



Received: 2025-05-02

Accepted: 2025-12-14

Published: 2025-12-15

Original Article

Teori Keqadiman Alam: Kajian Perbandingan Antara Kosmologi Fakhr al-Dīn al-Rāzī dan Kosmologi Ibn Taymiyyah

(The Pre-Eternity of The Universe Theory: Comparative Study Between Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Cosmology & Ibn Taymiyyah's Cosmology)

Mohd Saiful Aqil Naim Saful Amin^{a*}, Wan Adli Wan Ramli^a & Syed Mohammad Hilmi Syed Abdul Rahman^a

^a Department of Usuluddin and Da'wah, Academy of Islamic Studies University Malaya

* Corresponding author, email; mohdsaifalsiddiqi01@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.22452/ris.vol12no2.7>

ABSTRACT

The ontological status of this universe is one of the main cosmological discussion in Islamic tradition. Acting as an antithesis to the theory of the pre-eternity of the universe proposed by the philosophers, the scholars of kalam summarize various arguments to prove the novelty of the universe and refute the claims of the pre-eternity of the universe which are said to be burhānī in status. Interestingly, in this matter, the theory of the pre-eternity of the universe serves as a meeting point between two figures from different schools and lines of thought, namely Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606 H), a kalam and tafsir scholar from the Ash'arī school, and Ibn Taymiyyah (d. 728 H), a hadith scholar from the Hanbalī school, both of whom oppose this theory. Considering the potential variety of kalam arguments that can be utilized, this study aims to examine the positions of al-Rāzī and Ibn Taymiyyah and their responses to the theory of the pre-eternity of the universe. This literature-based study uses document analysis methods to obtain sufficient data for formulating their positions. Data were collected through scholarly books, theses, texts, and academic articles. The study found that both figures strongly reject the belief that this universe has no beginning for each of its entities (afrād), but they disagree on the ontological status of the universal concept (naw') of this universe, where al-Rāzī believes it is also has a beginning, while Ibn Taymiyyah believes otherwise. They were also found to have different views on the chain of creation of the universe, but they agree in criticizing the causality theory (ta'līl) of philosophers on this issue. This indirectly shows that the use of kalām and philosophy in the theological issues is something that cannot be avoided by any figures involved in sophisticated theological issues. This study also has the potential to provide a new lens in the discourse of the debate between Islamic streams, particularly between Ash'ariyyah and Salafiyyah-Wahhābiyyah, and to show the variations of dialectical methods in cosmological issues that can be utilized in contemporary cosmological issues.

Keywords: Pre-eternity of the universe, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Ibn Taymiyyah, Islamic philosophy and cosmology

Pendahuluan

Dalam tradisi Islam, perbincangan kosmologi dimanfaatkan bukan sekadar untuk mengetahui hakikat dan ciri alam semesta ini semata-mata, akan tetapi ia disertakan dengan tujuan untuk mengenal pencipta alam ini iaitu Allah SWT dan mengakui kebesaran-Nya serta mengisbatkan sifat-Nya yang sempurna. Dalam hal ini, Allah SWT menegaskan dalam firman-Nya:

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاجْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾

Terjemahan: Sesungguhnya pada kejadian langit dan bumi; dan (pada) pertukaran malam dan siang; dan (pada) kapal-kapal yang belayar di laut dengan membawa benda-benda yang bermanfaat kepada manusia; demikian juga (pada) air hujan yang Allah turunkan dari langit lalu Allah hidupkan dengannya tumbuh-tumbuhan di bumi sesudah matinya, serta Ia biakkan padanya dari berbagai-bagai jenis binatang; demikian juga (pada) peredaran angin dan awan yang tunduk (kepada kuasa Allah) terapung-apung di antara langit dengan bumi; sesungguhnya (pada semuanya itu) ada tanda-tanda (yang membuktikan keesaan Allah kekuasaanNya, kebijaksanaanNya, dan keluasan rahmatNya) bagi kaum yang (mahu) menggunakan akal fikiran. (al-Baqarah:164)

Dalam wacana pemikiran Islam klasik, terdapat dua tokoh yang mempunyai pengaruh yang besar dalam wacana intelektual Islam dan mereka berlatar mazhab yang berbeza bahkan tidak bersepakat dalam pelbagai permasalahan akidah. Mereka ialah Fakhr al-Dīn al-Rāzī (w. 606 H) dan juga Taqiyy al-Dīn Ibn Taymiyyah (w. 728 H). Al-Rāzī merupakan tokoh kalam dan tafsir yang bermazhab Ash'arī¹ manakala Ibn Taymiyyah pula merupakan tokoh hadith yang bermazhab Hanbalī². Keduanya mempunyai pengaruh tersendiri yang sedikit sebanyak memberikan impak dalam perkembangan intelektual aliran Islam.

Melihat kepada kehebatan kedua tokoh ini, pengkajian pemikiran mereka semestinya menzahirkan pelbagai nilai intelektual yang boleh dimanfaatkan dalam konteks pemikiran kontemporari mahupun silam. Kajian ini menumpukan untuk mengkaji pemikiran kedua tokoh tersebut dalam isu teori keqadiman alam yang sinonim dengan kelompok falsafah Mashā'īyyah serta respon mereka terhadap isu ini. Ia merupakan perkara yang penting untuk dikaji kerana isu keqadiman alam merupakan salah satu isu serius dalam akidah disebabkan ia melibatkan status kekufuran dan keimanan seseorang itu kerana ia berkaitan penafian Allah SWT menciptakan alam ini. Memandangkan kedua tokoh ini mempunyai mazhab dan kepakaran yang berbeza, ia

¹ Yahyā Rabī', *al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī wa Makānatuh al-'Ilmiyyah*, (Kaherah: Dār al-Imām al-Rāzī, 2022.), 10.

² Ibn al-'Ammād al-Hanbalī, 'Abd al-Ḥayy bin Aḥmad, *Shadharāt al-Dhahab fī Akhbār man Dhahab*, taḥqīq Maḥmūd al-Arnā'ūṭ, (Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1986.), 8:143.

begitu menarik untuk dikaji bagi melihat variasi respon dan pendekatan yang dapat dimanfaatkan dalam isu ini.

Bagi memberikan gambaran lengkap mengenai isu ini, kajian ini dimulakan dengan pendirian al-Rāzī dan Ibn Taymiyyah terhadap teori keqadiman alam. Klimaks kajian ini ialah pada analisis komparatif antara pendirian mereka kedua. Kajian ini diakhiri dengan kesimpulan yang merumuskan hasil perbincangan.

Keqadiman Alam Menurut Kosmologi Fakhr Al-Dīn Al-Rāzī

Menerusi karyanya yang berjudul *al-Khalq wa al-Ba'th*, al-Rāzī mengklasifikasikan pendirian yang wujud tentang status ontologi alam ini kepada lima kelompok dan pendirian. Beliau menegaskan bahawa pendapat yang mungkin terdapat dalam permasalahan ini tidak akan melebihi lima pendapat kerana alam ini sama ada baharu pada zat dan sifat, qadim pada zat dan baharu pada sifat, ataupun sebaliknya, ataupun tidak mempunyai sebarang pilihan terhadap kesemua bahagian yang ada³.

Seterusnya, al-Rāzī menjelaskan mazhab dan pendirian yang wujud dalam permasalahan ini seperti berikut:

1. Alam ini baharu pada zat dan sifatnya: iaitu pendapat jumhur umat Islam, Nasrani dan juga Yahudi.
2. Alam ini qadim pada zat dan sifatnya: iaitu pendapat Aristotle dan pengikutnya semisal al-Fārābī dan juga Ibn Sīnā.
3. Alam ini qadim pada zat namun baharu pada sifatnya: Pendapat ini terdapat dua versi: i) jisim alam ini qadim namun ia pada asalnya bukan dalam bentuk yang kita lihat sekarang ini. Ini merupakan pendapat keseluruhan ahli falsafah sebelum Aristotle semisal Pythagoras dan Socrates. Walaubagaimanapun, mereka berselisih pendapat dalam menentukan bahan asasi (*māddah*) yang membentuk alam ini. ii) Jisim alam ini terbina daripada bahan (*hayūlā*) dan bentuknya (*ṣūrah*). Mereka berpendapat bahawa bahan tersebut qadim manakala bentuknya itu baharu. Ini merupakan pendapat Muḥammad bin Zakariyyā al-Rāzī (w. +290 H).
4. Alam ini baharu pada zat qadim pada sifat: Tidak dinyatakan siapa yang berpendirian sedemikian.
5. Tiada pendirian kukuh: iaitu Galenus⁴.

