

Kritik Fakhruddin al-Razi terhadap Emanasi Ibnu Sina

Imron Mustofa*

Universitas Darussalam (UNIDA) Gontor, Indonesia
Email: Stofa27@yahoo.com

Abstract

In order to uncover the existence of this universe, human will find two man theories about how God created this universe: Theory of Emanation and Theory of Creation. In the view of Theory of Emanation, this universe was transmitted from the Transcendent Being through a hierarchical levels; while Theory of Creation taught that the beginning of universe as the creation of The One Almighty God. It is interesting that every single opinion have their argumentation supported by number of famous philosopher, such as Ibn Sina who supported Theory of Emanation, and Fakhruddin al-Razi who refuted that idea and declared that Theory of Creation is more legitimate. Ibn Sina's theory evidently was an improvement from the theory of movement owned by Aristotle. According to this theory, every entity has potential and action aspect. Movement is the process from the potential to the action, and its process can take place because of supporting cause. These causes led finally to the Prime Cause defined as unmoved mover. In the perspective of Ibn Sina, this 'Prime Cause' is God that Wājib al-Wujūd. Wājib al-Wujūd led later to the main argument of Ibn Sina about the existence of God. Al-Razi did not agree with Ibn Sina's theory. From here, al-Razi launched his criticism against Ibn Sina's thought about the Theory of Emanation. This paper will discuss further about al-Razi's critique toward Ibnu Sina's concept of God which focused on the theory of movement and singularity.

Keywords: Ibn Sina, Fakhruddin al-Razi, God, Universe, Emanation

Abstrak

Dalam upayanya mengungkap eksistensi alam, manusia akan menemukan dua teori besar tentang bagaimana Tuhan menciptakan alam ini. Teori Emanasi dan Teori Penciptaan. Menurut Teori Emanasi, alam dipancarkan dari wujud yang transenden melalui sebuah tingkatan hierarkis, sementara Teori Penciptaan mengajarkan tentang awal mula alam semesta ini sebagai ciptaan Tuhan Yang Maha Esa. Menarik bahwa masing-masing

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

pandangan ini memiliki argumentasinya yang didukung oleh sejumlah filsuf ternama, seperti Ibnu Sina yang mendukung teori emanasi, sedangkan Fakhruddin al-Razi yang menolak ide tersebut, dan menyatakan bahwa teori penciptaanlah yang lebih absah. Teori Ibnu Sina ini ternyata adalah bentuk pengembangan dari teori gerak Aristoteles. Menurut teori ini, setiap entitas memiliki potensi dan aksi. Gerak merupakan proses perpindahan dari potensi ke aksi, dan proses ini mampu berjalan karena ada kausa yang mendukungnya. Rangkaian kausa inilah yang berujung pada pada sebuah prima kausa dengan istilah unmoved mover. Dalam perspektif Ibnu Sina, Prima Kausa adalah Tuhan yang Wājib al-Wujūd. Wājib al-Wujūd kemudian mengarahkan pada inti argumentasi Ibnu Sina tentang eksistensi Tuhan. Al-Razi tidak setuju terhadap pendapat Ibnu Sina tersebut. Dari sini, al-Razi melancarkan kritik terhadap Ibnu Sina terkait Teori Emanasi. Makalah ini akan mendiskusikan lebih lanjut tentang kritik al-Razi terhadap konsep Tuhan Ibnu Sina terutama dalam fokus teori gerak dan titik singularitas.

Kata Kunci: *Ibnu Sina, Fakhruddin al-Razi, Tuhan, Alam, Emanasi*

Pendahuluan

Manusia seiring perkembangannya mulai mempertanyakan eksistensinya di alam ini. Pergolakan tersebut semakin menjadi-jadi, dengan puncaknya mempertanyakan eksistensi alam, penciptaan, dan Sang Penyebabnya. Darinya lahir sekian pandangan yang mencoba menjawab persoalan tersebut. Dua teori termasyhur yang saling bersikutan dalam masalah ini adalah Teori Emanasi, dan Teori Penciptaan. Menurut Teori Emanasi, alam yang tersusun dari berbagai entitas, dipancarkan dari Wujud yang transenden, Yang Satu melalui hierarki substansi material. Sementara sumbernya –Tuhan- tetap dan tidak berkurang tingkatannya, wujud-wujud yang beremanasi secara progresif menjadi kurang kesempurnaannya ketika semakin jauhnya dari prinsip pertama. Adapun Teori Penciptaan mengajarkan tentang awal mula alam semesta ini sebagai ciptaan Tuhan Yang Maha Esa, sementara Teori Emanasi melahirkan pandangan bahwa Tuhan tidak “menciptakan” alam.¹

Makalah ini hadir guna mengelaborasi pemikiran Fakhruddin al-Razi melalui kritik-kritik yang ia lancarkan terhadap pemikiran emanasi Ibnu Sina. Namun sebelum itu, penulis

¹ Seyyed Hossein Nasr, *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*, (New York: Routedge, 2013), 109.

mencoba memulai diskursus dengan mengemukakan beberapa pendapat keduanya tentang konsepsi Tuhan, serta pandangan lain yang berkenaan dengannya. Sebab kedua teori tersebut lahir sebagai bentuk upaya untuk menyelesaikan problem tentang: bagaimana dua wujud yang pasti (wujud alam dan Tuhan), dapat berada secara bersamaan tanpa merusak kesempurnaan dan keesaan Tuhan.

Konsep Tuhan

Konsep Tuhan merupakan wacana yang mendasar bagi seorang teolog atau mutakalim. Dalam sejarahnya konsepsi ini tidak bersih dari pengaruh teori-teori yang berkembang. Salah satunya adalah Teori Gerak Aristotelian. Menurut teori ini, setiap entitas memiliki potensi dan aksi. Gerak merupakan proses perpindahan dari potensi ke aksi. Proses ini dapat berjalan karena ada kausa yang mendukungnya. Rangkaian kausa ini akan berakhir pada sebuah prima kausa, yang disebut sebagai *unmoved mover*.² Ungkapan Aristoteles:

“Now such a mover must impart movement as do the desirable and intelligible, which impel movement without themselves undergoing movement. But what is primary of desire and for intelligibility is the same, for what is desired is what appears good, and the primary object of rational choice is what is good.”³

Lebih lanjut, Aristoteles menegaskan adanya 4 kausa utama dalam pergerakan di alam, yaitu, *material, formal, efficient, dan final cause*.⁴ Materi atau bahan dasar merupakan asal dari segala alam semesta ini. Ia diolah oleh tukang dengan bentuk yang diinginkan, dan dengan suatu tujuan tertentu. Segala sesuatu diproses dari bahan yang sudah ada sebelumnya. Aristotelian seakan ingin menunjukkan bahwa sebelum benda atau alam semesta itu ada, sudah ada penyusun dan bahan dasar alam. Karena itu alam sebagaimana benda lainnya, merupakan akibat dari adanya sebab,

² Fakhruddin al-Razi, *Syarḥ ‘Uyūn al-Ḥikmah*, Vol. 2, (Beirut: Muassasah Ṣādiq, T.Th.), 152. Juga: L.P. Gerson, *God and Greek Philosophy*, (New York: Routledge, 1994), 88-89.

³ Aristotle, *Metaphysics*, Terj. Richard Hope, (New York: University of Michigan Press, 1960), 29-34.

⁴ Samuel Enoch Stumpf, *Socrates to Sartre: A History of Philosophy*, (New York: Hill Book Company, 1982), 90.

sebab sendiri merupakan akibat dari sebab-sebab lain yang mendahuluinya. Akhirnya ide ini berakhir dengan adanya apa yang disebut *unmoved mover* sebagai prima kausa.

Dalam perspektif Ibnu Sina, Prima Kausa adalah Tuhan yang *Wājib al-Wujūd*.⁵ Sekilas Ibnu Sina tampaknya telah mengasimilasi ide Aristotelian tersebut, khususnya tentang *efficient cause*. Salah satu yang membedakan pendapat keduanya terletak pada pendapat Ibnu Sina yang lebih memilih untuk mengklasifikasikan kausa ke dalam 2 poin: Kausa Esensi (*'Illat al-Māhiyyah*) dan Kausa Ontologi (*'Illat al-Wujūd*). Kausa Esensi menunjukkan hakikat segala sesuatu yang tersusun dari *material* dan *formal cause*. Adapun yang dimaksud dengan Kausa Ontologi adalah sebab yang membawa segala sesuatu ke dalam eksistensi empiris di mana ia terdiri dari *efficient* dan *final cause*.⁶ Klasifikasi dalam esensi dan ontologi ini kemudian ia jadikan argumen dalam kasus wujud. Artinya, inti argumentasi Ibnu Sina tentang eksistensi Tuhan terletak pada konsepsi *Wājib al-Wujūd*.⁷ *Al-Mawjūd* yang membutuhkan usaha untuk meraih kesempurnaan tidak mungkin dikategorikan sebagai *Wājib al-Wujūd*. Segala sesuatu yang berkaitan dengan selain *Wājib al-Wujūd* sama sekali tidak bisa dihubungkan dengan upaya mencapai kesempurnaan, baik dalam segi esensi ataupun eksistensi. Oleh karena itu, selain yang *Wājib al-Wujūd*, menurut Ibnu Sina adalah *mumkīn al-wujūd*. *Mumkīn al-wujūd* adalah semua selain Tuhan.⁸ Setiap yang *mumkīn al-wujūd* butuh dan selalu bergantung kepada *mawjūd* lain dari dimensi zat, sifat hakiki, dan kesempurnaan. *Mumkīn al-wujūd* tidaklah sempurna, lemah, dan selalu berada dalam bayang-bayang *Wājib al-Wujūd*. Oleh karena itu, sangat mustahil bagi Tuhan melakukan sesuatu disebabkan oleh *maujūd-maujūd* yang rendah seperti manusia.

Tuhan itu sempurna, Dia adalah Penyebab dari alam semesta ini, karenanya, Tuhan tidak bisa disamakan dengan materi lain di

⁵ Ibnu Sina, *Kitāb al-Najāt*, Edited by Majid Fakhry, (Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, T.Th.), 261.

⁶ Ibnu Sina, *al-Syifā' al-Ilāhiyyāt*, (T.K.: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990), 258.

