

MAKALAH

Ibn Sina dan Ibn Rushd *Dalam Filsafat Eropa Abad Pertengahan**

LUTHFI ASSYAUKANIE**

Ada sebuah cerita unik—dan sadis—yang beredar luas di lingkungan kesarjanaan skolastik Eropa abad ke-13. Dalam cerita itu Ibn Rushd dilaporkan telah menyiksa dan membunuh Ibn Sina yang baru saja tiba di Cordova. Alasannya karena sang faylusuf Andalusia itu sudah lama geram pada dokter asal Persia itu. Ibn Rushd menganggap Ibn Sina bertanggungjawab karena telah mengotori nama Aristotle dan membuat filsuf agung itu disalahpahami oleh begitu banyak orang.

Cerita yang dikutip oleh Ernest Renan dalam karya monumentalnya, *Averroès et l'Averroïsme*, itu tentu tidak benar-benar terjadi.¹ Ibn Sina hidup 100 tahun sebelum Ibn Rushd lahir. Dia juga tidak pernah menjejakkan kakinya di Andalusia. Tapi, bahwa kisah itu menjadi sebuah anekdot yang populer di kalangan akademisi Kristen abad pertengahan menunjukkan satu hal: kaum skolastik itucukup akrab dengan namalbn Rushd dan Ibn Sina, sekaligus dengan pertentangan pandangan keduanya seputar Aristotle.

Bagi kaum terpelajar di Eropa abad ke-13, menyebut nama Ibn Rushd mungkin sama seperti kitasekarang menyebut nama Immanuel Kant. Mengutip Ibn Sina seperti kita mengutip Charles Darwin, merujuk Ibn Haytham seperti kita merujuk William Harvey. Pada masa itu, tidak ada sarjana di belahan bumi Eropa maupun lainnya, yang paling memahami Aristotle selain Ibn Rushd. Tidak ada rujukan kitab kedokteran yang paling komprehensif selain *Qanun* karya Ibn Sina.

Ibn Rushd dan Ibn Sina adalah dua dari puluhan sarjana Arab-Muslim yang beredar dalam ruang-ruang kelas dan perpustakaan Eropa abad pertengahan. Tidak seperti yang dibayangkan banyak orang, abad kegelapan (*dark ages*) tidak sepenuhnya gelap. “Zaman kegelapan” adalah penamaan yang agak gegabah untuk menyebut seluruh fase abad pertengahan. Jika Eropa abad pertengahan betul-betul gelap, bagaimana mungkin mereka bisa menerima, mendiskusikan dan merayakan tradisi filsafat dan sains begitu meriah?

* Makalah untuk Kelas Filsafat *Filsafat Abad Pertengahan*, Serambi Salihara, Sabtu, 14 Mei 2016. Makalah ini tidak disunting. (Redaksi)

** Lutfi Assyaukanie adalah dosen di Universitas Paramadina, Jakarta. Ia menyelesaikan Ph.D. bidang Sejarah Politik di Universitas Melbourne, Australia. Disertasinya tentang model-model politik Islam di Indonesia mendapatkan penghargaan sebagai disertasi doktoral terbaik di Universitas Melbourne.

1 Ernest Renan. *Ibn Rushd wa al-Rushdiyyah*. Penerjemah Adil Zu'aytar. Cairo: Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyyah, 1957, hal. 59-60.

Abad pertengahan adalah sebuah rentang masa yang begitu panjang. Tak kurang dari 1000 tahun, menghampar dari abad ke-5 hingga abad ke-15. Para sejarawan biasanya membagi fase ini menjadi tiga periode: periode awal (*early middle ages*), periode tinggi (*high middle ages*), dan periode akhir (*late middle ages*). Saya ingin membaginya menjadi empat periode: (1) zaman kegelapan, (2) masa formasi, (3) era keemasan, dan (4) masa keruntuhan.

Zaman kegelapan dimulai sejak runtuhnya imperium Romawi pada 476 M hingga dinobatkannya Charlemagne sebagai Kaisar Imperium Romawi Suci (*the holy Roman empire*) pada 800 M. Era ini disebut sebagai "zaman kegelapan," karena institusi-institusi publik yang sebelumnya berjalan baik, hancur; sistem politik digantikan oleh para penguasa perang (*war lords*) dari kaum barbar. Gereja berkuasa semena-mena, mengawasi dan menyiksa siapa saja yang dianggap sesat. Pusat-pusat pembelajaran filsafat ditutup.²

Masa formasi adalah masa-masa Eropa di bawah Charlemagne dan penerusnya berbenah diri dengan membangun kota dan pusat-pusat pendidikan. Era ini terentang hingga 1099, ketika pasukan Perang Salib melakukan ekspedisinya ke Yerusalem dan menaklukkan kota suci itu.

Era keemasan dimulai sejak penaklukan Yerusalem oleh pasukan Salib hingga 1439, ketika Johannes Gutenberg menemukan mesin cetak. Ini adalah era di mana buku-buku Yunani klasik dan karya-karya berbahasa Arab diterjemahkan ke dalam bahasa Latin dan diajarkan di hampir seluruh kota besar Eropa.

Masa keruntuhan adalah masa ketika semangat abad pertengahan, di mana agama dan iman menjadi penggerak utamanya, digantikan oleh etos baru berdasarkan pikiran dan rasionalitas. Era ini dimulai sejak Gutenberg menemukan mesin cetak dan berakhir pada 1492 ketika proyek Reconquista di Spanyol rampung dan Columbus mengangkat jangkarnya mencari dunia baru.

