

WARISAN INTELEKTUAL IBNU RUSYD DALAM PEMIKIRAN TEOLOGI ISLAM

Hadariansyah AB

Jurusan Akidah Filsafat Fakultas Ushuluddin dan Humaniora
IAIN Antasari Banjarmasin
Jl. A. Yani Km 4,5 Banjarmasin
Diterima tanggal 10 Agustus 2012/Disetujui tanggal 20 Oktober 2012

Abstract

The writing was concern on Ibn Rusyd's theology thought. This was interesting to be discussed because that Ibn Rusyd was not only a theologian but also a philosopher and jurist of Islam. Based on this fact, then the question arises; first, whether ibn rusyd's theology was different from the other figures that only theologians alone. Second, whether his philosophical and jurisprudential view affected his theology thought. The result of this writing showed that Ibn Rusyd had unique theology thought which his philosophical and jurisprudential view affected his theology so that his theology was more rational but it was not too liberal because of his jurisprudential view.

Kata Kunci: warisan intelektual, pemikiran teologi.

Pendahuluan

Nama Ibnu Rusyd sesungguhnya sudah sangat dikenal, baik di dunia Islam maupun di dunia Barat. Ia dikenal sebagai seorang dokter, ahli hukum Islam, dan ahli teologi Islam. Dalam bidang kedokteran, hukum Islam, filsafat, dan teologi Islam, ia telah menghasilkan karya yang sangat berharga, baik pada zamannya maupun pada masa kita sekarang ini. Karya-karyanya itu merupakan warisan yang sangat berharga yang ia wariskan buat kita sekarang ini. Meskipun namanya sudah sangat dikenal, namun pemikiran-pemikiran sebagai warisan intelektual yang terkandung di dalam karya-karyanya itu tampaknya masih belum banyak mendapat perhatian untuk dikaji. Hal ini menjadi alasan masih perlu dan pentingnya telaah atau kajian terhadap pemikiran-pemikiran Ibnu Rusyd ini.

Dalam kaitannya dengan pemikiran teologi Islam, pemikiran Ibnu Rusyd dalam aspek teologi Islam adalah menarik untuk dikaji. Hal ini menjadi menarik karena Ibnu Rusyd adalah seorang intelektual yang tidak hanya ahli teologi Islam saja, tetapi juga seorang filsuf dan ahli hukum Islam. Oleh karena itu, bisa diasumsikan bahwa pemikiran teologi yang ia munculkan ada kemungkinan berbeda dari pemikiran-pemikiran

teologi yang dimunculkan oleh para teolog yang hanya ahli teologi saja. Di samping itu, ada kemungkinan pula pemikitan teologinya dipengaruhi oleh pemikiran filsafatnya dan juga dipengaruhi oleh pengetahuannya dalam aspek hukum Islam. Jika asumsi ini benar, maka pemikiran teologi Ibnu Rusyd punya corak tersendiri. Di samping itu, pemikiran teologinya bersifat rasional dan juga sejalan dengan ketentuan hukum Islam. Inilah hal penting yang ingin diungkap dalam tulisan ini.

Biografi Singkat Ibnu Rusyd

Ibnu Rusyd, nama lengkapnya Abû al-Walid Muḥammad Ibnu Aḥmad Ibnu Muḥammad Ibnu Aḥmad Ibnu Rusyd. Lahir di Cordova, Andalus, pada tahun 520 H. bertepatan dengan tahun 1126 M. Ia dibesarkan dalam lingkungan ahli fiqh (hukum Islam). Ayahnya seorang hakim (*qâdhi*). Sedang kakeknya seorang hakim agung (*qâdhi al-quḍbâh*) di Andalus.¹ Kota Cordova, tempat kelahiran Ibnu Rusyd, pada masa itu, merupakan pusat ilmu pengetahuan dan sebagai pusat tempat tinggalnya para ulama dan sarjana.² Seperti diketahui dalam sejarah, Cordova pada masa itu merupakan kota terbesar di Andalus (Spanyol), yang berada di bawah kekuasaan Islam.

Dalam hal pendidikan, Ibnu Rusyd pada mulanya belajar fiqh, tauhid, dan ilmu-ilmu keislaman lainnya. Ia belajar ilmu fiqh dari orang tuanya sendiri. Fiqh yang dipelajarinya adalah fiqh mazhab Maliki.³ Sedang tauhid yang dipelajarinya adalah tauhid aliran Asy'ariyah.⁴ Kemudian, ia mempelajari bahasa dan sastra Arab, kedokteran, ilmu pasti, dan filsafat.⁵

Ibnu Rusyd termasuk seorang yang cerdas. Hampir setiap ilmu yang ia pelajari dapat dikuasainya. Buktinya, ia dikenal sebagai seorang ahli hukum Islam, seorang ahli teologi Islam, seorang dokter, dan seorang filsuf. Karyanya yang terkenal dalam bidang hukum Islam ialah *Bidâyah al-Mujtahid*, dalam bidang teologi Islam ialah *Manâhij al-Adillah fî 'Aqâ'id al-Millah*, dalam bidang kedokteran ialah *al-Kulliyât fî al-Thibb*, dan dalam bidang filsafat ialah *Fashl al-Maqâl Fîmâ baina al-Hikmah wa al-*

¹Lihat: Khaîl Syarafuddîn, *Ibnu Rusyd*, (Beirut: Dâr wa Maktabah al-Hilâl, 1979 M.), h. 23; Muḥammad Yûsuf Mûsâ, *Baina al-Dîn wa al-Falsafah fî Ra'yi Ibni Rusyd wa Falâsifah al-'Ashr al-Wasûth*, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, t.t.), h. 26; Zainal Abidin Ahmad, *Riwayat Hidup Ibnu Rusyd*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), cet. 1, h. 26-30; Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, (London: The Macmillan Press Ltd., tenth edition, 1970), h. 582.

²Muḥammad Yûsuf Mûsâ, *Baina al-Dîn wa al-Falsafah...*, h. 27.

³Muḥammad Yûsuf Mûsâ, *Baina al-Dîn wa al-Falsafah...*, h. 27.

⁴A. Hanafi, *Pengantar Theology Islam*, (Jakarta: Pustaka Al-Husna, 1980), cet. ke-2, h. 186.

⁵Lihat: Muḥammad Yûsuf Mûsâ, *Baina al-Dîn wa al-Falsafah...*, h. 27; Aḥmad Fu'ad Al-Ahwâni, *Al-Falsafah al-Islâmiyah*, (Mesir: Wizârat al-Tsaqâfah, 1962 M.), h. 100.

Syar'ah min al-Ittishâl dan *Tahâfut al-Tahâfut*. Karya-karya Ibnu Rusyd tersebut ini cukup menjadi bukti bahwa ia memang menguasai berbagai bidang ilmu.

Dalam perjalanan hidup Ibnu Rusyd, ia pernah diangkat menjadi hakim (*qâdhi*) di Seville dan pernah menjadi hakim agung (*qâdhi al-qudbâh*) di Cordova. Selain itu, ia juga pernah mendapat kehormatan yang tinggi sebagai ulama dan filsuf dari khalifah Daulah al-Muwahhidîn, Abû Ya'qûb Yûsuf Ibnu 'Abd al-Mu'min. Perkenalannya dengan Abû Ya'qûb ini adalah melalui gurunya, Ibnu Thufail, seorang filsuf yang mempunyai hubungan dekat dengan khalifah. Abû Ya'qûb Yûsuf adalah seorang penggemar ilmu pengetahuan dan filsafat terutama filsafat Aristoteles. Ibnu Rusyd, di samping sebagai seorang ulama ahli fiqh dan teologi, ia mempunyai kemampuan untuk memahami dan membuat rumusan-rumusan sebagai komentar dan penjelasan atas filsafat Aristoteles. Melalui rumusan-rumusannya ini, Abû Ya'qûb dapat dengan mudah memahami filsafat Aristoteles. Inilah yang membuat Ibnu Rusyd menjadi kesayangannya. Karena itu, Abû Ya'qûb memberikan kehormatan yang tinggi kepadanya.⁶

Setelah Abû Ya'qûb Yûsuf Ibnu 'Abd al-Mu'min meninggal pada tahun 580 H., ia digantikan oleh puteranya, Ya'qûb, yang bergelar Al-Manshûr. Ya'qûb yang terkenal dengan sebutan Abû Yûsuf Al-Manshûr ini adalah juga penggemar ilmu pengetahuan dan filsafat. Oleh karena itu, Ibnu Rusyd tetap mendapat kehormatan seperti di masa ayahnya, Abû Ya'qûb Yûsuf.⁷ Pada masa Abû Yûsuf Al-Manshûr ini, Ibnu Rusyd pada mulanya mempunyai pengaruh yang besar di kalangan istana. Akan tetapi keadaan kemudian berubah. Sebagai seorang filsuf, keberadaan Ibnu Rusyd di kalangan istana mulai tidak disenangi oleh para ulama dan fuqaha. Sewaktu timbul peperangan antara Abû Yûsuf Al-Manshûr dengan kaum Kristen, Abû Yûsuf memerlukan sokongan kaum ulama dan kaum fuqaha. Keadaan berbalik, dan Ibnu Rusyd dengan mudah dapat disingkirkan oleh kaum ulama dan fuqaha. Ia dituduh membawa filsafat yang menyeleweng dari ajaran-ajaran Islam. Tuduhan ini mengakibatkan ia ditangkap dan diasingkan ke suatu tempat bernama Licena di daerah Cordova. Dengan timbulnya pengaruh kaum ulama dan fuqaha ini, kaum filsuf mulai tidak disenangi lagi, dan buku-buku mereka dibakar. Ibnu Rusyd sendiri kemudian dipindahkan ke Marokko, dan ia meninggal di sana pada tahun 1198 M. bertepatan dengan tahun 595 H. Ia meninggal dalam usia 72 tahun bila dihitung dengan tahun Masehi,

⁶Muhammad Yûsuf Mûsâ, *Baina al-Dîn wa al-Falsafah...*, h. 29-30.

⁷Muhammad Yûsuf Mûsâ, *Baina al-Dîn wa al-Falsafah...*, h. 30.

atau 75 tahun bila dihitung dengan tahun Hijrah.⁸ Beberapa waktu kemudian, makamnya dipindahkan dari Marokko ke Cordova, negeri tempat kelahirannya sendiri.⁹

Dari riwayat hidup Ibnu Rusyd yang telah dikemukakan di atas ini dapat diketahui bahwa meskipun Ibnu Rusyd mendapat serangan hebat dari kaum ulama dan fuqaha, namun kelihatannya, yang diserang oleh kaum ulama dan fuqaha hanya dari segi filsafatnya. Dari segi filsafatnya itulah ia dituduh telah menyeleweng dari ajaran Islam. Sedang di segi hukum Islam dan teologi Islam, tampaknya, ia tidak mendapat serangan dari kaum ulama dan fuqaha. Hal ini menunjukkan bahwa pemikiran Ibnu Rusyd pada aspek hukum Islam dan teologi Islam dapat diterima oleh para ulama dan fuqaha, atau paling kurang dipandang oleh mereka tidak menyeleweng dari ajaran Islam.

