

**EPISTEMOLOGI KEKADIMAN ALAM
DALAM *TAHAFUT AL-FALASIFAH*
DAN *TAHAFUT AL-TAHAFUT***

SKRIPSI

Diajukan oleh:

M. FATHIN SHAFLY MARZUKI

NIM. 200301011

Mahasiswa Fakultas Ushuluddin dan Filsafat
Program Studi Aqidah dan Filsafat Islam



**FAKULTAS USHULUDDIN DAN FILSAFAT
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI AR-RANIRY
DARUSSALAM BANDA ACEH
2023 M/1445 H**

PERNYATAAN KEASLIAN

Dengan ini saya :

Nama : M. Fathin Shafly Marzuki
NIM : 200301011
Jenjang : Strata Satu (S1)
Program Studi : Aqidah dan Filsafat Islam

Menyatakan bahwa naskah skripsi ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Banda Aceh, 10 Desember 2023

Yang menyatakan,



Handwritten signature of M. Fathin Shafly Marzuki.

M. Fathin Shafly Marzuki

NIM. 200301011

جامعة الرانيري

AR - RANIRY

SKRIPSI

Diajukan kepada Fakultas Ushuluddin dan Filsafat
UIN Ar-Raniry Sebagai Salah Satu Beban Studi
Untuk Memperoleh Gelar Sarjana (S1)
Dalam Ilmu Ushuluddin dan Filsafat
Aqidah dan Filsafat Islam

Diajukan oleh:

M. FATHIN SHAFLY MARZUKI

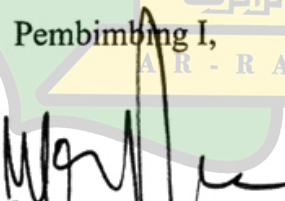
NIM. 200301011

Mahasiswa Fakultas Ushuluddin dan Filsafat
Program Studi Aqidah dan Filsafat Islam

Disetujui oleh:

Pembimbing I,

Pembimbing II,


Prof. Dr. Svamsul Rijal, M.Ag

NIP. 196309301991031002


Raina Wildan S.Fil.I., M.A.

NIP. 201608230219832025

SKRIPSI

Telah Diuji oleh Tim Penguji Munaqasyah Skripsi
Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Ar-Raniry dan
Dinyatakan Lulus Serta Diterima sebagai Salah Satu Beban
Studi Program Strata Satu dalam Ilmu Ushuluddin dan Filsafat
Aqidah dan Filsafat Islam

Pada hari/tanggal : Selasa, 19 Desember 2023 M
6 Jumadil Akhir 1445 H

di Darussalam – Banda Aceh

Panitia Ujian Munaqasyah

Ketua,

Sekretaris,



Prof. Dr. H. Syamsul Rijal, M.Ag.

Raina Wildan, S.Fil.I., M.A.

NIP. 196309301991031002

NIP. 2016082302119832025

Anggota I,

Anggota II,



Prof. Dr. Lukman Hakim, M.Ag.

Dr. Firdaus, S.Ag., M.Hum., M.Si.

NIP. 197506241999031001

NIP. 197707042007011023

Mengetahui,

Dekan Fakultas Ushuluddin dan Filsafat
UIN Ar-Raniry Darussalam Banda Aceh



Prof. Dr. Salman Abdul Muthalib, Lc., M.Ag.

NIP. 197804222003121001

ABSTRAK

Nama/NIM : M. Fathin Shafly Marzuki/200301011
Judul Skripsi : Epistemologi Kekadiman Alam dalam
Tahafut al-Falasifah dan Tahafut al-Tahafut
Tebal Skripsi : 87 halaman
Program Studi : Aqidah dan Filsafat Islam
Pembimbing I : Prof. Dr. H. Syamsul Rijal, M.Ag.
Pembimbing II : Raina Wildan, S.Fil.I., M.A.

Diskursus mengenai proses penciptaan alam semesta telah mencetuskan dua kubu di kalangan umat Islam. Para filosof muslim yang dipengaruhi teori emanasi dari filsafat Yunani menyebutkan bahwa alam semesta bersifat kadim. Di sisi lain teolog yang beraliran *ahlu al-sunnah wa al-jamaah* menyatakan bahwa tidak mungkin ada yang kadim selain Allah. al-Ghazali dengan latar belakang teologinya mengkritik konsep kekadiman alam dalam bukunya *Tahafut al-Falasifah* yang kemudian direspon oleh Ibnu Rusyd dengan karyanya *Tahafut al-Tahafut*. Kajian literatur dalam penelitian ini menggunakan metode analisis deskriptif komparatif antara buku *Tahafut al-Falasifah* dan *Tahafut al-Tahafut* yang menjadi sumber data primer. Sedangkan berbagai literatur lainnya yang juga berhubungan dengan topik kekadiman alam menjadi sumber data sekunder. Hasil penelitian ini adalah bantahan antara al-Ghazali dan Ibnu Rusyd tentang konsep kekadiman alam yang terangkum dalam empat poin utama yaitu: (1) argumen *tarjih* dan *murajjih*, (2) argumen *taqaddum zamani*, (3) argumen *al-imkan*, dan (4) argumen *al-maddah*. Sehingga dapat disimpulkan bahwa perbedaan interpretasi makna kadim membawa perbedaan yang sangat signifikan dalam pandangan para filosof hingga mendapatkan vonis kafir oleh al-Ghazali.

KATA PENGANTAR

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا ✽ بِعَبْدِهِ الْمُخْتَارِ مَنْ دَعَانَا

إِلَيْهِ بِالْإِذْنِ وَقَدْ نَادَانَا ✽ لَبَّيْكَ يَا مَنْ دَلَّنَا وَحَدَانَا

صَلَّى عَلَيْكَ اللَّهُ بَارئِكَ الَّذِي ✽ بِكَ يَا مُشَفِّعُ حَصَنَّا وَحَبَانَا

Segala puji bagi Allah Swt. yang telah memberikan petunjuk melalui hamba-Nya yang terpilih yaitu Nabi Muhammad Saw. yang telah menyeru umat manusia kepada-Nya dengan izin-Nya. Limpahan Shalawat dan Salam kepada Nabi Muhammad Saw. dari Allah, para malaikat-Nya, dan dari para pengikut ajarannya hingga akhir masa.

Skripsi ini yang berjudul *Epistemologi Kekadiman Alam dalam Tahafut al-Falasifah dan Tahafut al-Tahafut* adalah karya penulis dalam rangka memenuhi syarat memperoleh gelar Sarjana Agama (S.Ag.) pada Fakultas Ushuluddin dan Filsafat khususnya dalam Program Studi Aqidah dan Filsafat Islam UIN Ar-Raniry Banda Aceh. Dalam proses penulisan skripsi ini tentunya perlu sangat banyak mengucapkan rasa syukur kepada Allah SWT atas *qudrah* dan *iradah*-Nya telah membuat penulis mampu menyelesaikan karya ini, juga kepada berbagai pihak yang telah membantu, memberikan dukungan, dan mendoakan penulis dalam proses penulisan.

Selanjutnya bacaan surah al-Fatihah penulis kirimkan terkhusus untuk kedua tokoh muslim yang karyanya menjadi objek kajian dan referensi primer dalam penelitian ini, yaitu: al-Hujjah al-Islam Imam Abu Hamid Muhammad Bin Muhammad Bin Muhammad al-Ghazali al-Thusi al-Naysaburi al-Syafi'i dan Abu al-Walid Muhammad Bin Ahmad Bin Muhammad Bin Ahmad Bin Rusyd.

Dengan segala kerendahan hati penulis mengucapkan jutaan terima kasih kepada beberapa pihak di bawah ini yang juga beriring

dengan permohonan maaf karena tentunya hanya Allah sajalah yang mampu membalas segenap kebaikan, yaitu kepada ibunda tercinta, Maulidar, atas segala tetesan air mata yang mengiringi doa-doanya untuk anak-anaknya di penghujung malam. Ayahanda tercinta, Marzuki Sitanggang, atas doa dan berbagai nasihat serta kesempatan untuk selalu menjadi ‘teman’ diskusi dalam segala hal. Adinda tercinta Siti Fathia Shalaty Marzuki dan M Fatih Shadiq Marzuki.

Selanjutnya kepada Bapak Prof. Dr. H. Syamsul Rijal, B.A., M.Ag. selaku dosen pembimbing pertama yang telah memberikan inspirasi terutama mengenai topik penelitian ini serta telah meluangkan waktu dalam memberikan arahan serta bimbingan dalam penulisan skripsi ini. Serta Ibu Raina Wildan, S.Fil.I, M.A. selaku dosen pembimbing kedua yang telah begitu banyak meluangkan waktu dalam memberikan saran-saran dan koreksi dalam penulisan skripsi ini.

Kemudian kepada Bapak dan Ibu pimpinan dan staf Program Studi Aqidah dan Filsafat Islam, Bapak Dr. Syarifuddin Abe, S.Ag., M.Hum. selaku ketua program studi, Ibu Raina Wildan, S.Fil.I., M.A. selaku sekretaris program studi, serta Abangda Arif Gunandar, S.Ud., M.Ag. dan Abangda Zulfian, S.Ag. atas segala bimbingan dan bantuan selama masa perkuliahan hingga penulisan skripsi ini. Juga kepada seluruh dosen yang dengan dedikasinya telah mengajarkan kami begitu banyak ilmu sejak awal perkuliahan sampai sekarang.

Juga kepada teman-teman seperjuangan mahasiswa Prodi AFI angkatan 2018 dan 2020 yang telah mengiringi setiap tahapan studi. Seluruh teman-teman dalam kepengurusan organisasi HMP AFI, HMI Komisariat Fakultas Ushuluddin dan Filsafat, terutama saudara Muhammad Rafi sebagai teman serta mentor dalam organisasi dan saudara Fazli Aprianda sebagai teman seperjuangan dalam perkuliahan dan organisasi. Teman se-perdebatan “*Three Idiot*”, Jiyad Ahmad Khalid dan Muhammad Ayash Mujahidullah. Teman berdiskusi dan berdebat, Ummu Imasakin. Para anggota KPM Syedara Serumpun 2023. Teman seprofesi yaitu para *assatidz*


Dayah Al-Athiyah Banda Aceh. Serta seluruh teman-teman yang tak bisa disebutkan satu persatu.

Berikutnya untuk jodoh penulis kelak siapapun dirinya, semoga selalu dalam lindungan Allah, terima kasih telah menjadi salah satu motivasi diri bagi penulis dalam menyelesaikan studi ini.

Last but not least, I wanna thank me. I wanna thank me for believing in me. I wanna thank me for doing all this hard work. I wanna thank me for having no days off. I wanna thank me for never quitting. I wanna thank me for always being a giver. And tryna give more than I receive. I wanna thank me for tryna do more right than wrong. I wanna thank me for just being me at all times. Fathin Shafly, I know who you're!.

Penulis menyadari bahwa dalam penulisan skripsi ini tentunya banyak kekurangan dan kesilapan penulis sebagai manusia, sehingga sanggahan ilmiah terhadap skripsi ini selalu terbuka sampai kapanpun terutama bagi para peneliti yang ingin melakukan kajian lebih dalam mengenai literatur *Tahafut al-Falasifah* dan *Tahafut al-Tahafut* atau mengenai konsep kekadiman alam.

Banda Aceh, 15 Desember 2023


Muhammad Fathin Shafly Marzuki

AR - R A N I R Y

DAFTAR ISI

PERNYATAAN KEASLIAN	i
LEMBARAN PERSETUJUAN	ii
LEMBARAN PENGESAHAN	iii
ABSTRAK	iv
KATA PENGANTAR	v
DAFTAR ISI	viii
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Fokus Penelitian	4
C. Rumusan Masalah.....	4
D. Tujuan Penelitian.....	4
E. Manfaat Penelitian	5
F. Kajian Pustaka.....	5
G. Definisi Operasional.....	8
1. Kekadiman.....	8
2. Alam	9
H. Kerangka Teori.....	10
I. Metode Penelitian	12
1. Sumber Data.....	12
2. Teknik Analisis Data	13
BAB II EPISTEMOLOGI FILOSOFI ALAM	14
A. Paradigma Filosof Alam.....	14
1. Thales	16
2. Anaximandros.....	17

3. Anaximenes	20
4. Heraklitos	22
5. Permenides	23
6. Empedokles	25
B. Paradigma Filosof Muslim	26
1. al-Farabi.....	27
2. Ibnu Sina.....	30
3. al-Kindi.....	31
C. Paradigma Filosof Kontemporer.....	33
1. Seyyed Hossein Nasr.....	35
2. Kosmologi Barat Kontemporer	37
BAB III KONSTRUKSI PEMIKIRAN AL-GHAZALI D	
IBNU RUSYD	39
A. Riwayat Hidup al-Ghazali	39
B. Karya-karya Imam al-Ghazali	45
1. Kelompok filsafat dan ilmu kalam:	46
2. Kelompok ilmu fiqh dan ushul fiqh.....	47
3. Kelompok ilmu akhlak dan tasawuf	48
4. Kelompok ilmu tafsir.....	48
C. Kritik al-Ghazali terhadap Para Filosof.....	49
D. Riwayat Hidup Ibnu Rusyd	52
E. Karya-karya Ibnu Rusyd	55
1. Karya Asli.....	55
2. Karya Ulasan	56
F. Pembelaan Ibnu Rusyd terhadap Filsafat	58
1. Masalah Alam Qadim.....	58
2. Masalah Tuhan Tidak Mengetahui yang Juz'iyat	58

3. Masalah Tuduhan bahwa Para Filosof Mengingkari Kebangkitan Jasmani.....	59
BAB IV EKSPOSISI ARGUMEN AL-GHAZALI DAN IBNU RUSYD TENTANG KEKADIMAN ALAM	60
A. Kritik al-Ghazali terhadap Filosof mengenai Konsep Kekadiman Alam.....	60
1. Bantahan al-Ghazali Mengenai Argumen <i>Tarjih</i> dan <i>Murajjih</i>	62
2. Bantahan al-Ghazali Mengenai Argumen <i>Taqaddum Zamani</i>	63
3. Bantahan al-Ghazali Mengenai Argumen <i>al-Imkan</i> .	65
4. Bantahan al-Ghazali Mengenai Argumen <i>al-Maddah</i> 67	
B. Kritik Ibnu Ruysd terhadap al-Ghazali mengenai Konsep Kekadiman Alam.....	70
C. Konstruksi Epistemologis Pemikiran al-Ghazali dan Ibnu Rusyd tentang Kekadiman Alam.....	76
BAB V PENUTUP.....	78
A. Kesimpulan.....	78
B. Saran	80
DAFTAR PUSTAKA	81
DAFTAR RIWAYAT HIDUP.....	88

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Pengaruh pemikiran filosof Yunani terhadap pemikiran filosof-filosof muslim membangkitkan *ghirah* salah satu ulama dan ilmuwan di bidang ilmu kalam, filsafat, dan tasawuf yaitu al-Ghazali (1058-1111 M). al-Ghazali dikenal sebagai tokoh yang cukup kontra dengan para filosof, ia menulis buku berjudul *al-Maqasid al-Falasifah* yang kemudian dilengkapi dengan buku selanjutnya yang berjudul *Tahafut al-Falasifah* (kerancuan filsafat). Buku ini berisi tentang bantahan-bantahan al-Ghazali terhadap pemikiran para filosof sebelumnya mengenai 20 diskursus yang ia anggap tidak sesuai dengan ajaran Islam. Di antara 20 persoalan tersebut ada 4 persoalan yang berhubungan tentang alam semesta yaitu: Sanggahan atas pandangan para filsuf tentang kekadiman alam, penolakan terhadap keyakinan para filsuf tentang keabadian alam, masalah ketidakjujuran para filsuf bahwa Tuhan adalah pencipta alam dan bahwa alam itu adalah produk ciptaannya, dan penjelasan tentang ketidakmampuan para filsuf membuktikan eksistensi pencipta alam.¹

Sanggahan al-Ghazali dalam kitab tersebut kemudian diulas dan dibantah secara logis oleh Ibnu Rusyd (1126-1198 M) dalam bukunya yang berjudul *Tahafut al-Tahafut* (Kerancuan dari (kitab) Kerancuan). Pemikiran al-Ghazali dalam *Tahafut al-Falasifah* telah meninggalkan kesan buruk dan traumatis bagi kaum muslimin terhadap filsafat yang bersifat rasional. Ibnu Rusyd melalui bukunya *Tahafut al-Tahafut* yang datang bahkan setelah al-Ghazali wafat berusaha mengembalikan tradisi berpikir kritis kaum muslimin setelah sempat teredam. Namun kritik Ibnu Rusyd ini tidak mampu direspon oleh kaum muslimin sebagaimana respon terhadap

¹Siti Maunah, "Hakikat Alam Semesta Menurut Filsuf Islam", dalam *Jurnal Madaniyah Vol. 9 No. 1*, (2019) hlm. 11-12.

pemikiran al-Ghazali. Bahkan pemikiran al-Ghazali semakin kuat mempengaruhi umat Islam yang tidak mau melakukan perbandingan antara keduanya.² Di sisi lain pemikiran Ibnu Rusyd malah ikut menjadi salah satu faktor pendorong bangkitnya eropa dari abad kegelapan.³

Dalam ajaran Islam terutama dalam al-Quran, telah banyak ayat yang menjelaskan tentang penciptaan alam semesta. Alam semesta dipahami sebagai salah satu dalil *aqli* (akal) dari keberadaan Allah SWT sebagai pencipta. Allah SWT berfirman: “*Sesungguhnya Tuhanmu adalah Allah yang telah menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, kemudian Dia bersemayam di atas ‘Arasy. Dia menutupkan malam pada siang yang mengikutinya dengan cepat. (Dia ciptakan) matahari, bulan, dan bintang-bintang tunduk pada perintah-Nya. Ingatlah! Hanya milik-Nyalah segala penciptaan dan urusan. Maha berlimpah anugerah Allah, Tuhan semesta alam.*” (al-A’raf : 54). Ayat ini menyatakan bahwa tuhan kalian, wahai manusia, adalah Allah yang tiada sekutu bagi-Nya. Ia yang menciptakan langit dan bumi, menentukan keduanya, mengurus keduanya, dan menetapkan sistem keduanya dalam enam hari. Kemudian setelahnya Allah SWT bersemayam di Arsy dan mengatur serta megurus alam semesta sesuai dengan kehendak-Nya.⁴

Dewasa ini dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi yang begitu pesat yang mendukung penelitian lebih dalam mengenai fenomena-fenomena alam semesta, namun masih saja terdapat banyak mitos-mitos yang dipercayai di tengah masyarakat. Berbagai fenomena alam yang terjadi masih dijelaskan dengan mitos yang diceritakan secara turun temurun di tengah masyarakat yang memegang erat ajaran agama. Padahal ajaran Islam

²Akilah Mahmud, “Jejak Pemikiran Al-Ghazali dan Ibnu Rusyd dalam Perkembangan Teologi Islam”, dalam *Sulesana Vol. 13 No. 2*, (2019) hlm. 186.

³Akilah Mahmud, “Jejak Pemikiran Al-Ghazali...”, hlm. 193.

⁴Wahbah az-Zuhaili, *Tafsir Al-Munir Jilid 4*, (Jakarta : Gema Insani, 2016) hlm. 474-478.

sendiri menolak mitos dan tahayul, serta mengaggap hal tersebut sebagai bentuk syirik kepada Allah SWT.⁵

Usaha untuk membangkitkan kembali tradisi berfikir kritis di kalangan umat Islam seperti yang dilakukan ini harus terus berlanjut sampai saat ini. Rasionalitas dalam beragama sangat penting dalam pencegahan taklid buta yang berujung pada radikalisme. Umat muslim dewasa ini khususnya di Indonesia beragama secara turun temurun tanpa benar-benar memahami dan meyakini apa yang dianutnya. Sehingga menimbulkan sikap saklek dan konservatif dalam menghadapi perbedaan. Cara beragama yang rasional ini juga akan sangat mendukung moderasi beragama terutama di Indonesia yang sangat beragam.⁶

Kajian kembali mengenai perbandingan argumen antara al-Ghazali dengan doktrin agamanya dan Ibnu Rusyd dengan konsep rasionalnya yang mewakili perdebatan terbesar mengenai hubungan agama dan filsafat menurut penulis dapat membantu membangkitkan kembali tradisi berpikir kritis di kalangan umat Islam sebagai upaya meningkatkan keimanan kaum muslimin dari segi *aqli* (rasional). Sehingga penelitian terkait hal ini masih sangat perlu dilakukan dalam rangka menghidupkan moderasi beragama di Indonesia.

Dari paparan di atas, penulis tertarik untuk melakukan kajian lebih dalam mengenai argumen-arguman sanggahan al-Ghazali terhadap para filsuf khususnya mengenai konsep *azaliyah* (kekadiman) alam semesta beserta dalil-dalil yang dijelaskannya dalam buku *Tahafut al-Falasifah*. Kemudian juga melakukan perbandingan dengan argumen filosofis Ibnu Rusyd yang berdasarkan kepada rasionalitas dalam buku *Tahafut at-Tahafut*.

⁵Arif Saifulloh, *Mitos Pelarangan Pagelaran Seni Wayang Kulit di Desa Kelutan Kecamatan Ngronggot Kabupaten Nganjuk*, Skripsi pada Prodi Pendidikan Sejarah, Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan, Uiversitas Nusantara PGRI Kediri, (2020) hlm. 2-3.

⁶Diah Meitikasari dan Oktarizal Drianus, “Rekognisi Axel Honneth : Gramatika Moral Bagi Defisit Rasionalitas Beragama”, dalam *JAQFI : Jurnal Aqidah dan Filsafat Islam Vol. 6 No. 1*, (2021) hlm. 25-27.

Serta alasan mengapa kritik Ibnu Rusyd terhadap al-Ghazali tidak mampu membangkitkan tradisi berpikir kritis umat Islam di masa itu, tetapi justru membangkitkan eropa dari abad kegelapan.

B. Fokus Penelitian

Penelitian ini berfokus pada bagaimana argumen mengenai konsep *azaliyah* (kekadiman) alam semesta dipaparkan oleh 2 orang filsuf muslim terkemuka yaitu al-Ghazali yang mengkritik para filsuf dalam buku *Tahafut al-Falasifah* dan kemudian direspon oleh Ibnu Rusyd dalam buku *Tahafut al-Tahafut* yang bertujuan membela pemikiran rasional para filsuf dan membangkitkan kembali tradisi berpikir kritis umat Islam di masa itu.

C. Rumusan Masalah

Berdasarkan paparan latar belakang masalah di atas, rumusan masalah yang mendasari penelitian ini antara lain :

1. Bagaimanakah sanggahan al-Ghazali terhadap konsep *azaliyah* (kekadiman) alam yang dikemukakan para filsuf ?
2. Bagaimanakah argumen filosofis Ibnu Rusyd dalam mengkritik pemikiran al-Ghazali tentang konsep *azaliyah* (kekadiman) alam?
3. Bagaimana konstruksi epistemologis antara pemikiran al-Ghazali dan Ibnu Rusyd?

D. Tujuan Penelitian

Adapun tujuannya penelitian ini adalah sebagai berikut :

1. Untuk mendeskripsikan sanggahan al-Ghazali terhadap konsep *azaliyah* (kekadiman) alam yang dikemukakan para filsuf.
2. Untuk mendeskripsikan argumen filosofis Ibnu Rusyd dalam mengkritik pemikiran al-Ghazali tentang konsep *azaliyah* (kekadiman) alam.
3. Untuk mendeskripsikan dasar perbedaan pandangan epistemologis antara al-Ghazali dan Ibnu Rusyd

E. Manfaat Penelitian

Adapun manfaat dari penelitian ini antara lain sebagai berikut :

1. Secara teoritis, penelitian ini dapat menjadi sumber wawasan dan pengetahuan tentang pergulatan pemikiran filsuf muslim al-Ghazali dan Ibnu Rusyd terutama mengenai konsep *azaliyah* (kekadiman) alam semesta
2. Secara akademis, konsep berpikir rasional dan kritis filsuf muslim yang dibahas dalam penelitian ini dapat menjadi batu loncatan dalam membangkitkan kembali tradisi berpikir kritis dan rasional dalam kehidupan.
3. Secara praktis, Kajian kembali mengenai perbandingan argumen antara al-Ghazali dengan doktrin agamanya dan Ibnu Rusyd dengan konsep rasionalnya yang mewakili perdebatan terbesar mengenai hubungan agama dan filsafat menurut penulis dapat membantu membangkitkan kembali tradisi berpikir kritis di kalangan umat Islam sebagai upaya meningkatkan keimanan kaum muslimin dari segi *aqli* (rasional)

F. Kajian Pustaka

Sebelum melanjutkan kajian lebih dalam mengenai topik penelitian ini, penulis lebih dulu menelusuri berbagai referensi dan penelitian terdahulu yang relevan dan berkaitan dengan penelitian untuk menjadi rujukan awal dan petunjuk bagi penulis dalam melanjutkan penelitian mengenai topik tersebut. Serta untuk menjelaskan perbedaan antara penelitian yang penulis lakukan dengan penelitian-penelitian yang pernah dilakukan sebelumnya. Beberapa referensi tersebut antara lain :

Dalam tesis karya Syamsul Rijal berjudul *Kritik al-Ghazali terhadap Konsep Kekadiman Alam*, bahwa dalam pandangan filosof, Alam diciptakan oleh tuhan tanpa adanya permulaan zaman. Alam tidak diciptakan bagian per bagian tetapi diciptakan sekaligus tanpa zaman. Gerak yang terjadi dalam alam kemudian melahirkan zaman. Alam diciptakan sebelum adanya zaman, yang disebut kadim.