Makalah ini akan fokus pada era keemasan Eropa abad pertengahan, yakni dari awal abad ke-11 hingga akhir abad ke-14. Jika kita melihat kehidupan masyarakat Eropa pada era ini dan bagaimana kaum elit dan cendikiannya membangun pusat-pusat keilmuan, istilah "zaman kegelapan" sama sekali tidak tepat. Saya cenderung menggunakan istilah "era keemasan" (*golden age*), karena situasi Eropa pada masa-masa ini kurang-lebih setara dengan era keemasan Islam (abad ke-9 hingga ke-12 M).

Selama rentang masaitu, puluhan --jika bukan ratusan-- sarjana besar lahir, dari filsuf-saintis seperti Roger Bacon (1219-1292) dan William Ockham (1287-1347), astronomer seperti Johannes de Sacrobosco (1195-1256), teolog seperti Albertus Magnus (1200-1280) dan Thomas Aquinas (1225-1274), hingga sastrawan seperti Ramon Llull (1232-1315) dan Dante Alighieri (1265-1321). Semua nama ini, secara langsung maupun tidak langsung, pernah bersentuhan dengan karya-karya Ibn Sina dan Ibn Rusyd.

Pengaruh Ibn Sina dan Ibn Rusyd

Bahwa Ibn Sina dan Ibn Rusyd memiliki pengaruh yang besar bagi kesarjanaan Eropa abad pertengahan adalah sesuatu yang tak perlu diperdebatkan. Yang harus dijelaskan adalah kapan kedua filsuf Muslim itu mulai mempengaruhi pemikiran orang-orang Eropa? Kapan dan mengapa orang-orang Eropa kemudian berhenti membaca Ibn Sina dan Ibn Rusyd?

Untuk menjawab pertanyaan pertama, beberapa karya dari kesarjanaan Barat modern bisa membantu kita menjelaskan kapan filsafat Arab-Islam, khususnya

2 Pada 529, Kaisar Justinian di Bizantium, secara resmi menutup Akademi Athena. Tindakan ini menandai berakhirnya dominasi filsafat Yunani di Eropa selama lebih dari 10 abad.

Ibn Sina dan Ibn Rushd, mulai mempengaruhi orang-orang Eropa.³ Charles Burnett menulis satu bab penting dalam buku *the Cambridge Companion to Arabic Philosophy*,⁴ di mana dia membuat daftar cukup lengkap buku-buku filsafat karya filsuf Muslim yang diterjemahkan ke dalam bahasa Latin. Menurut Burnett, pengenalan Eropa dengan karya-karya berbahasa Arab dimulai pada akhir abad ke-11, ketika beberapa sarjana di Salerno, Italia, berusaha mengoleksi buku-buku kedokteran dan filsafat. Sebagian buku-buku itu didapat dari seorang pendeta Benedictine yang baru datang dari lawatannya ke Tunisia.⁵

Namun, upaya serius dan besar-besaran penerjemahan buku-buku berbahasa Arab, khususnya buku-buku filsafat, dilakukan di Toledo, Spanyol. Toledo adalah sebuah kota penting di Andalusia. Jatuh ke tangan kaum Muslim pada abad ke-8 dan menjadi salah satu kota paling beragam secara etnis dan agama. Toledo menjadi model toleransi beragama dan kehidupan harmonis (*convivencia*) antara pemeluk Yahudi, Kristen, dan Islam pada abad pertengahan. Sebelum Islam datang, Toledo adalah ibu kota bangsa Visigoth, yang cukup agresif dalam membangun kota itu. Kota ini jatuh ke pasukan Reconquista pada 1085 M atau 41 tahun sebelum Ibn Rushd lahir.

Mayoritas penduduk kota Toledo adalah orang-orang Kristen yang berbahasa Arab atau orang-orang non-Arab yang fasih menggunakan bahasa itu. Bangsa Spanyol menyebutnya "Mozareb," dari bahasa Arab "*musta'rib*" (kearab-araban). Ketika kota ini berada di bawah kekuasaan Kristen, penduduknya masih menggunakan bahasa Arab sebagai bahasa sehari-hari. Pada abad ke-12, Toledo menjadi pusat penerjemahan buku-buku berbahasa Arab ke dalam bahasa Latin. Langkah Toledo ini kemudian diikuti oleh kota-kota besar Eropa seperti Roma, Paris dan London. Gerakan penerjemahan buku-buku Arab baru berhenti (atau berkurang) pada abad ke-15, ketika fajar Renaisans datang.

Dari daftar yang diberikan Burnett,⁶ kita mengetahui, buku filsafat pertama yang diterjemahkan ke dalam bahasa Latin adalah karya sarjana Arab-Kristen yang sangat berperan dalam menerjemahkan buku-buku Yunani ke dalam bahasa Arab, yakni Hunayn bin Ishaq (w. 873) dan Qusta bin Luqa (w. 912). Buku Qusta tentang *Perbedaan antara Jiwa dan Ruh* diterjemahkan oleh John of Seville pada 1125 M. Buku-buku filsafat al-Farabi diterjemahkan oleh Gerard of Cremona dan Dominicus Gundisalvi. Gerard of Cremona (w. 1187) adalah penerjemah asal Italia yang paling produktif di Toledo. Tak kurang dari 87 buku berbahasa Arab ia terjemahkan ke dalam bahasa Latin.

Magnum opus Ibn Sina, *Kitab al-Shifa*, diterjemahkan oleh Avendauth atau Abraham ibn Dawd Halevi pada 1160. Bagian-bagian lain dari *al-Shifa* diterjemahkan oleh Dominicus Gundisalvi dan Juan Gonzalves de Burgos. Karya monumental al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, diterjemahkan setidaknya dua kali dengan judul yang kurang tepat, *Destructio Philosophorum*. Buku pengantar filsafat al-Ghazali juga diterjemahkan Magister Johannes dan Dominicus Gundisalvi pada 1160. Buku-buku filsafat Ibn Rushd, khususnya karya tafsirnya terhadap Aristotle diterjemahkan oleh William of Luna antara tahun 1258 hingga 1266.

