

COUNTER IBNU RUSYD TERHADAP KRITIK IMAM GHAZALI TENTANG FILSAFAT

Moh. Jufriyadi Sholeh

Institut Dirosat Islamiyah Al-Amien Prenduan (IDIA)

email: mohjufriyadisholeh@gmail.com

Abstrak

Semenjak adanya gerakan terjemah buku-buku filsafat Yunani ke bahasa Arab, filsafat Yunani telah menjadi bagian yang mempengaruhi perkembangan filsafat Islam. Hal ini menimbulkan pro-kontra di tengah internal ilmuwan muslim dalam memandang filsafat. Banyak ilmuwan muslim dan tokoh-tokoh agama yang menyatakan sikap penentangan terhadap filsafat. Menurut mereka, filsafat telah menyelewengkan keyakinan Islam dan orang-orang yang berkompeten di dalamnya (filosof muslim) merupakan ahli bid'ah, bahkan, mereka divonis sebagai orang yang kafur. Di antara ulama besar yang menyatakan filosof telah kafur adalah Imam Al-Ghazali dalam kitabnya "*Tahāfut Falasifah*". Menurut Ibn Rusyd, polemik pemikiran antara al-Ghazali dan para filosof merupakan polemik di ranah ijtihadi yang pelakunya sama-sama mendapat penghargaan dari Allah. Di ranah ini tidak sepatutnya para ulama saling mengkafirkan. Terlebih masalah yang digugat oleh al-Ghazali merupakan masalah-masalah penamaan dan istilah yang tidak disebutkan dengan eksplisit dalam teks-teks al-Qur'an. Istilah qidam, huduts dan ilmu juzī yyā t merupakan istilah yang di munculkan oleh mutakallimin. Sedangkan masalah hari kebangkitan (ma'ād) wajib diimani, adapun perbedaan menyikapi bentuk atau sifat kebangkitan itu tidak harus saling mengkafirkan.

Kata Kunci: Counter, Ibnu Rusyd, Al-Ghazali, Filsafat

Abstract

Since the movement of the translation of Greek philosophy books into Arabic, Greek philosophy has become an influential part of the development of Islamic philosophy. This raises pros and cons among Muslim scientists internally in viewing philosophy. Many Muslim scientists and religious figures expressed their opposition to philosophy. According to them, philosophy has distorted Islamic beliefs and those who are competent in it (Muslim philosophers) are heretics, in fact, they are convicted of being kufr. Among the great scholars who declared philosophers to be kufr is Imam Al-Ghazali in his book Tahafut Al-Falasifah. According to Ibn Rushd, the polemic of thought between al-Ghazali and the philosophers is a polemic in the realm of ijthadi whose perpetrators are equally rewarded by Allah. In this realm, it is inappropriate for scholars to disbelieve each other. Moreover, the problems that are being sued by al-Ghazali are problems of naming and terms that are not explicitly mentioned in the texts of the Qur'an. The terms qidam, uduts and juzīyyāt science are terms that were raised by mutakallimin. While the issue of the day of resurrection (ma'ād) must be believed, as for differences in responding to the form or nature of the resurrection, it does not have to be mutually exclusive.

Keywords: Counter, Ibn Rushd, Al-Ghazali, Philosophy

PENDAHULUAN

Ketika pemikiran filsafat Yunani merambah dunia pemikiran Islam via gerakan terjemahan buku-buku mereka kedalam bahasa Arab, banyak pemikir Islam yang tertarik atas konsep-konsep pemikiran yang ditawarkannya. Akibatnya, pemikiran Yunani juga mengambil bagian dalam perkembangan pemikiran Islam terutama dalam bidang filsafat. Pengaruh filsafat Yunani yang demikian ini akhirnya menimbulkan beberapa polemik dan munculnya tantangan tersendiri terhadap eksistensi filsafat Islam.

Pada awalnya, gerakan terjemahan yang digagas oleh Kholid bin Yasyid al-Umawī di akhir dinasti Umayyah hanya tertentu kepada ilmu-ilmu alam, seperti kimia dan kedokteran. Tapi dalam perkembangan berikutnya, gerakan

terjemah buku-buku Yunani juga meliputi disiplin ilmu-ilmu yang lain termasuk buku-buku filsafat dan tentang ketuhanan.¹ Sejak itulah pengaruh filsafat Yunani terhadap pemikiran filsafat dalam Islam tidak bisa dipungkiri.

Menurut Abdul Mu'ti Muhammad Bayumi, guru besar ilmu Aqidah dan Filsafat di universitas al-Azhar Kairo, bahwa pengaruh filsafat Yunani sangat jelas dan tidak bisa dipungkiri, tapi kita harus bisa membedakan antara kata terpengaruh (*taathṣur*) dan mengutip (*naql*). Filsafat Islam memang telah dipengaruhi oleh pemikiran filsafat Yunani dan tidak bisa dipungkiri, tapi, selain mengadopsi pemikiran Yunani, filsafat Islam juga menyerang filsafat tersebut, sehingga menghasilkan konsep baru. Dalam beberapa sisi sepakat dan dalam beberapa sisi yang lain berbeda.²

Pengaruh filsafat Yunani yang demikian, menimbulkan pro-kontra di tengah internal ilmuwan muslim dalam memandang filsafat. Banyak ilmuwan muslim dan tokoh-tokoh agama yang menyatakan sikap penentangan terhadap filsafat. Mereka berusaha meyakinkan masyarakat umum untuk menjahui filsafat. Menurut mereka, filsafat telah menyelewengkan keyakinan Islam dan orang-orang yang berkompeten di dalamnya (filosof muslim) merupakan ahli bid'ah, bahkan, mereka divonis sebagai orang yang kufur.

