IRCiSoD, 2020). h. 72.

perubahan, perpindahan dari suatu keadaan ke keadaan yang lain, dalam arti telah terjadi kerusakan suatu keadaan dan kebaruan keadaan yang lain. Sementara keadaan yang baru, kebaruannya diketahui secara pasti. Kebaruan yang diketahui secara pasti tidak perlu lagi adanya argumen yang menunjukkan akan kebaruan itu. Sedangkan keadaan yang batal “rusak” kerusakan itulah yang menjadi argumen kebaruannya, bukan ke-*qadim*-annya.¹⁴ Sebab jika itu *qadim*, niscaya ia tidak rusak. Sementara itu perubahan dan sifat-sifat hanya terjadi pada *wujud* yang *mumkin al-wujud* dan tidak terjadi pada Allah yang *wajib al-wujud*.

Dalam rangka memperkuat argumennya mengenai kebaruan ini, kalangan Asy’ariyah menukil ayat-ayat al-Quran di antaranya Qs. al-Baqarah (2):164 dan Qs. Ali Imran (3): 190. Dengan demikian para teolog mengaitkan antara gerak “naik” dari yang baru kepada yang memperbarui, dan gerak “pindah” dari mahluk kepada Khaliq. Pendapat ini didasarkan berdasarkan pemikiran dasar mereka yang membedakan antara yang “berubah” pada diri mahluk yang baru dan yang “tetap” pada diri pencipta yang *Qadim*.

Dalam pandangan kalangan Asy’ariyah, terdapat hubungan antara pendapatnya tentang adanya Allah mengenai argumen kebaruan alam yang mereka kemukakan karena Allah ada, maka alam itu diadakan. Argumen kebaruan alam karena ketersusunan jism-jism dan bagian-bagian yang tidak terbagi lagi (sunstansi). Ia tidak mungkin dianggap tidak berubah, sebab ia adalah tempatnya perubahan-perubahan baik secara internal maupun eksternal. Jika ia berubah maka ia tidak dianggap sebagai yang *qadim* karena yang *qadim* tidak mungkin berubah. jika setiap sesuatu di alam ini mengalami perubahan, maka pasti ia baru dan dicipta. Dengan demikian, perubahan wujud-wujud ini menjadi bukti adanya pencipta yang *qadim* dan tentunya ia tidak berubah.¹⁵

Menurut Ibn Rusyd, jika kita menetapkan alam itu baru niscaya alam itu membutuhkan pelaku yang memperbarui. Prinsip itu mengandung keragu-raguan. Kita tidak bisa menjadikan yang memperbarui sebagai yang *azali* dan tidak pula sebagai yang

¹⁴ Muhammad Atif Al-Iraqi. h. 73.

¹⁵ T J De Boer, *History of Philosophy in Islam* (London: London Luzach, 1903). h. 94.

memperbarui. Jika ia sebagai yang memperbaharui secara otomatis ia juga membutuhkan pembaru yang lain. Pembaru yang lain ini juga membutuhkan pembaru yang lain begitu juga seterusnya hingga tiada akhirnya. Hal itu secara alamiah mustahil terjadi. Jika ia sebagai yang azali sudah pasti ia mengikuti asumsi bahwa keberadaannya harus bergantung pada perbuatan yang baru, kecuali jika kalangan Asy'ariyah mau menerima pendapat tentang adanya perbuatan yang baru dari pelaku yang *qadim*.

Sesungguhnya sesuatu yang dikerjakan pasti ada keterhubungannya dengan pelaku yang mengerjakan. Tetapi asumsi para teolog Asy'ariyah mengatakan sesuatu yang dibandingkan dengan yang baru pasti juga baru. Hal tersebut dikaitkan dengan pendapat bahwa jika pelaku pada suatu waktu melakukan suatu hal dan pada waktu yang lain melakukan suatu hal yang lain, maka dalam pikiran kami muncul suatu pertanyaan tentang *illat* yang bentuknya mengambil dari salah satu dua hal, yang itu lebih utama dari hal yang lain.

Kritik Ibn Rusyd terhadap para teolog, khususnya mutakallimun Asy'ariyah terfokus pada pendapat-pendapat mereka yang problematik. Ia menjelaskan bagaimana mereka tidak mampu memecahkan masalah tersebut. Pendapat mereka tidak dianggap sebagai pendapat yang argumentatif dan menyakinkan.¹⁶ Sebab, jika demikian Ibn Rusyd tidak menafikan pendapat mereka yang bersifat rasional, tetapi argumen mereka bersifat dialektis. Dengan demikian, argumen-argumen mereka tidak mungkin sampai pada tataran metode demonstratif.