3 Ada beberapa karya penting yang membahas tentang tema ini, misalnya: David C. Lindberg. *Science in the Middle Ages*. Chicago: University of Chicago Press, 1978; W. Montgomery Watt. *The Influence of Islam on Medieval Europe*. Edinburgh: Edinburg University Press, 1972; dan Charles Homer Haskins. *The Renaissance of the Twelfth Century*. Cambridge: Harvard University Press, 1927.

4 Charles Burnett. "Arabic into Latin: the Reception of Arabic Philosophy into Western Europe," dalam Peter Adamson and Richard C. Taylor. *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, hal. 370-404.

5 Burnett. "Arabic into Latin," hal. 372.

6 Lihat juga tulisan Burnett yang lain, "Arabic Philosophical Works Translated into Latin" yang diterbitkan dalam Robert Pasnau. *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, Vol. II. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, hal. 814-822.

Untuk menjawab pertanyaan kedua, sebuah artikel yang ditulis oleh Harold Stone dalam jurnal *Alif*,⁷ bisa menjelaskan kapan dan mengapa orang-orang Eropa berhenti mempelajari filsafat Islam, khususnya Ibn Rushd. Menurut Stone, karya-karya penting para filsuf dan ilmuwan Muslim masih dipelajari hingga era Pencerahan. Karya-karya Ibn Rushd, tetap menjadi bagian dari kurikulum di beberapa perguruan tinggi Italia, setidaknya hingga akhir abad ke-17. Buku kedokteran Ibn Sina, *Qanun fi al-Tibb*, juga masih terus digunakan dan dicetak ulang hingga abad ke-18.

Namun, pamor Ibn Sina, Ibn Rushd terus memudar, seiring dengan perkembangan filsafat dan sains modern di Eropa. Buku-buku kedokteran dan astronomi yang diproduksi sarjana-sarjana Muslim perlahan-lahan tergantikan oleh karya-karya baru ilmuwan Eropa. Nama-nama seperti al-Khawarizmi, al-Razi, al-Hazen, dan Ibn Sina perlahan-lahan digantikan oleh Nicolaus Copernicus, Galileo Galilei, Johannes Kepler, dan Isaac Newton. Sementara nama Ibn Rushd semakin jarang dirujuk, tergantikan oleh filsuf-filsuf baru yang lebih relevan.

Di dunia Barat, pamor Ibn Rushd sangat bergantung pada nama besar Aristotle. Ketika para filsuf dan saintis modern ramai-ramai mempertanyakan paradigma Aristotlian, khususnya pandangan-pandangan kosmologisnya, nama Ibn Rushd turut dipertaruhkan.

Rehabilitasi Aristotle

Kontribusi terbesar Ibn Rushd dalam filsafat Eropa abad pertengahan adalah upayanya menafsirkan karya-karya Aristotle serta membersihkan namanya dari atribusi-atribusi keliru yang sejak lama disematkan kepadanya. Cerita yang saya kutip pada awal makalah ini merefleksikan perjuangannya membersihkan nama Aristotle dari kekeliruan-kekeliruan yang dibuat oleh para filsuf Muslim, termasuk Ibn Sina.

Tanpa Ibn Rushd, filsafat Aristotle mungkin tak akan pernah bisa dipahami secara benar oleh orang-orang Eropa abad pertengahan. Ibn Rushd lah yang menyadarkan banyak orang bahwa Aristotle telah disalahpahami dan dibuat rancu sebegitu rupa sehingga Aristotle yang sampai ke dunia abad pertengahan bukanlah Aristotle yang sesungguhnya.

Kesalahannya berlapis-lapis. Para pengikut Neoplatonisme adalah orang-orang yang paling bertanggungjawab terhadap sebagian kesalahan itu. Para penerjemah Arab yang mentransfer karya-karya Yunani patut dimintai pertanggungjawaban juga untuk sebagian kesalahan yang lain. Para filsuf Muslim seperti al-Farabi dan Ibn Sina, yang ikut-ikutan menyebarkan kesalahan itu, juga patut dituntut dan dimintai pertanggungjawaban.

Kaum Neoplatonis adalah para sarjana yang ingin menghidupkan tradisi dan ajaran-ajaran Plato dengan cara yang terbilang aneh: mendompleng Aristotle. Secara "ideologis," kaum Neoplatonis adalah pengikut Plato. Plotinus, pendiri mazhab ini, selalu menganggap dirinya murid Plato dan orang yang setia terhadap ajaran-ajaran Plato. Seperti kaum Platonisme Tengah,⁸ Plotinus meyakini bahwa Plato memiliki ajaran-ajaran lain di luar *Dialog-Dialog* yang ditulisnya. Dia dan murid-muridnya berusaha mengembangkan ajaran-ajaran di luar *Dialog* itu, termasuk dengan meminjam pandangan-pandangan dari filsuf lain, termasuk Aristotle.

Plotinus dan para pengikutnya meyakini bahwa cara terbaik memahami ajaran-ajaran Plato yang selama ini kurang digali adalah dengan cara mempelajari dan membedah

7 Harold Stone. "Why Europeans Stopped Reading Averroes: the Case of Pierre Bayle," *Alif*, no. 16 (1996), hal. 77-95.

8 Platonisme Tengah (Middle Platonism) adalah kelompok pemikiran yang menggabungkan doktrin Plato dengan ajaran-ajaran Stoicisme dan Peripatetik.

pikiran-pikiran Aristototele.⁹Mengapa Aristototele? Tak lain dan tak bukan karena Aristototele adalah orang yang paling dekat dengan Plato. Dia adalah muridnya yang paling agung. Mereka meyakini, hanya lewat Aristototele, kita bisa memahami secara lebih baik sisi-sisi Plato yang tak terungkap. Masuk akal.