Puncak serangan terhadap kelompok filsafat terjadi pada masa al-Ghazali. Al- Ghazali melalui bukunya yang berjudul "*Tahāfut al Falāsifah*" (Kerancuan para filosof) melakukan serangan terhadap paham filsafat dan membuktikan kekeliruannya dari ajaran Islam, terutama hasil pemikiran filsafat Yunani yang dibawa oleh Ibn Sina dan al- Farabi .

Pengkafiran al-Ghazali terhadap filsafat ini membuat orang di dunia Islam bagian timur dengan Baghdad sebagai pusat pemikiran menjahui filsafat. Apalagi disamping pengkafiran itu, al-Ghazali mengeluarkan pendapat bahwa jalan sebenarnya untuk mencapai hakikat bukanlah filsafat tetapi tasawuf. Sesudah Al- Ghazali, teologi tradisional inilah yang berkembang di dunia Islam bagian timur. Tidak mengherankan sesudah masa al-Ghazali, filsafat tidak berkembang lagi di Baghdad sebagaimana sebelumnya di zaman Mu'tazilah dan filosof –filosof Islam.

¹ Abdul Mu'ti Muhammad Bayumi, *Madkhol li Dirāsah al-Falsafah al-Islamīyah*, (t.p: Muqarrar al-Azhar Kairo, t.th), 84

² Ibid, 126.

Namun sebaliknya di dunia Islam bagian barat yaitu di Andalus atau Spanyol, pemikiran filsafat masih berkembang sesudah serangan Al-Ghazali. Bahkan, Ibn Rusyd mengarang buku yang berjudul “*Tahāfut al Tahāfut*” sebagai jawaban atas kritik – kritik al-Ghazali yang diuraikan dalam “*Tahāfut Falasifah*”.

Benarkah filsafat itu telah menyimpang dari ajaran Islam, sehingga orang-orang yang berkompeten di dalamnya telah keluar dari agama Islam atau al-Ghazali telah salah menilai nalar pemikiran kelompok filsafat? Bagaimanakah pembelaan Ibn Rusyd terhadap rekan-rekannya? artikel ini, akan menyajikan pandangan kritis Ibn Rusyd dalam usahanya mematahkan setiap pandangan al-Ghazali yang telah menganggap kafir para filosof.

METODE PENELITIAN

Artikel ini akan mengkaji pemikiran Ibnu Rusyd tentang upaya sanggahannya terhadap kritik al-Ghazali tentang pemikiran para filosof muslim. Dalam upaya untuk mendapatkan gambaran yang utuh tentang objek kajian dalam artikel ini, maka penulis menggunakan metode kualitatif dengan jenis penelitian kaulitatif Pustaka. Sumber data primer dalam artikel ini adalah karya kedua tokoh yaitu: “*Tahāfut al Tahāfut*” dan “*Tahāfut Falasifah*”.

SKETSA BIOGRAFI IBN RUSYD

Nama lengkap Ibn Rusyd adalah Abu al-Walid Muhammad bin Ahmad bin Muhammad bin Ahmad bin Ahmad bin Muhammad bin Ahmad bin Abdullah bin Rusyd. Silsilah nama-nama leluhur Ibn Rusyd yang berputar antara nama Muhammad dan Ahmad ini menunjukkan bahwa keluarga Ibn Rusyd sangat memulyakan leluhurnya; anak diberi nama yang sama dengan nama kakeknya supaya bisa mengenangnya dan dengan harapan bisa seperti kakeknya. Apabila si anak diberi nama yang sama dengan nama bapaknya, biasanya anak tersebut lahir setelah kematian si bapak. Sedangkan nama-nama silsilah leluhurnya yang hanya tertentu pada nama Muhammad dan Ahmad sampai ke kakeknya yang ke tujuh (Abdullah) menunjukkan perhatian keluarga Ibn Rusyd dalam memberikan nama keluarganya dengan nama yang

paling baik (*khoir al-asma'*) dalam Islam, sebuah nama untuk nabinya umat Islam.³

Ibn Rusyd lahir di Cordova pada tahun 1126 M atau 520 H.⁴ dari keluarga yang memiliki tradisi dan peran intelektual yang besar, serta keahlian yang diakui dalam dunia yuridis. Ibn Rusyd dibesarkan di tengah keluarga birokrat teknokrat. Ayah dan kakek beliau merupakan ulama' besar dalam Ilmu Fiqh dan dikenal sebagai pengajar dan hakim agung. Oleh karenanya beliau mempelajari ilmu-ilmu keislaman dari ayahnya sendiri. Beliau mampu menghafal kitab *al-Muwatto'* karya Imam Malik kepada ayahnya. Selain belajar agama kepada ayahnya sendiri beliau juga belajar agama kepada ulama'ulama' besar di masanya, seperti Abu al-Qasim Baskuwal, Abu Marwan bin Masrah, Abu Bakr bin Samhun, Abu Ja'far bin Abd Aziz dan Abu Abdullah al-Maziry⁵.

Di masa mudanya beliau tidak belajar ilmu keislaman saja, tapi beliau juga belajar ilmu kedokteran, matematika, astronomi, sastra dan filsafat.⁶ Oleh karena itu tidak heran kalau beliau memiliki wawasan yang sangat luas dalam beberapa bidang ilmu pengetahuan. Hal tersebut dapat dilihat dalam karya-karya tulisnya yang luar biasa. Dalam mengulas masalah dia sangat menekankan pada kajian *dirāyah* (analisis).

