

**METODE KALAM IBN RUSYD
(KRITIK ATAS METODE MUTAKALLIMIN)**

Afrizal M,¹ Kurnial Ilahi,¹ Jamaluddin,¹ M. Syafwan HB²

¹Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau, Indonesia

²Universitas Islam Negeri Imam Bonjol Padang, Indonesia

afrizal.m@uin-suska.ac.id

Abstract

The study of the method of kalam discusses the sources and measures that are taken to overcome the problems of the theology of Islam in a proper manner in order to maintain the belief of the ummah (Islam followers). According to Ibn Rusyd, the foundation of belief is nash (the holy Qur'an and the Sunnah), but experts in the theology of Islam cannot use the Qur'anic texts literally only when a clash between nash and logis take place. In this case, an effort is made by describing the approach of every ideology so that the strengths and weaknesses of their arguments are clearly seen. In this case, how Ibn Rusyd is concerned with the theology issues to maintain the belief of the ummah is very noticeable. In fact, through his brilliant thought Ibn Rusyd with his good policy has succeeded in dealing with the theology of Islam very wisely in such a condition where the ummah tend to be discriminative.

Keywords: *Kalam, Theology of Islam, Ibn Rusyd*

Abstrak

Kajian metode kalam mendiskusikan sumber dan langkah-langkah yang ditempuh untuk memecahkan persoalan kalam dengan baik untuk memelihara akidah umat. Menurut Ibn Rusyd dasar akidah adalah nash, tetapi para mutakallim tidak dapat memakai teks nash secara harfiah saja bila terjadi benturan nash dengan logika. Ini dilakukan dengan mendiskripsikan pendekatan setiap aliran kalam agar jelas kekuatan dan kelemahan argumentas setiap aliran. Dari sini kelihatan bagaimana Ibn Rusyd mendudukan persoalan ini dalam memelihara akidah umat. Ternyata melalui ketajaman berpikir yang diimbangi dengan kebijakan yang tepat, Ibn Rusyd berhasil mendudukan persoalan kalam secara tepat dalam kondisi umat yang cenderung diskriminatif.

Kata Kunci : *Kalam, Teologi Islam, Ibn Rusyd*

Pendahuluan

Mungkin banyak orang memiliki persepsi bahwa nama Ibn Rusyd lebih dikenal sebagai filosof disebabkan pembelaannya terhadap filsafat dari serangan al-Ghazali. Ketika al-Ghazali mengkritik filosof habis-habisan, sehingga

filsafat hampir mati di kalangan Sunni di dunia Islam bagian Timur, Ibn Rusyd datang membela sehingga ruh filsafat hidup kembali yang ditulis dalam bukunya *Tahafut al-Tahafut*.¹ Bagi Eropa,

¹Begitu berambisi mengkritik filsafat, al-Ghazali benar-benar

Ibn Rusyd (Averois) memiliki pengaruh tersendiri karena pengembangan dan kemajuan ilmu yang dicapai saat ini tidak terlepas dari Ibn Rusyd. Pola pikir filosofis yang dibawa Ibn Rusyd sudah membangkitkan kesadaran akan ketertinggalan, sekaligus memicu mereka untuk bangkit menguasai ilmu pengetahuan dan teknologi.

Selain itu, Ibn Rusyd menguasai bidang fikih, dibuktikan dengan karyanya *Kitab Bidayah al-Mujtahid*. Tetapi tidak banyak orang tahu bahwa ia juga menguasai bidang teologi yang ditulisnya dalam buku *Manahij al-Adillah fi 'Aqid al-Millah*.² Ini mungkin disebabkan karyanya itu tidak banyak dijumpai terutama di Indonesia. Dalam bukunya ini ia menguraikan pemikirannya tentang kalam secara luas dan kritiknya terhadap beberapa metode kalam lain.³

Karena minimnya kajian kalam Ibn Rusyd – padahal pandangannya tentang ini sangat brilian – maka ini pulalah yang menjadi dasar tulisan itu dihadirkan. Persoalan yang diangkat Ibn Rusyd dalam bidang kalam cukup banyak. Selain metode kalam, ia menguraikan persoalan wujud Allah, sifat-sifat Allah, keesaan Allah, keadilan Tuhan, hari kiamat, serta rasul dan wahyu.⁴ Karena terlalu banyak tidak mungkin semua itu dibicarakan dalam artikel yang terbatas ini. Oleh sebab itu, fokus tulisan ini adalah membicarakan metode kalamnya saja.

mempersiapkan diri dengan terlebih dahulu mengkaji filsafat secara mendalam, sehingga persiapan itu menghasilkan buku “Maqasid al-Falasifah” inti sari filsafat. Setelah itu al-Ghazali mengkritik filsafat habis-habisan yang dituangkan dalam buku “Tahafut al-Falasifah”. Ibn Rusyd juga seorang dokter, dan ia menulis buku *al-Kulliah fi al-Thib* (Garis-garis Besar Ilmu Kedokteran) yang kemudian menjadi pelajaran penting di Eropa. Dia juga menulis tentang astronomi, tetapi naskah Arabnya telah hilang, yang masih tinggal dalam bahasa Ibrani, sayangnya buku tidak sampai kepada kita.

²Hadariansyah, “Warisan Intelektual Ibn Rusyd dalam Pemikiran Teologi Islam,” *Jurnal Ushuluddin* 12, no. (2013): 124. Lihat juga Ahmad Fuad al-Ahwani, *Filsafat Islam*, terjemahan (Jakarta: Pustaka Firdaus 1985), 86.

³Ali Mashar, “Falsafah Kalam Ibn Rusyd”, *Jurnal Tribakti* 24, no. 1 (2013): 78.

⁴Afrizal M, *Ibn Rusyd, Tujuh Perdebatan Utama Teologi Islam* (Jakarta: Erlangga, 2006), 91-143.

Dalam sejarah pemikiran Islam, terdapat lima metode kalam yang digunakan untuk memecahkan persoalan keyakinan umat Islam. Kelima metode itu ialah, metode filosofis, metode semi filsafat, metode keseimbangan, metode tradisional, dan metode di luar yang lima itu yang saya sebut metode salaf. Kelima metode ini telah dijalan oleh figur masing-masing tokoh kalam. Ibn Rusyd dengan metode kalam mencoba mempertemukan semua metode yang berbeda itu untuk memberikan pemahaman bahwa perbedaan yang terdapat dalam kalam bukan substansi, tetapi persepsi, yang itu tidak merusak akidah.

Metode-metode Kalam

Kalam secara etimologis berasal dari bahasa Arab *kalama* yang berarti perkataan.⁵ Ilmu kalam, sama dengan Ilmu Tauhid, Ilmu Aqa'id, Ilmu Ushuluddin, dan Teologi Islam yang membahas tentang dasar-dasar keimanan. Semuanya mengkaji keesaan Allah, sedangkan perbedaannya terletak pada penekanan. Penekanan Ilmu Tauhid, bagaimana sesungguhnya keesaan Allah, penekanan Ilmu Aqa'id, manusia harus mengikatkan dirinya pada keesaan Allah, penekanan Ilmu Ushuluddin bahwa keesaan Allah sebagai dasar agama, penekanan ilmu kalam pada sifat dialogisnya dan Teologi Islam adalah istilah yang berasal dari luar Islam.⁶

Kata *method* (Inggris), *methodos* (Yunani) dalam Oxford Advanced Learner's Dictionary, adalah *particular way of doing*⁷ yang berarti cara kerja melakukan sesuatu, atau jalan yang ditempuh. Secara terminologi metode adalah cara kerja yang teratur digunakan untuk memahami

⁵Selain berkata, *kalama* juga bermakna melukai. Secara *majazi* perkataan seseorang memang dapat melukai hati dan perasaan orang lain. Adib Bisri, *Kamus al-Bisri, Indonesia-Arab, Arab-Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progresif, 1999), 642.

⁶Istilah *theologi* berasal dari istilah Kristen, *Theologia* yang berarti ilmu tentang Tuhan. Orang Indonesia ada yang merasa bangga menggunakan istilah Barat, padahal sebenarnya hal itu kurang tepat. Agar tidak sama dengan kepercayaan Kristen, maka untuk ilmu ini disebut dengan Teologi Islam.

⁷Sally Wehmeier (Chief Editor), *Oxford Advanced Learner's Dictionary*, Cet. 7 (New York: Oxford University Press, 2007), 925.

objek ilmu dan melaksanakan pekerjaan agar tercapai sesuai dengan yang dikehendaki.⁸ Cara kerja di sini merupakan sistem pelaksanaan suatu kegiatan guna mencapai tujuan yang ditentukan.⁹ Fungsi *metode* adalah sebagai alat untuk mencapai tujuan bagaimana cara melakukan atau membuat sesuatu.¹⁰

Jadi metode kalam adalah cara kerja yang dipakai tokoh-tokoh kalam dalam mendudukan persoalan-persoalan akidah secara dialogis dan sistematis agar dipahami masyarakat dengan baik. sebagaimana diketahui bahwa menurut *mutakallimun*, dasar-dasar akidah sudah ada dalam *nash*. Atas dasar itu, mereka terlebih dahulu menetapkan teks ayat sebagai patokan akidah.¹¹ Setelah itu, mereka mencari berbagai argumentasi yang tepat untuk memperkuat akidah. Ketika menjadi konsentrasi keilmuan, perbedaan pendekatan yang digunakan *mutakallimun* dalam mengkaji persoalan kalam melahirkan metode kalam yang berbeda.

Menurut Ibn Taimiyah, seperti dikutip Abu Zahrah, metode kalam dapat dibagi ke dalam empat bentuk, yaitu metode filosofis, metode semi filsafat, metode keseimbangan *nash* dan akal, dan metode tradisional. *Pertama*, metode filosofis, membahas persoalan kalam dengan mengemukakan *burhan*. Mereka tidak puas dengan kaum *khithabi*, karena berada pada tingkat paling dasar yaitu kembali kepada al-Qur'an. Orang-orang yang berpengetahuan luas harus mencari argumen lain agar mereka benar-benar yakin.

