

Sunaryo

Akuisisi dan Polemik Filsafat dalam Islam

Abstrak: Melalui artikel ini penulis menjelaskan bagaimana filsafat Yunani masuk ke dalam dunia muslim, bagaimana ia diserap, dikembangkan dan didiskusikan. Dari cara sarjana muslim merespon peradaban luar atau asing saat itu kita bisa melihat sebuah watak agama yang sangat terbuka dan sekaligus juga kritis. Meski dalam topik-topik tertentu mereka tidak satu pendapat, tetapi secara umum tradisi yang dikembangkan adalah sebuah sikap kritis yang cukup ilmiah. Suasana ini membentuk lingkungan keilmuan yang positif bagi perkembangan ilmu pengetahuan secara umum dalam dunia muslim. Polemik antar-para teolog dan filsuf soal filsafat pada masa itu bisa kita pahami sebagai ekspresi keragaman pendapat yang membuat Islam semakin kaya dalam pemikiran. Keragaman ini menjadi penting ketika kita bicara tentang sikap Islam terhadap filsafat dan filsuf. Ketidaksetujuan terhadap filsafat hanya salah satu bagian pandangan cendekiawan muslim, sebagaimana dilakukan oleh al-Ghazālī, karena cendekiawan muslim yang lain justru menganggap itu sebagai sesuatu yang *mandūb* (dianjurkan) sebagaimana dinyatakan oleh Ibn Rusyd.

Kata Kunci: *filsafat, filsuf, akal, wahyu, akuisisi*

Abstract: Through this article I want to explain how Greek philosophy has come to the Muslim world, how it has been absorbed, developed and discussed. From the way Muslims respond to foreign civilizations at that time we can see a character that is very open-minded. We can see this in the attitudes of Muslim scholars and philosophers at that time. Although they had not a same thought, but in general the attitudes developed were fairly open in the spirit of scholar principles. This atmosphere has created a positive environment for the development of science generally in the Muslim world. The polemic between theologians and philosophers about the status of philosophy at that time could be understood as an expression of the diversity of view that make Islam increasingly rich in thought. The refusal to philosophy is only a partial view of Muslim scholars because other Muslim scholars considered it a *mandūb* (strongly recommended).

Keywords: *philosophy, philosopher, reason, syari'at (revelation), acquisition.*

Pendahuluan

Jika kita melihat sejarah peradaban Islam, kita akan melihatnya sebagai peradaban yang banyak ditopang oleh peradaban-peradaban besar yang ada sebelumnya. Penerimaan pada berbagai peradaban pra-Islam itu dimungkinkan karena watak dasar Islam yang terbuka dalam menyerap nilai-nilai positif dari peradaban yang sudah ada sebelumnya. Salah satu warisan yang dianggap penting itu adalah filsafat Yunani. Perjumpaan dengan filsafat Yunani (dan juga dengan peradaban lainnya) terjadi karena kekuasaan Islam memasuki wilayah yang di masa lalu menjadi pusat peradaban besar. Dalam perjumpaan itu kita melihat sebuah hasrat yang luar biasa besar untuk mengakuisisi dan mengadaptasi agar warisan itu menjadi bagian dari peradaban Islam.

Dalam makalah ini penulis akan menunjukkan bagaimana umat Islam berjumpa dengan filsafat Yunani dan kemudian menjadikannya sebagai bagian dari peradaban Islam. Proses penerjemahan dan diskusi yang berlangsung masif di abad ke-2 hingga ke-4 hijriah telah melahirkan pemikir dan filsuf yang banyak dipengaruhi oleh alam pikiran Yunani. al-Fārabi dan Ibn Sinā adalah sebagian dari pemikir yang lahir saat itu. Adaptasi filsafat Yunani ke dalam Islam memunculkan polemik yang diajukan oleh sebagian ulama ortodoks, khususnya tentang hubungan akal dan wahyu. Salah seorang teolog utama yang dibahas di sini adalah al-Ghazālī. Ia adalah seorang intelektual besar muslim yang melakukan kritik secara akademis kepada para filsuf muslim. Diskusi yang berlangsung saat itu sangat terbuka sehingga perdebatannya kemudian melahirkan karya-karya besar yang monumental hingga saat ini. Dari kritik al-Ghazālī kepada Aristoteles dan para filsuf muslim yang mengikuti filsafat Aristoteles kemudian melahirkan Ibn Rusyd dengan karya-karya besarnya.

Masuknya Filsafat Yunani dalam Islam

Bukanlah sesuatu yang sulit untuk mendapatkan perintah dan anjuran menggunakan akal budi (*'aql*) dalam doktrin Islam, baik dari Alquran dan juga hadits. Ada begitu banyak ayat dan hadits yang mendorong umat Islam untuk mencintai dan mengejar ilmu pengetahuan, dari manapun sumber pengetahuan itu berasal. Karenanya ketika kekuasaan Islam sudah memasuki wilayah-wilayah yang pernah menjadi pusat peradaban di masa pra-Islam, dengan semangat itu dan juga dengan dukungan penguasa, proses akuisisi ilmu pengetahuan berlangsung dengan sangat masif. Proses ini bisa menjadi petunjuk bahwa salah satu penopang peradaban pengetahuan dalam Islam adalah karena sikap

keterbukaan Islam dalam menyerap peradaban-peradaban besar yang ada sebelumnya, baik dari timur (Persia dan India) maupun barat (Yunani).

Salah satu masa yang dicatat sebagai masa akuisisi yang sangat masif terjadi di masa Bani 'Abbasiyah, khususnya pada era Khalifah al-Ma'mūn yang berkuasa dari 813 hingga 833 M. Penerjemahan buku-buku non-Arab ke dalam bahasa Arab terjadi secara besar-besaran dari awal abad kedua hingga akhir abad keempat hijriyah.¹ Perpustakaan besar Bayt al-Hikmah didirikan oleh Khalifah al-Ma'mūn di Baghdad yang kemudian menjadi pusat penerjemahan dan pusat kegiatan para intelektual di masa itu.² Menurut Frederick Meyer, perpustakaan Bayt al-Hikmah adalah perpustakaan yang sangat bagus yang kemegahannya tidak didapatkan di dalam kebudayaan Eropa Barat saat itu.³

Buku-buku yang diterjemahkan terdiri dari berbagai bahasa, mulai dari bahasa Yunani, Suryani, Persia, Ibrani, India, Qibti, Nibti dan Latin.⁴ Keberagaman sumber pengetahuan dan kebudayaan ini kemudian membentuk corak filsafat Islam selanjutnya. Di antara banyak pengetahuan dan kebudayaan yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab, buku-buku berbahasa Yunani adalah yang paling diminati, khususnya karya-karya Plato dan Aristoteles. Beberapa karya dari kebudayaan Persia dan India juga tidak luput dari proses penerjemahan ini, khususnya yang terkait dengan astronomi, kedokteran dan juga ajaran-ajaran agama.⁵

Dalam konteks akuisisi pemikiran filsafat, Jamil Shaliba menjelaskan bahwa pembentukan filsafat Islam terjadi dalam dua tahap. Pertama tahap penerjemahan dan kedua tahap produksi pengetahuan atau pemikiran. Setelah melewati tahap penerjemahan maka mulailah bermunculan filsuf-filsuf Islam yang mengambil jalur metode filsafat Yunani seperti yang dimulai dari al-Kindī hingga Ibn Khaldūn.⁶ Menurut Fazlur Rahman, yang disebut filsafat Islam dalam hubungannya dengan filsafat Yunani harus dilihat dalam konteks hubungan "materi dan bentuk." Menurutnya, filsafat Islam sebenarnya adalah filsafat Yunani secara material, namun diaktualkan dalam bentuk sistem dan merk Islam.⁷ Karenanya tidak tepat jika kita mengatakan bahwa filsafat Islam hanya *carbon copy* dari filsafat Yunani atau Helenisme.⁸

Perpustakaan Bayt al-Hikmah yang didirikan oleh Khalifah al-Ma'mūn berisi para penerjemah yang terdiri dari orang Yahudi, Kristen

¹ Jamil Shaliba, *Tarikh Al-Falsafah al-'Arabiyah* (Beirut: Dar Alkitab Allubnani, 1973), 96.

² Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya (Jilid I)*, 68.

³ Frederick Meyer, *A History of Ancient and Medieval Philosophy* (New York: American Book Company, 1950), 391.

⁴ Shaliba, *Tarikh Al-Falsafah al-'Arabiyah*, 95.

⁵ Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam: Sebuah Pendekatan Tematis* (Bandung: Mizan, 2002), 10-11.

⁶ Shaliba, *Tarikh Al-Falsafah al-'Arabiyah*, 129.

⁷ Fazlur Rahman, *Islam* (Jakarta: Pustaka, 1997), 167.

⁸ Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin Dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 2000), 218.

dan para penyembah bintang. Salah seorang penerjemah yang sangat terkenal karena banyaknya hasil terjemahan yang dihasilkan adalah Hunain ibn Ishāq al-'Ibādī, seorang Kristen Nestorian (194-260 H/810-873 M).⁹ Ia menguasai beberapa bahasa penting saat itu seperti bahasa Persia, Yunani, dan Arab. Hasil terjemahan Hunain ini dihargai emas oleh khalifah al-Ma'mūn seberat buku yang diterjemahkannya. Buku-buku yang besar saat itu ia ringkas sehingga dapat dibaca dengan mudah oleh para pembacanya. Beberapa penerjemah lain yang telah berkontribusi dalam memperkaya sumber pengetahuan ke dalam bahasa Arab di perpustakaan Bayt al-Hikmah adalah Hubaisy sepupu Hunain, 'Īsā ibn Yahyā murid Hunain dan Ishāq ibn Hunain (anak Hunain ibn Ishāq).¹⁰

Menurut Shaliba, setidaknya ada dua motivasi yang mendorong gerakan penerjemahan yang sudah dimulai sejak zaman Bani Umayyah dan kemudian menemukan puncaknya pada dinasti Bani 'Abbasiyah. Pertama motivasi praktis (*ba'its 'amali*) dan kedua motivasi budaya (*ba'its tsaqafi*). Pada motivasi yang pertama, ada kebutuhan di kalangan umat Islam saat itu untuk mempelajari ilmu-ilmu yang berasal dari luar Islam. Pengetahuan-pengetahuan tersebut secara praktis dapat membantu menyelesaikan urusan ibadah dan penerapan syari'ah seperti penentuan waktu shalat, hukum *fara'idh* (pembagian harta waris), masalah kesehatan dan lain-lain. Ilmu-ilmu yang dianggap membantu misalnya adalah kimia, kedokteran, fisika, matematika, dan falak (astronomi).¹¹

Motivasi yang kedua adalah motivasi kultural. Ada kebutuhan dalam masyarakat Islam untuk mempelajari kebudayaan-kebudayaan Persia dan Yunani untuk menguatkan sistem hukum Islam dan menangkalkan akidah yang datang dari luar Islam. Ketika terjadi gelombang kebudayaan luar dalam dunia Islam yang meliputi akidah kaum Majusi (penyembah api) dan kaum Dahriah, kekhalifahan 'Abbasiyah menganggap perlu bagi kaum muslim untuk mempelajari ilmu-ilmu logika serta sistem berpikir rasionalis lainnya untuk menangkalkan akidah yang datang dari luar

⁹ Ia pernah menjadi kepala Perpustakaan Bayt al-Hikmah, menggantikan gurunya, Yuhana ibn Masawaih. Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam: Sebuah Peta Kronologis* (Bandung: Mizan, 2002), 9.

¹⁰ Ibid.; Tidak semua hasil dari proses penerjemahan yang berlangsung saat itu memiliki kualitas yang baik. Ada beberapa buku hasil terjemahan saat itu yang justru menyulitkan pembaca dalam memahami isi buku. Di antara orang yang menderita akibat buruknya mutu terjemahan saat itu adalah Ibn Sīnā. Menurut Shaliba, Ibn Sīnā pernah membaca buku terjemahan Metafisika Aristoteles sebanyak empat puluh kali, tetapi ia sama sekali tidak dapat mengerti maksud dari tulisan tersebut. Bagi Shaliba, apa yang dialami Ibn Sīnā barangkali dikarenakan dua hal, pertama karena materi buku itu memang sulit dan kedua karena hasil terjemahan yang buruk. Ibn Abi Usbu'a'ih pernah mengkategorikan tingkat mutu terjemahan saat itu dalam tiga tingkat: tingkat baik seperti terjemahan Hunain ibn Ishāq dan anaknya Ishāq ibn Hunain, tingkat sedang ada pada terjemahan Ibnu Na'imah dan Tsābit ibn Qurrah. Dan tingkat yang ketiga adalah buruk, seperti yang ada pada terjemahan Ibn al-Bitriq. Lih Shaliba, *Tarikh Al-Falsafah al-'Arabiyah*, 110.

¹¹ Shaliba, *Tarikh Al-Falsafah al-'Arabiyah*, 106.

itu.¹² Umat Islam dianjurkan untuk mempelajari logika Aristoteles, agar dapat berdebat dengan keyakinan yang datang dari luar.¹³

Hasil dari mega proyek ini adalah lahirnya filsuf-filsuf muslim yang dimulai dari al-Kindī (801-873M, Latin: Alkindius), al-Fārabi (870-950M, Latin: Alfarabius) dan Ibn Sīnā (980-1037M, Latin: Avicenna) di abad ke-9 hingga ke-11. Tema-tema filsafat Yunani dan secara khusus ajaran neoplatonisme sudah mulai diadaptasi dalam frame teologi Islam. Dalam pandangan Majid Fakhry, al-Fārabi dan Ibn Sīnā dikategorikan dalam kelompok mazhab neoplatonisme Islam.¹⁴ Kuatnya neoplatonisme Islam barangkali cukup bisa dipahami karena karya Plotinus *The Enneads* saat itu masuk dalam daftar buku yang memiliki pengaruh besar bagi filsuf muslim.¹⁵

¹² Selain dua motivasi itu, menurut Shaliba, juga ada sebuah kisah yang diceritakan oleh Ibn al-Nadim dalam *al-Fihrist* tentang penjelasan mengapa Khalifah al-Ma'mūn sangat bersemangat membiayai proyek penerjemahan saat itu. Ia menceritakan bahwa pada suatu malam, ia bermimpi berjumpa dengan seorang laki-laki yang memakai pakaian putih, jidatnya botak, alisnya menyambung dan mata agak kebiru-biruan. Laki-laki ini duduk di atas singgasana khalifah al-Ma'mūn. Kemudian khalifah bertanya kepada laki-laki itu, "siapa engkau?". Laki-laki itu menjawab "aku Aristoteles." Dalam mimpi itu, khalifah al-Ma'mūn merasa sangat senang karena dapat bertemu dengan filsuf yang menjadi pujaannya. Kemudian al-Ma'mūn bertanya kepada laki-laki yang mengaku sebagai Aristoteles, "wahai sang filsuf, aku ingin bertanya kepadamu tentang apa itu 'baik' (*the good*)?" Laki-laki itu menjawab: "baik itu adalah apa yang baik menurut akal." Khalifah bertanya lagi: "Kemudian apa lagi wahai filsuf?" Kata laki-laki itu: "Apa yang baik menurut syari'at." "Kemudian apa lagi wahai sang filsuf?" khalifah bertanya lagi. Laki-laki itu menjawab: "Apa yang baik menurut kebanyakan (jumhur)." Menurut Ibn al-Nadim, mimpi ini diyakini sebagai motivasi bagi al-Ma'mūn dalam proyek penerjemahan di masa kekuasaannya. Sampai-sampai ia mengirim surat kepada raja Romawi untuk meminta izin agar buku-buku yang ada di kerajaan Romawi dapat diterjemahkan oleh para penerjemah yang ada di perpustakaan Bayt al-Hikmah. Selain karena mimpi itu, faktor yang juga bisa menjadi motivasi besar itu adalah karena kecenderungan sang khalifah pada mazhab mu'tazilah yang mengagungkan akal budi. Lih. *Ibid.*, 107-109.

