

## ARGUMEN EKSISTENSI TUHAN DALAM METAFISIKA IBN RUSYD DAN ST. THOMAS AQUINAS

**Wardani**

Fakultas Ushuluddin dan Humaniora, IAIN Antasari, Banjarmasin  
*Email: mwardanibjm@gmail.com*

### ABSTRACT

To establish an argumentation for the existence of God is properly the most crucial as well as complicated effort in the life of religion and faith of human being. There are various approaches and methods have been applicated to reach it by theologians, thinkers, and scientists, including philosophers with their demonstrative-philosophical method. Some arguments which were initiated by Aristotle are ones of the most popular and have been adopted and improved as well by many thinkers and philosophers after him, some arguments which proposed by Ibn Rusyd and St. Thomas Aquinas with some modifications and improvisations are the best examples of it. In the case of elaboration and analysis toward those arguments for the existence of God, this article attempts to compare between metaphysical thought of Ibn Rushd (well-known in the West as Averroës) and St. Thomas Aquinas. There is no doubt that both are Aristotelian in their philosophy. Therefore, to seek the similarities and differences, and to analyze the influence of Aristotle on their modes of thought, especially in argumentation for the existence of God, are an urgent point in the way to find more stronger and relevant arguments.

**Keywords:** *argument of creation (dalil al-ikhtirā'), teleological argument (dalil al-'ināyah), unmoved mover, prime cause, influence, parallelism.*

### ABSTRAK

Menggagas argumentasi tentang eksistensi Tuhan sejatinya merupakan upaya yang paling krusial sekaligus pelik dalam kehidupan beragama dan kepercayaan umat manusia. Berbagai pendekatan dan metode telah ditempuh untuk meraihnya oleh para teolog, pemikir, dan ilmuwan, termasuk para filsuf dengan pendekatan dan metode demonstratif-filosofisnya. Argumen-argumen yang diprakarsai oleh Aristoteles adalah diantara yang paling populer dan telah diadopsi serta dikembangkan oleh para pemikir dan filsuf setelahnya, tak terkecuali argumen-argumen yang Ibn Rusyd dan St. Thomas Aquinas kemukakan dengan segenap modifikasi dan pengembangan. Dalam rangka mengetengahkan elaborasi dan analisis terhadap argumen-argumen tentang eksistensi Tuhan tersebut, artikel ini berupaya membandingkan antara pemikiran metafisika Ibn Rusyd (yang dikenal di Barat sebagai Averroës) dan St. Thomas Aquinas. Tidak syak lagi bahwa kedua filsuf ini adalah Aristotelian dalam pemikiran filsafat mereka. Oleh karena itu, mencari persamaan-persamaan dan perbedaan-perbedaan, dan selanjutnya menganalisa sejauh mana pengaruh Aristoteles terhadap pola pikir filosofis mereka, khususnya dalam menggagas argumentasi tentang eksistensi Tuhan, adalah hal yang cukup urgen dalam rangka menemukan argumen-argumen yang lebih kuat dan relevan.

**kata-kata kunci:** *argumen penciptaan (dalil al-ikhtirā'), argument pemeliharaan/ teleologis (dalil al-'ināyah), penggerak yang tidak bergerak, prima kausa, pengaruh, paralelisme.*

## Pendahuluan

Filsafat Islam tidak hanya berkembang di Timur Tengah, melainkan juga di Barat. Salah satu fenomena yang menunjukkan perkembangannya di wilayah ini adalah pemikiran Ibn Rusyd (520-595 H/ 1126-1198 M), atau di Barat disebut dengan Averroës. Ketika dari Baghdad, al-Ghazālī mengkritik secara tajam filsafat dan inkohereni pemiiikiran para filsuf Islam yang direpsentasikan oleh kalangan Metafisis Peripatetik, dari Andalusia Ibn Rusyd membalas serangan itu. Akibat dari serangan ini, diperparah juga oleh faktor-faktor lain seperti berkembangnya sufisme, filsafat Islam mengalami kemunduran di Timur. Sementara itu, di Barat, khususnya di Andalusia, filsafat Islam berkembang di tangan Ibn Rusyd.

Meski Ibn Rusyd tidak meninggalkan seorang pun penerus di dunia Islam, ia telah berpengaruh di dunia Kristen Eropa. Di Barat ia mendapat julukan “komentator” terhadap filsafat Aristoteles, sang “guru pertama” (first master). Para pelajar Kristen dan sarjana Abad Pertengahan dikepung oleh komentar-komentar Ibn Rusyd terhadap Aristoteles, meskipun mereka menggunakan terjemahan berbahasa Ibrani, dari komentar yang ditulis oleh Ibn Rusyd dalam bahasa Arab. Ia sendiri memberi komentar terjemahan berbahasa Suriah dari sumber aslinya yang berbahasa Yunani (Hitti 2010, 743-744). Di samping itu, ia membaca penafsiran terhadap Aristoteles dari tradisi filsafat Iskandariyah, seperti penafsiran al-Fārābī (Walzer 1962, 27). Tidak ada penulis Muslim yang seberpengaruh seperti Ibn Rusyd. Dari akhir abad ke-12 hingga akhir abad ke-19, aliran pemikiran Ibn Rusyd (*Rusydiyyah* atau *Averroisme*) menjadi aliran pemikiran yang paling dominan, meski mendapat reaksi tidak hanya dari kalangan Muslim tertentu, melainkan juga kemudian dari kalangan bangsa Talmud, lalu di kalangan

pendeta Kristen (Hitti 2010, 744).

Reaksi tersebut muncul karena rasionalitas pemikirannya. Baginya, segala sesuatu, kecuali ajaran-ajaran keimanan yang bersumber dari wahyu, harus tunduk pada keputusan akal. Ia sendiri bukanlah seorang pemikir rasionalis bebas dan bukanlah seorang atheis. Menariknya, jika para pemikir Muslim periode awal yang mengikuti pemikiran Aristoteles melahirkan pemikiran-pemikiran yang orisinal, Ibn Rusyd menggali pemikiran Aristoteles yang lebih murni dan ilmiah. Setelah mendapat cercaan dari kalangan Kristen, karya-karya Ibn Rusyd menjadi rujukan utama di Universitas Paris dan lembaga-lembaga pendidikan tinggi lainnya. Gerakan intelektual Ibn Rusyd akhirnya menjadi elemen penting dalam perkembangan pemikiran Eropa sampai lahirnya sains eksperimental modern (Hitti 2010, 744).

Pada saat yang sama, di kalangan Kristen di abad pertengahan, muncul juga sejumlah figur penting, antara lain adalah St. Thomas Aquinas (1225-1247). Ia adalah figur kebangkitan filsafat skolastik Kristen, atau filsafat Latin di abad pertengahan (abad ke-13), yaitu kebangkitan yang menandai pendasaran doktrin Kristen Katolik di atas rasionalitas spekulatif filsafat. Di dunia Kristen sendiri, ia disejajarkan dengan Augustine, Jerome, Ambroce, dan Gregory I. Bahkan, gereja Latin menganggap Thomas sebagai model bagi semua teolog Kristen dengan mewajibkan filsafat dan teologinya diajarkan di seminari-seminari dan kolese-kolese Katolik (Weiseipl 1987, 484). St. Thomas Aquinas adalah salah seorang yang memberi komentar filsafat Aristoteles yang kemudian berpengaruh kuat di dunia Latin (Galluzo 2014, 209-254). John H. Hick, dalam *Philosophy of Religion*, mencatat kontribusi Thomas yang sangat signifikan dalam analogi bahasa agama

yang mempertemukan kesenjangan makna sekuler (*secular meaning*) dan makna teologis (*theological meaning*) ketika ungkapan semisal *eros* atau *agape* ditetapkan untuk menyebut ‘Tuhan’, suatu kontribusi yang tak kurang dibandingkan dengan kontribusi simbolisasi statemen keagamaan Paul Tillich atau teori ‘inkarnasi makna’ oleh Ian Combie (Hick 1973, 69-83).

Kajian tentang kontribusi pemikiran filsafat St. Thomas Aquinas selama ini masih kurang dibandingkan dengan kajian-kajian terhadap filsuf-filsuf besar lain. Agaknya seperti memotret sebuah hutan, kontribusi Thomas yang idealnya ditempatkan pada konteksnya sering tertutup pohon kebesaran para filsuf “pembaca” realitas dan kebenaran dari fenomena fisik. Baron Friederich van Hügel (1852-1925), teolog Katolik, mengartikulasikan kegelisahannya:

“Mustahil untuk memahami mengapa Plato, Aristoteles, Leibnitz, dan Kant, dan mengapa juga Phidias dan Michelangelo, Raphael dan Rembrandt, Bach dan Beethoven, Homer dan Shakespeare, harus dikaji dengan penghormatan yang terdalam, sementara para pencetus secara beruntun berbagai jenis realitas dan kebenaran, seperti Amos and Isaiah, Paul, Augustine, dan Aquinas, Francis dari Assisi (kota di Umbria, Italia Tengah) dan Joan dari Are (Umbria Utara) harus diperlakukan sebagai para ilusionis murni, berkaitan dengan apa yang tepatnya merupakan kebesaran tertentu yang mereka miliki” (Trueblood 1957, 68-69).

Tulisan ini merupakan telaah metafisika perbandingan, dalam hal ini perbandingan argumen-argumen tentang eksistensi tuhan dalam pemikiran kedua tokoh yang berbeda budayanya, yaitu Ibn Rusyd mewakili tradisi

pemikiran Islam dan Thomas mewakili tradisi pemikiran Kristen. Keduanya sama-sama merupakan figur abad pertengahan, dan keduanya juga sama-sama dipengaruhi oleh Aristotelianisme. Jika persoalan tentang argumen eksistensi tuhan merupakan salah satu isu penting dalam kajian filsafat agama, telaah ini disebut juga sebagai kajian filsafat agama perbandingan (*comparative philosophy of religion*) (Gamwell 1994, 21-58, 407-440). Pemikiran metafisika kedua tokoh menarik untuk dibandingkan, karena sebagaimana dicatat dalam sejarah, Thomas dikenal sebagai pengkritik Ibn Rusyd. Namun, kemudian, argumen itu menjadi kunci argumen St. Thomas Aquinas untuk masalah eksistensi tuhan (Madjid 2005, 231).

### **Ibn Rusyd: Hidup dan Karya**

Nama lengkapnya adalah Abū al-Walid Muḥammad bin Aḥmad ibn Rusyd al-Ḥafizh (cucu), atau lebih dikenal dengan Ibn Rusyd di dunia Islam. Di Barat, khususnya bagi kalangan Latin, Ibn Rusyd (Aven Rushd) disebut Averroës. Ia lahir di Cordoba pada tahun 520 H/ 1126 M. Ayah dan kakeknya adalah ahli hukum terkenal, sehingga ia memperoleh jabatan hakim agung (*qādhī al-quḍhāt*). Ibn Rusyd memperoleh pendidikannya dalam berbagai disiplin, yaitu teologi (*kalām*), hukum (*fiqh*), sastra, kedokteran, matematika, astronomi, dan filsafat. Pada tahun 548 H/ 1153 M, ia pergi ke Maroko, dan pada tahun 565 H/ 1169-1170 M ia diangkat menjadi *qādhī* di Seville. Masa-masa ini adalah saat produktif bagi Ibn Rusyd, di mana ia menulis beberapa komentar tentang filsafat. Pada tahun 574 H/ 1178 M, ketika berada di Maroko, ia menulis sebuah risalah yang kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Latin dengan judul *De Substantia Orbis*. Pada tahun 578 H/ 1182 M, ia dipanggil oleh Abū Ya’qub Yūsuf, penguasa Dinasti Muwahhidin,

melalui inisiatif perantara Ibn Thufayl, untuk diangkat menjadi dokter istana di Marrakesh menggantikannya, kemudian ia diangkat menjadi hakim di Cordova (Corbin 1962, 242-243).

Ketika Abū Ya'qūb Yūsuf meninggal pada tahun 580 H/ 1184 M, kekuasaan dipegang oleh anaknya, Ya'qūb (memerintah pada 1184-1199 M) yang bergelar "al-Manshūr", dan dikenal dengan Abū Yūsuf Ya'qūb al-Manshūr. Pada masa pemerintahan ini, Ibn Rusyd tetap mendapat kehormatan di istana. ('Imārah 1969, 6) Dalam sebuah seremoni, Ibn Rusyd ditempatkan di tempat yang terhormat dalam hirarki di Daulah Muwahhidin. Pemberian tempat itu untuk menunjukkan pentingnya tulisan-tulisannya. Pada tahun 584 H/ 1188-1189 M, ia menulis satu bab yang panjang tentang haji dalam karyanya. Ia juga mempelajari sastra, sehingga ia bisa menulis komentar terhadap *Poetics* Aristoteles. Ia juga menulis tentang bahasa Arab yang kemudian ia terapkan sebagai analisis kebahasaan terhadap persoalan-persoalan filsafat dalam karyanya, *Fashl al-Maqāl* (Urvoy 1996, 333).

Setelah itu, Ibn Rusyd tidak lagi mendapat kehormatan di istana. Menurut Dominique Urvoy, para penulis sejarah (*chronicle*) memberikan penjelasan detail yang membingungkan tentang masalah ini. Namun, menurutnya, dengan kritik eksternal terhadap data sejarah, diketahui bahwa penguasa ketika itu menyerahkan nasib kalangan intelektual untuk diputuskan oleh orang banyak (Urvoy 1996, 333). Kalangan intelektual tersebut berkecimpung dalam kajian filsafat dan sains. Mereka menghadapi pemeriksaan keyakinan pribadi (inkuisisi, *miḥnah*) pada tahun 1195, sehingga kemudian mereka, termasuk Ibn Rusyd, diasingkan ke Lucena, sebuah kota kecil di sebelah selatan Cordova. Kota ini sebagian besar wilayahnya dihuni oleh kaum

Yahudi, karena memang dijadikan tempat pembuangan orang-orang Yahudi Andalusia dan orang-orang yang keyakinan dan pemikirannya tidak disenangi oleh penguasa. Ibn Rusyd tidak hanya dibuang, melainkan buku-bukunya, dan bahkan semua buku filsafat, dibakar (Urvoy 1996, 333); ('Imārah 1969, 6). Ketika *miḥnah* tersebut berakhir, Ibn Rusyd kemudian kembali mendapat kehormatan di samping penguasa di Maroko. Namun, ini tidak berlangsung lama. Pada awal masa pemerintahan al-Nāshir, Ibn Rusyd meninggal pada hari Kamis, 9 Shafar 595 H/ 10 Desember 1198 M (Urvoy 1996, 333). Sedangkan menurut 'Imārah, Ibn Rusyd meninggal pada tanggal 11 Desember 1198 M ('Imārah, 1969, 7).

