

*Abdullah Mahmud*

Fakultas Agama Islam Universitas Muhammadiyah Surakarta



## ABSTRAK

*Untuk mengetahui perhatian Ibnu Rusyd terhadap Ilmu Kalam, perlu diutarakan terlebih dahulu kategorisasinya terhadap kelompok-kelompok pencari kebenaran. Dalam pandangannya manusia (dalam agama) dapat dibagi menjadi tiga kategori. Pertama, golongan orang yang bukan ahli ta'wil, dan mereka adalah Khithabiyun (retoris) yang merupakan mayoritas. Kedua, golongan ahli ta'wil (jadali) dan mereka adalah Jadaliyyun (dialektis), dan Ketiga, golongan ahli ta'wil sungguh-sungguh, dan mereka adalah Burhaniyyun (demonstratif). Ibnu Rusyd lebih menekankan aspek burhaniyyun dalam pencari kebenaran karena aspek ini akan mengantarkan seseorang pada pemikiran falsafi yang mempunyai tingkat keyakinan yang tinggi.*

**Kata Kunci:** *Ibnu Rusyd, Kalam, kebenaran*

Di antara karya-karya Ibnu Rusyd, *Al-Manahij al-Adillah...* yang diperkirakan kuat muncul pada tahun 575/1179-80, yakni selama periode kedua masa jabatannya sebagai Qadli di Seville. Agaknya para pengkaji Ibnu Rusyd banyak sepakat bahwa dua karya utamanya yang lain "*Fashl al-Maqal...*" dan "*Tahafut...*" diduga muncul pada tahun yang sama. Ketiga karya di atas ditambah dengan *Dhamimat Ilmi al-*

*Ilahi* bermuat tentang pemikiran-pemikiran Ibnu Rusyd di sekitar persoalan-persoalan Filsafat dan Kalam, dan lebih merupakan pandangan-pandangan pribadinya ketimbang untuk kepentingan pihak lain.

*Fashl al-Maqal* adalah sebuah karya yang tulus dan sungguh-sungguh menjelaskan keselarasan antara wahyu dan akal, agama dan filsafat. Pada asasnya wahyu dan akal adalah sama-

sama merupakan anugerah agung dari Tuhan yang tidak mungkin bertentangan satu dan lainnya. Sementara itu, *Tahafut al-Tahafud* adalah karya filsafat kalam yang merupakan sanggahan-sanggahan terhadap pemikiran dan serangan-serangan Ghazali terhadap para filosof Neo-platonisme muslim-Arab sebelumnya, khususnya al-Farabi dan Ibnu Sina. *Sedang Al-Manahij...* adalah sebuah karya yang mengungkapkan pemikiran-pemikiran dan kritik-kritik tajamnya dalam ilmu kalam yang ditunjukkan pada kaum Mutakallimun pada umumnya. Karya ini berusaha menunjukkan kelemahan-kelemahan argumen mereka dan sekaligus meluruskannya.

Ketiga karya di atas jelas mempunyai preseden historisnya sendiri-sendiri, dan karya yang tersebut terakhir — yang jadi fokus bahasan penulisan makalah ini—sungguhpun memuat pandangan-pandangan kalamnya berupa sanggahan terhadap Mutakallimun, utamanya Asy'ariyah, namun seperti yang akan terlihat, Ibnu Rusyd tampak berupaya memperkokoh paham Kalam di Andalusia yang didasarkan pada pemikiran-pemikiran Kalamnya.

Untuk mengetahui perhatian Ibnu Rusyd terhadap Ilmu Kalam, perlu diutarakan terlebih dahulu kategorisasinya terhadap kelompok-kelompok pencari kebenaran. Dalam pandangannya manusia (dalam agama) dapal dibagi menjadi tiga kalegori. *Pertama*, golongan orang yang bukan ahli ta'wil, dan mereka adalah *Khithabiyyun*

(retoris) yang merupakan mayoritas. *Kedua*, golongan ahli ta'wil (jadali) dan mereka adalah *Jadaliyyun* (dialektis), dan *Ketiga*, golongan ahli ta'wil sungguhsungguh, dan mereka adalah *Burhaniyyun* (demonstratif) (Abu al-Walid Ibnu Rusyd, 1972: 54).

