

BAB IV

PERBANDINGAN PEMIKIRAN KETUHANAN

AL-GHAZALI DAN IBNU RUSYD

A. Hubungan Tuhan dengan Ilmu Pengetahuan

1. Menurut Al-Ghazali

Al-Ghazali membagi pendapat para Filosof ke dalam dua kelompok, pendapat pertama, berpendapat bahwa Tuhan hanya mengetahui dirinya sendiri dan tidak mengetahui selain-Nya. Pendapat kedua yang termasuk didalamnya Ibnu Sina yang berpendapat bahwa Tuhan juga mengetahui yang lain selain diri-Nya, tetapi pengetahuannya itu bersifat *Kulli* (secara universal) dan terikat dengan waktu.¹ Yaitu, masa lampau, masa depan, dan masa sekarang, meskipun demikian ia mengatakan bahwa tidak ada sebesar *zarrah* atom pun di bumi atau di langit yang terlepas dari pengetahuan Tuhan.²

¹ Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, tahqiq Sulaiman dunya, (Kairo, Dar al-Ma'arif, t.t), p. 207.

² A. Hanafi, Antara Imam Al-Ghazali dengan Ibnu Rusyd dalam Tiga Persoalan Metafisika, (Jakarta: PUSTAKA AL-HUSNA, 1981), p. 116.

Berdasarkan pada pendapat filosof kelompok kedua, Al-Ghazali berkesimpulan bahwa, menurut mereka Tuhan tidak mengetahui sesuatu yang terjadi pada manusia secara detail, Islam ataupun kafir. Tuhan hanya tahu tentang kekafiran dan keislaman manusia secara universal. Dengan demikian juga, Tuhan juga tidak mengetahui nama-nama rasul-Nya, Tuhan tahu bahwa di bumi ini ada rasul.³ Allah mengetahui segala sesuatu yang di langit dan yang di bumi, baik sebesar *zarah* sekalipun adalah sesuatu hal yang telah digariskan dengan jelas dalam al-Qur'an, sehingga telah merupakan konsensus dalam kalangan umat Islam. Hanya bagaimana Tuhan mengetahui hal-hal yang yang persial (*juz'iyat*) terdapat perbedaan jawaban yang diberikan.⁴

Kendati demikian, Al-Ghazali berupaya menampilkan pandangan Ibnu Sina dengan menyatakan bahwa Tuhan mengetahui segala sesuatu, dengan pengetahuan *kulli/umum*, tidak masuk dalam katagori zaman, tidak berbeda pengetahuan-

³ Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah...*, p. 211.

⁴ Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1986), p. 176.

Nya karena (berbedanya sesuatu itu pada) zaman yang lalu, yang akan datang, dan yang sekarang. Meskipun demikian, ia berpendapat bahwa tidaklah ghaib dari pengetahuan-Nya apa saja yang ada di langit dan di bumi kendati sekicil atom. Hanya saja, Dia mengetahui hal-hal yang *juz'i* individual/partikular dengan (pengetahuan) semacam (pengetahuan) *kulli/umum*.⁵

Al-Ghazali mempunyai kesimpulan bahwa maksud pendapat demikian adalah bahwa Tuhan sebenarnya tidak mengetahui hal-hal yang *juz'i* seperti tidak mengetahui siapakah Muhammad bin Abdullah, Abu Bakar Ash-Shiddiq, Umar Bin Khattab, dan sebagainya. Benarkah demikian pendapat Ibnu Sina, atau benarkah demikian maksud pendapatnya tentang pengetahuan Tuhan mengenai hal-hal yang *juz'i*? Sebenarnya, pada pembicaraan tentang Ibnu Sina sudah jelas bahwa paham Ibnu Sina tentang pengetahuan Tuhan berkenaan dengan hal-hal yang *juz'i* tidak seperti yang disimpulkan oleh Al-Ghazali.

⁵ Dedi Supriyadi, *Pengantar Filsafat Islam, Konsep Filsuf dan Ajarannya*, (Bandung: CV PUSTAKA SETIA, 2013), p. 170.

Sebaliknya, Al-Ghazali memandang bahwa Tuhan Maha Segala Tahu baik besar maupun kecil.⁶

Menurut Al-Ghazali berdasarkan pendirian filosof-filosof sendiri, seharusnya mereka tidak berkeberatan untuk menyatakan bahwa Tuhan bisa mengetahui peristiwa-peristiwa yang kecil, meskipun berarti ia mengalami perubahan dan perubahan ini tidak mustahil bagi-Nya, seperti yang dikemukakan oleh Jahm dari aliran Mu'tazilah bahwa ilmu-ilmu Tuhan terhadap hal-hal yang baru, baru pula. Juga seperti yang dikatakan oleh orang-orang karamiyyah seluruhnya bahwa Tuhan menjadi tempat perkara-perkara yang baru.⁷

Kebanyakan ahli kebenaran (*ahl al-haqq*) menolak pandangan ini ialah bahwa, begitu perubahan terjadi, subyek itu tak pernah bebas dari perubahan-perubahan. Sesuatu yang tidak pernah bebas dari perubahan-perubahan tidaklah azali. Tetapi para filosof percaya bahwa alam azali, dan bahwa pada saat yang sama, alam tidak pernah luput dari perubahan. Jika para filosof dapat mempercayai perubahan sesuatu yang azali, maka tak ada

⁶ Supriyadi, *Pengantar Filsafat...*, p. 170-171.

⁷ Hanafi, *Antara Imam Al-Ghazali...*, p. 123.

alasan yang dapat mencegah para filosof untuk mempercayai bahwa pengetahuan Tuhan menimbulkan perubahan pada Tuhan.⁸

Menurut Al-Ghazali keterangan tersebut, bisa diperangi seterusnya oleh filosof-filosof, sebab diantara filosof-filosof ada yang mengatkan bahwa Tuhan hanya mengetahui zat-Nya semata-mata dan ilmu-Nya tentang zat-Nya juga adalah hakekat zat-Nya 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.⁹

Jika Tuhan tidak mengetahui hal-hal yang bersifat partikular atau *juz'iyat* maka akan mengakibatkan pupusnya inayah Tuhan terhadap makhluk-Nya, sekaligus Tuhan hanya mengetahui seorang manusia tidak secara terperinci tetapi dalam wujud yang *kulli*, maka sudah barang tentu tidak ada hisab di

⁸ Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah...*, p. 214.

⁹ Hanafi, *Antara Imam Al-Ghazali...*, p. 122.

akhirat.¹⁰ Mengapa mereka menolak pandangan yang mengatakan bahwa Tuhan mengetahui partikular (*juz'iyat*) kalau masalahnya hendak menafikan adanya perubahan pada Tuhan, maka sebetulnya para filosof tidak konsisten dengan prinsip mereka sendiri, yang mengatakan bahwa alam bersifat *qadim* seperti Tuhan, harus ditolak terjadinya perubahan dengan cara mengetahui *juz'iyat*, apabila pada alam bisa diterima adanya perubahan, maka seharusnya juga mau menerima perubahan pada Tuhan.¹¹

Dari pengetahuan Zat Tuhan yang baru dan berasal dari yang lain ialah bahwa perubahan yang azali dipengaruhi oleh yang lain, dan itu menyerupai paksaan dan penguasaan dari yang lain terhadap-Nya. Mengapa para filosof memustahilakannya? Para filosof boleh percaya bahwa Tuhan, melalui perantara-perantara, adalah sebab bagi kemunculan hal-hal yang baru, bahwa kemunculan hal-hal yang baru sebab bagi pengetahua-Nya tentang hal-hal tersebut. Kalau demikian, di sini tidak ada paksaan, karena kesempurnaan-Nya terdapat pada fakta bahwa

¹⁰ Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat...*, p. 207.

¹¹ Al-Ghazali, *Tahafut at-Falasiyah...*, p. 215.

Dia mengetahui segala sesuatu. Seandainya kita mempunyai suatu pengetahuan tentang segala hal yang baru, tentu pengetahuan itu akan menjadi tanda kesempurnaan.¹²

2. Menurut Ibnu Rusyd

Bersimpang siurnya pendapat tentang ilmu Tuhan terhadap peristiwa-peristiwa kecil disebabkan oleh adanya usaha untuk mempersamakan ilmu (mengetahuinya) Tuhan dengan ilmu makhluk. Persamaan ini tidak bisa diadakan, karena mengetahuinya manusia terhadap benda-benda adalah dengan indera-indera sedangkan mengetahuinya terhadap hal-hal yang berdiri sendiri, adalah dengan fikiran, *'illat* atau sebab adanya pengetahuan adalah obyek yang diketahui itu sendiri. Menurut Ibnu Rusyd Oleh karena itu, maka tidak dapat diragukan lagi bahwa perubahan dan hilangnya obyek yang diketahui.¹³

Dalam tulisan Harun Nasution,¹⁴ Ibnu Rusyd berpandangan bahwa Al-Ghazali salah paham, yang dikatakan kaum filosof, menurut Ibnu Rusyd ialah bahwa pengetahuan

¹² Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah...*, p. 217.