Sehingga antara Tuhan dan alam tidak terdapat perbedaan zaman (karena memang zaman pun belum ada). Dalam pandangan teolog, kadim bermakna tidak membutuhkan sebab bagi wujudnya dan tiada yang kadim melainkan Pencipta. Kadim adalah sesuatu yang menjadi kekhususan Tuhan yang tidak dimiliki oleh apapun selain Tuhan. Berdasarkan konsep ini teolog menolak konsep kekadiman alam dan menyatakan bahwa tidak ada yang kadim selain Tuhan. Karena menganggap adanya yang kadim selain tuhan akan menyebabkan terjadinya *ta'addu al-qudama* (berbilangnya sesuatu yang kadim) yang membawa kepada kesyirikan. Sedangkan Filosof berpendapat bahwa kadim dapat bermakna terus menerus, kejadian yang tidak memiliki awal maupun akhir. Dalam hal ini berarti alam semesta itu terjadi secara terus menerus tanpa adanya permulaan di masa lampau dan tanpa adanya akhir di masa mendatang. Dengan definisi ini, maka sah-sah saja jika para filosof berpendapat bahwa ada sesuatu yang kadim selain tuhan *ta'addu al-qudama* yang juga tidak membawa kepada kesyirikan.⁷

Dalam artikel karya Mulyadi berjudul *Argumentasi Filosofis al-Kindi, Ibn Rusyd, dan al-Farabi Tentang Kekekalan Alam*, bahwa para filsuf Islam terkemuka seperti al-Kindi, Ibn Rusyd, al-Farabi, dan al-Ghazali memiliki pandangan yang berbeda-beda tentang kekekalan alam. Ibn Rusyd berpendapat bahwa alam ini qadim dengan berbagai argumen yang terpengaruh oleh Aristoteles. Sementara itu, al-Kindi dan al-Farabi tetap bertahan dengan pendapatnya masing-masing yang begitu kontroversial. Namun, pandangan para keduanya mendapat sanggahan keras dari al-Ghazali dalam bukunya *Tahafut al-Falasifah*. al-Ghazali sendiri mengungkapkan kerancuan para filsuf ketika ia telah menjadi seorang sufi. Secara umum, pandangan tentang kekekalan alam dalam artikel ini menunjukkan bahwa para filsuf memiliki argumen dan pandangan yang berbeda-beda. Namun, perdebatan tersebut menunjukkan betapa pentingnya pemikiran filosofis dalam mencari

⁷Syamsul Rijal, *Kritik al-Ghazali terhadap Konsep Kekadiman Alam*, Tesis pada Program Pascasarjana IAIN Ar-Raniry, (1994).

pemahaman tentang keberadaan alam dan hubungannya dengan manusia serta Tuhan.⁸

Dalam artikel karya Nurul Hidayat berjudul *Bantahan Ibnu Rusyd Terhadap al-Ghazali Tentang Keqadiman Alam*, bahwa penyebab al-Ghazali mengkafirkan para filosof yang mengatakan bahwa alam semesta itu kadim adalah adanya perbedaan definisi kadim antara teolog dan filosof. Bagi para teolog, tidak ada yang dapat dikatakan kadim kecuali pencipta itu sendiri, sedangkan menurut para filosof kadim selain berarti pencipta juga dapat diartikan sebagai kejadian yang berlangsung terus menerus. Pengertian yang dikemukakan filosof muslim ini didasarkan pada ayat-ayat al-Quran. Pemikiran bahwa alam bersifat qadim yang dikemukakan para filosof mengandung arti bahwa materi asalnya qadim, yang oleh Ibnu Rusyd disebut *muhdats azali*, yang tersusunnya materi asal tersebut menjadi langit dan bumi bersifat *muhdats* yang merupakan ciptaan Allah SWT. Antara Tuhan yang qadim dan materi asal yang juga bersifat qadim (*muhdats azali*) tidak terdapat perbedaan zaman (urutan keberadaan). Karena Allah memancarkan (emanasi) dalam arti menciptakan semenjak qidam maka Tuhan dan alam sama-sama qadim. Tapi dari segi esensi, bukan dari segi zaman, esensi Allah SWT sebagai pencipta ada lebih dahulu dari pada alam sebagai ciptaannya.⁹

Dalam buku karya Ahmad Zainul Hamdi berjudul *Tujuh Filsuf Muslim : Pembuka Pintu Gerbang Filsafat Barat Modern*, bahwa dalam pemikiran tentang konsep kekadiman alam Ibnu Rusyd tidak menolak prinsip penciptaan, tetapi hanya mencoba memberikan kajian yang berbeda dari penjelasan para teolog. Ibnu Rusyd berpendapat bahwa dunia itu abadi, tetapi di sisi lain ia juga membuat perbedaan yang jelas antara keabadian Tuhan dan keabadian dunia. Menurutnyanya ada dua jenis keabadian yaitu

⁸Mulyadi, "Argumentasi Filosofis Al-Kindi..."

⁹Nurul Hidayat, "Bantahan Ibnu Rusyd Terhadap Kritik al-Ghazali Tentang Keqadiman Alam", dalam *Ulumuna : Jurnal Studi Keislaman Vol. XI No. 2*, (2007).

keabadian mutlak yang tidak memiliki sebab dan keabadian yang memiliki sebab. Dunia menjadi abadi karena ada yang menjadikannya abadi. Sedangkan Tuhan abadi dengan sendirinya. Tuhan lebih dulu ada dari manusia dan keberadaan Tuhan tidak terkait dengan waktu. Karena Tuhan adalah sebab yang menjadi sumber semua keabadian. Ibnu Rusyd menolak pandangan tentang *creatio ex nihilo* (penciptaan alam dari ketiadaan) tetapi penciptaan alam ialah proses perubahan terus menerus dalam waktu yang lama.¹⁰

G. Definisi Operasional

Untuk menghindari terjadinya bias dalam pemahaman atas beberapa istilah penting yang digunakan dalam penelitian ini, penulis perlu menjelaskan dan membatasi definisi istilah-istilah tersebut dalam bagian definisi operasional ini, yaitu :

1. Kekadiman

Menurut Oxford Learner's Dictionary, kekadiman atau *eternity* didefinisikan sebagai *time without end, especially life without end after death, a period of time that seems to be very long or to never end.*¹¹ Dapat diterjemahkan dalam Bahasa Indonesia sebagai “Waktu yang tidak memiliki akhir, khususnya kehidupan tanpa akhir setelah kematian, suatu jangka waktu yang sangat lama atau tidak memiliki akhir”. Dalam Bahasa Indonesia padanan kata yang mendekati makna kata tersebut adalah keabadian atau kadim. Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) kata abadi berarti kekal; tidak berkesudahan.¹² Sedangkan kata kadim berarti terdahulu dari tiap-tiap permulaan; awal dari segala permulaan yang tidak terbatas oleh masa.¹³

¹⁰Ahmad Zainul Hamdi, *Tujuh Filsuf Muslim : Pembuka Gerbang Filsafat Barat Modern*, (Yogyakarta : Pustaka Pesantren, 2010).

¹¹<https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/eternity?q=eternity> diakses tanggal 7 April 2023 pukul 22.42.

¹²<https://kbbi.web.id/abadi> diakses tanggal 8 April 2023 pukul 10.27.

¹³<https://kbbi.web.id/kadim> diakses tanggal 10 April 2023 pukul 16.36.

Dalam pandangan teolog, kadim bermakna tidak membutuhkan sebab bagi wujudnya dan tiada yang kadim melainkan Pencipta. Menurut teolog, kadim adalah sesuatu yang menjadi kekhususan Tuhan yang tidak dimiliki oleh apapun selain Tuhan. Dalam pandangan filosof, Alam diciptakan oleh tuhan tanpa adanya permulaan zaman. Alam tidak diciptakan bagian per bagian tetapi diciptakan sekaligus tanpa zaman. Gerak yang terjadi dalam alam kemudian melahirkan zaman. Alam diciptakan sebelum adanya zaman, yang disebut kadim. Sedangkan zaman baru ada setelah alam diciptakan. Kaum filosof berpendapat bahwa kadim dapat bermakna terus menerus, kejadian yang tidak memiliki awal maupun akhir. Dalam hal ini berarti alam semesta itu terjadi secara terus menerus tanpa adanya permulaan di masa lampau dan tanpa adanya akhir di masa mendatang.¹⁴

2. Alam

Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) kata alam bermakna segala yang ada di langit dan di bumi (seperti bumi, bintang, kekuatan); segala sesuatu yang termasuk dalam satu lingkungan (golongan dan sebagainya) dan dianggap sebagai satu keutuhan.¹⁵ Menurut linimasa kajian pemikiran filsafat, alam merupakan objek material tertua dalam pemikiran filsafat. Thales sang bapak filsafat mengawali segala kajian tentang alam dengan konsep bahwa segala sesuatu berasal dari air dan akan kembali menjadi air.¹⁶

Alam secara teologis berarti segala sesuatu yang *maujud* selain Allah, yang melalui hal itu Allah dapat dikenali dari nama dan sifatnya. Singkatnya alam adalah segala sesuatu selain Allah. Secara filosofis, alam adalah kumpulan substansi yang tersusun secara materi dan bentuk yang ada di langit dan bumi. Abu al-‘Ainain

¹⁴Syamsul Rijal, *Bersama al-Ghazali Memahami Filosofi Alam : Upaya Meneguhkan Keimanan*, (Jogjakarta : Arruzz Book Gallery, 2003) hlm. 83.

¹⁵<https://kbbi.web.id/alam> diakses tanggal 12 April 2023 pukul 17.22

¹⁶Atang Abdul Hakim dan Beni Ahmad Saebani, *Filsafat Umum Dari Metologi Sampai Teofilosofi*, (Bandung : Pustaka Setia, 2016) hlm. 148.

menyebut alam semesta dalam filsafat dengan istilah *al-kaun*, yang artinya adalah sesuatu yang diciptakan, melingkupi segala jenis makhluk Allah baik yang fisik maupun metafisik. *al-Kaun* terbagi menjadi 2 kategori yaitu '*Alam al-Syahadah* yang dapat diindera dengan panca indra seperti langit dan bumi serta isinya, dan '*Alam al-Ghaib* yang hanya dapat diketahui melalui pengetahuan dalam wahyu Allah dan hadis-hadis Nabi.¹⁷

H. Kerangka Teori

Pemikiran dan pendapat mengenai kadimnya alam di kalangan filosof muslim berawal dari teori emanasi yang telah dikemukakan sejak zaman filsafat Yunani.¹⁸ Emanasi adalah proses penciptaan bermacam wujud yang bersifat jiwa dan materi yang bersumber dari *maujud* utama, yaitu Tuhan yang menjadi sebab dari setiap *maujud* yang ada. Emanasi bermakna sesuatu yang terpancar dari Tuhan, seperti cahaya yang terpancar keluar dari matahari. Emanasi tidak terjadi dalam ruang dan waktu karena ruang dan waktu berada pada tingkatan terbawah dari emanasi,¹⁹ ruang dan waktu sendiri juga merupakan wujud yang tercipta dari proses emanasi. Dalam kajian filsafat Neo Platonisme dan Islam, teori emanasi dikaji sebagai sebuah problem teologi.²⁰

Filosof muslim yang terpengaruh teori emanasi ini cenderung berpendapat mengenai penciptaan yang tidak langsung, yaitu penciptaan dengan pancaran (*al-faidh*). Menurut teori ini, Allah menciptakan alam semesta dari suatu materi yang sudah ada sebelumnya yang disebut *ma'dum*.²¹ Proses penciptaan alam

¹⁷Alimatus Sa'diyah Alim, "Hakikat Manusia, Alam Semesta, dan Masyarakat dalam Konteks Pendidikan Islam", dalam *Jurnal Penelitian Keislaman Vol. 15 No. 2*, (2019) hlm. 152-153.

¹⁸Syamsul Rijal, *Bersama al-Ghazali Memahami...*, hlm. 42.

¹⁹Mohammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani*, hlm. 168.

²⁰Ahmad, "Teori Emanasi Menurut Tokoh Filsafat Yunani dan Filsafat Islam", dalam *Jurnal Ilmiah Ilmu Pendidikan dan Kedakwahan, Vol.XV, No.30*, (2022) hlm. 43.

²¹*Ma'dum* adalah 'sesuatu' atau 'zat' yang sudah memiliki wujud tetapi belum memiliki bentuk (*shurat*), Lihat Ahmad Atabik, "Konsep Penciptaan Alam

semesta dengan teori ini membawa pada kesimpulan bahwa alam ini kadim, karena alam ini telah ada lebih dahulu dalam suatu bentuk lain sebelum ia berwujud. Pandangan seperti ini di kalangan filosof muslim mendapat bantahan keras dari al-Ghazali.²²

Perkembangan pemikiran filsafat di kalangan umat Islam dengan jelas memperlihatkan jejak pengaruh pemikiran Yunani di dalam kajiannya. Aristoteles menjadi tokoh utama yang pemikirannya diadopsi menjadi semacam aliran pemikiran dalam filsafat Islam. al-Farabi yang disebut sebagai guru kedua adalah tokoh paling berpengaruh dalam adopsi pemikiran filsafat Aristoteles dalam filsafat Islam. Mengenai proses penciptaan alam, al-Farabi mengusung konsep *al-Faidh* (pancaran) yang serupa dengan teori emanasi yang dikemukakan Plotinus.²³

Menurut al-Farabi, Tuhan adalah *al-Maujud al-Awwal*, yang berarti "Wujud Pertama." Istilah *al-Awwal* merujuk pada "Sumber Pertama" bagi seluruh wujud alam dan "Sebab Pertama" bagi eksistensinya. Ini menunjukkan perbedaan antara pandangan Aristoteles dan al-Farabi. Aristoteles melihat Tuhan hanya sebagai Penggerak, sementara al-Farabi memandang Tuhan sebagai Pencipta yang menciptakan sesuatu dari materi yang sudah ada melalui proses pancaran (emanasi).²⁴ Artinya, Allah menciptakan alam sejak azali. Meskipun materi alam berasal dari energi yang qadim, struktur materi yang membentuk alam adalah baru. Oleh karena itu, menurut filosof Muslim ini, kata "*Kun*" yang tercantum dalam al-Quran ditujukan kepada sesuatu, bukan kepada ketiadaan (nihil).²⁵

Di sisi lain, Ibnu Sina memiliki pandangan yang berbeda. Bagi Ibnu Sina, "Yang Pertama Ada" (*al-Maujud al-Awwal*), atau

: Studi Komparatif-Normatif antar Agama-Agama", dalam *Fikrah : Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan*, Vol. 3, No. 1, (2015) hlm. 106.

²²Syamsul Rijal, *Bersama al-Ghazali Memahami...*, hlm. 43.

²³Ahmad, "Teori Emanasi Menurut...", hlm. 46.

²⁴Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, (London : Kegan Paul International, 1993) hlm. 158-161.

²⁵Barsihannor, "Teori Emanasi Filosof Muslim dan Relevansinya dengan Sains Modern", dalam *Al-Fikr Vol. 14, No. 3*, (2010) hlm. 465.

"Yang Pasti Ada" (*al-Wajib al-Wujud*), adalah Allah dalam teori filsafat ketuhanannya. Dalam konsep ketuhanannya, Ibnu Sina menyebut Allah sebagai *al-Awwal*. Perbedaan mendasar antara pandangan al-Farabi dan Ibnu Sina adalah bahwa al-Farabi menganggap Allah sebagai "Sumber Pertama," sementara Ibnu Sina melihat Allah sebagai "Yang Pasti Ada." Ibnu Sina menyatakan adanya perbedaan antara keqadiman Allah dan alam. Perbedaan ini terlihat dalam sebab penciptaan alam. Keberadaan alam tidak terikat oleh zaman, sehingga alam dianggap qadim dari segi waktu (*taqaddum zamani*). Namun, dari segi esensi, alam dihasilkan sebagai emanasi atau pancaran dari Allah, sehingga dianggap baharu (*huduts dzati*). Allah, dalam pandangan Ibnu Sina, *taqaddum dzati* karena Dia adalah Yang Ada dan pencipta alam.²⁶

I. Metode Penelitian

Metode penelitian merupakan tahapan dimana peneliti menjelaskan model penelitian yang dipilih dengan alasannya. Metode penelitian mengkaji tahap-tahap yang harus dijalani dalam suatu penelitian.²⁷ Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*) bersifat komparatif/perbandingan yang bertujuan mendeskripsikan berbagai data dan fakta ilmiah yang faktual mengenai konsep kekadiman alam dari berbagai sumber yang berhubungan maupun bersinggungan kemudian melakukan perbandingan antar sumber tersebut.

1. Sumber Data

Sumber data yang peneliti gunakan dalam penelitian ini terdiri dari sumber data primer dan sumber data sekunder.

- a. Sumber data primer adalah sumber utama kajian yang menjadi dasar penulis dalam melakukan penelitian ini, yaitu buku *Tahafut al-Falasifah* karya Imam Abu Hamid Muhammad bin

²⁶Nurul Aini, "Proses Penciptaan Alam dalam Teori Emanasi Ibnu Sina", dalam *JAQFI : Jurnal Aqidah dan Filsafat Islam*, Vol. 3, No. 2, (2018) hlm. 59.

²⁷Firdaus M. Yunus dan Safrilsyah Syarif, *Metode Penelitian Sosial*, (Banda Aceh : Ushuluddin Publishing, 2013) hlm. 176.

Muhammad al-Ghazali dan buku *Tahafut al-Tahafut* karya Abu al-Walid Muhammad Ibn Ahmad Ibn Rusyd.

- b. Sumber data sekunder berguna sebagai sumber bahan-bahan pendukung yang juga mengkaji mengenai topik yang berhubungan dan bersinggungan dengan penelitian ini, yaitu berbagai macam buku, jurnal, dan referensi lainnya yang koheren dengan penelitian ini.

2. Teknik Analisis Data

Setelah proses pengumpulan data, penulis melakukan analisis terhadap data-data yang tersedia dengan menggunakan metode analisis deskriptif. Analisis deskriptif bertujuan untuk mendeskripsikan data yang terkait sehingga dapat tersusun secara sistematis sesuai dengan variabel penelitian. Dari proses deskriptif dapat diperoleh gambaran utuh tentang konsep kekadiman alam dalam buku *Tahafut al-Falasifah* dan buku *Tahafut al-Tahafut*. Setelah tersusun data yang sistematis, selanjutnya dilakukan analisis dengan metode analisis isi (*content analysis*) yang bertujuan untuk melakukan analisis terhadap pemikiran mengenai kekadiman alam dalam buku *Tahafut al-Falasifah* dan *Tahafut al-Tahafut*.²⁸

²⁸Cholid Narbuko dan Abu Achmadi, *Metodologi Penelitian*, Cet. XIII, (Jakarta : Bumi Aksara, 2013) hlm. 65.

BAB II EPISTEMOLOGI FILOSOFI ALAM

A. Paradigma Filosof Alam

Kata filosof alam disandarkan pada para filosof Yunani pada awal-awal abad runtuhnya mitologi yang digantikan oleh paradigma *logos*. Disebut demikian karena tujuan filosofis mereka adalah soal alam semesta dan asal usulnya.¹ Orang Yunani pada masa kuno berusaha menjelaskan asal usul dan berbagai fenomena di alam semesta dengan mitos, yaitu semacam dongeng yang dirasionalisasi. Dongeng-dongeng ini tentunya tidak dapat dan tidak perlu dipertanggungjawabkan rasionalitasnya karena merupakan suatu bentuk pendugaan. Namun dongeng ini menjadi bentuk dasar dalam usaha manusia memahami berbagai fenomena alam semesta.²

Secara geografis, Yunani merupakan sebuah negeri kepulauan yang bergunung-gunung dan tidak subur. Hal ini membuat masyarakat di suatu daerah tidak dapat memenuhi kebutuhan hidupnya secara mandiri dan membutuhkan komoditas dari daerah lainnya, yang kemudian menjadikan perdagangan tumbuh subur. Transaksi komoditas yang terjadi antar pulau ini menumbuhkan jiwa pelaut dalam masyarakat Yunani. Tradisi melaut pada zaman itu tentunya sangat bergantung pada astronomi untuk menentukan tempat dan arah pelayaran. Sehingga bangsa Yunani menjadi bangsa yang selalu mengamati fenomena-fenomena alam semesta. Hal ini memunculkan spekulasi-spekulasi mengenai fenomena tersebut yang kemudian diceritakan dalam bentuk mitos. Keberadaan mitos-mitos dalam bentuk dongeng ini kemudian menjadi landasan awal dari perjuangan manusia untuk menjelaskan

¹Mohammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani*, (Jakarta : UI Press, 1986) hlm. 5.

²Budiono Kusumohamidjojo, *Filsafat Yunani Klasik: Relevansinya Untuk Abad ke-21*, (Bandung: Yrama Widya, 2022) hlm. 15.

berbagai hal di sekitarnya dengan tujuan untuk memahami dirinya sendiri serta memperkirakan arah hidupnya.³

Jika ditelusuri dalam linimasa sejarah dunia, banyak bangsa lain yang juga memiliki tradisi melaut selain Bangsa Yunani. Seperti di Tiongkok, Mesir, dan Fenisia. Sehingga timbul pertanyaan mengapa tradisi filsafat ini justru muncul dari Yunani dan bukan dari bangsa pelaut lainnya. Bung Hatta dalam bukunya *Alam Pikiran Yunani* menyebutkan bahwa munculnya filsafat di Yunani pada masa itu dapat disebut sebagai suatu keajaiban, karena tidak ada alasan yang tepat untuk menjelaskannya.⁴

Namun di sisi lain disebutkan bahwa bangsa Yunani memiliki faktor lain yaitu pendidikan. Masyarakat Yunani pada masa itu telah mengenal sistem pendidikan yang terstruktur dalam bentuk sekolah-sekolah swasta dan publik dimana anak-anak belajar membaca, menulis, dan berhitung. Di samping itu mereka juga mempelajari musik dan ilmu perang yang diwajibkan bagi anak laki-laki. Pendidikan menjadi faktor utama dalam tumbuhnya tradisi berpikir yang bebas dan dinamis pada masyarakat Yunani. Pemikiran yang bebas ini menimbulkan hasrat mempertanyakan segala hal, yang kemudian membawa mereka pada jawaban-jawaban yang tidak terduga. Pemikiran yang liberal ini juga membuat masyarakat Yunani mampu menerima paradigma-paradigma baru yang terus berkembang di tengah-tengah mereka. Sehingga paradigma-paradigma baru tersebut kemudian tidak dianggap sebagai sesuatu yang menyesatkan.⁵

Para pemikir Yunani yang dikenal hingga saat ini umumnya berasal dari kalangan atas yang tidak lagi memikirkan soal isi perut sehingga sempat merenungi hal-hal seperti asal usul dan ketertiban harmoni alam semesta. Dalam kondisi ekonomi yang tidak menentu pada saat itu, masyarakat lain tentu tidak mungkin sempat merenungi hal-hal demikian dengan perut yang lapar. Thales yang dijuluki

³Budiono Kusumohamidjojo, *Filsafat Yunani Klasik...*, hlm. 10-12.

⁴Mohammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani*, hlm. 3.

⁵Budiono Kusumohamidjojo, *Filsafat Yunani Klasik...*, hlm. 13-14.

sebagai bapak filsafat juga berasal dari kalangan elite yang sukses dalam menjalankan perdagangan.⁶

1. Thales

Thales berasal dari Miletos, ia hidup sekitar tahun 624-546 SM. Ia berprofesi sebagai pedagang antar negara yang sering berlayar ke Mesir. Di kalangan orang-orang Yunani pada masa itu ia dianggap sebagai salah satu dari *the seven wise men* atau tujuh orang yang bijaksana. Thales dianggap sebagai filosof yang berusaha mendobrak mitos dengan menumbuhkan *logos* yang membuatnya digelari sebagai filosof yang pertama oleh Aristoteles. Ia juga terkenal karena berhasil meramalkan gerhana matahari, menemukan cara untuk tinggi piramida dari bayangannya, dan mengemukakan teori tentang banjir tahunan di mesir.⁷

Thales melakukan gebrakan dengan sebuah pertanyaan mendasar “Apakah unsur dasar (*arkhe*) yang menyusun alam semesta ini?”. Pertanyaan sederhana ini sudah merupakan suatu terobosan yang cukup besar pada masa itu. Thales telah memberikan kontribusi yang sederhana namun cukup berpengaruh dalam meletakkan pondasi filsafat yang didasari oleh *logos* dan berhasil mendobrak mitos dalam menjelaskan alam semesta. Ia mengenalkan konsep *arkhe* yaitu prinsip dasar yang membentuk segala sesuatu di alam semesta. Thales berpendapat bahwa *causa prima* dari segala sesuatu di dunia ini adalah air. Menurutnya air adalah sumber dari semua perubahan dalam alam semesta, hal ini berdasarkan pada pengamatan bahwa air terdapat dalam seluruh unsur dalam alam semesta. Air juga menjadi unsur vital yang menentukan munculnya kehidupan, ia berpendapat demikian setelah melihat sungai nil yang menjadi sumber penghidupan bagi masyarakat mesir dan banyaknya

⁶Miswari, *Filsafat Terakhir*, (Yogyakarta: Zahir Publishing, 2020) hlm. 114. Lihat juga Budiono Kusumohamidjojo, *Filsafat Yunani Klasik...*, hlm. 14. Dan Mohammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani*, hlm. 5.

⁷Budiono Kusumohamidjojo, *Filsafat Yunani Klasik...*, hlm. 25-26. Lihat juga Atang Abdul Hakim dan Beni Ahmad Saebani, *Filsafat Umum Dari Metodologi Sampai Teofilosofi*, (Bandung : Pustaka Setia, 2016) hlm. 147-148.

negeri yang tumbuh dari peradaban di pinggir sungai. Thales bahkan menyatakan bahwa bumi ini mengapung di atas air.⁸

Pernyataan Thales bahwa air adalah prinsip dasar seluruh alam semesta memang bukanlah sesuatu yang dapat dianggap akurat secara saintifik, tetapi poin penting dalam pernyataan Thales tersebut adalah bahwa ia telah merintis jalan baru dalam metode mendapatkan pengetahuan murni yang bebas dari pengaruh mitos. Ia telah berhasil mencari penjelasan mengenai realitas alam dengan berdasarkan pada argumentasi. Gebrakan tersebut tentunya memerlukan keberanian yang besar karena harus benar-benar melawan kepercayaan yang telah diyakini turun temurun. Ia kemudian memberikan inspirasi bagi para filosof selanjutnya yang dianggap sebagai muridnya yaitu anaximandros dan Anaximenes yang kemudian mengembangkan konsep *arkhe* mereka sendiri.⁹

2. Anaximandros

Anaximandros adalah seorang intelektual dari Miletos yang hidup sekitar tahun 546 SM, adalah seorang murid dari Thales, salah satu tokoh utama dalam sejarah filsafat Yunani. Namun, Anaximandros menandai awal perkembangan yang sangat penting dalam sejarah pemikiran filosofis. Ia adalah orang pertama yang diketahui menuliskan pemikirannya, menjadikan ia tokoh pertama dalam sejarah yang secara khusus mengungkapkan pemikiran filosofisnya secara tertulis. Hal ini merupakan tonggak penting dalam sejarah filsafat, mengingat banyak pemikir sebelumnya hanya menyampaikan gagasan-gagasan mereka melalui lisan dan diskusi.¹⁰

Dalam pemikiran filosofisnya, Anaximandros menantang pandangan guru dan mentor sebelumnya, Thales, yang menganggap

⁸Bertrand Russel, *History of Western Philosophy*, (London: Routledge Classics, 2004) hlm. 35. Lihat juga Miswari, *Filsafat Terakhir*, hlm. 114.

⁹Budiono Kusumohamidjojo, *Filsafat Yunani Klasik...*, hlm. 25-26. Lihat juga Bertrand Russel, *History of Western...*, hlm. 35.

