

ULUMU'NZ

Jurnal Studi Keislaman

Volume XI • Nomor 2 • Desember 2007

FENOMENA KELompOK SEMPALAN ISLAM

DI INDONESIA

Ahmad Cheirul Rofiq

PERGULATAN PEMIKIRAN MELAWAN ARUS:

Penyempalan dalam Tubuh

NAHDLATUL ULAMA DAN MUHAMMADYAH

Mutawalli

GERAKAN ISLAM SEMPALAN:

Mitos Disintegrasi dan Dialog Intraagama

Moch. Muwaffiqillah

ISLAM, EKSKOMUNIKASI, DAN PERSOALAN PENYESATAN.

KAJIAN TEO-SOSIO-ANALISIS ATAS VONIS BI'DAH, RIDDAH, DAN KUFR

Yusuf Hamzah

ALIRAN SESAT, TOLERANSI AGAMA,

DAN PRIBUMISASI ISLAM HUMANIS

Cheirul Mahfud

BANTAHAN IBNU RUSYD TERHADAP KRITIK AL-GHAZĀLL

TENTANG KEGADIMAN ALAM

Nurul Hidayah

PEDOMAN TRANSLITERASI

Arab	Latin	Arab	Latin
ا	= a	ف	= f
ب	= b	ق	= q
ث	= ts	ك	= k
ج	= j	ل	= l
ح	= h	م	= m
خ	= kh	ن	= n
د	= d	و	= w
ذ	= dz	ه	= h
ر	= r	ء	= ’
ز	= z	ي	= y
س	= s		
ش	= sy		Untuk Madd dan Diftong
ص	= sh	إ	= â (a panjang)
ض	= dl	أـ	= î (i panjang)
ط	= th	ؤـ	= û (u panjang)
ظ	= zh	أـ	= aw
ع	= ‘	أـ	= ay
غ	= gh		

ISI

TRANSLITERASI

ANTARAN

UTAMA

Ahmad Choirul Rofiq Fenomena Kelompok Sempalan (Islam) di Indonesia • 217-236

Mutawalli Pergulatan Pemikiran Melawan Arus: Penyempalan dalam Tubuh Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah • 237-264

Moch. Muwaffiqillah Gerakan Islam Sempalan: Mitos Disintegrasi dan Dialog Intraagama • 265-282

Yusuf Hanafi Islam, Ekskomunikasi, dan Persoalan Penyesatan: Kajian Teo-Sosio-Analisis atas Vonis Bid'ah, Riddah, dan Kufr • 283-306

Choirul Mahfud Aliran Sesat, Toleransi Agama, dan Pribumisasi Islam Humanis • 307-332

LEPAS

L. Turjuman Ahmad قصيدة ”أَمْ أُوفِيَ“ لزهير بن أبي سلمى (دراسة نقدية في عناصرها الأدبية) • 333-350

Sembodo A. Widodo Analisis Struktural dalam Kajian al-Qur'an Surat Yûsuf (12) • 351-372

Nurul Hidayat Bantahan Ibnu Rusyd terhadap Kritik al-Ghazâlî tentang Keqadiman Alam • 373-388

Muhammad Taufik Konsep Belajar Mengajar dalam al-Qur'an: Telaah Implikasi Edukatif Qs. al-'Alaq (96): 1-5 • 389-412

ULAS BUKU

Adi Fadli Ahmadiyah: Titik yang Diabaikan • 413-424

INDEKS

BANTAHAN IBNU RUSYD TERHADAP KRITIK AL-GHAZÂLÎ TENTANG KEQADIMAN ALAM

Nurul Hidayat*

Abstract

Among “excess” of Muslims philosophers and theologians of middle ages were their ability to formulate divine teaching in speculative idea. That is true in the case of debate between al-Ghazali, deputizing theologians, with Ibnu Rusyd, deputizing philosophers. The debate was focused at problems how to comprehend creation of nature, whether it is creatio ex nihilo or creatio nihilo. The “victory” of al-Ghazali against philosophers took vital and important influence to growth of philosophy in Islam world. Being accused as infidel by al-Ghazali Muslims philosophers and philosophy was marginalized from Islamic treasures.

*Its impact admit of to be felt hitherto, that is in the form of ban, at least, suspicion to philosophy as science to mislead. To position both Islamic treasures—*theology and philosophy*—proportionally it is necessary to trace the debate between two disciplines since in fact the opinion of philosophers does not oppose against *al-Qur'an*, but against al-Ghazali's opinion.*

Keywords: Keqadiman Alam, Creatio ex Nihilo, Creatio Nihilo, Teologi, Filsafat, Pemikiran Spekulatif.