¹³ Hanafi, *Antara Imam Al-Ghazali...*, p. 127.

¹⁴ Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1985), p. 53.

Tuhan tentang perincian yang terjadi di alam tidak sama dengan pengetahuan manusia tentang perincian itu. Pengetahuan manusia dalam hal ini mengambil bentuk efek, sedang pengetahuan Tuhan merupakan sebab, yaitu sebab bagi wujudnya perincian tersebut. Menurut Ibnu Rusyd Tuhan mengetahui sesuatu dengan zat-Nya. Pengetahuan Tuhan tidak bersifat *kulli* maupun bersifat *juz'i*. Pengetahuan Tuhan tidak mungkin sama dengan manusia. Karena pengetahuan Tuhan merupakan sebab dari wujud, sedangkan pengetahuan manusia adalah akibat.¹⁵

Tentang jawaban Al-Ghazali bahwa pada Tuhan bisa terjadi satu 'ilmu, di mana pertalian dengan obyek-obyeknya (perkara yang diketahui) sama dengan pertalian sebelah kanan, tidak menjadi hakekatnya, maka menurut Ibnu Rusyd, tidak dapat dipikirkan dari keadaan 'ilmu manusia. Kekeliruan Al-Ghazali yang lain ialah, kesimpulan yang diambilnya dari pendirian sebagian filosof, bahwa Tuhan mengetahui hal-hal yang universal. Kesimpulan tersebut ialah kalau filosof-filosof memperbolehkan hilangnya macam-macam obyek bagi Tuhan,

¹⁵ Ibnu Rusyd, *Tahafut at-Tahafut*, tahqiq Sulaiman Dunya, (Kairo, Dar al-Ma'arif, t.t), p. 711.

maka seharusnya mereka memperbolehkan berhilangnya manusia beserta keadaan-keadaan yang dialami oleh setiap orang bagi ilmu Tuhan.

Letak kekeliruan Al-Ghazali bahwa pengetahuan terhadap manusia adalah dengan indera, sedang (ilmu) pengetahuan terhadap hal-hal yang universal adalah dengan fikiran, kalau pengertian orang dan keadaanya mengahruskan adanya perubahan ilmu dan berhilangnya maka ilmu (mengetahui) terhadap perkara-perkara genus dan spesies tidak menimbulkan perubahan. Karena ilmu, tersebut tidak berubah meskipun kedua ilmu tersebut, sama-sama meliputi obyek-nya dan sama-sama bertalian dengan bilangan.¹⁶

Kekeliruan Al-Ghazali Juga nampak jelas pada kesimpulan yang diperbuatnya, dari pendirian filosof yang menatapkan adanya ilmu yang satu (tidak tersusun) dan meliputi semua jenis dan macam, tanpa menimbulkan bilangan dan perbedaan-perbedaan sebagai akibat perbedaan jenis dan macam-macam satu sama lain. kesimpulan dari Al-Ghazali ialah bahwa

¹⁶ Hanafi, *Antara Imam Al-Ghazali...*, p. 127.

bagi Tuhan harus terdapat pula satu ilmu yang meliputi berbagai-bagai manusia beserta keadaan-keadaannya yang berbeda-beda. Menurut Ibnu Rusyd kekeliruan Al-Ghazali ialah karena ia tidak mempertimbangkan adanya persamaan nama ilmu, antara kedua ilmu tersebut (ilmu terhadap genus dan spesies dan ilmu terhadap berbagai-bagai orang beserta keadaannya).¹⁷

Ibnu Rusyd menyangkal bahwa Tuhan tidak mengetahui hal-hal yang kecil, tidaklah seperti yang ditudingkan. Semuanya harus dilihat apakah pengetahuan Tuhan bersifat *qadim* atau *hadits* terhadap peristiwa kecil itu. Dalam hal ini, Ibnu Rusyd membedakan ilmu *qadim* dan ilmu baru terhadap hal-hal yang kecil tersebut.¹⁸ Secara jelas, telah di jelaskan dalam karya Ibnu Rusyd yaitu:

“Bagi kami, cara untuk menghilangkan keragu-raguan ialah mengetahui bahwa keadaan ilmu *qadim*, terhadap wujud, berbeda dengan keadaan ilmu-ilmu terhadap wujud, sebab adanya wujud tersebut menjadi sebab dan *illat* bagi ilmu kita, sedangkan ilmu *qadim* menjadi *illat* dan sebab bagi wujud. Jika wujud tersebut terjadi sesudah tidak ada, kemudian timbulah ilmu tambahan pada ilmu yang *qadim*, hal itu menjadi musabab (akibat) dari wujud, bukan menjadi *illatnya*.”

¹⁷ Hanafi, *Antara Imam Al-Ghazali...*, p. 127-128.

¹⁸ Supriyadi, *Pengantar Filsafat...*, p. 237.

Dengan demikian, haruslah tidak bisa terjadi perubahan, seperti yang terjadi pada ilmu yang baru. Kesalahan ini datang dari pengasingan (mempersamakan) perkara yang gaib (Tuhan) dengan perkara yang nyata (manusia), sedangkan pengasingan semacam itu tidak benar. Sebagaimana pada diri pembuat tidak terjadi perubahan ketika perkara yang dibuatnya itu terjadi, yakni perubahan yang sebelumnya tidak ada, demikianlah pada ilmu qadim tidak perlu terjadi perubahan ketika perkara yang diketahuinyaitu keluar darinya. Jadi, keraguan telah dapat dihilangkan, dan kita tidak perlu memegang pendirian bahwa apabila pada ilmu yang qadim tidak terjadi perubahan, artinya Tuhan tidak mengetahui perkara tersebut dengan ilmu baru, tetapi dengan ilmu yang qadim, karena adanya perubahan pada ilmu ketika terjadi perubahan pada perkara yang wujud, hanya menjadi syarat bagi ilmu yang diakibatkan (menjadi musabab) dari perkara yang wujud, yakni bagi ilmu yang baru. Jadi, ilmu *qadim* hanya berhubungan dengan perkara perkara yang wujud menurut keadaan yang tidak berlaku bagi hubungan ilmu hadits dengan perkara yang wujud, bukannya tida berhubungan sama sekali, seperti yang biasa dikatakan bahwa karena adanya karagu-raguan tersebut, filosof-filosof mengatakan bahwa tidak mengetahui peristiwa-peristiwa yang kecil.”¹⁹

Maka, pernyataan mereka (para filosof) dapat disimpulkan, yaitu Dia tidak mengetahui *mawjudat* selain diri-Nya. Atau, Dia tidak mengetahui *mawjudat* tersebut seperti

¹⁹ Ibnu Rusyd, *Fashal al-Maqal Fima Baina al-Hikmah wa al-Syari'ah min Ittishal*, yang sudah di terjemahkan oleh Dedi Supriyadi, Pengantar Filsafat Islam, (Bandung: CV. Pustaka Setia, 2013). p. 238.

pengetahuan kita terhadapnya, bahkan dari sisi yang sama sekali tidak diketahui satu mawujud yang berakal pun selain Tuhan. Sebab, apabila mawujud tersebut dapat mengetahui seperti pengetahuan-Nya, tentu pengetahuan mawujud tersebut akan menyamai pengetahuan-Nya. Mahatinggi Allah. dari semua itu, inilah sifat khusus Tuhan.²⁰

Maka, pengetahuan Tuhan. Tidak boleh disifati sebagai yang global (*kulli*) maupun persial (*juz'i*). Sebab, pengetahuan yang global maupun persial, kedua-duanya sama-sama merupakan akibat (*ma'lul*) dan kedua pengetahuan tersebut manjadi makhluk yang rusak. Apakah Tuhan mengetahui partikularitas-partikularitas (*juz'iyat*) atau tidak, sebagaimana kebiasaan mereka meniscayakan masalah ini, bahwa yang demikian itu mustahil bagi Tuhan.

