

BAB

KETIGA

BAB 3

DALIL-DALIL TENTANG ADANYA TUHAN DALAM FALSAFAH KETUHANAN IBN SINA

Masalah ketuhanan adalah masalah yang paling unik dalam sejarah pemikiran manusia. Percaya kepada Tuhan merupakan fitrah manusia. Kerana tidak ada masyarakat manusia yang tidak percaya tentang adanya kekuatan dan kekuasaan *supra-natural* yang melebihi kekuatan dirinya sendiri. Betapa pun kuat dan perkasanya manusia pasti akan mengakui ketidakmampuan atau kekurangannya. Atas dasar itulah, jika ada orang yang menyatakan tidak percaya kepada Tuhan, bererti ia mengingkari fitrah kamunusiaannya sendiri.¹

Idea tentang ketuhanan merupakan suatu hasil pengalaman manusia yang ditempatkan pada posisi penting terutama kerana ketinggian subjek pengkajiannya. Idea ketuhanan timbul dan berkembang seiring, bahkan mengambil bahagian dalam evolusi kebudayaan manusia. Idea tersebut bermula dari masalah-masalah sederhana dan wajar yang berkenaan dengan praktik-praktik kehidupan masyarakat, kemudian beralih pada perdebatan yang bersifat filosofis. Akibatnya polemik ketuhanan menghabiskan energi intelektual dari tokoh-tokoh keagamaan dan moral.²

¹ Berdasarkan firman Allah Surah Luqman/31: 25, maka atheis dalam erti yang sesungguhnya tidak ada. Kerana atheis ini bertentangan dengan potensi ciptaan manusia oleh Allah.

² Ibrahim Madkour, *Aliran dan Teori Filsafat Islam*, Terjemahan Yudian W. Asmin, (Jakarta: Bumi Aksara, 1995), h. 21

Sedangkan dalam ajaran Islam beriman kepada Allah merupakan tiang agama.³ Hal ini harus diyakini dengan sepenuh erti. Orang yang mengingkari tonggak utama ini, maka ia dapat digolongkan sebagai orang yang ke luar dari ajaran Islam.

Telah disentuh di atas bahawa beriman kepada Allah merupakan fitrah manusia. Kenyataan ini sejalan dengan firman Allah:

واذ اخذ ربك من بنى ادم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم
الست بربكم، قالوا بلى شهدنا، ... ﴿الأعراف، ٧: ١٧٢﴾

Ertinya: Dan (ingatlah), ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman): “Bukankah aku ini Tuhanmu!” mereka menjawab: “Betul (Engkau Tuhan kami), kami menjadi saksi”....⁴

Ayat di atas, bukan bererti iman bawaan dari lahir. Dengan kata lain, Allah menciptakan beriman kepada-Nya ketika manusia dalam rahim ibunya.⁵ Akan tetapi yang dimaksud ialah Allah menciptakan potensi iman pada diri manusia serentak dengan waktu penciptaannya. Hal ini sejalan dengan firman Allah:

فاقم وجهك للدين حنيفا، فطرت الله التي فطر الناس عليها لا تبديل
لخلق الله، ذلك الدين القيم، ولكن اكثر الناس لا يعلمون ﴿الروم، ٣٠: ٣٠﴾

³ Khursid Ahmad, dkk., *Prinsip-prinsip Pokok Islam*, Terjemahan Nashir Budiman, (Jakarta: Rajawali Press, 1989), h. 4

⁴Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Jakarta: Proyek Pengadaan Kitab Suci Al-Qur'an Departemen Agama RI, 1984/1985), h. 250

⁵ Ibn Manshur, *Lisān al-'Arab*, Jilid V, (Cairo: al-Dar al-Mishriyyah, t.th.), h. 56

Ertinya : Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Allah); (tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia sesuai dengan fitrah tersebut . Tidak ada perubahan pada fitrah Allah. (Itulah) agama yang lurus; tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahuinya.⁶

Jadi potensi iman itu dapat dikembangkan oleh manusia sendiri dengan bantuan daya akal dan adanya pengutusan para rasul, yang akhirnya menjadikan seseorang beriman kepada Allah SWT. Hal inilah yang diisyaratkan oleh firman Allah:

﴿لَقَدْ سَأَلْتَهُم مِّنْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ لِيَقُوْلُنَّ اِلٰهٌ...﴾ (لقمان، ٣١ : ٢٥)

Ertinya: Dan sesungguhnya jika kamu tanyakan kepada mereka: “Siapakah yang menciptakan langit dan bumi ?” Tentu mereka akan menjawab “Allah...”⁷

Jika iman bawaan diterima, maka konsekwensinya manusia wajib bersyukur kepada Allah sekalipun para rasul tidak datang, yang pada hakikatnya bukan perbuatannya. Kerananya lebih logik jika dikatakan bahwa Allah menciptakan potensi iman pada diri manusia dan pengembangannya bergantung kepada tanggung jawab manusia sendiri. Ini mengisyaratkan bahawa manusia benar-benar bertanggungjawab atas segala perbuatannya. Pandangan ini sejalan dengan keistimewaan yang diberikan Allah kepada manusia berupa ilmu pengetahuan, yang dengannya manusia akan menangkap pengetahuan yang disampaikan Allah melalui fenomena alam dan Al-Qur'an.

Dalam pemikiran Islam (falsafah, teologi dan tasawuf) tentang adanya Tuhan

⁶ Departemen Agama RI, *op.cit.*, h. 645

⁷ *Ibid.*, h. 656

tidak lagi dipersoalkan dan diperdebatkan. Memang pembicaraan dalam pemikiran Islam erat kaitannya dengan masalah ketuhanan sebagai ajaran dasar dalam Islam. Akan tetapi pembicaraannya tidak menyinggung tentang adanya Tuhan dan Tuhan Maha Pencipta. Kerana persoalan ini merupakan masalah prinsip (*Qat`iyyah*) yang tidak terdapat peluang untuk memperdebatkannya. Bila masalah ini masih disentuh akan membawa kepada rosaknya keyakinan dalam Islam itu sendiri.

Menyedari masalah wujud Tuhan merupakan prinsip yang telah diterima bahkan diakui oleh segenap aliran pemikiran dalam Islam, maka Ibn Sina - salah seorang yang menekuni pemikiran falsafah Islam – lebih mengarahkan sasaran pemikirannya berkisar tentang argumentasi tentang wujud Tuhan (*dalā'il li Ithbati 'ala wujud Allah*), sifat-sifat Tuhan serta beberapa hal lainnya yang berkaitan dengan argumen tentang adanya Tuhan.

3.1 Perkembangan Faham Ketuhanan

Secara historis idea tentang Tuhan secara garis besar bersumber dari dua jalan: pertama berasal dari hasil refleksi pengalaman dan pemikiran manusia, kedua dari hasil informasi agama (wahyu). Bila diselidiki kembali sejarah perkembangan faham ketuhanan yang dianut oleh umat manusia tidak terlepas dari kedua sumber tersebut, di suatu masa manusia menerima informasi masalah ketuhanan dari hasil pemberitahuan wahyu, sedangkan di masa yang lain masalah ketuhanan bertumpu kepada hasil analisis pemikiran para

tokoh teologi.⁸ Tetapi tidak jarang pula di saat-saat tertentu faham tentang ketuhanan disandarkan kepada pemaduan pemikiran dengan informasi wahyu.⁹ Faham ketuhanan yang merupakan penggabungan akal dan wahyu disebut dengan istilah rekonsiliasi (*al-tawfiq*).¹⁰

Untuk melihat secara lebih terperinci, bagaimana faham tentang ketuhanan mengalami evolusi dalam refleksi pengalaman dan pemikiran manusia, maka dalam bab ini akan ditinjau kembali berbagai corak faham ketuhanan yang pernah dianut oleh umat manusia. Agar lebih sistematis, maka

⁸ Lorens Bagus, *Metafisika*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1991), h. 170

⁹ Abbas Mahmoud al-Akkad, *Ketuhanan Sepanjang Ajaran Agama-agama dan Pemikiran Manusia*, Terjemahan A. Hanafi, (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), Cet. ke-2, h. 13

¹⁰ Masalah pemanduan (rekonsiliasi) antara agama dengan falsafah merupakan suatu problema pemikiran dalam tofik-tofik pengkajian falsafah Islam pada era klasik. Semenjak tampilnya Al-Kindi (185 H / 801 M- 260 H / 873 M) sebagai failasuf pertama idea al-Taupiq telah diwarisi sampai ke "tangan" Ibn Rusyd (520 H / 1126 M – 594 H / 873 M). Sebagai tokoh terakhir dari jajaran pemikiran falsafah Islam priode klasik. Untuk melihat bagaimana Al-Kindi mendemonstrasikan pemanduan antara agama dengan falsafah; Al-Kindi mengatakan bahawa antara agama dan falsafah merupakan dua hal yang selaras dan sejalan, paling kurang terdapat tiga keselarasan antara agama dengan falsafah. Ketiga hal tersebut ialah: (1) Salah satu yang menjadi subjek kajian falsafah adalah ilmu keagamaan. (2) Antara hasil pemikiran filosofis dengan keterangan yang disampaikan wahyu terdapat kesamaan tujuan. (3) Agama (khususnya Islam) sentiasa mendorong menuntut ilmu, di antaranya ilmu logik yang bertumpu pada penggunaan akal. Bandingkan: M.M. Syarif, (Ed.), *Para Filosof Muslim*, (Bandung: Mizan, 1994), h. 17. Sedangkan rekonsiliasi yang "diistiharkan" Ibn Rusyd, iaitu: "Agama (syara') memerintahkan untuk mempelajari falsafah, perintah tersebut walaupun tidak wajib minimal perintah sunat, selanjutnya, Ibn Rusyd menegaskan "Agama dan falsafah merupakan kebenaran yang tidak pernah bertentangan, kerana keduanya merupakan saudara kembar. Lebih jelasnya dapat ditela'ah pada: Ibnu Rusyd, *Fashl al-Maqal wa Taqrir ma bain al-Syari'at wa al-Himat*, Tahqiq Muhammad Imarat, (Cairo: Da al-Ma'arif, 1972), h. 22 dan 31

sub bab ini akan diperinci kepada: ketuhanan dalam priode budaya, Tuhan dalam priode wahyu, Tuhan dalam priode falsafah Yunani Klasik.

1. Ketuhanan dalam priode budaya

Berbagai disertasi diajukan sebagai sumber kepercayaan terhadap kewujudan Tuhan, ada yang berpendapat bahawa keyakinan akan adanya Tuhan dimulai dari mitos-mitos. Manusia primitif membangun mitologi berdasarkan kepada tingkat ikut serta mereka di dalam berbagai peristiwa dan prosesnya, refleksi mereka terhadap fenomena alam tidak hanya sekedar teori ataupun praktik membangun namun seringkali mereka mengkonstruksi mitologi mereka dengan sikap sempatetis.¹¹

Teori tentang kepercayaan terhadap Tuhan juga dibangun dengan berpijak kepada pengamatan psikologi, dengan menerangkan bahawa timbulnya keyakinan terhadap keberadaan Tuhan didorong oleh kelemahan masyarakat primitif dalam merangsang berbagai situasi dan kondisi alam yang mereka hadapi. Max Mulcr menyebut peristiwa psikologi tersebut dengan kosmos yang tidak dapat diamati, dengan ciri sebagai "*the infinite*".

¹¹ Thomas F. Odea, *Sosiologi Agama suatu Pengantar Awal*, Terjemahan Tim Penerjemah YOSOGAMA, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), Cet. ke-5, h. 79

Sedangkan Durkheim menamakannya *traumatis* manusia karena ia tidak berdaya merangsang peristiwa alam. Secara psikologi manusia mengkagumi harmoni dan semula jadi alam kemudian sikap tersebut meningkat sebagai suatu kepercayaan, ungkap Van der Leeuw. Agama bersumber kepada sumber internal; berupa proyeksi psikologi serta pendapat pengalaman subjektif yang diungkapkan oleh manusia, begitupun agama diselidiki dari sumber internal ; berupa reaksi manusia dalam mengantisipasi peristiwa alam, kemudian menanggapinya sebagai kejadian yang memiliki makna tersendiri.¹²

Dari berbagai disertasi tentang lahirnya bentuk kepercayaan terhadap wujudnya Tuhan, dapat ditarik suatu kesimpulan iaitu bahawa keyakinan akan idea ketuhanan dirumuskan dari berbagai peristiwa, bukan hanya seperti yang dikemukakan dari berbagai analisa pakar di atas, bahkan peristiwa munculnya kepercayaan terhadap suatu kekuatan super natural lebih lengkap, ringkasnya keyakinan terhadap kewujudan idea ketuhanan lahir dari pengaruh pantulan kejiwaan, sosial serta pengalaman kehidupan manusia primitif.¹³

Selanjutnya, kepercayaan tentang Tuhan berkembang melalui tiga tahap, iaitu fasa polytheisme, henotheisme, dan monotheisme. Pada tahap polytheisme, faham tentang Tuhan masih bersifat kekeluargaan, ertinya

¹² *Ibid.*, h. 45 - 47

¹³ Abbas Mahmud al-Aqqad, *op.cit.*, h. 20

pada tahap ini setiap keluarga memiliki keyakinan masing-masing tentang Tuhan yang mereka sembah.

Kepercayaan pada tahap polytheisme merupakan suatu masa peralihan kepercayaan yang kemudian berpindah kepada keyakinan adanya dewa-dewa. Peningkatan faham ketuhanan seperti demikian baru merupakan evolusi setingkat, kerana posisi dewa yang diyakini sebagai Tuhan yang disembah masih bersifat berbilang sesuai dengan jumlah kelompok keluarga atau suku, serta di sisi lain kepercayaan pada tahap politheisme masih menganggap dewa-dewa yang disembah tersebut seperti sifat yang dimiliki oleh manusia, akibatnya penyembahan yang dilakukan adalah dengan memberikan sajian-sajian yang sesuai dengan sifat antropomorfisme dari sembah tersebut.¹⁴

Meskipun tahap polytheisme merupakan suatu tahap lanjutan dari keyakinan terhadap animisme, namun terdapat kemajuan yang bererti dalam bentuk keyakinan, kepercayaan terhadap dewa-dewa merupakan suatu tingkat kepercayaan yang lebih tinggi dari tingkat kepercayaan sebelumnya.

Terdapat beberapa perbezaan antara ruh-ruh dalam tahap dinamisme dan animisme dengan para dewa dalam keyakinan polytheisme, perbezaan tersebut iaitu, keperibadian para dewa lebih jelas jati dirinya dibandingkan dengan jati diri ruh-ruh, kemudian pada diri dewa-

¹⁴Departemen Agama RI, *Perbandingan Agama*, (Jakarta: Ditbinpantan Islam, 1981), h. 38

dewa tersebut telah terlihat pemisahan sifat yang baik dimiliki oleh suatu dewa sedangkan sifat yang buruk dimiliki oleh dewa lainnya.¹⁵

Meskipun pada awalnya kedudukan berbagai dewa dalam tahap polytheisme memiliki kedudukan yang hampir tidak berbeza, namun kerana perubahan berbagai situasi serta pelapisan struktur masyarakat menyebabkan terjadinya penggolongan kedudukan dewa-dewa tersebut. Suatu dewa mungkin sahaja menempati kedudukan tinggi dalam suatu masyarakat dikeranakan suatu sebab, baik politik, sosial dan budaya yang meningkatkan melebihi keadaan masyarakat lainnya, misalnya Dewa Zeus dalam agama Yunani, Jupiter dalam agama Romawi Dewa Amon di Mesir.¹⁶

Kemungkinan untuk naiknya posisi suatu dewa dalam masyarakat primitif menyebabkan timbulnya suatu persaingan di antara penyembah dewa masing-masing, kerananya dalam masyarakat primitif seringkali terjadi peperangan untuk mempertahankan bahkan untuk menaikkan kedudukan Tuhan yang mereka sembah. Kelanjutan dari berbagai persaingan dewa-dewa ini melahirkan tahap kedua dalam perkembangan kepercayaan terhadap kekuatan supra natural, tahap kedua ini disebut dengan tahap *henotheisme*, (tahap penyeleksian).

Meskipun dalam priode ini kepercayaan masyarakat masih berbentuk polytheism, dalam erti mengakui berbagai dewa dengan

¹⁵ Harun Nasution, *Filsafat Agama*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), h. 29

¹⁶ *Ibid.*, h. 30

peranan masing-masing, namun masyarakat pada priode ini telah mengadakan penapisan serta menentukan satu di antara sedemikian banyak dewa menempati tempat tertinggi serta lebih berkuasa dibanding dewa-dewa lainnya.

Penempatan suatu dewa pada posisi yang lebih tinggi disebabkan oleh berbagai sebab, baik kerana pemujanya merupakan suku yang lebih berkuasa, yang pengaruh terhadap penyembahannya lebih luas atau kerana dewa tersebut dianggap memiliki peranan yang lebih menentukan dibanding peranan yang dipegang oleh dewa yang lain.¹⁷

Pada tahap henotheisme kepercayaan terhadap adanya dewa tertinggi di samping adanya berbagai dewa dengan tingkatan yang lebih rendah dapat diselidiki dalam berbagai kehidupan masyarakat kuno, baik pada masyarakat Mesir Kuno, Yunani Kuno, Romawi Kuno serta Farsi Kuno.

Masyarakat Mesir Kuno menganut kepercayaan terhadap berbagai dewa yang disimbolkan kepada kekuatan alam, binatang, berhala serta berbagai roh nenek moyang yang diagungkan kerana berbagai kelebihan serta kesaktian yang dimilikinya semasa hidup.¹⁸

Meskipun masyarakat Mesir Kuno mempercayai berbagai sem-bahan, namun terdapat suatu sembahan yang diisytiharkan sebagai dewa

¹⁷ Abbas Mahmud al-Aqqad, *op.cit.*, h. 22

¹⁸ Muhammad Fauzi bin Haji Awang, *Ugama-Ugama Dunia*, (Kelantan Malaysia: Pustaka Aman Press, 1971), h. 29

tertinggi yang disebut dengan “Dewa Re”, pada mulanya Dewa Re hanyalah dewa tempatan yang tidak dikenal kecuali oleh masyarakat yang berada di sekitar daerah Thebe, tetapi manakala Thebe berhasil menjadi pusat kehidupan politik Mesir Kuno Dewa Re juga dijadikan sebagai dewa utama.¹⁹

Sedangkan pada masyarakat Yunani Kuno terkenal dengan bermacam mitos-mitos kepercayaan tentang berbagai dewa yang disembah oleh masyarakat Yunani Kuno. Masyarakat Yunani Kuno mempercayai bahawa tuhan-tuhan mereka merupakan suatu kekuatan kebaikan yang dapat dimintai berkah melalui berbagai upacara serta persembahan-persembahan. Zheus merupakan dewa yang tertinggi di antara dua belas dewa dalam kepercayaan Yunani Kuno, yang bersemayam di gunung Olympus.²⁰

Perkembangan bentuk-bentuk kepercayaan juga mengalami evolusi di tengah masyarakat Romawi Kuno. Pada tahap henotheismenya Romawi Dewa Jenus merupakan dewa yang menguasai asal-usul, baik ruang mahupun waktu. Dewa Jenus merupakan penguasa tertinggi terutama disebabkan oleh kerana pentingnya masalah-masalah yang berada di bawah kekuasaannya, dia menguasai seluruh tempat yang awal

¹⁹ Hasan Sadhely, dkk., *Ensiklopedia Umum*, (Yogyakarta: Yayasan Kanasisius, 1977), h. 760

²⁰ *Ibid.*, h. 491

dan tempat akhir, baik yang nampak mahupun yang abstrak, dia juga menentukan segala awal pertumbuhan dan akhirnya.²¹

Agama masyarakat Farsi Kuno dikuasai oleh kepercayaan Zoroaster, yang dikembangkan oleh tokoh Zoroaster sebagai upaya penyempurnaan terhadap agama Majusi yang mempercayai dualisme kekuatan ketuhanan, iaitu Tuhan Terang serta Tuhan Gelap, di mana keduanya memiliki kekuasaan yang berimbang dan saling menghancurkan.