Kedua, metode semi filsafat yang dipakai Mu'tazilah, membahas persoalan akidah berdasarkan *nash* dan akal. Tetapi penggunaan

akal lebih banyak dibandingkan dengan *nash*. Bila tidak dapat dipahami, maka *nash* perlu ditakwilkan sampai diperoleh paham yang tepat.

Ketiga, metode keseimbangan *nash* dan akal. Al-Maturidi menggunakan metode ini dengan mengambil al-Qur'an sebagai dasar akidah kemudian memperkuatnya dengan logika supaya keyakinan lebih sempurna. Al-Maturidi berada di bawah Mu'tazilah dalam penggunaan akal dan wahyu. Penggunaan logika pada al-Maturidi tidak sebanyak penggunaan akal pada Mu'tazilah.

Keempat, metode tradisional yang dipakai Asy'ariyyah, menggunakan *nash* lebih dominan daripada akal. Apabila *nash* sudah cukup, al-Asy'ari tidak lagi berusaha memperkuatnya dengan logika. Argumen logika versi al-Asy'ari sangat sedikit dibandingkan Mu'tazilah dan al-Maturidi.¹²

Kelima (sic.), metode Salaf kata Ibn Taimiyah, berbeda dari empat metode di atas. Kaum Salaf hanya menggunakan *nash*, tidak menggunakan dalil logika mantiq yang bersumber dari filosof Yunani, karena akal menurut mereka dapat menyesatkan dan memberikan penafsiran yang bermacam-macam. Orang Salaf memandang mantiq sebagai *mufsadah* dan tidak ada di masa Sahabat dan tabi'in.

Masyarakat Islam awal (*al-sabiqun al-awwalun*) hanya mengenal *nash* sebagai dasar akidah. Yang dikatakan *nash* langsung mereka terima dan yakini. Ternyata keyakinan para Sahabat dan tabi'in saat itu sangat kuat. Oleh sebab itu, dengan *nash* tanpa mantiq, akidah mereka tetap mantap. Jadi wajar juga Ibn Taimiyah menolak logika dijadikan dasar akidah. Dalam sejarah pemikiran *kalam*, pemakaian logika tidak mudah karena tidak semua umat Islam mampu menggunakannya.

Ibn Taimiyah berasumsi, ketika ada sebagian Sahabat yang kurang memahami pesan *nash*, penjelasan Nabi sudah cukup untuk mengatasi

⁸<https://www.google.com/search?q=metode&ie=utf-8&oe=utf-8&client=firefox-b>. Dikutip tanggal 10 April 2018, pukul 11.18.

⁹Tim Redaksi *Kamus Besar Bahasa Indonesia, Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, t.t), 740. Lihat Juga Peter Salim dan Yenny Salim, *Kamus Umum Bahasa Indonesia Kontemporer*, Edisi Ketiga (Jakarta: Modern English Press, 2002), 973.

¹⁰Ibid.

¹¹Harun Nasution, *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah* (Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1987), 92.

¹²Abu Zahrah, *al-Mazahib al-Islamiyyah* (Kairo: Mathba'ah al-Namuzajjiyyah, t.t), 314.

masalah tersebut. Dengan demikian, pemakaian logika ketika itu belum diperlukan. Fungsi akal hanya sebagai pendukung *nash* semata. Akal hanya dipakai sebagai saksi atas pernyataan al-Qur'an dan Hadis, dan tidak berwenang memutuskan persoalan akidah.¹³

Kritik Ibn Rusyd terhadap Metode Kalam

Mengenai kalam, Ibn Rusyd banyak mengusulkan untuk kembali kepada al-Qur'an, dengan memahami makna *harfiah* karena pengetahuan pertama yang harus dimiliki oleh setiap mukmin adalah pengetahuan yang membuatnya menjadi yakin kepada wujud Tuhan.¹⁴ Ibn Rusyd juga tidak menganjurkan pemilahan dan pembagian antara akal dan *nash* seperti yang telah dipakai *mutakallimun*, karena hakikat kebenaran itu hanya satu.¹⁵ Sebagai mukmin sejati dan filosof, Ibn Rusyd melihat persoalan *kalam* dengan sangat hati-hati kerana menyangkut akidah. Ketajaman pikirannya membuat ia tidak mudah menerima pemikiran *mutakallimun* begitu saja. Perbedaan pendapat antara dia dengan *mutakallimun* sudah melalui analisis yang cermat.

Seperti dijelaskan di atas nama Ibn Rusyd mencuat karena kritiknya terhadap filsafat al-Ghazali dan perbandingan dalam fikih. Metode ini ternyata juga dipakainya dalam mendalami persoalan kalam. Ibn Rusyd mengkritik al-Farabi dan Ibn Sina karena pemikiran kedua filosof ini merembet kepada persoalan kalam. Kedua filosof muslim ini kata Ibn Rusyd keliru dalam memahami konsep metafisika tentang “Yang Wujud” dan “Yang Esa”. Al-Farabi dan Ibn Sina mencoba mempertemukan konsep “Yang Wujud” dan “Yang Esa” dengan al-Qur'an, tetapi dalam usaha itu dua tokoh ini sering terbawa kepada mistik, yang kurang mendukung terhadap

kemajuan ilmu pengetahuan.¹⁶

Meskipun tidak sebanyak yang dilakukan Ibn Rusyd, kritik seperti ini sudah pernah dilakukan filosof terdahulu. Al-Kindi, mengkritik pendapat kaum materialis dan agnostis yang membawa keraguan terhadap kepercayaan Islam.¹⁷ Ibn Rusyd banyak mengikuti langkah seperti itu. Ia menulis buku tentang berbagai persoalan, yang jumlahnya sekitar 39 buah, pada umumnya menggambarkan kritik terhadap tokoh-tokoh filsafat, *kalam* dan fikih.¹⁸

Dilihat dari gaya Ibn Rusyd, ditemukan kesan bahwa kritik itulah metode yang dipakai Ibn Rusyd dalam memecahkan persoalan *kalam*. Ibn Rusyd tidak puas dengan pemikiran yang dikemukakan oleh *mutakallimun*, filosof, dan sufi. Oleh sebab itu, Ibn Rusyd ingin meneliti lebih jauh sampai di mana kebenaran pemikiran setiap golongan *kalam*, baik dari tinjauan logika maupun dari *nash*.

Ibn Rusyd menginginkan semua umat Islam tidak keliru dalam akidah. Tujuan Syari'at hanyalah mengajarkan manusia untuk mengetahui Tuhan (*'ilm al-haqq*) dan beramal dengan benar (*al-'amal al-haqq*).¹⁹ Ilmu yang benar menurut Ibn Rusyd adalah mengenal Allah Swt. serta semua ciptaan-Nya, termasuk mengenal kebahagiaan dan kesengsaraan akhirat. Amal yang benar adalah melaksanakan hal-hal yang membawa kepada kebahagiaan dan menjauhi perbuatan yang membahayakan dan kesengsaraan.²⁰

Dalam kajian kalam yang berkembang selama ini, Ibn Rusyd melihat bahwa tujuan Syari'at untuk memperkuat keimanan umat kurang tercapai karena yang lebih menonjol adalah perdebatan dan adu argumentasi demi mempertahankan pendapat. Karena itu, Ibn Rusyd perlu mengkritik metode berpikir golongan yang

¹³Ibid., 315.

¹⁴Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqal fi ma bain al-'Aqidah wa al-Syari'ah min al-Ittishal* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1972), 64.

¹⁵Ibn Rusyd, *Manahij al-Adillah fi 'Aqa'id al-Millah* (Kairo: Maktabah Anglo al-Misriyyah, 1964), 24.

¹⁶M.M. Syarif, *History of Muslim Philosophy* (Germany: Otto Harrassowitz Wiesbaden, 1963), 560.

¹⁷Ibid., 113.

¹⁸Mahmud Qasim, *Ibn Rusyd wa Falsafatuhu al-Diniyah* (Kairo: Maktabah Anglo al-Misriyyah, 1969), 36-38.

¹⁹Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqal*, 54.

²⁰Ibid.

banyak memperdebatkan masalah ini. Ada empat golongan kalam yang dikritik Ibn Rusyd, yaitu golongan Hasywiyah, golongan Sufi, golongan mutakallimun, dan golongan filosof.

Pertama adalah kaum *hasywiah*, yaitu golongan yang hanya berpegang kepada makna zahir ayat. Apa yang dikatakan oleh wahyu itulah yang dipegang. Golongan ini menutup diri dari penakwilan terhadap ayat-ayat al-Qur'an.²¹ Karena pendirian seperti itu mereka disebut *ahl al-dahriah*.

Golongan *Hasywiyah* ini banyak berkembang di Andalusia, bahkan dapat menyusup ke dalam lingkungan penguasa bersama para ahli fikih.²² Menurut golongan ini hanya wahyulah satu-satunya cara untuk memperkuat keyakinan pada Allah, akal tidak dapat mengetahui wujud Allah karena kemampuannya sangat lemah. Oleh sebab itu, untuk memperkuat iman kepada Allah hanyalah argumen syar'i. Apabila ada Nabi atau ulama yang menyampaikan argumen syar'i, harus menerima dan tidak perlu mempertanyakannya.²³ Pemikiran seperti itu berlaku untuk setiap persoalan agama.²⁴

Ibn Rusyd tidak menyalahkan pemikiran golongan *Hasywiyyah* secara mutlak karena memang ada manusia yang hanya mampu memahami zahir ayat saja. Yang menjadi persoalan bagi Ibn Rusyd, bila golongan ini tidak mengakui argumen lain di luar *nash*. Mereka mewajibkan setiap orang mukmin hanya berpedoman kepada zahir ayat, menghindari tafsir, dan mengharamkan *ta'wil* terhadap semua ayat, tidak terkecuali ayat-ayat *tajsim* dan *tasybih*.²⁵

Kritik Ibn Rusyd terhadap semua golongan

yang memperbincangkan kalam disebabkan ia ingin berusaha mempertemukan pandangan setiap golongan yang berbeda itu. Tujuan setiap aliran itu sesungguhnya sama yaitu mencapai kebenaran. Hanya saja mereka melihat dari persepsi yang berbeda sehingga hasilnya tentu berbeda. Dengan merangkum semua pandangan yang berbeda itu, maka konflik yang ditimbulkannya dapat dikurangi.