Karena itu Ibn Rusyd menyerang para teolog Asy'ariyah ini karena mereka berasumsi dengan berdasarkan penalaran yang rasional. Tetapi penalaran mereka atas dasar dialektika (*jaddaliyah*) bukan berdasarkan demonstratif (*burhan*). Sementara metode yang digunakan oleh para teolog Asy'ariyah tidak ditujukan kepada masyarakat umum dan tidak pula mencapai tingkatan rasionalis. Inilah cacat besar yang dipakai oleh kaum teolog, mereka membungkus masalah-masalah keagamaan dengan metode rasional

¹⁶ Muhammad Atif Al-Iraqi, *Al-Minhaj Al-Naqdi Fi Falsafah Ibn Rusyd*. h. 93.

(dialektik) agar mereka dapat menyakinkan bahwa pendapatnya bersifat rasional.

c. Kritik Ibn Rusyd Terhadap Metode Dialektik Al-Ghazali

Ketika Ibn Rusyd mengkritik mutakallimun Asy'ariyah dari berbagai sisi, ia juga sebenarnya mengkritik Al-Ghazali¹⁷, karena Al-Ghazali mengikuti Asy'ariyah dengan menggunakan metode yang sama. Di dalam kitabnya *Tabafut al-Falasifah* mengkritik pendapat yang menyatakan ada keniscayaan antara hubungan sebab dan akibat, dan ia mengasumsikannya dengan kebiasaan berpikir dalam menafsiri hubungan sebab dan akibat dan ini salah satu kesalahan fatal yang dilakukan oleh Al-Ghazali dalam menggunakan metode dialektik.

Misalnya dalam soal kemukjizatan, menurut Ibn Rusyd sebagai analisisnya terhadap pengutusan rasul, ada *mu'jizat jammani* yang cocok untuk orang khusus dan *mu'jizat barrani* bagi masyarakat umum. Dalam kasus nabi Ibrahim, Al-Ghazali mengatakan bahwa para filosof mengingkari kejatuhan Ibrahim pada api, bersamaan dengan tidak adanya pembakaran, sementara api tetap sebagai api. Mereka menduga bahwa hal itu tidak mungkin kecuali penyangkalan panas pada api. Dan itu tentunya mengeluarkan sebagai api atau melalui pembalikan Ibrahim dan menggantinya sebagai batu atau sesuatu yang lain yang tidak terpengaruh oleh api. Ini tidak mungkin, demikian pula yang itu tidak mungkin.¹⁸

Dengan tuduhan yang dilontarkan oleh Al-Ghazali tentang kemukjizatan Ibrahim, merupakan suatu perbuatan yang hanya

¹⁷ Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali lahir pada 450 H/ 1058 M di Thus. Al-Ghazali kecil belajar ilmu fiqh dasar kepada Ahmad bin Muhammad Razkani dan kemudian pergi ke Jurgan belajar pada Abu Nasr. Ia sebagai salah satu hujjatul Islam karena kemampuan ilmunya dalam segala ilmu-ilmu agama. Ketika usai tiga puluh empat tahun dia diangkat menjadi Rektor di Universitas Nizammiah Baghdad. Di kota ini Al-Ghazali bersinggungan dengan berbagai macam disiplin keilmuan yang membuat pikirannya terbuka dan mau menerima perbedaan. Kecintaannya akan ilmu pengetahuan membuat Al-Ghazali berpindah-pindah tempat bahkan dalam perjalanannya dari Damaskus ke Yerusalem kemudian berlanjut ke Alexandria, ia menulis kitab sebagai magnum opusnya yakni *Ihya' Ulum al-Din*. Kehidupannya adalah suatu perjuangan untuk menemukan kebenaran dan patronase bergairah dalam agama ordoks. Lihat Ali Mahdi Khan, *The Elements of Islamic Philosophy* (Pakistan: Sh Asraf, 1999). h. 134-135.

¹⁸ Abu Hamid al-Ghazali, *Tabafut Al-Falasifah* (Kairo: Dar Ma'arif, 1957). h. 229.

dilakukan oleh para *ẓindiq* dalam Islam. Sebab menurut para filosof, kita tidak boleh membicarakan dan memperdebatkan dasar-dasar syariat dan yang melakukan hal itu menurut para filosof perlu memiliki etika yang mantap.¹⁹ Para filosof terutama Ibn Rusyd membedakan antara *mu'jiz barrani* dan *mu'jiz jawwani*, secara otomatis ia menulis Al-Ghazali yang hanya menggunakan *mu'jiz barrani*.