Golongan *Khithabiyyun* (retoris) yang dipandang sebagai mayoritas umat lebih banyak menyandarkan pemahaman keagamaan melalui khitab ayal-ayat al-Qur'an (tekstual), dan tidak mempergunakan ta'wil yang rumit. Hal demikian sesuai dengan tingkatan intelektual mereka yang belum menjangkau tingkatan yang lebih tinggi (jadal, ta'wil). Kelompok *Jadaliyyun* (dialektis) yang dimaksud adalah kaum Mutakallimun. Kendatipun mereka mempergunakan ta'wil, akan tetapi kekuatan argumen yang dihasilkan masih belum optimal, karena tidak didukung logika yang tepat. Dan kelompok *Burhaniyyun* (demonstratif) dimaksudkan kaum filosof sebagai ahli ta'wil yang sesungguhnya. Kelompok terakhir ini dengan logika yang akurat dipandang dapat memberikan ta'wil yang tepat terhadap agama, dan menurut Ibnu Rusyd akan melahirkan tingkat kebenaran tertinggi dari ketigajalan di atas. Jika demikian, Ibnu Rusyd dengan tegas menggarisbawahi elitisme filsafat.

Dari ketiga jalan tersebut, serangan-serangan Ibnu Rusyd lebih banyak diarahkan kepada kaum Mutakallimun, karena jalan ini, pada azasnya ditujukan untuk memuaskan (*iqna'*) mayoritas masyarakat awam. Adapun jalan de-

monstratif, yakni jalan para filosof, jelas mempunyai tingkatan keyakinan yang tinggi. Sedang jalan dialektis mengatasi standar awam namun belum mencapai tingkatan kebenaran para filosof (Muhammad ‘Atif ‘Iraqi, 1980: 48).

Keyakinan Ibnu Rusyd terhadap bentuk kebenaran demonstratif memang melebihi segala-galanya. Dan karena itu tampaknya dia tidak memberikan tempat pada jalan kebenaran lain. Demikian besarnya apresiasi Ibnu Rusyd pada kebenaran demonstratif, sehingga dia mengatakan: “sesungguhnya filsafat adalah persepsi terhadap segala hal dengan jalan burhan” (Ibnu Rusd, 1901: 101). Karena kaum Mutakallimun hanya berhenti pada cara dialektis (jadal) dan belum sampai pada kebenaran burhani, adalah kewajiban Ibnu Rusyd untuk mengkritiknya. Karena pada dasarnya, menurut Ibnu Rusyd, jalan jadal belum sampai pada tingkatan falsafi.

Kritik Ibnu Rusyd pada kaum Mutakallimun bukan hanya ditujukan pada ulama-ulama kalam Asy’ariyah—sungguhpun lebih banyak diarahkan kepadanya—namun juga ditujukan pada Mu’tazilah. Kendatipun Ibnu Rusyd sendiri mengakui bahwa karya-karya (buku-buku) Mu’tazilah belum sampai di Andalusia, namun dia berani memastikan bahwa jalan yang mereka tempuh akan menyerupai jalan kaum Asy’ariyah, (Ibnu Rusyd, 1964: 149) yaitu metode jadali (dialektis). Kendatipun diakui banyak kalangan bahwa golongan Mu’tazilah lebih banyak mempergunakan ta’wil ‘aqli

(interpretasi rasional) daripada Asy’ariyah dalam memecahkan persoalan, namun demikian mereka tetap merupakan golongan Mutakallimun. Karena jalan yang mereka tempuh tetap jalan dialektis, dan bukan demonstratif.

Dalam konteks ini apa yang dimaksud oleh Ibnu Rusyd adalah kritik metodologi terhadap Mutakallimun. Dan jika memang ini yang dikehendaki dan asumsinya di atas mengena pada golongan Mu’tazilah juga, berarti kritiknya mencakup batas-batas yang luas—Asy’ariyah dan Mu’tazilah. Sungguhpun Mu’tazilah yang banyak mempergunakan interpretasi rasional dan dekat dengan cara kerja (prosedur) filosof, metode mereka bukanlah metode filsafat; dan kedekatan Asy’ariyah dengan kaum sufi bukan berarti pula metode mereka adalah metode kaum sufi, (Muhammad ‘Atif ‘Iraqi, 1980: 51-52) demikian Atif ‘Iraqi mengatakan.