⁷ Herbert A. Davidson, "Avicenna's Proof of the Existence of God as Necessarily Existent Being," dalam Parviz Morewedge, *Islamic Philosophy and Theology*, (New York: SUNY Press, 1979), 169.

⁸ Ibnu Sina, *Kitāb al-Najāt fī al-Mantiq wa al-Ilāhiyyāt*, (Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, 1938), 271, juga: Muhammad al-Bahiy, *Al-Farābi: al-Mauqif wa al-Ṣāriḥ*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1981), 10-13.

alam (*lā hiya Huwa, wa lā hiya ghairuhu*).⁹ Sebab, *wujūd* dengan substansi-Nya tidak terpisahkan. Ibnu Sina seakan ingin mengutarakan bahwa Tuhan itu unik. Dia adalah ke-*maujūd*-an yang mutlak. Segala sesuatu bergantung kepada-Nya. Dia adalah Penyebab Pertama dari segalanya, sudah tentu Dia harus Esa. Keesaan Tuhan mencakup segala sesuatu yang berkaitan dengan-Nya. Sebagai Kausa Pertama tentunya Tuhan juga merupakan Penggerak Pertama alam ini.

Tuhan memainkan peran-Nya sebagai *Mover*, dimulai dengan *ta'aqqul* dalam hierarki emanasi.¹⁰ Pertanyaannya adalah bagaimana mungkin proses emanasi alam dimulai hanya dengan sebatas adanya pemikiran Tuhan? Ibnu Sina menjawab bahwa di dalam Wujud Tuhan yang sempurna, "pengetahuan" identik dengan "penciptaan" dan tidak ada jarak di antaranya. Proses penggerakan alam oleh Tuhan sifatnya unik, sebab Tuhan tidak perlu untuk bergerak guna menggerakkan segala sesuatu. Dia cukup dengan beremanasi. Alasannya, setiap gerakan mengandung perpindahan, jarak dan waktu, sehingga tidak mungkin bagi Tuhan untuk terbatas oleh itu semua. Proses *ta'aqqul* Tuhan merupakan gerakan pertama yang terjadi di alam ini, walaupun hal itu bukanlah gerakan sebagaimana dipahami manusia. Oleh karena itu, Ibnu Sina mendefinisikan Tuhan sebagai "*Sebuah Eksistensi yang benar-benar Ada, Dia tidak mungkin tidak ada untuk selama-lamanya, bahkan Dia akan selalu ada.*"¹¹ Definisi ini ia bangun dengan meminjam argumentasi kausalitas dan penggerak yang tidak Bergeraknya Aristoteles. Walaupun demikian, Ibnu Sina jelas membedakan antara penyebab fisik dan metafisik, poin inilah yang dilewatkan atau dikaburkan oleh Aristoteles.¹² Ibnu Sina menilai bahwa sebab dari ketidakadaan segala sesuatu adalah tidak adanya wujud segala sesuatu itu. Adapun eksistensi, merupakan akibat dari yang mengadakannya.¹³ Artinya, adanya sesuatu diawali

⁹ Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam Filosof dan Filsafatnya*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2012), 76.

¹⁰ Ibnu Sina, *al-Mabda' wa al-Ma'ād*, (Teheran: Universitas Teheran, 1363H), 74.

¹¹ Ibrahim Madkour, *Aliran dan Teori Filsafat Islam*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1995), 122-123.

¹² Lebih lanjut tentang perbedaan antara Ibnu Sina dan Aristoteles baca: Majid Fakhry, "The Subject-Matter of Metaphysics: Aristotle and Ibnu Sina (Avicenna)", dalam Michael E. Marmura (ed.), *Islamic Theology and Philosophy*, (New York: SUNY, 1984), 137-147.

¹³ Ibnu Sina, *Isyārāt wa al- Tanbihāt*, (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1983), 29.

dengan adanya penyebab ia ada, tidak adanya sesuatu didahului dengan tidak adanya sesuatu itu sendiri.

Fakhruddin al-Razi mengkritik model interpretasi seperti ini. Menurutnya, gaya berpikir Ibnu Sina setidaknya akan membawa kepada sekian permasalahan. Di antaranya, pandangan bahwa alam tidak bermula, kekal, dan Tuhan tidak mempunyai sifat, serta hukum alam tidak berubah. Kegeraman al-Razi ia tumpahkan dalam karyanya *Syarḥ 'Uyūn al-Ḥikmah*. Di situ ia berpendapat bahwa yang *qadīm* hanyalah Allah semata. Sebab, jika ada yang selain-Nya maka ia akan melahirkan adanya banyak hal yang *qadīm*, dan secara tidak langsung ia ingin mengatakan bahwa alam yang *qadīm* tidaklah memerlukan Pencipta alias pengingkaran pada Tuhan sebagai *al-Khāliq*.

Pertentangan antara Ibnu Sina dan Fakhruddin al-Razi dimulai dari perselisihan mereka tentang sifat Tuhan. Ibnu Sina menganggap bahwa Tuhan tidak memiliki sifat. Sebab, sifat merupakan ciri bagi makhluk. Karenanya, mengatakan Tuhan memiliki sifat sama artinya dengan menyamakan Tuhan dengan ciptaan-Nya. Pandangan inilah yang ia maksud dengan *tanzīh*. Perjalanan *tanzīh* dalam prosesnya ternyata tidak mulus tanpa rintangan. Terutama semenjak ia dimaknai sebagai peniadaan segala sifat bagi Allah. Salah satu rintangan tersebut adalah timbulnya hal yang mempertanyakan ataupun mempertentangkan konsepsi ini, seperti; “Bagaimanakah alam ini ada?”, “Bagaimana pula hubungan dan peran Tuhan dengan alam?”, dan sebagainya. Dalam merespons pertanyaan pertama, Ibnu Sina menawarkan konsepsi keterciptaan alam dari pancaran Tuhan. Konsep ini ia namai dengan *nazariyyah al-fayḍ* (emanasi). Lebih lanjut penjelasan emanasi ini akan dibahas pada sub bab tersendiri. Adapun dalam menerangkan peran dan hubungan Tuhan di alam, ia menawarkan konsepsi *Muḥarrrik al-Awwal*, atau Prima Kausa sebagaimana disinggung sebelumnya. Konsepsi ini dibangun berfondasikan sebuah asumsi yang menunjukkan kemustahilan bagi Yang Esa untuk berinteraksi secara langsung dengan yang tidak Esa. Menurut Ibnu Sina, Tuhan itu Esa dan tidak berhubungan secara langsung dengan alam. Sebab dinilai terlalu rendah jika harus mengurus hal-hal yang remeh. Oleh karena itu, cukuplah bagi makhluk lain yang mengurus alam semesta ini. Mediator tersebut adalah para malaikat.

Ibnu Sina dalam menyimpulkan pendapatnya tampak tergesa-gesa. Sebab Ibnu Sina sendiri tidak menyebutkan alasan

yang kuat dalam pernyataannya bahwa jika Tuhan berinteraksi secara langsung dengan ciptaan-Nya, maka merupakan perendahan terhadap Tuhan sendiri. Lebih jauh, *tanzīh* versi Ibnu Sina terlihat bertentangan dengan berbagai ayat al-Qur'an yang menerangkan bagaimana Tuhan berinteraksi secara langsung dengan makhluknya. Di antaranya ayat tentang pemberian rezeki, proses peniupan ruh dalam diri manusia, Maha Berkehendak, mengazab pendosa, Tuhan lebih dekat dari pada urat nadi manusia, *istiwā'ala al-'arsy*,¹⁴ dan banyak lagi. Konsekuensi lain dari ketergesah-gesahan tersebut adalah timbulnya berbagai persoalan yang secara mendasar malah mengancam akidah. Seperti jika Tuhan memerlukan media, bukankah pembantu-Nya tersebut juga Esa? Seberapa kuasakah Tuhan atas makhluk-Nya? Dilema inilah yang tampaknya coba dijawab Ibnu Sina dengan teori emanasinya. Sebab emanasi menurutnya merupakan dampak logis dari *unmoved mover* sebagai bentuk *tanzīh* Tuhan dari segala sifat-sifat-Nya.

Seperti halnya al-Farabi, diamnya Tuhan dalam pandangan Ibnu Sina, tidak menghalangi Tuhan untuk berkehendak. Sebab, kehendak (*irādah*) Tuhan itu *qadīm*. Kehendak inilah yang bergerak dalam memandang Esensi Tuhan.¹⁵ Dengan kata lain, Ibnu Sina ingin mengatakan bahwa segala sesuatu merupakan akibat dari pergerakan kehendak Tuhan, bukan Zat Tuhan itu sendiri. Di sini mulai terlihat kontradiksi dari kedua pernyataannya. Sebab, sebagaimana ia tegaskan bahwa *wujūd* dan substansi Tuhan tidak terpisah, namun di lain pihak ia nyatakan bahwa *irādah*-lah, dan bukan Tuhan yang bergerak. Ungkapan kedua ini berkonotasi adanya dikotomi antara Sifat dan Zat Tuhan. Artinya, penggambaran Ibnu Sina tentang Tuhan menunjukkan adanya inkonsistensi.

Fakhruddin al-Razi secara tegas mengkritik pendapat tentang konsep Tuhan seperti itu. Meskipun dalam beberapa hal ia juga sependapat dengannya. Al-Razi memulai dengan memberikan penekanan bahwa segala yang dapat dipersepsi akal manusia jauh berbeda dengan Tuhan. Sebab, tidak ada satupun yang menyerupai-Nya, dalam artian bahwa Allah mutlak, dan sama sekali

¹⁴ QS. al-An'am [6]: 24, al-Nisa' [4]: 147, al-Buruj [85]: 16. Lihat juga: Fakhruddin al-Razi, *Mafāṭiḥ al-Ghaib*, Juz 1, (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāṭs al-'Arabi, 1420 H), 128-130

¹⁵ Al-Farabi, *Kitāb al-Jāmi' bayna al-Ḥukmayn*, (Beirut: Dār al-Masyriq, T.Th.), 100-104.

berbeda dengan esensi dan eksistensi makhluk,¹⁶ namun tidak menutup kemungkinan adanya kemiripan dalam sifat.¹⁷ Pernyataan ini dapat ditarik ke dalam dua konotasi. *Pertama*, Fakhruddin al-Razi sepakat dengan Ibnu Sina dalam *tanzīh* Tuhan dari segala makhluk-Nya. Bagi kedua tokoh tersebut, Tuhan tidaklah sama dengan segala sesuatu yang tidak Esa. *Kedua*, jika Ibnu Sina menolak adanya kemiripan antara Tuhan dengan selain-Nya, maka al-Razi tidak mengingkari kemungkinan adanya kemiripan tersebut, selama masih dalam wilayah sifat. Poin ini sekaligus menjadi poin pemisah keduanya. Sebab, bagi al-Razi kemiripan tersebut hanyalah sebuah *al-isytirāk al-lafzī*.¹⁸ Ia tidak bermakna tandingan, namun lebih merupakan cerminan dari keMaha Esaan Tuhan dengan segala Sifat-Nya.

