

Kritik Ibn Rusyd Terhadap Pandangan Para Filsuf Tentang Ketuhanan

Sujiat Zubaidi Saleh

Institut Studi Islam Darussalam (ISID) Gontor Ponorogo

Email: eszubaidi@yahoo.com

Abstract

Being indirect disciple of Aristotle, Ibn Rusyd mostly studied deeply in the area of philosophy, but he also criticized frequently the view of other Muslim philosophers. Ibn Rusyd's critics in this case are in order to purify Aristotle's philosophy from infiltration and distorted ideas. So then he could present the philosophy of Aristotle genuinely. In this article, the writer wishes to present the analysis of Ibn Rusyd on the views of Al-Farabi, Ibn Sina and Al-Ghazali. Among the philosophers except al-Ghazali, he criticized both two from their views on the existence of God through the theory of *wajib al-wujud* (necessary being) and *mumkin al-wujud* (possible being). Ibnu Rusyd also rejected the theory on emanation of al-Farabi and Ibn Sina, because not derived from Aristotle. Ibn Rusyd concerned upon the al-Ghazalis *Tabafut Al-Falasifah* (Incoherence of the Philosophers) not represented all philosophers views, but the views of philosophers on Neo-Platonic which destroys the thought of Aristotle. In this point Ibn Rusyd judges, that Al-Ghazali's criticism is incoherence.

Keywords: ketuhanan, peripatetik, teori emanasi, *dalil al-'ināyah*, *dalil al-ikhtirā'*

Pendahuluan

Hampir tak ada yang meragukan kapasitas Ibn Rusyd sebagai filsuf muslim terbesar yang berpengaruh bukan hanya di dunia Islam, melainkan di Barat. Menurut Corbin, Ibn Rusyd filsuf terbesar dan paling representatif yang membawa filsafat Islam mencapai puncaknya, meski disayangkan karya-karyanya kurang

memperoleh perhatian di dunia Timur.¹ Oleh Corbin, Ibn Rusyd dijadikan sebagai pembatas periodisasi sejarah filsafat Islam – periode awal hingga meninggalnya Ibn Rusyd, dan periode kedua sejak meninggalnya hingga saat ini. Karena, dengan meninggalnya Ibn Rusyd, masa kejayaan filsafat Islam, khususnya di dunia Barat, berakhir.

Di antara masalah filsafat yang menarik perhatiannya, adalah masalah ketuhanan. Sebagai murid tidak langsung dari Aristoteles, tampaknya ia juga mengikuti gurunya yang menempatkan persoalan ketuhanan dalam salah satu aspek pembahasan filsafatnya. Dan sebagai muslim, ia tidak melihat adanya kontradiksi antara filsafat dan agama. Corak pemikirannya, tampak berusaha menunjukkan harmonisasi antara keduanya. Meski, ia sebagai pemikir rasional, namun dalam hal-hal yang telah disebutkan secara langsung oleh teks wahyu – terlebih dalam masalah teologi - maka ia tampak bersikap “konservatif”, dan terkesan lebih dekat dengan pemikiran kaum Salaf.

Masalah ketuhanan, merupakan salah satu persoalan filosofis yang sudah sejak lama menjadi perbincangan yang intens antar para filsuf hingga saat ini. Dalam pemaparannya, Ibn Rusyd memberikan distingsi yang tegas antara kritiknya terhadap Ghazali dan para filsuf peripatetik, sebagaimana dapat dibaca dalam *Al-Kasyf ‘an Manāhij al-Adillah fi ‘Aqā'id al-Millah* atau sebagaimana ditegaskan pada *Faṣl al-Maqāl fi Taqriri mā Baina al-Syari'ah wa al-ḥikmah min al-Ittiṣāl*. Meskipun teks-teks agama, baik ayat al-Qur'an maupun hadis Nabi, memberi isyarat masalah ketuhanan, namun ternyata masih terdapat peluang bagi para filsuf dan teolog untuk melakukan interpretasi dalam memahami teks tersebut.

Sebagai filsuf, Ibn Rusyd telah banyak dibahas orang baik di Timur dan Barat, karena kecenderungannya pada pandangan-pandangan Aristoteles yang diakuinya sebagai manusia “luar biasa” dan disebutnya sebagai “*a'qal al-Yūnān*” (filsuf Yunani yang paling tinggi dalam aspek rasionalitas)². Di samping itu, popularitas Ibn

¹Corbin, Henry, *History of Islamic Philosophy*, Terjemahan dari *Histoire de la Philosophie Islamique*, (London: Keagan Paul International. 1993), p. 243

²Renan, Ernest, *Ibn Rusyd wa Al-Rusydiyyah*, diterjemahkan ke dalam Bahasa Arab oleh Adel Zwaitir (Kairo: Maktabah al-Tsaqafah al-Diniyah, 2008) Cet. I, p. 60. Dalam kata pengantarnya untuk buku “*Al-Ṭabī'iyyat*” terjemahan dari buku karya Aristoteles, Ibn Rusyd menyatakan kehebatan “guru” imajineranya tersebut: “*Inna mu'aalifa hādha al-kitāb huwa a'qal al-Yūnān, Aristotalis, alladhi wada'a 'ulūm al-manṭiq wa al-ṭabī'iyyāt wa mā ba'da al-ṭabī'ah wa akmalaha. Lianna jami' al-kutub allati ullifat qablahu 'an hādhihi al-'ulūm la tastahiqqu juhda al-ḥadits 'anhā...*”

Rusyd di Eropa juga karena semangat rasionalisme yang muncul dari gerakan Averroisme di Barat.³

Ibn Rusyd bukanlah filsuf muslim pertama di Barat, karena sebelumnya telah muncul filsuf lain semacam Ibn Masarra, Ibn Bajjah, Ibn Tufail dan lainnya. Namun, sebagaimana disebut Corbin, bahwa Ibn Rusyd merupakan filsuf muslim terbesar di Barat. Kebesaran dan popularitasnya, terletak pada kesungguhan dan ketulusannya dalam melakukan upaya harmonisasi antara filsafat dan agama, yang – menurut Nurcholish Madjid – kesungguhannya melebihi yang dilakukan oleh Al-Kindi, Al-Farabi dan Ibn Sina.⁴

Di antara problem filsafat yang menarik perhatian Ibn Rusyd, sebagaimana yang dituangkan dalam banyak tulisannya adalah masalah ketuhanan. Sebagai murid tidak langsung dari Aristoteles, ia tampaknya juga mengikuti gurunya untuk menempatkan persoalan ketuhanan dalam salah satu aspek pembahasan intinya. Untuk mengungkap urgensi filsafat, ia menuliskannya dalam bukunya *Faṣl al-Maqāl*. Argumentasi yang dikemukakannya, bahwa tujuan filsafat untuk memperkuat keyakinan terhadap sang Khaliq.⁵

Biografi Intelektual Ibn Rusyd

Tokoh yang dalam bahasa Latin sering disebut dengan Averroes ini bernama lengkap Muhammad Ibn Ahmad Ibn Muhammad Ibn Ahmad Ibn Ahmad Ibn Rusyd.⁶ Ia berasal dari keluarga terpelajar dan terpandang di kota Cordova, serta mempunyai akses yang penting pada dunia hukum dan politik.⁷ Karena mempunyai kesamaan dengan kakeknya dengan julukan Abu Walid, maka tokoh ini disebut dengan julukan Ibn Rusyd *Al-Hafid* atau sang cucu, sementara kakeknya dijuluki Ibn Rusyd *al-Jadd*.