Setelah tumbuh dewasa, ketekunan Ibn Rusyd untuk menekuni pengetahuan semakin bertambah semangat. Ketekunan beliau ini diperoleh dari mencontoh Khalifah Abdur Rahman Nasir, yang memerintah pada 300-350 H. Kemudian pada tahun 1153 M, Ibn Rusyd pindah ke Maroko, untuk memenuhi permintaan Khalifah Abu Yakub Abdul Mukmin, Khalifah pertama dari dinasti Muwahhidin. Khalifah meminta agar Ibn Rusyd membantu mengelola lembaganya, dan mengomentari buku-buku filsafat

³ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Ibn Rusyd Sirat wa Fikr* (Bairut: Markaz Dirasat Al-Wadah Al-Arabiyah, 2001), 24,25.

⁴ Abbas Mahmud al-'Aqqad, *Ibn Rusyd* (Kairo: Dār al-Ma'ārif), cet VI, 5

⁵ Atif Al-Iraqi, *Ibn Rusyd Failusūf 'Arabī bi Rūḥ Gharbīyah* (Kairo: Al-Majlis al-A'lā li As-Thaqafah, 2002), 11.

⁶ Harun Nasution, *Islam ditinjau dari berbagai aspeknya* (Jakarta: UI-Press, 2008), Jilid II, 52.

Aristoteles. Selama di Maroko Ibn Ruysd selalu memanfaatkan waktunya untuk membaca dan menulis.⁷

Berbicara tentang tokoh yang satu ini, Ibn Abar menceritakan, sebagaimana dikutip oleh Muhammad Imarah dalam *muqaddimah tahqiq*-nya terhadap buku *Fasl al-Maqāl fīmā baina al-Hikmah wa as-Syariah min al-Ittisāl* karya Ibn Rusd, bahwa beliau lebih tertarik kepada ilmu-ilmu *dirayah* (analisis) dari pada ilmu-ilmu *riwayah*. Ia mempelajari ilmu fiqh, usul fiqh, ilmu kalam dan lain-lainnya. Di tanah Andalus tidak seorangpun yang memiliki kesempurnaan dalam penguasaan ilmu dan kemulyaan pribadinya seperti dia. Sekalipun menduduki posisi kehormatan, dia tetap rendah hati dan sopan santun. Dia sangat memperhatikan pentingnya ilmu pengetahuan, mulai sejak kecil sampai masa tuanya. Bahkan diceritakan bahwa ia selalu menggunakan waktunya untuk penelitian dan membaca buku semenjak ia mampu berpikir, kecuali pada malam ketika ayahnya wafat serta malam-malam yang diperuntukkan bagi keluarganya.⁸

Pada tahun 1169 M. Ibn Rusyd menduduki jabatan sebagai hakim di kota Sevilla. kemudian meningkat karirnya menjadi hakim agung (*qaḍī al-quḍāt*) di kota Cordoba (1171 M.). Pada tahun 1169 M. Ibn Tufail membawa Ibn Rusyd dihadapan sultan yang berpikiran maju dan memberi perhatian di bidang ilmu, yaitu Abu Ya'qub Yusuf, yang memberinya tugas untuk menyeleksi dan mengoreksi berbagai *syarah* (komentar) dan tafsir karya-karya Aristoteles, sehingga ungkapan-ungkapannya lebih kena dan bersih dari banyak cacat karena keteledoran transkripsi maupun kekeliruan para penulis sejarah dan penafsir lainnya. Sejak tahun itu Ibn Rusyd memulai kerja intelektualnya yang berat.

Saat Ibn Tufail memasuki usia senja, Ibn Rusyd menempati jabatan sebagai dokter pribadi sultan Abu Ya'qub Yusuf di istana Marakish, 1182 M. Setelah sultan Abu Ya'qub Yusuf meninggal dunia tahun 1184 M. kedudukan Ibn Rusyd di sisi penggantinya, sultan Manshur Abu Yusuf Ya'qub (1184-1199) tidak berlangsung lama. Ibn Rusyd mengalami inkuisisi 1195 dan tekanan berkenaan dengan ideologi dan pemikiran-pemikiran (filsafat)-nya.

⁷ Suparman Syukur, *Epistemologi Islam Skolastik, Pengaruhnya pada Pemikiran Islam Modern*, 21

⁸ Lihat *Fasl al-Maqāl Fīmā Baina al-Hikmah wa as-Syariah min al-Ittisāl*, tahqiq Muhammad Imarah (Kairo: Dār al-Ma'ārif, th), 7.

Bersama beberapa filsuf dan ilmuwan lainnya, Ibn Rusyd diasingkan ke Yasanah sebuah kota dekat Cordoba. Buku-buku Ibn Rusyd dan banyak buku filsafat karya para filsuf berbobot dibakar, dan masyarakat dilarang mempelajari ilmu-ilmu praktis dan rasional selain disiplin-disiplin ilmu kedokteran, astronomi dan ilmu ukur.⁹

Ketika badai inkuisisi ini berlalu, Ibn Rusyd memperoleh kedudukannya kembali di sisi sultan dan tinggal lagi di istana kerajaan, dan begitu pula posisi filsafat dan ilmu-ilmu rasional lainnya dalam kehidupan Negara. Akan tetapi ajal menjemputnya tidak lama setelah masa ini. Pada awal pemerintahan Sultan Nashir, pada tanggal 11 Desember 1198 M. Ibn Rusyd meninggal dunia.