Kritik terhadap *Hasywiyah* menurut al-'Iraqi disebabkan Ibn Rusyd melihat golongan ini terlalu tekstualis, sedangkan teks itu sendiri ada yang tidak dapat dipahami kecuali dengan takwil.²⁶ Al-Qur'an sendiri tidak pernah menganjurkan untuk berpegang kepada teks nash semata, bahkan sebaliknya menganjurkan penggunaan akal. Mengabaikan penggunaan akal seperti golongan *Hasywiah* menurut Ibn Rusyd adalah bid'ah.²⁷ Jadi, menurut Ibn Rusyd penghargaan terhadap akal penting. Kekeliruan golongan *Hasywiyah* terletak pada pengambilan pedoman kepada *nash* semata tanpa pemilahan, dan tidak membuka peluang untuk *takwil* sedikitpun.²⁸ Kritik Ibn Rusyd terhadap golongan *Hasywiyah* agak keras karena ia telah membelenggu kebebasan berpikir sebagai sumber pengetahuan.²⁹

Kelompok kedua yang dikritik Ibn Rusyd adalah para Sufi. Kaum Sufi merupakan komunitas yang berusaha mendekatkan diri sedekat-dekatnya dengan Tuhan melalui daya rasa yang berpusat di hati yang disebut *zauq*.³⁰ Pengetahuan tentang Tuhan menurut mereka disebut *ma'rifah*. Pengetahuan tentang Tuhan dikembangkan Sufi melalui *ilham* dan *kasyaf*,³¹ yang disebut *'irfan*.

²⁶Muhammad 'Athif al-'Iraqi, 236.

²⁷Ibid., 237.

²⁸Ibid., 249.

²⁹Ibid.

³⁰Mahmud Qasim, *Ibn Rusyd*, 92.

³¹Untuk sampai kepada Tuhan, Sufi terlebih dahulu harus menyucikan diri dari keinginan-keinginan materi atau keinginan-keinginan duniawi. Setelah itu, Tuhan dengan rahmat-Nya menurunkan kemampuan terhadap Sufi untuk mengenal diri-Nya lebih jauh, karena Tuhan membukakan rahasia-rahasia-Nya, al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi* (Beirut: al-Markaz al-'Arabi, 1991), 251.

²¹Pendapat yang tidak menerima takwil ini dilihat oleh Ibn Rusyd keliru karena menimbulkan pemikiran bahwa kebenaran agama dan kebenaran filsafat tidak bisa bertemu, padahal kebenaran itu bertemu pada satu fokus, hanya jalannya saja yang berlainan. Lihat Muhammad 'Athif al-'Iraqi, *al-Manhaj al-Naqd fi Falsafah Ibn Rusyd* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1980), 235.

²²Mahmud Qasim, *Dirasat fi al-Falsafah al-Islamiyah* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1973), 285.

²³Mahmud Qasim, *Ibn Rusyd*, 78.

²⁴Ibid., 79.

²⁵Ibid.

Menurut Sufi tingkat *kasyaf* lebih tinggi dari akal untuk sampai kepada Tuhan.

Pemikiran Sufi ini cukup beralasan, karena jika dibandingkan kemampuan akal manusia untuk sampai kepada Tuhan, jelas kemampuan Sufi lebih kuat karena *kasyaf* adalah anugerah Allah. Ibn Rusyd tidak menolak argumen Sufi secara langsung, hanya golongan Sufi mempunyai pandangan yang sangat pribadi terhadap Tuhan jauh dari unsur universal. Metode mereka kurang memperhatikan fungsi akal.³²

Metode Sufi dalam mengenal Allah dijalankan dengan melepaskan syahwat dan menghadapkan diri kepada Tuhan. Metode ini khusus untuk orang-orang tertentu, tidak dimengerti secara umum. Kalau hanya metode ini yang benar menurut Ibn Rusyd, tentu keberadaan akal membawa metode berpikir (*nazar*) kurang berguna.³³ Sebaliknya, Ibn Rusyd menginginkan konsep akidah dapat dipahami semua orang, yaitu metode yang didasarkan pada *nash*, diperkuat akal.³⁴

Di sini pandangan Ibn Rusyd tentang Sufi ada benarnya, sebab cara yang dilakukan golongan ini untuk sampai kepada Tuhan cenderung subjektif. Tetapi pandangan Ibn Rusyd yang menyatakan pemberian akal sia-sia kurang beralasan, sebab Sufi tidak pernah menganggap akal tidak berguna. Menurut Sufi kemampuan akal agak rendah dibandingkan dengan kemampuan berpikir pada waktu berada dalam bimbingan Allah. Menurut Ibn Rusyd, metode Sufi tidak mungkin bertemu dengan metode filosof, karena memiliki acuan yang berbeda, filosof mengacu kepada akal, sedangkan sufi mengacu kepada Nur Ilahi.³⁵

Kritik Ibn Rusyd terhadap metode Sufi timbul karena kurang mendukung bagi perkembangan ilmu pengetahuan. sebab metode tersebut hanya berjalan atas penafsiran terhadap keajaiban-keajaiban dan hal-hal yang luar biasa. Pemikiran

itu menurut Ibn Rusyd dapat membawa umat Islam tertinggal dari pemeluk agama lain,³⁶ sebab berkelanjutan dalam mengandalkan hal-hal yang luar biasa dapat mengalihkan pandangan umat Islam dari berpikir rasional kepada yang di luar jangkauan akal. Namun, kalau menganggap peristiwa luar biasa yang dialami Sufi bertentangan dengan jiwa agama kurang tepat, sebab karena tingginya jiwa agamalah Sufi dapat mencapai keistimewaan. Kedekatan Sufi dengan Tuhan membuat Dia menurunkan ilmu itu kepada Sufi yang disebut *ilm al-ladunni*. Dengan demikian, Sufi dapat mengetahui rahasia-rahasia Tuhan.

Berbeda dengan golongan *Hasywiyah*, golongan Sufi memang tidak melarang *takwil* terhadap *nash*. *Takwil* sufi menurut Ibn Rusyd berbeda dengan *takwil* yang umum, dan tidak dipahami oleh selain Sufi.³⁷ Bila diperhatikan benar, Ibn Rusyd keliru dalam menilai kedudukan *takwil* yang dilakukan Sufi. Penafsiran terhadap ayat-ayat di atas tidak jauh menyimpang dari kaidah-kaidah kebahasaan. Bahkan dapat dikatakan interpretasi yang mereka lakukan sederhana sekali.

Dalam kehidupan sehari-hari dapat diambil perbandingan, bila seorang murid yang pintar, sopan dan hormat terhadap gurunya, besar kemungkinan murid itu mendapat perlakuan yang istimewa dari gurunya. Tuhan Yang Maha Kuasa dan Maha Penyayang tentu wajar pula memberikan kedudukan yang istimewa terhadap hamba-hamba-Nya yang dekat dengan Dia, antara lain seperti Sufi.

Kelompok ketiga yang mendapat kritik dari Ibn Rusyd adalah *mutakallimun*. Kritik Ibn Rusyd banyak ditujukan kepada golongan Mu'tazilah dan Asy'ariyyah. Perbedaan pendapat antara dua golongan ini memang terlalu tajam. Menurut Mu'tazilah, bila terjadi perbedaan antara pendapat akal dan keterangan wahyu dalam suatu persoalan, akal harus berusaha mencari dan menganalisa

³²Ibn Rusyd, *Manahij*, 61.

³³Ibid., 63.

³⁴Muhammad Athif al-'Iraqi, 19.

³⁵Ibid., 149.

³⁶Ibn Rusyd, *Manahij*, 23; Mahmud Qasim, *Ibn Rusyd*, 93.

³⁷Mahmud Qasim, *Ibn Rusyd*, 92

apa maksud yang ditunjuk oleh wahyu itu. Sedangkan al-Asy'ari lebih banyak menerima dan mengimani wahyu dalam persoalan seperti itu. Mu'tazilah juga lebih banyak menggunakan *takwil* terhadap ayat-ayat tertentu dibandingkan dengan Asy'ariyyah. Tetapi argumen yang dipakai oleh dua golongan ini menurut Ibn Rusyd masih belum dapat mencapai kebenaran yang hakiki.

Jadi, argumen apa sebenarnya yang dipakai oleh *mutakallimun*, sehingga Ibn Rusyd meragukan ketepatannya? Sekurang-kurangnya ada dua argumen *mutakallimun* yang sering menjadi sorotan Ibn Rusyd, yaitu argumen *jauhar al-fard* yang disebut dengan teori atom dan argumen *wajib wa mumkin*. Dalam argumen *jauhar al-fard* dikemukakan bahwa setiap *jauhar* tidak bisa terlepas dari 'ard, artinya setiap *jauhar* mempunyai sifat tambahan yang tidak mungkin ada tanpa 'ard dan keberadaan 'ard itu adalah baru. Karena *jauhar* tidak bisa terlepas dari yang baru berarti *jauhar* itu sendiri juga baru.³⁸

Argumen ini menurut Ibn Rusyd belum membawa kepada keyakinan karena tidak dapat dibuktikan apakah *jauhar* itu *qadim* atau *hadis*. Bila dianggap *hadis*, alam ini mesti membutuhkan *muhdis*. Dalam hukum kausalitas hal itu berlaku secara berentetan sampai kepada sebab terakhir yang tidak bersebab lagi. Bila *jauhar* dianggap *qadim* berarti ia sama dengan Tuhan.³⁹ Oleh sebab itu, masih terdapat perbedaan pendapat para pemikir tentang kedudukan *jauhar*. Jadi, belum ada unsur yang membawa keyakinan dalam argumen ini, sedangkan sulitnya memahami argumen tersebut dapat menimbulkan keraguan dan melemahkan semangat orang untuk memahaminya.