³ Sikap yang ditunjukkan oleh Barat pada abad XIII-XIV, terhadap Ibn Rusyd dapat dilacak dari latar belakang mereka sebelumnya yang terbagi dalam dua kelompok yang saling bertentangan, yakni kalangan gereja dan non-gereja. Kelompok kedua memanipulasi dan mendistorsi pandangan-pandangan Ibn Rusyd sebagai senjata menghadapi kelompok pertama. Lihat Qasim, Mahmud, *Falsafat Ibn Rusyd wa Atsaruhā fi al-Taḥkīm al-Gharbi*, (Iskandariyah: Dar al-Ilmi, 1987) p. 14

⁴ Madjid, Nurcholish, *Khazanah Intelektual Islam* (Bandung: Mizan, 1991), Cet. I, p. 36.

⁵ Ibn Rusyd, *Faṣl al-Maqāl fi Taqriri mā Baina al-Syari'ah wa al-Ḥikmah min al-Ittiṣāl*, (Beirut: Markaz al-Dirasat al-Arabiyyah, 1997) Cet. I, p. 22

⁶ Al-Jabiri Abid, "Muqaddimah" dalam Ibn Rusyd, *Faṣl al-Maqāl*, p. 5

⁷ Urvoy, Dominique, *Perjalanan Intelektual Ibn Rusyd*, (Surabaya: Risalah Gusti, 2000) Cet. I. p. 29

Ia lahir di Cordova Andalusia, pada tahun 1126 M (520 H), atau sekitar 15 tahun setelah meninggalnya *Hujjatul Islām* Abu Hamid Al-Ghazali. Ayahnya bernama Ahmad ibn Muhammad sebagai seorang *faqih* terkemuka, demikian juga kakeknya, Muhammad bin Ahmad bin Rusyd al-Maliki adalah seorang *faqih* dan hafidz terkemuka pada zamannya. Di samping itu, ia pernah menduduki jabatan *qāḍī al-quḍat* (hakim agung) di Andalusia. Pendahulu Ibn Rusyd ini juga menulis pelbagai karya di bidang fikih. Bahkan, menurut Badawi, karya kakeknya masih ditemukan satu juz dalam bentuk *fatawa* yang berupa manuskrip.⁸ Maka, wajar jika ada yang menduga bahwa karya Ibn Rusyd *Bidāyah al-Mujtahid* bukan karya sang cucu, namun karya sang kakek, atau bin Rusyd yang lain. Namun, setelah kitab tersebut ditambah bab haji yang ditulis pada tahun 1188 M, barulah diyakini bahwa karya tersebut ditulis oleh Ibn Rusyd sang cucu.⁹

Pendidikan keagamaan yang diperoleh Ibn Rusyd diarahkan pada dasar-dasar fikih madzhab Maliki sebagaimana para leluhurnya. Sedangkan dalam bidang teologi, madzhab Asy'ariyah adalah paling dominan, termasuk ajaran yang dibawa melalui pengaruh Imam Al-Ghazali.¹⁰ Beberapa ajaran dan pemikiran teologis Asy'ariyah juga tidak luput dari kritik Ibn Rusyd. Dalam Ilmu Kedokteran ia belajar kepada Abu Marwan bin Juraiwil al-Balansi dan Abu Ja'far bin Harun al-Tarajjali, seorang dokter resmi bagi Abu Ya'qub Yusuf yang ketika itu menjabat sebagai gubernur di Seville.

Sedangkan dalam bidang filsafat tidak diperoleh informasi konkret kepada siapa ia belajar. Ada dugaan ia belajar kepada Ibn Bajjah, namun karena Ibn Bajjah meninggal tahun 1138 M, berarti Ibn Rusyd baru berumur 13 tahun, masih terlalu muda untuk belajar filsafat. Kedua, kepada Ibn Tufail, karena Ibn Tufail yang memperkenalkannya kepada Khalifah Abu Ya'qub Yusuf. Namun, menurut Urvoy, ketika berguru kepada Abu Ja'far Al-Tarajjali itulah, Ibn Rusyd belajar kedokteran sekaligus filsafat.

⁸ Badawi, Abdurrahman, *Mausū'ah al-Falsafah*, (Beirut: Almausū'ah al-Arabiyyah li al-Dirāsah wa al-Nasyr, 1984) Juz I, p. 20

⁹ Renan, Ernest, *Averroes L'Averroisme, Essai Historique*, (Paris: Calmann Levy Editeurs, 1972), p. 440

¹⁰ Ibn Tumart, pendiri Dinasti Muwahhidin adalah salah seorang murid Al-Ghazali, Lihat Mahmud Al-Aqqad, *Ibn Rusyd*, p. 11

Pada tahun 1169, Ibn Rusyd diangkat sebagai qadhi di kota Seville, kemudian dipindah ke Cordova pada tahun 1171. Dengan jabatannya itu, ia sering melakukan perjalanan dinas dari kota ke kota lain, sekaligus sebagai sarana untuk lebih mengasah dan mengoptimalkan daya suai dan daya apresiasi terhadap perkembangan ilmu pengetahuan. Pada tahun 1182, ia diundang ke Marakisy untuk diangkat sebagai dokter istana menggantikan Ibn Thufail yang telah berusia lanjut. Tidak lama kemudian, ia diangkat sebagai *qāḍi al-quḍat* (hakim agung), sebuah jabatan tertinggi di bidang hukum, yang juga pernah diemban oleh ayah dan kakeknya.¹¹

Karya Intelektual

Ibn Rusyd merupakan salah seorang filsuf muslim terbesar di Barat, karena pada masanya, filsafat Islam mencapai puncaknya. Ia termasuk tokoh pemikir yang sangat produktif, meliputi pelbagai disiplin ilmu, seperti filsafat, teologi, fikih, falak, kedokteran, nahwu dan lainnya. Hanya, sangat disayangkan, banyak karyanya yang tidak berhasil ditemukan lagi. Terutama, ketika ia diterpa fitnah di akhir masa hidupnya, penguasa karena dorongan kaum agamawan – para fuqaha dan mutakallimin – memusuhinya, karena pergumulannya dengan filsafat.

Secara umum, karya Ibn Rusyd dapat dikelompokkan menjadi; karya asli, ulasan panjang (*syuruḥ kubrā*) atau *tafsīrāt*, ulasan sedang (*syuruḥ wusṭa*) atau *jawāmi'*, dan ulasan pendek (*syuruḥ ṣuḡhrā*) atau *talkhīṣāt*. Selain karya aslinya, karya ulasan itu sebagian besar dilakukan terhadap karya Aristoteles. Pada tafsir dan *syarh*, Ibn Rusyd terlebih dahulu menampilkan teks yang dinyatakan oleh Aristoteles secara literal, paragraf demi paragraf dari terjemahan yang diterimanya, lalu menginterpretasikan dan mengulasnya. Usaha tersebut diilhami oleh para mufassir. Sedangkan pada *talkhīṣ*, Ibn Rusyd hanya meringkas dan menampilkan pokok-pokok pikiran Aristoteles tanpa menyertakan teksnya. Ia tidak mengemukakan pandangan dialektik melainkan cukup menampilkan pandangan ilmiah saja. Oleh karena itu, ada yang memasukkan, bahwa tipe *talkhīṣ* tersebut sebagai karya murni Ibn Rusyd.¹²

¹¹ Renan, *Ibn Rusyd wa al-Rusydiyah*, p. 38.