Masalah ini terfokus pada dua bagian utama. Salah satunya, apabila Tuhan mengetahui *mawjudat* yang menjadi sebab bagi pengetahuan-Nya, niscaya pengetahuan-Nya menjadi makhluk yang rusak (*ka'in fasid*). Dan Tuhan akan meminta

²⁰ Ibnu Rusyd, *Tahafut at-Tahafut...*, p. 373.

kesempurnaan kepada yang hina dina. Dan apabila zat-Nya tidak mengetahui sesuatu dan keteraturannya, pasti di sini ada pengetahuan (*'aql*) lain, tidak berupa pengetahuan akan bentuk-bentuk *mawjudat* yang memiliki sistematika dan keteraturan. Apabila kedua hal ini mustahil, maka apa yang diketahui oleh zat-Nya merupakan *mawjudat* yang memiliki wujud (eksistensi) lebih mulia dibanding wujud yang menjadi mawjud karenanya.²¹

Akan tetapi semuanya ini adalah ilmunya orang-orang ahli (*ar-Rashikin*), yang tidak perlu ditulis dalam sebuah buku ini,²² dan tidak perlu pula diperlakukan orang banyak untuk dipercayainya. Oleh karena itu, ilmu tersebut tidak termasuk ilmu ajaran syara' dan barang siapa mencantumkanannya bukan pada tempat yang sebenarnya, maka ia telah memperbuat kesalahan seperti halnya orang yang menyembunyikan ilmu tersebut dari orang yang berhak menerimanya. Begitulah akhir jawaban Ibnu Rusyd.²³

²¹ Ibnu Rusyd, *Tahafut at-Tahafut...*, p. 374.

²² Lihat, *Tahafut at-Tahafut*, karya Ibnu Rusyd.

²³ Hanafi, *Antara Imam Al-Ghazali...*, p. 129.

B. Hubungan Tuhan dengan Alam

1. Menurut Al-Ghazali

Para filosof berbeda pendapat mengenai keazalian alam. Tetapi mayoritas filosof, yang dulu ataupun yang kemudian, menyetujui pendapat bahwa alam ini azali, dan menyatakan bahwa alam ini selalu ada bersama Allah serta terjadi bersamaan dengan-Nya sebagai akibat dari keberadaan-Nya secara temporal sebagaimana kebersamaan temporal sebab dan akibat dan seperti matahari dan sinarnya. Keterdahuluan Allah atas alam ini, bukan secara temporal, adalah keterdahuluan esensi-Nya sebagai keterdahuluan sebab atas akibat.²⁴

Bagi al-Ghazali, bila alam itu dikatakan *qadim* (tidak bermula: tidak pernah tidak ada) maka mustahil dapat dibayangkan bahwa alam itu diciptakan oleh Tuhan. Jadi, paham *qadim*-nya alam membawa pada kesimpulan bahwa alam itu ada dengan sendirinya. Tidak diciptakan Tuhan dan ini berarti bertentangan dengan ajaran al-Qur'an yang jelas menyatakan bahwa Tuhanlah yang menciptakan segenap alam (langit, bumi,

²⁴ Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah...*, p. 88.

dan segala isinya). Bagi al-Ghazali, alam haruslah tidak *qadim* dan ini berarti pada awalnya Tuhan ada, sedangkan alam tidak ada, kemudian Tuhan menciptakan alam maka alam ada di samping adanya Tuhan.²⁵

Pendapat bahwa alam kekal dalam arti tidak bermula tak dapat diterima dalam teologi Islam. Dalam teologi Tuhan adalah Pencipta. Dan yang dimaksud dengan pencipta ialah menciptakan sesuatu dari tiada (*creato ex nihilo*). Dan kalau alam (dalam arti segala yang ada selain dari Tuhan) dikatakan tidak bermula, maka alam bukanlah diciptakan dan dengan demikian Tuhan bukan pencipta.²⁶ Sebagaimana dimaklumi keluarnya perkara yang baru (*hadist*) dari zat yang *qadim* tidak diakui kebenarannya oleh filosof-filosof pangkal peristiwa-peristiwa dalam alam sebenarnya mereka harus mengakui kebenarannya, karena alam ini merupakan kumpulan peristiwa-peristiwa yang mempunyai sebab-sebab sebelumnya.

Kalau dikatakan bahwa peristiwa-peristiwa tersebut bersandar pada peristiwa yang sebelumnya, dan begitu

²⁵ Dedi Supriyadi, *Pengantar Filsafat..*, p. 162.

²⁶ Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme...*, p. 32.

seterusnya sampai tidak ada kesudahannya, maka perkataan tersebut tidak benar, sebab kalau sekiranya dibenarkan atau tidak perlu mengakui adanya zat yang membuat alam serta menetapkan zat yang mesti ada (*wajibul-wujud*) sebagai sumber perkara yang mungkin. Kalau rangkaian semua peristiwa dalam alam mempunyai ujung penghabisannya, maka ujung tersebut itulah yang disebut zat yang qadim. Jadi filosof-filosof harus membenarkan keluarnya perkara-perkara yang baru dari yang *qadim*.²⁷

Mesti diketahui bahwa masalah ini merupakan cabang dari masalah pertama. Menurut para filosof, sebagaimana alam adalah azali (tidak bermula), ia pun abadi (tidak berakhir). Menurut mereka, kerusakan atau kesirnaan alam tidaklah mungkin terjadi. Alam akan tetap sebagaimana adanya.

Keempat argumen²⁸ yang dikemukakan untuk membuktikan keazalian alam juga mereka pergunakan untuk

²⁷ Ahmad Hanafi, *Antara Imam Al-Ghazali...*, p. 33.

²⁸ Para filosof mengatakan empat argumen yaitu, Argumen Pertama, telah disebutkan di atas, Argumen Kedua, mereka mengatakan, bahwa apabila Alam tiada, maka ke-“tiada”-annya akan terjadi *susudah* ke-“ada”-annya. Argumen ketiga, mereka mengatakan kemungkinan *wujud* (keeksistensian) tidak pernah berhenti. Argumen keempat, sejalan dengan argumen yang ketiga,

membuktikan keabadainnya. Sanggahan-sanggahan serupa juga akan dihadapkan kepada mereka sebagaimana telah dilakukan di atas. Dikatakan bahwa alam adalah akibat (*ma'lul*) dari sebab (*'illat*) yang azali dan abadi. Maka ia tidak bisa terlepas dari sebab. Karena sebab tidak dapat berubah, akibat pun tidak berubah. Inilah dasar penolakan mereka terhadap kebermulaan alam dan argumen ini juga dapat diterapkan pada keberakhiran alam inilah garis keberakhiran mereka.²⁹

Al-Ghazali mengatakan bahwa manusia terbagi menjadi dua kelompok. Pertama, Ahlul Haqq yang berpandangan bahwa alam adalah sesuatu yang baru (*hadist*), dan mereka mengetahui secara pasti bahwa sesuatu yang baru tidak tercipta dengan sendirinya sehingga memerlukan pencipta. Maka pandangan mereka dipahami sebagai pendapat tentang adanya pencipta. Kedua, Dahriyyah (materialis-ateis) yang berpendapat bahwa alam ini azali (*qadim*) sebagaimana adanya. Mereka tidak

mereka mengatakan bahwa apabila alam sirna, kemungkinan *wujud*-nya akan tetap ada, karena sesuatu yang mungkin ada tidak akan berubah menjadi sesuatu yang mustahil ada. Lebih jelasnya lihat, *Tahafut al-Falasifah* Masalah kedua.

