

BAB III

PEMIKIRAN AL-GHAZALI DAN IBNU RUSYD

TENTANG KETUHANAN

A. Pemikiran Al-Ghazali tentang Tuhan

1. Wujud Tuhan

Al-Ghazali mengikuti tradisi ulama kalam Asy'ari, dalam menetapkan wujud Tuhan, beliau menggunakan dalil wujud Tuhan atas dua bentuk, yaitu *dalil naqli* dan *dalil aqli*.¹ Yang dimaksud dengan *dalil naqli* ialah berdasarkan pemahaman terhadap kandungan ayat-ayat al-Qur'an.² Tentang hal ini, ia mengungkapkan sebagai berikut (Terjemahan): "*Jelaslah bagi orang-orang yang berakal, apabila ia sedikit saja berfikir tentang kandungan ayat-ayat ini lalu ia alihkan pandangannya terhadap keajaiban makhluk Allah di bumi dan di langit serta keindahan penciptaan hewan dan tumbuhan, (jelaslah) bahwa perkara yang mengagumkan ini serta ketertiban yang rapi ini*

¹ Mulla Sadra, *Manifestasi-Manifestasi Ilahi*, (Jakarta: Sadra Press, 2011), p. 21.

² Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1986), p. 107.

mesti ada baginya pencipta yang mengaturnya, Pembuat yang mengendalikannya...”³

Al-Ghazali membuktikan eksistensi Allah, pertama-tama dari cahaya yang dijadikan penerangan dan menempuh jalan i'tibar adalah sesuatu yang ditunjukkan oleh Al-Qur'an. Setelah penjelasan Allah maka tidak ada penjelasan lagi. Allah berfirman:

أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهْدًا ﴿٦﴾ وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا ﴿٧﴾ وَخَلَقْنَاكُمْ
 أَزْوَاجًا ﴿٨﴾ وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا ﴿٩﴾ وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا ﴿١٠﴾
 وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا ﴿١١﴾ وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا ﴿١٢﴾
 وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَاجًا ﴿١٣﴾ وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا ﴿١٤﴾
 لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا ﴿١٥﴾ وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا ﴿١٦﴾

“Bukankah Kami telah menjadikan bumi itu sebagai hamparan? Dan gunung-gunung sebagai pasak? Dan Kami jadikan kamu berpasang-pasangan? Dan Kami jadikan tidurmu untuk istirahat. Dan Kami jadikan siang untuk mencari penghidupan. Dan Kami jadikan bina di atas kamu tujuh (langit) yang kokoh. Dan Kami jadikan pelita yang amat terang (matahari). Dan Kami turunkan dari awan air yang banyak tercurah. Supaya Kami tmbuhkan dengan air itu biji-bijian dan tumbuh-tumbuhan. Dan kebun-kebon yang lebat”. (Q.S An-Naba' ayat: 6-16).⁴

³ Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulumuddin*, (Kairo: tt), Juz 1, p. 105.

⁴ Al-Ghazali, *Ihya' Ulumuddin*, Terj, Muhammad Zuhri, (Semarang: CV. Asy Syifa', 2003), p. 336.

Melalui perenungan ayat al-Qur'an dan fenomena alam yang serba teratur, manusia akan sampai pada pengakuan terhadap Wujud Tuhan.⁵ Sebenarnya dalam fitrah manusia dan dalil-dalil al-Qur'an sudah cukup untuk menjadi bukti adanya Allah. namun karena mengikuti tradisi para ahli kalam, Al-Ghazali mengemukakan dalil-dali akal dalam masalah ini. Ia membedakan Allah dengan alam sebagai yang "*qadim*" dengan yang "*hudust*". Wujud yang qadim merupakan sebab bagi adanya yang baharu. Oleh karena itu, wujud alam sebagai sesuatu yang baharu merupakan bukti nyata bagi wujud Allah.⁶

Bukti ini dijelaskan sebagai berikut: Pertama, sesuatu yang baharu (sesuatu yang baru) memerlukan kepada sebab yang menjadikannya. Kedua, alam ini baharu. Ketiga, jadi memerlukan kepada sebab yang menjadikannya. Adapun bukti bahwa alam ini baharu, karena segala jisim yang ada di alam ini tidak dapat dipisahkan dari berbagai peristiwa yang melekat padanya, seperti berubah, bergerak dan tetap. Gerak dan tetap adalah silih berganti, dan hal ini pasti juga baharu. Karena jika

⁵ Mulla Sadra, *Manifestasi-Manifestasi...*, p. 23.

⁶ Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulumuddin...*, p. 106.

tidak baharu, sehingga setiap gerak adalah akibat dari gerak sebelumnya, maka dengan gerak ini kita akan sampai kepada tanpa akhir. Yakni setiap gerak akan selalu merupakan sebab bagi gerak yang akan terjadi dan juga merupakan akibat dari gerak yang telah terjadi. Demikianlah tanpa ada ujungnya ini mustahil.⁷

Adapun wujud Allah itu *qadim*, Al-Ghazali membuktikan bahwa jika ia baharu seperti alam ini, maka tentu juga memerlukan kepada sebab yang menjadikannya, dan demikian pula sebab itu perlu kepada sebab yang lain pula sampai tidak ada habisnya. Hal yang demikian ini tidak akan menghasilkan apa-apa atau ia harus berakhir pada Pencipta yang *qadim*, yakni Pencipta alam (*Shani'ul 'Alam*). Dan inilah yang dituju dengan dalil ini.⁸

Islam menunjukan *wujud* Tuhan melalui dalil *aqli* dan ia mempertentangkan *wujud* Allah dengan *wujud* makhluk. *Wujud* Allah adalah *qadim*, sedangkan *wujud* makhluk *hadist* (baru). *Wujud hadist* membutuhkan sebab penggerak yang mendahuluinya sebagai penggerak yang mengadakannya, sebab

⁷ Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulumuddin...*, p. 106.