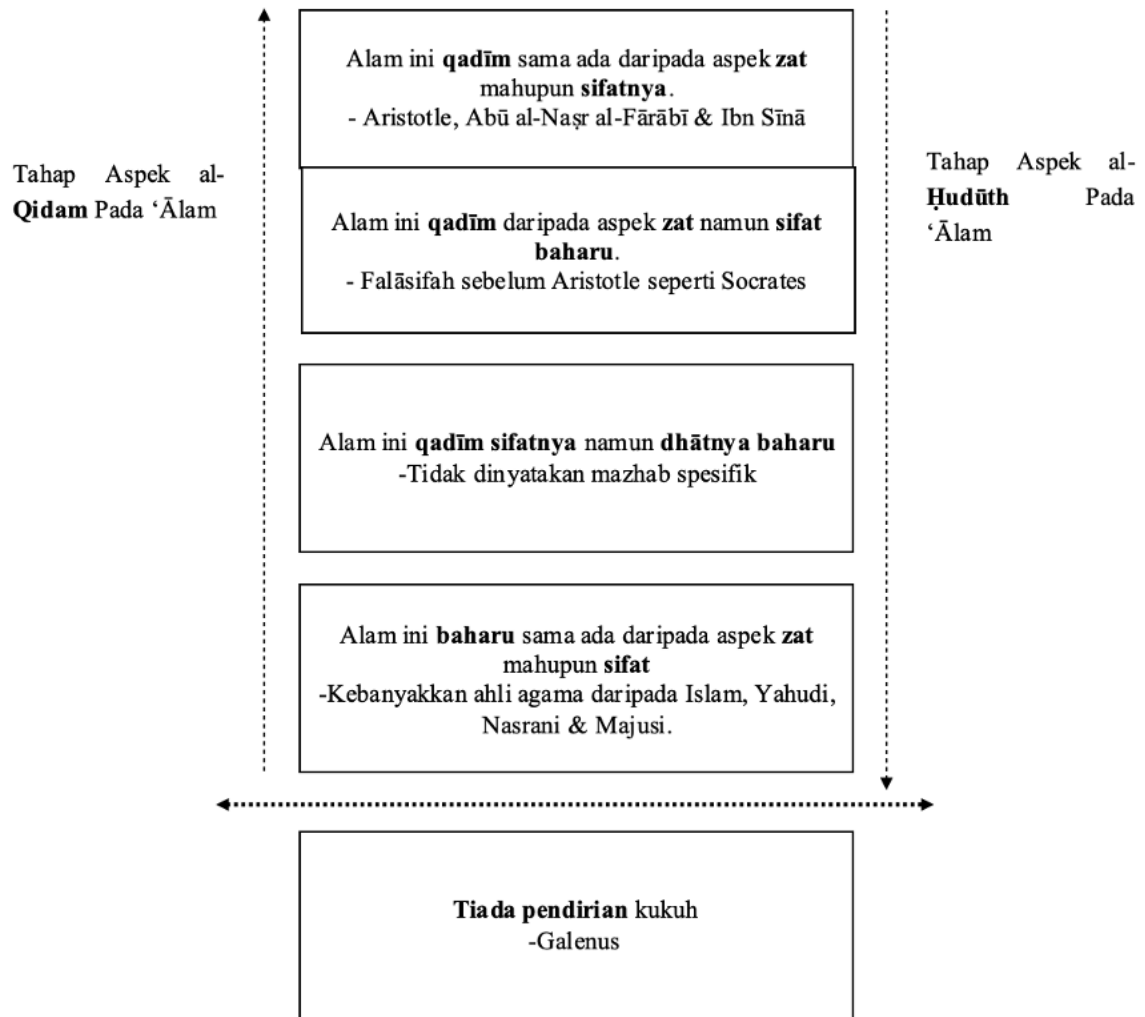
Melalui himpunan pendirian yang dikemukakan al-Rāzī, didapati bahawa pendapat kelompok Aristotle merupakan pendapat yang paling ketara dalam menyifatkan status ontologi kewujudan alam dengan keqadiman melalui pernyataan mereka bahawa alam ini qadim pada aspek zat dan sifatnya. Lalu diikuti dengan pendapat ahli falsafah pra-Aristotle yang berpendapat alam ini qadim pada zat namun baharu pada sifatnya. Pendapat yang didapati bebas daripada sebarang unsur keqadiman pada status ontologi alam ialah pendapat majoriti umat Islam, Nasrani dan juga Yahudi.

Berikut merupakan rajah bagi menyimpulkan himpunan pendapat yang wujud dalam permasalahan ini:

³ Al-Rāzī, Muḥammad bin 'Umar, *al-Khalq wa al-Ba'th*, taḥqīq Ḥusnī Targhūt dan Arkān Bāyasāl, (Amman: Maktabah al-Ghānim, 2024.), 331.

⁴ Al-Rāzī, *al-Khalq wa al-Ba'th*, 331-344.

Rajah 1: Hasil Analisis Pengkaji Terhadap Tahap Aspek al-Qidam dan al-Ḥudūth Bagi Status Ontologi Alam Berdasarkan Mazhab Menurut Fakhr al-Dīn al-Rāzī



Sumber: Olahan Pengkaji, 2024

Melanjutkan perbincangan mengenai pendirian ahli falsafah dalam isu ini, al-Rāzī turut menyenaraikan beberapa hujah yang dijadikan mereka sebagai asas yang menyokong keqadiman alam ini. Menerusi *al-Masā'il*, al-Rāzī menyenaraikan tiga keraguan ahli falsafah:

1. **Dalil Pertama:** Jika Allah SWT tidak mampu melakukan perbuatan yang baik, ia merupakan suatu bentuk kekurangan. Oleh itu, Allah SWT semestinya sudah mencipta alam ini semenjak azali. Hal ini demikian kerana seandainya Dia tidak mampu menciptakan alam ini sejak azali, natijah yang terhasil ialah Dia tidak mampu melakukan perkara yang baik sejak azali sekali gus Dia mempunyai kekurangan sejak azali yang mana ia menatijahkan kekurangan-Nya selama-lamanya.
2. **Dalil Kedua:** Tuhan tidak sepatutnya tidak bersifat sebagai Pencipta sejak azali. Seandainya pada azali Dia bukannya Pencipta kemudian setelah itu baru menjadi pencipta, ini menatijahkan kebaruan pada sifat-Nya. Seandainya Tuhan itu baharu, nescaya Dia memerlukan pencipta lain untuk menciptakan-Nya. Oleh itu, apabila terbukti bahawa Dia sudah bersifat sebagai Pencipta sejak azali, ini menatijahkan alam yang maujud ini sudah wujud sejak azali kerana logik akal menolak situasi terpisahnya kesan (*ma'lūl*) daripada penyebabnya (*'illah*). Ini sekali gus menatijahkan alam ini qadim disebabkan keqadiman Penciptanya.
3. **Dalil Ketiga:** Zat Allah SWT sama ada wujud sebelum kewujudan alam ataupun tidak. Seandainya wujud sebelum alam, maka terdapat had antara kewujudan Allah yang mendahului (*taqaddum*) kewujudan alam tersebut ataupun tidak terhad. Seandainya terhad, ia menatijahkan Allah SWT juga baharu sepertimana alam. Seandainya tidak terhad, ia menatijahkan konsep masa juga qadim dan tidak terhad sepertimana kewujudan Allah SWT. Seandainya Allah SWT tidak wujud sebelum makhluk, ia sama ada wujud selepas makhluk ataupun serentak dengan kewujudan makhluk. Logik akal tidak menerima kewujudan ciptaan sebelum penciptanya. Oleh itu, terbukti bahawa Allah SWT wujud serentak dengan alam ini sekali gus ia juga qadim seperti-Nya⁵.

Setelah membentangkan pendirian ahli falsafah dan juga hujah mereka, al-Rāzī turut memberikan kritikan terhadap hujah mereka. Berikut merupakan jawab balas al-Rāzī terhadap hujah ahli falsafah tersebut:

1. **Jawapan Terhadap Dalil Pertama:** Menciptakan merupakan suatu perbuatan untuk mewujudkan sesuatu yang tidak wujud. Setiap perkara yang diciptakan secara mesti ia didahului oleh sesuatu yang lain. Konsep sebegini merupakan perkara yang mustahil untuk berlaku pada azali kerana azali merupakan suatu konsep mengenai ketiadaan dan penafian permulaan dan pendahuluan. Memandangkan konsep penciptaan akan menatijahkan pendahuluan oleh yang lain, menghimpunkan antara penciptaan dan azali merupakan suatu perkara yang mustahil.
2. **Jawapan Terhadap Dalil Kedua:** Seandainya yang berlaku ialah alam ini qadim, natijahnya ialah segala bentuk dan susunan alam ini tidak mungkin bersifat baharu dan mempunyai permulaan. Ini merupakan senario yang tidak logik secara asasi (*badīhah*).

⁵ Al-Rāzī, Muḥammad bin 'Umar, *al-Masā'il al-Khamsūn fī Uṣūl al-Dīn*, taḥqīq 'Abdullāh Muḥammad dan Naẓīr Muḥammad, (Kaherah: Dār al-Imām al-Rāzī, 2015.), 203-207.

3. **Jawapan Terhadap Dalil Ketiga:** Zat Allah SWT mendahului kewujudan alam ini namun bukannya dengan kadar masa. Hal ini demikian kerana kewujudan Allah SWT tidak terikat dengan konsep masa. Konsep pendahuluan tanpa melibatkan masa ini juga terdapat dalam konsep masa. Logik akal menghukumkan bahawa masa yang lalu mendahului masa akan datang. Pendahuluan tersebut secara pasti bukannya pendahuluan yang melibatkan masa (*taqaddum zamānī*) kerana ia akan menatijahkan *tasalsul* bagi kewujudan masa. Seandainya logik akal boleh memahami pendahuluan yang tidak melibatkan masa sepertimana konsep masa, mengapa pula akal tidak boleh menerimanya bagi memahami kewujudan Tuhan yang langsung tidak melibatkan masa⁶?

Melalui jawapan dan kritikan balas ini, dapat dirumuskan bahawa al-Rāzī menolak keyakinan keqadiman alam serta berpandangan bahawa ia merupakan pendirian yang terbina di atas hujah-hujah yang rapuh serta mampu menatijahkan perkara yang tidak logik serta mustahil untuk berlaku. Ini sekali gus menunjukkan beliau begitu komited dengan mazhab al-Ash'arī dalam isu ini.

Keqadiman Alam Menurut Kosmologi Ibn Taymiyyah

Dalam permasalahan teori keqadiman alam, Ibn Taymiyyah begitu mengkritik keras kelompok ahli falsafah terutamanya dalam kalangan Dahriyyah dan Mashā'iyah yang meyakini bahawa alam ini qadim. Pendirian keras Ibn Taymiyyah terhadap mereka didapati konsisten dalam pelbagai karyanya. Menyimpulkan induk kritikan Ibn Taymiyyah terhadap keqadiman alam yang diyakini ahli falsafah, Šāliḥ Ḥusayn al-Raqab berpendapat Ibn Taymiyyah menumpukan kritikkannya pada teori penyebab sempurna yang sentiasa bersama kesannya (*al-'illah al-tāmmah yuqārinuhā ma'lūluhā*)⁷. Misalnya dalam *Dar' Ta'āruḍ al-'Aql wa al-Naql*, beliau berkata pendirian ahli falsafah mengandungi percanggahan yang lebih berat berbanding kelompok ahli kalam. Hakikatnya mereka tidak mengisbatkan penyebab pencipta (*'illah fā'iliyyah*) mahupun penyebab tujuan (*'illah ghā'iyah*) bahkan sebaliknya hakikat ucapan mereka ialah segala perkara baharu itu berlaku tanpa sebarang pencipta baginya. Ini kerana penyebab sempurna (*'illah tāmmah*) yang qadim menatijahkan kewujudan kesannya (*ma'lūl*) sekali gus tidak mungkin untuk berlaku apa-apa yang baharu daripadanya⁸.

Menjelaskan prinsip dan usul bagi keqadiman alam disisi ahli falsafah, Ibn Taymiyyah berkata ahli falsafah membina prinsip keqadiman alam di atas dua premis utama: i) Pertamanya setiap *tarjīḥ* pasti mempunyai *murajjih tāmm* yang wajib dengannya. ii) Keduanya seandainya berlaku *tarjīḥ* yang baharu, ia akan menatijahkan *tasalsul* dan ia merupakan perkara yang batil. Namun, mereka sebenarnya bercanggah dengan pendirian tersebut dan menerima keyakinan lawan bagi dua premis tersebut⁹.