²⁹ Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah...*, p. 124.

mengakui adanya pencipta alam ini. Keyakinan mereka bisa dipahami, dan ada dalil yang menunjukkan ketidak-benarannya.³⁰

Jika dikatakan ketika kami menyatakan bahwa alam memiliki pencipta, kami tidak menganggapnya sebagai pelaku yang berbuat atas pilihan sendiri, yang berbuat setelah tidak berbuat, seperti yang kita lihat pada berbagai pelaku seperti tukang jahit, tukang tenun, dan tukang bangunan. Tetapi kami menganggapnya sebagai sebab (*'illat*) bagi (keberadaan) alam, dan kami menyebutnya sumber pertama (*al-Mabda' al-awwal*). Artinya, keberadaannya tidak memerlukan sebab, tetapi ia sendiri adalah sebab bagi keberadaan yang lain. Dalam konotasi ini, kami menyebutnya pencipta.³¹

Mengetahui bahwasannya seluruh barang baru di alam adalah perbuatanNya, ciptaanNya, dan dijadikan-Nya. Tidak ada Dzat pencipta selainNya, dan tidak ada Dzat yang menjadikan alam kecuali Dia. Dia menjadikan makhluk, membuat mereka dan mewujudkan kemampuan dan gerakan mereka. Seluruh perbuatan hamba-hambaNya adalah diciptakan olehNya dan

³⁰ Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah...*, p. 134

³¹ Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah...*, p. 134-135.

berkaitan dengan kekuasaanNya, Allah memerintah hamba-hambaNya untuk memelihara dalam perkataan dan perbuatan mereka, rahasia dan isi hati mereka karna dia mengetahui tempat-tempat datangnya perbuatan-perbuatan mereka. Dan diambil dalil adanya ilmu bagi-Nya dengan adanya ciptaan.³²

Bagaimanakah binatang itu menyendiri dan penciptaan, padahal dari laba-laba, lebah dan binatang-bintang lain-nya terbit buatan-buatan yang halus di mana akal orang yang berakal itu menjadi bingung. Maka bagaimanakah binatang-binatang itu menyendiri dengan ciptaannya tanpa Tuhan dari segala pemilik akal, di mana binatang-binatang itu tidak mengetahui usaha yang keluar dari padanya? Jauhlah, jauhlah, makhluk itu hina, sedangkan Allah itulah yang menyendiri dengan kerajaan langit dan bumi, pemaksa langit dan bumi.³³

2. Menurut Ibnu Rusyd

Mereka (para filosof) mengatakan sesuatu yang temporal (hadist) mustahil berasal dari sesuatu yang eternal secara mutlak.

³² Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulumuddin*, Juz 1, terj, Moh. Zuhri, (Semarang: CV Asy Syifa', 1990). P. 356.

³³ Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulumuddin...*, p. 357.

Karena jika kita katakan berasal dari sesuatu yang eternal, dan menolak pernyataan, bahwa alam berasal dari sesuatu yang eternal tersebut, tetapi kemudian ia benar-benar berasal darinya, itu sama halnya menganggap alam tidak berasal, karena wujud proses kejadian alam tersebut tidak ada yang menguatkan (*murajjih*), bahkan kemungkinan proses terjadinya bersifat nisbi (*sharf*). Jika terjadi sesudahnya faktor penguat pun bisa lebih dinamis, atau malah statis. Dan jika keberadaan faktor penguat tidak berubah, maka pembicaraan beralih pada faktor tersebut.³⁴

Dalam rangka menangkis serangan Al-Ghazali terhadap paham *qadim*-nya alam, Ibnu Rusyd menegaskan bahwa paham *qadim*-nya alam itu tidak bertentangan dengan ajaran al-Qur'an. Bahkan sebaliknya, pendapat para teolog yang mengatakan bahwa alam diciptakan Tuhan dari tiada justru tidak mempunyai dasar dalam al-Qur'an. Menurut Ibnu Rusyd, dari ayat-ayat al-Qur'an (Q.S 11:7; 41:11; 21:30)³⁵ dapat diambil kesimpulan bahwa alam diciptakan Tuhan bukanlah dari tiada (*al-adam*),

³⁴ Ibnu Rusyd, *Tahafut at-Tahafut...*, p.56-57.

³⁵ Lihat Al-Qur'an Surah Hud ayat 7, Surah Fushilat ayat 11, dan Surat Al-Anbiya' ayat 30.

tetapi dari sesuatu yang telah ada. Selain itu, ia juga mengingatkan bahwa paham *qadim*-nya alam tidaklah harus membawa pada pengertian bahwa alam itu ada dengan sendirinya atau tidak dijadikan oleh tuhan. Bagi para Filsuf Muslim, alam itu dikatakan *qadim*, justru karena alam itu diciptakan Tuhan, yakni diciptakan sejak *qidam*/azali. Karena diciptakan-Nya sejak *qidam*, alam itu menjadi *qidam* pula. Bagaimanapun, Tuhan dan alam tidak sama karena Tuhan adalah *qadim* yang mencipta, sedangkan alam adalah *qadim* yang dicipta.³⁶

Pernyataan Abu Hamid ini cukup banyak mengandung polemik, sebab apa yang diutarakan belum pasti sampai pada takaran pembuktian? Karena mukadimahnya bersifat global yaitu kandungannya bukan sifat *dzatiyyah* bagi tema padahal suatu yang global cenderung mengandung unsur hujjahitas. Dan mukadimah bukti-bukti seharusnya terdiri dari persoalan-persoalan substansif dan essensial yang tepat. Yaitu, bahwa pengguna kata-kata ‘mungkin’ bisa merupakan kemungkinan mayoritas (*mumkin aktsari*) kemungkinan minoritas (*mumkin*

³⁶ Dedi Supriyadi, *Pengantar Filsafat...*, p. 232.

'*aqali*) juga kemungkinan berimbang (*mumkin tasawi*) masing-masing membutuhkan faktor penguat yang berbeda, sebagaimana kemungkinan mayoritas selalu diperkuat oleh faktor-faktor internal zatnya, bukan faktor-faktor eksternal, berbeda dengan kemungkinan berimbang.³⁷

Menyangkal keberadaan alam sebagai perbuatan Allah, menurut prinsip-prinsip para filosof ditinjau dari perspektif syarat dalam perbuatan. Yaitu, bahwa perbuatan selalu mengindikasikan temporalitas (*hadist*). Sedangkan alam menurut mereka adalah sesuatu yang eternal, bukan temporal. Perbuatan, bermakna mengeluarkan sesuatu dari 'adam menjadi wujud (dari tidak ada menjadi ada) dengan memberinya asal temporal. Hal yang demikian, sama sekali tidak bisa dibayangkan terjadi pada sesuatu yang eternal. Sebab apa-apa yang mawujud secara eternal, tidak bisa diadakan dengan memberinya asal temporal. Jadi, sebuah asal temporal merupakan syarat yang tidak dapat dipisahkan dari perbuatan. Sedangkan menurut mereka, alam itu

³⁷ Al-Ghazali, *Tahafut at-Tahafut...*, p. 60-61.

tergolong eternal. Lantas bagaimana bisa menjadi perbuatan Allah SWT.?³⁸

Memang benar demikian, jika alam itu menjadi eternal dengan zatnya dan menjadi mawujud bukan berasal dari sesuatu yang bergerak. Sebab setiap yang bergerak terdiri dari partikularitas-partikularitas temporal. Yang demikian itu sama sekali tidak memiliki fa'il. Tetapi jika eternalitas bermakna kejadian yang abadi, yang kejadian tersebut tidak memiliki batas awal dan akhir, maka sesungguhnya yang menyanggah kejadian abadi tersebut lebih pantas disebut temporal dibanding dengan menyanggah kejadian terputus. Dari sisi ini, alam berarti ciptaan Allah SWT. Ia lebih menyanggah sebutan temporal dibanding eternal. Akan tetapi para hukama' menyebut alam sebagai sesuatu Yng eternal (*qadim*), semata untuk menghindari pemahaman yang disejajarkan dengan temporalitas yang berasal dari sesuatu, dalam sesuatu waktu, dan menjadi ada setelah sebelumnya tiada.³⁹

³⁸ Al-Ghazali, *Tahafut at-Tahafut...*, p. 271.

³⁹ Al-Ghazali, *Tahafut at-Tahafut...*, p. 278-279.

Apabila kita memperkirakan bahwa alam ini baru maka kelanjutannya seperti yang dikatakan oleh mereka (ulama kalam) ialah bahwa alam ini mesti ada yang membuatnya. Akan tetapi bisa timbul keragu-raguan tentang macamnya wujud zat pembuat tersebut tidak bisa kita katakan azali (qadim) atau baru. Tidak bisa dikatakan baru karena ia membutuhkan kepada zat yang membuatnya, dan begitu seterusnya sampai tidak berkesudahan, dan ini adalah mustahil.⁴⁰

C. Analisis Pemikiran Al-Ghazali dan Ibnu Rusyd tentang Ketuhanan

1. Perbedaan Pemikiran Al-Ghazali dan Ibnu Rusyd

Salah satu obyek kajian *metafisika* adalah pembahasan tentang Tuhan. Dalam hal ini, terdapat beberapa istilah yang digunakan oleh para filosof untuk menyebut Tuhan, Plato menamakan Tuhan dengan kebaikan Tertinggi. Aristoteles Penggerak Pertama, sementara Plotinus menyebutnya Yang Satu. Para Filsuf muslim juga mempunyai penyebutan yang beragam:

⁴⁰ Mustafa, *Filsafat Islam, untuk Fakultas Tarbiyah, Syaria'ah, Dakwah, Adab, dan Ushuluddin*, (Bandung: CV Pustaka Setia, 2004). p. 296.

