

# Kritik al-Ghazali terhadap Kekekalan Alam

Sahidi Mustafa\*

Universitas Darussalam (UNIDA) Gontor, Indonesia  
Email: [thovexs\\_sm@yahoo.com](mailto:thovexs_sm@yahoo.com)

## Abstract

*The concept of the creation of universe offered by Neo-Platonism philosopher such as al-Kindi, al-Farabi, and Ibnu Sina are philosophical concept existed and came as an early moment of development of Islamic philosophy interrelated to God, ultimately about his Existence and Characteristics. One of the topics is how God created the universe. According to al-Farabi and Ibnu Sina, God created this universe by way of emanation in order to prevent Himself from the new attitudes. Consequently, universe has eternal feature (qadīm) as God as well, in the case of everything overflowed from qadīm is also qadīm. Al-Ghazali refuted this theory because it contradicted with al-Qur'an's thought which clearly explained that God created the entire universe. The universe should not qadīm and it means that God existed in the first, and then created universe later as we know today. On the contrary, in the view of Muslim philosopher, the universe should be qadīm because God created it from all eternity. For them, it is impossible that God existed by Himself without any creation before. God, according to them is impossible to be changed, so that is impossible as well if God changed from did not create yet before and then creates. Al-Ghazali persistently opposed the concept of eternity. Al-Ghazali saw if this universe is qadīm so it is impossible that universe created by God. The concept of qadīm will led to the conclusion that universe born by itself, it was not created by God. This critique has been written by al-Ghazali in Tahāfut al-Falāsifah. This paper will present the concept of eternity which was discussed by al-Farabi and Ibn Sina and al-Ghazali's critique toward it as well.*

**Keywords:** Critique, al-Ghazali, God, Qadīm, Universe

## Abstrak

*Konsepsi penciptaan alam yang dilemparkan para filsuf Neo-Platonisme seperti al-Kindi, al-Farabi, dan Ibnu Sina adalah konsep filosofis yang ada dan lahir sebagai bentuk momentum awal perkembangan filsafat Islam terkait dengan Tuhan, terutama soal Wujud dan Sifat-Nya. Salah satu topiknya adalah tentang bagaimana Tuhan menciptakan alam. Menurut al-Farabi dan Ibnu Sina, Tuhan menciptakan alam ini dengan*

---

\* Kampus Pusat UNIDA Gontor, Jl. Raya Siman Km. 06, Siman, Ponorogo Jawa Timur 63471, Telp: +62352 483762 Fax: +62352 488182

metode emanasi guna mencegah diri-Nya dari sikap yang baru. Konsekuensinya, alam memiliki sifat abadi (*qadīm*) yang sama sebagaimana Tuhan, karena segala sesuatu yang tumpah dari yang *qadīm* juga *qadīm*. Al-Ghazali menolak keras teori ini karena menurutnya, paham ini bertentangan dengan ajaran al-Qur'an yang jelas menyatakan bahwa Tuhanlah yang menciptakan segenap alam. Alam haruslah tidak *qadīm* dan ini berarti pada awalnya Tuhan ada, kemudian Tuhan menciptakan alam seperti yang sekarang ini. Sebaliknya, bagi para filsuf Muslim, alam itu *qadīm* justru karena Tuhan menciptakannya sejak azali/*qadīm*. Bagi mereka, mustahil Tuhan ada sendiri tanpa mencipta pada awalnya. Tuhan, menurut mereka, mustahil berubah, dan oleh sebab itu mustahil pula Tuhan berubah daripada awalnya tidak atau belum mencipta, kemudian mencipta. Al-Ghazali dengan gigih tampil menentang konsep eternalitas alam. Bagi al-Ghazali, bila alam itu dikatakan *qadīm*, mustahil dapat dibayangkan bahwa alam itu diciptakan oleh Tuhan. Paham *qadīm*-nya alam membawa kepada simpulan bahwa alam itu ada dengan sendirinya, tidak diciptakan Tuhan. Kritikkan tersebut ditulis oleh al-Ghazali di dalam *Tahāfut al-Falāsifah*. Makalah ini akan membahas konsep keabadian alam yang diwacanakan oleh al-Farabi dan Ibnu Sina dan kritik Ghazali atasnya.

**Kata Kunci:** Kritik, al-Ghazali, Tuhan, *Qadīm*, Alam

## Pendahuluan

Al-Ghazali merupakan salah satu tokoh penyanggah sekaligus 'penentang' filsafat. Lewat karyanya yang sangat terkenal *Tahāfut al-Falāsifah* dia tampil mengkritisi kerancuan pemikiran para filsuf yang menurutnya bertentangan dengan Islam. Dalam kitab tersebut dia membeberkan dua puluh kerancuan pernyataan para filsuf yang kemudian dia kritisi.<sup>1</sup> Salah satu di antara kerancuan tersebut adalah mengenai kekekalan alam.