Argumen *wajib wa mumkin* sejalan dengan argumen di atas. Argumen ini dikemukakan pertama kali oleh al-Juwaini untuk membuktikan perbedaan antara sesuatu yang mesti ada dan

sesuatu yang bisa ada dan bisa tidak ada. Yang jelas menurut dia, alam ini adalah *mumkin* karena mengalami perubahan. Oleh sebab itu, mesti ada sebab yang menjadikan alam ini.⁴⁰ Bagi Ibn Rusyd, argumen ini mempunyai kekurangan karena bukan argumen yang Qura'ni. Di samping itu, tidak ada yang menunjukkan kepastian bagaimana alam ini diciptakan Tuhan. Al-Juwaini masih belum yakin dengan argumen yang ia kemukakan, karena ia menyebutkan adanya kemungkinan Tuhan menciptakan alam yang lebih baik dari alam ini.⁴¹ Menurut Ibn Rusyd, alam yang ada sekarang ini adalah alam yang terbaik, karena Tuhan mesti menciptakan yang terbaik bagi manusia.⁴² Itulah dua argumen yang sering dipakai *mutakallimun* dalam memecahkan persoalan-persoalan *kalam*.

Kelompok keempat, yang mendapat kritik dari Ibn Rusyd adalah filosof. Di antara filosof muslim yang mendapat kritik adalah Ibn Sina. Kritik Ibn Rusyd berkaitan dengan penggunaan dalil *wajib* dan *mumkin* bagi wujud Allah.⁴³ Yang ada ini terdiri atas *wajib* dan *mumkin*. Yang *wajib* ialah sesuatu yang tidak mungkin tidak ada, sedangkan yang *mumkin* adalah sesuatu yang bisa ada dan bisa tidak ada.⁴⁴ Yang *wajib al-wujud* adalah Allah, sedangkan yang *mumkin al-wujud* adalah alam semesta. Kedudukan alam menurut Ibn Sina sebagai *mumkin al-wujud* adalah sebelum alam itu ada, sedangkan setelah alam ada kedudukannya berubah menjadi *wajib al-wujud li gairih*,⁴⁵ seperti adanya bilangan empat adalah karena ada bilangan satu, dua, dan tiga.

Ibn Rusyd melihat pemikiran Ibn Sina kurang tepat, karena perbandingan antara Tuhan dan alam dengan bilangan jauh berbeda. Tuhan yang menyebabkan terjadinya alam itu aktif, sedangkan

³⁸Muhammad `Athif al-'Iraqi, 51.

³⁹Mahmud Qasim, *Ibn Rusyd*, 83.

⁴⁰Ibid., 87.

⁴¹Ibid.

⁴²Ibn Rusyd, *Manahij*, 87.

⁴³Muhammad `Athif al-'Iraqi, 206.

⁴⁴Ibn Sina, *al-Najah fi al-Hikmah al-Mantiqiyah* (Kairo: Maktabah al-Babi al-Halabi, 1938), 224-225.

⁴⁵Muhammad `Athif al-'Iraqi, 215.

bilangan satu, dua, dan tiga pasif.⁴⁶ Renan mengatakan, selama Ibn Sina mengakui argumen *wajib* dan *mumkin*, selama itu pula alam berada pada posisi *mumkin*, bukan *wajib*. Pengertian *wajib li gairih* itu hanyalah istilah semata.⁴⁷ Oleh sebab itu, argumen ini belum dapat membawa kepada keyakinan.

Selain itu, Ibn Rusyd melihat bahwa argumen *wajib* dan *mumkin*, sebenarnya bukan muncul dari Ibn Sina, tetapi telah dikemukakan terlebih dahulu oleh al-Juwaini. Kritik Ibn Rusyd muncul karena metode Ibn Sina masih memakai metode *mutakallimun* bukan metode filosof, dan argumen itu belum dapat membuat semua orang begitu yakin. Namun demikian, kritik Ibn Rusyd terhadap Ibn Sina dalam persoalan *kalam* tidak terlalu tajam,⁴⁸ karena kritik tersebut sebenarnya ditujukan kepada Asy'ariah, terutama al-Juwaini. Begitu pula Ibn Rusyd dan Ibn Sina mengagumi filosof Yunani, terutama Plato dan Aristoteles.

Kritik yang cukup tajam ditujukan kepada al-Ghazali karena dia berusaha menentang filsafat dalam bukunya *Tahafut al-Falasifah*, sampai ia mengkafirkan filosof tentang persoalan alam *qadim*, Tuhan tidak mengetahui partikel, dan tidak adanya kebangkitan jasmani. Pasca al-Ghazali pamor filsafat Islam semakin memudar, walaupun ia tidak bermaksud membuat kemunduran umat Islam.⁴⁹ Kenyataannya filsafat Islam sesudah al-Ghazali memang tidak berkembang di dunia Islam bagian Timur. Umat Islam ketika itu banyak yang anti kepada filsafat dan lebih mengutamakan hidup sebagai Sufi.

Ibn Rusyd mempunyai perhatian yang sangat besar terhadap filsafat, dan ingin memajukan

ilmu ini kembali di dunia Islam. Salah satu langkah yang ditempuhnya adalah mengkritik pemikiran tokoh terdahulu dan mencari cara-cara yang sesuai dengan perkembangan. Kritik ini terjadi, karena Ibn Rusyd melihat pemikiran al-Ghazali sebenarnya hanyalah mempertahankan dialektik al-Asy'ari. Jalan pikiran dua tokoh ini menurut Ibn Rusyd tidak didasarkan atas *burhan*. Pemikiran ini tidak mengacu kepada *nash* dan karena itu pemikiran dia belum sampai kepada keyakinan yang hakiki.⁵⁰

Ibn Rusyd melihat setiap pemikiran yang dikemukakan empat golongan di atas mengandung kelemahan, karena setiap pemikiran tersebut tidak memuaskan dan belum berhasil membawa kepada tingkat yakin.

Jadi wajarlah perbedaan pendapat bisa memicu permusuhan dan peperangan, karena setiap pemikiran yang dikemukakan oleh suatu golongan tidak dapat diterima oleh golongan lain karena jauh dari *nash*. Ibn Rusyd mengharapkan antara *mutakallimun*, demikian juga dengan golongan lain tidak terjadi lagi permusuhan. Oleh sebab itu, Ibn Rusyd ingin mempertemukan pemikiran *mutakallimun* yang berbeda itu supaya pemikiran semua golongan didukung oleh *nash*.⁵¹

Metode Kalam Ibn Rusyd

Al-Qur'an merupakan tolok ukur utama dalam menilai benar atau tidaknya keyakinan seseorang. Al-Qur'an pulalah yang dapat membawa manusia kepada keyakinan yang hakiki. Menurut Ibn Rusyd, kebenaran yang hakiki tentang akidah yang dihasilkan oleh pemikiran yang benar mesti bertemu dengan kebenaran yang dibawa oleh *nash*, karena akal dan pemikiran pada waktu itu menuju kepada objek yang sama dengan tujuan *nash*, yaitu kebenaran tentang Tuhan.

Keyakinan yang benar terhadap Tuhan telah ditunjukkan oleh ayat-ayat al-Qur'an dalam dua bentuk, yaitu ayat-ayat yang *muhkamat* dan ayat-

⁴⁶Ibid., 209. Ibn Rusyd, *Manahij*, 23, 144.

⁴⁷Ernest Renan, *Ibn Rusyd wa al-Rusydiyyah*, terjemahan ke Bahasa Arab oleh 'Adil Zu'aitir (Kairo: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1957), 127.

⁴⁸Kritik Ibn Rusyd terhadap Ibn Sina yang agak tajam adalah tentang teori emanasi, bahwa yang muncul dari pembuat pertama hanyalah satu. Menurut Ibn Rusyd pemikiran ini kurang tepat karena bisa menimbulkan arti bahwa alam ciptaan yang pertama (akal pertama) lebih kuasa dari Tuhan, sebab dari akal pertama itu yang keluar lebih dari satu. Muhammad 'Athif al-'Iraqi, 220.

⁴⁹Ibid.

⁵⁰Muhammad 'Athif al-'Iraqi, 33.

⁵¹Ibn Rusyd, *Manahij*, 36.

ayat *mutasyabihat*. Subhi Saleh menjelaskan kedudukan *muhkamat* atau *mutasyabihat* dipandang dari segi mana ayat itu. Bila dipandang dari ungkapan (*lafz*)-nya, keindahan susunan bahasanya, keutuhan hukum dan maknanya, ayat-ayat itu disebut *muhkamat*. Sebaliknya jika dipandang dari *tamsil* (perumpamaan), *mu`jizah* dan lain-lain, semua ayat-ayat itu disebut *mutasyabihat*.⁵²

Pendapat umum mengatakan, ada ayat yang *muhkamat* dan ada yang *mutasyabihat*.⁵³ Ayat yang menjelaskan keberadaan *muhkamat* dan *mutasyabihat* itu ialah:

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٧﴾

Artinya: “Dia-lah yang menurunkan *al-Qur’an* kepada kamu. Di antara (isi) nya ada ayat-ayat yang *muhkamat*, Itulah pokok-pokok isi *al-Qur’an* dan yang lain (ayat-ayat) *mutasyabihat*. Adapun orang-orang yang dalam hatinya condong kepada kesesatan, maka mereka mengikuti sebahagian ayat-ayat yang *mutasyabihat* daripadanya untuk menimbulkan fitnah untuk mencari-cari takwilnya, Padahal tidak ada yang mengetahui takwilnya melainkan Allah. Dan orang-orang yang mendalam ilmunya berkata: “Kami beriman kepada ayat-ayat yang *mutasyabihat*, semuanya itu dari sisi Tuhan kami.” Dan tidak dapat mengambil pelajaran (daripadanya) melainkan orang-orang yang berakal” (QS. Ali Imran [3]: 7).

