BAB

KEEMPAT
BAB 4
POSISI DALIL-DALIL ONTOLOGI IBN SINA
DALAM PEMIKIRAN ISLAM

Al-Qur'an sebagai sumber pokok ajaran Islam memuat 114 surah, di antaranya sebanyak 86 surah yang terdiri dari 4780 ayat kira-kira 76,65 % merupakan surah Makiyah selebihnya, yakni 38 surah terdiri dari 1456 ayat kira-kira 23,35 % surah Madaniyah. Dari jumlah surah Madaniyah tersebut hanya sekitar 500 ayat yang berhubungan dengan soal kemasyarakatan dan hukum.


1 Harun Nasution, Akal dan Wahyu dalam Islam, (Jakarta: UI Perss, 1983), h. 25
Dengan kondisi Al-Qur'an seperti itu (mengandung unsur-unsur pokok), maka kondisi tersebut baik secara langsung (isyarat Al-Qur'an) mahupun tidak langsung (semangat dari tujuan Al-Qur'an) akan mendorong manusia terutama umat Islam untuk mengembangkan kenyataan Al-Qur'an yang bersifat umum dan bermuatan dasar-dasar pemikiran yang disesuaikan dengan kemaslahatan perkembangan peradaban dan kebudayaan umat manusia. Sehingga Al-Qur'an yang telah mendapat legaliti kesempurnaan sebagai kitab suci umat Islam sepanjang zaman.\(^2\) Sentiasa salih wa al-aslah li kulli zaman wa al makan (sentiasa relevan dan yang terbaik untuk seluruh situasi dan kondisi).

Dengan meyakini bahawa Al-Qur'an terdapat banyak sekali (lebih dari 90\%) ayat bersifat zannî al-dalâlah\(^3\) Umat Islam pada abad keemasan Islam 900 – 1110 M\(^4\) telah memberikan sumbangan terhadap

---

\(^2\) Lihat Al-Qur'an surah al-Maidah/5: 3. Lihat juga surah al-Nahl/16: 89 dan al-An’am/6: 38

\(^3\) Istilah zannîy merupakan antonim dari lafaz qath’i. Al-Qur’an dari segi wurudnya adalah al-thubut (keabsahan sumber) tetapi apabila dilihat dari segi kandungan maknanya al-dalâlah maka ulama tafsir membagainya kepada dua macam: 1. Qath’i y al-dalâlah; yang menunjuk kepada makna tertentu yang harus difahami darinya (teks); tidak mengandung kemungkinan takwil serta tidak ada tempat atau peluang untuk memahami makna selain makna tersebut darinya (teks) sedangkan yang 2. Al-Zannîy al-dalâlah; merupakan ayat yang menunjuk kepada makna yang musyantar kerana teksnya memungkinkan untuk takwil serta memiliki peluang beragamnya makna yang dikandung teks. Bandingkan: M. Quraish Shihab, Membunyikan Al-Qur’an Fungsi dan Peranan Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat, (Bandung: Mizan, 1995), Cet. ke-11, h. 137-140

\(^4\) Mehdi Nakosteen, Kontribusi Islam Atas Dunia Intelektual Barat, Terjemahan Joko S. Kahhar, (Surabaya: Risalah Gusti, 1996), h. 253
perkembangan ilmu pengetahuan dan kebudayaan. Sumbangan tersebut bukan hanya mereka membentuk peradaban muslim namun lebih dari itu ditransformasikan ke segenap penjuru dunia termasuk ke sebelah Dunia Barat yang non muslim.\(^5\)

Ada tiga lingkungan ilmu pengetahuan dan falsafah yang telah berperan dalam pengembangan pemikiran Islam yang bergema hingga sebelah bumi Timur dan Barat dari wilayah taklukan Bani Abbasiyah dan Bani U naiyah yang berpusat di Cordova. Ketiga lingkungan tersebut ialah aliran Teologi Islam yang mencakup Syi’ah dan ahl al-Sunnah, lingkungan kedua merupakan barisan failasuf-failasuf muslim yang murni menerapkan logik Aristotles yang kemudian dipopulerkan dengan golongan paripatetikisme. Sedangkan lingkungan ketiga merupakan kumpulan-kumpulan dan individu-individu tasauf yang dapat dicirikan kepada dua pembahagian besar iaitu tasauf sunni dan tasauf falsafi.\(^6\)

Ketiga lingkungan pemikiran Islam di atas hidup dan berkembang se zaman, ketiganya saling memberi dan saling mengambil (*take and give*),

---


bahkan di antara ketiga aliran tersebut saling mengkritik dan memberikan reaksi baik secara perbaikan mahupun secara perlawanan dengan melahirkan kritikan.


4.1 Reaksi Ilmu Kalam terhadap Dalil-dalil Ontologi Ibn Sina

1. Sejarah Lahir dan Perkembangan Teologi Islam

Berbagai nama dipakai untuk menyebut ilmu kalam, di antaranya disebut dengan teologi Islam, penamaan ini terutama disebabkan yang menjadi objek kajian dalam Ilmu Kalam terutama diarahkan kepada masalah ketuhanan. Nama lain dari ilmu Kalam disebut juga dengan ilmu Tauhid, dalam analisis ketuhanan yang dilakukan fokus yang dituju adalah pengesahan
Allah serta menempatkannya pada tempat yang unik dalam ertian jauh dari unsur-unsur pluraliti.


7 Majid Fakhry, *op.cit.*, h. 12
akan diakhiri dengan diadakannya arbitrase (tahkim). Kegagalan untuk mencapai kesepakatan dalam tahkim telah mengundang reaksi keras dari golongan Khawarij.

Firqah Khawarij yang merupakan firqah yang ekstrim, pada mulanya merupakan pengikut yang setia dalam barisan pasukan Ali Ibn Abi Talib, namun kerana kecewaan mereka terhadap hasil dari tahkim mereka membentuk kelompok tersendiri yang menentang keputusan tahkim, mereka berpendapat penyelesaian persoalan dengan melalui tahkim merupakan tindakan yang ke luar dari norma-norma keagamaan. Konsekwensinya mereka menjatuhkan hukum bahawa orang-orang yang terlibat dalam tahkim (Ali ibn Abi Thalib, Mu'awiyah ibn Abu Sufyan, Abu Musa al-Asy'ari dan Amr ibn al-As) dihukum sebagai orang-orang yang kafir disebabkan mereka telah melaksanakan suatu hukum yang tidak berdasarkan kepada kitab Allah. Selanjutnya, orang-orang yang kafir dalam pandangan firqah Khawarij merupakan orang-orang yang kekal di neraka bahkan lebih jauh mereka halal darahnya.

Penentuan seseorang kafir atau tidak kafir bukan lagi persoalan politik, tetapi penentuan kafir sebagai lawan dari mukmin sudah bergeser kepada persoalan teologi. Seperti persoalan politik sebelumnya, masalah teologipun bagaikan gayung yang lang-sung bersambut.
Pandangan Khawarij, yang begitu berani dan ekstrim dalam menghukum seseorang atau golongan dengan sebutan kafir kemudian menimbulkan reaksi pemikiran dari golongan yang moderat. Golongan moderat ini mengumumkan diri mereka dengan firqah Murji’ah yang diambil dari perkataan arja’ā yang bererti menunda; menunda hukum kafir atau mukmin terhadap seorang yang masalah hukumnya kelak diserahkan kepada ketentuan Allah di akhirat. Bahkan sesuai dengan nama mereka yang juga bererti pemberi harap, iaitu golongan yang sentiasa memberikan harapan atau peluang terhadap orang yang berdosa untuk mendapatkan pengampunan dari Allah.  

