

In the traditional of Islamic thought, there are many disciplines of scientific appeared, as a ushul fiqh and a fiqh and knowledges of the Qur'an studies and tasawuf and theology (kalam) and knowledge of hadits (prophetic tradition) and exegeses and etc. At the same time philosophy hasn't been seen as a part of scientific Islamic tradition. Therefore fittingly when Ignaz Goldziher hasn't put philosophical exegeses into his analysis about exegeses school. At the absolute most of his exegeses what he presented and has design of rationality is only kalam exegeses. Surely, it is not be needed to worry about that because of Moslem and sunni principally has been being convincing that knowledge has been divided two something; the first is traditional knowledge related to religion and rational knowledge that commonly be called philosophy. It is appeared when domination of al-Ghazali's thought has been convinced not only as two something differences and not connected another and much more both of them frequently be in contradiction of each other.

Based on this reality, we need to reconstruct Ibn Rusyd's thought that attempted to reconciliation both of these scientific disciplines. The prime question what we want to analysis here is how did Ibn Rusyd strive to reconcile between religion and philosophy? and how did he read the Qur'an by approach philosophy. According to Ibn Rusyd between religion and philosophy as if child of the same mother and both of them suckle on the same breast. Therefore, both of them can't be contradicted one another. Based on this logic, then Ibn Rusyd used philosophy which is especially in takwil for studying the Qur'an and it's known as hermeneutic approach in this era.

Kata kunci: Hermeneutika, Retorika, Dialektika dan Demonstrasi.

Hermeneutika Al-Qur'an Ibnu Rusyd

Aksin Wijaya

A. Pendahuluan

Seiring dengan munculnya gugatan para pemikir muslim kontemporer terhadap dikotomi ilmu, yaitu; ilmu agama dan ilmu rasional atau non agama, layak kiranya kita mengkaji metode baca al-Qur'an Ibnu Rusyd,¹ yang mencoba memadukan dua disiplin keilmuan secara bersama-sama, ilmu agama dan ilmu rasional atau filsafat. Pernyataan ini mungkin diduga mengada-ada mengingat Ibnu Rusyd dikenal sebagai seorang filsuf bukan mufassir. Tetapi jika kita membaca kembali beberapa karya filsuf ini, seperti *Fasl al-Maqal*, *al-Kasyfu an Manahij*, *Bidayah Mujtahid* dan *Tahafut tahafut*, saya yakin kita akan menguji kembali keyakinan tersebut. Bahkan kritik Ibnu Rusyd terhadap para pemikir pada masanya

¹ Menurut Jabiri, pemikiran Islam masa depan berada di tangan Ibnu Rusyd. Muhammad Abed al-Jabiri, *Kritik Kontemporer atas Filsafat Arab*, terj. Nur Ichwan, Yogyakarta: Islamika, 2003, hal. 171.

terletak pada cara bacanya terhadap teks al-Qur'an. Tulisan ini, menggali cara baca Ibnu Rusyd terhadap al-Qur'an yang bercorak filosofis.²

B. Latar Kehidupan Ibnu Rusyd

Filsuf muslim yang namanya dikenal dunia pada abad 12 M adalah Ibn Rusyd, yang selama ini menjadi tamu di rumahnya sendiri dan menjadi tuan rumah di negara Barat.³ Para pemikir Barat menamai Ibnu Rusyd dengan Averroes, sebagaimana mereka memberi nama Ibnu Sina dengan Avicenna. Nama lengkap sang filsuf ini adalah Muhammad Ibn Ahmad Ibn Muhammad Ibn Ahmad Ibn Ahmad Ibn Rusyd.⁴ Abu al-Walid adalah nama *kunyah*, dan *al-Hafidz* adalah nama *laqab*, karena itulah dia dikenal dengan Ibn Rusyd al-Hafidz.⁵

Ibnu Rusyd dilahirkan sebagai salah seorang filsuf besar Arab di Qordova pada tahun 520 H. (1126 M) dalam sebuah keluarga terhormat yang dikenal sangat menaruh perhatian pada ilmu pengetahuan. Sebagaimana pendahulunya, kakeknya dan bapaknya yang menjadi hakim Qordova dan kerap bergelut dengan pemikiran, dia juga melanjutkan tradisi perhatian dan kesibukannya dengan dunia keilmuan.

Ibnu Rusyd mengajar ilmu perundang-undangan dan kedokteran di Qordova. Kemudian dia berkelana ke Marakisy pada tahun 548 H, (1135 M). Hal itu atas permintaan Ibnu Thufail- seorang tabib Khalifah Abu Ya'qub Yusuf pada waktu itu- yang mengajukannya pada sang Khalifah. Di samping itu, Ibnu Thufail juga mendorong Ibnu Rusyd untuk memberikan syarah dan komentar atas buku-buku Aristoteles dan memberitahukan bahwa Amirul mukminin berkali-kali merasa sedih karena kesulitan dalam memahami bahasa filsafat Yunani dan kejelekan terjemahan yang ada. Ibnu Thufail juga memberitahukan bahwa di antara kewajiban Ibnu Rusyd adalah menangani tugas-tugas ini.

Pada tahun 565 H (1169 M) Ibnu Rusyd menjadi hakim di Isybilyah selama dua tahun, lalu dia menjadi hakim di Qordova. Walaupun disibukkan dengan tugas-tugas. Pada masa-masa ini, dia sangat produktif dalam menuangkan gagasan-gagasannya. Dia menjabat posisi hakim hingga tahun 578 H, (1182 M.) sampai dipanggil Khalifah ke Marakisy untuk dijadikan dokter pribadi Khalifah setelah meninggalnya Ibnu Thufail. Tidak lama berada di Marakisy, ia segera kembali ke Qordova menjabat sebagai Hakim Agung.

Pemerintahan Khalifah Ya'qub, yang menggantikan posisi Yusuf, tetap menghormati Ibnu Rusyd pada awal pemerintahannya, hingga tahun 1195 M. ketika terjadi pengusiran terhadap Ibnu Rusyd dan serangan terhadap filsafat dan para filsuf. Setelah pelepasan jabatannya dan proses pengadilan, Khalifah mengasingkannya ke Lusinah dekat Qordova, memerintahkan untuk membakar semua karya-karya Ibnu Rusyd, kecuali buku-buku yang bersifat solutif seperti kedokteran, matematika dan ilmu falak, kemudian disebar berita ke seluruh

² Ignaz Goldziher tidak mencantumkan secara eksplisit tafsir falsafi atau cara baca filosofis terhadap al-Qur'an dan paling banter hanya menyebut tafsir teologi Rasional. Goldziher, *Madhabih al-Tafsir al-Islami*, Dar Iqra', Libanon: Beirut, 1983.

³ Mahmud Qasim, *Falsafah Ibnu Rusyd wa Atsaruh fi al-Tafkir al-Gharbi*, Jami'ah Durman al-Islamiah, 1967.

⁴ A.F. Al-Ehwani, "Ibn Rusyd", dalam M.M. Syarif (ed), *A History of Muslim Philosophy*, vol. I (Wisbaden: Otto Harrassowitz, 1963), hal. 540.