⁸ Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulumuddin...*, p. 107.

musabab ini tidak akan berakhir sebelum sampai kepada *Yang Qadim* yang tidak dicipta dan digerakan, sedangkan jika *wujud Allah hadist*, tentu akan membutuhkan sebab musabab seperti itu juga, dan itu juga, dan itu mustahil. Karena Eksistensi Tuhan adalah Eksistensi yang di sebut *wajibul al- wujud*.⁹ *Wajibul al-wujud* ini artinya tidak membutuhkan sesuatu apapun.¹⁰

2. Zat dan Sifat Tuhan

Ada beberapa pendapat dikalangan filosof mengenai zat Tuhan. Pendapat pertama mengatakan bahwa Tuhan hanya mengetahui ZatNya semata-mata dengan tidak mengetahui peristiwa-peristiwa kecil dalam 'alam yag terbagi menurut pembagian tiga masa, yaitu masa sekarang masa yang akan datang dan masa yang telah lampau. Pendapat kedua dari Ibnu Sina, mengatakan bahwa Tuhan mengetahui semua yang ada dengan secara universil (umum), dengan masa lampau, atau masa depan, atau masa sekarang, meskipun demikian ia mengatakan

⁹ Mulla Sadra, *Manifestasi-Manifestasi...*, p. 21.

¹⁰ Lihat Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, tahqiq Sulaiman Dunya, (Kairo: Dar al-Ma'arif, tt), p. 206.

bahwa tidak ada sebesar *zarrah* atom pun di bumi atau di langit, yang terlepas dari pengetahuan Tuhan.¹¹

Sebagian orang beranggapan sesuai dengan fantasi mereka bahwa Dzat Allah itu banyak, karena melihat jumlah sifat-sifat yang dimiliki oleh Allah SWT. Sungguh benar orang yang mengatakan tentang sifat-sifat, bukan dia dan bukan yang lain. Fantasi yang salah ini terjadi karena kesalahan dalam menduga terjadinya perubahan pada sifat, padahal dalam sifat tidak terjadi perubahan.

Ini bisa dicontohkan bahwa manusia bisa mengetahui tulisan dalam buku, karena ia mempunyai ilmu pengetahuan tentang tulisan tersebut misalnya yang tampak pada lembaran kertas. Ini adalah satu sifat. Secara sempurna, apa yang diketahui adalah mengikuti pada sifat, karena apabila ia berhasil memiliki ilmu pengetahuan tentang tulisan, maka tulisan yang tampak pada

¹¹ A. Hanafi, *Antara Imam Al-Ghazali dengan Imam Ibnu Rusyd dalam Persoalan Alam dan Metafisika*, (Jakarta: Pustaka Alhusna, 1981). P. 116.

lembaran itu bisa tampak dan terbaca dengan tanpa ada gerakan tangan atau dengan perantara pena atau tinta.¹²

Menurut Al-Ghazali, ilmu yang sangat tinggi martabannya ialah mengetahui Allah (*Ma'rifatullah*) dengan mengetahui *zat*, *sifat* dan *af'al*-Nya (perbuatan). Oleh karena zat Allah tidak dapat terjangkau oleh pengetahuan manusia, maka mereka tidak diwajibkan mengetahuinya. Dalam hal ini, mereka cukup mengetahui sifat-sifat dan perbuatan-Nya saja.¹³ Nabi Bersabda: “*Berpikirlah tentang makhluk ciptaan Allah dan janganlah kamu berpikir tentang dzat-Nya. Sehingga kamu tidak binasa.*”¹⁴

Allah adalah wujud Yang Maha Sempurna yang tidak ada sebab bagi wujud-Nya. Ia adalah sebab bagi wujud yang selain-Nya. Wujud-Nya dapat diketahui dengan akal pikiran, karena Ia adalah sebab. Tidak mungkin adanya sesuatu di alam ini tanpa sebab. Rentetan semua sebab itu tidak mungkin berlalu terus menerustanpa akhirnya. Oleh karena itu, rentetan sebab harus

¹² Imam Al-Ghazali, *Metafisika Alam Akhirat*, (Surabaya: Risalah Gusti, 1997), Cet ke 1, p. 140.

¹³ Ahmad Daudy, *Kuliah Filsaat...*, p. 108.

¹⁴ Al-Ghazali, *Jawahir al-Qur'an*, tahqiq Sulaiman Dunya, (Kairo: 1329 H), p. 28.

berakhir pada “sebab pertama” yakni Allah. seperti halnya Ahlussunnah pada umumnya, Al-Ghazali menetapkan adanya sifat-sifat kesempurnaan bagi Allah. sifat-sifat tersebut terdiri diri dari *sifat dzat* dan *sifat ma’ani*.¹⁵

Adapun sifat-sifat dzat juga disebut sesudah Al-Ghazali dengan sifat-sifat *salbiah*, yakni sifat-sifat yang menafikan hal-hal yang tidak sesuai dengan kesempurnaan zat Allah. sifat-sifat tersebut ada liama: *Qadim* (tidak bermula), *Baqā’* (Kekal), *Mukhalafatul lihawaditsi* (Berbeda dengan makhluk), *qiyamuhu binafsihi* (Berdiri Sendiri), dan *Wahdaniyyah* (Esa). Andaikata zat Allah tidak memiliki sifat-sifat tersebut maka sifat-sifat sebaliknya akan menafikan kesempurnaan-Nya, yaitu: baharu, berakhir, sama dengan makhluk, memerlukan kepada yang lain, dan banyak. Sifat-sifat ini jelas tidak sesuai dengan kesempurnaan Allah, sehingga tidak ada perbedaan pendapat dalam kalangan para ulama, mutakallimin, dan para filosof dalam hal ini.¹⁶

¹⁵ Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat...*, p. 108-109.