Penalaran ulama kalam yang, menurut Ibnu Rusyd, dipandang kurang signifikan dan tidak dapat diterima oleh lapisan masyarakat secara luas, memperoleh dukungannya belakangan dari Ibnu Khaldun, (Lihat Abd ar Rahman Ibnu Khaldun, t.th: 517) bahwa secara prinsipil metode *jadaliyoh*. kalam itu tak dapat memberikan manfaat kepada manusia, sebab cara itu hanya sesuai dan terikat pada situasi dan masa tertentu.

Penelitian tentang pemikiran Ibnu Rusyd yang dilakukan belakangan mengindikasikan dengan jelas posisinya sebagai pendukung paham kalam Ibnu

Tumart al-Mahdi, peletak dasar al-Muwahiddun. Seperti telah dikemukakan sebelumnya bahwa karya-karya tulisnya sangat banyak. Seorang peneliti tentang Ibnu Rusyd, Ernst Renan (Ernsn Renan, 1957: 79) mengatakan bahwa terdapat manuskrip yang masih terpelihara dengan baik di *Escorial* yang meliputi karya-karya al-Farabi, Ibnu Sina dan Ibnu Rusyd. Dan di bawah nama Ibnu Rusyd sendiri terdapat sebuah judul "*Syarh 'Aqidah al-Imam al-Mahd'*". Hanya saja karya ini sudah tidak ada lagi. Kendati demikian, ada dugaan kuat bahwa dalam karya ini Ibnu Rusyd mendukung proposisi penalaian logis Ibnu Tumart.

Sungguhpun dalam konteks karya teologis, demikian Urvoy mengatakan, karya *al-Manhij al-Adillah...* umumnya dipandang karya sekunder dari sisi kepentingannya, ia sangat berguna untuk menunjukkan bagaimana Ibnu Rusyd membahas hampir semua tesis al-Muwahiddun, meskipun tanpa harus menyebut Ibnu Tiimart dan mengikuti alasan-alasan yang sama sekali berbeda yang bersifat doktrinal dan di atas segalanya pedagogis (Dominuque Urvoy, 1991: 71).

Ibnu Tumart — seperti umumnya ulama Kalam yang berpendapat bahwa doktrin adanya Tuhan, secara tradisional, didasarkan pada pernyataan wajib wujudnya sang Pencipta—berangkat dari ayat al-Qur'an (QS. XIV: II) yang menegaskan wajib wujud, tapi tampaknya dia berbeda dari mereka dalam hal

menghapuskan pengalaman inderawi dan hanya patuh pada "pentingnya penalaran". Rasionalisme semacam ini juga sering terdapat di dalam kitab "*Fashl al-Maqal...*" yang menegaskan bahwa adalah al-Qur'an sendiri yang mengajak manusia pada argumentasi rasional. Dalam *Al-Manahij...* dia lagi-lagi menegaskan argumentasi al-Qur'an di atas untuk menentang kaum literalis (ahlu dhahir) dan kaum sufi. Serangan Ibnu Rusyd juga diarahkan pada kaum Mutakallimun yang mana metodenya tak dapat diterima oleh umat dan terlebih lagi tidak dapat membangun dalil yang meyakinkan.

Dalam analisisnya tentang ide penciptaan, demikian Urvoy lebih lanjut berpendapat, Ibnu Rusyd mengikuti jalan Ibnu Tumart dalam karya di atas. Dia berangkat dari pengalaman namun membatasinya dalam satu cara tertentu sehingga analisisnya berkisar di seputar ide, antara lain: a.)... pengalaman tentang wujud segala makhluk hidup yang menjadi saksi keberadaan Tuhan dan mereka semua diciptakan; b), mengambil kesimpulan bahwa wujud makhluk berasal dari wujud pencipta. Meskipun demikian Ibnu Tumart memfokuskan pada mekanisme kesimpulan itu sendiri yaitu mengambil kesimpulan darinya yang berlawanan dengan analogi dalam hubungannya dengan pengalaman kita tentang penciptaan serta menempatkan Tuhan sebagai wujud sempurna. Di lain pihak, Ibnu Rusyd mengintrodusir sebuah perspektif "ilmiah" dalam perso-

alan ini, yaitu menegaskan wajib (wujud), agar memperoleh pengetahuan yang tepat tentang wujud Tuhan, memiliki pengetahuan tentang substansi segala sesuatunya. Adapun kesejajaran antara kedua pemikir di atas adalah bahwa Ibnu Tumart mengelaborasi secara langsung “aqidah”nya pada tataran rasional, hanya pada akhirnya dia memberikan versi sederhana yang tertuang dalam “*mursyidat*”nya. Sedang Ibnu Rusyd membedakan dua (2) macam pengetahuan yang berasal dari dua bukti yang sama (melalui Tuhan dan melalui ide penciptaan), yaitu bahwa umat hanya bisa memahami bentuk pengetahuan itu melalui pengalaman inderawi; kaum elit intelektual saja yang dapat mempersepsi dengan bukti-bukti meyakinkan.