Dalam pandangan al-Razi, Allah memiliki sifat. Namun, sifat-sifat tersebut tidaklah sama dengan makhluk. Seperti halnya dalam memaknai "*Allah al-Ṣamad*," ia memaknainya bahwa Allah tidak membutuhkan selain-Nya. Sebab, jika Allah membutuhkan selain-Nya, maka Dia itu *murakkab*, dan setiap yang *murakkab* selalu membutuhkan bantuan dari lainnya.¹⁹ Lafal "*Allah al-Ṣamad*" di sini juga telah menegaskan peniadaan *jismiyyah*, tempat, dan arah.²⁰ Dalam menafsirkan ayat-ayat semacam ini, al-Razi berpegang dengan prinsip *tanzīh*. Ayat-ayat tersebut saling memperkuat satu sama lainnya. Ia juga mempunyai makna *muḥkamāt* dalam menggambarkan perbedaan Tuhan dengan makhluk.²¹ Karenanya, kedudukan ayat semacam ini tidak dapat diganggu gugat dengan berbagai macam *ta'wīl*. Itulah arti pentingnya *tanzīh* sifat Tuhan dalam pandangan al-Razi.

Argumentasinya adalah sebagai berikut; *pertama*, Tuhan tidak memiliki tandingan, persamaan, ataupun penyerupaan. Dia tidak boleh dikelompok-kelompokkan sebagaimana klasifikasi dalam ilmu mantik. Namun jika ada persamaan dalam istilah-istilah sifat seperti '*ilm*, *ḥayāt*, *baṣar*, dan sebagainya, maka ini hanyalah

¹⁶ *Ibid.*, 119.

¹⁷ Fakhruddin al-Razi, *Asās al-Taqdīs*, (Kairo: Maktabah al-Kulliyāt al-Azhariyyah, T.Th.), 77.

¹⁸ *Ibid.*, 77.

¹⁹ *Ibid.*, 30.

²⁰ *Ibid.*, 31 lihat juga: Fakhruddin al-Razi, *Mafāfiḥ al-Ghaib*, Vol. 1, 134-135.

²¹ *Ibid.*, 30.

persamaan dalam segi bahasa (*al-isytirāk al-lafzi*).²² Alasannya, persamaan dalam segi bahasa ataupun istilah tidak menunjukkan adanya penyamaan dalam esensi ataupun eksistensi. *Kedua*, Ia menekankan perbedaan mutlak sifat Allah dengan lain-Nya. Dalam arti bahwa tidak ada satu aspek pun yang boleh disamakan antara Tuhan dengan ciptaan-Nya.

Ketiga, Tuhan juga tidak boleh dikatakan menempati ruang, sebab ruang merupakan ciri *jism*. Poin terakhir ini tentunya berbeda dengan anggapan bahwa Tuhan boleh ditunjuk dengan arah, Tuhan ada di atas, dan juga di bawah.²³ Sebab, pandangan ini akan berimplikasi pada satu dari dua hal; *pertama*, anggapan bahwa Tuhan ada di dalam alam. Artinya Dia meruang dan mewaktu yang akan memberikan membenaran tentang terjadinya penyatuan Tuhan dengan alam (*ḥulūl*). *Kedua*; jika Tuhan terpisah dari alam, maka akan menafikan ayat bahwa Tuhan lebih dekat daripada urat nadi manusia.²⁴ Kedua pendapat ini, telah dibantah oleh al-Razi dalam *Mafāfiḥ al-Ghaib*. Dengan ungkapan bahwa Tuhan tidak mempunyai *jism* atau *jawhar*, karena bentuk tersebut bersifat pasif yang menjadikan-Nya seperti ciptaan-Nya.²⁵ Dengan menggambarkan bahwa Allah itu mempunyai bentuk seperti penggambaran manusia atau setidaknya permisalan makhluk dengan-Nya, maka hal tersebut bertentangan dengan ungkapan yang menyatakan bahwa Allah itu berdiri sendiri.²⁶ Maksudnya, pandangan seperti itu akan berimplikasi pada pembatasan wilayah ketuhanan, dan secara bersamaan menegaskan pengadaaan sesuatu yang lebih dari Tuhan itu sendiri.

Logika lainnya yang lebih spesifik ia kemukakan pada bagian penafsiran Surah Thaha. *Pertama*, Allah ada tanpa permulaan sebelum menciptakan segala sesuatu. Adapun setelah penciptaan-

²² *Ibid.*, 77.

²³ Secara khusus, alasan al-Razi dilatarbelakangi sanggahannya terhadap golongan *Karāmiyyah* yang mengatakan bahwa Tuhan adalah *jawhar* (substansi materi) dengan *'arad*, serta Tuhan mempunyai arah. Fakhruddin al-Razi, *Syarḥ 'Uyūn...* Juz 2, 101. Baca juga: Muhammad 'Abd al-Karim al-Syahrastani, *Al-Milal wa al-Niḥal*, Terj. A. K. Kazi, (London: Kegan Paul International, 1984), 88-96.

²⁴ Ibnu Sina dalam menggambarkan maksud *ḥulūl*, mengkiaskannya dengan warna putih dalam kain, apakah termasuk kain sendiri atau bukan. Itulah bagaimana *ḥulūl* Tuhan di alam semesta ini. Lihat: Fakhruddin al-Razi, *Syarḥ 'Uyūn...*, Vol. 3, 10-11.

²⁵ Fakhruddin al-Razi, *Mafāfiḥ al-Ghaib*, Juz 1, 128.

²⁶ QS. al-Baqarah [2]: 225, Fakhruddin al-Razi, *Mafāfiḥ al-Ghaib*, Vol. 1, 146, 345-346, Vol. 6, 426-427.

nya, Ia tetap tidak membutuhkan ciptaan-Nya. Artinya, Allah Azali dengan segala sifat-sifat-Nya, Dia tidak berubah. Tentunya hal ini tidak berlaku bagi mereka yang berkeyakinan bahwa Tuhan sama Azalnya dengan ciptaan-Nya.²⁷ Kedua, jikalau duduk-Nya Allah di 'arsy dimisalkan dengan duduknya manusia, maka dapat dipastikan bahwa ada sebagian Zat Allah yang menyentuh 'arsy itu. Padahal menurut logika, tidaklah mungkin zat yang berada di bagian kanan 'arsy sama dengan kiri. Karena, secara empiris makhluk memang *murakkab*, dan setiap yang *murakkab* pastilah membutuhkan zat lain yang menyusunnya. Oleh sebab itu, hal ini tidaklah mungkin berlaku bagi Allah.²⁸

Ketiga, sesuatu yang duduk pastilah ia bergerak ataupun diam. Jika bergerak, maka 'arsy adalah tempat berpindah. Jika diam, maka bisa dikatakan bahwa yang duduk dengan terdiam terus-menerus sama seperti orang lumpuh total atau terikat, atau bahkan lebih buruk lagi. Sebab, orang lumpuh pun masih mampu setidaknya menggerakkan kelopak matanya. Sementara, menurut keyakinan tersebut Tuhan diam saja di atas 'arsy.²⁹ Keempat, jika Tuhan menempati ruang berarti Dia berada dalam dua pilihan: baik berada di semua tempat, ataupun hanya pada suatu tempat khusus saja. Jika pilihannya yang pertama, konsekuensi logis yang lahir darinya adalah Tuhan bisa saja berada dalam tempat-tempat najis dan menjijikkan. Hal yang demikian ini, jelas tidak akan diungkapkan oleh seorang yang memiliki akal sehat. Jika sebaliknya, berarti Tuhan membutuhkan hal lain yang menjadikan-Nya berada khusus pada suatu tempat tertentu. Sehingga akan menimbulkan pertanyaan lainnya, apakah sesuatu yang mampu menjadikan Tuhan untuk tetap di suatu tempat saja? Atau adakah sesuatu hal yang dapat menampung Tuhan?³⁰

Dari pemaparan di atas, tampaknya perbedaan persepsi tentang Tuhan antara Ibnu Sina dan al-Razi dimulai dari perspektif keduanya tentang sifat. Di saat Ibnu Sina bersemangat menolak sifat dengan *tanzīh*-nya, tokoh kedua dengan alasan yang sama, malah secara terang-terangan mengafirmasinya. *Tanzīh* sendiri menjadi berbeda maknanya dalam pandangan keduanya. Dalam

²⁷ *Ibid.*, Vol. 1, 129.

²⁸ *Ibid.*, 8-9, 128, 258, lihat juga: Fakhruddin al-Razi, *Syarḥ 'Uyūn...*, Vol. 2, 105.

²⁹ Fakhruddin al-Razi, *Mafāḥiḥ al-Ghaib*, Vol. 22, 8-9.

³⁰ *Ibid.*

kacamata Ibnu Sina berarti menolak segala kemungkinan Tuhan memiliki sifat, sebab hal tersebut merupakan “identitas makhluk,” namun bagi al-Razi ia merupakan bukti keabsolutan sifat-sifat Allah atas sifat yang dimiliki makhluk. Perbedaan pandangan keduanya tentang makna *tanzīh* membawa mereka ke dalam perbedaan yang lebih mendalam; seperti, masalah penciptaan dan peran serta Tuhan dalam alam semesta. Bagi Ibnu Sina, *nazariyyah al-fayḍ* tampaknya wajib adanya sebagai akibat dari *unmoved mover* dan *tanzīh*. Menurut hemat penulis ungkapan seperti ini tidak perlu, sebab akan bermuara pada sebuah ungkapan, ada hal lain yang menemani Tuhan sebelum alam ini sendiri dibentuk. Adapun al-Razi terlihat mengasimilasi *tanzīh* Ibnu Sina, meskipun ia menambahkan kemungkinan persamaan sifat walaupun hanya sebatas kesamaan bahasa. Oleh karena itu, bagi al-Razi, Tuhan itu istimewa. Tuhan tidak tersusun dari kombinasi unsur-unsur tertentu (*murakkab*) sebagaimana makhluk, tidak ada yang menyerupai-Nya. Dia bukanlah berbentuk sebagaimana persepsi manusia, ataupun hanya sebatas substansi, tidak pula menempati ruang dan waktu. Tuhan berada di luar wilayah pemikiran manusia. Jika ingin mengetahui Tuhan, maka haruslah merujuk kepada penggambaran Tuhan tentang Diri-Nya sendiri, melalui pemahaman terhadap transmiter utamanya, yaitu al-Qur’an dan hadis.