Pemikiran-Pemikiran Teologinya

Pemikiran-pemikiran teologi Ibnu Rusyd yang dibicarakan di bawah ini adalah pemikiran-pemikiran yang dimunculkan Ibnu Rusyd menyangkut persoalan-persoalan penting dalam teologi. Pemikiran-pemikiran teologi Ibnu Rusyd sebenarnya tidak hanya sebatas yang dibicarakan di sini. Yang dibicarakan di sini hanyalah pemikiran-pemikiran teologinya yang dipandang penting.

1. Argumen Wujud Tuhan

Argumen wujud Tuhan ialah argumen yang bertujuan untuk membuktikan dan memperkuat keyakinan terhadap adanya Tuhan. Argumen wujud Tuhan yang dimunculkan oleh Ibnu Rusyd ini penting dibicarakan di sini, karena argumen wujud Tuhan yang ia munculkan berbeda dari argumen-argumen wujud Tuhan yang telah ada pada masa itu, seperti yang dimunculkan oleh kaum Asy'ariyah,¹⁰ Mu'tazilah,¹¹ dan Maturidiyah.¹² Argumen wujud Tuhan yang

⁸Harun Nasution, *Falsafat & Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), Cet. ke-7, h. 47; Zainal Abidin Ahmad, *Riwayat Hidup Ibnu Rusyd*, h. 60.

⁹Lihat Muhammad 'Imârah pada kata pengantarnya dalam Ibnu Rusyd, *Fashl al-Maqâl fîmâ bainâ al-Hikmah wa al-Syar'ah min al-Itishâl*, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1969 M.), h. 7.

¹⁰Argumen wujud Tuhan yang terdapat di kalangan kaum Asy'ariyah ialah teori *jaubar fard* sebagai bukti baharunya alam yang menunjukkan adanya pencipta alam yaitu Tuhan, dan dalil *mumkin* dan *wâjib* yang menyatakan bahwa alam ini dari segi adanya memungkinkan ada dan tidak ada, tetapi nyatanya ia ada, berarti mesti ada yang menjadikannya ada, itulah Tuhan.

¹¹Argumen wujud Tuhan yang terdapat di kalangan kaum Mu'tazilah sama seperti yang terdapat di kalangan kaum Asy'ariyah.

dimunculkan oleh Ibnu Rusyd, oleh Ibnu Rusyd sendiri argumen itu ia namai dengan dalil *'inâyab* (دليل العناية) dan dalil *ikhtirâ'* (دليل الإختراع).

Menurut Ibnu Rusyd, cara yang ditempuh al-Qur'an untuk menunjukkan bukti wujud Tuhan (adanya Tuhan) kepada seluruh lapisan manusia, ada dua macam cara. Kedua macam cara seperti yang ditempuh al-Qur'an itulah masing-masing oleh Ibnu Rusyd dinamai dengan dalil *'inâyab* dan dalil *ikhtirâ'*.¹³

Dalil *'inâyab*, ialah argumen untuk membuktikan adanya Tuhan dengan cara memperhatikan keadaan manusia dan segala yang ada di alam ini. Menurut Ibnu Rusyd, argumen ini dibangun atas dua dasar. Yang pertama, bahwa semua yang ada di alam ini punya kesesuaian bagi keberadaan manusia. Yang kedua, bahwa kesesuaian itu pasti ada pelaku yang menghendaknya, dan tidak mungkin terjadi dengan sendirinya. Adapun kesesuaiannya dengan keberadaan manusia dapat diyakini dengan memperhatikan kepada kesesuaian malam, siang, matahari, dan bulan bagi kehidupan manusia. Bagitu pula kesesuaian empat musim bagi kehidupan manusia serta kesesuaian bumi sebagai tempat tinggal bagi manusia. Demikian juga kesesuaian bermacam-macam hewan, tumbuh-tumbuhan, benda mati, hujan, sungai, laut, tanah, air, api, dan udara bagi kehidupan manusia. Demikian pula anggota tubuh manusia dan anggota tubuh hewan punya kesesuaian bagi kehidupan dan keberadaannya. Memperhatikan kesesuaian-kesesuaian tersebut tadi, yakni memperhatikan segala macam manfaat yang terdapat padanya, adalah termasuk dalam kelompok dalil *'inâyab*. Karena itu, bagi yang ingin mengenal Tuhan dengan pengenalan yang sempurna, haruslah memahami kesesuaian atau manfaat segala macam yang ada di alam ini.¹⁴

Dalil *ikhtirâ'*, ialah argumen yang membuktikan adanya Tuhan dengan adanya penciptaan yang ditunjukkan antara lain oleh adanya hewan dengan bermacam jenisnya, adanya tumbuh-tumbuhan, adanya langit, dan sebagainya. Menurut Ibnu Rusyd, argumen ini dibangun atas dua dasar. Yang pertama, bahwa segala yang ada ini adalah tercipta atau diciptakan. Hal ini jelas seperti yang tampak pada hewan dan tumbuh-tumbuhan. Kita lihat benda yang tidak hidup (seperti telur dan biji-bijian) padanya muncul kehidupan (seperti hewan dan tumbuh-tumbuhan). Dari sini kita mengetahui bahwa pasti ada yang mewujudkan kehidupan itu

¹²Argumen wujud Tuhan yang terdapat di kalangan kaum Maturidiyah ialah dalil berlawanannya *'aradh*, dalil terbatas dan tidak terbatas, dan dalil kausalitas (hukum sebab dan akibat).

¹³Ibnu Rusyd, *Manâbij al-Adillah fi 'Aqâ'id al-Millâh*, tahqiq wa taqdim Maḥmûd Qâsim, (Mesir: Maktabah al-Anjalo al-Mishriyah, 1964 M.), Cet. ke-2, h. 150.

¹⁴Ibnu Rusyd, *Manâbij al-Adillah...*, h. 150-151.

padanya. Itulah Tuhan. Adapun langit dan segala yang ada padanya punya gerakan yang teratur dan tidak pernah terhenti. Kesemuanya itu jelas diatur untuk kita. Semua yang diatur itu jelas tidak mungkin menciptakan dirinya sendiri, melainkan diciptakan oleh yang lain dari dirinya. Yang kedua, bahwa semua yang diciptakan pasti ada penciptanya. Dari dua dasar ini jelaslah bahwa setiap yang ada (*manjûd*) pastilah ada penciptanya. Karena itu, siapa yang ingin mengenal Tuhan dengan pengenalan yang benar, hendaklah ia mengenal substansi segala sesuatu agar ia mengetahui penciptaan sebenarnya pada semua yang ada di alam ini. Sebab, siapa yang tidak mengenal hakikat sesuatu yang ada di alam ini, maka ia tidak mengetahui hakikat penciptaan. Ke arah inilah ditunjukkan isyarat firman Allah (dalam surah Al-A'râf ayat 185): "*Apakah mereka tidak memperhatikan kerajaan langit dan bumi dan segala sesuatu yang diciptakan Allah ...*".¹⁵ Ayat ini memberi isyarat agar orang memahami bahwa langit dan bumi serta segala sesuatu yang ada di alam ini adalah ciptaan Tuhan.

Kedua macam dalil tersebut di atas ini, kata Ibnu Rusyd, sebenarnya adalah dalil *syara'*, yakni dalil yang berasal dari ayat-ayat al-Qur'an. Menurut Ibnu Rusyd, ayat-ayat al-Qur'an yang bisa dijadikan sebagai argumen adanya Tuhan, baik berkenaan dengan dalil *'inâyah* maupun berkenaan dengan dalil *ikhtirâ'*, cukup banyak ditemukan di dalam al-Qur'an. Ayat-ayat dimaksud kalau dikelompokkan, menjadi tiga macam. Yaitu ada ayat yang hanya mengandung dalil *'inâyah* saja, ada yang hanya mengandung dalil *ikhtirâ'* saja, dan ada yang sekaligus mengandung dalil *'inâyah* dan dalil *ikhtirâ'*.¹⁶

Ayat-ayat yang hanya mengandung dalil *'inâyah* saja antara lain contohnya dikemukakan Ibnu Rusyd sebagai berikut:

أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا. وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا. وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا. وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا. وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِيَاسًا. وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا. وَبَنَيْنَا لَكُمُ سُبُحًا مَّتَدَادًا. وَجَعَلْنَا سِتْرَاجًا وَهَاجِبًا. وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً نَّجَاجًا. لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا. وَجَنَّبَ الْفَأْفَاءَ.¹⁷

"*Bukankah Kami telah menjadikan bumi sebagai hamparan?, dan gunung-gunung sebagai pasak?, dan Kami jadikan kamu berpasang-pasangan, dan Kami jadikan tidurmu untuk istirahat, dan Kami jadikan malam sebagai pakaian, dan Kami jadikan siang untuk mencari penghidupan, dan Kami bangun di atas kamu tujuh buah (langit) yang kokoh, dan Kami jadikan pelita yang amat terang (matahari), dan Kami turunkan dari awan air yang banyak tercurah, untuk Kami*

¹⁵Ibnu Rusyd, *Manâhij al-Adillah...*, h. 151.

¹⁶Ibnu Rusyd, *Manâhij al-Adillah...*, h. 152.

¹⁷Surah al-Nabâ', ayat 6-16.

tumbuhkan dengan air itu biji-bijian dan tumbuh-tumbuhan, dan kebun-kebun yang lebat?".

تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَقَمَرًا مُنِيرًا.¹⁸

"Maha Suci Allah yang menjadikan di langit gugusan-gugusan bintang dan Dia menjadikan juga padanya matahari dan bulan yang bercahaya".

فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ.¹⁹

"Hendaklah manusia itu memperhatikan makanannya".