Dengan reformasi yang di bawa oleh Zoroaster kedudukan Ahriman dijatuhkan; dari sebagai lawan yang seimbang dengan Hurmuz, kemudian Ahriman ditempatkan sebagai penderhaka yang sentiasa diburu oleh Hurmuz, keyakinan ini dianut baik dalam tradisi Farsi Kuno pascareformasi mahupun dalam falsafah agama Zoroaster.²²

Dari huraian tentang tahap henotheisme di atas terlihat suatu kemajuan kepercayaan ketuhanan ke arah monotheisme. Dengan adanya upaya seleksi, maka idea ketuhanan mulai dipersiapkan sebagai landasan penerimaan prinsip monotheisme, pada awalnya keyakinan montheisme dibawa oleh masyarakat Yahudi.

2. Ketuhanan dalam priode wahyu

²¹ *Ibid.*, h. 492

²² Bandingkan: SIR. M. Iqbal, *Metafisika Persia*, Terjemahan Joebaar Ayoeb, (Bandung: Mizan, 1995), h. 38 - 39

Proses lanjutan dari keyakinan henotheisme menghantarkan umat manusia kepada keyakinan monotheisme. Pada tahap monotheisme keyakinan masyarakat tentang idea ketuhanan tidak lagi bercorak pluraliti, tetapi kerana berbagai sebab seperti yang telah dijelaskan pada halaman terdahulu – priode henotheisme – yang disandarkan kerana keunggulan suatu masyarakat atau disebabkan kerana peranan penting yang dimainkan oleh Tuhan yang disembah suatu kelompok masyarakat akhirnya diisytiharkan sebagai Tuhan yang disembah secara umum oleh suku bahkan bangsa lain yang tunduk kepada Tuhan dari masyarakat yang lebih unggul tersebut.

Masyarakat monotheisme yang pertama dikenal adalah bangsa Bani Israil, yaitu keturunan Nabi Ishaq putra Nabi Ibrahim A.S. Catatan sejarah menjelaskan bahawa faham monotheisme telah dikenal dan dianut oleh bangsa Yahudi pada abad ke 8 sebelum Masehi.²³

Faham Tauhid yang dianut oleh bangsa Yahudi dibawa dan dikembangkan oleh Nabi Musa A.S. Meskipun berbagai ayat Al-Qur'an menjelaskan bahawa "Faham Tauhid" telah diperkenalkan oleh Nabi Ibrahim A.S. Namun tidak jelas sejauhmana faham tauhid tersebut memasyarakat di kalangan pengikutnya, walaupun memiliki pengaruh tetapi belum tersusun secara sistematis bagaimana faham tauhid yang dibawa Nabi Ibrahim mempengaruhi pola hidup dari masyarakat.

²³ Harun Nasution, *op.cit.*, h. 33

Bangsa Yahudi pada awalnya juga meyakini penjisiman bagi Tuhan mereka, mereka beranggapan Tuhan mereka beraktiviti sebagaimana aktiviti manusia di dunia. Kedatangan Nabi Musa memurnikan konsepsi monotheisme Yahudi kepada Faham Tauhid. Bangsa Bani Israil menamakan Tuhan mereka dengan sebutan *Yah we*.²⁴

Keyakinan terhadap ketauhidan *Yah We* terutama disebabkan kerana berbagai kemenangan Bangsa Yahudi dalam berbagai peperangan melawan suku bangsa lain, masyarakat Bani Israil mengistiharkan bahawa kemenangan mereka merupakan sebagai bukti nyata keperkasaan *Yah We*, kerananya *Yah We-lah* satu-satunya yang berhak untuk disembah serta diagungkan.

Aqidah Bangsa Yahudi merupakan suatu aqidah yang berproses dari penjisiman serta mengilustrasikannya ke dalam gambaran-gambaran patung kemudian secara bertahap meningkat ketahap pensuciannya dari sifat materi kepada sifat metafisis yang bebas dari antropomorfisme (paham kebendaan).

Bangsa Israel setelah meninggal nabi-nabi mereka – seperti Musa, Harun, Daud, Sulaiman, Zakaria dan Yahya – kembali menyelewengkan

²⁴ Bangsa Yahudi yang tertindas di Mesir di bawah kekejaman Raja Ramses II (Firaun) dibebaskan oleh Nabi Musa A.S. Nabi Musa bukan hanya membebaskan Bangsa Bani Israil dari penjajahan fizik, namun Nabi Musa juga yang pertama kali mengingatkan mereka akan Tuhan yang Esa dengan panggilan *Yah We*, kemungkinan kata ini merupakan *dhamir ghaib* dari kata “*huwa*” panggilan buat “orang ketiga tunggal”.

aqidah tauhid yang murni. Yahudi kembali kepada penyakit lamanya iaitu pengingkaran terhadap aturan illahi serta keyakinan monotheistik yang mereka terima dari Musa A.S. keingkaran mereka seperti tercantum dalam Bible:

Tetapi akan jadi kelak, jikalau tiada kamu mahu dengar akan bunyi suara Tuhan Allahmu, supaya kamu melakukan dengan yakin segala hukum-Nya dan undang-undang-Nya, yang ku pesan kepadamu sekarang, maka selalu kutuk ini akan datang atas kamu dan terkena kepadamu.

Maka Tuhanpun akan menceraikan kamu di antara segala bangsa, daripada hujung bumi datang kepada hujungnya, maka di sana biarlah kamu berbuat bakti kepada berhala, yang tiada dikenal dahulu oleh kamu dan nenek-moyangmu pun tidak, iaitu yang daripada kayu atau batu.

(Ulangan: 28; 15, 64)²⁵

Setelah ajaran monotheisme yang dibawa Nabi Musa diwarisi oleh generasi berikutnya, maka ajaran tauhid kembali dimurnikan oleh wahyu yang dibawa oleh almasih (yang ditunggu) Isa Ibn Maryam. Kedatangan Nabi Isa A.S. bertujuan memurnikan kembali keyakinan bangsa Israel pada khususnya dan umat manusia umumnya, setelah aqidah itu kembali dicampuradukkan bahkan diselewengkan oleh bangsa Yahudi.

Tugas Nabi Isa membawa wahyu lebih bersifat reformasi terhadap doktrin mono-theisme yang telah diletakkan oleh Nabi Musa, kenyataan senada seperti yang dikemukakan oleh Nabi Isa A.S. "Aku diutus hanya kepada domba-domba yang hilang dari Bani Israel" (Matius: 15: 24), berikutnya Nabi Isa berkata: "Aku diangkat oleh Allah menjadi nabi buat

²⁵ H.S. Tharick Chebab, *Al-Kitab (Bible)*, (Jakarta: t.p., 1974), h. 25

keluarga Israel, untuk menyembuhkan orang-orang yang lemah” (Injil Barnabas: 52: 13).

Dari kenyataan di atas terlihat jelas bahawa wahyu yang dibawa Nabi Isa A.S. merupakan suatu reformasi terhadap keyakinan terdahulu, yaitu agama Bangsa Yahudi. Fahaman ketuhanan yang diterima oleh Nabi Isa untuk disampaikan kepada Bangsa Israel ialah keyakinan terhadap keesaan Allah (monotheisme) murni, seperti ungkapan Paulus²⁶: “Tidak ada Allah lain, melainkan yang satu Bagi kita hanya ada satu Allah, Sang Bapa, dan satu Yesus Kristus”.²⁷

Fahaman keesaan Tuhan dalam Agama Nasrani mulai dirusak oleh pemuka-pemuka agama Nasrani sendiri terutama setelah Justinus Martyr (90 – 165 M) memperkenalkan falsafah Yunani yang dipadukan dengan doktrin ketuhanan agama Nasrani. Namun sebenarnya kemungkinan penyimpangan dalam agama Nasrani telah terlihat semenjak ajaran Agama Nasrani dikembangkan oleh Paulus, terutama kerana sifat ajaran yang dibawa oleh Paulus ke dalam Agama Nasrani bersifat apo-logetik bahkan spekulatif, sementara failasufis helenistik yang dikuasai oleh

²⁶ Paulus mulanya bernama Saulus Bangsa Yahudi dari golongan Parisi yang lahir lebih kurang 10 tahun lebih muda dari Nabi Isa Al Masih. Orang tuanya dari golongan hartawan, yang menetap di Tarsus (Asia Kecil) suatu daerah yang dipengaruhi oleh falsafah helenistik. Pada awalnya Paulus dididik dan dipersiapkan untuk jadi *pentolan* Yahudi bahkan dia menguasai dengan baik perjanjian lama dan falsafah Yunani, namun setelah tersalibnya “Isa A.S”. Paulus mengistisharkan diri sebagai rasul Yesus.

²⁷ H.S. Tharick Chehab, *op.cit.*, h. 69

oleh Paulus demikian kukuh mewarnai doktrin-doktrin keagamaan yang dikembangkan oleh Paulus. Seperti yang ditegaskan oleh Von Planten:

1. Falsafah Kristian semenjak awalnya telah membawa muatan falsafah Klasik Yunani, yang bersifat atheitik (dalam ertian tidak memiliki agama formal).
2. Falsafah yang dikembangkan oleh Paulus yang kemudian banyak dijadikan sebagai dasar pemikiran Gereja Kristian sebenarnya bercorak aliran Stoa yang panthaistik, bahkan dalam berbagai hal bertentangan dengan teks Taurat.
3. Ajaran falsafah Kuno tentang Logos telah disludupkan oleh Paulus ke dalam ajaran Kristian, yang merupakan pangkal spekulasi ketuhanan Isa dengan terlebih dahulu menggelarnya “logos”.²⁸

Berbagai celah terlihat dalam ajaran Nasrani, sehingga faham pemurnian tauhid yang dibawa oleh Nabi Isa, selanjutnya ditafsirkan oleh para pengikutnya – salah seorang tokohnya dikenal dengan nama Athanasius lahir pada abad ke-empat masehi – sehingga ajaran monotheisme Nasrani yang murni berubah menjadi ajaran Trinitati, meskipun berbagai spekulasi dimunculkan untuk mempertahankan bahwa “trinitati” tersebut merupakan pancaran terhadap tauhid, namun jawapan tersebut lebih bersifat apologetik yang menodai kemurnian tauhid.

²⁸ Hasbullah Bakry, *Di Sekitar Falsafah Skolastik Kristien*, (Jakarta: Firdaus, 1991), h. 9

Kemunculan Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW. tujuh abad kemudian merupakan landasan yang kuat bahawa aqidah ketuhanan perlu disempurnakan kembali dengan meletakkan suatu kerangka monotheisme yang kokoh serta tidak memberikan peluang untuk penyimpangan kepada sikap dualisme ketuhanan apalagi kembali kepada faham polytheisme, Islam menegaskan secara jelas bahawa aqidah yang benar dan kukuh adalah keyakinan akan keesaan Tuhan, esa dalam ertian yang mutlak dan tidak mungkin ditafsirkan tentang keesaannya baik kepada tarkif mahupun kepada penjisiman.²⁹

3. Teori Ketuhanan dalam falsafah Yunani Klasik

Menelusuri jejak idea ketuhanan yang pernah dianut oleh umat manusia dapat dimulai dari priode faham ketuhanan yang bersumber kepada kebiasaan serta penafsiran sederhana untuk menafsirkan berbagai gejala alam yang dihadapi oleh manusia. Gejala alam tersebut melebihi ke-kuatan manusia terutama dalam mengendalikannya buat keselamatan bahkan kesejahteraan suatu bangsa. Ketuhanan dalam tahap pertama ini seperti yang telah dijelaskan merupakan tahap budaya. Kelanjutan dari tahap budaya memiliki dua cabang, cabang pertama keyakinan terhadap pencipta diterima oleh manusia dari wahyu dalam beberapa agama

²⁹ Untuk melihat secara panjang lebar tentang penjelasan tentang idea tauhid dalam ajaran Islam, Lihat Muhammad Abduh, *Risālah al-Tawhīd*, (Cairo: Dar Al-Manar, 1366 H)

samawi, Islam merupakan muara serta puncak dari mata-rantai wahyu yang terakhir buat segenap umat manusia.

Cabang yang kedua, idea ketuhanan dikembangkan oleh spekulasi para pemikir, mereka dikenal dengan sebutan failasuf. Para failasuf berangkat dari fenomena tentang alam yang mereka perhatikan secara sistematis dan radikal, pengamatan yang mereka lakukan bukan hanya berhenti pada fakta-fakta empiris bahkan proses pemikiran tersebut terus meningkat ke tingkat meta-empiris, iaitu pengkajian tentang idea yang mutlak sebagai sumber dari segenap kenyataan yang ada namun dibatasi oleh ruang dan waktu. Sebahagian dari para failasuf tersebut merupakan failasuf Yunani Klasik, yaitu failasuf alam yang dimulai oleh Thales (624 – 548 SM).³⁰

Arus falsafah Yunani terus mengalir hingga hampir lapan abad lamanya. Tokoh failasuf Yunani yang terakhir adalah Plotinus (204 – 270 M). Hasil pemikiran Yunani terhadap peradaban manusia merupakan suatu sumbangan yang tidak ternilai, hampir seluruh peradaban manusia pasca Yunani dipengaruhi oleh pemikiran dari Yunani tersebut. Islam merupakan jambatan yang menghubungkan pemikiran Yunani kepada dunia Barat khususnya, serta dunia moden umumnya. Namun perlu ditegaskan bahawa Islam bukan hanya menyalin atau sebagai alat pemindahan kebu-

³⁰ Poedjawijatna, *Pembimbing Ke arah Alam Falsafah*, (Jakarta: Pembangunan, 1978), h. 20

dayaan dari Yunani, Islam telah melengkapi bahkan memberikan idea yang sangat tegas terhadap falsafah Yunani.³¹

Hubungan falsafah Yunani dengan pemikiran Islam dapat diselidiki dari bentuk formal spekulasi pemikiran Islam umumnya bercorak Yunani. Dari kenyataan ini, Islam merupakan pemersatu kedua arus pemikiran ketuhanan yang dibawa oleh falsafah serta menyempurnakan faham ketuhanan yang dibawa secara mendasar oleh wahyu.

Spekulasi falsafah ketuhanan yang telah diceburi oleh pemikir Yunani akan dikemukakan secara ringkas dan yang akan disinggung adalah empat tokoh besar dalam falsafah Yunani Klasik, iaitu Aliran Phitagoras, Plato, Aristoteles dan Plotinus. Keempat tokoh Yunani ini merupakan tokoh yang sangat mempengaruhi corak formal pemikiran Islam. Falsafah Ibn Sina secara umum, serta falsafah ketuhanannya secara khusus merupakan variasi yang kukuh dari Phytagorean, Platonisme, serta Aristotelean.

Pythagoras berasal dari Samos, diperkirakan lahir pada tahun 508 SM. Tetapi oleh sebab keadan daerahnya yang kacau, Pythagoras mengembara hingga keseluruh dunia Greek, akhirnya ia menetap di Kota

³¹ Untuk menyelidiki buah dari pemikiran Islam terhadap pemikiran Yunani, lihat: Mehdi Nakostee, *Konstrubusi Islam Atas Dunia Intelektual Barat*, Terjemahan Joko S. Kanhar, (Jakarta: Risalah Gusti, 1996), h.45

Kroton Italia. Di kota inilah Pythagoras mengembangkan ideanya melalui sekolah yang didirikannya.³²

Falsafah yang dikembangkan oleh Pythagoras memiliki sifat tersendiri bila dibandingkan dengan ajaran falsafah Yunani lainnya, iaitu berupa latihan kejiwaan yang ketat untuk meningkatkan etika dan moral yang baik. Dalam masalah mengenai ketuhanan, Pythagoras mendasarkan pemikirannya pada doktrin “bilangan”.

Angka satu menurut Pythagoras merupakan asal dari sekalian bilangan, spekulasi angka satu terus menuju ke tingkat metafisis, angka satu merupakan asal segala yang “*mawjud*”, dalam kaitan seperti ini angka menurut Pythagoras sudah menanjak ke tingkat simbol, sehingga idea ketuhanan dalam falsafahnya sudah dibebaskan dari perspektif materialistik.

Angka satu yang diajukan Pythagoras merupakan angka tunggal yang berdiri sendiri dan tidak dapat dibagi, kerana tidak memiliki bahagian secara mutlak. Angka tunggal ini merupakan komponen yang menyusun segala yang “ada” – baik yang konkrit mahupun yang abstrak – bermula dari pemikiran tersebut dapat disimpulkan bahawa kewujudan yang Esa fanthaistik pada beranika ragam bahkan lebih jauh kewujudan

³² Muhammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani III*, (Jakarta: Tinta Mas, 1968), h.

alam semesta sangat bergantung kepada kewujudan angka satu sebagai simbol Tuhan.³³

Langkah yang telah ditempuh oleh Pythagoras tentang pembebasan yang asal dari sifat materialistik dilanjutkan oleh Plato, murid dari Failasuf Socrates. Plato berasal dari keturunan bangsawan, dilahirkan di Athena tahun 427 SM meninggal juga di Athena tahun 347 SM. Plato sebagai pemikir Yunani berusaha menyelesaikan masalah filosofis yang dihantarkan pendahulunya, persoalan yang tidak tetap dan sentiasa berubah. Plato memulai pengkajian filosofisnya dengan menghasilkan konsepsi "idea". Bagi Plato yang nyata bukanlah yang tampak dan beraneka ragam, semua maujud merupakan bayangan dari suatu wujud universal dan bersifat metafisis, yang diistilahkan oleh Plato dengan idea, Apa saja yang dapat ditangkap oleh deria manusia tidak lebih hanyalah bayangan dari yang mutlak ada pada alam idea, jadi konsepsi idea merupakan "wujud" yang hakiki.³⁴

Teori ideanya Plato merupakan suatu teori yang sulit difahami bila bermula dari logik induksi terlebih lagi jika teori idea diletakan pada tingkatan naturalistik.

Bila dilihat dari permukaan, yang paling keras menentang konsepsi idea Plato adalah muridnya sendiri iaitu Aristotles seorang failasuf Yunani yang luas pengaruhnya, baik di Timur mahupun di Barat.

³³ Poedjawijatna, *op.cit.*, h. 29

³⁴ Hana Kebbaz, *Jumhuriyah Aplaton*, (Beirut: Dar al-Turats, t.th.), h. 216

Aristotles dilahirkan di Stagaria, Semenanjung Kalkidika di Trasia/Balkan pada tahun 384 SM. Meninggal 322 SM.

Kemunculan Aristotles seperti yang telah dibincangkan di atas adalah untuk menentang teori Plato tentang hakikat yang ada merupakan yang universal berada di alam idea, Aristotles mengemukakan antithesis dari thesis idea, yang “wujud” bukan hanya ada dalam idea, tetapi yang nyata merupakan suatu keberadaan yang mesti diterima kewujudannya.

Bagi Aristotles; gerak merupakan sesuatu yang wujud, kerana gerak merupakan salah satu dari sebab yang menelusuri gerak, maka Aristotles menuju ke tingkat “penghadiran” adanya akhir dari rantai gerak. Silsilah gerak mengharuskan adanya suatu sumber gerak yang tidak bergerak, hasil analisis Aristotles ini oleh pengikutnya ditafsirkan sebagai Tuhan.