Melalui kenyataan Ibn Taymiyyah tersebut, didapati bahawa Ibn Taymiyyah berpendirian bahawa pendirian ahli falsafah mengenai keqadiman alam merupakan pendirian yang bersifat kontradik dan bercanggah dengan pendirian ahli falsafah dalam permasalahan yang lain. Hal ini demikian kerana dua premis utama ahli falsafah dalam membuktikan

⁶ Ibid.

⁷ Šāliḥ Ḥusayn al-Raqab, *Manhaj al-Falāsifah al-Islāmiyyīn fī Ithbāt Wujūd Allāh Ta'ālā wa Waḥdāniyyatih wa al-Nubuwwāt wa al-Ba'th*, (Riyad: Dār Fāris, 2021.), 139.

⁸ Ibn Taymiyyah, Aḥmad bin 'Abd al-Ḥalīm, *Dar' Ta'āruḍ al-'Aql wa al-Naql*, taḥqīq Muḥammad Sālim al-Rashshād, (Riyad: Jāmi'ah al-Imām Muḥammad bin Sa'ūd al-Islāmiyyah, 1991.), 1:330.

⁹ Ibn Taymiyyah, *Dar' Ta'āruḍ*, 1:368.

keqadiman alam iaitu i) setiap *tarjīh* pasti mempunyai *murajjih tām* yang wajib dengannya dan ii) *tarjīh* yang baharu akan menatijahkan *tasalsul* bercanggah dengan pendirian mereka dalam isu yang lain. Menjelaskan percanggahan ahli falsafah pada premis pertama (i) tersebut, Ibn Taymiyyah menegaskan bahawa ahli falsafah menerima bahawa *murajjih tām* wajib wujud sejak azali bersama kesannya sekali gus sepatutnya alam ini keseluruhannya juga qadim dan azali. Namun, apa yang berlaku dan dilihat sekarang ini ialah wujud juga entiti yang baharu dan tidak qadim. Oleh itu, hakikatnya telah berlaku *tarjīh* tanpa *murajjih* berdasarkan implikasi mazhab mereka kerana status ontologi kesan tidak mungkin berbeza dengan status ontologi penyebabnya yang sempurna. Memandangkan mereka berpendapat Allah sebagai penyebab yang sempurna itu qadim namun didapati kewujudan perkara baharu dalam alam ini, implikasinya ialah perkara yang baharu tersebut telah wujud tanpa sebarang penyebab. Ini merupakan kontradiksi dan percanggahan logik yang nyata¹⁰.

Manakala kontradiksi ahli falsafah pada premis kedua (ii) ialah penerimaan mereka terhadap dua konsep *tasalsul* iaitu *tasalsul fī al-āthār* dan *tasalsul fī jins al-fi'l*. Seandainya yang dimaksudkan dengan kebatilan *tasalsul* itu merujuk kepada *tasalsul* pada kesan dan ciptaan, ini merupakan perkara yang diterima mereka bahkan para ahli hadith. Namun, penerimaan *tasalsul* ini tidak menatijahkan keqadiman alam bahkan ia menatijahkan setiap ciptaan itu baharu dan siri penciptaan makhluk ini berlaku sejak azali. Jika yang dimaksudkan dengan *tasalsul* ialah pada konsep umum penciptaan (*jins al-fi'l*), ini juga merupakan perkara yang benar dan diterima oleh para ulama Islam. Namun, ia juga tidak menatijahkan setiap daripada ciptaan alam ini qadim bahkan ia hanya menatijahkan siri penciptaan berterusan berlaku sejak azali. Adapun dakwaan mereka bahawa keqadiman penyebab yang sempurna menatijahkan keqadiman kesannya, ini jelas terbatal dengan tiga asbab ilmu iaitu deria, akal dan juga wahyu.

Namun seandainya yang dimaksudkan dengan *tasalsul* itu merujuk kepada *tasalsul muqtarin* yang mana ia menatijahkan beriringan antara kesan dan penciptaan kesan (*athar wa ta'thīr*), ini jelas mustahil secara akal untuk berlaku. Tegas Ibn Taymiyyah, pelbagai situasi yang dibayangkan berlaku *tasalsul al-hawādith*, kesemuanya lebih logik dan diterima akal berbanding doktrin dan teori keqadiman langit dan bumi seperti yang diyakini ahli falsafah¹¹. Dalam erti kata lain, penerimaan mereka terhadap *tasalsul* bagi perkara yang baharu merupakan suatu kontradiksi dengan keyakinan mereka bahawa *tarjīh* yang baharu akan menatijahkan *tasalsul* yang mustahil. Ibn Taymiyyah turut mendakwa bahawa kesemua ini tidak mustahil untuk berlaku.

Pembatalan dua prinsip yang mendasari teori keqadiman alam disisi ahli falsafah tersebut serta penjelasan kontradiksi yang wujud dalam mazhab mereka juga dilakukan oleh Ibn Taymiyyah dalam *al-Ṣafadiyyah*. Beliau didapati memberikan penjelasan yang sama seperti beliau berikan menerusi *Dar' Ta'āruḍ* iaitu dengan menjelaskan bahawa teori keqadiman kesan disebabkan keqadiman penyebab sempurna terbukti terbatal dengan memerhatikan alam semesta ini. Beliau juga menjelaskan mengenai keharusan untuk berlaku *tasalsul fī al-āthār* yang mana ia tidak pun menatijahkan keqadiman alam mahupun sebarang kemustahilan. Berbanding ulasannya dalam *Dar' Ta'āruḍ* tersebut, Ibn Taymiyyah menerusi *al-Ṣafadiyyah* menjelaskan dengan lebih terperinci mengenai proses emanasi (*al-fayḍ*) yang melibatkan proses penciptaan alam ini bermula daripada Allah SWT lalu diikuti dengan akal-akal sehinggalah akal kesepuluh yang dikenali sebagai *al-'aql al-fa'āl*. Tegasnya, usul keyakinan mereka ialah Pencipta alam ini tidak mampu untuk mengubah aturan alam semesta mahupun mempunyai sebarang pilihan

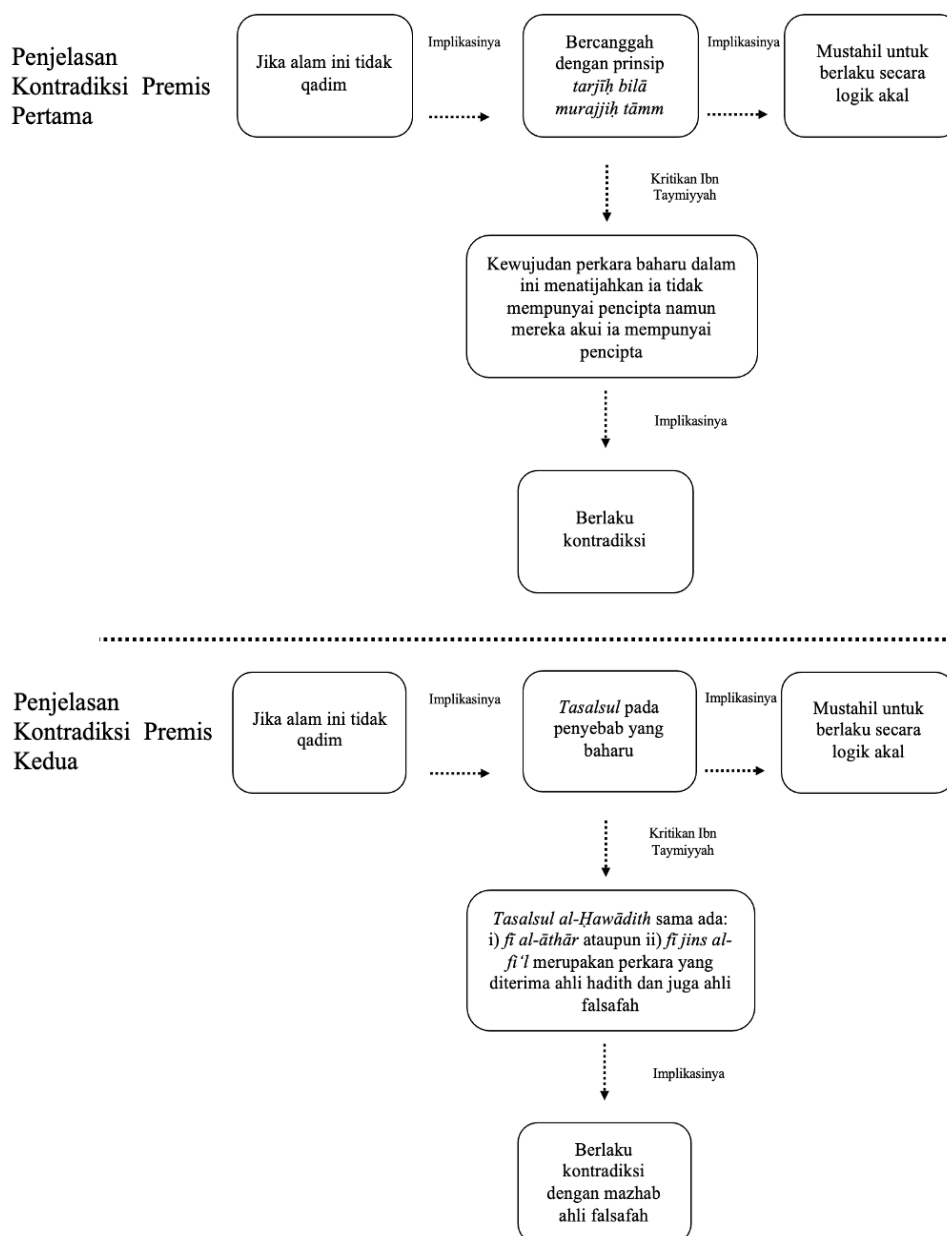
¹⁰ Ibn Taymiyyah, *Dar' Ta'āruḍ*, 1:371,

¹¹ Ibn Taymiyyah, *Dar' Ta'āruḍ*, 1:368-370.

(*ikhtiyār*) untuk mengubah perihalnya. Bahkan, mereka ingin menisbahkan kesemua proses kejadian ciptaan yang baharu kepada proses semulajadi supaya mazhab mereka kelihatan konsisten. Walaubagaimanapun, Ibn Taymiyyah menegaskan keseluruhan premis mereka ini terbina atas premis yang rapuh, batil dan juga saling bercanggah antara satu sama lain¹².