Ibn Arabi sempat menyaksikan jenazah Ibn Rusyd yang diangkut di atas seekor keledai dalam perjalanannya dari kota Marakish. Ibn Rusyd dimakamkan di daerah Andalusia. Ketika menuju pemakaman, jenazah Ibn Rusyd diletakkan di satu punggung keledai, sedang di atas punggung keledai satunya lagi ditumpuk kitab-kitab dan sejumlah karyanya.¹⁰

Karya-karya Ibn Rusyd

Menurut Zainal Abidin Ahmad sebagaimana yang dikutip oleh Suparman Syukur bahwa Ernest Renan adalah seorang sarjana Prancis yang berhasil mengidentifikasi karya Ibn Rusyd melalui berbagai perpustakaan di Eropa. Di dalam perpustakaan Escorial Madrid, di Sepanyol ia memperoleh daftar yang memuat karangan Ibn Rusyd sebanyak 78 buah buku yang terperinci sebagai berikut: 28 karya tentang filsafat, 20 karya tentang kedokteran, 8 karya tentang hukum fiqih, 5 karya berkaitan dengan teologi, 4 karya tentang astronomi, 2 buah tentang sastra Arab, dan 11 karya dalam disiplin ilmu lainnya¹¹.

Di antara karya-karya Ibn Rusyd tersebut adalah sebagai berikut:

⁹ Ibid, 6

¹⁰ Ibid, 7

¹¹ Suparman Syukur, *Epistemologi Islam Skolastik, Pengaruhnya pada Pemikiran Islam Modern*, 39

1. *Tahāfut al-Tahāfut*, dalam sanggahan tersebut Ibn Rusyd menampilkan pemikiran filsafatnya dan sanggahanya terhadap al-Ghazali dalam *Tahāfut Falāsifah*.
2. *Faṣl al-Maqāl Fī Mā Baina al-Hikmah wa Asy-Syari'ah min al-Ittiṣāl*, buku ini ditampilkan Ibn Rusyd dalam usaha untuk menepis tuduhan para Masyarakat dimasa itu, bahwa pemikiran-pemikiran filsafat banyak yang bertentangan dengan agama.
3. *Al-Masā'ilu fī al-Falsafah*, Ibn Rusyd mengarungi lapangan yang luas dari ilmu filsafat, dengan memilih soal-soal yang pokok dan penting kemudian mengemukakan pendapatnya secara pribadi.
4. *Kulliyat fit Thib* (aturan Umum Kedokteran).
5. *Mabadiul Falasifah*, Pengantar Ilmu Filsafat.
6. *Tafsir Urjuza*, Kitab Ilmu Pengobatan.
7. *Taslul*, Tentang Ilmu kalam.
8. *Kasful Adillah*, Sebuah buku Scholastik, buku filsafat dan agama.
9. *Muwafaqatil hikmatiw al Syari'ah*, persamaan filafat degan agama.
10. *Bidayatul Mujtahid*, perbandingan mazhab dalam fiqh dengan menyutkan alasan-alasannya masing-masing.
11. *Risalah al-kharaj* (tentang perpajakan)
12. *Al-da'awi*, dll.

Pandangan Umum dan Pembelaan Ibn Rusyd terhadap Filsafat.

Dalam kitabnya, "*Faṣ al- Maqāl*"¹², Ibn Rusyd menegaskan bahwa mempelajari filsafat bisa dihukumi wajib, dengan dalil bahwa filsafat tak ubahnya mempelajari segala hal yang tampak (*maujudāt*) yang lantas orang berusaha menarik pelajaran (*i'tibār*) darinya, sebagai sarana pembuktian akan

¹² Ibn Rusyd, *Faṣl al-Maqāl*, 22-30

adanya Tuhan Sang Maha Pencipta. Semakin sempurna pengetahuan seseorang tentang ciptaan Tuhan, maka semakin sempurnalah ia bisa mendekati pengetahuan tentang adanya Tuhan.

Dalam banyak ayat-Nya, Allah mendorong manusia untuk merenungkan semua ciptaan-Nya melalui penalaran rasio dan mengambil pengetahuan darinya secara rasional, di antara ayat-ayat tersebut adalah: 1). “*Maka ambillah pelajaran (berpikirlah), hai orang-orang yang berakal budi.*” [QS: al-Hashr, 2]. Ayat ini, menurut Ibn Rusyd, suatu perintah tekstual bagi wajibnya mempergunakan *qiyās aqlī* (analogi rasional) bersama *qiyās sharī* (analogi hukum fiqh). 2). “*Dan apakah mereka tidak memperhatikan kerajaan langit dan bumi dan segala sesuatu yang diciptakan Allah*” [QS: al-‘-A’raf, 185]. Firman Allah ini, komentar Ibn Rusyd, adalah teks yang memberi dorongan untuk mempelajari semua *maujūdāt* (yang ada dari ciptaan-ciptaan Allah).

Apabila telah menjadi jelas bahwa Allah mewajibkan *nazar* (penalaran) terhadap semua yang ada (*maujūdāt*) dengan rasio, dan kemudian mengambil pelajaran darinya, maka wajiblah bagi manusia untuk menjadikan proses penalaran terhadap *maujūdāt* melalui analogi rasional. Proses penalaran yang seperti ini, yang diserukan oleh Allah, adalah suatu jenis penalaran yang paling sempurna, melalui proses analogi yang sempurna pula, dan inilah yang disebut dengan *burhān* (demonstrasi).