Ayat-ayat *muhkamat* adalah ayat-ayat yang mengandung makna jelas dan dapat dipahami dengan mudah tanpa menimbulkan keraguan,⁵⁴ sedangkan yang *mutasyabihat* ialah ayat-ayat yang mengandung keraguan bila dipahami dari bentuk zahirnya saja.⁵⁵

Ibn Rusyd mengakui adanya ayat-ayat *muhkamat* dan *mutasyabihat*. Menurut dia ada ayat yang mudah dipahami berdasarkan arti *harfiah* dan ada ayat yang sulit dipahami jika dipahami dari arti *harfiah*, karena kelihatan bertentangan dengan pemikiran.⁵⁶ Dengan demikian, menurut Ibn Rusyd ada makna zahir (eksoteris) dan ada makna batin (esoteris). Baginya perbedaan makna itu disebabkan oleh perbedaan kemampuan berpikir manusia dan keanekaragaman pemahaman mereka bagi setiap ayat tersebut.⁵⁷ Kemampuan berpikir manusia memang tidak sama sehingga ada manusia yang hanya mampu memahami ayat *muhkamat* saja dan ada yang mampu memahami ayat-ayat *mutasyabihat* melalui *takwil*.

Ibn Rusyd tidak menjelaskan sebab-sebab lain yang menimbulkan perbedaan itu. Dari uraian ini bisa timbul suatu kesan bahwa sebenarnya tidak ada perbedaan ayat *muhkamat* dan ayat *mutasyabihat*. Dia memang tidak membicarakan perbedaan ayat itu secara eksplisit. Yang sering disinggung oleh Ibn Rusyd, hasil yang dicapai oleh pemikiran yang lurus dan benar dapat bertemu dengan ajaran yang dibawa oleh wahyu.⁵⁸ Tetapi karena perbedaan kemampuan manusia, perbedaan ayat itupun terjadi.

Untuk memahami ayat-ayat yang *muhkamat* umat Islam tidak akan mengalami kesulitan, karena pesan yang disampaikan Tuhan langsung dapat ditangkap dengan mudah. Problema baru timbul ketika berhadapan dengan ayat-ayat *mutasyabihat*, karena tidak semua orang bisa

⁵⁴Ibid., 282.

⁵⁵Ibid.

⁵⁶Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqal*, 44.

⁵⁷Ibid., 46.

⁵⁸Ibid., 31.

⁵²Subhi al-Saleh, *Mabadi fi ‘Ulum al-Qur’an* (Beirut: Dar al-‘Ilm li al-Malayin, 1988), 282.

⁵³Ibid.

memahami pesan yang disampaikan Tuhan melalui ayat tersebut. Ayat *mutasyabihat* kadang-kadang menimbulkan pengertian rancu bila dipahami secara *harfiah*. Itulah sebabnya ayat-ayat *mutasyabihat* itu memerlukan *takwil*. Dari ayat itu tidak cukup diambil arti *lafzi*, tetapi perlu diambil adalah arti *majazi*, dengan syarat tidak keluar dari kaedah-kaedah kebahasaan.⁵⁹

Uraian ini memberikan pengertian bahwa ada orang-orang tertentu yang berhak menakwilkan ayat-ayat *mutasyabihat*, dan ada orang yang tidak berwenang untuk menakwilkan ayat-ayat itu. Oleh sebab itu, siapa yang pantas menakwilkan ayat-ayat *mutasyabihat*? Untuk menjawab pertanyaan ini perlu diketahui lebih dahulu pandangan Ibn Rusyd tentang kelompok manusia dilihat dari tingkat daya berpikirnya.

Ibn Rusyd membagi manusia dalam tiga golongan, yaitu *khithbiyyun*, *jadaliyyun*, dan *burhaniyyun*. Muhammad ‘Imarah menjelaskan bahwa golongan *khithabiyyun* adalah orang kebanyakan.⁶⁰ Pertama *khithabiyyun* pengetahuan orang pada tingkat ini bersumber dari teks dan validitasnya adalah melihat kepada kesesuaian makna teks.⁶¹ Mereka hanya mempunyai pengetahuan untuk membenarkan atau mengingkari sebuah pernyataan secara *harfiah*. Syarif mengatakan golongan ini hanya bisa mencerap sesuatu melalui contoh-contoh sederhana, pengajaran, dan *syahih* yang bersifat puitis.⁶² Orang-orang yang berada pada tingkat ini hanya bisa memahami *nash* melalui penjelasan yang mudah dan sederhana pula.

Menurut Ibn Rusyd, golongan *Hasywiyyah* termasuk dalam kategori ini karena mereka tidak memahami ayat-ayat al-Qur’an kecuali dari zahirnya saja. Menurut mereka untuk mengetahui Allah dan segala urusan agama hanya dengan

nash saja. Al-Jabiri mengemukakan bahwa orang yang berada pada tingkat ini disebut *bayaniyyun*. Mereka mempunyai pemahaman terhadap sesuatu hanya melalui keterangan dan penjelasan (*bayan*). Tetapi istilah *khithbiyyun* dalam pandangan Ibn Rusyd tidak persis sama dengan *bayaniyyun* dalam pandangan al-Jabiri.

Istilah *bayaniyyun* oleh al-Jabiri pada mulanya diambil dari ilmu kebahasaan seperti *nahwu*, *sharf*, *balaghah*, dan ilmu-ilmu yang senada dengan itu.⁶³ Ilmu-ilmu ini memang lebih banyak berfungsi untuk memahami ajaran-ajaran yang dijumpai dalam *nash* dengan benar dalam bentuk *harfiah*. Itulah sebabnya, orang-orang yang berada pada tingkat ini disebut *bayaniyyun* yang berarti “orang-orang *bayan*” yang oleh al-Jabiri dikemukakan dalam konteks kebahasaan sebagai *al-fashl wa al-infishal* (batasan) dan *al-zuhr wa al-izhar* (penjelasan).⁶⁴ Bagi Ibn Rusyd, istilah *khithabiyyun* bukan ditujukan kepada pemikirnya, tetapi penekanannya adalah kepada masyarakat awam penerima penjelasan itu, karena Ibn Rusyd sering menyebut kata *hum khithabiyyun*, yaitu orang-orang kebanyakan.⁶⁵

Kedua, golongan yang mempunyai kemampuan berpikir pada tingkat dialektik (*jadaliyyun*). Al-Jurjani mengemukakan dua definisi yang termasuk metode *jadal* (dialektik), yaitu:

الجدل هو القياس المؤلف من المشهورات والغرض منه الزام الخصم وهو قاهر عن ادراك مقدمات البرهان.⁶⁶

Artinya: *Jadal* ialah suatu analogi yang tersusun dari *muqaddimah-muqaddimah* (premis-premis) masyhur dengan tujuan menekan lawan bicara dan memaksa orang yang kurang mampu mengetahui premis-

⁵⁹Muhammad ‘Athif al-‘Iraqi, 13.

⁶⁰Kata *jadl* mengandung dua arti, yaitu mengajukan dan berdebat. Orang berdebat menyaring bukti-bukti yang diperoleh sehingga terambillah kebenaran yang sesungguhnya. Setelah melalui perdebatan, hal-hal yang tidak benar menjadi tersisih dan terbuang. Adib Bisri, 67.

⁶¹Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqal*, 58.

⁶²Al-Jurjani, *Kitab Ta’rifat* (Kairo: Maktabah Lubnan, 1969), 78.

⁵⁹Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqal*, 32.

⁶⁰Muhammad ‘Imarah, *al-Madiyah wa al-Misaliyyah fi Falsafah Ibn Rusyd* (Kairo: Dar al-Ma‘arif, t.t), 18.

⁶¹Achmad Khudari Saleh, “Implikasi Pemikiran Ibn Rusyd”, *Jurnal al-Tahrir* 12, no 2 (2012): 321.

⁶²M.M. Syarif, 205.

premis silogisme.

الجدل هو رفع المرء خصمه عن افساد قوله بحجة او شبهة او يقصد به تصحيح كلامه وهو الخصومة في الحقيقة.⁶⁷

Artinya: *jadal* ialah menggagalkan lawan bicara dari perkataan yang salah atau yang meragukan atau dia bermaksud mengoreksi pembicaraannya dengan argumen dan *jadal* itu adalah perdebatan tentang kebenaran.

Menurut Dick Hartoko, “dialektik” adalah cara berdebat dan berwawancara yang diangkat menjadi sarana dalam memperoleh pengertian filsafat bersama-sama mencari kebenaran”.⁶⁸ Definisi-definisi itu menimbulkan kesan bahwa metode dialektik lebih ditekankan kepada perdebatan antara seseorang dengan lawan bicara dalam menemukan kebenaran. Di sini kesimpulan yang dihasilkan dari perdebatan-perdebatan itu belum sampai kepada tingkat yang meyakinkan.

Dengan demikian, *jadal* adalah suatu metode logika yang dipakai untuk mencari kebenaran melalui wawancara atau perdebatan atau dialog.⁶⁹ Orang yang memakai metode ini disebut dengan *jadaliyyun*. Di sini ditegaskan bahwa *jadaliyyun* sudah termasuk kelompok yang mampu menakwilkan ayat-ayat.⁷⁰ Jadi, jika yang dimaksud dengan *khithbiyyun* adalah setiap manusia yang tidak mempunyai kemampuan untuk melakukan *takwil*, golongan *jadaliyyun* adalah golongan yang lebih tinggi setingkat dan mempunyai wewenang dalam menakwilkan ayat-ayat al-Qur’an menurut kemampuan mereka, tetapi argumen mereka belum membawa kepada keyakinan yang hakiki. Menurut Ibn Rusyd, Mu‘tazilah, Asy‘ariah, Maturidiah termasuk dalam tingkatan ini, karena tiga aliran *kalam* ini memang telah melakukan *takwil* untuk

mendapatkan pemahaman akidah yang tepar dari ayat-ayat al-Qur’an.⁷¹

Ketiga, golongan yang paling tepat dalam menakwilkan ayat-ayat al-Qur’an menurut Ibn Rusyd adalah *burhaniyyun*, yaitu orang-orang yang sudah terlatih berpikir seperti filosof.⁷² Para filosof mempunyai pembuktian pada tingkat *burhan*.⁷³ Para ilmuwan mengemukakan definisi yang tidak sama tentang *burhan*. Al-Jurjani mengemukakan definisi *burhan* sebagai berikut:

البرهان هو القياس المؤلف من المقدمات اليقينية.⁷⁴

Artinya: *Burhan* adalah qiyas (silogisme) yang tersusun atas mukaddimah-mukaddimah yang yakin.