Tanggapan al-Razi atas Teori Emanasi

Mengingat al-Razi mengkritik pemikiran Ibnu Sina dalam banyak hal, maka untuk memfokuskan penelitian ini, hanya dibatasi ke dalam dua hal; teori gerak sebagai landasan dasar, dan titik *singularitas* sebagai awal segala sesuatu dimulai.

1. Teori Gerak (Kausalitas)

Dari pembahasan sebelumnya, konsepsi Tuhan Ibnu Sina tampaknya diilhami oleh teori gerak Aristotelian. Bagi Ibnu Sina *‘Aql al-Awwal* adalah yang melahirkan segala sesuatu. Ide ini dinilai sama dengan *unmoved mover* dalam kausalitasnya Aristoteles.³¹ Menurut Ibnu Sina, segala sesuatu memerlukan sesuatu yang lain agar dirinya bisa terwujud. Bila ternyata realitas kausa itu memerlukan sesuatu yang lain juga, maka dapat dikatakan dia juga

³¹ Fakhruddin al-Razi, *Syarḥ ‘Uyūn*, Vol. 2, 152.

sebagai akibat bagi sesuatu yang disandarinya, dan seterusnya. Akhirnya, kausalitas ini membentuk suatu rantai sebab-akibat yang terputus dan berakhir pada Prima Kausa.³² Logikanya, setiap sebab pasti lebih sempurna daripada akibatnya, maka sebab awal ini pastilah yang paling sempurna dari segala yang ada. Ibnu Sina berkomentar:

“Thus, the existence of every effect is necessary in conjunction with the existence of its cause, while the existence of its cause necessitates the existence of the effect from it (wujūdu kulli ma’lūl wājib ma’a wujūdi ‘illatihi, wa wujūd ‘illatihi wājib ‘anhu wujūd al-ma’lūl). Both occur together in time or in eternity [that is, temporally or eternally] or what have you, but not in relation to the attainment of existence [i.e., ontologically the two are not on a par]. This is because the existence of the one [i.e., the cause] did not come about from the existence of the other [i.e., the effect], for the occurrence of existence (huṣūl wujūd) belonging to the one does not derive from the occurrence of existence belonging to the other, whereas the occurrence of existence of this [effect] derives from the occurrence of existence of that [cause]. Therefore, one is prior [to that of the other] in relation to the attainment of existence.”³³

Alasan lainnya yang dikemukakan Ibnu Sina adalah, jika kausa tetap sama, maka ia akan membawa kepada dampak yang sama, selama tidak ada faktor lain.³⁴ Oleh karena itu, adanya Tuhan pastilah akan membawa kepada adanya alam seketika itu juga. Sebab, jika akibat datang setelah beberapa waktu dari adanya sebab pertama, maka ini mengidentifikasi bahwa Tuhan membutuhkan waktu untuk proses tersebut.³⁵ Kebutuhan pada waktu akan melahirkan sebab-sebab lain yang membuat Tuhan memilih, namun tidaklah mungkin bagi Tuhan untuk memiliki penyebab lain yang mampu memaksa diri-Nya untuk menyebabkan perbuatan yang dilakukan. Maka dari itu, bagi Ibnu Sina, Tuhan sebagai Prima Kausa haruslah diterima,³⁶ serta keberadaan alam harus pula ada bersamaan semenjak Tuhan itu ada. Tuhan dan alam ada secara bersama-sama (*qadīm*).

³² Fakhruddin al-Razi, *Al-Arba‘in fi Uṣūl al-Dīn*, (Hyderabad: Dār al-Ma‘ārif, 1934), 41.

³³ Ibnu Sina, *al-Syifā’ al-Ilāhiyyāt*, 167.

³⁴ Fakhruddin al-Razi, *Syarḥ al-Isyārāt*, (Kairo: T.P, 1325H), 233.

³⁵ Untuk lebih lanjut lihat pembahasan Ibnu Sina tentang makna *zamāni wa ghayr zamāni* dan *qadām*. Ibnu Sina, *Risālah...*, 1-4.

³⁶ Fakhruddin al-Razi, *Al-Arba‘in...*, 41.

Tuhan mengadakan alam melalui pancaran (emanasi).³⁷ Proses ini bermula dari Wujud Tuhan. Ia adalah *Wajib al-Wujūd*, sekaligus *'Aql Kullī*.³⁸ Ia ber-*ta'qqul* terhadap Zat-Nya yang menjadi objek pemikiran-Nya, sehingga memancarlah akal pertama.³⁹ Fungsi akal pertama sendiri tidak ubahnya sebagai mediator antara Tuhan dengan lainnya. Sebab, Tuhan itu Esa, sehingga tidak mungkin Dia berinteraksi dengan yang tidak Esa. Adanya akal pertama ini dapat menghindarkan hubungan langsung antara keduanya.⁴⁰ Oleh karena itu, sifat dari akal pertama ini menurut Ibnu Sina adalah Esa,⁴¹ namun ia mengandung arti banyak, bukan jumlahnya, tetapi merupakan sebab pluralitas. Jika alam diciptakan secara langsung oleh Tuhan, maka sama saja artinya dengan mengatakan Allah Yang Esa berinteraksi dengan zat yang tidak Esa. Konsekuensi logisnya, hubungan Allah dengan yang tidak sempurna akan menodai keesaan-Nya. Dari akal pertama memancarlah akal kedua, jiwa pertama, dan langit pertama.⁴² Demikianlah seterusnya sampai akal kesepuluh yang sudah lemah dayanya,⁴³ dan tidak dapat menghasilkan akal sejenisnya hanya menghasilkan jiwa kesepuluh, bumi, roh, dan materi pertama yang menjadi dasar bagi keempat unsur pokok: air, udara, api, dan tanah.⁴⁴ Dengan kata lain, secara filosofis dapat kita katakan bahwa, teori emanasi selalu berhubungan dengan prinsip *imkān al-asyrāf* atau iluminatif menurun.⁴⁵ Sebagaimana dijelaskan oleh Ibnu Sina

³⁷ Sirajuddin Zar, *Filsafat...*, 100.

³⁸ Al-Farabi lebih menganggap Allah sebagai "Sumber Pertama," sedangkan menurut Ibnu Sina sebagai *Wajib al-Wujūd*. Ibnu Sina, *Al-Mabda'...*, 74. Lihat juga: Ahmad Fuad al-Ahwani, *Filsafat Islam*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1985), 103.

³⁹ Ibnu Sina, *Al-Mabda'...*, 74.

⁴⁰ Sirajuddin Zar, *Filsafat...*, 76.

⁴¹ Pandangan seperti ini mirip dengan teori Yang Satu (*to Hen*)-nya Plotinus. Menurutnyanya dari *to Hen*, hanya ada satu yang memancar darinya, oleh Ibnu Sina teori ini direkonstruksi dan diislamisasi. Hasilnya menjadi Allah mengadakan alam melalui emanasi. Yang Satu di sini adalah Allah, dan yang melimpah dari-Nya adalah *'aql awwal*. Sekilas Ibnu Sina dan Plotinus terkesan identik, namun hasil dan konsepnya berbeda. *To Hen* dalam pandangan Plotinus yang awalnya sebagai penyebab yang pasif, bertransformasi di tangan Ibnu Sina menjadi aktif, yaitu Allah SWT. Lihat: Plotinus, *Ennead*, V. 2, Terj. A.H. Armstrong, (London: Harvard University Press, T.Th.), 59-63, 140-149.

⁴² Fakhruddin al-Razi, *Mafātīḥ al-Ghaib*, Juz 29, 466. Lihat juga: Ibnu Taymiyyah, *Dar'u al-Ta'arāḍ al-'Aql wa al-Naql*, (Riyadh: Dār al-Kunūz al-Adabiyah, 1392H), juz 1, 189.

⁴³ Al-Farabi, *Kitāb al-Jāmi'*... 100-104.

⁴⁴ Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), 27.

⁴⁵ Maksud *al-imkān al-asyrāf* yakni selalu adanya kemungkinan sesuatu yang lebih baik, sehingga darinya melahirkan hierarki penurunan dari prinsip pertama hingga terendah.

pada saat menjelaskan prima kausa seperti sebelumnya. Dalam perkembangannya akal selain akal pertama diistilahkan oleh Ibnu Sina sebagai malaikat.

Lebih jauh, bagi Ibnu Sina, hubungan antara Tuhan dan semesta selalu berusaha menunjukkan ketergantungan terhadap Sang *Awwal*. Hal ini mulai tampak jelas dari rumusannya yang mengadopsi wacana “satu kesatuan yang hanya mungkin akan melahirkan satu wujud” atau lebih dikenal dengan istilah “*ex uno non fit nisi unum*”.⁴⁶ Sebab, inti pembahasan hal ini adalah Tuhan sebagai Prinsip Pertama. Dia hanya melahirkan satu wujud, yaitu akal pertama, yang sepenuhnya bergantung pada-Nya.⁴⁷ Hal ini juga berlaku pada eksistensi selanjutnya, yang semuanya bergantung pada prinsip yang terdekat dengannya, dan seterusnya sampai pada Prinsip Pertama.