¹² Al-Iraqi, Athif, *Al-Naz'ah al-'Aqliyyah*, p. 42-43

Sedangkan karya aslinya merupakan tulisan yang dibuatnya sendiri, meski saat ini sulit diketahui secara pasti jumlahnya. Namun, Renan, berhasil mengelompokkannya dalam bukunya *Ibn Rusyd wa al-Rusydiyah*, karya Ibn Rusyd sesuai dengan bidangnya. Filsafat sebanyak 39, ilmu kalam sebanyak 5, fikih sebanyak 8, ilmu falak sebanyak 4, nahwu sebanyak 2, ilmu kedokteran sebanyak 20.¹³

Dalam masalah ketuhanan, Ibn Rusyd menuliskan pokok-pokok pemikirannya dalam trilogi karya monumentalnya; yakni *Faṣl al-Maqāl*, *Manāhij al-Adillah* dan *Tahāfut al-Tahāfut*. Ketiganya dipandang sebagai karya Ibn Rusyd yang menampilkan masalah kefilosofan bernuansa ketuhanan, sehingga ada yang menilai bahwa masalah-masalah yang dibahas itu bercorak teologis-filosofis.¹⁴ Ketiga buku itu mempunyai karakteristik masing-masing, baik dalam metode dan sistematika penyajiannya. Berikut ini, penulis uraikan secara ringkas ketiga buku tersebut:

a. *Faṣl al-Maqāl*

Judul lengkap buku tersebut adalah *Faṣl al-Maqāl fī Taqrīr Mā Baina al-Ḥikmah wa al-Syarī'ah min al-Ittiṣāl* (Pembeda/Distingsi Mengenai Hubungan antara Filsafat dan Syari'at). Dilihat dari jumlah halamannya, buku ini paling tipis di antara ketiga buku tersebut. Ada yang menilai, bahwa buku ini sebagai pengantar untuk buku *Tahāfut al-Tahāfut*, sebagai Ghazali yang menulis buku *Maqasid al-Falasifah* sebelum menulis *Tahāfut al-Falāsifah*.

Meski tipis, buku ini memuat banyak hal terutama mengenai pokok-pokok yang berkaitan dengan filsafat dan agama. Beberapa edisi terbitan *Dār al-Āfāq al-Jadīdah* Beirut dan Mahmud Ali Shabih Mesir, tidak membuat judul untuk sub-bab bahasan dalam buku tersebut. Sedangkan Muhammad

¹³ Selengkapnya, lihat Renan dalam *Ibn Rusyd wa al-Rusydiyah*, 80-93. Sementara itu Sulaiman Dunya dalam kata pengantarnya untuk buku *Tahāfut al-Tahāfut* mencantumkan karya Ibn Rusyd hanya sebanyak sekitar 47 judul. Akan tetapi di antara karya yang dicantumkan Sulaiman Dunya terdapat dua judul buku yang dikatakan Muhammad Yusuf Musa sebagai bukan karya Ibn Rusyd, melainkan karya kakeknya, yakni *Kitab al-Taḥṣil* dan *Kitab Al-Muqaddimāt fī Al-Fiqh*. Lihat Sulaiman Dunya, "Ibn Rusyd" dalam Ibn Rusyd, *Tahāfut al-Tahāfut*, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1974), Cet. IV, p. 11-14

¹⁴ Fakhry, Majid, *A History of Islamic Philosophy*, p. 273.

Imarah dalam catatan edisinya membuat sub bab buku tersebut, yang terdiri dari 15 poin, dimulai dengan hukum mempelajari filsafat dan pentingnya penggunaan nalar, dan diakhiri dengan metode pengajaran syari'at.

Buku *Faṣl Maqāl* ini, dapat dikatakan sebagai rambu-rambu kerangka umum pemikiran yang dicanangkan Ibn Rusyd bagi orang yang hendak mempelajari filsafat dan agama, mempelajari filsafat dengan pendekatan agama, atau mempelajari agama dengan pendekatan filsafat. Hal itu didasarkan pada pendirian Ibn Rusyd, bahwa keduanya tidak bertentangan, bahkan dapat berdampingan secara harmonis, saling menguatkan dalam sinergi ilmiah yang integral.

b. *Manāhij al-Adillah*

Sebenarnya buku ini mempunyai judul lengkap *Al-Kasyf'an Manāhij al-Adillah fi 'Aqā'id al-Millah*. Buku sering disebut dengan *Manāhij al-Adillah* atau *Al-Kasyf* saja. Buku ini ditulis Ibn Rusyd pada saat menjadi *qadi* di Seville untuk masa jabatan kedua, tahun 1179-1180. Buku ini menyajikan masalah teologis dengan pendekatan filsafat. *Al-Kasyf* ini terdiri dari 5 pasal yang masing-masing membahas suatu tema ketuhanan.

Secara ringkas, pembahasan dalam buku ini adalah; Pertama, menyajikan tema pembuktian tentang wujud Allah. Pada pasal ini Ibn Rusyd memaparkan suatu argumentasi yang disebutnya *dalīl al-'ināyah* dan *dalīl al-ikhtira'* Kedua, menyajikan pembahasan tentang keesaan Allah, dengan menampilkan argumentasi *Asy'ariyah*. Ketiga, menyajikan pembahasan tentang sifat-sifat Allah. Keempat, menyajikan pembahasan tentang *tanzih*, bahwa Allah terhindar dari unsur fisikal dan keserupaan dengan makhluk. Kelima, membahas tentang *Af'āl Allah*, dalam pasal ini terdapat pembahasan tentang keadilan ilahi dan eskatologi.

c. *Tahāfut al-Tahāfut*

Buku ini ditulis oleh Ibn Rusyd dalam rangka menanggapi serangan Al-Ghazali melalui bukunya *Tahāfut al-Falāṣifah* (Kerancuan Para Filsuf). Dalam buku *Tahāfut al-Tahāfut* ini, Ibn Rusyd hendak merekonstruksi pelbagai pandangan filsafat sejati, sebagaimana yang ia temukan dalam karya dan pemikiran

Aristoteles, dan berusaha menolak kesalahan yang dibawa oleh para filsuf Platonik yang dianggapnya merusak pemikiran Aristoteles. Lebih jauh, Ibn Rusyd melibat bahwa apa yang disebut Al-Ghazali, dalam *Tahāfut Al-Falāsifah*, bukanlah semua filsuf, melainkan filsuf yang berpikiran Neo-Platonik, meski Al-Ghazali memandang bahwa semua filsuf mulai dari Aristoteles sampai Ibn Sina adalah sama. Di sinilah, Ibn Rusyd melihat bahwa justru pandangan Al-Ghazali yang dituangkan dalam buku *Tahāfut al-Falāsifah* itu yang rancu.

Ibn Rusyd menyajikan dalam buku ini dengan membahasnya hampir setiap kajian Ibn Rusyd didahului dengan pengutipan masalah yang ditulis oleh Al-Ghazali pada umumnya ditandai dengan kalimat *qāla Abū Ḥamid* (Al-Ghazali mengatakan), dan tanggapan Ibn Rusyd pada umumnya ditandai dengan kalimat *qultu* (saya mengatakan).

Dari 20 pokok persoalan yang dikemukakan Al-Ghazali itu dikaji poin per poin oleh Ibn Rusyd. Berdasarkan penomoran yang ditulis oleh Sulaiman Dunya dalam edisinya, terdapat tidak kurang dari 221 masalah dalam buku *Tahāfut al-Falāsifah* yang ditinjau oleh Ibn Rusyd. Ternyata, tidak semua masalah yang dibahas oleh Al-Ghazali disanggah oleh Ibn Rusyd, melainkan ada beberapa di antara penilaian atau penolakan Al-Ghazali yang dibenarkan oleh Ibn Rusyd. Hal ini menunjukkan bahwa buku *Tahafut al-Tahafut* tidak semua pembahasannya merupakan penolakan terhadap tulisan Al-Ghazali, meski diakui bahwa sebagian besar merupakan tinjauan kritis Ibn Rusyd terhadap pandangan Al-Ghazali.