Berbagai aliran falsafah Yunani pada akhirnya berakhir ke tangan Plotinus pendiri aliran Neoplatonisme, dilahirkan di Likopolis Mesir pada tahun 204 M meninggal tahun 270 M di Roma Itali. Meskipun antara Plato dan Aristotles secara formal terlihat pertentangan pemikiran yang satu bergerak dari yang umum kepada yang khusus serta menganggap yang universallah yang benar-benar ada bahkan sumber sekalian ada di alam ini, menurut Plato hubungan antara yang universal dengan yang persial adalah hubungan yang wujud dengan bayangannya. Sedangkan Aristotles tidak mengingkari yang ada parsial. Justeru dari parsial inilah, maka yang asal dapat ditelusuri sebab sumber gerak baru dapat diketahui

apabila pengamatan diarahkan kepada yang bergerak. Benang merah di antara guru dan muridnya ini adalah memecahkan masalah hubungan antara yang mutlak dengan yang relatif.

Meskipun Plotinus mengklaim dirinya sebagai pengembang aliran Neoplatonisme tetapi lebih profesional bila Plotinus diletakkan sebagai mediator yang telah mensintesiskan berbagai arus filosofis para pendahulunya dari Yunani bahkan buah fikiran Plotinus bercampur dari tradisi mistik yang bersumber dari Timur.

Plotinus mengembangkan pemikirannya dengan menghasilkan konsepsi Yang Esa (*the One*). Yang Esa bukan kualiti, namun ia merupakan sebab kuantiti meskipun Yang Esa merupakan sebab kuantiti bukan berarti pada-Nya terdapat kemajemukan. Meskipun dalam tingkatan potensial. Tuhan yang Esa, bukan tidak wujud, tetapi Dia tidak berada pada tingkatan wujud. Kewujudannya lebih tinggi dari eksistensi wujud, *The One*, tidak berhajat kepada yang banyak. Namun antara yang suci lagi Esa tersebut dengan yang banyak dan relatif pada alam memiliki hubungan berupa hubungan emanasi (memancar).

Setelah menelusuri kedua cabang perkembangan faham ketuhanan dapat dilihat adanya suatu muara akhir dari kedua arus tersebut. Arus yang bergerak melalui dinamika wahyu diterima dan disempurnakan oleh wahyu terakhir iaitu Islam. Sedangkan arus yang menempuh jalur akal-budi juga diserap dan disaring oleh Al-Qur'an dan Sunnah Nabi Muhammad SAW. Kedua arus besar tersebut dihasilkan oleh tokoh-tokoh

pemikir Muslim yang kreatif, sehingga mereka mampu membangun suatu paradigma peradaban yang disumbangkan keseluruh umat manusia.

3.2 *Falsafah Ketuhanan Ibn Sina*

Di dalam memahami masalah ketuhanan, secara umum hanya diketahui bahawa Allah adalah Esa dari segala segi-Nya. Ternyata dibalik isu yang bagi awam terasa begitu kecil/sederhana telah terjadi pergelutan intelektual yang demikian hebat di masa lalu baik di kalangan Islam sendiri mahupun di kalangan ahli-ahli ketuhanan yang terkenal bersifat rasional dan terbuka.

Di kalangan pemikir Islam sendiri isu ketuhanan telah merebak/melebar menjadi tema pokok yang mempertegas garis batas pemikiran teologi rasional dan tradisional dengan semua kewujudannya. Sulitnya pembahasan ketuhanan dalam Islam akan dapat difahami apabila diletakkan dalam perspektif dunia abad pertengahan (abad ke 9 – 13 M).

Dunia intelektual abad pertengahan ditandai dengan perkembangan-perkembangan yang terjadi pada lima wilayah geografis, Cina, Jepun, India, Dunia Kristian, serta dunia Islam di wilayah Timur dan Barat. Lima wilayah geografi, tersebut dapat dipandang sebagai dua budaya besar, India, Cina dan Jepun mewakili dunia Timur, sedangkan dunia Kristian dan Muslim sebagai dunia peradaban/ budaya Barat.

Kedua budaya Timur dan Barat tersebut dipisahkan oleh jarak geografis mahupun gagasan pemikiran. Sedangkan hubungan intelektual yang terjadi di

antara mereka sangatlah kurang dan peluangnya untuk saling mempengaruhi terwujudnya saling hubungan budaya Timur dan Barat sangatlah kecil. Di atas jurang itulah Islam membangun “meskipun sempit” jembatan bagi lalu lintas pertukaran budaya secara intensif dan terbuka. Ketika peradaban Eropa (Barat Latin) seolah-olah mengalami kemunduran, mengabaikan warisan ilmu dan falsafah (Greco-Helenistik), Islam memikul tanggung jawab untuk meneruskannya bahkan dengan kelicikan kreatif yang dimilikinya telah memperkaya warisan tersebut.³⁵

Ibn Sina (370 –428 H/ 980 –1037 M) sebagai salah seorang failasuf Muslim tidak luput dari “lajunya arus” dua budaya yang mengalir ke titik kulminasi. Untuk membaca pemikiran *al-Syekh al-Rais*, terutama dalam bidang falsafah ketuhanannya terlebih dahulu akan dideskripsikan kondisi historis yang melatarbelakangi dicituskannya spekulasi teologis tersebut.

1. Islam dan percampuran berbagai peradaban

Salah satu keistimewaan Al-Qur’an adalah senantiasa “bercakap” tentang prinsip. Dengan watak seperti ini memungkinkan Al-Qur’an tampil merangsang dan menyaring arus peradaban yang ditemuinya, watak seperti inilah yang dimainkan oleh Al-Qur’an di saat kebangkitan Islam klasik (650-1250 M).

Jatuhnya kota Iskandariyah ke tangan panglima Amr bin al-As (Salah seorang jeneral pada masa pemerintahan Khalifah Umar bin al-Khattab, memerintah 634 – 644 M) pada tahun 641 M menandai lengkap

³⁵ Mehdi Nakosten, *op. cit.*, h.1

penaklukkan Islam terhadap Timur Dekat. Ketika daerah tersebut dikuasai Islam, kebudayaan Yunani telah berkembang dengan suburnya di Mesir, Syria dan Iraq, dikembangkan oleh Iskandar Agung. Tentang bagaimana pentingnya peranan yang dimainkan oleh Iskandariyah dalam mengembangkan budaya Yunani, seperti ditulis oleh Majid Fakhry:

Iskandariyah merupakan pusat studi falsafah dan teologi Yunani yang sangat penting pada abad ke tujuh, walaupun tentu saja bukan satu-satunya. Di Syiria dan Irak, Falsafah Yunani telah dipelajari sejak abad keempat, tepatnya di kota Anthiock, Harran, Edessa dan Qimnestin di (kawasan) Syiria Utara, dan di kota Nisibis dan Ras'aina di dataran tinggi Irak. Pusat-pusat studi tersebut masih berkembang subur ketika pasukan Arab memasuki Syiria dan Irak. Pengkajian tentang falsafah Yunani telah diusahakan terutama sebagai alat untuk memberi kunci masuk ke dalam naskah-naskah teologi yang mengalir terutama dari Iskandariyah kepada sarjana-sarjana Syiria dari berbagai lembaga yang patut dihormati ini. Pada saat itu risalah teologi diterjemahkan ke dalam bahasa Syiria, khususnya karya Eusebios Sejarah Gereja-Gereja Pengakuan (rekognitiones) yang dipandang berasal dari St. Clement dari Iskandariyah. Theophany karya Ensebius, Discurses karya Titus dari Bostra untuk melawan kaum Mamichaenn, dan karya-karya Theodor dari Mopseustia serta Didorus dari Tarsus.³⁶

Imperium yang pernah dibangun oleh Umat Islam membentang mulai dari Spanyol di sebelah Barat sampai ke Filipina di sebelah Timur, dan dari Afrika Tengah di sebelah Selatan sampai ke Tasik Aral di sebelah Utara. Daerah-daerah yang bernaung dalam pemerintahan Islam ketika itu meliputi, sebahagian besar Spanyol – kecuali Leon, Castile dan Navarro – semua wilayah Afrika Utara dari Tagier di pantai Atlantik sampai Mesir di Laut Merah, Sardinia, sebahagian Sisilia, dan seluruh Timur Tengah,

³⁶ Majid Fakhry, *A History Of Islamic Philosophy*, (New York: Columbia Universty Press, 1983), h. 27-28

membentang ke Utara sampai pegunungan Kaukasus, Ural dan Yordania, Ke Timur meliputi kawasan Punjab, Sind dan Gujarat di India, Ke Timur Laut meliputi Ferghana; Ke Selatan meliputi segenap semenanjung Arabia dan ke Barat sampai ke perbatasan Byzantium.³⁷

Dalam daerah imperium muslim yang luas tersebut terdapat pusat-pusat peradaban yang jauh lebih tinggi dari tingkat peradaban bangsa Arab penganut Islam. Pusat-pusat peradaban yang dalam kekuasaan pemerintahan Islam ketika itu meliputi:

- a. Syrian-Nestorian; Untuk meletakkan doktrin teologi Kristian, para tokoh Syrian-Nestorian dan Jacobite telah mempelajari secara mendalam ilmu pengetahuan dan falsafah Helenistik-Neoplatonisme, dikonstruksi dengan logika Aristotelean, sehingga orang-orang Kristian Nestorian memiliki tingkat kemampuan intelektual lebih unggul dibanding orang-orang Kristian lainnya, Kata H.G. Wells:

Orang-orang Kristian –Nestorian...tampak jauh lebih pandai dan berfikiran aktif dari pada para teolog Byzantium, dan berada jauh di atas tingkatan pendidikan umum dibandingkan orang-orang Kristian yang menggunakan bahasa Latin di Barat. Mereka memperoleh kebebasan dari Islam hingga berkuasanya Turki pada abad kesebelas. Mereka adalah tulang punggung intelektual Persia. Mereka telah memelihara karya-karya Aristotles baik dalam terjemahan Yunani maupun Syria. Mereka memiliki literatur matematik yang sangat banyak.³⁸

³⁷ Mehdi Nakosten, *op.cit.*, h. 11

³⁸*Ibid.*, h. 21

Dengan perantaraan Kristian-Nestorian inilah ilmu pengetahuan dan falsafah Helenistik dimodifikasi dan disalurkan ke dunia Islam.

- b. Alexandria; Pada awal abad keenam masehi Alexandria merupakan pusat kajian Kristian di Timur, setelah Kaisar Justinianus menutup Akademi Athena yang dianggap sekular pada tahun 529M, para cendekiawan Syria, Alexandria dan Yahudi melarikan diri ke Farsi dan memperoleh perlindungan dari Raja Anusirwan. Selanjutnya Farsi dikenal sebagai pusat kajian falsafah klasik, Pusat-pusat kajian tersebut adalah Salonika, Ctesiphon, Naishapur dan terutama adalah Jundi-Shapur. Aliran Alexandrian yang dikembangkan di Persia mengalami suatu asimilasi dengan peradaban dari Babilonia dan India yang sebelumnya telah memasuki Persia pra-Sasanian, seperti gambaran Mehdi Nakosten:

Perlu diperhatikan, bahkan pada abad-abad pra Sasanian, Persia telah memperoleh kekayaan ilmu pengetahuan dari Babilonia dan India, dan telah membuat kemajuan besar di bidang matematik dan muzik. Perpustakaan-perpustakaan di tempat peribadatan Zoroaster memiliki beberapa buku ilmiah dan buku tentang etika yang ditulis dalam bahasa Pahlevi (Persia Tengah)... Raja Sasania, Ardeshir, menugaskan beberapa orang ahli ke India, Mesopotamia, dan kota-kota di sekitar Bizantium untuk mengumpulkan karya-karya tentang ilmu pengetahuan, sebuah usaha yang kemudian dilanjutkan oleh penggantinya, Shapur. Karya-karya ini diterjemahkan ke dalam bahasa Pahlevi atas bantuan raja-raja tersebut.³⁹

³⁹ *Ibid.*, h. 23

Dengan jatuhnya Farsi ke tangan kekuasaan umat Islam Aliran Alexandria sekaligus berada dalam naungan pemerintahan Islam. Tidak diragukan lagi Alexandria merupakan benang - merah yang menghubungkan peradaban Babylonia - India di Timur dan Yunani - Helenis di Barat. Penguasaan umat Islam atas pusat-pusat kajian keilmuan dan falsafah telah menghembuskan kesempatan dan semangat baru penyelidikan akademik secara umum, indikasi ini dapat ditemui dengan tingginya tingkat kegairahan kajian-kajian ilmiah yang dilakukan para sarjana baik dari kalangan muslim mahupun non muslim. Kenyataan tersebut dapat disaksikan di Edessa, Nisibis dan pusat-pusat pengkajian ilmiah lainnya di Timur dekat.

Meskipun pada awalnya pemerintahan Islam (terutama pada masa pemerintahan Bani Umayyah) belum mencurahkan perhatian terhadap perkembangan kajian ilmiah secara menyeluruh, namun dalam bidang-bidang tertentu (terutama pentadbiran dan ilmu pengetahuan praktis lainnya) telah mulai mengambil dan mengembangkannya. Bahkan dalam masa yang relatif pendek penghargaan umat Islam terhadap ilmu pengetahuan dan falsafah sudah sedemikian besarnya, sebagaimana ditegaskan oleh ungkapan Al-Jazid (m. 869M):

Kita tidak memiliki buku-buku tentang zaman kuno dimana kandungan ilmunya yang luar biasa bersifat abadi dan di dalamnya terdapat bermacam ragam pelajaran tentang sejarah yang membicarakan tentang kehidupan masa lampau yang

berada di belakang penglihatan kita. Kita juga tidak memiliki hubungan dengan kekayaan pengalaman mereka, sehingga apabila kita tidak mengenalnya maka keterlibatan kita akan ilmu pengetahuan akan sangat kecil, dan jalan kita untuk memperoleh ilmu pengetahuan yang benar akan sangat kecil.⁴⁰

Dengan keunggulan yang mengagumkan umat Islam dengan menjadikan Al-Qu'ran sebagai landasan kehidupan dalam segenap aspek kehidupannya mampu menampung gelombang peradaban Barat dan Timur, memadukan, menyaring, memperkaya serta mengasimilasikannya menjadi suatu peradaban yang unik⁴¹ dan realistik.

2. Masuknya faham asing dan awal munculnya diskusi ketuhanan sebagai suatu peradaban yang mendasar, di dalam ajaran agama Islam dibandingkan dari agama wahyu lainnya, semenjak awal pertumbuhan dan di-kembangkannya, Islam telah memiliki landasan doktrin-doktrin keagamaan yang tersusun secara sistematis. Upaya penulisan ayat-ayat AlQur'an telah dimulai semenjak ayat-ayat tersebut diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW. Pada masa pemerintahan Usman bin Affan Khulafa' al-Rasyidin yang ke tiga (memerintah 644-656 M) catatan-catatan yang masih berserakan

⁴⁰ *Ibid.*, h. 17

⁴¹ Keunikan peradaban yang telah dihasilkan bahkan diterapkan oleh umat Islam dapat dilihat pada masa keemasan Islam terutama pada tahun 650-1700 M. Islam pada masa ini mampu mendorong umatnya baik dalam pencatatan politik, sehingga membentuk imperium yang terbesar dalam sejarah perkembangan umat manusia, keunikan imperialisme muslim sentiasa memajukan dan mengembangkan wilayah yang dikuasainya (Kordova misalnya). Sedangkan dalam bidang ilmu pengetahuan dan falsafah Islam mampu merekonsiasasikan hasil kreatif manusia dengan informasi wahyu, sehingga ilmu pengetahuan dan peradaban efektif dan holistik.

tersebut disusun oleh suatu urusetia yang dipimpin oleh Zaid bin Thabit salah seorang penghafal Al-Qur'an semenjak hidupnya Nabi Muhammad saw. Mushaf yang disusun oleh Khalifah Usman bin Affan yang kemudian dijadikan mushaf Al-Qur'an *standard* bagi segenap umat Islam hingga hari ini.

Kerana kewibawaan Al-Qur'an dan peribadi kehidupan Nabi Muhammad SAW., cendikiawan dari generasi pertama (sahabat) memusatkan kajian keilmuan mereka terhadap bahan-bahan yang ada di dalam kitab suci, menafsirkan dan mengambil pernyataan-pernyataan (*istinbat*) hukum dan moral yang tersirat di dalam Al-Qur'an. Hasil kegiatan kreatif generasi pertama ini timbullah ilmu tafsir, qira'at dan fiqh, untuk keperluan pengembangan Islam disusun secara sederhana ilmu retorik.⁴²

Dua langkah awal kodifikasi Al-Qur'an dan pengkajian materi kitab suci dimaksudkan sebagai upaya meneladani perilaku dan sikap hidup Rasul secara loyal dalam pengertian literalis. Sesuai dengan tujuan ini, para fuqaha' ahli tafsir dan ahli kebahasaan merupakan pemegang otoriti keagamaan yang menyusun hukum keislaman, bahkan kepada mereka juga diberikan otoriti untuk menetapkan doktrin keagamaan, susunan yang dihasilkan lebih banyak bersifat *Lughawī* (tekstual).

⁴² Majid Fakhry, *op.cit.*, h. 16

Model pendekatan keagamaan yang telah diperlihatkan generasi pertama Islam diteruskan oleh generasi berikutnya yang menamakan diri mereka dengan “generasi *Salaf*”. Corak pemahaman keagamaan kedua generasi awal Islam ini dari satu segi mengakibatkan dangkalnya pemahaman keagamaan namun di segi yang lain corak demikian telah membentuk suatu landasan keagamaan yang kukuh dengan terkristalisasinya nas-nas kitab suci secara tekstual; golongan tekstual ini dalam perkembangan selanjutnya seringkali tampil sebagai benteng terakhir nas-nas Alqur’an dan melindunginya dari penafsiran-penafsiran yang condong rasionalisme murni.⁴³

Sikap menutup diri terhadap pemahaman rasional terhadap nas-nas keagamaan tidak mungkin dipertahankan lebih lama terutama setelah umat Islam berhasil menaklukkan daerah timur dekat. Cabaran peradaban yang sudah sedemikian tingginya menyedarkan orang-orang Arab akan ketinggalan mereka dalam berbagai disiplin ilmu pengetahuan dan filosofis. Cabaran kebudayaan yang dikemukakan oleh daerah taklukkan bukan hanya dalam bidang kehidupan praktis, namun lebih jauh, cabaran tersebut menyentuh aspek

⁴³ Seperti yang dilakukan Ahmad bin Hanbal (780-855 M) bersedia mempertahankan semangat tekstual sehubungan dengan dipaksakannya pendapat tentang “kemakhlukan Al-Qur’an oleh aliran Mu’tazilah yang didukung oleh Khalifah Abbasiyah. Begitupun dengan sikap Ibn Taymiyyah (661- 727 H) dalam meresponi semangat rasionalisme yang condong “lepas kontrol” Ibn taymiyyah menyerukan kembali kepada Al-Qur’an dan Sunnah secara tekstual. Keduanya dikenal sebagai tokoh Salaf.

doktrin keagamaan yang paling asasi, terutama masalah teologi. Sebagai jawapan terhadap cabaran peradaban luar Islam, Bani Umayyah mulai mengusahakan berbagai terjemahan ilmu-ilmu praktis, terutama untuk memenuhi tuntutan modenisasi pentadbiran negara. Pada masa Dinasti Umayyah, penerjemahan karya-karya Klasik Yunani serta kebudayaan Babylonia, India dan Yunani hanya terbatas pada ilmu pengetahuan yang bersifat praktis, ilmu perubatan, kedokteran, kimia dan astrologi. Kegiatan penterjemahan pada masa ini terutama dipelopori oleh Khalid bin Yazid (w 704 M). Khalid bin Yazid merupakan salah seorang putra mahkota Umayyah yang gagal menaiki takhta.⁴⁴

Penterjemahan ilmu pengetahuan dan falsafah klasik baru dilaksanakan secara luarbiasa dan sistematis seiring dengan bertakhtanya Dinasti Abbasiyah (754 - 1258 M). Setelah al-Mansur, khalifah kedua (memerintah 754 – 775 M) menyingkirkan lawan-lawan politiknya serta memindahkan pusat pemerintahan dari Damsyik ke Baghdad, al-Mansur memulai kecenderungan baru pemerintahan Islam, ia dikenal sebagai khalifah Islam yang pertama memiliki perhatian khusus terhadap karya-karya klasik, berbagai terjemahan yang berasal dari Yunani, Farsi bahkan India diterjemahkan pada masa pemerin-tahannya dan atas inisiatifnya.⁴⁵

⁴⁴ Majid Fakhry, *op.cit.*, h. 32

⁴⁵ *Ibid.*, h. 34

Tradisi al-Mansur dilanjutkan oleh penerusnya iaitu Harun al-Rasyid (785 – 805 M). Kemewahan Daulah Abbasiyah yang dipimpin Harun al-Rasyid menyebabkan terbukanya peluang pembiayaan ilmiah, berupa pengkajian naskah-naskah klasik bukan hanya terbatas pada ilmu pengetahuan praktis, bahkan pada masa ini berbagai karya metafizik, logik dan falsafah pada umum-nya telah diterjemahkan ke dalam bahasa Arab.⁴⁶

Lembaran baru dalam sejarah penterjemahan khususnya dan pengkajian ilmu pengetahuan serta falsafah pada umumnya dilaksanakan oleh al-Ma'mun, (memerintah 813 – 833 M). Sejarah mencatat dengan tinta emas bagaimana kegairahan al-Ma'mun dalam memajukan ilmu pengetahuan, al-Ma'mun bukan hanya membiayai penterjemahan dan pengkajian berbagai macam ilmu pengetahuan dan falsafah bahkan lebih dari itu al-Ma'mun juga mendirikan suatu lembaga penterjemahan dan pengkajian ilmu pengetahuan dan falsafah iaitu *Bayt al-Hikmah*.