Prinsip Pertama merupakan pusat akar dari segala pancaran emanasi. Karenanya, akibat dari proses emanasi ini akan melahirkan wujud-wujud imanen yang mandiri. Oleh karena itu, dalam doktrin emanasi dikenal dua persamaan yang wajib dimiliki oleh wujud hasil proses emanasi, yaitu: *pertama*, semua dalam diri wujud selain *To Hen* bersifat *mumkīn al-wujūd*. *Kedua*, wujud-wujud itu akan menjadi *wājib al-wujūd* jika dikaitkan dengan prinsip pertama tadi (Tuhan). Dengan kata lain Tuhan itu unik, dalam artian bahwa Dia adalah *Wājib al-Wujūd* dalam Diri-Nya sendiri (*bi Dzātihi*), namun, wujud-wujud lain hasil emanasi, semuanya bersifat mungkin dalam dirinya sendiri, dan pada saat yang sama wujudnya bersifat *wājib* berkat Tuhan (*wājib bi ghayrihi*).⁴⁸

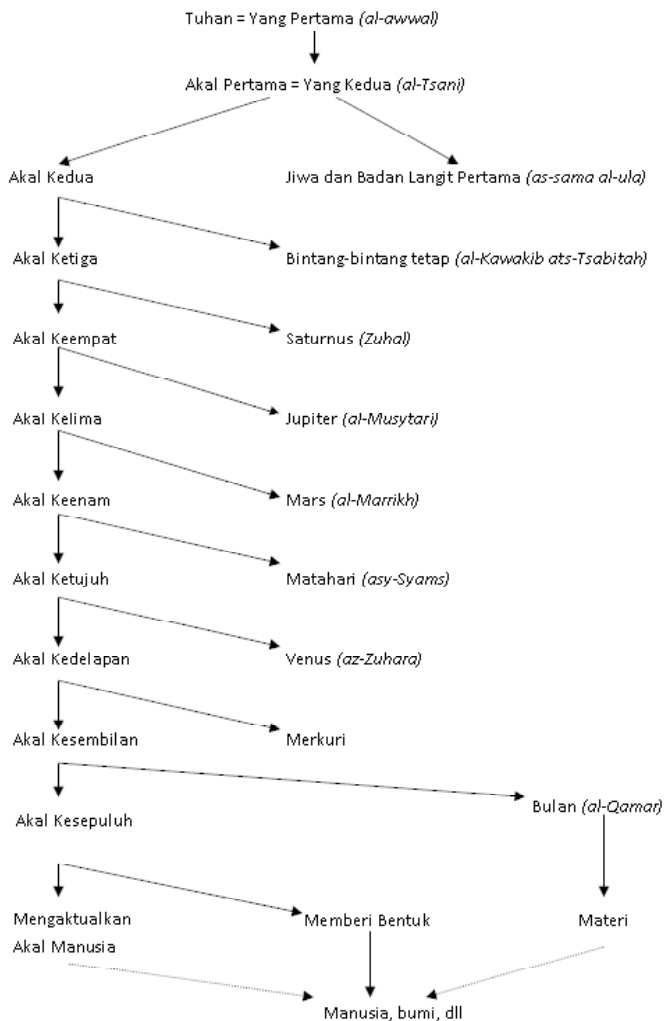
Inti dari konsepsi emanasi adalah adanya ketergantungan pada sebab. Hierarki emanasi menyiratkan kontinuitas dan ketergantungan yang lebih rendah pada prinsip yang terdekat dengannya, yang pada gilirannya akan bergantung pada prinsip terdekatnya sendiri. Sebagaimana halnya emanasi yang pertama (akal pertama) sepenuhnya bergantung pada Tuhan, akal kedua juga bergantung

⁴⁶ Maria De Cillis, *Free Will and Predestination in Islamic Thought: Theoretical Compromises in The Works of Avicenna, al-Ghazali and Ibnu 'Arabi*, (NY: Routledge, 2014), 8, juga: Henry Corbin, “Avicenna and Avicennism” dalam *History of Islamic Philosophy*, (NY: Routledge, 2014).

⁴⁷ Ibnu Sina, *al-Isyārāt wa al-Tanbihāt*, bag. 3, (Kairo, Dār al-Ma'ārif, 1983), 102-103.

⁴⁸ *Ibid.*, 101-104, 229-230.

pada prinsip terdekatnya, dan seterusnya. Akhirnya segala *mawjūd* pun bergantung pada Prinsip Pertama.⁴⁹:



Dari penjabaran emanasi di atas, penulis menemukan beberapa pertanyaan yang dirasa penting untuk dijelaskan lebih lanjut, seperti; mengapa emanasi hanya mencakup sepuluh akal, dan mengapa semuanya mencakup nama-nama planet? Jika

⁴⁹ *Ibid.*

jumlah malaikat dalam teori ini ada sepuluh, lantas bagaimanakah teori ini menjelaskan beberapa hadis yang menyebutkan bahwa jumlah mereka sangatlah banyak? Dari pembacaan karya Ibnu Sina, penulis tidak menemukan jawaban pertanyaan-pertanyaan tersebut secara langsung, namun penulis melihat bahwa hierarki akal dalam emanasi tidak ubahnya merupakan bentuk penafsiran kausalitas Ibnu Sina yang diasimilasi dari pemikiran Aristotelian. Selain kausalitas (teori gerak) tersebut, emanasi Ibnu Sina terlihat bersinggungan dengan hierarki kosmologi Platonian, pandangan yang berkembang pada zamannya. Bagi Plato:

“When we have one thing making a change in a second, the second, in turn, in a third, and so on will there ever, in such a series, be a first source of change? Why, how can what is set moving by something other than itself ever be the first of the causes of alteration? The thing is an impossibility. But when something which has set itself moving alters a second thing, this second thing still a third, and the motion is thus passed on in course to thousands and tens of thousands of things, will there be any starting point for the whole movement of all, other than the change in the movements which initiated itself?”⁵⁰

Argumentasi ini disimpulkan oleh Jones dengan sebuah ungkapan: *if we want to avoid an infinite regress of causes of causes of causes . . . we must sooner or later admit the existence of a self-caused motion.*⁵¹ Dari kesimpulan Jones tersebut dapat diartikan bahwa *a self-caused motion* adalah Tuhan, namun tidak bisa dipungkiri bahwa konsepsi ini lahir dari sikap skeptis Plato. Artinya, Tuhan bagi Plato tidaklah sama dengan Tuhannya Ibnu Sina. Sebab, Tuhannya Plato lahir dari sikap skeptisisme atas adanya keterhubungan antara seluruh gerakan alam dan *a self-caused motion*.

Sampai di sini dapat diketahui bahwa prinsip emanasi berangkat dari silogisme hipotesis. Karena, setiap wujud baru yang lahir sangat tergantung dengan premis penyusun terdekat dengannya. Dalam menjelaskan tentang emanasi, Ibnu Sina secara tematis menggambarkan bahwa emanasi merupakan perwujudan suatu eksistensi dari yang lain. Ia menambahkan eksistensi ini selalu bergantung pada eksistensi lain tanpa perantara materi ataupun

⁵⁰ Plato, *Laws*, Terj. A.E. Taylor, (Princeton: Princeton University Press, 1989), 894-895.

⁵¹ W.T. Jones, *The Classical Mind*, (Fort Worth: Harcourt Brace Jovanovich College Publishers, 1980), 196.

waktu. Sebab, dalam emanasi alam tidak tunduk dalam wilayah ruang dan waktu, karena hal itu berada pada posisi lain dari proses emanasi. Dimensi ruang dan waktu adalah konsep yang terjadi di dunia lahir. Namun, ia didahului oleh non-eksistensi dalam waktu dan yang tidak membutuhkan perantara, yaitu Tuhan. Artinya konsepsi emanasi, menurut Ibnu Sina berada pada tingkat yang lebih tinggi dari penciptaan, sebab penciptaan selalu berhubungan dengan alam materi dan ketidaktentuan.⁵²

Tuhan sebagai Prima Kausa tidak ditolak oleh al-Razi, namun lain halnya dengan ungkapan alam ada bersamaan dengan Tuhan. Dalam menanggapi hal ini, al-Razi menyebutkan adanya faktor yang terlupakan oleh Ibnu Sina, yaitu, *irādah* Tuhan dalam menentukan waktu yang tepat untuk menciptakan alam. Logikanya al-Razi menilai bahwa kausalitas Ibnu Sina telah menafikan kemungkinan adanya perubahan di alam. Sebab sebagaimana dikemukakan Ibnu Sina, bahwa kausa yang sama akan selalu melahirkan akibat yang sama. Padahal sebagaimana yang terjadi, perubahan di alam tetaplah terus menerus terjadi.⁵³ Sebagaimana terjadinya segala kejadian dengan sebab yang berbeda-beda, namun berakibat sama ataupun sebaliknya. Jika seandainya hal ini diterima, maka ia akan tetap melahirkan sebuah penjelasan yang absurd tentang konsep “sebab awal tanpa penyebab lain.”⁵⁴ Sebab, merupakan suatu kemustahilan dalam perspektif Ibnu Sina, bagi Yang Maha Esa untuk berinteraksi dengan yang tidak Esa.⁵⁵ Padahal, ia sendiri menyatakan bahwa bumi ini terlahir dari akal yang kesepuluh. Artinya, proses kelahiran alam adalah melalui media-media dalam hierarki emanasinya.⁵⁶ Lebih lanjut, akan terjadi penafian sifat berkehendak Allah, yang secara tidak langsung akan mengerucut kepada pernyataan bahwa Allah bukanlah Sang Pencipta.⁵⁷ Hal ini bertolak belakang dengan statemen Ibnu Sina sendiri:

⁵² *Ibid.*, 97.

⁵³ Fakhruddin al-Razi, *Muḥaṣṣil Afkār al-Mutaqaddimīn wa al-Muta’akhirīn min al-‘Ulamā’ wa al-Ḥukamā’ wa al-Mutakallimīn*, (Kairo: Maktabah al-Kulliyah al-Azhariyyah, T.Th.), 26.

⁵⁴ Al-Ghazali, *Tahāfut al-Falāsifah*, (Kairo: Dār al-Ma’ārif, T.Th.), 88-89.

⁵⁵ Sirajuddin Zar, *Filsafat...*, 76.

⁵⁶ Hierarki emanasi tersebut sebagaimana 4 kausa Aristoteles: *formal, material, efficient*, dan *final cause*, lihat: Samuel Enoch Stumpf, *Socrates to Sartre...*, 90.

⁵⁷ Fakhruddin al-Razi, *Syarḥ al-Isyārāt...*, 220, *Mafātīḥ al-Ghaib*, Juz 5, 286.