Ia menguasai banyak bidang ilmu. Perkenalannya dengan filsafat dan ilmu pengetahuan (sains), menurut Dominique Urvoy, sangat kurang. Satu-satu petunjuk diketahui melalui melalui biografi Ibn Abī 'Ushaibi'ah yang menyebutkan salah seorang gurunya, Abū Ja'far bin Hārūn dari Trujillo yang membaca buku-buku filsafat, termasuk karya Aristoteles. Melalui nama yang disebut terakhir inilah, Ibn Rusyd mengenal filsafat. Melalui Ibn Thufayl, Ibn Rusyd pertamanya berkenalan dengan kedokteran (Urvoy 1996, 330-331). Muḥammad 'Imārah menyebutkan fakta sebaliknya, bahwa dari Abū Ja'far bin Hārūn, Ibn Rusyd belajar kedokteran, di samping dari guru lain, seperti Abū Marwān bin Jarbūl. Dari Ibn Thufayl, ia belajar filsafat ('Imārah, 1969, 7).

Karya-karyanya, sebagaimana disebutkan Urvoy, antara lain adalah:

1. *Tahāfut al-Tahāfut*, yaitu karya yang ditulis untuk membantah tuduhan al-Ghazālī dalam bukunya, *Tahāfut al-Falāsifah* (Inkoherensi Para Filsuf), terhadap para filsuf.
2. *Tafsīr Mā Ba'da al-Thabī'ah Aristhū*,

karya Ibn Rusyd berupa komentar terhadap pemikiran-pemikiran metafisis Aristoteles.

3. *Fashl al-Maqāl Fī Mā Bayn al-Ḥikmah wa al-Syarī'ah min al-Ittishāl*, yang ditulis untuk menunjukkan bahwa *ḥikmah* (filsafat) dan *syarī'ah* (agama) tidak bertentangan.
4. *Dhamīmat al-'Ilm al-Ilāhī*, karya singkat Ibn Rusyd yang berisi keraguan keyakinan tentang ilmu Tuhan dan cara mengatasinya. Karya ini diterbitkan bersama dengan *Fashl al-Maqāl*.
5. *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtashid*, sebuah karya tentang fikih perbandingan antarmadzhab.
6. *Al-Kasyf 'an Manāhij al-Adillah fī 'Aqā'id al-Millah*, sebuah karya dalam bidang teologi.
7. *Al-Kulliyāt fī al-Thibb*, sebuah karya dalam bidang kedokteran.

Karya-karyanya juga diterjemahkan ke berbagai bahasa, yaitu:

1. Ibn Rusyd (Averroës) (1562-1574; cetak ulang 1962). *Aristotelis opera...cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis* (Venice, Frankfurt am Main).
2. ----- (1953). *Averrois Cordubensis commentarium magnum in Aristotelis De Anima libros*, suntingan F. Crawford (Cambridge, Mass.).
3. ----- (1954; cetak ulang 1969 dan 1978). *Averroës' Tahāfut al-Tahāfut (The Incoherence of the Incoherence)*, diterjemahkan dan diberikan kata pengantar oleh S. van Den Bergh (London).
4. ----- (1956; cetak ulang 1966 dan 1969). *Averroës' Commentary on Plato's "Republic"*, disunting, diterjemahkan, dan diberikan kata pengantar oleh F. Rosenthal (Cambridge).
5. ----- (1958). *Averroës on Aristotle's De generatione et corruptione Middle Commentary and Epitome*, diterjemahkan dan diberikan kata pengantar oleh S. Kurland (Cambridge, Mass.).
6. ----- (1961a). *Averroës' Epitome of Aristotle's Parva Naturalia*, diterjemahkan dan diberikan kata pengantar H. Blumberg (Cambridge, Mass.).
7. ----- (1961b; cetak ulang 1967 dan 1976). *Averroës on the Harmony of Religion and Philosophy*, terjemah dan pengantar G. Hourani (London).
8. ----- (1969). *Middle Commentary on Porphyry's Isagoge and Aristotle's Categoriae*, diterjemahkan dan diberikan kata pengantar oleh H. Davidson (Cambridge, Mass.).
9. ----- (1974). *Averroës on Plato's "Republic"*, diterjemahkan dan diberikan kata pengantar oleh R. Lerner (Ithaca).
10. ----- (1977a). *Averroës' Three Short Commentaries on Aristotle's "Topics", "Rhetorics" and "Poetics"*, disunting, diterjemahkan, dan diberikan kata pengantar oleh C. Butterworth (Albany). (Urvoy 1996, 345)
11. ----- (1977b). *Jihād in Medieval and Modern Islam*, diterjemahkan oleh R. Peters (Leiden).
12. ----- (1983). *Averroës' Middle Commentaries on Aristotle's Categories and De Interpretatione*, disunting, diterjemahkan, dan diberikan kata pengantar oleh C. Butterworth (Princeton).
13. ----- (1984). *Ibn Rushd's Metaphysics*, diterjemahkan dan diberikan kata pengantar oleh C. Genequand (Leiden).

## Argumen Eksistensi Tuhan dalam Metafisika Ibn Rusyd

Dalam karyanya, *al-Kasyf ‘an Manāhij al-Adillah fī ‘Aqā’id al-Millah*, Ibn Rusyd mengemukakan argumen-argumen tentang eksistensi Tuhan. Argumen-argumen yang ia kemukakan disebutnya sebagai “metode al-Qur’an” (*tharīq al-Qur’ān*) atau “metode sesuai syariat” (*al-tharīqah al-syar’iyyah*), yang menurutnya tidak hanya ditujukan kepada umat Islam kalangan tertentu, melainkan semua lapisan. Menurutnya, argumen-argumen yang dikemukakan selama ini tampak elitis yang hanya diakui kebenarannya dan dipahami oleh kelompok tertentu. Kelompok-kelompok yang menjadi sasaran kritik Ibn Rusyd adalah sebagai berikut.

*Pertama*, Hasyawiyah yang menganggap bahwa mengetahui eksistensi Tuhan cukup dengan sumber wahyu (*al-sam’*), bukan akal, sehingga keberadaan-Nya cukup diimani begitu saja tanpa penjelasan rasional. Aliran ini, menurut Ibn Rusyd, telah membatasi cara mengenal Tuhan hanya dengan cara mengimani begitu saja melalui sumber wahyu, padahal dalam banyak ayat al-Qur’an, misalnya dalam QS. al-Baqarah : 21-22 dan Ibrāhīm: 10, ada perintah merenungkan alam semesta sebagai ciptaan-Nya. Aliran ini, menurut Ibn Rusyd, memahami ayat secara literal, padahal orang Arab, seperti dipahami dari QS. Luqmān : 25, mengenal Allah sebagai pencipta alam, tetapi Nabi tetap mengajak kepada Islam. Itu artinya bahwa tidak cukup hanya dengan sekadar mengetahui lewat ayat-ayat al-Qur’an tanpa pembuktian rasional (Ibn Rusyd 1998, 102).

*Kedua*, Asy’ariyah. Aliran ini, dalam pandangan Ibn Rusyd, berpandangan bahwa membenarkan (*tashdīq*) eksistensi Tuhan hanya dengan akal, tapi metode yang mereka tempuh dalam pembuktian rasional itu bukan metode *syar’i* sebagaimana diperintahkan

oleh Allah sendiri untuk mengikutinya. Salah satu aspek yang dikritik oleh Ibn Rusyd adalah argumen yang mereka kemukakan tentang kebaruan atau keterciptaan alam (*ḥudūts al-‘ālam*) yang berangkat dari asumsi bahwa alam ini tersusun dari benda-benda fisik (*jism*) dari bagian-bagiannya yang terkecil (tidak bisa dibagi), yaitu atom, sedangkan atom itu sendiri diciptakan (*ḥādits*). Argumen ini disebut argumen ‘atom’ (*al-jawhar al-fard*). Argumen ini muncul dari kalangan teolog yang ahli berpolemik (*mutakallimūn*), sehingga sulit dipahami oleh kebanyakan orang. Di samping itu, teori atom ini tidak bersifat demonstratif, sehingga tidak bisa secara meyakinkan membuktikan eksistensi Tuhan. Salah satu cacat logika dari teori ini, menurut Ibn Rusyd, adalah bahwa masih diragukannya keberadaan pencipta (*muhdits*) tersebut sebagai zat yang *qadīm* atau *azālī* atau diciptakan (*muhdats*) (Ibn Rusyd 1998, 102).

*Ketiga*, metode Abū al-Ma’ālī al-Juwaynī. Metode pembuktian rasional yang dikemukakannya terdiri dari dua premis, yaitu: (1) bahwa alam ini tidak beraturan (*chaos*); alam ini bisa bisa memiliki wujud sebaliknya dari keadaan sekarang, mungkin lebih besar atau lebih kecil dari fakta sesungguhnya, batu bisa saja bergerak ke atas, api bergerak ke bawah, timur menjadi barat, atau sebaliknya; (2) keserbamungkinan keadaan alam tersebut menunjukkan bahwa alam ini diciptakan (*muhdats*), dan tentu ada zat yang menciptakannya. Salah satu kritik Ibn Rusyd tertuju terhadap premis pertama. Menurut Ibn Rusyd, premis itu lebih bersifat retorik dan bahwa alam bersifat *chaos* hanyalah dalam penglihatan awal, dan jika dilihat dari aspek-aspek di alam secara rinci, pernyataan itu jelas tidak benar, misalnya dikatakan bahwa manusia memiliki wujud semu, yaitu ada wujud lain yang berbeda

dengan wujud sekarang (Ibn Rusyd 1998, 112).

*Keempat*, metode kalangan sufi. Pendekatan kalangan sufi dalam mengenal Tuhan adalah dengan menyucikan hati dari tarikan-tarikan hawa nafsu dan meninggalkan penggunaan akal. Untuk menjustifikasi pendekatan ini, mereka merujuk kepada beberapa ayat al-Qur'an yang dipahami secara literal, seperti "dan bertakwalah kepada Allah, Allah mengajarkan kamu..."<sup>1</sup> (QS. al-Baqarah : 282), "dan orang-orang yang sungguh-sungguh berjuang dalam (jalan) Kami, sungguh akan Kami tunjukkan kepada mereka jalan-jalan Kami" (QS. al-'Ankabūt : 69), dan "Jika kalian bertakwa kepada Allah, Dia akan menjadikan pembeda untuk kalian" (QS. al-Anfāl : 29). Ibn Rusyd mengkritik pendekatan ini, karena pendekatan ini tidak menyentuh semua lapisan manusia dan hanya mengabaikan penalaran sebagaimana diperintahkan oleh al-Qur'an (Ibn Rusyd 1998, 117).

*Kelima*, metode Mu'tazilah. Ibn Rusyd tidak memperoleh karya-karya Mu'tazilah secara langsung, melainkan hanya melalui uraian pendapat-pendapat mereka dalam buku-buku yang memuat penjelasan aliran-aliran teologi. Ibn Rusyd hanya menyebut bahwa metode Mu'tazilah kurang lebih sama dengan metode Asy'ariyah yang telah dikritik oleh Ibn Rusyd sebelumnya (Ibn Rusyd 1998, 118).

Bertolak dari kritiknya terhadap metode-metode di atas, Ibn Rusyd mengemukakan *dalil al-'ināyah* dan *dalil al-ikhtirā'* yang disebut sebagai metode yang secara otentik

<sup>1</sup> Dalam terjemahan al-Qur'an versi Departemen (Kementerian) Agama R.I., potongan ayat ini diterjemahkan dengan "dan bertakwalah kepada Allah; Allah mengajarmu...". Dari terjemahan ini, tidak jelas apakah ada hubungan antara ketakwaan dengan pengajaran Tuhan, atau kedua potongan kalimat itu menjelaskan hal berbeda bukan dalam hubungan "sebab-akibat".

digali dari al-Qur'an (*tharīq al-Qur'ān*).

#### 1. *Dalil al-'Ināyah* (Argumen Pemeliharaan)

Argumen ini diawali, tegas Ibn Rusyd, "dengan cara mencermati perhatian (*'ināyah*) Tuhan terhadap manusia dan penciptaan semua yang ada untuk kepentingan mereka" (Ibn Rusyd 1998, 118). Yang dimaksud dengan "perhatian" atau "pemeliharaan" Tuhan tersebut adalah kesesuaian segala apa yang diciptakan oleh Tuhan di alam semesta ini dengan kebutuhan manusia. Argumen ini diklaim oleh Ibn Rusyd sebagai "metode al-Qur'an" (*tharīq al-Qur'ān*) dalam membuktikan keberadaan Pencipta ditarik dari sejumlah ayat al-Qur'an (Ibn Rusyd 1998, 120).<sup>2</sup>

Argumen ini dibangun di atas dua premis (*muqaddimah*), atau disebut "fondasi" (*ashl*) nalar. *Premis pertama*, alam semesta ini terwujud "sesuai" dengan kebutuhan manusia (Ibn Rusyd 1998, 118). "Kesesuaian" yang dimaksud oleh Ibn Rusyd adalah kebermanfaatan semua ciptaan Tuhan untuk manusia, seperti siang dan malam, matahari dan bulan, binatang, tumbuhan, benda fisik atau padat, hujan, api, udara, dan semua organ tubuh manusia. Tidak ada ciptaan Tuhan yang diciptakan sia-sia, atau tidak bermanfaat. Dalam konteks mengenal Allah, atau di sini membuktikan keberadaan Tuhan di balik penciptaan yang bertujuan itu, metode yang ditawarkan oleh al-Qur'an, menurutnya, adalah dengan cara merenungi kebermanfaatan semua ciptaan-Nya (*manāfi'*

<sup>2</sup> Misalnya: QS. al-Naba': 6-16, al-Furqān : 61, 'Abasa : 24-32. Memang, Ibn Rusyd mengklasifikasikan ayat-ayat al-Qur'an dalam konteks pembuktian rasional tentang keberadaan Tuhan melalui *dalil al-'ināyah* dan *dalil al-ikhtirā'* menjadi tiga kategori, yaitu ayat-ayat *dalil al-'ināyah*, ayat-ayat *dalil al-ikhtirā'*, dan ayat-ayat yang mengandung kedua argumen tersebut sekaligus. Khusus kategori terakhir ini, misalnya adalah QS. al-Baqarah : 21-22, Yāsīn: 33, dan Āli 'Imrān : 191.

*al-mawjūdāt*) (Ibn Rusyd 1998, 119). Kebermanfaatan tersebut disebut sebagai “hikmah” di balik penciptaan segala sesuatu. Dengan merenungi hikmah tersebut, akan bisa dipahami *dalīl al-‘ināyah* ini secara sempurna (Ibn Rusyd 1998, 119); (Dunya 1964, 11).<sup>3</sup>

*Premis kedua*, kesesuaian (*muwāfaqah*) antara terwujudnya alam semesta ini dengan kebutuhan manusia tersebut pasti diciptakan (Ibn Rusyd 1998, 118). Penciptaan alam semesta dengan segala isinya yang sesuai dari segi manfaatnya untuk kepentingan manusia tersebut, dari segi logika, tidak mungkin merupakan suatu kebetulan (*ittifāqiyah*) (Ibn Rusyd 1998, 118), melainkan diciptakan atau didesain oleh Pendesain Agung yang mengetahui kebutuhan manusia. Jadi, alam semesta ini pasti ada Penciptanya.