¹⁰Mikyal Hardiyati, "Sejarah Perkembangan Ilmu Dunia Barat", dalam *Prosiding Konferensi Integrasi Interkoneksi Islam dan Sains, Vol. 2*, (2020) hlm. 13. Lihat juga Budiono Kusumohamidjojo, *Filsafat Yunani Klasik...*, hlm. 32.

air sebagai prinsip utama alam semesta. Anaximandros, dengan pendekatan yang lebih kritis dan abstrak, mengusulkan udara sebagai unsur dasar yang menggantikan air. Ini adalah contoh pertama dalam sejarah filsafat di mana konflik intelektual diwujudkan dalam bentuk tesis dan antitesis yang dicatat secara tertulis. Namun, apa yang paling mencolok dalam pemikiran Anaximandros adalah konsep *to apeiron* atau “yang tidak terbatas” yang ia kemukakan. Ia mengemukakan ide bahwa prinsip alam semesta sebenarnya adalah sesuatu yang tak terbatas, tanpa batas atau akhir, dan merupakan sumber yang abadi. Konsep ini memiliki implikasi yang mendalam. *To apeiron* adalah ide dasar dari “ada” (*being*) yang kemudian menjadi elemen sentral dalam filsafat modern.¹¹

Anaximandros menguraikan konsepsi yang menarik tentang asal muasal alam semesta dan perkembangan makhluk hidup dalam pandangannya. Dari *Apeiron*, muncul elemen-elemen dasar, yaitu yang panas dan yang dingin. Yang panas dan yang dingin berinteraksi, dengan yang panas membalut yang dingin, sehingga yang dingin menjadi terkandung di dalam yang panas. Dari interaksi ini, muncul yang cair dan yang beku. Yang beku akhirnya membentuk bumi, sedangkan elemen yang panas, yang semula membalut yang dingin, memecah diri menjadi elemen-elemen yang lebih kecil. Pecahan-pecahan ini berputar-putar dan memisahkan diri, yang kemudian membentuk matahari, bulan, dan bintang-bintang.¹²

Anaximandros juga menjelaskan bagaimana proses ini berkaitan dengan terbentuknya makhluk hidup di bumi. Pada awalnya, bumi ini dibalut oleh uap yang basah, dan karena berputar terus-menerus, uap tersebut secara perlahan menjadi kering. Akhirnya, hanya sisa uap yang basah yang tersisa sebagai lautan di

¹¹Mohammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani*, hlm. 9.

¹²Mohammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani*, hlm. 10-11. Lihat juga Atang Abdul Hakim dan Beni Ahmad Saebani, *Filsafat Umum Dari...*, hlm. 152-153. Dan Bertrand Russel, *History of Western...*, hlm. 35-36.

permukaan bumi. Anaximandros meyakini bahwa pengaruh dari yang panas adalah yang mendorong terbentuknya makhluk hidup. Dari uap yang basah di bumi ini, ia berpendapat, makhluk hidup pertama muncul.¹³

Menurut pemikiran ini, pada awalnya, bumi ini sepenuhnya dibanjiri oleh air, sehingga makhluk pertama yang muncul adalah yang hidup di dalam air, seperti ikan. Namun, seiring dengan perubahan kondisi bumi yang semakin kering, daratan muncul, dan makhluk lain mulai berkembang di atas daratan. Pemikiran Anaximandros ini mencerminkan pandangan kuno tentang asal muasal alam semesta dan evolusi makhluk hidup. Meskipun konsep ini tidak sesuai dengan pemahaman ilmiah modern, ia mencerminkan upaya awal untuk menjelaskan asal usul alam semesta dan kehidupan di bumi.¹⁴

Dalam pandangan Anaximandros, *to apeiron* adalah asal dari segala hal, dan pada akhirnya, segala sesuatu akan kembali kepadanya. Konsep ini mirip dengan pemikiran tentang sumber dan tujuan dalam tradisi agama seperti dalam Yahudi-Nasrani yang menyatakan bahwa manusia berasal dari debu dan akan kembali ke debu. Ini adalah pertanda awal penting bahwa pemikiran filosofis memiliki hubungan erat dengan pemikiran agama dan pandangan dunia. Kita dapat melihat bahwa prinsip-prinsip filosofis yang diperkenalkan oleh Anaximandros membentuk dasar bagi perkembangan ilmu pengetahuan dan filsafat dalam sejarah. Penggunaan prinsip-prinsip ini sebagai patokan atau parameter dalam pengambilan keputusan menjadi dasar pemikiran ilmiah yang berkembang di zaman kita. Oleh karena itu, kontribusi Anaximandros adalah lebih dari sekadar pemikiran filosofis kuno; ia

¹³Mohammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani*, hlm. 10-11. Lihat juga Atang Abdul Hakim dan Beni Ahmad Saebani, *Filsafat Umum Dari....*, hlm. 152-153. Dan Bertrand Russel, *History of Western....*, hlm. 35-36.

¹⁴Mohammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani*, hlm. 10-11. Lihat juga Atang Abdul Hakim dan Beni Ahmad Saebani, *Filsafat Umum Dari....*, hlm. 152-153. Dan Bertrand Russel, *History of Western....*, hlm. 35-36.

merupakan batu loncatan penting dalam evolusi pemikiran manusia tentang alam semesta dan pengetahuan ilmiah.¹⁵

3. Anaximenes

Anaximenes, seorang murid Anaximandros yang hidup antara 585 hingga 524 SM, memiliki pemahaman tentang alam yang sebagian besar sejalan dengan pemikiran gurunya. Seperti pendahulunya, ia juga berpendapat bahwa asal dari alam adalah satu entitas yang tak terbatas. Namun, Anaximenes memiliki perbedaan penting dalam pemahaman tentang unsur dasar tersebut. Anaximenes memandang bahwa unsur asal alam semesta adalah udara. Ia percaya bahwa udara adalah substansi yang satu dan tak berujung, yang memiliki kemampuan untuk berubah dan bergerak. Salah satu alasannya adalah bahwa udara adalah sesuatu yang ditemukan di mana-mana; dunia ini dikelilingi oleh udara, dan tidak ada ruang yang tidak diisi olehnya. Dalam pandangan Anaximenes, sifat tak terbatas dan terdapatnya udara di mana-mana adalah bukti dari ketiadaan batasan dan keabadian udara.

Salah satu konsep kunci dalam pemikiran Anaximenes adalah peran udara dalam berbagai kejadian dan perubahan dalam alam. Ia percaya bahwa udara adalah elemen yang sentral dalam proses-proses alamiah. Selain itu, ia mengidentifikasi udara sebagai unsur kehidupan; tidak ada yang hidup tanpa udara. Oleh karena itu, ia menerima ajaran guru-gurunya, yaitu bahwa "jiwa itu serupa dengan udara." Anaximenes memandang jiwa sebagai elemen yang menghubungkan dan memelihara tubuh manusia, dan ia menyamakan peran udara dalam menjaga kesatuan tubuh manusia dengan peran udara dalam menjaga kesatuan alam semesta.

Anaximenes juga memberikan pandangan tentang terjadinya alam ini. Ia berpendapat bahwa semua perubahan dan kejadian dalam alam berasal dari udara. Gerakan udara adalah penyebab utama di balik terjadinya berbagai fenomena, seperti terjadinya api

¹⁵Budiono Kusumohamidjojo, *Filsafat Yunani Klasik...*, hlm. 36-37.

ketika udara jarang, terbentuknya angin dan awan ketika udara lebih padat, hujan turun dari awan, dan proses terbentuknya berbagai unsur alam lainnya.¹⁶

Anaximenes, seperti banyak filosof presokratik lainnya, menghadapi tantangan besar dalam pemikirannya tentang alam semesta. Salah satu fokus utamanya adalah mencoba memahami dan menjelaskan hukum perubahan yang mengatur proses alam serta hukum yang menentukan konstanta atau kestabilan dalam alam semesta. Dalam upayanya untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan ini, Anaximenes memberikan kontribusi penting dalam perkembangan pemikiran filosofis. Ia menunjukkan pentingnya menetapkan keteraturan dalam alam, baik dalam hal konstanta yang tidak berubah maupun dalam hal proses perubahan yang dapat diperkirakan. Dalam konteks ini, dialektiknya yang khas adalah konsep yang berperan, di mana konsep-konsep seperti aksioma, dalil, kaidah, dan teori muncul sebagai alat pemikiran yang penting. Pemikiran Anaximenes ini menjadi dasar bagi pengembangan ilmu pengetahuan dan filsafat yang lebih maju dalam sejarah. Dia mengenalkan gagasan kuantifikasi, yaitu upaya untuk mengukur dan menghitung fenomena alamiah. Pendekatan ini memberikan dimensi baru dalam pemikiran manusia, yang pada akhirnya mengarah pada penggunaan metode ilmiah yang lebih sistematis.¹⁷

Hasil dari tindakan kuantifikasi ini memungkinkan manusia untuk memahami alam semesta sebagai sebuah kosmos yang teratur dan terstruktur, bukan sebagai keadaan kacau atau chaos. Dengan kata lain, upaya Anaximenes untuk menetapkan hukum dan keteraturan dalam alam semesta membantu dalam membentuk dasar-dasar ilmu pengetahuan modern. Konsep-konsep ilmiah seperti pengukuran, peramalan, dan pemahaman tentang hukum

¹⁶Atang Abdul Hakim dan Beni Ahmad Saebani, *Filsafat Umum Dari...*, hlm. 154-155. Lihat juga Bertrand Russel, *History of Western...*, hlm. 36-37.

¹⁷Budiono Kusumohamidjojo, *Filsafat Yunani Klasik...*, hlm. 38-39.

alam semesta dapat ditelusuri kembali ke pemikiran ini, sehingga memunculkan disiplin ilmu yang berkembang hingga saat ini.¹⁸

4. Heraklitos

Heraklitos, seorang filosof yang hidup sekitar tahun 535 hingga 475 SM, berasal dari kota Ephesus di wilayah yang sekarang merupakan Turki. Ia adalah seorang figur filosofis yang kontroversial, terkenal karena pemikirannya yang seringkali sulit dipahami, sehingga ia dikenal sebagai “sang gelap” atau “*ho skoteinas*.” Meskipun pemikiran Heraklitos seringkali ambigu, ia diakui sebagai salah satu filosof pertama di dunia Barat yang mengembangkan sistem filsafat yang utuh. Pengaruh pemikirannya tidak hanya mencapai generasi-generasi berikutnya, tetapi juga mempengaruhi tokoh-tokoh besar seperti Sokrates dan Plato, serta filsafat proses modern.¹⁹

Salah satu konsep utama dalam pemikiran Heraklitos adalah gagasan bahwa unsur asal atau prinsip utama alam semesta adalah api. Menurutnya, api adalah unsur yang lebih mendasar daripada air dan udara, dan ia menganggap api sebagai simbol perubahan yang terus-menerus. Bagi Heraklitos, api adalah unsur yang selalu bergerak dan berubah bentuk dengan mudah. Ia melihat api sebagai simbol keteraturan dalam ketidakstabilan, dan konsep ini mencerminkan pandangannya bahwa segala sesuatu selalu berubah.²⁰

Heraklitos juga mengakui konsep kontradiksi yang imanen dalam alam semesta, yang dikenal sebagai “*unity of opposites*.” Baginya, kontradiksi adalah hal yang melekat dalam segala sesuatu; siang hanya ada karena ada malam, kesehatan ada karena ada penyakit, dan seterusnya. Ia mengatakan, “*You cannot step twice into the same river; for fresh waters are ever flowing in upon you*”²¹

¹⁸Mikyal Hardiyati, “Sejarah Perkembangan Ilmu...”, hlm. 13.

¹⁹Budiono Kusumohamidjojo, *Filsafat Yunani Klasik...*, hlm. 55.

²⁰Atang Abdul Hakim dan Beni Ahmad Saebani, *Filsafat Umum Dari...*, hlm. 163-164.

²¹Bertrand Russel, *History of Western...*, hlm. 52.

“Engkau tidak dapat terjun ke sungai yang sama dua kali karena air sungai itu selalu mengalir.” Ini menunjukkan pemahamannya bahwa alam semesta selalu berubah, tidak pernah dalam keadaan diam, dan bahwa semua yang ada selalu mengalir dan berubah.²²

Sebuah konsep penting dalam filsafat Heraklitos adalah bahwa alam semesta tidak pernah memiliki awal atau akhir. Baginya, tidak ada konsep penciptaan, yang berimplikasi bahwa alam semesta ini tidak mengenal waktu awal maupun waktu akhir. Alam semesta selalu ada, dan perubahan adalah karakteristik alam semesta ini. Pemikiran Heraklitos tentang alam semesta sebagai proses yang terus bergerak dan berubah, serta konsep kontradiksi dalam segala sesuatu, memberikan dasar bagi pengembangan filsafat alam dan pemikiran ilmiah selanjutnya. Dalam perspektifnya, alam semesta bukan hanya bahan atau substansi, melainkan proses yang tak pernah berhenti dan selalu dalam perubahan konstan. Pandangan ini menjadi dasar bagi perkembangan pemikiran ilmiah dan filsafat proses modern.²³

5. Parmenides

Parmenides, yang juga dikenal sebagai Parmenides dari Elea, adalah seorang filsuf yang lahir sekitar tahun 540 SM di Elea, Italia Selatan. Ia menjadi perhatian karena pemikiran filosofisnya yang kontras dengan pandangan Heraklitos, seorang filsuf terkenal pada zamannya. Meskipun informasi tentang hidupnya terbatas, diceritakan bahwa ia memiliki pertemuan dengan tokoh-tokoh lain seperti Xenophanes dan kelompok Pythagoras. Selain menjadi seorang filsuf, ia juga dikenal sebagai seorang dokter. Karya utamanya yang berjudul “*On Nature*” mengandung sekitar 800 baris syair. Sayangnya, sebagian besar dari naskah ini telah hilang, dan kita hanya memiliki kutipan-kutipan yang disampaikan oleh Plato dan Sextus Empiricos (*Sextus Empiricus*). Dalam karyanya, ia

²²Waris, *Pengantar Filsafat*, (Ponorogo: STAIN Po Press, 2014) hlm. 25.

²³Budiono Kusumohamidjojo, *Filsafat Yunani Klasik...*, hlm. 56.

menggambarkan dialog imajiner antara dirinya dan seorang dewi, yang digunakan untuk menyampaikan pemikiran filosofisnya.²⁴

Filsafat Parmenides berpusat pada gagasan bahwa realitas sejati hanya ada satu, dan realitas itu bersifat tetap dan tidak berubah. Ia menolak pandangan umum tentang perubahan, keragaman, dan keterbatasan dalam realitas. Baginya, semua keragaman hanyalah ilusi. Konsekuensinya, ia berpendapat bahwa pluralitas atau keragaman sejatinya tidak dapat ada dalam realitas. Ia juga memegang keyakinan bahwa yang ada tidak dapat diciptakan dan tidak akan dimusnahkan, sehingga realitas adalah kekal dan tidak berubah. Baginya, realitas adalah sempurna, tidak bisa ditambahkan atau dikurangi, dan mengisi seluruh tempat, sehingga tidak ada ruang yang kosong. Bagi Parmenides, ruang kosong akan berarti adanya pergerakan, dan pergerakan berarti perubahan, yang menurutnya adalah mustahil. Salah satu prinsip utama dalam pemikiran Parmenides adalah prinsip ketidakkontradiksi. Baginya, apa yang ada pasti ada, dan apa yang ada tidak dapat berubah menjadi tidak ada. Konsep ini menjadi dasar bagi pemikiran logika dan pemikiran non-kontradiksi yang nantinya dikembangkan oleh filsuf-filsuf seperti Aristoteles.²⁵

Pandangan Parmenides, meskipun kontroversial, telah memberikan dampak signifikan pada perkembangan pemikiran filosofis dan ilmiah. Ia menegaskan bahwa realitas itu kekal dan tidak berubah, serta tidak memiliki awal atau akhir. Konsep ini memiliki implikasi yang mendalam dalam pemahaman tentang eksistensi dan sifat alam semesta, dan menjadi salah satu dasar bagi pemikiran fisika modern yang menyatakan bahwa materi tidak dapat diciptakan atau dimusnahkan. Dengan demikian, pemikiran Parmenides telah memberikan kontribusi berarti dalam sejarah pemikiran filosofis dan ilmiah.

²⁴Budiono Kusumohamidjojo, *Filsafat Yunani Klasik...*, hlm. 66.

²⁵Atang Abdul Hakim dan Beni Ahmad Saebani, *Filsafat Umum Dari...*, hlm. 165-166. Lihat juga Bertrand Russel, *History of Western...*, hlm. 55.

6. Empedokles

Empedokles, seorang filsuf yang lahir di kota Akragas di pulau Sisilia sekitar tahun 490-430 SM, berasal dari keluarga berpengaruh. Meskipun ia pernah ditawari menjadi raja, ia menolaknya karena tekadnya untuk mencari kedamaian dan menghindari perang politik di kotanya. Ia merasa terpanggil untuk memimpin orang menuju perdamaian, itulah sebabnya ia memutuskan untuk meninggalkan tempat kelahirannya dan menjalani kehidupan sebagai seorang pengembara. Ia adalah seorang penyair yang menyanyikan lagu-lagu kesucian. Melalui seni ini, ia berusaha membimbing jiwa manusia menuju kebaikan. Ia juga berperan sebagai seorang tabib yang merawat baik aspek rohani maupun jasmani dari manusia. Ia memandang bahwa pemulihan keseimbangan dalam tubuh dan jiwa sangat penting.²⁶

Dalam pemikiran dan filosofinya, Empedokles sangat dipengaruhi oleh aliran mistik orfisme dan ajaran Pythagoras. Keyakinannya menyatakan bahwa manusia pada awalnya adalah entitas ilahi dan jatuh ke dunia ini karena dosa. Kehidupan manusia di dunia adalah hukuman untuk menghapus dosa-dosa mereka. Proses pemurnian diri adalah kunci untuk kembali kepada asalnya, yaitu keadaan ilahi. Empedokles bahkan merasa sebagai Tuhan yang terbang, sebuah pemahaman yang mencerminkan konsep kesucian dan pemurnian dalam mistisisme.²⁷

Pencapaian paling terkenal Empedokles adalah pengembangan kosmologi yang didasarkan pada empat unsur dasar: bumi, air, udara, dan api. Ini adalah konsep pertama yang secara jelas memisahkan dan mengidentifikasi keempat unsur ini dalam filsafat Yunani. Aristoteles merujuk pada mereka sebagai "stoicheia." Empedokles menganggap bahwa alam semesta terbentuk melalui kombinasi dan perubahan unsur-unsur ini, dan bahwa semua perubahan di alam semesta dapat dijelaskan oleh perubahan proporsi

²⁶Mohammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani*, hlm. 35.

²⁷Budiono Kusumohamidjojo, *Filsafat Yunani Klasik...*, hlm. 97-98.
Lihat juga Bertrand Russel, *History of Western...*, hlm. 60-62.

antara unsur-unsur tersebut. Pemikiran dan kontribusi Empedokles, baik dalam bidang etika dan kosmologi, telah memberikan sumbangan berharga dalam sejarah pemikiran filsafat Yunani dan memengaruhi pemikiran para filosof yang datang setelahnya.²⁸

B. Paradigma Filosof Muslim

Dalam ajaran Islam terutama dalam al-Quran, telah banyak ayat yang menjelaskan tentang penciptaan alam semesta. Alam semesta dipahami sebagai salah satu dalil *aqli* (akal) dari keberadaan Allah SWT sebagai pencipta. Allah SWT berfirman: “*Sesungguhnya Tuhanmu adalah Allah yang telah menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, kemudian Dia bersemayam di atas ‘Arasy. Dia menutupkan malam pada siang yang mengikutinya dengan cepat. (Dia ciptakan) matahari, bulan, dan bintang-bintang tunduk pada perintah-Nya. Ingatlah! Hanya milik-Nyalah segala penciptaan dan urusan. Maha berlimpah anugerah Allah, Tuhan semesta alam.*” (al-A’raf : 54). Ayat ini menyatakan bahwa tuhan kalian, wahai manusia, adalah Allah yang tiada sekutu bagi-Nya. Ia yang menciptakan langit dan bumi, menentukan keduanya, mengurus keduanya, dan menetapkan sistem keduanya dalam enam hari. Kemudian setelahnya Allah SWT bersemayam di Arsy dan mengatur serta mengurus alam semesta sesuai dengan kehendak-Nya.²⁹

Kebanyakan filosof muslim memiliki interpretasi sendiri dalam menjelaskan tentang kadim dan baharunya alam, baik menggunakan rasio akal maupun dengan Firman Allah SWT yang juga didukung dengan akal. Di antaranya adalah al-Farabi yang mengikuti Aristoteles dalam persoalan ini, akan tetapi mengingat dirinya adalah seorang Muslim maka ia mencoba menyelaraskan pendapat Aristoteles dengan ajaran agama Islam mengenai *Khaliq*

²⁸Budiono Kusumohamidjojo, *Filsafat Yunani Klasik...*, hlm. 97-98. Lihat juga Bertrand Russel, *History of Western...*, hlm. 60-62.

²⁹Wahbah az-Zuhaili, *Tafsir Al-Munir Jilid 4*, (Jakarta : Gema Insani, 2016) hlm. 474-478.

(pencipta). Ia meyakini bahwa alam semesta ini diciptakan oleh tuhan, tetapi keberadaannya tidak dipengaruhi oleh waktu. Sehingga keberadaan alam semesta dapat dikatakan tidak memiliki awal dan akhir. Dengan kata lain alam semesta bersifat kadim.³⁰

1. al-Farabi

al-Farabi, yang nama lengkapnya adalah Abu Nashr Muhammad ibn Muhammad ibn Tarkhan ibn Auzalagh al-Farabi, lahir di Farab, sebuah wilayah di Transoxiana, Turkestan, pada tahun 257 H (870 M). Ayahnya adalah seorang pejabat tinggi militer yang bekerja di bawah pemerintahan dinasti Samaniyah. Dinasti ini memerintah wilayah Transoxiana, yang merupakan wilayah otonom dalam kekhalifahan Bani Abbas pada masa itu. al-Farabi memulai pendidikan dasarnya di Farab, di mana mayoritas penduduknya menganut mazhab Syafii. Setelah itu, ia pindah ke Bukhara, di mana ia mengejar studi dalam ilmu-ilmu religius. Pada suatu waktu, dia bahkan diangkat sebagai hakim di Bukhara setelah menyelesaikan studi dalam ilmu-ilmu religius ini. Namun, al-Farabi meninggalkan jabatan hakimnya setelah mengetahui tentang seorang guru yang mengajar ilmu-ilmu filosofis, yang merupakan ilmu yang lebih dalam dan berbeda dari ilmu-ilmu agama yang sudah dikenalnya seperti kalam dan *ushul al-fiqh*.³¹

Pada tahun 922 Masehi, al-Farabi pindah ke Baghdad dengan tujuan mendalami ilmu filsafat. Di sana, ia mengambil pelajaran dalam logika dan filsafat dari beberapa guru, termasuk Abu Bisyr Marta dan terutama dari Yuhanna ibn Hailan, seorang tokoh filsafat Yunani aliran Aleksandria. Selama waktu di Baghdad, Yuhanna ibn Hailan bahkan mengajak al-Farabi pergi ke Konstantinopel, di mana

³⁰Mulyadi, "Argumentasi Filosofis Al-Kindi, Ibn Rusyd, dan Al-Farabi Tentang Kekekalan Alam", dalam *Al-Ikhtibar : Jurnal Ilmu Pendidikan Vol. 7 No. 1*, (2020) hlm. 771-772.

³¹A. Khudori Soleh, *Filsafat Islam: Dari Klasik Hingga Kontemporer*, (Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2016) hlm. 91-92. Lihat juga Amroeni Drajat, *Filsafat Islam: Buat yang Pengen Tahu*, (Medan: Penerbit Erlangga, 2006) hlm. 26.

al-Farabi tinggal selama 8 tahun guna lebih mendalami pemahamanannya terhadap filsafat. Setelah kembali dari Konstantinopel, al-Farabi sepenuhnya fokus pada kegiatan belajar, mengajar, dan menulis tentang filsafat. Selama periode ini, ia aktif menjauhkan diri dari pertikaian politik serta konflik-konflik religius dan sektarian yang tengah melanda Baghdad.³²

Di bidang filsafat, al-Farabi secara tekun mempelajari karya-karya Aristoteles hingga meresapi seluruh aspeknya. Dia bahkan membaca karya *De Anima* (Tentang Jiwa) karya Aristoteles sebanyak 200 kali dan *Physics* sebanyak 40 kali. Berkat dedikasinya yang tinggi pada pemahaman Aristoteles, al-Farabi diberi julukan sebagai "Guru Kedua" oleh para filsuf. al-Farabi dihormati oleh banyak kalangan, dan sejarawan seperti Ibnu Khaldun memujinya sebagai filsuf Muslim terbesar yang tak tertandingi dalam bidang ilmu sains dan filsafat. Sistem filsafatnya memadukan unsur-unsur dari Platonisme, Aristotelianisme, dan Sufisme, menciptakan sintesis yang unik dan berpengaruh dalam dunia pemikiran.³³

Emanasi adalah salah satu konsep kunci dalam pemikiran al-Farabi terkait dengan ontologi atau studi tentang realitas wujud. Konsep ini mencoba untuk memecahkan sejumlah permasalahan yang diajukan oleh para filsuf seperti Plato dan Aristoteles, terutama masalah hubungan antara Tuhan yang gaib dengan dunia alam yang dapat kita amati, serta perbandingan antara substansi dan aksidensi, yang abadi dan yang berubah, dan yang Esa dengan yang banyak. al-Farabi dianggap sebagai salah satu filosof Muslim pertama yang secara komprehensif, jelas, dan mendalam membahas konsep emanasi (*faidh*). Menurut pandangan al-Farabi, seluruh realitas, baik yang bersifat spiritual maupun material, berasal dari Yang Pertama

³²A. Khudori Soleh, *Filsafat Islam: Dari...*, hlm. 92.

³³Amroeni Drajat, *Filsafat Islam: Buat...*, hlm. 26. Lihat juga Muhammad Aziz, "Tuhan dan Manusia dalam Perspektif Pemikiran Abu Nasr al-Farabi", dalam *Jurnal Studi Islam*, Vol.10, No. 2, (2015) hlm. 65. Juga M. Wiyono, "Pemikiran Filsafat al-Farabi", dalam *Substantia Vol. 18, No.1*, (2016) hlm. 70. Juga Abdul Majid, "Filsafat al-Farabi dalam Praktek Pendidikan Islam", dalam *Jurnal Ilmiah Studi Islam Vol.19, No.1*, (2019) hlm. 2.

atau Sebab Pertama melalui suatu proses pancaran (*faidh*), seperti cahaya yang memancar dari matahari atau panas yang muncul dari api. Proses pancaran atau emanasi ini menghasilkan tingkatan-tingkatan wujud yang berjenjang dan berurutan. Artinya, tingkatan wujud yang muncul ini tidak setara, melainkan berada dalam hirarki, dengan wujud yang pertama kali muncul dan paling dekat dengan Sebab Pertama dianggap paling mulia dibandingkan dengan wujud yang muncul kemudian. Semakin jauh dari Sebab Pertama, semakin rendah posisi dan nilainya.³⁴

Sebab Pertama, atau dalam konteks teologi Islam, Allah SWT, menurut al-Farabi adalah wujud yang mutlak, tanpa batas, tidak terukur keagungannya, tidak memiliki sekutu, berdiri sendiri, tak terbatas, dan sepenuhnya transenden dalam hubungannya dengan wujud-wujud lainnya. Dengan kata lain, Sebab Pertama adalah sumber segala eksistensi, yang tidak dipengaruhi atau terkait dengan eksistensi lain yang diciptakannya. Dalam salah satu karyanya yang berjudul “*Kitab Ara Ahlu al-Madinah al-Fadhilat*,” al-Farabi menjelaskan proses emanasi dengan sangat terperinci, mencakup bagaimana setiap tingkatan wujud muncul dari pemikiran dan pancaran dari wujud yang lebih tinggi. Proses ini menghasilkan berbagai elemen alam semesta yang kita kenal, seperti bintang, planet, dan lainnya. Dalam pandangan al-Farabi, ini adalah cara Tuhan memancarkan keberadaan-Nya untuk menciptakan alam semesta yang kompleks.³⁵

AR - RANIRY

³⁴Mohammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani*, hlm. 168. Lihat juga Ahmad, “Teori Emanasi Menurut Tokoh Filsafat Yunani dan Filsafat Islam”, dalam *Jurnal Ilmiah Ilmu Pendidikan dan Kedakwahan*, Vol.XV, No.30, (2022) hlm. 43. Juga Ahmad Atabik, “Konsep Penciptaan Alam: Studi Komparatif-Normatif antar Agama-Agama”, dalam *Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan*, Vol. 3, No. 1, (2015) hlm. 106. Juga Syamsul Rijal, *Bersama al-Ghazali Memahami Filosofi Alam: Upaya Meneguhkan Keimanan*, (Jogjakarta: Arruzz Book Gallery, 2003) hlm. 43.