Dalam tahap selanjutnya persoalan teologi terus bertambah dan mengembang semakin kompleks. Polemik teologi berkembang sedemikian cepatnya disebabkan oleh beberapa faktor antara lain:
1. Situasi politik Umat Islam yang sentiasa goyang hingga awal pemerintahan Bani Abbasiyah. Pergulatan politik di kalangan Umat Islam antara berbagai golongan gerakan atau golongan mereka untuk mengalahkan golongan lawan politik mereka. 2. Perluasan daerah yang dilakukan olehnya diikuti oleh perluasan pengaruh agama Islam, masuknya Islam ke Farsi, Mesir disambut oleh suatu komuniti masyarakat yang telah memiliki peradaban

---

8 Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya, jilid II*, (Jakarta: UI Press, 1986), h. 34
yang lebih tinggi dari Bangsa Arab. Di kalangan penganut Islam luar Arab ini telah pernah berkembang polemik keagamaan yang didukung oleh logik falsafah (skolastik). Kondisi tersebut memperoleh momentum dan mereka kembali mengetengahkananya untuk memperoleh tanggapan dari agama yang baru mereka kenal.


serta menempatkan pelaku dosa besar pada posisi tengah antara mukmin dan kafir (*manzilah bayna al-manzilatayn*).  

2. Pendapat kedua kerana Aliran Mu’tazilah merupakan aliran yang berbeza dan menolak seluruh pendapat aliran yang telah ada, tentang masalah kedudukan dosa besar.  

3. Disebut Mu’tazilah kerana pendapat mereka yang mengatakan bahawa pembuat dosa besar bererti menjauhkan diri dari golongan orang-orang mukmin mahupun golongan orang-orang kafir.  


---

9 *Ibid.*, h. 36  

Kebesaran Mu’tazilah memperoleh bintang kecermelangan ketika khalifah-khalifah dari Bani Abbas menetapkan aliran ini sebagai mazhab rasmi negara, kondisi tersebut berlangsung selama tiga priode pemeritahan Abbasiyah. Ketiga khalifah yang mendukung Mu’tazilah dan menetapkannya sebagai mazhab resmi negara adalah: 1. Khalifah al-Ma’mun bin Harun al-Rasyid (198 – 218 H), Al-Makmun merupakan seorang Khalifah Abbasiyah yang sangat menjunjung tinggi perkembangan ilmu pengetahuan dan falsafah bahkan ia tidak hanya mendorong perkembangan ilmu pengetahuan dia sendiri merupakan salah seorang yang menceburkan diri dalam berbagai polemik yang terjadi antara Aliran Mu’tazilah dengan orang-orang yang tidak sefaham dengan aliran ini. 2. Khalifah kedua yang

---

mendukung Aliran Mu’tazilah ialah Khalifah Al-Mu’tasim bin Harun al-Rasyid (218 – 227 H), khalifah selanjutnya iaitu Al-Wathiq bin Al-Mu’tasim (227 – 232 H).\(^{13}\)

Masalah yang menjadi kajian aliran Mu’tazilah dikenal dengan lima prinsip dasar Mu’tazilah. Ini merupakan ciri khas dari golongan Mu’tazilah, seseorang atau golongan baru diistiharkan sebagai firqah Mu’tazilah apabila menerima kelima asas tersebut. Kelima prinsip pokok itu antara lain seperti yang digambarkan oleh Ahmad Amin: Seseorang atau golongan baru digolongkan sebagai aliran Mu’tazilah apabila mereka menerima lima prinsip pokok ajaran Mu’tazilah yang terdiri dari *al-tawhid, al-adl, al-wa’ad wa al-wa’id, amal ma’ruf nahi munkar dan al-manzilah bayna al-man zila-taimi.*\(^{14}\)

Meskipun kelima prinsip dasar Mu’tazilah di atas sudah merupakan hal yang umum di kalangan aliran teologi Islam namun di kalangan Mu’tazilah kelima masalah tersebut memiliki penafsiran tersendiri *al-Tawhid* menurut aliran Mu’tazilah bererti mensucikan Tuhan dari segenap unsur yang dianggap menyebabkan rusaknya citra tauhid secara murni, kerananya aliran Mu’tazilah menafikan segala sifat yang diberikan dari zat Allah.

\(^{13}\) Ibid.

\(^{14}\) Ahman Amin, *Dhuha Islam*, (Cairo: Nahdhatu al-Misriyah, t.th.), Cet. ke-7, h. 22
mengetahui dan mendengar tetapi semua itu bukan merupakan sifat Tuhan, tetapi hal tersebut merupakan kesempurnaan dari zat-Nya.

Pengertian al-adl ialah dengan meyakini kebebasan manusia untuk berbuat serta kemampuan manusia untuk menentukan tindakan yang akan diperbuatnya. Sedangkan makna dari al-wa’ad wa al-wa’id ialah dengan meyakini bahawa Allah pasti akan melaksanakan ancaman bagi orang yang melanggar aturan keagamaan serta memberikan balasan kebaikan bagi orang yang beramal salih.

Al-manzilah bayna manzilataini merupakan doktrin khas Mu’tazilah yang bererti penempatan pelaku dosa besar pada posisi tengah, tidak mukmin dan tidak pula kafir. Sedangkan pengertian amal ma’rif nahi munkar merupakan penekanan bagi segenap penganut aliran Mu’tazilah untuk sentiasa aktif menegakkan kebaikan dan menentang segala bentuk kemungkinan.15

Untuk menyusun doktrin-doktrin serta berbagai pemahaman yang akan disosialisasikan ke tengah-tengah umat Islam dan dalam praktek pengamalannya aliran Mu’tazilah menerapkan corak berfikir rasional. Ciri-ciri berpikir rasional adalah: (a). akal mempunyai kedudukan yang tinggi, (b). Manusia bebas berbuat

15 Harun Nasution, op.cit., h. 39
dan berkehendak, dengan kekuatan akal, maka manusia akan memikirkan berbagai persoalan yang terbaik untuk kepentingan sesuai dengan situasi dan kondisinya.

Sedangkan dengan kebebasan berkehendak, maka manusia sentiasa dimotivasi untuk memilih perbuatan yang terbaik serta menghindari semaksimal daya untuk keselamatan manusia, dan (c). Keadilan Tuhan, faham ini dijabarkan dengan adanya hukum alam (sunatullāh). Dengan pemahaman ini, maka manusia dimungkinkan untuk mengembangkan bukan sahaja ilmu pengetahuan bahkan memungkinkan untuk berkembangnya teknologi.16

Selama abad III/IX M. sebagai akibat dari kebijaksanaan Khalifah al-Makmun yang mengangkat aliran Mu’tazilah sebagai mazhab rasmi negara, bahkan lebih jauh Al-Makmun mengenakan ujian keimanan bagi qadhi-qadhi negara (mīnah) menyebabkan reaksi yang keras terhadap corak rasional kalam Mu’tazilah.

Reaksi tersebut datang dari pengikut-pengikut ahl al-hadith dan hukum Islam (fiqh) terutama pengikut Imam Ahmad bin Hambal. Namun reaksi ekstrem yang ditujukan kepada rasional Mu’tazilah tidak mungkin sepenuhnya terlaksana mengingat watak

---

16 Harun Nasution, Filsafat Islam, Makalah Filsafat Islam Pasca Ibn Rusyd, (Jakarta: Yayasan Mutahharri LSAP, 1989), h. 3
dari Al-Qur'an yang cenderung mendorong pengembangan pemikiran.\textsuperscript{17}

Untuk mengatasi situasi ketika itu maka Abu Hassan al-Asy'ari (260 H/873 M – 330 H/941 M)membentuk aliran Asy'ariyah. Tokoh ini pada mulanya merupakan kader Mu'tazilah, namun kerana mengingat tuntutan masyarakat Islam yang telah melemparkan kritik tajam terhadap rasional Mu'tazilah. Al-Asy'ari berusaha untuk menempuh jalan tengah antara dua ekstrem iaitu antara rasionalis Mu'tazilah serta ortodoksi literalis.\textsuperscript{18}

Akan tetapi dalam perkembangan berikutnya Aliran Asy'ariyah lebih menempatkan diri pada posisi sistem teologi kehendak mutlak Tuhan dengan pemikiran teologi tradisional. Ciri khas dari corak teologi tradisional antara lain (1) Manusia tidak bebas berbuat, (2) Akal mempunyai kedudukan rendah kerana kelemahan akal, maka perbuatan manusia bergantung pada kehendak mutlak Tuhan. Faham ini cenderung kepada Jabariyah atau fatalisme dan (3). Kekuatan dan kehendak Mutlak Tuhan, konsekvensinya segala perubahan yang terjadi di dalam alam merupakan perbuatan Mutlak Tuhan. Akibat dari faham ini adalah

\textsuperscript{17} Sayyed Hossein Nashr, \textit{Intelektual Islam,Terj.}, (Jakarta: CISS Perss, 1995), h. 19

\textsuperscript{18} \textit{Ibid.}
lemahnya kreativiti umat Islam bahkan menyeret umat Islam kepada taqlid.  