AL-GHAZÂLÎ (1111-1085 M) sebagai seorang yang memperoleh gelar hujat al-Islam telah menguasai filsafat dengan mendalam. Kitab yang berjudul *Maqâshid al-Falâsifah* adalah suatu bukti nyata atas pemahaman yang mendalam terhadap filsafat. Sedangkan

*Penulis adalah Dosen Agama Islam di Universitas Udayana Denpasar, Bali. email: nuri_hid@yahoo.co.id

kitabnya yang berjudul *Tahâjut al-Falâsifah* adalah dalil lain atas kemampuannya yang luar biasa dalam mengkritik teori dan pemikiran filosof.

Al-Ghazâlî dikenal sebagai orang yang pada mulanya ragu terhadap segala hal. Perasaan ini kelihatannya timbul pada dirinya dari pelajaran teologi yang diperoleh dari al-Juwayni, seorang tokoh aliran Mu'tazilah. Banyak pertentangan pendapat di antara aliran-aliran teologi menimbulkan pertanyaan tentang aliran yang paling benar, dan itulah yang ingin ditemukan oleh al-Ghazâlî. Dalam kitab *Al-Munqidz min al-Dlalâl* diterangkan bahwa ia ingin mencari kebenaran sebenarnya, yaitu kebenaran yang diyakini benar-benar sebagai kebenaran. Pada mulanya, pengetahuan serupa itu dijumpai al-Ghazâlî dalam hal-hal yang ditangkap panca indera. Akan tetapi, bagi al-Ghazâlî sesuatu yang ditangkap panca indera juga berdusta. Oleh karena itu ia tidak percaya pada panca indera. Kemudian ia mengalihkan perhatiannya pada akal, namun akhirnya akal ternyata juga tidak dapat dipercaya. Menurut al-Ghazâlî, ketika orang-orang bermimpi melihat hal-hal yang benar-benar diyakini kebenarannya, tetapi setelah bangun, ia sadar bahwa yang dilihatnya benar itu sebetulnya tidak benar. Sesuatu yang menurut pendapat akal benar, setelah kesadarannya yang dalam timbul, ternyata tidak benar pula. Dalam perkembangannya kemudian al-Ghazâlî menemukan kemantapan metodologis itu dalam tasawuf.¹

Dalam kitab tersebut, al-Ghazâlî menyatakan bahwa para filosof yang menganut berbagai madzhab, dan membawa pemikiran yang berciri kekufuran terbagi dalam tiga kelompok. Pertama: kelompok materialis (*al-dahriyyûn*); kelompok ini mengingkari adanya Tuhan pencipta alam semesta. Mereka menyatakan bahwa alam ini telah ada dengan sendirinya sejak semula, sebagaimana halnya hewan berasal dari mani sejak

¹Al-Ghazâlî, *Al-Munqidz min al-Dlalâl* (Beirut: al-Maktabah al-Sya'biyyah, t.t.), 27-30.

dahulu, dan mani dari hewan tanpa kesudahan lingkarannya. Demikian pula terhadap alam ini yang tanpa mengalami kesudahan. Menurut al-Ghazâlî, mereka yang memiliki pandangan seperti di atas termasuk Zindik.

Kedua; kelompok naturalis (*al-thabi'iyûn*); kelompok ini memusatkan perhatiannya pada alam fisika, terutama hewan dan tumbuh-tumbuhan. Keajaiban yang mereka temukan dalam pembahasan masalah ini telah membuat mereka mengakui adanya pencipta yang maha bijaksana. Hanya saja karena dugaan bahwa daya pikir manusia mengikuti temperamennya, sehingga ia akan musnah karena lenyapnya temperamen itu, maka mereka berpendapat bahwa jiwa akan fana, tidak akan kembali lagi. Akibat dari itu mereka mengingkari adanya hari akhir, surga dan neraka. Al-Ghazâlî mengelompokkan mereka ke dalam kelompok zindik.

Ketiga; kelompok theis (*al-ilâhiyyûn*); kelompok ini muncul dari dua kelompok tersebut. Termasuk dalam kelompok ini seperti Sokrates, Plato, Aristoteles dan para pengikutnya. Aristoteles telah menyanggah pemikiran sebelumnya, tetapi ia sendiri tidak dapat membebaskan diri dari sisa-sisa kekuatan mereka, sehingga menurut al-Ghazâlî ia termasuk orang kafir, begitu pula para pengikutnya dari kalangan filosof muslim, khususnya al-Farâbî dan Ibnu Sina.²