Konsep eternalitas alam ini sebenarnya implikasi dari konsep Tuhan yang dibangun oleh para filsuf. Aristoteles yang kemudian diikuti oleh al-Farabi berpendapat bahwa Tuhan adalah Ada yang Pertama (*al-Mawjūd al-Awwal*) dan Dia sebagai Sebab Pertama (*al-Sabab al-Awwal*) bagi segala yang *mawjūd*.<sup>2</sup> Bagi al-Farabi, *al-Mawjūd al-Awwal* adalah puncak atau akhir dari rentetan sebab akibat. Senada dengan itu, Ibnu Sina juga berpendapat bahwa Tuhan sebagai *Wājib al-Wujūd* merupakan Sebab Pertama dari semua yang *mawjūd*.<sup>3</sup> Mereka menegasikan sifat Tuhan, dalam artian sifat Tuhan

<sup>1</sup> Untuk pemahaman lebih lanjut, baca al-Ghazali, *Tahāfut al-Falāsifah*.

<sup>2</sup> Abu Nasr al-Farabi, *Arā' Ahl al-Madīnah al Fāḍilah*, (Mesir: Dār wa Maktabah al-Hilal, Cet. I, 1995), 5.

<sup>3</sup> Lihat Ibnu Sina, *al-Mabdā' wa al-Ma'ād*, (Teheran: T.P., 1363), 78.

tidak berbeda dengan zat, karena jika sifat berbeda dengan zat akan memunculkan *quiditas* azali (*ta'addud al-qudamā'*).<sup>4</sup>

Berangkat dari konsep ketuhanan ini kemudian memunculkan konsep emanasi. Al-Farabi menjelaskan bahwa segala yang ada di alam ini bersumber dari Allah. Wujud-wujud tersebut ada melalui proses emanasi (*al-fayḍ*), bukan penciptaan.<sup>5</sup> Karena jika Tuhan menciptakan berarti Tuhan berubah dan sesuatu yang berubah tidak kekal, sehingga perubahan itu mustahil bagi Tuhan. Oleh karena itu, berubah dari awalnya belum menciptakan kemudian menciptakan adalah sesuatu yang mustahil juga. Konsekuensi dari teori emanasi ini adalah kekalnya alam (*qidām al-'ālam*). Karena alam merupakan "tumpahan" dari Tuhan yang eternal, maka secara otomatis sesuatu yang keluar dari yang eternal, eternal juga. Namun al-Ghazali menolak keras kekekalan alam, karena menurutnya hal tersebut bertentangan dengan al-Qur'an. Bagaimana penolakan al-Ghazali mengenai kekekalan alam? Makalah singkat ini akan mencoba menjawabnya.

## Wujud Tuhan

Kajian mengenai Tuhan merupakan pembahasan penting dalam diskursus filsafat Islam. Hal ini sebagaimana dijelaskan oleh al-Kindi bahwa kajian filsafat yang paling mulia adalah kajian mengenai *falsafah al-ūlā*, yaitu kajian mengenai *al-Ḥaqq al-Awwal* yang menjadi penyebab segala yang hak.<sup>6</sup> Oleh karena itu menurut al-Kindi filsuf yang paling mulia adalah filsuf yang menguasai masalah ini. Selain itu, pembahasan mengenai Tuhan merupakan titik acuan bagi para filsuf Muslim untuk menentukan arah pemikirannya. Oleh karena itulah kajian mengenai masalah ini membawa konsekuensi pada konsep-konsep lainnya, seperti konsep alam semesta.

Para filsuf Muslim berbeda pendapat mengenai konsep Tuhan. Tuhan menurut al-Farabi adalah *al-Mawjūd al-Awwal*, sementara menurut Ibnu Sina adalah *Wājib al-Wujūd*. Namun keduanya sepakat bahwa Allah adalah Sebab (*'Illah*) Pertama bagi

<sup>4</sup>Harun Nasution, *Teologi Islam*, (Jakarta: UI, 1973), 43.

<sup>5</sup>Abu Nasr al-Farabi, *Arā'*..., 6.

<sup>6</sup>Al-Kindi, *Rasā'il al-Kindi al-Falāsifah*, (Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabīy, 1950), 98-101.

segala yang ada di alam ini.<sup>7</sup> Ibnu Sina menegaskan sebagai *Wājib al-Wujūd*, Allah menjadi Penyebab Pertama dari segala wujud yang lainnya. Karena mustahil jika suatu wujud yang membutuhkan 'illah atas kewujudannya, bersandar kepada *mumkin al-wujūd* yang juga membutuhkan 'illah lain atas kewujudannya. Maka jika itu akan terjebak pada rangkaian 'illah yang tidak berkesudahan tanpa akhir. Oleh karena itu pastilah 'illah dari segala yang ada adalah *Wājib al-Wujūd* yang tidak ada 'illah atas kewujudannya. Dengan kata lain *Wājib al-Wujūd* tidak memiliki permulaan.

Sementara menurut al-Farabi, *al-Mawjūd al-Awwal* ini harus terlepas dari segala kekurangan. Hal ini berbeda dengan selain Dia yang tidak pernah hampa dari kekurangan. Wujud yang pertama adalah wujud yang paling utama, *qadīm*, dan paling tinggi derajatnya. Oleh karena itu menurut al-Farabi wujud dan substansi wujud yang pertama ini pasti ada.<sup>8</sup> Al-Farabi menambahkan bahwa wujud dari Wujud yang Pertama ini bukan secara potensial, tidak juga seperti wujud yang lainnya. Oleh karena Wujud seperti itu mesti *azalī* (tidak mempunyai awal), keabadian Wujud-Nya tidak butuh kepada sesuatu untuk mengekalkan Wujud-Nya, tetapi Wujud-Nya abadi dengan substansi dan Zat-Nya. Bahkan Substansi-Nya sendiri menjadikan Wujud-Nya kekal dan abadi. Oleh karena itu tidak mungkin ada wujud seperti Wujud-Nya dan tidak juga seperti tingkatan Wujud-Nya.<sup>9</sup>