Walhasil, kritikan Ibn Taymiyyah terhadap keqadiman alam dapat dirumuskan seperti berikut:

Rajah 2: Carta Alir Penjelasan Ibn Taymiyyah Mengenai Kontradiksi Dua Premis Asasi Keqadiman Alam



¹² Ibn Taymiyyah, Aḥmad bin ‘Abd al-Ḥalīm, *al-Ṣafadiyyah*, taḥqīq Muḥammad Rashshād Sālīm, (Mesir: Maktabah Ibn Taymiyyah, 1406.), 1:7-10.

Sumber: Olahan Pengkaji, 2025

Analisis Perbandingan Antara Kosmologi Fakhr Al-Dīn Al-Rāzī Dan Kosmologi Ibn Taymiyyah Dalam Isu Keqadiman Dan Kebaharuan Alam

Berdasarkan pendirian al-Rāzī dan Ibn Taymiyyah terhadap teori keqadiman ahli falsafah, terdapat beberapa analisis terhadap kosmologi mereka yang dapat dikemukakan dalam kajian ini. Ia seperti berikut:

Analisis 1: Pengklasifikasian Status Ontologi Perkara Wujud Kepada Qadim dan Baharu

Analisis pertama yang ingin dikemukakan ialah perbezaan pengklasifikasian status ontologi sesuatu maujud. Bagi al-Rāzī selaku tokoh kalam Ash'arī, sesuatu maujud dapat dibahagikan - berdasarkan status ontologinya- kepada qadim ataupun baharu kerana sesuatu maujud sama ada mempunyai permulaan pada kewujudannya ataupun tidak. Tidak wujud bahagian yang ketiga kerana pembahagian ini berbentuk *taqsim 'aqlī* yang mana ia melibatkan dua kemungkinan secara nafi dan isbat¹³. Alam ini menurut al-Rāzī baharu sama ada pada zat ataupun sifatnya¹⁴. Beliau juga dengan keras menolak keyakinan keqadiman alam yang diyakini ahli falsafah secara konsisten dalam pelbagai kitabnya¹⁵.

Dalam hal ini, terdapat persamaan dengan keyakinan Ibn Taymiyyah dimana beliau turut menerima bahawa alam ini baharu dan tidak bersifat qadim¹⁶. Walaubagaimanapun, titik perbezaan pertama yang dapat dinyatakan pada kajian ini ialah status bahagian yang ketiga iaitu perkara yang tidak qadim mahupun baharu. Dalam hal ini, ia merujuk kepada suatu hakikat yang mana ia qadim daripada aspek konsep umumnya (*naw'jins*) namun baharu daripada aspek subset dibawah konsep umum tersebut (*afrād*). Keyakinan ini dinamakan teori al-qidam al-naw'¹⁷. Konsepnya ialah setiap maujud dibawah entiti tersebut mempunyai permulaan dan setiap maujud tersebut didahului dengan maujud yang lain. Senario ini berterusan sehingga tidak berpenghujung. Oleh itu, maujud tersebut qadim daripada sudut *naw'*-nya namun baharu daripada sudut *afrād*-nya.

¹³ Al-Rāzī, Muḥammad bin 'Umar, *Muḥaṣṣal Afkār al-Mutaqaddimīn wa al-Muta'akhkhirīn min al-'Ulamā' wa al-Ḥukamā' wa al-Mutakallimīn*, (Kaherah: Maktabah al-Kuliyyāt al-Azhariyyah, t.t.), 82.

¹⁴ Al-Rāzī, Muḥammad b. 'Umar, *al-Maṭālib al-'Āliyah min al-'Ilm al-Ilahī*, taḥqīq Aḥmad Ḥijāzī al-Saqā, (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1407.), 3:186.

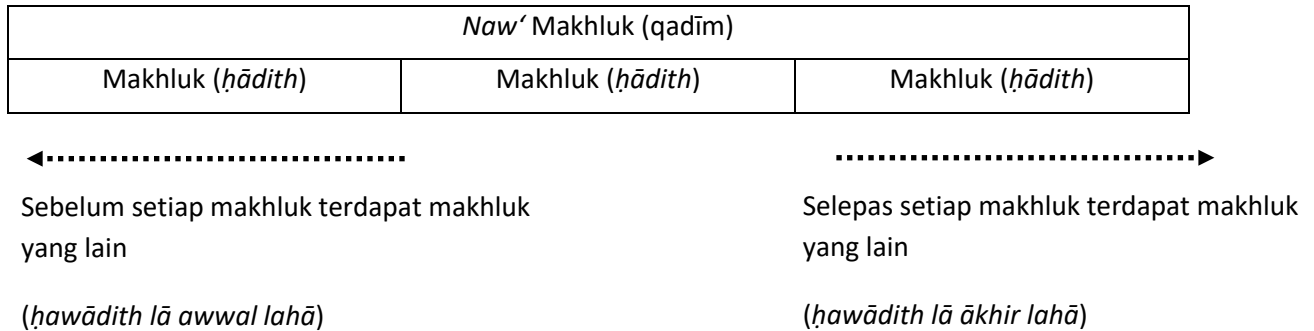
¹⁵ Al-Rāzī, Muḥammad bin 'Umar, *Nihāyah al-'Uqūl fī Dirāyah al-Uṣūl*, taḥqīq Sa'īd Fūdah, (Beirut: Dār al-Dhakhā'ir, 2015.), 1:223-388.

¹⁶ Ibn Taymiyyah, Aḥmad bin 'Abd al-Ḥalīm, *Sharḥ al-'Aqīdah al-Aṣbahāniyyah*, taḥqīq Muḥammad bin Riyāḍ, (Beirut: al-Maktabah al-'Aṣriyyah, 1425.), 51-53.

¹⁷ Al-Sanūsī, Muḥammad bin Yūsuf, *Sharḥ al-'Aqīdah al-Kubrā*, taḥqīq Anas al-Sharfāwī, (Damsyik: Dār al-Taqwā, 2019.), 226.

Berikut merupakan rajah untuk memudahkan kefahaman:

Rajah 3: Gambaran Keyakinan *al-Qidam bi al-Naw'*



Sumber: Olahan Pengkaji, 2025.

Berkenaan teori tersebut, al-Rāzī didapati menolaknya dan menisbahkan pendapat ini kepada ahli falsafah. Mengenai hal ini, al-Rāzī berkata:

والخلاف فيه مع الفلاسفة، فإنهم ذهبوا إلى أنه لا أول لوجود الجسم ولا أول
لجنس الحوادث الطارئة عليه وإن كان لكل واحد منها أول¹⁸.

Terjemahan: Perselisihan dalam kebaharuan jisim alam ini bersama ahli falsafah. Mereka berpendapat bahawa tidak ada permulaan bagi kewujudan jisim mahupun *jins* bagi setiap perkara baharu meskipun setiap daripadanya mempunyai permulaan.

Ibn Taymiyyah pula berpandangan sebaliknya iaitu alam ini juga qadim secara *jins*-nya kerana Allah SWT sentiasa menciptakan alam ini. Menjelaskan bahawa tidak ada percanggahan antara wahyu dan akal mengenai keyakinannya ini, Ibn Taymiyyah berkata:

إن الغلط في معنى هذا الحديث هو من عدم المعرفة بنصوص الكتاب والسنة، بل
المعقول الصريح، فإنه أوقع كثيراً من النظر وأتباعهم في الحيرة والضلال، فإنهم لم
يعرفوا إلا قولين قول الدهرية القائلين بالقدم. وقول الجهمية القائلين بأنه لم
يزل معطلاً عن أن يفعل أو يتكلم بقدرته ومشيتته، ورأوا لوازم كل قول
تقتضي فساداً وتناقضه، فبقوا حائرين مرتابين جاهلين، وهذه حال من لا
يحصي منهم، ومنهم من صرح بذلك عن نفسه كما صرح به الرازي وغيره

Terjemahan: Kesilapan dalam memahami makna hadith ini ialah ketiadaan pengetahuan mengenai teks al-Quran dan al-Sunnah bahkan dalil akliyah yang jelas. Ia telah menyebabkan kebanyakan ahli kalam

¹⁸ Al-Rāzī, Muḥammad bin 'Umar, *al-Ishārah fī Uṣūl al-Kalām*, taḥqīq Muḥammad Ṣubḥī al-Āyidī, (t.t.: Markaz Nūr al-'Ulūm li al-Buḥūth wa al-Dirāsāt, 2007.), 69-70.

dan pengikutnya terjatuh dalam kebingungan dan kesesatan. **Mereka tidak mengetahui melainkan dua pendapat sahaja** dalam hal ini iaitu **pendapat Dahriyyah** mengenai keqadiman alam dan **pendapat Jahmiyyah** yang berkata Allah sejak azali tidak melakukan sesuatu ataupun berkata-kata dengan kekuasaan dan kehendal-Nya. Mereka memandang implikasi setiap pendapat dalam hal ini ialah kebatilan dan kontradiksi. Maka kekal lah mereka dalam kebingungan dan kejahilan dan inilah keadaan mereka yang begitu banyak untuk dihitung. Antara mereka yang mengakui hal ini mengenai diri mereka ialah al-Rāzī dan selainnya.

Melalui teks ini, dapat difahami bahawa Ibn Taymiyyah tidak bersetuju bahawa perbincangan status ontologi alam ini hanya terhad kepada dua pendapat iaitu pendapat Dahriyyah yang meyakini alam ini qadim dan juga Jahmiyyah yang meyakini alam ini baharu dan Allah SWT tidak menciptakan apa-apa pada azali. Beliau turut berkata:

إذا قيل لم يزل يخلق كان معناه لم يزل يخلق مخلوقاً بعد مخلوق، كما لا يزال في الأبد يخلق مخلوقاً بعد مخلوق، ننفي ما ننفيه من الحوادث والحركات شيئاً بعد شيء. وليس في ذلك إلا وصفه بدوام الفعل لا بأن معه مفعولاً من المفعولات بعينه. وإن قدر أنه نوعها لم يزل معه فهذه المعية لم ينفها شرع ولا عقل، بل هي من كماله

Terjemahan: Apabila dikatakan: "Allah SWT sejak azali sudah mencipta" maka maknanya ialah Dia sentiasa menciptakan makhluk satu demi satu sepertimana Dia sentiasa menciptakan pada akan datang makhluk satu per satu. Kami menafikan sifat baharu dan pergerakan satu persatu. Ini hanyalah semata-mata menyifatkan-Nya dengan penciptaan yang sentiasa, bukannya terdapat makhluk ciptaan-Nya bersama-Nya. **Seandainya dianggap terdapat *naw'* makhluk ciptaan tersebut sentiasa bersama-Nya sejak azali, kebersamaan ini tidak dinamakan syarak mahupun logik akal bahkan ia sebahagian daripada kesempurnaan-Nya.**

Dalam hal ini, didapati dengan jelas bahawa Ibn Taymiyyah menafikan kewujudan *afrād* alam ciptaan-Nya bersama-Nya sejak azali namun mengisbatkan kebersamaan *naw'*-nya bersama-Nya sejak azali. Beliau berpendapat ini antara kesempurnaan-Nya.

