

Akal Dan Wahyu Menurut Ibnu Ruysdi

Zulfi Imran

Dosen Fakultas Agama Islam Universitas Pembangunan Panca Budi
Jalan Jendral Gatot Subroto, Medan Sunggal, Sumatera Utara 20122

Abstrak

Ibn Rusyd merupakan seorang filosof Islam yang mementingkan akal dari pada perasaan. Menurutnya semua persoalan agama harus dipecahkan dengan kekuatan akal. Dalam hal ini termasuk ayat-ayat yang erat kaitannya dengan akal. Di dalam kitabnya *Fashul Maqal*, Ibn Rusyd menandakan bahwa logika harus dipakai sebagai dasar segala penilaian tentang kebenaran. Dalam mempelajari agama, orang harus belajar memikirkannya secara logika. Akan tetapi, disamping mememntingkan logika sendiri dalam memecahkan masalah yang gaib dan aneh yang berhubungan dengan agama. Mengenai tujuan agama sendiri Ibn Rusyd mengatakan bahwa pokok tujuan syariat Islam yang sebenarnya ialah pengetahuan yang benar dan amal perbuatan yang benar (*al-Ilmuhaq wal-Amalulhaq*). Dalam membahas akal dan wahyu Ibn Rusyd menggunakan prinsip hubungan (*ittisal*) yang dalam argumen-argumerntasinya mencoba mencari hubungan antara agama dan falsafah. Argumen-argumentasinya adalah dengan menentukan kedudukan hukum belajar falsafah. Menurutnya belajar falsafah adalah belajar ilmu tentang tuhan, yaitu kegiatan filosofis yang mengkaji dan memikirkan segala sesuatu yang wujud (*al-mawjudat*), yang merupakan pertanda adanya pencipta, karena *al-mawjudat* adalah produk dari ciptaan. Lebih sempurna ilmu kita tentang hasil ciptaan Tuhan (*al-mwajudat*) lebih sempurna pula ilmu kita tentang Tuhan. Mendorong aktifitas bertafakur tentang *al-mawjudat* ini, maka belajar falsafah diwajibkan dan diperintahkan oleh wahyu.

Kata Kunci: Akal, Wahyu, Ibnu Rusdy.

Pendahuluan

Allah SWT menciptakan manusia di muka bumi tidak dibiarkan begitu saja. Dia memberi petunjuk berupa kitab-kitab samawi melalui para Nabi dan Rasul-Nya untuk dijadikan sebagai pegangan hidupnya. Allah SWT menganugerahkan akal pikiran kepada manusia sebagai kunci untuk memperoleh petunjuk terhadap segala hal.¹

¹Muhammad Tholhah Hasan, *Islam dan Masalah Sumber Daya Manusia*, (Jakarta: Lantabora Press, 2005), hlm. 76.

Manusia sebagai pelaku dan sasaran pendidikan memiliki alat yang dapat di gunakan untuk mencapai kebaikan, dan keburukan. Alat yang dapat digunakan untuk mencapai kebaikan adalah hati nurani, akal, ruh dan sirr. Sedangkan alat yang dapat digunakan untuk mencapai keburukan adalah hawa nafsu amarah yang berpusat di dada. Dalam konteks ini, Pendidikan harus berupaya mengarahkan manusia agar memiliki ketrampilan untuk dapat mempergunakan alat yang dapat membawa kepada kebaikan, yaitu akal, dan menjauhkannya dari mempergunakan alat yang dapat membawa kepada keburukan yaitu hawa nafsu.²

Di dalam al-Qur'an terdapat banyak ayat yang telah menganjurkan dan mendorong umat manusia agar mempergunakan akal pikirannya untuk menemukan rahasia-rahasia Allah yang ada di alam fana ini.³ Dengan menggunakan akal pikiran diharapkan ilmu pengetahuan yang sebelumnya tidak diketahui dan masih tersembunyi akan dapat terkuak, yang pada akhirnya dapat dikembangkan guna kepentingan masyarakat luas.⁴ Dengan potensi akal pikiran manusia, Allah menyuruh manusia untuk berfikir dan mengelola alam semesta serta memanfaatkan sebesar-besarnya bagi kemaslahatan dan kesejahteraan hidup manusia.⁵

Ibnu Rusdy dan Pemikirannya

Ibn Rusyd merupakan seorang filosof Islam yang mementingkan akal daripada perasaan. Menurutnya semua persoalan agama harus dipecahkan dengan kekuatan akal. Dalam hal ini termasuk ayat-ayat yang erat kaitanya dengan akal. Di dalam kitabnya *Fashul Maqal*, Ibn Rusyd menandakan bahwa logika harus dipakai sebagai dasar segala penilaian tentang kebenaran. Dalam mempelajari agama, orang harus belajar memikirkannya secara logika. Akan tetapi, disamping mememntingkan logika sendiri dalam memecahkan masalah yang gaib dan aneh yang berhubungan dengan agama. Mengenai tujuan agama sendiri Ibn Rusyd

²Abuddin Nata, *Tafsir Ayat-Ayat Pendidikan (Tafsir al-Ayat al-Tarbawy)*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002), hlm. 129

³ Mohammad Nor Ichwan, *Tafsir 'Ilmiy: Memahami Al-Qur'an melalui Pendekatan Sains Modern*, (Jogyakarta: Menara Kudus Jogja, 2004), hlm. 235.