⁵ Abbas Mahmud al-Aqqad, *Ibn Rusyd*, (Misir: Dar al-Ma'arif, t.t), hal. 18.

penjuru kota tentang kemurtadan dan kekafirannya, walaupun pendapat dan riwayat pengusirannya para pakar kerap kali berbeda-beda. Ini menunjukkan bahwa dalam menyebarkan pemikirannya, Ibnu Rusyd mempunyai musuh-musuh, terutama dari para tokoh agama yang berusaha mempertahankan keyakinannya terhadap syari'ah. Karena itu, Ibnu Rusyd tidak lama menikmati dekat dengan Khalifah, lebih-lebih setelah kembalinya ke kerajaannya. Kira-kira pada 19 Shafar, tahun 595 H, 10 Kanun: 1198 M) Ibnu Ruysd meninggal dunia. Dia mewariskan pemikiran yang cukup revolusioner dalam berbagai bidang keilmuan.

C. Reformasi Pemikiran Agama dan Filsafat

Pada masa Ibnu Rusyd, di Andalusia ada tiga tradisi pemikiran Islam yang dominan,⁶ yakni: *pertama*, kalam dan filsafat beserta ilmu-ilmunya, *kedua* fiqh dan ushul fiqh, *ketiga* tasawuf teoritik. Jika dilihat dari sisi epistemologisnya, corak pemikiran itu menunjukkan absennya corak pemikiran rasionalis-demonstratif, walaupun pada waktu itu, filsafat Ibnu Sina telah beredar merata. Tetapi, kritik al-Ghazali terhadap para filsuf sebagaimana tertuang dalam bukunya *Tahafut Falasifah* menggugah instink kritik Ibnu Rusyd untuk melakukan sanggahan dan kritik balik terhadap serangan al-Ghazali, yang kemudian melahirkan buku berjudul *Tahafutul Tahafut*.

Dalam kritiknya terhadap para filsuf, Al-Ghazali terutama menjadikan Ibnu Sina dan Al-Farabi⁷ sebagai referensi utama konsep filsafat yang berkembang pada masanya. Hal ini oleh Ibnu Rusyd dianggap tidak tepat, dan di sinilah letak kesalahan *pertama* Al-Ghazali,⁸ padahal karya Aristoteles telah beredar pada masanya. Lebih-lebih pemahaman al-Farabi dan Ibnu Sina terhadap filsafat Aristoteles dan Plato menurut Ibnu Rusyd melenceng jauh dari sumber aslinya serta mencampuradukkan antara filsafat Aristoteles dengan filsafat Plato dan menisbatkan beberapa pendapat pada Aristoteles yang bukan pendapat Aristoteles.⁹ Kesalahan *kedua* adalah sikap menggeneralisasi para filsuf.¹⁰ Hal ini terlihat jelas melalui judul bukunya *Tahafut Falasifah*. Kenapa misalnya tidak menyebut Tahafut Ibnu Sina atau Tahafut al-Farabi sebagai konsekuensi logis referensi utama Al-Ghazali pada kedua filsuf muslim tersebut.¹¹

Menurut Jabiri,¹² misi pemikiran Ibnu Rusyd bertumpu pada empat hal; *Pertama*, menghilangkan reduksi terhadap pemikiran Aristoteles. *Kedua*, menyingkap penyimpangan yang dilakukan al-Farabi dan Ibnu Sina terhadap

⁶ Muhammad Abid Al-Jabiri, *Al-Turas wa al-Hadatsah: Dirasat wa Munaqasat*, Beirut: Al-Markz Al-Rasqfi al-Arobi, 1991, hal. 203.

⁷ Al-Gazali, *Kerancuan filsafat*, Terj., Achmad Maimun, Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003, hal. lxiii.

⁸ Muhammad Atif al-Al-Iraqi, *Metode Kritik Filsafat Ibnu Rusyd*, terj. Aksin Wijaya, Yogyakarta: IRCISOD, 2003 hal, 194.

⁹ Tentang rincian kritik Ibnu Rusyd terhadap al-Ghazali dan Ibnu Sina, lihat Muhammad Abed al-Jabiri, *al-Turas wa Al-Hadatsah* hal. 203. lihat juga, Muhammad Abed al-Jabiri, *Takwin al-Aql al-Arobi*, Markaz al-Saqofi al-Arobi, 1991, hal. 318-320 dan Muhammad Atif Al-Iraqi, *Metode Kritik*, hal. 195.

¹⁰ Bahwa analisis al-Ghazali mengeneralisir para filsuf, lihat Sulaiman Dun-ya, dalam pengantarnya terhadap karya al-Ghazali, *Maqasid Falasifah, muqoddimah ala Tahafut Falasifah*. Mesir: Dar Al-Ma'arif, cet. Ke-II, 1960, hal. 9-24.

¹¹ Muhammad Atif Al-Iraqi, *Metode Kritik*, hal. 35.

¹² Muhmmad Abed al-Jabiri, *Al-Turats*, hal. 196, dan 203 dan juga , *Takwin*, hal. 318

Aristoteles. *Ketiga*, menyanggah kritik Al-Ghazali terhadap filsuf yang hanya mendasarkan diri pada karya al-Farabi atau Ibnu Sina dan *Keempat*, melakukan konseptualisasi teoritik “literalisme” sebagai penolakan terhadap metode para ahli kalam, aliran dhahiriah dan sufi.

Tulisan ini memfokuskan pada point keempat, karena perdebatan di kalangan pemikir klasik, utamanya antara al-Ghazali dan para filsuf terletak pada pandangan mereka tentang hubungan agama dan filsafat. Hal itu tentunya berimplikasi pada teori dan praktik pembacaan terhadap al-Qur’an, sehingga metode pembacaan al-Qur’an juga pada akhirnya berpengaruh dalam melontarkan wacana hubungan agama dan filsafat.

Penulis memfokuskan diri pada bagaimana Ibnu Rusyd membaca dan memahami al-Qur’an, dengan tujuan untuk menggali reformasi pemikiran keagamaan,¹³ yang selama ini telah menempatkan filsafat sebagai “musuh” agama, terutama sejak “dominasi” pemikiran sufistik Al-Ghazali.

D. Hubungan Agama dan Filsafat

Sejak dominasi pemikiran sufistik al-Ghazali tentang hubungan agama dan filsafat, pemikiran Islam klasik pada umumnya memisahkan agama dan filsafat.¹⁴ Melihat gejala demikian, Ibnu Rusyd mencoba melakukan perlawanan dengan cara melakukan pendamaian antara filsafat dan agama,¹⁵ sebagaimana tertuang dalam bukunya *Fasl al-Maqal, al-Kasyfu dan Tahafut Tahafut*. Bagaimanapun juga upaya ini patut mendapat penghargaan, terlepas apakah upaya itu hanya sekedar menjustifikasi *concern* filsafatnya atau memang secara inhern keduanya tidak bertentangan satu sama lain.¹⁶

Dalam rangka menjawab persoalan hubungan agama dan filsafat tersebut, Ibnu Rusyd melakukan penelitian terhadap ayat-ayat al-Qur’an tentang bagaimana hukum mempelajari filsafat menurut al-Qur’an. Dalam penelitiannya, Ibnu Rusyd menemukan bukti ayat-ayat yang berbicara minimal dua hal, *pertama* sarana yang dianjurkan al-Qur’an untuk digunakan dalam mempelajari obyek tersebut, yakni akal. *Kedua*, tentang obyek yang diperintahkan al-Qur’an untuk dipelajari, yakni maujud.

¹³ Muhammad Abed al-Jabiri, *Nalar filsafat dan Nalar Kalam*, terj. Aksin Wijaya, Yogyakarta: IRCISOD, 2003, hal..124 dan juga Jabiri, *Postradisionalisme*, terj., Ahmad Baso, Yogyakarta: LKiS, 2001, hal 152.