Yang menarik, jika ditelisik dari segi penamaan masing-masing buku tersebut, dapat dikemukakan bahwa Al-Ghazali menamai bukunya dengan *Tahafut al-Falasifah*, yang berarti kerancuan berpikir para filsuf, karena ia melihat banyak pemikiran para filsuf yang bertentangan dengan prinsip-prinsip agama. Al-Ghazali mengomentari dalam masalah metafisika, karena banyaknya masalah yang dikupas para filsuf itu yang salah dan sedikit yang benar. Sementara dalam masalah fisika, di dalamnya tercampur antara yang benar dan yang salah, maka tidak mungkin mengambil ketetapan berdasarkan pandangan umum saja. Al-Ghazali mengkritik para filsuf karena kelemahan argumen mereka dalam 17 persoalan dan karena pertentangan dengan prinsip-prinsip Islam sebanyak 3 masalah pokok.

Berbeda dengan Al-Ghazali dalam menamakan bukunya, Ibn Rusyd mengambil nama dari judul buku Al-Ghazali, *Tahāfut al-Tahāfut* (Kerancuan buku yang ditulis Al-Ghazali bernama *Tahāfut al-Falāsifah*). Selanjutnya, jika dibandingkan dengan cara penyajian masalah, Al-Ghazali – sebagaimana pernyataannya dalam pendahuluan bukunya – didasarkan pada apa yang ia temukan pada karya dua filsuf muslim; Al-Farabi dan Ibn Sina. Hal ini karena menurut Al-Ghazali keduanya merupakan orang yang paling condong ke pemikiran Aristoteles. Jadi yang dimaksud dengan kata “*alfalāsifah*” adalah Al-Farabi dan Ibn Sina.¹⁵

Karena itulah Ibn Rusyd menilai Al-Ghazali *unfair* dengan menyebut kerancuan atau inkonsistensi para filsuf, padahal informasi yang ia peroleh hanya berasal dari sumber sekunder, tanpa berusaha melacak dari sumber primer langsung sebagai objek yang dikritiknya, yakni Aristoteles. Selanjutnya, jika Al-Ghazali mengakui bahwa Al-Farabi dan Ibn Sina bagian dari para filsuf, mengapa ia melakukan generalisasi dengan menyebut *alfalāsifah*, dan tidak menyebut sebagian atau *alfailasūfāni* saja.

Sementara itu, Ibn Rusyd tampak lebih hati-hati dalam menamakan judul bukunya. Ia tahu bahwa Al-Ghazali, seorang ulama dan pemikir terkemuka yang memiliki banyak karya. Karena yang ia kritik hanya satu bukunya berjudul *Tahāfut al-Falāsifah* saja, maka ia tidak ingin menggunakan kata *Tahāfut al-Ghazali* (Kerancuan Al-Ghazali) untuk menamakan judul bukunya sebagai kritik, seperti Al-Ghazali yang menggunakan kata-kata “Kerancuan Para Filsuf” melainkan ia memilih judul *Tahāfut Kitāb al-Ghazālī al-Musammā bi Tahāfut al-Falāsifah*, yang disingkat dengan *Tahāfut al-Tahāfut*.¹⁶

Yang menarik, terdapat titik persamaan antara dua tokoh ini, jika Al-Ghazali menulis *Maqāṣid al-Falāsifah* sebelum menulis *Tahāfut al-Falāsifah*, Ibn Rusyd juga menulis buku *Faṣl al-Maqāl* sebelum menulis *Tahāfut al-Tahāfut*, sehingga merupakan pengantar sebelum keduanya menulis buku *Tahāfut* tersebut.

¹⁵ Al-Ghazali, *Tahāfut al-Falāsifah*, edisi Jirar Jihami, (Libanon: dar al-Fikr al-Lubnani, 1993), Cet. I, p. 31. Ungkapan al-Ghazali selengkapnya: “*Tsumma al-mutarjimūn li kalām Aristātālis lam yanfakku kalāmuhum min taḥrif wa taḥlīl muḥwaj ila tafsir wa ta’wīl, ḥattā atsara dhālika aiḍan nizā’an bainahum. Wa uqawwimuhum bi al-naqli wa al-taḥqīq min al-mutafalsifah fi al-Islām; Abu Nasr Al-Farabi wa Ibn Sina*”.

¹⁶ Dunya, Sulaiman, “Muqaddimah” dalam Ibn Rusyd, *Tahāfut al-Tahāfut*, (Mesir: Dar al-Ma’arif, 1964) Cet. I, p. 16-17.

Kritik Ibn Rusyd Terhadap Al-Farabi dan Ibn Sina

Meski Ibn Rusyd sebagai seorang filsuf, namun ia juga banyak melakukan kritik terhadap pemikiran para filsuf yang ia pandang tidak benar. Dalam bukunya *Tahāfut al-Tahāfut*, tidak semua kritik ditujukan kepada Al-Ghazali, melainkan juga kepada filsuf yang dikritik oleh Al-Ghazali; yakni Al-Farabi dan Ibn Sina, yang dinilai kurang tepat dalam mengartikulasikan dan menginterpretasikan pemikiran Aristoteles.

Memang, Al-Ghazali memfokuskan kritiknya terhadap Aristoteles, namun karena para penerjemah karya-karya Aristoteles itu tak terlepas dari pelbagai kesalahan dalam interpretasi sehingga banyak menimbulkan perbedaan yang sangat tajam. Dan, menurut Al-Ghazali, di antara filsuf muslim yang terbaik dalam menyalin dan menyunting pandangan Aristoteles adalah Al-Farabi dan Ibn Sina. Oleh karena itu, untuk menolak dan mengkritik pandangan Aristoteles, cukup mengutipnya dari kedua filsuf muslim tersebut.¹⁷

Di titik inilah, Ibn Rusyd menilai Al-Ghazali telah melakukan generalisasi dalam menamai judul bukunya. Menurut Ibn Rusyd, akan lebih tepat jika Al-Ghazali menamakannya *Tahāfut Al-Farabi*, atau *Tahāfut Ibn Sina*. Sebab, yang dibaca dan kemudian dikomentari oleh Al-Ghazali adalah apa yang bersumber dari Al-Farabi dan Ibn Sina, bukan dari para filsuf yang disebutkan secara umum dalam bukunya tersebut. Padahal, menurut Ibn Rusyd, banyak hal yang dikutip oleh Al-Ghazali tidak benar dari Ibn Sina, yang pendapat tersebut disebutkan sebagai pendapat para filsuf, termasuk kepada Aristoteles.¹⁸ Kritik juga ditujukan kepada Al-Farabi, karena beberapa kesalahan yang dibuatnya terkait dengan pendapat para filsuf Yunani, seperti Plato dan Aristoteles.

Kritik Ibn Rusyd kepada sesama filsuf muslim tersebut dalam rangka memurnikan filsafat Aristoteles dari infiltrasi dan distorsi gagasan inti yang mengaburkan, sehingga ia dapat menampilkan filsafat Aristoteles secara *genuine* kepada dunia Islam.¹⁹ Yang ia maksud dengan pemurnian itu adalah ingin menunjukkan pelbagai kesalahan yang terjadi selama proses penerjemahan, penyuntingan

¹⁷ Al-Ghazali, *Tahāfut al-Falāsifah*, p. 77-78

¹⁸ Al-Iraqi, *Al-Manhaj al-Naqdi fi Falsafah Ibn Rusyd*, p. 200

¹⁹ Al-Iraqi, *Al-Naz'ah al-Aqliyyah fi Falsafah Ibn Rusyd*, p. 47

maupun penafsiran pemikiran Aristoteles, sehingga mengaburkan antara pandangan filsafat peripatetik dan filsafat Neo-Platonisme.