Al-Ghazali berpendapat bahwa adalah mungkin terdapat panas bagi api, dan bersamaan dengan itu ia tidak membakar sesuatu yang ada didekatnya. Jika masalahnya dengan membakar jika mendekat pada api, Ibn Rusyd berpendapat itu tidak apa-apa dengan syarat di sana ada sesuatu. Jika sesuatu itu menyertai kapas itu tidak akan terbakar.²⁰ Berkaitan dengan masalah itu harus ada perantara, tidak mungkin api menempati bentuk manusia atau kapas secara langsung. Perbedaan antara teolog dan kaum filosof terletak pada materi itu yang berbeda-beda.

Al-Ghazali menyatakan bahwa Allah menciptakan perbedaan-perbedaan dan jenis-jenis sebagaimana Dia kehendaki, dan kemustahilan ini tidak dapat dideteksi oleh akal dan penalaran.²¹ Dalam pandangan falasifah masalahnya sangat berbeda, yaitu nabi pastilah seorang yang mempunyai pembawaan alamiah yang sesuai dengan peran yang akan diembannya, dan Tuhan tidak mempunyai pilihan lain kecuali memudahkannya menyongsong nubuat.²² Karena Tuhan tidak bisa menghentikan nubuat seseorang yang layak menerimanya sebagaimana Dia tidak bisa mencegah hidupnya kutu pada seekor kucing.

Oleh karena itu, agar kita mengakui adanya hubungan sebab (*illat*) dan akibat (*ma'lu*), maka sepantasnya diakui bahwa yang saling berlawanan tidak mungkin berkumpul dan yang saling berhubungan tidak mungkin terpisah.²³ Masalah semacam demikian berkaitan erat dengan hukum keniscayaan yang diakui dan diabsahkan oleh akal.

¹⁹ Muhammad Atif Al-Iraqi, *Al-Minhaj Al-Naqdi Fi Falsafah Ibn Rusyd*. h. 235

²⁰ Abu Al-Walid Ibn Rusyd, *Tabafut At-Tabafut* (Kairo: Dar el-Ma'arif, 1986). h. 126.

²¹ Abu Hamid al-Ghazali, *Tabafut Al-Falasifah*. h. 139.

²² Oliver Leaman, *A Breatf Intrudaction of Islamic Phylosphy*, 2001. h. 40.

²³ Muhammad Atif Al-Iraqi, *Al-Minhaj Al-Naqdi Fi Falsafah Ibn Rusyd*. h. 239.

Aspek ini, bagi Ibn Rusyd tidak dianggap berkaitan dengan masalah ketaatan norma dalam agama. Hal itu tercermin pada perbedaannya antara *mu'jiz barrani* dan *jawwani*, serta menganjurkan penakwilan dan pemisahan antara tugas tingkatan manusia.

Iklim pemikiran Ibn Rusyd atas kritiknya terhadap Al-Ghazali mencerminkan akan keterbukaan dan perbedaan. Keterbukaan dan perbedaan ini dilatarbelakangi karena kondisi dan sosio masyarakat di Andalusia yang sangat beragam.²⁴ Di tambah atas guru-guru Ibn Rusyd yang selalu memberikan keterbukaan atas keilmuan apapun, inilah keistimewaan Ibn Rusyd dari pada Al-Ghazali yang keilmuannya dipengaruhi landasan-landasan politis.

d. Metode Kritik Filsafat Ibn Rusyd atas Filsafat Ibn Sina

Melalui metode demonstratifnya, Ibn Rusyd tidak hanya mengkritik mutaklimum Asy'ariyah dan Al-Ghazali, ia juga mengkritik Ibn Sina. Kritiknya terhadap Ibn Sina lantaran atas argumen-argumen Al-Ghazali dalam kitab *Tahafut al-Falasifah* yang menyerang Ibn Sina secara berlebihan. Sebenarnya Ibn Rusyd juga mengkritik para filosof sebelumnya seperti Al-Farabi²⁵, tetapi Ibn Rusyd lebih banyak mengkritik Ibn Sina lantaran kesalahan-kesalahan yang dilakukan Ibn Sina atas ketidak pemahamannya terhadap argumen Aristoteles. Tidak jarang juga ia mencampuradukan antara argumen Plato dan Aristoteles.

²⁴ Akilah Mahmud, "JEJAK PEMIKIRAN AL-GHAZALI DAN IBNU RUSYD DALAM PERKEMBANGAN TEOLOGI ISLAM," *Sulesana* 13, no. 2 (2019): h. 183–98.