“Meskipun kami tidak mengatakan bahwa Tuhan adalah yang berkehendak atas kebermulaan alam, dan bahwa alam semesta memiliki awal dalam kalkulasi rangkaian waktu, kami pun mengatakan bahwa alam semesta adalah karya-Nya, dan bahwa alam berasal dari-Nya. Namun, yang ingin kami katakan ialah bahwa Dia masih tetap mempunyai sifat yang dimiliki oleh para pelaku. Maka Dia masih tetap merupakan seorang pelaku (*fā’il*). Tetapi di luar semua ini, kami tidak sepakat dengan yang lain. Sejauh pertanyaan fundamental ‘apakah merupakan karya Tuhan’ diperhatikan, mutlak tak ada perbedaan pendapat. Apabila telah disepakati bahwa seorang pelaku harus mengetahui pekerjaannya, maka semuanya –menurut keyakinan kami– berasal dari karya-Nya.”⁵⁸

Hemat penulis, jika Ibnu Sina menegaskan perlunya media dalam realisasi kehendak Tuhan, namun bagi al-Razi kehendak Allah tidak memerlukan hal itu ketika Dia berkehendak.

Terkait keabadian alam, Ibnu Sina memandang bahwa alam merupakan akibat sekaligus sebab. Karenanya tidaklah mungkin ada sebab tanpa melahirkan akibat. Baik sebab maupun akibat keduanya sama-sama kekal dan abadi.⁵⁹ Jadi menurut Ibnu Sina, karena Tuhan adalah Sebab dan alam merupakan akibat, maka alam bersifat kekal menemani kekekalan Tuhan itu sendiri.⁶⁰ Dalam teori atomnya, al-Razi menolak kekekalan alam. Ia menambahkan bahwa alam adalah sekumpulan *jawhar* dan aksiden-aksiden yang membentuk suatu *jism*. Keberadaan atom tidak dapat bertahan lebih dari sesaat, karenanya atom selalu ada dan lenyap. Sederhananya, bahwa terwujudnya sesuatu di dunia ini karena adanya kekuasaan Tuhan. Di sini Tuhan selalu mencipta. Segala makhluk-Nya mempunyai ukuran dan aturannya masing-masing. Dalam artian, bahwa pada hakikatnya *jism* itu berasal dari sekumpulan *atom* yang tak terbagi lagi, yang berada pada ilmu Tuhan dan kemudian ber-*determinasi* pada benda-benda, sehingga mewujudkan secara nyata serta memiliki bagian-bagian.⁶¹ Kesemuanya tunduk atas ketentuan Tuhan. Dengan kata lain, keberlangsungan alam secara mutlak berada di tangan Tuhan.

⁵⁸ Abu Hamid al-Ghazali, *Tahāfut al-Falāsifah*, Terj. Ahmad Maimun, (Bandung: MARJA, 2010), 190.

⁵⁹ Fakhruddin al-Razi, *Al-Arba’īn...*, 48.

⁶⁰ *Ibid.*, 51, 89.

⁶¹ *Ibid.*, 244. Lihat juga: Fakhruddin al-Rāzī, *Mafāfiḥ al-Ghaib*, Juz 24, 431-432.

Akhirnya dapat disimpulkan bahwa teori gerak Ibnu Sina tidaklah sama dengan Aristoteles. Meskipun keduanya menempatkan Sebab Awal sebagai *Pure Intelligence* (*'Aql Mahd*),⁶² namun ada titik yang terlihat bermasalah dalam penggambaran Aristoteles tentang *Pure Intelligence* sebagai sebatas “pemikiran-pemikiran” belaka bukan Tuhan sebagaimana digambarkan oleh Ibnu Sina. Untuk menghindari perubahan dan keragaman dalam Esensi Tuhan, Ibnu Sina menggambarkan-Nya sebagai Penggerak yang Tidak Bergerak sebagai subjek dan objek pikiran. Bagi al-Razi penggerak yang hanya diam tanpa bergerak merupakan kondisi yang tidak seharusnya disematkan kepada Tuhan. Alasannya meskipun tujuan awal dari konsep tersebut adalah *tanzih*, namun ia tampak menempatkan Tuhan menjadi sesuatu yang begitu transenden, dan pada saat bersamaan menjadi tidak mengetahui yang partikular dan memerlukan media-media untuk mengatur alam. Lebih lanjut al-Razi menilai bahwa teori gerak (kausalitas) Ibnu Sina telah menafikan kemungkinan adanya perubahan di alam dan menempatkan alam sebagai kekal menemani kekekalan Tuhan. Hal semacam ini secara tidak langsung menjadi ‘boomerang’ bagi *tanzih* itu sendiri.

2. Titik Singularitas⁶³

Menurut Ibnu Sina, Tuhan tidak berhubungan langsung menangani alam. Tuhan cukup ber-*ta'qqul* tentang diri-Nya, sebab ilmu Tuhan adalah hakikat ilmu,⁶⁴ kemudian dari *ta'qqul* ini melahirkan akal pertama. Akal pertama itulah yang memunculkan akal kedua, hingga kesepuluh atau Jibril yang bertugas mengatur bumi. Ini artinya, setiap akal hidup sendiri-sendiri, terlepas dari Tuhan. Tuhan hanya sebatas mengetahuinya. Hal ini tampak dalam ungkapan Ibnu Sina:

“Tuhan adalah suatu yang mawjud yang bukan dalam materi. Setiap materi adalah akal murni. Semua objek akal dapat diketahui oleh-Nya. Yang menghalangi akal untuk mengetahui segala suatu secara keseluruhan adalah berkait-

⁶² Lihat: Ibnu Sina, *al-Syifā' al-Ilāhiyyāt*, Vol.2, 356.

⁶³ *Singularitas* dalam istilah Ibnu Sina menunjuk pada titik awal terbentuknya ruang-waktu atau *singularitas*. Sedangkan al-Razi memandangnya sebagai titik di mana Tuhan menciptakan makhluk dari ketiadaan. Abu Hamid al-Ghazali, *Tahāfut al-Falāsifah*, 188, dan Fakhruddin al-Razi, *Mafāfih al-Ghaib*... Juz 1, 171-172.

⁶⁴ Ibnu Sina, *al-Isyārāt*..., 278.

an dan kesibukannya dengan materi. Jiwa manusia sibuk dengan pengarahannya materi, yaitu fisik. Apabila kematian telah mengakhiri kesibukannya, dan apabila fisik tidak terkotori oleh libido badani dan sifat-sifat buruk yang bisa merasuk ke dalamnya seperti infeksi bagi tubuh, realitas segala objek pemikiran (*ma'qūlāt*) akan tersingkap baginya sedemikian rupa. Demikianlah, disepakati pula bahwa semua malaikat mengetahui segala objek pemikiran (*ma'qūlāt*), tanpa kecuali, karena semua malaikat juga akal-akal murni yang tidak berada dalam materi."⁶⁵

Untuk menguraikan tanggapan al-Razi atas teori Ibnu Sina di atas, di sini penulis ingin membaginya ke dalam beberapa bagian: 1) emanasi merupakan konsekuensi logis dari proses ber-*ta'aqqul*-nya Tuhan, 2) emanasi menegaskan bahwa alam terpancar dari sesuatu yang sifatnya abadi, dan 3) asumsi lain yang lahir sebagai konsekuensi logis dari emanasi adalah Tuhan tidak mengatur alam ini secara langsung.

Pertama, emanasi sebagai konsekuensi logis dari *ta'aqqul* Tuhan. Hal ini secara tidak langsung menegaskan bahwa emanasi merupakan akibat, oleh karena itu kehendak dan *qudrah* Tuhan mulai termarginalkan. Dalam merespon hal ini al-Razi menekankan arti pentingnya kausalitas untuk memahami fenomena alam, namun, tidak ada jaminan kalau kausalitas juga berlaku bagi Tuhan. Sebab, kausalitas (*sunnatullah*) merupakan sebuah sistem yang berfungsi menjaga keteraturan alam, tetapi ia tidak mutlak sampai-sampai menghalangi *qudrah* dan *irādah* Allah. Dengan kata lain, segala sesuatu memang terjadi dengan sebabnya masing-masing, namun ada faktor "X" yang memegang kendali kesemuanya itu. Faktor tersebut adalah Tuhan dengan *qudrah* dan *irādah*-Nya.⁶⁶ Oleh karena itu, tidak mustahil jika dalam suatu ketika terjadi perkara-perkara yang secara logis bertentangan dengan konsepsi kausalitas, seperti halnya mukjizat para nabi dan rasul.⁶⁷ Memutlakkan prinsip kausalitas, sama halnya dengan ingin menyamakan Tuhan dengan makhluk-Nya. Hal ini berarti membatasi *qudrah Allah*, yang tentu saja sangat bertolak belakang dengan konsepsi keesaan-Nya. Salah

⁶⁵ Abu Hamid al-Ghazali, *Tahāfut al-Falāsifah*, 188.

⁶⁶ Fakhrudin al-Razi, *Al-Mabāḥiṭs al-Masyriqiyyah fī 'Ilm al-Ilāhiyyāt wa al-Ṭabī'iyyāt*, (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Arabi, 1990), 523.

⁶⁷ Menurut al-Razī, ada dua argumen filosofis, yaitu argumentasi *Imkān al-Ajsām* atau kemungkinan keberadaan materi, dan *Imkān al-A'raḍ* yaitu kemungkinan sifat.

satu bentuk pembatasan tersebut adalah pernyataan bahwa emanasi adalah konsekuensi logis dari proses *ta'aqqul*. Jika kehendak Tuhan menjadi terbatas, maka itu sama artinya dengan mengatakan Tuhan tidak absolut. Jika demikian, apakah Dia masih bisa disebut sebagai Tuhan?

Lebih lanjut, al-Razi menegaskan bahwa Tuhan dapat meniadakan dan menciptakan dalam sekejap. Karena itu, tidak mungkin dunia ini berjalan dengan teratur hanya karena mengikuti hukum-hukum fisika. Tidak mungkin juga terjadi kesinambungan antara satu peristiwa dengan peristiwa yang lainnya dengan bersandar kepada teori sebab akibat. Satu perbuatan tidaklah secara pasti menyebabkan akibat tertentu.⁶⁸ Singkatnya menurut al-Razi, Tuhanlah yang menjadi Penyebab semua peristiwa dan fenomena fisik dan terus menerus campur tangan di alam. Sebagaimana al-Ghazali, al-Razi lebih jauh menjelaskan bahwa secara umum dalam proses penciptaan alam ini tergantung pada *irādah* Allah sebagai sebab dari penciptaan alam ini, alias alam ini dari *creation ex nihilo*. Argumentasi bahwa emanasi merupakan konsekuensi logis dari *ta'aqqul*, secara tidak langsung telah menafikan Prima Kausa yang Ibnu Sina canangkan sendiri. Karena itu, emanasi merupakan sebuah konsepsi yang kontradiktif. Di satu sisi Ibnu Sina menyatakan Tuhan sebagai Prima Kausa, di lain pihak ia memarginalkan *qudrah* dan *irādah* Tuhan itu sendiri.

