

PEMIKIRAN FILOSOFIS IBNU RUSYD TENTANG *ESKATOLOGI* (Kajian Tentang Kehidupan di Akhirat)

Fitria Rika Susanti, Surma Hayani

Universitas Islam Negeri Imam Bonjol Padang
Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau
Ftiriarika.susanti15@gmail.com, surmahayani0924@gmail.com

Diterima 20 Januari 2021 | Direview 11 Mei 2021 | Diterbitkan 30 Juni 2021

Abstract

The Day of Resurrection is one of the pillars of faith that is believed by the majority of Muslims. Ibn Rusyd did the same, but he had the view that in the afterlife there would only be spiritual awakening. This is different from the thoughts of theologians who hold fast means lafzi from the verses of the Qur'an and Sunnah which states that the resurrection in the hereafter will be both physical and spiritual. From the philosophers' thoughts arise various understandings of opinion in discussing the day of human resurrection in the afterlife. This type of research is the library (library research) while there are two sources of research data, namely primary data sources and secondary data sources. Primary data sources were taken from Ibn Rusyd's book, namely: Tabâfut At-Tabâfut, secondary data sources were taken from books, research reports, papers, scientific journals related to this research. The results of this study, according to Ibnu Rusyd, eschatology is the science of the resurrection in the afterlife. Ibn Rusyd's argument about the resurrection in the afterlife is spiritual or spiritual. So what will be resurrected is the soul, while the body that has disappeared will not be resurrected because the soul (soul) is eternal and eternal. The form of resurrection in the afterlife is a spiritual form, not physical or corpse, because the one who will receive merit and punishment is spiritual.

Keywords: Ibn Rusyd, Eschatology, philosophy.

Abstrak

Hari Kebangkitan merupakan salah satu rukun iman yang diyakini oleh mayoritas muslim. Ibnu Rusyd juga demikian, namun ia memiliki pandangan bahwa di akhirat nanti hanya ada kebangkitan ruhani. Ini berbeda dengan pemikiran para teolog yang berpegang teguh bermakna lafzi dari ayat al-Qur'an dan Sunnah yang menyatakan bahwa kebangkitan di akhirat nanti adalah berbentuk jasmani dan ruhani sekaligus. Dari pemikiran para filosof timbul berbagai pemahaman pendapat dalam membahas hari kebangkitan manusia di akhirat. Jenis penelitian ini adalah kepustakaan (library research) adapun yang menjadi sumber data penelitian ini ada dua yaitu sumber data primer dan sumber data sekunder. Sumber data primer diambil dari buku karangan Ibnu Rusyd yaitu: Tabâfut At-Tabâfut, sumber data sekunder diambil dari buku-buku, laporan hasil penelitian, makalah, jurnal ilmiah yang berhubungan dengan dengan penelitian ini. Hasil penelitian ini, eskatologi menurut Ibnu Rusyd adalah ilmu tentang kebangkitan di akhirat. Argument Ibnu Rusyd mengenai kebangkitan di akhirat berbentuk ruhani atau spiritual. Jadi yang akan dibangkitkan itu adalah ruhani, sedangkan jasad yang sudah lenyap tidak akan dibangkitkan kembali sebab ruhani (jiwa) itu bersifat kekal dan abadi. Bentuk kebangkitan di akhirat bentuk ruhani, tidak berbentuk jasmani atau jasad, sebab yang akan menerima pahala dan siksa adalah ruhani.

Kata kunci: Ibnu Rusyd, Eskatologi, filsafat.

Pendahuluan

Semua agama bertujuan untuk menyelamatkan umatnya dari dunia sampai akhirat, untuk mencapai tujuan ini agama adalah sebagai pedoman untuk kehidupan manusia di dunia. Seseorang akan selamat dengan mengikuti norma-norma yang telah digariskan agama, sebab agama adalah aturan yang diturunkan Tuhan kepada manusia, maka Tuhan pulalah yang Maha Tahu prosedur supaya manusia bisa kembali lagi kepada-Nya.

Agama tidak hanya membicarakan etika, moral, tetapi lebih dari itu, agama memberi khabar tentang balasan yang baik, buruk, janji dan ancaman yang ditepati setelah berakhirnya kehidupan sekarang ini. Agama juga menerangkan bahwa kitab suci yang diwahyukan Tuhan sebagai pedoman hidup bagi manusia agar senantiasa selamat di dunia dan di akhirat. Dengan demikian jelaslah bahwa masalah kehidupan di akhirat (*eskatologi*) adalah masalah yang sangat penting dalam semua agama, karena dalam Islam pada akhirnya manusia juga akan kembali

pada penciptaan-Nya dan baru ia merasakan kehidupan yang sesungguhnya. Disanalah manusia mendapatkan keadilan Tuhan Yang Maha Adil dan nikmat Yang Maha Sempurna.¹

Pembahasan *eskatologi* merupakan ajaran agama mengenai kehidupan sesudah mati, ia juga merupakan bagian dari ajaran agama dan filsafat yang berbicara mengenai semua persoalan dan pengetahuan tentang hari akhir, kehidupan di alam barzah, hari kiamat, hari berbangkit manusia, pengadilan manusia surga dan neraka. Filsafat merupakan hasil pemikiran para filosof yang mengkaji tentang segala sesuatu secara sistematis universal, rasional dan radikal (sampai keakar-akarnya). Filsafat Islam sebagai salah satu bagian dalam filsafat merupakan perkembangan pemikiran umat Islam dalam masalah ketuhanan, kenabian, manusia dan alam semesta yang berdasarkan prinsip al-Qur'an dan hadist termasuk juga membahas masalah *eskatologi* (hari kebangkitan).² Hari berbangkit dalam Islam termasuk dalam rukun iman dan wajib diimani. Ia termasuk pokok dalam Islam apabila tidak beriman dengannya berarti melanggar ayat dan hukumnya kafir.

Firman Allah dalam surat al-baqarah/ 2: 177 berbunyi:

لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ
وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي
الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ
وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ

Artinya: Bukanlah menghadapkan wajahmu ke arah timur dan barat itu suatu kebaktian, akan tetapi Sesungguhnya kebaktian itu ialah orang yang beriman kepada Allah, hari akhirat, malaikat-malaikat, kitab-kitab, nabi-nabi dan memberikan harta yang dicintainya kepada kerabatnya, anak-anak yatim, orang-orang miskin, musafir (yang memerlukan pertolongan) dan orang-orang yang meminta-minta; dan (memerdekakan) hamba sahaya, mendirikan shalat, dan menunaikan zakat; dan orang-orang yang menepati janjinya apabila ia berjanji, dan orang-orang yang sabar dalam kesempitan, penderitaan dan dalam peperangan. mereka Itulah orang-orang yang benar (imannya); dan mereka Itulah orang-orang yang bertakwa.

Firman Allah di antaranya terdapat dalam Surat al-Hajj/2: 7

وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ

Artinya: Dan sesungguhnya hari kiamat itu pasti datang, tidak ada keraguan padanya dan bahwasanya Allah membangkitkan semua orang didalam kubur. (Q.S. Al-Hajj 22:7)

Masalah hari berbangkit atau *eskatologi* termasuk bahasan utama oleh para filosof Islam salah satunya Ibnu Rusyd sebagai filosof Muslim yang terakhir di dunia Islam belahan Barat. Nama lengkapnya adalah Abu al-Walid Muhammad Ibnu Rusyd yang lahir di Cordova pada tahun 520 H/1126 M dari keluarga hakim.³ Ibnu Rusyd mengatakan bahwa agama mengakui adanya hidup kedua di hari akhirat tapi yang jelas kehidupan manusia di akhirat berbeda dengan kehidupan di dunia, sebagaimana isyarat hadis Nabi.

مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ وَ لَا أُذُنٌ سَمِعَتْ وَ خَطَرَ عَلَى قَلْبِ الْبَشَرِ (رواه ابن حنبل)

“Di sana akan dijumpai apa yang tidak pernah dilihat mata, didengar telinga, dan terlintas dalam pikiran.”

Kehidupan di akhirat lebih tinggi dari kehidupan dunia, untuk kalangan awam Ibnu Rusyd mengatakan bahwa kehidupan di akhirat lebih tepat dilukiskan secara material sesuai dengan kapasitas pemikiran mereka. Mengenai kebangkitan di akhirat, Ibnu Rusyd berpendapat bahwa apa yang kelak terjadi di sana sama dengan apa yang terjadi di dunia tetapi,

¹Ibnu Rajab al-Hambali, *Mahligai Taqwa*, Jakarta: Pustaka Azzam, 1999, 83.

²Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam Filosof dan Filsafatnya*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2004, 4.

³Amroeni Drajat, *Filsafat Islam Buat yang Pengan Tabu*, Jakarta: Erlangga, 2006, 73.

tubuh tidak akan bangkit kembali karena sudah hancur berkeping-keping di alam kubur.⁴ Ibnu Rusyd terkenal dengan pendapatnya “kesatuan akal” manusia, tidak berbeda satu pribadi dengan yang lain. Selanjutnya Ibnu Rusyd menjelaskan, bahwa jiwa terikat dengan sifat-sifat fisik, dimana sifat-sifat fisik dapat membuat keragaman pribadi, sebagaimana yang dijelaskan Asril Ali dalam bukunya teologi kebangkitan tafsiran teologi filosofis yang mana jiwa tidak dapat dilepaskan dari pengaruh tabi’at pribadi.

Ibnu Rusyd menekankan jiwa itu bertempat pada “*al-Istiqsaf*” suatu kondisi materi yang sangat halus dan bereminasi dari benda-benda langit yaitu kehangatan yang bukan api dan bukan pula dasar api disanalah kumpulan jiwa-jiwa. Jiwa itu tidak terikat dengan badan-badan dan segala sifat-sifat yang berhubungan dengan badan, akan tetapi jiwa mempunyai hubungan dengan badan seperti dia menguasai badan melalui jiwa bumi. Bila badan sudah mati atau rusak, jiwa akan kembali kepada materinya yang bersifat rohani dan halus, tidak dapat dirasa. Jiwa tidak rusak dengan rusaknya badan. Maka kesatuan jiwa dan akal tidak dapat dirusak oleh bermacam-macam sifat yang datang karena disebabkan oleh badan materi. Ibnu Rusyd menetapkan kekekalan jiwa setelah berpisah dengan badan, jiwa akan tetap di sana dengan kehidupan abadi.⁵

Pada prinsipnya bagi seluruh *manjudat* berupa zat yang memiliki kehidupan, pengetahuan, kekuasaan dan kemauan, dan sifat-sifat ini merupakan zat. Sedangkan, zat itu sendiri bukan sesuatu yang bersifat jasmani, maka tentu tidak ada bedanya antara jiwa (*nafs*) dan wujud (eksistensi) ini kecuali, jika jiwa berada dalam jisim sedangkan *manjud* adalah jiwa yang tidak berada di dalam jisim.⁶ Terkait masalah hari kiamat, Al-Amiri seorang sufi melandaskan paham falsafi dan memahami kesenangan hidup di akhirat sebagai kebahagiaan ruhaniah. Sebagian dari keyakinan agama lain ialah keyakinan akan reinkarnasi. Mereka meyakini jiwa manusia dapat berpindah dari satu makhluk ke makhluk lain, dan meyakini bahwa jiwa yang berganti menjadi cahaya yang mengkilap itu disebut dengan pahala, sedangkan sebaliknya disebut dosa atau siksa. Sebagian lain menganggap pelepasan jiwa dari jasmani merupakan suatu ganjaran, sementara keterkungkungan jiwa di dalam jasmani sebagai siksaan. Keyakinan Islam berkenaan dengan kiamat merupakan salah ajaran Islam, yang mengajarkan bahwa pada hari kiamat Allah mengembalikan ruh manusia kepada jasadnya yang telah meninggal. Jiwa akan mengetahui keadaannya sendiri sesuai amal perbuatannya di dunia.⁷

Menurut Ibnu Sina, jiwa merupakan kesatuan dan memiliki wujud sendiri Pada mulanya tubuh menolong jiwa. Pancaindera dan daya batin jiwa binatang yang meliputi indera yang membantu jiwa memperoleh konsep dan ide dari alam sekelilingnya. Sementara jiwa binatang dan tumbuh-tumbuhan yang hanya mempunyai fungsi akan hancur seiring matinya tubuh, dan tidak akan pernah hidup kembali. Jiwa manusia akan kekal, tetapi jiwa tumbuh-tumbuhan dan binatang akan musnah. Jiwa mencapai kesempurnaan sebelum berpisah dengan badan, dan tenggelam dalam kesenangan. Jika perpisahan jiwa dari badan tidak sempurna, jiwa akan hidup dalam penyesalan dan terkutuk selamanya di akhirat.⁸

⁴*Ibid.*, 76.

⁵Asril Ali, *Teologi Kebangkitan Tafsiran Teologi Filosofis*, Padang: Perpustakaan Nasional, 2002, cet, 1, 23-24.

⁶Ibnu Rusyd, *Tabâfut At-Tabâfut*, diterjemah Khalifurahman Fath dari judul asli *Tabâfut At-Tabâfut Sanggahan terhadap Tabâfut al Falasifah*, Jakarta: Pustaka Pelajar, 2004, 253.

⁷Amroeni Drajat, *op.cit.*,126.

⁸*Ibid.*, 50.

Hal ini menunjukkan Ibnu Rusyd menggambarkan tentang akhirat itu dalam memahami ayat Allah SWT dan keterangan Nabi Muhammad SAW, yang menggambarkan suasananya dengan keadaan jasmani untuk orang umum. Tetapi di samping penggambaran jasmani diingatkan lagi oleh Nas bahwa penggambaran sebenarnya dapat dibayangkan dengan kemampuan nalar di dunia. Untuk itu, dinyatakan bahwa keadaan itu tidak dapat dilihat oleh mata, tidak mampu di dengar oleh telinga dan tidak bisa pula dibayangkan oleh hati yang ada di dunia sekarang. Oleh karena itu, usaha ditegaskan oleh Ibnu Rusyd bahwa: “yang dibangkitkan itu adalah jiwa, sedangkan jasad sudah lenyap tidak akan dibangkitkan kembali, sebab walaupun kembali dia (fisik) itu sudah mesti membawa sifat spesifikasi justru itu yang disebut kembali itu adalah jasad yang baru bagi jiwa itu”.⁹

Biografi Ibnu Rusyd

Ibnu Rusyd dilahirkan di Cordova, Ibu Kota Andalusia wilayah Islam di ujung Barat Benua Eropa pada tahun 520 H (1126) M, nama lengkapnya adalah Abu Walid Muhammad bin Ahmad bin Muhammad Ibnu Rusyd.¹⁰ Ia dilahirkan dalam lingkungan keluarga yang terkenal. Neneknya bernama Muhammad bin Rusyd yang terkenal juga dengan Ibnu Rusyd adalah seorang ahli fiqh mazhab Maliki. Mazhab resmi negara waktu itu dan menjadi hakim di Cordova. Ayahnya bernama Ahmad bin Muhammad mengikuti jejak ayahnya dan menjadi hakim pula di Barat dikenal dengan Averroes.¹¹

Ibnu Rusyd keturunan dari keluarga yang berpendidikan ahli dalam bidang ilmu Fiqh. Ayah dan kakeknya pernah menjabat di Andalusia sebagai kepala pengadilan dengan keagamaan, Ibnu Rusyd menduduki peranan penting dalam studi-studi ke-Islaman. Beliau mempelajari Al-Qur'an beserta penafsiran, hadis Nabi, ilmu Fiqh, bahasa dan Sastra Arab. Metode belajar secara lisan dari seorang ahli ('alim). Ibnu Rusyd sewaktu masih kecil pertama kali belajar di rumahnya. Ia belajar Ilmu Fiqih, Bahasa Arab, Ilmu Kalam, dan Adab (Sastra) dari ayahnya. Ayahnya meninggal sewaktu Ibnu Rusyd sudah berusia 43 tahun. Kota Cordova sudah mempunyai Madrasah dari tingkat rendah sampai tingkat atas dan Universitas Cordova yang terkenal. Universitas Cordova didirikan dimasa pemerintahan Khalifah Hakam Mustasfi yang memerintah pada tahun 961-976 M, dengan menempati Mesjid Jami' Cordova yang dibangun oleh ayahandanya Khalifah Abudurrahman III. Pada perguruan tinggi ini diajarkan semua ilmu-ilmu yang terkenal pada masa itu. Andalusia menjadi pusat Ilmu Pengetahuan di Eropa. Mahasiswa-mahasiswa dari Prancis, Italia, dan negeri-negeri Eropa lainnya berdatangan ke Andalusia untuk mempelajari ilmu kedokteran, ilmu pasti, ilmu alam, filsafat dan ilmu lainnya.¹²

Setelah menyelesaikan pelajaran di rumah, Ibnu Rusyd memasuki Madrasah dan dari sanalah ia memasuki Universitas Cordova, pada usia 28 tahun ia memperoleh ijazah dari Universitas Cordova menjadi seorang Sarjana yang sungguh-sungguh matang dalam ilmu agama dan ilmu umum. Pada tahun 548 H (1153 M) Khalifah Abdul Mukmin yang bercita-cita besar memajukan ilmu pengetahuan mengundang Ibnu Rusyd untuk datang ke Maroko pusat pemerintahan Daulah Muwahhidin untuk memberi petunjuk dan sumbangan pikiran kepada sekolah-sekolah dan lembaga keilmuan. Kemudian khalifah mengangkat menjadi guru

⁹Asril Ali, *op.cit.*, 86.