²⁵ Abu Nasr Muhammad ibn Muhammad ibn Tarkhan ibn Auzalagh Al-Farabi atau di Barat ia disebut sebagai Alfarabius yang lahir di farab daerah Turkestan pada tahun 257 H/ 870 M. Ayahnya seorang pejabat militer pada Dinasti Samaniyah yang menguasai wilayah Transoxiana. Pendidikannya ditempuh di Farab. Setelah menempuh studi ilmu-ilmu religius, Al-Farabi diangkat sebagai hakim Agung. Tetapi, jabatan ini segera ditinggalkan lantaran ia mengetahui ada seroang alim yang mengajarkan ilmu-ilmu filosofis. Setelah mengetahui filsafat, maka ia pindah ke Baghdad untuk belajar filsafat pada Abu Bisyr Matta (w. 940 M) dan terutama kepada Yuhanna ibn Hailan (w. 932 M). Setelah mengetahui betapa asyiknya filsafat Al-Farabi kemudian menceburkan diri di dalamnya dan meninggalkan pertikain politik serta konflik-konflik religius dan sektraian yang menimpa Baghdad. Lihat A. Khudori Sholeh, *Filsafat Islam Dari Klasik Hingga Kontemporer* (Bandung: Ar-Ruzz Media, 2014). h. 112.

Kritiknya terhadap Ibn Sina bukan saja ditujukan pada filosof yang satu ini. Tetapi juga ditujukan pada Al-Ghazali yang keliru dalam mengutip pendapat-pendapat Aristoteles melalui Ibn Sina, namun tidak secara langsung melalui buku-buku dari Aristoteles. Sekaligus Ibn Rusyd ingin menunjukkan bagaimana perbedaan filsafat Ibn Sina dengan filsafat yang dikembangkan oleh Aristoteles, yang mana Ibn Rusyd ingin mengembalikan kaidah-kaidah filsafat yang sesungguhnya sesuai dengan sumber-sumber yang dirujuk.

Mengenai masalah teori emanasi Ibn Sina berpendapat bahwa dari yang pertama (*al-Awwal*) tidak akan lahir kecuali satu. Alasannya, ketika dari yang pertama melahirkan dua, maka keyakinan ini akan berakibat pada pengakuan bahwa pen sumberan itu ada dua yang berbeda. hal ini karena dua-dua dari sisi perbuatan berakibat pada dua-dua sisi pelaku. Pelaku yang pertama disebut satu. Karena itu, tidak ada alasan untuk mengatakan yang banyak langsung lahir dari yang satu. Dengan hal menegaskan bahwa penciptaan tidak akan lahir dari satu kecuali satu.²⁶

Setelah menyakini bahwa tidak akan lahir dari yang satu kecuali satu, menurut Ibn Sina yang pertama akan lahir adalah akal pertama, kemudian jiwa,²⁷ kemudian benda-benda langit, dan kemudian materi unsur-unsur yang empat. Lebih lanjut Ibn Sina menjelaskan akal pertama sesuatu yang pertama kali lahir dari Allah dan akal ini mempunyai tiga akal. Akal *pertama* berpikir tentang pencipta yang maha Tinggi, akal *kedua* berpikir mengenai esensi dirinya sendiri sebagai kewajiban terhadap yang pertama, akal *ketiga* berpikir tentang adanya sebagai yang mungkin karena zatnya sendiri.²⁸

Kemudian dari proses pemikiran yang tiga ini lahirlah tiga hal, yakni akal, jiwa, dan *jism* hingga sampai pada akal kesepuluh. Dari akal kesepuluh, alam *anasir* terbentuk. Yaitu alam *kaun* dan alam *fasad* (yang mengalami kerusakan), alam rendah (alam materiil). Kemudian dari unsur-unsur yang empat ini (empat elemen kehidupan: api, air, udara dan tanah), muncullah alam mineral (keadaan-keadaan alamiah

²⁶ M. M Syarif, *Para Filosof Muslim* (Bandung: Mizan, 1991). h. 104

²⁷ Abdul Qadir Jaelani, *Filsafat Islam* (Surabaya: Bina Ilmu, 1993). h. 92.

²⁸ Sayyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages: Avicenna, Subrawardi, Ibn'Arabi* (Cambridge: Harvard University Press, 1964). h. 58-59

yang tidak hidup), alam nabati, alam hewani, dan alam manusia (keadaan-keadaan alamiah yang hidup).

Ibn Sina menganggap alam semesta sebagai penjasadan serangkaian silogisme mengenai bentuk-bentuk argumen logis yang mengantarkan kita dari contoh-contoh khusus (*particular instances*) pada simpulan-simpulan umum (*general conclusions*). Bangunan alam pada dasarnya bersifat rasional meskipun selalu tampak demikian oleh kita karena terbatasnya pencerapan kita terhadap hakikat realitas.²⁹ Ada sebagian orang yang memahami sistem logika alam yang mereka peroleh dari prinsip-prinsip umum gerak alam sehingga saat dihadapkan pada fakta-fakta tertentu, mereka langsung tahu cara menurunkan konsekuensi dari berbagai fakta tersebut.

