



Maklumat

Journal of Da'wah and Islamic Studies

ISSN: 3031-4305

DOI: <https://doi.org/10.61166/maklumat.v3i2.58>

Vol. 3 No. 2 (2025)

pp. 99-110

Research Article

Pemikiran Filsafat Pemikir Muslim Ibnu Rusyd

Elsa Nurmalasari¹, Maspuroh², Asep Supriyadi³, Maya Mardiana⁴,
Muhammad Gani Mulya Perdana⁵

1. STAI Al-Azhary Cianjur, Jawa Barat, Indonesia; nurmalasarie294@gmail.com 
2. STAI Al-Azhary Cianjur, Jawa Barat, Indonesia; drmaspuroh@gmail.com
3. STAI Al-Azhary Cianjur, Jawa Barat, Indonesia; asepktr@gmail.com
4. STAI Al-Azhary Cianjur, Jawa Barat, Indonesia; mayamardiana1421@gmail.com
5. STAI Al-Azhary Cianjur, Jawa Barat, Indonesia; ghanimuhammad322@gmail.com



Copyright © 2025 by Authors, Published by **Maklumat: Journal of Da'wah and Islamic Studies**. This is an open access article under the CC BY License <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Received : March 14, 2025
Accepted : May 18, 2025

Revised : April 12, 2025
Available online : June 12, 2025

How to Cite: Elsa Nurmalasari, Maspuroh, Asep Supriyadi, Maya Mardiana, & Muhammad Gani Mulya Perdana. (2025). Philosophical Thoughts of Muslim Thinker Ibn Rusyd. *Maklumat: Journal of Da'wah and Islamic Studies*, 3(2), 99–110. <https://doi.org/10.61166/maklumat.v3i2.58>

Philosophical Thoughts of Muslim Thinker Ibn Rusyd

Abstract. Ibn Rusyd's philosophical thought is referred to by some Islamic thinkers as the last product of Islamic intellectual property with original, creative and innovative philosophical patterns because subsequently there were no significant developments but only theoretical explanations and deepening of studies. It is undeniable that the intellectual treasures left by Ibn Rusyd are so large. Broadly speaking, it can be concluded that the philosophical school of Ibn Rusyd is rational. It upholds reason and plays a major role in interpreting the realm of existence. It is as if Ibn Rusyd's rational thought pattern represents the rational style of Western Islam (Morocco), which then clashes with the theological mindset and Eastern mysticism, represented by al-Ghozali. Experts say that the rationalism that became the style of Ibn Rusyd's thought was inseparable from the influence of Aristotle's philosophy, where Ibn Rusyd was considered successful in teaching Aristotle's philosophy and was able to show the weaknesses of other Muslim theologians and philosophers. So according to Atef Iraqi,

to fully understand Ibn Rusd's philosophy, one must also study Aristotle's philosophy. Ibn Rusd is considered by many scholars to be a true aristocrat. However, according to Mahmud Qasim, Ibn Rusd has distinctive originality of philosophical thought, unlike Renan's accusation. To see how far the originality of Ibn Rusd's philosophical thought is, this paper will attempt to review Ibn Rusd's philosophical thoughts which are mapped into the problems of cosmocentrism, ethnocentrism, and anthropocentrism.

Keywords: Ibn Rusd, Cosmocentrism, Theocentrism and Anthropocentrism

Abstrak. Pemikiran filosofis Ibn Rusd dianggap oleh beberapa pemikir Islam sebagai produk terakhir dari kekayaan intelektual Islam dengan pola filosofis yang orisinal, kreatif, dan inovatif karena setelah itu tidak ada perkembangan signifikan, melainkan hanya penjelasan teoretis dan pendalaman studi. Tidak dapat disangkal bahwa harta intelektual yang ditinggalkan oleh Ibn Rusd sangat besar. Secara garis besar, dapat disimpulkan bahwa aliran filsafat Ibn Rusd bersifat rasional. Ia menjunjung tinggi akal dan memainkan peran besar dalam menginterpretasikan dunia eksistensi. Seolah-olah pola pikir rasional Ibn Rusd mewakili gaya rasionalisme Islam Barat (Maroko), yang kemudian bertentangan dengan pola pikir teologis dan mistisisme Timur yang diwakili oleh al-Ghozali. Para ahli mengatakan bahwa rasionalisme yang menjadi gaya pemikiran Ibn Rusd tidak dapat dipisahkan dari pengaruh filosofi Aristoteles, di mana Ibn Rusd dianggap berhasil dalam mengajarkan filosofi Aristoteles dan mampu menunjukkan kelemahan para teolog dan filsuf Muslim lainnya. Oleh karena itu, menurut Atef Iraqi, untuk sepenuhnya memahami filsafat Ibn Rusd, seseorang juga harus mempelajari filosofi Aristoteles. Ibn Rusd dianggap oleh banyak cendekiawan sebagai seorang aristokrat sejati. Namun, menurut Mahmud Qasim, Ibn Rusd memiliki orisinalitas pemikiran filosofis yang khas, berbeda dengan tuduhan Renan. Untuk melihat sejauh mana orisinalitas pemikiran filosofis Ibn Rusd, makalah ini akan mencoba meninjau pemikiran-pemikiran filosofis Ibn Rusd yang dipetakan dalam masalah kosmokentrisme, etnosentrisme, dan antropokentrisme.