⁴ Ibid, hlm. 236.

⁵ Slamet Wiyono, *Manajemen Potensi Diri*, (Jakarta: Grasindo, 2004), hlm. 40.

mengatakan bahwa pokok tujuan syariat Islam yang sebenarnya ialah pengetahuan yang benar dan amal perbuatan yang benar (*al-Ilmuhaq wal-Amalulhaq*).

Mengenai pengetahuan, menurut Ibn Rusyd maksudnya untuk mengetahui dan mengerti adanya Allah Ta'ala serta segala alam maujudat ini pada hakikatnya yang sebenarnya apa maksud syariat itu, dan mengerti apa pula sebenarnya yang dikehendaki dengan pengertian kebahagiaan di akhirat (syurga) dan kecelakaan di akhirat (neraka). Maksud amal yang benar ialah mengerjakan dan menjauhi pekerjaan-pekerjaan yang akan mengakibatkan penderitaan, mengetahui tentang amal perbuatan seperti inilah yang dinamakannya ilmu praktis.⁶

Apa yang menarik dari figur Ibn Rusyd dalam sejarah pemikiran Islam adalah kesungguhan akan ketulusannya akan upaya harmonisasi antara agama dan filsafat, yang kesungguhannya melebihi al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina dan lainnya.⁷ Kegiatan filsafat itu dilakukan tidak lain adalah untuk menyelidiki segala sesuatu yang ada dan kemudian merenungkannya sebagai bukti adanya sang pencipta. Dengan mengetahui ciptaan, maka dapat memberi petunjuk pada eksistensi penciptaanya.

Sementara agama (syari'at) telah memerintahkan kita untuk mempelajari sesuatu yang ada dengan akal, sebagaimana disebutkan dalam al-Qur'an: "*Maka berpikirlah wahai orang-orang yang berakal budi*"

Teks-teks agama baik Qur'an maupun Hadist, sebenarnya telah memberikan isyarat mengenai masalah ini, tidak hanya mengenai hubungan agama dan filsafat, tetapi juga masalah yang lebih mendalam, seperti masalah keesaan Tuhan, pengetahuan Tuhan, kebangkitan dan lain sebagainya. Namun, bagi kalangan pemikir, masalah tersebut masih memerlukan interpretasi lain untuk memahami teks terkait, misalnya dengan melakukan interpretasi dengan teks yang sebanding (*bi al-ma'sur* atau *bi ar-riwayah*), atau interpretasi dengan menggunakan nalar (*bi ar-ra'yi*), dengan pendekatan analogi (*qiyas*).

⁶ Sudarsono. *Filsafat Islam* (Jakarta: Rineka Cipta, 2010), hlm. 97.

⁷ Nurcholis Madjid, *Khazanah Intelektual Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hlm. 36.

Dalam hal ini Ibn Rusyd masuk tokoh atau pemikir yang menggunakan nalar dan pendekatan analogi (*qiyas*), misalnya mengenai sifat-sifat Allah. Dimana ia tidak memperdebatkan masalah ini karena menurutnya termasuk bid'ah.⁸ Selama ini Ibn Rusyd di kenal sebagai seorang filosof yang mendasarkan kebenaran secara rasional. Ia memposisikan term “akal” di atas term lain serta menjadikannya sebagai sumber hukum dari berbagai persoalan yang dibahas. Menurut Ibn Rusyd filsafat adalah perhatian terhadap hal-hal yang sejalan dengan rasio mengenai semua hal maujud. Sehingga bagi Ibn Rusyd tugas filsafat tidak lain adalah berfikir tentang wujud untuk mengetahui pencipta semua yang ada. Dan walaupun pendapat akal bertentangan dengan wahyu, maka harus diberi interpretasi lain sehingga sesuai dengan pendapat akal. Karena pendiriannya yang begitu kuat, tidak heran jika sepanjang sejarah filsafat Islam Ibn Rusyd dikenal sebagai seorang tokoh rasionalis dalam Islam.⁹

Meski demikian, sebagai seorang filosof muslim, Ibn Rusyd tidak sepenuhnya menyerahkan segala persoalan kepada kemampuan akal semata. Akan tetapi ada batas-batas tertentu sejauh mana persoalan itu dapat dirasionalkan. Hal itu dimaksudkan agar orang tidak taqlid buta terhadap doktrin yang dianut. Sehingga mau menggunakan akalinya secara jernih untuk menerima doktrindoktrin itu selama dapat dirasionalkan dalam batas-batas tertentu.

