

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

M. Fathin Shafly Marzuki, Raina Wildan, Syamsul Rijal

^{1,2}Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh

*Email: 20030101@student.ar-raniry.ac.id

Abstract

This study aims to explore the epistemological debate between Al-Ghazali and Ibn Rushd concerning the concept of the eternity of the world within Islamic philosophy, highlighting the relevance and depth of their thoughts in contemporary Islamic intellectual discourse. Al-Ghazali, through his work "Tahafut Al-Falasifah," critiques the philosophical view that deems the universe as eternal (qadim), emphasizing the importance of revelation and spiritual experience as valid sources of knowledge. Conversely, Ibn Rushd, in "Tahafut Al-Tahafut," defends Aristotle's view on the eternity of the world, illustrating the significance of logic and rationality in understanding the relationship between God, the universe, and humanity. Employing philosophical and historical approaches, this study investigates the methodological differences, arguments, and epistemological conclusions drawn by both thinkers. The findings demonstrate that the dialogue between philosophy and theology in Islam not only enriches the Islamic intellectual tradition but also offers new perspectives in understanding contemporary religious and philosophical issues. This study affirms the significant contributions of Al-Ghazali and Ibn Rushd to advancing Islamic thought, highlighting the importance of an interdisciplinary approach in resolving philosophical and theological dilemmas..

Keywords: Islamic Philosophy, Al-Ghazali, Ibn Rushd, Epistemology

Abstrak

Kajian ini bertujuan untuk mendiskusikan tentang perdebatan epistemologis antara Al-Ghazali dan Ibnu Rusyd mengenai konsep kekekalan alam dalam filsafat Islam, menyoroti relevansi dan kedalaman pemikiran keduanya dalam diskursus intelektual Islam kontemporer. Al-Ghazali, melalui karyanya "Tahafut Al-Falasifah," mengkritik pandangan filsuf yang menyatakan alam sebagai qadim (kekal), menekankan pentingnya wahyu dan pengalaman spiritual sebagai sumber pengetahuan yang valid. Sebaliknya, Ibnu Rusyd dalam "Tahafut Al-Tahafut" membela pandangan Aristoteles tentang kekekalan alam, menunjukkan pentingnya logika dan rasionalitas dalam memahami hubungan antara Tuhan, alam, dan manusia. Melalui pendekatan filosofis dan historis, kajian ini mengeksplorasi perbedaan metodologi, argumentasi, dan kesimpulan epistemologis yang dihasilkan oleh kedua pemikir tersebut. Kajian ini menunjukkan bahwa dialog antara filsafat dan teologi dalam Islam bukan hanya memperkaya tradisi intelektual Islam, tetapi juga memberikan perspektif baru dalam memahami isu-isu keagamaan dan filosofis kontemporer. Kajian ini menegaskan kontribusi signifikan Al-Ghazali dan Ibnu Rusyd dalam memajukan pemikiran Islam, dengan menyoroti pentingnya pendekatan interdisipliner dalam memecahkan dilema-dilema filosofis dan teologis.

Kata kunci: Filsafat Islam, Al-Ghazali, Ibnu Rusyd, Epistemologi.

A. Pendahuluan

Perkembangan filsafat Islam, sebagai elemen krusial dari warisan intelektual Islam yang ekstensif, menghadirkan kompleksitas yang signifikan. Proses memahami, menguraikan, dan mengelaborasi berbagai aspek serta korelasinya memerlukan ketelitian yang mendalam. Ketidakhati-hatian dalam proses analisis, seleksi, dan penyaringan isu-isu relevan cenderung menghasilkan penilaian dan tindakan yang tidak tepat. Resistensi terhadap filsafat di kalangan sebagian pemeluk Islam, atau pandangan yang menganggap filsafat Islam semata-mata berasal dari tradisi Yunani, sering kali bersumber dari kurangnya kecermatan dalam penelitian. Adalah sebuah pengakuan luas bahwa pengaruh pemikiran filsafat Yunani, yang meresap ke dalam filsafat Islam, telah berkontribusi secara signifikan terhadap evolusi cepat filsafat Islam..

Pada awal abad ke-12 Masehi, dunia filsafat mengalami pencerahan substansial. Filsuf-filsuf era tersebut, termasuk mereka yang berada di Baghdad, menikmati kebebasan intelektual yang tidak terbatas oleh individu atau institusi manapun. Warisan peradaban Yunani kuno, terutama karya-karya Aristoteles dan Plato, secara bertahap menjadi fokus utama studi dan referensi. Periode ini menandai kemajuan signifikan dalam filsafat agama, dengan respons dari berbagai kalangan, termasuk Imam Al-Ghazali, yang merupakan tokoh penting dalam aliran Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah. Pengaruh karya-karya filsuf Yunani pada pemikir Muslim seperti al-Kindi, al-Farabi, al-Razi, Ibnu Sina, Ibnu Rusyd, dan Suhrawardi, adalah nyata, bahkan sebelum periode tersebut. Imam Al-Ghazali, khususnya, dikenal karena penolakannya terhadap beberapa teori yang diajukan oleh pendahulunya.

Imam Al-Ghazali, yang sering kali diperdebatkan karena kritiknya terhadap filsuf-filsuf tersebut, menawarkan evaluasi yang menunjukkan kebingungan dalam beberapa aspek pemikiran mereka. Meskipun kritik-kritiknya sering kali dijadikan dasar oleh beberapa filsuf dan akademisi modern untuk menuduhnya sebagai penyebab kemunduran intelektual Islam, metodologi Imam Al-Ghazali sebenarnya memberikan kontribusi penting kepada filsafat Islam. Dalam konteks filsafat, Imam Al-Ghazali sering dikritik karena dianggap menentang filsafat Barat dengan mengutamakan logika rasional. Namun, analisis yang mendalam menunjukkan bahwa Imam Al-Ghazali adalah seorang pemikir yang mengedepankan logika dan rasionalitas. Pendekatannya terhadap isu-isu

seperti kekekalan alam, pengetahuan tentang Tuhan, dan kebangkitan jasmani, disampaikan dengan cara yang argumentatif dan rasional (Muniroh, 2018).

Salah satu karya penting Imam Al-Ghazali, "Tahafut al-Falasifah," mengkritik kesalahan pemikiran para filsuf Yunani dan pengikut mereka. Di sisi lain, Ibn Rusyd, dalam "Tahafut al-Tahafut," merespon kritik Al-Ghazali dengan detail, menunjukkan perbedaan pendekatan epistemologis antara kedua pemikir tersebut. Debat antara Al-Ghazali dan Ibn Rusyd mencerminkan konflik klasik antara rasionalitas dan kepercayaan agama, menunjukkan adanya dinamika kompleks antara dua sumber pengetahuan ini. Kajian ini tidak hanya memberikan wawasan tentang pengaruh kedua tokoh terhadap tradisi pemikiran Islam, tetapi juga relevansi pemikiran mereka di era modern. Bagi Ibn Rusyd, Imam Al-Ghazali dianggap keliru karena meyakini bahwa Kehendak Tuhan tetap tidak berubah seiring penciptaan alam. Menurut pandangan Ibn Rusyd, tindakan menciptakan alam dari ketiadaan (*ex nihilo*) menunjukkan adanya perubahan pada Tuhan. Namun, dalam perspektif Ibn Rusyd, Tuhan tetap tidak berubah, dan Kehendak-Nya yang abadi tidak mengalami perubahan. Oleh karena itu, Ibn Rusyd berargumen bahwa alam tidak memiliki awal. Menurutnya, jika alam memiliki awal, hal ini akan mengakibatkan perubahan pada Tuhan (Masgono, 2011).

Beberapa kajian terdahulu yang membahas persoalan ini, Rijal (1994) dan Nurul Hidayat (2017) dalam kajiannya menjelaskan tentang perdebatan antara konsep kekekalan alam dalam filsafat Islam. Rijal menjelaskan pandangan filosofis di mana alam dianggap diciptakan oleh Tuhan tanpa memiliki awal, sebuah keadaan yang disebut sebagai "kadim." Hidayat membahas bantahan Ibn Rusyd terhadap Al-Ghazali mengenai kekadiman alam, menyoroti perbedaan definisi kadim antara teolog dan filosof. Kedua kajian ini, bersama dengan fokus penelitian ini pada pertanyaan-pertanyaan epistemologis, memberikan kontribusi berharga terhadap pemahaman kita tentang dialog antara filsafat dan agama dalam konteks Islam, serta pengaruh pandangan epistemologis Al-Ghazali dan Ibn Rusyd terhadap perkembangan ilmu pengetahuan dan metodologi ilmiah dalam tradisi Islam. Ini menunjukkan bagaimana pemahaman mereka terhadap observasi alam, penalaran, dan cara memperoleh pengetahuan tetap relevan dan penting untuk kajian kontemporer.