¹⁴ Al-Ghazali membagi ilmu menjadi dua bagian, ilmu agama dan ilmu rasional. Ilmu Rasional dikenal dengan filsafat. Akibatnya, kedua disiplin ini saling bertarung memperebutkan kekuasaannya di pentas pemikiran Islam khususnya. Oleh karena al-Ghazali menawarkan pola pemikiran yang sisitimatis dan produktif, kemudian menyebar dan diterima umat Islam, wacana yang dominan dalam pemikiran umat Islam adalah menempatkan agama sebagai ajaran yang memandulkan gerak lingkup filsafat, walaupun hal itu masih bisa diperdebatkan. Al-Gazali, *Mustasyfa fi Ushul al-Fiqh*, Kairo: Maktabah al-Qahirah, 1392.

¹⁵ Pemikir yang berupaya mendamaikan filsafat dan agama pada masa klasik sebenarnya bukan saja Ibnu Rusyd, tapi pada umumnya para filsuf muslim abad pertengahan. Muhammad Yusuf Musa, *Baina al-Din wa al-Falsafah, fi Ra’yi Ibnu Rusyd wa Falasifah al-Ashri al-Wasit*, Mesir: Dar al-marif, cet. Ke:II, 1968, hal. 74-85.

¹⁶ Abd. Maqsd Abdul Ghani Abdul Maqsd, *Agama dan Filsafat: Kajian terhadap Pemikiran Filosof Andalus Ibn Masarrah, Ibnu Thufail dan Ibnu Rusyd*, terj. Saifullah, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000, hal. 65.

Di antara ayat-ayat itu adalah: “maka berpikirlah wahai orang-orang yang berakal budi”.¹⁷ Kalimat “berpikirlah kalian” menandakan keharusan penggunaan akal. Yang membedakan manusia dengan makhluk lain adalah akalnya.¹⁸ Jika manusia yang mempunyai akal tidak menggunakan akalnya, maka tidak ada bedanya dia dengan hewan. Karena itu, di samping anjuran wajib itu datang dari al-Qur’an, kewajiban penggunaan akal juga merupakan konsekuensi logis agar dia tidak sama dengan hewan. Dan ayat “apakah mereka tidak memperhatikan segala yang ada di langit dan bumi dan segala sesuatu yang telah diciptakan Allah”.¹⁹ Ayat ini berbicara tentang keharusan penggunaan akal yang diarahkan pada maujud.

Beranjak dari argumen filsafat dan al-Qur’an ini, di sini terlihat ada hubungan relasional antara filsafat dengan al-Qur’an (agama) dalam hal keharusan penggunaan akal dan obyek yang menjadi sasaran akal. Namun demikian, juga perlu ditampilkan pengertian filsafat menurut Ibnu Rusyd, sebab menurut tuturan al-Ghazali, pada umumnya, filsafat yang berkembang pada masa itu berkisar pada empat corak filsafat, yaitu ilmu ukur, ilmu logika, metafisika dan fisika.²⁰ Lalu filsafat yang ditawarkan Ibnu Rusyd masuk ke dalam kategori filsafat yang mana dari keempat yang dimunculkan al-Ghazali. Ibnu Rusyd,²¹ mengatakan: “Jika aktivitas filsafat adalah mempelajari semua yang ada (*maujud*) dan merenunginya sehingga pada akhirnya pengetahuan itu mengantarkan seseorang mengetahui adanya pencipta- yakni dari segi bahwa semua maujud ini adalah ciptaan-Nya sehingga ia menjadi petunjuk adanya pencipta- maka semakin sempurna pengetahuan tentang yang ada (*maujud*) semakin sempurna pula pengetahuan tentang pencipta.”

Menurut Ibnu Rusyd filsafat adalah mempelajari dan merenungi “maujud”. Dalam konteks ini, ada dua kata kunci yang mesti dibedakan yakni kata “maujud” dan “wujud”.²² Dua kata ini penting dibedakan, sebab keduanya menunjuk pada substansi makna yang berbeda. Kata “maujud” menunjuk pada sesuatu yang ada, sementara kata “wujud” menunjuk pada aspek ontologis (aksistensi).

Maujud ada dua bentuk,²³ yaitu; maujud hakiki, maujud yang adanya tidak bergantung pada selain dirinya, dan maujud aksiden, suatu maujud yang adanya bergantung pada selain dirinya. Jika mengikuti kategori kedua ini, maka maujud yang dimaksud Ibnu Rusyd tampaknya adalah selain pencipta atau yang dalam terminologi kalam disebut alam, sebab pengetahuan tentang ciptaan, menurut Ibnu

¹⁷ Yusuf Musa menafsiri lain terhadap ayat ini. Lihat Yusuf Musa, *Baina al-Din*, hal. 91.

¹⁸ QS. Al-Hasr: 2. Al-Farabi membagi akal manusia menjadi tiga tingkatan: akal potensial, akal aktual dan akal mustafad. Lihat, Fazlurrahman, *Kontroversi Kenabian dalam Islam, antara filsafat dan ortodoksi*, terj. Ahsin Muhammad, Bandung: Mizan, 2003, hal. 35.

¹⁹ Al-A’raf:185. Di sinilah pada akhirnya Ibnu Rusyd juga mengakui keterbatasan akal, terutama dalam mengetahui Allah. Karena itu, dia menggunakan prinsip bahwa mempelajari alam akan mengantarkan seorang pengkaji pada pengetahuan tentang pencipta.

²⁰ Al-Ghazali, *Maqasid Falasifah*, hal. 76.

²¹ Ibnu Rusyd, *Falsafah Ibnu Rusyd: Fasl al-Maqal wa al-Kasyfu*, Kairo: Maktabah Al-Mahmudah al-Tijariah, 1968, hal. 13.

²² Yusuf Mukarram, *al-Aql wa al-Wujud*, hal. 113.

²³ Maujud (ada) menurut Al-Ghazali ada lima macam: esensial, indrawi, khayali, rasional dan metaforik. Al-Ghazali, *Fasl Tafriqah*, dalam Nurcholis Madjid, *Hazanah Intelektual Islam*, hal. 164, dan Ibnu Rusyd, *Falsafah Ibnu Rusyd*, Lihat juga, al-Ghazali dalam *Meretas Jalan Kebenaran di Belantara Pertentangan Pemikiran dan Mazhab*, Surabaya: Pustaka Progressif, 2003, hal. 157.

Rusyd, akan mengantarkan seseorang mengetahui penciptanya. Jika demikian, filsafat yang dimaksudkan Ibnu Rusyd adalah filsafat alam²⁴ yang dengan filsafat ini seseorang yang mempelajarinya dapat mencapai pada pengetahuan tentang Tuhannya.

Dari sisi sarana atau alat untuk memahami maujud adalah akal. Filsafat adalah kerja akal, tetapi tidak semua kerja akal disebut filsafat. Kerja akal disebut berfilsafat jika dalam menggunakannya seseorang menggunakan metode berpikir yang memenuhi syarat-syarat logis pemikiran. Metode berpikir logis yang dimaksud dalam pandangan Ibnu Rusyd adalah silogisme demonstratif.²⁵ Karena itu, Ibnu Rusyd menganjurkan agar sebelum meyakini dan menggunakan metode silogisme demonstratif, seseorang harus mempelajarinya dengan teliti sehingga tidak mencampuradukkan antara silogisme demonstratif dan silogisme dialektika.