Secara khusus al-Ghazâlî mengajukan kritik yang sangat tajam kepada pemikiran kedua filosof muslim di atas, khususnya pada pemikiran tentang ketuhanan. Menurut al-Ghazâlî, dalam masalah ketuhanan, pendapat para filosof banyak yang bertentangan dengan agama Islam, sehingga wajib ditolak. Kritik al-Ghazâlî itu kemudian menjadi salah satu faktor yang menyebabkan munculnya sikap negatif dan kecurigaan terhadap filsafat di kalangan kaum muslim sampai abad modern. Untuk maksud ini, ia menulis buku khusus, yaitu *Tahâfut al-Fâlâsifah*, di mana ia mengemukakan dua puluh masalah yang tidak sesuai dengan

²*Ibid.*, 26-40.

ajaran Islam. Tujuh belas dianggap bid'ah, yaitu tersesat dalam beberapa pendapat, dan tiga masalah dipandang telah menjerumuskan mereka kepada kekufuran.³

Di antara kritik al-Ghazâlî terhadap para filosof yang dianggap sebagai bid'ah berkaitan dengan pendapat mereka mengenai:

1. Tuhan tidak mempunyai sifat.
2. Tuhan mempunyai substansi *basîth* (sederhana, simple) dan tidak mempunyai (*mâhiyah*) hakekat, *quiddity*.
3. Tuhan tidak dapat diberi sifat (*al-jîns*) jenis, genus dan (*al-fashî*) differentia.
4. Planet-planet adalah bintang yang bergerak dengan kemauan.
5. Jiwa-jawa planet mengetahui semua *juz'ijyât*.
6. Hukum alam tidak berubah.

Sedangkan pendapat para filosof yang menurut Imam al-Ghazâlî membawa kepada kekufuran adalah :

1. Alam itu qadim arti tidak bermula.
2. Tuhan tidak mengetahui perincian-perincian dari apa yang terjadi di alam.
3. Pembangkitan jasmani tidak ada.⁴

Semua kritik yang dilontarkan al-Ghazâlî terhadap para filosof telah dibantah oleh Ibnu Rusyd dalam bukunya *Tahâfut al-Tahâfut*. Buku ini disusun secara khusus untuk membela para filosof, terutama al-Farâbî dan Ibnu Sina, dalam memberikan sanggahan terhadap kritik tersebut.

Dalam pembahasan ini akan diuraikan tentang bantahan Ibnu Rusyd terhadap kritik al-Ghazâlî tentang keqadiman alam. Untuk memperoleh gambaran yang lebih utuh, akan dideskripsikan pula

³M. M. Syarif (ed.), *Para Filosof Muslim*, ter. Ilyas Hasan (Bandung :Mizan, 1993), 220; C.A. Qadir, *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam*, ter. Hasan Basri (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1991), 74.

⁴Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1989), 44-5.

kritik al-Ghazâlî terhadap para filosof, khususnya mengenai keqadiman alam.

Kritik al-Ghazâlî tentang Keqadiman Alam

Pendapat para filosof tentang keqadiman alam yang dikritik al-Ghazâlî adalah berkaitan dengan teori penciptaan alam. Para filosof muslim, khususnya al-Farâbî dan Ibnu Sina sangat kuat dipengaruhi filsafat emanasi. Pemikiran al-Farâbî tentang emanasi ini tampaknya diilhami dari filsafat emanasi Plotinus. Pengertian penciptaan sebagai suatu proses pancaran emanasi, (*faydl*) tidak selalu diterangkan sama oleh al-Farâbî, tetapi secara keseluruhan dapat diberikan uraian tentang gambaran-gambaran pokoknya. Tuhan dikenal sebagai suatu zat yang ada dan bersifat wajib atau harus ada dan Dia adalah satu. Zat yang satu yang bersifat harus ada ini tidak menghasilkan hal-hal lain untuk ada. Karena dorongan itulah, Dia lalu berbuat bagi sesuatu yang lebih rendah daripada kedudukannya sendiri, sehingga akan memperkenalkan dalam hakekat ketuhanan. Sebagai gantinya, maka akibat pertama yang pasti muncul dari tindakan permenungan tuhan atas dirinya sendiri adalah intelek murni. Intelek pertama yang berasal dari tindakan Tuhan mengenal dirinya sendiri adalah merupakan suatu contoh wujud yang bersifat harus ada lewat faktor penyebab yang lain, yakni wujud yang ada dan bersifat harus ada, tetapi tidak seperti sumber yang asli. Dia hanya bersifat mungkin bagi dirinya sendiri⁵

Pemikiran Plotinus tentang emanasi ini kemudian diikuti oleh al-Farâbî dengan memberikan nuansa keislaman. Menurut al-Farâbî, Allah menciptakan alam ini melalui emanasi, dalam arti wujud Tuhan melimpahkan wujud alam semesta. Emanasi ini terjadi melalui tafakur (berpikir) Tuhan tentang zat-Nya, yang