Batas-batas itu adalah dengan menggunakan takwil, bahwa ayat-ayat al-Qur'an mempunyai arti lahir dan batin, dengan adanya dua makna yang terkandung itu, Ibn Rusyd kemudian membedakan manusia menjadi tiga golongan, yaitu: *pertama*, penganut cara-cara demonstratif (burhani) yang dianut oleh para filosof; *kedua*, dialektif (jadalli) dianut oleh para mutakalim; dan *ketiga*, retorik (khatabi) yang dianut oleh kaum awam. Pengertian akan hal yang sama belum tentu menghasilkan jawaban yang sama antar kaum filosof dengan orang awam. Sebab, berbeda daya pikirnya masing-masing, kaum awam hanya memahami apa yang terusurat, sementara kaum filosof memahami apa yang tersirat di balik sebuah teks. Dengan demikian arti batin, hanya dapat dipahami oleh para

⁸Aminullah el-Hady, *Ibnu Rusyd Membela Tuhan.*, hlm. 5-6

⁹Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, jilid.II, (Jakarta:Bulan Bintang, 1974), hlm. 58.

filosof dan tidak boleh disampaikan pada kaum awam.¹⁰

Dalam khazanah pemikiran Islam, Ibn Rusyd dipandang sebagai tokoh yang mengandung kontroversial, baik dikalangan agamawan atau sebagian filosof sendiri pada umumnya. Hal ini disebabkan atas pembelaanya terhadap filsafat (terutama filsafat Aristoteles) meskipun ia sendiri masih berpegang teguh pada agama. Kontradiksi-kontradiksi pemikiran Ibn Rusyd banyak dijumpai dalam berbagai kitab atau tulisan, karena memang dipengaruhi oleh perkembangan pemikirannya sejak ia masih muda (terutama filsafat Yunani).

Pengertian Akal

Mengenai akal, sesungguhnya tidak jelas sejak kapan menjadi kosa kata bahasa Indonesia. Yang jelas, ia diambil dari bahasa Arab العقل (*al-a'ql*) atau عقل (*'aqala*). Kata 'aql sendiri sudah digunakan oleh orang Arab sebelum datangnya Islam, yaitu pada masa pra-Islam. Akal hanya berarti kecerdasan praktis yang ditunjukkan seseorang dalam situasi yang berubah-ubah. Akal menurut pengertian pra-Islam itu, berhubungan dengan pemecahan masalah. Lafadz 'aql berasal dari kata 'aqala-ya'qilun-'aqilan yang berarti *habasa* (menahan, mengikat), berarti juga *ayada* (mengokohkan), serta arti lainnya *fahima* (memahami). Lafadz 'aql juga disebut dengan *al-qalb* (hati). Disebut 'aql (akal) karena akal itu mengikat pemiliknya dari kehancuran, maka orang yang berakal ('aqil) adalah orang-orang yang dapat menahan amarahnya dan mengendalikan hawa nafsunya. Karena dapat mengambil sikap dan tindakan yang bijaksana dalam menghadapi persoalan yang dihadapi. Dalam al-Qur'an terdapat kurang lebih 49 kata yang muncul secara variatif. Dengan bentuk kata kerja (*fi'il*) dan tidak pernah disebut dalam bentuk *masdar* (عقلا), tetapi semuanya berasal dari kata dasar 'aql, yaitu عقوله sekali (QS. 11: 24 تعقلون), 75 kali (QS. II: 44, 73, 76,242; III: 66, 118; IV: 32, 151; VII: 169; X: 16; XI: 51; XII: 2, 109; XXI: 10, 67; XXIII: 80; XXVI: 28; XVIII: 60; XXXVI: 62; XXVII: 138; XL: 67; XLIII: 3; LVII: 3; LVII: 17), يعقلها 10 kali (QS. XXIX: 43), dan 22

¹⁰Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisisme Dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1986), hlm. 44.

يعقلون kali (QS. II: 164, 170, 171; V: 103; VIII: 22; X: 43, 100; XIII: 4; XVI: 12, 67; XII: 46; XXV: 44; XXIX: 35, 63; XXX: 24, 28; XXXVI: 68; XXXIX: 43; XLV: 5;

Mengenai akal, sesungguhnya tidak jelas sejak kapan menjadi kosa kata bahasa Indonesia. Yang jelas, ia diambil dari bahasa Arab (*al-a'ql*) atau (*'aqala*). Kata *'aql* sendiri sudah digunakan oleh orang Arab sebelum datangnya Islam, yaitu pada masa pra-Islam. Akal hanya berarti kecerdasan praktis yang ditunjukkan seseorang dalam situasi yang berubah-ubah. Akal menurut pengertian pra-Islam itu, berhubungan dengan pemecahan masalah.¹¹

Secara bahasa, kata *al-'aql*, mempunyai bermacam makna. Antara lain, Tetapnya sesuatu (*al-tatsabbut fi al-umūr*), menahan diri dan berusaha menahan (*al-imsāk wa al-imtisāk*), juga bermakna mencegah (*al-man'u*) seperti dalam pepatah: “saya mencegah unta itu agar tidak lari”. Karena itulah seseorang yang menggunakan akalnya disebut dengan *'āqil* yaitu orang yang dapat mengikat dan menawan hawa nafsunya. Hal senada juga dijelaskan oleh Ibn Zakariyā (w. 395/1004 M) yang mengatakan bahwa semua kata yang memiliki akar kata yang terdiri dari huruf *'ayn*, *qāf*, dan *lām* menunjuk kepada arti kemampuan mengendalikan sesuatu, baik berupa perkataan, pikiran, maupun perbuatan.¹²