Al-Jabiri mengemukakan definisi *burhan* sebagai berikut:

البرهان هو العمليات الذهنية التي تقرر صدق قضية ما بواسطة الاستنتاج.⁷⁵

Artinya: *Burhan* ialah hasil pemikiran yang menetapkan kebenaran suatu pernyataan melalui pengambilan kesimpulan.

Muhammad Said menjelaskan bahwa *burhan* adalah argumen yang dipakai untuk mengambil kesimpulan yang tidak dapat dibantah karena sudah melalui proposisi-proposisi yang pasti dan tidak perlu dipertanyakan lagi kebenarannya.⁷⁶

Ibn Sina mengatakan *burhan* disusun atas dasar premis yang yakin dan dapat diterima, bukan hanya oleh orang-orang tertentu, tetapi juga oleh masyarakat banyak.⁷⁷ Contoh premis yang dikemukakan Ibn Sina tentang *burhan*

⁷¹Ibid., 63.

⁷²Muhammad Athif al-Iraqi, 47.

⁷³Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqal*, 58.

⁷⁴Al-Jurjani, 45.

⁷⁵Ibid.

⁷⁶M. Said, *Kamus Filsafat Islam*, terjemahan dari *A Dictionary of Muslim Philosophy* oleh Machmud Husein, Cet. 1 (Jakarta: Rajawali Press, 1991), 37.

⁷⁷Ibn Sina, *al-Syifa’* (Kairo: al-Hai’ah al-‘Ammah li Syu’un al-Muttabi’ al-Amiriyah, 1385 H/ 1965 M), 43.

⁶⁷Ibid.

⁶⁸Dick Hartoko, *Kamus Populer Filsafat* (Jakarta: Rajawali Press, 1986), 19.

⁶⁹Horald H. Titus, Marilyn Smith, Richard Nolan, *Persoalan-Persoalan Filsafat*, terjemahan dari *Living Issues in Philosophy* oleh H. M. Rasyidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), 15.

⁷⁰Ibid., 58.

adalah *inna Allaha wahid*, dan premis seperti itu memang diyakini, baik oleh masyarakat awam, maupun oleh ulama dan filosof.⁷⁸ Di tempat lain, Ibn Sina mengemukakan bahwa dalam *burhan*, premis-premis itu dapat dipahami dengan mudah.⁷⁹

Dalam dialektik, semua premis juga harus benar dan dapat diterima, tetapi tidak harus dipahami oleh setiap orang, karena dialektik itu diarahkan kepada orang yang menjadi lawan dialog.⁸⁰ Lebih lanjut kata Ibn Sina, *jadal* lebih terarah kepada kemampuan mengalahkan orang yang membantah daripada melihat inti kebenaran,⁸¹ sedangkan *burhan* tertuju kepada kebenaran yang akan diambil.⁸²

Sejalan dengan Ibn Sina, Ibn Rusyd juga mengatakan premis-premis yang terdapat dalam *burhan* tidak diragukan oleh masyarakat banyak. Ibn Sina dan Ibn Rusyd kelihatannya sependapat tentang *jadal*, demikian juga perbedaan *jadal* dengan *burhan*. Tetapi jika Ibn Sina mengatakan *burhan* mengandung premis-premis yang mudah dipahami, seperti yang diungkapkannya dalam contoh di atas, Ibn Rusyd memperjelas bahwa dalam persoalan-persoalan *kalam* premis-premis yang mudah dipahami itu adalah pernyataan-pernyataan Allah dalam al-Qur'an. Setiap ajaran yang dikemukakan Allah dalam al-Qur'an tidak satu pun mengandung keraguan.⁸³

Itulah penjelasan Ibn Rusyd tentang tingkatan kemampuan berpikir manusia, termasuk dalam memahami setiap persoalan agama. Tingkatan berpikir yang paling tinggi menurut Ibn Rusyd adalah tingkat orang yang memahami *burhan*. Di sini pemikiran Ibn Rusyd agak sulit dipahami karena tidak mungkin semua manusia dapat memahami cara berpikir filosof berkenaan dengan pengambilan kesimpulan melalui *burhan*, tetapi kesulitan itu bisa diatasi dengan

memahami setiap satuan premis silogisme itu bagi masyarakat banyak, walaupun mereka tidak dapat mengeluarkan kesimpulan, dan tugas filosoflah untuk mengambil kesimpulan dari silogisme itu.

Memang Ibn Rusyd memberikan penghargaan yang istimewa kepada filosof, karena merekalah yang paling kompeten untuk merumuskan penakwilan yang tepat dan dapat dipercaya.⁸⁴ Namun demikian setiap orang yang bisa menghargai akal, yang kemampuan berpikirnya belum sampai kepada tingkat filosof terlepas dari bid'ah.⁸⁵ Begitu juga, setiap aliran yang telah menakwilkan ayat-ayat al-Qur'an tidak terlalu disalahkan oleh Ibn Rusyd, hanya ia menyalahkan aliran-aliran itu karena mereka telah menyampaikan *takwil* kepada orang yang tidak mungkin dapat memahami pokok-pokok pikiran yang mereka sampaikan itu.

Setiap aliran *kalam* telah mengadakan *takwil* terhadap ayat-ayat al-Qur'an sesuai dengan pola pikir mereka. Kata Ibn Rusyd, golongan Mu'tazilah dan Asy'ariyah dengan pola pikir mereka masing-masing yang saling bertentangan, telah banyak menakwilkan ayat-ayat al-Qur'an.⁸⁶ Salah satu contoh *ta'wil* yang dilakukan *mutakallimun* adalah surah Yunus ayat 3:⁸⁷

ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ

Artinya: "Kemudian Dia bersemayam di atas 'Arsy" (QS. Yunus [10]: 3).

Ayat ini menimbulkan pemahaman adanya tempat atau arah tertentu untuk Tuhan. Karena tidak mengakui adanya tempat, aliran Mu'tazilah menakwilkan ayat itu untuk menyucikan Tuhan dari kesamaan dengan makhluk. Oleh sebab itu, Mu'tazilah memahami ayat ini bahwa "Allah mengetahui semua tempat karena Dia yang

⁷⁸Ibid.

⁷⁹Ibid., 63.

⁸⁰Ibid., 34.

⁸¹Ibid., 20.

⁸²Ibid., 34.

⁸³Ibn Rusyd, *Manahij*, 24.

⁸⁴Majid Fakhri, *History of Islamic Philosophy* (New York and London: Columbia University Press, 1970), 377.

⁸⁵Muhammad Athif al-'Iraqi, 238.

⁸⁶Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqal*, 68.

⁸⁷Ibn Rusyd, *Manahij*, 73.

menciptakannya”.⁸⁸

Aliran Asy‘ariah mengartikan kata *istiwa*’ dengan bersemayam di atas ‘Arsy, tetapi bersemayam yang pantas bagi Allah bukan seperti bersemayamnya manusia.⁸⁹ Sejarah menunjukkan perbedaan pendapat mereka itu telah menimbulkan pertentangan yang sangat keras, sehingga umat Islam terjerumus ke dalam jurang permusuhan yang berkepanjangan, bahkan sampai kepada taraf kafir-mengkafirkan.

Kekeliruan setiap aliran tersebut disebabkan oleh kurang tepatnya cara setiap aliran menyampaikan konsep. Mereka lupa bahwa tidak semua umat Islam dapat memahami hasil *takwil* mereka. Mereka juga lupa tentang metode mana yang bisa menjadi milik umum, dan mana yang hanya bisa disampaikan kepada orang-orang tertentu.⁹⁰

Kondisi ini mendapat perhatian khusus dari Ibn Rusyd. Ia merasa bertanggung jawab atas keselamatan umat Islam dengan menghindari kekeliruan dalam persoalan akidah. Oleh sebab itu, Ibn Rusyd mencoba untuk mencari jalan keluar untuk membimbing umat dalam memecahkan persoalan-persoalan *kalam* sehingga umat Islam mencapai keyakinan yang sebenarnya.

Ibn Rusyd melihat cara yang paling tepat untuk membimbing umat adalah membawa mereka kembali kepada al-Qur’an, karena cara itulah yang tepat untuk memecahkan persoalan *kalam*. Dengan membangun argumen *kalam* berdasarkan al-Qur’an, Ibn Rusyd mengharapkan agar tidak satu pun umat Islam yang terabaikan.

Penjelasan ayat itu sesuai sekali dengan pemikiran Ibn Rusyd tentang klasifikasi manusia, walaupun ayat itu diangkat sebagai metode untuk memberikan pemahaman kepada manusia. Kata *al-hikmah* dalam arti filsafat yang terdapat dalam ayat itu merupakan metode yang cocok untuk orang yang berpengetahuan luas, kata *al-mau‘izah al-hasanah* (pelajaran yang baik) sesuai

dengan golongan *khithabiyyun* yang mempunyai pemikiran sederhana, dan kata *wa jâdilhum* dan seterusnya sesuai pula untuk orang yang sering membantah terhadap suatu ajaran.

Dengan demikian, golongan *khithabiyyun* membuktikan kebenaran ayat al-Qur’an melalui pemahaman zahir ayat, golongan *jadaliyyun* membuktikannya dengan *takwil* yang *zanni*, dan golongan *burhaniyyun* membuktikan kebenaran dengan pemikiran yang mendalam (*burhan*). Dari keterangan itu jelas sekali bahwa argumen yang berdasarkan akal yang benar dan tepat tidak akan bertentangan dengan keterangan yang dijumpai dalam al-Qur’an.

Ibn Rusyd melihat *mutakallimun* telah memakai metode yang berbeda dari metode yang dikehendaki al-Qur’an. Menurut dia, metode yang tepat untuk memahami persoalan akidah adalah metode yang telah dipakai oleh golongan Salaf. Seperti kaum Salaf, dalam sebagian persoalan *kalam* Ibn Rusyd menganjurkan untuk memakai metode berpegang kepada zahir ayat. Salah satu contoh tentang persoalan keadilan yang dikutip Ibn Rusyd dalam bukunya *Manahij* adalah:⁹¹

ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتَ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ

Artinya: “(Azab) yang demikian itu adalah disebabkan oleh perbuatan tanganmu sendiri dan sesungguhnya Allah sekali-kali tidak menganiaya hamba-hamba-Nya” (QS. Ali ‘Imran [3]: 182).