Itulah, menurut Ibnu Rusyd, antara lain contoh ayat-ayat yang mengandung dalil *'inâyab*. Menurutnya, sebenarnya ayat-ayat yang mengandung dalil *'inâyab* cukup banyak ditemukan di dalam al-Qur'an. Tentu saja tidak memungkinkan kesemuanya dapat dikemukakan di sini. Contoh yang dikemukakan di sini hanyalah sebagian di antaranya saja.²⁰

Ayat-ayat yang hanya mengandung dalil *ikhtirâ'* saja antara lain contohnya dikemukakan Ibnu Rusyd sebagai berikut:

فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ. خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ.²¹

"Maka hendaklah manusia memperhatikan dari apakah dia diciptakan? Dia diciptakan dari air yang terpancar".

أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ.²²

"Maka apakah mereka tidak memperhatikan unta bagaimana dia diciptakan".

يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضَرْبٌ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ.²³

"Hai manusia, telah dibuat perumpamaan, maka dengarlah perumpamaan itu. Sesungguhnya segala yang kamu seru selain Allah sekali-kali tidak akan dapat menciptakan seekor lalat-pun, walaupun mereka bersatu untuk menciptakannya".

Itulah, menurut Ibnu Rusyd, antara lain contoh ayat-ayat yang mengandung dalil *ikhtirâ'*. Ayat-ayat yang mengandung dalil *ikhtirâ'*, kata Ibnu Rusyd, banyak terdapat di dalam al-Qur'an, dan hampir sulit untuk

¹⁸Surah al-Furqân, ayat 61.

¹⁹Surah 'Abasa, ayat 24.

²⁰Lihat Ibnu Rusyd, *Manâhij al-Adillab...*, h. 152.

²¹Surah al-Thâriq, ayat 5-6.

²²Surah al-Ghâsiyah, ayat 17.

²³Surah al-Hajj, ayat 73.

dapat dihitung.²⁴ Karena itu, sebagian di antaranya saja yang dikemukakan oleh Ibnu Rusyd di sini.

Ayat-ayat yang sekaligus mengandung dalil *'ināyah* dan dalil *ikhtirā'* contohnya antara lain dikemukakan oleh Ibnu Rusyd sebagai berikut:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ. الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ.²⁵

"Hai manusia, sembahlah Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dan orang-orang yang sebelum kamu, agar kamu bertakwa. Dialah yang menjadikan bumi sebagai hamparan bagimu dan langit sebagai atap, dan Dia menurunkan air (bujan) dari langit, lalu Dia menghasilkan dengan bujan itu segala buah-buahan sebagai rezeki untukmu; karena itu janganlah kamu menjadikan sekutu-sekutu bagi Allah, sedang kamu mengetahui".

Menurut penjelasan yang dikemukakan Ibnu Rusyd, firman Allah "الذى خلقكم والذين من قبلكم" (yang telah menciptakan kamu dan orang-orang yang sebelum kamu) mengandung dalil *ikhtirā'*. Sedang firman Allah "الذى جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء" (yang menjadikan bumi sebagai hamparan bagimu dan langit sebagai atap) mengandung dalil *'ināyah*.²⁶

Menurut Ibnu Rusyd, argumen untuk membuktikan adanya Tuhan dengan cara seperti tersebut di atas merupakan jalan lurus yang dengan cara seperti itulah Tuhan menyeru manusia untuk mengetahui dan meyakini adanya Dia.²⁷

Ibnu Rusyd menambahkan lagi, bahwa argumen adanya Tuhan dengan dalil *'ināyah* dan dalil *ikhtirā'* ini cocok untuk orang tertentu, yaitu kalangan ulama atau kalangan intelektual dan juga cocok untuk orang-orang awam yaitu kalangan orang banyak pada umumnya. Hanya bedanya, kalau bagi orang-orang awam cukup dengan dalil *'ināyah* dan dalil *ikhtirā'* dengan cara mengenal apa yang dapat dicapai oleh panca indera. Sedang bagi orang tertentu terutama kalangan kaum intelektual, di samping mengenal apa yang dapat dicapai oleh panca indera, perlu pula disertai dengan argumen rasional yang dibangun atas dasar dalil *'ināyah* dan dalil *ikhtirā'* tersebut. Yakni dengan cara memahami lebih mendalam segala kesesuaian dan segala yang tercipta di alam ini terutama dari aspek manfaat dan hikmahnya. Dengan pemahaman yang demikian, tidak

²⁴ Lihat Ibnu Rusyd, *Manāhij al-Adillah...*, h. 152.

²⁵ Surah al-Baqarah, ayat 21-22.

²⁶ Ibnu Rusyd, *Manāhij al-Adillah...*, h. 152.

²⁷ Ibnu Rusyd, *Manāhij al-Adillah...*, h. 153.

diragukan lagi, orang akan mengetahui lebih yakin tentang adanya Tuhan.²⁸ Sebab, segala kesesuaian dan keteraturan yang terjadi di alam ini dengan begitu rapi serta keberadaan segala yang tercipta di alam ini menjadi bukti adanya pengatur yang menentukannya dan adanya sang pencipta yang menciptakannya.

Dari uraian di atas ini jelas terlihat bahwa pemikiran Ibnu Rusyd mengenai argumen wujud Tuhan adalah dengan cara memadukan dalil-dalil berupa ayat al-Qur'an dengan pemikiran rasional.

Argumen Keesaan Tuhan

Setelah mempercayai dan meyakini adanya Tuhan, perlu pula mempercayai dan meyakini keesaan-Nya. Untuk memperkuat keyakinan terhadap keesaan Tuhan diperlukan argumen tentang keesaan Tuhan. Argumen keesaan Tuhan adalah argumen yang bertujuan untuk menguatkan keyakinan bahwa Tuhan adalah Esa dengan mengemukakan bukti-bukti yang menunjukkan bahwa tidak mungkin Tuhan lebih dari satu. Bagaimana argumen keesaan Tuhan menurut Ibnu Rusyd. Inilah yang akan dibicarakan dalam uraian berikut ini.

Menurut Ibnu Rusyd, mengesakan Tuhan dengan cara menafikan atau meniadakan Tuhan selain Allah adalah cara yang ditempuh oleh *yjara'*, dan begitulah cara yang dibentangkan Tuhan di dalam kitab suci al-Qur'an. Cara seperti ini terdapat di dalam tiga buah ayat al-Qur'an. Ketiga buah ayat al-Qur'an itu adalah sebagai berikut.

Ayat yang pertama ialah ayat 22 surah Al-Anbiyâ:

لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا.

"Sekiranya ada di langit dan di bumi itu tuhan-tuhan selain Allah, tentulah keduanya itu telah rusak binasa".

Ayat yang kedua ialah ayat 91 surah Al-Mu'minûn :

مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ.

"Allah sekali-kali tidak mempunyai anak, dan sekali-kali tidak ada tuhan (yang lain) beserta-Nya, kalau ada tuhan beserta-Nya, tentulah masing-masing tuhan itu akan membawa makhluk yang diciptakannya, dan sebagian dari tuhan-tuhan itu akan mengalahkan sebagian yang lain. Maha Suci Allah dari apa yang mereka sifatkan itu".

Ayat yang ketiga ialah ayat 42 surah Al-Isrâ':

²⁸Ibnu Rusyd, *Manâbij al-Adillah...*, h. 153-154.

قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يُعْبُدُونَ إِذَا لَابْتَغُوا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا.

"Katakanlah: "Jika sekiranya ada tuhan-tuhan di samping-Nya, sebagaimana yang mereka katakan, niscaya tuhan-tuhan itu mencari jalan kepada Tuhan yang mempunyai 'Arasy".

Ayat yang pertama, kata Ibnu Rusyd, memberi pengertian bahwa sekiranya ada dua orang yang berkuasa yang masing-masing mengerjakan pekerjaan temannya, tidaklah mungkin dari mereka terwujud satu kota yang teratur, karena dari dua pekerja tidak mungkin terwujud satu pekerjaan. Jika keduanya masing-masing mengaturnya, maka akan kacaulah sebuah kota diatur oleh dua orang. Terkecuali satu orang bekerja, sedang yang satunya diam. Tetapi yang demikian tidak layak bagi seorang yang berkuasa, terlebih lagi bagi Tuhan. Apabila terkumpul dua pekerjaan dalam satu macam pekerjaan dan pada satu tempat yang sama, niscaya menjadi rusak binasa tempat tersebut. Demikian, menurut Ibnu Rusyd, makna firman Allah yang mengatakan "*sekiranya ada di langit dan di bumi tuhan-tuhan selain Allah, tentulah keduanya itu telah rusak binasa*".²⁹ Pada kenyataannya langit dan bumi ini tetap adanya. Kenyataan ini menjadi bukti yang menunjukkan bahwa tidak mungkin ada tuhan-tuhan selain selain Allah. Dengan demikian pastilah Tuhan itu hanya satu.

Adapun firman Allah "*tentulah masing-masing tuhan itu akan membawa makhluk yang diciptakannya*", kata Ibnu Rusyd, ayat ini menolak terhadap anggapan adanya banyak tuhan yang melakukan perbuatan yang berbeda-beda. Sudah barang tentu tuhan-tuhan yang melakukan perbuatan yang berbeda-beda itu tidak mau sebagian dari mereka tunduk kepada sebagian yang lainnya, dan tidak mungkin dari tuhan-tuhan yang banyak itu hanya memunculkan ciptaan satu macam saja. Ternyata alam ini hanya satu saja. Dengan demikian, tidak mungkin alam ini muncul dari ciptaan banyak tuhan.³⁰ Kenyataan ini menjadi bukti yang menunjukkan bahwa Tuhan itu tunggal.

Sedang firman Allah yang mengatakan "*katakanlah: "Jika sekiranya ada tuhan-tuhan di samping-Nya, sebagaimana yang mereka katakan, niscaya tuhan-tuhan itu mencari jalan kepada Tuhan yang mempunyai 'Arasy"*", kata Ibnu Rusyd, ayat ini sama dengan ayat yang pertama, yaitu sebagai argumen menolak dua tuhan dalam satu perbuatan. Menurut Ibnu Rusyd, makna ayat ini adalah bahwa kalau sekiranya di langit dan bumi ini ada tuhan-tuhan yang mampu mewujudkan dan menciptakan alam ini, selain Tuhan yang ada, maka tentulah tuhan-tuhan itu berusaha untuk berada di 'Arasy bersama dengan Tuhan yang ada itu. Maka, kalau demikian, terjadilah

²⁹Ibnu Rusyd, *Manâhij al-Adillah...*, h. 155-156.

³⁰Ibnu Rusyd, *Manâhij al-Adillah...*, h. 156.

dua tuhan atau lebih menempati satu singgasana. Padahal tidak mungkin singgasana itu ditempati seperti itu.³¹ Dengan demikian, pastilah tidak mungkin ada tuhan lain bersama Tuhan yang ada.