Logika yang mendasari argumen penciptaan yang dikemukakan oleh Ibn Rusyd tersebut bisa diringkas sebagai berikut:

Premis I : Alam semesta ini terwujud sesuai dengan kebutuhan manusia (A=B)

Premis II : Kesesuaian antara terwujudnya alam semesta ini dengan kebutuhan manusia tersebut pasti diciptakan (B=C)

Konklusi : Jadi, alam semesta ini pasti diciptakan (ada Penciptanya) (A=C)

Meskipun Ibn Rusyd mengklaim bahwa argumen ini diambil dari al-Qur’an, menurut Ibrāhīm Madkūr, argumen ini

<sup>3</sup> Bertolak dari hikmah di balik penciptaan ini menuju kepada keberadaan Tuhan, wajar kemudian Ibn Rusyd pernah mengatakan, “Barangsiapa yang bergelut dengan ilmu anatomi tubuh, akan bertambah imannya dengan Allah”.

pada prinsipnya sama dengan argumen teleologis, yaitu argumen tentang eksistensi Tuhan yang didasarkan asumsi bahwa alam semesta diciptakan memiliki tujuan (*telos*) yang secara perlahan bergerak menuju kepada kesempurnaan. Argumen seperti ini adalah argumen kalangan teolog yang justru dikritik oleh Ibn Rusyd sendiri, meskipun ia mengambilnya dari al-Qur’an (Madkūr t.t., 79).<sup>4</sup> Perbedaan antara keduanya adalah bahwa argumen teleologis lebih merupakan argumen rasional. Argumen ini tidak hanya digunakan oleh kalangan teolog, terutama yang beraliran rasional, melainkan juga oleh kalangan filsuf. Berbeda dengan argumen teleologis ini, *dalīl al-‘ināyah* diinginkan oleh Ibn Rusyd benar-benar secara otentik merupakan argumen rasional yang bisa dipahami oleh banyak kalangan, karena bertolak dari fakta-fakta sederhana yang mudah dinalar yang ditunjuk bukti-buktinya oleh al-Qur’an.

Premis-premis itu, tentu saja, tampak lebih sebagai “premis teologis”, atau tepatnya “premis skriptural”, yaitu premis yang lebih banyak didasarkan pada keyakinan teologis dengan bertolak dari pernyataan-pernyataan dalam kitab suci al-Qur’an yang diyakini kebenarannya hanya oleh kaum Muslimin, dan perlu pembuktian yang terus-menerus pada dataran ilmiah empiris untuk membuktikan kebenaran premis pertama bahwa semua yang diciptakan oleh Tuhan adalah sesuai dengan keperluan manusia. Begitu juga, premis kedua tampak sangat teologis, karena kebermanfaatan itu dianggap sebagai diciptakan, merupakan pernyataan teologis.

Di samping itu, logika tersebut menghadapi sejumlah pertanyaan-

<sup>4</sup> Ibn Rusyd sendiri menyebut *‘ināyah* tersebut sebagai “tujuan penciptaan semua yang ada” (*khalq jami’ al-mawjūdāt min ajlihā*). Oleh karena itu, *dalīl al-‘ināyah* sama dengan argumen teleologis.



pertanyaan serius, seperti halnya dihadapkan pada argumen teleologis, misalnya, bagaimana argumen ini menjawab tentang berbagai kejahatan dan kesengsaraan di alam semesta ini jika segala sesuatu di alam ini dilihat selalu dari kebermanfaatannya?

## 2. *Dalīl al-Ikhtirā'* (Argumen Penciptaan)

Argumen ini, tegas Ibn Rusyd, adalah “argumen yang bertolak dari (perenungan terhadap) penciptaan esensi segala sesuatu yang ada, seperti penciptaan kehidupan pada benda padat, pencerapan iderawi, dan akal” (Ibn Rusyd 1998, 118). Argumen ini berkaitan dengan penciptaan semua makhluk-Nya. Argumen yang diklaimnya sebagai “metode al-Qur’an” (*tharīq al-Qur’ān*) dalam membuktikan keberadaan Pencipta ditarik dari sejumlah ayat al-Qur’an (Ibn Rusyd 1998, 120-121).<sup>5</sup>

Argumen ini didasarkan atas dua premis. *Premis pertama*, segala yang ada di alam semesta ini diciptakan. Hal ini bisa kita amati dari diri manusia sendiri, hewan, atau tumbuhan, sebagaimana disebutkan dalam al-Qur’an, khususnya Surat al-Ḥajj: 73.<sup>6</sup> Untuk menunjukkan kebenaran premis ini, Ibn Rusyd menunjukkan fakta-fakta penciptaan dengan menjelaskan bahwa segala sesuatu di alam semesta ini diciptakan, baik wujud yang memiliki roh maupun tidak. Makhluk hidup, seperti manusia dan hewan, adalah wujud yang semula tidak bergerak menjadi

bergerak, karena Allah menciptakan di dalamnya kehidupan (Ibn Rusyd 1998, 119), dengan menciptakan roh dan sistem dalam organ tubuh yang memungkinkannya hidup dan bergerak. Bahkan, langit dan semua planet yang merupakan benda fisik yang tidak memiliki roh juga bisa bergerak, karena semua itu digerakkan, “disuruh”, atau “dikendalikan” (*musakhkhar*), Ibn Rusyd meminjam terminologi al-Qur’an, oleh Penciptanya. Segala sesuatu yang “disuruh” atau “dikendalikan” seperti itu mesti diciptakan (*mukhtara'*), bukan suatu kebetulan (Ibn Rusyd 1998, 119).<sup>7</sup>

*Premis kedua*, segala yang diciptakan pasti menunjukkan keberadaan penciptanya. Di sini, Ibn Rusyd menetapkan premis bahwa dari segi logika, segala yang diciptakan (*ḥādits*), atau diadakan (*mawjūd*), mesti ada yang menciptakan (*muhdits*) atau yang mengadakan (*mūjid*). Berbeda dengan premis pertama, di mana ia berupaya menggalinya dari fakta nyata yang bisa disaksikan dan dari fakta petunjuk al-Qur’an sendiri, premis kedua ini merupakan hasil nalar yang juga umumnya digunakan di kalangan teolog. Jadi, dapat ditarik konklusi: alam semesta ini mesti memiliki Pencipta (Tuhan).

Logika yang mendasari argumen penciptaan yang dikemukakan oleh Ibn Rusyd tersebut bisa diringkaskan sebagai berikut:

<sup>7</sup> Dalam pengukuhanannya sebagai guru besar luar biasa dalam bidang falsafah dan kalam, Nurcholish Madjid mengungkapkan: “Semua wujud dalam alam disebut “disuruh” atau “dikendalikan/ditundukkan” oleh Tuhan, agar beredar sesuai dengan keseimbangan dan keteraturan, seperti perputaran bumi dan bulan, serta pergantian siang dan malam, merujuk ke sejumlah ayat dalam al-Qur’an. Lihat, misalnya, QS. Luqmān: 20, al-Jātsiyah: 12, Fushshilat: 11, dan Āli ‘Imrān: 83. “Penundukkan” atau “pengendalian” (*taskhīr*) tersebut terkait dengan *tawhīd*, karena, konsep ini tidak hanya menunjukkan Pencipta, sebagaimana digarisbawahi oleh Ibn Rusyd, melainkan juga menunjukkan hanya ada satu Pencipta yang mengendalikannya” (Madjid 1998, 19).

<sup>5</sup> Penjelasan al-Qur’an tentang penciptaan makhluk dapat ditemukan dalam beberapa Surat, antara lain: al-Thāriq: 5-6, al-Ghāsiyah: 18-20, al-Ḥajj: 73, al-An’ām: 79.

<sup>6</sup> “Hai manusia, telah dibuat perumpamaan, maka dengarkanlah olehmu perumpamaan itu. Sesungguhnya segala yang kamu seru selain Allah sekali-kali tidak dapat menciptakan seekor lalat pun, walaupun mereka bersatu menciptakannya. dan jika lalat itu merampas sesuatu dari mereka, Tiadalah mereka dapat merebutnya kembali dari lalat itu. Amat lemahlah yang menyembah dan amat lemah (pulalah) yang disembah.”

- Premis I : Segala yang ada di alam semesta ini diciptakan (A=B)
- Premis II : Segala yang diciptakan pasti menunjukkan keberadaan penciptanya (mesti ada Penciptanya) (B=C)
- Konklusi : Jadi, segala ada di alam semesta ini mesti ada Penciptanya (A=C)

Menurut Ibn Rusyd, “wajib bagi orang yang ingin mengenal Allah mengenal esensi segala sesuatu, supaya ia betul-betul bisa memahami penciptaan yang hakiki di segala yang ada, karena orang yang tidak mengetahui hakikat sesuatu berarti ia tidak mengenal hakikat penciptaan” (Ibn Rusyd 1998, 119). Hal itu karena, dalam argumen ini, penciptaan alam adalah fenomena yang harus dipahami hakikatnya, yaitu keberadaan Tuhan yang menciptakannya, sebagai nomena di balik fenomena itu. Ibn Rusyd merujuk kepada QS. al-A’rāf: 185 berikut:

أَو لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ.

*Dan apakah mereka tidak memperhatikan kerajaan langit dan bumi dan segala sesuatu yang diciptakan Allah?*

Kedua argumen tersebut dianggap sebagai argumen yang sesuai dengan fitrah manusia, sebagaimana disebutkan dalam QS. al-A’rāf: 172:

*“Dan (ingatlah), ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman), ‘Bukankah*

*aku ini Tuhanmu?’ mereka menjawab, ‘Betul (Engkau Tuhan kami), kami menjadi saksi. (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari kiamat kamu tidak mengatakan, ‘Sesungguhnya Kami (Bani Adam) adalah orang-orang yang lengah terhadap ini (keesaan Tuhan)’”.*

Menggunakan kedua argumen tersebut dengan merenungi hakikat penciptaan dan kebermanfaatannya semua ciptaan yang mengantarkan kepada keberadaan Penciptanya, menurutnya, adalah makna sesungguhnya dari “menyaksikan” ketuhanan Allah swt, sebagaimana disebutkan dalam ayat ini (Ibn Rusyd 1998, 121).

### 3. *Dalīl al-Ḥarakah* (Argumen Gerak)

Argumen ini berasal dari Aristoteles melalui idenya tentang “penggerak pertama”. Menurut argumen ini, segala yang ada di alam ini tidak mungkin bergerak dengan sendirinya, melainkan karena ada penggerak yang menyebabkannya bergerak. Sebelum membahas konsep Aristoteles tentang “penggerak tak bergerak”, perlu dikemukakan bahwa Aristoteles membedakan status keberadaan sesuatu menjadi tiga, yaitu sesuatu berada dalam potensi, sesuatu berada dalam aktualitas, atau sesuatu berada dalam kondisi keduanya (Aristoteles 1930, 1937). Gerak (*kinēsis*), menurutnya, adalah “terwujudnya (aktualitas) sesuatu yang potensial sebagai potensial” (Aristoteles 1930, 38),<sup>8</sup> atau menurut terjemah lain, “aktualitas sesuatu yang [dzatnya] bersifat potensial” (Brague t.t., 1).<sup>9</sup> Dalam definisi lain, pengertian gerak lebih jelas, yaitu “aktualitas sesuatu yang potensial, ketika ia telah secara sepenuhnya menjadi

<sup>8</sup> Terjemahnya dalam bahasa Inggris: “It is the fulfilment of what is potential as potential that is motion. So this, precisely, is motion.”

<sup>9</sup> “Actuality (entelechy) of the potentially existing qua existing potentially”. Terjemah ini menggunakan terjemah Hippocrates G. Apostle.

nyata (riil) dan berlaku bukan sebagai dirinya sendiri, melainkan sebagai sesuatu yang bisa digerakkan”.<sup>10</sup> Menurut Rémi Brague, aktualitas dari potensi itu terkait dengan benda-benda yang bergerak yang tergantung pada realitas yang ada (Brague, n.d., 18). Jadi, singkatnya, gerak adalah perpindahan dari potensi ke aktualitas (*aktus*).

Menurut Aristoteles, ada masalah ketika sesuatu yang bergerak bisa terus akan bergerak secara berkesinambungan. Solusinya adalah bahwa gerak yang terus-menerus, menurutnya, disebabkan oleh adanya daya dorong pada sesuatu yang bergerak tersebut atau sesuatu yang lain yang mendorongnya. Dalam pengertian seperti ini, ia juga mendefinisikan gerak sebagai “aktualitas sesuatu yang bisa digerakkan sebagaimana adanya sebagai yang bisa digerakkan” (Aristoteles 1930a, 39),<sup>11</sup> yaitu setiap sesuatu bergerak karena digerakkan oleh penggerak, dan penggerak itu juga digerakkan oleh yang lain. Namun, pada saat yang sama, sesuatu yang digerakkan juga bergerak dalam dirinya. Dalam hal ini, tidak mungkin gerak tersebut hanya satu gerak, melainkan serangkaian gerak. Rangkaian gerak tersebut bisa bergerak secara terus-menerus karena digerakkan oleh penggerak pertama yang tidak bergerak (Aristoteles 1930, 146).

Dalam karyanya, *Metaphysics*, Aristoteles menulis, “Pasti masing-masing gerak ini digerakkan oleh esensi (zat) yang pada dasarnya tidak bergerak dan bersifat kekal” (Aristoteles 1801, 283). Ide tentang penggerak utama yang tidak bergerak tersebut menyebabkan gerak bersifat abadi atau berkesinambungan, dan sekaligus menjadi solusi agar tidak terjadinya gerak ke

depan yang tak terbatas (*infinite progression*). Menurut Aristoteles, meskipun jagat raya ini mungkin saja digerakkan oleh beberapa wujud benda-benda langit (*divine bodies*),<sup>12</sup> tapi semuanya terhubung oleh satu esensi (Tuhan). Hanya ada satu jagat raya dan hanya satu esensi yang menjadi sumber gerak abadi semesta.

Bagi Aristoteles, gerak itu abadi, sehingga masuk akal dikatakan bahwa penggerak utamanya juga abadi (Aristoteles 1801, 286-287).<sup>13</sup> Gerak yang abadi tersebut tidak terpisah dari waktu sebagai salah satu syaratnya (di samping tempat dan ruang kosong) (Aristoteles 1930, 37), sehingga implikasinya adalah bahwa keduanya abadi. Alam, karena bergerak secara abadi, kemudian juga dianggap oleh Aristoteles sebagai abadi (*eternal, qadim*). Dalam penjelasan lebih lanjut yang dikemukakannya berkaitan dengan hubungan waktu, gerak, dan keabadian alam, Aristoteles mengatakan bahwa “waktu adalah bilangan gerak, atau sejenis gerak itu sendiri”. Jika waktu selalu ada, maka gerak pasti abadi. Aristoteles mengutip pendapat Democritus yang ia sepakati—dengan sedikit pengecualian—bahwa waktu “tidak diciptakan” (*uncreated*), atau abadi, sehingga segala sesuatu tidak bisa menjadi wujud di luar waktu. Hanya Plato sendirian, tegas Aristoteles, yang berpandangan bahwa waktu diciptakan bersamaan dengan penciptaan alam (Aristoteles 1930, 133).