Ada yang berpendapat bahwa lafadz *'aql* berasal dari kata *'aqalaya 'qilun- 'aqalan* yang berarti habasa (menahan, mengikat), berarti juga ayada (mengokohkan), serta arti lainnya fahima (memahami). Lafadz *'aql* juga disebut dengan *al-qalb* (hati). Disebut *'aql* (akal) karena akal itu mengikat pemiliknya dari kehancuran, maka orang yang berakal (*'āqil*) adalah orang-orang yang dapat menahan amarahnya dan mengendalikan hawa nafsunya.¹³ Karena dapat mengambil sikap dan tindakan yang bijaksana dalam menghadapi persoalan yang dihadapi. Maka dari itu untuk menjadikan refresi, perlu dikaji beberapa pendapat akal menurut mutakalimin, Fuqaha, ulama modern, dan mufasir.

¹¹Taufiq Pasiaq, *Revolusi IQ/ EQ/ SQ Antara Neoro Sains dan al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 2002), hlm.197.

¹²Abū al-Husain Ahmad bin Fāris bin Zakariyā, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, versi CD: al-Maktabah al-Syāmilah, edisi II Juz IV, hlm. 69.

¹³ Kaffrawi Ridwan dan M. Quraish Shihab (ed), *Ensiklopedi Islam*, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1993), Cet. 1, hlm.98.

Akal dan Wahyu Tidak Bertentangan.

Dalam penulis ini akan memaparkan pemikiran akal dan wahyu menurut Ibn Rusyd, yang sebagian besar terdapat dalam kitabnya *Fashl al-Maqal*. Tetapi dikarenakan keterbatasan penulis dalam mencari referensi, penulis hanya bisa mendapatkan karya atau kitab Ibn Rusyd itu sudah dalam bentuk terjemahan. Dalam membahas akal dan wahyu Ibn Rusyd menggunakan prinsip hubungan (*ittisal*) yang dalam argumen-argumentasinya mencoba mencari hubungan antara agama dan falsafah. Argumen-argumentasinya adalah dengan menentukan kedudukan hukum belajar falsafah. Menurutnya belajar falsafah adalah belajar ilmu tentang tuhan, yaitu kegiatan filosofis yang mengkaji dan memikirkan segala sesuatu yang wujud (*al-mawjudat*), yang merupakan pertanda adanya pencipta, karena *al-mawjudat* adalah produk dari ciptaan. Lebih sempurna ilmu kita tentang hasil ciptaan Tuhan (*al-mawjudat*) lebih sempurna pula ilmu kita tentang Tuhan. Mendorong aktifitas bertafakur tentang *al-mawjudat* ini, maka belajar falsafah diwajibkan dan diperintahkan oleh wahyu.¹⁴ Jika kegiatan filsafat tidak lain hanyalah menyelidiki segala sesuatu yang *mawjud* dan merenungkannya sebagai bukti adanya sang pencipta, sehingga mengetahui ciptaan dapat memberi petunjuk pada keberadaan penciptanya, maka semakin sempurna pengetahuan tentang *mawjud*, semakin sempurna pula pengetahuan tentang sang pencipta, karena syariat telah memerintahkan dan mendorong kita untuk mempelajari segala *mawjud*, maka jelaslah bahwa mempelajari filsafat hukumnya wajib atau sunnah.¹⁵

Agama telah memerintahkan dan menuntun kita untuk mempelajari segala *mawjud* dengan akal. Perintah ini tidak hanya ditunjukkan oleh satu ayat, melainkan banyak ayat sebagaimana tertuang dalam kitab Allah yang maha agung dan maha tinggi, seperti firman-Nya: *Maka berpikirlah wahai orang-orang yang berakal* (QS Al-Hasyr [59]: 2).

¹⁴ Hamid Fahmi Zarkasy, *Akal dan wahyu dalam pandangan Ibn Rusyd dan Ibn Taymiyah* (Jurnal Study Islam, vol 9, No. 1, January 2007), hlm. 20.

¹⁵ Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqal (Mendamaikan Agama dan Filsafat)*, terj. Aksin Wijaya, (Yogyakarta: Nuansa Aksara, 2005), hlm. 3.

Ayat ini mengandung perintah tentang wajibnya menggunakan logika, atau logika dan syari'at secara bersama-sama. Juga seperti firman-Nya: *Apakah mereka tidak memperhatikan segala kerajaan di langit dan bumi dan segala sesuatu yang telah diciptakan Allah?* (QS Al- A'raf [7]: 185). Ayat ini memerintahkan kita untuk mempelajari segala mawjud.