¹³ Anjuran untuk mempelajari logika (*al-mantiq*) bisa didapati dalam pernyataan bahwa orang yang tidak mengerti ilmu logika tidak bisa dipercaya keilmuannya. Ahmad al-Damanhuri, *Syarh Idhāh al-Mubham* (Indonesia: Ihya Kutub al-Arabiyah, n.d.), 5.

¹⁴ Kategori ini dapat kita lihat pada karya Majid Fakhry yang berjudul *A History of Islamic Philosophy*, dan *Sejarah Filsafat Islam: Sebuah Peta Kronologis*, yang diterjemahkan dari karya *A Short Introduction to Islamic Philosophy, Theology and Mysticism*.

¹⁵ Cristina D'Ancona, "Greek into Arabic: Neoplatonism in Translation," in *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. Peter Adamson and Richard C. Taylor (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 21; *The Enneads* adalah karya Plotinus yang dipublikasikan oleh muridnya yang bernama Porphyry. Ajarannya memiliki pengaruh besar terhadap teologi dan ajaran mistik. Filsafatnya merupakan gabungan dari filsafat Plato, Aristoteles dan Stoa. Lih. Paul Henry, "Introduction," in *The Enneads*, ed. Stephen MacKenna (London: Faber and Faber Limited, n.d.), xxxv-xlix; Sementara nama Porphyry sendiri bukanlah nama yang asing di kalangan filsuf Arab. Oleh filsuf Arab, ia dikenal sebagai komentator Aristoteles. Karyanya yang berjudul *Eisagoge* adalah sebuah buku pengantar untuk studi buku *Organon* Aristoteles. Lih. F. E. Peters, *Aristotle and The Arabs* (New York: New York University Press, 1968), 9.

al-Fārabi, yang lahir di Farab,¹⁶ juga tidak bisa dipisahkan dari Filsafat Aristoteles, khususnya pada bidang logika, fisika dan metafisika. Karenanya ia diberi gelar sebagai Guru Kedua (*al-Mu'allim al-Tsāni*) setelah Aristoteles – yang merupakan Guru Pertama (*al-Mu'allim al-Awwal*). Sementara dalam bidang etika dan teologi, ia cenderung pada ajaran Plato.¹⁷ Salah satu karyanya yang cukup masyhur adalah *Mabādi Arā Ahl al-Madīnah al-Fādhillah* (Dasar-dasar Pandangan Warga Kota Utama). Dalam buku tersebut, ia menguraikan hakikat alam semesta, caranya mengada dari Wujud Pertama, bentuk pengelompokan politik dan puncak perjalanan jiwa manusia.¹⁸

Sementara Ibn Sīnā, yang terkenal dengan karya-karya kedokterannya, juga seorang filsuf yang dekat dengan ajaran Aristoteles. Dalam bidang kedokteran ia menulis *Kitāb al-Qānūn fi al-Tibb* (*Canon of Medicine*), sebuah karya yang cukup berpengaruh di dunia kedokteran Eropa. Karya ini dicetak untuk pertama kalinya di Roma pada tahun 1593 dan sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Latin sejak abad ke-12. Edisi Latinnya diterbitkan sebanyak 16 kali di abad ke-15 dan 20 kali di abad ke-16. Buku tersebut masih dipelajari di universitas-universitas Eropa hingga abad ke-18.¹⁹ Karya filsafatnya yang cukup terkenal adalah *al-Syifā* (*Healing [from error]*) yang berisi empat bidang penting dalam filsafat yakni logika, matematika, fisika dan metafisika.²⁰

Pemikiran yang cukup masyhur dari al-Fārabi adalah ajarannya tentang emanasi (*al-Faidh*). Dengan ajaran emanasi, al-Fārabi menjelaskan bagaimana segala yang ada ini muncul dari “penyebab pertama”. Menurutnya, segala yang ada ini terbagi pada apa yang ia sebut *Wājib al-Wujūd* (Yang Wajib Ada / *The Necessary Being*) dan *Mumkin al-Wujūd* (Yang Mungkin Ada / *The Contingent Being*).²¹ Yang pertama, oleh al-Fārabi disebut sebagai Penyebab Pertama atau Wujud Pertama. Menurutnya:

Wujud yang pertama adalah penyebab pertama bagi segala yang ada. Ia bebas dari segala kekurangan. Wujudnya adalah yang paling utama dan paling dahulu, dan (karenanya) tidak mungkin ada wujud yang lebih utama dan lebih dahulu dari pada wujud-Nya. Karenanya (pula), mustahil jika terdapat ketiadaan pada wujud dan substansi-Nya.²²

Sementara yang dimaksud dengan “Yang Mungkin Ada” adalah bahwa ia tidak dapat muncul kecuali karena ada penyebab. Penyebab ini juga didahului oleh penyebab yang lain, namun mustahil jika penyebab

¹⁶ Wilayah yang menjadi bagian dari Turki. Lih. Shaliba, *Tarikh Al-Falsafah al-'Arabiyah*, 135.

¹⁷ Shaliba, 140.

¹⁸ Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam: Sebuah Peta Kronologis*, 47.

¹⁹ Shaliba, *Tarikh Al-Falsafah al-'Arabiyah*, 212.

²⁰ Shaliba, 214.

²¹ Shaliba, 147.

²² Al-Fārabi, “Mabādi Arā Ahl Al-Madīnah Al-Fādilla,” in *Al-Farabi on the Perfect State*, ed. Richard Walzer (Oxford: Clarendon Press, 1985), 56.

ini tidak berkesudahan. Karenanya, penyebab ini harus berhenti pada penyebab yang tidak disebabkan oleh yang lain. Ia adalah penggerak yang tidak digerakkan. Menurut al-Fārabi, penggerak yang tidak digerakkan ini disebut sebagai Yang Wajib Ada (*Wājib al-Wujūd*) yang menjadi sebab bagi segala yang ada.²³

Polemik Akal dan Wahyu

Pemikiran yang diadaptasi oleh para filsuf muslim dari filsafat Yunani ini kemudian melahirkan satu polemik besar terkait dengan hubungan dan posisi akal budi di hadapan wahyu. Menurut Shaliba, secara garis besar, ada tiga kelompok yang mencoba menjawab polemik ini. Kelompok *pertama* adalah mereka yang memosisikan wahyu lebih tinggi dari pada akal. Kelompok ini berkeyakinan bahwa akal manusia tidak akan sanggup mengetahui hakikat dari wilayah metafisika (ketuhanan). Karenanya, wilayah ini harus diserahkan pada otoritas wahyu. Kelompok *kedua* adalah kelompok yang berseberangan dengan kelompok pertama. Kelompok kedua ini percaya bahwa akal manusia adalah pemutus (hakim) yang absolut, baik untuk masalah dunia maupun masalah agama. Dengan akal budinya, manusia dapat mengetahui segala sesuatu, sekalipun tanpa panduan wahyu. Adapun kelompok yang *ketiga* adalah kelompok yang berada pada posisi tengah di antara dua kelompok sebelumnya. Akal dan wahyu saling mengandaikan dan tidak saling menegasi. Menurut Shaliba, kelompok pertama diwakili oleh sekte Khawarij, Murji'ah dan Ashhāb al-Hadīts, kelompok kedua oleh sekte Mu'tazilah dan para filsuf, sedangkan kelompok ketiga oleh sekte Asy'ariyah.²⁴

Salah satu tokoh penting yang berada dalam barisan Asy'ariyah dan melakukan kritik terhadap pandangan para filsuf muslim saat itu, khususnya filsafat al-Fārabi dan Ibn Sīnā adalah al-Ghazālī (1058-1111M, Latin: Algazel).²⁵ Ia lahir di Ghazalah, sebuah tempat dekat Thus yang

²³ Shaliba, *Tarikh Al-Falsafah al-'Arabiyah*, 147.