Ibn Rusyd mengkritik tafsir atau cara penjumlahan yang “banyak” dari yang “satu” alam bentuk yang dilakukan oleh Ibn Sina. Ia mengkritik dan mengungkapkan problem dan kontradiksi yang terdapat dalam teori emanasi Ibn Sina. Menurut Ibn Rusyd pendapat mereka dari pelaku “pertama” hanya lahir “satu” yang pertama adalah sesuatu yang di dalamnya “banyak”. Hal ini sebagai konsekuensi dari keharusan lahirnya satu dari yang satu. Kecuali, mereka mengatakan bahwa banyak yang terdapat pada akibat yang pertama (*ma’lul*), tiap-tiap darinya yang satu adalah yang pertama. Hal ini akan berakibat ketika mereka mengatakan bahwa yang pertama-pertama adalah banyak.³⁰

Bahkan Ibn Rusyd menyebutkan masalah ini sebagai khurafat. Bagaimana hal ini bisa terdeteksi oleh Al-Farabi dan Ibn Sina padahal dari situ telah memunculkan sikap taqlid manusia, dan mereka telah menisbatkan kepada para filosof.³¹ Sedangkan para filosof terdahulu (Aristoteles dan teman-temannya) tidak pernah melakukan hal demikian. Ini berarti melakukan sesuatu yang bi’dah bahkan khurafat yang itu tidak bisa diikuti oleh filosof-filosof yang akan datang bahkan bagi manusia yang ingin mempelajari filsafat.

Dengan begitu Ibn Rusyd menyakini bahwa Tuhan menciptakan alam dengan kehendak dan kemauan-Nya secara hakiki bukan atas dasar simbolik apalagi manipulatif. Ini suatu penolakan

²⁹ Leaman, *A Brief Introduction of Islamic Philosophy*. h. 39.

³⁰ Abu Al-Walid Ibn Rusyd, *Taba’at At-Taba’at*. h. 65.

³¹ Abu Al-Walid Ibn Rusyd. h. 75.

yang secara terangan-terangan terhadap teori emanasi yang menyatakan penciptakan itu terjadi secara simbolik, karena itu terjadi melalui pemancaran dari satu wujud kewujud yang lainnya.³²

Seseorang yang mempelajari kritik Ibn Rusyd terhadap para filosof yang menawarkan teori emanasi niscaya akan mengetahui bahwa ia terpengaruh dari Aristoteles. Dengan kata lain dalam kritiknya ia berpegang pada perbedaan antara alam tinggi dan alam rendah. Mungkin saja kita naik dari alam rendah ke alam tinggi, dengan cara menjelaskan pengaruh alam tinggi terhadap alam rendah. Hal ini seperti yang kita temukan pada unsur empat yang naik ke alam tinggi kemudian menuju Allah ta'ala yang mengeluarkan sesuatu pada yang potensial menuju keaktual tanpa terpaku pada urutan akal yang dikemukakan oleh Al-Farabi dan Ibn Sina.

e. Kritik Filsafat Ibn Rusyd terhadap Kelompok Zahiriyah

Ibn Rusyd melihat bahwa takwil menjadi sesuatu yang *dharuri* bagi para ilmuwan rasional, jauh lebih mendesak dari pada ahli fiqh sendiri. Sebab, menurut Ibn Rusyd, ilmuwan rasional lebih memiliki kapasitas dan lebih representatif untuk melakukannya di samping faktor-faktor yang mengharuskan mereka untuk menempuhnya, yang tidak dapat dibandingkan dengan faktor ahli fiqh dalam konteks agama dan filsafat. Dalam kitabnya *fash al-Maqal* Ibn Rusyd paling intensif dalam menjelaskan masalah takwil, karena ia ingin mendamaikan antara agama dan filsafat.

Upaya Ibn Rusyd dalam mendamaikan antara filsafat dan agama ditunjukkan melalui usahanya untuk mengejawantahkan kebenaran dan kesalahan, dan berupaya mengungkap kesepakatan atau perbedaan antara fuqaha dan Ibn Rusyd. Upaya mendamaikan ini ditujukan pada penakwilan lahiriah dan merujuk pada *qiyas rasional*, serta kritiknya terhadap para pemikir yang mengingkari penalaran rasional dan menyerang dasar-dasarnya.³³

Menurut Ibn Rusyd, tujuan pembahasan ini untuk meneliti dari segi syariat, apakah mempelajari filsafat dan ilmu logika (*mantiq*)

³² Sujat Zubaidi Saleh, "Kritik Ibn Rusyd Terhadap Pandangan Para Filsuf Tentang Ketuhanan," *Tsaqafah* 5, no. 1 (2009): 97, <https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v5i1.149>.