Salah seorang yang diistimewakan dan dimuliakan oleh Allah dengan dikaruniai ilmu adalah Nabi Ibrahim sebagaimana dinyatakan dalam firman-Nya: *Dan demikianlah kamilihatkan kepada Ibrahim segala kerajaan langit dan bumi* (QS Al-An'am [6]: 75). Allah menyatakan hal senada dalam firman-Nya yang lain: *Apakah mereka tidak memperhatikan unta bagaimana ia ditinggikan?* (QS Al-Ghasyiyah [88]: 17-18); *Dan mereka (orang-orang mukmin) memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi* (QS Ali 'Imran [3]: 191). Dan masih banyak ayat lain yang senada. Sudah jelas bahwa syariat telah mewajibkan penelitian tentang segala mawjud dan perenungannya dengan menggunakan akal.¹⁶

Agar memperoleh kebenaran dari hasil pemikiran Ibn Rusyd mensyaratkan kebenaran harus diperoleh melalui qiyas aqly. Ada empat jenis qiyas aqly yang disampaikan Ibn Rusyd yaitu qiyas khitabi (penalaran retorik), qiyas jadali (penalaran dialektika), qiyas mughalati (penalaran sofistik) dan qiyas burhani (penalaran demonstratif). Menurut Ibn Rusyd, cara yang terbaik untuk melakukannya adalah dengan metode penalaran demonstratif. Melalui penalaran demonstratif ini, hal yang tidak nampak menjadi nampak. Ketika orang awam dan para mutakalimin hanya melihat makna yang tampak dari wahyu, para filosof mampu mengungkap makna yang tak tampak dengan penalaran demonstratif ini.

Sekali lagi, karena syariat ini benar dan ia menyeru untuk mempelajari sesuatu ke arah yang benar, maka penelitian tentang mawjud dengan menggunakan metode berpikir demonstratif tidak akan menghasilkan pandangan yang bertentangan dengan ajaran syari'at. Kebenaran tidak akan berlawanan dengan kebenaran yang lain, tetapi justru saling sesuai dan menjadi saksi satu sama lain jika penelitian dengan menggunakan metode berfikir demonstratif

¹⁶Margono Muhadi, Relasi nalar dan wahyu Ibn Rusyd, <http://groups.yahoo.com/neo/groups/sapientiae/conversations/topik/3>

menghasilkan suatu pengertian tentang mawjud, pasti pengertian itu sudah disebutkan bahkan terkadang tidak disebutkan. Jika tidak disebutkan, berarti tidak ada pertentangan antara keduanya. Sebagaimana hukum fiqih yang tidak disebutkan dalam syari'at, maka ahli fiqih menyimpulkan hukumnya dengan menggunakan kias syar'i (silogisme syar'i). Jika syariat menyebutkannya, maka apa yang disebutkan oleh syari'at secara tekstual itu bisa jadi sesuai dengan pengertian yang dihasilkan dari penelitian dengan menggunakan metode berfikir demonstratif dan bisa juga bertentangan. Jika keduanya sesuai, maka tidak diperlukan lagi penjelasan lebih lanjut. Tetapi jika keduanya bertentangan, berarti harus dicari suatu interpretasi (takwil) yang mungkin atas teks lahiriah tersebut.¹⁷

Menurut Ibn Rusyd, akal dan wahyu tidak akan melahirkan pertentangan dalam membahas persoalan yang menjadi otoritas keduanya. Keduanya mempunyai kesamaan dalam banyak hal. Selain dari segi metode, kesamaan akal dan wahyu juga terkait dengan objek dan tujuan, yakni mengetahui dengan benar keberadaan tuhan sebagai pencipta mawjud melalui metode demonstratif. Perbedaan keduanya hanya dari segi pengungkapan dan caranya saja. Akal menggunakan metode demonstratif dengan langkah dialektika menanjak, dari meneliti realitas nyata menuju realitas tidak nyata. Sebaliknya, wahyu menggunakan metode retorika, dialektika, dan demonstratif dengan langkah dialektika menurun dari teks ilahi menuju realitas alam nyata. Akan tetapi keduanya berpegang pada satu cahaya, yakni cahaya kebenaran.¹⁸

Dari uraian di atas tampak bahwa bagi Ibn Rusyd, akal dan wahyu merupakan dua sarana kebenaran yang berdiri sendiri. Disiplin ilmu yang satu harus menghargai prinsip dasar disiplin ilmu lainnya, tidak boleh membahasnya dan apalagi membatalkannya. Kedua prinsip disiplin keilmuan ini pada gilirannya melahirkan bentuk wacana yang berbeda. Sementara kebenaran wahyu bersifat universal dan intuitif yang membawa pada keyakinan akan kebenaran mutlak, sedangkan kebenaran akal bersifat rasional. Ibn Rusyd menganggap tidak ada

¹⁷Ibn Rusyd, *fashl al-Maqal*, hlm. 13-14.

¹⁸Aksin Wijaya, *Teori Interpretasi al-Qur'an Ibn Rusyd, Kritik Ideologis-Hermeneutis*, (Yogyakarta: LKiS 2009), hlm. 136.

masalah yang perlu dibahas lebih lanjut ketika keduanya membahas persoalan-persoalan yang menjadi otoritasnya masing-masing.