Selain itu, al-Farabi juga menegaskan bahwa tidak ada sebab bagi Wujud yang Pertama ini, sehingga Wujud-Nya tidak terdiri dari materi dan juga tidak butuh kepada materi atau tempat, bahkan Wujud-Nya hampa dari kedua hal tersebut. Wujud-Nya juga tidak memiliki bentuk (*ṣūrah*), karena bentuk tidak mungkin ada kecuali ada materinya. Jika Wujud-Nya memiliki bentuk, maka Zat-Nya terdiri dari materi (*māddah*) dan bentuk (*ṣūrah*). Jika Zat-Nya terdiri dari kedua hal tersebut, berarti ada sebab bagi Wujud-Nya, padahal Dia adalah Sebab Pertama bagi segala sesuatu yang ada.<sup>10</sup> Al-Farabi juga menjelaskan bahwa Wujud yang Pertama ini tidak memiliki *final cause*, karena jika memiliki *final cause* pasti ada sebab bagi Wujud-Nya. Jika demikian, berarti Dia tidak lagi menjadi Sebab

<sup>7</sup> Ibnu Sina, *Isyārāt wa al-Tanbīhāt*, (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1983), 29-34.

<sup>8</sup> Abu Nasr al-Farabi, *Ārā'*..., 25-26.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 2.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 26.

Pertama. Selain tidak memiliki *final cause*, menurut al-Farabi, Wujud yang Pertama ini juga tidak memiliki, *material cause* (*al-'illah al-māddiyyah*), *formal cause* (*al-'illah al-ṣūriyyah*), ataupun *efficient cause* (*al-'illah al-fā'iliyyah*) seperti yang berlaku pada wujud-wujud lain.<sup>11</sup>

Selanjutnya al-Farabi menegaskan bahwa tidak ada sekutu bagi Wujud Allah. Wujud Allah memiliki substansi yang berbeda dengan setiap wujud lainnya, tidak mungkin substansi Wujud-Nya ada pada wujud selain diri-Nya. Karena jika Wujud-Nya seperti yang telah dijelaskan di atas, maka tidak mungkin Wujud-Nya tersebut ada pada wujud yang lain, keduanya pasti berbeda, jika tidak berbeda pasti hanya ada satu zat saja. Selanjutnya, jika ada dua Tuhan yang berbeda, maka keduanya tersusun dari bagian yang sama antara satu dengan yang lainnya dan juga tersusun dari bagian yang berbeda antara keduanya. Dan setiap yang tersusun butuh kepada penyusun atau kepada sebab lain. Jika demikian, berarti wujudnya bukan yang pertama, tetapi ada wujud lain lebih dulu darinya sebagai sebab atas wujudnya, dan ini mustahil bagi Allah.<sup>12</sup> Al-Farabi menambahkan, Wujud Allah adalah Wujud yang sempurna. Oleh karena itu tidak ada wujud lain yang sama dengan Wujud-Nya. Jika ada yang sama, maka Wujud-Nya tidak sempurna lagi. Karena kesempurnaan itu adalah sesuatu yang tidak mungkin ada persamaan antara Diri-Nya dengan yang di luar Diri-Nya dalam segala hal. Seperti kesempurnaan dalam kecantikan adalah jika tidak ada kecantikan lain yang serupa dengan kecantikannya. Begitu juga dengan kesempurnaan substansi, ia dikatakan sempurna, jika tidak ada substansi lain yang serupa dengannya. Sama halnya dengan kesempurnaan Wujud Allah, jika Wujud yang Pertama sempurna, berarti tidak ada wujud lain yang menyerupai-Nya. Oleh karena itulah Allah pasti Esa dan tidak ada sekutu bagi-Nya.<sup>13</sup>

Selain tidak ada sekutu bagi Allah, menurut al-Farabi tidak ada juga lawan (*did*) bagi Allah. Sebab mengetahui lawan dari sesuatu pasti karena mengetahui apa yang menjadi lawan dari sesuatu itu. Seperti mengetahui mati lawan dari hidup, karena sebelumnya sudah mengetahui mati itu sendiri. Jika ada lawan bagi Allah, berarti sudah mengetahui Allah itu secara detail dalam gambaran manusia, dan

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> *Ibid.*, 27-28.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 29.

itu mustahil. Sebab apapun yang tergambar dalam benak manusia, Allah berbeda dengan yang tergambar dalam benak manusia tersebut. Hal ini memang seperti membingungkan, namun al-Farabi menjelaskan bahwa sesuatu yang berbeda belum tentu berlawanan. Memang setiap sesuatu kemungkinan memiliki lawan, namun perlawanan itu tidak terjadi dalam segala hal, tapi hanya dalam perbuatan, sifat, dan substansinya saja.<sup>14</sup> Menurut al-Farabi, karena Tuhan itu tunggal sama sekali, maka batasan (definisi) tentang Dia tidak dapat diberikan sama sekali. Karena batasan berarti suatu penyusunan yaitu dengan memakai *genus* dan *differentia* (*al-jins wa al-faṣl*) sedangkan Allah mustahil tersusun dari kedua hal tersebut.<sup>15</sup>