Kata Kunci: Ibn Rusd, Kosmokentrisme, Theosentrisme, Antropokentrisme

PENDAHULUAN

Pemikiran filsafat Ibnu Rusyd disebut oleh beberapa pemikir Islam sebagai produk terakhir dari kekayaan intelektual Islam bercorak filsafat yang orisinal, kreatif dan inovatif, karena selanjutnya tidak ada perkembangan berarti melainkan hanya penjelasan-penjelasan teori dan pendalaman Kajian.¹ Tak dapat dipungkiri khazanah intelektual yang ditinggalkan Ibnu Rusyd sedemikian besar. Secara garis besar, dapat disimpulkan bahwa aliran filsafat Ibnu Rusyd adalah rasional. Ia menjunjung tinggi akal dan memberikan peran besar dalam menafsirkan alam wujud.¹ Seakan-akan pola pikir rasional Ibnu Rusyd mewakili corak rasional Barat Islam (Maroko), dimana kemudian berbenturan dengan pola pikir teologis dan mistisisme Timur, yang diwakili oleh al-Ghozali.

Para ahli menyebut bahwa rasionalisme yang menjadi corak pemikiran Ibnu Rusd tidak terlepas dari pengaruh filsafat Aristoteles, dimana Ibnu Rusyd dianggap sukses dalam mensyarah filsafat Aristoteles, dan mampu menunjukkan kelemahan para teolog dan filosof muslim lainnya. Sehingga menurut Atef Iraqi, untuk

¹Atef Iraqi, *al-Aql wa at-Tanwir Fi Fikr al-Araby al-Mu'ashir, Qodhoya wa Madzahib wa Syakhsiyat*, Kairo : Dar Quba' Li at-Thiba'ah wa an- Nasyr wa at-Tauziq. 1998, 41.

² Ahmad Fuad al-Ahwani, *Filsafat Islam*, Jakarta : Pustaka Firdaus, 1997, 114.

mengetahui secara utuh filsafat Ibnu Rusyd juga harus mempelajari filsafat Aristoteles.³ Ibnu Rusyd dianggap oleh banyak ahli sebagai aristotelan sejati. Namun menurut Mahmud Qosim,⁴ Ibnu Rusyd mempunyai orisinalitas pemikiran filsafat yang khas, tidak seperti tuduhan Renan.⁵

Untuk melihat seberapa jauh orisinalitas pemikiran filsafat Ibnu Rusyd, tulisan ini akan berusaha mengulas pemikiran filsafat Ibnu Rusyd yang dipetakan dalam permasalahan kosmosentrisme, teosentrisme dan antroposentrisme. Dari ketiga tema tersebut, ulasan tidak membahas setiap sub tema. Melainkan hanya membahas permasalahan-permasalahan yang dianggap penting.

Biografi Ibnu Rusyd

Muhammad Abid al-Jabiri mengatakan bahwa tidak ada kehidupan Ibnu Rusyd yang dicatat dalam sejarah melainkan hanya kehidupan ilmiahnya. Dan ini bukan berdasarkan minimnya referensi tentang filsuf Kordoba, namun hidup Ibnu Rusyd hanya didedikasikan untuk ilmu.⁶ Dilahirkan di Kordoba pada tahun 520 H (1126 M), nama lengkap Ibnu Rusyd adalah Abul Walid Muhammad bin Ahmad Ibnu Rusyd. Ia tumbuh dan berkembang dewasa dilingkungan keluarga yang terkenal keutamaannya dalam lapangan hukum Islam dan mempunyai kedudukan tinggi di Andalus. Ayahnya adalah seorang hakim, demikian pula datuknya adalah Hakim Agung di Kordoba yang juga seorang ahli fiqh. Sebutan kakeknya adalah Ibnu Rusyd Al-Jadd.⁷

Perkembangan intelektualnya dapat dilihat melalui latar belakang keluarganya. Ia belajar ilmu-ilmu keislaman sejak dini. Al Qur'an beserta penafsirannya, Hadits Nabi, Ilmu Fiqh, Bahasa dan Sastra Arab dipelajarinya dari para alim di zamannya. Dia mempelajari al-Muwattha' langsung dari ayahnya dan menghapalnya. Dia juga mempelajari matematika, fisika, astronomi, logika dan filsafat serta ilmu pengobatan.⁸

Adapun karirnya dalam filsafat diraihinya melalui pergaulan dan belajarnya dari Ibnu Thufail yang membawanya dekat dengan Khalifah Abu Yusuf al-Mansur, yang kemudian memintanya untuk menuliskan ulasan-ulasan terhadap pemikiran-pemikiran Aristoteles. Tugas ini dikerjakannya selama beberapa tahun dan menjadikannya Pengulas Ulung terhadap karya-karya Aristoteles. Untuk itu, dia memperoleh julukan Al-Syarih (The Commentator).⁹ Di akhir hayatnya,

Ibnu Rusyd mengalami cobaan berat. Para ahli fiqh yang bekerja di istana khalifah memfitnahnya sehingga khalifah marah dan membuangnya ke Alesana (Lucenna), sebuah kota dekat Kordoba. Setelah bebas dari pembuangan, ia pindah ke

³ Atef Iraqi, *al-Aql wa at-Tanwir Fi Fikr al-Araby al-Mu'ashir...*, 58

⁴ Mahmud Qosim, Mahmud, *Nadzariyatu al-Ma'rifah Inda Ibn Rusyd wa Ta'wiliha Ladaa Tumas al-Ikwini*, Kairo : Maktabah al-Aglo al-Misyriyah, 1969, 8.