⁵Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam*, ter. Amin Abdullah (Jakarta : Rajawali Press, 1989), 47-8; Ibrahim Madkour, *Aliran dan Teori Filsafat Islam*, ter. Yudian W. Asmin (Jakarta: Bumi Aksara, 1995), 26.

merupakan prinsip dari peraturan dan kebaikan dalam alam. Dengan kata lain, berpikirnya Tuhan tentang zat-Nya adalah sebab dari adanya alam ini. Dalam arti bahwa Dia-lah yang memberi wujud kekal dari segala yang ada.⁶

Filsafat emanasi yang dibawa al-Farâbî mengandung arti keaktifan benda yang memancar dari kepasifan sumbernya. Dalam hal filsafat al-Farâbî, keaktifan berada pada akal-akal yang merupakan hasil tafakur Tuhan, sedang pada Tuhan terdapat kepasifan, apalagi kalau pancaran matahari dan sinarnya diambil sebagai contoh untuk konsep emanasi. Matahari sebagai benda mati adalah pasif, dan sinar yang memancar darinya bersifat otomatis. Karena itu pengandaian “penciptaan alam” dengan matahari dan sinarnya itu banyak mendapat tantangan, khususnya dari al-Ghazâlî.⁷

Pandangan al-Farâbî dan Ibnu Sina tentang penciptaan alam seperti di atas dimungkinkan karena memang dalam al-Qur'an tidak ada ayat yang secara (*qath ّy*) pasti menyebutkan bagaimana Tuhan menciptakan alam ini. Ayat-ayat al-Qur'an hanya menyebut bahwa Tuhanlah yang menciptakan alam semesta. Dan untuk menciptakan sesuatu, Allah hanya bersabda *kun*, maka sesuatu itu pun terjadi. Tidak ada penjelasan yang rinci mengenai proses penciptaan alam oleh Allah. Bagaimana proses terjadinya sesuatu itu? Jawaban untuk pertanyaan inilah yang dipikirkan ulama-ulama Islam. Filosof membawa filsafat emanasi, sementara para teolog Islam membawa konsep (*creatio ex nihilo*) penciptaan dari ketiadaan.

Filsafat emanasi inilah yang dikritik oleh al-Ghazâlî, khususnya berkaitan dengan ketidaklurusannya pendapat itu. Ia menuduh para filosof telah merendahkan derajat tuhan dan meninggikan derajat akal-akal, karena Tuhan dalam paham emanasi hanya berpikir tentang zat-Nya dan mewujudkan hanya

⁶Harun Nasution, *Islam Rasional* (Bandung: Mizan, 1995), 44.

⁷Ibid., 45.

yang berbilang satu. Pandangan emanasi ini menghilangkan keagungan tuhan dan membuat tuhan dekat dengan keadaan mati.⁸ Karena itu al-Ghazâlî memasukkan pandangan para filosof itu dalam kategori bid’ah, namun tidak sampai membawa kepada kekufuran.

Sejalan dengan filsafat emanasi tersebut di atas, al-Farâbî dan filosof Islam lainnya berpendapat bahwa alam ini qadim, dalam arti tidak mempunyai permulaan dalam zaman. Bagi mereka, yang qadim bukan hanya Allah swt. tetapi juga ciptaannya. Ini berarti alam tidak diciptakan, dan sesuatu yang tidak diciptakan atau tidak ada penciptanya berarti Tuhan. Maka syahadat dalam Islam adalah *la qadima illâ al-Lâh*, tidak ada yang qadim kecuali Allah. Hal ini membawa kepada paham syirik atau politeisme, karena mengakui adanya banyak yang qadim (*ta ’addud al-qudamâ*). Paham syirik termasuk dosa besar, bahkan termasuk yang tidak dapat diampuni Tuhan.⁹

Tidak diciptakan bisa pula berarti tidak perlu adanya pencipta, yaitu Tuhan. Dan yang dimaksud pencipta adalah yang menciptakan sesuatu dari tidak ada (*ceatio ex nihilo*). Kalau alam (dalam arti segala yang ada selain tuhan) dikatakan tidak bermula, maka alam bukanlah diciptakan dan dengan demikian Tuhan bukanlah pencipta. Sedangkan dalam al-Qur’ân disebutkan bahwa Tuhan adalah pencipta segala-galanya. Dengan pendapat demikian, berarti para filosof dengan terang-terangan menentang nash atau teks al-Qur’ân.¹⁰ Hal ini membawa kepada ateisme. Sementara ateisme jelas bertentangan dengan ajaran dasar Islam, yaitu tauhid. Inilah yang mendorong al-Ghazâlî untuk

⁸ Al-Ghazâlî, *Tabâfut al-Fâlâsifah* (Kairo: Dâr al-Maârif, t.t.), 148; Nasution, *Islam...*, 46.