Sebagai komentator Aristoteles, Ibn Rusyd mengikuti pendapatnya dengan me-

<sup>10</sup> “It is the fulfilment of what is potential when it is already fully real and operates not as itself but as movable, that is motion”.

<sup>11</sup> “Hence we can define motion as the fulfilment of the movable qua movable”.

<sup>12</sup> Mungkin terjemahan Inggris dengan “*divine bodies*” dari karya Aristoteles tersebut sama dengan ungkapan Ibn Rusyd dengan “*al-ajrām al-samawiyah*” dalam *Tahāfut al-Tahāfut* (286).

<sup>13</sup> Aristoteles menyesalkan para leluhur dan pembesar terdahulu yang mewariskan suatu tradisi yang menyebabkan kekeliruan, yaitu bahwa esensi-esensi pertama itu adalah para dewa (*But our ancestors and men of great antiquity have left us a tradition involved in false, that these first essences are gods*).

ngatakan dalam *Tahāfut al-Tahāfut*, “Setiap yang bergerak memiliki penggerak. Setiap objek memiliki subjek. Rangkaian sebab yang sebagiannya menggerakkan sebagian yang lain, tidak berjalan menuju arah tanpa akhir, melainkan berakhir pada sebab pertama yang sejak semula tidak bergerak” (Ibn Rusyd 1964, 139).<sup>14</sup>

Bagaimana proses perpindahan dari potensi ke *aktus* itu? Pertama yang harus dipahami, Ibn Rusyd menyebut gerak sebagai “munculnya keinginan/kebutuhan” (*zhuhūr al-hājah*) yang ditandai dengan “keluarnya” potensi (*quwwah*) ke aktualitas (*fi’l*) yang dilakukan oleh subjek (Ibn Rusyd 1964, 255); (al-‘Irāqī 1993, 277),<sup>15</sup> “perubahan” (*taghayyur*) atau “perpindahan” (*intiqāl*) dari suatu keadaan ke keadaan lain, seperti perpindahan subjek dari tidak mengetahui menjadi mengetahui, atau dari tidak mengetahui teknik menjadi mengetahui teknik. Ungkapan “munculnya kebutuhan” untuk menyebut gerak tersebut tampak bersifat psikologis, tapi ia menggunakannya tidak hanya sebagai gerak pada makhluk hidup, melainkan juga pada gerak di dunia fisika (Ibn Rusyd 1964, 61).

Perpindahan dari potensi ke aktus ditentukan oleh status “kemungkinan” (*imkān*) yang diklasifikasikan menjadi tiga, yaitu kemungkinan besar (*al-mumkin al-aktsarī*), kemungkinan kecil (*al-mumkin al-aqallī*), dan kemungkinan antara terwujud atau tidaknya sama. Kemungkinan juga bisa dilihat dari dua aspek, yaitu kemungkinan aktif, yaitu sebagai subjek (*imkān al-fi’l*) dan kemungkinan pasif, yaitu menerima atau sebagai objek (*imkān al-qabūl*). Aktualitas pada status kemungkinan tersebut berbeda.

<sup>14</sup> Menurut suatu naskah, ada perbedaan redaksi, yaitu: “Setiap subjek memiliki objek”.

<sup>15</sup> Istilah lain untuk potensi adalah *jawhar bi al-quwwah* dan untuk aktualitas adalah *jawhar bi al-fi’l*.

Pada sesuatu yang kemungkinannya besar, aktualitas bisa terwujud dari kemampuan dirinya (*dzāt*). Sedangkan, pada sesuatu yang kemungkinannya kecil atau sama, aktualitas memerlukan apa yang diistilahkan sebagai “penguat” (*murajjih*) (Ibn Rusyd 1964, 61). Istilah “penguat” (*preponderant*) berasal dari Ibn Sīnā, seorang filsuf Muslim yang oleh Harry Austryn Wolfson disebut sebagai seorang Aristotelian yang dipengaruhi Neoplatonisme, untuk menjelaskan munculnya alam semesta dari Tuhan (Wolfson 1976, 444-445).<sup>16</sup> Akan tetapi, Ibn Rusyd menolak proses kejadian alam semesta melalui emanasi (*faydh*), seperti umumnya dianut oleh kalangan Neoplatonis. Menurut Ibn Rusyd, Tuhan tidak menciptakan langsung, melainkan menggerakkan potensi ke aktualitas, atau menciptakan sebab-sebab yang memungkinkan alam semesta terwujud (al-‘Irāqī 1993, 276-277).

Ibn Rusyd juga menjelaskan bahwa aktualitas pada sesuatu yang status kemungkinannya pasif, diperlukan “penguat”

<sup>16</sup> Menurut teori *tarjih*, ketika alam semesta berproses menjadi ada dari Tuhan, sebelumnya alam semesta tidak ada. Selama dalam keadaan tidak ada (non-eksistensi) tersebut, alam semesta berada dalam status “mungkin” untuk diteruskan menjadi ada atau tidak ada. Untuk menjadikannya niscaya ada atau memberi penguatan (*tarjih*) untuk ada, maka pasti ada situasi berbeda pada waktu penting yang dialami oleh sesuatu (alam semesta). Tuhan sendiri dalam proses tersebut tidak aktif. Ibn Sīnā yang pemikirannya dikutip dalam *Tahāfut al-Tahāfut* di sini sebenarnya adalah filosof yang banyak dikritik oleh Ibn Rusyd (Richard Walzer, *Greek into Arabic*, 27). Namun, konsep *imkān* dan *tarjih* yang diadopsinya ini ia kemukakan dalam konteks serangan al-Ghazālī terhadapnya. Al-Ghazālī mempersoalkan argumen Ibn Sīnā dengan *tarjih* karena berimplikasi kepada pendapat bahwa alam adalah eternal, kesimpulan yang ditolak oleh al-Ghazālī. Bertolak dari teori *tarjih* Ibn Sīnā, al-Ghazālī memperkenalkan istilah “*murajjih*” untuk membuktikan penciptaan alam (Wolfson 1976, 447). Tampaknya, tidak seluruh pemikiran Ibn Sīnā dikritik oleh Ibn Rusyd, apalagi Ibn Sīnā sendiri juga seorang Aristotelian, meskipun telah mengalami Neoplatonisasi.

dari luar, terutama pada objek-objek hasil rekayasa manusia (*al-umūr al-shinā'iyah*), berbeda dengan kemungkinan aktif. Sedangkan, perubahan pada dunia fisika bukan hasil rekayasa sebagian besar diragukan sebagai perubahan pasif, melainkan perubahan aktif. Berkaitan dengan gerak di dunia fisika, Ibn Rusyd, sebagaimana dikemukakan, mengakui bahwa gerak disebabkan oleh rangkaian gerak, di mana satu sebab menggerakkan yang lain, yang berujung pada penggerak pertama yang tidak bergerak. Dalam konteks ini, ia menerima pendapat bahwa penggerak juga bergerak (*al-muḥarrik huwa al-mutaḥarrik*), dan bahwa setiap yang bergerak memiliki penggerak (*kull mutaḥarrik, falahu muḥarrik*), meskipun pendapat terakhir ini perlu penjelasan lebih lanjut, karena tidak dikenal umumnya. Namun, ia menolak adanya sesuatu yang bisa menggerakkan dirinya sendiri (subtansinya, *dzāt*) (Ibn Rusyd 1964, 61).

Dua pendapat pertama yang diterimanya jelas merupakan pendapat Aristoteles. Namun, klarifikasi diperlukan berkaitan dengan penolakannya terhadap pendapat terakhir. Menurut Aristoteles dalam *Physics*, suatu substansi yang berada dalam rangkaian gerak terus-menerus dan terhubung satu sama lain bisa menggerakkan dirinya. Dilihat dari satu persatu yang bergerak, sesuatu yang bergerak itu aktif, sedangkan yang lain pasif. Namun, dilihat dari keseluruhan, yaitu bahwa semua yang bergerak itu merupakan substansi (Katsof 1996, 52)<sup>17</sup> yang terhubung secara

alami, maka tidak ada yang bisa menggerakkan dirinya sendiri, dan tidak ada sesuatu yang lain yang bisa terus bergerak, seperti dalam kasus, di mana benda tidak hidup digerakkan oleh makhluk hidup. Di samping itu, sesuatu bisa bergerak karena hal lain, yaitu sebab yang bisa dibedakan dalam dua jenis; ada yang bisa bergerak, atau memiliki sebab penggerak, secara tidak alami, seperti tuas untuk mengangkat beban, dan ada yang memiliki sebab penggerak secara alami, seperti panas yang memiliki daya untuk mengangkat beban secara alami (Aristoteles 1930, 140-141). Yang dimaksud oleh Ibn Rusyd adalah bahwa suatu penggerak tidak bisa menggerakkan dirinya dilihat dari rangkaian penggerak yang bergerak secara terus-menerus dan penggerak-penggerak itu merupakan substansi yang terhubung secara alami.

Pendapat bahwa rangkaian gerak pasti berasal dari penggerak utama, disebut oleh Ibn Rusyd, sebagai pendapat seluruh filsuf (*ḥukamā'*). Ia menyebutkan bahwa pendapat sebaliknya dikemukakan oleh kalangan materialisme klasik (*Dahriyyah*). *Ad infinitum*, menurut Ibn Rusyd, berimplikasi adanya akibat tanpa sebab, atau adanya sesuatu yang bergerak tanpa ada yang menggerakkan (Ibn Rusyd 1964, 79). Pandangan ini disebutnya telah dijelaskan oleh Aristoteles, sang pemuka awal kalangan filsuf (*ra'isuhum al-awwal*), bahwa “seandainya suatu gerak disebabkan oleh gerak lain, sebenarnya tidak ada gerak” (Ibn Rusyd 1964, 81).<sup>18</sup>

Ibn Rusyd kemudian menafsirkan tentang “penggerak utama” Aristoteles tersebut dengan memperkenalkan istilah “*mabda' ḥaraki azali*” (penggerak pertama yang kekal). Dengan istilah tersebut, tindakan penggerak utama tersebut tidak disandarkan lagi ke penggerak lain, melainkan niscaya

adalah sesuatu yang di dalamnya terwujud esensi.

<sup>18</sup> “*Law kānat li al-ḥarakah ḥarakah, lamā wujidat al-ḥarakah*”.

<sup>17</sup> Substansi, sebagaimana diyakini oleh Aristoteles dan dijelaskan oleh Ibn Rusyd, memiliki beberapa pengertian. Salah satunya adalah wujud kongkret sesuatu yang tidak berada dalam suatu substrata. Menurut penjelasan Ibn Rusyd, para filosof yang menerima pengertian substansi seperti ini menyatakan bahwa substansi tersebut bisa disamakan dengan “kuiditas” pada benda-benda kongkret (Ibn Rusyd 2010, 30-31). Menurut Aristoteles, substansi, berbeda dengan esensi, adalah sesuatu yang mengandung, katakanlah, sifat-sifat. Atau, substansi

(*dharūrī*), tidak tergantung (*mumkin*) dengan entitas di luarnya. Pentingnya “basis/sumber” (*mabdaʿ*) bagi tindakan (*fiʿl*) adalah sama dengan pentingnya “kondisi” (*ḥāl*) bagi eksistensi (*wujūd*) (Ibn Rusyd 1964, 79-80).<sup>19</sup> Penjelasan ini juga dapat dijumpai dalam *Philosophy of the Kalam* (Wolfson, n.d., 167, 175, 185) dan *Epistemologi Kalam Abad Pertengahan* (Wardani 2003, 54-58). Dengan ungkapan lain, penggerak utama tersebut, dalam konsepsi Ibn Rusyd, adalah Tuhan yang wujudnya eternal, tidak ada awal dan akhir wujudnya, dan tindakannya niscaya. *Mabdaʿ* tampaknya dimaksudkan sebagai “kualitas” bagi tindakan yang ditentukan oleh pelaku (Tuhan) dengan sifat-sifat ini.

Sebagaimana halnya Aristoteles, Ibn Rusyd juga menegaskan pentingnya kaitan antara waktu dan gerak. Dalam *Tahāfut al-Tahāfut*, ia mengutip definisi waktu yang dikemukakan oleh Aristoteles (Ibn Rusyd 1964, 158),<sup>20</sup> kemudian mengemukakan penafsirannya. Menurut Ibn Rusyd, jika ada bilangan, tentu ada yang dibilang (dihitung).

<sup>19</sup> Teori *ḥāl* (jamak: *aḥwāl*, Inggris: *modes*) dikemukakan oleh Abū Hāsyim untuk mengkritik teori *maʿnā* yang dikemukakan oleh Muʿammar. Teori *ḥāl* muncul di kalangan Muʿtazilah dimaksudkan sebagai suatu bentuk moderat dari penolakan mereka terhadap sifat pada Tuhan. Namun, teori itu juga diadopsi oleh kalangan Asyʿariyyah, seperti al-Bāqillānī dan al-Juwaynī, sebagai bentuk moderat dari penegasan mereka tentang keberadaan sifat Tuhan. Dari asal-usulnya, teori ini bisa dilacak pada *Metaphysics* Aristoteles, dengan ungkapan “diri” dalam ungapannya “sifat diri”. Ungkapan “sifat” tidak lain merujuk kepada Tuhan sendiri. Aristoteles mengatakan, “Apa pun yang dimiliki oleh segala sesuatu dengan dirinya sendiri (*καθ' αὐτό*, diterjemahkan ke bahasa Arab: *bi dzātihi*), tapi itu bukan esensinya” (*οὐσία*, bahasa Arab: *fi al-jawhar*).

<sup>20</sup> Definisi Aristoteles telah dikemukakan dalam tulisan ini. Dalam terjemahan Ibn Rusyd, definisi tersebut disebutkan: “*Adad al-ḥarakah bi al-mutaqaddim wa al-mutaʿakhhir fiḥā*” (bilangan gerak dengan (memperhitungkan) yang terdahulu dan kemudian dalam gerak itu” (Ibn Rusyd 1964, 158).