¹⁶ Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat...*, p. 109.

Adapun sifat-sifat *ma'ani* yang juga disebut dengan sifat *tsubutiyyah* ialah pengertian-pengertian melekat pada zat dan tujuh sifat, yaitu: *Qudrah*, (Maha Kuasa), *Iradah*, (Maha Berkehendak), *'Ilmu* (Maha Berilmu), *Hayyat* (Maha Hidup), *Sama'* (Maha Mendengar), *Bashar* (Maha Melihat), dan *Kalam* (Maha Berbicara). Terhadap sifat-sifat tersebut, Al-Ghazali menetapkan empat ciri-ciri khas sebagai berikut:

- a. Sifat-sifat *ma'ani* itu bukan zat, tapi tambahan pada zat (*ziadah qa'imah fi dz-dzat*).
- b. Sifat-sifat itu adalah kadim seperti halnya dzat Allah
- c. Sifat-sifat tersebut tidak boleh berpisah dalam keadaan apapun juga dari dzat Allah, karena berpisah itu bukan watak sifat, tapi watak jisim. Artinya sifat itu tidak berwujud diluar jisim.
- d. Nama-nama Allah yang berasal dari sifat-sifat tersebut telah terwujud pada-Nya sejak azali. Allah itu berkuasa (*Qadir*), hidup (*Hayat*), berkehendak (*Murid*), mengetahui (*'Alim*), mendengar (*Sami'u*), dan berbicara (*Mutakallimin*).

Dari penjelasan diatas dapat diketahui bahwa Al-Ghazali menolak pendapat Mu'tazilah yang menafsirkan sifat Allah sebagai sesuatu yang identik dengan zat-Nya. Jadi, bukan dengan ilmu, Allah mengetahui tapi dengan zat-Nya sendiri. Pendirian ini kata Al-Ghazali adalah tidak benar. Orang yang mengatakan adanya yang mengetahui (*al-'Ilmu*) tanpa ilmu adalah sama dengan orang yang mengatakan adanya orang kaya tanpa harta, atau adanya ilmu tanpa ada orang yang mempunyai ilmu dan adanya yang mempunyai ilmu tanpa ada yang diketahui (*ma'lum*). Ia lebih berpihak kepada pendapat atau penafsiran yang berkembang dalam kalangan Ahlussunnah bahwa sifat itu bukan zat dan bukan pula lain dari zat, yakni tidak dapat dipisahkan darinya seperti yang disebut di atas.¹⁷

Menurut Imam Al-Ghazali dalam kitab *Ihya' Ulumuddin*, bahwasannya Allah Ta'ala itu bukan 'aradh (sifat jisim) yang terdapat dalam jisim atau menempati suatu tempat karena 'aradh (sifat jisim) adalah sesuatu yang bertempat di jisim. Maka setiap jisim itu adalah pasti baru, dan yang mengadakannya itu maujud

¹⁷ Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat...*, p. 109-110.

(ada) sebelumnya. Maka bagaimanakah Dia itu menetap di Jisim? Pada hal Dia telah wujud pada azali sendiri dan tidak ada selainNya bersamaNya. Kemudian Dia itu Maha Mengetahui, Maha Kuasa, Maha Berkemauan, Maha Pencipta, sebagaimana akan datang penjelasannya.

Sifat-sifat ini mustahil pada ‘aradh bahkan tidak masuk akal kecuali bagi Dzat Yang Maujud Yang berdiri sendiri, merdeka dengan DzatNya. Telah dihasilkan dari pokok-pokok ini bahwasannya Dia adalah maujud (ada) dan berdiri sendiri, bukan jauhar, bukan jisim, dan bukan ‘aradh. Dan sesungguhnya alam ini itu adalah jauhar-jauhar, ‘aradh-aradh dan jisim-jisim.¹⁸

Menurut Al-Ghazali kalau berdasarkan keharusan fikiran sebagaimana yang di dakwahkan oleh filosof, mereka tidak mungkin akan terlambat alam demi Tuhan, maka lawan filosof juga bisa-bisa mengatakan bahwa berdasarkan keharusan fikiran pula ia tidak memungkinkan pula adanya zat yang satu dan mengetahui perkara-perkara yang universal, tanpa menimbulkan

¹⁸ Imam Al-Ghazali, *Ihya' Ulumuddin...*, p. 343-344.

bilangan pada Zat-Nya. Akan tetapi timbulnya bilangan pada zat-Nya ini tidak diakui oleh filosof-filosof.

Menurut Al-Ghazali keterangan tersebut, bisa jadi dipegangi seterusnya oleh filosof-filosof, sebab diantara filosof-filosof ada yang mengatakan bahwa Tuhan hanya mengetahui DzatNya semata-mata dan 'ilmuNya adalah juga adalah hakekat DzatNya sendiri, sebab kalau sekiranya ia mengetahui manusia secara umum, hewan secara umum dan benda hewan secara umum, dan benda secara benda-benda lain secara umum pula sedangkan ketiga-tiganya adalah masalah yang sama sekali berbeda-beda perkaranya. Jadi pertalian terhadap yang sudah barang tentu harus berbeda-beda pula. Oleh karena itu 'ilmu yang satu tidak bisa dipakai untuk obyek-obyek yang bermacam-macam, karena obyek bertalian benda-benda, dan kelanjutannya ialah bahwa pertalian tersebut. Juga benda-benda , sedang pertalian terhadap obyek ilmu merupakan hakekat (Dzatiyyah).