Dalam wujud Tuhan, Al-Farabi dan Ibn Sina memunculkan pendapat *dalil al-wajib wa al-mumkin*. Bahwa yang ada ini dibagi menjadi dua; *wajib al-wujūd* (*necessary being*), dan *mumkin al-wujūd* (*possible being*).²⁰ *Wajib al-wujūd* lah yang menyebabkan *mumkin al-wujūd*, sehingga hubungan keduanya bersifat emanasionistis. Menurut Jamil Shaliba, pembagian di atas tidak dijumpai di antara para filsuf selain Ibn Sina, sehingga karena itulah Ibn Rusyd menilai negatif terhadapnya. Ibn Rusyd menilai, bahwa Ibn Sina telah mengikuti metode teolog, khususnya Al-Juwaini, yang menyatakan bahwa alam seluruhnya ini diliputi oleh pelbagai kemungkinan. Ibn Sina berpendapat bahwa segala yang ada selain Allah, adalah *mumkin* dan *jaiz*.²¹

Ibn Rusyd menyatakan, jika dalam teori tersebut dikatakan bahwa bisa saja terjadi keadaan yang berlawanan dengan keadaan alam saat ini, misalnya matahari terbit di barat dan terbenam di timur, air bergerak ke tempat yang tinggi, batu jatuh ke atas, maka hal itu baru sebatas retorika saja. Sebab secara aksiomatik, hal tersebut terbukti tidak benar dengan sendirinya. Sedangkan terhadap pandangan yang menyatakan bahwa yang *jaiz* itu adalah baru dan dibuat oleh pembuatnya, maka hal itu menurut Ibn Rusyd tidak jelas dan *debatable*. Kenyataannya, Plato membolehkan sesuatu yang *jaiz* secara azali, sementara Aristoteles menolaknya. Maka, hal itu merupakan masalah yang sangat niscaya dan mungkin terjadi.²²

Jika dikatakan bahwa yang *jaiz* itu terjadi karena disengaja oleh pembuat yang menghendaknya, sedangkan yang terjadi karena kehendak adalah sesuatu yang baru, maka disimpulkan bahwa yang *jaiz* itu terjadi karena kehendak pembuatnya. Sebab, setiap aktivitas dapat berlangsung karena proses alamiah atau karena adanya kehendak. Maka, Ibn Rusyd mengambil kesimpulan bahwa alam ini terjadi karena sesuai dengan kehendak-Nya.²³ Ibn Rusyd juga menilai bahwa orang yang berpandangan seperti yang disebutkan

²⁰ Shaliba, Jamil, *Min Aflathin ila Ibn Sina*, p. 85-86.

²¹ Ibn Rusyd, *Manāḥij al-Adillah*, p. 146. Lihat juga Al-Juwaini, Abd. Malik, *Al-Irsyād ilā Qawāḥi' al-Adillah fi Uṣūl al-I'tiqād*, Edisi As'ad Tamim, (Beirut: Mu'assasah al-Kutub al-Tsaqafiyah, 1985), p. 49.

²² Ibn Rusyd, *loc.cit*.

²³ Ibn Rusyd, *op.cit*, p. 147

di atas adalah orang-orang yang tidak mengerti hukum alam. Hal itu terjadi karena mereka menyerupakan atau paling tidak menganalogikan pengetahuan Allah dengan pengetahuan makhluk yang amat terbatas dan lemah ini.²⁴

Teori emanasi yang banyak diusung oleh para filsuf, juga tidak luput dari kritik Ibn Rusyd. Teori emanasi yang menyatakan bahwa alam ini diciptakan bukan dari ketiadaan melainkan melimpah atau keluar dari Wujud Pertama, mendapat kritik tajam dari Ibn Rusyd. Menurut Ibn Rusyd teori ini dibangun atas pemikiran yang berasal dari buku *Theologia Aristoteles* dan *Liber de Causis* yang dinisbahkan secara gegabah kepada Aristoteles oleh kaum Neo-Platonis. Ironinya, di kalangan filsuf muslim, semacam Al-Farabi dan Ibn Sina justru mengikuti dan mengembangkannya.

Tak berlebihan jika dikatakan, hampir tidak dijumpai dalam sejarah filsafat Islam ada seorang filsuf yang dengan gencar dan secara tajam melancarkan kritik dalam masalah emanasi melebihi Ibn Rusyd. Kegigihannya dalam masalah tersebut adalah dalam rangka mengembalikan dan memurnikan pendapat Aristoteles yang sebenarnya. Karena, menurut Ibn Rusyd, filsuf Yunani tersebut sama sekali tidak pernah berpendapat demikian, dan tidak pernah dijumpainya dalam karya-karyanya.²⁵ Dikatakan dalam teori emanasi bahwa wujud-wujud yang melimpah itu muncul dari Sebab Pertama, dan melalui satu daya yang melimpah itu alam seluruhnya adalah satu, sehingga setiap bagian alam mempunyai kaitan yang utuh, tak ubahnya seperti bagian-bagian tubuh makhluk yang bermacam-macam dengan fungsi masing-masing, namun tetap merupakan satu kesatuan. Maka, dikatakan, dari yang Satu hanya keluar satu juga.

Ibn Rusyd menilai bahwa teori emanasi tersebut sebagai teori yang tidak dibangun atas proposisi-proposisi yang akurat dan meyakinkan, melainkan didasarkan pada praduga yang tidak valid. Maka, ia menyatakan bahwa Al-Farabi dan Ibn Sina dituding sebagai yang paling bertanggung jawab atas munculnya teori "bid'ah" tersebut, lalu diikuti oleh banyak orang, dan dikatakan bahwa hal itu merupakan pandangan para filsuf.²⁶

²⁴ Ibn Rusyd, *Tahāfut al-Tahāfut*, p. 123

²⁵ Al-Uwaidah, Kamil Muhammad, *Ibn Rusyd Al-Andalusy, Failasūf al-'Arab wa al-Muslimin* (Beirut: Dar al-Kutub Al-Islamiyyah, 1993), p. 61

²⁶ Badawi, Abdurrahman, *Mausū'ah al-Falsafah*, p. 31

Dengan munculnya teori emanasi itu, jelas Ibn Rusyd menolaknya. Menurutnya, mungkin saja dari yang Satu itu muncul multiplisitas (wujud yang banyak), yang berbeda dalam materi, bentuk, dan jaraknya dari yang Satu itu. Ibn Rusyd juga menegaskan bahwa teori emanasi yang dibawa oleh Al-Farabi dan diikuti oleh Ibn Sina itu sama sekali bukan berasal dari Aristoteles atau para filsuf peripatetik lainnya. Pandangan tersebut berasal dari Porphyre, yang bukan seorang peripatetik sejati melainkan seorang Neo-Plotinus.²⁷

Menurut Ibn Rusyd, Aristoteles telah menggabungkan antara wujud sensible (*al-mahsūs*, empirik) dan wujud rasionable (*al-ma'qūl*, ideal), lalu mengatakan bahwa “alam ini satu dan keluar dari Yang Satu”. Yang Satu itu dari satu sisi merupakan sebab bagi kesatuan dan dari sisi lain menjadi sebab bagi adanya keberagaman. Namun, banyak yang kesulitan memahami pengertian pernyataan tersebut. Maka, Ibn Rusyd menjelaskan bahwa dari yang Satu itu muncul “satu daya”, dan karena daya itulah terjadi semua wujud sesuai ragam dan bentuknya.²⁸

Dalam penjelasannya, Ibn Rusyd menegaskan bahwa proses munculnya wujud yang banyak itu dari Allah. Bahwa alam dan seluruh isinya terkait antara satu dengan lainnya, dan kaitan itulah yang menjadikan adanya bagian-bagian itu saling mempengaruhi dan menggantungkan antara satu dengan lainnya, dan akhirnya secara keseluruhan alam tergantung pada Sebab Pertama.²⁹ Oleh karena itulah diyakini bahwa alam seisinya yang beraneka ragam ini merupakan karya Allah, dan muncul sebagai ciptaan-Nya, karena Dia yang membuat adanya keterkaitan tersebut sehingga menjadi satu kesatuan. Menurut Ibn Rusyd “Pembuat kaitan-kaitan tersebut adalah Pembuat Wujud” Demikianlah Ibn Rusyd memahami pengertian perkataan Aristoteles bahwa “alam ini satu dan keluar dari Yang Satu”.