### Sifat Tuhan

Ketika membicarakan Sifat Tuhan, al-Farabi hendak menunjukkan bahwa ke-Esaan Tuhan dan ketunggalan-Nya. Sifat ke-Esaan (*waḥdah*) Tuhan menurut al-Farabi tidak berbeda dari Zat-Nya (*'ain al-Dzāt*). Pemahaman tersebut sebenarnya untuk menegaskan ke-Esaan Tuhan. Hal ini sejalan dengan aliran teologi rasional, Mu'tazilah, yang berpendapat bahwa Sifat Allah tidak berbeda dengan Zat-Nya. Dengan kata lain ketika Sifat-Sifat Allah itu berbeda dengan Substansi-Nya atau diberi sifat yang wujud sendiri dan kemudian melekatkannya pada Allah, maka sifat-sifat tersebut menjadi *qadīm* pula sebagaimana substansinya yang bersifat *qadīm*. Hal ini akan melahirkan *ta'addud al-quḍamā'* (berbilangnya yang *qadīm*). Yang mana hal tersebut tidak boleh terjadi pada Zat Allah yang Maha Esa.<sup>16</sup>

Al-Farabi sendiri tidak membagi Sifat-Sifat Tuhan secara spesifik seperti yang dilakukan oleh Asy'ariyyah. Hal ini merupakan implikasi dari pandangan sifat *'ain al-Dzāt*. Kendati demikian, terdapat beberapa sifat yang disebutkan al-Farabi sebagaimana dijelaskan dalam kitab *Arā'ū Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah. Pertama, Esa (al-Waḥdah)*. Allah bagi al-Farabi adalah *'Aql* murni. Dia Esa ada-Nya dan yang menjadi objek pemikiran-Nya hanya Substansi-Nya. Ia tidak memerlukan sesuatu yang lain untuk memikirkan

<sup>14</sup> *Ibid.*, 30-32.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 33-34.

<sup>16</sup> Harun Nasution, *Teologi Islam*, (Jakarta: UI, 1973), 43. Lihat Abu Nasr al-Farabī, *Arā'...*, 35.

Substansi-Nya. Tetapi cukup Substansi-Nya sendiri. Jadi Allah adalah *'Aql*, *'Āqil*, dan *Ma'qūl* (Akal, Substansi Yang Berpikir, dan Substansi Yang Dipikirkan). Ketiganya merupakan satu kesatuan tanpa terpisahkan, bahkan ketiganya bermakna satu, mempunyai zat yang satu dan substansi yang satu tanpa terpisahkan.<sup>17</sup>

*Kedua*, Maha Tahu (*al-'Ālim*). Menurut al-Farabi, Allah Maha Tau, tidak membutuhkan sesuatu di luar Zat-Nya untuk tahu, bahkan cukup dengan Substansi-Nya saja. Jadi, Allah adalah Ilmu, Substansi Yang Mengetahui, dan Substansi Yang Diketahui (*Ilm'*, *'Ālim*, dan *Ma'lūm*). *Ketiga*, Maha Bijaksana (*al-Ḥākīm*). Bijaksana sendiri berarti mengetahui sesuatu yang paling baik dengan pengetahuan yang paling pula. Dengan kata lain, apa yang "akali" dan diketahui oleh Zat-Nya, maka ia adalah yang paling baiknya sesuatu. Sedangkan pengetahuan yang paling baik adalah pengetahuan yang abadi yang tak pernah lenyap, yakni ilmu-Nya mengenai Zat-Nya. Dari sini dapat dipahami bahwa bagi al-Farabi Allah tidak harus mengetahui sesuatu di luar Diri-Nya, karena ketika Dia mengetahui sesuatu di luar Diri-Nya, maka sesuatu itu adalah yang paling baik, dan itu mustahil karena ilmu yang paling adalah ilmu-Nya mengenai Zat-Nya.<sup>18</sup> *Keempat*, Maha Benar (*al-Ḥaqq*). Kebenaran menurut al-Farabi adalah hal yang sesuai dengan wujud. Maka hakikat sesuatu sebenarnya adalah wujudnya itu sendiri. Sehingga dengan demikian, *al-ḥaqq* adalah *al-wujūd* dan *al-ma'qūl*.<sup>19</sup> *Kelima*, Maha Hidup (*al-Ḥayy*). Hidup menurut al-Farabi adalah mengakali sebaik-baiknya yang diakali (*ma'qūl*) dengan sebaik-baiknya akal atau mengetahui sebaik-baiknya pengetahuan dengan sebaik-baiknya ilmu. Oleh karena itu, bagi al-Farabi makna *al-Ḥayy* adalah *al-'Āqil* dan *al-'Ālim*.<sup>20</sup> Al-Farabi juga menjelaskan bahwa boleh saja menyebut nama-nama Allah (*Asmā' al-Ḥusnā*) tersebut sebanyak yang kita inginkan, tetapi nama tersebut tidak menunjukkan adanya bagian-bagian pada Zat Allah atau sifat yang berbeda dari Zat-Nya.<sup>21</sup>

Semua hal yang telah dijelaskan di atas menunjukkan kesempurnaan Wujud Allah. Kesempurnaan tersebut menurut al-

<sup>17</sup> *Ibid.*, 35-36.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 37.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 38-39.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 39.

<sup>21</sup> Lihat Ali Abu Mulhim dalam pengantar kitab *Ārā' Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah*, 6.