Pada hemat pengkaji, pengisbatan kezalian ataupun keqadiman *naw'* alam dalam keadaan mengisbatkan kebaharuan *afrād*-nya merupakan suatu kontradiksi secara logik akal. Hal ini demikian kerana *naw'* merupakan perkara *kullī* yang mana kewujudannya secara berasingan tidak boleh diterima melainkan *afrād*-nya turut wujud dalam alam realiti. Menegaskan hal ini, Sa'ad al-Dīn al-Taftāzānī (w.792 H) berkata:

مفهوم الكلّي يسمى كلياً منطقياً ومعرضه طبيعياً والمجموع عقلياً. وكذا الأنواع الخمسة. والحق وجود الطبيعي بمعنى وجود أشخاصه¹⁹.

Terjemahan: Mafhum perkara kulli dinamakan sebagai *kullī mantiqī* manakala yang bersifat dengannya dinamakan sebagai *kullī ṭabīʿī* dan himpunan keduanya dinamakan sebagai *kullī ʿaqlī*. Begitulah halnya bagi lima perkara *kullī* tersebut. Pendapat yang benar ialah kewujudan *kullī ṭabīʿī* bermaksud kewujudan *afrād*-nya.

Dalam konteks perbincangan *nawʿ* alam dan *afrād*-nya, *nawʿ*-nya merupakan *kullī ṭabīʿī* iaitu perkara *kullī* yang menjadi hakikat bagi *afrād* di alam realiti seperti yang disebutkan Jalāl al-Dīn al-Dawwānī (w.928 H)²⁰. Al-Dusūqī (w.1230 H) menyatakan terdapat dua pendapat menyatakan kewujudannya di alam realiti iaitu sama ada i.) ia wujud secara sampingan bagi kewujudan *afrād*-nya di alam realiti -ini merupakan pendapat sebahagian ulama semisal al-Khabīṣī- ataupun ii.) hanya abstraksi minda (*amr iʿtibārī*) daripada *afrād*-nya di alam realiti -ini merupakan pendapat benar yang berdalil (*taḥqīq*) menurut al-Dusūqī²¹-. Manakala menurut al-Taftāzānī menerusi *Sharḥ al-Shamsiyyah*, pendapat benar yang berdalil dalam hal ini ialah *kullī ṭabīʿī* sememangnya wujud di alam realiti dengan makna terdapat sesuatu di alam realiti yang disifatkan dengan suatu hakikat yang disifatkan dengan *kullī* seperti hakikat manusia yang mana ia hanya wujud dengan kewujudan Zulhairi dan Najmuddin misalnya di alam realiti²².

Walhasil, sama ada diterima *kullī ṭabīʿī* bahawa ia: a) wujud secara sampingan dengan *afrād*-nya, b) abstraksi minda daripada *afrād*-nya ataupun c) wujud dengan makna *afrād*-nya wujud, ia tetap menatijahkan bahawa kesabitan *kullī ṭabīʿī* yang diterima logik akal jika *afrād*-nya wujud di alam realiti. Oleh itu, segala hukum ontologi bagi *kullī ṭabīʿī* semestinya berdasarkan hukum ontologi *afrād*-nya. Seandainya *afrād*-nya *mumkin* wujud, maka ia juga *mumkin* wujud. Seandainya ia baharu, maka ia juga baharu. Demikian itu, menerima keqadiman *nawʿ* bagi alam ini dalam keadaan mengisbatkan kebaruan *afrād*-nya merupakan suatu kontradiksi yang begitu ketara. Mengisyaratkan hal ini, tokoh Ahl al-Sunnah Maghribi, Muḥammad bin Yūsuf al-Sanūsī (w. 895 H) berkata:

¹⁹ Al-Taftāzānī, Masʿūd bin ʿUmar, *Matn Tahdhīb al-Mantiq wa al-Kalām*, (Kaherah: Maṭbaʿah al-Saʿādah, 1912.), 7.

²⁰ Al-Dawwānī, Muḥammad bin Asʿad, *Sharḥ al-Muḥaqqiq al-Dawwānī ʿalā Tahdhīb al-Mantiq*, taḥqīq ʿAbd al-Naṣīr Aḥmad al-Malībārī, (Kuwait: Dār al-Ḍiyāʾ, 2020.), 161.

²¹ Al-Dusūqī, Muḥammad bin Aḥmad, *Ḥāshiyah al-Dusūqī ʿalā Sharḥ al-Khabīṣī ʿalā Tahdhīb al-Mantiq*, dalam *al-Majmūʿah al-Mantiqiyyah*, taḥqīq Khālīd al-Zāhidī dan ʿAbd al-Karīm Sayfī, (Karkuk: Maktabah Amīr, 2022.), 422-426.

²² Al-Taftāzānī berkata:

والحق أنّ الكلّي الطبيعي موجود في الخارج بمعنى أنّ في الخارج شيئاً تصدق عليه الماهية التي إذا اعتبر عروض الكلية لها كانت كلياً طبيعياً كزيد وعمرو، وهذا ظاهر.

Terjemahan: Pendapat yang benar ialah *kullī ṭabīʿī* wujud di alam realiti dengan makna terdapat sesuatu di alam realiti yang disifatkan dengan suatu hakikat yang dikira penyifatkan *kullī* padanya sekali gus ia *kullī ṭabīʿī* seperti Zaid dan ʿAmr. Ini merupakan perkara yang jelas difahami.

Lihat al-Taftāzānī, Masʿūd bin ʿUmar, *Sharḥ al-Imām al-Saʿad al-Taftāzānī ʿalā al-Shamsiyyah fī al-Mantiq li al-Imām al-Kātibī*, taḥqīq Jādallāh Bassām, (Amman: Dār al-Nūr, 2011.), 169.

وجنس الحوادث أزلي أيضا لأنها لا أول لها، وذلك الجنس لا يتحقق وجوده إلا في حادث من أفرادها، فيلزم أن يكون ذلك الحادث أزلياً... وفيه الجمع بين المتناقضين وهو الحدوث والأزلية²³.

Terjemahan: *Jins* bagi perkara baharu juga azali -berdasarkan mazhab ahli falsafah- kerana ia tidak mempunyai permulaan. Namun *jins* tersebut hanya wujud pada salah satu perkara baharu daripada *afrād*-nya. Ini menatijahkan perkara baharu itu juga azali... Pendapat ini mengandungi himpunan antara dua perkara yang saling berlawanan iaitu kebaharuan dan kezaliaman.

Disebabkan itu, beliau menyifatkan keyakinan ini tidak mungkin diterima seorang insan melainkan akal dan imannya sudah dicabut²⁴.

Di samping itu, pengkaji turut mendapati kemiripan pendirian tokoh filsuf Mashā'ī yang mengikut Aristotle, Abū al-Walīd Ibn Rushd al-Ḥafīd (w. 595 H). Menerusi *Faṣl al-Maqāl*, Ibn Rushd berpendapat bahawa terdapat kategori kewujudan iaitu i. kewujudan jisim alam ini yang didapati dengan indera kita baharu ia diciptakan -ia dihukumkan baharu oleh kelompok Ash'ariyyah dan ahli falsafah-, ii. kewujudan Allah -ia dihukumkan qadim oleh kedua pihak dan iii. kewujudan alam ini secara keseluruhan (*al-'ālam bi asrih*) - berlaku perselisihan dalam menentukan status ontologinya-. Menurut Ibn Rushd, kelompok ketiga ini mempunyai sifat kebaharuan daripada aspek ia mempunyai Pencipta namun ia juga mempunyai sifat keqadiman daripada aspek ia tidak didahului masa kerana ia sentiasa diciptakan. Tegasnya, inilah yang difahami daripada zahir firman Allah SWT dalam surah Hud ayat ke-7²⁵. Keduanya bersepakat bahawa kelompok ahli kalam tersilap dalam menghukum alam ini baharu pada aspek *naw'* dan *afrād* kerana dalil wahyu menunjukkan sebaliknya. Hal ini secara tidak langsung berpotensi sebagai petunjuk yang mencadangkan bahawa pemikiran akidah dan falsafah Ibn Taymiyyah turut dipengaruhi pemikiran Ibn Rushd. Kajian yang dilakukan oleh Fū'ād Aḥmad turut menyokong dapatan ini dimana beliau berjaya membuktikan pelbagai karya Ibn Taymiyyah menukulkan pendapat Ibn Rushd terutamanya dalam konteks untuk dimanfaatkan dalam mengkritik ilmuwan kalam²⁶. Oleh itu, dapat dirumuskan bahawa pendirian Ibn Taymiyyah dalam hal ini mirip dengan kelompok falsafah Mashā'īyyah yang menerima pembahagian status ontologi kepada qadim, baharu dan qadim secara *naw'* dan baharu secara *afrād*.

Analisis 2: Rantaian Penciptaan Makhluk Yang Tidak Berpermulaan (*Ḥawādith lā awwal lahā*)

Antara dapatan yang berbaloi untuk diketengahkan dalam kajian ini ialah pendirian kedua tokoh tersebut mengenai status penciptaan makhluk. Bagi al-Rāzī, keseluruhan alam ini pasti mempunyai titik permulaan dimana terdapat permulaan bagi siri penciptaan makhluk. Beliau dengan tegas menyatakan bahawa teori rantaian penciptaan makhluk yang tidak berpermulaan (*ḥawādith lā awwal lahā*) merupakan doktrin yang tidak logik untuk berlaku²⁷.

²³ Al-Sanūsī, *Sharḥ al-'Aqīdah al-Kubrā* 230.

²⁴ Ibid, 225.