Hal ini menimbulkan adanya bilangan dan macam-macam (perbedaan), bukan sekedar bilangan dan kesamaan, karena hal yang sama bisa menggantikan satu sama lain, sedang mengetahui

hewan tidak bisa menggantikan pengetahuan manusia umpamanya. Kemudian bilangan perkara-perkara jenis dan macam (genus dan species) serta sifat-sifat yang umum tidak ada batasnya, sedang perkara tersebut berbeda-beda, kemudian ‘ilmu yang berbeda-beda tersebut tercakup dalam satu ‘ilmu saja. Kemudian dikatakan bahwa, ‘ilmu tersebut adalah DzatNya yang mengetahui sendiri tanpa menimbulkan menurut Al-Ghazali, ini adalah suatu kemustahilan.

Bagaimana filosof memustahilkan satunya ‘ilmu terhadap oyek-obyek terbagi menurut zaman, yaitu masa lampau, masa sekarang dan masa depan. Tetapi mereka tidak mentafsirkan satu ‘ilmu yang berhubungan dengan jenis dan beranekaragam, sedang perbedaan antara jenis dan macam-macam jauh lebih banyak dari pada perbedaan yang terjadi pembagian masa. Kalau dalil-dalil perkara cukup menunjukkan bahwa perbedaan pertama tanpa tidak mengharuskan timbulnya bilangan ‘ilmu Tuhan. Maka perbedaan yang kedua juga tidak perlu menimbulkan bilangan ‘ilm Tuhan.¹⁹

¹⁹ A. Hanafi, *Antara Imam Al-Ghazali...*, p.122-123.

Sejalan dengan penganut aliran Mu'tazilah, para filosof sepakat untuk memustahilkan keberadaan pengetahuan (*'ilm*), kekuasaan (*qudrah*), dan kehendak (*'iradah*) pada sumber pertama. Mereka mengatakan bahwa nama-nama itu telah digunakan oleh syariat dan aplikasinya secara etimologis diperbolehkan. Namun demikian, semua nama itu menunjuk pada hal yang sama, yaitu satu esensi (*dzat*), sebagaimana telah dikemukakan sebelum ini. Tidak boleh mengatributkan sifat-sifat tambahan pada esensi-Nya sebagaimana kita mengatributkan sifat-sifat-Nya pada esensi kita sehingga dikatakan "kami tahu" dan "kami mampu". Mereka juga mengatakan bahwa hal itu bisa mengimplikasikan kemajemukan (*katsrah*), karena sekiranya sifat-sifat tersebut ada pada kita, tentu kita tahu bahwa sifat-sifat itu adalah tambahan pada esensi kita. Itu karena sifat-sifat tersebut menjadi baru lagi. Dan sekiranya sifat-sifat itu bisa dibandingkan dengan eksistensi kita tanpa penundaan, niscaya keluar dari keberadaannya sebagai tambahan pada esensi dengan perbandingan.

Dalam hal ini maka setiap dua hal, jika salah satunya muncul pada yang lain, dan mengetahui bahwa ini bukan itu, sekiranya keduanya berhubungan pun, niscaya dipahami bahwa keduanya adalah dua hal yang berbeda. Jadi, sifat-sifat tersebut, dengan menjadi sifat-sifat perbandingan bagi esensi Yang Pertama, sehingga hal itu akan menyebabkan kemajemukan dalam *wajib al-wujud*. Tetapi hal itu mustahil. Karena itu, para filosof sepakat untuk menafikan sifat-sifat itu.²⁰

Orang yang mengatakan, bahwa manusia bersifat hidup, mengetahui, berkuasa, mendengar, melihat, berbicara, demikian pula Allah SWT. Ucapan ini tidak berarti dikategorikan penyerupaan. Penyerupaan adalah menetapkan persamaan dalam sifat tertentu. Kalau orang berbicara: Hitam adalah sesuatu yang ada, yaitu warna. Begitu juga putih, yang tentu tidak sama dengan Hitam. Kesamaannya adalah bahwa kedua-duanya adalah warna, materi dan eksistensi, namun tidak berarti serupa. Sehingga hitam

²⁰ Imam Al-Ghazali, *Tahafut Al-Falasifah...*, p. 172.

dan putih itu tidak sepadan, walaupun sama-sama memiliki unsur warna, materi dan eksistensi.²¹

Misal, dalam hak Allah berarti diperbolehkan, sedangkan *misil* adalah mustahil bagi-Nya. Maka kami berpendapat bahwa Allah SWT. Adalah pengatur penggerak alam, bukan berarti Allah berada di dalam alam raya. Misal seperti itu ialah jari-jari manusia bergerak, yang menggerakannya adalah ilmu dan kehendakNya, tidak berarti ilmu dan kehendak itu ada di dalam jari-jarinya. Inilah pemahaman yang sering rancu. Orang awam yang lemah akan berkata: Bagaimana Allah tidak berdampingan dan menempati sesuatu itu.²²

B. Pemikiran Ibnu Rusyd tentang Tuhan

1. Wujud Tuhan

Dalam bukunya, *Manahij al-Adillah* Ibnu Rusyd berusaha membuktikan adanya Allah dengan dua metode yaitu, *dalil 'inayah* dan *dalil ikhtira*.²³ Pembuktian adalah sebagai berikut: bahwa tatanan alam dibuktikan (diungkapkan) melalui harmoni

²¹ Imam Al-Ghazali, *Metafisika Alam...*, p. 142.

²² Imam Al-Ghazali, *Metafisika Alam...*, p. 142-143.