Al-Ma'mun merupakan salah seorang ilmuan yang sangat rasional, dia mengadakan berbagai diskusi teologi sehingga sangat dekat dengan aliran Mu'tazilah yang terkenal *firqah rasional* dalam Islam. Bahkan pada masa pemerintahan al-Ma'mun aliran Mu'tazilah dijadikan sebagai aliran resmi negara.

⁴⁶ *Ibid.*, h. 35

Jika pada masa Dinasti Umayyah dikenal ilmuan Ibn Muqaffa', maka pada masa Dinasti Abbasiyah sangat banyak ilmuan dari berbagai agama menekuni berbagai disiplin ilmu pengetahuan dan falsafah dengan semangat ilmiah yang mengagumkan. Pada masa pemerintahan Dinasti Abbasiyah terdapat dua keluarga ilmuan yang merupakan penasihat dan abdi Istana Abbasiyah; keluarga Bakhtishu (765 – 1058 M) serta keluarga Barmakkiyah (138 – 189 H).

Di antara sekian banyak nama-nama ilmuwan dan penterjemah yang menekuni ilmu pengetahuan dan falsafah pada masa pemerintahan Umayyah dan terutama pada masa pemerintahan Abbasiyah:

- a. Abdullah Ibn al-Muqaffa', agama; Zoroaster, m. 142/143 H. terj. *Kalila wa Dimna*.
- b. Ibrahim al-Fazuri, w. 152 H. terj. Astronomi dari India, *Siddhanta (Sindhind)*.
- c. Muhammad Ibn Musa al-Khawarizmi, beragama Islam, dia berhasil menggabungkan astronomi Yunani dan India.
- d. George Bokhtishu, Doktor Nestorian dari Jundi-Shafur mengabdikan sebagai doktor Istana Bagdad, m. 148 H.
- e. Isa Ibn Thaskerbohlet, murid Bakhtishu, sebagai doktor Istana Bagdad, menulis sebuah buku tentang terapeutic.
- f. Gabriel Bakhtishu, pegawai Istana Harun al-Rasyid, menulis dalam ilmu logik, sebuah buku pedoman ilmu kedokteran berdasarkan Galen, Deosorus (Deosorides), Paul of Aegina, *Medical Pandets*, sebuah risalah tentang farfum.
- g. John Bar Maserjoye, Doktor Yahudi-Syiria, pimpinan sekolah kedokteran di Bagdad, menterjemahkan *Syntagma* karya Aoran ke dalam bahasa Syiria.
- h. Abu Bakr Muhammad Ibn Zakariyya al-Razi (Rhazes), ahli di bidang falsafah, ilmu kedokteran, muzik, sastera mengarang *Medical Pandets*, dan berbagai karya sistematis lainnya.
- i. Yahya ibn Musawaih, Kepala *Bait al-Hikmah* yang pertama, m. 243 H, ahli kedokteran yang menulis tentang demam, diterjemahkan ke dalam bahasa Latin dan Hebrew.

- j. Abu Zayd Hunayn ibn Ishaq al-Ibadi, seorang doktor Nestorian, m. 264, seorang ahli matematik, menterjemahkan ke dalam bahasa Arab dari Euclid, sebahagian karya Galen, Hippocrates, Archimenes, Apollonius, republic, Laus, Timens, Karya Plato, Katagori-katagori karya Aristotles, dan lain-lainnya.
- k. Ishaq Hunayn, putera Ibadi, ahli di bidang falsafah dan ilmu kedokteran, versi Bahasa Arab dari Sohpis Plato, dan Hermeneutika Karya Aristotles, ulasan tentang Porphyry, Alexander Aprrodisius dan Ammanius.
- l. Abu Bysyr Matka Ibn Yunus, berasal dari Nestorian, m. 328 H, menterjemahkan *Analytica Pasteriora*, karya Aristoteles, juga kategori-kategori, ulasan Alexander Aphrodisius atas generasi dan korupsi, dan karya Porphyry; Isagoge.
- m. Yahya ibn Adi, dari Yacobite dari Tikrit murid Hunayn m. 364, yang merevisi karya Aristotles; Katagori-katagori, Piutika dan metafizik karya Sophistici Elenchi juga Laus dan Tinaens karya Plato, ulasan Alixander Aphrodisius tentang katagori-katogori juga moralis karya Theophrastus.
- n. Abu Ali Isa ibn Zaraah, dari Jacibite, m. 398 H, penterjemah katagori-katagori ilmu pengetahuan alam, *de Particus animalium*, karya John Philoponus.⁴⁷

Ketika umat Islam menakluki berbagai daerah, khususnya daerah yang berada dalam wilayah Timur Dekat, di satu segi umat Islam mendapatkan kekayaan yang melimpah ruah berupa benda, baik sebagai rampasan perang mahupun sebagai bayaran cukai. Namun kekayaan diperoleh Umat Islam dari daerah baru tersebut tidak hanya terbatas pada materi limpahan kekayaan yang tidak ternilai iaitu ilmu pengetahuan dan falsafah yang mengalir ke dunia Islam seiring dengan perkembangan peradaban Islam, tetapi di sisi lain peradaban Islam yang baru justeru dihadapkan kepada berbagai tantangan disebabkan bertemunya berbagai peradaban, baik yang berasal dari

⁴⁷ Mehdi Nakosteen, *op.cit.*, h. 295 - 297

Barat (Yunani) mahupun dari Timur (Babylonia dan India) ditambah lagi asimilasi dari kedua peradaban tersebut yang telah membentuk corak tersendiri pada masa Syirian-Nestorian ataupun Alexandrian.

Suatu keberuntungan Agama Islam yang tidak dialami oleh dua agama wahyu sebelumnya, di saat terjadinya pertembungan peradaban tersebut Islam relatif telah mempersiapkan diri terutama dengan selesainya pengumpulan Al-Qur'an, dengan adanya kitab suci yang standard, maka peluang untuk mengoyak-ngoyakkan ajaran Islam dapat diatasi, terlebih lagi dengan langkah awal yang telah dilakukan para sahabat dengan memfokuskan kajian-kajian gramatik, sastera dan hukum yang bersifat leteralis merupakan "benteng" yang mampu bertahan dari serangan peradaban yang kemudian melanda ajaran Islam.

Meskipun dengan tersusunnya *Mushaf Usmani* (Al-Qur'an) telah menutup suatu celah yang sangat sensitif masuknya unsur-unsur yang negatif terhadap ajaran Islam, namun ada peluang lain yang juga relatif besar sebagai jalan masuknya berbagai percampuran terhadap kemurnian ajaran Islam. Salah satu keunikan dalam ajaran Islam, tidak dijelaskan pembahagian otoriti politik (*political power*) dan otoriti keagamaan (*spritual power*).

Bila dipandang dari sudut ini tidaklah mengherankan apabila di dalam masyarakat Islam pertentangan yang pertama muncul adalah tentang "khalifah". Begitu hebatnya pertembungan antara

agama dengan politik sehingga menyebabkan koyaknya kulit persatuan keagamaan yang kukuh.⁴⁸

Timbulnya berbagai golongan dan kelompok politik yang saling “menjatuhkan” atas nama ajaran Islam untuk membela kelompoknya. Kondisi ini merupakan peluang yang cukup besar menyusupnya campur tangan dari orang-orang yang memang tidak puas hati terhadap keunggulan Islam, terutama bekas taklukan tentera Islam. Mereka berusaha menikam Islam dari dalam, ketika umat Islam sibuk dengan pertentangan sesama mereka. Salah seorang tokoh munafik yang paling terkenal adalah Abdullah bin Saba’ seorang Yahudi yang berpura-pura menganut Islam dan mencintai *ahl al bayt* secara fanatik (terutama Ali bin Abi Talib). Hasutan (jarum) yang disusupkan oleh Abdullah bin Saba’ adalah faham “*tasybih*” (*antropomorfisme*), bertempatnya Tuhan pada Ali bin Abi Talib.⁴⁹

Pertembungan politik di kalangan umat Islam terus berlanjut

⁴⁸ Madjid Fakhry, *op.cit.*, h. 72

⁴⁹ Muhammad Abduh, *Risalah al-Tawhid, op.cit.*, h. 43

sehingga akhirnya Bani Umayyah dengan strategi politik mereka yang licik berhasil menysihkan lawan-lawannya. Naiknya Bani Umayyah ke singgahsana khalifah mendapat tentangan dari tokoh-tokoh keagamaan Islam pada umumnya. Penguasa Bani Umayyah menyadari pentingnya sokongan syara' untuk kelangsungan kekuasaan mereka, sedangkan di pihak lain mereka sangat menyadari bahawa tindakan yang telah mereka tempuh telah jauh lari dari batas-batas syara' untuk itulah ketika Yazid Ibn Mu'awiyah menerima kepala Hasan bin Ali pada tahun 669 M Yazid berkata:

Yazid bertanya kepada orang-orang di sekitarnya, sedang ia menunjuk kepada kepala tersebut: "Tahukah kamu sekalian darimana datangnya keadaan ini?" Ia berkata: "Ayahku Ali lebih baik dari ayahnya (ayah Yazid; Mu'awiyah); Ibuku Fatimah lebih baik dari ibunya; nenekku iaitu Rasulullah lebih baik daripada neneknya; dan aku lebih baik dari pada dia, dan lebih berhak memerintah, memang ayahnya telah bersengketa dengan ayahku kepada Allah dan orang banyak mengetahui siapa di antara keduanya yang mendapat keputusan menang

Maka barangsiapa yang mendapat keuntungan dari kenyataan yang jelas, maka ia pasti percaya bahawa kenyataan itulah ketentuan Tuhan dan qada'Nya yang mengikat hamba-hambanya. Akan tetapi bagi orang yang berpendirian sebaliknya, tentu akan memegang pendapat dan penafsiran sendiri agar ia dapat memahami ketentuan Tuhan menurut cara yang dapat menegakkan dalilnya dan meruntuhkan dalil lawannya.⁵⁰

Menanggapi pernyataan Yazid bin Mu'awiyah tersebut, jelas pada masa itu umat Islam telah terpecah kepada dua golongan besar, iaitu orang-orang yang menyokong kekuasaan Bani Umayyah, golongan ini umumnya berpendapat bahawa segala sesuatu yang terjadi

⁵⁰ Abbas Mahmud al-Aqqad, *op.cit.*, h. 157

merupakan ketentuan Allah, manusia tidak memiliki kemampuan untuk memilih dan menentukan sikap mereka dalam menanggapi suatu keadaan. Faham ini disebut faham Jabariyah (*determinisme*), sedangkan golongan yang lain berpendapat bahwa manusia sesungguhnya berhak menentukan tindakan yang akan dipilih sedangkan keadaan yang terjadi ketika itu sepenuhnya tanggung jawab Bani Umaiyah yang telah menimbulkan berbagai pembunuhan terhadap sesama umat Islam.

Spekulasi ketuhanan dalam agama Islam sentiasa berkisar dalam dua masalah yang dikemukakan di atas; masalah pertama adalah persoalan tentang “keesaan” Allah, sedangkan masalah kedua persoalan “keadilan” Tuhan dan kebebasan manusia untuk menentukan pilihan tindakannya.

Polemik yang terjadi di kalangan para *mutakallimin* bukan suatu pertentangan yang mempersoalkan prinsip keagamaan; masalah keesaan Tuhan, yang menjadi perbedaan pendapat adalah: “bagaimana cara mengesakan Tuhan?” sedangkan masalah keesaan Tuhan merupakan suatu masalah yang telah *Qat’i* (Q.S. al-Ikhlâs/112:1 – 4). Tetapi di dalam Al-Qur’an tidak ditemui satu ayat pun yang berbicara tentang corak atau cara mengesakan Tuhan. Di sinilah terbuka peluang untuk menginterpretasikan keesaan Tuhan sesuai dengan metode yang ditempuh oleh suatu aliran. Begitu pula halnya dengan masalah keadilan Tuhan, yang dijadikan bahan perdebatan

adalah bentuk keadilan Tuhan, masalah Tuhan “bersifat” adil merupakan kesepakatan yang tidak perlu diputuskan oleh semua golongan pemikiran Islam.

Secara garis besar, dalam menanggapi kedua masalah ketuhanan, (masalah keesaan dan keadilan Tuhan) aliran Teologi Islam terbagi kepada dua garis batas yang tegas; yaitu golongan tradisional, yang termasuk dalam barisan ini adalah: Golongan Salaf, Jabariyah dan Maturidi Bukhara, sedangkan golongan yang mengambil metode falsafah dan menggunakan pemikiran rasional dalam memahami persoalan-persoalan keagamaan (dalam masalah yang *zanni al-Dalalat*) ialah: Aliran qadariyah, Mu'tazilah. Sedangkan golongan Jahamiyah, dan Maturidi Samarkand berusaha menempatkan diri pada posisi neutral dengan meletakkan sebahagian pemahaman mereka dalam lingkungan tradisional dan sebahagian yang lain pada dataran rasional.⁵¹

Bagi golongan tradisional dalam mengesakan Tuhan mereka mensifati Allah sesuai dengan informasi Al-Qur'an dan mereka membezakan antara zat Tuhan serta sifat Tuhan. Keadilan Tuhan menurut aliran ini adalah kebebasan dan kehendak mutlak Tuhan. Sedangkan bagi golongan rasional untuk mengesakan Tuhan, segala sesuatu harus dinafikan dari Allah selain zat-Nya, Tuhan baru dapat dikatakan

⁵¹ Bandingkan: Harun Nasution, *Teology Islam*, (Jakarta: UI Press, 1973), h.

adil apabila manusia memiliki kehendak bebas untuk memilih tindakannya.⁵²

Diskusi yang lebih “berani” tentang ketuhanan diambil alih oleh para failasuf muslim. Para failasuf muslim dalam membicarakan masalah ketuhanan mereka terlebih dahulu melengkapi metode yang mereka gunakan dengan logik Aristotles, kalaupun para teolog rasional berani menempatkan wahyu sebagai menguatkan terhadap spekulasi akal, tetapi teolog masih bersandar kepada pembenaran wahyu yang bercorak harfiah. Failasuf muslim yang dipelopori oleh al-Kindi (185 H/801 M – 260 H/873 M) dalam membahas persoalan ketuhanan sedemikian ekstremnya sehingga mereka berani menta`wilkan ayat-ayat Al-Qur`an untuk disesuaikan dengan hasil kegiatan akal.

3. Falsafah Ibn Sina tentang Tuhan

Dimulai pada abad kedua hijriah spekulasi ketuhanan mendapat pembahasan baru dari kalangan failasuf muslim, yang ditandai denga terjunnya al-Kindi (801 – 865 M). Meskipun bidang ketuhanan bukan satu-satunya objek kajian falsafah, namun kajian ketuhanan menempati posisi istimewa kerana istemewanya bahkan pembahasan ketuhanan, iaitu tentang zat yang sempurna (Tuhan).

⁵² Bandingkan: Madjid Fakhry, *op.cit.*, h. 80-83

tersebut ialah, sifat-sifat Tuhan, kanun makhluk (*hierarchy*), hukum sebab-akibat, (*causality*), konsepsi Yang Maha Mengetahui dan Tuhan Yang Maha mengatur.⁵⁴

1. Sifat-sifat Tuhan

Ibn Sina menetapkan bahawa Tuhan adalah *Wajib al-Wujud*, dalam ertian eksistensi-Nya tidak disebabkan dari luar diri- Nya (lebih terperinci akan dijelaskan pada sub bab E). Zat yang *Wajib al-Wujud* tersebut memiliki sifat positif yang paling pokok yakni sifat "*wahid*" (Esa), untuk mengesakan *Wajib al-Wujud* Ibn Sina mencontohkan kepada segala sesuatu yang membawa implikasi kepada yang "berbilang" sehingga Tuhan menurut Ibn Sina tidak *mahiyah* dan tidak ber-*kaifiyah* (tidak dapat diperkirakan apa dan bagaimana-Nya). *Wajib al-Wujud* juga tidak ber-*kauniyah*, tidak bertempat, tidak berteman, tidak berlawanan, tidak bersekutu, tidak berwaktu.⁵⁵ Meskipun Ibn Sina mengatakan bahawa alam "*qadim*" bukan bererti kekadiman alam tersebut merusak terhadap citra keesaan *Wajib al-Wujud*, lebih jelas Ibn Sina memperinci persoalan *qadim* sebagai berikut: Perkataan "*qadim*" dapat berarti:

⁵⁴ Oemar Amin Hoesen, *Filsafat Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), h. 125

⁵⁵ Ahmad Fuad al-Ahwani, *op.cit.*, h. 83

1. *Qadim relatif*, membandingkan dua benda, di mana masa benda yang satu lebih lama dibanding yang kedua, jadi yang satu lebih “*qadim*” dibanding yang kedua.
2. *Qadim mutlak*, dapat diperinci kepada dua, iaitu:
 - a. *Qadim* dari segi zaman
 - b. *Qadim* dari sisi zat/martabat/tingkatan.⁵⁶

Pengertian *qadim* dari segi zaman, eksistensi sesuatu tidak didahului oleh zaman, sedangkan *qadim* dari segi zat, eksistensinya tidak bergantung kepada yang lain yang berada di luar dirinya, wujud yang *qadim zāty* mutlak dan sempurna. Berpijak pada pengertian *qadim* mutlak, maka erti yang ditunjukkan oleh *qadimnya* alam adalah maujudnya alam tidak berada didahuluiqadi oleh zaman, alam *maujud* semenjak *azali*. Sedangkan *qadim Wajib al-Wujud* bererti martabat keberadaannya mutlak tanpa bergantung kepada sesuatu yang lain yang berada di luar zat-Nya, Tuhan merupakan yang menentukan dan yang mewujudkan alam semesta yang *qadim* dari segi zaman. Ringkasnya alam *qadim* dari segi zaman, tetapi tidak dari segi zat, zat alam bergantung kepada *Wujud al-Wajib*.