³⁵Maftukhin, *Filsafat Islam*, (Yogyakarta: Teras, 2012) hlm. 97. Lihat juga Abdul Majid, “Filsafat al-Farabi dalam...”, hlm. 7. Juga M. Wiyono, “Pemikiran Filsafat al-Farabi...”, hlm. 68. Juga Amroeni Drajat, *Filsafat Islam: Buat...*, hlm. 32-33.

2. Ibnu Sina

Abu Ali Husain Ibn Abdillah Ibn Sina, yang lebih dikenal sebagai Ibnu Sina, adalah seorang filsuf dan dokter terkenal yang lahir pada tahun 980 M di Afsyana, Bukhara. Sejak usia sangat muda, Ibnu Sina menunjukkan potensi luar biasa dalam studi. Pada usia sepuluh tahun, ia telah menghafal al-Quran, dan kemudian, ia memiliki kesempatan langka untuk belajar filsafat, psikologi, logika, dan matematika dari dua tamu pengikut aliran Ismailiah yang tinggal di rumahnya. Selain sebagai seorang filosof, Ibnu Sina juga dikenal sebagai seorang dokter terkemuka. Dalam bidang filsafat, salah satu karyanya yang paling terkenal adalah *al-Syifa* yang mencakup empat bagian utama, yaitu logika, ilmu alam, ilmu pasti, dan ilmu ketuhanan. Di bidang kedokteran, karyanya yang paling terkenal adalah *al-Qanun* atau *Canon of Medicine*, yang dikenal di dunia Barat sebagai *Canon*. Dalam buku ini, Ibnu Sina mengumpulkan dan mengatur pengetahuan medis dari masa lalu dan memberikan kontribusi signifikan dalam bidang seperti fisiologi, anatomi, dan pengobatan.³⁶

Pada usia enam belas tahun, Ibnu Sina telah menguasai banyak bidang ilmu pengetahuan pada masanya, tetapi ada satu hambatan yang membuatnya kesulitan, yaitu pemahaman tentang metafisika Aristoteles. Namun, ia berhasil mengatasi hambatan ini ketika ia menemukan komentar dan ulasan al-Farabi tentang karya tersebut, yang menjelaskan poin-poin yang sulit. Ibnu Sina mengakui bahwa ia menjadi murid setia al-Farabi setelah menemukan panduan dalam memahami pemikiran Aristoteles.³⁷

Dalam kosmologi Ibnu Sina, terdapat banyak persamaan dengan pemikiran al-Farabi, terutama dalam konsep emanasi atau pemancaran. Ia memahami bahwa segala sesuatu berasal dari Tuhan yang satu, dan dari Tuhan memancar Akal Pertama, yang kemudian

³⁶Waris, *Pengantar Filsafat*, hlm. 45. Lihat juga Ibrahim, *Buku Daras Filsafat Islam Klasik*, (Makassar: UIN Alauddin, 2015) hlm. 103-107.

³⁷Ibrahim, *Filsafat Islam Masa Awal*, (Makassar: Rumah Buku Carabaca, 2016) hlm. 122.

memancar hingga mencapai langit dan bumi. Ibnu Sina juga terpengaruh oleh pemikiran Plotinus dalam menjelaskan pemancaran ini. Namun, ada perbedaan signifikan dalam pendekatan Ibnu Sina. Ia memandang Akal Pertama memiliki tiga aspek perenungan: pertama, Tuhan; kedua, dirinya sendiri sebagai wajib wujud; ketiga, dirinya sebagai mungkin wujud. Dengan berpikir tentang ketiga aspek ini, akal memancarkan Akal Kedua, jiwa, dan langit. Ini adalah kontribusi uniknya dalam pemikiran kosmologis, dan dengan demikian, Akal Pertama memancarkan tiga wujud utama: Akal Kedua, Jiwa Pertama, dan langit.³⁸

Pemikiran Ibnu Sina, baik dalam filsafat maupun kedokteran, telah memberikan kontribusi besar bagi perkembangan ilmu pengetahuan dan pemikiran di seluruh dunia, dan warisan intelektualnya terus memengaruhi banyak generasi filsuf dan ilmuwan.

3. al-Kindi

al-Kindi memiliki nama lengkap Abu Yusuf Ya'kub ibn Ishaq ibn Sabbah ibn Imran ibn Ismail al-Ash'ats ibn Qais al-Kindi, lahir di Kufah, yang terletak di wilayah yang sekarang menjadi bagian dari Irak, pada tahun 801 Masehi, ketika Harun al-Rasyid memerintah sebagai khalifah dari dinasti Abbasiyah. Nama "al-Kindi" merujuk kepada keluarga atau suku leluhurnya, yang merupakan salah satu suku besar pada zaman sebelum Islam. al-Kindi lahir di dalam keluarga yang memiliki latar belakang bangsawan, kekayaan, dan keilmuan yang tinggi.³⁹ Keluarga ini kemudian berpindah ke kota Kufah. Masa pendidikan awal al-Kindi dimulai di Kufah, di mana ia mendalami berbagai mata pelajaran seperti al-Quran, tata bahasa Arab, kesusastraan, matematika, fiqh, dan teologi. Kufah, bersama dengan Basrah, saat itu merupakan pusat kegiatan intelektual dan budaya dalam dunia Islam yang cenderung mendukung studi keilmuan yang didasarkan pada akal

³⁸Amroeni Drajat, *Filsafat Islam: Buat...*, hlm. 46-47.

³⁹Waris, *Pengantar Filsafat*, hlm. 39-40.

(rasional). Kondisi dan situasi ini mungkin yang kemudian mengilhami al-Kindi untuk memilih dan mengembangkan minatnya dalam ilmu pengetahuan dan filsafat pada masa-masa berikutnya.⁴⁰

al-Kindi memusatkan perhatiannya pada menerjemahkan dan mengeksplorasi filsafat serta gagasan-gagasan rasional yang tengah berkembang pada masa itu. Ia terkenal karena melakukan banyak pekerjaan dalam menerjemahkan karya-karya filsafat, menjelaskan konsep-konsep yang rumit, dan merangkum teori-teori ini dengan cara yang cermat. Kemampuan ini dimungkinkan oleh fakta bahwa al-Kindi memiliki pemahaman yang kuat tentang bahasa Yunani dan Syiria, bahasa asli dari karya-karya filsafat terkemuka pada zamannya.⁴¹

Menurut al-Kindi, agama dan filsafat keduanya berusaha mencapai kebenaran. Agama mengikuti jalan syara' (aturan agama), sementara filsafat mengikuti jalan dalil akal (rasionalitas). Bagi al-Kindi, filsafat adalah salah satu bentuk pengetahuan tertinggi yang dimiliki manusia dan memiliki posisi yang sangat mulia. Konsep pertama yang ditekankan oleh al-Kindi adalah bahwa filsafat adalah upaya untuk mengungkap esensi kebenaran dan bertindak sebagai manifestasi dari kebenaran itu sendiri. Dalam pandangan al-Kindi, metafisika disebut sebagai Filsafat Pertama, dan ia merujuk kepada Allah sebagai al-Haqq (kebenaran) yang menjadi tujuan tertinggi filsafat.⁴²

al-Kindi meyakini bahwa filsafat harus diintegrasikan dalam peradaban Islam. Meskipun ia memahami akar pemikiran filsafatnya dalam tradisi Aristotelianisme dan Neo-Platonisme, ia mampu mengemasnya dalam kerangka pemikiran Islam. al-Kindi sangat terinspirasi oleh ajaran Socrates, Plato, Aristoteles, serta para komentator terkenal, terutama Alexander Aphrodisias. Upayanya

⁴⁰A. Khudori Soleh, *Filsafat Islam: Dari....*, hlm. 72. Lihat juga Ibrahim, *Filsafat Islam Masa....*, hlm. 85-86.

⁴¹Abubakar Madani, "Pemikiran Filsafat al-Kindi", dalam *Lentera Vol. IXX No. 2*, (2015) hlm. 108. Lihat juga A. Khudori Soleh, *Filsafat Islam: Dari....*, hlm. 72.

⁴²Abubakar Madani, "Pemikiran Filsafat al-Kindi....", hlm. 110.

adalah menciptakan keselarasan antara warisan pemikiran Yunani klasik dan ajaran Islam, dengan keyakinan bahwa keduanya tidak saling bertentangan, karena keduanya bersumber dari Tuhan. al-Kindi berusaha untuk memadukan elemen-elemen ini dalam apa yang dikenal sebagai "harmonisasi," yang menjadi ciri khas dalam perkembangan filsafat Islam.⁴³

al-Kindi merupakan filosof Islam pertama yang merumuskan argumen rasional filosofis untuk membuktikan eksistensi Tuhan. Ia mencapainya melalui apa yang disebutnya sebagai "*dalil al-hudust*" atau argumen kebaruan. al-Kindi berpendapat bahwa alam semesta, seberapa besar pun, pasti memiliki batasan, dan segala sesuatu yang memiliki batasan harus memiliki awal yang tak terbatas. Dengan kata lain, alam semesta harus memiliki titik awal dalam sejarah waktu. Tidak mungkin untuk mengklaim bahwa alam semesta dapat melanjutkan ke belakang tanpa awal, tanpa batasan waktu yang jelas. Dalam pandangan al-Kindi, Tuhan adalah pencipta alam semesta dan bukan hanya Penggerak Pertama, seperti yang dijelaskan oleh Aristoteles. Bagi al-Kindi, alam semesta bukanlah entitas yang kekal sepanjang masa (*qadim*) tetapi memiliki awal. Dengan demikian, pandangannya lebih mendekati pemikiran Plotinus, yang menyatakan bahwa Yang Maha Esa adalah sumber dari alam semesta ini dan juga sumber dari segala sesuatu yang ada. Alam semesta ini adalah hasil emanasi dari Yang Maha Esa.⁴⁴

C. Paradigma Filosof Kontemporer

Saat ini, dalam era yang ditandai oleh pertumbuhan pesat dalam bidang sains dan teknologi, kosmologi memegang peran yang sangat penting. Tanpa adanya hipotesis mengenai misteri semesta

⁴³Abubakar Madani, "Pemikiran Filsafat al-Kindi...", hlm. 108. Lihat juga Amroeni Drajat, *Filsafat Islam: Buat...*, hlm. 11-12. Juga Ibrahim, *Filsafat Islam Masa...*, hlm. 86-87.

⁴⁴Siti Maunah, "Hakikat Alam Semesta Menurut Filsuf Islam", dalam *Jurnal Madaniyah Vol. 9 No. 1*, (2019) hlm. 17-18. Lihat juga Abubakar Madani, "Pemikiran Filsafat al-Kindi...", hlm. 111-112. Juga Mulyadi, "Argumentasi Filosofis al-Kindi, Ibn Rusyd, dan al-Farabi Tentang Kekekalan Alam", dalam *Al-Ikhtibar : Jurnal Ilmu Pendidikan Vol. 7 No. 1*, (2020) hlm. 768.

raya, eksplorasi ilmiah terhadap alam tidak akan mungkin dicapai. Selain itu, eksplorasi ini tidak dapat dilakukan dengan efektif jika manusia terus-menerus membingungkan dan tidak mampu memisahkan unsur-unsur yang berkaitan dengan alam semesta. Dengan kata lain, pandangan manusia tentang semesta raya tidak hanya menghasilkan beragam pemahaman dari satu generasi ke generasi berikutnya, tetapi juga memiliki dampak signifikan pada cara pandang manusia terhadap semua aspek yang terkait dengan kosmologi, baik dalam ilmu alam maupun dalam ranah sosial dan kemanusiaan.⁴⁵

Terdapat dua sebab mengapa kajian terhadap kosmologi dari perspektif yang benar menjadi hal yang penting pada era kontemporer. Pertama, ditilik dari linimasa sejarah, pemahaman manusia tentang alam semesta mempengaruhi pandangan manusia dalam mendefinisikan diri, masyarakat, agama, dan konsep Tuhan. Sehingga kosmologi dapat dilabeli sebagai poin penting dalam pembentukan paradigma budaya. Perubahan dalam pandangan kosmologi dapat memicu pergeseran besar dalam paradigma masyarakat. Sebagai contoh, peralihan dari pandangan geosentris ke heliosentris di dunia Barat telah mengubah pandangan teologi, filsafat, dan ilmu pengetahuan. Kedua, perkembangan kosmologi saat ini, yang didorong oleh disiplin ilmu modern seperti fisika, astronomi, dan astrofisika, sering cenderung menuju arah materialisme dan pragmatisme. Dalam konteks kehidupan beragama, hal ini dapat menggoyahkan dasar-dasar keimanan. Materialisme dapat mengarah pada pandangan ateis, sementara arah moderasi dapat menghasilkan pandangan pluralisme dalam aspek keagamaan.⁴⁶

⁴⁵Imam Iqbal, “Kosmologi, Sains, dan Teknologi: Pergeseran Paradigmatik dan Implikasinya terhadap Studi Agama”, dalam *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam Vol.8, No.1*, (2014) hlm. 29.

⁴⁶Yongki Sutoyo, “Kosmologi Ibnu Sina dan Relevansinya dalam Diskursus Kosmologi Kontemporer”, dalam *TASFIYAH: Jurnal Pemikiran Islam Vol.4, No.2*, (2020) hlm. 30-31.

1. Seyyed Hossein Nasr

Seyyed Hossein Nasr, lahir di Teheran, Iran pada tanggal 7 April 1933, berasal dari keluarga berpendidikan tinggi. Ayahnya, Sayid Waliyullah Nasr, adalah seorang dokter dan pendidik yang memiliki jabatan setara dengan menteri selama masa pemerintahan dinasti Qajar dan kemudian diangkat sebagai pejabat tinggi pada masa dinasti Reza Syah. Pendidikan awalnya dijalani di Teheran, dan dia menerima pendidikan disiplin keagamaan yang kuat dari orangtuanya. Selanjutnya, dia melanjutkan pendidikan di Qum, dengan fokus pada studi al-Quran, puisi klasik Persia, dan sufisme. Meskipun Teheran dikenal sebagai kota dengan tradisi yang kuat, Nasr tidak mengalami konservatisme intelektual di sana. Sebaliknya, kota ini menjadi pusat perkembangan studi filsafat dan menjadi pusat kebanggaan intelektualisme Iran.⁴⁷

Beliau kemudian melanjutkan studinya di Amerika Serikat dalam bidang Fisika di Massachusetts Institute of Technology (MIT) dan dalam bidang Geologi di Harvard University. Setelah kembali ke Iran, ia menjadi guru besar sejarah sains dan filsafat di Universitas Teheran. Ia juga menjadi dosen di luar negeri seperti di Beirut bahkan Eropa dan Amerika. Nasr mulai mencoba menguraikan dasar intelektual dan metafisika dengan pemikirannya yang mengutamakan penerapan prinsip-prinsip tradisional dalam aspek kehidupan modern. Revolusi Iran yang pecah di negaranya kemudian membuatnya harus meninggalkan tanah kelahirannya untuk pindah ke Amerika dan hidup dalam pengasingan.⁴⁸

Corak pemikiran Nasr memiliki akar dalam filsafat perennial. Hal ini mungkin dipengaruhi oleh latar belakang sosial dan budayanya di Persia, yang sangat terkait dengan sufisme dan metafisika. Dengan dasar ini, diskusi tentang kosmologi di sini tidak hanya mencakup alam fisik yang dapat diamati dan dipersepsi oleh

⁴⁷A. Khudori Soleh, *Filsafat Islam: Dari....*, hlm. 287-288.

⁴⁸Saifullah Idris, "Kosmologi Seyyed Hossein Nasr: Tinjauan Metafisika", dalam *ResearchGate. DOI 10*, (2015) hlm. 3-4. Lihat juga A. Khudori Soleh, *Filsafat Islam: Dari....*, hlm. 288.

indera fisik, tetapi lebih menekankan pada aspek universal, abstrak, metafisik, dan ghaib dari alam semesta. Pemahaman terhadap aspek ini hanya dapat dicapai melalui intuisi intelektual, bukan sekadar rasionalitas semata. Lebih dari itu, metafisika dipandang sebagai teori tentang realitas yang menyiratkan kesucian dan kesempurnaan spiritual, sehingga pengetahuan dalam bidang ini hanya dapat diperoleh melalui warisan tradisional yang berasal dari wahyu.⁴⁹

Dalam sejarah perkembangan pemikiran di dunia Islam, perbincangan mengenai alam semesta dimulai dengan perdebatan yang sengit di kalangan ilmu kalam. Perdebatan ini berkisar pada apakah alam semesta ini bersifat *Qadim* (*azali*, eksis tanpa awal dan akhir) atau *Muhdats* (diciptakan dari ketiadaan). Perdebatan serupa kemudian merambah ke kalangan filosof-filosof Muslim. Sebagian di antara mereka berpendapat bahwa alam semesta adalah hasil penciptaan, yang berarti tidak memiliki sifat *qadim* atau *azali*. Sebaliknya, sebagian lainnya berpendapat bahwa alam semesta bersifat *qadim*, mirip dengan cahaya yang datang dari matahari, di mana matahari itu sendiri tidak menciptakan cahaya tersebut. Ada juga pandangan lain yang menyatakan bahwa alam semesta merupakan rangkaian peristiwa yang berasal dari zat Tuhan melalui proses yang disebut sebagai emanasi atau *al-faidh* (pancaran).

Nasr meyakini bahwa alam semesta merupakan ciptaan Allah, artinya alam ini adalah sesuatu yang diciptakan (*muhdats*) dan bukan sesuatu yang *azali* (*qadim*). Pandangan ini didasarkan pada wahyu Allah dalam al-Quran, yang menyatakan bahwa Allah adalah yang awal dan yang akhir, yang nyata dan yang ghaib. Dengan kata lain, alam yang kita kenal dan yang dapat kita eksplorasi merupakan hasil ciptaan Allah. Alam semesta ini adalah manifestasi dari Tuhan, yang mencerminkan kebesaran Allah sebagai pencipta agung. Ayat-ayat dalam al-Quran dan fenomena alam disebut sebagai tanda-tanda atau isyarat Allah. Selanjutnya, jika kita memahami alam semesta sebagai keseluruhan entitas, seperti langit, bumi, air, udara, dan

⁴⁹Saifullah Idris, "Kosmologi Seyyed Hossein...", hlm. 6. Lihat juga A. Khudori Soleh, *Filsafat Islam: Dari...*, hlm. 290.

termasuk manusia, maka hal tersebut memiliki awal dan akhir, diciptakan oleh Tuhan, dan proses penciptaan ini dijelaskan dalam al-Quran. Namun, jika kita melihat alam semesta dari perspektif keseluruhan yang lebih universal, bersifat metafisik, ghaib, dan abadi, maka alam semesta pada hakikatnya adalah manifestasi dari Tuhan sendiri, yang tidak diciptakan, karena Tuhan tidak mungkin menjadi pencipta diri-Nya sendiri.⁵⁰

2. Kosmologi Barat Kontemporer

Terhadap perkembangan kosmologi, terdapat penemuan-penemuan baru yang muncul dari bidang fisika, matematika, dan biologi. Selama tiga abad terakhir, ketiga ilmu tersebut semakin mengukuhkan posisinya dalam kehidupan manusia, bahkan meragukan fondasi sains modern itu sendiri. Beberapa pandangan baru mencakup teori relativitas (Albert Einstein), mekanika kuantum, prinsip ketidakpastian, fisika *bootstrap* (Geoffrey Chew), sinar X (Wilhelm Roentgen), polonium dan radium (Pierre dan Marie Curie), *dissipative structure* (Ilya Prigogine), biologi molekuler, genetika, *neuroscience*, dan teori chaos yang terkait dengan sistem-sistem kompleks dan acak. Semua ini menjelaskan kerumitan kosmos dengan menggunakan matematika tingkat tinggi.⁵¹

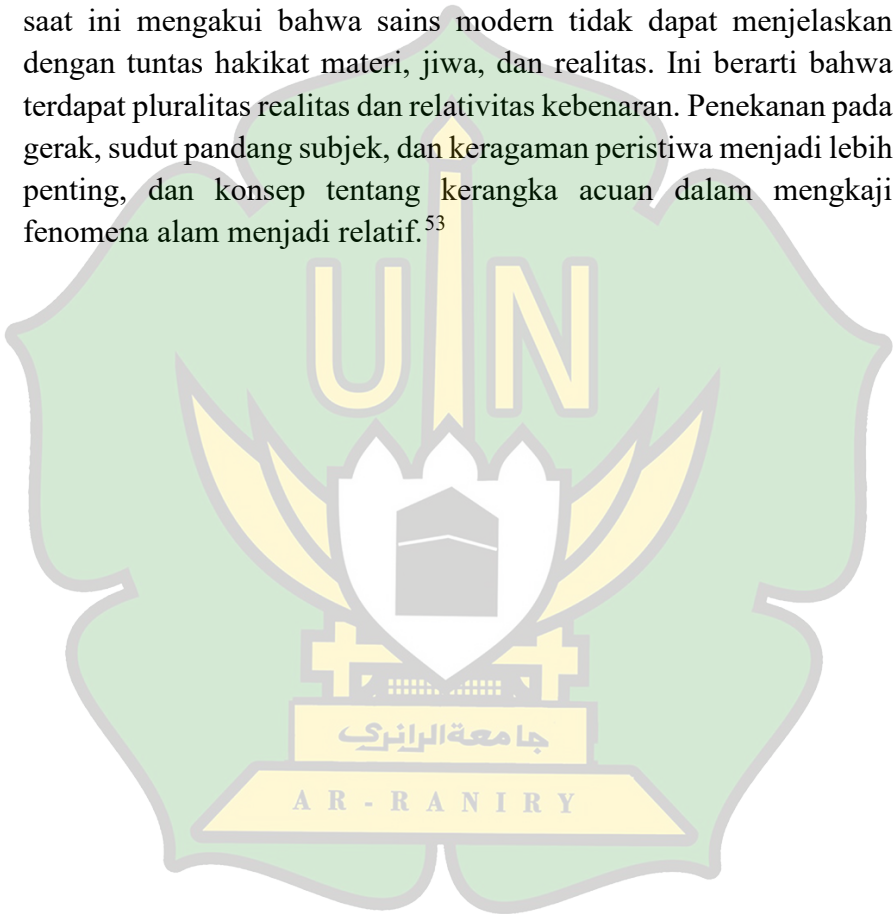
Sebagian besar pandangan baru ini menyoroti bahwa perubahan kecil dalam konstan fisika tertentu dapat memengaruhi kesesuaian semesta raya untuk mendukung kehidupan. Oleh karena itu, keseluruhan eksistensi kita sangat tergantung pada konsistensi parameter-parameter yang mendasari, yang sangat sensitif terhadap perubahan. Hal ini mencerminkan pandangan bahwa semua elemen semesta saling berhubungan dan berkontribusi dalam sistem yang lebih besar. Penelitian terbaru tentang energi dan materi di tingkat terkecil semesta raya semakin memperkuat pandangan-pandangan kosmologi baru ini. Beberapa temuan termasuk bahwa benda-benda

⁵⁰Saifullah Idris, "Kosmologi Seyyed Hossein...", hlm. 7-9.

⁵¹Imam Iqbal, "Kosmologi, Sains, dan Teknologi...", hlm. 35-36.

selalu mengalami perubahan, transformasi internal yang terjadi dalam berbagai tingkatan, dan materi menjadi semakin abstrak. Materialis berpendapat bahwa materi adalah hal yang paling penting, sementara banyak ilmuwan dan filsuf menganggap bahwa aspek non-materi, seperti jiwa atau pikiran, juga memiliki peran penting.⁵²

Terlepas dari pandangan ekstrim tersebut, banyak ilmuwan saat ini mengakui bahwa sains modern tidak dapat menjelaskan dengan tuntas hakikat materi, jiwa, dan realitas. Ini berarti bahwa terdapat pluralitas realitas dan relativitas kebenaran. Penekanan pada gerak, sudut pandang subjek, dan keragaman peristiwa menjadi lebih penting, dan konsep tentang kerangka acuan dalam mengkaji fenomena alam menjadi relatif.⁵³



⁵²Imam Iqbal, “Kosmologi, Sains, dan Teknologi...”, hlm. 36-37.

⁵³Prasetyo Pryogo, “Hakikat dan Nestapa Manusia Modern Perspektif Jalaluddin Rumi”, dalam *Jurnal Riset Agama Vol.2, No.3*, (2022) hlm. 756-757. Lihat juga Imam Iqbal, “Kosmologi, Sains, dan Teknologi...”, hlm. 37-38.

BAB III

KONSTRUKSI PEMIKIRAN AL-GHAZALI DAN IBNU RUSYD

A. Riwayat Hidup al-Ghazali

Imam al-Ghazali, yang memiliki nama lengkap Abu Hamid Muhammad Ibn Muhammad Ibn Muhammad bin al-Thusi al-Syafi'i al-Ghazali, lahir di Thus, dekat Masyhad, Khurasan, pada tahun 450 H/1058 M. Ayahnya dikenal sebagai penenun wol (*ghazzal*), yang memberinya julukan al-Ghazali. al-Ghazali memulai pendidikannya di Thus, kemudian melanjutkan studi ilmu fiqh di Jarjan di bawah bimbingan Abu Nashr al-Isma'ili (1015-1085 M).¹

Terkait dengan penamaan beliau, para ulama memiliki perbedaan pendapat. Sebagian berpendapat bahwa namanya terkait dengan daerah Ghazalah di Thusi, tempat kelahirannya. Pendapat lain menyatakan bahwa nama beliau terinspirasi dari pencaharian dan keahlian keluarganya dalam menenun, sehingga mendapatkan nisbat dengan penyebutan yang di-*tasydid* (*al-Ghazzali*). al-Ghazali tumbuh dan berkembang dalam lingkungan yang sangat mendukung perkembangan intelektualnya. Meskipun ayahnya bukan seorang alim, Muhammad al-Thusi, ayahnya, sangat mencintai ilmu dan ulama. Ayahnya secara aktif menghadiri majelis-majelis ilmu di negerinya. Meskipun hanya seorang penenun wol dengan penghasilan yang sederhana, ayahnya secara sukarela menyumbangkan sebagian kecil hartanya untuk mendukung kegiatan-kegiatan keilmuan. Tradisi keilmuan ayahnya memberikan pengaruh yang signifikan terhadap karakter al-Ghazali dan semangatnya dalam mengejar ilmu.²

Ayah al-Ghazali bekerja sebagai penenun bulu domba dan menjual hasil tenunannya. Kedua orang tuanya memiliki minat

¹H.A. Khudori Soleh, *Filsafat Islam Dari Klasik Hingga Kontemporer*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2016), hlm. 107.