¹⁰Harun Nasution, *Filsafat dan Mitisisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1995, cet, 9, 47.

¹¹Fachri Syamsuddin, *Filsafat Islam*, Padang: Minangkabau Foundation, 2011, cet, 1, 104.

¹²*Ibid.*, 105.

besar dan memerintahkan supaya segera kembali ke Cordova untuk memimpin Universitas Cordova dan mendirikan Perguruan Tinggi lainnya diberbagai Kota di Andalusia.

Kepemimpinan Universitas Cordova menjadi terkenal yang mahasiswanya berdatangan dari segenap penjuru baik dari dunia timur maupun dari dunia barat pada masa itu beragama Kristen. Paham Ibnu Rusyd sangat berperan penting terhadap perkembangan ilmu pengetahuan di dunia Barat dan memasuki semua Perguruan Kristen di Eropa.¹³ Setelah pelantikan Khalifah Abu Ya'cub Yusuf al-Muwahhidi pada tahun 558 H (1162M) Ibnu Rusyd diundang lagi oleh Ibnu Thufail untuk datang ke maroko untuk memperkenalkan Ibnu Rusyd kepadanya khalifah Abu Ya'cub. Selama 7 tahun Ibnu Rusyd tinggal di Maroko di istana khalifah Abu Ya'cub Yusuf bersama Ibnu Thufail. Ia ditugaskan sebagai guru istana, terutama memberi penjelasan tentang filsafat Aristoteles yang dianggapnya sukar memahaminya.¹⁴

Keahlian Ibnu Rusyd yang luar biasa di lapangan ilmu hukum dan fiqih Islam, membuat khalifah Abu Ya'cub Yusuf sangat tertarik dan mengangkatnya sebagai hakim di Kota Seville. Setelah menjabat sebagai hakim pada tahun 565 H (1169 M), kemudian ia dipindahkan ke Cordova pada tahun 1171 M, dan setahun kemudian ia diangkat menjadi ketua Mahkamah Agung yang terkenal pada waktu itu dengan "Qadhi El Jami'ah" Ibnu Rusyd untuk ketiga kalinya dipanggil ke Maroko oleh khalifah Abu Ya'cub pada tahun 578 H (1182M), untuk memangku jabatan dokter pribadinya, menggantikan Ibnu Thufail yang sudah tua. Tetapi tidak beberapa lama kemudian ia dikirim kembali ke Cordova untuk meneruskan jabatannya sebagai Mahkamah Agung sampai tahun 581 H (1185M).

Dengan meninggalnya Ibnu Thufail pada tahun 581 H, dokter pribadi khalifah Ya'cub bin Yusuf dengan Al Mansyur naik tahta menggantikan ayahnya Abu Ya'cub Yusuf pada tahun 580 H. Ibnu Rusyd dipanggil kembali ke Maroko oleh khalifah Al-Mansyur untuk menjadi dokter pribadinya menggantikan Ibnu Thufail. Sebagai dokter pribadi yang mengobati dan memelihara kesehatan khalifah.¹⁵ Setelah menjabat sebagai dokter istana selama empat tahun, Khalifah Abu Mansyur harus berangkat ke Andalusia untuk memimpin perjuangan merebut Kota Lissabon di Portugal. Pada waktu itu, Ibnu Rusyd diangkat menjadi penasihat politik yang akan mendampingi khalifah.

Dalam jabatan ini, Ibnu Rusyd mencapai sukses paling besar dalam hidupnya. Diantara jasa baiknya ialah membuat perjanjian damai untuk masa lima tahun lamanya yang mengikat kaki tangan Raja Alfos yang agresif dari perbuatan pengacauan. Semua peperangan yang dihadapi Khalifah Al-Mansyur berakhir dengan kemenangan di pihak Islam, ia menjadi kesayangan luar biasa dari khalifah Al-Mansyur. Akan tetapi, jabatan ini diakhirinya sewaktu ia diajukan ke muka pengadilan pada tahun 593 H (1196 M). Diseretnya Ibnu Rusyd ke muka pengadilan disebabkan oleh fitnahan dan pengaduan yang datang dari orang-orang yang tidak senang melihat kehormatan yang luar biasa tingginya yang diterima oleh Ibnu Rusyd dari khalifah Al-Mansyur. Orang-orang ini tentu berasal dari istana yang iri hati dan pembesar-pembesar yang berkhianat ingin mengingkari Ibnu Rusyd dari samping khalifah Al-Mansyur dan juga dari fuqaha yang menentang filsafat menuduh Ibnu Rusyd yang telah keluar dari Islam.¹⁶

¹³*Ibid.*, 106.

¹⁴Ahmad Fu'ad al-Ahwani, *Filsafat Islam*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995, cet. 7, 108.

¹⁵Fachri Syamsuddin, *op.cit.*, 105- 107.

¹⁶*Ibid.*, 108.

Pengadilan yang mengadili Ibnu Rusyd dan kawan-kawannya dipimpin langsung oleh Khalifah Al-Mansyur sebagai ketua sidang dengan mengambil tempat di Mesjid Jami' Cordova. Tuduhan yang dibacakan oleh jaksa penuntut umum Khatib Abu Ali bin Hujjad (Imam Mesjid Agung) ialah bahwa Ibnu Rusyd telah murtad dari Islam, menentang segala kepercayaan yang dianut oleh umat Islam yang terbanyak jumlahnya. Dalam tindak tanduknya sehari-hari yang lebih dekat dengan kaum Yahudi sangat dicurigai kesetiannya kepada negara dan dalam banyak hal mereka memusuhi Islam dan menghina kepala negara. Sebagaimana yang dijelaskan Fachri Syamsuddin dalam bukunya filsafat Islam. Pengadilan memutuskan: Ibnu Rusyd dan kawan-kawannya karena nyata bersalah mengacaukan kepercayaan rakyat muslimin umumnya dengan menyebarkan Ilmu-ilmu Yunani dijatuhkan hukuman buangan selama waktu tidak ditentukan. Ibnu Rusyd dibuang ke perkampungan Yahudi "Lucena", sedangkan kawan-kawannya ditahan di rumah. Setelah satu tahun menjalankan hukuman buangan Ibnu Rusyd dan kawan-kawannya dibebaskan kembali karena banyaknya protes yang datang dari berbagai negeri kepada khalifah Al-Mansyur, agar Ibnu Rusyd dibebaskan kembali dari hukuman buangan. Mereka meyakinkan khalifah Al-Mansyur akan membersihkan Ibnu Rusyd dari fitnahan dan tuduhan terhadapnya.¹⁷

Ibnu Rusyd ditahan di sebuah kampung Yahudi bernama Alisanah, yang terletak 50 km sebelah tenggara Kota Cordova. Setelah keadaan mulai mereda, ia dibebaskan oleh khalifah kemudian dipanggil ke istananya. Setelah beberapa orang terkemuka dapat meyakinkan Al-Mansur tentang kebersihan diri Ibnu Rusyd dari fitnahan dan tuduhan tersebut, baru ia dibebaskan. Akan tetapi, tidak lama kemudian fitnahan dan tuduhan dilemparkan lagi pada dirinya, ia diasingkan ke Negeri Magribi (Maroko). Buku-buku karangannya dibakar dan ilmu filsafat tidak boleh lagi dipelajari, Sejak saat itu murid-muridnya bubar dan tidak berani lagi menyebut namanya. Di Maroko wilayah Islam bagian Barat dari Afrika Utara disana ia menghembuskan nafasnya yang terakhir yaitu pada tahun 1193 M (Bulan Safar 595 H), setelah mencapai usia 72 tahun. Setelah tiga bulan dari kematiannya, tulang-tulangnya dipindahkan ke Cordova untuk dimakamkan di kuburan keluarganya.¹⁸

Pengertian Eskatologi Ibnu Rusyd

Eskatologi adalah Ilmu tentang kebangkitan di akhirat. Ia kelanjutan dari berakhirnya kehidupan dunia. Dalam kehidupan akhirat ini, manusia akan mendapatkan kenikmatan atau kesengsaraan sesuai dengan perbuatannya sewaktu di dunia. Sebagaimana dikutip dalam buku *تها فت التها فت (tabâfut at tabâfut)* yang ditahkik oleh Sulaiman Dunya¹⁹

يرون ان الانسان لا حياة له في هذه الدار ولا في الدار الاخرة اءلا با لفضاء ل النظرية و
انه ولا و احد من هذ ين يتم ولا يبلغ الا با لفضاء ل الخلقى¹⁹

Kehidupan manusia di akhirat adalah kehidupan ruhani atau spiritual, sesungguhnya tidak ada satupun yang mampu mengetahui kecuali Allah Ta'ala sesuai dengan yang disyariatkan dengan agama.