⁵⁶ Nadim alJisr, *Qissah al-Iman* (t.tp.: Dār al-Andalus, 1963), h. 54

3. *Kanun Makhluk (hierarchy)*

Menetapkan bahawa *Wajib al-Wujud* bersifat dengan sekalian sifat yang sempurna, menimbulkan suatu persoalan yang rumit berkaitan dengan bentuk hubungan antara Yang Maha Sempurna (Tuhan) dengan yang bersifat terbatas atau tidak sempurna (alam). Berbagai pertanyaan diajukan berkenaan dengan permasalahan ini; “Apakah Tuhan langsung berhubungan dengan alam?, jika “langsung” hal tersebut akan merosak citra kesempurnaan Tuhan, Kalau tidak langsung, Bagaimana bentuk keterlibatan Yang *Wajib al-Wujud* dengan yang *mungkin al-Wujud* (alam)?.

Untuk menyelesaikan persoalan ini Ibn Sina berhasil menyusun suatu teori yang cukup argumentatif, teori tersebut ialah: Hubungan *Wajib al-Wujud* dengan alam yang terbatas bukan dalam bentuk langsung, namun tidak bererti *Wajib al-Wujud* terpisah dari *mungkin al-Wujud*, Ibn Sina menjelaskan bahawa *Wajib al-Wujud* hanya berhubungan dengan Wujud-Nya melalui *ta'aqul*, kerana Dia adalah *Aqil*, sedangkan yang menjadi objek *ta'aqul*-Nya adalah zat-Nya, jadi *Wajib al-Wujud* adalah *Aqil*, sekaligus *ma'qul*. Melalui kegiatan *ta'aqul* Tuhan yang kreatif *Wajib al-Wujud* melimpahkan alam ini dengan terlebih dahulu melimpahkan mediator (*hierarchy*) secara *gradual*, proses

pelimpahan ini kemudian dikenal dengan "teori emanasi" (*al-F'aid*).⁵⁷

3. Hukum sebab-akibat (*Causality*)

Wujud alam bergantung kepada *Wajib al-Wujud*, Ibn Sina dalam proses ini tidak menggunakan istilah "*kha-laqa*" kerana penggunaan istilah *khalafa* seperti yang diterapkan oleh para teolog sentiasa membawa implikasi bahawa alam ini sebelum wujud pernah dalam suatu masa alam ini "tidak wujud" bila ini diterima, menurut Ibn Sina, akan menimbulkan kerancuan pada kesempurnaan kreativiti *Wajib al-Wujud*, kerananya Ibn Sina menggunakan istilah *al-F'aid* (emanasi).

Dengan teori emanasi hubungan sebab dengan akibat tidak selalu menyatu dalam segi zaman, boleh jadi suatu akibat "bersamaan dan terus menerus ada" beserta sebabnya, jika sebab mendahului akibat, maka akan ada peluang suatu masa ketika *Wajib al-Wujud* dalam kondisi pasif, baru kemudian pada masa yang lain *Wajib al-Wujud* aktif ketika ia memulai penciptaan alam, hal ini merupakan suatu kejanggalan. Begitu pula, apabila akibat telah wujud dan eksistensinya tidak lagi bergantung kepada sebab akan terjadi suatu pengurangan terhadap aktiviti, sebab seperti tukang yang menyelesaikan sebuah bangunan, maka ba-

⁵⁷ Bandingkan: T.J. De Boer, *History of Philosophy*, Terjemahan bahasa Arab, M.A.H. Abi Raidah, (Cairo: t.p., 1957), h. 198

ngunan tersebut tidak lagi bergantung kepada tukang, dengan sendirinya tukang akan berkurang kegiatannya. Hal seperti ini juga *mumtani*' bagi *Wajib al-Wujud*.⁵⁸

4. Konsepsi Yang Maha Mengetahui

Dalam teori emanasi (termasuk emanasi Ibn Sina) Tuhan digambarkan sebagai *Aqil* dan *Ma'kul*, dari pernyataan ini seringkali ditarik suatu konsekwensi bahawa objek pengetahuan Tuhan hanyalah zat-Nya, akan menimbulkan penafsiran lebih jauh, Tuhan tidak mengetahui selain zat-Nya.

Dengan bantuan dari pemikiran Neo-Platonisme Ibn Sina merumuskan tentang ilmu Tuhan. Dalam mengetahui diri-Nya, Tuhan secara tersirat dan sederhana mengetahui pula esensi alam, namun yang perlu didudukkan menurut Ibn Sina ialah pengetahuan Tuhan berbeza dengan pengetahuan manusia. Pada pengetahuan manusia tentang yang di luar dirinya, maka manusia sentiasa terpisah dari objek pengetahuannya, bahkan seluruh pengetahuan manusia sentiasa mengindikasikan adanya subjek dan adanya objek dari ilmu pengetahuan manusia.⁵⁹

Untuk menghindari terjadinya unsur dualistik, Ibn Sina menegaskan pengetahuan Tuhan adalah *ipso facto*, dengan me-

⁵⁸ Bandingkan dengan: Oemar Amin Hoessin, *op.cit.*, h. 128 - 129

⁵⁹ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam & Filsafat Sains*, Terjemahan Saiful Muzani, (Bandung: Mizan, 1995), h. 41

ngetahui diri-Nya berarti Tuhan telah mengetahui segala sesuatu yang di luar dirinya. Dalam teori ini Ibn Sina berhasil menghindarkan diri dari falsafah Helenisme yang menganggap pengetahuan Tuhan hanya terbatas pada yang universal, dan Tuhan tidak mengetahui yang parsial.⁶⁰

Ibn Sina menerangkan, meskipun Tuhan dibebaskan dari pengetahuan perseptual Dia mengetahui baik yang universal maupun parsial, Pengetahuan Tuhan tentang diri-Nya yang universal membawa implikasi diketahuinya sekalian yang parsial, sebab segala yang parsial merupakan pelimpahan yang bergantung kepada *Wujud al-Wajib*.⁶¹

5. Tuhan Maha Mengatur

Ibn Sina tidak hanya menetapkan bahawa Tuhan Maha Mengetahui, tetapi Tuhan (*Wajib al-Wujud*) juga Maha Mengatur. Ada dua teori tentang hubungan Tuhan dengan alam yang diwariskan oleh failasuf Yunani Klasik, teori pertama bersumber dari Aristotles, iaitu "Adanya penggerak yang tidak bergerak, sumber gerak tersebut berada di luar silsilah gerak (alam)". Konsekwensi pemikiran ini menggambarkan terpisahnya Tuhan dari alam (*transenden*). Sedangkan teori kedua dikonstruksi oleh

⁶⁰ Ibn Sina, *al-Najah* (Cairo: Mustafa al-Baby al-Halaby, 1938), h. 250, Lihat Mhd. al-Bahi, *Al-Janibul Ilahi min-al-tafkir al-Islami*, (Cairo: t.p.n., 1951), h. 255-256

⁶¹ *Ibid.*

Plotinus, menurut teori neo-Platonisme; “Tuhan dan alam merupakan satu kesatuan yang tidak terpisah”. Idea seperti ini membawa kepada faham *Pantaisme*, atau mungkin lebih jauh *antropomorfisme*.⁶²

Untuk merumuskan kemaha Kuasaan *Wajib al-Wujud* dalam mengatur alam, Ibn Sina mensintesisasikan kedua faham yang bertolak belakang ini, Ibn Sina mengatakan bahawa “*Wajib al-Wujud* bila dilihat dari hubungan-Nya dengan *mumkin al-Wujud*, *Wajib al-Wujud* adalah imanen sekaligus *transenden*. Imanen dalam pengertian bahawa zat Tuhan yang sempurna terpisah dari zat alam yang relatif. Sedangkan bila dipandang dari Kemaha Kuasaan Tuhan dalam mengatur limpahannya, maka *Wajib al-Wujud* bersifat, imanen, dalam pengertian bahawa Tuhan terlibat dalam mengatur sekalian yang *mumkin al-Wujud*.”⁶³

Untuk memperkuat pemikiran ini, Ibn Sina menghuraikan pembahasan tentang berbagai jenis *illat*, yang terbagi kepada empat *illat*, (lebih jauh akan dirinci dalam pembahasan berikutnya) Tuhan dalam rantai *illat* merupakan *illat mutlak* yang merupakan ketergantungan segala *illat* yang lain.

⁶² Bandingkan: Oemar Amir Hocsin, *op.cit.*, h. 133

⁶³ Ibn Sina, *al-Syifāʾ* (Ilahiyah II), Rajih oleh Ibrahim Mazdkour, (Cairo: t.p., 1960), h. 175

illat, maka *Wajib al-Wujud* Yang Maha Mengatur dapat mengatur limpahannya tanpa merusak kepada citra kesempurnanya.⁶⁴

3.3 Dasar Dalil-dalil Ibn Sina

Arus Neoplatonisme Islam yang telah dialirkan oleh al-Farabi (870 – 950 M) terus berkembang hingga mencapai puncaknya pada “tangan” Ibn Sina yang mendapat gelar kehormatan dengan sebutan *Syaikh al-Rais*. Teorinya telah dibangun dengan suatu landasan epistemologi yang kukuh dan didirikan di atas landasan logik yang solid. Hal ini diperkuat oleh kemahirannya dalam menguasai segenap ilmu logik ketika ia masih berusia delapan belas tahun bahkan ketika itu gurunya sendiri al-Natali tidak mampu lagi menandinginya dalam bidang logik.⁶⁵

Penguasaan Ibn Sina terhadap logika sentiasa mendasari segenap bidang pembahasan falsafahnya, demikian pula halnya dengan pemikirannya tentang argumen eksistensi Tuhan (*dalil li ithbati wujud Allah*). Tentang argumen wujud Allah Ibn Sina diletakkan di atas dasar epistemologi, logik dan pembahasannya tentang *illat (causa)*.

⁶⁴ *Ibid.*, h. 177

⁶⁵ Madjid Fakhry, *op.cit.*, h. 192

1. Epistemologi Ibn Sina

Suatu karakteristik ilmu pengetahuan pada masa klasik Islam ialah belum adanya pemisahan antara falsafah dan ilmu pengetahuan (*sence*), semua ilmu pengetahuan, baik fizik, matematik mahupun metafizik masih berada dalam rumpun falsafah.

Epistemologi, baik sebagai teori ilmu pengetahuan mahupun sebagai hakikat ilmu pengetahuan masih mencakup sebagai epistemologi sains. Demikian pula yang diterapkan oleh Ibn Sina dalam membangun epistemologinya sebagai paradigma ilmu pengetahuan serta falsafah.

Dipengaruhi oleh teori epistemolog failasuf Yunani, Ibn Sina kembali menegaskan bahawa ilmu pengetahuan bersumber dari proses abstraksi untuk memahami bentuk sesuatu yang diketahui, sedangkan yang asli dari pemikiran epistemologi Ibn Sina terdapatnya tingkatan abstraksi yang lebih disempurnakan. Prinsip utama epistemologi Ibn Sina adalah meletakkan abstraksi terendah pada persepsi indera eksternal yang kemudian dilanjutkan oleh persepsi yang diperanankan oleh indera internal.⁶⁶

Jika deria eksternal terdiri dari lima deria, maka persepsi internal didukung oleh lima deria batin, iaitu:

- a. Deria bersama (*common sense*), berfungsi sebagai penerima segenap hasil persepsi deria eksternal.

⁶⁶ M.M. Syarif (Ed.), *Para Filosof Muslim*, Penyunting Alyas, (Bandung: Mizan, 1994), h. 120

- b. Representasi (*representation*) berfungsi menyimpan segala hal yang diterima oleh deria bersama.
- c. Imaginasi (*imagination*) bertugas mengklasifikasi dan mensistematisasikan apa yang tersimpan dalam representasi.
- d. Estimasi (*estimation*) *متخيلة* berfungsi menangkap hal-hal yang abstrak dan terlepas dari materi, misalnya keharusan seekor kerbau mempersiapkan diri manakala menghadapi Harimau.
- e. Rekoleksi (*recollection*) *حافضة* berperan sebagai penyimpan segala abstraksi yang diterima oleh estimasi.⁶⁷

Setelah alat deria internal melakukan masing-masing peranannya dalam mempersepsikan hasil penerapan lima deria eksternal (hasil penerapan telah diabstraksikan serta disimpan pada rekoleksi) langkah epistemologi selanjutnya diambil alih oleh aktivitas akal. Secara garis besar Ibn Sina membahagi akal kepada dua bahagian, iaitu akal yang inmateri, tidak bertempat pada materi dan yang kedua adalah akal yang inmateri serta bertempat pada materi.

“Akal” yang pertama dapat digolongkan kepada dua tingkatan, yang menempati tempat tertinggi adalah *akal* yang bersifat dengan *Wajih al-Wujud bi zatihi* (Tuhan). Lebih jauh Ibn Sina menyimpulkan bahawa

⁶⁷ Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), h. 36

Zat-Nya *Wajih al-Wujud* adalah *aqal* dan *ma'qul*, meskipun demikian bukan bererti Tuhan mengandung kemajemukan (pluraliti).⁶⁸

Sedangkan tingkatan yang lebih rendah adalah akal-akal yang berperanan sebagai mediator dalam tatanan emanasi, beranjak dari kreatifiti *aqil* di-pancarkannya intelegensi pertama berupa *aqal* pertama yang tunggal dari sisi zatnya, kerana dari yang Esa hanya mungkin lahir yang tunggal pula, namun intelegensi pertama ini tidak mutlak tunggal, bila dilihat dari objek *ta'aqulnya* memiliki dua arah, pertama *berta'aqul* terhadap ketergantungannya kepada yang Maha Mutlak menyebabkan terpancarnya intelegensi ke dua, sedangkan dari kreatifitinya dalam merenungkan dirinya sebagai *Wajih al-Wujud li ghairihi* menyebabkan lahirnya jiwa pertama yang berfungsi sebagai penggerak langit pertama yang terbentuk dari proses *ta'aqulnya aqal* pertama terhadap dirinya sebagai *mumkin al-Wujud lizatihi*. Proses emanasi ini terus berlanjut secara gradual sehingga sampai pada tingkatan aqal kesepuluh yang tidak mampu lagi menghasilkan aqal berikutnya kerana lemahnya energi yang dimilikinya. Dari hasil perenungan dirinya dengan kedua dimensinya (sebagaimana akal I) akal kesepuluh menghasilkan jiwa X yang

⁶⁸ Ibn Sina, *al-Syifa' (al-Ilahiyat)*, tahqiq oleh Ibrahim, (Cairo: t.tp., 1960), h. 357

menggerakkan bumi, ruh, mate-ri pertama yang menjadi dasar dari keempat unsur (tanah, angin, air dan api).⁶⁹

“Aqal” yang kedua merupakan suatu kekuatan yang terdapat dalam jiwa manusia yang berperanan untuk menghasilkan pengertian sesuatu (hakikat sesuatu).⁷⁰ Menurut Ibn Sina aqal manusia untuk mampu mengabstraksikan hakikat sesuatu terlebih dahulu harus mengalami beberapa tingkatan perkembangan seperti yang ditulis oleh Harun Nasution:

Jiwa manusia memiliki dua daya: 1. Praktis merupakan suatu daya yang berkaitan dengan segala aktiviti badan. 2. Teoritis, berhubungan dengan hal-hal yang abstrak, daya teoritis ini memiliki tingkatan yang berbeza-beza, dimulai dari tingkat terendah sampai ke tingkat tertingginya, iaitu:

- a. Akal Material (*material intellect*) merupakan suatu daya berpikir yang masih murni dan belum dilatih oleh method berpikir apapun.
- b. Akal Potensial (*intellectus in habita*) merupakan daya akal yang telah mulai dilatih untuk menangkap hal-hal yang abstrak.
- c. Akal Aktual (*actual intellect*) adalah akal yang telah memiliki dayakemampuan untuk menangkap hal-hal yang abstrak.

⁶⁹ Bandingkan: M.M. Syarif, (Ed.), *op.cit.*, h. 103, lihat pula: Sirajuddin Zar, *Konsep Penciptaan Alam dalam Pemikiran Islam, Sains dan Al-Qur'an*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), h. 180

⁷⁰ Jamil Shaliba, *al-Mu'jam al-Falsafi'y*, Jilid II, (t.tp.: Dar al-Kitab al-Falsafah, 1982), h. 85

d. Akal Mustafad (*acquired intellect*) merupakan tingkatan tertinggi yang mampu dicapai oleh latihan berfikir. Pada tingkat ini daya akal telah mampu menangkap hal-hal yang abstraksi tanpa terlebih dahulu melalui beberapa proses abstraksi, hal ini disebabkan kemampuan akal mustafad yang telah sedemikian mahir bahkan akal pada tingkatan ini telah mampu berhubungan dengan intelek ke X dalam proses emanasi atau dikenal juga dengan *akal fa'al*.⁷¹

Akal Mustafad merupakan sarana tersempurna yang dimiliki manusia dalam rangkaian proses epistemologi. Sedangkan cara kerja Akal *Mustafad* dalam mengabstraksikan makna dari hakikat sesuatu disandarkan kepada kemampuan Akal *Mustafad* untuk berhubungan langsung dengan akal aktif, yang berperanan sebagai mediator antara Akal *Mustafad* dengan Akal Mutlak (Tuhan).

Selanjutnya Ibn Sina menjelaskan bagaimana suatu pengertian diperoleh oleh Akal *Mustafad* dalam proses hubungannya dengan Akal *Fa'al*, suatu pengertian tidak diperoleh secara mekanis, dengan suatu metodologi yang baku, tetapi suatu pengertian didapatkan secara luarbiasa serta melibatkan intuisi dalam setiap tahapannya.⁷²

Ibn Sina mengibaratkan Akal Mustafad bagaikan sebuah cermin yang memiliki peluang menangkap kilatan-kilatan sinar pengetahuan. Sedangkan munculnya kilatan sinar pengetahuan tersebut begitupun bila

⁷¹ Harun Nasution, *op.cit.*, h. 36 - 37

⁷² M.M. Syarif, *op.cit.*, h. 124

cermin menangkap sinar tersebut merupakan proses non deterministik dan tidak dapat dianalogikan dengan pencerapan indera eksternal.

Namun, perlu digaris bawahi bahawa fungsi abstraksi dari tingkatan deria yang telah digambarkan memiliki peranan yang sangat dominan untuk merumuskan suatu pengertian yang turut disempurnakan oleh penyinaran *Akal Fa'al*. Dalam hal ini proses abstraksi yang dilakukan deria eksternal mahupun deria internal berfungsi sebagai materi pengertian. Berdasarkan kepada pengertian tersebut, *Akal Mustafad* memperoleh penyinaran dari *Akal Fa'al* sebagai langkah akhir untuk membakukan abstraksi sehingga suatu pengertian berbentuk definitif.

2. Logik Ibn Sina

Kedudukan Ibn Sina sebagai “guru besar para pakar” (*al-Syeikh al-Rais*) disokong oleh kemahirannya dalam bidang logik. Ilmu logik yang telah diwariskan oleh Guru Pertama (Aristotles) kemudian disistematiskan oleh “Guru ke dua” (Al-Farabi) diperdalam dan diperinci dengan bahasa menarik oleh *Al-Syifa'* bahagian pembahasan *Mantiq* merupakan contoh kajian logik terbaik dengan pembahasan yang mendalam dalam rujukan keilmuan masa klasik Islam.⁷³

Ibn Sina memulai diskusi tentang logik dengan menempatkan logik (*mantiq*) sebagai alat ilmu pengetahuan atau pengantar untuk

⁷³Ahmad Fuad al-Ahwani, *op.cit.*, h. 118

membentuk suatu rumusan pengertian.⁷⁴ Perdebatan tentang posisi logik apakah sebagai bahagian dari falsafah atau alat pengkajian falsafah (organon) telah ada semenjak masa perkembangan falsafah Klasik Yunani. Aliran Stoik menempatkan logik sebagai salah satu bahagian dari falsafah sedangkan aliran Yunani lebih condong mendudukan logik sebagai alat untuk pengkajian falsafah.⁷⁵

Meskipun Ibn Sina lebih condong untuk menempatkan logik sebagai organon, tetapi Ibn Sina sekaligus menerima pendapat bahawa hakikat datang bersama dengan sebab-sebabnya. Pemikiran ini merupakan suatu perubahan dalam sistem logik menurut aliran paripatetikisme.⁷⁶

Konsekwensi dari perubahan yang dibawa oleh Ibn Sina sangat pentingnya sebab tidak dibezakan dari hakikat, kalau dalam silogisme Aristotles sebab – akibat hanya diterima sebagai “perantara” yang berperanan membimbing pemikiran ke arah metafizik, tetapi Ibn Sina memandang sebab – akibat diakui sebagai sebab analisis (*empiricus factus*).