⁵ Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam, Bandung: Mizan, 2003, 428

⁶ Muhamad Abid al-Jabiri, *Ibnu Rusyd Sirah wa Fikr*, Dirasah wa Nushus, Beirut : Markaz Dirasat al-Wahdah al-Arabiyah, 2001, 71.

⁷ Ahmad Fuad al-Ahwani, *Filsafat Islam*, 107.

⁸ Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam, Filosof & Filsafatnya*, Jakarta : PT Raja Grafindo Persada, 2007, 222.

⁹ Ahmad Fuad al-Ahwani, *Filsafat Islam*, 109

Maroko dan wafat tahun 595 H.

Karya-Karya Ibnu Rusyd

Ada dua tragedi besar yang telah banyak menghilangkan karya-karya Ibnu Rusyd. Tragedi pertama adalah ketika ia dituduh kafir, diadili dan dibuang di Alesana (Lucenna). Saat itu, semua buku-bukunya dibakar, kecuali yang bersifat ilmu pengetahuan murni (sains) seperti kedokteran, matematika, dan astronomi. Padahal, semua itu hanya berlatar belakang politik.¹⁰ Tragedi yang kedua, dan lebih fatal, adalah ketika saat jatuhnya Andalusia ketangan Ferdinand II dan Isabella. Jendral Ximenes yang fanatik dengan kemenangan Kristen membakar habis semua buku yang berbau Arab, tak terkecuali buku-buku karya Ibnu Rusyd. Sehingga sangat sulit didapatkan karya orisinal Ibnu Rusyd, jika ditemukan sudah dalam terjemahan dalam bahasa Latin dan Ibrani.¹¹ Namun demikian, sampai hari ini masih karya tulis Ibnu Rusyd yang masih orisinal adalah sebagai berikut :

1. *Bidayatul Mujtahid wa Nihayatul Muqtasid*, berisi uraian *fiqh muqoron* (fikih perbandingan).
2. *Fashl al-Maqol fi Ma Bayna al-Syariah wal Hikmah Min Ittishol*, berisi korelasi antara agama dan filsafat.
3. *Al-Kasf 'An Manahij al-Adillat Fii 'Aqoid al-Millah*, berisi kritik atas metode para ahli kalam, sufi dan sebgaiian filosof Muslim.
4. *Tahafut at-Tahafut*, berisi bantahan dan kritikan terhadap karya al-Ghozali yang berjudul

Tahafut al-Falasifah.

PEMBAHASAN

Pemikiran Filsafat Ibnu Rusyd

Secara garis besar, pemikiran filsafat Ibnu Rusyd dapat dilacak dalam tiga karya monumentalnya, yaitu : “*Fashl Maqol Fii Taqrir Ma Bayna as-Syari'ah wal Hikmah Min Ittishol*, *al-Kasfy 'An Manahij al-Adillat Fii 'Aqoid al-Millah*, dan *Tahafut at-Tahafut*. Dari ketiga buku tersebut terlihat jelas, pendekatan yang dipakai oleh Ibnu Rusyd meski mengedepankan rasio tetap berpijak pada kebenaran mutlak ayat-ayat al-Qur'an sehingga terlihat jelas “upaya” Ibnu Rusyd mengharmonikan antara filsafat dan agama.

Tema-tema yang diusung juga tidak jauh dengan pembahasan filsafat pada umumnya yaitu

: alam, Tuhan dan manusia. Tema alam yang mendapatkan perhatian besar publik (jumbuh) dan menjadi perdebatan adalah masalah qodimnya alam. Tema tentang Tuhan yang mendapat perhatian adalah tentang Ilmu Allah (Pengetahuan Allah) dan pembuktian eksistensi Tuhan. Adapun tema tentang manusia yang penting adalah masalah *Afal Ibad* (perbuatan manusia) dan kebangkitan ukhrowi.

¹⁰ Sirajuddin Zar , *Filsafat Islam*, 224.

¹¹ Sirajuddin Zar , *Filsafat Islam*, 225.

Harmonisasi Filsafat (Akal) dan Agama (Wahyu)

Ibnu Rusyd adalah tokoh filosof Islam yang berupaya keras untuk meyakinkan publik bahwa tidak ada pertentangan antara filsafat dan agama. Sebelumnya, sudah banyak para filosof semisalnya yang berupaya “mendamaikan” antara filsafat dan agama seperti Ibnu Thufail. Menurut Alwi Syihab bahwa ada dua pendekatan yang dilakukan oleh Ibnu Rusyd untuk tujuan rekonsiliasi antara filsafat (akal) dan agama (wahyu). Pendekatan pertama dimulai dengan hasil penelitian filsafat, kemudian berakhir dengan menguraikan apa yang dijelaskan agama. Cara ini dapat ditemukan dalam bukunya *Fashl Maqol*. Pendekatan kedua, dimulai dengan menjabarkan agama, kemudian berupaya mendamaikan dengan hasil penelitian filsafat terhadap alam raya. Cara ini terdapat dalam buku *al-Kasfy ‘an Manahij al-Adillat Fi ‘Aqoid al-Millat*.¹² Dalam pendekatan pertama, Ibnu Rusyd memulai dengan penjelasan tentang huku dan pengertian filsafat. Menurunnya, filsafat mempelajari segala yang wujud (*Maujudat*) dan merenungkan sebagai suatu bukti tentang adanya pencipta. Karena itu, semakin sempurna pengetahuan terhadap ciptaanNya, niscaya semakin sempurna pula pengetahuan tentang sang Pencipta.¹³