Farabi menjadikan manusia tidak mampu menjangkau kesempurnaan wujud tersebut. Menurutnya, hal ini disebabkan oleh dua hal; *pertama*, karena sangat sempurna dan agungnya Wujud Allah, dan *kedua*, kekurangan wujud potensi akal dan substansi manusia untuk menjangkaunya.<sup>22</sup>

Senada dengan al-Farabi, Ibnu Sina juga berpendapat bahwa sifat *'ayn al-dzāt*.<sup>23</sup> Karena esensi Tuhan tidak boleh dan tidak mesti mempunyai wujud. Dengan kata lain, esensi tidak bisa dipisahkan dari wujud, esensi dan wujud adalah sama dan satu. Esensi-Nya tidak dimulai oleh tidak berwujud dan kemudian berwujud, sebagaimana halnya dengan esensi dalam *mumkin al-wujūd*, tetapi esensi *Wājib al-Wujūd* mesti dan wajib mempunyai wujud selama-lamanya. Yang serupa ini disebut mesti berwujud, yaitu Tuhan. *Wājib al-Wujūd* inilah yang mewujudkan *mumkin al-wujūd*.<sup>24</sup>

Adapun mengenai Sifat Tuhan, pertama Ibnu Sina membahas sifat wajib bagi Tuhan, yang sifat ini adalah sifat yang merupakan Zat Tuhan sebagai yang wajib, bukan sebagai sifat tambahan dari Zat-Nya. Dengan kata lain sifat wajib merupakan hakikat dari Zat itu sendiri.<sup>25</sup> Selanjutnya Ibnu Sina menyatakan bahwa Wujud Tuhan adalah Akal, dari sini ia kemudian menetapkan sifat Ilmu bagi Tuhan.<sup>26</sup> Dari sifat Ilmu ini kemudian muncul sifat-sifat lainnya, seperti sifat *irādah* Tuhan (kehendak) memancarkan segala sesuatu dari Diri-Nya.<sup>27</sup> Oleh karena itu, Tuhan adalah *Fā'il* dan *Fā'il* itu mempunyai *irādah* dan *irādah* itu terusan dari sifat *al-'Ilm*.<sup>28</sup>

Dari sifat Ilmu juga kemudian muncul sifat *Qudrah*. Selain itu sifat *al-Sāmi'* dan *al-Baṣar* juga kembali sifat *al-'Ilm*. Sementara sifat Kalam masih menjadi perdebatan. Kemudian dalam menetapkan sifat-sifat lainnya, Ibnu Sina menjelaskannya dengan cara memberikan sifat itu langsung kepada Allah, yaitu berkaitan dengan sifat *af'al*. Selain itu Ibnu Sina juga menjelaskan dengan langsung

<sup>22</sup> *Ibid.*, 35-41.

<sup>23</sup> Abu Lubabah Hussein, *Mawqif al-Mu'tazilah min al-Sunnah al-Nabawiyah wa Mawāḍi'in Inḥirāfihim 'anhumā*, (Riyadh: Dār al-Liwā', Cet. II, 1987), 49.

<sup>24</sup> Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, Cet. VII, 1973), 35.

<sup>25</sup> Salim Murshan, *al-Jānib al-Ilāhīy 'inda Ibn Sīnā*, (Beirut: Dār Quṭaibah, 1992), 114-115.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> *Ibid.*, 166-167.

<sup>28</sup> Ibnu Sina, *Al-Syifā' al-Ilāhīyyāt*, (Kairo: al-Hay'at al-'Āmmah li Syu'ūn al-Maṭabi' al-Amīriyyah, 1960), 366. Lihat juga: Ibnu Sina, *al-Najāt fī al-Manṭiq...*, 143-144.

dan menyebutkan negatifnya, misalnya: sifat bahwa Allah adalah Yang Pertama, berarti Allah Tidak Terbentuk dan Tidak Bersebab.<sup>29</sup>

Terkait pembagian wujud kepada *wājib* dan *mumkin*, tampaknya Ibnu Sina terpengaruh oleh pembagian wujud para mutakalim kepada baru (*al-ḥadīts*) dan awal (*al-qadīm*). Karena dalil mereka tentang Wujud Allah didasarkan pada perbedaan-perbedaan “baru” dan “awal” sehingga mengharuskan orang berkata, setiap orang yang ada selain Allah adalah baru, yakni didahului oleh zaman di mana Allah tidak berbuat apa-apa. Pendirian ini mengakibatkan lumpuhnya kemurahan Allah pada zaman yang mendahului alam makhluk ini, sehingga Allah tidak Pemurah pada satu waktu dan Maha Pemurah pada waktu lain. Dengan kata lain perbuatan-Nya tidak awal dan tidak mesti wajib.<sup>30</sup> Untuk menghindari keadaan Tuhan yang demikian itu, Ibnu Sina menyatakan sejak semula “bahwa sebab kebutuhan kepada *al-Wājib* (Tuhan) adalah mungkin, bukan baru”. Pernyataan ini akan membawa kepada aktifnya *irādah* Allah sejak *qadīm*, sebelum zaman.<sup>31</sup>