Selanjutnya, Ibn Sina menyatakan bahawa objek logik ialah “fikiran” dengan menetapkan aturan-aturan yang akan membawa fikiran agar sampai kepada sesuatu yang belum diketahui dengan jalan tajribah

⁷⁴Jamil Saliba, *op.cit.*, h. 428

⁷⁵Oemar Amin Hoesein, *op.cit.*, h. 114

⁷⁶*Ibid.*, h. 115

(analisis).⁷⁷ Aturan-aturan untuk membimbing pemikiran agar tidak tersesat dibangun oleh ahli logik yang dipelopori oleh Aristoteles, aturan tersebut ditetapkan berupa suatu “*premis major*” yang sifatnya *a priori*, dari premis ini kemudian dibangun premis kedua yaitu *premis minor* yang diturunkan dari persoalan yang memerlukan pemecahan, misalnya: “setiap yang bergerak perlu kepada penggerak, alam merupakan sesuatu yang bergerak, maka alam memerlukan sebagai penggerak” (sebagai konklusi).

Kesahihan metode deduksi adalah mutlak, kebenarannya tidak dipandang pada konklusinya namun sangat ditentukan oleh premisnya, terutama *premis major*. Jelasnya silogisme sebagai prosedur pemikiran menurunkan konklusi yang benar atas dasar premis yang benar. Hal ini kerana prosedur silogistik memiliki dasar berupa proposisi-proposisi asasi yang jelas dengan sendirinya (*self evident*) sehingga tidak mungkin dapat dibantah. Dasar-dasar ini disebut asas-asas atau prinsip-prinsip silogisme, prinsip ini terdiri dari dua prinsip, iaitu:

1. Prinsip persamaan (*prinsipium covenientiae; the principle of convenience*). Prinsip ini mengatakan bahawa dua hal adalah sama, kalau kedua-duanya adalah sama dengan yang ketiga: $S = M = P$ jadi, $S = P$.
2. Prinsip perbezaan (*prinsipium conviniantiae; the principle of discrepancy*). Prinsip ini mengatakan bahawa dua hal itu berbeza yang satu dengan yang lainnya, kalau yang satu sama dengan yang ketiga, sedang yang lain tidak sama; $S = P \neq P$ jadi $S \neq P$.⁷⁸

⁷⁷Ahmad Fuad al-Ahwani, *op.cit.*, h. 120

⁷⁸ R.G. Soekadijo, *Logika Dasar, Tradisional, Simbolik dan Induktif*, (Jakarta: Gramedia, 1991), h. 41

Dalam penerapannya kedua prinsip di atas kebenarannya didukung oleh dua prinsip operasional lainnya, jika kedua prinsip operasional tersebut dilengkapi dalam penerapan suatu silogisme baru kebenarannya tidak dimungkiri (mutlak). Kedua prinsip operasional tersebut ialah :

1. Prinsip distribusi (*diktum de omni*). Prinsip ini mengatakan bahawa apa yang berlaku secara distributif untuk sesuatu kelas, iaitu berlaku untuk semua dan masing-masing anggotanya, berlaku untuk tiap-tiap anggotanya masing-masing, contoh: "semua pahlawan adalah orang yang berjasa" ("Orang berjasa untuk semua pahlawan" secara distributif) "Kartini adalah pahlawan" (Kartini adalah anggota kelas pahlawan). Jadi "Kartini adalah orang berjasa" ("Orang berjasa juga berlaku untuk Kartini").
2. Prinsip distribusi negatif (*diktum de nullo*). Prinsip ini menyatakan, bahawa apa yang diingkari tentang sesuatu kelas secara distributif, juga diingkari pada tiap-tiap anggotanya masing-masing, misalnya: "Toyota itu bukan kereta berjinjir disel" (Termasuk kereta berjinjir disel diingkari tentang Toyota secara distributif). "Kereta Adam itu adalah Toyota" ("kereta Adam" adalah anggota kelas Toyota). Jadi "kereta Adam itu bukan kereta berjinjir disel". ("kata berjinjir disel" juga diingkari pada kereta Adam").⁷⁹

Keempat prinsip yang telah disebut, dibangun di atas prinsip-prinsip mendasar yang menyokong kebenaran baik prinsip-prinsip silogisme, mahupun prinsip-prinsip operasional. Sebagaimana dirumuskan oleh Aristoteles, prinsip-prinsip dasar itu terdiri dari tiga prinsip, iaitu:

1. Asas identiti (*the principle of identity; principium identitatis*). Segala sesuatunya itu identik dengan dirinya sendiri, $A = A$.
2. Asas kontradiksi (*the principle of contradiction, principium contradictionis*) tidak ada sesuatu yang sekaligus memiliki dan tidak memiliki sesuatu sifat tertentu. Tidak mungkin $A = B$ sekaligus $A \neq B$.

⁷⁹ *Ibid.*

3. Asas tiada jalan tengah (*the principle of excluded middle; principium exolasi tertii*). Sesuatu itu pasti memiliki sifat tertentu. $A = B$ atau $A \neq B$ tidak ada kemungkinan lainnya.⁸⁰

Silogisme standard yang dicetuskan oleh Aristotles diterima oleh Ibn Sina sebagai suatu metode untuk mencapai kebenaran dan Ibn Sina menempatkan metode deduksi ini pada tempat tertinggi jalan merumuskan suatu definisi pengetahuan.

Meskipun Ibn Sina telah menempatkan silogisme (*qiyas*) sebagai metode pembuktian kebenaran yang unggul, namun di samping penerapan method deduktif, Ibn Sina juga menerapkan method pengembangan fikir-an berupa "*Istiqrā*" atau eksperimen terutama dalam praktek-praktek kedokteran yang merupakan salah satu bidang kajian Ibn Sina. Dalam bukunya *al-Qanun* Ibn Sina telah meletakkan kaedah-kaedah eksperimental sebanyak tujuh kaedah, yaitu: pertama ubat tidak boleh mengandung sesuatu yang mengakibatkan panas atau dingin. Kedua suatu eksperimen harus ditunjukan kepada satu penyakit (penyakit tunggal). Ketiga, eksperimen penggunaan ubat dilakukan terhadap penyakit-penyakit yang berlawanan. Keempat, Daya suatu penyembuh ubat harus berimbang dengan tingkat penyakit. Kelima, mengamati dengan cermat perkembangan pengaruh kerja suatu ubat. Keenam, memperhatikan terus menerus gejala-gejala dan reaksi yang ditimbulkan suatu ubat. Ketujuh, eksperimen harus dilakukan dengan objek tubuh manusia.⁸¹

⁸⁰ *Ibid.*, h. 42

⁸¹ Ahmad Fuad al-Ahwani, *op.cit.*, h. 82 - 83

Dengan metode eksperimen ini Ibn Sina mengembangkan metode pemikiran induktif, tingkat kebenaran dari method induktif hanya sampai tingkat sangkaan kuat zanni. Meskipun tingkat kesahihannya setingkat zanni namun metode eksperimen ini sangat diperlukan terutama dalam pengembangan ilmu pengetahuan praktis. Dimulakan dengan metode eksperimen Ibn Sina melangkah lebih jauh dengan lebih mengarahkan sistem induksi ke arah metode yang khas serta memiliki ciri khas tersendiri, yang dikenal dengan “Logik Timur” (*Mantiq Masyriqiyin*).

Ciri khas *Masyriqiyin* ialah kentalnya warna pensucian jiwa sebagai dasar eksperimen/ujian yang objektif dan kebenarannya dapat diperoleh dengan langkah-langkah intuitif.⁸²

Dari pembahasan terdahulu terlihat bahawa Ibn Sina dalam menerapkan epistemologinya menggunakan metode deduktif namun juga mengambil metode induktif dengan didasari oleh eksperimen ujian yang holistik.

3. Pemikiran Ibn Sina tentang “*illat*” (sebab)

Ciri khas seorang failasuf yang berpegang pada aliran rasional pasti berkeyakinan, bahawa segala sesuatu tidak mungkin lepas dari hukum kausaliti (sebab-akibat). Keyakinan pada hukum sebab-akibat merupakan asas ilmu alam dan asal falsafah. Dalam kajian kausaliti yang menjadi pusat kajian⁷ pengertian sebab adalah “Prinsip yang menyebabkan

⁸² Oemar Amin Hoessin, *op.cit.*, h. 120

sesuatu keadaan, sedangkan sebab tersebut bukan bahagian dari sesuatu, namun memberikan pengaruh kepada keberadaan sesuatu tersebut”.⁸³

Sebagai tokoh rasionalisme Islam Ibn Sina mengikuti “guru pertama” melanjutkan tradisi pengkajian “*causa*”. Secara umum para failasuf (termasuk Ibn Sina) menjelaskan pembahagian “*causa*” (*illat*) kepada empat macam:

a. *Illat madiyah* (*Causa materielle*) (dalam istilah Ibn Sina *illat Unsuriyah*

(*العللة العنصرية*). Sebab yang pertama ini disebut dengan “sebab material” Ibn Sina menyebutkan bahawa sebab material adalah “substansi yang daripadanya sesuatu hal dibangun, substansi itu terus menerus ada dengan “*Quwah*” (*قوة*).⁸⁴

Sebab material merupakan sesuatu yang darinya dibangun sesuatu (bahan dasar). Keberadaan sebab material ini sifatnya mendasar dan tidak memiliki bentuk tertentu dalam proses transformasinya. Sebab material ini dalam membangun sesuatu tidak mengalami perubahan bentuknya, namun terbangunnya sesuatu dari sebab material hanya bergantung kepada besar kecilnya material yang diperlukan untuk dibentuk kemudian oleh sebab formal nantinya.⁸⁵

⁸³ Jamil Shaliba, *op.cit.*, h. 95

⁸⁴ Ibn Sina *al-Syifa' (al-Ilahiyat II)*, *op.cit.*, h. 257

⁸⁵ Lorens Bagus, *Metafizika*, (Jakarta: Gramedia, 1991), h. 159

b. *al-Illat al-Surriyah (Cause Formelle)*, iaitu sebab formal adalah bentuk (konfigurasi) dari bangun sesuatu, sebab formal inilah yang sentiasa mengalami perkembangan dan perubahan untuk memberikan ciri khas (corak) sesuatu untuk membezakannya dengan sesuatu yang lainnya,⁸⁶ tanpa adanya sebab formal antara benang dan baju tidak akan terlihat perbezaannya, sebab formal ini sentiasa mengalami perubahan dan perkembangan, apabila sebab formal mengidentifikasi kepada konfigurasi baru, maka muncullah sesuatu yang baru pula.

Eksistensi sebab formal tidak memiliki bentuk tetap. Keberadaan sebab formal hanya mampu diabadikan pada idea.

c. *Al-Illat al-Fa'ilat (Causa effeciente)*, iaitu suatu prinsip yang berperanan sebagai asas terbangunnya sesuatu, sebab efisien merupakan sebab tetap yang tidak berubah kerana berubahnya rupa sesuatu sebagai objek tindakannya.⁸⁷ Sebab efisien menunjukkan darimana sesuatu berproses serta memberikan bagaimana sebab formal dilekatkan pada sesuatu yang *mawjud*. Sebab efisien merupakan suatu sebab yang memelopori gerakan sekalian sebab kerananya sebab ini sering pula disebut dengan sebab penggerak, dia menggerakkan sesuatu dari potensi menjadi aktual, baik sebab material, sebab formal bahkan ada yang berpendapat sebab final juga tidak luput dari dominasi sebab efisien ini.

⁸⁶ Ibn Sina, *loc.cit.*

⁸⁷ *Ibid.*

- d. *Al-Ilalat al-gha'iyah (Causa finale)*, yaitu sebab final; ialah sesuatu dibangun demi kepentingannya, (tujuan, maksud) *mawjudnya* sesuatu. Sekalian perubahan yang terjadi dengan didorong oleh ketiga sebab yang telah disebutkan semuanya dibawa untuk menuju kepada suatu klimaks tertentu, ketiga sebab terdahulu meskipun kewujudan dari arah dan posisi yang berbeza namun ketiganya menyatu pada satu titik untuk mengarah kepada suatu tujuan sebagai sebab final dari wujudnya sesuatu.⁸⁸
- e. Aristoteles membenarkan bahawa sebab efisien, sebab formal dan sebab final secara logik dapat dihasilkan ke dalam idea “bentuk/formal”. Dalam perkembangan organisme natural, misalnya manusia, 1. Sebab efisien atau tindakan generatif menjadi mungkin sejauh individu yang bertindak itu memiliki “formal manusia yang telah dihasilkan. 2. Sebab formal yang dekat dalam sel, mengorganisir materi proses demi proses dan memberikannya secara tepat acuan yang dituntut oleh spesies yang memiliki sel tersebut. Pada tingkat ini terlihat persamaannya antara sebab efisien dengan sebab formal, hal ini benar apabila sebab formal diterima sebagai perkembangan aktual. 3. Sebab final, yang dipandang sebagai model sasaran oleh proses-proses perkembangan, sama dengan sebab formal, sebab yang keempat ini dalam realitinya sama dengan sebab formal yang menjelma sebagai unsur sebab efisien; baik berupa bentuk neutral

⁸⁸ *Ibid.*, h. 258

yang merupakan unsur esensial dalam pelaku "*per intellectum*". Meskipun demikian yang mesti disadari bahawa sebab final merupakan suatu segi khusus yang bersifat formal pada pelaku; sebab final memiliki referensi tersendiri pada sebab efisien sebagai suatu proses yang menuju pada arah tertentu.⁸⁹

Jadi dapat disimpulkan bahawa sebab efisien, sebab formal dan sebab final berkoinsidensi dalam konsep formal (bentuk). Kerana itu formal merupakan prinsip pemutar, pengorganisir dan sekaligus merupakan finalis dalam proses menjadi.

Seperti yang telah dikemukakan, meskipun Ibn Sina mengakui hutang budinya kepada para failasuf dari aliran paripatetikisme, terutama Aristotles dan al-Farabi, namun original Ibn Sina merupakan suatu hal yang mengkagumkan. Berbagai kajian filosofis yang pernah diterima dan dikuasainya bahkan dilanjutkan dengan pengkajian yang lebih mendalam dan argumentatif.

Pernyataan di atas terlihat jelas dalam teori *Illat*, kalau Aristotles telah menyusun teori "*cause*" yang terhenti pada empat "sebab" maka Ibn Sina melangkah lebih jauh lagi dengan "mene-lurkan" adanya *illat* ke lima yang disebutnya dengan "*Prima Cause*". Sebab pertama ini merupakan sebab yang tidak disebab lagi, sekalian sebab yang wujud bergantung kepada sebab pertama. *Prima Causa*

⁸⁹ Lorens Bagus, *op.cit.*, h. 160

secara hakiki merupakan sebab dari sekalian rantai sebab yang membangun suatu eksistensi *mawjudat*.⁹⁰

Adanya sebab pertama ini sebagaimana dijelaskan Ibn Sina:

Suatu hal yang perlu diperhatikan dalam proses sebab-akibat menunjukkan adanya klimaks sekalian sebab (*cause*). Sesungguhnya setiap tingkatan dari “cause” tersebut bergantung kepada *Mabda al-Awwal*”. Dan sesungguhnya *Mabda’* sekalian *Wujud* adalah “Satu”. Eksistensi *mabda al-Wujud* tersebut merupakan prinsip eksistensi sekalian yang maujud. *Wajib al-Wujud* dengan zat-Nya hanyalah Dia, bahkan sekalian yang *maujud* berasal dari Dia.⁹¹

Untuk menetapkan eksistensi *Prima Cause* Ibn Sina mengajukan argumentasi; Apabila telah diketahui bahwa setiap akibat bergantung kepada sebab, sedangkan sebab tersebut juga merupakan akibat dari sebab sebelumnya. Dari pemikiran ini akan terbentang suatu rantai sebab, secara rasional suatu rantai pasti memiliki hujung. Betapapun panjang suatu rantai sebab apabila ditelusuri pasti akan berakhir kepada sebab terakhir yang tidak bersebab, sekaligus *silsilah* sebab dan sebab inilah yang disebut dengan *Prima Cause* (Allah).⁹²

3.4 Rumusan dalil-dalil Ibn Sina

Falsafah sebagai suatu pengetahuan yang sistematis bertolak dari rasa hairan yang ditemui seorang failasuf sepanjang perjalanannya. Dari sikap spekulatif terhadap fenomena kehidupannya atau eksistensinya di tengah

⁹⁰ Jamil Shaliba, *op.cit.* h. 97

⁹¹ Ibn Sina, *op.cit.*, h. 327

⁹² *Ibid.*

alam semesta manusia mengajukan pertanyaan-pertanyaan dasar, antara lain: Siapakah aku?. Darimana aku datang?, Ke mana aku pergi? Apakah erti hidup ini? Serta apa makna dunia sekitarku?

Agama sebagai salah satu objek kajian falsafah mengajukan satu jawapan untuk menjelaskan serangkaian pertanyaan dasar yang diajukan manusia, jawapan tersebut ialah keberadaan Tuhan (eksistensi *Wajib al-Wujud*). Dari jawapan yang diajukan ini timbul pula pertanyaan baru “Bagaimana metode untuk meyakini eksistensi Tuhan yang inmateri? Untuk menjawab persoalan ini diperlukan argumen yang kukuh serta yang lebih prinsip mampu memuaskan kedahagaan fitrah manusia “orang yang bertanya”.

Sebagai seorang failasuf Islam yang berada pada jajaran terhadap, Ibn Sina membangun segenap pemikirannya di atas landasan argumen yang kukuh dan jelas, demikian pula halnya dengan falsafah ketuhanannya. Sebagaimana Al-Farabi, Ibn Sina menempatkan masalah ketuhanan menjadi kejadian yang terpenting dengan mengistilahnkannya sebagai falsafah *Ulla* (falsafah yang tertinggi).⁹³ Menggingat sedemikian tingginya kedudukan falsafah ketuhanan dalam pemikiran Ibn Sina maka argumen yang diajukan Ibn Sina untuk menyokong pemikiran ketuhanannya merupakan suatu daya kreatif terbaik yang dihasilkan oleh *al-Syaikh al-Rais* ini.

⁹³ Murthadha Muthahhari, *Tema-Tema Penting Filsafat Islam*, Terjemahan. A. Rifa'i Hasan, (Bandung: Yayasan Muthahhari, 1993), h. 20

Untuk dapat memahami argumen Ibn Sina, serta menempatkannya pada posisi yang tepat maka terlebih dahulu penulis akan menelusuri sub bab ini dengan latar belakang argumen Ibn Sina tentang adanya Tuhan.

Argumen tentang wujud Tuhan pertama kali diajukan oleh Plato (428 – 348 SM). Dalam bukunya yang bertajuk “*Laws*” (peraturan-peraturan) pada fasal yang kesepuluh memuat suatu upaya intelektual untuk membuktikan eksistensi Tuhan.⁹⁴ Bukti yang diajukan oleh Plato diistilahkan dengan argumen *ontologi*. Argumen ontologi didasarkan kepada logik semata-mata berbeza dengan argumen kosmologi yang berangkat dari fenomena yang terjadi di alam.⁹⁵

Untuk memahami falsafah Plato, maka yang pertama perlu untuk di-mengerti ialah teorinya tentang “Idea” yang merupakan dasar pijakan dari segenap pemikiran filosofis Plato. Teori “Idea” Plato merupakan suatu upaya pemecahan filosofis terhadap suatu persoalan yang merupakan pangkal perdebatan di kalangan failasuf-failasuf alam dan failasuf-failasuf Greek.