Berbeda dengan kajian di atas, kajian ini bertujuan untuk mendiskusikan lebih lanjut tentang bagaimana pemikir Islam seperti Al-Ghazali dan Ibn Rusyd menghadapi

pertanyaan-pertanyaan epistemologis dalam konteks perdebatan antara kekadiman alam. Bagaimana mereka memahami sumber pengetahuan, hubungan antara akal dan wahyu, serta metode pengetahuan menjadi pokok-pokok perdebatan yang relevan, serta melihat bagaimana pandangan epistemologis Al-Ghazali dan Ibn Rusyd memengaruhi perkembangan ilmu pengetahuan dan metode ilmiah dalam tradisi Islam. Ini dapat melibatkan pemahaman mereka terhadap observasi alam, penalaran, dan cara-cara memperoleh pengetahuan.

B. Metode

Artikel menggunakan pendekatan filosofis dan historis untuk menganalisis perkembangan pemikiran dalam filsafat Islam, khususnya dalam konteks perdebatan antara Al-Ghazali dan Ibnu Rusyd. Pendekatan ini memungkinkan penulis untuk mengeksplorasi ide, konsep, dan argumen yang dikembangkan oleh kedua pemikir tersebut dalam konteks historis mereka. Metode analisis tekstual dan komparatif juga digunakan untuk membandingkan pandangan Al-Ghazali dan Ibnu Rusyd mengenai masalah-masalah filosofis tertentu, seperti konsep kekadiman alam. Artikel ini mengeksplorasi perbedaan dan persamaan dalam argumentasi kedua pemikir, dengan merujuk pada karya-karya mereka seperti "Tahafut Al-Falasifah" dan "Tahafut Al-Tahafut". Selanjutnya kajian ini juga melibatkan kajian literatur yang ekstensif, termasuk karya-karya Al-Ghazali dan Ibnu Rusyd sendiri, serta penelitian-penelitian terdahulu yang relevan. Ini membantu dalam membangun konteks teoritis dan metodologis untuk analisis.

Pendekatan epistemologis penulis gunakan untuk memahami bagaimana Al-Ghazali dan Ibnu Rusyd memahami sumber pengetahuan, hubungan antara akal dan wahyu, serta metode pengetahuan. Ini memungkinkan penelitian untuk mengeksplorasi dasar-dasar epistemologis dari argumen kedua pemikir tersebut. Artikel ini juga menggunakan ayat Quran dan referensi teologis untuk mengeksplorasi dan menjelaskan pandangan teologis yang terkait dengan perdebatan filosofis, terutama untuk menghubungkan diskusi filosofis dengan prinsip-prinsip agama Islam. Dalam analisis, penulis menggunakan analisis kritis terhadap argumen dan konsep yang dibahas oleh Al-Ghazali dan Ibnu Rusyd dengan menilai kekuatan dan kelemahan dari pendekatan masing-masing pemikir terhadap masalah kekadiman alam dan isu-isu terkait lainnya.

C. Hasil dan Pembahasan

1. Paradigma Filosof Alam

Istilah "filosof alam" diperkenalkan oleh para filosof Yunani pada saat mitologi mulai tergeser oleh paradigma logos. Mereka tertarik pada pengetahuan tentang alam semesta dan asal-usulnya. Di zaman kuno, orang Yunani menggunakan mitos untuk menjelaskan asal-usul dan fenomena alam, menggambarkan cerita yang diberi struktur rasional. Meskipun mitos tidak bisa dan tidak perlu dibuktikan secara rasional, tetapi menjadi landasan bagi manusia dalam memahami berbagai fenomena alam.

Secara geografis, Yunani adalah gugusan pulau yang bergunung-gunung dan kurang subur. Kondisi ini mendorong masyarakat di setiap wilayah untuk bergantung pada perdagangan dengan daerah lain guna memenuhi kebutuhan hidup mereka. Perdagangan antarpulau menjadi vital dan mengembangkan semangat pelayaran di masyarakat Yunani. Pada masa itu, kegiatan pelayaran sangat bergantung pada astronomi untuk navigasi dan penentuan arah. Inilah yang mendorong bangsa Yunani untuk selalu mengamati fenomena alam semesta, yang kemudian diinterpretasikan dalam bentuk mitos. Mitos-mitos ini menjadi landasan awal bagi upaya manusia dalam menjelaskan dunia sekitarnya, dengan tujuan untuk memahami diri sendiri dan merencanakan masa depannya (Kusumohamidjojo, 2002).

Para pemikir Yunani yang masih dikenang hingga saat ini kebanyakan berasal dari golongan yang berada di atas, yang tidak lagi terlalu memikirkan urusan perut mereka. Mereka lebih memusatkan perhatian pada pertanyaan-pertanyaan filosofis seperti asal-usul dan harmoni alam semesta. Di tengah ketidakpastian ekonomi pada masa itu, masyarakat lain tentu saja tidak memiliki kesempatan untuk memikirkan hal-hal semacam itu saat perut mereka kosong. Thales, yang dianggap sebagai bapak filsafat, juga termasuk dalam golongan elit yang sukses dalam dunia perdagangan.

Thales menciptakan terobosan dengan merumuskan pertanyaan mendasar: "Apakah unsur dasar (arkhe) yang membentuk alam semesta ini?" Pertanyaan yang tampak sederhana ini sebenarnya menggambarkan suatu lompatan besar dalam pemikiran pada zamannya. Melalui kontribusinya, Thales telah menempatkan dasar bagi filsafat yang ditenagai oleh logika, menggantikan mitos dalam menjelaskan alam semesta. Ia memperkenalkan konsep arkhe, prinsip dasar yang membentuk segala hal dalam alam semesta. Pandangan Thales adalah bahwa sumber utama dari segala sesuatu di dunia ini

adalah air. Argumennya bersumber dari pengamatannya terhadap keberadaan air dalam berbagai unsur alam. Ia juga menegaskan bahwa air adalah unsur yang esensial dalam penciptaan kehidupan, diilhami oleh sungai Nil yang menjadi sumber kehidupan bagi masyarakat Mesir serta melihat banyaknya peradaban yang tumbuh di tepian sungai. Lebih jauh, Thales bahkan menyimpulkan bahwa bumi ini mengapung di atas air (Russell, 2004).

Meskipun pernyataan Thales tentang air sebagai prinsip dasar seluruh alam semesta tidak dapat dianggap akurat secara saintifik, namun signifikansi utamanya adalah bahwa ia membuka jalan baru dalam pencarian pengetahuan murni yang terbebas dari pengaruh mitos. Dengan menggunakan argumentasi, ia berhasil mengeksplorasi realitas alam. Langkah ini tentu memerlukan keberanian yang luar biasa, karena ia berhadapan dengan keyakinan turun-temurun yang telah mapan. Terlepas dari hal tersebut, Thales memberikan inspirasi bagi para filsuf berikutnya, seperti Anaximandros dan Anaximenes, yang kemudian mengembangkan konsep mereka sendiri sebagai murid-muridnya.

Anaximandros, seorang intelektual asal Miletos yang hidup sekitar tahun 546 SM, merupakan murid dari Thales, salah satu tokoh utama dalam sejarah filsafat Yunani. Namun, peran Anaximandros sangat penting dalam perkembangan sejarah pemikiran filosofis. Dia menjadi tokoh pertama yang diketahui menuliskan pemikirannya, menjadikannya sebagai pionir yang secara eksplisit mengungkapkan gagasan-gagasannya dalam tulisan. Keputusan ini menandai tonggak penting dalam sejarah filsafat, mengingat banyak pemikir sebelumnya hanya menyampaikan ide-ide mereka secara lisan dan melalui diskusi (Hardiyati, 2020).

Dalam wawasan filosofisnya, Anaximandros menantang pandangan pendahulunya, Thales, yang memandang air sebagai prinsip utama alam semesta. Dengan pendekatan yang lebih kritis dan abstrak, Anaximandros mengusulkan udara sebagai unsur dasar yang menggantikan air. Ini merupakan peristiwa pertama dalam sejarah filsafat di mana konflik intelektual terungkap melalui bentuk tesis dan antitesis yang tercatat secara tertulis. Namun, yang paling menonjol dalam pemikiran Anaximandros adalah konsep *to apeiron* atau "yang tidak terbatas" yang dia ajukan. Dia mempersempit ide bahwa prinsip alam semesta sebenarnya adalah sesuatu yang tak terbatas, tanpa batas atau akhir, serta merupakan sumber yang abadi. Konsep ini

membawa implikasi yang mendalam. To apeiron menjadi konsep dasar dari "ada" (being), yang kemudian menjadi unsur sentral dalam filsafat modern (Mohammad Hatta, 1980).