قال ابن رشد "ولما – وفي نسخة (اما) فرغ من هذ المسألة أخذ يز عم – وفي نسخة
[يز عمهم] ان الفلا سفة ينكرون حشر الآ اجساد.²⁰

¹⁷Ibid., 109.

¹⁸Hanafi, *Pengantar Theologi Islam*, Jakarta: Pustaka Al-Husna Baru, 2003, cet. 8, 241.

¹⁹Ibnu, Rusyd, *Tabâfut At- Tabâfut* ditahkik oleh Sulaiman, Dunya, Darul Ma'arif, cet, 3, 865.

²⁰Ibid, 864.

Telah disebutkan, kebangkitan ruhani di akhirat nanti merupakan kebangkitan spiritual yaitu jiwa yang bersifat ruhani. Jiwa yang bersifat ruhani, lebih masuk akal dibangkitkan di akhirat nanti ketimbang jasmani. Karena ruh dan jasmani adalah substansi yang berbeda, tidak mungkin jasmani yang bersifat materi akan dibangkitkan pada ruang dan waktu yang bersifat immateri (rohani). Oleh karena itu, menurut Ibnu Rusyd pemahaman kebangkitan jasmani sebenarnya ditunjukkan pada orang awam.²¹ Prinsip bagi *manjudât* berupa zat yang memiliki kehidupan, zat itu sendiri bukan sesuatu yang bersifat jasmani maka tentu tidak ada bedanya antara jiwa (*nafs*) dan wujud (eksistensi). Kecuali jiwa berada pada jisim sedangkan *maujûd* adalah jiwa yang tidak berada di dalam jisim atau ruhani.²²

Hari kebangkitan, adalah dasar-dasar tidak bisa ditinggalkan secara mutlak sebab tanggungjawab dan ganjaran dalam *ushûl al-Islam*, yang sama sekali tidak boleh ditinggalkan karena kebangkitan merupakan persoalan tertinggi yang akan dilalui setiap manusia nantinya.²³ Sebagaimana dikutip Asril Ali dalam bukunya *Teologi Kebangkitan*. Bangkitnya kembali manusia setelah meninggal adalah pembangkitan ruh, bukan jasmani karena kekalan jiwa menurut Ibnu Rusyd berasal dari kekekalan yang bersifat persatuannya dengan seluruh jiwa, dalam pengertian lain disebut jiwa universal.²⁴

Apabila jiwa tidak terikat dengan badan dan segala sifat yang berhubungan dengan badan, akan tetapi jiwa mempunyai hubungan dengan badan seperti telah menguasai badan melalui jiwa bumi. Jika badan sudah mati atau rusak, jiwa akan kembali kepada materinya ruhani. Jadi kekekalan jiwa setelah berpisah dengan badan, jiwa akan tetap disana dengan kehidupan abadi. Ibnu Rusyd, adalah seorang pemikir dari Andalusia berpendapat bahwa yang akan menerima pahala dan siksa itu adalah rohani. Alasannya adalah yang dimaksud dengan meninggal itu adalah berpisahannya roh dengan jasad. Allah menciptakan tubuh manusia dari tanah. Oleh sebab itu, tubuh itu akan kembali kepada tanah, sedangkan jiwanya kekal. Jadi, yang akan menerima balasan itu adalah ruh semata.²⁵

Lebih lanjut mengatakan bahwa jiwa itu abadi, tidak pernah mati. Jiwa itu akan bertemu dengan jasad terlepas dari keinginan jasmani. Jika jiwa itu suci, kesucian itu akan bertambah dengan pahala. Tetapi jika jiwa itu kotor dan buruk ia akan bertambah buruk, hina, dan sedih karena dosa dan kejelekan yang dilakukannya dan dia sangat menyesal karena tidak dapat mengubah perbuatan jahatnya itu. Syari'at menyebut kebangkitan itu dengan *al-Sa'âdah al-Akhîrat* dan *al-Syiqâ' al-Akhîr*. Tetapi, Ibnu Rusyd menyebutkan kebangkitan itu adalah peristiwa yang termasuk perkara yang gaib.²⁶ Ia juga mencoba untuk memisahkan jiwa dari badan. Contohnya ia mengemukakan bahwa penglihatan yang kabur bagi orang yang sudah berusia lanjut, bukannya karena kelemahan apapun yang terjadi pada kekuatan penglihatan, tetapi lebih merupakan kelemahan alat itu sendiri. Artinya, bahwa bagian-bagian dari alat atau alat itu sendiri, boleh jadi terluka atau rusak, bukannya kekuatan itu sendiri yang rusak bersama-sama alatnya.

Sebagaimana dikutip dalam bukunya, Leaman Oliver, *Pengantar Filsafat Islam* mengapa sampai timbul persoalan di dalam memikirkan tentang satu jiwa yang menghidupi setiap badan

²¹<http://kur-doubima.blogspot.com/2008/03/eskatologi.html>

²²Ibnu Rusyd, *Tabâfut At-Tabâfut*, diterjemah Khalifurahman Fath dari judul asli *Tabâfut At-Tabâfurut Sanggapan terhadap Tabâfut al Falasifah*, Jakarta: Pustaka Pelajar, 2004, 253.

²³*Ibid.*, 291.

²⁴Asril Ali, *Teologi Kebangkitan Tafsiran Teologi Filosofis*, Padang: Perpustakaan Nasional, 2002, 25.

²⁵Afrizal, *Ibn Rusyd Tujub Perdebatan Utama dalam Teologi Islam*, Jakarta: Erlangga, 2006, 126.

²⁶*Ibid.*, 127.

individu: “Menurut bilangan angka Zaid dan Amr adalah berbeda, tetapi sama dalam bentuknya (bentuk kemanusiaannya). Sebagai contoh, jika seandainya jiwa Zaid berbeda menurut angkanya dari jiwa Amr, dengan begitu Zaid adalah berbeda dari Amr menurut bilangan angkanya, memang jiwa Zaid dan Amr menurut bilangan angkanya adalah dua, tetapi satu dalam bentuk, dan jiwa akan mempunyai jiwa yang lain. Maka kesimpulan yang perlu diambil bahwa jiwa Zaid dan jiwa Amr adalah sama dalam bentuknya. Suatu bentuk yang sama melekat dalam bilangan angka, yakni jumlah besar dan bermacam-macam yang dapat dibagi-bagi hanya lewat sejumlah besar materi. Maka, jiwa tidak mati ketika badan ini mati, atau jika ia memiliki bagian yang kekal, maka dia harus membentuk kesatuan menurut angka, ketika ia telah meninggalkan badan”.²⁷

Ibnu Rusyd juga telah menjelaskan perkembangan pembahasan hari kebangkitan dalam hal ini, bahkan ia mengatakan :

ان أوّل من قال جسد الا جساد هم انبياء بني أسر ائيل الذين اتو بعد موسى عليه السلام وذا لك بين من الذ بور و من كثير من الصحف المنسوبة لبني أسر ائيل و ثبت ذا لك ايضا فى الا نجيل و توا تر القول به عن عيسى عليه السلام قال أبو محمد ابن حزم انها اقدم الشر ائح

“*Sesungguhnya orang-orang yang pertama sekali membicarakan keluarnya jasmani dari kubur (kebangkitan) adalah para nabi Bani Isra’il yang datang sesudah Nabi Musa as. Hal itu dijelaskan dalam kitab Zabur dan dalam beberapa shuhuf yang telah ditentukan (al-mansubah) untuk Bani Israil dan ditetapkan lagi dalam Injil sebagai perkataan yang terkenal dari Nabi Isa as. Menurut Abu Muhammad Ibn Hazm, persoalan kebangkitan itu adalah Syariat yang tertua.*”²⁸