Adapun dalam pendekatannya yang kedua, Ibnu Rusyd mengemukakan ayat-ayat al-Qur’an yang dinilainya selaras dengan tujuan penelitian filsafat (akal). Diantaranya adalah surat *al-Hasyr*:21 dan *al-Araf*: 185. Ayat pertama menurut Ibnu Rusyd secara tersirat menunjukkan kewajiban menggunakan pemikiran rasional dan agama sekaligus. Sedangkan ayat yang kedua, mendorong pemeluknya untuk meneliti segala yang ada.¹⁴

Disamping melalui kedua pendekatan diatas, upaya Ibnu Rusyd mempertemukan antara filsafat (akal) dan agama (wahyu) dapat dilacak melalui epistemologinya.¹⁵ Ibnu Rusyd mendefinisikan ilmu sebagai pengenalan tentang objek dengan sebab dan prinsip-prinsip yang melingkupinya. Objek-objek pengetahuan ini sendiri terdiri atas dua macam: objek objek inderawi (*mudrak bi al-hawâs*) dan objek-objek rasional (*mudrak bi al-‘aql*). Objek inderawi adalah benda-benda yang berdiri sendiri atau bentuk-bentuk lahir yang ditunjukkan oleh benda-benda tersebut, sedang objek-objek rasional adalah substansi dari objek-objek inderawi, yaitu esensi dan bentuk bentuknya. Dua macam bentuk objek ini, masing-masing melahirkan disiplin ilmu yang berbeda dan setiap disiplin keilmuan memang harus sesuai dengan objek kajiannya.¹⁶

Objek-objek inderawi melahirkan ilmu fisika atau sains sedang objek-objek rasional memunculkan filsafat (hikmah). Bentuk-bentuk pengetahuan manusia (sains dan filsafat) tidak dapat lepas dari dua macam bentuk objek tersebut. Karena itu, Ibnu Rusyd secara tegas menyatakan bahwa dua bentuk wujud objek itulah sumber pengetahuan manusia. Pernyataan ini sekaligus dimaksudkan untuk

¹² Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam*, 246.

¹³ Abu Walid Muhammad Ibnu Rusyd, *Fashl al-Maqol Fiima Baina al-Hikmah wa as-Syari’ah Min al-Ittisol*, Kairo: Darul Ma’arif, 1969, 22.

¹⁴ Ibnu Rusyd, *Fashl al-Maqol*...,23.

¹⁵ A.Khudori Saleh, “Upaya Ibnu Rusyd Mempertemukan Agama dan Filsafat”, *Jurnal al-Fikr*, Vol 15, 2011, 125-142.

¹⁶ A.Khudori Saleh, “Upaya Ibnu Rusyd Mempertemukan Agama dan Filsafat”, 125-142.

membedakan antara ilmu Tuhan dengan pengetahuan manusia.

Menurut Ibnu Rusyd, pengetahuan Tuhan sangat berbeda dengan pengetahuan manusia meski sama - sama berkaitan dengan suatu objek. Perbedaannya terletak pada kenyataan bahwa pengetahuan manusia didasarkan atas pengamatan dan penelitiannya pada wujud objek, material maupun rasional, sehingga dianggap temporal (*huduts*), sementara pengetahuan Tuhan justru menjadi penyebab dari munculnya wujud -wujud objek sehingga bersifat qadim. Selain berdasarkan atas realitas -realitas wujud, konsep pengetahuan Ibnu Rusyd juga didasarkan atas sumber lain.¹⁷

Ibnu Rusyd mengakui bahwa realitas -realitas wujud yang ada dalam semesta ini tidak semuanya dapat ditangkap oleh rasio dan rasio manusia sendiri mempunyai kelemahan-kelemahan dan keterbatasan- keterbatasan.¹⁸ Misalnya, soal kebaikan dan keselamatan di akhirat. Apa ukurannya?, benarkah bahwa kebaikan akan membawa keselamatan?, bagaimana menentukan prinsip yang paling tepat untuk kehidupan manusia diantara prinsip -prinsip yang banyak dan beragam yang ditemukan dari analisa realitas-realitas wujud?. Dari sini, menurut Ibnu Rusyd, diperlukan sumber lain yang tidak berasal dari realitas. Sumber yang dimaksud adalah inspirasi dari langit atau wahyu (wahyu). Sebagaimana ia katakan dalam *manahij*-nya : Pengetahuan tentang kebahagiaan dan keselamatan menggiring pada pengetahuan tentang jiwa dan esensinya. Namun, benarkah jiwa akan merasakan kebahagiaan dan keselamatan ukhrawi? Jika benar, apa kriterianya? Selain itu, apa yang digunakan untuk membuktikan bahwa kebaikan (tindakan baik) akan membawa kepada kebahagiaan? Bagaimana dan kapan kriteria -kriteria tersebut diterapkan? Begitu pula tentang baik dan buruk. Untunglah semua itu dapat kita jumpai ketentuannya dalam syariat, dan semua itu tidak dapat dijelaskan kecuali dengan wahyu. Paling tidak, informasi wahyu lebih unggul semua ini, secara lebih luas, tidak dapat diketahui lewat ilmu (*ilm*), teknologi (*shinah*) atau filsafat (*hikmah*)¹⁹.

Dengan demikian, terdapat hubungan yang selaras antara wahyu dan rasio. Menurutnya, rasio mempunyai peran besar dalam proses pemahaman terhadap wahyu seperti juga yang terjadi dalam proses pemahaman terhadap realitas. Yaitu, ia bertindak sebagai sarana untuk menggali ajaran -ajaran dan prinsip -prinsipnya lewat metode tafsir atau takwil.²⁰ Doktrin dua sumber pengetahuan ini merupakan salah satu upaya Ibnu Rusyd untuk menyelaraskan antara wahyu dan rasio, antara agama dan filsafat.