Jika sesuatu yang dihitung diasumsikan adalah diciptakan (*ḥādits*), bilangan belum tentu diciptakan. Bilangan pasti mendahului sesuatu yang dibilang (dihitung). Sama kasusnya dengan hal ini, suatu gerak yang statusnya diciptakan (*ḥādits*) mesti didahului oleh waktu. Namun, menurutnya, jika bahwa “waktu telah bermula” (*ḥadatsa al-zamān*) bisa dipahami dengan keberadaan suatu gerak tertentu apa pun, itu artinya bahwa waktu hanya bisa dipahami bersamaan dengan gerak itu (Ibn Rusyd 1964, 157). Tampak dari interpretasi Ibn Rusyd ini, bahwa dengan menyatakan bahwa waktu mendahului gerak, ia ingin menyatakan bahwa alam semesta adalah tidak abadi (*muḥdats*). Akan tetapi, dengan menyatakan bahwa waktu tidak bisa dipahami, kecuali bersamaan dengan gerak, ia ingin menyatakan bahwa pada saat yang sama, alam semesta juga abadi (*qadīm*). Jadi, menurutnya, alam semesta bersifat tidak abadi (*muḥdats*) sekaligus abadi (*qadīm, azalī*).

Tidak hanya dalam karyanya, *Tahāfut al-Tahāfut*, ia menyebut alam semesta memiliki sifat “*al-ḥudūts al-dāʿim*” (ketidakabadian yang abadi) ketika ia mengkritik “kesalahpahaman” Asyʿariyyah, karena aliran teologi ini menyamakan keabadian (*qidam*) pada alam semesta dengan pada Tuhan (Ibn Rusyd 1964, 287). Dalam *Faḥṣṣ al-Maqāl*, ia juga menguraikan permasalahan ini lebih jelas bahwa perdebatan antara Asyʿariyyah dan para filsuf sebenarnya hampir hanya merupakan perdebatan tentang penyebutan istilah. Oleh karena itu, ia mencoba mengemukakan istilah “tidak abadi yang abadi” (*muḥdats azalī*). Istilah ini diadopsinya dari Plato, karena, menurut Plato, waktu masa lalu berakhir, sedangkan Aristoteles menganggap masa lalu tidak berakhir, sebagaimana halnya waktu sekarang dan akan datang (Ibn Rusyd 1969, 40-43). Oleh karena itu, istilah tersebut bukanlah istilah baru,

sebagaimana dikira oleh ‘Āthif al-‘Irāqī (al-‘Irāqī 1993, 286).

Tabel:  
Perbedaan Antara Benda Fisik Inderawi,<sup>21</sup>  
Alam Semesta, dan Tuhan

No.	Wujud	Asal Kejadian	Pelaku	Waktu	Status
1.	Benda fisik Inderawi	dari sesuatu (materi kejadian)	ada pelaku	didahului	<i>muh-dats</i>
2.	Alam	tidak dari sesuatu	ada pelaku	tidak didahului	<i>muh-dats qadīm</i>
3.	Tuhan	tidak dari sesuatu	tidak ada pelaku	tidak didahului	<i>qadīm</i>

Perbedaan alam dengan Tuhan hanyalah dari aspek pelaku, sehingga alam dianggap *muhdats*, sedangkan persamaan antara keduanya adalah tidak berasal dari sesuatu (materi kejadian) dan wujudnya tidak didahului oleh waktu, sehingga alam dianggap *qadīm*.

Sebagaimana dikemukakan sendiri oleh Ibn Rusyd dalam *Tahāfut al-Tahāfut*, isu tentang Tuhan sebagai “Pencipta” (*shāni*) menjadi perdebatan di kalangan pengikut Plato dan pengikut Aristoteles. Ketika Plato menyatakan bahwa alam semesta ini adalah tidak abadi (*hādits*), pernyataan itu tidak mengandung keraguan berkaitan dengan keberadaan Pencipta (*shāni*). Sedangkan, ketika Aristoteles mengatakan bahwa alam adalah abadi (*qadīm*), pernyataan itu menimbulkan keraguan. Para pengikut Plato mengatakan bahwa Aristoteles berpandangan bahwa alam semesta ini tidak memiliki

Pencipta. Hal ini mendorong para pengikut Aristoteles untuk memberikan jawaban-jawaban yang berimplikasi bahwa Aristoteles berpandangan bahwa alam ini memiliki Pencipta (Ibn Rusyd 1964, 285-286). Dengan demikian, ide bahwa alam semesta memiliki Pencipta bukanlah ide Aristoteles sesungguhnya, melainkan Aristotelianisme, yaitu filsafat Aristoteles yang telah mengalami penafsiran.

Bagi Aristoteles sendiri, Tuhan bukanlah Pencipta (*shāni*), melainkan “sebab final” (*final cause*, ‘illah *ghāyah*) dengan meletakkan gerak alam semesta dalam hukum kausalitas, yaitu gerak dari potensi ke aktualitas, sehingga menjadi ada (al-‘Irāqī 1993, 277). Bagi Ibn Rusyd, Tuhan tidak sekadar “pelaku”, karena “pemberi gerak” berarti “pelaku gerak” (Ibn Rusyd 1964, 286), melainkan juga, sebagaimana dibuktikannya dengan jelas dalam *al-Kasyf*, sebagai Pencipta (*shāni*), bahkan sebagai “Tuhan Yang Mahabijaksana” (*Hakīm*),<sup>22</sup> yaitu Tuhan sebagai “pemberi

<sup>22</sup> Ibn Rusyd membedakan penggunaan dua istilah oleh dua kalangan dalam penyebutan alam semesta. Pertama, kalangan teolog, terutama Asy’ariyyah, sebagaimana disebut oleh Ibn Rusyd, menggunakan istilah “*mashnū’āt*”, yaitu sebagai ciptaan Tuhan yang mungkin saja diliputi dengan kontradiksi dan ketidakseimbangan (*chaos*), karena dalam pandangan mereka tentang kemahamutlakan Tuhan, di alam semesta ini mungkin saja terjadi kejadian-kejadian apa pun. Dalam pandangan mereka, segala yang ada mungkin saja tidak seperti yang dipahami, dilihat, atau dipersepsikan, melainkan memiliki wujud lain. Tuhan dalam konsepsi ini disebut dengan “*shāni*” (Pencipta). Kedua, para filosof menyebut alam semesta sebagai “*mathbū’at*”. Dengan istilah ini, mereka ingin mengatakan bahwa alam semesta diciptakan dengan keseimbangan dalam strukturnya. Keseimbangan dalam penciptaan itu disebut sebagai manifestasi “*hikmah*” (kearifan), dan Tuhan sebagai Pencipta disebut “*Hakīm*” (Yang Mahabijaksana/Mahaarif). Ibn Rusyd, *Tahāfut al-Tahāfut*, 359. Sebenarnya, Ibn Rusyd sendiri dalam karyanya, *al-Kasyf ‘an Manāhij al-Adillah*, juga menggunakan istilah “*shāni*” untuk menyebut Pencipta. Bahkan, dalam QS. al-Naml: 88, istilah “*shun*” (ciptaan) yang seakar dengan *mashnū’āt*

<sup>21</sup> Maksudnya adalah seperti air, tanah, udara, flora, dan fauna.

kesatuan” (*mu’thī al-wahdāniyyah*), dalam pengertian keseimbangan dalam struktur dan segala hikmah di balik penciptaan alam semesta (Ibn Rusyd 1964, 286-287).

### St. Thomas Aquinas: Hidup dan Karya

Thomas Aquinas lahir di Roccasecca, yang berjarak lima kilometer dari Aquino di Italia. Ia adalah putera bungsu Landolfo Aquino dan Teodora. Pada usia lima belas tahun ia ditempatkan oleh orang tuanya di Benedictine Abbey di Monte Casino. Akan tetapi, ia lebih suka bergabung dalam ordo Dominica, yang juga dikenal sebagai “*the order of preachers*”. Aquinas memulai pendidikannya di Paris, sebelum pindah ke Cologne pada 1248, di mana ia bertemu dengan St. Albert Magnus (Albert the Great) yang menjadi figur penting yang mempengaruhi perkembangan intelektualnya. Pada 1252, ia kembali ke Paris untuk belajar teologi. Empat tahun kemudian, ia diberi kesempatan untuk memberi kuliah tentang kitab suci sebagai *Baccalaureus Biblicus* (1252-1254) dan tentang *Sentences* Peter Lombard sebagai *Baccalaureus Sententiarius* (1254-1256) hingga akhirnya memperoleh *Licentiate*, izin untuk mendaftar di fakultas teologi di universitas tersebut. Ia memperoleh gelar magister beberapa waktu kemudian pada tahun yang sama dan memberi kuliah sebagai guru besar Dominica. Pada 1259, ia meninggalkan Paris menuju Italia dan mengajar teologi di *Studium curiae* hingga 1268. Waktu berikutnya ia habiskan di Anagni bersama Alexander IV (1259-1261), di Orvieto bersama Urban IV (1261-1264), di Santa Sabina di Roma (1265-1267), dan di Viterbo bersama Clement IV (1267-1268) (Copleston 1946, 302); (McGrath 1983,

1916). Pada 1268 Thomas kembali ke Paris dan mengajar di sana hingga 1272, di mana ia terlibat polemik dengan kalangan Averroisme Latin (Averroës, Ibn Rusyd) dan pengkritik ordo-ordo keagamaan. Pada 1272 ia dikirim ke Naples untuk menyampaikan *studium generale* (kuliah umum) di Dominica hingga 1272, ketika Pope Gregory X mengundangnya ke Lyons untuk ambil bagian dalam konsili. Thomas meninggal pada 7 Maret 1274 di gereja Cistercian di Fossanuova, antara Naples dan Roma.

Beberapa karya yang dianggap sebagai kaya Thomas Aquinas tidak ditulisnya sendiri dan otentisitasnya sebagian masih diragukan, seperti *De natura verbi intellectus*. Frederick Copleston telah mengemukakan karya-karya Thomas dengan kronologi penulisannya, meski tetap tidak ada kesepakatan tentang itu, sebagaimana dikemukakan Mgr. Martin Grabmann dan Pere Mandonnet yang mencantumkan tahun berbeda. Menurut Heald (1925, 653), Thomas menulis di Cologne dengan *De ente essentia* pada 1256. Tapi, menurut Copleston, komentar Thomas atas *Sentences* Peter Lombard kemungkinan ditulis antara 1254 hingga 1256. Kemudian, ia menulis *De Veritate* (1256-1259), *Questiones quodlibetales. In Boethium de Hebdomadibus*, dan *In Boethium de Trinitate* (sebelum 1259). Ketika di Italia, Thomas menulis *Summa contra Gentiles*, *De Potentia*, *Contra errores Graecorum*, *De emptione et renditione*, dan *De regimine principum*. Pada periode ini pula komentar-komentar terhadap Aristoteles ditulis: *Physics* (barangkali), *Metaphysics*, *Nicomachean Ethics*, *De Anima*, dan *Politics* (barangkali). Sekembalinya dari Paris, ketika terlibat polemik dengan kalangan Averroisme, St. Thomas menulis *De aeternitae mundi contra murmurantes* dan *De spiritualibus creaturis*, *De anima* (yaitu *Quaestio disputata*), *De unione Verbi incarnati*, juga *Quaestio quodlibetales* volume

---

digunakan untuk menyebut ciptaan Tuhan yang diciptakan-Nya dengan penuh dengan ketelitian (*atqana*), karena Dia Maha mengetahui dan teliti tentang persoalan secara rinci (*khabir*).



1-6 dan komentar terhadap *De Causis*, *Meteorologica* dan *Perihermeneis*, juga diulis dalam periode ini. Selama berada di Naples, ia menulis *De Mixtione elementorum*, *De motu cordis*, *De virtutibus*, dan komentar terhadap karya Aristoteles, *De Caelo* dan *De generatione et corruptione*. Karya-karya yang ditulis antara 1265 dan 1273: *Summa Theologica, Pars prima* ketika di Paris, *Prima scundae* dan *Scundae scundae* di Italia, dan *Tertia pars* di Paris antara 1272 dan 1273. *Supplementum* yang ditambahkan oleh Reginald Piperno, sekretaris Thomas, terhadap karya-karya tersebut ditulis sejak 1261. Thomas juga menulis komentar *De Caelo* dan empat bab pertama komentar *Politics* yang disempurnakan oleh Peter Auvergne. *Compendium theologiae* ditulis pada masa-masa akhir kehidupan Thomas, sebelum atau sesudah kembalinya ke Paris pada 1268 (Copleston 1946, 304-305).

*Summa Theologica* merupakan karya terpenting Thomas. Dalam karya tersebut, ia mengembangkan kajian detail konsep-konsep teologi Kristen (semisal peran rasio dan iman) dan analisis problema-problema doktrinal (semisal ketuhanan Yesus). Karya ini dibagi menjadi tiga bagian, dan bagian ke-2 dibagi menjadi sub-sub-bahasan. Bagian I mengelaborasi tentang Tuhan sebagai pencipta, dan bagian II tentang dimensi kemanusiaan Tuhan, dan bagian III tentang ide keselamatan (*salvation*) (McGrath 1983, 44). Karya ini merupakan karya terpentingnya, seperti terlihat pada lukisan diri di gereja St. Catarina di Pisa, di altar ketiga sebelah kiri. Lukisan tersebut adalah hasil tangan Francesco Traini, murid paling berbakat Orcagna. Di atas pangkuannya ada empat volume *summa Theologica* dan di tangannya ada sebuah kitab suci, bertuliskan "*Veritatum meditabitur mevim, te labia mea decestabunter impium*" (Heald 1925, 653).

## Karakteristik Metafisika St. Thomas Aquinas

Filsafat Thomisme pada dasarnya adalah Aristotelian, empiris, dan realis, atau disebut oleh G.K. Chesterton sebagai "disusun atas dasar *common sense*" (Weisheipl 1987, 185). Sistem filsafat dan teologi Thomas pada dasarnya bermuara pada sumber-sumber berikut. *Pertama*, Teks Suci (Injil). Ia lebih mementingkan Teks Suci tanpa mengorbankan sejarah, yang terlihat dalam komentarnya tentang *Utrum Paradisus sit Locus Corporeus*. Tapi, pernyataan-pernyataannya tentang Isaiyah menunjukkan kuatnya tentang *sensus literalis* (makna literal), di samping *sensus allegories* (makna alegoris), *sensus moralis* (makna moral), dan *sensus analogicus* (analogi). *Kedua*, bapak-bapak gereja. *Ketiga*, sumber-sumber "sekuler".

Yang dimaksud dengan sumber-sumber sekuler di sini adalah sebagai berikut. *Pertama*, filsafat Aristoteles. Problemanya adalah sejauh mana Aristotelianisme telah diwarnai oleh Neo-platonisme. Platonisasi sistem metafisika Aristotelianisme, yang berarti metafisika dikaitkan dengan kosmologi, terjadi pada masa Alexander Aphrodisia.<sup>23</sup> Reduksi oleh Thomas, sebagaimana anggapan Pranti, terhadap Aristotelianisme dengan Platonisme melalui ide mistifikasi *de Causis*, menurut J. M. Heald, tidak benar, karena dalam persoalan krusial *νοῦς ποιητικός*<sup>24</sup> pemikiran Thomas

<sup>23</sup> Bukan hanya di dunia Islam, di dunia Barat sebenarnya juga terjadi dua proses asimilasi dua sistim filsafat utama: Aristotelianisme sistem metafisika Neo-Platonisme dan sistem metafisika Aristotelianisme.