Pengaruh dari aliran Asy’ariyah sangat besar sehingga aliran tradisional ini dianut oleh majoriti umat Islam. Aliran ini juga mendapat dukungan penguasa, terutama pada masa pemerintah Khalifah al-Mutawakil dari Bani Abbasiyah begitu pula dari penguasa Nizam al-Mulk, aliran Asy’ariyah juga diterima oleh pemerintahan Ayubiyah. Kebesaran aliran Asy’ariyah juga didukung oleh ulama-ulama terkenal, seperti Abu Hasan al-Asy’ari, Abu Bakar al-Baqilani (m. 403 H), Abdul Qahir al-Baghdadi (m. 418 H.) al-Imam al-Ghazali (m. 505 H), Syihristani (m. 548 H), Al-lji (m. 756 H) dan As-Sanusi (m. 895 H.).

Apabila diselidiki rangkaian pertumbuhan dan perkembangan teologi Islam, maka secara garis besar dapat dikelompokkan kepada dua kelompok besar yang saling berhadapan; yang pertama adalah aliran-aliran yang bercorak rasional dengan sistem teologi *sunnatullah* (hukum alam). Sedangkan tradisional dengan sistem teologi kehendak Mutlak Tuhan.

---

19 Harun Nasution, *op.cit.*, h. 15 - 16

20 A. Hanafi, *op.cit.*, h. 110

2. Kritikan Al-Ghazali terhadap argumen ontologi Ibn Sina

Al-Gazali digelar dengan Hujat al-Islam, gelar ini diberikan kepadanya kerana kegigihannya dalam membela nas-nas agama secara tekstual, kerana dalam pemikiran majoriti umat Islam yang sederhana pemahaman secara literatur (lafz) merupakan pemahaman yang lebih Islami. Hal ini merupakan sifat fitrah dari masyarakat umum yang sederhana dalam berfikir. Lebih jauh tentang latar belakang kritikan Al-Ghazali yang ditujukan kepada para failasuf adalah:

Langkah Al-Ghazali dalam mengkritik para failasuf sebenar-nya bukanlah langkah satu-satunya, bahkan sebelumnya Al-Ghazali juga telah mengkritik para mutakallimin begitupun dengan berbagai aliran-aliran teologi yang ada pada masanya. Aliran yang menjadi sasaran kritiknya adalah dari golongan Batiniyah (*Ismailiyah*), Aliran Mu'tazilah juga tidak luput dari sasaran kritiknya.

---

\(^{21}\) Madjid Fakhry, *op.cit.*, h. 311
Dari ayunan langkah *Hujjat al-Islām* yang sarat dengan warna skeptis ini tidak terpisahkan dari keinginannya untuk mendapatkan suatu pengetahuan sempurna iaitu suatu pengetahuan yang tidak memiliki celah keraguan sebagaimana tidak diragukannya bahawa bahagian lebih kecil dari keseluruhan. Pengetahuan yang sempurna tersebut disebut kebenaran hakiki. Pengertian dari kebenaran hakiki seperti dijelaskan sendiri oleh Al-Ghazali: “Yang dimaksud dengan kebenaran hakiki ialah pengetahuan yang diyakini betul kebenarannya, tidak terdapat sedikitpun keraguan di dalamnya. (katanya:) Jika kuketahui bahawa sepuluh adalah lebih banyak dari tiga dan ada orang yang mengatakan sebaliknya dengan bukti “tongkat dirubah menjadi ular” dan itu memang terjadi dan kusaksikan sendiri, hal itu tidak akan membuat aku ragu terhadap pengetahuanku bahawa sepuluh adalah lebih banyak dari tiga, Aku hanya akan merasa kagum terhadap kemampuan orang yang merubah tongkat menjadi ular. Hal itu sekali-kali tidak akan membuat aku syak terhadap pengetahuanku”.

Untuk mendapatkan kebenaran seperti yang diinginkannya, Al-Ghazali mendalami empat kelompok aliran keagamaan yang berkembang pada masanya. Keempat aliran pemikiran tersebut

dimulainya dengan menelusuri Ilmu Kalam, dalam teologi Islam Al-Ghazali tidak menemukan hal yang dicarinya, kemudian ia melanjutkan langkahnya dalam menganalisis Batiniyah dari Golongan Syi’ah Ismailiyah, aliran Batiniyah inipun mendapat kecaman Al-Gazali. Langkah selanjutnya “diayunkannya” ke arah falsafah.


Dengan dimotivasi oleh latar belakang seperti dijelaskan di atas, Al-Ghazali memulai kritiknya terhadap dalil-dalil ontologi Ibn Sina tentang wujud Tuhan. Secara sistematis falsafus Al-Ghazali menyusun karyanya yang merupakan pukulan terhadap aliran falsafah Aristotles, bukunya berisi kecaman tersebut
berjudulul *Tahafut al-Falasifah* (Kerancuan Para Failasuf). Di dalam buku tersebut Al-Gazali mengecam para failasuf dengan dua puluh masalah keagamaan, masalah tersebut meliputi:

1. Alam Qadim (tidak bermula)
2. Alam Kekal (tidak berakhir)
3. Tuhan tidak mempunyai sifat
4. Tidak dapat diberi sifat *al-jins* (jenis) *al-fasl* (diferensia)
5. Tuhan tidak mempunyai *mahiyah* (hakikat)
6. Tuhan tidak mengetahui *juz’at* (perincian yang ada di alam)
7. Planet-planet ialah bintang yang bergerak dengan kemahuan jiwa-jiwa planet.
8. Jiwa-jiwa planet mengetahui semua *juz’at*.
9. Hukum alam tidak berubah
10. Jiwa manusia adalah substansi yang berdiri sendiri, bukan tubuh bukan pula *ard’ (acsident)
11. Mustahilnya hancur jiwa manusia
12. Tidak adanya pembangkitan jasmani

(Masalah selanjutnya adalah) ketidaksanggupan mereka membuktikan:

1. Bahawa Tuhan adalah Pencipta alam dan alam adalah ciptaan Tuhan.
2. Adanya Tuhan
3. Mustahilnya ada dua Tuhan
4. Bahawa Tuhan bukanlah tubuh
5. Bahawa Tuhan mengetahui wujud lain
6. Bahawa Tuhan mengetahui esensi-Nya
7. Bahawa alam yang qadim mempunyai pencipta.23

Lapan di antara dua puluh persoalan di atas berhubungan dengan masalah ketuhanan. Sedangkan masalah yang berkenaan dengan masalah argumen pembuktian adanya Tuhan ialah kelom-

---

23 Harun Nasution, *Al-Gazali dan Filsafat*, Disampaikan dalam Simposium tentang Al-Gazali, (Jakarta: B.K.S. PTS. Indonesia, 1995), h. 2
pok "B" persoalan tersebut termuat dalam pertanyaan keempat dalam *Tahaṣṣut al-Falāṣīfah*.


---

24Ibrahim Madkour, *op.cit.*, h. 126
yang meyakini bahawa alam ini adalah hadith (wujuduhu ba’da adam), dengan demikian keberadaan alam mesti dimulai dari yang tiada sama sekali, kerananya keberadaan yang nihil tersebut mengaharuskan adanya Pencipta untuk mewujudkan alam dari kenhilan.

Menurut tokoh Asy’ariyah ini, pendapat seperti inilah yang dapat dijadikan sebagai dasar eksistensi Pencipta secara rasional, dan pandangan seperti di atas dapat diterima akal. (2). Kelompok kedua merupakan golongan materialisme yang berkeyakinan bahawa alam ini tidak pernah diciptakan, eksistensi alam merupakan suatu hal yang telah wujud tanpa ada yang memasukkannya. Sedangkan, apabila dicari maka tidak akan ditemukan awalnya (ad infinitum).