Berdasarkan kerangka ini dapat dipahami bahwa seluruh wacana pemikiran Ibnu Rusyd dibangun di atas pandangan bahwa agama dan filsafat merupakan dua hal yang berdiri sendiri, tetapi saling menopang.²⁶ Keduanya tidak bertentangan dan tidak bisa dipertentangkan. Keduanya merupakan dua sahabat karib yang saling menopang. Keduanya sama-sama sarana kebenaran dan sesama sarana kebenaran tidak akan bertentangan karena kebenaran itu satu. Karena itu, masing-masing disiplin ini mempunyai logika berpikirnya sendiri-sendiri yang bertumpu pada masing-masing prinsip dasar epistemologisnya. Kebenaran agama bersifat universal dan bersifat intuitif sedang kebenaran filsafat bersifat rasional.²⁷ Prinsip dasar filsafat adalah rasionalitas dan prinsip dasar dalam agama adalah maqasid syari'ah.²⁸ Mengkritik salah satu disiplin dengan prinsip yang dimiliki disiplin epistemologis lain, tentu tidak relevan. Misalnya prinsip epistemologi agama dilihat dari prinsip epistemologi filsafat atau sebaliknya.²⁹ Di sinilah menurut Ibnu Rusyd kesalahan Al-Ghazali ketika dia mengkritik para filsuf sebagai pembangkang agama.³⁰

²⁴ Berbagai pandangan filsafat yang muncul pada masa Al-Ghazali, tentunya juga pada masa Ibnu Rusyd, lihat Al-Ghazali, *Al-Munqidz min al-Dlalal*, dan *Maqasid Falasifah*, Mesir: Dar al-Ma'arif, 1960, pentahkik, DR. Sulaiman Dun-ya.

²⁵ Qiyas rasional yang dikenal dengan metode dialektika yang digunakan para ahli kalam oleh Ibnu Rusyd tidak disebut sebagai metode berpikir filsafat.

²⁶ Muhammad Abed al-Jabiri, *Takwin* hal. 318.

²⁷ Ali Harb, *Hermeneutika Kebenaran*, terj. Sunarwoto Dema, Yogyakarta: LKiS, 2003.

²⁸ Di sinilah kritik Ibnu Rusyd diarahkan pada al-Ghazali, yang menurut Ibnu Rusyd kritikan Al-Gazal yang membandingkan agama dan filsafat sebagai salah alamat. Muhammad Abed al-Jabiri, *al-Turas wa al-Hadasah*, hal. 208

²⁹ Dalam mendialekkan antara agama dan filsafat, Ibnu Rusyd menawarkan tiga prinsip dasar, yakni: *Pertama*, wacana agama selalu relevan dengan akal, baik pada aspek literalnya maupun takwilnya, tetapi takwil harus memuat beberapa syarat. *Kedua*, antara bagian yang satu dengan yang lain, al-Qur'an merupakan satu kesatuan yang koheren yang saling menafsirkan, sehingga bilamana terjadi pertentangan antara satu lahiriah ayat dengan yang lain kerap dipahami sebagai saling menafsirkan. *Ketiga*, dia membedakan mana ayat yang bisa dan tidak bisa ditakwil. Di sinilah kemudian Ibnu Rusyd memberikan syarat-syarat penakwilan, yang akan dijelaskan selanjutnya. Muhmmmd Abed I-Jabiri, *Takwin*, hal. 320-321

³⁰ "adapun pernyataan Al-Ghazali bahwa para filsuf tidak mempercayai mukjizat Nabi Ibrahim, tentu pernyataan itu hanya mungkin keluar dari orang-orang zindik dalam Islam, sebab para filsuf tidak boleh membicarakan dan memperbincangkan hal-hal yang prinsipil dlam syari'at.

Jika agama tidak menolak filsafat bahkan mengajurkannya, lalu bagaimana pandangan filsafat sendiri terhadap agama? Pembahasan tentang hubungan agama dan filsafat, secara epistemologis sebenarnya merujuk pada hubungan wahyu dan akal. Dengan pendamaian agama dan filsafat, Ibnu Rusyd melihat bahwa hubungan akal dengan wahyu dalam membahas suatu masalah bersifat saling mengisi. Ibnu Rusyd menggunakan metode filsafat dalam membaca al-Qur'an sebagai sumber agama.

Sementara itu, hubungan akal dan wahyu melahirkan pembagian-pembagian yang saling menumpang. Ada wilayah tertentu yang hanya dibahas oleh wahyu,³¹ ada pula wilayah yang sama-sama dibahas oleh akal dan wahyu, dan ada pula wilayah yang tidak dibahas oleh wahyu tetapi oleh akal.³² Terhadap yang *pertama*, akal harus bertumpu pada wahyu, seperti masalah shalat, terhadap yang *kedua*, keduanya adakalanya mengambil kesimpulan yang sama dan adakalanya tidak sama. Jika keduanya mengambil kesimpulan yang sama tidak ada masalah. Tetapi, jika wahyu dan akal bertentangan, di situlah takwil boleh digunakan. Terhadap yang *ketiga*, akal bebas melakukan pengembaraan guna mencari kebenaran tanpa terikat oleh wahyu. Fokus analisis dalam tulisan ini adalah pola kedua.

E. Hubungan Pemikiran dan Realitas

Pada dasarnya semua filsuf muslim klasik, termasuk Ibnu Rusyd membagi masyarakat pada dua kelompok, masyarakat awam dan masyarakat terpelajar (falasifah).³³ Perbedaan antara kedua golongan ini dalam pandangan Ibnu Rusyd terletak bukan pada perbedaan obyek pengetahuan melainkan pada levelnya.³⁴ Masyarakat awam adalah masyarakat yang dalam memandang sesuatu hanya mengandalkan kemampuan indrawinya, sehingga sesuatu dikatakan ada hanya jika dapat dihayal dan diindra.³⁵ Jika dikatakan ada sesuatu yang tidak dapat dihayal dan diindra, niscaya mereka meyakini bahwa sesuatu itu tidak ada. Kelebihan masyarakat terpelajar adalah memandang sesuatu dengan menggunakan akalannya. Pengetahuan akal tidak bergantung pada sesuatu yang berbentuk fisik saja tapi juga non- fisik. Karena itu, pengetahuan mereka terhadap sesuatu menembus di balik sesuatu yang tidak tampak bagi pandangan masyarakat awam.

Dengan klasifikasi masyarakat yang demikian, Ibnu Rusyd membagi metode berpikir menjadi tiga bagian, yakni metode berpikir retorika³⁶ yang cocok buat masyarakat awam dan metode berpikir rasional³⁷ yang cocok buat kaum terpelajar.

Orang-orang yang mempertahankannya harus hati-hati sekali”Ibnu Rusyd, *Tahafut al-Tahafut*, hal. 124-125. Jabiri, *al-Turas wa al-Hadatsah*, hal. 197

³¹ Muhammad Atif Al-Iraqi, *Metode Kritik*, hal.233, dan Abd. Maqsd, *Agama dan Filsafat*, hal. 111

³² Hubungan akal dan wahyu juga dibahas Imam Syafi'i dalam karyanya “Al-Risalah”, yang dikenal dengan “Bayani”.

³³ Ali Harb, *Hermeneutika Kebenaran*, hal 154. Lihat juga, Muhammad Yusuf Musa, *Bain al-Din*, hal. 62-65

³⁴ Muhammad Yusuf Musa, *ibid.* hal. 93.