<sup>24</sup> Ungkapan dalam bahasa Yunani bisa diterjemah dengan *nous poietikos*, yaitu "*agent intellect*" (akal pelaku), dalam pemikiran Aristoteles, yang dilawankan dengan "*material intellect*" (akal materi). Istilah pertama bisa memiliki pengertian "sebab". Terkadang, istilah ini dirujuk seperti halnya cahaya yang sangat berbeda dengan bentuk,

tidak dipengaruhi oleh Neo-Platonisme. Persoalan tersebut merupakan isu sentral diskusi dengan Averroisme. Thomas juga sadar bahwa Proclus adalah penulis *de Causis* dan oleh Thomas diberi judul "*elementatio (elevatio) theologica*". Namun, itu tidak berarti bahwa Neo-platonisme adalah sesuatu yang mustahil menjadi elemen metafisika Thomas, karena persentuhannya dengan filsafat Ibn Sīnā. Kedua, ide Plato yang terepresentasi terutama dalam karyanya, *Timæus*. Ketiga, pemikiran filsuf Latin, seperti Cicero, Macrobius, dan Boethius (Heald 1925, 655). Argumen eksistensi Tuhan Thomas, sebagaimana akan terlihat, merupakan representasi Aristotelian yang sangat mencolok dibanding sumber-sumber lain.

Sebagaimana terefleksi dalam idenya tentang filsafat dan teologi bahwa seluruh refleksi filosofis sesungguhnya diarahkan kepada pengetahuan tentang Tuhan, bahwa dan teologi natural adalah bagian dari filsafat yang harus dipelajari, maka pengetahuan tentang eksistensi Tuhan bukanlah bawaan. Thomas tidak dikelilingi oleh ateisme teoretis atau ide semisal Søren Kierkegaard yang mengikuti filsafatnya dan menolak teologi natural, tapi ide itu merupakan kritik filosofis atas St. Anselm dan St. John Damascene tentang non-eksistensi Tuhan sebagai yang tak terkonsepsikan dan terpikirkan. Eksistensi Tuhan bukanlah *per se notum* (Copleston 1964, 336). Oleh karena itu, maka Exodus

---

melainkan lebih cenderung bermakna sebagai penyebab efisien (Leaman 2004, 229). Yang dimaksud dengan pernyataan bahwa Thomas Aquinas tidak dipengaruhi oleh Neo-Platonisme adalah bahwa ia tidak memberikan penafsiran model Neo-Platonis terhadap *nous* (akal) sebagai penyebab efisien tadi, karena dikatakan bahwa Aristoteles memberikan atribut kepada *nous* itu dengan "Ide Kebaikan" yang tetap, abadi, dan terpisah dari yang lain, karena dianggap sebagai sebab dari segala-segalanya. Pemberian atribut seperti ini adalah ide Plato.

XXXIII: 20 menyatakan "manusia tidak akan melihat-Ku, dan hidup" (Magill 1990, 192), tapi statemen teologis atas dasar "otoritas" tersebut juga diberi pendasaran "rasio" filsafat dengan keterbatasannya (Magill 1990, 312-323).

Ide tersebut didasarkan atas distingsi Thomas antara apa yang disebutnya sebagai *per se notum secundum se* dan *per se notum quoad nos*. Suatu proposisi disebut sebagai *per se notum secundum se* jika predikat tercakup dalam subyek, semisal "manusia adalah makhluk". Proposisi "Tuhan ada" adalah *per se notum quoad nos*, esensi Tuhan adalah eksistensi-Nya. Pengetahuan esensi tergantung pada pengetahuan eksistensi. Manusia tidak memiliki pengetahuan *a priori* tentang hakikat Tuhan. Dalam kritiknya terhadap bukti *a priori* atau "ontologis" St. Anselm, dalam *Summa contra Gentiles* dan *Summa Theologica* Thomas menganggap proses rasional tersebut hanya merupakan proses semu atau transisi dari tatanan ide ke realitas (Magill 1990, 337). Dengan demikian, pengetahuan tentang Tuhan harus dibuktikan secara *a posteriori* melalui analisis efek-efek tindakan Tuhan (Magill 1990, 338).

Filsafat ketuhanan atau metafisika Thomas pada dasarnya bersifat realis dan "konkret". Thomas mengadopsi statemen Aristoteles bahwa metafisika adalah studi *being as being*. Oleh karena itu, metafisika merupakan penjelasan *being* yang ada yang mungkin dipahami oleh manusia. Dengan ungkapan lain, ia tidak mengasumsikan suatu pengertian tentang realitas atas dasar deduksi, melainkan bertolak dari fenomena dunia yang ada. Sebutan "eksistensialis" dalam filsafatnya tentu harus dipahami dalam konteks itu, bukan eksistensialisme dalam filsafat modern (Copleston 1964, 308).

## Argumen Eksistensi Tuhan dalam Metafisika St. Thomas Aquinas

### 1. Argumen Gerak (*motion*)

Argumen ini disebut juga dengan argumen keniscayaan penggerak pertama yang tak bergerak (*unmoved mover, al-muḥarrrik al-awwal alladzi lā yataḥarrak*) yang diadopsi dari Aristoteles dan diterapkan oleh Maimonides (Maimuniyah) dan St. Albert. Argumen ini bertolak dari persepsi sensual bahwa segala sesuatu di alam ini selalu bergerak atau berubah, dan gerak atau perubahan itu adalah sebuah fakta. Alam semesta ini tidak statis. Gerak dipahami dalam pengertian umum terminologi Aristoteles sebagai reduksi [keluarnya sesuatu] dari potensi ke *aktus* [aktual], dan Thomas mengatakan, dengan mengikuti Aristoteles, bahwa sesuatu tidak dapat direduksi [dikeluarkan] dari potensi ke *aktus*, kecuali dengan sesuatu yang sebelumnya berada dalam *aktus*. Dengan ungkapan lain, sesuatu bergerak karena digerakkan oleh agen yang lain. Setiap gerak ada sebab, dan sebab itu sendiri memiliki sebab lain.

Rangkaian sebab-sebab tersebut berhenti pada “Sebab Utama” (*Prime Cause, prima causa*), yaitu Tuhan sebagai penyebab pertama. Argumen ini disebut oleh Thomas sebagai *manifestior via* yang dijelaskannya secara mendalam dalam *Summa contra Gentiles* (Copleston 1964, 340-341); (Magill 1990, 160). Pendasaran logikanya adalah kemustahilan rangkaian sebab tersebut tak berakhir, *ad infinitum*, dan penghindaran dari apa yang disebut sebagai kesalahan nalar logika *petitio principii*, “nalar berputar/sirkuler” (*circular reasoning*) dan kekeliruan suatu kesimpulan logika yang bertumpu pada premis yang masih dipersoalkan (*fallacy of begging question*) (Copleston 1964, 339); (Hurley 1985, 120-122).<sup>25</sup>

<sup>25</sup> Contoh kekeliruan nalar model ini: Alam

### 2. Argumen Penyebab Efisien

Argumen ini disebutkan dalam buku kedua *Metaphysics* Aristoteles dan digunakan oleh Ibn Sinā, Allan Lille, dan St. Albert tentang keniscayaan penggerak pertama. Argumen ini bertolak dari ide penyebaban (*causation*). Thomas menekankan pada keberadaan sebab-sebab dan akibat-akibat. Suatu peristiwa (akibat) terjadi karena pengaruh yang lain (sebab). Ide tentang gerak di atas adalah contoh urutan logis sebab-akibat. Dengan menggunakan model penalaran yang sama, Thomas menyimpulkan bahwa akibat-akibat bisa dilacak ke satu penyebab awal yang merupakan “sebab efisien” (Tuhan) (Copleston 1964, 341).

### 3. Argumen Kemungkinan dan Keniscayaan atau Argumen Kemungkinan (*contingency*) Alam

Argumen ini diadopsi dan dikembangkan Maimonides (aliran filsafat Mūsā bin Maymūn, 1135-1204) dan Ibn Sinā. Argumen ini menyatakan bahwa segala sesuatu merupakan *being-being* (keberadaan/eksistensi) yang bersifat mungkin dan tergantung (*contingent being*, atau *mumkin al-wujūd* dalam term Ibn Sina) pada suatu *Being* yang niscaya (*necessary being, wājib al-wujūd*). Titik tolaknya adalah bahwa segala sesuatu ada, kemudian tidak ada, ia bukan sesuatu yang ada atau tidak ada secara pasti

semesta memiliki permulaan (premis mayor). Setiap yang memiliki permulaan mesti ada subyek yang mengawali (penciptaan) (premis minor). Jadi, alam semesta memiliki subyek yang memulai penciptaannya (Tuhan) (konklusi). Logika tersebut keliru karena bertolak dari premis, statemen, atau pengandaian yang masih dipersoalkan, karena premis “Setiap yang memiliki permulaan mesti ada subyek yang mengawali (penciptaan)” adalah premis teologis yang hanya bisa diterima oleh mereka yang percaya keterciptaan alam, suatu hal yang justeru harus “dibuktikan” secara rasional. Meski demikian, kesalahan logika yang dimaksud Thomas tampaknya bukan dalam pengertian logika formal yang ketat.

dan niscaya, sehingga membutuhkan sesuatu di luar dirinya yang eksistensi atau wujudnya (Being) bersifat niscaya dan mustahil bagiNya ketiadaan (Copleston 1964, 341); (Cottingham 1996, 248). Argumen di atas juga dikenal sebagai “argumen kosmologis” (*cosmological argument*).

Terhadap tiga argumen tersebut dapat dikemukakan catatan berikut. *Pertama*, menurut Copleston, ketika St. Thomas Aquinas mengatakan bahwa rangkaian tak terhingga adalah mustahil, ia tidak menyebutnya sebagai rangkaian waktu secara “horizontal”, melainkan secara “vertikal”. Ia tidak percaya bahwa secara filosofis bisa dibuktikan bahwa alam semesta tidak diciptakan dari keabadian (Copleston 1964, 341-342). Penjelasan Copleston tampak secara filosofis sangat problematis; menyeret suatu penjelasan yang rasional ke dalam asumsi teologis. *Beings* yang eksistensinya tergantung pada *Being* yang niscaya dalam hubungan kausalitas secara logis tidak bisa diandaikan terjadinya tidak dalam “ruang” dan “waktu”.

*Kedua*, yang dibantah oleh Thomas adalah kemungkinan rangkaian tak terhingga tatanan ketergantungan secara ontologis, atau penolakan bahwa gerak dan ketergantungan dunia yang dialami ini bisa ada tanpa penjelasan ontologis yang cukup dan *ultimate*.

*Ketiga*, argumen tentang penggerak yang tak bergerak (*unmoved mover*) atau *prima causa* memang secara logis meniscayakan kesimpulan tentang eksistensi *necessary being*. Jika tidak, metafisika secara keseluruhan akan ditolak. Akan tetapi, tegas Copleston, adalah tidak jelas bahwa *necessary being* itu harus merupakan *being* yang personal yang kita sebut tuhan (Copleston 1964, 341-342). Karen Armstrong dalam *History of God*, menganggap argumen Thomas bersifat reduktif, karena menjadikan *Super Being* sebagai boneka/patung yang

diciptakan oleh imajinasi. Persoalannya adalah kesulitan untuk membuat distingsi yang penting, sebagaimana diinginkan oleh Thomas, antara sebab-sebab tersebut. Term-term “*first cause*” atau “*necessary being*” tidak menginformasikan kepada kita sebagai *beings* yang kita kenal, kecuali hanya sebagai dasar/ kondisi eksistensi *beings* itu. Armstrong mengatakan, “*Barangkali bukanlah tidak akurat untuk menyimpulkan bahwa banyak orang di Barat menganggap Tuhan sebagai Being dengan cara pembuktian seperti ini. (It is probably not inaccurate to suggest that many people in the West regard God as Being in this way).*” (Armstrong 1993, 200) Oleh karena itu, dari perspektif teologis pun, argumen tersebut sangat diragukan, karena “tuhan” hanya menjadi *being* di antara rangkaian *beings* lainnya.

Keberatan logika yang sangat mendasar adalah bahwa argumen tersebut, sebagaimana kritik Duns Scotus dan William Ockham (McGrath 1983, 161-162): (1) tidak bisa memastikan kesimpulan bahwa hanya ada *satu* penggerak utama; (2) diragukan apakah sesuatu yang mustahil diterima pengandaian terjadinya *ad infinitum* rangkaian sebab-sebab tersebut; dan (3) tidak dapat menunjukkan secara logis bahwa tuhan akan tetap ada, ketika suatu peristiwa atau efek selesai (Cottingham 1996, 248). Kalangan Thomist (pengikut Thomas) kontemporer, semisal E. L. Mascall dalam *He Who Is*, berupaya mengatasi kesulitan itu. Akan tetapi, menurut John H. Hick, sebagaimana kritik Hume dan Kant, argumen kalangan Thomist tetap saja menysakan ketidaklogisan, seperti dari perspektif hubungan kausal (Hick 1973, 21). Dalam debatnya dengan Frederick C. Copleston, Bertrand Russell dalam *Why I Am Not A Christian*, mengkritik argumen kosmologis sebagai kesalahan logika; bertolak dari premis yang sah bahwa segala sesuatu memiliki sebab (secara partikular) ke

konklusi keliru bahwa segala sesuatu (secara keseluruhan) memiliki satu sebab (Russell 1957, 6-7, 196-197).<sup>26</sup>

#### 4. Argumen Gradasi Kesempurnaan dalam Alam Semesta.

Argumen ini dikemukakan dalam *Metaphysics* Aristoteles dan secara substansial juga diterapkan oleh St. Augustine dan St. Anselm. Argumen ini bertolak dari gradasi kesempurnaan semisal kebaikan, kebenaran, atau kedermawanan, dan sebagainya dengan pertimbangan perbandingan, misalnya “ini adalah lebih baik dari yang itu”. Dengan asumsi bahwa pertimbangan tersebut mempunyai dasar yang obyektif, Thomas menyimpulkan bahwa gradasi tersebut secara niscaya mengimplikasikan keberadaan yang terbaik, *supreme being*, yang diistilahkannya dengan *maxime ens* (tuhan) (Copleston 1964,

<sup>26</sup> Bertrand Russell mengungkapkan: “*That very simple sentence showed me, as I still think, the fallacy in the argument of the First Cause. If everything must have a cause, then God must have a cause. If there can be anything without a cause, it may just as well be the world as God, so that there cannot be any validity in that argument*” (Kalimat yang sangat sederhana tersebut memperlihatkan kepada saya, ketika saya masih berpikir, adanya kekeliruan dalam argumen tentang Penyebab Pertama. Jika segala sesuatu harus memiliki suatu sebab, lalu tuhan juga harus memiliki suatu sebab. Jika mungkin ada sesuatu tanpa sebab, maka mungkin saja itu adalah dunia sebagaimana juga mungkin tuhan. Oleh karena itu, argumen tersebut tidak memiliki validitas apa pun.). “*I find among many people at the present day an indifference to truth which I cannot but think extremely dangerous. When people argue, for example, in defence of Christianity, they do not, like Thomas Aquinas, give reasons for supposing that there is a God and that He has expressed His will in the scriptures*” (Saya menemukan di antara banyak orang sekarang adanya suatu sikap tidak mengambil pilihan terhadap kebenaran yang saya kira sangat berbahaya. Ketika orang menyatakan pendapat, misalnya, untuk membela Kristen, mereka itu, seperti Thomas Aquinas, tidak mengemukakan alasan untuk menyatakan bahwa tuhan adalah ada dan bahwa Dia mengungkapkan kehendak-Nya dalam kitab suci). Sebagai catatan, Russell, sebagaimana diakuinya sendiri, dipengaruhi oleh John Stuart Mill dalam otobiografinya.