Al-Kindi menyebut Tuhan dengan Yang Bener Pertama, Yang Benar Tunggal, menurutnya, Tuhan adalah pencipta, Bukan Penggerak, Al-Farabi menyebut Tuhan sebagai Akal yang selalu berpikir tentang diri-Nya, Tuhan adalah Wujud Pertama, sementara Ibnu Sina menyebut Tuhan dengan *Wajibul al-Wujud*.⁴¹

Kajian tentang Ketuhanan banyak dijadikan perdebatan ilmiah oleh para pemikir Islam dan Barat. Baik pada masa lalu maupun masa sekarang, dan merupakan perdebatan sepanjang masa dalam sejarah kehidupan manusia yang tidak akan pernah berakhir. Adalah Al-ghazali dan Ibnu Rusyd pemikir Islam yang mengkaji tentang Ketuhanan. Al-Ghazali mengikuti tradisi ulama kalam Al-Asy'ari dalam menetapkan wujud Tuhan, beliau menggunakan dalil wujud Tuhan atas dua bentuk, yaitu *dalil naqli* dan *dalil aqli*. Penggunaan dalil naqli yakni melalui perenungan terhadap ayat-ayat Al-Qur'an sambil memperhatikan alam semesta sebagai ciptaan Tuhan, melalui perenungan ayat Al-Qur'an dan fenomena alam yang serba teratur, manusia akan

⁴¹ Amroeni Drajat, *Suhrawardi: Kritik Falsafah Paripatetik*, (Yogyakarta: LkiS, 2005), p. 221-222.

sampai pada pengakuan terhadap wujud Tuhan melalui Eksistensi Tuhan. Eksistensi dan esensi Tuhan adalah eksistensi segala sesuatu.⁴²

Lain halnya dengan lapangan metafisika (Ketuhanan), Al-Ghazali memberikan reaksi keras terhadap Neo-Platonisme Islam, menurutnya banyak sekali terdapat kesalahan filosof, karena mereka tidak teliti seperti halnya dalam lapangan logika dan matematika. Untuk itu, Al-Ghazali mengecam secara langsung dua tokoh Neo-Platonisme Muslim (Al-Farabi dan Ibnu Sina), dan secara tidak langsung kepada Aristoteles, guru mereka. Menurut Al-Ghazali, sebagaimana dikemukakan dalam bukunya *Tahafut Al-Falasifah*, para pemikir bebas tersebut ingin meninggalkan keyakinan-keyakinan Islam dan mengabaikan dasar-dasar pemujaan ritual dengan menganggapnya sebagai hal yang tidak berguna bagi pencapaian intelektual mereka.

Kekeliruan filosof tersebut ada mencakup 20 persoalan (16 dalam bidang metafisika dan 4 dalam bidang fisika), dalam 17 soal, mereka harus dinyatakan sebagai *ahl al-bida'h*,

⁴² Mulla Sadra, *Manifestasi-Manifestasi Illahi*, Terj, Irawan Kurniawan, (Jakarta: Sadra Press, 2011), p. 21.

sedangkan tiga soal tersebut berlawanan sekali dengan pendirian semua kaum Muslimin. Tiga persoalan yang menyebabkan para filsuf dipandang kafir adalah:

1. Alam kekal (*qadim*) atau abadi dalam arti tidak berawal
2. Tuhan tidak mengetahui perincian atau hal-hal yang partikular (*juz'iyat*) yang terjadi di alam;
3. Peningkaran terhadap kebangkitan jasmani (*hasyr al-ajsad*) di akhirat.⁴³

Pada dua puluh persoalan ini akan ditunjukkan kontradiksi dan inkonsistensi dalam pemikiran para filosof pada bidang metafisika dan fisika. Sementara bidang matematika, tidak perlu mengingkarinya atau berposisi dengannya. Karena matematika mencakup aritmatika dan geometri yang tidak dibantah di sini⁴⁴.

Dalam rangka membela filsafat dan para filosof muslim dari serangan para ulama, terutama Al-Ghazali, Ibnu Rusyd antara lain menegaskan bahwa antara agama (Islam) dan Filsafat tidak ada pertentangan. Inti filsafat tidak lain dari berpikir

⁴³ Dedi Supriyadi, *Pengantar Filafat Islam: Konsep, Filsuf, dan Ajarannya*, (Bandung: CV PUSTAKA SETIA, 2013), p. 173.

⁴⁴ Imam al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, Terj, Ahmad Maimun (Bandung: Penerbit MARJA, 2012), p. 56.

tentang wujud untuk mengetahui pencipta segala yang ada ini. Ibnu Rusyd mendasarkan argumennya (*istidalal*) dengan dalil Al-Qur'an (Al-Hasyr:2), dan (Q.S. Al-Isra':184), menyuruh manusia berpikir tentang wujud atau alam yang tampak ini dalam rangka mengetahui Tuhan. Dengan demikian, sebenarnya Al-Qur'an menyuruh umat manusia berfilsafat.⁴⁵ Adapun perbedaan pemikiran keduatokoh tersebut dapat ditinjau dari beberapa aspek, diantaranya adalah:

1. Dalam pengetahuan Tuhan, menurut Al-Ghazali bahwa Tuhan Maha Segala Tahu, baik besar ataupun kecil Tuhan mengetahui segalanya. Sedangkan menurut Ibnu Rusyd, Tuhan mengetahui sesuatu dengan zat-Nya. Pengetahuan Tuhan tidak bersifat global (*kulli*) maupun temporal (*juz'i*). Karena pengetahuan Tuhan Tidak sama dengan pengetahuan manusia.
2. Dalam penciptaan alam, menurut Al-Ghazali Bagi Al-Ghazali, bahwasannya alam itu Baharu bukan Qadim maka dapat dibayangkan bahwa alam itu diciptakan oleh

⁴⁵ Dedi Supriyadi, *Pengantar Filsafat Islam: Konsep, Filsuf , dan Ajarannya*, (Bandung: CV PUSTAKA SETIA, 2009), p. 230.

Tuhan. Ini sesuai dengan ajaran al-Qur'an yang jelas menyatakan bahwa Tuhanlah yang menciptakan segenap alam (langit, bumi, dan segala isinya). Bagi al-Ghazali, alam haruslah bukan *Qadim*. Sedangkan menurut Ibnu Rusyd bahwa alam diciptakan Tuhan bukanlah dari tiada (*al-adam*), tetapi dari sesuatu yang telah ada. Karena diciptakan-Nya sejak *qidam*, alam itu menjadi *qidam* pula. Bagaimanapun, Tuhan dan alam tidak sama karena Tuhan adalah *qadim* yang mencipta, sedangkan alam adalah *qadim* yang dicipta.

3. Dalam aspek kebangkitan manusia, menurut Al-Ghazali bahwasannya manusia akan di bangkitkan di akhirat dalam bentuk rohani dan tidak dalam bentuk jasmani. Sedangkan menurut Ibnu Rusyd soal pembangkitan manusia itu perlu digambarkan dalam bentuk jasmani, dan tidak hanya dalam bentuk rohani, karena pembangkitakan jasmani lebih mendorong bagi kaum

awam untuk melakukan pekerjaan-pekerjaan baik dan untuk menjauhi perbuatan-perbuatan jahat.⁴⁶

4. Al-Ghazali dalam hal pemikiran beliau banyak mengkritik pendapat filosof peripatetik, bahkan Al-Ghazali meyerang para filosof parepatetik dan mengkafirkannya. Al-Ghazali melontarkan keras terhadap para filosof dalam sebuah karya-nya yang berjudul *Tahafut Al-Falasifah* terhadap pemikiran para filosof peripatetik. Sedangkan Ibnu Rusyd lebih banyak mengadopsi pemikiran para filosof parepatetik seperti Plato, Aristoteles, dan lain sebagainya kemudian di tuangkan lagi dalam karya-nya yaitu: Intisari Kitab *Al-Burhan*, karya Aristoteles, Intisari Kitab *At-Ta'aruf* karya Galen, dan Intisari Kitab *Al-Ilahiyyat* karya Nicholarus.
5. Dari segi sejarah kedua tokoh tersebut antara Al-Ghazali dan Ibnu Rusyd tidak hidup pada zaman yang sama, Al-Ghazali lahir pada pertengahan abad ke-5 H, bertepatan

⁴⁶ Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme...*, p. 39-40.

dengan tahun 450 M di Thus, sebuah kota di Khurasan. Sedangkan Ibnu Rusyd lahir di Cordoba, Andalusia, Spanyol pada tahun 520 H, bertepatan dengan tahun 1128 M. Karena itu perdebatan antara Ibnu Rusyd dan Al-Ghazali tidak terjadi dua arah. Dalam buku *Tahafut Al-Falasifah* maupun *Tahafut at-Tahafut* hanya terdapat kutipan-kutipan dari pemikiran sebelumnya baru setelah itu baik Al-Ghazali dan Ibnu Rusyd mengomentarinnya dengan sistematis dan mendetail.