³⁵ Ibnu Rusyd, *Falsafah Ibnu Rusyd*, hal. 86.

³⁶ Untuk mengetahui lebih jauh pengertian retorika lihat Ibnu Rusyd, *Talkhis Khitabah*, Libanon-Beirut: Dar al-Qalam, pentahkik, Abdurrahman Badawi, tt.

³⁷ Sedikit gambaran mengenai metode burhani, lihat. Jabiri, *Mihnah Ahmad bin Hambal*, hal. 246.

Di antara dua kelompok masyarakat ini munculnya kelompok ketiga, yakni para ahli yang menggunakan metode dialektika.

Penggunaan metode retorika bagi masyarakat awam sangat relevan mengingat mereka mempunyai kesiapan pemikiran yang relatif lemah dibanding yang lainnya. Metode retorika tidak terlalu mengandalkan kemampuan rasio melainkan hanya mengandalkan kepuasan dan masyarakat awam hanya butuh untuk memuaskan diri mereka. Contoh sederhana tentang masalah ini adalah ceramah agama seperti yang dilakukan A. A. Gym.

Metode dialektika berada di atas metode retorika tetapi tidak mencapai metode demonstratif. Karena itu, metode dialektika tidak dapat memuaskan kalangan masyarakat awam, sehingga menggunakan metode ini buat masyarakat awam menurut Ibnu Rusyd dapat membahayakan keyakinan mereka terhadap agama. Metode ini digunakan para ahli kalam dalam rangka mempertahankan keyakinan mereka tentang Tuhan dalam menghadapi serangan dari pihak luar, terutama dari pihak non-Islam dan filsafat Yunani.³⁸

Metode demonstratif oleh Ibnu Rusyd dipandang sebagai metode aksiomatik yang dapat mengantarkan kalangan terpelajar untuk mengetahui kebenaran yang meyakinkan. Metode ini berangkat dari prinsip berpikir rasional murni, yang berangkat dari realitas indrawi, alam menuju realitas non-indrawi Tuhan. Jadi, ia bersifat analitis, bukan apologis sebagaimana metode dialektika ahli kalam.

Oleh karena kemampuan kedua golongan masyarakat ini terletak pada pengetahuan indrawi dan rasio, konsekuensinya beban wacana agama bagi masing-masing kelompok masyarakat tersebut juga berbeda satu sama lain. Bagi kalangan awam yang mengandalkan kemampuan indrawinya, apa yang membuat mereka yakin adalah apa yang dapat ditangkap oleh indranya. Hal ini mengharuskan, dalam pandangan Ibnu Rusyd, mereka oleh al-Qur'an diberi beban untuk memahami maksud al-Qur'an cukup secara lahiriah dan normatif. Berbeda dengan kalangan awam, kalangan terpelajar, baik kalangan ahli kalam maupun kalangan filsuf, harus menembus sesuatu yang berada di luar indrawi, yakni yang menjadi wilayah garapan rasio, sehingga al-Qur'an bagi mereka harus dibawakan pada makna rasionalnya (batinnya), bukan makna lahiriahnya.

Berdasarkan alur logika ini, penggunaan sembarangan pemikiran, tanpa melihat siapa yang menjadi sasarannya dalam pandangan Ibnu Rusyd sebagai tindakan yang membahayakan. Mestinya masyarakat awam tidak diberi pemikiran rasional tentang agama karena apa yang membuat mereka yakin bukanlah kerasionalan pemikiran melainkan kepuasan perasaannya belaka, sebaliknya penggunaan pemikiran lahiriah dan normatif bagi kalangan terpelajar juga sebuah bahaya karena dengan demikian berarti menghilangkan maksud sebenarnya dari al-Qur'an.

Dengan demikian, adalah benar jika Ibnu Rusyd, dipandang sebagai filsuf yang memandang adanya hubungan dialektis antara pemikiran dan realitas,³⁹ mengingat dalam setiap wacana yang ditawarkannya, Ibnu Rusyd selalu

³⁸ Tulisan yang cukup menarik terkait dengan penggunaan metode dialektika dan bahkan mencoba melakukan komparasi dengan dialektika Yunani adalah *Manhaj al-Jidal fi al-Qur'an*, karya: Zahirin Iwadal-Ma'i, 1400 H.

³⁹ Ali Harb, *Hermeneutika Kebenaran*, hal. 149.

mengaitkan pemikiran dengan subyek atau masyarakat yang dihadapinya. Dengan pola pandang yang demikian inilah, dapat dipahami kenapa Ibnu Rusyd kerap kali mengkritik para ahli, yang menggunakan satu bentuk pemahaman dengan bertumpu pada takwil terhadap al-Qur'an tanpa melihat subyek yang dihadapinya.

F. Memahami Bahasa al-Qur'an Bersama Ibnu Ruysd

Di era kontemporer ini, metode penafsiran al-Qur'an mengalami perkembangan yang cukup pesat dan kritis. Kalau sejak dulu, *al-Risalah*, karya Al-Syafi'i dikenal sebagai metode penafsiran yang cukup otoritatif, kini metode ini mulai digugat oleh sebagian kecil pemikir muslim kritis yang diilhami terutama oleh filsafat bahasa yang lahir dari Prancis, seperti linguistik struktural, yang umum dikenal sebagai filsafat bahasa modern⁴⁰ dengan penggagasnya Ferdinand de Saussure dan hermeneutika sebagai metode membacanya, dengan penggagasnya Schlyermacher dan Gadamer.

Apa yang digugat oleh filsafat bahasa modern adalah pemahaman tentang hakikat bahasa, terutama menyangkut hubungan bahasa dengan makna, benda dan subyek, sedang dalam konteks hermeneutika yang menjadi persoalan utama adalah apakah sebuah pembacaan harus bersifat obyektif atau subyektif. Ada sementara pemikir yang menganggap bahwa pemahaman harus bersifat obyektif ada pula yang mengambil posisi sebaliknya, subyektif. Terlepas dari pertentangan itu,⁴¹ kita akan melihat bagaimana pemahaman Ibnu Rusyd terhadap dua hal di atas, yakni tentang hakikat bahasa yang terkait dengan al-Qur'an dan metode pembacaannya.

1. Al-Qur'an Menurut Ibnu Rusyd

Dalam memahami wahyu, kalangan ahli kalam mendasarkan analisisnya pada pengkaitan dzat dan sifat,⁴³ demikian pula Ibnu Rusyd. Hal ini terjadi karena pada saat itu, Ibnu Rusyd dituntut untuk menyanggah berbagai argumen dialektis para ahli kalam. Tetapi pemahaman yang dia tawarkan tentang hubungan keduanya berbeda dengan para ahli kalam.⁴⁴

Menurut Ibnu Rusyd, kesalahan para ahli kalam Asy'ariah dan Muktazilah karena keduanya memisahkan antara lafadh dan makna dan masing-masing aliran tersebut mengambil salah satu dari dikotomi tersebut. Asy'ari memandang wahyu adalah sifat Tuhan, dan sifat Tuhan tidak dicipta. Ia qadim, karena itu, kalam Allah yang biasa disebut wahyu adalah qadim.