Kontras dengan kedua pendapat tersebut, al-Ghazali datang dengan konsep Tuhan yang berbeda dengan al-Farabi dan Ibnu Sina. Bagi al-Ghazali, Tuhan adalah sesuai dengan prinsip Islam, menganggap Tuhan sebagai Pencipta yang aktif berkuasa, menjadikan alam ini dengan *qudrah*-Nya.<sup>32</sup> Dalam hal ini, ia sama sekali tidak cocok dengan prinsip filsafat klasik Yunani, yang menganggap Tuhan sebagai kebaikan yang tertinggi, tetapi pasif menanti, hanya menunggu pendekatan diri manusia, dan menganggap materi sebagai pangkal keburukan sama sekali.<sup>33</sup> Wujud Allah menurut al-Ghazali berbeda dengan semua yang maujud, dari keadaan makhluk tersebut yang baru atau dari sifat-sifat yang menyifatinya yang menunjukkan kebaruannya atau karena terdapat pertentangan dengan sifat-sifat ketuhanan, ilmu, *qudrah*, dan lain sebagainya. Segala hal yang sesuai dengan keberadaannya maka hal tersebut sesuai dengan-Nya selama hal tersebut tidak menunjukkan akan

<sup>29</sup> Ibnu Sina, *Al-Syifā' al-Ilāhiyyāt*, 368. Lihat juga: Mervat Ezzat Bali, *al-Ittijāh al-Isyraqīy fi Falsafati Ibn Sīnā...*, 414. Lihat juga: Salim Mursyan, *al-Jānīb al-Ilāhiy...*, 122-123.

<sup>30</sup> Ahmad Daudy, *Segi - Segi Pemikiran Falsafi dalam Islam*, (Jakarta : Bulan Bintang, 1984), 42.

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> Abu Hamid al-Ghazali, *al-Iqtisād fi al-Iqtisād*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'ilmiyyah, 2004), 25.

<sup>33</sup> Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2002), 26.

kebaruannya ataupun bertentangan dengan sifat-sifat-Nya.<sup>34</sup>

Adapun mengenai sifat, sebagai seorang bermazhab Asy'ariy, al-Ghazali menjelaskan ada tujuh sifat asal Tuhan. Dari tujuh sifat ini kemudian berkembang sifat-sifat yang lainnya. Ketujuh sifat tersebut adalah *al-Qudrah*, *al-'Ilm*, *al-Irādah*, *al-Ḥayāh*, *al-Sam'*, *al-Baṣār*, dan *al-Kalām*.<sup>35</sup> Kesemua sifat tersebut menurut al-Ghazali bukanlah Zat-Nya melainkan sifat tambahan bagi Zat-Nya.<sup>36</sup> Hal ini sesuai dengan pendapat Asy'ari dan berbeda dengan Mu'tazilah.

Selain itu, ketujuh sifat tersebut juga berdiri dengan Zat Allah. Berbeda dengan Mu'tazilah yang berpendapat bahwa *irādah* Allah tidak berdiri dengan Zat-Nya. Selanjutnya, al-Ghazali juga mengatakan bahwa Sifat-Sifat Allah itu *qadīm* karena jika tidak *qadīm* maka hal tersebut sama dengan sifat-sifat makhluk dan hal itu mustahil. Sifat-Sifat Allah juga menurutnya azali dan abadi.<sup>37</sup>

### Kerancuan Argumen Kekekalan Alam

Perbedaan mengenai konsep ketuhanan tersebut menimbulkan perbedaan dalam konsep alam, apakah alam diciptakan atau diemanasikan. Kelompok pertama yaitu al-Farabi dan Ibnu Sina serta para pengikutnyamendukung teori emanasi. Teori ini sebenarnya untuk menjaga kesucian Tuhan agar tidak sama dengan makhluk. Karena jika Tuhan menciptakan alam ini, maka Tuhan itu bergerak, bergerak dari awalnya tidak menciptakan kemudian menciptakan. Pergerakan tersebut menurut Ibnu Sina sebagai perbuatan makhluk yang baru yang tidak pantas disematkan kepada Allah. Untuk menghindari hal tersebut sebagian filsuf memakai teori emanasi untuk menggantikan teori penciptaan agar Sang Pencipta terhindar dari sikap yang baru. Konsekuensi dari teori ini adalah eternalitas alam. Karena sesuatu yang tumpah dari *al-Qadīm* adalah *qadīm* juga. Sementara kelompok kedua menegaskan teori emanasi dan menggantinya dengan teori penciptaan. Implikasi dari teori penciptaan ini adalah ketidakkekalan alam.

Alam haruslah tidak *qadīm* dan ini berarti pada awalnya Tuhan ada, sedangkan alam tidak ada, kemudian Tuhan menciptakan alam, alam ada di samping adanya Tuhan. Sebaliknya, bagi

<sup>34</sup> Abu Hamid al-Ghazali, *al-Iqtisād...*, 42.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 51-67.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 75.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 79-87.

para filsuf Muslim, alam itu *qadīm* justru karena Tuhan menciptakannya sejak azali/*qadīm*. Bagi mereka, mustahil Tuhan ada sendiri tanpa mencipta pada awalnya, kemudian baru menciptakan alam. Hal ini menurut para filsuf menunjukkan berubahnya Tuhan. Tuhan, menurut mereka, mustahil berubah, dan oleh sebab itu mustahil pula Tuhan berubah dari tidak atau belum mencipta, kemudian mencipta.<sup>38</sup>