Kalau sampai terjadi seseorang menjadi sesat atau mengalami kekeliruan setelah mempelajari filsafat yang disebabkan lemahnya kemampuan yang melekat pada dirinya, atau karena ia tidak menemukan seorang pembimbing untuk menerangkan apa yang terdapat dalam karya-karya filsafat, atau karena semua faktor ini, atau lebih dari satu faktor di antara faktor-faktor di atas, hal ini tentu saja tidak boleh membuat seseorang

menghalangi karya-karya filsafat itu dipelajari oleh orang-orang yang memang memiliki kemampuan untuk mempelajarinya. Kasus negatif internal semacam ini, yang ditimbulkan oleh faktor-faktor di atas, adalah sesuatu yang terjadi secara aksidental, dan tidak secara esensial.

Sesuatu yang secara karakteristik dan esensial mampu memberikan manfaat, tidaklah boleh disiasikan hanya karena adanya fenomena bahaya yang terkait dengannya secara aksidental (kebetulan). Karena itulah Rasulullah saw. bersabda kepada seseorang yang pernah diperintahkan untuk memberi minuman madu kepada saudaranya yang terkena diare, namun ternyata diarenya itu malah semakin parah, dan kemudian orang itu mengadu kepada beliau: “Allah tetaplah benar, dan perut saudaralah yang telah berbohong.”

Orang-orang yang melarang mereka yang punya kapasitas yang cukup untuk mempelajari buku-buku filsafat, hanya dengan alasan ada sekelompok orang yang lemah kualitasnya dicurigai telah menempuh jalan sesat akibat mempelajari buku-buku filsafat, laksana seseorang yang sangat haus ingin minum air tawar yang dingin tapi dilarang, sampai akhirnya ia menemui ajalnya karena dahaga, dengan alasan bahwa pernah ada sekelompok orang tersedak air itu lalu mereka mati semua. Sungguh kematian karena tersedak air itu adalah suatu kasus aksidental (kebetulan), sedangkan kehausan adalah suatu fakta yang esensial (*dhātī* dan pasti (*darūnī*), tegas Ibn Rusyd.

Kasus yang terjadi secara aksidental yang menimpa disiplin ilmu filsafat ini, pada kenyataannya menimpa pula disiplin ilmu-ilmu yang lainnya. Betapa banyak ahli fiqih yang pemikiran fiqihnya telah membuatnya tampak kurang wara’, atau bahkan terhipnotis oleh rayuan dunia, dan memang dalam kondisi inilah realitas mayoritas dari ahli fiqh. Padahal, justru disiplin ilmu merekalah yang secara esensial mengajak kepada keutamaan

amaliah. Jadi, suatu kasus aksidental yang secara kebetulan dapat menimpa disiplin ilmu yang mendorong kepada aplikasi praktis, dapat pula secara aksidental menimpa disiplin ilmu yang mendorong ke arah keutamaan ilmiah.

Konter Kritis Ibn Rusyd terhadap kritik Imam Ghazali.

Perang pemikiran antara Imam al-Ghazali di Arab-Timur dan Ibn Rusyd di Arab-Barat, telah memberikan warna tersendiri dalam sejarah filsafat Arab dan menjadi polemik yang selalu hangat dibicarakan di kalangan masyarakat akademisi. Sebagaimana telah disebutkan oleh al-Ghazali dalam *Tahāfut al-Falāsifah*, bahwa para failusf telah kafir karena tiga masalah: 1) tentang alam tak bermula (*qadim*), 2) Tuhan tidak mengetahui hal-hal yang bersifat partikuler (*juzīyyāt*). 3. tidak adanya kebangkitan jasmani di akhirat.¹³

Dalam pembahasan ini, penulis akan menyajikan pandangan kritis Ibn Rusyd dalam usahanya mematahkan setiap pandangan al-Ghazali yang telah menganggap kafir para filsuf atas tiga masalah tersebut.

1. Alam Tak Bermula (*Qadīm*).

Pendapat bahwa alam tidak bermula tak dapat diterima dalam teologi, karena menurut teologi, Tuhan adalah pencipta. Sedangkan yang dimaksud dengan pencipta ialah menciptakan sesuatu dari tiada. Dan kalau alam dikatakan tidak bermula, maka alam bukanlah diciptakan dan dengan demikian Tuhan bukanlah Pencipta dari segala-galanya. Menurut al-Ghazali selanjutnya, tidak ada orang Islam yang menganut paham bahwa alam tidak bermula.¹⁴

Menanggapi kritikan al-Ghazali, Ibn Rusyd dalam *Faṣl al-Maqāl*-nya

¹³ Al-Ghazali, *Tahāfut al-Falāsifah* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, cet IX, t. Sulaiman Dunya), 307,308

¹⁴ Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, vol II (Jakarta: UI-Press, 2008), 62.

berkata: perselisihan yang terjadi antara kaum teolog (*mutakallimin*) yang diwakilli kelompok Ash'ariyah dengan para filosof klasik mengenai persoalan apakah alam semesta ini *qadīm* (ada tanpa permulaan) ataukah *hadīth* (ada setelah tiada), lebih condong kepada penamaan (*tasmīyah*) belaka, terutama bagi beberapa filosof klasik.

Sebabnya, mereka sendiri pada dasarnya telah sepakat tentang adanya tiga macam wujud: dua sisi wujud dan satu yang menengahi keduanya. Mereka sepakat dalam memberikan sebutan nama kepada dua sisi wujud itu, tetapi mereka berselisih mengenai wujud pertengahan.