⁴⁰ Dalam filsafat modern, bahasa dipahami sebagai sistem tanda. Sebagai sistem tanda, bahasa mengandung dua unsur yang tidak boleh tidak harus ada secara bersama-sama, yakni *penanda* dan *petanda*. Hubungan keduanya bersifat *arbitrer*, tidak alami bahwa dari sononya memang begitu. Ke-*arbitrer*-an itu disebabkan bahasa sebagai konstruksi masyarakat penutur bahasa, sehingga hak ciptanya ada pada masyarakat tersebut. Ini mengakibatkan, makna suatu kata tidak mutlak ada sejak dahulu kala di dalam kata (bahasa) atau dalam hubungan kata dengan benda yang menjadi referensinya. Makna kata atau bahasa ada dan hidup bersama masyarakat pemilik bahasa, sehingga pemaknaan suatu kata atau bahasa harus dirujuk pada masyarakat penuturnya.

⁴¹ Tentunya dalam tulisan ini, tidak perlu dicantumkan bagaimana hakikat filsafat bahasa dan hermeneutika. Dua hal ini disinggung di sini hanya untuk memberikan semacam hipotesis bahwa metode yang ditawarkan Ibnu Rusyd, kalau mau dilacak lebih jauh, sebenarnya tidak jauh beda dengan apa yang ditawarkan para filsuf Prancis tentang bahasa dan metode pembacaan teks.

⁴³ Ibnu Rusyd, dalam Muhammad Abed al-Jabiri, *Naqdu Ilm Al-Kalam Ibnu Rusyd, Al-Kasfu An Manahij Al- Adillah Fi Aqa'id Al-Millah*, Libanon: Beirut, Markaz Dirasah Al-Wahdah al-Arobiyyah, 1998, hal 134.

⁴⁴ Ibnu Rusyd, dalam Muhammad Abed al-Jabiri, *Ibid*.

Sebaliknya Muktaizilah⁴⁵ menganggap kalam Allah bukan sifat dzatiah-Nya, melainkan sifat perbuatan-Nya. Karena itu, sifat kalam mempunyai hubungan relasional dengan makhluk, sehingga ia bersifat baru. Ia ada bersamaan dengan kapan Dia bertindak.

Sebagai solusi bagi keduanya, Ibnu Rusyd memandang bahwa seharusnya dua hal itu tidak perlu dipisahkan melainkan disatupadukan.⁴⁶ Artinya, kalam *nafsi* Tuhan, yang menurut kalangan Asy'ariah tidak menggunakan lafazh disebut qadim, sedang kalam *lafdzi* yang menurut Muktaizilah berbentuk lafazh dan dicipta disebut baharu.⁴⁷ Kalam yang pertama berada di *Lauh al-mahfuzh*, yang tidak dapat disentuh kecuali oleh para hamba Allah yang suci, sementara kalam kedua, berada di alam nyata dan ia merupakan abstraksi kalam nafsi Tuhan agar ia kontekstual dengan realitas alam nyata. Oleh karena wahyu dari segi bahasa merupakan rumusan manusia, maka bahasa dengan mana wahyu dibahasakan tentunya tidak sakral walupun tetap dihormati. Ini berarti, Ibnu Rusyd telah melakukan desakralisasi teks wahyu.

2. Teori Bahasa al-Qur'an Ibnu Rusyd

Makna-makna yang ada pada al-Qur'an dalam pandangan Ibnu Rusyd ada lima kelompok. Kelima makna itu terbagi lagi menjadi dua kelompok: *pertama*, kelompok makna yang tidak terbagi-bagi lagi, yakni bahwa makna lahiriah al-Qur'an itu merupakan makna yang dimaksud secara riil oleh al-Qur'an. *kedua*, kelompok makna yang terbagi lagi menjadi empat kelompok, yakni bahwa makna lahiriah al-Qur'an itu bukanlah makna yang dimaksudkan, tetapi sebagai simbol bagi makna batin.

Bagian *pertama* dari empat kelompok makna kedua adalah bahwa makna lahiriah yang dijelaskan melalui simbol itu, keberadaannya hanya bisa diketahui melalui analogi yang mendalam, yang dipelajari dalam waktu panjang dan melalui ilmu-ilmu yang kokoh. Tetapi ia diketahui sebagai simbol melalui contoh yang mendalam. Kelompok makna ini hanya bisa ditakwil oleh para kaum terpelajar.

Kedua, makna lahiriah itu diketahui sebagai simbol dan kenapa ia merupakan simbol. Makna ini harus ditakwil dan hasil penakwilannya harus dibebankan pada masyarakat umum. Terhadap makna ini tak seorang pun yang boleh mengambil makna lahiriahnya.

Ketiga, makna lahiriah itu diketahui melalui pengetahuan yang sederhana bahwa ia hanyalah simbol bagi sesuatu dan diketahui kenapa ia menjadi simbol melalui pengetahuan yang mendalam. Terhadap kelompok makna ini, seorang terpelajar wajib menakwilnya tetapi tidak boleh dibebankan pada masyarakat awam.

Keempat, kebalikan dari yang ketiga, yakni bahwa makna lahiriah itu diketahui melalui pengetahuan yang sederhana bahwa ia merupakan simbol,

⁴⁵ Qadli Abd. Jabbar, *Ushul al-Khamsah*, Cairo: Wahba Library, t.t. hal. 531-548.

⁴⁶ Ibnu Rusyd, *al-Kasyfu an Manahij*, hal. 131-133.

⁴⁷ Tentang kalam nafsi dan kalam lafzhi, lihat, Syekh Khalid Al-Baghdadi, *al-Iman wa al-Islam*, Istanbul, Turki: Hakikat Kitabekvi, 2000, hal. 44, dan Imam al-Baidawi, *Hasyiyah Tafsir, al-Baidlawi*, hal. 1-3.

tetapi kenapa ia menjadi simbol hanya bisa diketahui melalui pengetahuan yang mendalam. Karena itu, kelompok makna ini lebih baik hanya dikhususkan bagi kaum terpelajar.

G. Relevansi Teori Ibnu Rusyd dengan Teori Kontemporer

Merujuk pada penjelasan Ibnu Rusyd di atas, kita bisa mengaitkan bagaimana posisi pemikiran Ibnu Rusyd tentang bahasa berikut pembacaannya dengan linguistik modern dan hermeneutika, yang melakukan gugatan terhadap teori bahasa konvensional dan teori pembacaan teks konvensional.

1. Teori Bahasa

Persoalan utama yang diungkapkan Ibnu Rusyd dalam hal ini adalah mana ayat yang boleh dan tidak boleh ditakwil dan siapa yang boleh dan tidak boleh menakwil. Dengan dua persoalan itu, ia kemudian membuat kaidah-kaidah takwil, sebagaimana paparan di atas. Kaidah-kaidah inilah yang populer dalam teori penafsiran Ibnu Rusyd.