³³ Muhammad Atif Al-Iraqi, *Al-Minhaj Al-Naqdi Fi Falsafah Ibn Rusyd*. h. 307.

dibolehkan oleh syariat, dilarang? atau justru diperintahkan, baik yang bersifat anjuran atau yang bersifat kewajiban?. Lanjut Ibn Rusyd, jika kegiatan filsafat adalah mempelajari *maujud-maujud* dan merenungkan hingga diketahui bahwa *maujud-maujud* ini membuktikan adanya pencipta setelah diketahui ciptaannya dan semakin sempurna pengetahuannya terhadap ciptaannya.

Demikian pula sempurna pengetahuan terhadap penciptanya, maka ini membuktikan bahwa syariat pasti menganjurkan untuk memikirkan *maujud-maujud* secara rasional dan diperintahkan untuk mengetahuinya. Karena itu, jelas hal ini menunjukkan bahwa mempelajari filsafat tidak dilarang.³⁴ Di sini, ia memperjelas bahwa menurut syara pengertian demikian mempelajari filsafat adalah perintah wajib atau anjuran untuk mempelajari dan mendalaminya.³⁵

Dalam mempertahankan argumentasinya Ibn Rusyd merujuk pada ayat-ayat al-Quran. Diantaranya; “*Apakah mereka tidak memperhatikan kerajaan langit dan bumi dan segala sesuatu yang telah diciptakan Allah*” (Qs. al-A’raf (7):185). Sedangkan firman Allah yang lain “Maka berpikirlah wahai orang-orang yang berakal budi” (Qs. al-Hasyr (59):2). Kedua ayat tersebut dijadikan landasan argumentasi Ibn Rusyd, yang pertama menjelaskan pentingnya mempelajari *maujud-maujud*, sedangkan ayat berikutnya menjelaskan tentang kewajiban menggunakan *qiyas rasional* atau *qiyas syar’i* secara bersama-sama.³⁶

Ibn Rusyd tidak hanya berhenti pada lahiriah ayat saja. Lebih dari itu, ia merujuk pada penggunaan takwil. Ini dikarenakan ia hendak melampaui metode retorika, dan berusaha mencapai metode demonstratif yang dibangun di atas akal.³⁷ Jika para fuqaha merujuk pada penggunaan *qiyas* dalam membahas hukum-hukum syariat, maka tentu para filosof sebagai pemilik pengetahuan rasional lebih berhak dalam menggunakan itu. Ibn Rusyd menandakan bahwa

³⁴ Abu Al-Walid Ibn Rusyd, *Fasl Al-Maqal Fi Mabaina Al-Hikmah Wa Al-Syari’ah Min Al-Ittishal*. h. 2.

³⁵ Zainuddin Hamka, “Ibnu Rusyd: (Pembelaan Terhadap Para Filosof),” *Asb-Shababah : Jurnal Pendidikan Dan Studi Islam* 4, no. 1 (2018): h. 49–54.

³⁶ Abu Al-Walid Ibn Rusyd, *Fasl Al-Maqal Fi Mabaina Al-Hikmah Wa Al-Syari’ah Min Al-Ittishal*. h. 3.

³⁷ Rosi Delta Fitrihanah, “Ibn Rusyd (Avverois) Dan Pengaruhnya Di Barat,” *Jurnal El-Afkar* 5, no. 1 (2018): h. 23.

bahasa agama tidak bertentangan secara tekstual dengan filsafat.³⁸ Fuqaha, menurutnya menggunakan *qiyas zhanni*, sedangkan para filosof menggunakan *qiyas rasional yakini*.

Dengan ini, kita mengetahui bagaimana Ibn Rusyd mengkritik sikap orang-orang yang hendak berhenti hanya ditataran lahiriah ayat semata, dengan mengharamkan penggunaan takwil. Menurutny seorang filosof tidak boleh berhenti pada lahiriah ayat, tetapi wajib menakwilkannya.³⁹ Ini artinya, Ibn Rusyd menganjurkan kita mempelajari *maujud-maujud* dengan akal kita, karena argumen rasional dibangun atas prinsip dasar akal.

Menurutnya, penalaran rasional bisa mengantarkan kita mengetahui salah satu *maujud* dari sekian *maujud*. Sementara, *maujud* itu kadang tidak dibahas oleh syariat, tidak pula ditentangnya, atau terkadang syariat menentangnya. Dalam hal pertama tidak ditemukan pertentangan dan perbedaan antara kreasi akal filsafat dan syariat. Dengan alasan seorang faqih menggunakan *qiyas syar'i* dalam menentukan ijihad untuk menggali hukum yang didiamkan oleh syariat.