²⁵ Bandingkan antara Ibn Rushd, *Faṣl al-Maqāl wa Taqrīr Mā Bayna al-Sharī'ah wa al-Ḥikmah*, (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-Murabbiyya, 1997.), 104-106 dan Ibn Taymiyyah, Aḥmad bin 'Abd al-Ḥalīm, *Majmū' al-Fatāwā*, (Madinah: Majma' Malik Fahd, 2004.), 18:212-243.

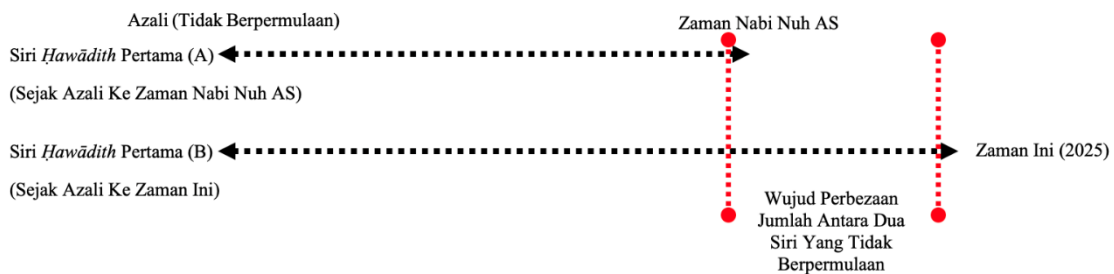
²⁶ Fū'ād Aḥmad, "I", *al-Ibānah* 6 (2020), 176-202.

²⁷ Al-Rāzī, Muḥammad bin 'Umar, *al-Tafsīr al-Kabīr*, (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1420.), 19:137.

Membuktikan kemustahilan perkara ini, al-Rāzī mengetengahkan *burhān al-taṭbīq* dimana kita membandingkan antara dua siri *ḥawādith lā awwal lahā*.

Apabila kita mengambil siri *ḥawādith* yang lepas sehinggalah ke zaman taufan Nabi Nuh AS dan satu lagi siri *ḥawādith* yang lepas sehinggalah ke zaman kita sekarang ini, lalu kita himpulkan keduanya di dalam minda dua siri yang sudah tamat ini sekali gus kita mencapai kepada satu natijah. Ia sama ada: i) wujud perbezaan jumlah antara dua siri ataupun ii) tidak wujud. Jika berlaku ialah tidak wujud sebarang perbezaan, maka ia mustahil kerana mustahil sesuatu itu apabila ia bersama dengan yang lain, ia sama sahaja seperti ia tidak bersama dengan yang lain. Seandainya zahir, maka siri yang mempunyai jumlah yang lebih sedikit mempunyai permulaan manakala siri yang mempunyai jumlah yang lebih -iaitu jumlah antara peristiwa taufan sehingga ke hari ini- apabila boleh dicantum dengan perkara yang terhad, maka kedua-duanya juga terhad. Oleh itu, *ḥawādith* pasti mempunyai permulaan. Ini sekali gus membuktikan bahawa jisim tidak terpisah dengan *ḥawādith*, dan *ḥawādith* mempunyai permulaan sekali gus jisim mempunyai permulaan²⁸.

Rajah 4: Gambaran *Burhān al-Taṭbīq* Bagi Membatalkan Senario *Ḥawādith Lā Awwal Lahā* Menurut Fakhr al-Dīn al-Rāzī



Sumber: Pengkaji, 2025

Adapun daripada perspektif Ibn Taymiyyah, teori ini terbukti benar berdasarkan dalil wahyu dan juga logik akal. Beliau didapati menjadi teori *ḥawādith lā awwal lahā* sebagai medium untuk i) menjelaskan siri penciptaan alam dan juga ii) kesempurnaan sifat Allah SWT. Berkenaan yang pertama (i), Ibn Taymiyyah dalam karya lainnya yang berjudul *al-Risālah al-Akmaliyyah* menegaskan bahawa perbuatan Allah SWT sentiasa menciptakan makhluk demi makhluk lebih sempurna daripada menafikan perbuatan-Nya (*taʿtīl*) dengan makna Dia tidak menciptakan sesuatu yang pada asalnya tidak wujud. Tegasnya, pencipta yang mampu untuk mencipta lebih sempurna daripada pencipta yang tidak mampu mencipta²⁹. Beliau turut menyifatkan keyakinan bahawasanya Allah SWT tidak mencipta pada azali kemudian Dia mula menciptakan alam merupakan keyakinan kelompok Jahmiyyah yang tidak mengetahui hakikat akal dan tidak mengamati dalil wahyu dengan sebaiknya. Tegasnya, akidah tersebut hanya menatijahkan perubahan hakikat (*inqilāb al-ḥaqāʾiq*) pada perbuatan Allah SWT kerana perbuatan menciptakan alam pada azali merupakan perkara yang mustahil lalu berubah menjadi perkara yang *mumkin* setelah azali sedangkan setiap insan berakal bersepakat bahawa

²⁸ Al-Rāzī, *Nihāyah al-ʿUqūl*, 1:227-229.

²⁹ Ibn Taymiyyah, Aḥmad bin ʿAbd al-Ḥalīm, *al-Risālah al-Akmaliyyah*, (Kaherah: Maṭbaʿah al-Madanī, 1983.), 32.

perubahan hakikat akal tanpa sebarang sebab yang baharu itu merupakan suatu perkara yang mustahil untuk berlaku³⁰.

Melalui penjelasan ini, dapat difahami bahawa Ibn Taymiyyah menolak interpretasi hadith 'Imrān bin Ḥusayn yang berunsurkan keyakinan Jahmiyyah tersebut disebabkan konsepsi Allah SWT tidak menciptakan sesuatu ketika azali yang terkandung dalam pendirian tersebut didapati bercanggah dengan keyakinan sifat kesempurnaan pencipta yang ada pada Allah yang mana ia menatijahkan Allah sentiasa mencipta azali. Kesimpulan ini turut dikemukakan oleh pengkaji lain semisal Jon Hoover³¹ dan Abdel Hakim Ajhar³². Hoover bahkan menegaskan bahawa Ibn Taymiyyah mengikuti jejak langkah Ibn Sinā dan Ibn Rusd dalam mengetengahkan konsep penciptaan berterusan yang terdapat dalam falsafah Neoplatonisme ke dalam konsep kesempurnaan sifat pencipta versinya. Tegas Ibn Taymiyyah, jika Allah SWT tidak sentiasa mencipta, maka Dia tidaklah sempurna berdasarkan ayat ke-17 daripada surah al-Nahl. Atas dasar ini, Hoover merumuskan bahawa Ibn Taymiyyah layak dikategorikan pendapatnya dalam kem ahli falsafah dalam masalah ini berbanding sebagai seorang ahli kalam meskipun beliau tidaklah seorang ahli falsafah secara keseluruhan mazhabnya³³.

Melalui dapatan ini, kajian ini berpendapat bahawa al-Rāzī lebih menepati mazhab Ahl al-Sunnah dalam isu kerana mazhab Ahl al-Sunnah berpendapat bahawa teori *ḥawādith lā awwal lahā* merupakan perkara yang mustahil untuk berlaku seperti yang disebutkan oleh Imām al-Ḥaramayn al-Juwaynī (w. 478 H)³⁴ dan juga Muḥammad bin 'Abd al-Karīm al-Shahrastānī (w. 548 H)³⁵ bahkan teori ini disifatkan al-Juwaynī sebagai salah satu usul kelompok falsafah yang menolak kewujudan Tuhan (*mulḥidah*)³⁶. Menurut hemat pengkaji, penerimaan teori *ḥawādith lā awwal lahā* dan juga *qadīm nawī* secara umumnya bercanggah dengan dalil '*aqlī*' dan juga *naqlī*. Teori tersebut merupakan perkara yang mustahil untuk berlaku secara realitinya. Al-Juwaynī menjelaskan seandainya disyaratkan pemberian satu dinar dengan pemberian satu dirham sebelumnya manakala pemberian satu dirham tersebut disyaratkan pula dengan pemberian satu dinar sebelumnya, pemberian tersebut mustahil untuk berlaku sama sekali kerana ia mengandungi unsur kebergantungan terhadap syarat yang tidak akan lengkap dan berlaku³⁷.

Jika diterima bahawa setiap ciptaan Allah pasti didahului dengan ciptaan yang lain, ini jelas mustahil untuk berlaku kerana setiap ciptaan disyaratkan dengan kewujudan ciptaan lain sebelumnya. Namun memandangkan rantaian ciptaan tersebut tidak berpermulaan, ia akan menatijahkan ketiadaan sebarang ciptaan kerana syarat bagi ciptaan tersebut belum berlaku sekali gus mustahil perkara yang disyaratkan (*mashrūṭ*) untuk turut berlaku. Perkara ini jelas

³⁰ Ibn Taymiyyah, *Majmū'ah al-Rasā'il*, 5:189, 192-193

³¹ Hoover, Jon. "Perpetual creativity in the perfection of God: Ibn Taymiyya's Hadith commentary on God's creation of this world." *Journal of Islamic Studies* 15, no. 3 (2004): 294-295.

³² Abdel Hakim Ajhar, *The Metaphysics Of The Idea Of God In Ibn Taymiyya's Thought*, (Tesis kedoktoran: McGill University, Montreal, 2000.), 50-61.

³³ Hoover, Jon. "Perpetual creativity in the perfection of God: Ibn Taymiyya's Hadith commentary on God's creation of this world." *Journal of Islamic Studies* 15, no. 3 (2004): 294-295.

³⁴ Al-Juwaynī, 'Abd al-Malik bin 'Abdullāh, *al-Irshād ilā Qawāṭi' al-Adillah fī Uṣūl al-I'tiqād*, taḥqīq Aḥmad 'Abd al-Raḥīm al-Sāyih, (Kaherah: Maktabah al-Thaqāfah al-Dīniyyah, 2009.), 31-32.

³⁵ Al-Shahrastānī, Muḥammad bin 'Abd al-Karīm, *Nihāyah al-Aqdām fī 'Ilm al-Kalām*, (Kaherah: Maktabah al-Thaqāfah al-Dīniyyah, 2009.), 9.

³⁶ Al-Juwaynī, *al-Irshād*, 31.