Agar mudah diketahui apakah teori yang ditawarkan Ibnu Rusyd relevan dengan kreasi kontemporer atau tidak, maksud teori Ibnu Rusyd tersebut perlu dibahasakan dengan bahasa kontemporer. Hal ini memungkinkan, karena perbedaan teori Ibnu Rusyd dengan teori kontemporer hanya pada aspek istilah, sementara isinya sama, yaitu menyangkut teori bahasa dan penafsiran atau hermeneutika.

a. Hubungan Lafazh dengan Makna

Sebagaimana paparan di atas, bahasa al-Qur'an menurut Ibnu Rusyd mengandung lima makna. Kelima makna itu terbagi lagi menjadi dua kelompok: *pertama*, kelompok makna yang tidak terbagi-bagi lagi, *kedua*, kelompok makna yang terbagi lagi menjadi empat kelompok. Hal itu bisa digambarkan sebagai berikut:

1. Alami

Kelompok *pertama* dari lima kelompok makna itu adalah yang tidak terbagi-bagi lagi. Yang dimaksud "tidak terbagi-bagi lagi" adalah suatu lafazh dalam sebuah ayat yang hanya mengandung makna lahir. Dalam konteks ini, hubungan bahasa dengan makna bersifat *alami*, tidak ditentukan oleh faktor eksternal apapun termasuk realitas atau subyek. Lafazh itu tidak boleh dicari atau dipalingkan pada makna lain baik yang bersifat metafor atau lainnya yang termuat dari kemungkinan pemalingan makna hakiki lafazh ke makna majazi. Jika hal itu dilakukan, justru akan memalingkan maksud yang sebenarnya dari ayat tersebut, sebab yang dimaksudkan ayat al-Qur'an itu adalah apa yang tersurat, bukan yang tersirat.

b. Arbitrer

Kelompok *kedua* dari lima kelompok makna di atas adalah makna yang terbagi-bagi lagi. Yang dimaksud "terbagi-bagi lagi" adalah bahwa lafazh dari sebuah ayat itu mengandung makna lahir dan batin. Tetapi, pemaknaannya masih bersifat analitik. Ayat yang seperti ini tidak hanya mempunyai satu makna seperti yang pertama, melainkan mempunyai dua makna, yakni makna lahir dan makna batin. Bisa saja, makna lafazh lahiriah

itu bukan maksud yang sebenarnya dari ayat, melainkan hanya sebagai simbol, sehingga makna ayat tersebut harus dibawakan pada makna lain di luar makna lahiriah, yakni makna metafor atau makna batin.

Dari dua hal ini, dapat dipahami bahwa di samping ada bahasa yang antara lafadh dan maknanya mempunyai hubungan alamiah, juga ada bahasa yang bersifat *arbitrer*.⁴⁸ Dalam konteks kedua ini, hubungan keduanya ditentukan oleh faktor luar, yakni subyek atau realitas. Karena itu, hubungan lahir dan batin ayat ini “tidak inheren” dalam ayat tersebut, melainkan sebagai akibat dari beragamnya kemampuan masyarakat yang menjadi sasaran al-Qur’an, yakni masyarakat awam dan masyarakat terpelajar.⁴⁹

b. Hubungan Lafadh dengan Referensi

Konsekuensi logis pemahaman tentang hubungan lafadh dengan makna tersebut, membuat hubungan bahasa dengan obyek juga ada dua, bersifat *alamiah* dan *arbitrer*.

1. Alami

Antara keduanya berhubungan secara *alami*. Hubungan ini menandakan bahwa antara benda atau referensi yang ditunjuk oleh suatu lafadh merupakan obyek yang sejati dan berhubungan secara alamiah dengan lafadh yang menunjuknya. Jika referensi itu diganti dengan referensi lain, membuat hubungan keduanya tidak relasional dan tidak bisa dipahami. Misalnya lafadh “Allah”. Jika lafadh itu ditakwil atau dipalingkan pada makna lain, tentu apa yang dimaksud menjadi tidak relevan. Demikian juga jika referensi dari lafadh itu diganti misalnya “batu”.

Dengan kata lain, terhadap lafadh yang mempunyai hubungan alamiah dengan referensinya tidak perlu lagi mencari referensi selain yang memang ditunjuk oleh lafadh bahasa itu sendiri. Dalam konteks ini, biasanya, sebagaimana tuturan Ibnu Rusyd, terkait dengan hal-hal yang prinsipil dalam agama, seperti tentang Tuhan, kenabian dan hari akhir.⁵⁰ Tetapi, pola ini berkaitan erat dengan bagian pertama dari bagian lima makna di atas.

2. Arbitrer

Di samping itu, hubungan keduanya juga *arbitrer*. Sebagaimana yang pertama, hal ini juga terkait dengan bagian kedua dari lima makna di atas. Berbeda dengan pertama, konteks hubungan arbitrer antara lafadh dengan referensinya, menandakan bahwa boleh saja referensinya diganti atau maknanya dipalingkan dari makna yang tersurat (lahiriah) kepada makna yang tersirat (batiniah). Misalnya, lafadh “batu” dengan benda “batu” itu

⁴⁸ Tokoh yang menjadi penggagas kearbitreran hubungan lafadz dan makna adalah Ferdinand de Saussure, dengan filsafat bahasanya yang dikenal dengan linguistik struktural. Lebih jauh, lihat Ferdinand de Saussure, *Pengantar Linguistik Umum*, Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1993.

⁴⁹ Ibnu Rusyd, *Fasl al-Maqal*, hal..20.

⁵⁰ Menurut Ibnu Rusyd, hukum syari’at terbagi dua, prinsip-prinsip dasar dan cabang. Syari’at bertumpu pada tiga prinsip utama, yakni adanya Allah, kenabian dan hari akhirat. Menurutnya, terhadap tiga unsur ini tidak boleh ditakwil oleh siapapun. Dan terhadap selain ketiga unsur di atas boleh ditakwil dengan syarat-syarat tertentu.

sendiri. Bisa saja, “batu” diganti dengan “badan yang kekar” dan bisa pula makna dari batu diganti dengan makna “keras kepala”.

Dengan kategorisasi di atas, Ibnu Rusyd menolak klaim bahwa semua ayat-ayat al-Qur’an boleh ditakwil sebagaimana dilakukan kalangan ahli kalam dan juga menolak klaim bahwa ayat al-Qur’an hanya dibawakan pada makna lahiriahnya semata sebagaimana kalangan Dhahiriah. Karena itu, Ibnu Rusyd melakukan penafsiran hanya mengacu pada ayat-ayat yang secara linguistik memuat sesuatu yang arbitrer, baik dalam konteks hubungan antara bahasa dengan makna atau bahasa dengan obyek. Dengan demikian, ayat al-Qur’an yang boleh ditakwil adalah ayat-ayat yang masuk ke dalam kelompok kedua dari ke lima kelompok makna al-Qur’an.

2. Teori Hermeneutika: Subyek Sebagai Titik Pembacaan

Para penganut aliran post-strukturalis, yang hendak menawarkan kembalinya manusia secara individual, setelah dibunuh oleh strukturalisme, memandang bahwa manusia harus menjadi pusat penafsiran. Pola penafsiran yang kini terkenal dan menempatkan manusia sebagai pusat adalah hermeneutika filosofis kreasi Gadamer.⁵¹

Jika demikian, apa yang dilakukan Ibnu Rusyd tampaknya tidak jauh beda dengan kreasi para pemikir tersebut. Jauh-jauh sebelumnya, Ibnu Rusyd telah membuktikan bahwa diri subyek ditempatkan sebagai pusat dalam menafsiri al-Qur’an. Hal itu bermula dari pemahaman Ibnu Rusyd bahwa pembagian lahiriah dan batiniyah dan pertentangan aspek lahiriah al-Qur’an bertujuan agar orang-orang yang mendalam ilmunya menggali maksud yang sebenarnya dari nash itu.⁵² Demikian pula siapa yang berhak melakukan penakwilan dan metode apa yang dilakukan, terkait erat dengan tingkatan masyarakat tersebut. Menurutnya, ada tiga golongan manusia yang terkait dengan penakwilan ayat-ayat al-Qur’an.⁵³

Yang termasuk ahli takwil dan yang berhak menerima wacana takwil adalah golongan masyarakat terpelajar yang membidangi metode demonstratif, yaitu filsuf dan para ahli kalam. Jadi, penakwilan itu tidak bersifat mutlak oleh semua orang dan untuk semua orang, melainkan melihat subyek yang hendak menafsiri atau sasaran yang hendak menerima takwilan tersebut.