Al-Ghazali dengan gigih tampil menentang konsep eternalitas alam. Bagi al-Ghazali, bila alam itu dikatakan *qadīm*, mustahil dapat dibayangkan bahwa alam itu diciptakan oleh Tuhan. Jadi paham *qadīm*-nya alam membawa kepada simpulan bahwa alam itu ada dengan sendirinya, tidak diciptakan Tuhan. Ini berarti bertentangan dengan ajaran al-Qur'an yang jelas menyatakan bahwa Tuhanlah yang menciptakan segenap alam.<sup>39</sup> Al-Ghazali menjawab alasan filsuf dengan melemparkan pertanyaan,

“Bagaimana cara anda menolak jika ada orang mengatakan bahwa alam ini muncul karena kehendak eternal (*irādah qadīmah*), yaitu kehendak yang menetapkan eksistensi, wujud (alam) pada waktu diwujudkannya? Kehendak yang menetapkan ketidakwujudan alam ini berakhir sebagai yang terakhir, kehendak yang menetapkan eksistensinya alam ini berawal di mana secara aktual tercipta. Maka, berdasarkan pandangan itu, wujud alam bukan merupakan objek dari kehendak yang kekal, sebelum alam benar-benar tercipta. Dan juga karena alam ini bukan perwujudan, tetapi hanya objek dari kehendak kesesatan semata, ketika ia tercipta. Lalu apa yang mencegah kita dari keyakinan demikian, atau apa pula kontradiksi yang dikandungnya?<sup>40</sup>

Sebelum menciptakan alam ini, Tuhan yang berkehendak telah ada, dan kehendak pun telah ada, bahkan hubungan kehendak dengan objeknya pun telah ada. Kehendak Tuhan tidak merupakan suatu yang temporal. Karena tiap sesuatu selalu berubah, bagaimanakah caranya objek itu muncul sebagai sesuatu yang temporal? Apakah yang menghalangi kehendak itu untuk mencipta sebelum ia mencipta secara aktual?<sup>41</sup>

<sup>38</sup> Abu Hamid al-Ghazali, *Tahāfut al-Falāsifah*, (Kairo: Dār al-Ma'ārif, Cet. VI, T.Th.), 90.

<sup>39</sup> Lihat QS. al-A'raf [7]: 54, Yunus [10]: 3, Ibrahim [14]: 32, al-Isra' [14]: 99, al-Sajdah [32]: 4, al-Ahqab [46]: 33 dan al-Thalaq [65]: 12.

<sup>40</sup> Abu Hamid al-Ghazali, *Tahāfut...*, 96.

<sup>41</sup> *Ibid.*

Para filsuf berargumen bahwa Tuhan mendahului alam (mendahului menurut zat pribadi), bukan waktu, seperti satu mendahului dua, berdasarkan kebiasaan, meskipun bisa saja kedua-duanya ada bersama-sama dalam wujud zamani (menurut waktu); atau Tuhan mendahului, seperti mendahului sebab dari akibat (kausalitas), seperti mendahului gerakan seseorang dari gerakan bayangannya. Bayangan bergerak karena bergeraknya seseorang, meskipun kenyataannya kedua gerakan itu simultan (sekaligus waktunya), artinya sama-sama mulai atau sama-sama berhenti. Apabila Tuhan lebih dahulu dari alam, maka kedua-duanya harus temporal atau kedua-duanya harus eternal. Mustahil salah satu eternal sedangkan yang lain temporal.<sup>42</sup> Bagi al-Ghazali, waktu tidak abadi. Waktu mempunyai sebuah permulaan, dan ia diciptakan. Sebelum ada waktu, sama sekali tidak ada waktu. Ketika ada perkataan “Tuhan mendahului alam dan waktu” dimaksudkan bahwa Tuhan ada sendirinya, sedangkan alam tidak ada, kemudian Tuhan ada dan alam ada bersama-sama dengan-Nya. Dengan terlebih dahulu Tuhan dimaksudkan hanyalah Zat-Nya (sebelum eksistensi alam).<sup>43</sup>

Selanjutnya para filsuf juga menegaskan bahwa setiap yang baru/temporal pasti didahului oleh materi, yang berada di dalamnya. Sesuatu yang temporal selalu tergantung pada materi. Oleh karena itu, menurut para filsuf, jika alam ini temporal maka ia butuh kepada materi lain untuk mengadakan dan materi yang mengadakan itu juga butuh kepada materi lainnya dan begitu seterusnya tanpa akhir. Berdasarkan hal ini para filsuf kemudian berargumen bahwa alam ini tidak temporal tetapi eternal.<sup>44</sup> Bagi al-Ghazali tidak demikian, kemungkinan disampaikan oleh para filsuf tersebut kembali kepada keputusan akal. Maka setiap sesuatu yang wujudnya dapat dikadar oleh akal, maka kadarnya itu mesti diterima akal, hal ini disebut dengan “mungkin”, jika tidak disebut mustahil. Atau apabila akal tidak dapat mengandaikan ketiadaan sesuatu, disebut wajib. Tetapi proposisi-proposisi yang akali ini tidak memerlukan satu *mawjūd*, sehingga hanya dijadikan sifat. Ada tiga alasan dari pernyataan tersebut.<sup>45</sup> *Pertama*, apabila kemungkinan

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, 110.