²³ Ibnu Rusyd, *Manahij al-Adillah fi 'Aqa'id al-Millah*, (Kairo: Maktabah al-Anglo al-Mishriyyah, 1964), p. 150.

yang bisa dilihat pada bagian-bagiannya dan pada benda-benda yang ada didalamnya. Ia tidak hanya harmoni permukaan dan lahir saja tetapi juga harmoni dalam batin dan intinya²⁴.

Pada argumen *inayah* dinyatakan bahwa keberadaan alam semesta ini sesuai dengan keberadaan manusia. Siang dan malam, bulan dan matahari, tumbuh-tumbuhan, dan hewan semuanya sesuai dengan keberadaan manusia. Semua itu seolah-olah diciptakan untuk kepentingan manusia.²⁵ Oleh sebab itu, persesuaian yang maujud ini dengan kepentingan manusia membawa asumsi bahwa semuanya tidak mungkin terjadi secara kebetulan, tetapi sejatinya ada yang menghendaki keberadaannya.

Jika merenungkan ayat-ayat yang menjelaskan metode yang ditempuh syari'at dalam mengajarkan kepada masyarakat awam bahwa alam diciptakan oleh Allah, pasti akan menemukan metode argumen '*inayah* (bukti keterpeliharaan alam).

²⁴ Ibrahim Madkour, *Aliran Dan Teori Filsafat Islam*, (Jakarta: BUMI AKSARA, 1995), p. 119.

²⁵ Ibnu Rusyd, *Manahij al-Adillah...*, p. 25.

Sebagaimana telah dikatakan, metode ini merupakan salah satu metode yang dapat memberikan petunjuk tentang adanya Allah.²⁶

Ibnu Rusyd mengambil dasar pemikiran dari ayat Al-Qur'an, yaitu:

أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهْدًا ﴿٦﴾ وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا ﴿٧﴾
 وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا ﴿٨﴾ وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا ﴿٩﴾
 وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا ﴿١٠﴾ وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا ﴿١١﴾

“Bukankah Kami telah menjadikan bumi sebagai hamparan, gunung-gunung sebagai pasak, dan Kami jadikan kamu berpaang-pasangan. Kami jadikan tidormu untuk istirahat dan kami jadikan malam sebagai pakaian, dan Kami jadikan siang untuk mencari kehidupan.” (Q.S. al-Naba’ 78: 6-11).²⁷

Dalam ayat lain ditegaskan

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ
 قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١١﴾

“Wahai manusia! Sembahlah Tuhan kamu yang telah menciptakan kamu serta orang-orang sebelum kamu,

²⁶ Ibnu Rusyd, *Manahij al-Adillah*, Muhammad Abid al-Jabiri, (Libanon, Beirut: Saadat Tawur, 1998), p. 162.

²⁷ Al-Qur'an Surah an-Naba' ayat 6-11.

mudah-mudahan kamu menjadi orang-orang yang bertakwa.” (Q.S. al-Baqarah 2:21).²⁸

Sebenarnya banyak ayat al-Qur’an lain yang serupa dengan ayat di atas yang membicarakan berbagai kepentingan manusia. Menurut al-‘Iraqi, faktor yang yang ditekankan Ibnu Rusyd adalah manfaat dari benda-benda itu. Bila semua itu tidak dijumpai, manusia tentunya tidak terpelihara dan kepentingan mereka tidak terpenuhi. Jadi, dapat dipahami bahwa ayat-ayat di atas menunjukkan dalil *‘inayah* yang mempunyai arti bahwa semuanya bermanfaat bagi manusia.²⁹

Adanya siang dan malam, matahari dan bulan, empat musim, hewan, tumbuh-tumbuhan dan hujan, kesemuanya ini sesuai dengan kehidupan manusia, seakan-akan mereka itu dijadikan untuk manusia. Demikian pula perhatian dan kebijaksanaan Tuhan nampak jelas dalam susunan tubuh manusia dan hewan. Dalil *inayah* ini mempunyai kelebihan atas dalil-dalil golongan Asy’ariyyah karena dalil *‘inayah* itu mengajak kita kepada pengetahuan yang benar, bukan sekedar ada argumentasi,

²⁸ Al-qur’an Surah al-Baqarah ayat 21.

²⁹ Afrizal M, *Ibnu Rusyd, 7 Perdebatan Utama dalam Teologi Islam*, (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2006), pp. 94-95.

tapi mendorong kita untuk memperbanyak penyelidikan dan menyikap rahasia-rahasia alam, bukan untk menimbulkan kesulitan dan kejanggalan.³⁰

Argumen kedua yang berkaitan dengan adanya Allah, yakni argumen penciptaan (*dalil ikhtira'*) didasarkan pada dua premis dasar: *pertama*, “maujud-maujud (alam) adalah diciptakan”; *kedua*, “setiap yang diciptakan pasti mempunyai pencipta”. Kesimpulannya adalah “bagi maujud terdapat pelaku dan pencipta”. Kesimpulan ini benar dan meyakinkan, karena kedua premisnya benar dan meyakinkan, dengan alasan keduanya merupakan pernyataan tentang “dua dasar maujud potensial yang terdapat pada semua fitrah manusia dan al-Qur’an telah mengingatkan dua dasar ini di dalam sejumlah ayat.³¹

Inilah ringkasan diskusi Ibnu Rusyd terhadap argumen (dalil) Madzhab Asy’ari tentang masalah yang sangat penting dalam ilmu kalam, yakni berkaitan, dengan penetapan adanya Allah. Ini juga merupakan argumen (dalil) yang ditawarkan Ibnu

³⁰ H.A. Mustafa, *Filsafat Islam, Untuk Fakultas Tarbiyah, Syariah, Dakwah, Adab dan Ushuluddin Komponen MKDK*, (Bandung: CV MUSTIKA SETIA, 2004), p. 292.