Secara logik hal ini pun dapat difahami, meskipun pendapat ini dapat dihancurkan dengan logik yang lebih sistematis. Sedangkan, justeru pemikiran para failasuf, yang mengatakan bahawa alam ini adalah eterniti (qadim), tetapi alam yang qadim ini merupakan rangkaian dalil-dalil adanya Pencipta. Pandangan seperti ini menurut Al-Ghazali adalah mustahil serta tidak dapat diterima oleh akal sihat.25

25 Al-Gazali, Tahāfut al-Falāsifah, Taba’ah 3 (al-Qahirah) Dar. Al-Ma’arif, 1958, h. 81
Lemparan kritik Al-Gazali seperti yang diuraikan di atas, bertitik tolak dari pengertian *qadim* menurut Al-Ghazali adalah sesuatu yang tidak berawal (atau tidak pernah tidak ada). Dengan demikian, maka Al-Ghazali menyimpulkan bahawa sesuatu yang tidak pernah tidak ada bererti juga tidak pernah memerlukan penciptaan. Dalam kaitan ini Al-Gazali meyakini bahawa penciptaan merupakan *eratio ex nihilo*.

sendiri, inilah Yang merupakan Qadim Yang Sempurna, tidak diciptakan bahkan Menciptakan.\textsuperscript{26}

Dengan perbezaan persepsi tentang pengertian qadim, Al-Ghazali mempertajam serangannya terhadap para failasuf dan menjabarkan bahawa para failasuf merupakan pengkhianat logik seperti pernyataannya:

Kini, argumen kemestian argumen rasional tersedia dalam hal ini. Dan method-method penyelidikan teoritis telah anda khianati ketika anda menerima fenomena kemungkinan temporal yang tak berpermulaan. Apabila sesuatu yang tanpa batas mungkin terwujud, mengapa tidak juga mungkin baginya untuk memiliki beberapa bahagnannya yang berlaku sebagai sebab-sebab bagi yang lainnya, sehingga pada sisi terendah, rangkaian-rangkaian itu berakhir pada suatu akibat yang tanpa akibat, dan meskipun demikian, pada sisi teratas berakhir pada suatu sebab yang tanpa sebab.\textsuperscript{27}

Dalam pernyataan di atas terlihat demikian kentalnya pemahaman Al-Ghazali, dia berpendirian bahawa pengertian qadim mengandung erti mawjudnya alam secara qadim akan berakibat tidak perlunya alam kepada Pencipta.

\textsuperscript{26} Syekh Nadim Al-Jisri, \emph{op.cit.}, h. 54

\textsuperscript{27} Al-Gazali, \emph{op.cit.}, h. 95
Lebih jauh Al-Ghazali berpendangan apabila sesuatu yang temporal wujudnya ada setelah didahului oleh ketidadaan, maka yang enternal (qadim) merupakan lawan dari yang temporal dalam pengertian tetap ada dan tidak pernah tidak ada kerannya yang qadim tersebut tidak diciptakan.

Argumen yang diajukan Ibn Sina bahawa yang wajib al-wujud, merupakan sebab yang tidak bersebab, sebaiknya mumkin al-wujud (alam) merupakan akibat dari eksistensinya yang mesti dari Penyebab Pertama. Dari sisi ketergantungan tersebut, maka alam sebagai mumkin al-wujud (alam) hanya qadim dalam pengertian tidak pernah tidak ada dalam zaman. Menurut Al-Ghazali pemikiran Ibn Sina inipun tidak logik dan kontradiktif, seperti dijelaskannya:

Mengenai sebab, yang dapat dikatakan bahawa sebab ada secara alami melalui akibat, sebagaimana dikatakan bahawa sebab berada di atas akibat secara esensi, tidak menurut ruangnya. Apabila ini mustahil sehubungan dengan “sebelum” temporal yang sebenarnya, maka itu tidak harus mustahil dalam hal “sebelum” alami yang esensi. Bagaimana ihwal para failasuf ini, yang menolak di satu segi, kemungkinan tubuh-tubuh yang saling tersusun satu sama lain menurut ruang yang ad Infinitum; tetapi, menerima di sisi lain kemungkinan ma'judat yang ada sebelum yang lainnya berdasarkan waktu yang ad infinitum apakah ini bukan suatu sikap yang sesat ? yang tanpa dasar dan tak meyakinkan.28

---

28 Ibid., h. 94
Dari sanggahan di atas juga masih terlihat keindentikan \textit{qadi\'m} dengan tidak diciptakan. Secara tegas pengertian \textit{qadi\'m} menurut Al-Ghazali merupakan sesuatu yang tidak berawal dan tidak bersebab, sedangkan menurut Ibn Sina \textit{qadi\'m} dengan makna keberadaan semanjak azali dan tidak pernah tidak ada secara zamani sebagai konsekwensi \textit{wuju\textasciitilde d} Allah.

Dalam membuktikan \textit{wuju\textasciitilde d} Tuhan Al-Ghazali tidak berdasarkan kepada argumen rasional, dalam pandangan tokoh ini eksistensi Tuhan tidak dapat dibuktikan hanya dengan spekulasi akal. Asumsi ini didasari pembahagian ilmu kepada tiga tingkatan, seperti penjelasannya:

1. Ilmu pengetahuan deria, pengetahuan ini merupakan tingkat pengetahuan terendah. Pengetahuan deria bersumber dari hasil penerapan alat deria terhadap dunia empiris. Kebenaran hasil dari tangkapan alat deria sangat rapuh kerana keterikatannya kepada batas ruang dan waktu bahkan situasi dan kondisi. Contoh dari pengetahuan deria ini adalah bengkukny tongkat ketika dicelupkan ke dalam air, padahal tongkat tersebut sesungguhnya lurus, tetapi kerana keterbatasan alat deria, maka tertangkaplah suatu objek dengan kondisi yang keliru.
2. Pengetahuan akali; Posisi pengetahuan berdasarkan akal ini menempati pertengahan dalam tingkatan pengetahuan. Pengetahuan akal meskipun berbicara secara universal tetapi pengetahuan akal belum dapat dipastikan sebagai pengetahuan yang menghantarkan seseorang kepada hakikat kebenaran. Hal ini disebabkan kerana akal yang dimiliki oleh manusia sifatnya terbatas.

3. Pengetahuan zaqiyah; Tingkat pengetahuan zaqiyah merupakan taraf terakhir yang akan menghantarkan seorang pencari kebenaran kepada hakikat kebenaran. Pengetahuan jenis ini tidak berkenaan dengan spekulasi rasional, namun bertitik tolak pada pengalaman batin serta merupakan suatu pengembaraan taswuf dengan terlebih dahulu membersihkan suasana hati, melatih dan sepenuhnya memusatkan fikiran untuk mendekatkan kepada Yang Maha Pencipta.29

---

29 Imam Al-Gazali, *Ihya Ulumuddin*, Dimashq, Maktab ‘Abd al-wakil al Darubi. t.t., h. 250
Dengan pembahagian ilmu seperti di atas ia berpendapat bahawa pengetahuan yang mampu menyingkapkan kebenaran ialah metode kasyaf, dengan demikian untuk membuktikan keberadaan Yang Maha Pencipta Al-Ghazali menyatakan adalah dengan menempuh berbagai langkah yang telah disistematiskannya menurut faham tasawuf.


Selanjutnya, jika pengetahuan manusia dalam perspektif Hujjat al-Islam merupakan esensial terpenting dari hakikat kemanusiaan. Hal ini bererti pengenalan (ma‘rifat) dan penemuan (tajaly) merupakan hasil yang dicapai dari daya kreatifiti ruh yang dimiliki manusia. Untuk langkah-langkah operasional tersebut manusia telah dianugerahkan fitrah mengetahui dan mengenal Allah.30

Untuk membuktikan eksistensi Tuhan lebih jauh Al-Ghazali berpendapat: “Langkah yang ditempuh untuk mencapai *al-Haq* (Allah) adalah *kasyf*, untuk sampai ke tingkat ini seorang *Sufi* harus menempuh berbagai *maqam* (tingkatan) sedangkan *kasyf* merupakan tingkatan/perjalanan akhir dari seorang *Sufi*.\(^{31}\)

3. Tanggapan Muhammad Abduh terhadap argumen ontologi Ibn Sina

Muhammad Abduh salah seorang pembaharu pemikiran dalam Islam lahir di Mahallat Nasr di Mesir pada tahu 1849. Muhammad Abduh merupakan murid dari tokoh modernis yang sangat terkenal dalam membasmi tradisi taklîd juga merupakan tokoh yang sangat anti terhadap teori dan praktek kolonialisme.\(^{32}\) Sebagai murid dari Afgani Muhammad Abduh banyak belajar dari gurunya tersebut, terutama dalam masalah politik dan juga falsafah. Dalam kajian falsafah Muhammad Abduh merupakan tokoh yang sangat rasional, dia bukan sahaja memberi kedudukan tinggi pada akal bahkan lebih jauh Abduh juga mengatakan bahawa di alam terdapat “*sunatullah*” (hukum alam ciptaan Tuhan).