Masalahnya baru muncul kemudian karena para pengikut Plato itu berasyik-masyuk dengan Aristototele. Mereka tenggelam dalam teks-teks Aristototele dan menafsirkannya dalam ribuan lembar komentarlayaknya kaum Peripatetik.¹⁰Dengan hati dan "ideologi" yang sepenuhnya Platonis, mereka punya cara sendiri memahami dan menafsirkan Aristototele. Di sinilah pangkal persoalan yang membuat pengikut setia Aristototele, khususnya Ibn Rushd, berang.

Aristototele yang sampai ke dunia Arab-Islam adalah Aristototele yang sudah di-Plato-kan. Lebih parah lagi adalah Aristototele yang telah di-Kristenkan oleh para pengikut Neoplatonis Kristen seperti Marcus Minucius (250), Lucius Caecilius (325), Eusebius of Caesarea (340), Simplician (400), dan Synesius (414).Para penerjemah Arab yang sebegini besar beragama Kristen adalah kaum Neoplatonis. Lewat merekalah tradisi filsafat Yunani berkembang di dunia Arab-Islam. Di tangan orang-orang Kristen dan kemudian Islam, Aristototele menjadi berbeda sama-sekali. Aristototele yang sampai ke tangan Ibn Rushd adalah "Aristototele KW2."

Salah satu dampak dari kerancuan Neoplatonisme dalam mempopulerkan Aristototele adalah munculnya sebuah buku berjudul "*Theology*" yang diyakini sebagai karya Aristototele. Di dunia Arab, buku ini diterjemahkan menjadi "*Uthulujiyya*" (terjemahan literal dari kata "*theology*"). Buku ini diajarkan di sekolah-sekolah dan pusat-pusat pengajaran Islam abad pertengahan. Tak ada orang yang meragukan atau mempertanyakan keaslian buku itu. Jika Ibn Sina saja tak pernah mempertanyakannya, siapa yang berani mengusiknya?

Uthulujiyya pada mulanya adalah sebuah buku berbahasa Yunani yang beredar di kalangan Neoplatonis Kristen. Versi Arab dari buku ini diterjemahkan oleh Ibn Na'ima al-Himsi, seorang Arab Kristen yang dekat dengan al-Kindi sang faylusuf. Al-Kindi sendiri dipercayai sebagai orang yang mengedit buku itu. Belakangan diketahui bahwa *Uthulujiyya* sebenarnya adalah saduran dari beberapa bagian *Enneads* karya Plotinus dengan beberapa pandangan Aristototele tentang metafisika. Bahwa nama Aristototele yang muncul sebagai "pengarang" buku ini menunjukkan betapa rancunya kaum Neoplatonis memahami murid Plato itu.

Kerancuan para filsuf Muslim dalam memahami Aristototele tak pernah dipertanyakan, hingga datang Ibn Rushd. Menyadari begitu parahnya kerancuan yang dibuat Ibn Sina dan kaum Neoplatonis, Ibn Rushd memutuskan untuk memfokuskan diri mempelajari Aristototele dan meluruskan kesalahan-kesalahan orang selama ini. Iapun menulis sejumlah tafsir terhadap karya-karya Aristototele. Apa yang dilakukan Ibn Rushd sungguh unik dan luar biasa. Persis apa yang dikatakan Jorge Borges, ketika para ulama sibuk berlomba-lomba menafsirkan al-Qur'an, Ibn Rushd menafsir karya-karya Aristototele.¹¹

Ibn Rushd membuat tiga jenis komentar terhadap karya-karya Aristototele. Yang pertama adalah komentar pendek yang dia sebut "*jami*", komentar sedang atau "*talkhis*," dan komentar panjang atau "*tafsir*" (kadang disebut juga "*syarh*"). Dalam ketiga jenis komentar inilah Ibn Rushd menjelaskan pemikiran-pemikiran Aristototele dan menjelaskan kekeliruan-kekeliruan kaum Neoplatonist dalam menginterpretasikan filsuf agung itu.

Upaya membersihkan nama Aristototele tak hanya dilakukan lewat buku-buku tafsir yang ditulisnya. Ibn Rushd juga melakukannya pada karya-karya non-tafsir-nya. Dalam *Tahafut al-Tahafut*, misalnya, dengan gemas Ibn Rushd menyerang al-Ghazali dan juga Ibn Sina karena keduanya telah salah dalam memahami Aristototele. Ibn Sina bersalah karena

9 George E. Karamanolis. *Plato and Aristotle in Agreement?* Oxford: Clarendon Press, 2006, hal. 2.

10 Kaum Peripatetik adalah sebutan untuk mazhab Aristototele. Pengikut terbesarnya adalah Alexander Aphrodisias yang telah menulis lebih dari 50 buku dan risalah filsafat. Sebagian besar dari buku-buku ini adalah komentar dan catatan kaki terhadap karya-karya Aristototele.

11 Jorge Luis Borges. "Averroes' Search," *Collected Fictions*. New York: Penguin Books, 1998, hal. 236.

menjelaskan sesuatu yang tak dikatakan Aristotle, sementara al-Ghazali keliru mengkritik pandangan yang keliru itu. Tak berlebihan kalau karya monumentalnya itu ia beri nama "*Kerancuan atas Kerancuan*."