³¹ Muhammad Abid al-Jabiri, *Manahij al-Adillah...*, p. 80-81.

Rusyd, dan dianggapnya sebagai dalil yang lebih dekat pada ruh al-Qur'an, dan pemahaman masyarakat Umum. Syari'at dalam pandangan Ibnu Rusyd hanya memberi perintah pada manusia sesuai kemampuan manusia sesuai kemampuannya, dalam arti, "sesuatu yang secara langsung diketahui oleh indra."³²

Dalil ini didasarkan pada fenomena ciptaan segala makhluk ini, Dalil ini, seperti ciptaan kehidupan pada benda mati dan berbagi jenis hewan, tumbuh-tumbuhan dan sebagainya. Kita mengamati kata Ibnu Rusyd berbagai benda mati lalu terjadi kehidupan padanya, sehingga kita yakin adanya Allah yang menciptakannya. dengan demikian berbagai bintang dan falak di angkasa tunduk seluruhnya kepada ketentuan-Nya. Dan itu dalil bahwa semua itu diciptakan oleh pencipta. Karena itu, siapa saja yang hendak mengetahui Allah dengan sebenarnya, maka ia wajib mengetahui hakikat segala sesuatu di alam ini agar ia dapat mengetahui ciptaan hakiki pada semua realitas ini.³³

Dalil ikhtira ini sama jelasnya dengan dalil 'inayah karena adanya penciptaan nampak jelas pada hewan yang bermacam-

³² Muhammad Abid al-Jabiri, *Manahij al-Adillah...*, p. 81.

³³ Ibnu Rusyd, *Manahij al-Adillah...*, p. 66-67.

macam, tumbuh-tumbuhan dan bagian-bagian alam lainnya. Makhluk-makhluk tersebut tidak lahir dalam wujud sendirinya. Gejala hidup pada beberapa makhluk hidup yang berbeda-beda. Misalnya tumbuh-tumbuhan hidup, makan, berkembang, dan berbuah. Hewan juga hidup, tetapi mempunyai perasaan instink, dapat bergerak, berkembang, makan, dan mengeluarkan keturunan. Makhluk manusia juga berpikir. Jadi pada masing-masing makhluk tersebut ada gejala hidup berlainan dan yang menuntukan macam pekerjaannya.³⁴

Dalil ini memberikan dorongan untuk mengikuti jalan keilmuan sedalam-dalamnya. Hal ini berarti sama dengan *dalil 'inayah. Dalil Ikhtira'* lebih berguna daripada dalil atom atau dalil wajib mungkin, dan lain-lain. Kelebihan dalil ini karena ia dipakai oleh syara' sendiri dan menguatkan adanya kebijaksanaan Tuhan.³⁵ Sementara itu, argumen pemeliharaan (*dalil inayah*) dan argumen penciptaan (*dalil ikhtira'*) terdapat rujukan dasarnya dalam syari'at (al-Qur'an), yakni ayat-ayat yang berbicara tentang keteraturan, ketertiban dalam alam, sebagaimana

³⁴ Mustofa, *Filsafat Islam...*, p. 293.

³⁵ Mustofa, *Filsafat Islam...*, p. 293.

keduanya juga terdapat dasarnya dalam hukum akal, karena keduanya cocok dengan pengetahuan ilmiah rasional (demonstratif).³⁶

Di samping kedua dalil itu, Ibnu Rusyd juga mengemukakan dalil lain yaitu dalil *gerak atau dalil Penggerak Pertama*³⁷ dalil ini berasal dari Aristoteles dan Ibnu Rusyd memandangnya sebagai dalil yang meyakinkan tentang adanya Allah seperti yang digunakan oleh Aristoteles sebelumnya. Dalil ini menjelaskan bahwa gerak ini tidak tetap dalam suatu keadaan, tapi selalu berubah-ubah. Dan semua jenis gerak berakhir kepada gerak pada ruang, dan gerak pada ruang berakhir pada yang bergerak dari dzatnya dengan sebab Penggerak Pertama yang tidak bergerak sama sekali. Baik pada dzat maupun pada sifat-Nya. Dari karena adanya yang bergerak, yakni alam, maka tentunya ada penggerak-Nya dan penggerak ini harus kadim lagi azali karena jika tidak demikian, ia tidak sebagai awal. Penggerak Pertama yang azali ini adalah Allah SWT.³⁸

³⁶ Muhammad Abid al-Jabiri, *Manahij al-Adillah...*, p. 81.

³⁷ Mustafa, *Filsafat Islam...*, p. 293.

³⁸ Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat...*, p. 162.

2. Zat dan Sifat-Sifat Tuhan

Sifat Tuhan mendapat perhatian utama dalam pembahasan ilmu kalam. Mu'tazilah tidak mengakui adanya sifat Tuhan karena sifat dianggap menimbulkan *ta'addud al-qudama'* dan pemikiran ini membawa kepada syirik. Sebaliknya, Asya'ariyyah mengatakan bahwa Tuhan mesti bersifat karena keberadaan sifat itu tidak terpisah dari Zat dan tidak menimbulkan berbilangnya yang qadim.³⁹

Menurut Ibnu Rusyd, sifat adalah kesempurnaan bagi yang ada, sifat Tuhan adalah ciri bagi Kesempurnaan-Nya.⁴⁰ Al-Qur'an juga menegaskan bahwa Tuhan adalah '*Alim* (Maha Mengetahui), *Bashir* (Maha Melihat), *Sami'* (Maha Mendengar), *Qadir* (Mahakuasa), *Murid* (Maha Menghendaki), *Hayy* (Maha Hidup), *Mutakallim* (Maha Berfirman). Semua itu menunjukkan kesempurnaan Tuhan.⁴¹

Sifat-sifat yang dijelaskan Al-Qur'an untuk menyifati Sang Pencipta alam raya ini adalah sifat-sifat sempurna yang ada

³⁹ Afrizal, *Ibnu Rusyd...*, p. 103.