Sebagai seorang tokoh pembaharuan, Abduh memandang persoalan yang menyebabkan umat Islam terbelakang bahkan

\(^{31}\) *Ibid.*, h. 117

\(^{32}\) *Ibid.*, h. 118

Salah satu bidang pendidikan yang menjadi masalah utama bagi Abduh adalah mengembalikan faham teologi Islam ke arah teologi rasional. Terutama dalam menjelaskan keberadaan serta berbagai hal yang berkenaan dengan ketauhidan. Dalam hubungan ini, untuk membuktikan wujud Tuhan Abduh kembali mengangkat argumen ontologi Ibn Sina serta mengembangkan argumen tersebut dengan kemasan mutakhir sehingga dapat diterima oleh semua pihak serta dikembangkan sebagai akar keimanan umat Islam untuk kembali mendorong pasang naik peradaban Islam.

Abduh menegaskan bahawa untuk sampai kepada pengetahuan *wajib al-wujud* mungkin sahaja didapati dengan informasi yang bersumber dari informasi *sam’iyah*, namun pernyataan yang berdasarkan *sam’iyah* tidak sesuai dengan ciri khusus dari berbagai pernyataan Al-Qur’an kerananya dalil *sam’iyat* bersifat
al-mawizat -bi- al-hasanah. (pelajaran yang baik) sebaliknya jika ingin memperoleh kepuasan argumen, maka jalan yang mesti ditempuh adalah dengan penggunaan akal dengan berbagai aturan logik yang telah disistematisasi oleh para tokoh-tokoh logik, dalam hal ini Al-Qur'an memberikan rekomendasi bahkan motivasi bukan hanya secara eksplisit bahkan secara implisit.\(^{33}\)

Menurut Abduh, dengan menyandarkan pendapatnya kepada ahl al-tawhid; bahawa yang dapat dicapai oleh akal (maklum) diklasifikasikan kepada tiga tingkatan: wājib li zātīhi, mumkin li zātīhi dan mustahil līzātīhi.\(^{34}\) Apabila diperhatikan dalam pembahagian yang dikemukakan oleh Abduh merupakan aspek perpaduan ciri khas yang dikemukakan oleh para ahli mutakallimin, sedangkan di sisi lain pengelompokkan tersebut juga bermuqatan filosofis.

Abduh ketika menjelaskan yang mustahil terlihat berusaha memadukan segi filosofis dan aspek teologis seperti dijelaskannya:

Hukum yang mustahil bagi zatnya ialah, bahawa tidak mungkin terjadi wujudnya, kerana “tidak ada” (adam), tidak menjadi kemestian bagi mahiyah (hakikat) sesuatu itu. Maka sekiranya ia dibolehkan wujud, tentulah tercabut kelaziman mahiyah itu dari dirinya sendiri dengan cara yang menjolok.

\(^{33}\) Muhammad Abduh, *Risalah al-Tawhid*, Cairo: Dar Al-Muna, 1366 H), h. 95.

\(^{34}\) *Ibid.*, h. 57
Maka sesuatu yang mustahil itu, memang tidak dapat diwujudkan dan memang ia sesuatu yang tidak akan ada dengan pasti, bahkan akal tidak mungkin menggambarkan hakikat (mahiyah) sesuatu yang mustahil itu, seperti apa yang telah kami isyaratkan tadi. Sebab ia bukanlah sesuatu yang mautjud (ada), baik di luar mahupun di dalam pemikiran sendiri.\(^{35}\)


Kemungkinan lainnya adalah kondisi yang membelenggu pemikiran Abduh ketika itu yang memaksanya untuk menarik simpati Aliran Ahl al-Sunnah al-Jama’ah, kentalnya corak pemikiran teologi tralisionalnya tergambar di permulaan bukunya yang bertajuk *Risalah Tauhid* yang dianggap sebagai karya Abduh yang masyhur.

Untuk mengembangkan pemikiran tentang wujud, Abduh menekankan pentingnya pendalaman tentang objek "mungkin". Tentang pengertian "mungkin" merupakan suatu mahiyah yang keberadaannya ataupun tidak adanya memerlukan kepada sebab.

\(^{35}\) *Ibid.*, h. 58
Pada posisi ini mungkin berada pada tempat potensialiti, dapat saja menjadi “maujud” tetapi dapat saja jatuh pada posisi ma’dum. Jika diisilahkan bahawa yang maujud merupakan suatu peningkatan, sedangkan yang ma’dum suatu penurunan, maka peningkatan dan penurunan mungkin bukan kerana zatnya tetapi disebabkan oleh yang berada di luar zatnya.

Sejauh ini, Abduh kembali menonjolkan misinya untuk mengarahkan pemikiran tentang eksistensi Tuhan ke arah pemahaman filosofis untuk sampai kepada kesimpulan akhir (seperti nanti akan dijelaskan).

Agar pemikirannya tidak terlihat berlebihan, maka Abduh kembali mengambil pormulasi “baharu” untuk menunjukkan kondisi mungkin, seperti dikatakannya: “Sebahagian di antara hukum-hukum mungkin ialah bahawa sesuatu yang maujud itu adalah “baharu”, kerana tidak pasti, bahawa dia tidak dapat wujud (’ada) kecuali dengan satu sebab.

Untuk menjelaskan sesuatu yang mungkin dengan sifat baharu, Abduh menempuh suatu logik yang sangat sederhana tetapi meyakinkan. Abduh mengatakan bahawa mumkin al-wujud adalah baharu dalam pengertian wujudnya berhajat kepada si

36 Ibid., h. 59

37 Ibid.
murajih, sedangkan ketika *mumkin* lagi bersentuhan dengan si murajihnya, maka ketika itu *mumkin* masih dalam posisi "Adam". Hal ini agar tidak menimbulkan suatu pemikiran bahawa wujud berasal dari *mumkin* merupakan suatu pemikiran bahawa wujud yang berasal dari *mumkin* merupakan suatu mahiyah yang ada bersamaan adanya dengan yang *wajib al-wujud bi zatih*; seperti kritikan Al-Ghazali. Oleh sebab itu, *mumkin* adalah sesuatu yang "baharu". Sebab yang "baharu" itu adalah, sesuatu yang wujudnya didahului oleh "tiada" (Adam). Maka dapat disimpulkan bahawa sesuatu yang "mungkin ada" adalah "baharu". 38

Abduh mengupayakan kerjasama antara substansi pemikiran filosofis dan mengemasnya dengan formulasi teologis, kemudian ia menyeret lebih jauh pemahaman ahli falsafah. Konstruksi pemikiran filosofis dalam teologi Abduh demikian penuh ketika dia menegaskan bahawa suatu yang *mumkin al-wujud* merupakan suatu mahiyah yang pasti ada dalam bentuk potensi. Seperti argumennya:

Maka segala sesuatu yang ada ini, adakalanya mustahil, atau wajib atau mungkin terjadi. Tidak perlu rasanya membahas yang pertama (mustahil), kerana yang mustahil itu tidak berwujud. Begitu pula yang kedua (wajib) kerana yang wajib itu telah mempunyai wujud yang zati. Segala sesuatu yang mempunyai wujud tidak dapat dikatakan tidak ada dan tidak pula didahului oleh tiada, ....

38 *Ibid.*, h. 60
Kalau demikian halnya, maka yang perlu dibahas ialah "yang mungkin". Yang mungkin itu pasti ada.  