Menurut Anaximandros, to apeiron dianggap sebagai asal mula segala hal, dan pada akhirnya, semuanya akan kembali padanya. Konsep ini menyerupai pandangan agama, seperti dalam tradisi Yahudi-Nasrani yang menyatakan bahwa manusia berasal dari debu dan akan kembali ke debu. Hal ini menandakan bahwa hubungan antara pemikiran filosofis dan agama serta pandangan dunia sangat erat. Prinsip-prinsip filosofis yang diperkenalkan oleh Anaximandros membentuk dasar bagi perkembangan ilmu pengetahuan dan filsafat dalam sejarah. Penggunaan prinsip-prinsip ini sebagai panduan dalam pengambilan keputusan menjadi dasar pemikiran ilmiah yang berkembang saat ini. Oleh karena itu, kontribusi Anaximandros tidak hanya mencakup pemikiran filosofis kuno, melainkan juga menjadi tonggak penting dalam evolusi pemikiran manusia tentang alam semesta dan pengetahuan ilmiah (Kusumohamidjojo, 2002).

Kemudian, muncul Anaximenes, seorang murid Anaximandros yang hidup antara 585 hingga 524 SM. Pemahamannya tentang alam sebagian besar sejalan dengan pemikiran gurunya. Seperti pendahulunya, ia juga berpendapat bahwa asal dari alam adalah satu entitas yang tak terbatas. Namun, Anaximenes memiliki perbedaan penting dalam pemahaman tentang unsur dasar tersebut. Menurutnya, unsur asal alam semesta adalah udara. Anaximenes percaya bahwa udara adalah substansi tunggal yang tak berujung, mampu berubah dan bergerak. Salah satu alasan utamanya adalah bahwa udara ada di mana-mana; dunia ini dikelilingi oleh udara, dan tidak ada ruang yang tidak diisi olehnya. Bagi Anaximenes, sifat tak terbatas dan keberadaan udara di mana-mana adalah bukti ketiadaan batasan dan keabadian udara.

Anaximenes, seperti banyak filosof presokratik lainnya, dihadapkan pada tantangan besar dalam usahanya untuk memahami alam semesta. Salah satu fokus utamanya adalah untuk mencoba memahami dan menjelaskan hukum perubahan yang mengatur proses alam, serta hukum yang menentukan kestabilan atau konstanta dalam alam semesta tersebut. Dalam usahanya untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan ini, Anaximenes memberikan kontribusi penting dalam perkembangan pemikiran filosofis. Ia menunjukkan pentingnya menegaskan keteraturan dalam alam, baik dalam hal konstanta yang tidak berubah maupun dalam hal proses perubahan yang dapat diprediksi. Dalam konteks ini, dialektnya yang khas adalah konsep yang memainkan peran penting, di mana

konsep-konsep seperti aksioma, dalil, kaidah, dan teori muncul sebagai alat pemikiran yang krusial. Pemikiran Anaximenes ini menjadi dasar bagi perkembangan ilmu pengetahuan dan filsafat yang lebih maju dalam sejarah. Dia memperkenalkan gagasan kuantifikasi, yaitu usaha untuk mengukur dan menghitung fenomena alamiah. Pendekatan ini memberikan dimensi baru dalam pemikiran manusia, yang pada akhirnya memunculkan penggunaan metode ilmiah yang lebih sistematis (Kusumohamidjojo, 2002).

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

Mayoritas filosof Muslim memiliki interpretasi sendiri dalam menjelaskan mengenai kadim dan baharunya alam, baik melalui rasio akal maupun dengan bantuan Firman Allah SWT yang didukung oleh akal. Salah satu contohnya adalah Al-Farabi yang mengadopsi pandangan Aristoteles terkait masalah ini. Meskipun demikian, sebagai seorang Muslim, ia berusaha untuk menggabungkan pemikiran Aristoteles dengan ajaran Islam tentang Khaliq (pencipta). Al-Farabi meyakini bahwa alam semesta ini diciptakan oleh Tuhan, namun keberadaannya tidak terikat oleh waktu, sehingga alam semesta ini tidak memiliki awal dan akhir yang pasti. Dengan demikian, alam semesta dapat dianggap sebagai kadim (Muliyadi, 2020).

Emanasi, sebagai konsep utama dalam pemikiran al-Farabi mengenai ontologi atau studi tentang realitas wujud, bertujuan untuk menjawab sejumlah persoalan yang diajukan oleh filsuf-filsuf seperti Plato dan Aristoteles. Isu utamanya adalah tentang hubungan antara Tuhan yang gaib dengan dunia alam yang dapat diamati, serta

perbandingan antara substansi dan aksidensi, keabadian dan perubahan, serta kesatuan dan pluralitas. al-Farabi diakui sebagai salah satu filsuf Muslim pertama yang secara komprehensif, jelas, dan mendalam membahas konsep emanasi (faidh). Bagi Al-Farabi, semua realitas, baik yang bersifat spiritual maupun material, berasal dari Yang Pertama atau Sebab Pertama melalui suatu proses pancaran (faidh), seperti cahaya yang memancar dari matahari atau panas yang muncul dari api. Proses pancaran atau emanasi ini menghasilkan tingkatan-tingkatan wujud yang berjenjang dan berurutan. Dengan kata lain, tingkatan wujud ini tidak setara, melainkan terstruktur dalam hirarki, dimana wujud yang pertama muncul dan paling dekat dengan Sebab Pertama dianggap paling mulia dibandingkan dengan yang muncul kemudian. Semakin jauh dari Sebab Pertama, semakin rendah posisi dan nilai wujud tersebut (Ahmad, 2022).

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

Dalam kosmologi Ibnu Sina, terdapat banyak kesamaan dengan pemikiran al-Farabi, terutama dalam konsep emanasi atau proses pemancaran. Ibnu Sina memandang bahwa segala sesuatu berasal dari Tuhan yang satu, dan dari Tuhan, Akal Pertama memancar, yang kemudian menyebar hingga mencapai langit dan bumi. Pengaruh pemikiran Plotinus juga terlihat dalam penjelasan Ibnu Sina mengenai pemancaran ini. Meski demikian, terdapat perbedaan signifikan dalam pendekatan Ibnu Sina. Ia menganggap Akal Pertama memiliki tiga aspek perenungan: pertama, Tuhan; kedua, dirinya sendiri sebagai wajib wujud; ketiga, dirinya sebagai kemungkinan wujud. Dengan mempertimbangkan ketiga aspek ini, akal memancarkan Akal Kedua, jiwa, dan langit. Inilah sumbangan uniknya dalam pemikiran kosmologis, di mana Akal Pertama

memancarkan tiga wujud utama: Akal Kedua, Jiwa Pertama, dan langit. Pemikiran Ibnu Sina, baik dalam filsafat maupun kedokteran, telah memberikan sumbangan besar bagi perkembangan ilmu pengetahuan dan pemikiran di seluruh dunia, dan warisannya terus memengaruhi banyak generasi filsuf dan ilmuwan (Aini, 2020), (Drajat, 2006).

Dalam evolusi pemikiran di dunia Islam, perbincangan mengenai alam semesta dimulai dengan perdebatan sengit dalam ilmu kalam. Perdebatan ini mencakup apakah alam semesta bersifat Qadim (azali, eksis tanpa awal dan akhir) atau Muhdats (diciptakan dari ketiadaan). Perdebatan serupa kemudian meluas ke kalangan filosof Muslim (Khoirudin, 2014). Beberapa menyatakan bahwa alam semesta adalah hasil penciptaan, sehingga tidak memiliki sifat qadim atau azali. Sebaliknya, yang lain percaya bahwa alam semesta bersifat qadim, seperti cahaya yang berasal dari matahari yang sendiri tidak menciptakannya. Pandangan lain menyatakan bahwa alam semesta adalah rangkaian peristiwa dari zat Tuhan melalui proses emanasi atau al-faidh (pancaran).

Nasr meyakini bahwa alam semesta adalah ciptaan Allah, yang berarti alam ini adalah sesuatu yang diciptakan (muhdats) dan bukan sesuatu yang azali (qadim). Pendapat ini didasarkan pada wahyu Allah dalam al-Quran, yang menyatakan bahwa Allah adalah yang awal dan yang akhir, yang nyata dan yang ghaib. Dengan kata lain, alam semesta yang kita kenal dan yang dapat kita eksplorasi adalah hasil ciptaan Allah. Alam semesta ini adalah manifestasi dari Tuhan, mencerminkan kebesaran Allah sebagai pencipta agung. Ayat-ayat dalam al-Quran dan fenomena alam dianggap sebagai tanda-tanda atau isyarat Allah.