²Ibrahim, *Buku Daras Filsafat Islam Klasik*, (Makassar: Prodi Ilmu Aqidah FUF UIN Makassar, 2015). Hlm. 83-84.

dalam memahami ilmu tasawuf, terutama karena mereka hanya ingin mencukupi kebutuhan hidup dengan usaha sendiri dalam menenun wol. Ayahnya dikenal sebagai seseorang yang mencintai ilmu dan selalu berdoa agar anaknya kelak menjadi seorang ulama. Namun, sayangnya, ia tidak dapat menyaksikan kesuksesan anak-anaknya sesuai dengan doanya karena beliau meninggal sebelumnya. Menjelang ajalnya, sang ayah menyerahkan al-Ghazali dan saudaranya Ahmad kepada seorang temannya yang juga ahli tasawuf dan memiliki reputasi baik. Teman tersebut mengajar keduanya di sebuah Madrasah untuk melanjutkan pendidikan mereka. Sayangnya, teman ayah al-Ghazali itu merasa tidak mampu membimbing kedua anak tersebut setelah beberapa waktu.³

Setelah itu, al-Ghazali dan saudaranya Ahmad disarankan untuk mencari sekolah yang memberikan beasiswa, mengingat mereka berdua memiliki minat besar dalam mengejar ilmu. Setelah menuntut ilmu dari teman ayahnya, al-Ghazali melanjutkan pendidikannya di Thus, di mana ia belajar ilmu fiqh dari seorang ulama bernama Ahmad bin Muhammad al-Razakani al-Thusy. Selanjutnya, al-Ghazali meneruskan pendidikannya di Jurjan, di mana ia belajar di bawah bimbingan al-Imam al-Allamah Abu Nashr al-Isma'ily. Selama di Jurjan, al-Ghazali mulai mencatat berbagai ilmu yang diberikan oleh gurunya, termasuk menulis komentar mengenai ilmu fiqh. Meski demikian, al-Ghazali mengalami musibah di tempat ini, di mana seluruh barang bawanya, termasuk buku-catatan dan tulisannya, dirampas oleh sekelompok orang. Namun, melalui upaya kerasnya, al-Ghazali berhasil mendapatkan kembali barang-barang tersebut setelah beberapa waktu.⁴

Peristiwa tersebut mendorong al-Ghazali untuk menghafal seluruh materi pelajaran yang telah dia terima. Oleh karena itu, setelah kembali ke Thus, ia memusatkan perhatiannya untuk

³Abdul Halim Mahmud, *Hal Ihwal Tasawuf*, Terj. Abu Bakar Basy Meleh, (Indonesia: Darul Ihya, 2000), hlm. 39.

⁴Dedi Supriyadi, *Pengantar Filsafat Islam: Konsep, Filsuf dan Ajarannya*, (Bandung: Pustaka Setia, 2013), hlm. 145.

menghafal semua yang telah dipelajarinya selama kurang lebih 3 tahun. Dengan demikian, menurutnya, apabila suatu saat mengalami musibah serupa di mana seluruh harta miliknya dirampok lagi, dia tidak akan kehilangan ilmu yang telah diusahakannya.⁵

al-Ghazali dianugerahi gelar kehormatan dengan sebutan *Hujjatul Islam* (Argumentasi Islam) berkat pembelaannya terhadap Islam, terutama dalam menghadapi kaum bathiniyah dan kaum filosof. Gelar tersebut semakin diperkuat oleh pernyataan seorang sarjana Eropa dan sebagian kalangan muslim yang menyebutnya sebagai muslim terbesar setelah Nabi Muhammad Saw., menjadikan al-Ghazali memiliki posisi yang luhur dan dihormati.⁶

Pada usia 20 tahun, al-Ghazali pergi ke Nisabur untuk mendalami ilmu fiqh dan teologi dengan belajar kepada al-Juwaini. al-Juwaini, yang kemudian menjadi gurunya, memainkan peran penting dalam mengembangkan dan memahami teologi Asy'ariyah. al-Ghazali bahkan menjadi asisten al-Juwaini hingga sang guru wafat. Dalam perjalanannya, al-Juwaini memperkenalkan al-Ghazali pada filsafat, termasuk logika dan filsafat alam, melalui disiplin ilmu teologi.⁷

Di samping mempelajari ilmu fiqh, al-Ghazali juga terlibat dalam pembelajaran dan praktik tasawuf yang dipandu oleh Abu Ali al-Farmadzi, seorang tokoh sufi dari Thus, yang merupakan murid dari al-Qusyairi. Namun, menurut Osman Bakar, pada awal keterlibatannya, al-Ghazali tidak mencapai tingkat di mana seorang sufi menerima inspirasi dari alam 'atas'. Selain tasawuf, al-Ghazali juga mempelajari doktrin-doktrin Ta'limiyah hingga al-Mustadzhir menjadi khalifah pada tahun 1094-1118 M.⁸

⁵Dedi Supriyadi, *Pengantar Filsafat Islam: Konsep, Filsuf dan Ajarannya...*, hlm. 145.

⁶Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2014), hlm. 162.

⁷Khudori Soleh, *Filsafat Islam Dari Klasik Hingga Kontemporer*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2016), hlm. 108.

⁸Osman Bakar, *Tauhid dan Sains*, Terj. Yuliani Liputo, (Bandung: Mizan, 1997, hlm.66.

Ilmu-ilmu yang dipelajari al-Ghazali dari al-Juwaini benar-benar dikuasainya dengan baik. Termasuk di dalamnya adalah pemahaman mendalam terhadap perbedaan pendapat dari para ilmu kalam, serta kemampuannya memberikan sanggahan-sanggahan yang tajam kepada para penentangannya. Karena keahliannya yang luar biasa dalam menghadapi masalah ini, al-Juwaini memberikan julukan khusus kepada al-Ghazali, yaitu "*Bahr Mu'riq*", yang secara harfiah berarti laut yang menghanyutkan. Kejeniusan dan kedalaman pemikiran yang dimiliki oleh al-Ghazali menjadikannya figur yang sangat terkenal dalam dunia keilmuan pada zamannya.⁹ Bahkan ada riwayat yang menyebutkan diam-diam bahwa di hati Imam Haramain timbul rasa iri dan membuatnya sampai mengatakan:

“Engkau telah memudarkan ketenaranku padahal aku masih hidup, apakah aku mesti menahan diri padahal ketenaranku telah mati”.

Dengan perantara al-Juwaini, al-Ghazali berkenalan dengan Nizam al-Mulk, perdana menteri dari Sultan Seljuk Malikiyah. Nizam al-Mulk adalah pendiri madrasah-madrasah al-Nizamiyah. Di tahun 1091 M, al-Ghazali diangkat menjadi guru di madrasah al-Nizam di Baghdad.¹⁰

Sejak saat itu, reputasi al-Ghazali merambah ke seluruh kawasan kerajaan Saljuk, dan hal ini menjadikan dirinya dipilih oleh Nizam al-Mulk untuk menjabat sebagai guru besar di Universitas Nizhamiyah, Baghdad, pada tahun 483 H/1090 M, meskipun usianya saat itu masih belia, yaitu 30 tahun. Di samping tugas mengajar di Nizhamiyah, al-Ghazali juga aktif terlibat dalam perdebatan dengan berbagai golongan yang berkembang pada masa itu.¹¹

⁹M. Solihin, Rosihon Anwar, *Ilmu Tasawuf*, (Bandung: Pustaka Setia, 2014), hlm. 137.

¹⁰Juhaya S. Praja, *Aliran-Aliran Filsafat dan Etika*, (Jakarta: Kencana, 2008), hlm. 201.

¹¹M. Solihin, Rosihon Anwar, *Ilmu Tasawuf*...., hlm. 137.

Selama berada di Baghdad, al-Ghazali tidak hanya berperan sebagai pengajar, melainkan juga aktif dalam meneliti ajaran dari berbagai aliran dan pengetahuan yang berkembang. Proses penelitiannya membawa dampak pada dirinya sendiri, menghasilkan keraguan terhadap kemampuan intelektualnya, terutama dalam menjawab berbagai persoalan yang muncul selama penelitian. Keraguan ini pada akhirnya membawanya pada pencarian keyakinan yang lebih mendalam.¹²

Setelah wafatnya Imam al-Haramain, al-Ghazali melakukan perjalanan ke al-Ashar untuk mengunjungi menteri Nizam al-Muluk dari pemerintahan Dinasti Saljuk. Kedatangannya disambut dengan penuh kehormatan sebagai seorang ulama besar, dan ia diperkenalkan kepada para ulama dan cendekiawan. Prestasi ilmiah al-Ghazali diakui oleh semua pihak. Menteri Nizam al-Muluk kemudian melantik al-Ghazali pada tahun 484 H/1091 M sebagai guru besar di perguruan tinggi Nizamiyah di Baghdad. Selama empat tahun, al-Ghazali memberikan pengajarannya di perguruan tinggi tersebut, dan perhatian serius dari para mahasiswa tidak hanya datang dari wilayah sekitar, melainkan juga dari tempat-tempat yang jauh.¹³

Meski demikian, al-Ghazali sendiri menghadapi keraguan terhadap pekerjaannya, yang akhirnya menyebabkan penyakit yang tidak dapat diobati menyerangnya. Ia memutuskan meninggalkan pekerjaannya dan pergi ke Damsyik. Di kota tersebut, al-Ghazali menghabiskan sekitar dua tahun untuk merenung, membaca, dan menulis, dengan ilmu tasawuf sebagai landasan hidupnya. Setelah itu, ia pindah ke Palestina, di mana ia terus merenung, membaca, dan menulis di Bait al-Maqdis. Pemikiran untuk menunaikan ibadah haji pun muncul, dan setelah menunaikannya, al-Ghazali kembali ke kota kelahirannya, Thus. Di

¹²Syamsul Rijal, *Khazanah Pemikiran Islam*, (Banda Aceh: Upublishing, 2013), hlm. 118.

¹³Ilyas Supena, *Filsafat Islam*, (Yogyakarta: Ombak Dua, 2013), hlm. 118-119.

sana, ia menjalani kehidupan bersendirian dan beribadah, kondisi ini berlangsung selama 10 tahun sejak kepindahannya ke Damsyik. Selama periode tersebut, ia menulis banyak karya terkenal, termasuk *Ihya 'Ulumuddin*.¹⁴

Setelah menyelesaikan karyanya, *Ihya 'Ulumuddin*, al-Ghazali kembali ke Baghdad untuk menyelenggarakan majelis ilmu dan menjelaskan maksud dari isi kitabnya. Namun, karena adanya tekanan dari penguasa, al-Ghazali diminta kembali ke Naisabur dan mengajar di perguruan tinggi Nizamiah. Pekerjaan ini hanya berlangsung selama dua tahun, dan akhirnya, ia kembali ke kampung halamannya, Thus. Di sana, al-Ghazali mendirikan sebuah sekolah di sebelah rumahnya sebagai tempat belajar para ahli fiqh dan ahli tasawuf. Ia membagi waktunya untuk membaca al-Qur'an, mengadakan pertemuan dengan para fuqaha dan ahli tasawuf, memberikan pelajaran kepada mereka yang ingin belajar darinya, dan intensif dalam melakukan shalat.¹⁵

Tentang diri al-Ghazali dalam kitabnya *Thabaqat*, al-Isnawi memberikan komentar kepada al-Ghazali bahwasannya al-Ghazali adalah seorang imam yang namanya membawa rasa lapang dada dan jiwa yang dinamis. Tulisannya memiliki nilai yang tinggi sehingga menghargai tempat tinta dan perlu sehelai kertas untuk menggambarannya. Penyampaiannya memikat dan mampu membuat pendengarnya merenung dengan khidmat, sementara kepala cenderung menunduk dalam kekhusyukan. Ia merupakan poros utama dari berbagai perwujudan dan berkah yang meliputi segala bentuk keberadaan.¹⁶

Setelah memperoleh kebenaran yang hakiki dalam proses kehidupannya yang sangat panjang, tidak lama kemudian Imam al-Ghazali menghembuskan nafasnya yang terakhir di Thus pada

¹⁴Ahmad Syadali dan Mudzakir, *Filsafat Umum*, (Bandung: Pustaka Setia, 1997), hlm. 179.

¹⁵Ilyas Supena, *Filsafat Islam...*, hlm. 119.

¹⁶Al-Ghazali, *Mahabbah*, Terj. Ahmad Sunarto, (Semarang: Surya Angkasa, 2004), hlm. Viii.

tanggal 19 Desember 1111 M yang bertepatan pada hari Senin 14 Jumadil Akhir tahun 505 H dengan meninggalkan begitu banyak karyanya.¹⁷ Jenazahnya dikebumikan di makam al-Thahiran, berdekatan dengan makam al-Firdausi yang merupakan seorang ahli sya'ir yang termasyhur.¹⁸ al-Ghazali meninggalkan 3 orang anak perempuan, sedangkan Hamid anak laki-lakinya meninggal sewaktu kecil yang mendahului al-Ghazali. Karena itulah ia diberi gelar "Abu Hamid" (Bapak si Hamid).¹⁹

B. Karya-karya Imam al-Ghazali

Imam al-Ghazali dikenal sebagai seorang ulama yang sangat produktif dalam kegiatan menulis. Baik saat berperan sebagai pejabat tinggi di Mu'askar, mengemban tugas sebagai profesor di Baghdad, melalui masa skeptis di Naisabur, hingga dalam perjalanannya mencari kebenaran dan hingga akhir hayatnya, beliau tetap berkomitmen untuk menulis dan mengarang.

Dalam *Ta'rif al-Ihya fadha'il al-Ihya*, Syeikh Abdur Qadir Alaydrus Ba'lawi mencatat bahwa ulama besar Quthbu al-Yaman, Isma'il bin Muhammad al-Hadrami, mengungkapkan dalam jawabannya mengenai nilai karya-karya al-Ghazali dengan menyatakan bahwa ada tiga Muhammad dalam Islam, yaitu Muhammad bin Abdullah sebagai penghulu segala nabi, Muhammad bin Idris al-Syafi'i sebagai penghulu segala imam, dan Muhammad al-Ghazali sebagai penghulu segala penulis kitab.²⁰

Para penulis sejarah sampai sekarang belum menyepakati secara definitive tentang jumlah kitab atau karangan Imam al-Ghazali sampai sekarang. Menurut Ahmad Daudy, penelitian terbaru mengenai jumlah kitab yang dikarang oleh Imam al-Ghazali

¹⁷M. Solihin, Rosihon Anwar, *Ilmu Tasawuf*...., hlm. 138.

¹⁸Al-Ghazali, *Ihya 'Ulumuddin*, Terj. Ismail Yakub, (Jakarta: Faizan, 1994), hlm. 25).

¹⁹Zainuddin, *Seluk Beluk Pendidikan dari Al-Ghazali*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1991), hlm. 10.

²⁰Abdul Qadir Alaydrus Ba'lawi, *Ta'rif Al-Ihya fi Fadha'il Al-Ihya*, (Jakarta: Darul Ihya' Al-Kutub Al-'Arabiyah, t.t), hlm.10.

dilakukan oleh Abdurrahman al-Badawi dan hasilnya telah disusun dalam buku berjudul Muallafat al-Ghazali.

Abdurrahman mengelompokkan kitab-kitab yang memiliki kaitan dengan karya-karya Imam al-Ghazali ke dalam tiga kategori. Pertama, kelompok kitab yang dapat dipastikan sebagai karya asli al-Ghazali, terdiri dari 72 buah kitab. Kedua, kelompok kitab yang diragukan sebagai karya orisinalnya, mencakup 22 buah kitab. Ketiga, kelompok kitab yang dengan pasti bukan karya Imam al-Ghazali, yang terdiri dari 31 buah kitab. Kitab-kitab yang ditulis oleh Imam al-Ghazali mencakup berbagai bidang ilmu yang terkemuka pada zamannya, termasuk tetapi tidak terbatas pada ilmu tafsir al-Qur'an, ilmu kalam, ushul fiqh, fiqh, tasawuf, mantiq, falsafah, dan bidang ilmu lainnya.

Berbeda dengan pernyataan di atas, Badawi mengatakan bahwa jumlah karangan al-Ghazali ada 47 buah. Nama buku tersebut adalah:

1. Kelompok filsafat dan ilmu kalam:

- a. *Maqasid al-Falasifah* (Tujuan para Filosof), kitab ini berisikan materi tentang ilmu manthiq, alam, dan masalah ketuhanan.
- b. *Tahafut al-Falasifah* (Kekacauan para Filosof) di uraikan
- c. Kitab ini berisikan kritikan terhadap para filosof.
- d. *al-Iqtishad fi al-I'tiqad* (Moderasi dalam Aqidah)
- e. Di dalam kitab ini
- f. *Al-Munqidz min al-Dhalal* (Pembebasan dari kesesatan). Dalam karyanya ini, Imam al-Ghazali menguraikan sejumlah disiplin ilmu yang memberikan warna pada zamannya serta mengulas berbagai aliran yang signifikan. Ia menyajikan penilaian kritis terhadap ilmu dan aliran-aliran tersebut, kemudian menguraikan baik keunggulan maupun kelemahan-kelemahan yang dimilikinya.
- g. *al-Maqshad al-Asnafi Ma'ani Arma'illah al-Husna* (Arti nama-nama Tuhan).

- h. *Faishal al-Tariqah bain al-Islam wa al-Zindikah* (Perbedaan Islam dan Atheis).
- i. *al-Qisthas al-Mustaqim* (Jalan untuk mentralsir perbedaan Pendapat).
- j. *al-Mutadzir* (Penjelasan-penjelasan)
- k. *Hujjah al-Haq* (Argumen yang Benar)
- l. *Mufahil al-Hilaf fi Ushul al-Din* (Pemisah perselisihan dalam Prinsip-prinsip Agama).
- m. *al-Muntadla fi 'Ilmi al-Jidal* (Teori Diskusi).
- n. *al-Madznun bihi 'ala Ghairi ahlihi* (Persangkaan pada yang bukan ahlinya).
- o. *Mihaq al-Nadzar* (Metode Logika).
- p. *Asraru Ilm al-Din* (Misteri Ilmu Agama).
- q. *al-Arbain fi ushul al-Din* (40 Masalah Ilmu Agama).
- r. *Iljam al-Awwam fi ilm al-kalam* (membentengi orang awam dari ilmu kalam)
- s. *al-Qaul al-Jamil fi Raddi 'ala Man Ghayyar al-Injil* (Jawaban jitu untuk menolak orang yang merubah injil).
- t. *Miyar al-Ilm* (Kriteria Ilmu).
- u. *al-Intishar* (Rahasia-rahasia alam).
- v. *Itsbat al-Nadzar* (Pemantapan logika).

2. Kelompok ilmu fiqh dan ushul fiqh

- a. *al-Basith* (Pembahasan yang mendalam)
- b. *al-Wasith* (Perantara)
- c. *al-Wajib* (Surat-surat Wasiat)
- d. *Khulashah al-Mukhtashar* (Intisari ringkasan karangan)
- e. *al-Mankhul* (Adat Kebiasaan)
- f. *Syifa' al-Alif fi al-Qiyas wa al-Ta'wil* (Terapi yang tepat pada qiyas dan ta'wil)
- g. *al-Dzari'ah ila Makarim al-Syari'ah* (Jalan menuju kemuliaan Syari'ah)

3. Kelompok ilmu akhlak dan tasawuf

- a. *Ihya 'Ulum al-Din* (Menghidupkan kembali ilmu-ilmu agama, dalam kitab ini berisikan kumpulan pokok-pokok agama dan aqidah, ibadah, akhlak, dan kaidah-kaidah suluk).
- b. *Mizan al-'Amal*, (Timbangan amal) di dalamnya berisikan penjelasan tentang akhlak.
- c. *Kimya' al-Sa'adah* (Kimia kebahagiaan)
- d. *Misykat al-Anwar* (Relung-relung cahaya)
- e. *Minhaj al-Abidin* (Pedoman orang yang beribadah)
- f. *al-Durar al-Fakhirah di Kasyfi 'Ulum al-Akhirah* (Mutiara penyingkap ilmu akhirat)
- g. *al-Anis fi al-Wahdah* (Lembut-lembut dalam kesatuan)
- h. *al-Qurabah ila Allah 'Azza Wajalla* (Pendekatan diri kepada Allah)
- i. *Akhlaq al-Abrar wa Najat al-Asyrar* (Akhlak orang-orang yang baik dan keselamatan dari akhlak yang buruk).
- j. *Bidayah al-Hidayah* (Langkah awal mencapai hidayah)
- k. *al-Mabadi wal al-Ghayah* (Permulaan dan tinjauan akhir)
- l. *Talbis al-Iblis* (Tipu daya iblis)
- m. *Nasihat Al-Muluk* (Nasehat untuk raja-raja)
- n. *al-Ulum al-Ladduniyah* (Risalah ilmu ketuhanan)
- o. *al-Risalah al-Qudsiyah* (Risalah suci)
- p. *al-Ma'khadz* (Tempat pengambilan)
- q. *al-Amali* (Kemuliaan)

4. Kelompok ilmu tafsir

- a. *Yaqut al-Ta'wil fi Tafsir al-Tanzil* (Metode Ta'wil dalam menafsirkan Al-Qur'an)
- b. *Jawahir al-Qur'an* (Rahasia-rahasia Al-Qur'an)

Dari hasil pemaparan di atas dapat dilihat bahwa al-Ghazali dalam hidupnya telah menempuh berbagai lika liku kehidupan, menempuh berbagai jalan, dan meneliti berbagai mazhab, dimulai sebagai seorang ahli fiqh, kemudian menjadi seorang teolog Islam,

berpindah sebagai filosof Muslim dan berakhir sebagai seorang ahli tasawuf (Sufi).

C. Kritik al-Ghazali terhadap Para Filosof

Pemikiran al-Ghazali terkadang memunculkan kesulitan pemahaman, sebab pada awalnya ia cenderung meragukan segala sesuatu dan pemikirannya selalu bertentangan. Hal ini tercermin dalam karyanya, "*al-Munqidz Min al-dalal*" (Penyelamat dari Kesesatan). Dalam karya ini, al-Ghazali tampak mencari kebenaran yang bersifat absolut. Ia meragukan kebenaran yang diperoleh melalui pancaindra, seperti bayangan rumah yang statis namun berpindah. Selanjutnya, ia juga meragukan kebenaran yang diperoleh melalui akal, mengaitkannya dengan kebenaran mimpi yang, meskipun direkam oleh akal, tidak dapat dibuktikan kebenarannya setelah sadar. al-Ghazali berpendapat bahwa kesadaran yang tinggi akan membimbing kita menuju kebenaran yang lebih tinggi. Dalam kitab "*Maqasid al-Falasifah*" (Tujuan Para Filosof), al-Ghazali mengkritik pemikiran filsafat, dan kritiknya ini terwakili dalam karyanya lain, "*Tahafut al-Falasifah*" (Kerancuan Filsafat). Akhirnya, al-Ghazali menganggap bahwa satu-satunya pengetahuan yang dapat menghasilkan keyakinan adalah pengetahuan yang diperoleh langsung dari Tuhan melalui jalan tasawuf.²¹

Itulah sebabnya mengapa pemikiran al-Ghazali kadang-kadang menunjukkan kontras, yang kemudian menimbulkan pertanyaan apakah al-Ghazali dapat disebut sebagai seorang filosof atau tidak. Beberapa berpendapat bahwa pemikiran al-Ghazali benar-benar kontras, sementara lainnya melihat perbedaan dan pertentangan dalam pemikiran al-Ghazali sebagai hasil perkembangan pemikirannya. Pemikiran al-Ghazali dianggap memiliki dimensi yang ditujukan untuk kelompok tertentu, sementara yang lain ditujukan untuk masyarakat umum. al-Ghazali

²¹Ibrahim, *Filsafat Islam Masa Awal*, (Makassar: PKBM Rumah Buku Carabaca, 2016), hlm. 102-103.

mengelompokkan tingkatan pemikiran manusia ke dalam tiga tingkatan yang berbeda.;

1. Kaum awam, kaum ini membutuhkan nasehat.
2. Kaum pilihan, kaum ini membutuhkan hikmah.
3. Kaum penengkar, kaum ini membutuhkan argument, sehingga menurut Sulaiman Dunya al-Ghazali memberikan keterangan sesuai dengan kaum dan situasi yang dihadapinya.

Dalam kitabnya *Maqasid al-Falasifah* dan *Tahafut al-Falasifah* dapat dilihat bahwa kritikan al-Ghazali terhadap para filosof terlihat jelas bahwa al-Ghazali mengkafirkan para filosof dalam tiga hal:

1. Qadimnya alam, dalam artian tidak bermula.
2. Keterbatasan pengetahuan terhadap hal-hal yang kecil (juz'iyah).
3. Pembangkitan jasmani di hari akhir tidak ada.²²

Pandangan al-Ghazali tentang qadimnya alam diakui dan dijawab dengan pernyataan bahwa menurutnya "alam ini adalah sesuatu yang baru". Kebaruan alam ini, menurut al-Ghazali, terjadi karena kehendak Tuhan. Kehendak Tuhan dianggap sebagai faktor yang membedakan satu entitas dari yang lain. al-Ghazali menekankan bahwa kehendak Tuhan bersifat mutlak, artinya Tuhan dapat memilih waktu tertentu tanpa perlu memberikan penjelasan tentang sebabnya, karena sebab itu sendiri merupakan kehendak Tuhan. Dengan demikian, pandangan ini menyiratkan bahwa kehendak Tuhan tidak terbatas.²³

al-Ghazali berpendapat bahwa Tuhan memiliki pengetahuan tentang peristiwa-peristiwa yang kecil-kecil, dan pengetahuan tersebut tidak akan mengubah esensi Tuhan. Bagi al-Ghazali, ilmu pengetahuan Tuhan merupakan tambahan bagi hakikat Tuhan. Selain itu, al-Ghazali meyakini bahwa alat-alat manusia akan

²²Ibrahim, *Filsafat Islam Masa Awal...*, hlm. 102-103.