343).<sup>27</sup> Dalam *Summa Theologica* dengan mengutip *Metaphysics* karya Aristoteles, St. Thomas Aquinas menjelaskan:

Cara keempat diambil dari gradasi yang ditemukan di segala sesuatu. Di antara wujud yang ada, terdapat beberapa hal yang lebih baik dan beberapa hal yang kurang baik, benar, mulia, dan semisalnya. Akan tetapi, *lebih* dan *kurang* dilabelkan pada sesuatu yang berbeda berdasarkan ketika segala sesuatu itu dalam keadaan berbeda menyerupai sesuatu yang maksimum... Nah, sekarang yang maksimum pada jenis apa pun adalah penyebab semuanya dalam jenis itu, seperti api, yang merupakan maksimum dari keadaan panas, adalah penyebab semua benda yang panas, sebagaimana dijelaskan pada buku ini juga. Oleh karena itu, pasti juga ada sesuatu yang bagi semua yang wujud adalah penyebab adanya, keadaan baiknya, dan setiap kesempurnaan lain, dan ini kita sebut Tuhan (Aquinas 1989, 13).

Jadi, ada satu *being*, sebagai terminologi dalam argumen tersebut, yang transenden di atas obyek-obyek terindera. Kesempurnaan dimaksud jelas hanya merupakan kesempurnaan-kesempurnaan yang mampu membenahi dirinya, kesempurnaan murni (*pure perfection*), yang tak melibatkan hubungan yang niscaya dengan perluasan dan kuantitas. Tipe argumen ini sangat Platonis, terutama ide tentang partisipasi bahwa obyek-obyek biasa (*contingent beings*) memiliki kapasitas terbatas untuk keberadaan bentuk murni, untuk kesempurnaan, atau tidak memiliki *being*, kebenaran atau kebaikan ontologis sendiri (Copleston 1964, 344). Étienne Gilson, guru besar sejarah filsafat abad Pertengahan di Universitas Paris

<sup>27</sup> Bandingkan alegori gua dalam *Republic* Plato tentang “*being and reality*”.

yang mengkaji pengaruh pemikiran abad Pertengahan terhadap filsafat René Descartes, dalam *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, edisi kelima dari *Le Thomisme*, menganggap konsepsi revolusioner Thomas tentang *being* merupakan kontribusinya yang paling signifikan terhadap filsafat. Ide tentang materi dan bentuk (*matter and form*) Aristoteles, menurutnya, gagal menjelaskan bagaimana eksistensi muncul dari non-eksistensi. St. Thomas, dengan menyatakan bahwa bentuk, yang dengannya materi beraktualisasi, diaktualisasikan oleh dirinya sendiri, menyatakan ketidakcukupan ontologi-ontologi esensial awal untuk beraktualisasi, karena status awalnya sebagai ontologi eksistensial (Magill 1990, 195).

#### 5. Argumen Teleologis (*teleological argument*).

Model argumen yang diterapkan kalangan teolog konservatif ini memiliki rujukan di dalam *Timæus* Plato, dan setelah Thomas, diterapkan antara lain oleh William Paley (1743-1805) dalam *Natural Theology* atau *Evidences of the Existence and Attributes of the Deity Collected from the Appearances of Nature* (1802) (Hick 1973, 23). Menurut Thomas, obyek-obyek anorganik selalu berjalan menuju suatu alur tujuan, yang tak bergulir dalam kevakuman perhatian, “seperti busur yang diarahkan oleh pemanah”, sehingga mesti ada yang Maha Cerdas yang mengarahkan obyek-obyek ke alam tujuannya, atau *et hoc dicimus Deum*. Dalam *Summa contra Gentiles*, ketika perbedaan, bahkan pertentangan, pada obyek-obyek di alam dapat bersatu, Thomas menyimpulkan keberadaan Kausa Maha Cerdas (Aquinas 1989, 13); (Hyman dan Walsh 1980, 490). Argumen teleologis secara substansial adalah argumen melalui analogi yang oleh William L. Rowe dicoba diterjemahkan ke dalam logika

formal: (1) Mesin diproduksi oleh pendesain yang cerdas (premis mayor), (2) Banyak dari fenomena alam yang merepresentasikan kerja seperti mesin itu (minor), (3) Jadi, barangkali alam (atau bagiannya-bagiannya) diciptakan oleh pendesain yang cerdas (konklusi) (Rowe 1992, 48).

Karena titik-tolak analogi tersebut pada fenomena alam, premis mayor menjadi sasaran kritik tajam oleh David Hume dalam *Dialogues Concerning Natural Religion*. *Pertama*, keluasan jagat raya, kompleksitas, atau keaneka-ragamannya cukup menjadikan “analogi mesin” runtuh. *Kedua*, fenomena alam, tidak seperti pengamatan Thomas, justru merupakan gejala *chaotic*. Sebagai alternatif, Hume menggunakan hipotesis Epicurean: jagat raya terdiri dari sejumlah partikel-partikel terbatas dalam gerak acak. Teori evolusi Darwin (1809-1882) setelah Hume semakin menguatkan bahwa fenomena alam dalam proses “*struggle for the fittest*” (pertarungan untuk menjadi yang terkuat) yang menunjukkan terjadinya penyesuaian dan seleksi. Akhirnya, Hume mempersoalkan argumen tersebut sebagai pandasaran eksistensi tuhan. “Satu bagian sangat kecil dari sistem yang besar ini yang berjalan dalam waktu sangat singkat sekalipun terlihat bagi kita sangat tidak sempurna, lalu apakah dari sana kita ingin membuktikan secara meyakinkan asal-usul keseluruhannya? (*A very small part of this great system, during a very short time, is very imperfectly discovered to us; and do we thence pronounce decisively concerning the origin of the whole?*)”, tanya Hume dengan nada pesimis (Rowe 1992, 25-26).

Suatu upaya jalan tengah yang agaknya menyegarkan argumen Thomas, namun tidak memvalidasinya, adalah penjelasan Paul Davies dalam *God and the New Physics* tentang jagat raya sebagai perluasan

dari peristiwa *chaotic*, seperti *big bang*, yaitu ledakan dahsyat yang kacau balau, yang kemudian menjadi “teratur” (Latin: *cosmos*). Jadi, ada “keteraturan dalam ketidakteraturan” atau “ketidakteraturan dalam keteraturan” (Hidayat 1996, 122). Namun, karena adanya dua fenomena ini, agaknya Davies belum mengantar kepastian logika “keteraturan” yang menjadi titik-tolak premis Thomas. Di samping itu, dalam bukunya, *The Mind of God: The Scientific Basis for A Rational World* (Davies 1992, 58), Paul Davies menjawab persoalan itu lebih tegas. Menurutnya, penciptaan oleh kekuatan supernatural, seperti dalam fenomena *big bang*, tidak bisa merupakan perbuatan kausatif dalam waktu. Jika Tuhan dijadikan penjelasan bagi dunia fisika, penjelasan tersebut tidak mungkin dalam term *cause and effect* itu. Tentang peristiwa *big bang*, menurut Davies, masalahnya adalah bahwa peristiwa tersebut tampaknya merupakan peristiwa tanpa kausa fisika, suatu hal yang bertentangan dengan hukum-hukum fisika. Meski demikian, katanya, masih ada celah kecil untuk keluar dari ketidakjelasan itu yang disebut mekanika quantum yang diaplikasikan pada atom, sub-atom, dan partikel. Efek-efek quantum biasanya diabaikan begitu saja dalam obyek-obyek makroskopik. Oleh karena itu, barangkali mekanika quantum bertolak dari prinsip ketidakpastian. Menurut Heisenberg, kuantitas terukur mengalami fluktuasi hingga pada ukuran nilai tak terprediksikan. “Tuhan melemparkan dadu ke jagat raya”, dalam bahasa Einstein. Karena lemahnya hubungan *cause and effect*, Davies paling jauh bisa menyelesaikan fenomena *big bang* sebagai fenomena alam yang oleh Thomas dikatakan berputar dalam keteraturan, dengan konsep kuncinya “penciptaan tanpa penciptaan” (Davies 1992, 61). Nalar lebih mendalam diperlukan, menurut Kant, untuk mengangkat

pendesain jagat raya tersebut dari hanya sebagai “*Demiurge*” (*divine artisan*; seniman ilahiyah) ke “Pencipta.” (Copleston 1964, 345).

Di samping kritik-kritik di atas, Immanuel Kant (1724-1804), anak *Aufklärung* di Jerman, juga menganggap argumen tradisional tersebut gagal membuktikan eksistensi Tuhan. Tesis kunci Kant ditemukan dalam paruh pertama karyanya, *Critique of Pure Reason*. Filsafat Kant terkait dengan Wolff, pensistematisir filsafat Leibniz, yang mengembangkan rasionalisme kontinental dan, seperti Spinoza, mengembangkan prinsip-prinsip Cartesian dalam monisme panteistik. Kant menganggap argumen ontologis, kosmologis, dan teleologis tentang eksistensi Tuhan di atas terhenti pada sejumlah antinomi-antinomi. Menurutnya, argumen kosmologis keliru, karena (1) bahwa prinsip “segala sesuatu memiliki sebab” hanya mungkin diterapkan dunia empiris-sensual, atau fenomenal, (2) rasio spekulatif tidak bisa membuktikan atau menolak apa yang disebut *ad infinitum* sebab-sebab, dan (3) adanya kontradiksi ketika dikatakan “suatu *keniscayaan* absolut, tapi bukan *being* yang *terkondisikan*”, karena *keniscayaan* bergantung pada kondisi. Kritik atas argumen kosmologis juga bertolak dari kritik atas argumen ontologis. Pada argumen teleologis, Kant agaknya melihatnya hanya sebatas pada fenomena mekanis. Menurut Theodore, solusi Kant terhadap antinomi itu adalah dengan distingsi antara yang “fenomenal” (dunia tampak) dan “nomenal” (yang esensial di balik fenomenal) yang mungkin tentang *ultimate reality*. Distingsi dua hal itu menjadi sentral dalam pemikiran keagamaannya (Greene 1999, xxxvii-li); (Abdullah 1992, 50-53).

“Lima cara” pembuktian eksistensi Tuhan Thomas di atas sebenarnya telah memotret

penggambaran tentang tuhan dalam konsepsi Thomas tentang *ens quantum ens* (*being qua being*) sebagai objek metafisika. Armstrong, sebagaimana dikemukakan, dengan sangat pesimis, melihat argumen Thomas itu tidak hanya bersifat reduksionistik (dalam pengertian negatif), melainkan juga karena bertolak dari Aristotelianisme—sebagaimana juga menjadi kegemaran baru spiritualitas Eropa yang menghubungkannya dengan tuhan—yang hanya menggambarkan tuhan sebagai perpanjangan dari realitas fisikal dibandingkan sebagai realitas yang secara totalitas berbeda (Armstrong 1993, 200-201). Armstrong membandingkannya dengan keadaan dunia Islam yang, di samping mengadopsi Aristotelianisme lebih banyak dalam *natural sciences*, didominasi oleh mistisisme. Tuhan Islam, karena pemaknaan mistis, agaknya dalam pengamatan Armstrong sangat “personal”, sedangkan tuhan Thomas (Kristen), karena pemaknaan metafisis (*meta ta physica*, setelah fisika) Aristotelian, adalah “non-personal”. Sebenarnya, pengamatan Armstrong ini juga sama-sama reduksionistik. Hal itu disebabkan tidak hanya oleh ketidak-identikan Islam dengan mistisisme, melainkan juga di sisi lain, Thomas menerima keniscayaan “metode negatif”. “Pembacaan” manusia tentang tuhan – antara lain terartikulasi dalam diskusi tentang problematika hubungan filsafat dan *scientia sacra* (ilmu suci, teologi) dan hubungan rasio dan iman—tidak lebih jelas dari keadaan tuhan itu sendiri. Proposisi “tuhan ada” bukanlah *self-evident* bagi kita (Magill 1990, 191). Akan tetapi, itu sama sekali tidak menegaskan kemungkinan secara *teoretis* bagi para filsuf, menurut Thomas, untuk menggapai kebenaran metafisis tanpa sinaran wahyu (Copleston 1964, 318).

## Analisis Perbandingan

Baik Ibn Rusyd maupun St. Thomas Aquinas sama-sama menerapkan argumen gerak (*dalil al-harakah, manifestior via*) yang bersumber dari filsafat Aristoteles. Konsekuensi dari penerimaan terhadap argumen ini adalah diterimanya juga argumen “penyebab efisien/pelaku” (*efficient cause*) yang juga bersumber dari filsafat Aristoteles dalam bukunya, *Metaphysics*. Kedua argumen ini saling terkait, karena menganggap bahwa semua gerak dalam alam semesta ini bersumber dari “Penggerak Pertama yang tidak bergerak” (*unmoved mover, al-muḥarrik al-awal alladzi lā yataḥarrak*), berkonsekuensi juga mengakui bahwa gerakan dalam alam semesta itu bukan karena rangkaian sebab-akibat yang tidak berakhir, karena sebab-sebab itu tidak efisien, sehingga untuk menghindari *ad infinitum*, diakui ada “penyebab efisien”. Di kalangan tokoh Kristen, argumen “penyebab efisien” diadopsi oleh Allan Lille, dan St. Albert, dan dari tokoh Islam diadopsi oleh Ibn Sīnā. Argumen Ibn Rusyd dipengaruhi oleh Aristoteles tentang kausalitas. Dari hubungan antara sebab dan akibat, Ibn Rusyd lalu ingin membuktikan adanya peran Tuhan di balik semua yang wujud. Bahkan, Ibn Rusyd sangat menekankan kausalitas tersebut dalam konteks pembuktian penciptaan, ketika Mengkritik metode al-Juwaynī, dengan mengatakan, “Premis itu hanya menafikan (esensi) *ḥikmah* (filsafat), karena *ḥikmah* tidak lebih dari mengenali sebab-sebab sesuatu” (Ibn Rusyd 1998, 113). Begitu juga, St. Thomas Aquinas mengatakan bahwa di balik sebab-sebab itu, ada penyebab utama.