Jika kita memahami alam semesta sebagai keseluruhan entitas, termasuk langit, bumi, air, udara, dan manusia, itu memiliki awal dan akhir, diciptakan oleh Tuhan, dan proses penciptaan ini dijelaskan dalam al-Quran. Namun, jika kita melihat alam semesta dari perspektif universal yang lebih metafisik, ghaib, dan abadi, alam semesta pada hakikatnya adalah manifestasi dari Tuhan sendiri, yang tidak diciptakan, karena Tuhan tidak mungkin menjadi pencipta diri-Nya sendiri (Idris, 2015).

2. Riwayat Hidup Al-Ghazali

Imam Al-Ghazali, yang memiliki nama lengkap Abu Hamid Muhammad Ibn Muhammad Ibn Muhammad bin al-Thusi al-Syafi'i Al-Ghazali, dilahirkan di Thus, dekat Masyhad, Khurasan, pada tahun 450 H/1058 M. Al-Ghazali memulai perjalanan pendidikannya di Thus dan kemudian melanjutkan studi ilmu fiqh di Jarjan di bawah

bimbingan Abu Nashr al-Isma'ili (1015-1085 M). Al-Ghazali tumbuh dan berkembang dalam lingkungan yang sangat mendukung perkembangan intelektualnya. Meskipun ayahnya, Muhammad al-Thusi, bukan seorang ulama, namun ia sangat mencintai ilmu dan para ulama. Ayahnya secara aktif berpartisipasi dalam majelis-majelis ilmu di negerinya. Meskipun hanya seorang penenun wol dengan penghasilan yang sederhana, ayahnya dengan sukarela menyumbangkan sebagian kecil hartanya untuk mendukung kegiatan-kegiatan keilmuan. Tradisi keilmuan yang dijunjung tinggi oleh ayahnya memberikan pengaruh yang signifikan terhadap karakter Al-Ghazali dan semangatnya dalam mengejar ilmu (Ibrahim, 2015).

Al-Ghazali diberi gelar kehormatan *Hujjatul Islam* (Argumentasi Islam) karena keteguhan pembelaannya terhadap Islam, terutama dalam menghadapi tantangan dari kalangan bathiniyah dan filosof. Gelar ini semakin diperkuat oleh pujian seorang sarjana Eropa dan sebagian kalangan Muslim yang menyebutnya sebagai muslim terbesar setelah Nabi Muhammad Saw., menjadikan Al-Ghazali memiliki posisi yang sangat dihormati. Ketika berusia 20 tahun, Al-Ghazali pergi ke Nisabur untuk mendalami ilmu fiqh dan teologi dengan belajar kepada al-Juwaini, yang kemudian menjadi gurunya. al-Juwaini memainkan peran penting dalam mengembangkan dan memahamkan teologi Asy'ariyah. Al-Ghazali bahkan menjadi asisten al-Juwaini hingga guru tersebut wafat. Selama perjalanannya, al-Juwaini memperkenalkan Al-Ghazali pada filsafat, termasuk logika dan filsafat alam, melalui disiplin ilmu teologi (Zar, 2014).

Selain menekuni studi fiqh, Al-Ghazali juga aktif terlibat dalam pembelajaran dan praktik tasawuf, yang dipandu oleh Abu Ali al-Farmadzi, seorang tokoh sufi dari Thus, yang merupakan murid dari al-Qusyairi. Meski begitu, di awal keterlibatannya, Al-Ghazali belum mencapai tingkat di mana seorang sufi menerima inspirasi dari alam 'atas'. Selain mendalami tasawuf, Al-Ghazali juga memperdalam doktrin-doktrin Ta'limiyah hingga masa al-Mustadzhir menjadi khalifah pada tahun 1094-1118 M (Bakar, 1997).

Al-Ghazali menguasai ilmu-ilmu yang dipelajarinya dari al-Juwaini dengan sangat baik. Dia memiliki pemahaman mendalam terhadap perbedaan pendapat dalam ilmu kalam dan memiliki kemampuan untuk memberikan sanggahan yang tajam kepada para penentangannya. Keterampilannya yang luar biasa dalam menghadapi tantangan ini membuat al-Juwaini memberikan julukan khusus padanya, yaitu *Bahr Mu'riq* atau laut yang menghanyutkan, menggambarkan kejeniusan dan kedalaman pemikirannya. Al-

Ghazali menjadi figur yang sangat terkenal dalam dunia keilmuan pada zamannya, bahkan ada riwayat yang menyebutkan diam-diam timbul rasa iri di hati Imam Haramain terhadapnya (M. Solihin, 2014).

Ketika berada di Baghdad, Al-Ghazali tidak hanya berfungsi sebagai pengajar, tetapi juga aktif dalam menyelidiki ajaran dari berbagai aliran dan pengetahuan yang sedang berkembang. Proses penelitiannya memberikan dampak signifikan pada dirinya sendiri, menimbulkan keraguan terkait kemampuan intelektualnya, terutama dalam menanggapi berbagai permasalahan yang muncul selama penelitian. Keraguan ini akhirnya membawanya untuk melakukan pencarian keyakinan yang lebih mendalam.

Imam Al-Ghazali dikenal sebagai seorang ulama yang sangat produktif dalam kegiatan menulis. Mulai dari perannya sebagai pejabat tinggi di Mu'askar, tugasnya sebagai profesor di Baghdad, hingga melalui masa skeptis di Naisabur, beliau tetap komitmen untuk menulis dan mengarang sepanjang perjalanan hidupnya. Dalam Ta'rif al-Ihya fadha'il al-Ihya, Syeikh Abdur Qadir Alaydrus Ba'lawi mencatat bahwa ulama besar Quthbu al-Yaman, Isma'il bin Muhammad al-Hadrami, menyatakan nilai karya-karya Al-Ghazali dengan menyebut tiga Muhammad dalam Islam, yaitu Muhammad bin Abdullah sebagai penghulu segala nabi, Muhammad bin Idris al-Syafi'i sebagai penghulu segala imam, dan Muhammad Al-Ghazali sebagai penghulu segala penulis kitab (Ba'lawi, n.d.).

Kitab-kitab yang berkaitan dengan karya-karya Imam Al-Ghazali dapat dikelompokkan ke dalam tiga kategori. *Pertama*, terdapat kelompok kitab yang dengan pasti merupakan karya asli Al-Ghazali, yang mencakup 72 buah kitab. *Kedua*, terdapat kelompok kitab yang diragukan sebagai karya orisinalnya, yang terdiri dari 22 buah kitab. *Ketiga*, terdapat kelompok kitab yang secara pasti bukan merupakan karya Imam Al-Ghazali, yang jumlahnya mencapai 31 buah kitab. Kitab-kitab yang ditulis oleh Imam Al-Ghazali melibatkan berbagai bidang ilmu yang sangat dihormati pada zamannya, termasuk namun tidak terbatas pada ilmu tafsir Al-Qur'an, ilmu kalam, ushul fiqh, fiqh, tasawuf, mantiq, falsafah, dan bidang ilmu lainnya.

3. Riwayat Hidup Ibnu Rusyd

Ibnu Rusyd, atau Abu Al-Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Rusyd, dilahirkan di kota Cordova, Andalusia (Spanyol) pada tahun 1126 M. Keturunan dari keluarga

bangsawan dan terpelajar, Ibnu Rusyd terkenal karena minatnya yang besar dalam bidang keilmuan. Sejak masa muda, beliau konsisten terlibat dalam kegiatan membaca dan eksplorasi ilmiah, dengan hanya dua pengecualian pada malam wafatnya ayahnya dan malam pernikahannya. Ayahnya, seorang ahli fikih dan hakim, serta kakeknya, Muhammad bin Ahmad (w. 520 H/1126 M), dikenal sebagai tokoh berpengaruh dalam bidang fikih dan hukum di Cordova. Nama al-Walid juga diteruskan dari kakek ke cucunya, Ibnu Rusyd. Untuk membedakan keduanya, kakeknya disebut Abul Walid al-Jadd (kakek), sementara cucunya disebut Abul Walid al-Hafidz. Lingkungan keluarganya sangat mendukung perkembangan intelektual Ibnu Rusyd (Al-Ahwani, 1997).

Setelah menyelesaikan pendidikannya, Ibnu Rusyd mendapat tawaran untuk mengajar di Maroko dan sekaligus memimpin perguruan tinggi. Namun, pengalamannya di Maroko berlangsung hanya selama satu tahun. Setelah itu, atas permintaan khalifah Abd al-Mu'min dari Dinasti Muwahidin, Ibnu Rusyd diundang untuk kembali ke Cordova guna mengajar, menjabat sebagai guru besar, dan memimpin Cordova. Di almaternya ini, ia memberikan pengabdian selama sekitar 9 tahun. Kesempatan untuk berada di istana Abu Ya'qub Yusuf (526/1131-558/1162), yang menggantikan Khalifah Abd al-Mu'min pada tahun 564/1169, terbuka setelah pertemuannya dengan Ibnu Thufail (Nurisman, 2022).