³⁷ Al-Juwaynī, 'Abd al-Malik bin 'Abdullāh, *al-Irshād ilā Qawāṭi' al-Adillah fī Uṣūl al-I'tiqād*, taḥqīq Muḥammad Yūsuf Mūsā, (Kaherah: Maktabah al-Khānījī, 1950.),

mustahil dan bertentangan dengan realiti semasa. Menariknya lagi, terdapat teks jelas yang menyatakan ulama salaf semisal Ibn Khuzaymah (w. 311 H) yang menyifatkan akidah ini merupakan akidah yang tidak mungkin diterima mereka yang mempunyai akal dan berfikir dengannya³⁸. Demikian itu, doktrin ini tidak boleh diterima sebagai salah satu doktrin Ahl al-Sunnah sama ada dalam kalangan ulama salaf mahupun khalaf.

Analisis 3: Kritikan Terhadap Teori Sebab-Musabab Ahli Falsafah

Analisis seterusnya yang ingin dikemukakan ialah mengenai kritikan kedua tokoh tersebut terhadap teori sebab-musabab ahli falsafah yang meyakini alam ini qadim terutamanya dalam kalangan Dahriyyah dan Mashā'iyah. Al-Rāzī menerusi *al-Masā'il* mematahkan hujah teori tersebut dengan jawapan yang ringkas namun berjaya menunjukkan kepincangan teori tersebut. Beliau menjelaskan bahawa seandainya Tuhan sudah menciptakan alam ini sejak azali, nescaya pasti alam ini qadim. Namun, alam yang dilihat kita sekarang ini penuh dengan perubahan dan sifat perkara yang baharu sekali gus mendakwa alam ini diciptakan secara sebab-musabab merupakan dakwaan yang tidak logik kerana teori tersebut menggariskan ketidakpisahan antara sebab dan musabab³⁹.

Hujahan Ibn Taymiyyah untuk membantah teori tersebut tidak kurang hebatnya. Beliau menyatakan bahawa alam ini jelas terbukti ia baharu. Oleh itu, ini menunjukkan terdapat dua kebarangkalian yang membuktikan kepincangan doktrin mazhab ahli falsafah. Pertamanya, seandainya alam ini baharu, ini menatijahkan alam ini wujud tanpa sebarang penyebab kerana kewujudan Allah SWT selaku penyebab alam ini menurut ahli falsafah sifatnya qadim. Berdasarkan teori ini, penyebab yang qadim pasti menatijahkan kesan yang qadim. Memangkan alam ini baharu dan Allah SWT itu qadim, ini dengan jelas menatijahkan suatu kontradiksi dengan keyakinan mereka. Keduanya, seandainya alam ini terbukti baharu, penyebabnya juga baharu. Jika penyebab itu baharu, maka ini akan menyebabkan berlakunya *tasalsul fī al-athār* yang mana ia tidak diterima mazhab ahli falsafah meskipun ia merupakan keyakinan yang benar menurutnya. Tegasnya, penolakan ahli falsafah terhadap *tasalsul* tersebut sebenarnya bercanggah dengan keyakinan mereka yang menerima doktrin *tasalsul fī al-athār* pada tempat yang lain. Disebabkan itu, Ibn Taymiyyah menegaskan mazhab mereka terbina atas pelbagai lapisan kontradiksi⁴⁰.

Dalam hal ini, kajian ini berpendapat bahawa kedua tokoh tersebut berjaya mengkritik teori sebab-musabab ahli falsafah dengan metode yang sama iaitu penjelasan kontradiksi daripada teori tersebut. Metode ini dikenali sebagai metode pembatalan dakwaan dan dalil (*al-naqḍ al-ijmālī*) dalam disiplin ilmu ādāb al-baḥṡ wa al-munāẓarah⁴¹. Keduanya berjaya menunjukkan implikasi kontradiksi antara realiti kebaharuan alam ini dengan doktrin keqadiman alam berdasarkan teori tersebut. Walaubagaimanapun, Ibn Taymiyyah didapati berbeza dengan al-Rāzī dimana beliau menerima teori kebaharuan sebab-musabab. Ibn Taymiyyah menerima penyebab alam ini baharu seandainya alam ini baharu meskipun ia menatijahkan *tasalsul fī al-*

³⁸ Ibn Khuzaymah, Muḥammad bin Ishāq, *Kitāb al-Tawḥīd*, taḥqīq 'Abd al-'Azīz bin Ibrāhīm, (Riyad: Maktabah al-Rushd, 1994.), 1:392.

³⁹ Al-Rāzī, Muḥammad bin 'Umar, *al-Masā'il al-Khamsūn fī Uṣūl al-Dīn*, taḥqīq 'Abdullāh Muḥammad dan Naẓīr Muḥammad, (Kaherah: Dār al-Imām al-Rāzī, 2015.), 203-207.

⁴⁰ Ibn Taymiyyah, *Dar' Ta'āruḍ*, 1:368-370.

⁴¹ SAIFUL, MOHD SAIFUL AQIL NAIM BIN SAFUL AMIN, and Syed Mohammad Hilmi Syed Abdul Rahman. 2022. "Aplikasi Ilmu Ādāb Al-Baḥṡ Wa Al-Munāẓarah Dalam Isu Ru'yah Allāh: Application of Adab Al-Baḥṡ Wa Al-Munazarah in the Issue of Ru'yah Allah". *Jurnal Usuluddin* 50 (2):41. <https://doi.org/10.22452/usuluddin.vol50no2.3>.

athār kerana ia tidak bercanggah dengan prinsip Allah SWT sentiasa mencipta yang mana beliau menjelaskan prinsip tersebut dengan teori *hawādith lā awwal lahā* dan *qidam nawī*. Disebabkan itu, beliau menolak pendapat ahli kalam yang tidak menerima teori kebaharuan sebab-musabab dan keberadaan sifat *ikhtiyāriyyah* seperti mencipta di zat Allah SWT dan menyifatkan pendapat ini sebagai pendapat yang kontradik dengan kebenaran⁴². Baginya, zat Allah SWT itu qadim, *nawī* ataupun *jins* bagi sifat mencipta-Nya itu qadim namun proses perbuatan itu baharu dan berterusan sejak azali⁴³. Ini selaras dengan teori *hawādith lā awwal lahā* dan *qidam nawī* yang diusulkan Ibn Taymiyyah. Memandangkan telah terbukti bahawa kedua teori tersebut bercanggah dengan dalil naqlī dan ‘aqlī, teori kebaharuan sebab-musabab Ibn Taymiyyah ini tidak dapat diterima secara ilmiah meskipun ia turut terbukti menunjukkan ketiadaan konsisten mazhab ahli falsafah dalam isu ini.

Kesimpulan

Berdasarkan fakta dan data yang diperoleh dan dibentangkan dalam kajian ini, kajian ini dapat merumuskan tiga kesimpulan utama. Pertamanya, al-Rāzī dan Ibn Taymiyyah merupakan tokoh yang mempunyai khazanah yang kaya dengan wacana kalam-falsafah dimana mereka mempunyai sumbangan dan pendapat baharu yang diketengahkan dalam wacana tersebut. Dikotonomi status ontologi kewujudan qadim dan baharu turut dicabar Ibn Taymiyyah dengan mengetengahkan status yang ketiga iaitu qadim secara *nawī*. Meskipun ia berasal dari mazhab ahli falsafah, Ibn Taymiyyah memandangnya sebagai perkara yang menepati al-Quran dan al-Sunnah. Al-Rāzī pula dengan teguh mengekalkan dikotonomi tersebut dan mengemukakan bukti rasional bahawa ia merupakan mazhab yang benar. Hal ini jelas menunjukkan kekayaan wacana kalam-falsafah yang dimiliki umat Islam.

Keduanya, kajian ini merumuskan bahawa tekmaliti ilmu kalam dan falsafah merupakan suatu perkara yang tidak boleh dielakkan jika seseorang itu bergelumang dalam isu akidah yang melibatkan pemikiran luar Islam. Hal ini jelas terbukti pada kedua sosok tokoh ini dimana mereka membawa hujah yang berbentuk akliah dan dipenuhi dengan istilah kalam-falsafah untuk membatalkan keyakinan keqadiman alam ahli falsafah. Meskipun Ibn Taymiyyah dikenali sebagai tokoh hadith yang disanjung aliran Salafiyyah-Wahhābiyyah yang mempunyai sentimen negatif terhadap ilmu kalam, Ibn Taymiyyah juga tidak terlepas daripada ber'kalam' mahupun ber'falsafah' bahkan terbukti bahawa Ibn Taymiyyah turut mempunyai beberapa pandangan akidah yang mirip dengan ahli falsafah Neoplatonik seperti teori *hawādith lā awwal lahā* dan *qidam nawī*. Oleh itu, sentimen negatif terhadap ilmu kalam secara ilmiahnya tidak lagi relevan. Sebaliknya, isu yang sepatutnya diwacanakan ialah penentuan metode berkalam yang paling bertepatan dengan dalil wahyu dan akliah sama ada metode ilmuwan semisal al-Rāzī ataupun Ibn Taymiyyah. Wacana ilmu kalam di Tanah Air sudah perlu dinaikkan aras dan tahapnya dan bukannya masih membincangkan mengenai hukum mempelajarinya.

Ketiga, kajian ini merumuskan bahawa respon al-Rāzī terhadap doktrin keqadiman alam ahli falsafah lebih menepati mazhab Ahl al-Sunnah kerana responnya terbukti benar berdasarkan dalil wahyu dan juga akliah. Berbanding respon Ibn Taymiyyah, meskipun sebahagiannya dapat dimanfaatkan dalam menjawab doktrin ahli falsafah, namun beliau didapati turut terkesan dengan mereka pada beberapa perbahasan semisal isu penciptaan alam

⁴² Ibn Taymiyyah, *Dar' Ta'āruḍ*, 1:371-373.

⁴³ Lihat Ibn Taymiyyah, *Majmū'ah al-Rasā'il*, 3:74 dan Ibn Taymiyyah, Aḥmad bin 'Abd al-Ḥalīm, *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyyah*, taḥqīq Muḥammad Rashshād Sālim, (Riyad: Jāmi'ah al-Imām Muḥammad bin Sa'ūd al-Islāmiyyah, 1987.), 2:362.

ini secara berterusan. Kajian ini merumuskan respon al-Rāzī lebih selamat, kritis dan kukuh kerana ia merupakan hasil warisan pembelajaran ilmu akliahnya secara bersناد dengan ilmuwan mazhab Ahl al-Sunnah dalam kalangan Ashā'irah dimana mereka sinonim dengan slogan pengharmonian antara wahyu dan rasional akal secara wasati. Adapun Ibn Taymiyyah, beliau tidak mewarisi sebuah mazhab yang khusus dalam isu kalam-falsafah bahkan kebanyakan respon beliau merupakan hasil ijtihad peribadinya dan pembacaan sendirinya. Dialog yang direkodkan antara al-Mizzī (w.742 H) dan al-Subkī (w.756 H) jelas menunjukkan bahawa Ibn Taymiyyah mendalami isu falsafah dengan pembacaan sendirinya berbekalkan kunci yang diberikan ayahnya⁴⁴. Demikian itu, kebanyakan doktrin dan teori falsafah yang mendasari pemikiran Ibn Taymiyyah tidak boleh dianggap mewakili mahupun mewarisi kedua mazhab Ḥanbalī dan Salaf. Sebaliknya, pemikiran beliau dibina daripada batu asas yang berasal daripada aliran pemikiran yang berbeza semisal mazhab falsafah dan juga Karrāmiyyah seperti yang dinyatakan sebahagian pengkaji⁴⁵.