Sepintas kedua prinsip pemisahan dan prinsip kesatuan kebenaran memang akan tampak bertentangan. Prinsip pertama menunjukkan akal dan wahyu sebagai dua disiplin ilmu yang berbeda dan berdiri sendiri. Keduanya mengandaikan mempunyai kebenarannya sendiri-sendiri dalam memahami persoalan-persoalan tertentu. Sedangkan prinsip kedua menunjukkan bahwa kendati akal dan wahyu itu merupakan disiplin ilmu yang berbeda, keduanya menyatu dalam kebenaran.¹⁹

Prinsip kesatuan kebenaran yang berbunyi “suatu kebenaran tidak akan berlawanan dengan kebenaran yang lain, melainkan saling mencocoki dan bahkan menjadi saksi atasnya” justru berkaitan erat dengan prinsip pertama, “pemisahan akal dan wahyu”. Kendati sarana kebenarannya berdiri sendiri, capaian kebenaran akal dan wahyu tidak dengan sendirinya bertentangan. Sebaliknya, keduanya berjalan seiring dan bahkan dalam hal tertentu, sarana yang satu membutuhkan sarana yang lainnya dalam menemukan kebenaran. Kebenaran yang dicapai dari wahyu diperkuat oleh akal, karena sebagaimana wahyu, akal juga merupakan kebenaran. Itu berarti kendati berdiri sendiri dan mempunyai wilayah garapan sendiri-sendiri, akal dan wahyu memiliki tujuan yang sama, yakni menegatahui Tuhan dengan benar.²⁰

Kesatuan kebenaran akal dan wahyu ini bisa dianalogikan dengan rel kereta api. Rel kereta api yang terdiri dari rel kanan dan kiri, berdiri sendiri-sendiri pada wilayahnya masing-masing. Rel kanan akan berada pada jalur kanan dan rel kiri akan berjalan di jalur kiri. Salah satunya tidak pindah dan menyentuh jalur lainnya. Jika kedua rel itu saling bertemu maka kereta api justru tidak akan bisa berjaalan. Kendati berada pada jalurnya masing-masing, kedua rel tersebut mempunyai tujuan yang sama, yakni mengarahkan kereta api ke tempat tujuan. Begitu juga akal dan wahyu. Namun demikian Ibn Rusyd tetap mengakui adanya kemungkinan pertentangan antara akal dengan teks wahyu. Dan untuk itu solusi yang terbaik menurutnya adalah seperti cara pengambilan hukum fiqih. Dalam

¹⁹*Ibid*, hlm. 138.

²⁰*Ibid.*, h. 139.

kasus tertentu pengetahuan tentang *al-mawjud* “ tidak disebutkan” dalam wahyu dan dalam kasus yang lain “disebutkan”. Jika tidak disebutkan maka ia harus disimpulkan daripadanya, seperti *qiyas* dalam fiqih.²¹

Mendamaikan Akal dan Wahyu Dengan Jalan Takwil.

Dalam menetapkan relasi akal dan wahyu , para pemikir sebelum Ibn Rusyd mengambil dua model. *Pertama*, sebagian pemimpin menyimpulkan wahyu lebih tinggi dari filsafat. Pandangan ini pada umumnya di pegang oleh para pemikir muslim non-filsuf, seperti teolog, fuqaha, dan sufi. *Kedua*, sebagian pemikir menyimpulkan bahwa metode demonstrasi filsafat lebih unggul dari pada wahyu. Pandangan ini pada umumnya dipegang oleh para filsuf yang tidak menaruh pada persoalan aqidah.²²

Kedua pandangan yang kontradiktif ini ternyata tidak menyelesaikan masalah, tetapi justru semakin menambah petengkaran para filsuf dan pemikir non-filsuf. Untuk mengatasi hal ini, muncullah pandangan ketiga yang berupaya mendamaikan antara akal dan wahyu. Kelompok ini dipelopori oleh para filsuf muslim yang menaruh perhatian terhadap persoalan-persoalan akidah, seperti al-Kindi, al-Farabi, dan Ibn Sina.²³

Bagian yang cukup penting dari kitab *Fashul al-Maqal* ini adalah upaya Ibn Rusyd mendamaikan kontradiksi antara akal dan wahyu. Menurut Ibn Rusyd, tidak ada pertentangan antara hasil penalaran demonstratif dengan wahyu. Kalaupun ada pertentangan, maka yang bertentangan sebenarnya adalah makna yang tampak dari wahyu. Karena itu, wahyu harus di anggap disampaikan dalam bentuk majazi sehingga harus ditakwilkan dari makna aslinya. Akan tetapi, model ketiga inipun masih belum menemukan format sempurna dalam mengatasi persoalan relasi akal dan wahyu. Al-Bahi mencatat model ketiga ini terbagi lagi menjadi dua. Pertama, pemikiran yang menjadikan akal sebagai pisau bedah

²¹Hamid Fahmi Zarkasy, *Akal dan wahyu dalam pandangan Ibn Rusyd dan Ibn Taymiyah*, hlm. 22.

²²Aksin Wijaya. *Teori Interpretasi al-Qur'an Ibn Rusyd, Kritik Ideologis-Hermeneutis*, hlm. 142.

²³ *Ibid.*, hlm. 142.

wahyu. Model ini mencoba mensyarahi syari'at yang bersifat global dengan menggunakan filsafat. Di antara tokoh-tokoh yang membidangu model ini adalah al-Farabi, Ibn Sina, dan Ikhwan ash-Shafa.