Ibnu Rusyd sangat mengagumi Aristoteles. Dia berupaya menyucikan kembali ajaran Aristoteles agar filosofi tersebut tidak dicampurkan dengan pemikiran Plotinus. Upayanya bertujuan memastikan agar ajaran Aristoteles dapat dipahami dengan lebih mudah. Ibnu Rusyd memandang Aristoteles sebagai sosok yang sempurna dan pemikir terbesar yang telah mencapai kebenaran tanpa bercampur dengan kesalahan. Meskipun begitu, Ibnu Rusyd mencermati kemungkinan kesalahan dalam pemahaman Aristoteles, terutama jika dibandingkan dengan interpretasi al-Farabi dan Ibnu Sina. Dalam beberapa aspek, pandangan Ibnu Rusyd berbeda, dan ia menunjukkan bahwa pemahamannya lebih dapat diterima daripada pandangan sebelumnya (Atang Abdul Hakim, 2016).

Ibnu Rusyd memegang peran yang penting dalam berbagai bidang, termasuk sebagai hakim di Seville dan kota-kota lain di Spanyol, serta pernah menjabat sebagai dokter istana di Cordova. Meskipun dikenal sebagai seorang filosof dan hakim yang berpengaruh, ia menghadapi ketidaksetujuan dari ulama dan fuqaha karena pemikirannya dianggap tidak sejalan dengan keyakinan agama. Selama masa pemerintahan Abu Yusuf

Ya'kub al-Mansur, Ibnu Rusyd memiliki pengaruh yang besar, di mana pendapat dan kata-katanya dianggap mutlak. Namun, situasinya berubah saat terjadi peperangan dengan kaum Kristen, dan akhirnya Ibnu Rusyd diusir dan diasingkan ke Lucena, sebuah kampung Yahudi. Kemudian, ia dipindahkan ke Maroko, di mana akhirnya meninggal pada tahun 595 H/1198 M (Tiam, 2015).

Ibnu Rusyd adalah seorang penulis yang luar biasa produktif, menjangkau berbagai disiplin ilmu dan bidang pengetahuan, seperti fiqh, ushul fiqh, bahasa, kedokteran, astronomi, politik, akhlak, dan filsafat. Karya-karyanya mencapai tidak kurang dari sepuluh ribu lembar, termasuk karya orisinal, ulasan, dan ringkasan. Penghargaannya yang besar terhadap filsuf Barat klasik, terutama Aristoteles, tercermin dalam perhatiannya yang mendalam terhadap pemikiran Aristoteles, yang telah ia ulas dan ringkas secara teliti. Selain itu, Ibnu Rusyd juga menulis ulasan tentang karya-karya Plato, Iskandar Aphrodisias, Plotinus, Galinus, al-Farabi, Ibnu Sina, Al-Ghazali, dan Ibnu Bajjah.

Setelah kematian Ibnu Rusyd, perkembangan sejarah Filsafat Islam mengalami periode kevakuman hingga sekitar tahun 1870. Pada masa itu, Jamaluddin al-Afghani (1839-1897) mulai mengajukan seruan untuk mendorong umat Islam agar kembali mengembangkan filsafat. Usaha ini kemudian diikuti oleh Muhammad Abduh (1849-1905) dan Muhammad Iqbal (1873-1938). Namun demikian, hingga saat ini, tampaknya filsafat masih belum sepenuhnya menarik perhatian sebagai disiplin ilmu yang signifikan dalam lingkup Islam (Achmadi, 2014).

4. Konstruksi Epistemologis Kekadiman Alam Tahafut Al-Falasifah dan Tahafut Al-Tahafut

Dalam landasan pemikiran filosofis Islam, telaah terhadap konstruksi epistemologis menjadi penting untuk memahami esensi kekayaan intelektual dalam karya-karya monumental seperti "Tahafut Al-Falasifah" dan "Tahafut Al-Tahafut". Kedua karya ini, yang dipelopori oleh Al-Ghazali, merentangkan dimensi epistemologis yang kompleks dan kaya terkait dengan alam, kejadian, dan paradigma kebenaran. Melalui pemahaman terhadap konstruksi epistemologis dalam karya-karya ini, terbuka ruang diskusi yang dalam terkait dengan relasi antara pengetahuan, keyakinan, dan eksistensi dalam konteks filosofi Islam klasik.

Epistemologis yang terdapat dalam karya monumental "Tahafut Al-Falasifah" yang dikarang oleh Al-Ghazali, seorang cendekiawan besar dalam tradisi intelektual Islam. Dalam karyanya, Al-Ghazali secara kritis meninjau argumen-argumen filosofis yang disajikan oleh para filsuf (falasifah) pada masanya, terutama yang berkaitan dengan konsep kekekalan alam (kekalnya alam) dan hubungannya dengan keberadaan Tuhan.

Dalam Tahafut al-Falasifah, Al-Ghazali mengulas tentang pertentangan yang terdapat dalam ajaran filsafat, baik pada masa klasik maupun dalam filsafat yang dipraktikkan oleh para filosof Muslim seperti Ibnu Sina dan Al-Farabi. Dia juga menyoroiti ketidaksesuaian ajaran tersebut dengan akal. Dalam karyanya ini, Al-Ghazali mengidentifikasi beberapa kesalahan dan kebingungan dalam pemikiran para filosof Yunani, terutama Aristoteles dan pengikut-pengikutnya, seperti al-Farabi dan Ibnu Sina.

Konstruksi epistemologis yang dibangun oleh Al-Ghazali dalam "Tahafut Al-Falasifah" menggambarkan kerangka berpikirnya tentang sumber-sumber pengetahuan, batas-batas rasionalitas, dan metodologi penalaran yang diterapkan oleh para filsuf. Al-Ghazali secara tajam menyoroiti kerentanan argumen-argumen filosofis tersebut, menekankan bahwa kebenaran sejati tidak hanya dapat dicapai melalui akal semata, tetapi juga melalui pengalaman spiritual dan wahyu.

Beberapa bantahan Al-Ghazali yang tertuang di dalam karyanya "Tahafut Al-Falasifah":

a) Bantahan Al-Ghazali Mengenai Argumen Tarjih dan Murajjih

Para filsuf berpendapat bahwa tidak mungkin alam ini bersifat baru karena hal tersebut berdasarkan adanya al-murajjih terhadap wujud alam ini, dengan murajjih mengacu pada iradah Tuhan. Mereka berargumen bahwa jika Tuhan adalah kadim dan alam tidak berasal dari-Nya, maka alam ini hanya bersifat kemungkinan semata. Adanya peralihan dari wujud yang mungkin ke dalam wujud nyata menuntut adanya faktor penentu (al-murajih). Namun, mereka menghadapi dilema saat menanyakan asal-usul iradah Tuhan. Jika iradah itu baru, siapa yang membarukannya, dan mengapa baru ada sekarang, tidak sebelumnya? Al-Ghazali menjawab argumen ini dengan menyatakan bahwa tidak ada hambatan untuk mengatakan bahwa iradah Tuhan yang kadim telah menetapkan sejak azali akan wujud alam semesta ini pada waktu yang telah ditentukan oleh iradah Tuhan. Dalam pandangan Al-Ghazali, waktu adalah tingkatan dalam hubungannya dengan iradah, dan iradah Tuhan memiliki watak mutlak. Iradah Tuhan

sebagai sifat Tuhan yang absolut dapat menciptakan suatu waktu tertentu yang dikehendaki tanpa terikat oleh sebab apapun, kecuali sebagai bagian dari iradah yang mutlak (Ghazali, 2015).