Jadi, masalah kebangkitan itu termasuk persoalan yang sangat tua. Ibnu Rusyd menyebutkan bahwa penjelasan tentang peristiwa itu berguna untuk mendorong manusia agar meyakini dan mengagungkannya. Hanya Allah yang mengetahui kebangkitan baik masalah kesenangan atau kesengsaraan yang akan terjadi jasmani atau ruhani. Pada umumnya selain para filosof melihat bahwa kematian menyebabkan tubuh itu hancur menjadi tanah. Apakah tubuh yang telah hancur itu yang akan dibangkitkan kembali oleh Allah, kalau Allah menciptakan tubuh itu kembali, maka hal itu bukanlah kebangkitan, tetapi penciptaan ulang. Al-Qur’an tidak menjelaskan dan tidak mengharuskan orang mengetahui bentuk kebangkitan itu. Ini menunjukkan bahwa mengetahui bentuk kebangkitan itu tidak penting yang penting adalah keyakinan akan adanya kebangkitan.²⁹

Ibnu Rusyd menyimpulkan bahwa ada tiga pendapat tentang kebangkitan. *Pertama*, ada golongan yang berpendapat bahwa kebangkitan itu adalah rohani saja yang merasakan nikmat dan kesengsaraan. *Kedua*, ada golongan yang berpendapat bahwa kebangkitan itu adalah jasmani dan rohani, tetapi “jasmani” yang dimaksud adalah yang dipakai saat di dunia. *ketiga*, keimanan akan kebangkitan. Menurut Ibnu Rusyd keimanan akan kebangkitan adalah mempercayai atau mengimani adanya hari akhir.

أ شد الناس تعظيمالها , و ايماننا بها³⁰

Sebab pertanggungjawaban itu ditunjukkan kepada jasad, jasad itu adalah yang Allah ciptakan dari materi yang baru, tidak sama dengan jasad saat di dunia sebab kondisi dunia dan akhirat itu jauh berbeda. Walaupun begitu, Ibnu Rusyd cenderung mengatakan bahwa kebangkitan adalah dengan rohani saja.³¹ Meskipun mengakui kebangkitan ruhani, Ibnu Rusyd sendiri tidak menolak kemungkinan adanya kebangkitan jasmani juga. Hanya saja, jasmani yang dibangkitkan Allah berbeda dengan jasmani yang ada di dunia. Sebab, banyak di antara

²⁷Ibid., 150.

²⁸Ibid.,

²⁹Ibid., 129.

³⁰bnu, Rusyd, *op.cit.*, 865.

³¹Afrizal, *op.cit.*, 130.

manusia yang meninggal karena kecelakaan, seperti terbakar, dimakan binatang buas atau tenggelam di lautan. Mustahil jasmani manusia yang telah hancur lebur akan kembali seperti sedia kala. Karenanya, kalau manusia dibangkitkan dalam bentuk fisik semula sebagaimana ketika di dunia, kemungkinan fisik mereka dibangkitkan dalam kondisi yang tidak sempurna. Namun demikian, Ibnu Rusyd juga menegaskan bahwa kehidupan di akhirat nanti berbeda dengan kehidupan manusia di dunia sekarang.³²

Pada pembahasan di atas dijelaskan bahwa kehidupan dunia tidak sama dengan kehidupan akhirat hanya kehidupan rohani saja, sebab mengenai kebangkitan jasad tidak ada

انكارهم لبعث الأجساد ورد عنوان هذه المسألة في كتاب (تها فت الفلاسفة)³³

Dalam rangka menangkis serangan Al-Ghazali, Ibnu Rusyd menyebutkan bahwa terdapat pertentangan dalam tulisan al-Ghazali mengenai kehidupan manusia kelak di hari akhirat. Ibnu Rusyd, mengatakan bahwa al-Ghazali dalam bukunya *Tahâfut al-Falâsifah* menyatakan bahwa tidak ada ulama yang berpendapat bahwa kebangkitan di hari akhirat hanya bersifat rohani semata, akan tetapi dalam bukunya yang lain, kata Ibnu Rusyd, al-Ghazali menyatakan bahwa kaum sufi berpendapat bahwa yang akan terjadi di hari akhirat adalah kebangkitan rohani. Jadi, kata Ibnu Rusyd tidaklah ada sebenarnya ijmak (konsensus) para ulama tentang kebangkitan jasmani di hari akhirat, dan karena itu paham yang menyatakan kebangkitan di akhirat bersifat rohani saja. Tidak dapat dikafirkan dengan alasan adanya ijmak. Selanjutnya, Ibnu Rusyd mengatakan bahwa semua agama mengakui adanya hidup kedua di hari akhirat kendati ada perbedaan pendapat mengenai bentuknya. Menurut Ibnu Rusyd, kehidupan manusia di akhirat itu berbeda dengan kehidupan di dunia ini, sesuai dengan isyarat Nabi, “di sana akan dijumpai apa yang tak pernah dilihat oleh mata, tak pernah didengar oleh telinga, dan tak pernah terlintas pada pikiran.” kehidupan manusia di akhirat adalah berbeda dan lebih tinggi dari kehidupan di dunia. Sesuai dengan keterbatasan daya tangkap orang awam tentang hal-hal yang abstrak, Ibnu Rusyd berpendapat bahwa lebih baik kehidupan manusia di akhirat digambarkan dalam bentuk fisik/jasmani dari pada digambarkan dalam bentuk rohani saja. Penggambaran secara jasmani itu dapat mendorong masyarakat banyak kepada bersikap takut melanggar perintah atau larangan agama. Ibnu Rusyd sendiri, mengenai kebangkitan di hari akhirat itu, berpendapat bahwa yang akan ada kelak di akhirat adalah badan yang serupa dengan yang ada di dunia, tapi bukan badan yang semula di dunia karena yang sudah hancur tidak akan datang kembali.³⁴

Adanya perbedaan pendapat itu adalah wajar karena didasari oleh berbedanya pemahaman ulama tentang ayat-ayat yang mengulas tentang hal itu. Fenomena kebangkitan adalah salah satu peristiwa hari kiamat yang banyak dibicarakan. Al-Farabi dan Ibnu Sina mengatakan bahwa kebangkitan di akhirat itu hanya dalam bentuk rohani. Di lain pihak, sebagian *mutakallimin* seperti Asy'ariyah mengatakan kebangkitan itu dalam bentuk jasmani dan rohani.

Ibnu Rusyd membahas masalah pokok keberadaan kebangkitan terdapat dalam al-Qur'an (Q.S, Al-Mu'minin 23 : 115)

أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ

³²Muhammad Iqbal, *Ibnu Rusyd dan Averrois Sebuah Pemberontakan Terhadap Agama*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 2004, 52.

³³Ibnu, Rusyd, *op. cit.*, 865.

³⁴Abdul Aziz Dahlan, *Pemikiran Filsafat dalam Islam*, Jakarta: PT Raja Wali, 1995,116.

Artinya : Maka apakah kamu mengira, bahwa sesungguhnya Kami menciptakan kamu secara main-main (saja), dan bahwa kamu tidak akan dikembalikan kepada Kami?

Q.S.Ali'Imran 3: 191:

الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ

Artinya : (yaitu) orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri atau duduk atau dalam keadan berbaring dan mereka memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi (seraya berkata): "Ya Tuhan kami, tiadalah Engkau menciptakan ini dengan sia-sia, Maha Suci Engkau, Maka peliharalah kami dari siksa neraka.