Demikianlah, kata Ibnu Rusyd, argumen alam dan sekaligus argumen *syara'* untuk membuktikan keesaan Tuhan. Argumen ini dapat diterapkan untuk kalangan kaum intelektual dan untuk kalangan orang banyak pada umumnya. Hanya bedanya, kalau untuk kalangan kaum intelektual dalam memahami fenomena alam perlu lebih mendalam, sedang untuk kalangan orang banyak pada umumnya tidak diperlukan secara mendalam.³²

Argumen keesaan Tuhan dengan menjadikan ayat al-Qur'an sebagai landasan dan fenomena alam sebagai bukti yang menjadi penguatnya, sebagaimana yang dikemukakan oleh Ibnu Rusyd ini, kelihatannya memang memungkinkan untuk diterapkan baik bagi kalangan kaum intelektual maupun kalangan awam yakni kalangan orang banyak pada umumnya. Sebab, dengan menerima informasi dari al-Qur'an dan ditunjukkan oleh fenomena alam, pemikiran rasional seseorang bisa menerima dan membenarkan keesaan Tuhan tersebut, baik kalangan kaum intelektual maupun kalangan kaum awam. Fenomena alam yang memperlihatkan adanya keteraturan seperti teraturnya pergantian malam dengan siang, teraturnya peredaran bumi, matahari, bulan dan bintang serta benda-benda angkasa lainnya adalah menjadi bukti yang menunjukkan bahwa semua itu pasti hanya satu pengaturnya.

Dari uraian di atas juga jelas terlihat bahwa pemikiran Ibnu Rusyd mengenai argumen keesaan Tuhan adalah memadukan dalil-dalil berupa ayat al-Qur'an dengan pemikiran rasional.

Sifat Tuhan

Berkenaan dengan persoalan sifat Tuhan, Ibnu Rusyd menetapkan sifat bagi Tuhan. Menurutnya, sifat-sifat Tuhan sebagai pencipta alam yang digambarkan oleh al-Qur'an adalah sifat-sifat kesempurnaan seperti yang ada pada manusia, yaitu sebanyak tujuh sifat: *al-'ilm* (mengetahui), *al-hayâb* (hidup), *al-qudrâb* (kuasa), *al-irâdah* (berkehendak), *al-sam'u* (mendengar), *al-bashar* (melihat), dan *al-kalâm* (berbicara).³³

Tentang Tuhan memiliki sifat *al-'ilm* (mengetahui), kata Ibnu Rusyd, telah dinyatakan oleh al-Qur'an, yaitu firman Allah pada surah al-Mulk ayat 14:

³¹Ibnu Rusyd, *Manâbij al-Adillab...*, h. 156.

³²Ibnu Rusyd, *Manâbij al-Adillab...*, h. 156-157.

³³Ibnu Rusyd, *Manâbij al-Adillab...*, h. 160.

أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ.

"Apakah Allah yang menciptakan itu tidak mengetahui (yang kamu lahirkan dan rabasiakan); dan Dia Maha Halus lagi Maha Mengetahui".

Sifat tersebut, menurut Ibnu Rusyd, adalah *qadīm*. Sebab, tidak mungkin Tuhan bersifat dengan sifat mengetahui itu hanya sewaktu-waktu saja. Akan tetapi, kata Ibnu Rusyd, tentang sifat ini orang sayogianya tidak perlu terlalu memperdalamnya, apalagi sampai mengatakan bahwa Tuhan mengetahui yang baharu ketika yang baharu itu terjadi dengan pengetahuan-Nya yang *qadīm*. Pengetahuan itu, menurut Ibnu Rusyd, mesti mengikuti adanya yang diketahui. Oleh karena adanya yang diketahui itu bisa dalam keadaan telah terjadi dalam kenyataan dan bisa dalam keadaan secara potensial dapat terjadi, maka dalam hal ini pengetahuan mengenai yang ada (yang baharu) itu menjadi dua macam yang berbeda; yaitu pengetahuan mengenai adanya secara potensial dan pengetahuan mengenai adanya telah terjadi dalam kenyataan. Akan tetapi, kata Ibnu Rusyd, apakah pengetahuan Tuhan seperti ini, tidak pernah dijelaskan oleh *syara'*.³⁴ al-Qur'an, menurutnya, hanya menyatakan bahwa Tuhan mengetahui semua yang terjadi ketika terjadinya, sebagaimana firman-Nya:

وَمَا تَسْغُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ.³⁵

"Dan tiada sehelai daunpun yang gugur melainkan Dia mengetahuinya, dan tidak jatuh sebutir bijipun dalam kegelapan bumi dan tidak sesuatu yang basah atau yang kering, melainkan tertulis dalam kitab yang nyata (*Laub Mahfuzh*)".

Meskipun demikian, Ibnu Rusyd kemudian berkesimpulan bahwa bisa dikatakan dari segi *syara'* bahwa Tuhan mengetahui sesuatu sebelum sesuatu itu menjadi kenyataan bahwa ia akan menjadi kenyataan, dan mengetahui sesuatu yang telah menjadi kenyataan bahwa ia telah menjadi kenyataan, dan juga mengetahui apa yang sudah tidak ada lagi ketika ia menjadi tidak ada. Beginilah yang dikehendaki oleh dasar-dasar *syara'*.³⁶

Dari keterangan di atas ini dapat dipahami bahwa dalam pendapat Ibnu Rusyd, Tuhan memiliki sifat *al-'ilm* (mengetahui). Pengetahuan Tuhan melingkupi sesuatu yang belum terjadi bahwa ia akan terjadi atau akan terwujud dalam kenyataan, mengetahui yang telah terjadi atau sedang terwujud dalam kenyataan, dan juga mengetahui sesuatu yang sudah tidak ada lagi dalam kenyataan.

³⁴Ibnu Rusyd, *Manâhij al-Adillah...*, h. 160-161.

³⁵Surah al-An'âm, ayat 59.

³⁶Ibnu Rusyd, *Manâhij al-Adillah...*, h. 161.

Tentang sifat *al-bayâh* (hidup) bagi Tuhan, kata Ibnu Rusyd, adanya sifat itu jelas sekali. Karena, seperti yang jelas dalam kenyataan bahwa syarat dapat mengetahui adalah hidup. Yang jelas dalam kenyataan ini dapat dibawa kepada masalah yang gaib. Dengan demikian, jelaslah bahwa Tuhan mesti memiliki sifat *al-bayâh* (hidup) itu.³⁷

Tentang sifat *al-irâdah* (berkehendak) bagi Tuhan, kata Ibnu Rusyd, jelas adanya hubungan Tuhan dengan sifat tersebut. Sebab, sebagai syarat terbitnya sesuatu dari pelaku yang tahu, pastilah pelakunya itu menghendaknya. Begitulah pula pastilah pelakunya itu kuasa, yakni memiliki sifat *al-qudrâh* (kuasa).³⁸

Adapun pendapat yang mengatakan bahwa Tuhan menghendaki hal-hal yang baharu dengan kehendak-Nya yang *qadîm*, kata Ibnu Rusyd, adalah *bid'ah*. Itu adalah pendapat yang tidak dapat diterima oleh akal kaum intelektual dan juga tidak memberikan rasa puas bagi kalangan orang awam atau orang banyak pada umumnya. Yang layak dikatakan adalah bahwa Tuhan menghendaki terwujudnya sesuatu pada waktu sesuatu itu terwujud, dan tidak menghendaki terwujudnya sesuatu pada waktu sesuatu itu tidak terwujud, sebagaimana firman Allah:

إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ 'كُنْ فَيَكُونُ'.³⁹

"*Sesungguhnya perkataan Kami terhadap sesuatu apabila Kami menghendaknya, Kami hanya mengatakan kepadanya: "kun (jadilah)", maka jadilah ia*".

Karena itulah, kata Ibnu Rusyd, di kalangan orang banyak pada umumnya tidak ada yang dapat memaksa mereka untuk mengakui bahwa Tuhan menghendaki sesuatu yang baharu dengan kehendak-Nya yang *qadîm*.⁴⁰

Tentang sifat *kalâm*, Ibnu Rusyd mengatakan bahwa adanya sifat ini sebagai konsekwensi dari sifat *al-'ilm* dan sifat *al-qudrâh*. Menurutnya, sebenarnya *kalâm* (berbicara) tidak lain adalah perbuatan yang dilakukan oleh orang yang berbicara untuk menunjukkan pada orang yang dibicarakan tentang apa yang ia ketahui dalam dirinya. Atau membuat tersingkapnya bagi orang yang dibicarakan apa yang ada dalam diri yang berbicara. Caranya adalah dengan perantaraan *lafẓh* (ucapan). *Kalâm* Allah yang disampaikan-Nya kepada orang-orang yang Ia pilih dari hamba-hamba-Nya, adakalanya Ia sampaikan dengan perantaraan malaikat Jibril, adakalanya melalui wahyu

³⁷Ibnu Rusyd, *Manâbij al-Adillah...*, h. 161.

³⁸Ibnu Rusyd, *Manâbij al-Adillah...*, h. 162.

³⁹Surah al-Nahl, ayat 40.

⁴⁰Ibnu Rusyd, *Manâbij al-Adillah...*, h. 162.

tanpa *lafẓh* yakni dengan suatu cara yang dapat dipahami maknanya, dan adakalanya dengan perantaraan *lafẓh* yang diciptakan.⁴¹

Bagaimana berkenaan dengan al-Qur'an yang dikatakan sebagai *kalâm* Allah yang *qadîm*. Menurut Ibnu Rusyd, *lafẓh-lafẓh* yang menunjuk kepada makna al-Qur'an itu adalah diciptakan oleh Tuhan, bukan diciptakan oleh manusia. *Lafẓh-lafẓh* berupa bacaan al-Qur'an yang diucapkan oleh manusia, itu adalah perbuatan manusia dengan izin Tuhan. Sedang *lafẓh-lafẓh* al-Qur'an adalah ciptaan Tuhan. Adapun huruf-huruf yang tertulis pada kitab suci, itu adalah buatan manusia. Namun kita harus menghormatinya, karena ia menunjuk kepada *lafẓh-lafẓh* yang diciptakan Tuhan, serta menunjuk kepada makna yang tidak diciptakan Tuhan.⁴²

Sebagian orang, kata Ibnu Rusyd, ada yang memandang al-Qur'an pada aspek *lafẓh* saja, tanpa memandang pada aspek makna, berpendapat bahwa al-Qur'an adalah diciptakan. Sedang sebagian yang lain memandang al-Qur'an pada aspek makna yang ditunjuk oleh *lafẓh*, berpendapat bahwa al-Qur'an adalah tidak diciptakan. Adapun yang benar, kata Ibnu Rusyd, adalah menggabung kedua-duanya.⁴³ Yakni memandang al-Qur'an pada aspek *lafẓh* dan makna.