Al-Ghazali memisahkan antara iradah yang kadim dengan niat manusia yang mungkin terlambat dalam pencapaiannya. Iradah Tuhan bersifat absolut dan tidak terhambat oleh rintangan atau penyebab. Dalam pemikiran Al-Ghazali, iradah Tuhan yang absolut memungkinkan keberbedaan dari yang lain. Iradah Tuhan, dalam pengertian yang lebih luas, adalah absolut dan tanpa batas. Pada kesimpulannya, Al-Ghazali menegaskan bahwa jika sebab-sebabnya dipertanyakan, maka iradah Tuhan akan terbatas dan tidak bebas. Namun, iradah Tuhan haruslah bebas dan mutlak dalam keberadaannya. Dengan demikian, Al-Ghazali berhasil memberikan tanggapan terhadap argumen filosofis dan memperkuat pandangannya bahwa iradah Tuhan yang mutlak adalah dasar yang memungkinkan penciptaan alam semesta pada waktu yang ditetapkan oleh iradah-Nya yang kadim (Ghazali, 2015).

b) Bantahan Al-Ghazali Mengenai Argumen Taqaddum Zamani

Argumen yang menyatakan keberadaan Tuhan sebelum alam dan waktu, bila dipertimbangkan dari perspektif waktu daripada zat, menunjukkan bahwa sebelum alam dan waktu muncul, sudah ada konsep waktu. Hal ini terjadi ketika alam memiliki unsur yang mendahului waktu. Dengan kata lain, Tuhan mendahului alam dengan periode tertentu yang terbatas dalam satu aspek, namun pada aspek lainnya, awal wujud Tuhan tidak terbatas. Konsep ini menghasilkan argumen bahwa sebelum waktu di mana alam muncul, sudah ada waktu yang tidak terbatas. Ini menentang konsep sebab-akibat. Jika terdapat batasan di satu sisi, maka akan ada batasan di sisi lainnya dan sebaliknya. Oleh karena itu, menurut argumen tersebut, tidak mungkin mengatakan bahwa alam semesta ini baru. Saat eksistensi Tuhan dipandang dari perspektif waktu, Tuhan mendahului alam, menunjukkan bahwa alam ini memiliki awal. Tuhan mendahului alam dalam periode waktu yang memiliki batasan di ujungnya, tetapi tidak memiliki batasan di awalnya. Ini berarti bahwa sebelum ada waktu, sudah ada waktu yang tidak memiliki batasan. Jika alam bersifat kadim, maka gerakan juga bersifat kadim, dan secara otomatis, yang bergerak (alam) juga bersifat kadim. Argumen ini mengkonfirmasi konsistensi waktu, gerakan, dan alam sebagai argumen kekadiman alam, seperti yang dijelaskan oleh Aristoteles.

Dalam konteks ini, Al-Ghazali dengan tegas mendukung konsep penciptaan Tuhan dalam konteks waktu. Menurut Al-Ghazali, argumen bahwa Tuhan mendahului alam menyiratkan bahwa Tuhan eksis sedangkan alam belum. Pemikiran ini menegaskan bahwa keberadaan entitas (Tuhan) terjadi terlebih dahulu, diikuti oleh keberadaan kedua entitas bersama-sama. Hal ini dimaksudkan untuk menekankan bahwa Tuhan ada sebelum alam, menegaskan bahwa Tuhan sudah ada sendiri sebelum alam, dan kemudian hadir bersama alam. Dengan demikian, disimpulkan bahwa baik Tuhan maupun alam memiliki sifat yang kekal (Ghazali, 2015).

Dalam menghadapi perdebatan tersebut, Al-Ghazali menanggapi dengan menegaskan beberapa poin, yaitu zaman memiliki sifat baru, sehingga tidak ada makhluk sebelum adanya zaman. Tuhan telah ada sejak azali (sebelum adanya zaman) sementara alam tidak ada. Keberadaan Tuhan dalam wujud merupakan makna bahwa tidak ada wujud lain selain Dia. Konsep "sebelum" dan "sesudah" merupakan dua jenis kesalahpahaman dalam konteks hubungan dengan alam. Jika dinyatakan bahwa alam semesta ini baru dan Tuhan yang memiliki kuasa menciptakannya, maka zaman tidak memiliki awal. Dengan paradigma tersebut, dapat disimpulkan bahwa Tuhan telah ada lebih awal daripada alam. Ini menunjukkan pandangan bahwa Tuhan sudah ada sebelumnya, sementara alam belum ada, kemudian alam muncul bersama-sama dengan Tuhan. Pernyataan awal mengimplikasikan keberadaan esensi tunggal pada dzat Tuhan, sementara pada pernyataan berikutnya, terdapat dua entitas, yakni dzat Tuhan dan dzat alam. Untuk hal ini, tidak diperlukan kehadiran entitas lain seperti zaman.

c) Bantahan Al-Ghazali Mengenai Argumen al-Imkan

Dalam menegaskan kekekalan alam semesta, para filsuf cenderung menyajikan argumen bahwa eksistensi alam ini lebih cenderung memiliki sifat "kemungkinan" daripada "keharusan". Mereka berpendapat bahwa keberadaan alam ini sebagai kemungkinan telah ada sebelum alam itu benar-benar terwujud. Mereka menekankan bahwa tidak mungkin alam semesta awalnya tidak mungkin (mumtani') dan kemudian menjadi mungkin. Sebaliknya, kemungkinan ini dianggap tanpa awal, sehingga dianggap abadi. Oleh karena itu, sesuatu yang bersifat kemungkinan (seperti keberadaan alam) dianggap abadi, dan konsep abadinya ini mengisyaratkan bahwa alam semesta itu kadim.

Al-Ghazali mengkritik gagasan ini dengan menyatakan bahwa jika alam semesta dianggap memiliki kemungkinan untuk selalu ada, maka itu berarti ada kemungkinan

untuk kemunculan alam semesta setiap saat. Dalam pandangannya, jika alam semesta diasumsikan sebagai abadi, hal ini bertentangan dengan prinsip kemungkinan itu sendiri. Bagi Al-Ghazali, keberadaan alam ini selalu merupakan potensi untuk dimulai kembali (mumkin al-hudus). Dia yakin bahwa alam temporal ini pasti akan muncul pada suatu titik. Jika alam ini bertahan selamanya, maka eksistensinya tidak dapat disebut temporal. Oleh karena itu, alam semesta ini tidak lagi mencerminkan karakteristik kemungkinan, bahkan menjadi bertentangan dengan prinsip dasar kemungkinan itu sendiri. Analogi ini juga berlaku untuk pandangan mereka tentang ruang, di mana mengasumsikan bahwa alam bisa lebih besar dari kondisinya saat ini atau bahwa objek-objek dapat diciptakan di atasnya, adalah mungkin tanpa batas. Namun, ada batasan bagi tambahan kemungkinan tersebut. Sebaliknya, keberadaan ruang-penuh yang absolut (mala' mutlaq) dan tak terbatas dianggap tidak mungkin. Hal yang sama berlaku untuk keberadaan ujung yang tak berakhir, yang juga dianggap sebagai sesuatu yang tidak mungkin (Ghazali, 2015).

Pada dasarnya, argumen Al-Ghazali bertujuan untuk menolak argumen teori "kemungkinan" sehingga fokus perhatian dapat dialihkan ke arah yang berbeda di kalangan Aristotelian. Dalam pemikiran Aristoteles, disimpulkan bahwa dalam berbagai aliran sebelumnya, konsep "keberadaan aktual" adalah sesuatu yang nyata (al-wujud maujudan). Menurut Aristoteles, sesuatu yang eksis adalah nyata, sedangkan sesuatu yang mungkin adalah sesuatu yang tidak harus ada.

d) Bantahan Al-Ghazali Mengenai Argumen al-Maddah

Argumen ini merupakan salah satu fondasi filosofis yang kuat dalam membentuk hubungan antara konsep filosofis dan teologis. Para filosof telah mengemukakan suatu tesis yang terinspirasi dari teori Aristoteles mengenai tesis dan forma yang melekat pada materi pertama (hayûla), yang memiliki sifat mungkin dan kemudian menjadi konkret. Dengan demikian, mereka menyatakan bahwa tidak ada keberadaan yang berasal dari "ketiadaan"; sebaliknya, setiap keberadaan harus berasal dari keberadaan sebelumnya. Dari argumentasi ini, muncul pandangan bahwa alam memiliki sifat kekal, sebagaimana kekekalan Tuhan. Di sisi lain, para teolog lebih cenderung mengacu pada materi sebagai zarah, yaitu bagian terkecil yang tidak dapat dibagi, atau sering disebut sebagai jawhar fard. Jisim-jisim objek harus terakumulasi dan terpisah dari unsur jawhar fard. Konsep ini menunjukkan penciptaan yang berkesinambungan (al-khalq al-muustamir), di mana Tuhan terus-menerus menciptakan alam, dan bila dikehendaki-Nya, Dia dapat

menghancurkan atau memelihara alam semesta sesuai dengan kehendak-Nya (Ghazali, 2015). Pemikiran ini menyatakan sebuah tesis yang mengemukakan bahwa sebelum sesuatu menjadi nyata, ia tidak dapat terlepas dari tiga sifat, yaitu potensi mewujudkan, ketidakmungkinan mewujudkan; dan kewajiban mewujudkan. Sifat kedua dari tiga sifat tersebut dianggap tidak dapat diterima, karena ketidakmungkinan wujud berarti sesuatu tidak akan ada. Hal ini disebabkan oleh kenyataan bahwa alam semesta ini sudah menjadi bagian dari dunia empiris kita.