Pemahaman seperti ini bertujuan untuk memperhatikan pemikiran masyarakat awam, karena kemampuan mereka terbatas pada zahir ayat. Masyarakat awam adalah golongan yang terbanyak di kalangan masyarakat Islam. Persoalan akidah bukan hanya kepentingan golongan tertentu, tetapi adalah kepentingan seluruh umat Islam. Oleh sebab itu, pembahasan *kalam* ini dirumuskan sesederhana mungkin agar

⁸⁸Ibid.

⁸⁹Ibid., 157.

⁹⁰Ibid., 64.

⁹¹Ibn Rusyd, *Manahij*, 103.

tidak sulit dicerna oleh seluruh umat Islam.⁹²

Ibn Rusyd kelihatan mendukung pengalaman Sahabat dan tabi'in. Dalam sejarah diketahui bahwa dengan memahami zahir ayat, dua generasi itu telah berhasil mencapai keutamaan dan ketakwaan yang sempurna tanpa dibumbui oleh bermacam-macam *takwil*.⁹³ Jadi wajar juga Ibn Rusyd merumuskan *kalam* dalam bentuk yang sederhana. Namun demikian, orang-orang yang berpengetahuan luas menurut Ibn Rusyd seperti yang telah disebutkan, boleh memberikan interpretasi atas ayat-ayat al-Qur'an yang menurut mereka kurang memuaskan bila dipahami dari zahirnya itu. Penjelasan yang dibawa *nash* itu boleh dianalisa secara filosofis dan ayat-ayat *mutasyabihat* boleh ditakwilkan.⁹⁴

Kata Ibn Rusyd, ayat-ayat *mutasyabihat*, bila dipahami dari zahirnya belum menambah keyakinan orang yang berpengetahuan luas, dan hal itu menandakan adanya peluang untuk *takwil*. Jika diteliti dengan seksama, pada teks-teks *nash* itu dapat ditemukan petunjuk yang secara lahiriah mendukung adanya proses *takwil*, atau sekurang-kurangnya tidak menolak *takwil*.⁹⁵

Menurut Ibn Rusyd, kaum muslimin sepakat bahwa pada dasarnya tidak ada kewajiban memahami *nash* hanya secara tekstual, demikian juga tidak ada kewajiban memahami *nash* dengan *takwil* terus menerus. Ini menandakan bahwa *nash* mengandung makna lahir (eksoteris) dan makna batin (esoteris). Tujuannya menurut Ibn Rusyd adalah untuk menarik perhatian para cendekiawan agar melakukan penakwilan dalam mencari kebenaran yang dikandung oleh ayat-ayat itu.⁹⁶

Dalam ayat-ayat *mutasyabihat*, seperti *yadd* terdapat arti *harfiah*, yaitu tangan dan arti *majazi* kekuasaan. Untuk menghindarkan kesamaan dan Tuhan dan manusia, Mu'tazilah mengartikan *yadd*

dengan kekuasaan,⁹⁷ sementara aliran Salafiyah, termasuk Asy'ariyyah mengartikan *yadd* dengan tangan, tetapi tidak diketahui bagaimana tangan Tuhan itu.

Ketiga aliran itu (Mu'tazilah, Asy'ariyah, dan Salafiyah) sama-sama bertujuan menghindari kesamaan Tuhan dengan makhluk. Dengan mengartikan kata *yadd* dengan kekuasaan dan kekuatan, aliran Mu'tazilah telah berhasil menghilangkan kesamaan manusia dengan Tuhan. Aliran Salafiyah mengartikan *yadd* dengan tangan, tetapi tangan di sini tidak sama dengan tangan manusia, aliran ini juga sampai kepada tujuan itu, yaitu menetapkan akidah yang benar.

Dalam persoalan *kalam* pada hakikatnya kebenaran yang dicari dan diperbincangkan oleh pemikir adalah sama, yaitu keyakinan yang tepat tentang Tuhan. Perbedaan yang dijumpai terletak pada cara yang ditempuh untuk sampai kepada Tuhan. Bagi Ibn Rusyd, seperti filosof lain, persoalan wujud Allah adalah pembahasan penting, *mutakallimun* juga berpendapat begitu. Dengan cara dan argumen masing-masing kedua aliran itu berusaha membuktikan wujud Allah.

Ibn Rusyd menyadari bahwa tujuan *nash* adalah mengajarkan ilmu yang benar dan amal yang benar untuk seluruh manusia.⁹⁸ Oleh sebab itu, Ibn Rusyd berhati-hati sekali memecahkan persoalan-persoalan keyakinan umat. Ibn Rusyd berusaha sebaik-baiknya untuk mempertimbangkan berbagai kemungkinan yang dapat merusak akidah umat Islam.

Dari uraian di atas dapat dipahami bahwa Ibn Rusyd dalam persoalan *kalam* telah memakai berbagai metode. Pada satu sisi Ibn Rusyd memakai metode Salaf, yaitu memahami *nash* secara *harfiah* untuk masyarakat awam. Pada sisi lain ia membenarkan metode *jadal* yang dipakai *mutakallimun*, dan pada sisi lain lagi Ibn Rusyd

⁹²Muhammad 'Imarah, 20.

⁹³Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqal*, 65.

⁹⁴Ibid., 49, 69.

⁹⁵Ibid., 21.

⁹⁶Ibid., 22.

⁹⁷Abd al-Jabbar, *Syarh Ushul al-Khamsah* (Beirut: Maktabah Wahbah, 1965), 288.

⁹⁸Audillah Jad Hijazi, *Ibn al-Qayyim wa Mauqifuhu min al-Tafkir al-Islami*, 205.

juga menggunakan metode *burhan* – dan yang disebut terakhir menjadi kebanggaannya – untuk mendalami berbagai persoalan *kalam* yang kurang jelas dalam *nash* dengan catatan uraian terakhir hanya untuk kalangan tertentu (*khawwas*).

Melihat kondisi itu, sebenarnya sulit menjelaskan, mana di antaranya yang menjadi pemikiran Ibn Rusyd sendiri dan di mana posisi dia dalam ilmu *kalam*. Tetapi dalam persoalan-persoalan ilmiah hal-hal seperti itu bukanlah asing. Al-Ghazali, pada waktu meneliti *kalam* memakai metode *jadal*, pada waktu meneliti filsafat ia menggunakan metode *burhan*, dan pada waktu meneliti Sufi ia memakai metode *ma'rifah*.⁹⁹

Jadi tidaklah mengherankan jika dalam menjelaskan persoalan *kalam* Ibn Rusyd mengutamakan kondisi umat Islam secara keseluruhan. Jumlah umat Islam yang terbesar adalah orang awam. Karena persoalan *kalam* berkaitan dengan keyakinan semua umat Islam, Ibn Rusyd membicarakan hal itu semudah mungkin.

Metode Ibn Rusyd kelihatan sekali dalam buku *Manahij al-Adillah* yang umumnya menganjurkan kembali kepada al-Qur'an. Dengan kembali kepada al-Qur'an setiap orang dan aliran sudah pasti tidak keliru dalam akidah. Namun, dalam perbedaan pemahaman yang kelihatan bertentangan itu hanya disebabkan perbedaan interpretasi semata. Tiga tingkatan pemikiran (*bayan, irfan, burhan*) itu merupakan sampel dari perbedaan pemikiran yang telah terjadi. Kedatangan Ibn Rusyd merangkum pandangan setiap golongan itu telah berhasil mendamaikan konflik pemikiran yang sudah terjadi.

Setelah dicermati ternyata kondisi umat zaman sekarang masih memiliki kesamaan dengan zaman terdahulu. Di zaman dahulu dan zaman sekarang masih terdapat golongan umat yang berbeda pendapat dan keyakinan, di satu saat bisa saja menimbulkan konflik tidak terduga. Dengan

berpedoman pada metode kalam yang digagas Ibn Rusyd untuk zaman dahulu masih relevan untuk diimplementasikan di zaman sekarang.

Kesimpulan

Bagi Ibn Rusyd pemahaman akidah yang benar untuk semua orang adalah kembali kepada al-Qur'an. Bagi orang awam kembali kepada al-Qur'an adalah meyakini, dan membenarkan *nash* secara *harfiah*. Bagi kaum dealektik seperti *mutakallimun* kembali kepada al-Qur'an adalah mempercayai apa yang diisyaratkan al-Qur'an dan diberi wewenang untuk menakwilkan *nash* menurut kemampuan mereka. Sama dengan kaum dealektik, kaum demonstratif, seperti filosof, kembali kepada al-Qur'an juga meyakini apa yang dibawa ayat, dan mereka juga diberi wewenang menakwilkan ayat secara filosofis, sesuai dengan kemampuan mereka. Tapi bedanya kaum dealektik menggunakan premis *zhanni*, sedangkan kaum *burhani* menggunakan premis yang yakin.

Ibn Rusyd mengingatkan kepada kaum dealektik dan kaum demonstratif agar tidak memberitahukan hasil pikiran mereka kepada orang-orang awam, sebab hal itu dapat membawa kekeliruan dalam pemikiran mereka, bahkan dapat membawa kepada kufur.

Sesuai dengan perbedaan tingkat berpikir manusia Ibn Rusyd merumuskan metode kalam yang sesuai untuk masing-masing tingkat itu, yaitu metode Salaf untuk orang awam dan metode dealektik untuk orang *khawwas*, dan metode *khawwas al-khawwas* untuk kaum demonstratif. Dengan demikian, Ibn Rusyd telah berusaha memecahkan persoalan-persoalan *kalam* dengan bijaksana.

Daftar Kepustakaan

'Abd al-Badi'. *Islam fi Asbaniya*. Kairo: Maktabah al-Nahdah al-Misriyyah, t. t.

⁹⁹Al-Ghazali, *Ijma' al-'Awwam 'an 'Ilm al-Kalam dalam al-Qusur al-'Awwal min Rasa'il al-Imam al-Ghazali* (Kairo: Maktabah al-Jundi t.t), 247.