Tentang sifat *al-sam'u* dan *al-bashar*, kata Ibnu Rusyd, adanya dua sifat tersebut berdasarkan pada keterangan dari *syara'*. Cukup banyak ayat al-Qur'an yang menyatakan bahwa Tuhan mendengar dan melihat. Adanya dua sifat ini bagi Tuhan adalah pasti. Sebab, percuma atau sia-sia belaka manusia beribadah atau menyembah kepada Tuhan kalau seandainya Tuhan yang disembah itu tidak mendengar dan tidak melihat ibadah yang dilakukan oleh manusia itu. Karena itu, jelaslah bahwa Tuhan itu pastilah mendengar dan melihat.⁴⁴ Yakni memiliki sifat *al-sam'u* dan sifat *al-bashar*.

Mempersoalkan apakah sifat Tuhan itu adalah zat Tuhan itu sendiri atau apakah sifat Tuhan itu sesuatu selain zat-Nya, atau apakah sifat itu sifat *nafsiyah* ataukah sifat *ma'nawiyah*, menurut Ibnu Rusyd, adalah *bid'ah*.⁴⁵ Oleh karena itu, bagi Ibnu Rusyd, mempersoalkan sifat Tuhan seperti itu tidak perlu.

Kejisiman Tuhan

⁴¹Ibnu Rusyd, *Manâbij al-Adillah...*, h. 162-163.

⁴²Ibnu Rusyd, *Manâbij al-Adillah...*, h. 163-164.

⁴³Ibnu Rusyd, *Manâbij al-Adillah...*, h. 164.

⁴⁴Ibnu Rusyd, *Manâbij al-Adillah...*, h. 165.

⁴⁵Ibnu Rusyd, *Manâbij al-Adillah...*, h. 165

Di dalam al-Qur'an terdapat ayat-ayat yang secara tekstual menyebutkan bahwa Tuhan mempunyai wajah,⁴⁶ mempunyai dua tangan,⁴⁷ mempunyai mata,⁴⁸ dan bersemayam di atas 'Arasy.⁴⁹ Ayat-ayat tersebut sepertinya menggambarkan Tuhan itu berjisim atau memiliki anggota tubuh seperti manusia. Berkenaan dengan masalah ini, kaum Mu'tazilah meniadakan atau menolak kejisiman Tuhan.⁵⁰ Ayat-ayat yang menggambarkan Tuhan berjisim atau memiliki anggota tubuh seperti manusia mereka takwilkan. Wajah Tuhan mereka artikan dengan zat Tuhan,⁵¹ tangan mereka artikan dengan kekuasaan,⁵² mata mereka artikan dengan pengetahuan,⁵³ dan bersemayam di atas 'Arasy mereka artikan dengan berkuasa atau memerintah.⁵⁴ Al-Asy'ari berbeda dari kaum Mu'tazilah. Menurutnya, memang Tuhan bersemayam di atas 'Arasy. Tetapi tidak diketahui caranya. Tuhan memang memiliki wajah, memiliki dua tangan, dan memiliki mata. Tetapi tidak diketahui bagaimana atau seperti apa wajah, tangan, dan mata Tuhan tersebut.⁵⁵ Para pengikut Al-Asy'ari, sebagian di antara mereka ada yang sependapat dengan Al-Asy'ari, dan sebagian yang lain ada juga yang mentakwilkan ayat tentang kejisiman Tuhan seperti takwil yang dikemukakan oleh kaum Mu'tazilah. Al-Maturidi, mengenai kejisiman Tuhan, ia meniadakannya dan mentakwilkan ayat-ayat yang menggambarkan Tuhan punya anggota tubuh seperti yang ada pada manusia. Menurutnya, yang dimaksud dengan tangan, muka, dan mata Tuhan adalah kekuasaan Tuhan.⁵⁶ Al-Bazdawi, kelihatannya juga meniadakan kejisiman Tuhan. Menurutnya, yang dimaksud tangan Tuhan adalah sifat khusus bagi Tuhan, bukan tangan berupa anggota tubuh. Yang dimaksud muka dan mata Tuhan adalah juga sifat khusus bagi Tuhan, dan juga bukan berupa anggota tubuh.⁵⁷ Akan tetapi dalam hal ini Al-Bazdawi tidak memberikan penjelasan tentang yang ia maksudkan sifat khusus bagi Tuhan di sini.

⁴⁶Surah al-Qashash, ayat 88; surah al-Rahmân, ayat 27.

⁴⁷Surah al-Mâ'idah, ayat 64; surah Shâd, ayat 75.

⁴⁸Surah Thâhâ, ayat 39; surah Hûd, ayat 37; surah al-Mu'minûn, ayat 27; surah al-Thûr, ayat 48; surah al-Qamar, ayat 14.

⁴⁹Surah al-A'râf, ayat 54; surah Yûnus, ayat 3; surah Thâhâ, ayat 5.

⁵⁰Lihat 'Abd al-Jabbâr Ibnu Aḥmad, *Syarḥ al-Ushûl al-Khamsah*, (Cairo: Maktabah Wahbah, 1412 H./1996 M.), cet. ke-3, h. 216.

⁵¹'Abd al-Jabbâr Ibnu Aḥmad, *Syarḥ al-Ushûl...*, h. 227.

⁵²'Abd al-Jabbâr Ibnu Aḥmad, *Syarḥ al-Ushûl...*, h. 228.

⁵³'Abd al-Jabbâr Ibnu Aḥmad, *Syarḥ al-Ushûl...*, h. 227.

⁵⁴'Abd al-Jabbâr Ibnu Aḥmad, *Syarḥ al-Ushûl...*, h. 226-227.

⁵⁵Lihat al-Asy'ari, *Al-Ibânah 'an Ushûl al-Diyânah*, (Mesir: Idârah al-Thibâ'ah al-Munîrah, t.t.), h. 9.

⁵⁶Lihat Harun Nasution, *Teologi Islam*, (Jakarta: UI-Press, 1986), cet. ke-5, h. 139.

⁵⁷Lihat Al-Bazdawi, *Ushûl al-Dîn*, (Cairo: Dâr Ihyâ' al-Kutub al-'Arabiyah 'Isâ al-Bâbi al-Halabi wa Syurakâ'uh, 1383 H./1963 M.) h. 28.

Beralih kepada pemikiran atau pendapat Ibnu Rusyd. Ibnu Rusyd mengatakan bahwa soal kejisiman Tuhan adalah termasuk soal yang tidak dibicarakan secara jelas oleh *syara'*. Di antara ayat-ayat al-Qur'an memang terdapat beberapa ayat yang lebih condong menetapkan kejisiman daripada meniadakannya. Antara lain ada ayat yang menyebutkan Tuhan punya wajah dan dua tangan. Karena itu, sebagian orang Islam meyakini bahwa Tuhan berjisim, tetapi tidak serupa dengan segala jisim yang ada.⁵⁸

Ibnu Rusyd berpendapat bahwa semestinya persoalan ini dikembalikan kepada cara yang ditempuh *syara'*. *Syara'* tidak menjelaskan tentang berjisim atau tidaknya Tuhan. Apabila ada yang menanyakannya, terutama kalangan orang awam, hendaklah dijawab dengan firman Allah:

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ.⁵⁹

"Tidak ada sesuatupun yang serupa dengan Dia (Tuhan), dan Dia-lah Yang Maha Mendengar lagi Maha Melihat".

Menurut Ibnu Rusyd, berjisim atau tidaknya Tuhan tidak perlu dipersoalkan. Mempersoalkan hal ini tidak perlu, didasarkan kepada tiga alasan.

Pertama, untuk dapat mengetahui berjisim atau tidaknya Tuhan itu sebenarnya di luar kemampuan manusia. Argumen yang dikemukakan kalangan *mutakallimin* untuk membuktikan bahwa Tuhan tidak berjisim hanya didasarkan pada pendapat mereka bahwa setiap jisim adalah baharu. Sedang Tuhan tidak baharu. Cara yang mereka tempuh seperti ini tidak dapat dijadikan sebagai argumen, karena cara seperti ini tidak akan dapat membawa sampai kepada mengetahui bahwa Tuhan tidak berjisim. Sedang *syara'* sendiri tidak menyatakan bahwa Tuhan tidak berjisim.⁶⁰

Kedua, dalam pandangan orang awam atau orang banyak pada umumnya bahwa yang ada (*maujûd*) adalah yang dapat dikhayalkan dan dapat dicapai panca indera. Sesuatu yang tidak dapat dikhayalkan dan tidak dapat dicapai panca indera sama dengan tidak ada. Apabila kepada mereka dikatakan bahwa Tuhan tidak berjisim, maka mereka akan menganggap Tuhan tidak ada. Apalagi kalau dikatakan bahwa Tuhan bukan berada di luar alam, bukan di dalam alam, bukan di atas, bukan di bawah, dan sebagainya.⁶¹

Ketiga, apabila dikatakan Tuhan tidak berjisim, maka akan muncul banyak keraguan, terutama berkenaan dengan apa yang akan terjadi di

⁵⁸Ibnu Rusyd, *Manâhij al-Adillab...*, h. 170-171.

⁵⁹Surah al-Syûra, ayat 11.

⁶⁰Ibnu Rusyd, *Manâhij al-Adillab...*, h. 171.

⁶¹Ibnu Rusyd, *Manâhij al-Adillab...*, h. 171-172.

hari kiamat nanti, seperti tentang *ru'yah* (melihat) Tuhan pada hari kiamat nanti sebagaimana yang diinformasikan oleh hadits yang menyatakan adanya *ru'yah* di hari kiamat.⁶²

Itulah sebabnya, kata Ibnu Rusyd, *syara'* tidak menyatakan, terutama bagi orang awam atau orang banyak pada umumnya, bahwa Tuhan tidak berjisim, sebagaimana halnya *syara'* tidak menjelaskan tentang roh. Sebab, bagi orang awam atau kalangan orang banyak pada umumnya sulit untuk dapat menerima adanya sesuatu yang ada yang tidak berjisim.⁶³

Selanjutnya, menurut Ibnu Rusyd, mempersoalkan berjisim atau tidaknya Tuhan adalah termasuk *bid'ah* dalam Islam, dan mempersoalkan masalah ini akan membawa kepada timbulnya perpecahan di kalangan umat Islam.⁶⁴ Dikatakan *bid'ah*, karena persoalan berjisim atau tidaknya Tuhan itu tidak pernah ada pada masa Nabi, dan memang tidak pernah dipersoalkan pada masa itu. Dikatakan akan membawa kepada timbulnya perpecahan di kalangan umat Islam, karena dengan mempersoalkan itu tentulah akan menimbulkan perbedaan pendapat. Ada yang berpendapat Tuhan tidak berjisim, dan ada yang berpendapat Tuhan berjisim. Dengan demikian, umat Islam menjadi terpecah. Yakni terpecah dalam aspek teologi.