⁹ Muhammad Yûsuf Mûsâ, *Bayn al-Dîn wa al-Falsafah* (Mesir: Dâr al-Maârif, t.t.), 3-92.

¹⁰ Nasution, *Falsafat...*, 45.

mengatakan kafir kepada filosof yang percaya bahwa alam ini qadim.¹¹

Dalil yang dikemukakan al-Ghazâlî untuk memberikan kritikan ini dapat diuraikan sebagai berikut: suatu hal yang mustahil jika yang “baru” keluar dari yang qadim, karena jika kita andaikan Allah itu qadim dan alam tidak keluar dari diri-Nya, maka alam ini hanya merupakan kemungkinan semata. Dan jika kemudian ini ada, tentunya ada sebab (*murajjih*). Dalam hal demikian, dipertanyakan: mengapa sebab ini baru ada sekarang dan tidak sebelumnya? Jika sebelumnya Allah tidak berkuasa menciptakan dan baru kemudian berkuasa, maka bagaimana terjadi kekuasaan ini. Atau jika dahulu Allah berkehendak, mengapa terjadi kehendak itu? Di mana terjadinya? al-Ghazâlî menjawab bahwa tidak ada suatu halangan apapun untuk mengatakan bahwa *irâdah* Allah yang qadim telah menetapkan sejak zaman azali adanya alam ini pada waktu yang ditentukan oleh *irâdah* itu. Hal ini tidak dapat dipertanyakan mengapa *irâdah* itu menentukan waktu tertentu bagi pencipta alam ini, tidak pada waktu yang lain, sebagai sifat Allah yang tidak memiliki sifat kemutlakan. *Irâdah* Allah dapat terjadi pada suatu waktu tertentu yang dikehendaki tanpa ada sebab apapun kecuali *irâdah* itu sendiri. Jika tidak, maka tidak ada artinya *irâdah* itu bersifat mutlak.¹²

Allah mendahului alam dari segi zat bukan dari segi zaman, seperti halnya satu mendahului dua atau gerakan orang mendahului gerakan bayangan. Dua jenis gerakan ini serupa tingkatannya dalam zaman. Jika Allah dan alam demikian halnya,

¹¹Harun Nasution“ ,Filsafat Islam,” dalam *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, ed. Budhy Munawar Rahman (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1995), 154.

¹²Al-Ghazâlî, *Tabâjut...*, 89-90; Muhamamd Abd al-Hâdî Abû Zaydah, *Târikh al-Falsafah fî al-Islâm* (Kairo: Mathba‘ah Lajnah al-Ta’lîf wa al-Tarjamah wa al-Nasyr, 1983), 209-10.

maka pastilah keduanya “baru” atau qadim, dan mustahil salah satunya yang “baru” sedangkan yang lain qadim. Jika Allah mendahului alam dari segi zaman bukan dari segi zat, maka ini berarti sebelum ada alam dan zaman ada zaman yang tidak ada ketiadaan, karena ketidakadaan itu mendahului wujud, dan Allah mendahului masa terbatas pada satu sisi dan masa tidak terbatas pada sisi lainnya. Ini berarti belum ada zaman, ada zaman yang tidak ada batas akhirnya, sehingga menjadi bertolak belakang, sehingga mustahil zaman itu baru.

Terhadap pendapat ini, al-Ghazâlî menjawab bahwa Allah memang telah ada dan alam tidak ada, kemudian Allah ada dan juga bersama-Nya ada alam. Dalam hal pertama kita tetapkan zaman Allah saja, sedangkan dalam hal kedua, dua zat, yaitu Allah dan alam. Hal ini tidak perlu sama sekali mengandaikan adanya zaman. Alasan selanjutnya dari filosof adalah bahwa alam sebelum wujudnya merupakan sesuatu yang “mungkin,” namun kemungkinan ini tidak ada perlunya karena berarti abadi. Al-Ghazâlî menjawab bahwa alam ini selalu mungkin terjadinya. Setiap waktu dapat dipikirkan terjadinya. Jika diandaikan bahwa ia “senantiasa,” maka itu bukanlah baru dan hal ini sesuai dengan sifat “mungkin”.

Selanjutnya mereka beralasan dengan dalil lain yang berdasarkan materi dengan mengatakan bahwa setiap yang baru harus didahului unsur materi, karena sesuatu yang baru tidak terlepas dari unsur tersebut. Dari pengertian itu, materi tidak baru, tetapi qadim. Sedangkan yang baru hanyalah forma, sifat, kualitas, dan sebagainya yang berdasar pada materi.

Untuk menjawab permasalahan tersebut al-Ghazâlî menyatakan bahwa alam itu bukanlah suatu sistem yang berdiri sendiri, bebas dan lainnya, bergerak, berubah, tumbuh dan berkembang dengan dirinya, dengan hukum-hukumnya. Namun, wujud, sistem, dan hukum-hukum itu tetap bertopang pada Allah.