Dari pernyataan itu Ibn Rusyd yakin bahwa Allah menciptakan alam dengan kehendak dan kemauan-Nya secara hakiki bukan simbolik dan manipulatif. Ini adalah bentuk penolakan yang tegas terhadap teori emanasi yang menyatakan bahwa penciptaan alam

²⁷ Badawi, Abdurrahman, *ibid*, p. 33

²⁸ Ibn Rusyd, *Tahāfut al-Tahāfut*, *op.cit*, p. 303

²⁹ Jam'ah, Muhammad Luthfi, *Tārikh Falāsifah al-Islām fi Al-Masyriq wa Al-Maghrib* (Mesir: Najib Mitri, 1926), p. 178

mini terjadi secara simbolik, karena ia berlangsung melalui pemancaran dari satu wujud ke wujud berikutnya.

Kritik Terhadap Al-Ghazali

Ibn Rusyd dengan penuh hormat mengakui otoritas keilmuan dan keulamaan Al-Ghazali, makanya ia tampak sangat sungguh-sungguh menanggapi serangan Al-Ghazali terhadap para filsuf, sehingga ketika ia melakukan sanggahan dan bantahannya ia mengutip kembali secara utuh hampir semua masalah yang dipaparkan oleh Al-Ghazali.

Sebagaimana diketahui, Al-Ghazali menegaskan “*takfīr*” kepada para filsuf dalam tiga poin persoalan, sebagaimana ditulis pada bagian akhir bukunya *Tahāfut al-Falāsifah*, pertama, kekekalan alam dan semua substansi adalah kekal; kedua, pengetahuan Allah tidak menjangkau hal-hal partikular pada benda-benda; dan ketiga, pengingkaran mereka terhadap adanya kebangkitan fisik di akhirat. Ketiga masalah itu bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam, dan jika dipercayai berarti mendustakan para Nabi.

Maka, dengan seksama dan cermat Ibn Rusyd menulis sanggahannya dalam buku *Faṣl al-Maqāl* tentang ketiga masalah tersebut. Terhadap tuduhan pertama, bahwa kekadiman alam itu dalam pandangan mereka tidak sama dengan yang dipahami oleh para teolog. Perbedaan pandangan – apakah alam ini kekal atau baru – yang terjadi antara para teolog Asy’ariyah dan para filsuf, hanyalah perbedaan dalam terminologi semata. Penyebutan alam ini kekal atau baru, pada kenyataannya adalah sama, karena kedua-duanya sama-sama tidak disebut secara eksplisit dalam wahyu.

Namun, jika diperhatikan, ayat-ayat yang menjelaskan tentang penciptaan alam ini dapat diketahui bahwa ia dicipta dari ketiadaan (*creatio ex nihilo*), akan tetapi wujud alam itu sendiri dari masa yang mengikutinya terus berkesinambungan tanpa henti. Persoalan ini memang pelik, dan menurut Ibn Rusyd orang boleh saja berijtihad menentukan pendiriannya dalam masalah ini. Jika ijtihadnya tepat ia akan berpahala dan jika keliru mudah-mudahan diampuni.³⁰

³⁰ Ibn Rusyd, *Faṣl Maqāl*, p. 40-43. Jika mengikuti bunyi hadist dalam masalah ijtihad, maka akan diberikan dua pahala bagi ijtihad yang benar, dan satu pahala jika ijtihadnya salah.

Mengenai masalah kedua, Ibn Rusyd menilai Al-Ghazali telah melakukan kesalahan dalam menilai para filsuf. Sebab, tidak ada pandangan para filsuf yang mengatakan bahwa Allah tidak mengetahui hal-hal partikular sama sekali. Para filsuf itu mengatakan bahwa Allah mengetahui dengan pengetahuan yang tidak sama dengan pengetahuan manusia, sebagaimana dikutip oleh Ibn Rusyd:

“Bahwa Allah mengetahui hal-hal partikular itu dengan pengetahuan yang tidak serupa dengan pengetahuan kita terhadap hal itu, sebab pengetahuan kita terhadap hal itu merupakan efek dari objek yang diketahui terjadi bersamaan dengan terjadinya objek dan mengalami perubahan bersamaan dengan terjadinya perubahan objek tersebut. Pengetahuan Allah merupakan sebab bagi objek yang diketahui-Nya, yaitu segala wujud yang ada. Barangsiapa menyamakan dua macam pengetahuan itu berarti ia menyamakan esensi dan sifat-sifat dari hal-hal yang berlawanan, dan itu adalah puncak kebodohan.”³¹

Dalam bukunya “*Al-Najāt*”, Ibn Sina secara tegas menyebutkan, “jika Anda mengetahui gerak benda-benda langit seluruhnya, maka Anda akan tahu setiap kejadian gerhana, setiap pertautan dan perpisahan yang terjadi secara partikular. Demikian juga Allah mengetahui yang universal, tidak ada suatu benda fisik pun yang lolos dari pengetahuan-Nya dan tidak ada yang tersembunyi dari pengetahuan-Nya sesuatu pun meski sekecil atom, baik yang di langit maupun yang di bumi.”³² Pandangan seperti ini sesuai dengan penjelasan Allah dalam Al-Qur’an. Maka, dengan mencermati pernyataan Ibn Sina tersebut, tampaknya Al-Ghazali melakukan kekeliruan dalam memahaminya. Padahal menurut pernyataan itu, Allah mengetahui yang partikular secara universal, yakni dengan cara pengetahuan Allah sendiri, bukan dengan cara manusia.

Masalah ketiga, tentang kebangkitan jasmani di akhirat itu, menurut Ibn Rusyd, hanyalah masalah teoritis saja.³³ Ibn Rusyd menyatakan bahwa pernyataan Al-Ghazali yang mengkafirkan Al-Farabi dan Ibn Sina dalam masalah itu bukanlah pernyataan yang *qaṭ’i* (berkekuatan hukum pasti). Karena, dalam buku yang ditulis Al-Ghazali sendiri “*Faiṣal al-Tafriqah*” ditegaskan bahwa pengkafiran

³¹ Ibn Rusyd, *ibid*, p. 38-39.

³² Ibn Sina, *Al-Najāt, fi al-ḥikmah al-mantiqiyah, wa al-ṭabi’iyah wa al-ilāhiyyah* (ed. Majid Fakhri), (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1982), p. 172. Bandingkan dengan, Shaliba, Jamil, *Min Aflatun ila Ibn Sina*, (ttp: Dar al-Andalus, 1981), p. 87-88

³³ Ibn Rusyd, *Tahāfut al-Tahāfut*, p. 873

karena pelanggaran ijma' masih bersifat tentatif. Dalam masalah seperti itu, ijma' tidak mungkin terjadi, sebagaimana diriwayatkan dari generasi Salaf. Dalam hal ini memang ada penakwilan yang hanya dilakukan oleh ahli ta'wil.