Sisi wujud yang pertama adalah: wujud yang tercipta dari sesuatu di luar dirinya sendiri, tapi berasal dari sesuatu yang berbeda, yaitu penyebab gerak (*sabab fā'il*), tercipta dari bahan (materi) tertentu, dan bahwa wujud ini keberadaannya didahului oleh zaman.

Inilah kondisi benda-benda wujud yang tertangkap indera, seperti air, udara, bumi, hewan, tumbuh-tumbuhan, dan lain sebagainya. Tingkat wujud semacam ini telah disepakati oleh semua pihak, baik pengikut Ash'ari maupun para filsuf klasik, untuk menyebutnya sebagai *muḥdathah* (tercipta setelah tidak ada).

Sisi wujud yang berseberangan dengan sisi tersebut di atas adalah: wujud yang keberadaannya tidak berasal dari sesuatu apapun, tidak disebabkan oleh sesuatu apapun juga, dan tidak didahului oleh zaman.

Sisi wujud ini juga disepakati oleh semua pihak, dari pihak Ash'ariyah dan filosof klasik, untuk menamakannya sebagai yang *qadīm* (ada tanpa permulaan). Keberadaan wujud ini telah dibuktikan secara *burhān*, wujud itu adalah Allah swt., penggerak segala sesuatu yang ada, pencipta dan penjaganya.

Adapun sisi wujud yang ada di antara dua sisi wujud di atas yaitu:

wujud yang keberadaannya tidak berasal dari sesuatu apapun, tidak didahului oleh zaman, akan tetapi keberadaannya disebabkan oleh suatu penggerak. Sisi wujud ini adalah alam semesta dengan segala perangkatnya.

Mereka semua setuju adanya tiga sifat ini pada alam semesta. Para teolog mengakui bahwa zaman tidak mendahului alam semesta, atau memang kesimpulan ini adalah sesuatu yang tidak mungkin mereka tolak lagi, karena menurut mereka zaman adalah sesuatu yang menyertai gerak dan benda. Mereka juga menyetujui pendapat para filsuf klasik bahwa masa yang akan datang tidak ada batasnya, demikian pula halnya dengan wujud yang akan datang. Hanya saja mereka berselisih tentang masa lampau dan wujud yang telah lalu. Para teolog berpendapat bahwa masa lalu itu terbatas sifatnya, sebagaimana yang dianut Plato dan para pengikutnya. Tapi Aristoteles memandang bahwa masa mendatang dan masa lalu sama-sama tak terbatas sifatnya.

Sisi wujud yang lain ini, tampak sekali ia memiliki segi-segi persamaan dengan wujud yang *muhdath* dan wujud *qadim*. Kalangan yang melihat lebih mirip ke arah wujud *qadim* dibanding wujud *muhdath* dalam wujud ketiga ini, akan menamakannya sebagai wujud *qadim*, sedangkan kalangan yang lebih melihat dominannya sifat *muhdath* pada wujud ini, akan menamakannya sebagai wujud *muhdath*. Padahal, wujud ketiga ini tidaklah wujud *muhdath* atau wujud *qadim* secara hakiki, karena suatu wujud *muhdath* yang hakiki pasti akan mengalami kehancuran, sedangkan wujud *qadim* memang hakiki keberadaannya dan tidak disebabkan oleh sesuatu. Di antara para filosof itu ada yang menamakannya sebagai wujud *muhdath azali*, yaitu Plato dan pengikutnya, karena bagi mereka masa lalu adalah terbatas sifatnya.

Jadi, sebenarnya pandangan beberapa madzhab mengenai eksistensi

alam semesta tidaklah terlalu berjauhan sehingga yang satu harus dikafirkan dan yang lain tidak. Mereka memandang istilah *qadīm* dan *huduth* dalam masalah alam semesta dengan segala isinya adalah dua hal yang saling bertentangan. Tapi dari penjelasan yang telah diuraikan di atas, masalahnya menjadi gamblang bahwa kenyataannya tidaklah demikian.

Pada dasarnya, semua pendapat mengenai alam semesta di atas tidaklah sesuai dengan makna lahiriah syariat. Sebab, jika makna lahiriah syariat itu diteliti dengan seksama, maka dari ayat-ayat yang memberitakan tentang proses penciptaan alam semesta akan nampak jelas bahwa bentuk alam semesta itu memang benar-benar tercipta dari ketiadaan (*muhdath bi al-haqiqah*), namun wujud alam itu sendiri (bukan bentuk materialnya) dan masa terus berkelanjutan pada kedua sisi itu (*qadīm* dan *huduts*) tanpa pernah terputus. Dalam hal ini Allah berfirman: “*Dan Dia-lah yang menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, dan adalah Arasy-Nya di atas air.*” [QS: Hud:7].

Secara lahiriah memberikan arti memang terdapat suatu wujud tertentu sebelum adanya wujud ini, yaitu singgasana (*‘arsh*) dan air, dan terdapat masa tertentu sebelum adanya masa ini, yaitu masa yang terkait dengan bentuk wujud ini, berupa hitungan gerak laju falak. Dan firman Allah yang lain: “*Yaitu) pada hari (ketika) bumi diganti dengan bumi yang lain dan (demikian pula) langit....*” [QS: Ibrāhīm: 48]. Secara lahiriah menunjukkan makna adanya suatu wujud kedua setelah wujud ini.

Demikian pula ayat lain lagi menjelaskan: “*Kemudian Dia menuju langit dan langit itu masih merupakan asap*” [QS: Fushilat: 11]. Secara lahiriah menunjukkan makna langit diciptakan dari suatu yang lain. Demikian pula pendapat para teolog mengenai alam semesta pun tidak bersesuaian dengan makna lahiriah syariat, tetapi mereka melakukan takwil terhadapnya.