²⁴ *Ibid.*, 342-343; Khawarij adalah aliran garis keras yang berpandangan bahwa seorang muslim yang berdosa besar akan kekal berada di neraka. Adapun Murji'ah adalah aliran yang lebih lunak dengan mengatakan bahwa masalah kekal atau tidak di neraka sebaiknya ditangguhkan hingga hari perhitungan nanti. Aliran Mu'tazilah dikenal sebagai aliran paling rasional di dalam Islam. Aliran Asy'ariyah adalah mereka yang ikut kepada ajaran Abu Hasan al-Asy'ari, seorang teolog bekas Mu'tazilah yang kemudian memiliki pandangan berbeda, dan al-Ghazālī termasuk bagian dari kelompok ini. Lih. al-Syahrastani, *al-Milal Wa al-Nihal* (Beirut: Dar Alfikr, 1997), 92-112; Harun Nasution, *Teologi Islam* (Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia, 2002), 40.

²⁵ Nama al-Ghazālī bisa diambil dari nama tempat ia lahir, yakni Ghazalah, atau bisa juga diambil dari profesi ayahnya yang seorang penenun wol. Dalam bahasa Arab, penenun berarti al-Ghazzāl dengan menggandakan huruf 'z' (*zay*). Lih. Shaliba, *Târikh Al-Falsafah Al-'Arabiyah*, 333; Di kalangan umat Islam, khususnya dalam tradisi sunni, al-Ghazālī adalah tokoh yang sangat berpengaruh. Salah satu karyanya yang paling terkenal adalah *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* (Menghidupkan Ilmu-ilmu Agama). Di Indonesia, karya ini merupakan kitab yang wajib dibaca di seluruh lembaga pendidikan Islam tradisional seperti pesantren dan perguruan tinggi Islam. Ia membagi karya ini menjadi empat bagian,

merupakan bagian dari daerah Khurasan (wilayah Persia atau Iran saat ini), pada tahun 450 H atau 1058 M. Ia pernah belajar di Jurjan, satu tempat di sebelah tenggara laut Kaspia, pada sekitar tahun 1077. Di sana, ia belajar pada seorang intelektual besar di masa itu, yakni al-Juwaynī, yang memperkenalkan teologi dan juga filsafat. Pada tahun 477 H atau 1085 M, al-Juwaynī meninggal dunia dan setelah itu Al-Ghazālī memutuskan pergi ke Irak, satu tempat di mana namanya sudah cukup terkenal. Di sana ia menjalin hubungan baik dengan salah seorang menteri bernama Nizhzhām al-Mulk (1018-1092) dari pemerintahan Saljuk. Pada umur yang masih cukup muda, sekitar 34 tahun (pada tahun 484 H/1091 M), ia diangkat menjadi guru besar di sekolah al-Nizhzhāmiyah yang berada di kota Baghdad.²⁶

bagian pertama adalah tentang ibadah (*rub'ū al-'ibadāt*), bagian kedua tentang etika dan pergaulan hidup sehari-hari (*rub'ū al-'ādāt*), bagian ketiga adalah tentang yang merusak hati (*rub'ū al-muhlikāt*) dan bagian keempat tentang yang menyelamatkannya (*rub'ū al-munjiyāt*). Keempat bagian isi buku ini merupakan uraian tentang konsep hidup yang baik dengan berlandaskan pada praktik yang dianjurkan Nabi Muhammad SAW. Menurut Watt, buku ini menjadi kredo bagi doktrin aliran sunni secara umum. *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, dianggap sebagai produk dari kematangan intelektual dan spiritual al-Ghazālī. Oleh Zolondek, buku ini dianggap hampir menyamai Alquran bagi umat Islam. Kontribusi terbesar yang dilakukan al-Ghazālī lewat karya tersebut adalah bahwa ia telah berhasil mengintegrasikan tradisi tasawuf dengan tradisi syari'at (fikih). Sebelum al-Ghazālī, hubungan kaum sufi dengan ahli fikih tidaklah harmonis. Klimaks dari pertentangan kaum sufi dengan kaum syari'at terjadi pada keputusan untuk mengeksekusi al-Hallāj yang memiliki ajaran *Hulul* dan dengan ajaran ini ia dianggap sesat (*bid'ah*). Dengan kepiawaian intelektual yang dimilikinya, al-Ghazālī berhasil mendamaikan dua tradisi yang dianggap berseberangan ini. Menurut Zolondek, beberapa pengaruh besar dari buku itu adalah: (1) membawa tradisi yang menekankan dogma teologis kepada tradisi yang menekankan studi atas Alquran dan sunnah, (2) memperkenalkan kembali konsep rasa takut (kepada Allah), (3) memberikan tempat bagi sufisme dalam dunia Islam, dan (4) membawa teologi filosofis ke dalam dunia Islam. Lih. al-Ghazālī, *Ihyā' Ulum Al-Din (Jilid 1)* (Beirut: Dar al-Fikr, n.d.), 10; L. Zolondek, *Book XX of Al-Ghazālī's Ihyā' Ulum Al-Din* (Leiden: E. J. Brill, 1963), 15-17; W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985), 118-21.

²⁶ Karir al-Ghazālī di kota itu terbilang cepat. Namun ketika ia berada di puncak kesuksesan ia kemudian mengalami krisis batin yang menggerogoti jiwa dan pikirannya. Saat itu ia dihadapkan pada dilema batin, yakni antara hasrat pada popularitas duniawi dan keinginan untuk mengabdikan kepada Tuhan dengan meninggalkan semua hal yang bersifat duniawi. Dalam buku *al-Munqidz min al-Dlalāl* (Yang Menyelamatkan dari Kesesatan), al-Ghazālī melukiskan krisis batin yang ia alami saat itu, katanya: “kemudian aku berpikir tentang niatku mengajar. Ternyata, ia (niatku mengajar: Pen) tidak tulus karena Allah, melainkan karena motif mencari kedudukan dan menebar popularitas. Maka aku yakin bahwa aku telah berada di tepi ‘jurang’... aku selalu memikirkan hal tersebut”. Pada Juli 1095, krisis batin yang dialami al-Ghazālī ini berakibat pada simptom fisik yang membuatnya tidak bisa mengajar dan juga tidak bisa makan. Kondisi ini telah mengganggu proses kegiatan mengajar yang biasa ia lakukan di perguruan al-Nizhzhāmiyah. Dokter-dokter saat itu juga tidak bisa berbuat banyak. Akhirnya ia memutuskan meninggalkan Baghdad dan segala kemewahannya dengan berpura-pura pergi berziarah ke Mekkah (beribadah haji), padahal ia hanya ingin lepas dari tugasnya sebagai ahli hukum, teolog dan guru besar di Baghdad. Ia meninggalkan semua aktivitas

Kurang lebih selama empat tahun al-Ghazālī mengajar di sana dan menjadi ulama yang sangat populer di kalangan murid yang berjumlah lebih dari 300 orang. Pada masa itu, selama kurang lebih dua tahun, ia juga menekuni filsafat al-Fārabi dan Ibn Sīnā yang kemudian melahirkan sebuah ringkasan tentang pemikiran dua filsuf muslim tersebut. Buku ringkasan filsafat itu ia beri judul *Maqāshid al-Falāsifah* yang berarti ‘maksud-maksud para filsuf’.²⁷ Buku yang ditulis sewaktu mengajar di perguruan al-Nizhzhāmiyah ini merupakan ‘proyek antara’ bagi tujuan utamanya, yakni mengkritik argumen para filsuf. Buku ini berisi ringkasan objektif tentang maksud para filsuf yang ia pelajari dari Ibn Sīnā dan al-Fārabi. Melalui buku ini ia ingin menunjukkan bahwa ketika ia melakukan kritik kepada para filsuf, ia tidak sedang memarah dalam keadaan buta. Ia sudah membuka mata pada objek yang akan ia kritik. Dalam *Maqāshid al-Falāsifah*, ia meringkas tiga bidang filsafat, yakni logika, fisika dan metafisika.²⁸