²³Mulyadi, Polemik Pemikiran Filsafat al-Ghazali dan Ibnu Rusyd, *Tamaddun: Jurnal Kebudayaan dan Sastra Islam*, Nomor 2, Volume VIII, Juli 2008, hlm.158-159.

dikembalikan kepada mereka di akhirat, memungkinkan manusia merasakan kenikmatan dan kesakitan jasmani. Kembalinya alat-alat tersebut ke tubuh manusia, yaitu badan, dianggap al-Ghazali sebagai suatu bentuk kebangkitan. Dalam pandangannya, kebangkitan jasmani di akhirat dapat melibatkan pemindahan "jiwa" ke badan yang baru.²⁴

Miska Muhammad Amin menyajikan pandangan menarik al-Ghazali mengenai pencarian kebenaran, yang mencakup empat kelompok manusia dengan ciri khas masing-masing. Pertama, kelompok *mutakallimin* (ahli kalam) diakui sebagai ekspresi pemikiran intelektual. Kedua, kelompok *Bathiniyah* terdiri dari pengajar berwenang yang menyatakan bahwa mereka memperoleh kebenaran dari guru yang memiliki pribadi yang sempurna dan tersembunyi. Ketiga, kelompok filosof (ahli fikir) mengidentifikasi diri sebagai kelompok logika. Keempat, kelompok sufi menyatakan bahwa hanya mereka yang dapat mencapai kebenaran dengan Allah melalui penglihatan dan pemahaman batiniah. Al-Ghazali menyimpulkan bahwa kebenaran tidak mungkin ditemukan oleh siapa pun di luar kelompok-kelompok tersebut.²⁵

Pemikiran menarik lainnya dari al-Ghazali berkaitan dengan hubungan antara akal dan wahyu. Miska Muhammad Amin merangkum pandangan al-Ghazali mengenai akal dan wahyu sebagai berikut: "Selama berabad-abad, para filosof Islam memperdebatkan apakah akal dan wahyu bertentangan atau saling melengkapi. al-Ghazali menggambarkan bahwa kecerdasan akal adalah satu tingkatan dalam perkembangan manusia, di mana manusia dilengkapi dengan mata untuk melihat berbagai macam bentuk yang dapat dimengerti, yang berada di sebelah akal pengetahuan." al-Ghazali menegaskan kembali kemampuan akal tersebut, menyatakan bahwa "dalam menggambarkan realitas, kata-

²⁴Mulyadi, Polemik Pemikiran Filsafat al-Ghazali dan Ibnu Rusyd, *Tamaddun: Jurnal Kebudayaan dan Sastra Islam...*, hlm. 159.

²⁵Miska Muhammad Amin, *Epistemologi Islam: Pengantar Filsafat Pengetahuan Islam*, (Jakarta: UIP, 1984), hlm. 50.

kata hanya mengikuti ketentuan-ketentuan akal pikiran, dan kebenaran agamawi tidak dapat dijelaskan dengan kata-kata." Pengertian tentang kebenaran agamawi memerlukan perkembangan khusus dari pembaca kebenaran, di mana unsur pokok pengetahuan itu dihubungkan.

D. Riwayat Hidup Ibnu Rusyd

Ibnu Rusyd, yang nama lengkapnya adalah Abu al-Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Rusyd, lahir di kota Cordova, Andalusia (Spanyol) pada tahun 1126 M. Beliau berasal dari keluarga bangsawan dan terpelajar. Ibnu Rusyd terkenal sebagai sosok yang memiliki minat besar dalam dunia keilmuan. Bahkan, sejak dewasa, Ibnu Rusyd tidak pernah absen dari kegiatan membaca dan aktivitas keilmuan, kecuali pada malam ayahnya meninggal dan pada malam pertama pernikahannya.

Ayah Ibnu Rusyd, seorang ahli fikih dan hakim, begitu juga kakeknya, yaitu Muhammad bin Ahmad (w. 520 H/1126 M), sangat terkenal sebagai ahli fikih dan ahli hukum yang berpengaruh di Cordova. Sang kakek dan cucunya, Ibnu Rusyd, memiliki nama yang sama, yaitu al-Walid. Untuk membedakan keduanya, sang kakek dipanggil Abul Walid al-Jadd (kakek), sementara sang cucu dipanggil Abul Walid al-Hafidz. Lingkungan keluarganya sangat mendukung pembentukan intelektual Ibnu Rusyd.²⁶

Pendidikan awalnya di tempuh di Cordova.²⁷ Di kota ini Ibnu Rusyd belajar tafsir, hadis, fiqh, teologi, sastra Arab, matematika,

²⁶ Ahmad Fuad al-Ahwani, *Filsafat Islam*, Terj. Sutardji Calzoum Bachri, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997), hlm. 107.

²⁷ Cordova merupakan sebuah kota yang pada saat itu menjadi pusat kajian-kajian ilmu pengetahuan. Mengenai keutamaan Cordova dalam bidang-bidang ilmu pengetahuan dijelaskan oleh Yusuf Musa, yaitu adanya dialog Ibnu Rusyd dan Ibnu Zuhr: "saya tidak tahu apa yang akan anda katakan! Jika seorang yang 'alim meninggal di Seville maka buku-bukunya akan dikirim ke Cordova untuk dijual di sana; dan jika seorang musisi meninggal di Cordova maka peralatan musiknya akan dikirim ke Seville." Selanjutnya di akhir dialog tadi periwayatnya mengatakan bahwa Cordova merupakan kota Allah yang bukunya paling banyak. Kisah tersebut menggambarkan bahwa Cordova pada waktu itu mempunyai posisi penting dalam perkebangan ilmu pengetahuan. Lihat

fisika, astronomi, logika, filsafat, dan kedokteran. Kota Cordova sendiri saat itu dikenal sebagai pusat studi-studi filsafat, yang bersaing dengan kota Damaskus, Baghdad, dan Cairo di timur.²⁸

Setelah menyelesaikan pendidikannya, Ibnu Rusyd mendapatkan tawaran untuk mengajar di Maroko dan sekaligus memimpin perguruan tingginya. Namun, pengalamannya di Maroko hanya berlangsung selama satu tahun. Kemudian, atas permintaan khalifah Abd al-Mu'min dari Dinasti Muwahidin, Ibnu Rusyd diundang untuk kembali ke Cordova guna mengajar, menjabat sebagai guru besar, dan sekaligus memimpin Cordova. Di almaternya ini, ia memberikan pengabdian selama lebih kurang 9 tahun. Kesempatan untuk menginjakkan kakinya di istana Abu Ya'qub Yusuf (526/1131-558/1162), yang menggantikan Khalifah Abd al-Mu'min pada tahun 564/1169, terbuka setelah pertemuannya dengan Ibnu Thufail.²⁹

Sultan meminta Ibnu Rusyd untuk menyusun ulasan atau tafsir terhadap karya-karya Aristoteles. Keterampilan Ibnu Rusyd sebagai komentator Aristoteles sangat diakui karena ia memberikan syarah yang mengagumkan terhadap pemikiran Aristoteles. Berkat keahliannya dalam ilmu fiqh, ia dipercaya sebagai hakim di Seville. Dua tahun setelahnya, karirnya mengalami peningkatan, dan ia dipercaya sebagai hakim di Cordova. Selanjutnya, Ibnu Rusyd menjabat sebagai Ketua Mahkamah Agung (*qadhi al-jama'ah*). Pentahbisan ini mengikuti jejak keluarganya, dimana sejak zaman kakeknya, profesi hakim sudah menjadi bagian dari tradisi keluarganya.³⁰

A.R.Shohibul Ulum, *Ibnu Rusyd: Sebuah Biografi*, (Yogyakarta: Anak Hebat Indonesia, 2022), hlm. 6.

²⁸A. Khudori Soleh, *Filsafat Islam: Dari Klasik Hingga Kontemporer*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2016), hlm. 122.

²⁹Nurisman, *Konsep Atomisme dan Kausalitas Pemikiran al-Ghazali dan Ibnu Rusyd*, (Yogyakarta: Kalimedia, 2022), 58-59.

³⁰Nurisman, *Konsep Atomisme dan Kausalitas Pemikiran al-Ghazali dan Ibnu Rusyd...*, hlm. 59.

Ibnu Rusyd sangat kagum kepada Aristoteles. Ia berusaha memurnikan kembali ajaran Aristoteles supaya oleh para filosof tidak mencampurkan dengan filsafat Plotinus. Ia berusaha supaya ajaran Aristoteles dapat dipahami dengan mudah.³¹

Ibnu Rusyd menganggap Aristoteles sebagai manusia yang sempurna dan sebagai ahli pemikiran terbesar yang telah mencapai kebenaran tanpa dicampur dengan kesalahan. Ibnu Rusyd menyoroti kemungkinan kesalahan dalam pemahaman pikiran Aristoteles, terutama dalam perbandingan dengan penafsiran al-Farabi dan Ibnu Sina. Dalam beberapa hal, Ibnu Rusyd memiliki pandangan yang berbeda, dan ia menunjukkan bahwa pemahamannya lebih dapat diterima daripada pandangan yang telah ada sebelumnya.³²

Ibnu Rusyd memiliki peran yang signifikan dalam berbagai bidang, seperti hakim di Seville dan kota-kota lain di Spanyol, serta pernah menjabat sebagai dokter istana di Cordova. Meskipun dikenal sebagai filosof dan hakim yang berpengaruh, ia menghadapi ketidaksetujuan dari ulama dan fuqaha karena pemikirannya dianggap bertentangan dengan keyakinan agama. Selama pemerintahan Abu Yusuf Ya'kub al-Mansur, Ibnu Rusyd memiliki pengaruh besar, di mana pendapat dan kata-katanya dianggap mutlak. Namun, situasi berubah saat terjadi peperangan dengan kaum Kristen, dan Ibnu Rusyd diusir dan diasingkan ke Lucena, sebuah kampung Yahudi. Kemudian, ia dipindahkan ke Maroko, di mana ia meninggal pada tahun 595 H/1198 M.³³

Setelah wafatnya Ibnu Rusyd, perkembangan sejarah Filsafat Islam mengalami periode kevakuman hingga sekitar tahun 1870. Pada masa tersebut, Jamaluddin al-Afghani (1839-1897) memulai seruan untuk mendorong umat Islam agar kembali mengembangkan filsafat. Upaya ini kemudian diikuti oleh Muhammad Abduh (1849-

³¹Miswari, *Filsafat Terakhir*, (Yogyakarta: Zahir Publishing, 2020), hlm. 193.

³²Atang Abdul Hakim, Beni Ahmad Saebani, *Filsafat Umum: Dari Metodologi Sampai Teofilosofi*, (Bandung: Pustaka Setia, 2016), hlm. 505.

³³Sunardi Dahri Tiam, *Historiografi Filsafat Islam: Corak, Periodisasi dan Aktualisasi*, (Malang: Intrans Publishing, 2015), hlm. 139-140.

1905) dan Muhammad Iqbal (1873-1938). Meskipun demikian, tampaknya hingga saat ini, filsafat masih belum sepenuhnya menarik perhatian sebagai disiplin ilmu yang signifikan dalam lingkup Islam.³⁴

E. Karya-karya Ibnu Rusyd

Ibnu Rusyd merupakan seorang penulis yang sangat produktif, mencakup berbagai disiplin ilmu dan bidang pengetahuan, seperti fiqh, ushul fiqh, bahasa, kedokteran, astronomi, politik, akhlak, dan filsafat. Jumlah tulisannya mencapai tidak kurang dari sepuluh ribu lembar, yang terdiri dari karya-karya orisinal, ulasan, dan ringkasan. Pengharganya yang tinggi terhadap filsuf Barat klasik, terutama Aristoteles, tercermin dalam perhatiannya yang mendalam terhadap pemikiran Aristoteles, yang ia ulas dan ringkas dengan seksama. Selain itu, Ibnu Rusyd juga menulis ulasan tentang karya-karya Plato, Iskandar Aphrodisias, Plotinus, Galinus, al-Farabi, Ibnu Sina, al-Ghazali, dan Ibnu Bajjah.³⁵

Karya-karya Ibnu Rusyd terbagi menjadi 2 kelompok yaitu karya asli dan karya beliau untuk mengulas/mengomentari karya tokoh lain³⁶:

1. Karya Asli

- a. *Bidayatul Mujtahid wa Nihayah al-Muqtashid*, buku ini berkaitan dengan ilmu fiqh yang bernilai sangat tinggi, karena berisi perbandingan mazhab dalam fiqh dengan menyebutkan alasannya masing-masing.
- b. *Fashul Maqal fi ma baina al-Hikmati wa al-Syari'ati min al-Ittisal*, kitab ini berisikan pembahasan tentang ilmu kalam. Yang dimaksudkan untuk menunjukkan adanya persesuaian antara syari'at dan filsafat dan sudah pernah diterjemahkan ke dalam

³⁴Asmoro Achmadi, *Filsafat Umum*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2010), hlm. 106.

³⁵Atang Abdul Hakim, Beni Ahmad Saebani, *Filsafat Umum: Dari Metologi Sampai Teofilosofi...*, hlm. 504.

³⁶A.R.Shohibul Ulum, *Ibnu Rusyd: Sebuah...*, hlm. 6.

Bahasa Jerman pada tahun 1895 M oleh Muler yang merupakan seorang orientalis yang berasal dari Jerman.

- c. *al-Kasyf'an Manahij al-Adillah fi Aqaidi Ahl al-Millah* (ilmu kalam), buku ini menguraikan tentang pendirian aliran-aliran ilmu kalam dan kelemahan-kelamahnya dan sudah pernah diterjemahkan ke dalam Bahasa Jerman juga oleh Muler pada tahun 1895.
- d. *Tahafut al-Tahafut*, sebuah buku yang fenomenal dan terkenal dalam ranah filsafat dan ilmu kalam dan dimasukkan untuk membela filsafat dari serangan Al-Ghazali dalam bukunya *Tahafut al-Falasifah*. Buku *Tahafut al-Tahafut* ini sudah berkali-kali diterjemahkan ke dalam Bahasa Jerman dan diterjemahkan pula ke dalam Bahasa Inggris oleh Van den Berg, yang terbit pada tahun 1952 M.³⁷
- e. *Mukhtashar al-Mustashfâ fi Ushul al-Ghazâlî*, sebuah ringkasan dari kitab ushul fiqh yang disusun al-Ghazali.
- f. *al-Kulliyah fi al-Thibb*, adalah buku besar dalam bidang kodekteran yang alam literature Barat dikenal dalam terjemahan Bahasa latin sebagai *De Colliget*.
- g. *al-Da'awi*, sebuah buku tentang hukum acara peradilan.
- h. *al-Jism al-Samawi*, mengenai benda-benda langit yang ia tulis saat berada di Marakesh hingga ketika berada di Seville pada tahun 1178-1179.
- i. *Risâlah al-Kharâj*, suatu tulisan ringkas mengenai perpajakan.
- j. *Dhamimah li Mas'alah al-'Ilm al-Qadim*, merupakan tulisan pelengkap sebagai appendiks pada buku *Fashl al-Maqal*.

2. Karya Ulasan

- a. *Jawami' Siyasa Aflathun*, sebuah komentar atas buku *Politeia* karya Plato.

³⁷Atang Abdul Hakim, Beni Ahmad Saebani, *Filsafat Umum: Dari Metologi Sampai Teofilosofi...*, hlm. 405-505.

- b. *Kitâb al-âtsâr al-'Ulwiyyah*, sebuah karya terjemahan dari buku *Meteorologica* karya Aristoteles mengenai benda-benda di jagat raya.
- c. *Kitâb al-Hayawân*, komentar Ibn Rusyd atas buku *De Anima* karya Aristoteles.
- d. *Kitâb al-Kawn wa al-Fasâd*, sebuah karya terjemahan dari buku *de Generatione et Corruptione* karya Aristoteles mengenai penciptaan dan hancurnya makhluk-makhluk fisik.
- e. *Syarh al-Samâ' al-Thabî'î*, sebuah karya ulasan atas buku *Physica* karya Aristoteles.
- f. *Syarh al-Samâ' wa al-'âlam*, sebuah karya ulasan buku *de Caelo et Mundo* karya Aristoteles
- g. *Syarh Kitâb al-Burhân*, sebuah karya ulasan untuk buku *Demonstration* karya Aristoteles.
- h. *Syarh Kitâb al-Nafs*, sebuah karya ulasan mengenai psikologi.
- i. *Talkhîsh al-Samâ' al-Thabî'î*, sebuah karya ringkasan dari buku *Physica* karya Aristoteles.
- j. *Talkhîsh Kitâb al-'Ibârah*, sebuah karya ringkasan masih berupa manuskrip.
- k. *Talkhîsh Kitâb al-Akhlâq li Aristhûthâlîs*, sebuah karya ringkasan dari buku *Ethica Nicomachea* karya Aristoteles.
- l. *Talkhîsh Kitâb al-Burhân li Aristhû*, sebuah karya ringkasan masih berupa manuskrip.
- m. *Talkhîsh Kitâb al-Himmiyât karya Galen*, pada tahun 1193 (589 H).
- n. *Talkhîsh Kitâb al-Jadal*, sebuah karya ringkasan masih berupa manuskrip.
- o. *Talkhîsh Kitâb al-Khathâbah*, sebuah karya ringkasan dari buku *Rhetoric* karya Aristoteles.
- p. *Talkhîsh Kitâb al-Maqûlât*, sebuah karya ringkasan dari buku *Categoriae* karya Aristoteles/
- q. *Talkhîsh Kitâb al-Qiyâs*, sebuah karya berupa manuskrip.
- r. *Talkhîsh Kitâb al-Safsathah*, sebuah karya ringkasan dari buku *Sophistica* karya Aristoteles.

- s. *Talkhîsh Kitâb al-Syi'r*, sebuah karya ringkasan dari buku *Poetica* karya Aristoteles.
- t. *Talkhîsh Mâ ba'd al-Thabî'ah*, sebuah karya ringkasan dari buku *Metaphysica* karya Aristoteles.
- u. *Urjuzah fî al-Thibb*, sebuah ulasan dari syair-syair Ibn Sina mengenai bidang kedokteran.
- v. *Talkhîsh Madkhal Fûrfûriyûs*, sebuah karya ringkasan dari buku *Isagoge* yang berisi pengantar mengenai logika karya Porphyry.³⁸

F. Pembelaan Ibnu Rusyd terhadap Filsafat

Seperti halnya al-Ghazali yang memberikan kritik yang sangat tajam terhadap filsafat karena dianggap menyimpang dari ajaran agama Islam, Ibnu Rusyd melakukan pembelaan terhadap para filosof dengan merespons kritik al-Ghazali. Dalam responsnya, Ibnu Rusyd menyajikan tiga poin yang mencakup penjelasan dan pembelaan terhadap pandangan para filosof yang dikritik oleh al-Ghazali, yaitu:

1. Masalah Alam Qadim

al-Ghazali berpendapat bahwa alam ini bersifat baru, alam diciptakan dari tiada sama sekali (*creatio ex nihilo*). Ibnu Rusyd mengkritik al-Ghazali bahwa argument al-Ghazali tidak tepat yaitu menyamakan adat kebiasaan dengan sebab-sebab alami. Selanjutnya ia menegaskan bahwa argument al-Ghazali adalah argument *ahl zahir*. Di samping itu Ibnu Rusyd menunjukkan ayat-ayat al-Qur'an untuk menguatkan argumen mengenai alam semesta yang menurutnya kadim.

2. Masalah Tuhan Tidak Mengetahui yang Juz'iyat

Ibnu Rusyd menanggapi tuduhan al-Ghazali terkait pendapat para filosof bahwa Tuhan tidak mengetahui *juz'iyat* dengan

³⁸Aminullah Elhady, *Averroisme Dimensi-Dimensi Pemikiran Ibn Rusyd*, (Yogyakarta: Bildung, 2018). hlm. 13-17.

menyatakan bahwa para filosof sebenarnya tidak dapat berpendapat demikian. Menurut Ibnu Rusyd, al-Ghazali keliru dalam menginterpretasikan pandangan para filosof. Argumen yang dikemukakan oleh para filosof, menurut Ibnu Rusyd, adalah bahwa pengetahuan Tuhan mengenai perincian yang terjadi di alam ini berbeda dengan pengetahuan manusia mengenai perincian tersebut.

3. Masalah Tuduhan bahwa Para Filosof Mengingkari Kebangkitan Jasmani

Ibnu Rusyd menanggapi tuduhan al-Ghazali dengan menyatakan bahwa al-Ghazali telah membuat pernyataan yang saling bertentangan. Dalam kitab *Tahafut al-Falasifah*, Ibnu Rusyd menegaskan bahwa tidak ada seorang Muslim pun yang menyatakan bahwa kebangkitan hanya terjadi dalam bentuk rohani. Ibnu Rusyd menilai pernyataan tersebut bertentangan dengan apa yang seharusnya disebutkan oleh al-Ghazali, meskipun al-Ghazali tidak menyebutkan nama kitab yang dimaksudkan. Dalam kitabnya, al-Ghazali menyatakan bahwa kebangkitan kaum sufi akan terjadi hanya dalam bentuk rohani dan tidak dalam bentuk jasmani. Oleh karena itu, menurut Ibnu Rusyd, tidak ada kesepakatan di kalangan ulama mengenai kebangkitan di hari kiamat, sehingga pandangan filosof yang menolak kebangkitan jasmani tidak dapat dianggap sebagai bentuk penistaan agama.³⁹

Ibnu Rusyd berpendapat bahwa untuk orang awam, konsep kebangkitan seharusnya dijelaskan dalam bentuk jasmani dan bukan dalam bentuk rohani. Menurutnya, pembangkitan jasmani akan lebih efektif dalam mendorong orang awam untuk menghindari perbuatan-perbuatan maksiat.

³⁹Elvi Damayanti, *History Of Filsafat Islam*, (Purwoketo, IAIN Purwoketo, 2013), hlm. 142-145.

BAB IV

EKSPOSISI ARGUMEN AL-GHAZALI DAN IBNU RUSYD TENTANG KEKADIMAN ALAM

A. Kritik al-Ghazali terhadap Filosof mengenai Konsep Kekadiman Alam.

Kajian mengenai alam semesta menjadi salah satu pintu dalam pembuktian eksistensi Tuhan. Dalam ajaran Islam, alam semesta adalah ciptaan Tuhan sehingga alam semesta harus bersifat baharu (*huduts*). al-Ghazali membedakan antara Tuhan dan alam semesta sebagai sesuatu yang kadim dan sesuatu yang baharu. Wujud yang kadim ini kemudian menjadi sebab bagi wujud yang baharu. Pernyataan al-Ghazali beranjak dari proposisi bahwa segala sesuatu yang membutuhkan sebab atas kejadiannya merupakan wujud baharu. Alam semesta ini pun bersifat baharu karena adanya ia membutuhkan kepada sebab.¹

Konstruksi logika tersebut menjadi pondasi bagi konsep Tuhan yang bersifat kadim dan alam semesta yang diciptakan oleh Tuhan bersifat baharu. Jika Tuhan juga disebut baharu seperti alam semesta, maka Tuhan juga membutuhkan sebab lain bagi keberadaannya. Ketika sesuatu membutuhkan sebab bagi keberadaannya, maka sesuatu tersebut tentu tidak dapat disebut sebagai Tuhan, tetapi sebab bagi keberadaan sesuatu itulah yang menjadi Tuhan. Kadimnya Tuhan menjadi syarat terbuktinya penciptaan alam semesta oleh Tuhan. Karena konsep penciptaan menurut al-Ghazali adalah penciptaan dari yang sebelumnya tiada (*creatio ex nihilo*).

Alam semesta juga memiliki unsur-unsur yang membuktikan kebaruannya seperti *jism*, *jauhar*, dan *aradh*. Alam yang berbentuk *jism* tentunya pasti akan mengalami segala sesuatu yang

¹al-Ghazali, *Ihya Ulumiddin terjemahan Ismail Yakub*, (Singapura: Pustaka Nasional, 1998) hlm. 393.

melekat pada sifat *jism* itu sendiri, seperti berubah dan bergerak.² Segala sesuatu yang berbentuk *jism* tentunya juga akan membutuhkan banyak sebab bagi wujudnya, seperti tempat dan waktu. Sehingga dapat disimpulkan segala sesuatu yang ber-*jism* tidak dapat disebut kadim. Alam semesta yang ber-*jism* juga jelas tidak dapat disebut kadim.

Dalam pandangan teolog, kadim bermakna tidak membutuhkan sebab bagi wujudnya dan tiada yang kadim melainkan Pencipta. Kadim adalah sesuatu yang menjadi kekhususan Tuhan yang tidak dimiliki oleh apapun selain Tuhan. Berdasarkan konsep ini teolog menolak konsep kekadiman alam dan menyatakan bahwa tidak ada yang kadim selain Tuhan. Karena menganggap adanya yang kadim selain tuhan akan menyebabkan terjadinya *ta'addud al-qudama* (berbilangnya sesuatu yang kadim) yang membawa kepada kesyirikan.³

Teolog dari kalangan muktazilah kebanyakan terpengaruh filosof Yunani dengan konsep penciptaan alam semesta dari sesuatu yang telah ada sebelumnya (*creatio ex materia*), merubah sesuatu yang ada dari satu sifat ke sifat yang lain. Konsep penciptaan inilah yang kemudian mengarahkan pada kesimpulan bahwa alam bersifat kadim. Sehingga konsep penciptaan ini mendapat penolakan keras dari kalangan teolog *asya'irah*. Penolakan ini disebabkan oleh munculnya kesimpulan bahwa ada sesuatu yang kadim selain Tuhan (*ta'addud al-qudama*) yang dianggap sebagai bentuk kesyirikan.⁴

Para filosof yang menjelaskan proses penciptaan alam semesta cenderung bersandar pada konsep teolog muktazilah tersebut. Sebagian lainnya terpengaruh dengan teori emanasi

²Cecep Nikmatullah dan Wasehudin, "Manusia dan Alam: Telaah Reflektif Terhadap Peran dan Fungsi Sebagai Subjek dan Objek dalam Pendidikan Islam", dalam *Journal of Innovation Research and Knowledge Vol. 1 No. 10*, (2022) hlm. 1206.

³Syamsul Rijal, *Bersama al-Ghazali Memahami Filosofi Alam : Upaya Meneguhkan Keimanan*, (Jogjakarta: Arruzz Book Gallery, 2003) hlm. 83.

⁴Ahmad Hafizon dkk., "Konsep Penciptaan Alam (Mahluk): Pembuktian Penciptaan dan Tanggung Jawab", dalam *Jurnal Penelitian Ilmu Pendidikan Indonesia Vol. 1 No. 2*, (2022) hlm. 328.

plotinus yang menggambarkan proses penciptaan dengan adanya proses pancaran (*al-faidh*) dari Tuhan yang bertafakkur tentang zat-Nya. Sehingga kemudian membawa kepada kesimpulan bahwa mustahil sesuatu yang baru muncul dari sesuatu yang kadim.⁵

al-Ghazali menolak dengan tegas wacana kekadiman alam yang dikemukakan oleh para filosof Islam yang terpengaruh konsep emanasi. Syamsul Rijal dalam bukunya Bersama al-Ghazali Memahami Filosofi Alam menyebutkan bahwa bantahan al-Ghazali terhadap argumentasi filosof mengenai kekadiman alam dapat disimpulkan menjadi beberapa poin argumen inti, yaitu: argumen *tarjih* dan *murajjih*, argumen “terdahulunya alam dalam zaman” (*taqaddum zamani*), argumen “kemungkinan” (*al-imkan*), dan argumen materi (*al-maddah*).⁶

1. Bantahan al-Ghazali Mengenai Argumen *Tarjih* dan *Murajjih*

Para filosof berpendapat bahwa mustahil alam ini bersifat baru karena hal tersebut didasarkan pada adanya *al-murajjih* terhadap wujud alam ini. *Murajjih* di sini merujuk pada iradah Tuhan. Mereka berargumen bahwa jika Tuhan adalah kadim dan alam tidak berasal dari-Nya, maka alam ini hanya bersifat kemungkinan semata. Adanya peralihan dari wujud yang mungkin ke dalam wujud nyata mengharuskan adanya faktor penentu (*al-murajjih*). Namun, mereka menghadapi dilema ketika mengajukan pertanyaan mengenai asal-usul *iradah* Tuhan. Jika *iradah* itu baru, siapa yang membarukannya, dan mengapa baru ada sekarang, tidak sebelumnya?⁷

al-Ghazali merespons argumen ini dengan menyatakan bahwa tidak ada rintangan untuk mengatakan bahwa *iradah* Tuhan yang kadim telah menetapkan sejak azali akan wujud alam semesta

⁵Ahmad Atabik, “Konsep Penciptaan Alam : Studi Komparatif-Normatif antar Agama-Agama”, dalam *Fikrah : Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan*, Vol. 3, No. 1, (2015) hlm. 106.