Lebih lanjut, Ibnu Rusyd mengatakan, kalau sekiranya di antara orang banyak ada yang mempersoalkan berjisim atau tidaknya Tuhan, katakanlah bahwa Tuhan adalah "*nûr*" (cahaya), sebagaimana di dalam al-Qur'an Tuhan menyebut diri-Nya bahwa Ia adalah "cahaya" langit dan bumi, seperti firman-Nya:

اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ.⁶⁵

"Allah adalah "cahaya" langit dan bumi".

Tuhan mensifatkan diri-Nya dengan perumpamaan cahaya, kata Ibnu Rusyd, karena cahaya itu memang ada dan dapat dilihat, tetapi sulit ditangkap oleh mata, dan tak dapat diraba, serta tidak berjisim. Bagi orang awam, sesuatu yang ada dapat dicapai panca indera. Sesuatu yang tak dapat dicapai panca indera sama dengan tidak ada. Tuhan mengumpamakan diri-Nya dengan cahaya, karena cahaya merupakan paling hebat sesuatu yang ada. Meskipun ia tidak dapat diraba dan tidak berjisim, namun keberadaannya tak dapat diingkari. Adanya cahaya dapat diterima baik oleh kalangan kaum intelektual maupun oleh kalangan

⁶²Ibnu Rusyd, *Manâbij al-Adillah...*, h. 172.

⁶³Ibnu Rusyd, *Manâbij al-Adillah...*, h. 173.

⁶⁴Ibnu Rusyd, *Manâbij al-Adillah...*, h. 174.

⁶⁵Surah al-Nûr, ayat 35.

orang awam atau orang banyak pada umumnya. Perumpamaan seperti ini cocok untuk semua tingkatan akal manusia, baik kalangan intelektual maupun orang banyak pada umumnya. Bila dikatakan bahwa Tuhan adalah cahaya, tidak ada keraguan bahwa Tuhan dapat dilihat di akhirat sebagaimana yang diinformasikan oleh hadits.⁶⁶

Demikianlah pendapat atau pandangan Ibnu Rusyd tentang persoalan kejisiman Tuhan. Dari keterangan di atas ini tersirat bahwa kelihatannya Ibnu Rusyd sendiri agak lebih condong ke arah paham Tuhan tidak berjisim daripada ke arah paham Tuhan berjisim. Akan tetapi, ia sendiri tidak mau menyatakan yang demikian. Karena, yang demikian tidak sejalan dengan *syara'*. Sebab, *syara'* sendiri tidak pernah menjelaskan tentang berjisim atau tidaknya Tuhan itu.

Arah (*Jihah*) Bagi Tuhan

Di kalangan para ahli teologi Islam terdapat perbedaan pendapat tentang arah (*الجبهة*) bagi Tuhan. Sebagian di antara mereka meniadakan arah bagi Tuhan, sedang sebagian yang lain menetapkannya. Yang meniadakan arah bagi Tuhan ialah kaum Mu'tazilah, Al-Maturidi, dan sebagian tokoh aliran Asy'ariyah. Sedang yang menetapkan ialah golongan Musyabbihah, golongan Karamiyah, al-Asy'ari, dan Ibnu Rusyd.⁶⁷ Dalam uraian berikut ini hanya pendapat Ibnu Rusyd yang dibicarakan.

Ibnu Rusyd menetapkan atau tidak mengingkari arah bagi Tuhan. Menurutnya, *syara'* secara jelas menetapkan arah bagi Tuhan. Hal ini jelas sebagaimana yang dinyatakan oleh beberapa ayat yang terdapat di dalam al-Qur'an. Contohnya antara lain firman Allah sebagai berikut:

وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةً.⁶⁸

"Dan pada hari itu delapan orang malaikat menjunjung 'Arasy Tuhanmu di atas (kepala) mereka".

يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ.⁶⁹

"Dan Dia mengatur urusan dari langit ke bumi, kemudian (urusan) itu naik kepada-Nya dalam satu hari yang kadarnya (lamanya) adalah seribu tahun menurut perhitungan kamu".

تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ.⁷⁰

⁶⁶Ibnu Rusyd, *Manâbij al-Adillah...*, h. 174-175.

⁶⁷Lihat Ahmad Hanafi, *Theology Islam (Ilmu Kalam)*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1986), Cet. ke-6, h. 125-129.

⁶⁸Surah al-Hâqqah, ayat 17.

⁶⁹Surah al-Sajdah, ayat 5.

"Malaikat-malaikat dan Jibril naik (menghadap) kepada-Nya".

71. أَمْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورٌ.

"Apakah kamu merasa aman terhadap Allah yang di langit bahwa Dia akan menjungkir balikkan bumi bersama kamu, sehingga dengan tiba-tiba bumi itu bergoncang?"

Menurut Ibnu Rusyd, ayat-ayat ini tidak boleh ditakwilkan. Sebab, kalau ayat-ayat ini ditakwilkan, maka *syara'* menjadi hasil pentakwilan. Kalau ayat-ayat ini dianggap *mutasyâbihât*, maka jadilah *syara'* juga dianggap *mutasyâbihât*. Karena itu, ayat-ayat ini pengertiannya harus diterima apa adanya, dan tidak boleh ditakwilkan. *Syara'* dengan ayat-ayat tersebut ini menyatakan bahwa Tuhan di langit. Dari sanalah malaikat turun membawa wahyu kepada para nabi, dan dari langit itulah diturunkan kitab-kitab, dan ke langit itulah Nabi diisra dan dimi'rajkan hingga dekat dengan *Sidrat al-Muntaba*. Para filsuf sepakat mengakui bahwa Tuhan dan malaikat berada di langit, dan demikian pula semua syari'at agama adalah juga menyatakan demikian.⁷²

Dari keterangan di atas ini tergambar dengan jelas pendirian Ibnu Rusyd tentang arah (*jibab*) bagi Tuhan. Ia mengakui atau tidak meniadakan arah bagi Tuhan. Buktinya, ia menerima bunyi ayat yang secara tekstual menyebutkan Tuhan berada di langit, dan tidak mentakwilkan ayat-ayat tersebut. Hal ini menunjukkan bahwa Ibnu Rusyd dalam pemikiran teologinya menetapkan atau tidak meniadakan arah bagi Tuhan.

Ru'yah

Berkenaan dengan soal *ru'yah* (melihat Tuhan), sebagian di antara para teolog ada yang mengkaitkannya dengan soal kejisiman dan arah bagi Tuhan dan sebagian yang lain ada yang tidak mengkaitkannya. Kaum Mu'tazilah yang meniadakan kejisiman dan arah bagi Tuhan, menolak *ru'yah*. Menurut mereka, karena Tuhan tidak berjisim dan tidak berarah, maka tidak mungkin Tuhan dapat dilihat dengan mata kepala. Tuhan, menurut mereka, tidak dapat dilihat baik di dunia maupun di akhirat. Al-Asy'ari punya pendapat yang sebaliknya. Ia tidak meniadakan kejisiman dan arah bagi Tuhan, dan ia menetapkan *ru'yah*. Menurutnya, Tuhan dapat dilihat dengan mata kepala. Tetapi bukan di dunia ini, melainkan di akhirat nanti. Sedang sebagian dari tokoh aliran Asy'ariyah ada yang meniadakan kejisiman dan arah bagi Tuhan, tetapi mereka

⁷⁰Surah al-Ma'ârij, ayat 4.

⁷¹Surah al-Mulk, ayat 16.

⁷²Ibnu Rusyd, *Manâbij al-Adillah...*, h. 176.

menetapkan *ru'yab*. Menurut mereka, meskipun Tuhan tidak berjisim dan tidak berarah, akan tetapi karena Tuhan itu ada, maka Ia dapat dilihat. Al-Mâturîdî meniadakan kejisiman dan arah bagi Tuhan, tetapi ia menetapkan *ru'yab*. Ia punya pendapat sama seperti pendapat sebagian tokoh aliran Asy'ariyah. Meskipun Tuhan tidak berjisim dan tidak berarah, akan tetapi karena Tuhan itu ada, maka Ia dapat dilihat. Al-Bazdawi sama seperti Al-Mâturîdî, ia juga meniadakan kejisiman dan arah bagi Tuhan, tetapi juga menetapkan *ru'yab*.

Adapun Ibnu Rusyd, ia punya pendapat tersendiri. Dalam soal kejisiman Tuhan, meskipun ia mengatakan bahwa mempersoalkan berjisim atau tidaknya Tuhan adalah *bid'ah*, namun ia kelihatannya lebih condong meniadakan kejisiman bagi Tuhan daripada menetapkannya. Dalam soal arah bagi Tuhan, ia tidak meniadakan arah bagi Tuhan. Ia menetapkan atau tidak mengingkarinya. Sedang berkenaan dengan soal *ru'yab*, Ibnu Rusyd kelihatannya punya pendapat sama seperti pendapat kaum Mu'tazilah bahwa Tuhan tidak dapat dilihat, karena Tuhan telah menyatakan dengan firman-Nya:

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ.⁷³

"Dia (Tuhan) tidak dapat dicapai oleh penglihatan mata, sedang Dia dapat melihat segala penglihatan".

Berdasarkan ayat inilah, kata Ibnu Rusyd, kaum Mu'tazilah mengingkari *ru'yab*. Meskipun terdapat hadits yang mengatakan bahwa Tuhan dapat dilihat di hari kiamat nanti, namun hadits itu menurut mereka tidak dapat dijadikan argumen, karena ia adalah hadits *âhâd*. Lagi pula hadits tersebut bertentangan dengan ayat al-Qur'an. Ayat al-Qur'an dimaksud, kata Ibnu Rusyd, ialah ayat yang menyatakan bahwa Tuhan tidak dapat dicapai oleh penglihatan mata.⁷⁴

Dari sini dapat dipahami pendapat Ibnu Rusyd berkenaan dengan persoalan *ru'yab*. Ia tampaknya punya pendapat sama seperti pendapat kaum Mu'tazilah, bahwa Tuhan tidak dapat dilihat dengan mata kepala. Karena, dalam hal ini Ibnu Rusyd sama dengan kaum Mu'tazilah, mengatakan bahwa di dalam al-Qur'an terdapat ayat yang menyatakan bahwa Tuhan tidak dapat dicapai oleh penglihatan mata. Meskipun Ibnu Rusyd tidak mengatakan secara langsung bahwa Tuhan tidak dapat dilihat, namun dapat dipahami bahwa dalam pendapatnya Tuhan tidak dapat dilihat.