Tahafut al-Tahafut diterjemahkan ke dalam bahasa Latin pada tahun 1328, oleh Calo Calonymos. Buku ini merupakan karya terpenting Ibn Rushd selain karya-karya komentarnya yang lain. Dengan pendekatan polemis, Ibn Rushd mengikuti paparan al-Ghazali dalam bukunya, *Tahafut al-Tahafut*. Ada dua puluh masalah yang didiskusikan dalam *Tahafut* yang semuanya dijawab satu persatu oleh Ibn Rushd. Dari 20 masalah ini, al-Ghazali memandang ada tiga isu yang sangat krusial, yang telah menyebabkan para filsuf Muslim (khususnya al-Farabi dan Ibn Sina) kafir alias telah keluar dari Islam, yakni (1) tentang keabadian alam, (2) tentang pengetahuan partikular, dan (3) tentang kebangkitan di akhirat.

Buku *Tahafut al-Tahafut* sebaiknya tak hanya dilihat sebagai karya polemis berisi isu-isu filsafat dalam Islam. Karya ini harus dipandang sebagai bagian dari upaya Ibn Rushd meluruskan kesalahpahaman orang terhadap Aristotle. Karena itu, bagi para sarjana Kristen, *Tahafut* adalah sebuah panduan praktis dalam memahami doktrin Aristotle, khususnya soal-soal metafisika. Tema-tema seperti kausalitas, esensi, eksistensi, universal, partikular, gerak, sebab, intelek, akal, jiwa, dan keabadian, semua dibahas secara tuntas dalam buku itu.

Kebenaran Ganda

Upaya Ibn Rushd merehabilitasi nama Aristotle memiliki dampak ganda. Pada satu sisi, kerja kerasnya itu membantu orang untuk mengerti filsafat Aristotle secara benar dan memisahkan mana yang Aristotle dan mana yang Pseudo-Aristotle. Pada sisi lain, Gereja menganggap usahanya itu sebagai sesuatu yang berbahaya bagi iman dan masa depan kekristenan. Dengan mengajarkan Aristotle secara murni berarti menjauhkan ajaran-ajaran filsuf agung itu dari kekristenan. Dalam Aristotle yang belum ditafsirkan, Kristen tak memiliki tempat.

Konsekwensi selanjutnya bergulir sangat liar. Aristotle lewat Ibn Rushd menjadi orang berbeda dari yang selama ini dikenal Gereja. Sejak Santo Augustine, Gereja cuma mengenal satu Aristotle, yakni Aristotle yang berkompromi terhadap ajaran-ajaran Gereja. Tak ada pertentangan antara doktrin Aristotle dengan ajaran Kristen. Jika pandangan Aristotle bertentangan dengan Gereja, maka para rahib dan pendeta akan menafsirkannya sedemikian rupa sehingga tak ada pertentangan. Kristen memiliki banyak ruang dalam Aristotle.

Di tangan Ibn Rushd, Aristotle menjadi dirinya sendiri. Dan ini menyusahkan Gereja. Ibn Rushd telah mengacaukan hubungan harmonis antara Aristotle dan kekristenan yang telah dibina ratusan tahun.

Menjelang akhir abad ke-13, dunia Kristen di Eropa terbelah dua. Pertama orang-orang yang mendukung Ibn Rushd dan merasa berterima kasih kepadanya karena telah mengenalkan Aristotle yang asli kepada mereka. Kedua, para tokoh Gereja yang merasa terancam dengan pengetahuan baru yang bisa meruntuhkan otoritas mereka. Kelompok pertama dimotori oleh sarjana-sarjana kritis seperti Siger Barabant dan Boethius Dacia. Kelompok kedua diwakili oleh para penguasa Gereja seperti Etienne Tempier, Uskup Paris. Dalam perkembangan selanjutnya, kelompok pertama dikenal dengan sebutan "Averroist" dan pemikiran-pemikirannya disebut "Averroisme."

Yang membuat Gereja resah (dan marah) sebetulnya bukan hanya upaya Ibn Rushd menceraikan ajaran-ajaran kekristenan dari Aristotle, tapi beberapa pandangan Ibn Rushd yang diikuti kaum Averroist sungguh sangat berbahaya. Salah satu ajaran yang dianggap berbahaya itu adalah apa yang kemudian dikenal di dalam sejarah filsafat Barat sebagai "kebenaran ganda."

Secara singkat, kebenaran ganda berarti adanya dua kebenaran yang bisa diterima manusia, yakni kebenaran yang datang dari kitab suci (wahyu) dan kebenaran yang datang dari akal pikiran. Pandangan ini tidak bisa diterima. Selama berabad-abad, Gereja hanya meyakini satu kebenaran, yakni kebenaran yang datang dari Allah (wahyu). Di luar itu adalah kebenaran semu yang tak bisa dipertanggungjawabkan. Akal manusia tak bisa diperhadapkan dengan kitab suci. Jika ada pertentangan antara keduanya, kitab suci harus dimenangkan.

Pandangan semacam itu sebetulnya bukan hanya milik Gereja. Di dunia Islam, paradigma pemikiran yang mendominasi keserjanaan Islam juga seperti itu. Tak ada yang bisa melampaui kebenaran kitab suci. Para ahli hukum Islam (*fuqaha*) dengan tegas menempatkan akal pikiran (*qiyas*) berada di posisi ketiga atau keempat dalam sumber pengambilan hukum, setelah al-Qur'an dan Sunnah. Hampir tak ada yang mempertanyakan superioritas kitab suci ini.¹² Jika Ibn Sina tak tertarik mengusik kemapanan itu, jangan berharap pada al-Ghazali.