Filsafat Kosmosentris ; Masalah Eternalitas Alam (*Qidamu al-Alam*)

Masalah *qidamnya* alam, sebagaimana menjadi pembahasan pertama dalam *Tahafut at- Tahafut* adalah masalah krusial yang membuat para filosof dikafirkan oleh

¹⁷ A.Khudori Saleh, "Upaya Ibnu Rusyd Mempertemukan Agama dan Filsafat", 125-142

¹⁸ Ibnu Rusyd, *Fashl Maqol...*, 125 .

¹⁹ Abu Walid Muhammad Ibnu Rusyd, *Manahij al-Adillat Fi Aqoid al-Millah*, Kairo: Maktabah Anglo al-Misriyah, 1964, 117.

²⁰ Ibnu Rusyd, *Fasl al-Maqal...*, 32.

al-Ghozali.²¹ Mahmud Qosim dalam mukodimah buku *Manahijnya* Ibnu Rusyd mengatakan bahwa masalah qodimnya alam berkaitan dengan pembagian para teolog terhadap sifat- sifat Allah menjadi dua : sifat *af'al* dan sifat *dzat*. Dua pembagian yang tidak dikenal pada masa salaf. Ada kemungkinan ketika Mu'tazilah ataupun Asya'ariyah menyatakan bahwa sifat-sifat *af'al* seperti menghidupkan (*ihya'*) dan mematikan (*imatah*) dan yang berkaitan adalah baru, maka alam adalah baru. Namun jika mereka menyatakan bahwa sifat-sifat *af'al* tersebut qodim (lama), niscaya alam juga qodim.²²

Perdebatan seperti ini menurut Ibnu Rusyd tidak layak menjadi konsumsi publik (jumhur) atau orang awam. Karena mereka tidak mampu memahaminya. Menurutnya, alam diciptakan dari sesuatu yang sudah ada, yakni dari *al-ma'* (air) dan *al-dukhan* (asap). Dalilnya diambilkan dari al- Qur'an al-Karim. Penciptaan ini berlangsung terus menerus sejak azali. Jadi, penciptaan dalam filsafat Ibnu Rusyd tidak bermakna *ibda'* yang konotasinya adalah penciptaan dari tiada (*creatio ex nihilio*), tetapi penciptaan itu mengandung arti *ijad* yang berkonotasi pada penciptaan sesuatu yang sudah ada semenjak azali. Karenanya alam menurut Ibnu Rusyd senantiasa berada dalam proses pembentukan wujud secara terus menerus semenjak zaman tak bermula.²³ Ibnu Rusyd dalam *fashl maqol*²⁴ menjelaskan bahwa perselisihan antara teolog Islam dan filsuf Islam tentang alam, hanyalah perselisihan dari segi penamaan atau semantik. Mereka sepakat bahwa segala yang ada terbagi kedalam tiga jenis :

1. Jenis pertama, wujudnya karena sesuatu yang lain dan dari sesuatu. Artinya, wujudnya ada Pencipta dan diciptakan dari benda serta didahului oleh zaman. Jenis ini adalah benda- benda yang dapat diketahui dengan idera, seperti hewan, tumbuh-tumbuhan, udara dan lainnya. Wujud ini mereka namakan baharu.

2. Jenis kedua, wujudnya tidak karena sesuatu, tidak pula dari sesuatu dan tidak didahului oleh zaman. Wujud ini sepakat mereka namakan Qadim. Ia hanya dapat diketahui dengan bukti pikiran. Ia yang menciptakan segala yang ada dan memeliharanya. Wujud yang Qodim inilah disebut dengan Allah.

3. Jenis ketiga, wujud ditengah-tengah antara kedua jenis diatas, yaitu wujud yang tidak terjadi berasal dari sesuatu, tidak didahului oleh zaman, tetapi terjadinya karena sesuatu (diciptakan). Wujud jenis ini adalah alam semesta.

Wujud alam ini ada kemiripannya dengan wujud jenis yang pertama dan yang kedua. Dikatakan ia mirip dengan wujud jenis yang pertama karena wujudnya dapat disaksikan dengan indera, dan dikatakan wujudnya mirip dengan jenis yang kedua karena wujudnya tidak didahului oleh zaman dan adanya sejak azali. Oleh karena itu, siapa yang mengutamakan kemiripannya dengan yang baharu, maka wujud alam ini mereka sebut baharu, dan siapa yang mengutamakan kemiripannya dengan yang qodim, maka mereka katakan alam ini qadim. Sebenarnya wujud pertengahan (alam)

²¹ Abu Walid Muhammad Ibnu Rusyd, *Tahafut at-Tahafut*, terjem Khalifurahman Fath, Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2004, 48.

²² Mahmud Qasim, muqaddimah kitab Ibnu Rusyd, *Manahij al-Adillat fi Aqaid al-Millah* , 51-52.

²³ Ibnu Rusyd, *Fashl al-Maqal...*, 41.

ini tidak benar-benar qodim dan tidak pula benar-benar baharu. Sebab yang benar-benar qodim adanya tanpa sebab, dan yang benar-benar baharu pasti bersifat rusak.