Kedua, emanasi menegaskan bahwa alam terpancar dari sesuatu yang sifatnya abadi. Artinya, dalam teori ini *creatio ex nihilo* tidak memiliki tempat. Alasannya, *creation* merupakan reaksi yang diakibatkan oleh cara memahami titik bermula semesta, yakni titik awal terbentuknya ruang-waktu atau *singularitas*. Permasalahannya adalah, sebelum titik permulaan ini ada, pada saat itu waktu belum ada, sehingga pertanyaan yang lahir adalah apa dan bagaimana semesta sebelum titik permulaan ini ada? Dari pertanyaan filosofis tersebut, Ibnu Sina mengingatkan adanya perbedaan antara eksistensi Tuhan dan alam. Eksistensi Allah lebih

Keduanya didukung oleh dua argumen teologis, yaitu *Hudūts al-Ajsām* atau barunya materi dan *Hudūts al-A'rāḍ* yaitu barunya sifat. Kesemua argumentasi ini sejalan dengan apa yang digunakan Asy'ariyyah untuk membuktikan keberadaan Tuhan, dan mukjizat. Lebih lanjut baca: al-Ghazali, *Tahāfūt al-Falāsifah*, Bab 17. Lihat juga: Majid Fakhry, *Islamic Occasionalism: And Its Critique by Averroes and Aquinas*, (New York: Routledge, 2008), 23-25, 53-54.

⁶⁸Fakhruddin al-Razi, *Al-Mabāḥiṯ al-Masyriqiyyah*, 521-523.

dulu ada dibanding alam. Namun, lebih dulu di sini bukanlah dalam kategori waktu, tetapi lebih kepada zat. Logikanya, sebagaimana angka 1 lebih dulu daripada angka 2 atau matahari ada sebelum sinarnya. Walaupun demikian, perumpaan ini bagi Ibnu Sina tidaklah mungkin untuk diterapkan secara mutlak kepada Zat Tuhan, karena Dia berbeda dari makhluk-Nya (*tanzīh*).⁶⁹

Al-Razi memandang berbeda dengan bagaimana Ibnu Sina menilai. Baginya, titik *singularitas* adalah titik di mana Tuhan menciptakan makhluk dari ketiadaan.⁷⁰ Dengan demikian, terjadi proses penciptaan semesta terus-menerus (*creatio continua*). Dalam *creatio continua* ini, al-Razi menjelaskan pendapatnya melalui teori *jauhar* (atom) dan *'ard* (aksiden).⁷¹ Keduanya secara kontinyu mengalami serangkaian proses penciptaan, penghancuran, ataupun pemusnahan. Ketika Tuhan menciptakan atom suatu makhluk, Dia juga menciptakan bersamanya aksiden-aksiden yang menegaskan wujud atom itu.⁷² Adapun saat atom-atom itu lenyap, Tuhan menggantinya dengan jenis yang sama, selama Tuhan menghendaknya untuk tetap ada. Sehingga, kehendak Tuhan tetaplah menjadi faktor utama dalam penciptaan dan keberlangsungan alam ini. Logika inilah yang menurut penulis paling dekat dalam menjelaskan mukjizat. Jika Tuhan menginginkan suatu mukjizat terjadi, maka Tuhan cukup secara serentak menggantikannya dengan atom dan aksiden-aksiden penyusun benda tersebut. Sebagaimana yang terjadi dari berubahnya tongkat menjadi ular dan Nabi Ibrahim yang tidak terbakar. Dalam teori atom ini, alam didefinisikan sebagai suatu hal yang tersusun dari kumpulan atom dan aksiden-aksiden.⁷³

Lebih jauh tentang apa dan bagaimana semesta itu sebelum hal itu terjadi sebagaimana al-Ghazali, al-Razi juga berpendapat tidak ada keharusan bagi logika untuk menyimpulkan alam semesta itu tidak bermula. Karena itu, tidak mustahil bagi akal manusia untuk berpikir bahwa Tuhan ada, dengan tanpa ada apapun bersama-Nya. *Creatio ex nihilo* oleh Tuhan, ataupun adanya ketiadaan sebelum penciptaan alam bukanlah sesuatu yang mustahil.

⁶⁹ Ibnu Sina, *Risālah...*, 1-4.

⁷⁰ Fakhruddin al-Razi, *Mafāṭīḥ al-Ghaib*, Juz 1, 171-172.

⁷¹ Fakhruddin al-Razi, *al-Mabāḥiṭs al-Masyriqiyyah...*, 257.

⁷² *Ibid.*, 242

⁷³ Fakhruddin al-Rāzī, *Syarḥ 'Uyūn...*, Juz 2, 101.

Mengenai pertanyaan tentang alasan yang memengaruhi Tuhan dalam menciptakan alam, al-Razi menilai bahwa hal inilah inti dari pandangan yang melahirkan emanasi Ibnu Sina. Bagi al-Razi, kehendak Tuhan tidak bisa dianalogikan dengan kehendak manusia. Kehendak Tuhan tidak mengalami perubahan. Karena makna kehendak adalah pilihan, bukan perubahan, karena itu, pilihan Tuhan tidak mengandung makna perubahan pada *irādah-Nya*. Adapun waktu yang dipilih Tuhan saat menciptakan merupakan kehendak Tuhan secara mutlak. Singkatnya, al-Razi ingin menegaskan bahwa sebelum diciptakannya sesuatu, sesuatu bukanlah suatu secara esensi (*a'yān*), substansi (*jawhar*), ataupun aksiden (*'ard*). Ia adalah *ma'dūm* dan belum menjadi sesuatu. Allah menjadikan ia wujud dari sesuatu yang tidak ada (*creatio ex nihilo*). Dalam kaitannya dengan kausalitas Aristoteles, al-Razi hanya menegaskan bahwa menyamakan penciptaan alam dengan proses pembuatan suatu barang tidaklah sesuai. Sebab, Allah tidak bisa dibandingkan dengan manusia. Lagi pula dalam dunia empiris, Allah tidak hanya menciptakan *jism*, tapi juga atom dan aksiden dari setiap *jism*.

Ketiga, asumsi lain yang lahir sebagai konsekuensi logis dari emanasi adalah Tuhan tidak mengatur alam ini secara langsung. Dia menggunakan agen-agen atau yang biasa disebut dengan sebab-sebab sekunder.⁷⁴ Alasannya sebagaimana di atas, tidak mungkin bagi Zat Yang Maha Esa berinteraksi secara langsung dengan selain Yang Esa (*tanzīh*).⁷⁵ *Tanzīh* di sini dinilai al-Razi tidak masuk akal. Sebab, jika Ibnu Sina membangun logikanya dengan ketidakmungkinan Tuhan untuk berinteraksi secara langsung dengan makhluk, maka bukankah media antara Tuhan dengan selain-Nya itu juga bukan Yang Maha Esa. Oleh karena itu, bagi al-Razi makna yang sebenarnya dari *tanzīh* di sini adalah ketidakmungkinan ada suatu apapun yang memiliki sifat yang sama persis ataupun lebih dari-Nya. Namun, apabila ditemukan sifat-sifat yang terlihat identik dengan sifat-sifat Tuhan, itu hanyalah sebatas persamaan dalam wilayah bahasa (*al-isytirāk al-lafẓi*).⁷⁶

⁷⁴ Fakhruddin al-Razi, *Syarḥ al-Isyārāt...*, 220. Fakhruddin al-Razi, *Mafāfiḥ al-Ghaib*, Juz 5, 286.

⁷⁵ Sirajuddin Zar, *Filsafat...*, 76.

⁷⁶ Fakhruddin al-Razi, *Asās al-Taqdīs...*, 77.

Menurut al-Razi mengagungkan Tuhan dengan mengatakan Dia menggunakan perantara tidaklah benar. Sebab, adanya penghubung antara Tuhan dan makhluk, tidak berarti secara otomatis menunjukkan Tuhan tidak berinteraksi secara langsung dengan makhluk-Nya. Sebab, semua yang dilakukan makhluk, termasuk malaikat pun tetap dalam kendali Tuhan. Artinya, faktor di balik tindakan Tuhan adalah “apa” dan “karena” kehendak-Nya sendiri. Implementasi dari “karena kehendak-Nya” inilah yang kelak dikenal dengan istilah *occasionalisme*.⁷⁷ Implikasi *occasionalisme* ini adalah segala sesuatu dan peristiwa di alam secara substansial bersifat tidak terkait dan saling terpisah. Tidak ada kaitan antara satu peristiwa dengan peristiwa lain, kecuali melalui kehendak Tuhan.⁷⁸ Dalam perspektif kewenangan Tuhan ini, bila peristiwa “A” terkait atau berhubungan dengan peristiwa “B,” hubungan ini tidak terjadi secara alamiah, tapi karena Tuhan menghendaki demikian. Dengan begitu, *occasionalisme* menyangkal kausalitas ala Ibnu Sina. *Occasionalisme* ini barangkali jika ditarik ke dalam bahasa al-Ghazali adalah apa yang ia sebut sebagai *al-sababiyah* atau *talāzum al-‘aqli* dalam istilah al-Razi.⁷⁹ Kedua hal ini tidak sama seperti kausalitasnya Ibnu Sina. Sebab, selain mengakui sebab-akibat tetap menyatakan bahwa sebab penentu dalam segala yang ada adalah Tuhan dengan *qudrah* dan *irādah*-Nya. Dengan kata lain, al-Razi menegaskan bahwa Tuhan dapat menciptakan segala sesuatu dari tanpa adanya media (*ibtidā’an*).⁸⁰ Singkat kata, titik *singularitas* dalam istilah Ibnu Sina menunjuk pada titik awal terbentuknya ruang-waktu atau *singularitas*. Sedangkan al-Razi memandangnya sebagai titik di mana Tuhan menciptakan makhluk dari ketiadaan.