Rujukan

- Abdel Hakim Ajhar, (2000) *The Metaphysics Of The Idea Of God In Ibn Taymiyya's Thought*, Tesis kedoktoran: McGill University, Montreal.
- Al-Dawwānī, Muḥammad bin As'ad, (2020), *Sharḥ al-Muḥaqqiq al-Dawwānī 'alā Tahdhīb al-Manṭiq*, taḥqīq 'Abd al-Naṣīr Aḥmad al-Malībārī, Kuwait: Dār al-Ḍiyā'.
- Al-Dusūqī, (2022), *Ḥāshiyah al-Dusūqī 'alā Sharḥ al-Khabīṣī 'alā Tahdhīb al-Manṭiq*, dalam *al-Majmū'ah al-Manṭiqiyyah*, taḥqīq Khālīd al-Zāhidī dan 'Abd al-Karīm Sayfī, Karkuk: Maktabah Amīr.
- Al-Juwaynī, 'Abd al-Malik bin 'Abdullāh, (1950), *al-Irshād ilā Qawāṭi' al-Adillah fī Uṣūl al-Itiqād*, taḥqīq Muḥammad Yūsuf Mūsā, Kaherah: Maktabah al-Khānījī.
- Fitri, Nahdatul, and Lukmanul Hakim. (2025) "Epistemologi Tafsir Mafatih Al-Ghayb Karya Fakhri Al-Din Al-Razi: Kajian Atas Pendekatan Rasional Dan Teologis." *JIQSI: Jurnal Ilmu Al Qur'an dan Studi Islam* 3(1): 1-14.
- Fū'ād Aḥmad, "I", *al-Ibānah*, 6 (2020), 176-202.
- Hoover, Jon. (2004), "Perpetual creativity in the perfection of God: Ibn Taymiyya's Hadith commentary on God's creation of this world." *Journal of Islamic Studies* 15(3): 287-329.
- Ibn al-'Ammād al-Ḥanbalī, (1986), 'Abd al-Ḥayy bin Aḥmad, *Shadharāt al-Dhahab fī Akhbār man Dhahab*, taḥqīq Maḥmūd al-Arnā'ūt, Beirut: Dār Ibn Kathīr.
- Ibn Khuzaymah, Muḥammad bin Ishāq, (1994) *Kitāb al-Tawḥīd*, taḥqīq 'Abd al-'Azīz bin Ibrāhīm, Riyad: Maktabah al-Rushd.
- Ibn Rushd, (1997), *Faṣl al-Maqāl wa Taqrīr Mā Bayna al-Sharī'ah wa al-Ḥikmah*, Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-Murabbiyya.
- Ibn Taymiyyah, Aḥmad bin 'Abd al-Ḥalīm, (1983), *al-Risālah al-Akmaliyyah*, Kaherah: Maṭba'ah al-Madani.

⁴⁴ Ḥamādū al-Kutbī, *Ajwibah al-Ḥāfiẓ al-Mizzī 'alā As'ilah al-Ḥāfiẓayn: al-Taqī al-Subkī wa al-Quṭb al-Ḥalabī*, *Journal al-'Aṣr* 2, no.1 (2018): 83-87.

⁴⁵ Sa'īd 'Abd al-Laṭīf Fūdah, *al-Kāshif al-Ṣaghīr 'an 'Aqā'id Ibn Taymiyyah*, (Amman: al-Aṣḥayn li al-Dirāsah wa al-Nashr, 2021.), 551-552.

- Ibn Taymiyyah, Aḥmad bin ‘Abd al-Ḥalīm, (1406H), *al-Ṣafadiyyah*, taḥqīq Muḥammad Rashshād Sālīm, Mesir: Maktabah Ibn Taymiyyah.
- Ibn Taymiyyah, Aḥmad bin ‘Abd al-Ḥalīm, (1991), *Dar’ Ta’āruḍ al-‘Aql wa al-Naql*, taḥqīq Muḥammad Sālīm al-Rashshād, Riyad: Jāmi‘ah al-Imām Muḥammad bin Sa‘ūd al-Islāmiyyah.
- Ibn Taymiyyah, Aḥmad bin ‘Abd al-Ḥalīm, (2004), *Majmū‘ al-Fatāwā*, Madinah: Majma‘ Malik Fahd.
- Ibn Taymiyyah, Aḥmad bin ‘Abd al-Ḥalīm, (1987), *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyyah*, taḥqīq Muḥammad Rashshād Sālīm, Riyad: Jāmi‘ah al-Imām Muḥammad bin Sa‘ūd al-Islāmiyyah.
- Ibn Taymiyyah, Aḥmad bin ‘Abd al-Ḥalīm, (1425H) *Sharḥ al-‘Aqīdah al-Aṣbahāniyyah*, taḥqīq Muḥammad bin Riyāḍ, Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣriyyah.
- Ḥamādū al-Kutbī, (2018), Ajwibah al-Ḥāfiẓ al-Mizzī ‘alā As‘ilah al-Ḥāfiẓayn: al-Taḳī al-Subkī wa al-Quṭb al-Ḥalabī, *Journal al-‘Aṣr* 2(1).
- Al-Rāzī, Muḥammad b. ‘Umar, (1407H), *al-Maṭālib al-‘Āliyah min al-‘Ilm al-Ilahī*, taḥqīq Aḥmad Ḥijāzī al-Saqā, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī.
- Al-Rāzī, Muḥammad bin ‘Umar, (2007), *al-Ishārah fī Uṣūl al-Kalām*, taḥqīq Muḥammad Ṣubḥī al-‘Āyidī, t.t.: Markaz Nūr al-‘Ulūm li al-Buḥūth wa al-Dirāsāt.
- Al-Rāzī, Muḥammad bin ‘Umar, (2024), *al-Khalq wa al-Ba‘th*, taḥqīq Ḥusnī Ṭarghūt dan Arkān Bāyasāl, Amman: Maktabah al-Ghānim.
- Al-Rāzī, Muḥammad bin ‘Umar, (2015), *al-Masā’il al-Khamsūn fī Uṣūl al-Dīn*, taḥqīq ‘Abdullāh Muḥammad dan Naẓīr Muḥammad, Kaherah: Dār al-Imām al-Rāzī.
- Al-Rāzī, Muḥammad bin ‘Umar, (1420H), *al-Tafsīr al-Kabīr*, Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī..
- Al-Rāzī, Muḥammad bin ‘Umar, (t.t), *Muḥaṣṣal Afkār al-Mutaqaddimīn wa al-Muta’akhkhirīn min al-‘Ulamā’ wa al-Ḥukamā’ wa al-Mutakallimīn*, Kaherah: Maktabah al-Kuliyāt al-Azhariyyah.
- Al-Rāzī, Muḥammad bin ‘Umar, (2015), *Nihāyah al-‘Uqūl fī Dirāyah al-Uṣūl*, taḥqīq Sa‘īd Fūdah, Beirut: Dār al-Dhakhā’ir.
- Sa‘īd ‘Abd al-Laṭīf Fūdah, (2021), *al-Kāshif al-Ṣaghīr ‘an ‘Aqā’id Ibn Taymiyyah*, Amman: al-Aṣlayn li al-Dirāsah wa al-Nashr.
- Saiful, Mohd Saiful Aqil Naim Bin Saful Amin, and Syed Mohammad Hilmi Syed Abdul Rahman. (2022). “Aplikasi Ilmu Ādāb Al-Baḥth Wa Al-Munāzarah Dalam Isu Ru’yah Allāh: Application of Adab Al-Baḥth Wa Al-Munazarah in the Issue of Ru’yah Allah”. *Jurnal Usuluddin* 50 (2):41. <https://doi.org/10.22452/usuluddin.vol50no2.3>.
- Ṣāliḥ Ḥusayn al-Raqab, (2021), *Manhaj al-Falāsifah al-Islāmiyyīn fī Ithbāt Wujūd Allāh Ta‘ālā wa Waḥdāniyyatih wa al-Nubuwwāt wa al-Ba‘th*, Riyad: Dār Fāris.
- Al-Sanūsī, Muḥammad bin Yūsuf, (2019), *Sharḥ al-‘Aqīdah al-Kubrā*, taḥqīq Anas al-Sharfāwī, Damsyik: Dār al-Taqwā.
- Al-Shahrastānī, Muḥammad bin ‘Abd al-Karīm, (2009), *Nihāyah al-Aqdām fī ‘Ilm al-Kalām*, Kaherah: Maktabah al-Thaqāfah al-Dīniyyah.

Al-Taftāzānī, Mas'ūd bin 'Umar, (1912), *Matn Tahdhīb al-Manṭiq wa al-Kalām*, (Kaherah: Maṭba'ah al-Sa'ādah.

Al-Taftāzānī, Mas'ūd bin 'Umar, (2011), *Sharḥ al-Imām al-Sa'ad al-Taftāzānī 'alā al-Shamsiyyah fī al-Manṭiq li al-Imām al-Kātibī*, taḥqīq Jādallāh Bassām, Amman: Dār al-Nūr.

Yahyā Rabī', (2022), *al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī wa Makānatuh al-'Ilmiyyah*, Kaherah: Dār al-Imām al-Rāzī.

Zabidi, Ahmad Fakhrurrazi Mohammed, Wan Qashishah Akmal Wan Razali, Shahidan Radiman, and Abdul Latif Samian. (2022), "Pemetaan Konseptual Nur Muhammad Menurut Perspektif Kosmologi Sufi dan Kosmologi Fizik: Conceptual Mapping of Nur Muhammad according to Sufi And Physic Cosmology." *Afkar: Jurnal Akidah dan Pemikiran Islam* 24(1): 119-158.