Dengan menegaskan eksistensi *mumkin al-wujūd* serta menegaskannya bahwa mungkin tersebut tidak pernah tiada berarti Abdur sesungguhnya telah menampilkan sosok sesungguhnya dari watak pemikiran filosofisnya. Kerana apabila diyakini tidak pernah tidak adanya *mumkin al-wujūd* merupakan suatu *maḥiyah* yang tidak berpermutlakan (*taqādum zamānī*). Pendapat ini akan lebih konkret apabila dihubungkan dengan peletakan bahawa yang *wajib al-wujūd* merupakan si murajih yang mengeluarkan *mumkin al-wujūd* dari posisi pontensialitinya kepada posisi aktualnya.

Klimaks dari kajian Abdur tentang berbagai wujud seperti yang telah diperinci berakhir pada penetapan bahawa *mum-kin al-wujūd* memerlukan kepada suatu penyebab (pentarjih) yang berada di luar dirinya untuk mendorong kemungkinannya kepada posisi keberadaannya.

Argumen yang dikemukakan oleh Abdur dalam menetapkan *wajib al-wujūd* merupakan pengulangan argumen filosofis yang menyatakan adanya suatu penyebab *zati* dari *maḥiyah* yang *mumkin al-wujūd*, begitupun penyebab berantai adalah suatu penyebab akhir yang wujudnya mesti ada kerana

---

39/ibid., h. 62
zatnya atau disebut dengan wajib al-wujud. Mengakhiri argumennya tokoh modenisme ini menyatakan:

Segala sesuatu yang mungkin ada, baik adanya itu mempunyai limit tertentu ataupun tidak mempunyai limit tertentu, semuanya itu berdiri di atas wujud. Maka wujud yang demikian itu tentu bersumber dari zat yang mungkin dari hakikat-hakikat (mahiyat) zat yang mungkin itu, dan ini adalah mustahil (batal) sebagaimana yang telah dijelaskan dalam keterangan-keterangan yang lalu tentang hukum-hukum yang mungkin. Kerana tidak ada satupun di antara mahiyah (hakikat) yang mungkin itu yang memastikan (memberikan) bagi wujud. Maka dari itu teranglah sumber bagi sesuatu yang wujud itu adalah lain dari itu, iaitu zat yang Wajib Wujud-Nya dengan pasti.⁴⁰

Dari rangkaian pemaparan pemikiran Abduh dalam mencatatkan eksistensi wajib al-wujud sebenarnya merupakan upaya mentrasformasikan corak pemikiran falsafah terutama dari karakteristik pemikiran Ibn Sina dalam dalil-dalil ontologinya. Akan tetapi dalam memformulasikan pemikiran tersebut Abduh dapat dipuji kerana dia berhasil memadukan pemikiran Ibn Sina yang menimbulkan reaksi keras dari barisan teologi tradisional Asy’ariyah, dengan suatu formulasi teologi yang diambil dari basis Ahl al-Sunnah wa al-Jama’ah. Tetapi pada hujungnya Abduh menampilkan misi konkritnya untuk mengembalikan kajian ketuhanan kepangkuan rasional filosofis.

4.2 Reaksi Falsafah terhadap Dalil-dalil Ontologi Ibn Sina

⁴⁰Ibid., h. 63
Lingkungan kedua dalam lingkaran pemikiran Islam yang berperanan adalah golongan failasuf. Para failasuflah sesungguhnya yang berhak dikatakan sebagai golongan pemikir Islam yang murni, justeru dikeranakan merekalah yang sepenuhnya bertolak dari akal fikiran murni bahkan sistem logik yang mereka terapkan berasal dari luar Islam, terutama dari para failasuf Klasik Yunani.

Dari idea-idea filosofis yang telah diceburi oleh failasuf Yunani tersebut itulah yang oleh kaum muslimin diformulasikannya dalam suatu konstruksi pemikiran yang sepenuhnya Islami. Namun yang perlu dipertegaskan ialah meskipun falsafah Islam pada awalnya dipengaruhi oleh tradisi Yunani tetapi kandungan ajaran Islam terutama Al-Qur'an memiliki dasar-dasar pemikiran filosofis, bahkan banyak sekali ayat-ayat yang mendorong umatnya untuk menggunakan dan menempatkan akal pada tempat sentral dalam memahami berbagai simbol-simbol yang dimunculkan Al-Qur'an.

Maka dapat ditegaskan bahawa persentuhan kebudayaan Yunani yang menyebar ke Mesir dengan umat Islam bukan sebagai benih munculnya falsafah di kalangan umat Islam, tetapi pertemuan kebudayaan tersebut lebih merupakan sumbangan yang memberikan dorongan sebagai penyebab lahirnya falsafah dalam Islam.

1. Pertumbuhan dan perkembangan falsafah Islam

Ketika kaum muslimin melebarkan sayap kekuasaanya ke daerah-daerah yang disebutkan, terjadi pula interaksi dan asimilasi dengan kebudayaan setempat yang telah bercampur dengan kebudayaan Yunani di satu sisi serta kebudayaan Arab yang telah diperbaharui oleh ajaran Islam.

Sesuai dengan petunjuk Al-Qur’an kaum muslimin tidak memaksakan Islam kepada penduduk daerah yang dikuasai tersebut, sehingga di antara penduduk Syria, Farsi masih banyak yang menganut agama mereka seperti agama Nasrani dan Yahudi,
demikian pula halnya dengan tradisi intelektual yang telah mereka ceburi tetap memperoleh kebebasan bahkan perlindungan dari penguasaan muslim baik pada masa kekuasaan Abbasiyah mahupun sebelumnya.

Melalui kontak antara kaum muslimin dengan berbagai permasalahan teologi yang terjadi antara sesama golongan-golongan yang terdapat di kalangan masyarakat muslim dan masyarakat ilmuwan yang bukan muslim dengan sistem logik mereka yang merupakan warisan tradisi Yunani Klasik yang sangat kaya, terjadilah suatu alih ilmu pengetahuan bahkan sistem falsafah dan berbagai ilmu itu.

Dari kalangan kaum muslimin yang membuka jalan falsafah ditempuh oleh dua golongan, yang pertama dipelopori oleh tokoh-tokoh ilmu kalam khususnya Aliran Mu’tazilah. Tujuan Mu’tazilah mengambil falsafah tidak lain adalah untuk mempersenjatai alirannya dengan suatu alat yang dianggap sangat ampuh untuk menundukkan lawan-lawan dalam teologi. Sedangkan pihak yang kedua yang mengambil falsafah dari daerah-daerah seperti yang telah dijelaskan dipelopori oleh penterjemah-penterjemah yang telah terorganisasi mahupun yang masih secara individual.41

41 Ibrahim Madkour, op.cit., h. 115
Teologi rasional Mu'tazilah yang menempatkan akal pada posisi yang tinggi, kebebasan manusia dalam berfikir dan berbuat dan adanya hukum alam ciptaan Tuhan, yang membawa kepada berkembangnya, bukan hanya falsafah tetapi juga sains dalam Islam pada masa yang terbentang dari abad VIII hingga abad XIII M.  

Penterjemahan karya-karya Yunani ke dalam bahasa Arab sesungguhnya sudah dimulai semenjak pemerintahan Bani Umaiyah, seperti yang dilakukan oleh Khalid bin Yazid (w. 84 H/704 M). Namun penterjemahan pada priode ini masih bersifat individual dan tidak terorganisasi dengan baik. Baru pada masa pemerintahan Bani Abbasiyah terutama pada masa pemerintahan Al-Makmun hal ini dilakukan secara formal. Sebagai seorang yang sangat menganggumi doktrin-doktrin Mu'tazilah tidak menghairankan jika Al-Makmun me-nunjukkan perhatian yang sangat besar terhadap perkembangan falsafah dan ilmu pengetahuan. Hal ini dibuktikan oleh Al-Makmun dengan mendirikan lembaga penterjemahan dan pengkajian ilmu pengetahuan iaitu Bayt al-Hikmah. Sebagai pusat perkembangan

---

42 Harun Nasution, Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya, jilid II (Jakarta: UI Press, 1985), h. 48
ilmiah Bayt al-Hikmah berkembang menumbuhkan pemikiran terutama pemikiran spekulatif dan science.43