Filsafat Teosentris

- **Ilmu Tuhan (*al-Ilmu al-ilahi*)**

Salah satu tema paling utama yang menjadi permasalahan dalam masalah filsafat ketuhanan adalah *al-ilmu al-ilahi* (ilmu/pengetahuan Tuhan). Ibnu Rusyd membangun detil teori Ilmu Tuhan berdasarkan pada perbedaan yang jelas antara “dunia kasat mata” (*alam syahadah*) dan “dunia ghaib “ (*alam ghoib*). Perbedaan atas dua dunia tersebut digunakan untuk menyelesaikan semua problematika filsafat agama di berbagai bukunya termasuk untuk menyelesaikan masalah pengetahuan Tuhan atas hal-hal yang rinci atau *juz'iyat*.²⁴

Ibnu Rusyd beranggapan bahwa al-Ghozali tidak paham maksud para filsuf ketika mengkritisi dan menghukumi kafir mereka karena berpendirian bahwa Tuhan tidak mengetahui hal-hal (peristiwa-peristiwa) kecil, kecuali dengan cara umum. Para filsuf menyatakan ketika alam yang baharu menjadi objek pengetahuan Tuhan sebagai akibat dari perubahan alam, maka bisa dikatakan bahwa alam yang baru menjadi sebab dari adanya (illat) pengetahuan Tuhan. Hal ini sangat berlawanan dengan ketidak tergantungan Tuhan sendiri. Apa lagi Tuhan sebagai realitas tertinggi mengharuskan adanya objek ilmu yang setara agar ada persesuaian antara yang diketahui dan yang mengetahui. Dan hal ini hanya terbatas pada zat Tuhan sebagai yang paling mulia.

Maksud dari Tuhan tidak mengetahui hal-hal yang kecil adalah segala pengetahuan yang berasal dari dzat-Nya, merupakan segala hal yang wujud (*al-maujudat*) yang paling mulia.²⁶ Dengan kata lain, ada perbedaan fundamental antara 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 (*juziy'at*) yang materi itu.

Dari sini sebenarnya, Ibnu Rusyd tidak meningkari pengetahuan Tuhan terhadap hal-hal atau peristiwa yang parsial atau rinci (*juz'iyat*) seperti yang dituduhkan Renan dan Thomas Aquinas atau sebagian dari pemikir Islam lainnya. Karena ilmu Allah tidak disifati *kulli* atau *juz'i* tapi ilmu Allah merupakah “jenis khusus”.²⁷

- ***Eksistensi Tuhan***

Ibnu Rusyd mengkritisi para teolog seperti al-Ghozali dan filosof muslim seperti Ibnu Sina dalam menggunakan metode pembuktian eksistensi Allah Swt. Menurutnya, dalil baharunya alam (*hudustu al-alam*) atau *jauharu al-fard* yang sering digunakan para teolog muslim bukanlah dalil syar'i yang ditawarkan Allah Swt dalam kitabnya.

²⁴ Lihat, Ibnu Rusyd, *Fashl al-Maqal...*, 40-42.

Demikian pula dalil wajib (*wajibul wujud*) dan yang bersifat mungkin (*mumkin al-wujud*) yang sering dipakai oleh para filosof muslim seperti Ibnu Sina dianggap meragukan. Oleh karena itu, dalam *manahijnya*, Ibnu Rusyd menggunakan metode pembuktian eksistensi Allah Swt yang diambil dari ayat al-Qur'an dengan tiga cara :²⁵

Pertama, *dalil inayah*. Dalil ini berpijak pada tujuan pertolongan Allah Swt kepada manusia dan seluruh yang didunia ini diciptakan untuk manusia. Jika dilihat dengan seksama dan teliti atas semua yang mengelilingi kehidupan manusia dari fenomena alam termasuk didalamnya hewan, tumbuhan, bebatuan, niscaya didapatkan selaras dengan kebutuhan manusia, dan tuntutan untuk melanjutkan eksistensinya dimuka bumi. Bahkan, keberlangsungan kehidupan semua jenis makhluk.

Sebagai contoh, seandainya matahari lebih besar lagi dan lebih dekat jaraknya dengan bumi, maka semua tumbuhan, hewan akan kepanasan dan binasa. Oleh karena itu, siapa saja yang ingin mengenal Allah, wajib mempelajari kegunaan segala yang ada dialam ini.

Kedua, dalil *ikhtira'* (penciptaan). Dalil ini menggunakan pendekatan empirisme dan rasionalisme. Pada intinya menegaskan bahwa segala yang diciptakan pasti ada yang menciptakan. Dari pengamatan inderawi terhadap fenomena penciptaan segala makhluk, seperti keberadaan benda mati, kehidupan berbagai jenis hewan, tumbuhan, tunduknya astronomi pada ketentuan, dan lain sebagainya, niscaya didapatkan kesimpulan meyakinkan bahwa Allah yang menciptakan.

Ketiga, dalil gerak disebut juga dalil penggerak pertama yang diambil dari Aristoteles. Gerak itu tidak tetap dalam suatu keadaan, selalu berubah-ubah, dan semua jenis gerak berakhir pada penggerak pertama yang tidak bergerak sama sekali dan tidak berbenda, yaitu Tuhan.

Filsafat Antroposentris

- **Manusia dan Kebebasan Bertindak (*Afalul Ibad*)**

Masalah *afal al-ibad* adalah masalah *kalamiyah* yang penuh perdebatan. Ada tiga golongan besar dalam masalah ini ; Jabariyah, Mu'tazilah dan Asy'ariyah. Jabariyah mengatakan bahwa manusia tidak memiliki daya (*qudrah*) dan upaya (*iradah*) dalam menentukan perbuatannya, karena semua ditentukan Allah. Ibaratnya, manusia seperti bulu yang bisa diterbangkan kemana saja oleh angin. Pendapat ini didasarkan pada firman Allah yang artinya : "Sesungguhnya Allah menciptakan segala sesuatu".