Ketika mengambil bentuk kedua, manakala syariat berbicara sesuatu, terkadang sesuai dengan kreasi argumen rasional atau terkadang pula berbeda. karena pertarungan akal dan wahyu berpengaruh pada syariah baik ketika dimaknai sebagai hukum atau sebagai agama.⁴⁰ Jika sesuai berarti diantara keduanya tidak ada yang dipertentangkan. Ini sesuai dengan hukum-hukum yang didiamkan oleh golongan syariah. Jika ada pertentangan, maka dalam penyelesaiannya harus menggunakan takwil.⁴¹ Hal itu sesuai dengan pernyataan Ibn Rusyd, bahwa aspek lahiriah ayat itu harus menggunakan takwil sesuai dengan kaidah-kaidah takwil yang berlaku.

³⁸ Nur Rahmad Yahya Wijaya, "REKONSILIASI AKAL-WAHYU DALAM FILSAFAT IBN RUSYD," *Kariman* 05, no. 01 (2017): h. 35–64.

³⁹ Faturrohman, "Ibnu Rusyd Dan Pemikirannya," *Tsarwah (Jurnal Ekonomi Dan Bisnis Islam)* 1, no. 1 (2016): 109–22, <http://jurnal.uinbanten.ac.id/index.php/tsarwah/article/download/133/135/>.

⁴⁰ Maskur Rosyid, "Membincang Kembali Hubungan Syariah Dan Filsafat," *Journal ISTIGHNA* 2, no. 1 (2019): 114–41, <https://doi.org/10.33853/istighna.v2i1.13>.

⁴¹ Muhammad Atif Al-Iraqi, *Al-Minhaj Al-Naqdi Fi Falsafah Ibn Rusyd*. h. 310.

C. Kesimpulan

Dengan menggunakan metode demonstratif (*burhani*) Ibn Rusyd ingin menunjukkan metode demonstratif lebih baik dari pada metode retorika (*khatabi*) dan dialektika (*jaddali*) yang digunakan oleh pemikir muslim terdahulu. Bagi Ibn Rusyd penggunaan metode demonstratif dapat menjawab segala persoalan dengan tepat, lugas, dan jelas. Tidak salah ketika Ibn Rusyd mengkritik para mutakallimun Asy'ariyah, Al-Ghazali, Ibn Sina dan kelompok Zahiriyah yang menggunakan metode retorika dan dialektika dalam menemukan kebenaran.

Kritiknya Ibn Rusyd terhadap kaum teolog Asy'ariyah dan Al-Ghazali berdasarkan mereka yang memberikan ulasan-ulasan yang bersifat problematik. Maka dari itu Ibn Rusyd menyerang para teolog Asy'ariyah ini karena mereka berasumsi dengan berdasarkan penalaran yang rasional. Tetapi penalaran mereka atas dasar dialektika (*jaddaliyah*) bukan berdasarkan demonstratif (*burhan*). Sementara metode yang digunakan oleh para teolog Asy'ariyah tidak ditujukan kepada masyarakat umum dan tidak pula mencapai tingkatan rasionalis. Maka inilah suatu kecacatan dalam metode dialektika yang digunakan oleh teolog Asy'ariyah dan Al-Ghazali.

Sementara para filosof seperti Ibn Sina dan golongan Zahiriyah tidak jauh berbeda dengan mutakallimun Asy'ariyah. Dengan metode yang dipakai Ibn Sina (*jaddaliyah*) untuk menunjukkan rasionalitas dalam filsafatnya ternyata keliru. Ibn Sina menggunakan model filsafat yang tidak sesuai dengan filosof-filosof terdahulu seperti Aristoteles dan jelas ini khurafat dalam dunia filsafat. Begitu juga dengan kelompok Zahiriyah yang melarang penggunaan takwil, bagi Ibn Rusyd penalaran harus menggunakan takwil, karena takwil berdasarkan argumen-argumen rasional.