⁴⁰ Ibnu Rusyd, *Manahij al-Adilah...*, p. 160.

⁴¹ Afrizal, *Ibnu Rusyd...*, p. 103.

pada manusia. Sifat-sifat itu ada tujuh, yakni *'ilmu* (Maha Mengetahui), *hayat* (Maha Hidup), *Qudrat* (Maha Kuasa), *iradat* (Maha Berkehendak), *sama'* (Maha Mendengar), *bashar* (Maha Melihat), dan *kalam* (Maha Berfirman). Argumen tentang sifat *'ilmu* (Maha Mengetahui) Allah dalam Al-Qur'an ditunjukkan dalam ayat, *Apakah Allah yang menciptakan itu tidak mengetahui apa yang kamu tunjukkan dan kamu sembunyikan, dan Dia Maha Halus dan lagi Maha Mengetahui* (QS Al-Mulk 67:14).⁴²

Para ahli kalam tidak mempunyai argumen rasional yang mengharuskan argumen syari'at tidak berbentuk seperti itu. Mereka hanya mengatakan bahwa pengetahuan yang berubah dikarenakan perubahan maujud adalah baharu, sedangkan Allah tidak ditempati sesuatu yang bahru, karena sesuatu yang tidak lepas dari sesuatu yang bahru juga baharu. Kami telah menjelaskan kedustaan premis ini. Oleh karena itu, kaidah-kaidah ini ditetapkan pada sesuatu yang akan datang, dan tidak bisa

⁴² Lihat Al-Qur'an Surah Al-Mulk ayat 14.

dikatakan bahwa Allah akan mengetahui terjadinya maujud-maujud yang baru dan rusaknya maujud-maujud yang rusak.⁴³

Sama seperti pendapat Mu'tazilah tentang sifat-sifat Allah, apakah itu merupakan buah pikiran otentik mereka, atau diadopsi dari pemikiran asing yang menyusup ke tengah-tengah lingkungan mereka. Dan yang pasti, saat itu tema tersebut menjadi sentral perbincangan, baik yang pro maupun yang kontra. Bersamaan dengan itulah, bermunculan pula pemikiran-pemikiran yang lain. Ada yang mengatakan, bahwa sifat merupakan pelengkap dzat. Ia memiliki entitas terpisah. Masing-masing sifat memiliki wujud yang menjadi komplemen bagi sifat yang lain, bahkan atas entita dzat. Apabila *hijab* disingkap dari pandangan-pandangan kita, pasti kita dapat melihat sifat-sifat tersebut dengan kasat mata, sifat-sifat tersebut azali dan abadi.

Ada juga yang berkata, sifat-sifat tersebut tidak azali dan abadi. Ada juga yang berkata, bahwa sifat-sifat tersebut bukanlah dzat itu sendiri, dan juga bukan selain dzat. Ada lagi yang berkata, tidak ada hal lain di sana kecuali dzat. Ada juga yang

⁴³ Muhammad Abid al-Jabiri, *Manahij al-Adillah...*, p. 129-130.

berkata, tidak ada hal lain di sana kecuali hal. Itulah yang disebut “*alamiah dan qadariah*”.⁴⁴

Beginilah, kaum berpolemik tentang sifat-sifat Allah secara umum, khususnya sifat-sifat ilmu. Kelompok Ahlussunnah mendebat muktazilah. Sebaliknya Muktazilah tidak kalah sengit menyerang Ahlussunnah. Perang pemikiran mereka menjadi letupan-letupan yang berbentuk *oral discussion (munadharah syafahiyyah)* di banyak *halaqah*, juga publikasi buku-buku yang tersebar meluas. Orang yang memiliki motivasi tinggi untuk mengetahui hakikat persoalan yang sebenarnya, tidak akan segan-segan menyimak kajian-kajian semacam ini, maupun membaca buku-buku yang telah banyak di publikasikan.⁴⁵

Menurut Ibnu Rusyd, Al-Qur'an menghendaki agar manusia meyakini bahwa Tuhan Mahasempurna. Dia mengetahui segala sesuatu sebelum ada, mengetahui sedang ada, dan mengetahuinya untuk masa yang akan datang. Dia Mahakuasa, Maha Mendengar, Maha Melihat, dan sebagainya. Dalam masalah ini, Ibn Rusyd mengutamakan kepentingan masyarakat

⁴⁴ Ibn Rusyd, *Tahafut at-Tahafut...*, p. 25-26.