Ibn Rusyd menyatakan, bahwa apa yang dibicarakan orang tentang eskatologi, dan hari kebangkitan itu adalah dalam rangka memotivasi seseorang untuk melakukan amalan-amalan utama, sebagaimana yang ia katakan: "Demikianlah persoalan yang menyangkut kehidupan akhirat yang lebih kondusif untuk melakukan pelbagai amalan utama. Oleh karena itu penggambaran kehidupan akhirat dengan hal-hal yang bersifat fisik empirik lebih mudah dipahami dari pada yang bersifat abstrak spiritual".³⁴

Meski Ibn Rusyd banyak melancarkan kritik kepada Al-Ghazali, terlebih di bagian akhir buku *Tahāfut al-Tahāfut* yang menyatakan; "*Walā syakka anna hādha al-rajula akhṭa'a 'alā al-syarī'ah kamā akhṭa'a 'alā al-h}ikmah*"³⁵ (Tidak diragukan lagi bahwa orang ini - Al-Ghazali - telah melakukan kesalahan terhadap syari'at dan filsafat sekaligus). Namun di dalam mengkaji Al-Ghazali, ia berusaha untuk bersikap objektif, sehingga selain mengkritik ia juga memberi penilaian positif sesuai dengan konteksnya.

Sebagai contoh, Ibn Rusyd setuju dengan pendapat Al-Ghazali yang menolak pandangan mengenai kehidupan akhirat, bahwa orang-orang yang ragu terhadap kehidupan akhirat berarti telah merusak ajaran agama, dan dia termasuk zindiq, yang menyatakan bahwa nilai tertinggi yang ingin dicapai manusia hanyalah kelezatan semata. Selain itu, juga ketika Ibn Rusyd melancarkan kritik kepada Al-Farabi dan Ibn Sina, terlihat posisinya, bukan karena ingin mendukung Al-Ghazali, namun untuk mendudukkan persoalan pada proporsinya.

Filsafat Ketuhanan: Perspektif Ibn Rusyd

Saat membahas masalah ketuhanan, Ibn Rusyd sering mengemukakan pendapat para teolog dan filsuf, seraya memberikan catatan, penilaian dan kritik terhadap pandangan mereka. Jika tidak sesuai dengan pandangannya, kritik yang argumentatif akan banyak dikemukakannya melalui jejaring sistematika holistik dari hasil

³⁴ Ibn Rusyd, *ibid*, p. 870

kajian dan pemahamannya. Satu hal yang menjadi ciri khasnya, ia tidak memaparkan ulang pemikiran tokoh yang akan dikritik, namun ia langsung mengemukakan pendapatnya, disertai dengan menjelaskan titik singgung masalah sebagai internalisasi kritis terhadap pandangan mereka.

Dalam menjelaskan argumentasi tentang wujud Allah, Ibn Rusyd mengajukan dua konsep sebagai perpaduan antara rasionalitas dan teks yakni; *dalīl al-'ināyah* dan *dalīl al-ikhtirā'*³⁶. Kedua teori tersebut merupakan elaborasi isyarat-isyarat yang ia pahami dari nash syar'i (wahyu).

Secara etimologis, *al-'ināyah* berarti pertolongan, perhatian dan pemeliharaan, merupakan anugerah yang diberikan Allah kepada manusia. Menurut Ibn Rusyd *dalīl al-ināyah* tersebut dibangun atas dua pilar utama. *Pertama*, segala ciptaan yang ada di dunia ini didesain sedemikian rupa sehingga sesuai dan berguna bagi manusia, *Kedua*, kesesuaian itu terjadi karena skenario dan rancangan yang aksiomatik diciptakan Allah (*ḍarūrah*), dan bukan terjadi secara kebetulan saja. Semisal, penciptaan siang dan malam, matahari dan bulan dengan pergantian empat musim dan pelbagai fenomena kehidupan di dunia, adanya tumbuh-tumbuhan, hewan, air, api, udara dan sebagainya, semuanya sesuai dengan kebutuhan hidup manusia.³⁷

Bahkan, dalam bukunya *Risālah al-Ātsār al-'Ulwiyyah*, Ibn Rusyd menegaskan adanya gugusan planet dan bintang gemintang, angin dengan pelbagai jenis dan perubahannya, fenomena air laut dengan pasang dan surutnya, yang mempunyai korelasi yang kuat dengan tanda-tanda gejala alam; terjadinya gempa dan sebagainya melalui kuasa dan 'bahasa' Tuhan, semua menunjukkan adanya Tuhan yang menggerakkan (*kullu mutaḥarrik lahu muḥarrik*).³⁸ Inilah metode pembuktian para filsuf, karena menurut Ibn Rusyd, tidak ada pengabdian kepada sang Pencipta yang lebih utama dari usaha secara optimal dan intens untuk mengetahui rahasia maha karya

³⁵ Ibn Rusyd, *ibid*, p. 874

³⁶ Ibn Rusyd, *Al-Kasyf 'an Manāhij al-Adillah fi 'Aqā'id Ahl al-Millah*, (Libanon: Markaz Dirasat al-Wihdah al-Arabiyyah, 1997), p. 24-28

³⁷ Ibn Rusyd, *Al-Kasyf 'an Manāhij*, *ibid*, p. 150

³⁸ Ibn Rusyd, *Risālah Al-Ātsār Al-'Ulwiyyah*, edisi Jirar Jihamy, (Libanon: Dar al-Fikr al-Lubnani, 1994), Cet. I, p. 48-54. Bandingkan dengan bukunya yang lain, *Risālah al-Samā' al-Ṭabi'i*, terutama di pembahasan ke enam dan ketujuh.

ciptaan-Nya, Dengan demikian, bagi seseorang yang ingin mengetahui kemahasempurnaan dan maha kuasa Allah, ia harus melakukan eksplorasi terhadap alam dengan menyelidiki esensi dan hikmah yang terkandung di dalamnya.

Bukti kedua yang dinyatakan adalah *dalil al-ikhtirā'* yang berarti penciptaan. Penciptaan alam yang teratur, terencana dan terkendali, menunjukkan bahwa ia diciptakan bukan tercipta dengan sendirinya. Dia menjadi sebab eksistensi dan adanya benda-benda tersebut. Dapat dikatakan bahwa teori ini selain analog dengan teori kausalitas, juga dengan teori gerak (*al-ḥarakah*), yang menunjukkan bahwa alam ini senantiasa berada dalam gerak, dan gerak itu disebabkan oleh adanya penggerak. Teori ini merupakan pembuktian adanya Tuhan yang paling klasik, paling sederhana, dan juga paling menunjang keyakinan bagi seluruh strata manusia, baik awam maupun terpelajar.

Sebagaimana *dalil al-'ināyah*, dalil ini dibangun atas dua aspek utama; *Pertama*, segala sesuatu yang ada di alam ini eksis karena diciptakan dan dijaga wujudnya, seperti tersedianya kebutuhan-kebutuhan makanan dan sebagainya. *Kedua*, setiap yang diciptakan pasti ada yang menciptakannya. Maka, seseorang yang ingin mengetahui wujud Allah, ia harus mengetahui hakikat segala sesuatu, karena jika tidak maka ia tidak akan mengetahui hakikat penciptaan tersebut. Ibn Rusyd, sampai pada kesimpulan bahwa ayat-ayat kauniyah yang menjelaskan wujud Allah, jika diperhatikan akan ditemukan adanya tiga corak; ayat-ayat yang mengandung penjelasan dengan model *dalil al-'ināyah*, ayat-ayat yang menjelaskan melalui *dalil al-ikhtirā'* dan ayat-ayat yang menggabungkan antara keduanya.³⁹

Dari sini, eksistensi Tuhan dikukuhkan melalui pengalaman ganda. Kehidupan makhluk mengandaikan pemeliharaan dan kebergantungan mengandalkan pada Sang Pencipta. Akan tetapi, pembuktian itu terbebas dari sesuatu yang tidak bersifat analitis. Di sini Ibn Rusyd memperkenalkan kembali tesis ilmiahnya, dengan mengklain bahwa untuk mengetahui secara pasti bahwa Tuhan itu ada, seseorang harus mengaitkan eksistensi-Nya dengan eksistensi substansi sesuatu.