Qadha dan Qadar

⁷³Surah al-An'âm, ayat 103.

⁷⁴Ibnu Rusyd, *Manâhij al-Adillah...*, h. 185.

Pembicaraan Ibnu Rusyd mengenai apa yang ia sebut qadha dan qadar menekankan pada masalah perbuatan manusia dalam hubungannya dengan perbuatan Tuhan. Dengan demikian qadha dan qadar yang dibicarakan di sini boleh dikatakan sama dengan *af'âl al-'ibâd* yang dibicarakan di dalam aliran-aliran teologi Islam seperti aliran Mu'tazilah, aliran Asy'ariyah, dan aliran Maturidiyah.

Ibnu Rusyd ketika memulai pembicaraan tentang apa yang ia sebut qadha dan qadar ini mengatakan bahwa masalah ini merupakan masalah paling rumit. Hal ini disebabkan oleh adanya dalil-dalil baik dari al-Qur'an maupun hadits yang tampaknya berlawanan. Demikian juga argumen-argumen akal pikiran.

Di dalam al-Qur'an, kata Ibnu Rusyd, terdapat banyak ayat yang menunjukkan bahwa segala sesuatu telah ditentukan (dengan qadar), dan manusia bersifat *majbûr* (terpaksa) dalam hal perbuatan. Di samping itu terdapat juga banyak ayat yang menunjukkan bahwa perbuatan manusia diusahakan (dilakukan) oleh manusia sendiri, dan manusia tidak bersifat terpaksa dalam hal perbuatan.⁷⁵

Adapun ayat-ayat yang menunjukkan bahwa segala sesuatu telah ditentukan (dengan qadar), menurut Ibnu Rusyd, antara lain sebagai berikut.

إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ.⁷⁶

"*Sesungguhnya segala sesuatu telah Kami ciptakan dengan ketentuan*".

وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ.⁷⁷

"*Dan segala sesuatu pada sisi-Nya ada ketentuannya*".

مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ.⁷⁸

"*Tiada suatu bencana pun yang menimpa di bumi dan (tidak pula) pada dirimu sendiri melainkan telah tertulis dalam kitab (Lauh Mahfuzh) sebelum Kami menciptakannya. Sesungguhnya yang demikian itu adalah mudah bagi Allah*".

Selain ayat-ayat tersebut di atas ini, menurut Ibnu Rusyd, masih banyak ayat-ayat yang mengandung makna serupa dengan ayat-ayat tersebut.⁷⁹ Yakni

⁷⁵Ibnu Rusyd, *Manâhij al-Adillah...*, h. 223.

⁷⁶Surah al-Qamar, ayat 49.

⁷⁷Surah al-Ra'd, ayat 8.

⁷⁸Surah al-Hadîd, ayat 22.

⁷⁹Ibnu Rusyd, *Manâhij al-Adillah...*, h. 223.

mengandung makna bahwa segala sesuatu telah diciptakan dan ditentukan dengan qadar.

Sedang ayat-ayat yang menunjukkan bahwa perbuatan manusia diusahakan (dilakukan) oleh manusia sendiri, menurut Ibnu Rusyd, antara lain sebagai berikut.

أَوْ يُؤْتِيَهُنَّ بِمَا كَسَبْنَ وَأُغْفِرُ عَنْ كَثِيرٍ.⁸⁰

"Atau kapal-kapal itu dibinasakan-Nya karena perbuatan mereka atau Dia memberi maaf sebagian besar (dari mereka)".

وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبْتُمْ أَيْدِيَكُمْ.⁸¹

"Dan apa saja berupa musibah yang menimpa kamu maka itu adalah disebabkan oleh perbuatan tanganmu sendiri".

وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ.⁸²

"Dan orang-orang yang mengerjakan kejahatan".

لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ.⁸³

"Ia mendapat pahala (dari kebajikan) yang diusahakannya dan ia mendapat siksa (dari kejahatan) yang dikerjakannya".

وَأَمَّا تَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَىٰ الْهُدَىٰ.⁸⁴

"Dan adapun kaum Tsamud maka mereka telah Kami beri petunjuk tetapi mereka lebih menyukai buta (kesesatan) dari petunjuk itu".

Menurut Ibnu Rusyd, ayat-ayat tersebut ini menunjukkan bahwa perbuatan manusia itu diusahakan atau dilakukan oleh manusia itu sendiri.⁸⁵

Di samping terdapat ayat-ayat al-Qur'an yang tampaknya berlawanan, terdapat juga hadits yang berlawanan. Contohnya antara lain dikemukakan Ibnu Rusyd sebagai berikut.

كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَىٰ الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ أَوْ يمجِّسَانِهِ.

"Setiap anak dilahirkan dalam keadaan bersib. Kedua ibu bapaknya lah yang menjadikannya Yahudi, atau menjadikannya Nasrani, atau menjadikannya Majusi".

⁸⁰Surah al-Syûra, ayat 34.

⁸¹Surah Al-Syûra, ayat 30.

⁸²Surah Yûnus, ayat 27.

⁸³Surah al-Baqarah, ayat 286.

⁸⁴Surah Fushshilat, ayat 17.

⁸⁵Ibnu Rusyd, *Manâhij al-Adillah...*, h. 223-224.

Menurut Ibnu Rusyd, hadits di atas ini menunjukkan bahwa yang menyebabkan seseorang menjadi kafir, seperti menjadi pemeluk agama Yahudi, atau pemeluk agama Nasrani, atau pemeluk agama Majusi, adalah perbuatan manusia. Demikian pula yang menyebabkan seseorang menjadi orang beriman adalah juga perbuatan manusia.⁸⁶ Maksudnya, yang membuat manusia menjadi kafir atau menjadi beriman adalah manusia sendiri.

Contoh hadits berikutnya dikemukakan Ibnu Rusyd adalah sebagai berikut.

خُلِقَتْ هَؤُلَاءِ لِلْحَنَّةِ وَبِأَعْمَالِ أَهْلِ الْجَنَّةِ يَعْمَلُونَ، وَخُلِقَتْ هَؤُلَاءِ لِلنَّارِ وَبِأَعْمَالِ أَهْلِ النَّارِ يَعْمَلُونَ.

"Mereka diciptakan untuk menjadi penghuni surga dan mereka mengerjakan perbuatan ahli surga, dan mereka diciptakan untuk menjadi penghuni neraka dan mereka mengerjakan perbuatan ahli neraka".

Menurut Ibnu Rusyd, hadits di atas ini menunjukkan bahwa maksiat dan kekufuran manusia adalah sudah ketentuan Tuhan, bukan karena kehendak dan usaha manusia.⁸⁷

Hadits pertama mengatakan bahwa setiap manusia dilahirkan dalam keadaan fitrah, atau bersih bagaikan kertas putih. Kemudian, yang memberi warna adalah kedua orang tuanya, yakni seseorang akan menjadi muslim, atau non muslim seperti menjadi pemeluk agama Yahudi, atau pemeluk agama Nasrani, atau pemeluk agama Majusi, tergantung kepada kedua orang tuanya atau siapa yang mengasuh dan mendidiknya. Ini berarti bahwa seseorang menjadi kafir atau menjadi beriman tergantung pada manusia itu sendiri.

Sedang hadits kedua mengatakan bahwa manusia itu ada yang diciptakan untuk menjadi penghuni surga dan ada yang diciptakan untuk menjadi penghuni neraka. Ini berarti ketentuan atau ketetapan itu sudah ada. Bagi orang yang diciptakan untuk menjadi penghuni surga, amal perbuatannya mengikuti ketentuan itu, yakni amal perbuatan yang ia kerjakan dalam hidupnya adalah amal perbuatan ahli surga, yaitu berupa kebajikan dan amal saleh. Bagi orang yang diciptakan untuk menjadi penghuni neraka, amal perbuatannya juga mengikuti ketentuan itu, yakni amal perbuatan yang ia kerjakan dalam hidupnya adalah amal perbuatan ahli neraka, yaitu berupa perbuatan-perbuatan jahat. Kalau demikian, berarti tentang seseorang menjadi penghuni surga atau menjadi penghuni neraka tergantung kepada ketentuan atau ketetapan Tuhan. Dengan

⁸⁶Ibnu Rusyd, *Manâbij al-Adillah...*, h. 224.

⁸⁷Ibnu Rusyd, *Manâbij al-Adillah...*, h. 224.

ungkapan lain, telah ditetapkan atau ditentukan dengan qadha dan qadar Tuhan.

Di samping terdapat dalil-dalil *yyara'* yang berlawanan, baik dalil al-Qur'an maupun hadits, menurut Ibnu Rusyd, terdapat pula pertentangan pada dalil akal pikiran. Misalnya, jika manusia dianggap mewujudkan perbuatannya atas usahanya sendiri, maka akan timbul anggapan bahwa, kalau begitu, ada pencipta selain Tuhan. Padahal yang sebenarnya pencipta itu, tidak lain, hanya Tuhan. Tetapi, kalau dianggap manusia itu tidak mewujudkan perbuatan atas usahanya, berarti manusia itu *majbûr* (terpaksa) dalam perbuatan. Kalau manusia itu *majbûr*, maka *taklîf* (beban kewajiban) bagi manusia berarti sama halnya dibebankan kepada orang yang tidak mempunyai kemampuan.⁸⁸

Selanjutnya, jika qadha dan qadar itu dihubungkan kepada perbuatan manusia, maka timbul suatu problema teologis. Jika perbuatan manusia itu ditentukan oleh usaha dan ikhtiar manusia itu sendiri, maka apakah perbuatan manusia itu lepas dari qadha dan qadar Tuhan. Sebaliknya, jika perbuatan manusia itu sudah ditentukan dengan qadha dan qadar, maka buat apa adanya perintah dan larangan Tuhan bagi manusia untuk melakukan atau mengerjakan apa yang diperintahkan dan meninggalkan atau menjauhi apa yang dilarang. Berkenaan dengan masalah ini, Ibnu Rusyd telah berupaya merumuskan tentang apa yang dimaksud dengan qadha dan qadar itu dan bagaimana jika dihubungkan kepada perbuatan manusia.