Berbanding terbalik dengan pendapat Jabariyah adalah Mu'tazilah. Sebagian besar penganut aliran ini mengatakan bahwa manusia sebagian besar punya *qudrah* dan *iradah* atas perbuatannya sendiri. Artinya, manusia punya pilihan untuk melakukan atau meninggalkan perbuatan tersebut atau biasa disebut sebagai *al-afal al-ikhtiyariyah*. Jika ia mengerjakan, maka ia telah menciptakan perbuatan. Adapun jika tidak memiliki upaya (*iradah*) disebut sebagai *al-afal al-ithtirorriyah* seperti tangan yang gemetar.

Jalan tengah dari kedua pendapat diutarakan oleh aliran Asya'riyah melalui

²⁵ Mahmud Qasim, *Nadzariyatu al-Ma'rifah...*, 126.

teori *Kasb*. Teori ini didasari atas dua jenis perbuatan (*af'al*), yaitu *af'al Ithiroriyah* dan *af'al Irodiyah*. Jenis yang pertama manusia merasa tidak memiliki daya upaya, sehingga tidak dimintai pertanggung jawabnya kelak. Adapun jenis yang kedua, manusia merasa memiliki daya (*qudrah*) untuk melakukan sehingga bisa digunakan, daya ini (*qudrah*) didahului dengan *irodah*, dengan *irodah* inilah manusia menghasilkan (*kasb*) perbuatannya. Arti *kasb* menurut Asy'ariyah adalah berbarengnya usaha manusia dan perbuatan Allah. Artinya, jika manusia ingin melakukan suatu perbuatan, Allah Swt menciptakan saat itu juga untuknya sebuah daya (*qudrah*), sehingga menghasilkan perbuatan.²⁶

Berbeda dengan ketiga teori diatas, Ibnu Rusyd menyatakan bahwa kondisi "Jabr" (keterpakasaan) tidak mungkin secara murni dialami manusia seperti pendapat Jabariyah. Namun daya memilih (*al-ikhtiyariyah*) juga tidak secara mutlak dimiliki manusia. Dengan kata lain, manusia tidak secara penuh dan murni punya pilihan dalam perbuatannya, namun tidak pula secara penuh dalam kondisi terpaksa (*ithiroriyah*) seperti gemetar karena takut. Karena perbuatan manusia, tergantung oleh dua faktor : antara upaya (*irodah*) yang bersifat bebas, disaat yang sama, juga terikat oleh sebab-sebab eksternal yang berjalan dalam satu alur. Dan disitulah manusia mempertanggung jawabkan perbuatannya kelak dihadapan Allah Swt.²⁷

- ***Manusia dan Kebangkitan Ukhrawi***

Masalah kebangkitan manusia di akherat (*al-ba'ts*) termasuk tema yang menjadi perdebatan para filosof dan juga para teolog. Umumnya para filosof mengatakan bahwa kebangkitan jasmani dalam bentuk ketika didunia adalah hal yang tidak rasional. Karena unsur jasmani manusia yang telah mati akan diproses oleh alam. Sehingga tidak mungkin akan utuh seperti semula. Al-Ghozali menolak anggapan tersebut dalam bukunya *al-Munqidz min ad- Dholal*:

adalah bertentangan dengan seluruh keyakinan Muslim, keyakinan mereka yang mengatakan bahwa badan jasmani tidak akan dibangkitkan pada hari Kiamat, tetapi jiwa (roh) yang terpisah dari badan yang akan diberi pahala dan hukuman, dan pahala atau hukuman itupun akan bersifat spiritual dan bukannya bersifat jasmaniah. Sesungguhnya, mereka itu benar di dalam menguatkan adanya pahala dan hukuman yang bersifat jasmaniah dan mereka dikutuk oleh hukum yang telah diwahyukan dalam pandangan yang mereka nyatakan itu.²⁸ Ibnu Rusyd dalam hal ini menyatakan bahwa jiwa manusia abadi. Jika bersih, ia bahagia, jika kotor ia meratap kesusahan.

Bersih dan kotornya jiwa disebabkan oleh nafsu jasmani, sehingga kebersihan jiwa tidak bisa dipisahkan dari wujud badan sebagai tempat menaunginya. Sebagaimana firman Allah dalam surat az-zumar 56 " *'an taqulu nafsun yaa hasrataa 'ala maa farrathtu* " (agar jangan ada jiwa yang mengatakan,"alangkah besar penyesalanku atas kelalaianku"). Dan firman Allah Swt dalam surat Yasin ayat 81 : " *awalaisa alladzi khalaqa as-samawati wa al- ardhi bi qodirin 'ala 'an yukhlaqa*

²⁶ Ibnu Rusyd, *Manahij al-Adillat...*, 152-154

²⁷ Ibnu Rusyd, *Manahij al-Adillat...*, 223-225 .

²⁸ Abu Hamid al-Ghozali, *al-Munqidz min al-Dhalal*, Kairo : Dar al-Kutub al-Hadisah, TT, 56

mitslahum, balaa, wa huwa al-Khallaqa al-'Aliim" (Dan bukankah (Allah) yang menciptakan langit dan bumi, mampu menciptakan kembali (setelah hancur) yang serupa itu? Benar. Dan Dia Maha Pencipta lagi Maha Mengetahui).