⁶Syamsul Rijal, *Bersama al-Ghazali...*, hlm. 83.

⁷al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, (Yogyakarta: Forum, 2020) hlm. 2-10.

ini pada waktu yang telah ditentukan oleh *iradah* Tuhan. Dalam pandangan al-Ghazali, waktu adalah tingkatan dalam kaitannya dengan *iradah*, dan *iradah* Tuhan memiliki watak kemutlakan. *Iradah* Tuhan sebagai sifat Tuhan yang absolut dapat menciptakan suatu waktu tertentu yang dikehendaki tanpa terikat sebab apapun, kecuali sebagai bagian dari *iradah* yang mutlak.⁸

al-Ghazali membedakan antara *iradah* yang kadim dengan niat manusia yang mungkin terlambat dalam realisasinya. *Iradah* Tuhan bersifat mutlak dan tidak terbatas oleh rintangan atau sebab. Dalam pemikiran al-Ghazali, *iradah* Tuhan yang mutlak memungkinkan perbedaan dari suatu yang lain. *Iradah* Tuhan, dalam arti yang lebih luas, adalah mutlak dan tanpa batas.

Dalam konklusinya, al-Ghazali menegaskan bahwa jika dipertanyakan sebab musababnya, maka *iradah* Tuhan itu terbatas dan tidak bebas. Namun, *iradah* Tuhan harus bersifat bebas dan mutlak adanya. Dengan cara ini, al-Ghazali berhasil memberikan jawaban atas argumen filosof dan menguatkan pandangannya bahwa *iradah* Tuhan yang mutlak adalah landasan yang memungkinkan terjadinya penciptaan alam semesta pada waktu yang ditentukan oleh *iradah*-Nya yang kadim.⁹

2. Bantahan al-Ghazali Mengenai Argumen *Taqaddum Zamani*

Ibnu Sina berpendapat bahwa *iradah* Tuhan memiliki urutan yang mendahului alam secara esensi, bukan berdasarkan perbandingan zaman seperti hubungan antara bilangan 1 dan 2. Ia menggunakan analogi gerakan seseorang yang mendahului bayangannya untuk menjelaskan bahwa keduanya memiliki awal dan akhir yang sama. Jika kita mempertimbangkan urutan waktu (*taqaddum zamâni*), menurut Ibnu Sina, itu akan menghasilkan dua kemungkinan, yaitu: pertama, Tuhan dan alam sama-sama bersifat baharu; atau kemungkinan kedua, Tuhan dan alam keduanya sama-sama bersifat kadim. Namun, menurutnya, tidak mungkin salah satu

⁸al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah...*, hlm. 2-10.

⁹al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah...*, hlm. 2-10.

di antara Tuhan atau alam bersifat kadim, sedangkan yang lainnya bersifat baru.¹⁰

Argumen yang menyatakan bahwa Tuhan ada lebih dahulu daripada alam dan waktu, jika dipertimbangkan dari perspektif waktu bukan dari perspektif zat, menunjukkan bahwa sebelum alam dan waktu muncul, sudah ada waktu. Ini terjadi ketika alam memiliki unsur yang mendahului waktu. Dengan kata lain, Tuhan mendahului alam dengan suatu periode yang memiliki batasan pada satu aspek, namun pada aspek lain, awal wujud Tuhan tidak terbatas. Konsep ini menghasilkan argumen bahwa sebelum ada waktu di mana alam muncul, sudah ada waktu yang tidak memiliki akhir. Hal ini menunjukkan perlawanan terhadap pemikiran sebab-akibat. Jika ada batasan di satu sisi, harus ada batasan di sisi lain dan sebaliknya. Oleh karena itu, menurut argumen di atas, tidak mungkin menyatakan bahwa alam semesta ini baru.¹¹

Saat eksistensi Tuhan dipandang dari perspektif waktu, bukan dari sifat-Nya, Tuhan mendahului alam, menunjukkan bahwa alam ini memiliki awal. Tuhan mendahului alam dalam masa waktu yang lama yang memiliki batasan di ujungnya, tetapi tidak memiliki batasan di awalnya. Ini berarti bahwa sebelum ada waktu, sudah ada waktu yang tidak memiliki batasan. Jika alam bersifat kadim, maka gerakan juga bersifat kadim, dan secara otomatis, yang bergerak (alam) juga bersifat kadim. Argumen ini mengkonfirmasi konsistensi waktu, gerakan, dan alam sebagai argumen kekadiman alam, seperti yang dijelaskan oleh Aristoteles.

Dalam konteks ini, al-Ghazali dengan tegas mendukung teori penciptaan Tuhan dalam waktu. Ketika dikemukakan bahwa Tuhan mendahului alam, menurut al-Ghazali, ini menghasilkan pandangan bahwa Tuhan ada, sedangkan alam tidak ada. Argumen ini menegaskan keberadaan suatu entitas (Tuhan) yang diikuti oleh kedua entitas bersama-sama. Pernyataan ini bertujuan untuk menegaskan bahwa Tuhan ada lebih dahulu daripada alam memiliki

¹⁰al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah...*, hlm. 31-35.

¹¹al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah...*, hlm. 35-37.

makna bahwa Tuhan telah ada secara sendirian, sementara alam belum ada, dan kemudian Tuhan ada bersama-sama dengan alam. Sehingga muncul kesimpulan bahwa Tuhan dan alam keduanya bersifat kadim.¹²

Dalam menghadapi perdebatan tersebut, al-Ghazali merespon dengan menegaskan beberapa poin, yaitu: zaman memiliki sifat baru, dan karena itu, tidak ada makhluk sebelum adanya zaman; Tuhan telah ada sejak azali (sebelum adanya zaman) dan alam tidak ada. Keberadaan Tuhan dalam wujud adalah makna bahwa tidak ada wujud lain selain Dia; konsep "sebelum" dan "sesudah" adalah dua jenis kesalahpahaman dalam konteks hubungan dengan alam; dan jika dinyatakan bahwa alam semesta ini baru dan Tuhan yang memiliki kuasa menciptakannya, maka zaman tidak memiliki awal.¹³

Dengan paradigma tersebut, dapat dinyatakan bahwa Tuhan telah wujud entitas-Nya lebih awal daripada alam. Ini mengindikasikan suatu pandangan bahwa Tuhan sudah ada sebelumnya, sementara alam belum ada. Kemudian, alam muncul bersama-sama dengan Tuhan. Pernyataan awal menyiratkan keberadaan esensi tunggal pada dzat Tuhan. Pada pernyataan berikutnya, terdapat dua entitas, yakni dzat Tuhan dan dzat alam. Untuk hal ini, tidak memerlukan kehadiran entitas lain, seperti zaman.¹⁴

3. Bantahan al-Ghazali Mengenai Argumen *al-Imkan*

Dalam membuktikan kekekalan alam semesta, para filsuf cenderung mengajukan argumen bahwa eksistensi alam ini memiliki sifat "kemungkinan" bukan "keharusan". Mereka berpendapat bahwa keberadaan alam ini merupakan kemungkinan sebelum alam tersebut benar-benar ada. Mereka menegaskan bahwa mustahil alam semesta itu awalnya tidak mungkin (*munteni'*) dan kemudian

¹²al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah...*, hlm. 37-40.

¹³al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah...*, hlm. 41-45.

¹⁴al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah...*, hlm. 45-46.

menjadi mungkin. Sebaliknya, kemungkinan ini dianggap tidak memiliki awal, sehingga dianggap abadi. Oleh karena itu, sesuatu yang memiliki kemungkinan (yaitu keberadaan alam) dianggap abadi, dan konsep keabadian ini menyiratkan bahwa alam semesta itu kadim.¹⁵

Namun, al-Ghazali mengkritik pandangan ini. Menurutnya, jika dikatakan bahwa alam semesta selalu memiliki kemungkinan untuk ada, maka ada kemungkinan bahwa alam tersebut dapat muncul setiap saat. Oleh karena itu, jika diasumsikan bahwa alam semesta itu abadi, hal ini tidak sesuai dengan persyaratan kemungkinan itu sendiri menurut al-Ghazali.¹⁶

Keberadaan alam ini selalu merupakan sesuatu yang mungkin keberawalannya (*mumkin al-hudus*). Dengan yakin, alam temporal ini pasti muncul pada suatu waktu. Jika alam ini tetap ada selamanya, maka eksistensinya tidak mungkin bersifat temporal. Oleh karena itu, alam ini tidak lagi sesuai dengan karakteristik kemungkinannya, bahkan bertentangan dengan sifat dasar kemungkinannya. Analogi ini serupa dengan pandangan mereka tentang ruang, di mana mengandaikan bahwa alam lebih besar daripada kondisinya saat ini, atau penciptaan benda di atas alam, adalah sesuatu yang mungkin, dan demikian seterusnya tanpa batas. Namun, ada batas bagi tambahan kemungkinan. Sebaliknya, keberadaan ruang-penuh yang mutlak (*mala' mutlaq*) yang tak terbatas adalah tidak mungkin. Hal yang sama berlaku untuk keberadaan ujung yang tak berakhir, yang juga dianggap sebagai sesuatu yang tidak mungkin.¹⁷

Bahkan, seperti dikemukakan: "Benda yang memiliki batasan permukaan adalah sesuatu yang mungkin. Tetapi ukuran kuantitas dalam besar dan kecilnya tidak dapat ditentukan." Analoginya juga berlaku untuk sesuatu yang mungkin keberawalannya (*al-mumkin al-hudus*). Namun, prinsip

¹⁵al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah...*, hlm. 46-48.

¹⁶al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah...*, hlm. 46-48.

¹⁷al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah...*, hlm. 46-48.

keberadaannya tidak dapat ditentukan pada awal atau akhirnya, kecuali kalau berasal dari keberadaan sebagai sesuatu yang temporal. Oleh karena itu, hal ini dianggap sebagai sesuatu yang mungkin, dan bukan yang lain.¹⁸

Secara fundamental, argumen al-Ghazali bertujuan untuk menolak argumen teori "kemungkinan" agar perhatian dapat diarahkan ke arah yang berbeda di kalangan Aristotelian. Dalam filsafat Aristoteles, ada kesimpulan bahwa dalam berbagai aliran sebelumnya, konsep "yang wujud" adalah sesuatu yang nyata (*al-wujud maujudan*). Menurut Aristoteles, sesuatu yang eksis adalah nyata, sementara sesuatu yang mungkin adalah sesuatu yang tidak wajib ada.¹⁹

4. Bantahan al-Ghazali Mengenai Argumen *al-Maddah*

Argumen ini termasuk sebagai salah satu dasar filosofis yang kuat dalam membentuk keterkaitan antara konsep filosofis dan konsep teologis. Para filosof mengusulkan suatu tesis yang diterjemahkan dari teori Aristoteles tentang tesis dan forma yang saling melekat pada materi pertama (*hayûla*) yang memiliki sifat mungkin, sehingga menjadi sifat konkret. Oleh karena itu, tidak ada keberadaan yang bermula dari "ketiadaan" melainkan harus berasal dari keberadaan sebelumnya. Dengan alasan ini, muncul suatu konsepsi bahwa alam memiliki sifat kekal sebagaimana kekekalan Tuhan.²⁰

Berlawanan dengan konsep sebelumnya, para teolog lebih suka merujuk pada materi sebagai *zarrah*, yaitu bagian terkecil yang tidak dapat dibagi, atau sering disebut dengan istilah *jawhar fard*. *Jisim-jisim* suatu objek harus terakumulasi dan terpisah dari unsur *jawhar fard*. Hal ini mengarah pada konsep penciptaan yang berkesinambungan (*al-khalq al-muustamir*). Tuhan menciptakan alam setiap saat, dan bila Tuhan menghendaki, Dia dapat

¹⁸al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah...*, hlm. 46-48.

¹⁹Syamsul Rijal, *Bersama al-Ghazali...*, hlm. 96.

²⁰al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah...*, hlm. 46-48.

menghancurkan atau memelihara alam semesta ini sesuai dengan kehendak-Nya.²¹

Dalam penjelasan filosofis, terdapat suatu tesis yang menyatakan bahwa ketika sesuatu baru muncul, unsur materi yang melekat pada wujud sudah ada lebih dahulu. Oleh karena itu, sesuatu yang baru tidak dapat terlepas dari keberadaan materi. Dengan kata lain, segala sesuatu yang baru selalu dipersiapkan oleh keberadaan materi. Materi yang baru mencakup *surah* (bentuk), *aradh* (sifat-sifat), dan cara atau peristiwa yang membentuk materi tersebut. Semua unsur materi ini dianggap sebagai sesuatu yang bersifat mungkin ketika mewujud.

Pemikiran di atas menimbulkan suatu tesis yang menyatakan bahwa sesuatu yang baru, sebelum menjadi nyata, tidak terlepas dari tiga sifat, yaitu: mungkin mewujud, mustahil mewujud; dan wajib mewujud. Sifat kedua dari ketiga sifat tersebut dianggap tidak dapat diterima, karena mustahil wujud memiliki makna bahwa sesuatu itu tidak akan ada. Hal ini disebabkan oleh kenyataan bahwa alam semesta ini telah menjadi kenyataan di dunia empiris kita.²²

Sementara itu, sifat ketiga juga dianggap tidak dapat dibenarkan bagi alam, karena wajib wujud memiliki makna bahwa sesuatu itu tidak akan lenyap. Sebaliknya, dunia realitas ini dan peristiwa yang terjadi di dalamnya awalnya ada, kemudian tidak ada, dan sebaliknya. Berdasarkan proposisi ini, kedua sifat tersebut dianggap mustahil untuk ada pada alam semesta. Oleh karena itu, salah satu alternatif sifat alam semesta ini adalah kemungkinan wujudnya yang sudah ada sebelum ia menjadi kenyataan.

Teori tentang "mungkin mewujud" dianggap sebagai sifat yang tidak dapat berdiri sendiri, yang artinya sifat ini memerlukan suatu entitas lain sebagai dasar atau pijakan. Pijakan tersebut diidentifikasi sebagai "materi," yang membawa pada suatu konsep bahwa materi ini memiliki kemungkinan untuk mewujud. Analoginya adalah seperti pernyataan bahwa suatu objek dapat

²¹al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah...*, hlm. 46-48.

²²al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah...*, hlm. 46-48.

memiliki sifat panas atau dingin, warna putih atau hitam, bisa bergerak, dan juga bisa diam. Oleh karena itu, sifat-sifat sebab dan perubahan dapat terjadi pada materi atau objek.²³

Namun, al-Ghazali menolak argumen tentang materi ini dengan keyakinannya bahwa alam semesta bukanlah suatu sistem mandiri yang beroperasi tanpa keterkaitan dengan unsur lain. Menurutnya, alam semesta bergerak, berubah, tumbuh, dan berkembang dengan keberadaan yang melekat padanya melewati hukum-hukum yang mengaturnya. Namun, ia menekankan bahwa eksistensi, sistem, dan aturan hukum yang berlaku dalam alam semesta harus terikat pada Tuhan. Sebab, menurut pandangan al-Ghazali, Tuhanlah yang mencipta, menopang, mengendalikan, memberi kehidupan, dan mengakhiri keberadaan segala sesuatu dalam alam semesta.

Dalam eksposisi pemikiran di atas, al-Ghazali dengan jelas dan komprehensif menganalisis seluruh argumen filosofis yang mencoba membuktikan kekekalan alam semesta. Melalui serangkaian bantahan yang disajikan secara sistematis, al-Ghazali berhasil meruntuhkan dasar-dasar argumen yang diajukan oleh para filsuf. Dengan demikian, terlihat dengan jelas ketekunan al-Ghazali dalam membela pandangan bahwa alam semesta memiliki awal. Baginya, jika alam semesta dianggap kekal, konsekuensinya adalah bahwa alam tersebut tidak diciptakan. Jika alam tidak diciptakan, hal ini dapat diartikan bahwa alam sendiri adalah pencipta, suatu konsep yang dianggap syirik dalam ajaran Islam. Oleh karena itu, untuk menjaga kemurnian akidah Islam, al-Ghazali lebih cenderung mengusulkan konsep bahwa alam semesta memiliki awal dan menolak ide bahwa alam semesta bersifat kekal.²⁴

²³al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah...*, hlm. 46-48.

²⁴Syamsul Rijal, *Bersama al-Ghazali...*, hlm. 99.

B. Kritik Ibnu Rusyd terhadap Al-Ghazali mengenai Konsep Kekadiman Alam

Menurut pandangan Ibnu Rusyd, gagasan bahwa "alam diciptakan oleh Tuhan" yang berarti "diciptakan dari ketiadaan" (*creatio ex nihilo*) seperti yang diutarakan oleh Ibn Rusyd, dianggap tidak memiliki landasan hukum agama yang kuat. Pendapat ini didasarkan pada ayat-ayat al-Qur'an yang menyatakan bahwa Tuhan pada awalnya ada dalam bentuk-Nya sendiri tanpa adanya keberadaan lain, dan kemudian alam dijadikan, namun alam tidak dihasilkan dari ketiadaan melainkan dari sesuatu yang sudah ada²⁵. Sebagaimana dalam al-Quran:

وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَلَئِنْ قُلْتُمْ إِنَّكُمْ مَبْعُوثُونَ مِنْ بَعْدِ الْمَوْتِ لَيُقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ

Dialah yang telah menciptakan langit dan bumi dalam enam masa serta (sebelum itu) 'Arasy-Nya di atas air. (Penciptaan itu dilakukan) untuk menguji kamu, siapakah di antara kamu yang lebih baik amalannya. Sungguh, jika engkau (Nabi Muhammad) berkata, "Sesungguhnya kamu akan dibangkitkan setelah mati," niscaya orang-orang kafir akan berkata, "Ini (Al-Qur'an) tidak lain kecuali sihir yang nyata." (QS. Hud: 7)

Dalam ayat tersebut disebutkan bahwa sebelum adanya wujud alam semesta dalam bentuk langit dan bumi, telah ada wujud lain yang di atasnya terdapat *arasy* Allah. Proses penciptaan alam semesta kemudian Allah sempurnakan lagi dengan penciptaan langit yang sebelumnya masih berupa uap, sebagaimana disebutkan dalam al-Quran:

²⁵Ibnu Rusyd, *Tahafut at-Tahafut*, (Bandung: Penerbit Marja, 2019) hlm. 41-50.

ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا
فَاتَّيْنَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ

Dia kemudian menuju ke langit dan (langit) itu masih berupa asap. Dia berfirman kepadanya dan kepada bumi, “Tunduklah kepada-Ku dengan patuh atau terpaksa.” Keduanya menjawab, “Kami tunduk dengan patuh.” (QS. Fussilat: 11)

Dari ayat tersebut, dapat disimpulkan bahwa sebelum penciptaan bumi dan langit, terdapat substansi lain, yaitu *ma'a* (air) dan *dukhan* (uap). Pemahaman ini sejalan dengan pandangan para filsuf Muslim, dan Ibn Rusyd berpendapat bahwa pandangan teolog tidak sesuai dengan makna yang nyata dari ayat tersebut. Oleh karena itu, Ibn Rusyd mengambil pegangan pada ayat tersebut untuk menyatakan bahwa alam diwujudkan, namun diwujudkan secara terus-menerus atau kekal. Pendapat para filsuf mengenai kekekalan alam, menurut Ibn Rusyd, tidak bertentangan dengan ajaran al-Quran karena tidak ada ayat yang dengan jelas menyatakan bahwa alam diadakan dari ketiadaan. Ibn Rusyd juga menekankan bahwa proses munculnya berbagai wujud dari Allah, termasuk alam beserta isinya, dan hubungan saling terkait di antara mereka, merupakan hasil karya Allah. Dalam pandangan Ibn Rusyd, pembuat segala keterkaitan tersebut adalah Sang Pencipta Wujud, dan dari pernyataan tersebut, ia merangkai pemahaman Aristoteles yang menyebutkan bahwa “alam ini satu dan berasal dari Yang Satu”.²⁶

Kritik yang dilontarkan oleh al-Ghazali terhadap konsep emanasi, sebagaimana diterangkan sebelumnya dengan menggunakan contoh matahari dan sinarnya, dianggap tidak sesuai dengan filsafat emanasi al-Farabi. Menurut al-Farabi, emanasi dapat diartikan sebagai wujud Allah yang memancarkan wujud alam semesta, dan bukan sebaliknya, yaitu alam semesta yang

²⁶Ibnu Rusyd, *Tahafut at-Tahafut*, hlm. 95-100.

memancarkan wujud ke Allah. Dengan penjelasan ini, yang bertindak secara aktif adalah Allah, bukan akal-akal yang dipancarkan oleh Tuhan, sebagaimana yang diinterpretasikan oleh al-Ghazali melalui analogi matahari.²⁷

Sementara itu, masalah kekadiman alam dalam konteks tidak memiliki awal waktu dijelaskan oleh al-Farabi dengan menggunakan istilah *muhdats*, bukan kadim. Karena menurutnya dalam Islam, lawan dari kata kadim adalah baharu. al-Farabi mencela orang yang berpandangan bahwa menurut Aristoteles alam ini kadim, namun istilah *muhdats* yang digunakan olehnya bukan dalam arti "baru" melainkan diciptakan. Baginya, alam diciptakan oleh Tuhan, namun bukan dengan pemahaman bahwa sebelum penciptaannya ada waktu, dan setelah berlalunya waktu, Tuhan baru menciptakan alam. Menurut al-Farabi, Allah terus menciptakan alam sejak zaman azali dengan sendirinya, dan meskipun alam kadim, tetaplah diciptakan oleh Tuhan. Dalam penjelasannya yang lain, ia menyatakan bahwa alam tidak memiliki awal waktu, tidak diciptakan dalam bentuk bagian tertentu yang pertama kali oleh Allah, lalu baru bagian lainnya, dan seterusnya. Allah menciptakannya secara bersamaan tanpa tanpa adanya zaman. Zaman muncul sebagai hasil dari gerak alam, dan alam diciptakan sejak awal tanpa batasan waktu, yaitu sejak qidam. Waktu baru ada setelah penciptaan alam.²⁸

Pandangan al-Ghazali mengenai kebaruan alam, yang mengindikasikan bahwa alam memiliki awal waktu, menurut Ibnu Rusyd diartikan sebagai Tuhan menciptakan alam ketika tidak ada sesuatu yang ada selain Tuhan. Dengan kata lain, pada saat penciptaan alam, Tuhan berada dalam keadaan sendirian, menciptakan alam dari ketiadaan atau nihil. Dalam pandangan Ibnu Rusyd, pendapat ini tidak sesuai dengan apa yang disampaikan dalam al-Quran: “Dialah yang telah menciptakan langit dan bumi

²⁷Ibnu Rusyd, *Tahafut at-Tahafut*, hlm. 95-100.

²⁸Ibnu Rusyd, *Tahafut at-Tahafut*, hlm. 75-93

dalam enam masa serta (sebelum itu) ‘Arasy-Nya di atas air.’ (QS. Hud: 7).²⁹

Ibnu Rusyd menentang pandangan al-Ghazali yang menyatakan bahwa alam diciptakan Tuhan dari ketiadaan (*creatio ex nihilo*) dan bersifat "*hadis*", dan ia menegaskan bahwa pendapat tersebut tidak sejalan dengan ayat al-Qur'an:

أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا
مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ

Apakah orang-orang kafir tidak mengetahui bahwa langit dan bumi, keduanya, dahulu menyatu, kemudian Kami memisahkan keduanya dan Kami menjadikan segala sesuatu yang hidup berasal dari air? Maka, tidakkah mereka beriman?. (QS. Al-Anbiya': 30)

Ayat ini mengandung arti bahwa langit dan bumi pada mulanya berasal dari unsur yang satu dan kemudian menjadi benda yang berlainan. Ibnu Rusyd menginterpretasikan kata "*khalaqa*" dalam al-Qur'an sebagai penciptaan bukan dari ketiadaan (*creatio ex nihilo*), seperti yang diungkapkan al-Ghazali, tetapi dari keberadaan (*creatio ex materia*). Baginya, "tidak ada" tidak dapat berubah menjadi "ada"; yang terjadi adalah perubahan dari "ada" dalam bentuk materi asal (tanah, air, api, dan udara) yang diubah oleh Tuhan menjadi "ada" dalam bentuk bumi. Dengan demikian, kekadiman hanya berlaku sebagai sifat yang melekat pada materi asal, sementara langit, bumi, dan susunannya dianggap sebagai sesuatu yang "*hadis*" atau baru.³⁰

Pandangan mengenai kadim menunjukkan perbedaan antara kaum filosof dan teolog. Menurut kaum teolog, termasuk Ibnu Rusyd, kadim mengindikasikan ketiadaan sebab (pencipta), yang dalam hal ini adalah Allah SWT. Jelasnya, setiap entitas yang kadim

²⁹Ibnu Rusyd, *Tahafut at-Tahafut*, hlm. 50-55.

³⁰Ibnu Rusyd, *Tahafut at-Tahafut*, hlm. 95-100.

bagi kaum teolog adalah Pencipta, dan keyakinan yang kuat dipegang oleh mereka adalah bahwa hanya Allah yang bersifat qadim. Pemahaman berbilangnya sesuatu yang kadim (*ta'addud al-qudama'*) ditolak keras oleh teolog Islam.³¹

Menurut Ibnu Rusyd, kadimnya alam tidak mengarah pada politeisme atau ateisme. Bagi teolog, kadim bisa diartikan sebagai sesuatu yang diciptakan secara terus-menerus tanpa permulaan dan akhir. Dengan kata lain, kadim tidak hanya mencakup Allah sebagai Pencipta tetapi juga alam sebagai ciptaan-Nya. Ketika istilah ini dikaitkan dengan Allah, kadim merujuk pada sifat-Nya sebagai Pencipta. Namun, jika dikaitkan dengan alam, kata ini menyiratkan arti bahwa alam mengalami kejadian secara terus-menerus. Kejadian ini tidak memiliki awal pada zaman dahulu dan tidak memiliki akhir pada zaman yang akan datang. Dengan demikian, alam semesta "terus" mengalami perubahan dalam zaman yang tak bermula hingga tak berakhir.

Sebagaimana pernyataan di atas, perbedaan mendasar antara kaum filosof dan teolog terletak pada pemahaman mereka mengenai qadim. Kaum filosof memiliki pandangan yang berbeda dan dapat menerima konsep berbilangnya yang bersifat qadim (*ta'addud al-qudama'*) tanpa mengarah pada sikap syirik atau ateisme. Bagi mereka, Pencipta (Allah) dan ciptaan-Nya (alam) keduanya bersifat qadim. Allah menciptakan alam sejak zaman tak bermula, sehingga tidak ada perbedaan waktu antara Allah sebagai Pencipta dan alam sebagai ciptaan-Nya. Dengan kata lain, keduanya dianggap sebagai entitas yang bersifat qadim.³²

Di sisi lain, kaum teolog berpendapat bahwa Allah SWT. tidak menciptakan sejak qadim. Oleh karena itu, alam tidak dapat bersifat qadim tetapi harus bersifat "*hadis*", artinya memiliki permulaan dalam zaman. Kaum teolog meyakini bahwa Pencipta harus ada lebih dahulu daripada ciptaan-Nya, dan antara Allah dan alam terdapat perbedaan waktu. Oleh karena itu, Allah dianggap

³¹Syamsul Rijal, *Bersama al-Ghazali...*, hlm. 83.