Ibn Rushd menjelaskan posisinya dalam melihat peran akal dan wahyu dalam berbagai karyanya. Namun, penjelasan yang paling gamblang dia kemukakan dalam sebuah buku tipis yang lebih menyerupai makalah, berjudul *Fasl al-Maqal wa Taqrir ma Bayna al-Syari'ah wa al-Hikmah min al-Ittisal* (kata putus tentang harmonisasi antara agama dan filsafat). Buku ini tidak termasuk dalam daftar buku-buku yang diterjemahkan di Toledo, tapi besar kemungkinan para Averroist menerima pandangan-pandangan Ibn Rushd tentang akal dan wahyu dari membaca terjemahan Ibrani atau dari guru-guru mereka yang mempunyai akses langsung ke buku tersebut.¹³

Fasl al-Maqal ditulis dengan bahasa yang cukup mudah dan agaknya memang didedikasikan Ibn Rushd untuk pembaca awam. Buku ini ditulis sebagai respon meningkatnya "fundamentalisme" dan meruyaknya gerakan anti-akal di dunia Islam. Sejak al-Ghazali menerbitkan buku polemisnya, *Tahafut al-Falasifah*, keberadaan filsafat semakin terancam. Para ulama berlomba-lomba mengeluarkan fatwa haram mempelajari filsafat. Kaum fundamentalis melarang buku-buku filsafat. Beberapa dari mereka bahkan bersikap ekstrim dengan membakar buku-buku tersebut, termasuk yang mereka lakukan kemudian: membakar buku-buku Ibn Rushd.

Sebagai seorang *faqih*, Ibn Rushd cukup cerdas menjawab persoalan status mempelajari filsafat. Menurutnya, pengharaman filsafat tidak dilakukan lewat kajian yang mendalam. Tapi, sebaliknya, dilakukan secara tergesa-gesa dan tak berpijak pada metode yang benar. Menurutnya, status hukum dalam fikih bukan hanya halal dan haram, tapi ada kategori lain, yakni *mubah* (boleh), *mahdzur/makruh* (tak dianjurkan), *nadb/sunnah* (dianjurkan), dan *wajib* (diharuskan).¹⁴ Memilih status haram adalah tindakan gegabah yang tak berpijak pada prinsip kehati-hatian yang dianjurkan Islam dalam setiap memutuskan perkara.

Setelah meneliti berbagai dalil dan menelisik kemungkinan-kemungkinan yang didapat orang dari belajar filsafat, Ibn Rushd berpendapat bahwa mempelajari filsafat itu bukan haram hukumnya, tapi *wajib* atau --paling tidak--*sunnah*. Selain berpegang pada alasan rasional, Ibn Rushd juga merujuk pada ayat-ayat al-Quran yang intinya menganjurkan kaum Muslim untuk berpikir dan menggunakan akal-pikirannya, seperti

12 Pada masa-masa awal sejarah Islam, sebetulnya ada mazhab pemikiran yang sangat mengagungkan akal-pikiran. Dalam literatur Islam, mereka kerap disebut sebagai "*mazhab ra'yu*" (mazhab akal). Salah satu kelompok dari mazhab ini adalah kaum Mu'tazilah yang sempat mendominasi wacana pemikiran Islam abad ke-8 hingga abad ke-10.

13 Absennya *Fasl al-Maqal* dari daftar buku-buku Ibn Rushd yang diterjemahkan ke dalam bahasa Latin agak mengherankan, mengingat buku ini sangat populer. Buku ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Ibrani pada akhir abad ke-13. Umumnya buku-buku yang diterjemahkan ke dalam bahasa Ibrani juga diterjemahkan ke dalam bahasa Latin. Saya menduga ada instruksi dari dewan penerjemah (atau Gereja) agar buku ini tidak diterjemahkan, kemungkinan besar karena pesannya yang cukup provokatif.

14 Ibn Rushd. *Fasl al-Maqal wa Taqrir ma Bayna al-Syari'ah wa al-Hikmah min al-Ittisal*. Beirut: Dar al-Shuruq, 1986, hal. 27

yang termaktub secara gamblang dalam surah al-Hasyr (59:2), al-A'raf (7:184), al-An'am (6:75) dan Ali 'Imran (3:191).

Menurut Ibn Rushd, akal dan wahyu tak bisa dipertentangkan. Kedua-duanya harus dihormati dan dijunjung tinggi. Akal adalah alat untuk memahami ayat-ayat Allah. Tanpa akal, ayat-ayat itu tak ada artinya. Akal dan wahyu tak boleh dipertentangkan, tetapi harus diharmonisasikan. Jika ada pertentangan antara keduanya, maka wahyu harus ditafsirkan.

fa in kana muwafiqan fa la qawla hunalika, wa idza kana mukhalifan thuliba ta'wiluhu (jika tak ada pertentangan [antara wahyu dan akal], tak ada yang perlu dikatakan. Tapi, jika ada pertentangan, maka wahyu haruslah ditafsirkan).¹⁵

Jelas sekali pembelaan Ibn Rushd terhadap akal pikiran. Jika ada ayat-ayat al-Qur'an yang bertentangan dengan akal pikiran manusia, bukan akal yang harus ditundukkan, tapi ayat-ayat itu yang harus dita'wilkan. Menurut Ibn Rushd, Allah menggunakan simbol-simbol dalam menyampaikan pesannya. Seluruh bahasa dalam al-Qur'an adalah simbol yang bisa ditafsirkan.