Al-Ghazali menolak argumen tentang materi ini dengan keyakinannya bahwa alam semesta bukanlah suatu sistem mandiri yang beroperasi tanpa keterkaitan dengan unsur lain. Baginya, alam semesta bergerak, berubah, tumbuh, dan berkembang dengan keberadaan yang melekat padanya, melewati hukum-hukum yang mengaturnya. Namun, ia menekankan bahwa eksistensi, sistem, dan aturan hukum yang berlaku dalam alam semesta harus terikat pada Tuhan. Menurut pandangan Al-Ghazali, Tuhanlah yang mencipta, menopang, mengendalikan, memberi kehidupan, dan mengakhiri keberadaan segala sesuatu dalam alam semesta. Dalam eksposisi pemikirannya, Al-Ghazali dengan jelas dan komprehensif menganalisis seluruh argumen filosofis yang mencoba membuktikan kekekalan alam semesta. Melalui serangkaian bantahan yang disajikan secara sistematis, ia berhasil meruntuhkan dasar-dasar argumen yang diajukan oleh para filsuf. Dengan demikian, terlihat dengan jelas ketekunan Al-Ghazali dalam membela pandangan bahwa alam semesta memiliki awal. Bagi beliau, jika alam semesta dianggap kekal, konsekuensinya adalah bahwa alam tersebut tidak diciptakan. Jika alam tidak diciptakan, hal ini dapat diartikan bahwa alam sendiri adalah pencipta, suatu konsep yang dianggap syirik dalam ajaran Islam. Oleh karena itu, untuk menjaga kemurnian akidah Islam, Al-Ghazali lebih cenderung mengusulkan konsep bahwa alam semesta memiliki awal dan menolak ide bahwa alam semesta bersifat kekal.

Sekitar 90 tahun setelah penulisan *Tahafut Al-Falasifah*, Ibnu Rusyd menanggapi dengan *Tahafut Al-Tahafut*, tetapi respons ini dianggap terlambat dan tidak mampu meredam dampak yang telah dihasilkan oleh *Tahafut al-Falasifah*. Dalam "*Tahafut al-Tahafut*", Ibnu Rusyd menyajikan kritik yang mendalam terhadap berbagai konsep dan argumen filosofis yang diperkenalkan oleh para filsuf terdahulu, terutama aliran Aristoteles dan para penganut pemikiran Neoplatonik. Kritiknya terhadap pemikiran-pemikiran ini tidak hanya bersifat konstruktif, tetapi juga merupakan usaha untuk

memperluas batas-batas pengetahuan dalam tradisi intelektual Islam. Melalui analisis kritisnya, Ibnu Rusyd menantang pemahaman tradisional tentang epistemologi, ontologi, dan metodologi filsafat, yang pada gilirannya memunculkan refleksi mendalam tentang hubungan antara agama dan rasionalitas. Dalam pengantar ini, kita akan menjelajahi kritikan-kritikan yang diajukan oleh Ibnu Rusyd dalam "Tahafut al-Tahafut", serta relevansinya dalam konteks pemikiran filosofis Islam.

Ibnu Rusyd menjelaskan bahwa perselisihan yang muncul di antara para teolog dan filosof klasik adalah mengenai apakah alam semesta itu qadim (ada tanpa awal) atau hadits (ada setelah tidak ada), seperti yang telah dikemukakan oleh Al-Ghazali. Menurut Ibnu Rusyd, dari keadaan tidak ada, tidak mungkin ada, namun yang dapat terjadi adalah bahwa "keberadaan" berubah menjadi "eksistensi" dalam bentuk lain.

Menurut pandangan Ibnu Rusyd, konsep bahwa "alam diciptakan oleh Tuhan" yang berarti "diciptakan dari ketiadaan" (*creatio ex nihilo*), seperti yang disampaikan oleh Ibn Rusyd, dianggap tidak memiliki landasan hukum agama yang kokoh. Pendapat ini berakar pada ayat-ayat Al-Qur'an yang menyatakan bahwa Tuhan pada awalnya ada dalam bentuk-Nya sendiri tanpa adanya keberadaan lain dan kemudian alam dijadikan, namun alam tidak dihasilkan dari ketiadaan melainkan dari sesuatu yang sudah ada (Rusyd, 2019). Sebagaimana yang tercantum dalam Al-Qur'an:

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

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

Dalam ayat tersebut dinyatakan bahwa sebelum alam semesta terbentuk sebagai langit dan bumi, ada entitas lain yang eksis di mana Arasy Allah berada di atasnya. Allah kemudian menyempurnakan proses penciptaan alam semesta dengan langit yang sebelumnya berupa uap. sebagaimana disebutkan dalam al-Quran:

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

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

Dari ayat tersebut, terlihat bahwa sebelum penciptaan bumi dan langit, substansi lain hadir, yaitu ma'a (air) dan dukhan (uap). Pemahaman ini sejalan dengan pandangan para filsuf Muslim. Ibn Rusyd berpendapat bahwa pandangan teolog tidak selaras dengan makna yang sebenarnya dari ayat tersebut. Karenanya, Ibn Rusyd menginterpretasikan ayat tersebut sebagai indikasi bahwa alam diwujudkan secara terus-menerus atau kekal. Bagi para filsuf, kekekalan alam tidak bertentangan dengan ajaran Al-Qur'an karena tidak ada ayat yang dengan jelas menyatakan bahwa alam diadakan dari ketiadaan. Ibn Rusyd menegaskan bahwa proses munculnya berbagai wujud dari Allah, termasuk alam dan isinya, serta hubungan saling terkait di antara mereka, adalah hasil karya Allah. Menurut pandangan Ibn Rusyd, Sang Pencipta Wujud adalah yang membentuk segala keterkaitan tersebut, dan dari pernyataan itu, ia merangkai pemahaman Aristoteles bahwa "alam ini satu dan berasal dari Yang Satu" (Rusyd, 2019).

Menurut Ibnu Rusyd, Al-Ghazali salah dalam menyimpulkan bahwa tidak ada seorang filosof Muslim pun yang berpendapat bahwa qadimnya alam sama dengan qadimnya Allah. Namun, yang dimaksud oleh mereka adalah bahwa yang ada berubah menjadi ada dalam bentuk lain. Menurut pandangan filosof Muslim, penciptaan dari ketiadaan (al-'adam) adalah sesuatu yang mustahil dan tidak mungkin terjadi. Dari ketiadaan (nihil), tidak mungkin terjadi sesuatu. Oleh karena itu, materi asal alam ini haruslah qadim (Tedy, 2016).

Pandangan Al-Ghazali tentang asal usul alam, yang menunjukkan bahwa alam memiliki titik awalnya, menurut penafsiran Ibnu Rusyd, adalah bahwa Tuhan menciptakan alam ketika tidak ada yang ada kecuali Dia sendiri. Dengan kata lain, pada saat alam diciptakan, Tuhan berada dalam keadaan tunggal, menciptakan alam dari ketiadaan atau nihil. Namun, dalam pandangan Ibnu Rusyd, pandangan ini tidak sejalan dengan apa yang dinyatakan dalam al-Quran: "Dia yang menciptakan langit dan bumi dalam enam masa dan sebelum itu 'Arasy-Nya mengapung di atas air.'" (QS. Hud: 7).

Ibnu Rusyd menentang pandangan al-Ghazali tentang penciptaan alam dari ketiadaan (*creatio ex nihilo*) yang bersifat "hadis", dengan menegaskan bahwa pandangan tersebut tidak sejalan dengan ayat al-Qur'an (Hidayat, 2017):

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

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

Ayat ini menyiratkan bahwa langit dan bumi awalnya berasal dari unsur yang sama kemudian berubah menjadi substansi yang berbeda. Ibnu Rusyd memahami kata "khalafa" dalam al-Qur'an sebagai penciptaan bukan dari ketiadaan (*creatio ex nihilo*), seperti yang dijelaskan oleh al-Ghazali, melainkan dari materi yang ada (*creatio ex materia*). Baginya, konsep "tidak ada" tidak dapat berubah menjadi "ada"; yang terjadi adalah transformasi dari "ada" dalam bentuk materi asal (tanah, air, api, dan udara) yang diubah oleh Tuhan menjadi "ada" dalam wujud bumi. Oleh karena itu, kekekalan hanya berlaku sebagai karakteristik yang melekat pada materi asal, sementara langit, bumi, dan formasi mereka dianggap sebagai sesuatu yang baru atau diciptakan. Antara kaum filosof dan teolog menunjukkan perbedaan dalam pandangan tentang qadim. Kaum teolog, seperti yang diungkapkan oleh Ibnu Rusyd, mengartikan qadim sebagai ketiadaan sebab untuk keberadaannya, yang merujuk pada pencipta, yaitu Allah SWT. Bagi kaum teolog, setiap entitas qadim adalah Allah, Sang Pencipta. Dengan demikian, keyakinan fundamental kaum teolog adalah bahwa hanya Allah yang qadim. Konsep banyaknya yang qadim sangat ditegaskan dan ditentang oleh teolog Islam.