Sebab, dalam syariat sendiri tidak ada keterangan sama sekali bahwa Tuhan ada bersama dengan ketiadaan murni (*al-‘adam al-mahdl*), dan memang tidak ada nash apa pun mengenai hal ini. Jadi, bagaimana bisa dibayangkan bahwa dalam kerja takwil para teolog terhadap ayat-ayat di atas itu telah menghasilkan ijma’?

Makna-makna lahiriah telah diuraikan di atas mengenai eksistensi wujud alam semesta juga telah dibahas oleh sekelompok ahli filsafat. Mereka yang saling berbeda pendapat dalam soal takwil terhadap permasalahan yang amat sulit ini, akan mendapat pahala jika mereka salah. Sikap menerima (pembuktian) kebenaran sesuatu karena dorongan petunjuk yang timbul dalam jiwa adalah sesuatu yang sifatnya niscaya dan tak terelakkan. Jadi, di luar kemampuan kita sendiri untuk membenarkan atau tidak membenarkan, seperti juga di luar kemampuan kita untuk melakukan pembuktian atau tidak melakukan apa pun.¹⁵

2. Tuhan Tidak Mengetahui Hal-Hal yang Bersifat Partikular (*juḏīyyāt*).

Tentang masalah yang ke dua ini, bahwa Tuhan tidak mengetahui hal-hal yang bersifat Partikular (*juḏīyyāt*), Ibn Rusyd dalam *Fasl Maqāl*-nya juga mengatakan bahwa Abu Hamid Al-Ghazali telah melakukan kekeliruan dalam menilai para filsuf berkenaan dengan yang dinisbatkan kepada mereka bahwa mereka menyatakan: Allah yang Maha Tinggi dan Maha Suci sama sekali tidak mengetahui hal-hal yang partikular (*juḏīyyāt*). Padahal para filsuf itu jelas berpendapat bahwa Allah Ta’ala mengetahui *juḏīyyāt* dengan ilmu yang tidak sejenis dengan pengetahuan kita tentang *juḏīyyāt* itu.¹⁶

Pengetahuan manusia tentang *juḏīyyāt* adalah efek (*ma’lūl*) dari obyek pengetahuan itu, tercipta bersamaan dengan terciptanya obyek

¹⁵ Ibn Rusyd, *Fasl al-Maqāl*, 40-43

¹⁶ Ibid, 38-40

pengetahuan itu, dan akan berubah sejalan dengan perubahan obyek pengetahuan itu sendiri. Tetapi ilmu Allah swt. terhadap wujud yang ada adalah kebalikannya: ilmu Allah adalah sebab (*'illah*) bagi obyek yang diketahui oleh-Nya, yakni segala wujud yang ada. Barang siapa yang mempersamakan dua bentuk ilmu ini satu dengan yang lain, berarti ia telah menyatukan hal-hal yang esensi tapi sifatnya saling berlawanan, dan ini adalah puncak kebodohan.

Jika kata-kata atau istilah dalam pengetahuan digunakan untuk menerangkan *ilmu al-Qadim* (ilmu Tuhan), maka penggunaannya itu semata-mata adalah karena kesamaan nama (*ishtirak, homonimi*) saja, sebagaimana banyak nama yang digunakan untuk hal-hal yang secara esensial saling berlawanan, seperti kata *jalal* untuk arti besar maupun kecil, *shāim* untuk arti terang dan gelap. Karenanya tidak terdapat suatu batasan tertentu yang mampu mencakup dua bentuk ilmu sekaligus, sebagaimana sangkaan para teolog (*al-mutakallimun*).

Mereka para filosof, tidak hanya berpendapat bahwa Allah tidak mengetahui hal-hal yang partikular (*juzīyyāt*) dengan gambaran model pengetahuan manusia, tetapi juga tidak mengetahui hal-hal yang universal (*kullīyāt*), karena *kullīyāt* yang kita ketahui adalah juga efek dari karakter wujud yang ada, sedangkan ilmu Tuhan tidaklah demikian. Sehingga karenanya, kesimpulan yang dicapai burhan menyatakan bahwa ilmu Allah yang *qadīm* itu benar-benar terlalu suci untuk hanya disifati dengan *kullī* atau *juzī*. jadi, memperselisihkan permasalahan ini jelas tidak ada gunanya, apalagi mempersoalkan kafir tidaknya para filsuf.

3. Tidak Adanya Kebangkitan Jasmani di Akhirat.

Mengenai masalah yang ketiga, bahwa kebangkitan jasman tidak ada, dan yang ada hanyalah kebangkitan rohani. Ibn Rusyd menuduh al-Ghazali

mengatakan hal-hal yang bertentangan. Di dalam *Tahāfut al-Falāsifah*, al-Ghazali menulis bahwa tidak ada satupun orang Islam yang berpendapat bahwa akan terjadi hanya dalam bentuk rohani. Tetapi dalam buku lain, al-Ghazali menulis bahwa bagi kaum sufi pembangkitan akan terjadi hanya dalam bentuk rohani, dan tidak dalam bentuk jasmani. Dengan demikian sebenarnya tidak ada ijma' mengenai masalah bentuk pembangkitan di hari kiamat, baik dalam bentuk jasmani maupun dalam bentuk rohani. Oleh karena itu kaum filosof yang berpendapat bahwa pembangkitan jasmani tidak ada, tak dapat dikafirkan.¹⁷