Setelah merampungkan *Maqāshid al-Falāsifah* al-Ghazālī kemudian menulis proyek utamanya tentang kerancuan berpikir para filsuf. Buku itu ia beri judul *Tahāfut al-Falāsifah* (Kerancuan para Filsuf).²⁹ *Tahāfut al-Falāsifah* adalah karya yang berisi kritik dan keraguan al-Ghazālī atas argumen yang digunakan oleh para filsuf. Banyak yang mengira bahwa kritik al-Ghazālī atas para filsuf seperti pukulan keras yang membuat lawan tidak berdaya. Namun ternyata faktanya tidak demikian, karena kritik al-Ghazālī hanya mengenai dua orang filsuf saja, yakni al-Fārabi dan Ibn Sīnā.³⁰

Terkait dengan polemik wahyu dan akal saat itu, al-Ghazālī membedakan tiga level perselisihan antara agama dan filsafat. *Pertama* adalah perselisihan pada tataran bahasa. Istilah “substansi” di kalangan

itu dan mengambil jalan hidup asketis sebagai sufi. Pilihan itu justru membuatnya sembuh dari penyakit yang ia alami saat itu. Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, 86;88; al-Ghazālī, *al-Munqidz min al-Dlalāl* (Beirut: Almaktabah Alsiya’biyyah, n.d.), 21-22; 71-72.

²⁷ al-Ghazālī, *Maqāshid al-Falāsifah* (Kairo: Dar Alma’arif, 1960), 31; Pada tahun 1145, buku ini pernah diterjemahkan oleh Dominicus Gundissalinus dengan judul “Logika Al-Ghazālī dan Filsafatnya”. Namun karena tidak menyertakan pendahuluan dan penutup buku tersebut, banyak orang Barat saat itu yang menyangka bahwa buku al-Ghazālī itu merupakan pemikirannya sendiri sehingga mereka menyandingkannya dengan filsafat Ibn Sīnā dan al-Fārabi. Shaliba, *Tarikh Al-Falsafah al-‘Arabiyah*, 334-335.

²⁸ Dalam buku itu sebenarnya ia menyebut empat bidang filsafat, selain tiga di atas adalah matematika. Namun ia mengatakan bahwa tidak ada persoalan sama sekali dengan matematika sehingga karenanya tidak perlu dibahas dalam buku ini. Sementara untuk Mantiq atau logika, ada perdebatan di kalangan ulama, namun al-Ghazālī kemudian menegaskan bahwa Mantiq sangat diperlukan untuk *istidlal* (berargumen). al-Ghazālī, *Maqāshid al-Falāsifah*, 31-32.

²⁹ Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, 89-90; Shaliba, *Tarikh Al-Falsafah al-‘Arabiyah*, 334. Tentang tahun terbit kedua karyanya itu penulis tidak mendapatkan tahun yang pasti. Namun, melihat tahun di mana ia mengajar di perguruan al-Nizhzhāmiyah, dua buku tersebut kemungkinan besar diterbitkan antara tahun 1091-1095 M.

³⁰ Shaliba, *Tarikh Al-Falsafah al-‘Arabiyah*, 335.

para filsuf, misalnya, menunjuk pada entitas pencipta alam semesta. Menurut al-Ghazālī, ia tidak akan masuk pada perselisihan macam ini di dalam bukunya.³¹ Kedua adalah perselisihan yang agak lebih mendalam, namun masih tidak berbenturan dengan prinsip-prinsip agama (*ushul al-Din*). Ia mencontohkan teori ilmiah tentang gerhana bulan dan matahari yang dilontarkan oleh para filsuf tidaklah bertentangan dengan prinsip agama. Karenanya ia juga tidak akan masuk pada jenis perselisihan kedua ini.³² Sedangkan jenis perselisihan yang terakhir adalah jenis perselisihan yang berbenturan dengan prinsip-prinsip agama. Teori tentang keabadian alam dan penolakan terhadap kebangkitan badan adalah sebagian masalah yang dianggap berbenturan dengan prinsip agama. Melalui *Tahāfut al-Falāsifah*, al-Ghazālī mengangkat perselisihan yang ia anggap bertabrakan dengan prinsip-prinsip agama.³³

Jenis perselisihan terakhir ini sekaligus juga menjadi latar dari penulisan buku *Tahāfut al-Falāsifah*. Dalam pengantar buku itu ia menyindir bahwa ada satu kelompok dalam Islam yang memiliki kecerdasan tinggi, namun mengabaikan dan meninggalkan kewajiban-kewajiban agama. Menurutnya, kelompok ini kemudian menolak jalan Tuhan dan menjadi kafir. Sumber kekafiran mereka itu ada pada para filsuf Yunani seperti Sokrates, Hippokrates, Plato, Aristoteles dan lain-lain. Situasi ini menjadi alasan kuat bagi al-Ghazālī untuk menulis buku yang bisa menjelaskan dan menunjukkan kerancuan pemikiran para filsuf tersebut.³⁴ Dalam mengkritik filsafat, al-Ghazālī sadar bahwa terdapat perbedaan pemikiran antar-para filsuf. Karenanya, agar tidak jatuh pada generalisasi, ia kemudian membatasi kritiknya hanya pada filsafat Aristoteles yang oleh para filsuf Arab dikenal sebagai Guru Pertama.³⁵

³¹ al-Ghazālī, *Tahāfut Al-Falāsifah*, ed. Sulaiman Dunya (Kairo: Dar Alma'arif, 1972), 79 Substansi dipahami sebagai wujud yang dapat berdiri sendiri.

³² Para filsuf saat itu mengatakan bahwa gerhana bulan adalah karena tertutupnya cahaya bulan oleh bumi. Posisi bumi yang berada di antara bulan dan matahari mengakibatkan cahaya bulan yang diambil dari matahari menjadi terhalang. Sementara gerhana matahari berarti posisi bulan berada di antara bumi dan matahari. Menurut al-Ghazālī, teori ini tidak bertentangan dengan prinsip agama sama sekali, karena Nabi hanya mengatakan bahwa matahari dan bulan adalah dua tanda dari tanda-tanda Tuhan. Gerhana (bulan dan matahari) tidak disebabkan oleh kematian atau kelahiran seseorang. Menurutnya, hadits ini tidak bertentangan dengan teori ilmiah yang diajukan oleh para filsuf. Ia bahkan mengatakan bahwa mereka yang mengkritik teori tersebut dengan mengatasnamakan agama, sama saja telah berbuat jahat (*jinayat*) terhadap agama. Bagi al-Ghazālī, teori-teori ilmiah yang berlandaskan pada hitungan matematis tidak dapat diragukan sama sekali. Ia mengkritik keras para teolog yang menolak teori sejenis ini sebagai pembelaan terhadap agama yang tidak pada tempatnya. Ia menyindir para teolog saat itu dengan mengatakan bahwa musuh yang cerdas masih lebih baik dari pada sahabat yang bodoh. *Ibid.*, 80.

³³ al-Ghazali, 81.

³⁴ al-Ghazālī, 73–75.