Implikasi pandangan Ibn Rushd sangat besar bagi dunia Kristen, tapi tak banyak berpengaruh bagi dunia Islam.¹⁶ Untuk mengantisipasi pengaruh Ibn Rushd yang semakin meluas, para petinggi Gereja melakukan berbagai upaya, termasuk mengeluarkan fatwa (*edict*) haram mempelajari Ibn Rushd. Pada Desember 1270, Etienne Tempier, mengeluarkan pengumuman tentang ajaran-ajaran heretik, termasuk pandangan Aristotle dan Ibn Rushd di dalamnya. Siapa saja yang melanggar fatwa itu akan dihukum berat.

Tapi, para pengikut Ibn Rushd (Averroest) tidak tinggal diam. Alih-alih takut dengan ancaman sang uskup, mereka justru semakin bertambah militan. Seperti diceritakan oleh Renan, para pengikut Ibn Rushd itu melakukan berbagai macam cara untuk menyebarluaskan dan menyelundupkan buku-buku Ibn Rushd.¹⁷ Agar bisa *survive*, mereka mengadopsi pandangan Ibn Rushd tentang akal dan wahyu menjadi doktrin "kebenaran ganda." Kepada Gereja mereka mengakui kebenaran wahyu dan kepada filsafat dan sains mereka mengamini kebenaran akal pikiran.

Meskipun mengalami tekanan yang luar biasa dari Gereja, kaum Averroest sebenarnya sedang membangun jalan ke masa depan Eropa yang gemilang. Dua abad setelah persekusi yang mereka alami, akal pikiran memenangkan pertarungannya dengan Gereja. Dimulai oleh gerakan Renaisans di Italia, kebenaran non-wahyu (*sains*) semakin luas diterima. Dan perlahan tapi pasti, Eropa menjadi semakin rasional.

Konsep tentang Tuhan

Salah satu tema yang paling menyita perhatian para filsuf Kristen abad pertengahan adalah perdebatan tentang konsep Tuhan dan argumen-argumen tentang keberadaannya. Ibn Rushd menjelaskan hal ini dalam bukunya, *Tahafut al-Tahafut* dan buku yang tampaknya dia maksudkan sebagai lanjutan dari *Fasl al-Maqal*, yakni *al-Kashf*

15 Ibn Rushd. *Fasl al-Maqal*, hal. 35.

16 Ada beberapa ulama Islam yang mencoba mengikuti pandangan Ibn Rushd dalam soal hubungan akal dan wahyu, seperti al-Thufi (w. 1316) dan al-Shatibi (w. 1388). Tapi, pikiran-pikiran mereka tampaknya tak mampu membendung kegilaan orang terhadap al-Ghazali.

17 Renan. *Ibn Rushd wa al-Rushdiyyah*, hal. 278-287.

an *Manahij al-Adillah*. Jika dalam buku pertama, Ibn Rushd mencoba menjelaskan konsep Tuhan seperti dipahami para filsuf, dalam buku kedua, dia menjelaskan konsep Tuhan seperti dipahami para teolog dan sufi. Dalam buku kedua ini, Ibn Rushd menjelaskan pemahamannya tentang Tuhan dan kritiknya terhadap para teolog dan sufi yang menurutnya telah keliru dalam memahami Tuhan.

Patut dicatat di sini bahwa Ibn Rushd menggunakan istilah "*sani*" (pembuat/*maker*) untuk merujuk kata "tuhan." Dia tidak menggunakan kata "*khaliq*" (pencipta/*creator*) dan jarang sekali menggunakan kata "allah" (tuhan/*god*) dalam karya-karya filsafatnya. Jika hal ini bermakna sesuatu, kemungkinan besar bahwa Ibn Rushd mengikuti jejak Aristotle dan para filsuf Yunani yang tidak percaya pada doktrin *nihilo* (sesuatu ada dari ketiadaan). Dalam bahasa Arab, kata *sani* berarti membuat sesuatu dari sesuatu yang lain, sementara kata *khaliq* berarti mencipta dari ketiadaan.

Dalam *al-Kashf*, Ibn Rushd menjelaskan bahwa Pembuat (*sani*) adalah "zat" yang eternal (*azaly*) dan permanen (*abady*). Dia tidak dibuat (diciptakan) oleh sesuatu yang lain, karena kalau kita berasumsi demikian, maka kita harus mempertanyakan siapa pembuat (pencipta) sesuatu yang lain itu terus-menerus (*ad infinitum*); dan secara logika, ini tidak dimungkinkan.¹⁸ Ini adalah argumen Aristotle tentang penggerak yang tidak bergerak (*unmoved mover/almuharrrik allazi la yataharrak*) yang sepenuhnya disetujui Ibn Rushd. Tuhan, dalam konsepsi Ibn Rushd, adalah "penggerak yang tidak bergerak."

Ibn Rushd mengkritik kaum Asy'ariyah (Ahlussunnah) yang menganggap bahwa alam-*raya* (*al-'alam*) adalah sesuatu yang diciptakan (*muhdath*). Menurutnya, alam-*raya* tidak diciptakan oleh siapa-siapa. Alam *raya* adalah sesuatu yang *azaly* (eternal) sama seperti Tuhan. Menganggap bahwa alam itu diciptakan akan berakibat pada pertanyaan tak berujung siapa yang menciptakan pencipta alam. Bagi Ibn Rushd, yang temporal (*muhdath*) tidak bisa diciptakan oleh yang *azaly*, karena yang *azaly* hanya *melahirkan* yang *azaly*. Alam bersifat *azaly* karena keberadaannya bergantung (*muta'alliq*) pada sesuatu yang *azaly*.¹⁹

Doktrin bahwa alam-*raya* sebagai sesuatu yang *azaly* tak hanya diyakini Ibn Rushd, tapi oleh hampir seluruh filsuf Muslim sebelum Ibn Rushd. Al-Farabi dan Ibn Sina meyakini itu dan memberikan penjelasan yang sangat memikat tentang hubungan tuhan (*wujud*) dan alam yang sama-sama *azaly*. Menurut Ibn Sina, tuhan adalah sesuatu yang *wajib* ada karena dirinya sendiri (*wajib al-wujud bi zhatihi*) sementara alam adalah sesuatu yang *wajib* ada karena sesuatu yang lain (*wajib al-wujud bi ghayrihi*). Kedua-duanya adalah eternal (*azaly*).²⁰ Yang membedakannya adalah derajat wujud (*degree of existence*), yakni bahwa tuhan, mengingat sebab wujudnya, lebih "mulia" (*ashraf*) daripada alam.