Ayat-ayat di atas menjelaskan fenomena hari kiamat ditandai dengan adanya surga, neraka dan pertanggungjawaban manusia atas amalnya. Hari kiamat itu adalah tujuan hidup manusia yang sebenarnya. Pada hari itulah, manusia akan menerima balasan atas amalnya di dunia. Ibnu Rusyd mengambil ayat-ayat seperti itu sebagai argumen tentang adanya hari kiamat.³⁵

Argumen Ibnu Rusyd tentang Eskatologi

Ibnu Rusyd seorang filosof Islam yang mengkaji tentang ke akhiratan atau eskatologi, dari kata-kata akhirat lawan dunia tentu bentuk dunia dan akhirat. Sebagaimana dunia lawan dari materi dan akhirat adalah rohani. Ibnu Rusyd menerangkan bahwa sanggahan al-Ghazali terhadap para filosof Muslim tentang kebangkitan jasmani di akhirat tidak ada, adalah tidak benar. Mereka tidak mengatakan demikian, semua agama mengakui adanya kehidupan kedua di akhirat, tetapi mereka berbeda interpretasi mengenai bentuknya.³⁶ Ada sekelompok yang mengidentifikasi dirinya sebagai ahli burhan yang menyatakan makna lahiriyah, karena pembuktian melalui metode burhan tidak akan membawa kesimpulan yang memustahilkan makna secara lahiriyah. Hal ini adalah pandangan madzhab Asy'ariyah.³⁷

Sekelompok pemikir yang menekuni metode burhan melalukan takwil terhadapnya, sekalipun di antara mereka terjadi berbagai pentakwilan. Tampak seorang ulama yang melakukan kesalahan dalam permasalahan ini dapatlah dimaafkan, sedangkan yang benar jelas patut disyukuri dan mendapat pahala selama ia sendiri mengakui adanya hari kebangkitan itu dan melakukan interpretasi hanya berkenaan dengan sifat hari kebangkitan itu dan tidak ada pada eksistensi keberadaannya.³⁸ Kehidupan akhirat setelah berakhirnya kehidupan dunia. Dalam kehidupan akhirat ini, manusia akan mendapatkan kenikmatan atau kesengsaraan sesuai dengan perbuatannya waktu di dunia. Sebagai pengakuannya atas ruh (jiwa) manusia yang bersatu, sebab ia mengutamakan jiwa itu satu dan abadi (kekal).³⁹

Dalam masalah kebangkitan jasmani, Al-Ghazali sebelumnya memandang filosof berpendapat bahwa kebangkitan di akhirat nanti adalah bersifat rohani dan yang akan menerima balasan baik atau buruk atas perbuatan manusia selama di dunia adalah rohaninya, bukan jasmani. Bagi filosof yang telah berhasil melepaskan diri dari hal-hal yang bersifat kebendaan atau jasmani, puncak kebahagiaan terletak pada batin (rohani) kebahagiaan yang bersifat fisik jasmani hanyalah semu dan temporal sifatnya. Karena itu, filosof berpendapat bahwa kebangkitan di akhirat kelak lebih bersifat rohaniyah. Menurut Ibnu Rusyd, keimanan terhadap kebangkitan jasmani adalah suatu keharusan bagi terwujudnya keutamaan akhlak, keutamaan teori dan amalan lahir, karena seseorang tidak akan memperoleh kehidupan yang sebenarnya dalam dunia ini kecuali dengan amalan-amalan lahir. Untuk kehidupan di dunia dan akhirat tidak bisa tercapai kecuali dengan keutamaan teori. Baik amalan lahir maupun

³⁵Afrizal, *op.cit.*. 124-125.

³⁶Ibnu, Rusyd, *Fash al-Maqal wa Taqdir Bayin al-Syariah wa al-Hikmah min al-Ittishal*, Tarikh Muhammad Immarat, Kairo: dar el- Maarif, 1972, 866.

³⁷Ahmad, Shodiq, Noor, *Kaitan Filsafat Dengan Agama*, dari judul asli *Fash al-Maqal fi ma baina al-Hikmah waa al-Syari'ah min al-Ittishal*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996, 47.

³⁸*Ibid*, 48.

³⁹Poerwantara, *Seluk-Beluk Filsafat Islam*, Jakarta : PT Raja Grafindo Persada, 1996, 279.

bathin keutaman-keutamaan teori tidak bisa terwujud dan tercapai, kecuali dengan jalan ditentukan untuk masing-masing agama, seperti: korban, shalat, dan ucapan-ucapan lain yang diucapkan untuk memuji Allah dan malaikat-malaikat serta nabi-nabiNya.⁴⁰

Bagi orang yang mengimani syara', maka mereka sepakat bahwa dasar-dasar dari syariat adalah harus diterima, karena bukti tentang wajibnya amalan tidak lain hanya wujudnya keutamaan-keutamaan yang diperoleh dari perbuatan akhlak dan amalan. Maka pendapat yang dikemukakan oleh para filosof dalam masalah syariat, yaitu bahwa dasar amalan serta perbuatan yang sah disetiap agama harus diambil dari nabi, diantara perbuatan-perbuatan yang paling baik ialah yang lebih banyak memberikan dorongan kepada orang banyak untuk melakukan amalan-amalan yang utama, seperti pekerjaan shalat dalam agama Islam yang dapat menjauhkan keburukan dan kemungkaran dan lebih baik daripada shalat (kebaktian) yang ditentukan dalam agama-agama lain, karena faktor tertentu, seperti bilangan rakaat, waktu-waktunya, ucapan-ucapannya, bersuci, dan syarat lainnya. Demikian juga dalam masalah kebangkitan jasmani di akhirat, Islam dalam masalah ini lebih banyak mendorong kepada amalan-amalan utama. Oleh karena itu penggambaran terhadap kebangkitan jasmani tidak sama dengan gambaran rohani seperti yang digambarkan syara' bahwa surga diperuntukkan untuk orang-orang yang takwa dengan sungai (telaga) yang mengalir di bawahnya.⁴¹

Ini semua menunjukkan bahwa alam akhirat adalah alam lain yang lebih tinggi daripada alam dunia ini, dan adanya fase yang lebih utama dari fase dunia ini. Jika mengetahui adanya perkembangan satu makhluk dari satu fase ke fase lain dalam dunia ini, seperti perkembangan masalah-masalah materil menjadi objek pemikiran murni. Maka kita tidak perlu meragukan tentang kedudukan alam akhirat, sebagaimana fase lain dari alam dunia ini. Jadi apabila ada orang yang membahas kedudukan alam akhirat, maka mereka termasuk orang zindik yang berpendirian bahwa tujuan hidup manusia hanya mencapai kelezatan dzahir saja. Oleh karena itu, ia mengetahui tentang hukuman-hukuman yang telah ditentukan Tuhan.

Menurut Ibnu Rusyd, apa yang dikemukakan oleh Al-Ghazali dalam menangkis para filosof mengenai jiwa diperkirakan tidak mati (tetap hidup), seperti yang ditunjukkan oleh dalil-dalil pikiran dan syara'. Juga harus diperkirakan bahwa yang akan kembali di akhirat nanti adalah seperti perkara yang terdapat di dalam dunia bukan perkaranya itu sendiri, karena perkara yang telah hilang itu sendiri tidak akan kembali maksudnya bila seseorang telah meninggal jiwa tidak akan bertemu dengan jasad kembali, hanya ruhani yang tetap hidup dan kekal.⁴²

Kebangkitan manusia setelah kematian di akhirat menjadi perdebatan yang hangat antara teolog muslim dengan para filosof muslim. Perdebatan itu menampilkan dua tonggak besar pemikiran Islam yaitu antara al-Ghazali dengan Ibnu Rusyd. Al-Ghazali telah mengkafirkan para filosof dalam tiga pokok yang mengatakan alam bersifat kadim; kebangkitan di akhirat hanya rohani saja dan tidak disertai dengan jasmani; dan Allah tidak mengetahui suatu peristiwa persial. Sebagai ulama ahlussunah yakin bahwa kebangkitan di akhirat adalah dengan rohani dan jasmani, imam al-Ghazali mengkategorikan pendapat para filosof muslim itu sebagai suatu kekafiran kepada Allah.⁴³

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa perbedaan pendapat antara al-Ghazali dan para filosof hanya perbedaan interpretasi tentang ajaran dasar dalam Islam, bukan perbedaan antara menerima atau menolak ijthad, yang lumrah terjadi di kalangan umat Islam. Perbedaan seperti ini tidak akan membawa kepada kekafiran, lebih lanjut Ibnu Rusyd menegaskan hadis Rasulullah SAW : "siapa yang benar dalam ijthadnya ia mendapat dua pahala dan siapa yang salah dalam ijthadnya ia mendapatkan satu pahala" maksudnya siapa yang bersungguh-

⁴⁰Mustafa, *Filsafat Islam*, Jakarta: Pustaka Setia, 1991, 302.

⁴¹*Ibid*, 302.