Polemik antara Al-Ghazali dengan Ibnu Rusyd⁴⁷ mencerminkan munculnya pemikiran filosofis yang cukup serius dan berpengaruh luar biasa terhadap pemahaman manusia mengenai pandangannya terhadap konsep ketuhanan dan alam semesta, yang sebenarnya jika dikaji secara kritis, juga

⁴⁷ Yang dimaksud polemik di sini bukanlah perdebatan langsung antara Al-Ghazali dengan Ibnu Rusyd. Sebab antaradua tokoh tersebut dipisahkan oleh jarak waktu yang cukup jauh. Al-Ghazali hidup pada tahun 450/505 H/1058-1111 M, sementara Ibnu Rusyd hidup antara tahun 520-595 H/ 1126-1198 M. Pada awalnya, Al-Ghazali menulis kitab *Tahafut al-Falasifah* yang mengancam berbagai ajaran filosof paripatetik, termasuk filosof muslim, al-Kindi dan Ibnu Sina. Sementara Ibnu Rusyd, selaku filosof muslim yang dekat dengan Aristotelianisme, merasa perlu untuk melakukan pembelaan atas serangan Al-Ghazali kepada para filosof dengan menulis kitab *Tahafut at-Tahafut*, setelah mempelajari semua aliran filsafat, serta mempelajari metodologi filsafat Al-Ghazali.

merupakan pukulan telak bagi seluruh umat Islam. Hanya saja memang, diantara keduanya terdapat kontroversi pemahaman. Perbedaan itu berupa cara mereka memahami hal-hal metafisik untuk mencapai pengertian-pengertian yang bersifat kodrati.

2. Persamaan Pemikiran Al-Ghazali dan Ibnu Rusyd

Perdebatan antara Al-Ghazali dan Ibnu Rusyd lebih sering diposisikan sebagai perdebatan antara ahli syariat dan ahli filsafat, antara kecenderungan syariat di satu sisi dan kecenderungan filsafat di sisi lain, sekalipun Al-Ghazali menyerang beberapa aspek pemikiran filsafat namun ia sendiri pernah mendalami filsafat, kekecewaan Al-Ghazali terhadap filsafat terjadi saat dirinya mencoba melakukan pencarian terhadap kebenaran hakiki melalui jalur filsafat.

Jika diuraikan secara detail maka ada dua puluh poin yang menjadi titik sentral gugatan Al-Ghazali terhadap filsafat, gugatan tersebut dituangkan dalam sebuah buku yang berjudul *Tahafut al-Falasifah*, sebaliknya Ibnu Rusyd dengan cerdas mampu melakukan tanggapan balik bahkan membantah argument Al-Ghazali pada dua puluh titik gugatan tersebut,

argumen bantahan Ibnu Rusyd dituangkan dalam sebuah buku yang berjudul *Tahafut at-Tahafut*. Meskipun dari kedua tokoh tersebut saling menyerang akan tetapi diantara mereka memiliki kesamaan pemikiran. Persamaan pemikiran di antara kedua tokoh tersebut di antaranya:

1. Menurut Al-Ghazali dan Ibnu Rusyd memiliki pandangan yang sama tentang potensi yang ada pada masing-masing manusia berbeda-beda. Maka, tidak ada alternatif lain kecuali memberi mereka sesuatu yang sesuai dengan potensi diri yang mereka miliki. Di samping itu, mereka yang dianggap oleh Ibnu Rusyd sebagai jamaah at-thariq al-burhani tidaklah berbeda dengan mereka dengan mereka yang oleh al-Ghazali diklaim sebagai jamaah penegak *al-mawazin al-qisth* (timbangan yang adil).⁴⁸

2. Al-Ghazali dan Ibnu Rusyd keduanya merupakan tokoh muslim yang besar keduanya adalah pemikir cerdas yang bersikap kritis dalam mencari hakikat hidup dan pengertian-pengertian yang mungkin dapat dipahami oleh akal budi

⁴⁸ Ibnu Rusyd, *Tahafut at-Tahafut...*, p.21

manusia. Selain itu baik Al-Ghazali dan Ibnu Rusyd tidak cukup puas terhadap ilmu-ilmu yang didapat, terbukti dari keduanya menghasilkan berbagai karya-karya yang sangat fenomenal dan sangat terkenal di berbagai belahan dunia. Al-Ghazali mempunyai kitab yang sangat terkenal yaitu *Ihya' Ulumuddin* dan *Tahafut al-Falasifah* yang sangat terkenal, sedangkan Ibnu Rusyd juga mempunyai karya yang sangat terkenal yaitu *Tahafut at-Tahufut* sebagai serangan terhadap al-Ghazali.

3. Mengenai sifat-sifat Tuhan antara Al-Ghazali dan Ibnu Rusyd memiliki pemikiran yang sama yaitu bahwa Tuhan memiliki sifat-sifat. Sifat tersebut merupakan kesempurnaan bagi yang ada. Sifat Tuhan merupakan ciri bahwa Tuhan Maha Sempurna. Bahkan antara Al-Ghazali dan Ibnu Rusyd tidak sependapat dengan Aliran Mu'tazilah yang meniadakan sifat Tuhan.

Meskipun antara Al-Ghazali dan Ibnu Rusyd saling nyerang-menyerang pemikiran tentang Tuhan dan alam semesta yang dituangkan dalam karyanya masing-masing akan tetapi mereka juga mempunyai sisi pendapat yang sama. Pertentangan

dalam masalah ini akan melunak, apabila kita melihat persoalan manthiq dianggap sebagai bidayah (permulaan) masalah ketuhanan, namun bukan yang absolut. Maka tidak mungkin orang akan belajar dan memahi manthiq, kecuali sudah menguasai banyak ilmu dan mengesah otaknya, dengan cara latihan-latihan atau lainnya.

Di titik inilah Al-Ghazali bertemu dengan Ibnu Rusyd. Keduanya sepakat, bahwa tidak semua orang dapat menyikap masalah ketuhanan. Mereka berselisih tentang ilmu Alla SWT. Apakah dengan Dzat-Nya atau Selain-Nya.⁴⁹ Beginilah membengkokkan penyifatan kelebihan seseorang yang potensial untuk menyingkap kebenaran, juga lelencengkan celaan terhadap seseorang yang kontradiktif dengan sifat-sifatnya. Dalam hal ini, Al-Ghazali hampir senada dengan Ibnu Rusyd, bahwa kebenaran hanya terletak pada orang tertentu, dan merekalah yang dapat menyikapinya. Selain mereka, hanya sedikit orang yang diberi kemampuan.

⁴⁹ Ibnu Rusyd, *Tahafut at-Tahafut...*, p. 24-25.

3. Serangan Al-Ghazali terhadap Filosof

Beliau mempelajari filsafat, kelihatannya untuk menyelidik apakah pendapat-pendapat yang dikemukakan filosof-filosof itulah yang merupakan kebenaran. Baginya ternyata bahwa argumen-argumen yang mereka⁵⁰ kemukakan tidak kuat, dan menurut keyakinannya ada yang bertentangan dengan ajaran-ajaran islam. Akhirnya ia mengambil sikap menentang terhadap filsafat. Di waktu inilah ia mengarang bukunya yang bernama *Maqasid al-Falasifah* (Maksud Pemikiran Kaum Filosof).⁵¹ Dalam buku ini menjelaskan pemikiran-pemikiran filsafat, terutama menurut Ibnu Sina. Sebagaimana dijelaskan oleh Al-Ghazali sendiri dalam “Pendahuluan” buku itu dikarangnya untuk kemudian mengkritik dan menghancurkan filsafat.

Pada kenyataan ketuhanan al-Farabi dan Ibnu Sina lebih me-Mahasuci-kan dan me-Mahaabstrak-kan Tuhan dibandingkan

⁵⁰ Para filosof Peripatetik diantaranya: dari Barat, yaitu, Aristoteles, Plato sedangkan dari dunia Islam yaitu, al-Kindi, al-Farabi, Ibnu Sina, Ibnu Rusyd, dan Nashir al-Din Thusi.