³⁹ Ibn Rusyd, *Al-Kasyf 'an Manahij Al-Adillah*, *op.cit.*, p. 152

Di antara tipe-tipe lainnya, ada dua tipe pemahaman tentang bukti-bukti ini, yang cocok bagi orang awam untuk memahaminya sesuai dengan pengalaman indera mereka dan yang cocok bagi kalangan elite intelektual yang mengetahui bagaimana cara melihat bukti-bukti apodeiktik di dalamnya. Sebaliknya, Ibn Rusyd mengkritik metode kaum mutakallimin yang tidak dapat diakses oleh orang awam sekaligus tidak dapat mencapai demonstrasi yang riil. Ibn Rusyd berkesimpulan bahwa semuanya sama: siapa saja yang berusaha memecahkan kemungkinan adanya ambiguitas wahyu melalui interpretasi alegoris hanya akan sampai pada opini pribadi yang amat membingungkan, bahkan bisa jadi tidak dapat mencapai hasil yang diinginkan. Hal itu sebagaimana yang dipakai oleh sebagian filsuf dan mutakallimin yang menggunakan teori *al-jauhar al-fard* dan teori *al-wajib wa al-mumkin* dalam menjelaskan konsep ketuhanan⁴⁰

Ibn Rusyd dikenal sebagai filsuf yang piawai dalam melakukan kritik terhadap filsuf atau teolog, tidak diragukan. Namun, pada titik ini juga kelemahannya. Ia terlihat demikian fanatik terhadap 'guru'nya, Aristoteles, dan menempatkannya di atas filsuf yang lain. Bahkan oleh Renan, Ibn Rusyd dinilai sebagai seorang yang terlalu berlebihan dalam memandang Aristoteles dan menempatkannya sebagai filsuf Yunan yang paling rasional (*a'qal al-Yunan*). Ibn Rusyd melihat bahwa dimensi ilahi yang ada padanya lebih menonjol dari pada dimensi insaninya.

Penutup

Ibn Rusyd telah menampilkan dirinya sebagai sosok filsuf yang responsif dan kritis terhadap masalah-masalah keagamaan. Kritik yang dilakukannya didasarkan pada pemahamannya yang mendalam terhadap teks wahyu dan filsafat Aristoteles. Sebagaimana diakuinya, orang yang paling berjasa dan memberi pengaruh intelektual berdasar pada spirit kritik adalah Al-Ghazali. Karena Ibn

⁴⁰ Qasim Mahmud, dalam kata pengantar buku Ibn Rusyd, *Mahāhijal-Adillah*, p. 27 Ibn Rusyd menyatakan: *Fa ayyu muqāranah yumkinu an ta'qida baina mitsli hadha al-dalil wa dalil al-jauhar al-fard au dalil al-mumkin wa al-wājib, au ghairuhuma min al-adillah ghair al-falsafiyah wa al-syar'iyah allati tunmi qudrah al-jadal dūna an tusa'id – bi halin ma – ala tahsil al-ma'ārif aljadidah*. Bandingkan dengan Dominique Urvoy, *Perjalanan Intelektual Ibn Rusyd* (Surabaya: Risalah Gusti, 2000), cet. I, p. 72

Rusyd melakukan *review* secara cermat dan intens terhadap serangan Al-Ghazali yang ditujukan kepada Al-Farabi dan Ibn Sina, serta berusaha untuk melakukan pelurusan pemahaman filsafat dari infiltrasi dan distorsi terhadap pendapat Aristoteles.

Namun, di sisi lain bahwa rasionalitas Ibn Rusyd ternyata tidak menyebabkan dia terperangkap dalam hegemoni “liberal” keagamaan, bahkan ia terkesan bersikap “konservatif” dalam memaknai teks-teks wahyu khususnya yang berkaitan dengan konsep ketuhanan. Tak mengherankan, jika ia demikian keras menyatakan kritiknya tentang teori emanasi dan *wājib al-wujūd* dan *mumkin al-wujūd*, yang ia nilai tidak mempunyai dasar nalar apalagi wahyu.[]

Daftar Pustaka

- Badawi, Abdurrahman, *Mausū'ah al-Falsafah*, (Beirut: Almausu'ah al-Arabiyyah li al-Dirasah wa al-Nasyr, 1984) Juz I
- Corbin, Henry, *History of Islamic Philosophy*, Terjemahan dari *Histoire de la Philosophie Islamique*, (London: Keagan Paul International. 1993)
- Al-Ghazali, Abu Hamid, *Tahāfut al-Falāsifah*, edisi Jirar Jihami, (Libanon: Dar al-Fikr al-Lubnani, 1993), Cet. I
- Ibn Rusyd, *Faṣl al-Maqāl fī Taqrīri mā Baina al-Syarī'ah wa al-Ḥikmah min al-Ittiṣāl*, (Beirut: Markaz al-Dirasat al-Arabiyyah, 1997) Cet. I
- _____, *Mā Ba'da al-Ṭabī'ah*, editor Rafiq al-Ajam et.al, (Libanon, Dar al-Fikr al-Lubnani, 1994), Cet. I
- _____, *Risālah Al-Ātsār Al-'Ulwiyyah*, editor Jirar Jihamy, (Libanon: Dar al-Fikr al-Lubnani, 1994), Cet. I
- _____, *Al-Kasyf 'an Manāhij al-Adillah fi 'Aqā'id Ahl al-Millah*, (Libanon: Markaz Dirasat al-Wihdah al-Arabiyyah, 1997)
- _____, *Tahafut al-Tahafut*, edisi Sulaiman Dunya, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1974), Cet. VI
- Ibn Sina, *Al-Najāt, fi al-ḥikmah al-mantiqiyyah, wa al-ṭabi'iyyah wa al-ilahiyyah* (ed. Majid Fakhri), (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1982)

- Al-Iraqi, Athif Muhammad, *Al-Naz'ah al-'Aqliyyah fi Falsafah Ibn Rusyd*, (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1968)
- Jam'ah, Muhammad Luthfi, *Tārīkh Falāsifah al-Islam fi Al-Masyriq wa Al-Maghrib* (Mesir: Najib Mitri, 1926),
- Al-Juwaini, Abd. Malik, *Al-Irsyād ila Qawā'ī' al-Adillah fi Uṣūl al-I'tiqād*, Edisi As'ad Tamim, (Beirut: Mu'assasah al-Kutub al-Tsaqafiyah, 1985)
- Madjid, Nurcholish, *Khazanah Intelektual Islam* (Bandung: Mizan, 1991), Cet. I
- Qasim, Mahmud, *Falsafah Ibn Rusyd wa Atsaruha fi al-Tafkīr al-Gharbi*, (Khartum: Jami'ah Um Darman Al-Islamiyyah, 1977)
- Renan, Ernest, *Ibn Rusyd wa Al-Rusydiyyah*, diterjemahkan ke dalam Bahasa Arab oleh Adel Zuaitir (Kairo: Maktabah al-Tsaqafah al-Diniyah, 2008) Cet. I
- Shaliba, Jamil, *Min Aflāṭūn ila Ibn Sīnā*, (ttp: Dar al-Andalus, 1981)
- Urvoy, Dominique, *Perjalanan Intelektual Ibn Rusyd*, (Surabaya: Risalah Gusti, 2000) Cet. I
- Al-Uwaidah, Kamil Muhammad, *Ibn Rusyd Al-Andalusy, Failasūf al-'Arab wa al-Muslimīn* (Beirut: Dar al-Kutub Al-Islamiyyah, 1993)