Syariat menurut Ibnu Rusyd meyakini bahwa jiwa-jiwa setelah mati mempunyai kondisi antara bahagia dan sengsara. Sehingga untuk memberikan gambaran yang sesuai adalah dengan perumpamaan jasmani (fisik) manusia. Oleh karenanya, kebangkitan ukhrowi lebih baik dipermissalkan dengan kebangkitan jasmani daripada ruhani, seperti perumpamaan surga dan neraka. Meski hakikatnya, tidak pernah dijangkau indera karena belum pernah didengar oleh telinga dan belum pernah disaksikan mata.²⁹

Sehingga dalam masalah kebangkitan ukhrowi ini, Ibnu Rusyd tidak mengikuti pandangan para filosof secara penuh, juga tidak menerima pandangan para teolog seperti al-Ghozali secara utuh. Ibnu Rusyd mempunyai pandangan sendiri. Tidak menyatakan hanya ruh saja yang dibangkitkan, tetapi juga tidak menyatakan kebangkitan jasmani seperti yang dikonsepskan para teolog. Ibnu Rusyd berpendapat bahwa manusia dibangkitkan dalam ruh dan jasmani. Namun jasmani yang dibangkitkan bukan jasmani (fisik) yang dahulu ada didunia. Karena yang didunia sudah rusak atau binasa.³⁰

KESIMPULAN

Dari penjabaran tentang tiga tema pokok ; kosmosentris, teosentris dan antroposentris dapat disimpulkan bahwa pemikiran filsafat Ibnu Rusyd memang sangat bercorak rasional namun tetap mengedepankan wahyu al-Qur'an sebagai sumber pengetahuan dan landasan kebenaran. Adapun *ta'wil* dipakai oleh Ibnu Rusyd sebagai pendekatan untuk mendapatkan makna dari ayat- ayat al-Qur'an yang menurutnya tidak bisa diartikan secara semantik saja.

Corak rasionalisme Ibnu Rusyd tidak bisa dipungkiri juga terlihat "berbau" Aristotelian. Hal itu terlihat ketika ia membela para filosof dan mengkritik para teolog. Namun demikian, orisinalitas pemikiran Ibnu Rusyd terlihat jelas sekali ketika memberikan solusi atas masalah- masalah filsafat terutama masalah Ketuhanan dan Manusia dengan menggunakan dua term *alam syahadah* atau yang terlihat dengan kasat mata dan bisa dirasakan dengan *alam ghaib*, atau antara pengetahuan Tuhan dan pengetahuan manusia.

Kebanyakan para filosof dan teolog Muslim "terjebak" dalam mencampur-adukkan wilayah (domain) ketuhanan dan kemanusiaan. Sehingga, terkait dengan kebangkitan ukhrowi, para filosof lebih cenderung menerima kebangkitan ruhani saja (jiwa) dan menolak kebangkitan jasmani, sementara itu para teolog Muslim lebih cenderung menerima kebangkitan ruhani dan jasmani bersama-sama, sesuai dengan hidup manusia dahulu didunia. Sedangkan Ibnu Rusyd, menyatakan bahwa kebangkitan ruhani "terpisah" dengan kebangkitan jasmani. Artinya, jasad fisik yang dibangkitkan bukan jasad yang dahulu didunia. Kalaupun disebut sebagai kebangkitan jasmani, hanyalah perumpamaan, seperti perumpamaan surga yang

²⁹ Ibnu Rusyd, *Manahij al-Adillat...*, 242-244 .

³⁰ Mahmud Qasim, *Nadzariyatu al-Ma'rifah...*, 123.

bersifat “inderawi”, padahal hakikatnya tidak seperti itu.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Ahwani, Ahmad Fuad, 1997, *Filsafat Islam*, Jakarta : Pustaka Firdaus. Enskilopedi Tematis Filsfat Islam, 2003, Bandung: Mizan.
- Al-Ghozali, Abu Hamid, TT, *al-Munqidz min al-Dhalal*, Kairo : Dar al-Kutub al-Haditsah.
- Ibnu Rusyd, Abu Walid Muhammad, 2004, *Tahafut at-Tahafut*, terjem Khalifurahman Fath, Yogyakarta : Pustaka Pelajar.
- _____, 1964, *Manahij al-Adillat Fi Aqoid al-Millah*, Kairo: Maktabah Anglo al- Misriyah.
- _____, 1969, *Fashl Maqol Fiima Baina al-Hikmah wa as-Syari'ah Min al- Ittisol*, Kairo: Darul Ma'arif.
- Iraqi, Atef, *al-Aql wa at-Tanwir Fi Fikr al-Araby al-Mu'ashir, Qodhoya wa Madzahib wa Syakhshiyat*, Kairo : Dar Quba' Li at-Thiba'ah wa an-Nasyr wa at-Tauziq.
- Al-Jabiri, Muhammad Abid, 2001, *Ibnu Rusyd Siirah wa Fikr, Dirasah wa Nushus*, Beirut: Markaz Dirosat al-Wahdah al-Arabiyah.
- Jurnal al-Fikr, A. Khudori Saleh, *Upaya Ibnu Rusyd Mempertemukan Agama dan Filsafat*. Vol 15, hal 125-142, 2011.
- Qosim, Mahmud, 1969, *Nadzariyatu al-Ma'rifah Inda Ibn Rusyd wa Ta'wiliha Ladaa Tumas al- Ikwini*, Kairo : Maktabah al-Aglo al-Misyriyah.
- Zar, Sirajuddin, 2007, *Filsafat Islam, Filosof & Filsafatnya*, Jakarta : PT Raja Grafindo Persada