Bagi kalangan ahli demonstratif ayat yang mengandung makna lahir dan batin harus dibawakan pada makna batinnya dan jika ayat itu dibawakan pada makna lahiriahnya justru membuat mereka salah. Sebaliknya melakukan penakwilan terhadap ayat itu bagi selain ahli demonstratif membuat mereka salah, misalnya bagi kalangan masyarakat awam. Memang ada ayat yang harus dibawakan pada makna takwilnya dan hal itu harus dibeberkan pada masyarakat awam, tetapi mereka tidak boleh melakukan penakwilan sendiri. Mereka hanya boleh menerima hasil takwilan para ahlinya.

Berdasarkan paparan singkat ini dapat diketahui bahwa apa yang ditawarkan Ibnu Rusyd tidak jauh beda dengan apa yang ditawarkan para

⁵¹ Tentang hermeneutika Filosofis Gadamer, lihat Richard King, *Agama, Orientalisme dan Poskolonialisme*, Yogyakarta: Qalam, 2001, hal. 137-152.

⁵² Ibnu Rusyd, *Fasl al-Maqal*, hal. 20, Ali Harb, *Hermeneutika Kebenaran*, hal. 148.

⁵³ Ibnu Rusyd, *Fasl al-Maqal*, hal. 33.

pemikir modern yang banyak mengadopsi dari para filsuf Prancis khususnya, baik menyangkut analisis bahasa maupun hermeneutika.

G. Penutup

Dari paparan singkat di atas dapat disimpulkan bahwa teori penafsiran atau cara baca Ibnu Rusyd terhadap al-Qur'an sebenarnya cukup modern pada masanya bahkan hingga sekarang ini. Alasannya, karena dalam memahami bahasa al-Qur'an, yang waktu itu dikenal sangat sakral, terutama sejak dominasi pemikiran kalam Asy'ariah, Ibnu Rusyd telah menggunakan apa yang kini disebut dengan filsafat bahasa, baik yang bercorak strukturalis maupun post-strukturalis dan hermeneutika.

Merujuk pada kenyataan ini, kiranya tidak salah jika wacana pemikiran Ibnu Rusyd terutama metode penafsirannya terhadap al-Qur'an disebut sebagai tafsir falsafi, karena cara bacanya menggunakan hermeneutika filosofis.

BIBLIOGRAFI

- Abdul Maqsud, Abdul Ghani, Abd. Maqsud, *Agama dan Filsafat: Kajian Terhadap Pemikiran Ffilosof Andalusu Ibnu Masarrah, Ibnu Thufail Dan Ibnu Rusyd*, terj. Saifullah, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Abu Zaid, Nasr Hamid, *Menalar Firman Tuhan*, Bandung: Mizan, 2003.
- al-Aqqad, Abbas Mahmud, *Ibn Rushd*, Mesir: Dar al-Ma'arif, t.t.
- al-Baghdadi, Syekh Khalid al-Baghdadi, *al-Iman wa al-Islam*, Istanbul, Turki: Hakikat Kitabekvi, 2000.
- al-Baidawi, Imam, *Hasyiyah Tafsir, al-Baidlawi*, Istanbul, Turki: Hakikat Kitabekvi.
- al-Ehwani, A.F., "Ibn Rushd", dalam M.M. Syarif (ed), *A History of Muslim Philosophy*, vol. I Wisbaden: Otto Harrassowitz, 1963.
- Goldziher, Ignaz, *Madhahib al-Tafsir al-Islami*, Dar Iqra', Libanon: Beirut, 1983.
- al-Ghazali, Imam, *Maqasid Falsifah, Muqaddimah ala Tahafut Falasifah*, (Pentahkik Sulaiman Dun-ya), Mesir: Dar Al-Ma'arif, cet. Ke-II, 1960.
- _____, *Kerancuan Filsafat*, terj., Achmad Maimun, Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003.
- _____, *Mustasyfa fi Ushul al-Fiqh*, Kairo: Maktabah al-Qohirah, 1392 H.
- _____, "Al-Munqidz Min Al-Dlalal", dalam *Meretas Jalan Kebenaran: Di Belantara Pertentangan Pemikiran dan Madzhab*, Surabaya: Pustaka Progresif, 2003
- Harb, Ali, *Hermeneutika Kebenaran*, terj. Sunarwoto Dema, Yogyakarta: LKiS, 2003.
- al-Iraqi, Muhammad Atif, *Metode Kritik Filsafat Ibnu Rusyd*, terj. Aksin Wijaya, Yogyakarta: IRCISOD, 2003.
- Jabbar, Qadli Abdul, *Ushul al-Khamsah, Ciro: Wahba Library, T.t.*
- al-Jabiri, Muhammad Abid, *Al-Turas wa al-Hadatsah: Dirasat wa Munaqasat*, Beirut: Al-Markz Al-Rasqfi al-Arobi, 1991.
- _____, *Takwin al-Aql al-Arabi*, Markaz al-Saqofi al-Arabi, 1991.

- _____, *Naqdu Ilm Al-Kalam Ibnu Rusyd, al-Kasfu an Manahij al-Adillah fi Aqa'id al-Millah*, Libanon: Beirut, Markaz Dirasah al-Wahdah al-Arabiyyah, 1998
- _____, *Postradisionalisme*, terj., Ahmad Baso, Yogyakarta: LKiS, 2001.
- _____, *Mihnah Ahmad bin Hambal*, Libanon: Markaz Dirasah al-Wahdah al-Arabiyyah, Beirut
- _____, *Kritik Kontemporer atas Filsafat Arab*, terj. Nur Ichwan, Yogyakarta: Islamika, 2003.
- _____, *Nalar Filsafat dan Nalar Kalam*, terj. Aksin Wijaya, Yogyakarta: IRCISOD, 2003.
- King, Richard, *Agama, Orientalisme dan Poskolonialisme*, Yogyakarta: Qalam, 2001.
- al-Ma'i, Zahirin Iwad, *Manhaj al-Jidal fi al-Qur'an*, cet ke II: 1400 H.
- Musa, Muhammad Yusuf, 1968, *Baina al-Din wa al-Falsafah, fi Rakyi Ibnu Rusyd wa Falasifah al-Ashri al-Wasit*, Mesir: Dar al-Ma'arif, cet. Ke:II
- Qasim, Mahmud, *Falsafah Ibnu Rusyd wa Atsaraha fi al-Tafkir al-Gharbi*, Jami'ah Durman al-Islamiah, 1967
- Rahman, Fazlur, *Kontroversi Kenabian dalam Islam, antara Filsafat dan Ortodoksi*, terj. Ahsin Muhammad, Bandung: Mizan, 2003.
- Rusyd, Ibnu, *Falsafah Ibnu Rusyd: Fasl al-Maqal wa al-Kasyf*, Kairo: Maktabah Al-Mahmudah al-Tijariah, 1968.
- _____, *Talkhis Khitabah*, Libanon-Beirut: Dar al-Qalam, pentahkik, Abdurrahman Badawi, tt.
- _____, *Tahafut al-Tahafut*, Mesir, 1901.
- Saussure, Ferdinand de, *Pengantar Linguistik Umum*, Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1993

Aksin Wijaya, M. Ag adalah alumnus Program Studi Agama dan Filsafat pada Program Studi Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.