⁵¹ Lihat karya Al-Ghazali yang berjudul “*Maqhasid al-Falasifah*” (Maksud Pemikiran Para Filosof), yang diterjemahkan ke dalam bahasa latin di tahun 1145 M oleh Dominicus Gundissalimus di Telado dengan judul “*Logica et Philosophia Algazelis Arabis*.”

dengan yang dikembangkan oleh kaum Mu'tazilah, menjauhkan Tuhan secara dari segala yang memiliki celah indrawi dan materi. Tuhan digambarkannya secara rasional murni, yang lebih mendekati teori transenden dan tak terhingga yang dikembangkan oleh filosof-filosof modern. Akan tetapi perlu dicatat bahwa jika konsepsi ini bisa sesuai untuk kalangan khusus, ternyata gagal untuk orang-orang awam, menjadi obyek kritik dan tanggapan dari berbagai arah, khususnya serangan Al-Ghazali (505 H - 1111 M) yang di maksudkan untuk meneguhkan *kerancuan para filosof*.⁵²

Dalam buku *Tahafut al-Falasifah* ini, ia membicarakan 20 masalah, yang delapan diantaranya membahas Problematika ketuhanan. Al-Ghazali mendiskusikan masalah ini satu persatu dengan usaha untuk mengkritiknya dari asasnya, sehingga membuktikan bahwa para filosof tidak mampu menetapkan adanya pencipta, maupun mendatangkan bukti atas kemustahilan adanya dua Tuhan.⁵³

⁵² Madkour, *Aliran dan Teori...*, p. 125-126.

⁵³ Al-Ghazali, *Tahafut at-Tahafut...*, p. 126.

Menurut Al-Ghazali dari 20 persoalan tersebut ada tiga persoalan yang membawa kekufuran yaitu: Pertama, Alam kekal dalam arti tidak bermula. Kedua, Tuhan tidak Mengetahui perincian dari apa-apa yang terjadi di alam, dan Ketiga, Pembangkitan jasmani tidak ada. Dari ketiga persoalan tersebut diatas, kata Al-Ghazali, dengan terang-terangan menentang nash atau teks Qur'an.⁵⁴

Al-Ghazali berusaha menggugurkan pendapat mereka dengan mengatakan bahwa Zat yang pertama tidak bisa dibagi-bagi secara Genus dan Spesies, dan Tuhan adalah wujud sederhana tanpa substansi. Al-Ghazali mengkritik dengan agak keras penafsiran para filosof tentang ilmu Tuhan. Al-Ghazali menganggap bahwa penafsiran itu memberikan kesan bahwa ia lebih dekat kepada tidak tahu dibandingkan tahu. Al-Ghazali mengkritik dan memvonis, maka vonisnya bernilai penting.⁵⁵

Tak pelak lagi serangan ini memang keras, walaupun penyerang sendiri terpengaruh oleh orang-orang yang diserangnya, yang dengan demikian ia nampak lebih filosof

⁵⁴ Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme Islam...*, p. 32.

⁵⁵ Madkour, *Aliran dan Teori...*, p. 126.

dibandingkan para filosof. Serangan ini meninggalkan akibat-akibat yang menghambat perjalanan kajian filosofis dalam Islam, dan sebagian generasi yang datang belakangan yang berusaha untuk menolak semua kajian rasional bersikap ekstrim dalam menanggapi. Al-Ghazali tidak menolak jika al-Farabi dan Ibnu Sina memang punya dua pendapat yang pantas diserang. Pertama, mencukupkan diri dengan teori penciptaan, yang ini tidak lain sekedar pancaran atau emanasi ala Plotinus,⁵⁶ dan pendapat ini tidak bisa merealisasikan penciptaan yang dimaksudkan oleh Al-Qur'an maupun penciptaan yang berlandaskan pada kemampuan dan kehendak *al-Bari'* (SWT).⁵⁷

Kedua, membatasi pengetahuan Allah (ilmu Ilahi) hanya pada universalitas-universalitas saja, atau usaha untuk menyederhanakan melalui universalia-universalia itu ke dalam partikularia-partikularia. Teori ini sama sekali tidak bisa

⁵⁶ Dalam Emanasi Plotinus, terdapat tiga realitas yaitu, Pertama, *The One*, yaitu, suatu realitas yang tidak mungkin dapat dipahami melalui metode sains dan logika. *The One* dapat didekati melalui penginderaan dan tidak dapat dipahami lewat pemikiran logis. Kedua, *The Mind*, yaitu, gambaran tentang yang Esa didalamnya mengandung idea-idea Plato. Idea itu merupakan bentuk asli objek-objek. Ketiga, *The Soul*, yaitu satu jiwa dunia dapat dilihat dalam dua aspek, yaitu *energi* dibelakang dunia dan pada waktu yang sama ia adalah bentuk-bentuk alam semesta. Jiwa manusia juga mempunyai dua aspek, yaitu intelek yang tertunduk pada reinkarnasi dan irrasional.

⁵⁷ Ibrahim Madkour, *Aliran dan Teori...*, p. 126.

merealisir apa yang dikukuhkan oleh Al-Qur'an bahwa Allah mengetahui segala sesuatu. Hanya saja kedua orang filosof islam ini (Al-Farabi dan Ibnu Sina), tetapi dengan teori ini mereka bermaksud untuk membela dalam me-mahasuci-kan teori ketuhanan dan dibalut dengan penalaran logis murni dan masing-masing dari kedua filosof ini memiliki orientasi dan ajakan yang mengesankan keimanan yang dalam.⁵⁸

4. Ibnu Rusyd dalam Membela Para Filosof

Pembelaan Ibnu Rusyd terhadap kaum filosof atas serangan Al-Ghazali yang menuduh kaum filosof menjadi kafir atas pemikiran-pemikiran mereka yaitu: 1. Alam bersifat kekal, 2. Tuhan tidak mengetahui perincian yang terjadi di alam, 3 pembangkitan jasmani tidak ada.⁵⁹ Menurut Ibnu Rusyd bahwa ide ketuhanan mesti di gambarkan dalam dua pola yang berbeda. Pertama, *Khittabi*, sedangkan yang kedua *Burhani*, (demonstratif). Memang bijaksana kalau kita berbicara kepada orang lain sesuai dengan kemampuan mereka.

⁵⁸ Ibrahim Madkour, *Aliran dan Teori...*, p. 127.

⁵⁹ Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme...*, p. 36.

Beliau mengkritik aliran-aliran kalamiah, baik itu Mu'tazilah maupun Asy'ariyyah, yang notabene adalah Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah. Itu merupakan keberanian yang punya bobot tersendiri, dan ia sendiri tidak terlepas dari fantisme dan serangan sikap itu. Ia mencela Al-Ghazali karena dalam *Tahafut al-Falasifah* mengetengahkan persoalan-persoalan yang mestinya terbatas hanya untuk kalangan khusus.⁶⁰

Memang kalangan khusus bisa merasa kesulitan dalam menggambarkan teori ketuhanan secara rasioanl dan abstrak. Di dalam Syara' juga ada makna lahir batin. Mereka mampu menakwilakan makna lahir itu juga tidak sesuai dengan akal. Ibnu Rusyd seperti kedua temannya yang Islam itu (yakni Al-Farabi dan Ibnu Sina), berpendapat bahwa alam itu *qadim* (eternal), materi dan bentuk alam adalah azali. Kekadiman (eternitas) alam tidak bertentangan dengan kenyataan bahwa ia adalah makhluk yang diciptakan Allah secara Azali, tidak melalui emansi seperti anggapan al-Farabi dan Ibnu Sina, tetapi ia menghubungkan satu sama lain bagian alam itu sejak azali

⁶⁰ Ibrahim Madkour, *Aliran dan Teori...*, p. 127-128.

dalam kepastian. Ia menggerakannya secara terputus-putus, di mana bentuk bertumpu dengan materi sehingga lahir ada, atau terpisah darinya sehingga lahir *tiada*, karena ia adalah Pencipta, Penggerak Pertama dan Perubah alam.⁶¹

Ibnu Rusyd adalah seorang rasionalis yang amat konsisten pada kecenderungan rasionalismenya, baik ketika berbicara kepada orang awam maupun kalangan khusus. Adalah suatu anggapan yang mengatakan bahwa buku-buku keagamaannya bertentangan dengan buku-buku filosofisnya. Kalau memang ada perbedaan antara kedua jenis buku itu sebenarnya dikarenakan faktor metode, yang secara ringkas merupakan perbedaan metodologis. Yang intinya bahwa Ibnu Rusyd sengaja berbicara kepada orang awam dengan bahasa global dan mudah menghindari kerumitan, kekaburan, maupun detail-detail.