³⁵ *Ibid.*, 76 al-Ghazālī juga mengetahui bahwa pandangan metafisika Aristoteles berbeda dengan pandangan gurunya, Plato. Ia mengutip ucapan Aristoteles tentang pilihan yang

Kritik al-Ghazālī atas Aristoteles tidak dilakukan lewat pembacaan atas teks Aristoteles secara langsung. Ia mengatakan bahwa penerjemahan buku-buku Aristoteles yang ada saat itu tidak luput dari perubahan yang membutuhkan penafsiran lebih mendalam. Untuk menghindari perbedaan penerjemahan dan kesulitan dalam memahami, al-Ghazālī merasa lebih aman jika ia masuk lewat dua filsuf yang dianggap paling baik dalam kutipan maupun dalam pengeditan atas filsafat Aristoteles di masa itu. Dua filsuf tersebut adalah al-Fārabi dan Ibn Sīnā.³⁶

Dari kajian yang dilakukan, al-Ghazālī mengumpulkan dua puluh proposisi yang dianggap bertabrakan dengan prinsip-prinsip agama (Islam). Dua puluh proposisi itu terdiri dari enam belas proposisi metafisika dan empat proposisi fisika. Dua puluh proposisi yang dianggap bersamalah itu adalah: (1) pandangan bahwa alam tidak memiliki awal mula (*azali*), (2) pandangan bahwa alam abadi, (3) pandangan bahwa Tuhan sebagai pencipta alam semesta tidak dipahami dalam arti sebenarnya, (4) pandangan bahwa karena Tuhan itu abadi maka alam juga abadi, (5) tentang kelemahan konsep keesaan Tuhan para filsuf, (6) argumen ketiadaan sifat pada esensi Tuhan, (7) pandangan bahwa esensi Tuhan itu tidak terbagi, (8) pandangan bahwa Tuhan adalah wujud murni, (9) pandangan bahwa esensi Tuhan tidak bertubuh, (10) argumen tentang ateisme dan ketiadaan pencipta, (11) kelemahan argumen bahwa pengetahuan Tuhan adalah pengetahuan yang bersifat umum, (12) kelemahan argumen bahwa Tuhan mengetahui esensi-Nya sendiri, (13) gugurnya argumen yang mengatakan bahwa Tuhan tidak mengetahui yang partikular, (14) lemahnya argumen yang mengatakan bahwa langit (benda-benda langit) adalah makhluk hidup yang bergerak dan memiliki kehendak, (15) gugurnya pandangan bahwa ada tujuan pada gerak langit tersebut, (16) gugurnya argumen bahwa jiwa-jiwa langit mengetahui yang partikular, (17) gugurnya pandangan yang menolak mukjizat, (18) gugurnya pandangan bahwa jiwa manusia adalah substansi yang dapat berdiri sendiri, (19) kemustahilan hancurnya jiwa manusia dan (20) penolakan mereka terhadap kebangkitan badan.³⁷

Dari dua puluh proposisi yang dikritik al-Ghazālī, ada tiga yang dapat membuat orang yang meyakini menjadi kafir dan tujuh belas sisanya akan membuat orang dianggap bid'ah. Tiga keyakinan yang dapat membuat kafir itu adalah (1) argumen yang mengatakan bahwa jasad manusia yang sudah mati tidak akan dibangkitkan lagi, (2) argumen bahwa Tuhan tidak mengetahui yang partikular dan (3) argumen tentang

ia anggap benar, meski harus berbeda pendapat dengan gurunya. Katanya: "Plato adalah seorang sahabat, kebenaran juga sahabat, namun ia (kebenaran) lebih dekat dari pada Plato" (*amicus Plato amica veritas sed magis amica veritas*).

³⁶ al-Ghazālī, 77-78.

³⁷ al-Ghazālī, 86-87.

keabadian alam.³⁸ Bagi al-Ghazālī, tiga proposisi yang diyakini oleh para filsuf muslim ini dianggap bertabrakan langsung dengan prinsip akidah Islam. Dalam mengkritik para filsuf, al-Ghazālī kadang juga menyebut beberapa sekte atau aliran dalam Islam, seperti Mu'tazilah, Karamiyah dan Waqifiyah, namun kritiknya terhadap sekte-sekte ini tidak ia bahas secara khusus. Ia hanya menyebut aliran-aliran tersebut dalam konteks pandangan mereka yang dianggap menyimpang.³⁹

Pembelaan Terhadap Filsafat Aristoteles

Tokoh pembela filsafat Aristoteles yang sangat gigih adalah Ibn Rusyd (Averroes: Latin), filsuf yang datang dari wilayah barat Islam, Andalusia (kini Spanyol). Sebelum Ibn Rusyd, sebenarnya Ibn Thufail (506 H-581 H/1105-1185 M), lewat novelnya, *Hayy ibn Yaqzhan*, sudah mencoba membela Aristoteles dengan mengkritik buku *Tahāfut al-Falāsifah* Al-Ghazālī. Namun karena pembelaan Ibn Rusyd jauh lebih komprehensif dibanding Ibn Thufail, Ibn Rusyd kemudian lebih dikenal sebagai pembela filsafat Aristoteles dibanding yang lainnya.⁴⁰ Ia lahir di Kordoba,⁴¹ Andalusia pada tahun 520 H atau 1126 M (w. 1198) atau lima belas tahun setelah kematian al-Ghazālī yang wafat pada tahun 505 H atau 1111 M. Kakek dan ayah Ibn Rusyd adalah seorang hakim dari mazhab Maliki yang cukup berpengaruh di kota Kordoba.⁴²

³⁸ Shaliba, *Tarikh Al-Falsafah al-'Arabiyah*, 365.

³⁹ al-Ghazālī, *Tahāfut Al-Falāsifah*, 82–83; Sekte Karamiyah adalah pengikut Abu Abdillah Muhammad ibn Karram. Sekte ini termasuk sekte yang mengafirmasi adanya sifat pada esensi Tuhan. Lih. al-Syahrastani, *al-Milal Wa al-Nihal*, 87.

⁴⁰ Karena minat besarnya terhadap Aristoteles, dalam *Divine Comedy*, Dante mengatakan bahwa Ibn Rusyd merupakan komentator besar Aristoteles. Ibn Rusyd mendapat gelar filsuf rasional Arab karena pembelaannya yang gigih terhadap akal budi. Pembelaannya terhadap peran rasio banyak dipengaruhi oleh Aristoteles. Karya-karyanya mulai diterjemahkan ke dalam bahasa Latin pada abad ketiga belas. Pemikiran Ibn Rusyd mempengaruhi banyak intelektual di Eropa seperti St. Thomas Aquinas, Albert The Great, Guillaume d'Auvergne, Raymond Lull dan lain-lain. Pengaruh Ibn Rusyd yang dianggap mengancam otoritas agama pernah memaksa Uskup Paris, Etienne Tempier mengeluarkan fatwa bid'ah terhadap beberapa pandangan yang dibawa oleh Ibn Rusyd pada 1269 dan 1277. Beberapa pandangan itu di antaranya adalah pandangan tentang keabadian alam, penolakan terhadap teori *creatio ex nihilo*, teori kehancuran jiwa seiring kehancuran badan, kebebasan kehendak dan beberapa pandangan lain. Shaliba, *Tarikh Al-Falsafah al-'Arabiyah*, 453; 472–473; 515–517; Richard Walzer, *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy* (Oxford: Bruno Cassirer, 1962), 27; "Condemnation of 1277 (Stanford Encyclopedia of Philosophy)," accessed November 26, 2020, <https://plato.stanford.edu/entries/condemnation/>.

⁴¹ Kota Kordoba saat itu adalah kota besar di Spanyol dan banyak intelektual atau ulama yang tinggal di sana. Lih. Al-Syaikh Kamil Muhammad Muhammad 'Uwaydhah, *Ibn Rusyd Al-Andalusi: Failasuf Al-'Arab Wa Al-Muslimin* (Beirut: Dar Alkutb Al'illmiyah, 1993), 19.