- ‘Abd al-Hamid, Muhammad Muhyiddin. *al-Farq Bain al-Firaq*. Kairo: Muhammad Ali Shubhi wa Auladuh, t. t.
- ‘Abd al-Jabbar. *Syarh al-Ushul al-Khamsah*. Beirut: Maktabah Wahbah, 1965.
- Achmad Khudori Soleh. “Implikasi Pemikiran Ibn Rusyd”. *Jurnal Al-Tahrir* 12, no 2 (2012).
- Adib Bisri. *Kamus al-Bisri, Indonesia-Arab, Arab-Indonesia*. Surabaya: Pustaka Progresif, 1999.
- Afrizal M. *Ibn Rusyd, Tujuh Perdebatan Utama Teologi Islam*. Jakarta: Erlangga, 2006.
- al-Ahwani, Ahmad Fuad. *al-Falsafah al-Islamiyyah*, Kairo: Dar al-Qalam, 1962.
- Ali Mashar. “Falsafah Kalam Ibn Rusyd”. *Jurnal Tribakti* 24, no. 1 (2013).
- Ali Mudhafir. *Kamus Teori dan Aliran dalam Filsafat*. Yogyakarta: Liberty, 1988.
- Amin, Ahmad. *Duha al-Islam*. Kairo: Maktabah al-Nahdah al-Mishriyyah, 1936.
- al-Ansari, Ibn Manshur. *Lisan al-‘Arab*. Dar al-Misriyah, li taklif, tarjamah, wa Nasyr, t. t.
- al-Azmeh, Aziz. *Arabic Thought and Islamic Societies*. Croom Helm Ltd. Provident House Burrel Beckenham, 1986.
- Badawi, Abd al-Rahman. *Madzahib al-Islamiyah*. Beirut: Dar al-Islam li al-Malayin, 1971.
- al-Baghdadi, Abu Manshur ‘Abd al-Qahir Ibn Thahir al-Taimi. *al-Farq bain al-Firaq*. Kairo: Muhammad ‘Ali Shubhi wa Auladuh, t. t.
- . *Ushul al-Din*. Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 1980.
- Baishar, Muhammad. *Fi Falsafah Ibn Rusyd, al-Wujud wa al-Khulud*. Cet. ke-3. Beirut: Dar al-Kitab al-Lubnani, 1973.
- al-Badzawi, Abu Yusuf Muhammad. *Kitab Ushul al-Din*. Kairo: Dar al-Ihya’ al-Kutub, 1963.
- De Boer. *Tarikh al-Falsafat fi al-Islam*. Kairo: Lajnah Taklif Tarjamah wa Nasyr, 1934.
- Departemen Agama Republik Indonesia. *Al-Qur’an dan Terjemahnya*. Jakarta: Proyek Pengadaan Kitab Suci al-Qur’an, 1980.
- Dick Hartoko. *Kamus Populer Filsafat*. Jakarta: Rajawali Press, 1986.
- Fakhri, Madjid. *History of Islamic Philosophy*. New York and London: Columbia University Press, 1970.
- al-Fakhuri, Hana. *Tarikh al-Falsafah al-‘Arabiyyah*. Beirut: Dar al-Ma‘arif, 1958.
- al-Ghazali, Abu Hamid. *al-Iqtishad fi al-I’tiqad*. Beirut: Dar al-Amanah, 1969.
- . *Ijam al-‘Awwam ‘an ‘Ilm al-Kalam dalam al-Qusur al-‘Awwal min Rasa’il al-Imam al-Ghazali*. Kairo: Maktabah al-Jundi t.t.
- al-Ghurabi, Ali Mushthafa. *Tarikh al-Firaq al-Islamiyah*. Kairo: Muhammad ‘Ali Shubhi, 1959.
- Hadariansyah. “Warisan Intelektual Ibn Rusyd dalam Pemikiran Teologi Islam”. *Jurnal Ushuluddin* 12, no. 1 (2013).
- Harifuddin Cawidu. “Konsep Kufur dalam al-Qur’an.” Jakarta: Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, 1989.
- Harun Nasution. *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1978.
- . *Teologi Islam, Aliran Sejarah, Analisa Perbandingan*. Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1972.
- . *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu’tazilah*. Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1987.
- Hilmi, Mushthafa. *Khawarij Ushul al-Tarikh li Mas’alah Takfir al-Muslim*. Kairo: Dar al-Anshar, 1977.
- Hitti, K. Philip. *History of the Arab* Mucmillan Press, Ltd. 1965.

- Ibn Rusyd. *Fashl al-Maqal fi ma bain al- 'Aqidah wa al-Syari'ah min al-Ittishal*. Kairo: Dar al-Ma'arif, 1972.
- . *Manahij al-Adillah fi 'Aqa'id al-Millah*. Kairo: Maktabah Anglo al-Misriyyah, 1964.
- . *Tahafut al-Tahafut*. Kairo: Dar al-Ma'arif 1964.
- Ibn Sina. *al-Najah fi al-Hikmah al-Mantiqiyyah*. Kairo: Maktabah al-Babi al-Halabi, 1938.
- . *al-Syifa'*. Kairo: al-Hai'ah al-'Ammah li Syu'un al-Muttabi' al-Amiriyyah, 1385 H/ 1965 M.
- Ibn Taimiyyah. *Ma'arij al-Wusul*. Mathba'ah al-Mu'ayyad, 1318 H.
- 'Imarah, Muhammad. *al-Madiyyah wa al-Misaliyyah*. Kairo: Dar al-Ma'arif, t.t.
- al-'Iraqi, Muhammad 'Athif. *Manhaj al-Naqd fi Falsafah Ibn Rusyd*. Kairo: Dar al-Ma'arif, 1980.
- al-Jabiri, Muhammad 'Abid. *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*. Beirut: al-Markaz al-Saqafi, al-'Arabi, 1991.
- al-Jurjani. *Kitab al-Ta'rifat*. Beirut: Maktabah Libnan, Sahah, Riyad al-Sulh. 1969.
- M. Said. *Kamus Filsafat Islam*. Terjemahan dari *A Dictionary of Muslim Philosophy* oleh Machmud Husein. Cet. 1. Jakarta: Rajawali Press, 1991.
- Madkur, Ibrahim. *Fi al-Falsafah al-Islamiyah, Manhaj wa Tatbiq*. Kairo: Dar al-Ma'arif, 1968.
- al-Maturidi, Abu Mansur. *Kitab al-Tawhid*. Istanbul: Maktabah al-Islamiyah Muhammad Ouzdemer, 1979.
- Montada, Josep Puig. "Ibn Rusyd Versus al-Gazali: Reconsideration of Polemic". *The Muslim World* LXXXII (1992).
- al-Munjid fi al-Lugah*. Cet. ke-21. Beirut: Dar al-Masyriq, t. t.
- Musa, Muhammad Yusuf. *Bain al-Din wa al-Falsafah*. Kairo: Dar, al-Ma'arif, t.t.
- Nurchalis Madjid. *Khazanah Intelektual Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Peter Salim dan Yenny Salim. *Kamus Umum Bahasa Indonesia Kontemporer*. Edisi Ketiga. Jakarta: Modern English Press, 2002.
- Qasim, Mahmud. *Ibn Rusyd wa Falsafatuhu al-Diniyyah*. Kairo: Maktabah Anglo al-Misriyyah, 1969.
- . *Dirasat fi al-Falsafah al-Islamiyah*. Kairo: Dar al-Ma'arif, 1973.
- Renan, Ernest. *Ibn Rusyd wa al-Rusydiyyah*. Terjemahan ke Bahasa Arab oleh 'Adil Zu'aitir. Kairo: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1957.
- al-Saleh, Subhi. *Mabadi fi 'Ulum al-Qur'an*. Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1988.
- al-Syahrastani, Abd al-Karim. *Kitab Nihayah al-Iqdam fi 'Ilm al-Kalam*. Beirut : Dar al-Fikr, t.t.
- . *al-Milal wa al-Nihal*. Beirut: Dar al-Fikr, t.t.
- Syaltut, Mahmud. *al-Islam 'Aqidah wa Syari'ah*. Cet. ke-3. Kairo: Dar al-Qalam, 1966.
- Syarif, M. M. *A History of Muslim Philosophy*. Lahore: Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1963.
- Subhi, Ahmad Mahmud. *Fi 'Ilm al-Kalam*. Iskandariyyah: Dar al-Kutub al-Jami'iyah, 1969.
- . *al-Mu'tazilah*. Mauseu'ah al-Saqafah al-Islamiyah, 1982.
- al-Thalibi, al-Nasyr. *Aqa'id al-Salaf*. Iskandariyah: Munsyi'at al-Ma'ruf, 1970.
- Tim Redaksi Kamus Besar Bahasa Indonesia. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, t.t.

- Titus, Horald H., Merylyn Smith, Richard Nolan. *Persoalan-Persoalan Filsafat*. Terjemahan dari *Living Issues in Philosophy* oleh H. M. Rasyidi. Jakarta: Bulan Bintang, 1994.
- Watt, W. Montgomery. *Pemikiran Teologi dan Filsafat Islam*. Terjemahan Umar Bassalim. Jakarta: Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat, 1987.
- Wehmeier, Sally (Chief Editor). *Oxford Advanced Learner's Dictionary*. Cet. 7. New York: Oxford University Press, 2007.
- WJS. Poerwadarminta. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Cet. ke-8. Jakarta: Balai Pustaka, 1985.
- Wojowasito *Kamus Lengkap Inggris-Indonesia*. Cet. ke-3. Jakarta: Hasta, 1972.
- Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of Kalam*. Cambridge and London: Harvard University Press, 1976.
- Zahrah, Muhammad Abu. *al-Madzhib al-Islamiyyah*. Kairo: Makbah al-Namudzajiyah, t.t.
- , *Tarikh al-Madzhib al-Islamiyyah*. Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1971.
- al-Zain, Samih. *Ibn Rusyd Akhiru Falasifah al-'Arab*. Beirut: Dar al-Bayan, t.t.