Perkembangan ilmu pengetahuan dan falsafah di dunia Islam dari pengetahuan Yunani, Helenisme dan Helenistik didukung oleh berbagai faktor historis. Di antara faktor-faktor tersebut antara lain:


b. Dari golongan inilah Islam menerima warisan ilmu pengetahuan Greco-Helenistik, terutama dalam bidang Ilmu kedoktoran, matematik, astronomi, teknologi dan falsafah. Bahkan lebih jauh golongan minoriti ini mengembangkan tradisi intelektual tersebut di bawah naungan pemerintahan muslim hingga masa pemerintahan Turki Islam. Tersebarnya ilmu pengetahuan dan falsafah ke dunia muslim terdapat tujuh perkara yang sangat penting iaitu:

(a). Materi-materi secara langsung diterjemahkan dari bahasa Yunani ke dalam bahasa Arab. (b). materi-materi diterjemahkan ke dalam bahasa Pahlevi, digabung dengan

43 Nurcholish Madjid, (Ed.), Khazanah Intelektual Islam, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), h. 23
pemikiran Zoroastrian-Hindu (Budha) kemudian disebarkan melalui penterjemahan ke dalam bahasa Arab. (d). materi-materi ditulis pada priode Islam oleh orang-muslim tetapi sebenarnya dipinjam dari sumber non muslim, melalui jalan penyebaran yang kabur. (e) materi-materi yang pada dasarnya hanya berupa ulasan atau ikhtisar dari karya-karya Greci-Persian. (f) materi-materi yang dikembangkan pada masa ilmu pra Islam tetapi belum dikembangkan pada masa Islam kecuali tentang dasar-dasar ilmu pengetahuan Helennistik, Zoroastrian dan Hindu pra Islam, dan (g) materi-materi yang tampaknya muncul dari rangsangan genius perseorangan, nasional atau regional yang kemudian berkembang tanpa memperhatikan ilmu pengetahuan pra Islam meskipun bentuk kreasi original ini boleh jadi berbeza apabila dikem-bangkan dalam kontek atau referensi non-Islam.44

b. Faktor lainnya seperti yang telah dijelaskan pada pendahuluan bab ini tentang usaha Alexander Agung tentang upaya akulturasi kebudayaan Timur dan Barat. Kemudian dari hasil akulturasi tersebut diasimilasikan dengan tradisi Arab yang telah diperbaharui oleh ajaran Islam.45

c. Sedangkan faktor yang terpenting adalah keberadaan Akademi Jundi Sapur yang melanjutkan tradisi pengkajian yang telah terhenti di Yunani kerana ditutupnya Akademi Alexandria di Athena. Akademi Jundi Sapur mengembangkan kurikulumnya dengan mengambil berbagai unsur yang berasal dari India, Grecian, Syiria, Helenistik, Hebrew dan Zoroastrian. Pada Aka-

44 Mehdi Nakosteen, Kontribusi Islam atas Dunia Intelektual Barat, (Surabaya: Risalah Gusti, 1986), h. 18-19

45 Ibid., h. 20
demi Jundi Sapur juga dilakukan penterjemahan berbagai ilmu pengetahuan Yunani ke dalam bahasa Yunani dan Persia. Kemudian setelah kedatangan kaum muslimin pusat pengkajian dipindahkan ke Baghdad di Timur dan Sisilia dan Cardova di Barat.\(^{46}\)


Di antara para failasuf Yunani menduduki tempat teratas dalam membentuk corak pemikiran filosofis. Dari tokoh ini failasuf muslim mewarisi dan mengembangkan logik deduktifnya, tidak ketinggalan pula segenap karya Aristoteles tentang segala persoalan. Meskipun demikian ada yang perlu disedari bahawa falsafah Aristotles yang sampai ke tangan umat Islam yang

\(^{46}\)Ibid.
digunakan sebagai kaca mata ilmiahnya adalah ajaran Neoplatonisme.\textsuperscript{47}

Kerananya tidak menghiraukan apabila dominasi pemikiran "guru pertama" hampir diimbangi dengan pengaruh Neo-Platonisme. Pengaruh yang kental dari Neo-Platonisme terlihat terutama dalam kosmologi yang kemudian lebih jauh dikembangkan oleh aliran iluminasionisme Islam, tidak ketinggalan pula golongan sufis memungut pula teori limpahan dari Plotinus sebagai ajaran yang terpenting dalam kalangan sufis.

Dari kalangan para failsasuf muslim yang juga terpilah kepada dua aliran besar iaitu aliran paripetikisme (\textit{masya'iyun}) serta aliran Iluminasionisme (\textit{masyrikiyah}). Penulis akan mengambil tokoh Ibn Rusyd mewakili golongan pertama serta Suhrawardi \textit{al-maq tul} sebagai Syekh Israqi'y untuk mengkritik argumen ontologi Ibn Sina.

2. Kritik Ibn Rusyd

Ibn Rusyd adalah failsasuf besar Islam. Kebesaran nama failsasuf ini tidak hanya terbatas di kalangan umat muslim sahaja, melainkan tersiar luas di kalangan masyarakat non muslim. Ibn Rusyd kelahiran Spanyol Islam, sedangkan di antara intelektual Barat non Islam ia digelar dengan \textit{The Famous Comentator of}

\textsuperscript{47}Nurcholish Madjid, \textit{op.cit.}, h. 24
Aristotle (Komentator Aristotles) yang "disandangkan" pertama kali oleh Dante Alagieri, pengarang Divine Comedy.⁴⁸

Nama lengkap Ibn Rusyd ialah Abu al-Walid Muhammad ibn Ahmad Ibn Muhammad ibn Rusyd. Ia lahir di kota Cardova, ibu kota Andalusia pada tahun 520 H/1126 M.


Averroes (panggilannya di Barat) pernah diangkat sebagai qadhi di Seville dan Mahkamah Agung (qadhi al-Qudhat) di Cardova. Kemudian pekerjaan lainnya ia pernah ditunjuk sebagai


Karya lainnya yang tidak kalah terkenal ialah Bidāyat al-Muṭṭahid, di dalam buku ini Ibn Rusyd tampak sebagai seorang penganalisis hukum Islam, di mana karya tersebut sampai hari ini masih dipakai sebagai teks diberbagai madrasah pendidikan Islam. Demikian pula halnya dengan karyanya yang berjudul, fasl al-Maqāl, suatu tulisan yang bermuatan rekonsiliasi antara akal dan wahyu.


min ghairih, mumkin al-wujūd bizātihi, padahal yang mungkin itu memerlukan kepada yang wajib.

Pada dasarnya dalam konsep al-wājib tidak ada unsur mungkin (imkan), kerana wajib adalah lawan dari mungkin. Yang ada ialah sesuatu wajib ada dilihat dari dimensi tertentu, mungkin ada dilihat dari dimensi lain.

Konsep pemikiran al-had al-awsat dalam ilmu logik (man-tiq) memberikan argumen yang kuat dalam mendukung konsep Ibn Rusyd di atas. Kerana hasil (natijah) suatu illat tidak mungkin berbeza dengan al-had al-awsat sebagai terdapat dalam qiyas. Misalnya jika al-had al-awsat dari dimensi mungkin, maka natijah-nya mungkin, dan jika ia dari dimensi wajib, maka natijahnya pasti berdimensi wajib.

Berdasarkan konsep di atas, maka pembahagian al-mawjūd dat kepada mumkin al-mawjūd dan wājib al-mawjūd, dan pengertian bahawa mumkin itu terjadi kerana ada sebab (‘illat), sedangkan wajib terjadi dengan sendirinya tanpa sebab (‘illat) seperti yang dikemukakan oleh Ibn Sina. Ternyata konsep ini

---

51 Maksud pendapat di atas, bahawa apabila wājib al-wujūd itu dikeranakan sebab dari luar dirinya disebut min ghairih dan dia juga mumkin al-wujūd bila ditinjau dari eksistensi dirinya (bi zatihi).