⁴² Shaliba, *Tarikh Al-Falsafah al-'Arabiyah*, 443; 'Uwaydhah, *Ibn Rusyd Al-Andalusi: Failasuf Al-'Arab Wa Al-Muslimin*, 23–24; Mazhab Maliki adalah salah satu aliran terkemuka dalam bidang hukum Islam. Pendiri mazhab ini adalah Malik ibn Anas ibn Malik ibn Abi

Ia adalah seorang filsuf yang sangat produktif, khususnya dalam memberikan syarah dan komentar terhadap filsafat Aristoteles. Dalam rentang waktu yang singkat 1179-1181 misalnya Ibn Rusyd menulis beberapa karya penting, dua di antaranya adalah *Fashl al-Maqāl* dan *Tahāfut al-Tahāfut*.⁴³ Buku pertama, judul lengkapnya adalah *Kitāb Fashl al-Maqāl wa Taqrīr ma bayn al-Syarī'at wa al-Hikmat min al-Ittishāl* (Risalah Penentu dan Uraian tentang Keterkaitan Agama dan Filsafat; kemudian cukup disebut *Fashl al-Maqāl*). Melalui buku ini Ibn Rusyd berupaya mencari titik temu antara agama (syari'at) dan filsafat secara sistematis. Sebelum Ibn Rusyd, sebenarnya sudah banyak filsuf yang mengupayakan hal yang sama. al-Kindī, misalnya, pernah mengatakan bahwa pengetahuan yang bersumber dari akal dan yang bersumber dari wahyu tidaklah berbeda, kecuali dari tampak luarnya saja. Sementara al-Fārābī berpendapat bahwa hakikat kebenaran itu hanya satu, walaupun ada banyak jalan yang dapat ditempuh untuk sampai pada tujuan tersebut. Ibn Sīnā dengan teori emanasinya berupaya mengintegrasikan filsafat Aristoteles tentang keabadian alam dengan teori penciptaan dalam agama. Sedangkan menurut Ibn Thufail, agama dan filsafat itu sebenarnya memiliki tujuan yang sama.⁴⁴

Namun, kalau filsuf sebelumnya mengatakan hal itu tidak dalam satu uraian sistematis, Ibn Rusyd melakukan hal itu lewat karya khusus *Fashl al-Maqāl*. Pada bagian awal dari buku tersebut, Ibn Rusyd langsung masuk pada persoalan dasar tentang posisi filsafat dan logika dari perspektif syari'at (agama). Ia memulai dengan sebuah pertanyaan: "apakah agama mewajibkan kita berfilsafat?" Untuk menjawab pertanyaan ini ia menunjukkan apa yang dilakukan oleh filsafat itu sendiri. Katanya: "Jika aktivitas filsafat tidak lain adalah perenungan tajam atas segala yang ada (*al-Mawjudāt*) dan pencarian bukti tentang adanya pencipta dari segala yang ada, dan jika pengetahuan mengenai sesuatu akan lebih sempurna ketika kita mengetahui penciptanya, maka cukup jelas bahwa agama akan menganjurkan (*mandūb*) kita bergelut dengan filsafat dan mempelajarinya." Bahkan, bagi Ibn Rusyd, jawaban atas pertanyaan di atas cuma ada dua kemungkinan, yakni bahwa belajar filsafat itu wajib atau *mandūb* (dianjurkan).⁴⁵

Amir al-Asbahi. Ia adalah seorang ahli hadits dan fikih. Mazhabnya banyak tersebar di Mesir, Sudan, Bahrain, Uni Emirat Arab dan Kuwait. Mayoritas penduduk Maroko dan Andalusia (Spanyol) saat itu menganut mazhab ini. "Maliki School of Law - Oxford Islamic Studies Online," accessed November 26, 2020, <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e1413>.

⁴³ Richard C. Taylor, "Averroes: Religious Dialectic and Aristotelian Philosophical Thought," in *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. Peter Adamson and Richard C. Taylor (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 181.

⁴⁴ Shaliba, *Tarikh Al-Falsafah al-'Arabiyah*, 456-457.

⁴⁵ Ibn Rusyd, *Kitāb Fashl al-Maqāl wa Taqrīr ma bayn al-Syarī'at wa al-Hikmat min al-Ittishāl* (Beirut: Dar al-Masyriq, 1986), 27-28.

Ibn Rusyd mengutip beberapa ayat Alquran yang secara eksplisit mendorong orang-orang beriman agar menggunakan akal budinya dalam beragama. “Maka berpikirlah wahai orang-orang yang berakal budi”, Surat al-Hasyr, ayat 2. Bagi Ibn Rusyd ini adalah *nash* (sumber dari kitab suci) yang menunjukkan kewajiban menggunakan cara berpikir yang rasional kepada orang-orang beriman. Ibn Rusyd juga mengutip ayat Alquran yang memerintahkan kaum beriman untuk memperhatikan segala yang ada (*al-Mawjudāt*): “apakah mereka tidak memerhatikan kerajaan langit dan bumi dan segala sesuatu yang diciptakan Allah?” Surat al-A’rāf, ayat 185, “Dan mereka itu (orang-orang beriman) memikirkan penciptaan langit dan bumi” Surat Ālu Imrān, ayat 191. Ia mengutip beberapa ayat yang lain yang memiliki pesan sama, yakni anjuran dan perintah kepada kaum beriman untuk menggunakan akal budinya.⁴⁶ Bagi Ibn Rusyd, aktivitas yang dianjurkan dalam Alquran itu koheren dengan aktivitas yang dilakukan oleh para filsuf.

Dengan argumen di atas, Ibn Rusyd menegaskan jawaban atas polemik yang tengah berlangsung saat itu, tentang hubungan agama (*syari’at*) dan filsafat (akal budi). Baginya, wahyu dan akal adalah dua kebenaran yang satu, ia memiliki jalan berbeda namun merujuk pada sumber yang sama. Pendapatnya tentang kebenaran agama dan filsafat ini sering disalahpahami oleh sarjana Barat sebagai kebenaran ganda (*double truth*). Padahal Ibn Rusyd sendiri, dalam *Fashl al-Maqāl*, tidak memaksudkan adanya dua kebenaran, yakni kebenaran dalam agama dan kebenaran dalam filsafat. Menurutnya, kebenaran di dua bidang itu (agama dan filsafat) adalah satu dan ia mengatakan bahwa kebenaran tidaklah kontradiktif terhadap kebenaran.⁴⁷

Sementara buku *Tahāfut al-Tahāfut* adalah buku yang berisi tanggapan Ibn Rusyd atas kritik al-Ghazālī terhadap para filsuf dalam buku *Tahāfut al-Falāsifah*. Dalam buku *Tahāfut al-Tahāfut*, Ibn Rusyd menguraikan kritik Al-Ghazālī atas para filsuf terlebih dahulu. Setelah itu, barulah ia mengajukan kritik dan tanggapannya.⁴⁸ Patut dicatat juga bahwa di dalam buku ini, Ibn Rusyd tidak hanya mengkritik argumen yang diajukan oleh al-Ghazālī, ia juga mengajukan kritik atas pemahaman Ibn Sīnā dan al-Fārabi mengenai Aristoteles. Hanya saja, kerancuan yang dilakukan al-Ghazālī, menurut Ibn Rusyd, lebih banyak dari pada Ibn Sīnā.⁴⁹

Karenanya, melalui *Tahāfut al-Tahāfut* Ibn Rusyd sebenarnya hendak melakukan dua tugas. Tugas pertama adalah untuk membersihkan filsafat Aristoteles dari paham neoplatonisme. Menurutnya, filsafat Aristoteles yang dipahami oleh al-Fārabi dan Ibn Sīnā sudah dibingklai oleh

⁴⁶ Rusyd, 28.

⁴⁷ Taylor, “Averroes: Religious Dialectic and Aristotelian Philosophical Thought,” 182–85.

⁴⁸ Ibn Rusyd, *Tahāfut Al-Tahāfut* (Kairo: Dar al-Ma’arif, 1968).

⁴⁹ Shaliba, *Tarikh Al-Falsafah al-‘Arabiyah*, 472–473.

pemahaman Plotinus. Sementara tugas kedua, Ibn Rusyd ingin menunjukkan bahwa filsafat Aristoteles yang dikritik oleh al-Ghazālī itu keliru, karena sumber filsafat Aristotelesnya ia ambil dari Ibn Sīnā dan al-Fārabi. Padahal, filsafat Aristoteles yang dipahami oleh Ibn Sīnā dan al-Fārabi dianggap kurang layak dan bahkan keliru dalam pandangan Ibn Rusyd.⁵⁰

Pembelaan yang dilakukan Ibn Rusyd menjadi sangat penting dalam memosisikan filsafat dalam khazanah intelektual Islam. Melalui dia, dan juga melalui banyak filsuf sebelumnya, filsafat sebenarnya sudah menjadi bagian inheren yang membentuk corak pemikiran Islam klasik. Kalaupun al-Ghazālī pernah mengharamkan filsafat (fisika dan metafisika), sikap itu harus kita tempatkan sebagai salah satu pendapat saja, yang tentu tidak merepresentasikan ulama Islam klasik secara keseluruhan. Posisi Ibn Rusyd sendiri faktanya bukan hanya sebagai seorang filsuf, karena ia juga merupakan seorang ahli hukum (*faqih*) dan pernah menjadi hakim di Kordoba. Keragaman pandangan ini memberikan banyak alternatif bagi kita untuk melihat sesuatu tidak dalam kacamata yang sempit. Perababan besar hanya bisa lahir dari sebuah sikap terbuka dan juga pengkajian kritis atasnya, bukan sikap picik yang menutup diri.