Socrates merupakan peletak batu asas pemikiran falsafah Yunani Klasik, Socrates memulai suatu langkah baru dalam priode pemikiran filosofis Yunani. Langkah yang ditempuh oleh Socrates adalah dengan meletakkan dasar pemikiran falsafah moral dan kebenaran (hakikat sesuatu).⁹⁶ Sebagai

⁹⁴ David Trueblood, *Filsafat Agama*, Terjemahan Diedit oleh H.M. Rasyidi, (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), h. 49

⁹⁵ Harun Nasution, *op.cit.*, h. 51

⁹⁶ Muhammad Hatta, *op.cit.*, h. 72

pelanjut sekaligus murid dari Socrates, Plato telah berhasil mensistematisasikan ajaran gurunya, terutama tentang masalah hakikat segala yang wujud. Untuk memecahkan persoalan hakikat segala yang wujud tersebut Plato mencetuskan suatu pemikiran original yang disebut dengan teori "Idea".

Teori Idea Plato merupakan sintesis pandangan Heraklitos (540-480 SM) dari Asia Minor, iaitu, Hakikat wujud adalah proses "menjadi", dan pemikiran Permanides lahir di Elea tahun 540 S.M. Ajaran Permanides berpokok kepada yang "Esa" dan "Tetap", berlawanan dengan pemikiran Herakleitos. Jika menurut Herakleitos yang wujud adalah bersifat dinamis sedangkan menurut Parmanides wujud adalah absolut.⁹⁷ Dari kedua pandangan yang bertentangan tersebut Plato membangun suatu sintesis baru dengan mengatakan bahawa segala yang ada dan terindera merupakan gambaran dari wujud secara idea dan berada pada suatu alam yang disebut juga dengan "alam Idea". Meskipun Plato berupaya untuk mencetuskan suatu jalan tengah antara Herakleitos dengan Parmanides, namun ternyata falsafah Plato lebih cenderung kepada pandangan Parmanides, seperti dijelaskan oleh Muhammad Hatta:

Ide menurut paham Plato tidak saja mengandung pengertian jenis, tetapi juga bentuk dari keadaan sebenarnya. Idea bukanlah suatu pikiran, melainkan suatu realiti. Pendapat Plato tentang dunia yang tidak berubah menyerupai pendapat Permanides tentang adanya yang satu, kekal dan tidak berubah-ubah. Tetapi yang baru dalam ajaran Plato ialah pendapat tentang suatu dunia yang imaterial dunia yang tidak bertubuh. Failasuf Greek sebelum dia tidak mengenal gambaran dunia semacam itu. Juga adanya dalam pemikiran Parmanides, yang mengisi ruang sepenuhnya, sehingga disebelah adanya tidak ada lagi tempat yang kosong, masih merupakan sesuatu yang berubah.

⁹⁷ *Ibid.*, h. 23

Dunia yang bertubuh adalah dunia yang dapat diketahui dengan pandangan dan pengalaman. Dalam dunia itu semuanya bergerak dan berubah sentiasa, tidak ada yang tetap dan kekal. Dari pandangan dan pengalaman saja tidak akan pernah tercapai pengetahuan pengertian. Berhadapan dengan itu terdapat dunia yang tidak bertubuh daripada Idea, yang lebih tinggi tingkatnya dan yang menjadi objek dari pengetahuan pengertian. Apabila pengertian yang dituju itu memperoleh bentuknya yang tepat, ia tidak berubah-ubah lagi dan bertempat di dalam dunia Idea. Idea itulah yang melahirkan pengetahuan sebenarnya.⁹⁸

Dari huraian di atas, meskipun Plato menghuraikan bahawa pengertian yang diperoleh pada tingkatan Idea yang bersifat abstrak dan absolut, namun secara prinsip Plato mengakui terdapatnya dua wujud iaitu wujud yang materi yang sentiasa berubah dan “menjadi” dan wujud inmateri yang sifatnya universal dan tetap.

Berangkat dari posisi Idea yang merupakan sumber kebenaran, Plato membangun suatu argumen ontologi yang bertumpu kepada logik semata-mata. Lebih jauh tentang argumen ontologi yang dibangun oleh Plato seperti yang dinyatakan oleh Harun Nasution:

...Tiap-tiap yang ada di alam nyata ini menurut Plato mesti ada Ideanya. Yang dimaksudnya dengan Idea adalah definisi atau konsep universal dari tiap sesuatu.Demikian tiap sesuatu di alam mempunyai Idea, dan Idea inilah yang merupakan hakikat sesuatu itu, Idea inilah menjadi dasar wujud sesuatu itu. Idea-idea berada dalam alam tersendiri iaitu alam Idea. Alam Idea berada di luar alam nyata ini. Idea-idea itu kekal, dan benda-benda yang kita lihat di alam nyata dan sentiasa berubah ini bukanlah hakikat tetapi bayangan, kopi atau gambaran dari idea-ideanya yang ada dalam alam idea. Dengan kata lain benda-benda yang dapat ditangkap dengan alat deria dan berubah ini bukanlah benda-benda yang asli, bukanlah hakekat tetapi bayangan. Yang kekal lagi asli ialah idea-idea yang tetap lagi kekal dan terdapat di alam idea yang sebenarnya mempunyai wujud ialah idea-idea itu dan bukan benda-benda yang dapat ditangkap alat.

⁹⁸ *Ibid.*, h. 100

Idea-idea bukan bercerai-berai dengan tak ada hubungan satu sama lain, tetapi semuanya bersatu dalam idea tertinggi yang diberi nama idea kebaikan atau *The absolute Good* iaitu yang mutlak baik. Yang mutlak baik itu adalah sumber, tujuan dan sebab dari segala yang ada.⁹⁹

Dalil-dalil ontologi selanjutnya dipakai oleh St. Anselm (354 – 430 M). Di dalam priode berikutnya argumen wujud Tuhan menjadi topik yang menimbulkan polemik di kalangan failasuf Muslim. Failasuf Muslim yang membuktikan eksistensi Tuhan dengan mengajukan argumen ontologi pertama kali diajukan oleh Al-Farabi (872 – 950 M) yang digelar dengan “Guru ke dua” (*al-Mu'allim al-Thani'y*). Argumen ontologi yang dikemukakan oleh Al-Farabi adalah sebagai berikut:

Alam bersifat mungkin wujudnya dan oleh kerana itu berhajat kepada suatu zat yang wajib Wujudnya untuk merubah kemungkinan wujudnya kepada wujud hakiki, iaitu sebagai sebab terciptanya wujud yang mungkin itu. Rentetan sebab akibat tidak boleh tidak mesti mempunyai kesudahan dan oleh karena itu mestilah ada sesuatu zat yang wujudnya bersifat wajib dan tak berhajat lagi terhadap, sebab di atasnya. Ia Maha Sempurna, Berdiri Sendiri, Ada semenjak azali, tidak berubah dari satu hal ke hal lain, semata-mata akal. Dialah sebab pertama dari segala yang ada, Dia satu dan Dialah yang disebut Allah.¹⁰⁰

Argumen ontologi yang dibangun oleh ketiga tokoh terdahulu merupakan latar belakang bagi argumen Ibn Sina dalam membuktikan wujud Tuhan.

⁹⁹ Harun Nasution, *op.cit.* h. 55-56

¹⁰⁰ Al-Farabi, *'Uyun al-Masa'il dam Majmu'ah ar Rasa'il*, (Cairo: t.p., 1907), h. 22 – 23, Hana Fakhruri dan Khalil al-Jar, *Tarikh al-Falsafah al-'Arabiyah*, (Beirut: Daar al-Ma'arif, 1958), h. 108 - 109

Dalil-dalil ontologi yang dibangun ketiga tokoh terdahulu diambil oleh Ibn Sina sebagai landasan dalil *Wujudiah* yang diistiharkan oleh Ibn Sina sebagai argumen yang paling kukuh dan meyakinkan. Walaupun demikian Ibn Sina juga menyusun argumen yang lain tentang eksistensi Tuhan, dalil-dalil kedua ini dalam pandangan Ibn Sina menempati tempat di bawah argumen ontologi. Argumen yang kedua itu dikenal dengan argumen *Kosmologi*.

Dalil-dalil kosmologi pertama kali dikemukakan oleh Aristotles, seperti yang telah dijelaskan, bahawa Aristotles memilih jalan sendiri yang berbeza dengan gurunya Plato. Pandangan filosofis Aristotles, bertolak dari kenyataan empiris. Perbezaan tempat berpijak yang dianut oleh Plato dan Aristotles menimbulkan implikasi yang berbeza terhadap segenap pandangan filosofis yang dibangun oleh guru dan murid ini. Perbezaan warna filosofis ini terlihat demikian kental dalam hubungan untuk membuktikan eksistensi “penggerak pertama” yang merupakan akhir dari sekalian silsilah gerak.

Pandangan falsafah Aristotles yang *realitis* sangat dipengaruhi oleh latarbelakang kehidupannya semenjak kecil yang sentiasa dihadapkan kepada fenomena alam yang konkrit yang memerlukan pengamatan serta bukti-bukti berdasarkan kenyataan.¹⁰¹ Metode yang dikembangkan oleh Aristotles dalam mencetuskan hasil kajiannya juga disebut dengan metode induktif, secara lebih sederhana metode yang digunakannya iaitu:

¹⁰¹ Muhammad Hatta, *op.cit.*, h. 119

Ia terlebih dahulu memandang kepada yang konkrit, yang nyata. Ia bermula dengan mengumpulkan fakta-fakta. Fakta-fakta itu disusunnya menurut ragamnya dan jenisnya atau sifatnya dalam suatu sistem. Kemudian ditinjaunya persangkut-paut satu sama lain. Ia ingin menyelidik sebab-sebab yang bekerja dalam keadaan yang nyata dan mencari keterangannya. Pendapat ahli-ahli filosofi yang terdahulu dari dia diperhatikannya dengan kritis dan diperbandingkannya dan barulah dikemukakannya pendapatnya sendiri dengan dasar pertimbangannya.¹⁰²

Dengan pengaplikasian metode inilah Aristotles membahas persoalan yang paling mendasar dalam kajian falsafah iaitu tentang persoalan yang ada “*wujud*”. Berbeza dengan Plato yang mengatakan bahawa yang ada sesungguhnya adalah “*Idea*”, maka Aristotles menyatakan bahawa hakikat “*wujud*” ialah “*materi*” dan bentuk”, semua benda yang keberadaannya bergantung kepada materi dan bentuk. Jika materi adalah unsur sesuatu, maka bentuk merupakan pembentuk sesuatu sehingga sesuatu benda mengalami eksistensi. Antara materi dan bentuk hanya dapat dipisahkan dalam akal, ertinya secara realiti materi tanpa bentuk tidak akan dapat wujud. Implikasi dari pandangan ini adalah antara materi dan bentuk tidak dapat dipisahkan.¹⁰³

Bentuk menurut Aristotles merupakan suatu wujud yang benar-benar ada bukan bayangan seperti dianut oleh Plato, bahkan Aristotles menegaskan bahawa bentuk merupakan definisi universal dari sesuatu, kerananya bentuk bersifat kekal dan tidak berubah-ubah. Sedangkan untuk menjelaskan berbagai perubahan yang terjadi di alam indera Aristotles

¹⁰² *Ibid.*, h. 120

¹⁰³ Harun Nasution, *op.cit.*, h. 55

mengatakan bahawa yang berubah bukanlah bentuk tetapi yang berubah adalah materi. Kerana itu materi menurut Aristotles sentiasa dalam posisi potensialiti (*quwah*) serta berubah dari bentuk yang satu kepada bentuk yang lainnya.¹⁰⁴

Untuk menjembatani hubungan antara bentuk sebagai penggerak dengan materi sebagai yang digerakkan Aristotles menambahkan adanya “gerak”. Ketiga unsur yang disebutkan di atas merupakan wujud-wujud yang benar-benar ada bukan hanya di alam idea seperti dalam pandangan falsafah Plato tentang dunia yang konkrit. Untuk menafsirkan keragaman Aristotles menjelaskan bahawa materi asal yang merupakan potensialiti terus menerus mengalami aktualiti melalui daya dorong penggerak sehingga materi mengalami perubahan dari satu bentuk kepada bentuk lainnya, dari bentuk yang baru materi kembali berubah kepada bentuk yang lain.

Suatu gerak terjadi kerana adanya suatu penggerak, sedangkan penggerak tersebut juga digerakkan oleh penggerak yang mendahuluinya, sehingga terjadilah suatu mata-rantai gerak yang berakhir pada suatu penggerak yang tidak bergerak dan berada di luar alam yang berubah-ubah ini.¹⁰⁵ Penggerak yang tidak bergerak ini mesti dan wajib mempunyai wujud (*Wajib al-Wujud*) *Necesary Being*, *Wajib al-Wujud* ini disebut juga “Penggerak Pertama”.

¹⁰⁴ *Ibid.*, h. 56

¹⁰⁵ *Ibid.*

Terjadinya proses Bergeraknya materi karena digerakkan oleh bentuk didorong oleh empat sebab, yaitu :

1. *Illat māūdiyāh (material cause)*, sebab materi merupakan usul suatu wujud, dalam kondisi material yang dimaksudkan belum lagi memiliki bentuk.
2. *Illat suawriyah (formal cause)*, sebab normal ialah suatu proses yang darinya material yang belum memiliki bentuk akhirnya berbentuk, dalam hal ini bentuk merupakan sesuatu yang sentiasa aktual.
3. *Illat fa'ilah (efficient cause)*, sebab efisien merupakan penggerak sebelumnya yang merupakan penghubung silsilah gerak yang juga memiliki penggerak sebelumnya.
4. *Illat ghaiyah (final cause)*, pada posisi ini illat berhubungan dengan tujuan yang hendak dicapai dengan maujudnya suatu aktualiti.¹⁰⁶

Dengan keempat *illat* (sebab) di atas Aristotles memecahkan persoalan yang menyebabkan maujudnya suatu aktualiti dari potensialiti, kemudian aktualiti baru tersebut kembali dipandang sebagai potensialiti untuk maujudnya aktualiti baru dengan disokong oleh keempat *cause* seperti yang telah dijelaskan. Dengan demikian, proses gerak merupakan suatu wujud yang sentiasa ada, dan apabila ditelusuri akan mengantarkan

¹⁰⁶ Bandingkan: Lorens Bagus, *op.cit.*, h. 158 - 159

pengamatan kepada suatu gerak azali dan terhenti kepada suatu penggerak yang tidak memerlukan penggerak, serta penggerak yang tidak digerakkan itu berada di luar alam.

Falsafah Aristotles seluruhnya berpijak kepada pemikirannya tentang gerak, segenap pemikiran filosofisnya pula. Dari falsafah gerak ini pula segala persoalan falsafah yang menjadi problema dicari pemecahannya oleh Aristotles. Lebih jauh Hana al-Fakhury menjelaskan tentang demikian sentralnya posisi gerak dalam falsafah Aristotles.

Bagi Aristotles yang menjadi pokok pembahasannya adalah “gerak” iaitu gerak benda. Sesuatu akan menjadi ada adalah dengan gerak, gerak yang dimaksud di sini bukan hanya berpedoman kepada perpindahan tempat, sumber gerak akan berhenti pada suatu sumber gerak yang tidak digerakkan.¹⁰⁷

Dalam tradisi falsafah muslim pemikiran “gerak” Aristoteles dikutip serta diarahkan kepada pembuktian wujud Tuhan. Pengorientasian falsafah “gerak” kepada pembuktian Tuhan dalam tradisi falsafah Islam dengan menyimpulkan pemikiran gerak Aristotles sebagai berikut:

1. Gerak tersebut azali, tidak bermula dan tidak memiliki kesudahan.
2. Sekalian dari benda yang maujud, sentiasa dalam kondisi bergerak atau diam dalam kondisi tertentu.
3. Setiap yang bergerak sesungguhnya digerakkan oleh suatu penggerak yang berada di luar benda yang bergerak itu.

¹⁰⁷ Hanna al-Fakhury, *op.cit.*, h. 87

4. Penggerak pertama tidak digerakkan oleh penggerak dari luar dirinya.
5. Bahawa penggerak pertama disebut azali, mutlak dan Esa.
6. Yang bergerak pertama azali.
7. Gerak pada tempat adalah gerak berhubungan, sedangkan gerak beredar adalah berhubungan dan tidak berakhir.
8. Gerak beredar berpijak kepada suatu gerak tempat.
9. Penggerak pertama tidak ada bahagian padanya, dia berada pada seluruh alam.¹⁰⁸

Apabila dicermati aksioma “gerak” Aristotles di dalamnya belum tertera secara tekstual tentang eksistensi Tuhan, tetapi dalam tradisi pemikiran falsafah Islam argumen gerak Aristotles dijadikan pula menjadi argumen keberadaan Yang Maha Esa, yang disifati dengan Maha Pencipta. Untuk membuktikannya maka para failasuf muslim menempuh metode yang telah digariskan Aristotles seperti falsafahnya tentang maujudnya “penggerak” yang di luar alam serta tidak berhajat kepada penggerak di luar zat-Nya, penggerak inilah yang diidentikkan sebagai Tuhan oleh para failasuf muslim. Sedangkan argumen yang dipelopori oleh Aristotles ini kemudian diumumkan sebagai argumen *kosmologi*.

Dalil-dalil kosmologi didasarkan pada pengamatan terhadap benda alam yang bergerak dalam pengertian sebab akibat, dengan melalui proses sebab akibat, maka akan menghantarkan si pengamat kepada suatu sebab terakhir yang tidak lagi disebabkan oleh yang berada di luar dirinya, tetapi keberadaannya merupakan penyebab dari sekalian yang maujud. Argumen

¹⁰⁸ *Ibid.*

ontologi ini dipakai oleh hampir segenap failasuf muslim bahkan di kalangan para mutakallimin (teolog Islam) satu-satunya argumen yang diterapkan dalam membuktikan *wujud* Tuhan ialah argumen kosmologi.

Sebagai seorang failasuf muslim yang terbesar Ibn Sina juga tidak pengabdikan argumen kosmologi, tetapi Ibn Sina menempatkan argumen kosmologi pada tempat kedua, dalam ertian argumen tersebut diperuntukkan bagi majoriti ummat Islam yang memiliki tingkat pemikiran sederhana. Sedangkan bagi orang-orang yang khusus dengan metode pemikiran setingkat *hurhānī* (demonstrasi). Ibn Sina lebih meyakini argumen ontologi untuk membuktikan eksistensi Tuhan.

Lebih jauh Ibn Sina menjelaskan kedudukan argumen kosmologi dan argumen ontologi sebagai berikut:

Renungkanlah betapa keterangan kami dalam menetapkan Yang Pertama (*al-awwal*), keesaan-Nya, dari berbagai atribut (*bara' atuhu anis simat*) tidak memerlukan pertimbangan selain kepada *wujud* itu sendiri, tidak memerlukan pertimbangan penciptaan dan perbuatannya. Namun hal ini lebih terpercayai dan mulia, yakni bila kita melihat keadaan wujud, maka terlihatlah wujud dari segi wujudnya (*min haithu Huwa Wujud*) dan sesudah itu Dia bersaksi (menjadi dalil) akan yang lain-Nya dalam wujud ini. Kepada yang seperti ini terdapat isyarat dalam kitab Ilahi: "Akan kami perlihatkan kepada mereka tanda-tanda (wujud) di upuk dan dalam diri mereka, sehingga jelas bagi mereka bahawa Dia benar ada-Nya. Saya katakan: "Ini adalah ketentuan (hukum) bagi suatu golongan (sederhana)". Kemudian Ia (Allah) berkata: "Tidakkah Tuhanmu cukup menjadi saksi (bukti) atas segala sesuatu, saya katakan sesungguhnya inilah ketentuan segala sesuatu, saya katakan sesungguhnya inilah ketentuan bagi orang-orang benar (*siddiqin*) yang dengan-Nya dan bukan atasnya mereka berdalil". (*yastasiduna bihi la'alaihi*).¹⁰⁹

¹⁰⁹ Ibn Sina, *al-Isyārāt wa al-Tanbihāt*, Tahqiq Sulaiman Dunya, (Cairo: Dar al-Ma'arif, 1997), h. 55

Kerana mengingat posisi kedua argumen Ibn Sina seperti di atas, maka penulis hanya akan menganalisa argumen ontologi, hal ini disebabkan argumen ontologi merupakan argumen yang terpenting bahkan lebih dari itu argumen ontologi tersebut merupakan argumen yang bersumber dari pemikiran original Ibn Sina.