Karena Allah yang mencipta, menahan, mengendalikan, menghidupkan, dan mematikan segala sesuatu.¹³

Bantahan Ibnu Rusyd terhadap Al-Ghazâlî

Seperti yang telah dikemukakan sebelumnya, al-Ghazâlî telah menulis kitab yang berjudul *Tahâfut al-Falâsifah* yang memuat berbagai dalil dan argumen bahwa teori dan pemikiran para filosof muslim mengenai ketuhanan dan hal-hal yang metafisika tidak berhasil memuaskan dirinya, bahkan ada di antaranya yang bertentangan dengan ajaran Islam. Tuduhan yang sangat keras ini telah menarik perhatian Ibnu Rusyd (1126-1198 M) untuk meneliti kembali permasalahannya, sehingga ia menulis suatu kitab yang berjudul *Tahâfut al-Tahâfut* yang dimaksudkan untuk membela para filosof dari kritik dan sanggahan al-Ghazâlî. Untuk memperkuat bantahannya, Ibnu Rusyd tidak hanya bersandar pada logika saja, tetapi juga pada ayat-ayat al-Qur'an. Namun bantahan itu tidak cukup untuk membangunkan filsafat dari kubur yang digali sangat dalam oleh al-Ghazâlî.

Kritik al-Ghazâlî tentang emanasi sebagaimana diungkapkan sebelumnya dengan menggunakan contoh matahari dan sianarnya, tidak tepat bagi filsafat emanasi al-Farâbî. Emanasi diartikan oleh al-Farâbî sebagai berikut: wujud Allah melimpahkan wujud alam semesta, dan bukan wujud alam semesta melimpahkan wujud Allah. Dengan demikian, yang aktif adalah Allah dan bukan akal-akal yang dipancarkan Tuhan sebagaimana yang dipahami al-Ghazâlî. Dengan kata lain, kedudukan Tuhan dalam filsafat emanasi tidaklah dapat dianalogkan dengan kedudukan matahari sebagaimana dikemukakan di atas.¹⁴

Permasalahan mengenai keqadiman alam dalam arti tidak mempunyai permulaan zaman telah diuraikan al-Farâbî dengan

¹³Ibid, 96-108.

¹⁴Nasution, "Filsafat...", 154.

pendapatnya bahwa lawan dari qadim dalam istilah Islam adalah baharu. Al-Farabî sebenarnya tidak memakai kata qadim, tetapi *muhdas*. Dalam tulisannya yang lain, ia mencela orang yang mengatakan bahwa bagi Aristoteles, alam ini qadim. Akan tetapi *muhdas* dalam tulisannya itu ia pakai bukan dalam arti “baru” tetapi dalam arti diciptakan. Menurut pendapatnya, alam diciptakan Tuhan, bukan dalam arti bahwa sebelum penciptaannya ada zaman dan sesudah berlalunya Tuhan itulah baru Tuhan menciptakan alam. Allah tetap menciptakan alam sejak zaman azali, dengan sendirinya, alam adalah qadim. Meskipun qadim, alam diciptakan Tuhan. Dalam keterangannya yang lain ia menyatakan bahwa bagi alam tidak ada permulaan zaman, alam tidak terjadi dengan cara bagian tertentu dahulu diciptakan Allah, kemudian baru bagian lainnya dan begitulah seterusnya. Akan tetapi Allah menciptakannya sekaligus tanpa zaman. Dari gerak alamlah timbul zaman. Alam diciptakan sejak zaman tak bermula sebelum adanya zaman, yaitu semenjak *qidam*. Zaman ada sesudah diciptakan.¹⁵

Konsep al-Ghazâlî tentang kebaharuan alam, yang berarti alam mempunyai permulaan zaman, menurut Ibnu Rusyd mengandung arti bahwa ketika Tuhan menciptakan alam, tiidakah da sesuatu disamping Tuhan. Tuhan dengan kata lain, waktu itu berada dalam kesendiriannya. Tuhan menciptakan alam dari tiada atau nihil. Pandangan yang demikian ini menurut Ibnu Rusyd tidak sesuai dengan penegasan al-Qur'an dalam Qs. Hud (11): 77 yang menyatakan: “Dan dialah yang menciptakan langit dan bumi dalam enam hari dan tahta-Nya (pada waktu itu) berada di atas air.” Ayat tersebut mengindikasikan bahwa sebelum alam diciptakan Tuhan, telah ada sesuatu di sampingnya, yaitu wujud air yang di atasnya terdapat tahta kekuasaan Tuhan tegasnya,

¹⁵ *Ibid.*, 46-47; Oliver Leaman, *Averroes and His Philosophy* (New York: Oxford University Press, 1988), 36-7.

sebelum langit-langit dan bumi diciptakan telah ada air dan tahta.¹⁶

Dalam Qs. al-Anbiya (21): ٣٠ dikatakan: ”apakah orang-orang yang tidak percaya bahwa langit-langit dan bumi (pada mulanya) adalah satu. Dan kemudian kami pisahkan. Kami jadikan segala yang hidup dari air.” Ayat ini mengandung arti bahwa langit dan bumi pada mulanya berasal dari unsur yang satu dan kemudian menjadi benda yang berlainan.