Jadi, tampaknya seorang ulama yang melakukan kesalahan dalam permasalahan ini dapatlah dimaafkan, sedangkan yang benar harus disyukuri dan mendapat pahala, selama ia sendiri mengakui adanya hari kebangkitan itu dan melakukan interpretasi hanya berkenaan dengan sifat hari kebangkitan itu dan tidak pada eksistensi keberadaannya. Juga selama pentakwilan yang dilakukannya tidak membawanya kepada penafian terhadap keberadaan hari kebangkitan. Hanya sikap mengingkari keberadaan hari kebangkitan yang merupakan suatu kekafiran, karena masalah ini termasuk prinsip-prinsip syariah (*uṣul as-shari'ah*), yang penerimaan kebenarannya dapat dilakukan melalui tiga metode pembuktian¹⁸ yang

¹⁷ Ibn Rusyd, *Tahāfut at-Tahāfut* (Bairut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-Arabīyah, 1998), 558.

¹⁸ Yang dimaksud dengan tiga metode pembuktian adalah metode *burhan* (demonstrasi), *jadali* (dialektik) dan *khitabi* (retorik). Ketiga metode tersebut, menurut Ibn Rusyd, merupakan metode pembeneran atau pembuktian atas sesuatu yang masing-masing metode harus digunakan sesuai dengan kapasitas individual. Menurutnya, syariat ilahiyah telah menyeru manusia melalui ketiga cara ini, maka tuntutan kebenarannya meliputi semua orang, kecuali ia yang memang keras kepala mengingkari hal itu dengan lisannya, atau memang sengaja mengabaikan seruan itu hingga ajakan kepada Allah ini tidak menembus relung kalbunya. Karena kenyataan inilah, maka nabi Muhammad secara khusus diutus kepada seluruh bangsa manusia, karena syariat beliau memuat dalam dirinya sendiri berbagai cara untuk mengajak manusia kepada Allah. Hal ini jelas sekali dalam firman-Nya: "*scrulah*

mampu dilakukan setiap orang.¹⁹

A. Kesimpulan

Polemik pemikiran antara al-Ghazali dan para filosof, menurut Ibn Rusyd, merupakan polemik di ranah *ijtihadi* yang pelakunya sama-sama mendapat penghargaan dari Allah. Yang benar dapat dua pahala dan yang salah dapat satu pahala. Di ranah ini tidak sepatasnya para ulama' saling mengkafirkan, sebagaimana pernyataan ini juga di kampanyakan oleh al-Ghazali sendiri dalam bukunya *Faiṣol at-Tafriqah baina Al-Islam dan Ss-Zindiqah*.

Konflik pemikiran ini merupakan konflik antar madzhab, bukan konflik agama, yang memiliki nalar pemikiran yang berdiri-sendiri. *Mutakallimīn* yang diwakili al-Ghazali memiliki konsep ketuhanan dan format kajian keagamaan *ala* mereka, demikian pula kelompok filosof memiliki pembacaan yang berbeda dalam memahami Tuhan dan agama. Dan semuanya sama-sama memiliki landasan-landasan normatif dari al-Qur'an dan hadith. Terlebih masalah yang digugat oleh al-Ghazali merupakan masalah-masalah penamaan dan istilah yang tidak disebutkan dengan eksplisit dalam teks-teks al-qur'an. Istilah *qidam*, *ḥuduts* dan ilmu *juzīyyāt* merupakan istilah yang di munculkan oleh *mutakallimin*. Sedangkan masalah hari kebangkitan (*ma'ād*), wajib diimani, adapun perbedaan menyikapi bentuk atau sifat kebangkitan itu tidak harus saling mengkafirkan.

kejalan Tuhanmu dengan penuh bijaksana dan penuturan yang baik, dan ajak bicaralah mereka itu dengan cara yang baik pula."(QS: Al-Nahl, 125). (lihat *Fasl al-Maqāl*, 30-31)

¹⁹ Ibn Rusyd, *Fasl al-Maqāl*, 51

B. Daftar Pustaka

- ‘Aqqād (al), Abbas Mahmud, *Ibn Rusyd*. cet VI, Kairo: Dār al-Ma’ārif.
- Ghazali (al), Imam, *Tahāfut al-Falāsifah tahqiq. Dr. Sulaiman Dunya*. cet IX, Kairo: Dār al-Ma’ārif.
- ’Imarah , Muhammad, *Muqaddimah tahqiq Fasl al-Maqā fīmā baina al-Hikmah wa as-Syariah min al-Ittisāl*. Kairo: Dār al-Ma’ārif, t.th.
- ‘Iraqi (al), Atif, *Ibn Rusyd Failusūf ‘Arabī bi Rūḥ Gharbīyah*. Kairo: Al-Majlis al-A’lā li As-Thaqafah, 2002.
- Jabiri (al) , Muhammad ‘Abid, *Ibn Rusyd Sīrat wa Fikr*. Bairut: Markaz Dirasat Al-Wadah Al-Arabiyah, 2001.
- Muhammad Bayumi, Abdul Mu’ti, *Madkhol li Dirāsah al-Falsafah al-Islamīyah*. t.p: Muqarrar al-Azhar Kairo, t.th.
- Nasution , Harun, *Islam ditinjau dari berbagai aspeknya*. Jilid II, Jakarta: UI-Press, 2008.
- Rushd, Ibn, *Tahāfut at-Tahāfut*. Bairut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-Arabiyah, 1998.
- Syukur, Suparman. *Epistemologi Islam Skolastik Pengaruhnya pada Pemikiran Islam Modern*. Pustaka Pelajar. IAIN Walisongo, 2007.