Keazalian tuhan memiliki konsekwensi lain, yakni bahwa sesuatu yang *azaly* hanya peduli pada sesuatu yang universal (*kulliyat*) dan mengabaikan hal-hal yang bersifat partikular (*juz'iyat*). Dengan kata lain, tuhan tidak mengetahui hal-hal yang bersifat partikular, sebuah keyakinan yang dianggap al-Ghazali sebagai doktrin sesat dan membuat orang yang mengimaninya kafir. Menurut Ibn Rushd, ada persoalan besar jika Tuhan mengetahui hal-hal yang partikular, yakni bagaimana menjelaskan sesuatu yang permanen (*azaly*) berada dalam sesuatu yang temporal (*hadith*). Pengetahun hal-hal yang partikular mensyaratkan pelaku yang temporal. Yang *azaly* tidak mungkin berurusan dengan sesuatu yang temporal. Karena jika itu terjadi, maka dia tidak lagi *azaly*, karena keberadaannya akan "didikte" oleh perubahan (*taghayyurat*) dan multifikasi (*ta'addudat*) yang berlangsung dalam dunia *juz'iyat*. Dan mustahil Allah didikte oleh hal-hal yang

18 Ibn Rushd. *al-Kashf an Manahij al-Adillah fi Aqaid al-Millah*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-Arabiyyah, 1998, hal. 103.

19 Ibid.

20 Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*. Leiden: Brill, 2014, hal. 296-298.

temporal itu.²¹

Ibn Rushd meyakini bahwa keberadaan Tuhan bisa dibuktikan lewat argumen rasional. Dia mengkritik kaum Literalis (*hasywiyyah*) yang menganggap bahwa pembuktian adanya Allah hanya mungkin lewat wahyu (*al-sam*).²² Ibn Rushd juga mengkritik kaum sufi yang menganggap pembuktian itu bisa didapat lewat jalan batin atau membersihkan jiwa dari segala nafsu (*tajrid al-nafs*).²³ Menurutnya, bahkan ketika kita merujuk kepada al-Qur'an, kitab suci ini menganjurkan agar manusia menggunakan akal-pikirannya untuk mencermati fenomena alam dan dari sana dia akan mengenal tuhan. ²⁴ Dengan kata lain, argumen tentang pembuktian Tuhan didukung oleh kitab suci.

Catatan Penutup

Sejarah filsafat Abad Pertengahan Eropa tak bisa dilepaskan dari peran filsafat Islam, khususnya pemikiran Ibn Rushd. Periode keemasan Abad Pertengahan yang ditandai dengan penerjemahan karya-karya berbahasa Arab di Toledo, Spanyol, tak akan pernah lengkap tanpa menyebut kontribusi para filsuf Arab-Muslim. Kaum Neoplatonis dan Peripatetik Muslim tak hanya menjembatani pemikiran klasik (Yunani) ke dunia skolastik Eropa, tapi juga memperkaya dan menentukan arah perjalanan pemikiran filsafat di benua biru itu.

Di antara filsuf Muslim yang mempengaruhi pemikiran Eropa Abad Pertengahan dan awal abad modern, tak diragukan lagi Ibn Rushd adalah *towering figure*, yang memberikan dampak sangat besar bagi sejarah intelektual Eropa. Dalam hal ini, pengaruh Ibn Rushd di Eropa dan di dunia Barat secara umum jauh melampaui pengaruhnya di dunia Islam sendiri. Jika di dunia Islam tradisi filsafat dimusuhi, di dunia Barat, Ibn Rushd disambut dengan meriah dan dipelajari selama lebih dari 400 tahun.

Kehadiran Ibn Rushd dalam filsafat Eropa Abad Pertengahan menciptakan sebuah ironi. Pada satu sisi, filsuf Cordoba itu berjasa membersihkan nama Aristotle dan menafsirkan pemikiran-pemikirannya untuk dunia Kristen. Tapi, pada sisi lain, upaya rehabilitasi Aristotle itu justru menjauhkan pemikiran dan nilai-nilai Kristen dari ajaran Aristotle. Lebih ironi lagi, dengan gagasannya tentang independensi akal-pikiran, perlahan tapi pasti, Ibn Rushd telah mendorong Gereja kejurang keruntuhannya. Akal-pikiran yang sebelumnya tunduk di bawah kuasa Gereja kini memiliki otoritas penuh yang sejajar atau bahkan lebih tinggi dari Gereja.

21 Ibn Rushd. *Tahafut al-Tahafut*. Beirut: Dar al-Fikr al-Lubnani, 1993, hal. 256-258. Lihat juga penjelasan Ibn Rushd dalam *Fasl al-Maqal*, hal 39-40.

22 Ibn Rushd. *al-Kashf*, hal. 101.

23 Ibid, hal. 117.

24 Ibn Rushd mengutip surah al-Baqarah ayat 21-22 dan Ibrahim ayat 10.