Dengan ayat serupa inilah Ibnu Rusyd menentang pendapat al-Ghazâlî bahwa alam diciptakan Tuhan dari tidak ada (*reatio ex nihilo*) dan bersifat “hadis” dan menegaskan bahwa pendapat itu tidak sesuai dengan kandungan al-Qur’ân sebagaimana disebutkan di atas. Di samping itu, kata *khalqa* dalam al-Qur’ân, menurut Ibnu Rusyd menggambarkan penciptaan bukan dari “tidak ada” (*creatio ex nihilo*) seperti yang dikatakan al-Ghazâlî, tetapi dari “ada” (*creatio nihilo*). ”Tidak ada” tidak bisa berubah menjadi “ada” yang terjadi adalah “ada” berubah menjadi “ada” dalam bentuk lain. Dalam hal ini “ada” dalam bentuk materi asal yang empat, yaitu tanah, air, api, dan udara diubah tuhan menjadi “ada” dalam bentuk bumi. Dengan demikian, keqadiman hanya menjadi sifat yang melekat pada materi asal, sedangkan langit, bumi, dan susunannya adalah baru ”hadis”.

Antara kaum filosof dan teolog memang terdapat perbedaan pendapat mengani qadim. Bagi kaum teolog, seperti dikatakan Ibnu Rusyd, qadim berarti tidak mempunyai sebab untuk wujudnya, yaitu pencipta.¹⁷ Tegasnya, tiap qadim bagi teolog adalah Pencipta, dalam hal ini adalah Allah swt. Oleh karena itu, keyakinan yang dipegang kuat oleh kaum teolog adalah tidak ada yang qadim selain Allah. Paham banyaknya yang qadim ditentang keras oleh teolog Islam.

¹⁶Nasution, “Filsafat...,” 156.

¹⁷Ibnu Rusyd, *Tabâfut al-Tabâfut*, juz I (Kairo: Dâr al-Ma ‘ârif, 1964), 218.

Qadimnya alam, menurut Ibnu Rusyd tidak membawa kepada politeisme, atau ateisme, karena qadim selain diartikan pencipta, atau sesuatu yang tidak diciptakan, dapat juga berarti sesuatu yang diciptakan dalam keadaan terus-menerus, yaitu kejadian yang tidak mempunyai permulaan dan akhir. Dengan demikian, yang qadim bukan hanya Allah swt. tetapi juga alam, ciptaan pencipta. Ketika dikaitkan dengan Allah, qadim berarti pencipta, tetapi jika dikaitkan dengan alam, kata itu mengandung makna alam dalam kejadian terus-menerus. Kejadian ini tidak memiliki permulaan di zaman lampau dan tidak memiliki kesudahan di zaman mendatang. Dengan kata lain, "terus" dalam keadaan berubah dalam zaman tak bermula sampai zaman tak berakhir.

Oleh karena itu, kaum filosof berlainan dengan kaum teolog, dapat menerima banyaknya yang qadim. Paham yang mengakui banyaknya yang qadim (*ta'addud al-qudamâ*) bagi mereka tidak membawa kepada paham syirik dan ateisme. Bagi mereka sang pencipta dan ciptaannya (alam) sama-sama qadim. Karena Allah menciptakan alam semenjak qadim atau sejak zaman tidak bermula, sehingga antara Allah dan penciptanya tidak ada perbedaan zaman. Dengan demikian, baik pencipta (Allah) dan ciptaan-Nya (alam) adalah qadim.

Kaum teolog sebaliknya berpendapat bahwa Allah swt. tidak sejak qadim (semula) menciptakan. Oleh karena itu, alam tidak bisa qadim, tetapi harus "hadis," memiliki permulaan dalam zaman. Pencipta harus lebih dahulu ada daripada ciptaan-Nya. Antara pencipta dan penciptanya, antara Allah dan alam harus ada perbedaan zaman. Oleh karena itu, Allah swt. harus qadim dan alam harus "hadis." Dalam pada itu kaum teolog berpendapat bahwa penciptaan mengambil arti penciptaan dari tidak ada (*creatio ex nihilo*). Penciptaan dari tidak ada, tidak dapat diterima oleh para filosof.¹⁸

¹⁸Nasution, *Islam...*, 48.