Daftar Pustaka

- A. Khudori Sholeh. *Filsafat Islam Dari Klasik Hingga Kontemporer*. Bandung: Ar-Ruzz Media, 2014.
- Abdul Qadir Jaelani. *Filsafat Islam*. Surabaya: Bina Ilmu, 1993.
- Abu Al-Walid Ibn Rusyd. *Fasl Al-Maqal Fi Mabaina Al-Hikmah Wa Al-Syari'ah Min Al-Ittishal*. Kairo: Dar el-Ma'arif, 1972.
- . *Tabafut At-Tabafut*. Kairo: Dar el-Ma'arif, 1986.
- Abu Hamid al-Ghazali. *Tabafut Al-Falasifah*. Kairo: Dar Ma'arif, 1957.
- Ahmad Fuad al-Ahwani. *Filsafat Islam*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995.
- Akilah Mahmud. “JEJAK PEMIKIRAN AL-GHAZALI DAN IBNU RUSYD DALAM PERKEMBANGAN TEOLOGI ISLAM.” *Sulesana* 13, no. 2 (2019): 183–98.
- Ali Mahdi Khan. *The Elements of Islamic Philosophy*. Pakistan: Sh Asraf, 1999.
- Ali Syari'ati. *Humanisme Antara Islam Dan Madzhab Barat*. Edited by Afif Muhammad. Bandung: Pustaka Hidayah, 1992.
- Amroeni Drajat. *Filsafat Islam Buat Yang Pengen Tabu*. Surabaya: Penerbit Erlangga, 2011.
- Dominique Urvoy. *Ibn Rusbd (Averroes)*. Surabaya: Risalah Gusti, 2000.
- Faturohman. “Ibnu Rusyd Dan Pemikirannya.” *Tsarwah (Jurnal Ekonomi Dan Bisnis Islam)* 1, no. 1 (2016): 109–22. <http://jurnal.uinbanten.ac.id/index.php/tsarwah/article/download/133/135/>.
- Hamka, Zainuddin. “Ibnu Rusyd: (Pembelaan Terhadap Para Filosof).” *Ash-Shahabab: Jurnal Pendidikan Dan Studi Islam* 4, no. 1 (2018): 49–54.
- Ibrahim Madkour. *Fi Al-Falsafah Al-Islamiyah: Manhaj Wa Tatbiqub Al-Juz' Al-Sani*. Edited by Yudian Wahyudi Asmin. Jakarta: Bumi Aksara, 2004.
- Ismail Asy-Syarafa. *Ensiklopedi Filsafat*. Jakarta: Khalifa, 2005.

- Leaman, Oliver. *A Breaif Intrudaction of Islamic Phylosphy*, 2001.
- M. Iqbal Hassan. *Pokok-Pokok Materi Metodologi Penelitian Dan Aplikasinya*. Jakarta: Ghalia Indonesai, 2002.
- M. M Syarif. *Para Filosof Muslim*. Bandung: Mizan, 1991.
- Majid Fakhry. *A.History Of Islamic Philosophy*. Edited by Mulyadi Kartanegara. Jakarta: Dunia Pustaka Jaya, 1997.
- Mansur, Afrizal, Kurnial Ilahi Kurnial Ilahi, Jamaluddin Jamaluddin, and M Syafwan HB. “Metode Kalam Ibn Rusyd (Kritik Atas Metode Mutakallimin).” *Jurnal Ushuluddin* 26, no. 1 (2018): 95–112. <https://doi.org/10.24014/jush.v26i1.4542>.
- Muhammad Atif Al-Iraqi. *Al-Minhaj Al-Naqdi Fi Falsafah Ibn Rusyd*. Edited by Aksin Wijaya. Yogyakarta: IRCiSoD, 2020.
- Muhammad Mahfud Ridwan. “KAFIRNYA FILSUF MUSLIM: Ibn Rusyd Meluruskan Al-Ghazali.” *Kontemplasi: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 4, no. 01 (2016): 165–78.
- Rosi Delta Fitriannah. “Ibn Rusyd (Avverois) Dan Pengaruhnya Di Barat.” *Jurnal El-Afkar* 5, no. 1 (2018): 23.
- Rosyid, Maskur. “Membincang Kembali Hubungan Syariah Dan Filsafat.” *Journal ISTIGHNA* 2, no. 1 (2019): 114–41. <https://doi.org/10.33853/istighna.v2i1.13>.
- Saleh, Sujiat Zubaidi. “Kritik Ibn Rusyd Terhadap Pandangan Para Filsuf Tentang Ketuhanan.” *Tsaqafah* 5, no. 1 (2009): 97. <https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v5i1.149>.
- Sayed Hossein Nasr. *Three Muslim Sages: Avicenna, Subrawardi, Ibn'Arabi*. Cambridge: Harvard University Press, 1964.
- Soleh, A Khudori. “IMPLIKASI PEMIKIRAN EPISTEMOLOGI IBN RUSYD.” *Acta Universitatis Agriculturae et Silviculturae Mendelianae Brunensis* 53, no. 9 (2015): 1–23. <http://publications.lib.chalmers.se/records/fulltext/245180/245180.pdf><https://hdl.handle.net/20.500.12380/245180><https://dx.doi.org/10.1016/j.jsames.2011.03.003><https://doi.org/10.1016/j.gr.2017.08.001><https://dx.doi.org/10.1016/j.precamres.2014.12>.
- T J De Boer. *History of Philosophy in Islam*. London: London Luzach,

1903.

Wijaya, Nur Rahmad Yahya. “REKONSILIASI AKAL-WAHYU
DALAM FILSAFAT IBN RUSYD.” *Kariman* 05, no. 01 (2017):
35–64.