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> *Ibid.*, 119.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 120.

memerlukan suatu *mawjūd*, maka *mawjūd* itu adalah kemungkinannya. Begitu juga ketidakmungkinan memerlukan suatu *mawjūd*, maka, *mawjūd* itu adalah ketidak mungkinannya. Tetapi kenyataannya, yang tidak mungkin dengan sendirinya tidak ada. Tidak ada materi yang atasnya ketidakmungkinan terjadi dan kepadanya ketidakmungkinan dihubungkan sebagai suatu sifat.<sup>46</sup> *Kedua*, mengenai hitam dan putih, akal memutuskan keduanya sebagai mungkin, ketika hitam dan putih belum ada. Apabila kemungkinan dihubungkan dengan suatu tubuh yang atasnya hitam dan putih terjadi (sehingga seseorang berkata; hitam putih itu dimaksudkan bahwa tubuh ini mungkin untuk menjadi hitam dan putih), maka putih maupun hitam dengan sendirinya, menjadi mungkin. Predikat kemungkinan tidak berlaku bagi hitam dan putih, karena mungkin harus berbentuk tubuh yang dihubungkan dengan hitam dan putih. Jadi bagaimanakah hitam pada kehitaman itu sendiri, apakah mungkin, ataukah wajib, atau tidak mungkin. Harus dikatakan sebagai jawaban bahwa hitam adalah mungkin. Dari sini jelas bahwa suatu keputusan akal tentang kemungkinan tidak memerlukan asumsi suatu esensi yang *mawjūd* kepadanya kemungkinan dihubungkan.<sup>47</sup>

*Ketiga*, mengenai jiwa manusia, menurut para filsuf bahwa jiwa itu substansi-substansi berdiri dengan sendirinya, bukan dengan *jism* atau materi. Demikian berdasarkan pendapat Ibnu Sina dan pendukungnya. Namun bagi jiwa tersebut juga memiliki kemungkinan sebelum dijadikan, dia tidak mempunyai zat dan materi. Maka kemungkinannya adalah sifat tambahan dan tidak kembali kepada kekuasaan yang Maha Kuasa, jika demikian, kemana jiwa tersebut dikembalikan?<sup>48</sup>

## Penutup

Pembahasan mengenai Tuhan merupakan kajian penting dalam diskursus filsafat Islam. Sering terjadi perdebatan antara satu filsuf dengan filsuf lainnya. Perbedaan mengenai konsep ketuhanan berimplikasi pada konsep-konsep lainnya. Konsep Tuhan yang diajukan oleh al-Farabi dan Ibnu Sina melahirkan konsep emanasi dengan eternalitas alam sebagai konsekuensinya. Namun konsep

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> *Ibid.*

Tuhan yang diajukan oleh mayoritas teolog melahirkan konsep penciptaan dengan temporalitas alam sebagai konsekuensinya. Al-Ghazali juga mengkritik eternalitas alam yang disampaikan para filsuf tersebut. Menurut al-Ghazali pendapat tersebut bertentangan dengan al-Qur'an meskipun dalam penolakannya dia tidak pernah menggunakan ayat al-Qur'an. Dia hanya menggunakan argumentasi akal sebagaimana para filsuf juga demikian.

Jika dicermati perbedaan yang terjadi antara filsuf untuk menjaga kesucian dan keagungan Tuhan. Setiap kelompok mempunyai dalil yang kuat dalam menyampaikan argumentasinya. Perdebatan semacam ini tidak pernah berakhir, bantahan al-Ghazali juga dibantah kembali oleh Ibnu Rusyd melalui *Tahāfut al-Tahāfut*. Perdebatan semacam ini merupakan kekayaan intelektual Islam. Maka tuduhan bahwa al-Ghazali sebagai penyebab kemunduran filsafat Islam tidak bisa diterima.[]

#### Daftar Pustaka

- Daudy, Ahmad. 1984. *Segi-Segi Pemikiran Falsafi dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Al-Farabi. 1995. *Arā' Ahl al-Madīnah al Fāḍilah*. Mesir: Dār wa Maktabah al-Hilāl.
- Al-Ghazali. 2004. *Al-Iqtīṣad fī al-Iqtīqād*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- \_\_\_\_\_. T.Th. *Tahāfut al-Falāsifah*. Kairo: Dār al-Ma'ārif.
- Hussein, Abu Lubaabah. 1987. *Mawqif al-Mu'tazilah min al-Sunnah al-Nabawiyah*. Riyadh: Dār al-Liwā'.
- Ibnu Sina. 1960. *Al-Syifā' al-Ilāhiyyāt*. Kairo: al-Hay'at al-'Āmmah li Syuūn al-Maṭabi' al-Amīriyyah.
- \_\_\_\_\_. 1963. *Al-Mabda' wa al-Ma'ād*. Teheran.
- \_\_\_\_\_. 1983. *Isyārāt wa al-Tanbīhāt*. Kairo: Dār al-Ma'ārif.
- Al-Kindi. 1950. *Rasā'il al-Kindī al-Falāsifah*. Mesir: Dār al-Fikri al-'Arabi.
- Mursyan, Salim. 1992. *Al-Jānib al-Ilāiḥy 'inda Ibn Sīna*. Beirut: Dār Quṭaibah.
- Nasution, Harun. 1973. *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang. Cet. VII.
- \_\_\_\_\_. 1973. *Teologi Islam*. Jakarta: UI.
- Nasution, Hasyimasyah. 2002. *Filsafat Islam*. Jakarta: Gaya Media Pratama.