Kebalikan dari ini, ketika berbicara kepada orang-orang khusus, ia berbicara dari berbagai aspek: menganalisa dan mendiskusikan. Amat disayangkan bahwa bencana yang

⁶¹ Ibnu Rusyd, *Tahafut at-Tahafut...*, p. 180.

menimpa di akhir hayatnya menghalangi kaum muslimin dari memahaminya secara benar, karena buku-bukunya dibakar dan khalayak mengkhawatirkan filsafatnya.⁶²

Sementara Ibnu Rusyd adalah seorang filosof sekaligus *fuqaha*, yang sangat terampil menggunakan argumen-argumen *manthiqi*, dan seorang yang dikenal di Barat sebagai satu-satunya komentator Aristoteles yang paling kompeten. Ia memiliki corak penafsiran yang rasional. Jika Al-Ghazali dalam kitab *Tahafut al-Falasifah*⁶³ tidak mempercayai hukum kausalitas, maka Ibnu Rusyd melakukan terjemahan hukum kausalitas ini secara kreatif.

Menurut Ibnu Rusyd, jika filsafat Aristoteles sudah dapat dibuktikan kebenarannya dengan logika, maka pertentangan antara agama dan filsafat dapat terjadi, sehingga kaum muslimin dapat menerima filsafat menjadi bagian dari keberagamaannya. Untuk itulah Ibnu Rusyd menulis kitab *Fasl al-Maqal fi baina al-*

⁶² Ibrahim Madkour, *Aliran dan Teori...*, p. 130-131

⁶³ Masalah kausalitas (hubungan sebab-akibat), merupakan masalah ke-17 yang dipersoalkan Al-Ghazali dalam *Tahafut al-Falasifah*. Al-Ghazali tidak mempercayai sepenuhnya tentang *sunnatullah* ini. Oleh Al-Ghazali, masalah ini diserahkan sepenuhnya kepada Allah. Untuk lebih jelas, lihat Muhammad Sholikhin, *Filsafat dan Metafisika dalam Islam*, (Jakarta: Narasi, 2008), lihat lampiran lampirannya di akhir buku ini.

Hikmah wa al-Syari'at min al-Ittishal.⁶⁴ Dalam kitab inilah ia mengemukakan bahwa agama dan filsafat saling bertemu, serta menunjukkan bagaimana cara mempertemukannya. Jadi dalam kitab ini, Ibnu Rusyd menekankan satu hal, bahwa filsafat tidak bertentangan dengan Islam, terutama dalam hal hal hukum kausalitas.⁶⁵

⁶⁴ Lihat Ibnu Rusyd, *Fasl al-Maqal fi ma Baina al-Hikmah wa al-Syari'at min al-Ittishal*, tahqiq Muhammad 'Imarah (Kairo:1972). Ibnu Rusyd menulis kitab ini tahun 1180 M sebelum menulis kitab *Tahafut at-Tahafut* pada tahun itu juga. Kitab ini tampaknya untuk mengimbangi kitab *Maqashid al-Falasifah* Al-Ghazali. Sementara sebagai pengimbang *Tahafut al-Falasifah*, Ibnu Rusyd menulis kitab *Tahafut at-Tahafut*.

⁶⁵ Muhammad Sholikhin, *Filsafat dan Metafisika dalam Islam*, (Jakarta: Narasi, 2008), p. 71.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari uraian diatas dapat disimpulkan bahwa pemikiran Al-Ghazali tentang Wujud Tuhan yaitu Dalil *Naqli* (al-Qur'an) dan Dalil '*Aqli* (Akal), dalil *Naqli* ialah dalil yang berdasarkan pemahaman terhadap kandungan ayat-ayat al-Qur'an. Sedangkan Dalil '*Aqli* dalil yang berdasarkan akal, Al-Ghazali mengemukakan dalil akal dalam masalah ini. Ia membedakan Allah dengan alam sebagai yang *qadim* dan yang *baharu*. Wujud yang *qadim* merupakan sebab bagi adanya yang baharu. Sedangkan untuk menyatakan zat dan sifat Tuhan Al-Ghazali lebih berpihak kepada Ahlussunnah dibanding Mu'tazilah, bahwa sifat itu bukan zat dan bukan pula lain dari zat, yakni tidak dapat dipisahkan dari-Nya.

Sedangkan Ibnu Rusyd untuk membuktikan wujud Tuhan, dengan mengemukakan tiga dalil, Pertama: Dalil *Inayah* (Pemeliharaan), dalil ini menunjukkan bahwa keberadaan alam

semesta ini sesuai dengan keberadaan manusia. Artinya segala yang ada ini dijadikan untuk tujuan kelangsungan manusia. Kedua: Dalil *Ikhtira'* (Penciptaan), dalil ini berdasarkan pada fenomena ciptaan segala makhluk ini, seperti ciptaan kehidupan pada benda mati dan berbagai jenis hewan, tumbuh-tumbuhan dan sebagainya. Ketiga: Dalil *Gerak*, 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 zatnya dengan sebab Pengerak Pertama yang tidak bergerak sama sekali, baik pada dzat maupun pada sifat-Nya. Penggerak Pertama yang azali ini adalah Allah SWT.

Sedangkan mengenai zat dan sifat Tuhan Ibnu Rusyd berpendapat bahwa sifat merupakan sesuatu kesempurnaa bagi-Nya. Adapun masalah hubungan zat dan sifat Tuhan Ibnu Rusyd lebih berpihak kepada Penafsiran Mu'tazilah daripada Asy'ariyyah. Yaitu menafsirkan sifat-sifat Tuhan sebagai *i'tibarat dzihniyyah* (pandangan akal) terhadap zat Allah yang Esa.

Dari hasil penelitian dari bab sebelumnya dapat di simpulkan bahwa perbandingan antara Al-Ghazali dan Ibnu Rusyd tentang ketuhanan yaitu:

a. Hubungan Tuhan dengan Alam

Menurut Al-Ghazali bahwasannya, alam itu baharu bukan Qadim dan diciptakan oleh Tuhan, Tuhan menciptakan alam dari ketiadaan menjadi ada maka alam ada di samping adanya Tuhan. Sedangkan menurut Ibnu Rusyd berpendapat bahwa Tuhan menciptakan alam bukanlah dari tiada, tetapi dari sesuatu yang telah ada. Tuhan dan alam tidak sama karena Tuhan *qadim* Pencipta, sedangkan alam adalah *qadim* yang dicipta.

b. Hubungan Tuhan dengan Ilmu Pengetahuan

Menurut Al-Ghazali Tuhan Maha Segala Tahu, baik besar maupun kecil tidak ada sebesar *zarrah* atom pun di bumi atau di langit yang lepas dari pengetahuann-Nya. Sedangkan menurut Ibnu Rusyd Tuhan hanya mengetahui yang universal bukan perkara yang kecil. Tuhan mengetahui sesuatu dengan zat-Nya. Pengetahuan Tuhan tidak bersifat global (*kulli*) maupun temporal (*juz'i*) karena pengetahuan Tuhan berbeda dengan pengetahuan

manusia, pengetahuan Tuhan merupakan sebab dari wujud, sedangkan pengetahuan manusia adalah akibat.

B. Saran

Setiap orang memiliki pemikiran yang berbeda-beda karena itu sudah merupakan sebuah kodrat dan ketetapan yang diberikan oleh Sang Maha Kuasa, tetapi yang lebih penting adalah menyadari adanya sebuah perbedaan dan kemudian memanfaatkan perbedaan itu menjadi sumber kekuatan bagi umat Islam. Janganlah perbedaan menjadi sebab hancurnya sikap kologial bangsa dan umat.

Kajian gagasan konsep Al-Ghazali dan Ibnu Rusyd tentang Ketuhanan tidak cukup di bahas hanya dengan penelitian secara ringkas dan sederhana seperti ini, dengan kata lain perlu penelitian lebih lanjut dan lebih menyeluruh tentang pemikirannya mengenai Tuhan.

Akhirnya sebagai penyusun Skripsi yang sangat seerhana ini. penulis berharap partisipasi pembaca saran dan kritik yang membangun sangatlah penulis harapkan demi tercapainya tujuan pokok penelitian ini.

Harapan penulis mudah-mudahan Skripsi sederhana ini bermanfaat, khususnya bagi penulis sendiri dan bagi para pembaca yang tertarik pada kajian-kajian dibidang ketuhanan.