⁷⁷*Occasionalisme* adalah sebuah keyakinan bahwa Tuhan Maha Kuasa dalam kesendirian-Nya atas segala sesuatu, Ia berperan langsung dalam penciptaan semesta dan segala peristiwa di dalamnya. Adapun alam ini sebagai manifestasi lahiriah kesempatan-Nya (*occasion*).

⁷⁸ Fakhruddin al-Razi, *al-Mabāhīts al-Masyriyyah...*, 382-383. Baca juga: Ayman Shihadeh, *The Teleological Ethics of Fakhr al-Din al-Razi*, (Leiden Boston: Brill, 2006), 19-20.

⁷⁹ Fakhruddin al-Razi, *Al-Arba’in...*, 244. Lihat juga: Fakhruddin al-Razi *Mafāfiḥ al-Ghaib*, Juz 24, 431-432.

⁸⁰ Fakhruddin al-Razi, *Mafāfiḥ al-Ghaib*, Juz 1, 171-172.

Penutup

Baik Ibnu Sina dan al-Razi telah melakukan terobosan-terobosan dalam berbagai disiplin keilmuan. Mereka mulai mencoba mengharmonikan antara masalah-masalah metafisik, dengan argumentasi-argumentasi filsafat, termasuk dalam mengelaborasi konsepsi ketuhanan. Walaupun demikian, bertolak dari dasar yang sama, keduanya memiliki cara pandang berbeda dalam menjelaskan Tuhan, penciptaan, dan kausalitas.

Tuhan bagi Ibnu Sina berperan sebagai Kausa Prima atas adanya alam semesta ini. Adanya Tuhan, mewajibkan adanya alam. Walaupun tampak serupa dengan pemikiran Aristoteles, Ibnu Sina tampak telah mengislamisasi beberapa istilah Aristoteles. Islamisasi ini dimaksudkan untuk menghindari penggambaran Tuhan dari fenomena fisik, sehingga Tuhan dan makhluk-Nya dengan jelas dapat dibedakan. Karena itulah Ibnu Sina datang membawa pandangan *Wājib al-Wujūd*. Bukti lainnya adalah dalam *al-Syifa' al-Ilāhiyyāt*, Ibnu Sina mengilustrasikan dengan tema non-Aristotelian, seperti takdir Ilahi, kebangkitan, imbalan surgawi, dan lain-lain, semuanya murni istilah dalam Islam. Ini adalah indikasi yang jelas bahwa Ibnu Sina mengubah cara Aristoteles dalam memahami kedua realitas spiritual dan material. Adapun al-Razi terlihat lebih kritis terhadap teori Aristotelian. Ia tidak serta-merta menolaknya, namun tidak juga mengamininya ke tingkat di mana Ibnu Sina berada. Ia menekankan walaupun kausalitas berpengaruh, Tuhan tetaplah sebagai faktor utama dari segalanya. Alias adanya sebab, tidak lantas mewajibkan adanya akibat darinya. Ia tindak menganggap gerakan Tuhan, sifat-sifat, dan hubungan Tuhan langsung dengan makhluk sebagai bentuk “pelecehan” pada keesaan-Nya.

Selain itu, dari penjabaran di atas dapat disimpulkan: *pertama*, al-Razi menolak pernyataan Ibnu Sina bahwa emanasi merupakan konsekuensi logis dari *ta'āqqul* Tuhan. Hal ini dinilai akan menodai *tanzīh* yang digagas oleh Ibnu Sina sendiri, sebab ia berindikasi menyatakan ada selain Tuhan yang *qadīm* dan kekal. *Kedua*, emanasi akan menafikan ayat-ayat tentang interaksi Tuhan secara langsung atas apa yang terjadi pada makhluk, seperti; ayat pemberian rezeki, peniupan ruh, Maha Berkehendak, mengazab pendosa, Tuhan lebih dekat daripada urat nadi manusia, penciptaan, *istiwā' ala al-'arsy*, dsb. *Ketiga*, ilmu dan *qudrah* Tuhan menjadi

terbatas, sebab Dia hanya mengetahui yang parsial dan memerlukan mediator yang disebut sebab-sebab sekunder dalam mengurus alam semesta.

Akhirnya semua perbedaan ini secara umum lahir dari perbedaan kedua tokoh tersebut dalam memandang makna istilah *al-iḥdāts*. Sebab, bagi kaum teolog, *al-iḥdāts* mengandung arti mewujudkan dari tiada, sedangkan bagi kaum filsuf kata itu bermakna mewujudkan yang tak bermula dan tak berakhir. Begitu pula terjadi dengan istilah *qadīm*. Bagi kaum teolog kata *qadīm* berarti sesuatu yang berwujud tanpa sebab, sedangkan bagi filsuf memaknainya tidak mesti sesuatu yang berwujud tanpa sebab, tapi boleh juga yang berwujud dengan sebab.⁸¹ Dengan kata lain alam itu diciptakan karena sebab lain, namun boleh bersifat *qadīm*, yaitu tidak mempunyai permulaan dalam wujudnya. Dengan demikian, kata *qadīm* dapat berarti sesuatu yang dalam kejadiannya bersifat kekal, terus-menerus, tidak bermula dan tidak berakhir.⁸² Akibatnya Ibnu Sina yang lebih condong mengamini pendapat para filsuf menolak penciptaan alam dari ketiadaan, ia juga menilai bahwa alam ini kekal. Namun bagi al-Razi yang lebih bermazhab teolog, lebih senang membenarkan *creation ex nihilo* dibandingkan emanasi.[]

Daftar Pustaka

- Al-Ahwani, Ahmad Fuad. 1985. *Filsafat Islam*. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Aristotle. 1960. *Metaphysics*. Terj. Richard Hope. New York: University of Michigan Press.
- Al-Bahiy, Muhammad. 1981. *Al-Farābi: al-Mauqif wa al-Ṣāriḥ*. Kairo: Maktabah Wahbah.
- Cillis, Maria De. 2014. *Free Will and Predestination in Islamic Thought: Theoretical Compromises in The Works of Avicenna, al-Ghazali and Ibnu 'Arabi*. NY: Routledge.
- Corbin, Henry. 2014. *History of Islamic Philosophy*. NY: Routledge.

⁸¹ Fakhruddin al-Razi, *Muḥaṣṣil al-Afḳār...*, 81-85.

⁸² *Ibid.*, 81-85. Lihat juga: Abuddin Nata, *Ilmu Kalam, Filsafat, dan Tasawuf, Dirasah Islamiyah IV*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1993), 129.

- Fakhry, Majid. 2008. *Islamic Occasionalism: And Its Critique by Averroes and Aquinas*. New York: Routledge.
- Al-Farabi, *Kitāb al-Jāmi' Baina al-Hukmain*. Beirut: Dār al-Masyriq.
- Gerson, L.P. 1994. *God and Greek Philosophy*. New York: Routledge.
- Al-Ghazali, Abu Hamid. *Tahāfut al-Falāsifah*. Kairo: Dār al-Ma'ārif.
- _____. 2010. *Tahāfut al-Falāsifah*. Terj. Ahmad Maimun. Bandung: MARJA.
- _____. 1934. *Al-Arba'in fi Uṣūl ad-Dīn*. Hyderabad: Dār al-Ma'ārif.
- Ibnu Sina. 1983. *Isyārāt wa al-Tanbīhāt*. Kairo: Dār al-Ma'ārif.
- _____. 1363H. *Al-Mabda' wa al-Ma'ād*. Teheran: Universitas Teheran.
- _____. 1938. *Kitāb al-Najāt fī al-Manṭiq wa al-Ilāhiyyāt*. Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah.
- _____. 1990. *Al-Syifā' al-Ilāhiyyāt*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibnu Taymiyyah. 1392H. *Dar'u al-Ta'āraḍ al-'Aql wa al-Naql*. Riyadh: Dār al-Kunūz al-Adabiyah.
- Jones, W.T. 1980. *The Classical Mind*. Fort Worth: Harcourt Brace Jovanovich College Publishers.
- Madkour, Ibrahim. 1995. *Aliran dan Teori Filsafat Islam*. Jakarta: Bumi Aksara.
- Marmura, Michael E. (Ed.). 1984. *Islamic Theology and Philosophy*. New York: SUNY.
- Morewedge, Parviz. 1979. *Islamic Philosophy and Theology*. New York, SUNY Press.
- Nasr, Seyyed Hossein. 2013. *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*. New York: Routedge.
- Nasution, Harun. 1990. *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Nata, Abuddin. 1993. *Ilmu Kalam, Filsafat, dan Tasawuf, Dirasah Islamiyah IV*. Jakarta: RajaGrafindo Persada.
- Plato. 1989. *Law*s. Terj. A.E. Taylor. Princeton: Princeton University Press.

- Plotinus. *Ennead*. V.2. Terj.A.H. Armstrong. London: Harvard University Press.
- Al-Razi, Fakhruddin. 1990. *Al-Mabāhīts al-Masyriqiyyah fī 'Ilm al-Ilāhiyyāt wa al-Ṭabī'iyyāt*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabi.
- _____. *Asās al-Taqdīs*. Kairo: Maktabah al-Kullīyyāt al-Azhariyyah.
- _____. 1420 H. *Mafāfiḥ al-Ghaib*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāts al-'Arabi.
- _____. *Muḥaṣṣil al-Afkār al-Mutaqaddimīn wa al-Muta'akhirīn min al-'Ulamā' wa al-Ḥukamā' wa al-Mutakallimīn*. Kairo: Maktabah al-Kullīyyāt al-Azhariyyah.
- _____. *Syarḥ 'Uyūn al-Ḥikmah*. Beirut: Muassasah Ṣādiq.
- _____. 1325H. *Syarḥ al-Isyārāt*. Kairo.
- Shihadeh, Ayman. 2006. *The Teleological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Razi*. Leiden Boston: Brill.
- Stumpf, Samuel Enoch. 1982. *Socrates to Sartre: A History of Philosophy*. New York: Hill Book Company.
- Al-Syahrastani, Muhammad Abd al-Karim. 1984. *Al-Milal wa al-Nihal*, Terj. A. K. Kazi. London: Kegan Paul International.
- Zar, Sirajuddin. 2012. *Filsafat Islam Filosof dan Filsafatnya*. Jakarta: RajaGrafindo Persada.