Ketika membahas tentang sifat-sifat Tuhan, Ibnu Tumart dalam “aqidah”nya bertolak dari al-Qur’an itu sendiri tanpa harus menambahkan ke dalamnya argumen-argumen rasional. Dia mengatakan:

Nama-nama pencipta (tuhan) adalah subyek bagi otoritasNya, Dia tidak diberi nama kecuali apa yang Dia menamakan diri-Nya dalam al-Qur’an atau dengan ungkapan-ungkapan nabi-Nya. Analogi, etimologi dan konvensasi adalah tidak diperkenankan atas nama-nama itu.

Ibnu Tumart menegaskan sifat-sifat Tuhan dengan mengatakan bahwa Tuhan itu hidup, mengetahui, berkuasa, berkehendak, mendengar, melihat,

berbicara dan semua itu “bila kayf”. Seiring dengan pendapat Ibnu Tumart di atas dan, atau barangkali terpengaruh olehnya, Ibnu Rusyd juga mengelaborasi hal yang sama dalam *Al-Manahij*. . . nya, khususnya. terdapat dalam bab tentang sifat-sifat Tuhan.

Selanjutnya Ibnu Rusyd mengungkapkan bahwa sifat-sifat yang jelas dipergunakan dalam kitab suci (al-Qur’an) untuk menggambarkan Tuhan dan pencipta dunia adalah sifat-sifat yang diambil dari kesempurnaan-kesempurnaan yang terdapat pada diri manusia. Ada tujuh (7) sifat yaitu: ilmu, hidup, kuasa, kehendak, mendengar, melihat dan bahasa. Dan akhimya tentang sifat — khususnya ketika berbicara tentang sifat pertama, yaitu ilmu Tuhan—Ibnu Rusyd inengingatkan bahwa kita perlu mempercayai sepenuhnya dogma ini seperti halnya termuat dalani wahyu, tanpa harus bertanya bagaimana Tuhan mengetahui dan seterusnya.

Dari pembahasan perbandingan tentang beberapa persoalan teologis di atas memang tampak ada kesejajaran pemikiran antara Ibnu Rusyd dan Ibnu Tumart, meski terdapat perbedaan yang kurang prinsipil. Bertolak dari sinilah Dominique Urvoy terdorong untuk menyimpulkan bahwa pembahasan-pembahasan teologis Ibnu Rusyd sesungguhnya tidak lebih dari interpretasi teologis ataa pemikiran kalam Ibnu Tumart, yang lantas disebut “interpretasi atas al-Muwahhidn”.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abu Walid Ibnu Rusyd, 1972. *Fasl al-Maqal fima Bain al-Hikmah wa al-Syariah min al-Inttishal*. Ditahqiq oleh Muhammad Imarah. Mesir: Daar al-Maarif.
- Abd ar Rahman Ibnu Khaldun, t.th. *Muqaddimah Ibnu Khaldun*. Beirut: Daar al-Jil.
- Ernst Renan, 1957. *Ibnu Rusyd wa al-Rusydiyah*, terjemahan dari bahasa Jerman oleh 'Adil Zu'aitir. Kairo: Daar al-Ihya al Kutub al-'Arabiyah.
- Do,imique Urvoy. 1991. *Ibnu Rusyd (Averroes)*. London: London and New York.
- Ibnu Rusyd. 1901. *Tahafut al-Tahafut*. Kairo t.p.
- . 1964. *Manahij al-Adillah fi Aqaid al-Millah*, Ditahqiq Mahmud Qosim. Mesir: Maktabah al-Anjalu al Misriyah.
- Muhammad 'Atif'Iraqi, 1980. *Al-Manhaj al-Naqdiy fi Falsafat Ibn Rusyd, cet I*. Kairo: Daar al-Ma'arif.