⁴²*Ibid*,

⁴³Eka, putra, wirman, *Restorasi Teologi Meluruskan Pemikiran Harun Nasution*, Bandung: Nuansa Aulia, 2013, cet, 1, 96

sungguh dalam melakukan kebaikan ia akan mendapatkan pahala seutuhnya, jika siapa yang setengah-setengah melakukan kebaikan maka ia mendapatkan sebagian pahala.⁴⁴ Dengan demikian, menurut Ibnu Rusyd tuduhan kafir yang dilontarkan al-Ghazali terhadap para filosof mengenai ijthad. Apabila keliru, namun kesalahan mereka termasuk kesalahan ijthad yang dimaafkan, jika tuduhan dilontarkan kepada para filosof melanggar ijma' maka dalam pemikiran tidak terjadi ijma' ulama secara pasti.⁴⁵ Dikutip dari buku Sirajuddin, zar, *Filsafat Islam dari al-Ghazali ke Ibnu Rusyd*.

Jadi Ibnu Rusyd cenderung mengatakan bahwa kebangkitan rohani saja. Namun menurutnya penyebutan unsur jasmani adalah hanya untuk mendorong umat berbuat baik karena perumpamaan jasadiyah lebih berkesan, sehingga terkenal:

كان تمثيل المعاد لهم بالامور الجسمانية افضل من تمثيله بالامور الروحية

"Perumpamaan kebangkitan dengan hal-hal yang bersifat jasmani lebih baik daripada perumpamaan dengan hal-hal yang rohani"⁴⁶

Dalam al-Qur'an Allah berfirman dalam Surat al-Ra'd/13 : 35

مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ أَكْثُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا تِلْكَ عُقْبَى الَّذِينَ اتَّقَوْا وَعُقْبَى الْكَافِرِينَ النَّارُ

Artinya: Perumpamaan syurga yang dijanjikan kepada orang-orang yang takwa ialah (seperti taman); mengalir sungai-sungai di dalamnya; buahnya tak henti-henti sedang naungannya (demikian pula). Itulah tempat kesudahan bagi orang-orang yang bertakwa, sedang tempat kesudahan bagi orang-orang kafir ialah neraka. (Q.S al-ra'd/13 :35)

Dalam hadis Nabi Muhammad bersabda:

ليس في الآخرة من الدنيا إلا السماء

"Tiada persamaan antara peristiwa di dunia dan peristiwa di akhirat itu kecuali hanya dalam namanya saja"

Hadis yang diriwayatkan Ibnu Hanbal dikutip Afrizal dalam buku Ibnu Rusyd Tujuh Perdebatan Utama dalam Teologi Islam : "Rasulullah Saw bersabda: "Sesungguhnya Allah 'azza wa jala berkata: "Aku mempersiapkan bagi hamba-hamba-Ku yang saleh pada hari kiamat itu apa-apa yang tidak dapat dilihat oleh mata, tidak dapat didengar oleh telinga, dan tidak dikhawatirkan oleh hati manusia."

Ibnu Rusyd melihat penyebutan kebangkitan jasmani mempunyai tujuan tertentu mendorong manusia agar lebih kuat supaya manusia dapat beramal semaksimal mungkin untuk mencapai kebahagiaan akhirat. Penyebutan itu juga mudah dipahami oleh setiap masyarakat. Namun Ibnu Rusyd berpendapat bahwa hal-hal ukhrawi itu jauh lebih tinggi dari duniawi. Berpendapat bahwa yang akan dibangkitkan hanya rohani dan ada pula yang mengatakan rohani dan jasmani. Namun yang jelas, kehidupan diakhirat tidak sama dengan kehidupan di dunia ini. Hal ini sesuai dengan hadits, "disana akan dijumpai apa yang tidak pernah dilihat mata, tidak pernah didengar telinga dan tidak pernah terlintas dalam pikiran" dan ucapan Ibnu Abbas: "Tidak akan dijumpai diakhirat hal-hal bersifat keduniaan kecuali nama saja" hidup diakhirat tentu saja lebih tinggi daripada hidup di dunia ini.

Bentuk Kebangkitan Manusia di Akhirat Menurut Ibnu Rusyd

Dalam hal kebangkitan Ibnu Rusyd mencoba menggambarkan kebangkitan rohani dengan analog tidur. Sebagaimana tidur jiwa tetap hidup, begitu pula ketika manusia mati, badan hancur tetapi jiwa tetap hidup dan jiwalah yang akan dibangkitkan. Hal ini sebagaimana dikutip dalam bukunya Leaman Oliver yang dikutip dalam karangan Ibnu Rusyd judul *Tabâfut at tabâfut*.

⁴⁴Ibid., 97

⁴⁵Sirajuddin, Zar, *Filsafat Islam dari al-Ghazali ke Ibnu Rusyd*, Padang: IAIN Imam Bonjol, 1999, 129.

⁴⁶Afrizal, *op. cit.*, 124.

“Perbandingan antara kematian dan tidur dalam masalah ini adalah bukti yang jelas bahwa jiwa itu hidup terus karena aktifitas daripada jiwa berhenti bekerja pada saat tidur dengan cara membuat tidak bekerjanya organ-organ tubuhnya, tetapi keberadaan atau kehidupan jiwa tidaklah terhenti. Oleh karena itu, sudah semestinya keadaannya pada saat kematian akan sama dengan keadaannya pada saat tidur....⁴⁷ dan bukti inilah yang dapat difahami oleh orang yang cocok untuk diyakini oleh orang atau orang awam, dan akan menunjukkan jalan bagi orang-orang yang terpelajar dimana keberlangsungan hidup dari pada jiwa itu adalah satu hal yang pasti. Dan hal ini pun terang gemblang dari firman Tuhan : “Tuhan mengambil jiwa-jiwa pada saat kematiannya untuk kembali kepada-Nya dan jiwa-jiwa orang yang belum mati pada saat tidur mereka”⁴⁸

Bukti inilah yang dapat dipahami oleh seluruh orang dan yang cocok untuk diyakini oleh orang banyak atau orang awam, dan akan menunjukkan jalan bagi orang-orang yang terpelajar dimana keberlangsungan hidup dari jiwa itu adalah hal yang pasti. Hal ini pun terang gemblang dari firman Tuhan: *“Tuhan mengambil jiwa-jiwa pada saat kematiannya untuk kembali kepada-Nya dan jiwa-jiwa orang yang belum mati pada saat tidur mereka”*⁴⁹

Hal ini terdapat dalam surat Az-Zumar/39 : 42

اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

Artinya : Allah memegang jiwa (orang) ketika matinya dan (memegang) jiwa (orang) yang belum mati di waktu tidurnya; Maka Dia tahanlah jiwa (orang) yang telah Dia tetapkan kematiannya dan Dia melepaskan jiwa yang lain sampai waktu yang ditetapkan. Sesungguhnya pada yang demikian itu terdapat tanda-tanda kekuasaan Allah bagi kaum yang berfikir.

Maksudnya orang-orang yang mati itu ruhnya ditahan Allah sehingga tidak dapat kembali kepada tubuhnya; dan orang-orang yang tidak mati hanya tidur saja, ruhnya dilepaskan sehingga dapat kembali kepadanya lagi. Namun demikian, Ibnu Rusyd menyadari bahwa bagi orang awam soal kebangkitan itu perlu digambarkan dalam bentuk jasmani dan rohani. Karena kebangkitan jasmani bagi orang-orang awam lebih mendorong mereka untuk melakukan pekerjaan atau amalan yang baik dan menjauhkan pekerjaan atau amalan yang buruk. Ungkapan tersebut mempunyai dorongan yang lebih kuat supaya manusia dapat beramal semaksimal mungkin untuk mencapai kebahagiaan akhirat. Penyebutan itu juga mudah dipahami oleh setiap lapisan masyarakat. Namun, Ibnu Rusyd berpendapat bahwa hal-hal ukhrawi itu jauh lebih tinggi ketimbang duniawi.

Kehidupan manusia di akhirat berbeda dan lebih tinggi daripada kehidupan di dunia. Sesuai dengan keterbatasan daya tangkap orang awam tentang hal-hal yang abstrak, Ibnu Rusyd berpendapat bahwa kehidupan manusia di akhirat lebih baik digambarkan bentuk jasmani daripada digambarkan dalam bentuk rohani saja.⁵⁰ Pokok permasalahan yang timbul dalam masalah ini dikatakan oleh Ibnu Rusyd adalah apakah kehidupan (kenikmatan dan kesengsaraan) di akhirat bersifat jasmani atau rohani atau keduanya. Ada tiga kelompok pandangan dalam masalah tersebut. Pertama, Golongan Zindiq, mereka mengatakan bahwa keadaan disana hanya menyangkut masalah kenikmatan dan kelezatan yang tidak terbatas, seperti kenikmatan dan kelezatan dalam kehidupan dunia. Kedua, golongan yang menyakatan bahwa keadaan (kenikmatan dan kesengsaraan) disana hanya bersifat rohani. Ketiga, golongan yang mengatakan bahwa keadaan disana adalah bersifat jasmani seperti di kehidupan dunia dengan perbedaan dalam masalah kekekalan di akhirat. Ia sendiri sependapat dengan golongan

⁴⁷Dedi Supriyadi, *Pengantar Filsafat Islam*, Bandung: CV Pustaka Setia, 2010, 382.