Ibnu Rusyd berpendapat bahwa walaupun pada lahirnya ayat-ayat dan hadits-hadits mengenai qadha dan qadar tampaknya berlawanan, yaitu sebagian menunjukkan manusia itu mempunyai kebebasan dan sebagian lainnya menunjukkan manusia itu terikat dengan qadha dan qadar, namun hal ini bisa dicari jalan tengahnya. Dengan jalan demikian, pertentangan dapat diselesaikan, yakni dapat menghilangkan problema teologis tentang perbuatan manusia dalam hubungannya dengan qadha dan qadar.

Menurut Ibnu Rusyd, kebebasan yang mutlak bagi manusia tidak mungkin, dan demikian pula *jabar* (paksaan) yang mutlak adalah juga tidak mungkin. Dengan mengambil jalan tengah antara keduanya, kiranya, bisa didapatkan kebenaran. Jalan tengah dimaksud adalah bahwa perbuatan manusia tidak semuanya bersifat bebas dan tidak pula semuanya bersifat terpaksa. Terwujudnya perbuatan manusia tergantung pada dua faktor. *Pertama*, kehendak bebas yang dalam waktu yang sama berkaitan dengan sebab-sebab dari luar berupa kemampuan yang telah diciptakan Tuhan. *Kedua*, ketentuan yang berjalan menurut hukum alam.

⁸⁸Ibnu Rusyd, *Manâhij al-Adillah...*, h. 225.

Tuhan, menurut Ibnu Rusyd, telah menciptakan kemampuan bagi manusia. Dengan kemampuan yang ada padanya itu, ia dapat melakukan beraneka ragam perbuatan. Apa yang ia lakukan tidak bisa terjadi kecuali berkesesuaian dengan sebab-sebab yang berasal dari luar diri manusia yang diberlakukan Tuhan pada manusia. Perbuatan yang disebut perbuatan manusia itu terjadi atas kehendak manusia dan berkesesuaian dengan yang dari luar diri manusia. Inilah yang termasuk qadar (ketentuan) Tuhan.⁸⁹ Maksudnya, manusia dapat melakukan suatu perbuatan yang dikehendakinya dan perbuatan itu dapat terwujud sesuai dengan kemampuan yang telah diciptakan Tuhan pada dirinya serta sesuai pula dengan keharusan yang berlaku pada alam. Tidak bisa melebihi batas kemampuan yang telah diciptakan itu dan tidak bisa pula menyalahi keharusan yang berlaku pada alam. Ini adalah ketentuan Tuhan yang tak dapat diubah oleh manusia, dan bagaimanapun setiap perbuatan yang dilakukan oleh manusia tidak bisa keluar dari ketentuan ini.

Perbuatan manusia, menurut Ibnu Rusyd, terwujud tidak hanya oleh sebab-sebab dari luar saja, tetapi mesti berkesesuaian pula dengan sebab yang dari dalam diri manusia sendiri.⁹⁰ Yang dimaksud sebab yang dari dalam diri manusia sendiri di sini ialah kehendak atau kemauan yang muncul di dalam diri manusia. Dengan demikian, terwujudnya perbuatan manusia merupakan perpaduan antara kehendak manusia dengan kemampuan yang telah diciptakan Tuhan pada diri manusia. Kemampuan yang diciptakan itu telah ditentukan Tuhan batas-batasnya. Perbuatan itu terwujud sesuai dengan kemampuan yang telah ditentukan dan berkesesuaian pula dengan hukum keharusan yang berlaku pada alam. Tidak bisa melebihi dari batas kemampuan yang telah ditentukan dan tidak bisa pula menyalahi hukum keharusan yang berlaku pada alam.

Terwujudnya perbuatan manusia selalu berada di dalam lingkungan yang tersebut di atas ini, serta selalu berada dalam ruang dan waktu tertentu, tidak bisa terlepas dari kesemuanya itu. Inilah, menurut Ibnu Rusyd, qadha dan qadar Tuhan atas manusia.⁹¹ Qadha, menurut Ibnu Rusyd, ialah ilmu Tuhan mengenai sebab-sebab terwujudnya perbuatan serta mengenai kapan terjadinya perbuatan itu.⁹²

Dengan demikian, setiap perbuatan manusia tidak keluar atau tidak terlepas dari qadha dan qadar Tuhan. Sebab, setiap perbuatan manusia tidak keluar atau tidak terlepas dari ilmu Tuhan dan tidak keluar dari batas

⁸⁹Ibnu Rusyd, *Manâbij al-Adillah...*, h. 226-227.

⁹⁰Ibnu Rusyd, *Manâbij al-Adillah...*, h. 227.

⁹¹Ibnu Rusyd, *Manâbij al-Adillah...*, h. 227.

⁹²Ibnu Rusyd, *Manâbij al-Adillah...*, h. 227-228.

kemampuan yang telah ditentukan Tuhan serta tidak bisa menyalahi hukum keharusan yang berlaku di alam ini. Dengan kata lain, setiap perbuatan manusia, kapan terjadinya telah diketahui oleh Tuhan, yakni telah berada dalam ilmu Tuhan. Terwujudnya perbuatan itu berjalan sesuai dengan sebab-sebabnya yang telah ditentukan oleh Tuhan padanya.

Penutup

Uraian-uraian yang telah dipaparkan di atas merupakan gambaran dari pemikiran teologi yang dimunculkan Ibnu Rusyd di masa hidupnya. Untuk masa kini pemikirannya itu di dalam tulisan ini disebut warisan intelektual Ibnu Rusyd dalam pemikiran teologi Islam. Dari uraian-uraian tersebut dapat disimpulkan bahwa Ibnu Rusyd sebagai seorang tokoh yang ahli filsafat, ahli teologi, dan ahli hukum Islam, ternyata dalam aspek pemikiran teologi mengenai masalah tertentu ia berbeda dari pemikiran-pemikiran teologi yang dihasilkan oleh ahli-ahli teologi sebelumnya dari kalangan aliran Mu'tazilah, aliran Asy'ariyah, dan aliran Maturidiyah. Pemikiran teologi yang ia munculkan tampak bersifat rasional, tetapi tidak sampai sampai bersifat liberal, karena ia tetap terikat dengan ayat al-Qur'an. Hal ini menunjukkan bahwa ia dalam aspek pemikiran teologi punya karakteristik dan pendirian tersendiri.

Kesimpulan di atas ini merefleksikan bahwa perbedaan dalam hal pemikiran dan pendirian merupakan hal yang tak bisa dihindari, termasuk dalam hal teologi. Orang yang memunculkan pemikiran, pendapat, dan pendirian yang berbeda dari hasil pemikiran, pendapat, dan pendirian tokoh-tokoh terdahulu bukan berarti orang itu menyimpang dari kebenaran yang ada. Yang namanya pemikiran itu mengandung kemungkinan benar dan kemungkinan salah. Mungkin saja hasil pemikiran tokoh-tokoh terdahulu ada benarnya dan pemikiran tokoh belakangan juga ada benarnya. Oleh karena itu, menghargai pemikiran orang lain yang berbeda dari pemikiran kita adalah perlu, dan menyalahkan pemikiran orang lain yang berbeda dari pemikiran kita adalah suatu sikap yang tidak pada tempatnya.

Dalam hal pemikiran teologi, perbedaan pendapat adalah juga tidak bisa dihindari. Terkadang perbedaan pendapat dalam masalah teologi ini bisa membingungkan kita, sehingga kita ragu untuk meyakini mana yang benar. Untuk ini kita harus kembali kepada sumber utama ajaran teologi Islam yaitu al-Qur'an. Pendapat yang sejalan atau tidak berlawanan dengan al-Qur'an itulah yang bisa kita yakini kebenarannya. Sedang pendapat yang lain terutama yang tidak sejalan atau berlawanan dengan al-Qur'an boleh saja kita abaikan.

DAFTAR PUSTAKA

- Ahmad, Zainal Abidin, (1975). *Riwayat Hidup Ibnu Rusyd*, Jakarta: Bulan Bintang, cet. 1.
- Al-Aḥwâni, Aḥmad Fu'âd, (1962 M.) *Al-Falsafah al-Islâmiyah*, Mesir: Wizârât al-Tsaqâfah.
- Al-Asy'ari, (t.t.). *Al-Ibânah 'an Ushûl al-Diyânah*, Mesir: Idârat al-Thibâ'ah al-Munîrah.
- , (1955 M.). *Al-Luma' fî al-Radd 'alâ Abl al-Zaigh wa al-Bida'*, Mesir: Mathba'ah Mishriyah.
- Al-Bazdawi, (1383 H./1963 M.). *Ushûl al-Dîn*, Cairo: Dâr Ihyâ' al-Kutub al-'Arabiyah 'Isâ al-Bâbi al-Halabi wa Syurakâ'uh.
- Hadariansyah AB, (2010). *Pemikiran-Pemikiran Teologi dalam Sejarah Pemikiran Islam*, Banjarmasin: Antasari Press, cet. 2.
- Hanafî, Ahmad, (1986). *Theology Islam (Ilmu Kalam)*, Jakarta: Bulan Bintang, cet. ke-6.
- , (1980). *Pengantar Theology Islam*, Jakarta: Pustaka Al-Husna, cet. ke-2.
- Hitti, Philip K., (1970). *History of the Arabs*, London: The Macmillan Press Ltd., tenth edition.
- Ibnu Aḥmad, Abd al-Jabbâr, (1416 H./1996 M.). *Syarḥ al-Ushûl al-Khamsah*, Cairo: Maktabah Wahbah, cet. ke-3.
- Ibnu Rusyd, (1964 M.). *Manâbij al-Adillah fî 'Aqâ'id al-Millah*, taqdîm wa tahqîq Maḥmûd Qâsim, Mesir: Maktabah al-Anjalo al-Mishriyah, cet. ke-2.
- , *Fashl al-Maqâl fîmâ bain al-Hikmah wa al-Syarî'ah min al-Ittishâl*, Dar al-Ma'ârif, Mesir, 1969 M.
- Al-Mâturîdi, (t.t.). *Kitâb al-Tauḥîd*, tahqîq wa taqdîm Fathullah Khalîf, Al-Maktabah al-Islâmiyah, Istanbul, Muhammad Yûsuf Mûsa, *Bain al-Dîn wa al-Falsafah fî Ra'yi Ibn Rusyd wa Falâsifah al-'Ashr al-Wasîth*, Mesir: Dâr al-Ma'ârif.
- Nasution, Harun, (1986). *Teologi Islam*, Jakarta: UI-Press, cet. ke-5.
- , (1990). *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, cet. ke-7.

Syarafuddîn, Khalîl, (1979 M.). *Ibnu Rusyd*, Beirut: Dâr Wa Maktabah al-Hilâl.