³²Ibnu Rusyd, *Tahafut at-Tahafut*, hlm. 95-100.

bersifat qadim, sementara alam dianggap bersifat "*hadis*". Kaum teolog juga meyakini bahwa konsep penciptaan berarti berasal dari ketiadaan (*creatio ex nihilo*), suatu ide yang tidak dapat diterima oleh para filosof.³³

Pada hari kiamat kelak, Tuhan akan menggantikan bumi dengan bumi yang baru, begitu pula dengan langit yang saat ini akan digantikan oleh langit yang baru. Konsep ini mengindikasikan bahwa pada hari kiamat, susunan bumi dan langit akan mengalami kehancuran dan kembali menjadi materi asal yang terdiri dari empat unsur (air, api, tanah, dan udara). Dari keempat unsur ini, Tuhan akan menciptakan bumi dan langit yang baru. Namun, bumi dan langit ini juga akan mengalami kehancuran, dan dari materi asal yang sama, Tuhan akan menciptakan bumi dan langit yang baru tanpa henti.³⁴ Dengan demikian, pemahaman qadim sebagai sesuatu yang berada dalam kejadian terus-menerus sesuai dengan ayat al-Qur'an:

فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِيفَ وَعْدِهِ رُسُلَهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ يَوْمَ تُبَدَّلُ
الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ

Oleh karena itu, jangan sekali-kali engkau mengira bahwa Allah mengingkari janji-Nya kepada rasul-rasul-Nya. Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi mempunyai pembalasan, (yaitu) hari (ketika) bumi diganti dengan bumi yang lain dan (demikian pula) langit. Mereka (manusia) berkumpul (di Padang Mahsyar) menghadap Allah Yang Maha Esa lagi Maha Perkasa. (QS. Ibrahim: 47-48)

Dengan demikian, menurut Ibnu Rusyd, al-Ghazali tidak memiliki dasar argumen yang kuat untuk menyatakan bahwa para filosof kafir dalam menyampaikan pandangan mereka tentang

³³Ibnu Rusyd, *Tahafut at-Tahafut*, hlm. 95-100.

³⁴Nurul Hidayat, "Bantahan Ibnu Rusyd terhadap Kritik al-Ghazali tentang kedatangan Alam", dalam *Ulumuna: Jurnal Studi Keislaman Vol. XI No.2*, (2007) hlm. 386-387.

keqadiman alam. Baik al-Farabi maupun al-Ghazali, keduanya memberikan penafsiran masing-masing terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang membahas penciptaan alam. Ketidaksepakatan bukanlah antara pandangan para filosof dan al-Qur'an, melainkan antara pandangan para filosof dengan pandangan al-Ghazali. Dalam konteks ini, penting untuk memperkaya pembahasan dengan mendetailkan argumen masing-masing pihak serta menyelidiki kemungkinan kesesuaian antara pandangan filosof dan ajaran agama secara lebih rinci.

C. Konstruksi Epistemologis Pemikiran al-Ghazali dan Ibnu Rusyd tentang Kekadiman Alam.

Mengenai interpretasi konsep kadim terdapat perbedaan signifikan antara teolog dan filosof, yang pada gilirannya menyebabkan al-Ghazali mengkafirkan para filosof yang menyatakan bahwa alam itu kadim. Bagi teolog, kadim hanya dapat diartikan sebagai pencipta, sementara bagi filosof, kadim memiliki makna penciptaan yang berlangsung terus-menerus. Pandangan filosof ini bersandar pada interpretasi ayat-ayat al-Qur'an. Oleh karena itu, perbedaan antara filosof dan teolog, khususnya al-Ghazali, terletak pada cara masing-masing pihak memberikan pengertian terhadap konsep kadim.³⁵

Kadimnya alam, menurut Ibnu Rusyd, tidak mengarah kepada politeisme atau ateisme. Konsep kadim, dalam konteks ini, tidak hanya diartikan sebagai pencipta atau sesuatu yang tidak diciptakan, tetapi juga dapat merujuk pada sesuatu yang terus-menerus diciptakan, yaitu suatu kejadian tanpa awal dan akhir. Oleh karena itu, yang bersifat kadim bukan hanya Allah swt., melainkan juga alam sebagai ciptaan-Nya. Dalam kaitannya dengan Allah, qadim merujuk pada peran-Nya sebagai pencipta, sedangkan jika terkait dengan alam, kata tersebut mengandung makna bahwa alam terus-menerus ada dalam kejadian. Kejadian ini tidak memiliki awal pada zaman lampau dan tidak memiliki akhir pada zaman yang akan

³⁵Nurul Hidayat, "Bantahan Ibnu Rusyd...", hlm. 386-387.

datang. Dengan kata lain, keberlanjutan kejadian ini berubah dalam zaman yang tidak memiliki titik awal sampai zaman yang tidak memiliki titik akhir. Oleh karena itu, kelompok filosof, berbeda dengan kelompok teolog, dapat menerima gagasan tentang banyaknya yang kadim tanpa mengimplikasikan syirik atau ateisme.

Bagi mereka, sang pencipta (Allah) dan ciptaannya (alam) sama-sama bersifat kadim. Allah menciptakan alam sejak zaman yang tidak memiliki awal, sehingga tidak ada perbedaan zaman antara Allah dan ciptaannya. Sebagai hasilnya, baik sang pencipta (Allah) maupun ciptaan-Nya (alam) dianggap bersifat kadim. Sebaliknya, kelompok teolog berpendapat bahwa Allah swt. tidak menciptakan sejak zaman yang tidak memiliki awal. Oleh karena itu, alam tidak bisa bersifat kadim dan harus bersifat "*hadis*," yaitu memiliki awal dalam waktu. Pencipta harus ada lebih dahulu daripada ciptaan-Nya. Antara sang pencipta dan ciptaannya, antara Allah dan alam, harus terdapat perbedaan dalam waktu. Oleh karena itu, Allah swt. harus bersifat qadim dan alam harus bersifat "*hadis*." Kaum teolog juga berpendapat bahwa penciptaan memiliki makna menciptakan dari ketiadaan (*creatio ex nihilo*), suatu konsep yang tidak dapat diterima oleh para filosof.³⁶



³⁶Nurul Hidayat, "Bantahan Ibnu Rusyd...", hlm. 386-387.

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari hasil pembahasan dalam penelitian yang penulis lakukan dapat disimpulkan bahwa perbedaan pokok antara teolog dan filosof, terutama yang diwakili oleh al-Ghazâlî dan al-Farabi, berkisar pada interpretasi konsep kadim. Bagi teolog, kadim merujuk secara eksklusif pada aspek penciptaan, di mana hanya Allah sebagai Pencipta yang dapat dianggap kadim. Sebaliknya, filosof, khususnya al-Farabi, menyertakan makna kejadian yang berkesinambungan dalam pengertian qadim.

Para filosof menyampaikan gagasan bahwa materi asal alam semesta bersifat kadim. Meskipun demikian, susunan atau bentuk alam semesta dapat berubah-ubah dan memiliki sifat yang baru. Pemahaman yang diajukan dalam tesis ini adalah bahwa materi asal dan struktur alam semesta bersifat kadim. Dalam konteks muhdas azali, perbedaan antara Tuhan dan materi asal bukanlah pada perbedaan zaman (*taqaddum zamani*) tetapi perbedaan esensi (*taqaddum dzati*).

Namun, Al-Ghazali tidak dapat menerima pandangan ini karena menerima kekadiman alam berarti menerima bahwa alam semesta sudah ada sejak awal penciptaan. Pandangan ini dapat mengarah pada konsep bahwa alam semesta ini tidak diciptakan, yang pada gilirannya dapat membawa kepada pemahaman politeisme dan bahkan atheisme, karena Tuhan tidak lagi memiliki peran dalam proses penciptaan alam. Pandangan bahwa alam semesta bersifat kadim juga mengarahkan kepada berbilangnya sesuatu yang kadim (*ta'addud al-qudama'*) yang membawa kepada perbuatan syirik.

Filosof meyakini bahwa secara mutlak tidak mungkin ada sesuatu yang baharu yang berasal dari yang kadim, berdasarkan pada prinsip *murajjih*. Namun, al-Ghazali membedakan antara *iradah* yang kadim dengan apa yang dikehendaki (*al-murad*). Baginya,

iradah Tuhan telah ditetapkan sejak azali bahwa alam semesta akan tercipta pada waktu tertentu. Selain itu, konsep bahwa Tuhan mendahului alam dalam suatu zaman, diuraikan oleh al-Ghazali dengan menyatakan bahwa kemunculan suatu zaman dianggap sebagai sesuatu yang baru dan merupakan bagian dari makhluk. Dalam pandangan al-Ghazali, sebelum adanya zaman, tidak ada zaman. Argumen munculnya wujud alam sebagai "kemungkinan" dan bukan "keharusan", di mana wujud alam dianggap mungkin sebelum adanya kenyataan.

Sedangkan menurut Ibnu Rusyd, pandangan mengenai kekadiman alam tidak mengarah kepada politeisme atau ateisme. Kadim, menurutnya, tidak hanya diartikan sebagai pencipta atau sesuatu yang tidak diciptakan, melainkan juga dapat berarti sesuatu yang terus-menerus diciptakan, seperti kejadian yang tidak memiliki awal dan akhir. Oleh karena itu, konsep kadim tidak hanya berlaku bagi Allah, tetapi juga berlaku bagi alam sebagai ciptaan-Nya. Ketika dikaitkan dengan Allah, kadim berarti sebagai pencipta, tetapi jika dikaitkan dengan alam, kadim mengandung makna alam yang terus-menerus ada. Alam ini tidak dimulai pada suatu titik di masa lalu dan tidak berakhir di masa depan.

Dengan kata lain, keberlanjutan alam ini mengalami perubahan dari zaman ke zaman tanpa awal dan tanpa akhir. Oleh karena itu, pandangan kaum filosof, berbeda dengan pandangan kaum teolog, dapat menerima berbilangnya sesuatu yang kadim (*ta'addud al-qudama'*). Bagi mereka, prinsip ini tidak membawa konsep syirik. Mereka memandang sang pencipta (Allah) dan ciptaannya (alam) sama-sama qadim, karena Allah menciptakan alam sejak zaman tak terbatas, sehingga tidak ada perbedaan zaman antara Allah dan penciptaannya. Dengan demikian, baik sang pencipta (Allah) maupun ciptaannya (alam) dianggap sebagai qadim.

Dari penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahwa interpretasi konsep kadim memiliki perbedaan signifikan antara pandangan teolog dan filosof. Perbedaan ini menyebabkan al-Ghazâlî mengkategorikan filosof-filosof yang menyatakan bahwa alam

bersifat kadim sebagai orang kafir. Bagi teolog, kadim hanya dapat diartikan sebagai pencipta, sementara bagi filosof, kadim tidak hanya bermakna pencipta tetapi juga bisa bermakna keberlanjutan peristiwa secara terus-menerus. Pandangan filosof ini didasarkan pada interpretasi terhadap ayat-ayat al-Quran. Kemampuan filosof untuk memahami dan menyelidiki makna qadim dalam konteks kejadian terus-menerus menjadi landasan bagi perbedaan pandangan ini.

Pertentangan ini menyoroti perbedaan dalam pendekatan dan penafsiran terhadap konsep teologis di dalam Islam. Meskipun keduanya merujuk pada sumber yang sama, yakni al-Qur'an, pandangan dan interpretasi mereka terhadap qadim menciptakan ketegangan intelektual yang mendalam dalam sejarah pemikiran Islam.

B. Saran

Penelitian ini dilakukan untuk mendeskripsikan poin-poin penyebab adanya perbedaan pandangan dan interpretasi dalil-dalil al-Quran mengenai konsep kekadiman alam antara para filosof (al-Farabi, Ibnu Sina, dan Ibnu Rusyd) dan teolog (al-Ghazali). Penelitian ini merupakan hasil usaha maksimal penulis dalam mencapai tujuan penelitian itu sendiri. Sebagai manusia tentunya tidak ada yang sempurna, maka penulis mengharapkan adanya penelitian lanjutan mengenai konsep kekadiman alam terutama lebih difokuskan kepada harmonisasi antara filsafat dengan agama.

DAFTAR PUSTAKA

- Achmadi, Asmoro. *Filsafat Umum*. Jakarta: Rajawali Pers. 2010.
- Ahmad. “Teori Emanasi Menurut Tokoh Filsafat Yunani dan Filsafat Islam”, dalam *Jurnal Ilmiah Ilmu Pendidikan dan Kedakwahan, Vol.XV, No.30*, (2022)
- Aini, Nurul. “Proses Penciptaan Alam dalam Teori Emanasi Ibnu Sina”, dalam *JAQFI : Jurnal Aqidah dan Filsafat Islam, Vol. 3, No. 2*, (2018)
- Al-Ahwani, Ahmad Fuad. *Filsafat Islam, Terj. Sutardji Calzoum Bachri*. Jakarta: Pustaka Firdaus. 1997.
- Alfarisi, Alyza Satria dkk. “Mitos dan Budaya Kaapunan Masyarakat Gantung, Belitung Timur di Tengah Masyarakat Global-Multikultural”, dalam *Buletin KKNDik Vol. 1, No.1*, (2019)
- al-Ghazali. *Ihya ‘Ulumuddin, Terj. Ismail Yakub*. Jakarta: Faizan. 1994.
- al-Ghazali. *Mahabbah, Terj. Ahmad Sunarto*. Semarang: Surya Angkasa. 2004.
- al-Ghazali. *Tahafut al-Falasifah, Terj. Achmad Maimun*. Yogyakarta: Forum. 2020.
- Alim, Alimatus Sa’diyah. “Hakikat Manusia, Alam Semesta, dan Masyarakat dalam Konteks Pendidikan Islam”, dalam *Jurnal Penelitian KeIslaman Vol. 15 No. 2*, (2019)
- Amin, Miska Muhammad. *Epistemologi Islam: Pengantar Filsafat Pengetahuan Islam*. Jakarta: UIP. 1984.
- Anggriancy, Novelty Roza. *Resistensi Kaum Muda dalam Mitos Larangan Pemilihan Jodoh (Studi Kasus di Desa Banaran Kecamatan Bagor Kabupaten Nganjuk)*. Skripsi Sosiologi,

Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Airlangga, 2019.

- Atabik, Ahmad. “Konsep Penciptaan Alam : Studi Komparatif-Normatif antar Agama-Agama”, dalam *Fikrah : Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan, Vol. 3, No. 1*, (2015)
- Aziz, Muhammad. “Tuhan dan Manusia dalam Perspektif Pemikiran Abu Nasr al-Farabi”, dalam *Jurnal Studi Islam, Vol.10, No. 2*, (2015)
- Az-Zuhaili, Wahbah. *Tafsir Al-Munir Jilid 4*. Jakarta: Gema Insani. 2016.
- Ba'alawi, Abdul Qadir Alaydrus. *Ta'rif Al-Ihya fi Fadha'il Al-Ihya*. Jakarta: Darul Ihyah' Al-Kutub Al-'Arabiyah, t.t.
- Bakar, Osman. *Tauhid dan Sains*. Bandung: Mizan. 1997.
- Barsihannor. “Teori Emanasi Filosof Muslim dan Relevansinya dengan Sains Modern”, dalam *Al-Fikr Vol. 14, No. 3*, (2010)
- Corbin, Henry. *History of Islamic Philosophy*. London: Kegan Paul International. 1993.
- Damayanti, Elvi. *History Of Filsafat Islam*. Purwoketo: IAIN Purwoketo. 2013.
- Drajat, Amroeni. *Filsafat Islam: Buat yang Pengen Tahu*. Medan: Penerbit Erlangga. 2006.
- Elhady, Aminullah. *Averroisme Dimensi-Dimensi Pemikiran Ibn Rusyd*. Yogyakarta: Bildung. 2018.
- Hafizon, Ahmad dkk.. “Konsep Penciptaan Alam (Makhluk): Pembuktian Penciptaan dan Tanggung Jawab”, dalam *Jurnal Penelitian Ilmu Pendidikan Indonesia Vol. 1 No. 2*, (2022)
- Hakim, Atang Abdul dan Beni Ahmad Saebani. *Filsafat Umum Dari Metologi Sampai Teofilosofi*. Bandung: Pustaka Setia. 2016.

- Hamdi, Ahmad Zainul. *Tujuh Filsuf Muslim : Pembuka Gerbang Filsafat Barat Modern*. Yogyakarta: Pustaka Pesantren. 2010.
- Hardiyati, Mikyal. “Sejarah Perkembangan Ilmu Dunia Barat”, dalam *Prosiding Konferensi Integrasi Interkoneksi Islam dan Sains*, Vol. 2, (2020)
- Hatta, Mohammad. *Alam Pikiran Yunani*. Jakarta: UI Press. 1986.
- Hidayat, Nurul. “Bantahan Ibnu Rusyd Terhadap Kritik Al-Ghazali Tentang Keqadiman Alam”, dalam *Ulumuna : Jurnal Studi Keislaman Vol. XI No. 2*, (2007).
- <https://kbbi.web.id/abadi> diakses tanggal 8 April 2023 pukul 10.27.
- <https://kbbi.web.id/alam> diakses tanggal 12 April 2023 pukul 17.22
- <https://kbbi.web.id/kadim> diakses tanggal 10 April 2023 pukul 16.36.
- <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/eternity?q=eternity> diakses tanggal 7 April 2023 pukul 22.42.
- Ibrahim. *Buku Daras Filsafat Islam Klasik*. Makassar: UIN Alauddin. 2015.
- Ibrahim. *Filsafat Islam Masa Awal*. Makassar: PKBM Rumah Buku Carabaca. 2016.
- Idris, Saifullah. “Kosmologi Seyyed Hossein Nasr: Tinjauan Metafisika”, dalam *ResearchGate*. DOI 10, (2015).
- Iqbal, Imam. “Kosmologi, Sains, dan Teknologi: Pergeseran Paradigmatik dan Implikasinya terhadap Studi Agama”, dalam *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam Vol.8, No.1*, (2014).
- Kusumohamidjojo, Budiono. *Filsafat Yunani Klasik: Relevansinya Untuk Abad ke-21*. Bandung: Yrama Widya. 2022.

- Madani, Abubakar. "Pemikiran Filsafat al-Kindi", dalam *Lentera Vol. IXX No. 2*, (2015)
- Maftukhin. *Filsafat Islam*. Yogyakarta: Teras. 2012.
- Mahmud, Abdul Halim. *Hal Ihwal Tasawuf, Terj. Abu Bakar Basy Meleh*. Indonesia: Darul Ihya. 2000.
- Mahmud, Akilah. "Jejak Pemikiran al-Ghazali dan Ibnu Rusyd dalam Perkembangan Teologi Islam", dalam *Sulesana Vol. 13 No. 2*, (2019).
- Majid, Abdul. "Filsafat al-Farabi dalam Praktek Pendidikan Islam", dalam *Jurnal Ilmiah Studi Islam Vol.19, No.1*, (2019).
- Maksum, Ali. *Pengantar filsafat: Dari masa klasik hingga postmodernisme*. Yogyakarta: Ar-Ruz Media. 2008.
- Maunah, Siti. "Hakikat Alam Semesta Menurut Filsuf Islam", dalam *Jurnal Madaniyah Vol. 9 No. 1*, (2019).
- Meitikasari, Diah dan Oktarizal Drianus. "Rekognisi Axel Honneth: Gramatika Moral Bagi Defisit Rasionalitas Beragama", dalam *JAQFI : Jurnal Aqidah dan Filsafat Islam Vol. 6 No. 1*, (2021).
- Miswari. *Filsafat Terakhir*. Yogyakarta: Zahir Publishing. 2020.
- Mulyadi. "Argumentasi Filosofis Al-Kindi, Ibn Rusyd, dan al-Farabi Tentang Kekekalan Alam", dalam *Al-Ikhtibar : Jurnal Ilmu Pendidikan Vol. 7 No. 1*, (2020).
- Mulyadi. "Polemik Pemikiran Filsafat al-Ghazali dan Ibnu Rusyd", dalam *Tamaddun: Jurnal Kebudayaan dan Sastra Islam, No. 2, Vol. VIII*, (2008)
- Muqtada, M Rikza. "Menyoal Kembali Teori Evolusi Agama J.G. Frazer dalam Keberagaman Masyarakat Jawa", dalam *Millati : Journal of Islamic Studies and Humanities Vol. 1 No. 1*, (2016).

- Narbuko, Cholid dan Abu Achmadi. *Metodologi Penelitian*, Cet. XIII. Jakarta : Bumi Aksara. 2013.
- Nikmatullah, Cecep dan Wasehudin. “Manusia dan Alam: Telaah Reflektif Terhadap Peran dan Fungsi Sebagai Subjek dan Objek dalam Pendidikan Islam”, dalam *Journal of Innovation Research and Knowledge Vol. 1 No. 10*, (2022).
- Nurisman. *Konsepsi Atomisme dan Kausalitas Pemikiran Al-Ghazali dan Ibnu Rusyd*. Yogyakarta: Kalimedia. 2022.
- Praja, Juhaya S.. *Aliran-Aliran Filsafat dan Etika*. Jakarta: Kencana. 2008.
- Prayogo, Prasetyo. “Hakikat dan Nestapa Manusia Modern Perspektif Jalaluddin Rumi”, dalam *Jurnal Riset Agama Vol.2, No.3*, (2022).
- Rahmasari, Lilis Suci. “*Integrasi Agama dan Sains (Konsep Kosmologi Menurut Harun Yahya dan Kritikanya Terhadap Materialisme)*”. Skripsi Studi Agama-Agama, UIN Ar-Raniry, 2020.
- Rijal, Syamsul. “*Kritik al-Ghazali terhadap Konsep Kekadiman Alam*”. Tesis Ilmu Agama Islam IAIN Ar-Raniry, 1994.
- Rijal, Syamsul. *Bersama al-Ghazali Memahami Filosofi Alam : Upaya Meneguhkan Keimanan*. Jogjakarta : Arruzz Book Gallery. 2003.
- Rijal, Syamsul. *Khazanah Pemikiran Islam*. Banda Aceh: Upublishing. 2013.
- Russel, Bertrand. *History of Western Philosophy*. London: Routledge Classics. 2004.
- Rusyd, Ibnu. *Tahafut at-Tahafut*. Bandung: Penerbit Marja. 2019.
- Saifulloh, Arif. “*Mitos Pelarangan Pagelaran Seni Wayang Kulit di Desa Kelutan Kecamatan Ngronggot Kabupaten Nganjuk*”.

- Skripsi Pendidikan Sejarah, Universitas Nusantara PGRI Kediri, 2020.
- Soleh, A. Khudori. *Filsafat Islam dari Klasik Hingga Kontemporer*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media. 2016.
- Solihin, M. dan Rosihon Anwar. *Ilmu Tasawuf*. Bandung: Pustaka Setia. 2014.
- Supena, Ilyas. *Filsafat Islam*. Yogyakarta: Ombak Dua. 2013.
- Suprpto, Sri. “Kosmolologi Metafisik”, dalam *Jurnal Filsafat*, (1996).
- Supriyadi, Dedi. *Pengantar Filsafat Islam: Konsep, Filsuf dan Ajarannya*. Bandung: Pustaka Setia. 2013.
- Sutoyo, Yongki. “Kosmologi Ibnu Sina dan Relevansinya dalam Diskursus Kosmologi Kontemporer”, dalam *TASFIYAH: Jurnal Pemikiran Islam Vol.4, No.2*, (2020).
- Syadali, Ahmad dan Mudzakir. *Filsafat Umum*. Bandung: Pustaka Setia. 1997.
- Syarif, Edwin. “Pergulatan Sains dan Agama”, dalam *Refleksi Vol. 3 No. 5*, (2013).
- Tiam, Sunardi Dahri. *Historiografi Filsafat Islam: Corak, Perodesasi dan Aktualisasi*. Malang: Intrans Publishing. 2015.
- Ulum, A.R Shohibul. *Ibnu Rusyd: Sebuah Biografi*. Yogyakarta: Anak Hebat Indonesia. 2022.
- Waris. *Pengantar Filsafat*. Ponorogo: STAIN Po Press. 2014.
- Wiyono, Muhammad. “Pemikiran Filsafat al-Farabi”, dalam *Substantia Vol. 18, No.1*, (2016).
- Yunus, Firdaus M. dan Safrilsyah Syarif. *Metode Penelitian Sosial*. Banda Aceh : Ushuluddin Publishing. 2013.

Zainuddin. *Seluk Beluk Pendidikan dari al-Ghazali*. Jakarta: Bumi Aksara. 1991.

Zar, Sirajuddin, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*. Jakarta: Raja Grafindo Persada. 2014.



DAFTAR RIWAYAT HIDUP

1. Identitas Diri

Nama : Muhammad Fathin Shafly Marzuki
Tempat/Tgl Lahir : Aceh Besar, 2 September 2000
Jenis Kelamin : Laki-Laki
Pekerjaan/NIM : Mahasiswa/200301011
Agama : Islam
Kebangsaan/Suku : Indonesia/Aceh
Status : Belum Kawin
Alamat : Desa Seupeu, Kec. Kuta Baro, Kab. Aceh Besar

2. Orang Tua/Wali

Nama Ayah : Drs. Marzuki, M.Pd.
Pekerjaan : Pengawas Sekolah
Nama Ibu : Maulidar
Pekerjaan : Ibu Rumah Tangga

3. Riwayat Pendidikan

a. SDIT Nurul Ishlah Banda Aceh	2006 s.d. 2012
b. SMP Plus Al-Athiyah Aceh Besar	2012 s.d. 2015
c. SMA Plus Al-Athiyah Banda Aceh	2015 s.d. 2018
d. S1 Aqidah dan Filsafat Islam UIN Ar-Raniry Banda Aceh	2020 s.d. 2023

4. Pengalaman Organisasi

a. Sekretaris Bidang Infokom HMP AFI Periode 2021/2022
b. Ketua Bidang Infokom HMI Komfushu Periode 2022/2023
c. Sekretaris Jenderal HMP AFI Periode 2023/2024

5. Karya Ilmiah

- a. Artikel dalam Buku *Hegemoni: Jejak Bahasa Politik Pasca MoU Helsinki*, (Banda Aceh: Bandar Publishing, 2023)
- b. Artikel dalam Buku *Tuhan: Telaah Kritis dalam Multiperspektif*, (Banda Aceh: Padebooks, 2023)
- c. Artikel jurnal “Penelusuran Epistemologi Kekadiman Alam dalam Tahafut al-Falasifah dan Tahafut al-Tahafut”, dalam *JPI: Jurnal Pemikiran Islam Vol. 3, No. 2*, (2023)

Banda Aceh, 15 Desember 2023



Muhammad Fathin Shafly Marzuki

NIM. 200301011