⁴⁸Leaman, Oliver, *Pengantar Filsafat Islam, Penerjemah*, M. Amin Abdullah, dari judul asli : An Introduction to medieval Islamic Philosophy, Jakarta : Raja Wali, 1989, cet, 1, 147.

⁴⁹*Ibid.*,382.

⁵⁰Dedi, Supriyadi, *op. Cit.*, 383.

yang kedua, karena menurutnya, unsur jasmani (kuantitas/fisik) manusia telah rusak setelah kematian, yang tidak rusak dari manusia setelah kematian adalah unsur rohani (kualitas)nya.⁵¹

Jadi, masalah kebangkitan itu termasuk persoalan yang sangat tua. Ibnu Rusyd menyebutkan bahwa penjelasan tentang peristiwa itu berguna untuk mendorong manusia untuk meyakini dan mengagungkannya. Hanya Allah yang mengetahui perkara kebangkitan secara jasmani dan rohani. Para filosof melihat bahwa kematian menyebabkan tubuh itu hancur menjadi tanah. Apakah tubuh yang telah hancur itu yang akan dibangkitkan kembali oleh Allah, kalau Allah menciptakan tubuh itu kembali, maka hal itu bukanlah kebangkitan, tetapi penciptaan ulang. Al-Qur'an tidak menjelaskan dan tidak mengharuskan orang mengetahui bentuk kebangkitan itu. Ini menunjukkan bahwa mengetahui bentuk kebangkitan itu tidak penting. Yang penting adalah keyakinan akan adanya kebangkitan.⁵²

وكذلك الأمر فيما قيل في المعاد منهما – وفي نسخة ((فيها هو أحث على الأفعال
الفاضلة مما قيل في غيرها ولذلك كان تمثيل المعاد لهم بالأمر الجسمانية أفضل من من
تمثله بالأمر الروحية كما قال الله سبحانه وتعالى : مثل الجنة التي وعد المتقون تجري
من تحتها لأنهار⁵³ وقال عليه السلام (صلى الله عليه وسلم)
و فيها مالا عين رأت , ولا أذن سمعت , ولا خطر بخاطر وفي نسخة على قلب -
بشر⁵⁴

Ibnu Rusyd menyatakan, bahwa eskatologi, atau hari kebangkitan adalah dalam rangka memotivasi seseorang untuk melakukan amalan-amalan utama, sebagaimana yang ia katakan: “Demikianlah persoalan yang menyangkut kehidupan akhirat yang lebih kondusif untuk melakukan berbagai amalan utama. Oleh karena itu penggambaran kehidupan akhirat dengan hal-hal yang bersifat fisik empirik lebih mudah dipahami dari pada yang bersifat abstrak spiritual”.⁵⁵

Kesimpulan

Eskatologi adalah ilmu tentang kebangkitan di akhirat, kelanjutan dari kehidupan kedua setelah dunia. Argument Ibnu Rusyd tentang eskatologi, yang berhubungan dengan hari keakhiratan. Dari kata akhirat lawan dunia, sebagaimana dunia berbenruk materi dan akhirat dalam bentuk ruhani. Ia cenderung menyatakan kebangkitan akhirat ruhani saja hanya untuk mendorong umat berbuat baik supaya manusia dapat beramal semaksimal mungkin untuk mencapai kebahagiaan akhirat. Ibnu Rusyd memahami al-Qur'an Jika dibangkitkan keduanya jasmani dan ruhani, jasmani hanya sebagai alat bukti atas perbuatan yang telah dilakukan di dunia. Namun kehidupan akhirat tidak sama dengan kehidupan dunia, hidup di akhirat lebih tinggi dari kehidupan dunia. Bentuk kebangkitan di akhirat Menurut Ibnu Rusyd adalah kehidupan akhirat tidak sama dengan kehidupan dunia. Di sana akan dijumpai apa yang tidak pernah dilihat mata, tidak pernah didengar telinga dan tidak pernah terlintas dalam pikiran. Hal itu kehidupan ukhrawi jauh lebih tinggi ketimbang duniawi maka kebangkitan di akhirat dalam bentuk ruhani sebab ruhani lebih masuk akal dibangkitkan di akhirat ketimbang jasmani.

Daftar Pustaka

- Afrizal, (2006). *Ibn Rusyd Tujuh Perdebatan Utama dalam Teologi Islam*, Jakarta: Erlangga.
Ahmad, Shodiq, Noor, (1996). *Kaitan Filsafat Dengan Agama*, dari judul asli *Fash al-Maqal fi ma baina al-Hikmah waa al-Syari'ah min al-Ittishal*, Jakarta: Pustaka Firdaus.
Al-Hambali, Ibnu R, (1999). *Mahligai Taqwa*, Jakarta: Pustaka Azzam
Al-Ahwani, Fu'ad, A (1995). *Filsafat Islam*, Jakarta: Pustaka Firdaus.

⁵¹Afrizal, *op. cit.*, 131-132.

⁵²*Ibid.*, 129.

⁵³Ibnu, Rusyd, *op.cit.*, 870

⁵⁴*Ibid.*, 869.

⁵⁵<http://Irwanmalik.blogspot.com/2013/04/kritik-ibn-rusyd-terhadap-al-ghazali>.

- Ali, Asril, (2002). *Teologi Kebangkitan Tafsiran Teologi Filosofis*, Padang: Perpustakaan Nasional.
- Drajat, Amroeni, (2006). *Filsafat Islam Buat yang Penganut Tabu*, Jakarta: Erlangga.
- Dahlan, Aziz A, (1995). *Pemikiran Filsafat dalam Islam*, Jakarta: PT Raja Wali.
- Eka, putra, wirman, (2013). *Restorasi Teologi Meluruskan Pemikiran Harun Nasution*, Bandung : Nuansa Aulia.
- Hanafi, (2003). *Pengantar Theologi Islam*, Jakarta: Pustaka Al-Husna Baru.
- [Http://Kur-Doubima.Blogspot.Com/2008/03/Eskatologi.Html](http://Kur-Doubima.Blogspot.Com/2008/03/Eskatologi.Html)
- [Http://Irwanmalik.blogspot.com/2013/04/kritik-ibn-rusyd-terhadap-al-ghazali](http://Irwanmalik.blogspot.com/2013/04/kritik-ibn-rusyd-terhadap-al-ghazali).
- Iqbal, Muhammad, (2004). *Ibnu Rusyd dan Averrois Sebuah Pemberontakan Terhadap Agama*, Jakarta: Gaya Media Pratama.
- Mustafa, (1991). *Filsafat Islam*, Jakarta: Pustaka Setia,
- Nasution, Harun, (1995). *Filsafat dan Mitisisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang.
- Oliver, Leaman, (1989). *Pengantar Filsafat Islam, Penerjemah, M. Amin Abdullah*, dari judul asli : *An Introduction to medieval Islamic Phylosophy*, Jakarta : Raja Wali.
- Poerwantara, (1996). *Seluk-Beluk Filsafat Islam*, Jakarta : PT Raja Grafindo Persada.
- Rusyd, Ibnu, (1972). *Fash al-Maqal wa Taqrir Bayin al-Syariah wa al-Hikmah min al-Ittishal*, Tarikh Muhammad Immarat, Kairo: dar el-Maarif.
- Rusyd, Ibnu, (2004). *Tabâfut At-Tabâfut*, diterjemah Khalifurahman Fath dari judul asli *Tabafut At-Tabafut Sanggahan terhadap Tabafut al Falasifah*, Jakarta: Pustaka Pelajar.
- Syamsuddin. Fachri, (2011). *Filsafat Islam*, Padang: Minangkabau Foundation.
- Supriyadi, Dedi, (2010). *Pengantar Filsafat Islam*, Bandung: CV Pustaka Setia.
- Zar, Sirajuddin, (2004). *Filsafat Islam Filosof dan Filsafatnya*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.
- Zar, Sirajuddin, (1999). *Filsafat Islam dari al-Ghazali ke Ibnu Rusyd*, Padang: IAIN Imam Bonjol.