Ibn Sina mengemukakan dalil-dalil tentang adanya Tuhan sentiasa bersifat logik. Pembicaraannya tentang hal ini dapat dilihat dalam falsafah wujudnya.¹¹⁰ Jelasnya Ibn Sina menekankan pentingnya tentang sifat wujud Tuhan. Ia menempatkan sifat wujud ini di atas sifat lainnya Ibn Sina nampaknya membezakan antara esensi dan eksistensi. *Esensi quidity* hanya terdapat dalam akal sedangkan wujud terdapat di luar akal. Esensi tanpa wujud tidak akan pernah ada dalam kenyataan di luar akal. Dengan kata lain, ia akan bersifat abstrak. Kerana itu, Esensi tanpa wujud tidak besar artinya. Di sini terlihat sekali pentingnya wujud, yang menjadikan esensi menjadi realiti dalam kenyataan di luar akal. Justeru itulah wujud lebih penting dari esensi. Atas dasar pemikiran ini tidaklah menghairankan kalau Ibn Sina merupakan orang yang pertama dalam Islam membicarakan *falsafah wujudiyah* atau eksistensialisme.¹¹¹

Pendapat Ibn Sina di atas erat hubungannya dengan masalah metafizik atau falsafah ketuhanan. Kerana itu pendapatnya dinilai sangat Islami. Sebab dalam Islam Tuhan adalah transenden dan imanen. Yang

¹¹⁰ Harun Nasution, *op.cit.*, h. 33

¹¹¹ *Ibid.*

dimaksud dengan transenden ialah Tuhan tidak sama dengan alam.¹¹² Sedangkan sifat atau karya-Nya adalah imanen dalam ertian berada dalam alam. Jika tidak demikian berarti Tuhan jauh dari alam dan Tuhan seperti ini tidak dapat dikatakan Tuhan *Rahman* dan *Rahim*.¹¹³

Dalam membangun falsafah wujudnya Ibn Sina terlebih dahulu membahagikan wujud kepada tiga, iaitu:

1. *Wujud mumtani*; mahiyah yang tidak memiliki kemungkinan untuk memiliki wujud.
2. *Wujud mungkin*; merupakan suatu mahiyah memiliki dua alternatif, yakni dapat memiliki wujud apabila memenuhi persyaratan perwujudannya, dan tidak wujud apabila syarat tersebut belum diperoleh oleh mahiyah.
3. *Wujud wajib*; merupakan mahiyah yang mesti memiliki wujud tanpa mesti menunggu persyaratan dari luar mahiyah, dalam ertian mahiyah tersebut memiliki sifat *Wajib al-Wujud*.¹¹⁴

Dari penjelasan di atas dapat ditarik suatu kesimpulan bahawa Ibn Sina menarik garis yang tegas antara mahiyah yang terdapat dalam akal dengan wujud yang merupakan mahiyah yang realiti secara kenyataan di luar akal. Setiap benda yang diklasifikasikan sebagai *mumkin al-Wujud*

¹¹² Lihat: Q.S. al-Syura/42: 11, Departemen Agama RI, *op.cit.*, h. 784

¹¹³ Lihat: Q.S. Qaf/50: 16 *Ibid.*, h. 852

¹¹⁴ Harun Nasution, *op.cit.*, h. 57

dalam hubungan ini dapat dipisahkan antara mahiyah (esensi) dengan wujud yang berupa mahiyah yang telah realiti di luar akal.¹¹⁵ Kondisi ini tidak berlaku bagi *Wajib al-Wujud*, iaitu Tuhan, pada *Wajib al-Wujud* antara esensinya dengan eksistensinya tidak dapat dipisahkan hal ini dapat difahami apabila dilihat bagaimana Ibn Sina menetapkan keesaan Tuhan yang merupakan satu sifat terpenting yang dimiliki Tuhan. Perbezaan secara tegas tentang *mumkin al-Wujud* dengan *Wajib al-Wujud* sebagaimana dijelaskan oleh Ahmad Daudy:

Alam kenyataan ini ada atau tidak ada bukanlah suatu kemestian, (*nessity*), Wujudnya adalah mungkin, yakni wujudnya merupakan suatu yang datang (*ardh*) atau melekat pada zatnya (esensinya). Setiap sesuatu yang wujudnya mungkin seperti ini tidak akan lebih kuat padanya “adanya” dari (*murajih*) yang wujudnya haruslah mesti (*Wajib al-Wujud*), yakni wujudnya adalah esensinya. Jadi mesti ada wujud yang demikian itu, kerana jika diandaikan tidak ada maka mustahil adanya semua wujud kenyataan ini.¹¹⁶

Bertolak dari dua bentuk wujud tersebut Ibn Sina merinci secara terperinci tentang pembahagian wujud dari segi berbagai kondisi wujud yang mungkin. Secara lengkap hal ini diuraikan Ibn Sina sebagai berikut:

1. Pengertian *Wajib al-Wujud*: Ibn Sina berpendapat, sesungguhnya *Wajib al-Wujud* merupakan wujud yang mesti kita terima “keberadaannya”. Kerana jika diandaikan tidak “adanya” menimbulkan kemustahilan. Dan berpijak dari pengertian ini, sesungguhnya *Wajib al-Wujud* ialah sesuatu yang “wujudnya” merupakan kemestian, tidak mungkin mengingkari kemestiannya.
 - a. *Wajib al-Wujud* yang disebabkan oleh zatnya (*bi zatih*); merupakan suatu wujud, di mana wujudnya merupakan

¹¹⁵ Ibrahim Madkour, *op.cit.*, h. 121

¹¹⁶ Ahmad Daudy, *Segi-segi Pemikiran Filsafat dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), h. 81

kepastian yang mesti, hal ini dikeranakan zatnya itulah yang menyebabkan wujudnya (wujudnya merupakan konsekwensi dari zatnya), bahkan seluruh yang *mumkin wujud* “keberadaannya” bergantung kepada *wajib al-wujud bi zatihi*, *mumkin al-wujud* tidak akan eksis kecuali disebabkan oleh *wajib al-wujud*, seperti dijelaskan:

- b. *Wajib-al-Wujud bi ghairihi*: Wujud ini merupakan suatu wujud jika dilihat kepada zatnya “keberadaannya” hanya bersifat mungkin. Penjelasan tentang persoalannya kita tangguhkan pada pembicaraan mungkin wujud berikut.
2. Pengertian *mumkin al-wujud* menurut Ibn Sina ialah: Suatu wujud yang sangat berbeza dengan *wajib al-wujud bi zatihi*, posisi *mumkin al-wujud* terkadang naik kepada *wajib al-wujud (bi'y ghairihi)* tetapi terkadang-kadang merosot kepada posisi *munmani' wujudnya*. Maka secara apriori, posisi *mumkin al-wujud* bertempat pada tempat yang seimbang antara wujudnya dan ketidak wujudnya.
 - a. *Mumkin wujud* bagi zatnya merupakan *wajib al-wujud bi'y ghairihi*, dan Ibn Sina menamakannya *wajib al-wujud* yang tidak zatnya. Dalam kaitan ini Ibn Sina mendefinisikannya: Sesungguhnya *Wajib al-Wujud bi'y ghairihi* bila dihubungkan dengan sebabnya akan menjadi wujud namun apabila tidak dihubungkan dengan sebabnya maka ia akan menjadi mustahil wujud, untuk memperjelas persoalan ini bagi kita Ibn Sina mengemukakan contoh sebagai berikut: Sesungguhnya empat merupakan *wajib al-wujud*, namun wujudnya wajib bukan kerana zatnya, tetapi wujud empat disebabkan oleh dua ditambah dua. Adapun contoh yang kedua: Terjadinya pembakaran, sesungguhnya kebakaran dapat saja wajib wujud apabila terdapat antara api dengan benda yang dapat terbakar, namun apabila api tidak mendapatkan sebab, iaitu benda yang akan dibakar, maka muncullah mumtan'nya terbakar.
 - b. Akan tetapi bagi *mumkin wujud* ada lagi pengertian lain, selain dari pengertian yang telah disebutkan, kadang-kadang yang dimaksud dengan *mumkin al-wujud* esensi dengan sebab daya lain yang berhadapan antara esensi itu dengan perbuatan.¹¹⁷

¹¹⁷ Taisi Sekhul Ardhi, *Al-Madkhal Ila Falsafati Ibn Sina*, (Beirut: Darul Anwar, 1987), h. 211

Dari kutipan di atas dapat dijabarkan, secara garis besar Ibn Sina membahagi seluruh yang wujud (eksis), baik yang materi mahupun yang inmateri, benda fizik ataupun yang metafizik, kepada dua jenis wujud; yang pertama adalah yang mesti adanya tanpa disebabkan oleh hal-hal lain selain dari esensinya sendiri, kalau diandaikan tidak adanya, maka timbulah mustahil secara logik, kerana wujudnya merupakan konsekwensi langsung dari esensinya. Ibn Sina mengumumkan wujud yang mesti wujudnya ini dengan "*wajih al-wujud*".

Sedangkan jenis wujud yang kedua, iaitu benda-benda materi atau bukan materi yang keberadaannya bersifat mungkin apabila dilihat dari segi zat-nya (esensi), keadaannya secara bersamaan berada pada posisi seimbang antara adanya dan tidak adanya, bahkan seimbang pula dengan mustahil adanya.

Posisi *mumkin al-Wujud bi zatihi* akan menjadi *wajih al-wujud bi ghairihi* apabila pada *mumkin al-wujud* terdapat penyebab dari luar esensinya, kesan ini dapat dicontohkan pada daya bakar yang dimiliki oleh api, daya pembakaran tersebut hanya bersifat *mumkin*, namun pembakaran akan menjadi wajib jikalau kepada api didatangkan benda yang mungkin terbakar, maka dalam situasi ini daya bakar api yang bersifat mungkin berubah menjadi wajib kerana adanya si *murajih*. Maka kebakaran adalah *wajih bi ghairihi*.

Pada keadaan lain, *mumkin al-wujud* akan tetap bertahan pada posisi mungkin apabila si *murajih* tidak bersentuhan dengan posisi

mumkin al-wujud. Contoh dari keadaan ini apabila kembali diambil contoh api dan daya bakarnya, maka pada kesempatan ini daya bakar api yang *mumkin al-wujud* tidak dipertemukan dengan bahan yang dapat dibakar. Maka di sini pembakaran tetap bersifat *mumkin*.

Sedangkan posisi ketiga yang dapat saja terjadi pada *mumkin al-wujud* bi zatihi adalah keadaan *mumtani' al-wujud*. Posisi *mumkin al-wujud* akan bergeser ke arah *mumtani' al-wujud* oleh kerana si murajih tidak diperdapat bagi *mumkin al-wujud*. Kembali mengambil contoh daya bakar api yang *mumkin al-wujud*; apabila daya bakar yang terdapat pada api tidak memperoleh bahan yang akan dibakar maka ketika itu pembakaran akan menjadi suatu hal yang mustahil (*mumtani'*).

Posisi mana yang akan ditempati oleh *mumkin al-wujud* tidak ditentukan oleh kekuatan esensinya sendiri. Posisi *mumkin al-wujud* sentiasa akan ditentukan oleh si murajihnya, apabila terjadi dorongan si murajih maka jadilah menjadi *wajib al-wujud bi ghairihi*, namun apabila si murajih pasif, maka tetaplah ia *mumkin al-wujud*, namun apabila murajih tidak ditemukan maka *mumtani' wujudnya*.

Dengan berlandaskan kepada falsafah wujud yang dibangunnya inilah Ibn Sina bertolak untuk membuktikan adanya Tuhan. Pembuktian Ibn Sina tentang adanya Tuhan merupakan konkwensi dari falsafah wujudnya, maksudnya Ibn Sina dalam membuktikan adanya Tuhan (*ithbat wujud Allah*) mengemukakan dalil *wajib al-wujud* dan *mumkin al-wujud*. Menurutnya *al-maujudat* (segala yang ada) seperti yang telah disinggung

di atas terbahagi dua bahagian wujud. Yang pertama, iaitu *wajib al-wujud*, yakni suatu wujud yang mesti adanya dan jika diandaikan tidak ada maka terjadilah kemustahilan.¹¹⁸ Ibn Sina menarik kesimpulan bahawa yang *Wajib al-Wujud* inilah yang dimaksud dengan Tuhan. Pendapat senada juga dikemukakan oleh Ahmad Daudy:

Hal ini dijelaskan oleh Ibn Sina bahawa semua wujud ini dua jenis; wajib dan *mumkin*. Jika ia wajib, maka benarlah ia *wajib al-wujud*, dan inilah yang dikehendaki. Jika ia *mumkin*, maka setiap yang *mumkin* yang berbagai jenis, macam dan kesatuan, apakah ia berakhir atau tidak adalah satu antara dua: wajib wujud dari zatnya atau *mumkin* wujud. Jika ia wajib wujud dari zatnya dan setiap satu darinya adalah *mumkin*, maka yang *wajib al-wujud* itu terjadi dari *mumkin al-wujud*; hal ini bertentangan. Dan jika ia *mumkin al-wujud* dari zatnya, maka jumlah semua yang *mumkin* itu pada wujudnya memerlukan kepada yang memberikan wujud yang ia sendiri kemungkinan ada di dalamnya atau di luarnya. Jika ia di dalamnya, maka satu darinya *wajib al-wujud* dan yang lain adalah *mumkin al-wujud* seperti yang diandaikan; hal ini berlawanan. Dan jika *mumkin al-wujud*, maka ia adalah sebab bagi wujud semua yang *mumkin* dan sebab semua itu adalah sebab bagi wujud bahagian-bahagiannya, dan juga sebab wujud bagi dirinya. Dan seandainya ini benar, maka inilah yang dikehendaki, jika setiap sesuatu dapat terwujud dari zatnya, maka itulah *wajib al-wujud*, sedangkan kita telah mengandaikan sebelumnya bahawa ia bukan *wajib al-wujud*. Jadi dari sisi ini juga berlawanan.

Jika demikian yang tinggal ialah bahawa yang memberi wujud itu berada di luar segala yang *mumkin*, dan yang *mumkin* itu tidak *mumkin* menjadi sebab bagi dirinya. Jika kita kumpulkan semua yang *mumkin*, maka sebab itu terletak di luarnya dan ia wajib dari zatnya.¹¹⁹

Apabila perenungan ditujukan kepada *wajib al-wujud*, maka akan ditarik suatu kesimpulan bahawa *wajib al-wujud* merupakan wujud mutlak di mana eksistensinya tidak memerlukan kepada sesuatu di luar

¹¹⁸ Muhammad Athif al-‘Iraqy, *al-Manhaj al-Naqly fi Falsafat Ibnu Rusyd*, (Cairo: Dar al-Ma‘arif, 1980), h. 206

¹¹⁹ Ahmad Daudy, *op.cit.*, h. 16

zatnya, bahkan jika diandaikan tidak wujud maka terjadilah kemustahilan. Sedangkan apabila perenungan ditujukan ke arah *mumkin al-wujud*, maka perenungan akan sampai kepada suatu wujud yang bergantung kemaujudannya memerlukan sebab-sebab dan sebab tersebut mesti berada di luar dirinya kerana keberadaan sebab di dalam dirinya akan menimbulkan kontradiktif dengan sifat kemungkinannya. Dari sini akan sampai kepada suatu mata rantai sebab yang berakhir kepada sebab yang mutlak.

Jika demikian, dari kedua wujud yang diajukan Ibn Sina akan sampai kepada argumen eksistensi *wajib al-wujud* yang diketahui sebagai Tuhan. Berangkat dari pemikiran *wajib al-wujud* untuk membuktikan wujud Tuhan cukup mudah, sedangkan dari sudut *mumkin al-wujud*; apabila menelusuri hal ihwal *mumkin al-wujud* bererti membahas segala sesuatu yang terdapat di alam, *mumkin* yang dimaksud adalah materi yang dapat dijangkau dengan daya deria, Dalam hal ini materi tersebut sentiasa bergantung keberadaannya kepada empat macam sebab: 1) sebab materi (*material cause*), 2) sebab bentuk (*formal cause*), 3) sebab kekuatan (*efficient cause*), 4) sebab tujuan (*final cause*). Jadi, segala sesuatu yang “wujud”nya bersifat mungkin memerlukan sebab lain di luar zatnya.¹²⁰

Akan tetapi suatu hal yang mesti ditegaskan bahawa merupakan sesuatu yang mustahil merentang rantai sebab-sebab tersebut dengan tidak berhujung (*la muntānahy*) ertinya mata rantai sebab tersebut harus ber-

¹²⁰ Ahmad Fuad al-Ahwany, *op.cit.*, h. 136

akhir pada suatu sebab prima (*prima cause*) yang merupakan wujud penyebab yang tidak memerlukan sebab selain zatnya.

Dari analisa tentang formulasi argumen ontologi yang dibangun Ibn Sina dengan landasan falsafah wujudnya dapat ditarik kesimpulan, sebagai berikut: Ibn Sina dalam membuktikan adanya Tuhan (*ithbat wujud Allah*) mengemukakan dalil *wajib al-wujud* dan *mumkin al-wujud*. Menurut Ibn Sina *al-maujudat* (segala yang ada) terbahagi dua: *wajib al-wujud* dan *mumkin al-wujud*. Yang pertama adalah wujud yang jika diandaikan tidak ada maka mustahillah ia, yakni sesuatu yang mesti adanya (*al-dharury al-wujud*). Yang kedua ialah yang jika diandaikan tidak ada atau diandaikan ada, maka ia tidaklah menimbulkan kemustahilan, yakni boleh ada dan boleh juga tidak ada. Tegasnya, ia tidak mesti ada dan tidak mesti pula tidak ada dari segala sisinya.

Lebih jauh, Ibn Sina membahagi *wajib al-wujud* kepada *wajib al-wujud bizatihi* atau *wajib al-wujud bi ghairihi*. Yang pertama ialah yang wujudnya dengan sebab zatnya semata, mustahil jika diandaikan tidak ada. Yang kedua ialah wujudnya yang bergantung (kontingen) dengan sebab adanya sesuatu yang lain di luar zatnya. Dalam hal ini Tuhan termasuk pada yang pertama (*al-wajib al-wujud bizatih la li syai'in akhar*). Demikian pula halnya dengan yang *mumkin al-wujud* dapat dilihat dari sisi zatnya. Ia tidak mesti ada dan tidak mesti tidak ada. Kerananya ia disebut *mumkin al-wujud bizatihi*. Namun apabila dilihat dari sisi lainnya, maka ketika itu *mumkin* ini menjadi *wajib al-wujud bighairihi*,

Ertinya: Kami akan memperlihatkan kepada mereka ayat-ayat (tanda-tanda) kebesaran Kami pada alam semesta dan pada diri mereka sendiri, sehingga jelaslah bagi mereka bahwa Tuhan mereka menjadi saksi segala sesuatu.¹²¹

¹²¹ Departemen Agama RI, *op.cit.*, h. 781