Menurut Ibnu Rusyd, konsep kekekalan alam tidak menunjukkan ke arah politeisme atau ateisme karena kekekalan, selain dari menyiratkan makna pencipta atau sesuatu yang tidak diciptakan, juga dapat mengacu pada sesuatu yang terus-menerus tercipta, yakni kejadian yang tidak memiliki titik awal dan akhir yang jelas. Dengan demikian, yang dianggap abadi bukan hanya Allah SWT, tetapi juga alam, sebagai hasil ciptaan Sang Pencipta. Ketika kekekalan dikaitkan dengan Allah, itu berarti sebagai Pencipta, tetapi jika dikaitkan dengan alam, kata tersebut mengandung makna bahwa alam terus berlangsung tanpa henti. Kelangsungan ini tidak memiliki titik awal di masa

lalu dan tidak ada akhir di masa depan. Dengan kata lain, "terus" dalam konteks perubahan yang abadi dari masa tak terbatas ke masa tak berakhir (Hidayat, 2017).

Oleh karena itu, kelompok filosofis berbeda dengan kelompok teologis dalam menerima gagasan banyaknya yang kekal (ta'addud al-qudamâ). Pandangan yang mengakui banyaknya yang kekal tidak dianggap membawa kepada konsep syirik atau ateisme. Bagi mereka, Sang Pencipta dan ciptaannya (alam) sama-sama dianggap kekal. Allah menciptakan alam sejak kekekalan atau sejak awal tak terbatas, sehingga tidak ada perbedaan waktu antara Allah dan ciptaannya. Dengan demikian, baik Sang Pencipta (Allah) maupun ciptaannya (alam) dianggap kekal.

D. Kesimpulan

Perdebatan mengenai konsep "qadim" antara teolog dan filosof mengungkapkan perbedaan interpretasi yang fundamental, yang mengakibatkan Al-Ghazali menuduh para filosof yang memandang alam sebagai qadim sebagai berpaling dari keimanan. Dalam pandangan teologis, "qadim" secara eksklusif merujuk pada Sang Pencipta, menekankan keunikan dan kedaulatan mutlak Allah SWT. Sebaliknya, para filosof memperluas definisi "qadim" untuk mencakup fenomena alam yang berlangsung tanpa awal yang jelas, berdasarkan interpretasi tertentu dari ayat-ayat al-Qur'an. Perbedaan ini tidak sekadar terminologis tetapi mencerminkan divergensi dalam pemahaman tentang kekekalan dan penciptaan.

Al-Ghazali menyoroti kesenjangan epistemologis antara filsafat dan teologi, khususnya dalam cara kedua kelompok tersebut menginterpretasikan "qadim". Bagi Al-Ghazali, pendekatan filosofis yang menyatakan alam memiliki sifat kekekalan menantang konsep penciptaan alam oleh Allah SWT, menimbulkan kontradiksi dengan ajaran teologis. Ibn Rusyd, dalam menanggapi Al-Ghazali, mempertahankan bahwa alam memang memiliki keberadaan qadim dalam konteks bahwa materi asal (muhdats azali) dan struktur alam semesta (seperti langit dan bumi, juga disebut muhdats) bersifat kekal, namun tetap merupakan ciptaan Allah. Perbedaan mendasar antara Tuhan yang qadim dan materi yang qadim, menurut Ibn Rusyd, terletak pada esensi, bukan pada waktu, menggarisbawahi bahwa Allah memancarkan eksistensi sejak keabadian, menyiratkan bahwa Tuhan dan alam sama-sama tanpa awal, namun dengan perbedaan esensial bahwa esensi Allah sebagai Pencipta mendahului esensi alam sebagai ciptaan.

Dalam merespons kritik Al-Ghazali terhadap pandangan filsafat tentang alam, Ibn Rusyd mengemukakan bahwa alam memiliki eksistensi qadim, yakni ada tanpa awal, dengan menekankan bahwa Tuhan menciptakan alam dari elemen-elemen yang telah ada bersama-Nya. Argumentasi Ibn Rusyd didukung oleh referensi ke ayat-ayat al-Qur'an, menunjukkan bahwa penciptaan alam oleh Tuhan melibatkan pemanfaatan unsur-unsur pre-eksisten, yang kemudian diorganisasikan menjadi alam semesta yang kita kenali. Pendekatan ini menyoroti pandangan yang lebih harmonis antara kekekalan Tuhan dan konsep penciptaan, mencoba menjembatani kesenjangan antara interpretasi teologis dan filosofis tentang asal-usul dan sifat keberadaan alam semesta.

Daftar Pustaka

- Achmadi, A. (2014). *Filsafat Umum*. Rajawali Press.
- Ahmad, A. (2022). TEORI EMANASI MENURUT TOKOH FILSAFAT YUNANI DAN FILSAFAT ISLAM. *Jurnal Ilmiah Ilmu Pendidikan Dan Kedakwahan*, 15(30), 43–49. <https://doi.org/10.58900/jiipk.v15i30.24>
- Aini, N. (2020). PROSES PENCIPTAAN ALAM DALAM TEORI EMANASI IBNU SINA. *Jaqfi: Jurnal Aqidah Dan Filsafat Islam*, 3(2), 55–75. <https://doi.org/10.15575/jaqfi.v3i2.9567>
- Al-Ahwani, A. F. (1997). *Filsafat Islam, Terj. Sutardji Calzoum Bachri*. Pustaka Firdaus.
- Atang Abdul Hakim, B. A. S. (2016). *Filsafat Umum: Dari Metologi Sampai Teofilosofi*. Pustaka Setia.
- Ba'lawi, A. Q. A. (n.d.). *Ta'rif Al-Ihya fi Fadha'il Al-Ihya*. Darul Ihya' Al-Kutub Al-'Arabiyah,.
- Bakar, O. (1997). *Tauhid dan Sains, Terj. Yuliani Liputo*. Mizan Media Utama.
- Drajat, A. (2006). *Filsafat Islam Buat yang Pengen Tahu*. Erlangga.
- Ghazali, A.-. (2015). *Kerancuan filsafat = (Tahafut Al-Falasifah) / Imam Al-Gazali; penerjemah, Achmad Maimun; penyunting, Abd. Kholiq*. Forum.
- Hardiyati, M. (2020). Sejarah Perkembangan Ilmu Dunia Barat. *Vol. 2 (2020)*.
- Hidayat, N. (2017). Bantahan Ibnu Rusyd Terhadap Kritik Al-Ghazâlî Tentang Keqadiman Alam. *Ulumuna*, 11(2), 373–388. <https://doi.org/10.20414/ujis.v11i2.407>
- Ibrahim. (2015). *Filsafat Islam Klasik*. Prodi Ilmu Aqidah FUF UIN Makassar.
- Idris, S. (2015). *KOSMOLOGI SEYYED HOSSEIN NASR (TINJAUAN METAFISIKA)*. <https://doi.org/10.13140/RG.2.1.1360.2005>

- Khoirudin, A. (2014). Rekonstruksi Metafisika Seyyed Hossein Nasr dan Pendidikan Spiritual. *Afkaruna*, Vol. 10 No. <https://doi.org/DOI 10.18196/AIJIS.2014. 0038. 202-216>
- Kusumohamidjojo, B. (2002). *Filsafat Yunani Klasik: Relevansinya Untuk Abad ke-21*. Yrama Widya.
- M. Solihin, R. A. (2014). *Ilmu Tasawuf*. Pustaka Setia.
- Masgono. (2011). Pergulatan Filosofis Ibnu Sina, Al-Ghazali dan Ibnu Rusyd. *21/07/2011*.
- Mohammad Hatta. (1980). *Alam Pikiran Yunani*. Tintamas.
- Muliyadi. (2020). Argumentasi Filosofis al-Kindi, Ibn Rusyd, dan al-Farabi Tentang Kekekalan Alam. *Al-Ikhtibar: Jurnal Ilmu Pendidikan*, Vol 7 No 1.
- Muniroh, B. (2018). Akal dan Wahyu. *Aqlania*, 9(1), 41. <https://doi.org/10.32678/aqlania.v9i01.2062>
- Nurisman. (2022). *Konsepsi Atomisme dan Kausalitas Pemikiran Al-Ghazali dan Ibnu Rusyd*. Kalimedia.
- Rijal, S. (1994). *Kritik Al-Ghazali terhadap Konsep Kekadiman Alam*. IAIN Ar-Raniry Banda Aceh.
- Russell, B. (2004). *History of Western Philosophy*. Routledge Classics.
- Rusyd, I. (2019). *Tahafut at-Tahafut*. Penerbit Marja.
- Tedy, A. (2016). Kritik Ibnu Rusyd terhadap tiga kerancuan berfikir al- Ghazali. *El-Afkar*, Vol. 5 Nom.
- Tiam, S. D. (2015). *Historiografi Filsafat Islam: Corak, Periodisasi dan Aktualisasi*. Intrans Publishing.
- Zar, S. (2014). *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*. RajaGrafindo Persada.