Kedua, pemikiran yang menggunakan takwil dalam memahami syari'at. Model ini mencoba menakwil syari'at dengan suatu perkiraan yang sesuai dengan pemikiran-pemikiran filsafat. Dalam pandangan al-Bahi, model kedua ini lebih teliti dan lebih dalam dari pada model pertama. Kendati model ini, dalam taraf tertentu, juga dipakai oleh al-Farabi dan Ibn Sina tidak oleh Ikhwan ash-Shafa tokoh utama model kedua ini adalah Ibn Rusyd. Pada Ibn Rusyd inilah para pemikir belakangan menaruh harapan dan rujukannya.²⁴

Takwil adalah mengeluarkan makna suatu lafadz dari makna yang sebenarnya (*haqiqi*) ke makna metaforik (*majazi*), dengan tetap bepijak pada kebiasaan orang arab dalam membuat metafora. Misalnya, menyebut sesuatu dengan nama lain karena lantaran adanya keserupaan, menjadi sebab atau akibat darinya, merupakan sarana perbandingan untuknya, atau lantaran hal-hal lain sebagaimana tercakup dalam pembahasan tentang pelbagai ungkapan metaforik.²⁵

Kalau ahli fiqih tersebut selalu menggunakan metode takwil ini dalam menetapkan pelbagai hukum syaria'at, tentu seorang ahli metode berpikir demonstratif lebih patut melakukan hal yang sama. Sebab yang dilakukan seorang ahli fiqih hanyalah kias zhani (bersifat perkiraan) saja, sedangkan yang dilakukan seorang ahli ilmu ma'rifat (ilmu mengenai tuhan) adalah qiyas yaqini (bersifat yakin/pasti). Oleh karena itu, dengan tegas saya katakan bahwa jika suatu kesimpulan yang diambil melalui metode berpikir demonstratif bertentangan dengan makna lahiriah teks syari'at, maka aspek lahiriah itu mebolehkan adanya takwil dalam bahasa arab.

Tak seorang muslimpun yang meragukan atau mempertanyakan pendapat ini. Alangkah besarnya peningkatan keyakinan bagi orang yang selalu menggunakan dan mempraktekan metode berfikir seperti ini, serta selalu menjadikan gabungan antara logika dan syari,at sebagai tujuannya, bahkan bisa kita

²⁴ *Ibid.*, hlm. 143.

²⁵ Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqal*, hlm. 14.

katakan bahwa sekiranya makna lahiriah teks syaria'at bertentangan dengan kesimpulan yang dihasilkan dari metode berpikir demonstratif, maka perlu dilakukan takwil.²⁶

Menurut Ibn Rusyd, takwil merupakan kewajiban atau hak seorang filsuf. Akan tetap tentu berdasarkan syarat dan kualifikasi kapasitas-kapasitas keilmuan dan kemampuan dalam melakukan penyelidikan dan penelitian terhadap ukumhukum syari'at.²⁷ Jika memang begini, yaitu pandangan argumentatif bisa menunjukkan pengetahuan apa saja, tentang sesuatu apa saja, mak sesuatu tersebut tidak lepas, melainkan pasti sudah disebutkan atau diketahui di dalam syara'. Apabila ia sudah disebutkan, maka tidak ada persoalan lagi. Hal yang demikian sam dengan hukum-hukum yang tidak disebutkan dimana ahli kemudian mencari istinbath melalui qiyas syar'i. Namun apabila syari'at mnyebutkan hal itu, maka apa yang disebutkan syara' scara dzahir itu harus diketahui terlebih dahulu apakah ia sesuai ataukah bertentangan dengan argumentasi yang ada. Jika cocok, tentu tidak perlu dipersoalkan, tetapi bila bertentangan, maka disitulah dibutuhkan takwil.²⁸

Pengertian takwil di sini adalah mengeluarkan makna kata (semantik) dari makna hakiki ke makna majazi. Hal ini tidak terlepas dari kebiasaan orang Arab yang senang berlebih-lebihan ketika menyebut sesuatu dengan perumpamaan, sebab, antonim, sinonim dal lain sebagainya biasa dipakai untuk menyikapi ungkapan-ungkapan majazi. Ketika ahli fiqih telah melakukan hal seperti ini terhadap hukum-hukum syari'at, maka bukankah para ilmuan (shahib al-'ilm) berpeluang melakukan hal semacam itu dengan argumentasi-argumentasi mereka. Ahli fiqih melakukan hal ini dengan menggunakan qyas dhani (shilogisme hipotetif) sementara al-arif bi al-burhan meakukannya dengan qiyas yang ini (silogisme yang meyakinkan).

Dapat kami tegaskan bahwa setiap apa yang ditunjukkan oleh nalar, dan kemudian didapatkan bertentangan dengan teks-teks wahyu, maka sudah barang

²⁶ *Ibid.*, hlm. 15.

²⁷ Abbas Mahmud al-Aqqad, *Ibn Rusyd Sang Filsuf, Mistikus, Fakih, dan Dokter* (Yogyakarta: CV Qalam, Agustus 2003), hlm. 123.