Di samping persamaan, argumen-argumen kedua filsuf ini memiliki perbedaan. *Pertama*, dari segi titik-tolak pemikiran. Dengan *dalil al-‘ināyah* dan *dalil al-ikhtirā’*, Ibn Rusyd ingin menunjukkan bahwa argumen yang otentik dalam “membuktikan”



adanya Tuhan adalah metode al-Qur'an (*thariq al-Qur'an*) atau "metode yang sesuai dengan anjuran agama" (*al-thariqah al-syar'iyyah*). Jadi, titik-tolak berpikirnya adalah bertolak dari ayat-ayat al-Qur'an. Namun, meski bertolak dari ayat-ayat al-Qur'an, Ibn Rusyd segera menuangkan "logika al-Qur'an" itu ke dalam formulasi premis-premis logika, sebagaimana halnya dalam formulasi logika formal Aristoteles, sehingga argumen yang berbasis al-Qur'an itu menjelma menjadi argumen rasional. Namun, Ibn Rusyd mengklaim argumen itu menyentuh dasar nalar kebanyakan orang dan juga menyentuh nalar kalangan ulama (Ibn Rusyd 1998, 122). Dengan demikian, argumen Ibn Rusyd bergerak dari nash/ teks ke nalar, atau sebagaimana yang diidealkannya ketika mengkritik Asy'ariyyah, sintesis "metode *syar'i* yang meyakinkan" (*syar'iyyah yaqiniyyah*) dan "metode rasional teoretis yang meyakinkan" (*nazhariyyah yaqiniyyah*) (Ibn Rusyd 1998, 116). Metode sintesis ini jelas bertolak dari keinginannya untuk menunjukkan bahwa *hikmah* dan *syari'ah* bukan hanya tidak bertentangan, melainkan saling melengkapi. Dari titik-tolak inilah bisa dipahami kritiknya terhadap metode yang ditawarkan aliran-aliran, baik Hasyawiyah yang literalis, Asy'ariyyah dan Mu'tazilah yang dianggapnya mencukupkan dengan argumen rasional saja, al-Juwayni yang argumen rasionalnya dianggapnya catat dari segi logika, maupun kalangan Shūfi yang metode mereka hanya berdasarkan intuisi, bukan nalar rasional. Kita bisa menyebut bahwa argumen Ibn Rusyd tentang pemeliharaan adalah argumen teleologis yang berbasis al-Qur'an. Karakter rasional dan karakter berbasis al-Qur'an sama-sama kuat, meskipun ayat-ayat al-Qur'an itu hanya sebagai titik-tolak rasional. Argumen Ibn Rusyd yang murni rasional adalah argumen

gerak dari Aristoteles yang tidak diuraikannya dalam karya, *al-Kasyf'an Manāhij al-Adillah*, bersama dengan *dalil al-'ināyah* dan *dalil al-ikhtirā'*.

Berbeda dengan titik-tolak Ibn Rusyd, St. Thomas Aquinas melalui lima argument eksistensi Tuhan seluruhnya bertolak dari nalar rasional. Tentu saja, sebagai tokoh Kristiani, ia juga menjelaskan argumen-argumen dari kitab suci dan pandangan tokoh-tokoh Kristen yang memang bukan tempatnya dikemukakan di sini sebagai diskusi filosofis tentang metafisika. Namun, jelas berbeda dengan Ibn Rusyd yang mencoba mempertemukan nalar kitab suci dengan nalar filsafat dalam sebuah formulasi argumen, St. Thomas Aquinas mengemukakan argumen-argumen yang seluruhnya nalar filosofis. Ia menimba argumen rasional tersebut dari filsafat Aristoteles, Plato, dan filsuf Latin, seperti Cicero, Macrobius, dan Boethius. Namun, sebagaimana tampak dari argumen-argumen tersebut, filsafat Aristoteles adalah yang paling berpengaruh dibandingkan sumber-sumber lain. Meskipun Ibn Rusyd dikenal sebagai "komentator Aristoteles", dalam konteks argumen yang dikemukakannya di sini, ia lebih "Qur'āni" dibandingkan posisinya sebagai seorang yang Aristotelian, dalam batas pengertian yang kami sebutkan di atas. Sebaliknya, St. Thomas Aquinas justru lebih Aristotelian dibandingkan posisinya sebagai agamawan. Mungkin di dunia Kristen, hal ini bukan hal yang mengejutkan karena filsafat menjadi bagian fondasi rasional bagi doktrin, meskipun dalam perkembangan awal, filsafat Aristoteles yang dalam bentuk komentar Ibn Rusyd yang kemudian menjadi aliran Averroisme mendapat tantangan dari kalangan Kristen.

*Kedua*, dari ragam argumen yang dikemukakan. St. Thomas Aquinas mengemukakan argumen yang lebih beragam

yang dikenal dengan “lima pembuktian adanya Tuhan”. Ia mengemukakan argumen *being* yang mungkin (*contingent being*) dan yang niscaya (*necessary being*) yang disebut sebagai argumen kosmologis yang diterapkan oleh Mūsā bin Maymūn dan Ibn Sīnā, argumen gradasi kesempurnaan yang meniscayakan adanya wujud yang Maha Sempurna (*supreme being, maxime ens*, Tuhan), yang juga digunakan oleh St. Augustine dan St. Anselm, dan argumen teleologis yang bersumber dari *Timæus* karya Plato, dan setelah Thomas, diterapkan antara lain oleh William Paley (1743-1805), yang intinya bahwa keserasian dan keberhikmahan alam semesta menunjukkan bahwa ia adalah desain dari Tuhan yang Maha Cerdas, karena semuanya menuju kepada satu tujuan (*telos*) yang dikendalikan oleh-Nya.

### Kesimpulan

Kajian filsafat Islam tidak hanya dilakukan dengan kajian terhadap pemikiran tokoh secara perseorangan, melainkan bisa juga dengan kajian perbandingan antara pemikiran filsuf Muslim dengan filsuf non-Muslim, seperti dikemukakan di sini. Kajian ini berguna tidak hanya untuk melihat persamaan dan perbedaan, melainkan selanjutnya untuk melihat hubungan historis antara kedua tradisi pemikiran. Jika dilihat dari perspektif paralelisme, argumen eksistensi Tuhan menurut kedua filsuf tersebut memiliki persamaan dan perbedaan, sebagaimana dikemukakan. Selanjutnya, jika dilihat dari perspektif pengaruh, persamaan antara keduanya, terutama melalui argumen Aristoteles tentang gerak dan penyebab efisien, sangat mungkin bagi kita untuk mengatakan bahwa argumen Thomas dipengaruhi oleh argumen Ibn Rusyd, karena dalam perkembangannya Averroisme merasuki dunia Kristen di abad pertengahan.

Karya-karya Ibn Rusyd yang berisi ulasan filsafat Aristoteles dibaca oleh kalangan Kristen, termasuk oleh Thomas. Dengan ungkapan lain, argumen Thomas tentang gerak dan penyebab efisien dipengaruhi oleh Aristoteles melalui ulasan-ulasan atau komentar-komentar Ibn Rusyd. Dengan komentar Ibn Rusyd yang dibaca di dunia Latin, itu artinya juga bahwa pemikiran Ibn Rusyd berpengaruh terhadap filsafat Skolastik Kristen. Kesimpulan tentang keterpengaruhan ini tentu saja tetap harus dilihat dari perspektif ilmiah atas dasar kriteria-kriteria dalam analisis sejarah, tidak untuk mengatakan bahwa suatu peradaban menjadi superior terhadap yang lain, karena peradaban Islam sendiri harus diakui, di samping dibangun di atas fondasi wahyu, juga dikembangkan dengan persentuhannya dengan peradaban-peradaban lain melalui proses adopsi dan adaptasi, kontinuitas dan perubahan, atau kontinuitas dan interaksi.

### DAFTAR RUJUKAN

- Abdullah, M. Amin. 1992. *The Idea of Universality of Ethical Norms in Ghazali and Kant*. Turki: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Angeles, Peter A. 1981. *Dictionary of Philosophy*. New York: Barnes & Noble Books dan Division of Harper & Row Publisher.
- Aquinas, Thomas. 1989. *The Summa Theologica of Saint Thomas Aquinas*. Terj. Fathers of the English Dominican Province. Derevisi oleh Danile J. Sullivan. London: William Benton, Publishers.
- Aristoteles. 1930. *Physics*. Terj. R. P. Hardie dan R. K. Gaye. Oxford: Clarendon Press.

- , 1801. *The Metaphysics of Aristotle*. Dilampiri dengan sebuah disertasi oleh Thomas Taylor. London: Davis, Wilks, and Taylor.
- Armstrong, Karen. 1993. *A History of God: The 4,000-Year Quest Judaism, Christianity, and Islam*. New York: Alfred A. Knopf.
- Brague, Rémi. t.t. "Aristotle's Definition of Motion and Its Ontological Implications", dalam *Graduate Faculty Philosophy Journal*. 13 (2): 1-22.
- Copleston, Frederick. 1946. *A History of Philosophy*. Vol 2. London: Search Press dan New Jersey: Paulist Press.
- Carmody. 1983. *Christianity: An Introduction*. California: Wadsworth Publishing Publishing Company.
- Corbin, Henry. 1962. *History of Islamic Philosophy*. Terj. Liadain Sherrard dan Philip Sherrard. London dan New York: Kegan Paul International dan Islamic Publications for The Institute of Ismaili Studies.
- Cottingham, John (ed.). 1996. *Western Philosophy: An Anthology*. Cambridge: Blackwell Publishers Inc.
- Davies, Paul. 1992. *The Mind of God: The Scientific Basis for A Rational World*. New York: A Touchstone Book.
- Dryer, D. P. 1966. *Kant's Solution For Verification of Metaphysics*. London: George Allen & Unwim Ltd.
- Gamwell, Franklin I. 1994. "A Foreword to Comparative Philosophy of Religion" dan Richard J. Parmentier, "Comparison, Pragmaticcs, and Interpretation in the Comparative Philosophy of Religion", dalam Frank F. Reynolds dan David Tracy (eds.). *Religion and Practical Reason: New Essays in the Comparative Philosophy of Religion*. New York: State University of New York Press.
- Greene, Theodore M. 1999. "The Historical Context and Religious Significance of Kant's *Religion*." Pengantar dalam Immanuel Kant. *Religion Within the Limits of Reason Alone*. Terj. Theodore M. Greene dan Hoyt H. Hudson. New York: Harper Torchbooks.
- Heald, J.M. 1925. "Aquinas". Dalam James Hastings (ed.). *Encyclopedia of Religion and Ethics*. Vol. 1. New York: Charles Scribner's Sons dan Edinburg: T. & T. Clarck.
- Hick, John H. 1973. *Philosophy of Religion*. New Jersey: Prentice-Hall, Inc.
- Hidayat, Komaruddin. 1996. "Taqdir dan Kebebasan", dalam Muhammad Wahyuni Nafis (ed.). *Rekonstruksi dan Renungan Religi Islam*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina.
- Hitti, Philip K. 2010. *History of the Arabs*. Terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi. Jakarta: Serambi.
- Hurley, Patrick J. 1985. *A Concise Introduction to Logic*. California: Wadsworth Publishing Company.
- Hyman, Arthur dan James J. Walsh. 1980. *Philosophy in the Middle Ages*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Ibn Rusyd. 1998. *Al-Kasyf 'an Manāhiġ al-Adillah fī 'Aqā'id al-Millah*. Edisi Pengantar dan Komentari oleh Muḥammad 'Ābid al-Jābirī. Beirut: Markaz al-Dirāsāt al-'Arabiyah.
- , 1969 M. *Faṣḥ al-Maqāl Fī Mā Bayn al-Ḥikmah wa al-Syarī'ah min al-Ittishāl*. Taḥqīq dan Kajian oleh Muḥammad 'Imārah. Kairo: Dār al-Ma'ārif.
- , 1964. *Tahāfut al-Tahāfut*. Taḥqīq oleh Sulaymān Dunya. Mesir: Dār al-Ma'ārif.
- , 2010. *Averroes on Aristotle's*

- "*Metaphysics*": *An Annotated Translation of the So-called "Epitome"*. Ed. Arnzen, Rüdiger. Jerman: Walter de Gruyter GmbH & Co.KG.
- Al-Irāqī, 'Āthif. 1993. *Ibn Rusyd Mufakkiran 'Arabiyyan wa Rā'idan li al-Ittijāh al-'Aqlī*. Kairo: al-Hay'ah al-'Āmmah li Syu'ūn al-Mathābi' al-Amīriyyah dan al-Majlis al-A'lā li ats-Tsaqāfah, Lajnat al-Falsafah wa al-Ijtimā'.
- Kattsof, Louis O. 1996. *Pengantar Filsafat*. Terj. Soejono Soemargono. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Leaman, Oliver. 2004. *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Madjid, Nurcholish. 1998. "Kalam Kekhalifahan dan Reformasi Bumi (Suatu Percobaan Pendekatan Sistematis terhadap Konsep Antropologi Islam)", pidato pengukuhan guru besar luar biasa dalam falsafah dan kalām. Jakarta: IAIN (sekarang: UIN) Syarif Hidayatullah.
- , *Islam Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina, 2005.
- Madkūr, Ibrāhīm. t.t. *Fī al-Falsafah al-Islāmiyyah: Manhaj wa Tathbiqih*. Vol. II. Mesir: Dār al-Ma'ārif.
- Magill, Frank N. (ed.). 1990. *Masterpieces of World Philosophy*. Pengantar oleh John Roth. New York: Harper Collins Publisher.
- Rowe, William L. 1992. *Philosophy of Religion: An Introduction*. California: Wadsworth Publishing Company.
- Runes, Dagobert D. 1971. *Dictionary of Philosophy*. New Jersey: Littlefield, Adams & Co.
- Russell, Bertrand. 1957. *Why I Am Not A Christian (And Other Essays on Religion and Related Subjects)*. Ed. Paul Edwards. New York: Simon & Schuster, Inc.
- The Liang Gie. 1998. *Kamus Logika*. Yogyakarta: Penerbit Liberty dan Pusat Belajar Ilmu Berguna (PBIB).
- Trueblood, David Elton. *Philosophy of Religion*. New York: Harper & Brothers Publishers, 1957.
- Urvoy, Dominique. 1996. "Ibn Rushd", dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.). *History of Islamic Philosophy*. Vol. 1. London dan New York: Routledge.
- Walzer, Richard. 1962. *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Wardani. 2003. *Epistemologi Kalam Abad Pertengahan*. Yogyakarta: LKiS.
- Weiseipl, James A. 1987. "Thomas Aquinas (Tomasso d' Aquino)", dalam Mircea Eliade (ed.). *The Encyclopaedia of Religion*. vol. 14. New York: Macmillan Publishing Company dan London: Collier Macmillan Publishers.
- Wolfson, Harry Austryn. 1976. *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge: Harvard University Press.