Kesimpulan

Dari uraian mengenai akuisisi filsafat dalam Islam, ada beberapa kesimpulan yang dapat ditarik. Pertama, cukup jelas bahwa baik dilihat dari sisi normatif (doktrin) maupun historis (peradaban), pada dasarnya Islam adalah agama yang terbuka terhadap ilmu pengetahuan dan peradaban yang berasal dari luar, termasuk filsafat. Kita tidak menemukan sikap “anti” atau alergi terhadap pengetahuan di dalam Islam. Kita justru menemukan hal sebaliknya. Doktrin Islam yang bersumber dari Alquran dan hadits sangat mendorong penganutnya untuk mengejar pengetahuan dan kebijaksanaan dari mana pun asalnya. Dalam sejarah, kita menemukan sikap-sikap itu, baik dari tradisi intelektual maupun dari kebijakan beberapa penguasa. Kedua, meski al-Ghazālī melakukan kritik keras terhadap filsafat, namun ada hal penting yang bisa kita tarik dari sikapnya itu. Seperti yang ia katakan sendiri, sebagai seorang ulama ia tidak akan mengkritik sesuatu tanpa memahaminya. Karenanya, ketika akan melakukan kritik terhadap filsafat, ia sudah mendalaminya terlebih dahulu selama dua tahun dan kemudian melahirkan karya *Tahāfut al-Falāsifah*. Sebagai ulama yang paling berpengaruh dalam dunia sunni, sikap ini seharusnya menjadi contoh bagi sarjana muslim dalam merespon sesuatu. Jika tidak sepakat dengan satu pandangan, kita dituntut untuk memahaminya terlebih dahulu. Sayangnya, sikap akademik dan ilmiah itu tidak menjadi budaya bagi

⁵⁰ ‘Uwaydhah, *Ibn Rusyd Al-Andalusi: Failasuf Al-‘Arab Wa Al-Muslimin*, 51; Oliver Leaman, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 227.

banyak sarjana muslim setelah al-Ghazālī, khususnya sebagaimana yang bisa dilihat dalam tradisi Sunni. Tradisi pemikiran Islam Sunni pasca al-Ghazālī menjadi sangat anti dan curiga terhadap filsafat. Sikap anti itu kadang dilakukan tanpa pemahaman yang komprehensif. Ketiga, dalam menyikapi polemik akal dan wahyu, pada prinsipnya semua umat Islam harus menerima Alquran sebagai dasar keislaman. Namun kita harus ingat bahwa ketika menerima Alquran sebagai sumber keislaman, kita juga harus menerima akal budi dan penggunaannya sebagai hal penting. Alquran selalu memerintahkan pembacanya untuk menggunakan akal budi. Dengan kata lain, penerimaan kita pada keutamaan Alquran sudah satu paket dengan penerimaan pada akal budi. Sikap anti terhadap akal budi justru bertentangan dengan anjuran Alquran. Keempat, soal praktik pengkafiran (*takfir*), secara bijaksana kita harus melihatnya sebagai sesuatu berada di luar otoritas manusia. Tuduhan kafir yang dilakukan al-Ghazālī kepada al-Fārābī dan Ibn Sīnā harus dilihat sebagai pandangan pribadi al-Ghazālī. Pandangan itu tidak merepresentasikan *ijmā'* (konsensus) ulama Islam sehingga karenanya tidak mengikat.⁵¹ Sikap takfiri yang fanatik dan dogmatis justru akan membuat peradaban Islam jatuh pada sikap picik dan tertutup.

Referensi

- ‘Uwaidlah, Al-Syaikh Kamil Muhammad Muhammad. *Ibn Rusyd Al-Andalusi: Failasuf Al-‘Arab Wa Al-Muslimin*. Beirut: Dar al-Kutb al-‘Ilmiyah, 1993.
- Ad-Damanhurī, Ahmad. *Syarh Īdhâh Al-Mubham*. Indonesia: Ihya Kutub al-Arabiyah, n.d.
- Al-Farabi. “Mabādi Ārā Ahl Al-Madīna Al-Fādila.” In *Al-Farabi on the Perfect State*, edited by Richard Walzer. Oxford: Clarendon Press, 1985.
- Al-Ghazali. *Al-Munqidz Min Al-Dhalâl*. Beirut: al-Maktabah al-Sya’biyyah, n.d.
- — —. *Ihya Ulum Al-Din (Jilid 1)*. Beirut: Dar al-Fikr, n.d.
- — —. *Maqâshid Al-Falâsifah*. Kairo: Dar al-Ma’arif, 1960.
- — —. *Tahâfut Al-Falâsifah*. Edited by Sulaiman Dunya. Kairo: Dar al-Ma’arif, 1972.
- Al-Syahrastani. *Al-Milal Wa Al-Nihal*. Beirut: Dar al-Fikr, 1997.
- “Condemnation of 1277 (Stanford Encyclopedia of Philosophy).” Accessed November 26, 2020.

⁵¹ Bdk. Ibn Rusyd, *Kitab Fashl al-Maqâl*, 38-39.

- <https://plato.stanford.edu/entries/condemnation/>.
- D'Ancona, Cristina. "Greek into Arabic: Neoplatonism in Translation." In *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, edited by Peter Adamson and Richard C. Taylor. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Fakhry, Majid. *Sejarah Filsafat Islam: Sebuah Peta Kronologis*. Bandung: Mizan, 2002.
- Henry, Paul. "Introduction." In *The Enneads*, edited by Stephen MacKenna. London: Faber and Faber Limited, n.d.
- Leaman, Oliver. *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- — —. *Pengantar Filsafat Islam: Sebuah Pendekatan Tematis*. Bandung: Mizan, 2002.
- Madjid, Nurcholish. *Islam, Doktrin Dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina, 2000.
- "Maliki School of Law - Oxford Islamic Studies Online." Accessed November 26, 2020.
<http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e1413>.
- Meyer, Frederick. *A History of Ancient and Medieval Philosophy*. New York: American Book Company, 1950.
- Nasution, Harun. *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya (Jilid I)*. Jakarta: UI Press, 1985.
- — —. *Teologi Islam*. Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia, 2002.
- Peters, F. E. *Aristotle and The Arabs*. New York: New York University Press, 1968.
- Rahman, Fazlur. *Islam*. Jakarta: Pustaka, 1997.
- Rusyd, Ibn. *Kitāb Fashl Al-Maqāl Wa Taqrīr Ma Bayn Al-Syari'at Wa Al-Hikmat Min Al-Ittishāl*. Beirut: Dar al-Masyriq, 1986.
- — —. *Tahāfut Al-Tahāfut*. Kairo: Dar al-Ma'arif, 1968.
- Shaliba, Jamil. *Târikh Al-Falsafah Al-'Arabiyah*. Beirut: Dar al-Kitab al-Lubnani, 1973.
- Taylor, Richard C. "Averroes: Religious Dialectic and Aristotelian Philosophical Thought." In *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, edited by Peter Adamson and Richard C. Taylor. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Walzer, Richard. *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*. Oxford: Bruno Cassirer, 1962.
- Watt, W. Montgomery. *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburgh:

Edinburgh University Press, 1985.

Zolondek, L. *Book XX of Al-Ghazâlî's Ihya Ulum Al-Din*. Leiden: E. J. Brill, 1963.