⁴⁵ Ibn Rusyd, *Tahafut at-Tahafut...*, p. 35.

umum. Masyarakat umum hanya tahu sesuatu yang tidak berbelit. Mereka sudah cukup puas menerima makna zahir ayat. Ibn Rusyd tidak sejalan dengan *mutakallimun* yang berlarut-larut membicarakan masalah sifat Tuhan karena, baginya, membahasnya merupakan perkara bid'ah. Namun demikian, Ibnu Rusyd secara filosofis juga mengulasnya dalam *Tahafut al-Tahafut*.⁴⁶

Tentang bagaimana ilmu Allah SWT., Ibnu Rusyd menanggapi sebagai berikut: “membicarakan tentang ilmu SWT., apakah *bi dzatihi am ghayrihi* (dengan dzat-Nya atau lain-Nya), mengapa haram diperdebatkan dan mengikuti ketentuan-ketentuan kitab suci? Sesungguhnya pemahaman umat tidaklah mungkin dapat diraih dalam tempo sesingkat itu, tetapi jika mereka melakukan seperti itu, rusaklah makna Ketuhanan (*ilahiyyah*) menurut mereka. Oleh karenanya, mendalami ilmu ini diharamkan atas mereka. Sebab, cukup akan memberikan

⁴⁶ Afrizal, *Ibnu Rusyd...*, p. 106.

kebahagiaan, jika mereka memahami-Nya sesuai kemampuan yang ada.⁴⁷

Golongan Asy'ari berpendapat, sifat-sifat pada Tuhan merupakan tambahan atas zat. Lebih lanjut mereka menyatakan, Allah mengetahui dengan ilmunya yang merupakan tambahan atas zat-Nya dan hidup dengan kehidupan yang merupakan tambahan atas zat-Nya, sebagaimana yang biasa terjadi di alam nyata. Berdasarkan argumen ini, mereka seharusnya menyatakan bahwa Pencipta berbentuk jisim, sebab di sana terdapat sifat dan yang disifati, pembawa dan yang dibawa. Ini semua merupakan kondisi jisim. Dalam arti, mereka seharusnya mengatakan bahawa dzat berdiri melalui dirinya sendiri, sedang sifat berdiri melalui zat.⁴⁸

Demikian juga pendapat golongan Mu'tazilah dalam menjawab persoalan ini. Pendapat mereka menyatakan zat dan sifat adalah satu, merupakan pendapat yang mengabaikan ilmu-ilmu klasik bahkan dianggap berlawanan dengannya. Di antara ilmu-ilmu klasik menyatakan, ilmu bukanlah yang mengetahui itu

⁴⁷ Ibn Rusyd, *Tahafut At-Tahafut..*, p. 17.

⁴⁸ Muhammad Abid al-Jabiri, *Manahij al-Adillah..*, p. 134.

sendiri. Golongan Mu'tazilah tidak mempunyai argumen untuk menetapkan wajibnya sifat ini atas Allah, karena mereka dan juga para ahli kalam tidak mempunyai argumen untuk meniadakan kejisiman dari Allah. sebab peniadaan kejisiman dari Allah, menurut mereka didasarkan pada keharusan kebaharuan bagi jisim sehingga dengan kebaharuan sesuatu menjadi jisim.⁴⁹

Baik golongan Asy'ari maupun Mu'tazilah, tidak mempunyai argumen yang kuat tentang masalah ini, dan orang-orang yang mempunyai argumen yang kuat tentang masalah ini adalah para filosof (pengikut Aristoteles). Golongan tergelincir dari persoalan ini adalah kalangan Nasrani karena meyakini keberbilangan Tuhan. Mereka meyakini sifat-sifat itu sebagai substansi, tidak berdiri melalui selain dirinya tetapi berdiri melalui dirinya sendiri, seperti dzat. Mereka meyakini sifat-sifat yang berbentuk seperti ini ada dua, yakni sifat *'ilmu* dan *hayat*.⁵⁰

Pengungkapan suatu sifat ditentukan dari segi mana ia dipandang. Tuhan dikatakan Mahakuasa (*Qadir*) dilihat dari kemampuan-Nya berbuat. Tuhan dikatakan Berkehendak (*Murid*)

⁴⁹ Muhammad Abid al-Jabiri, *Manahij al-Adillah...*, p. 134-135.

⁵⁰ Muhmmad Abid al-Jabiri, *Manahij al-Adillah...*, p. 135.

bila dilihat dari segi Kekuasaan-Nya memilih dan menentukan sesuatu. Tuhan dikatakan Maha Mengetahui ('*Alim*) bila dilihat dari segi mengetahui segala-galanya. Tuhan dikatakan Hiup (*Hayyun*) bila dilihat dari segi kondisi-Nya sebagai sebab bagi setiap gerak. Tidak ada sesuatu pun yang melebihi Dia, dari segi kekuasaan, pengetahuan, kehendak, hidup, dan sebagainya.⁵¹

Jadi, kesimpulannya adalah bahwa Ibnu Rusyd tidak mengingkari dan juga tidak menyalahkan sebutan sifat pada Tuhan. Menurutnya, keberadaan sifat yang banyak itu tidak merusak keesaan Zat Tuhan dan sifat-sifat itu tidak membawa paham *ta'addud al-qudama'*.⁵² Adapun masalah hubungan zat dengan sifat Tuhan, Ibnu Rusyd lebih berpihak kepada penafsiran Mu'tazilah dari pada Asy'ariyyah. Penafsiran sifat sebagai sesuatu yang berbeda dengan zat seperti yang dikatakan oleh Asy'ariyyah hanya dapat dibenarkan pada alam manusia atau benda, tidak pada Allah.⁵³ Ibnu Rusyd menafsirkan sifat-sifat Allah sebagai *i'tibarat dzihniyyah* (pandangan akal) terhadap zat Allah yang

⁵¹ Ibnu Rusyd, *Tahafut at-Tahafut...*, p. 315.

⁵² Afrizal, *Ibn Rusyd...*, p. 106-107.

⁵³ Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat...*, p. 167.

Esa. Akan tetapi, masalah ini tidak usah dijelaskan kepada orang awam karena mereka tidak dapat memahami. Kepada mereka diajarkan sifat-sifat Allah yang digariskan dalam *syara'* tidak perlu diuraikan penafsiran yang tidak mampu mereka cernakan.⁵⁴

⁵⁴ Ibnu Rusyd, *Tahafut at-Tahafut...*, p. 168.