²⁸ *Ibid.*, hlm. 123.

tentu teks-teks tersebut perlu ditakwilkan berdasarkan tata cara takwil arab. Masalah ini tidak diragukan oleh seorang mukmin. Sungguh, alangkah besarnya keyakinan yang dipeoleh seseorang yang mempraktekan hal ini, yang berusaha mempertemukan antara dalil-dalil aqli dan naqli. Bahkan bisa kami katakan bahwa jika sudah melalui proses nalar, maka tidak ada sesuatu yang tersirat dalam syara' yang bertentangan dengan teks-teksnya, kecuali apabila hukum syara' dan bagian-bagiannya yang lain sudah dapat disaksikan dengan jelas di dalam laadz-lafadz yang termaktub.²⁹

Selanjutnya Ibn Rusyd berkata. Manusia itu tergolong ke dalam tiga macam, pertama, mereka yang sama sekali tidak berhak melakukan takwil. Mereka adalah sebagian besar umat manusia. Hal itu karena tidak seorangpun yang memiliki akal sehat yang dapat mengupas pembuktian dan ratifikasi seperti ini. Kedua, golongan ahli takwil yang suka berdebat, yaitu mereka orang-orang yang memang hanya senang dengan pedebatan. Ketiga, golongan ahli takwil yang meyakinkan. Mereka adalah orang-orang yang ahli memberikan pembuktian, baik menurut pebawaan maupun perbuatan. Maksudnya, perbuatan hikmah. Takwil seperti ini tidak semestinya diungkapkan kepada ahli al-jidal, terlebih kepada manusia umumnya karena kalau takwil ini diberkan kepada yang bukan ahlinya terutama takwil argumentatif karena dasar ilmu yang dijadikan pijaknya tidak bersifat umum maka orang-orangpun akan mengecapnya kafir. Sebabnya adalah karena hal ini akan menyangkal pengertian literal dikalangan yang menganut paham literal dan mengafirmasikan hasil takwil sehingga akan membatalkan makna literal di kalangan penganut makna literal, sementara hasil takwil itu tidak bisa mereka terima dan akibatnya ia akan dicap kafir, terutama bila berkenaan dengan ushul asy-syari'at. Maka takwil seyogyanya tidak diberkan kepada khayak, dan tidak diafirmasikan dalam buku-buku untuk kaum awam dan mereka yang suka berdebat.³⁰

²⁹ *Ibid.*, hlm. 125.

³⁰ *Ibid.*, hlm. 126-127.

Penutup

Dari sini bisa disimpulkan dengan sederhana bahwasanya disini Ibn Rusyd mencoba mendamaikan akal dan wahyu atau bahasa lain mensejajarkan kedudukan akal dan wahyu, dengan menggunakan konsep Ittisal (hubungan), antara keduanya tidak ada pertentangan dalam mendapatkan kebenaran, wahyu yang juga sebuah kebenaran dan akal yang selalu menuju ke arah pencarian kebenaran, jadi tidak mungkin sebuah kebenaran akan berlawanan dengan kebenaran, tetapi apabila dalam proses mendapatkan sebuah kebenaran itu ada pertentangan di antara keduanya maka harus dilakukan takwil, dalam melakukan takwil terdapat syarat-syarat yang harus dipenuhi yaitu harus orang yang sudah dalam tahap berfikir demonstratif.

Daftar Bacaan

- Abbas Mahmud al-Aqqad, *Ibn Rusyd Sang Filsuf, Mistikus, Fakih, dan Dokter*, Yogyakarta: CV Qalam, Agustus 2003.
- Abū al-Husain Ahmad bin Fāris bin Zakariyā, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, versi CD: al-Maktabah al-Syāmilah, edisi II Juz IV, t.t.
- Abuddin Nata, *Tafsir Ayat-Ayat Pendidikan, (Tafsir al-Ayat al-Tarbawy)*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002.
- Aksin Wijaya, *Teori Interpretasi al-Qur'an Ibn Rusyd, Kritik Ideologis-Hermeneutis*, Yogyakarta: LKiS 2009.
- Hamid Fahmi Zarkasy, *Akal dan wahyu dalam pandangan Ibn Rusyd dan Ibn Taymiyah* (Jurnal Study Islam, vol 9, No. 1, January 2007).
- Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisisme Dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1986.
- Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, jilid.II, Jakarta: Bulan Bintang, 1974.
- Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqal (Mendamaikan Agama dan Filsafat)*, terj. Aksin Wijaya, Mizan, 2002.
- Kafrawi Ridwan dan M. Quraish Shihab (ed), *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: Ichtiar Baru, 2009.
- Margono Muhadi, Relasi nalar dan wahyu Ibn Rusyd, <http://groups.yahoo.com/neo/groups/sapientiae/conversations/topik/3>.
- Mohammad Nor Ichwan, *Tafsir 'Ilmiy: Memahami Al-Qur'an melalui Pendekatan Sains Modern*, Yogyakarta: Menara Kudus Jogja, 2004.
- Muhammad Tholhah Hasan, *Islam dan Masalah Sumber Daya Manusia*, Jakarta: Lantabora Press, 2005.
- Nurcholis Madjid, *Khazanah Intelektual Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Slamet Wiyono, *Manajemen Potensi Diri*, Jakarta: Grasindo, 2004.
- Sudarsono. *Filsafat Islam*, Jakarta: Rineka Cipta, 2010.