Sebagaimana penjelasan sebelumnya bahwa qadim berarti juga kejadian yang terus-menerus. Alam yang terus-menerus dalam keadaan diciptakan ini tetap ada dan *baqâ'*. Digambarkan juga dalam Qs. Ibrahim (14): 47-48: ”janganlah sangka bahwa Allah akan menyalahi janji bagi rasul-rasulnya. Sesungguhnya Allah Maha Kuasa dan Maha Pemberi alasan dihari bumi ditukar dengan bumi yang lain (demikian pula) langit.”

Pada hari kiamat nanti, tuhan akan menukar bumi dengan bumi yang lain, demikian pula langit yang sekarang akan ditukar dengan langit yang lain. Konsep ini mengandung arti bahwa pada hari kiamat nanti bumi dan langit ini akan hancur susunannya dan menjadi materi asal yang empat. Dari keempat unsur ini Tuhan menciptakan bumi dan langit yang lain lagi. Bumi dan langit ini akan hancur pula, dan dari materi asalnya akan diciptakan bumi dan langit yang lain tanpa kesudahan. Jadi pengertian qadim sebagai sesuatu yang berada dalam kejadian terus-menerus adalah sesuai dengan kalimat al-Qur'an.

Dengan demikian, al-Ghazâlî tidak memiliki argumen yang kuat untuk mengkafirkan filosof dalam filsafat mereka tentang keqadiman alam. Kedua-duanya, yakni pihak al-Farâbî dan al-Ghazâlî sama-sama memberi tafsiran masing-masing tentang ayat-ayat al-Qur'an mengenai pencipta alam. Yang bertentangan bukanlah pendapat para filosof dengan al-Qur'an, tetapi pendapat filosof dengan al-Ghazâlî.

Catatan Akhir

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa pengertian qadim bagi teolog dan filosof berlainan, dan mengakibatkan al-Ghazâlî mengkafirkan para filosof yang mengatakan bahwa alam itu qadim. Qadim bagi teolog tidak bisa berarti lain kecuali pencipta, sedangkan bagi filosof, qadim di samping berarti pencipta, juga mengandung arti kejadian terus-menerus. Pengertian yang dikemukakan filosof ini didasarkan pada ayat-ayat al-Qur'an.

Karena perbedaan antara filosof dan teolog (al-Ghazâlî) hanya pada cara memberi pengertian tentang qadim.

Pemikiran bahwa alam kekal yang dikemukakan para filosof mengandung arti bahwa materi asalnya qadim, yang oleh Ibnu Rusyd disebut *muhdats azalî*, dan susunannya menjadi langit dan bumi adalah *muhdats*. Keduanya, bagaimanapun juga adalah ciptaan Allah swt. Antara Tuhan yang qadim, materi asal yang qadim, dalam arti *muhdats azalî* tidak terdapat perbedaan zaman, yang adalah perbedaan urutan esensi. Karena Allah memancarkan 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.●

Daftar Pustaka

- Al-Ghazâlî, *Al-Munqidz min al-Dlalâl* (Beirut: al-Maktabah al-Sya ‘biyyah, t.t.).
- _____, *Tahâfut al-Falâsifah* (Kairo: Dar al-Ma ‘ârif, t.t.)
- C. A. Qadir, *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam*, ter. Hasan Basri (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1999).
- Harun Nasution “Filsafat Islam,” dalam *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, ed. Budhy Munawar Rahman (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1995).
- _____, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1989).
- _____, *Islam Rasional* (Bandung: Mizan, 1995).
- Ibnu Rusyd, *Tahâfut al-Tahâfut*, juz I (Kairo: Dâr al-Ma ‘ârif, 1964).
- Ibrahim Madkour, *Aliran dan Teori Filsafat Islam*, ter. Yudian W. Asmin (Jakarta: Bumi Aksara, 1995).
- M. M. Syarif (ed.), *Para Filosof Muslim*, ter. Ilyas Hasan (Bandung: Mizan, 1993).

- Muhammad Abd al-Hâdî Abû Zâdah, *Târîkh al-Falsafah fî al-Islâm* (Kairo: Mathba‘ah Lajnah al-Ta’lîf wa al-Tarjamah wa al-Nasyr, 1983).
- Muhammad Yûsuf Mûsâ, *Bayn al-Dîn wa al-Falsafah* (Mesir: Dâr al-Ma‘ârif, t.t.).
- Oliver Leaman, *Averroes and His Philosophy* (New York: Oxford University Press, 1988).
- _____, *Pengantar Filsafat Islam*, ter. Amin Abdullah (Jakarta: Rajawali Press, 1989).