52 Muhammad Athif al-Iraqy, Al-Manhaj al-Naqly Fi al- Falsafah Ibn Rusyd, (Cairo: Dar al-Ma’arif, 1980), h. 215

53 Ibid.
tidak membuktikan penolakan terhadap penolakan eksistensi sebab ("illat) yang tidak mempunyai batas. Kerananya, sebab yang tidak terbatas itu menjadi bahagian dari mawjūdāt (alam) yang juga tidak mempunyai sebab. Dengan demikian, semua yang mawjūdāt menjadi unsur yang wajib ada (wājib al-wujūd).\textsuperscript{54}

Kalau kritik Ibn Rusyd itu benar, maka konsep al-mumkin dan al-wajib Ibn Sina sangat keliru, sebab al-mumkin fi zatīhi tidak mungkin menjadi wajib (dharury) dari segi penciptanya (fa‘l-lihi), kecuali jika unsur mumkin itu berubah menjadi unsur wajib.


\textsuperscript{54}Ibn Rusyd, al-Kasyf wa Manāhaj al-Adillat fi ‘Aqa‘id al-Millat, (Beirut:Dar al-Afaq al-Jaidat, 1978), h. 146
walaupun demikian, dalam beberapa bahagian falsafahnya memang masih banyak terpengaruh dengan premis-premis ilmu kalam. Hal ini, menurut penulis, wajar saja sebagaimana Ibn Rusyd juga terpengaruh oleh Aristotles.

Walaupun Ibn Rusyd berupaya membela Aristotles dengan mengatakan, Aristotles tidak menggunakan konsep al-mumkin dan al-wâjib, akan tetapi bila dikaji konsep potensial dan aktual yang dilemparkan Aristotles, maka antara keduanya ada semacam persamaan di samping ada perbezaan.

Berbeza dengan Ibn Sina, Ibn Rusyd dalam membuktikan adanya Tuhan memilih jalan yang sederhana, lebih mudah dan lebih banyak menanamkan keyakinan. Hal ini dituangkan dalam bukunya al-Kasyf 'an Manâhaj al-Addillat (menyingkap method-method pembuktian). Dalam buku ini, Ibn Rusyd dalam membuktikan adanya Tuhan memakai dua cara:

1. Dalil 'Inâyah

Dalil ini berpijak kepada tujuan segala sesuatu dalam hubungan dengan manusia. Lebih lanjut Ibn Rusyd menjelaskan: Pertama, semua yang ada di dunia sesuai untuk manusia; Kedua, kesesuaian ini sudah barang tentu datang dari Pencipta yang telah menghendaki demikian. Kerana tidak mungkin persesuaian itu terjadi secara kebetulan. Oleh karena itu, kata Ibn
Rusyd, siapa saja yang hendak mengenal Tuhan wajib mempelajari kegunaan segala yang ada di alam ini.

2. Dalil Gerak


Jika dibandingkan antara dalil wajib dan dalil mumkin yang dikemukakan Ibn Sina dan dalil ‘Inayah dan gerak yang dikemukakan Ibn Rusyd, agaknya method yang ditampilkan Ibn Rusyd di samping sangat sederhana, juga sangat mudah dimengerti berbanding dengan metode yang dikemukakan oleh Ibn Sina.
Singkatnya memang tidak dapat dibantah, bahawa argumen-argumen Ibn Rusyd lebih rasional berbanding dalil-dalil Ibn Sina, namun walau bagaimanapun juga bahawa dalam upaya membuktikan adanya Allah sebagai Pencipta, ke-dua failasuf besar ini telah menunjukkan daya fikiran dan kecerdasan yang luar biasa.


Muhammad ‘Atif al-‘Iraqi ada benarnya ketika ia mengatakan bahawa kritik Ibn Rusyd terhadap Ibn Sina diisababkan dua hal:

2. Ibn Sina dalam beberapa bahagian dari falsafahnya terlihat belum memahami mazhab Aristotles yang seharusnya ia ketahui, sebagaimana halnya ia belum juga dapat memahami beberapa dimensi falsafah Aristotles.\(^{55}\)

Adapun sebab lain yang mendorong Ibn Rusyd mengkritik Ibn Sina, kerana kesalahannya dalam tiga hal:

1. Ibn Sina terpengaruh oleh premis-premis teolog.

2. Kerana Ibn Sina terpengaruh oleh beberapa dimensi sufisme, terutama dalam bukunya \textit{al-Isyārāt wa al-Tanbīhāt}.\(^{55}\)

\(^{55}\)Muhammad ‘Atif al-‘Iraqi, \textit{al-Manhaj}, \textit{op.cit.}, h. 200
3. Kerana Ibn Sina menisbahkannya kepada pendapat Aristotles, padahal Aristotles tidak berpendapat demikian.⁵⁶

Namun demikian, seperti yang dikemukakan sebelumnya bahawa perbezaan antara mereka lumrah terjadi. Mereka berbeza dalam menetapkan cara atau method. Sebenarnya mereka telah berusaha menampilkan cara atau method yang mereka pandang terbaik. Akan tetapi betapapun baiknya cara atau method yang mereka kemukakan, namun yang jelas mustahil akan memuaskan semua pihak.

Kerana setiap manusia akan berbeza kecenderungan dan tingkat kecerdasan. Namun yang jelas mereka sepakat bahawa Allah adalah wājiḥ al-wujūd yang menciptakan dan mengatur alam semesta sesuai dengan undang-undang yang telah ditetapkan-Nya. Pada sisi lain, pemikiran kedua failasuf ini telah menjadi khazanah intelektual yang amat berharga, sumbangan tersebut merupakan warisan yang tidak ternilai harganya dan tetap abadi hingga hari ini

3. Penyempurnaan al-Suhrawardi (al-Maqtul)

Falsafah yang bercorak paripatekisme mencapai puncaknya di tangan Al-Syekh al-Rais. Segenap arus masya‘iyun ini tertera di

⁵⁶ ibid.

Untuk mengantisipasi kedahagaanya Ibn Sina merumuskan suatu sistem falsafah yang diformulasikan dari hikmah ketimuran yang diistilahkan oleh tokoh intelektual besar ini dengan Falsafah Masyrikiyyah. Mengomentari pandangannya ini Ibn Sina mengatakan bahawa sistem pemikiran ini merupakan spesipik “kita” atau yang setingkat dengan “kita” (Timur, pen.). Walaupun Ibn Sina telah menunjukkan suatu jalan baru ke arah pemikiran filosofis namun belum ada sumber yang jelas yang mengatakan bahawa jalan baru ini telah ditekuni apalagi berhasil membuatkan suatu sistem yang original tentang pemikiran yang kemudian disebut juga falsafah ketimuran.

Tradisi ketimuran ibn Sina baru kembali dikembangkan dua generasi sepeninggal tokoh ini. Yang merumuskan konsepsi mentah yang dikemukakan oleh Ibn Sina adalah Syihab al-Din Yahya al-Suhrawardi dilahirkan di suatu kampung kecil yang bernama Suharawant, di Persi Barat pada tahun 549 H/1153 M dalam usia yang sangat muda ia terbunuh pada tahun 587 H/1192 M. Setelah merampungkan pendidikan formal keagamaan ia memasuki dunia pengkajian falsafah, namun berbeza dengan para pengkaji terdahulu
yang menekuni falsafah spekulatif sebagai bahan kajian, tetapi tokoh Farsi ini mengusahakan untuk merumuskan apa yang telah pernah disinggung pendahulunya (Ibn Sina).  


Langkah yang ditempuh oleh Al-Suhrawardi merupakan suatu langkah pembangunan pengkajian spekulatif dengan kebijaksanaan kuno, paduan ini di “sajikan” dengan metrik mistik-filosofis. Falsafah yang dikembangkan tokoh ini disebut dengan falsafah Iṣyra'iqiyah (Iluminasi). Tentang corak iluminasi seperti diterangkan oleh Madjid Fakhry:  

---


58 *Ibid.*, h. 71
Apa yang diperlukan untuk iluminasi sebagai premis pertama telah disampaikan oleh pengarang kepada Aristotles, yang muncul dalam sebuah mimpi dan memberitahuhan bahawa pengetahuan diri merupakan persiapan (bekal) bagi semua pengetahuan yang lebih tinggi. Pengetahuan ini tidaklah sama sekali diskursif atau spekulatif, ia mempunyai komponen eksperensial (dhzauqi) yang penting. Memang dari beberapa tingkat kebijakan ada yang termasuk pengetahuan teoritis murni dan yang lainnya pengetahuan eksperensial murni. Tingkat yang lebih tinggi adalah tingkat para ahli teosofi (ta'alluh) yang juga adalah guru method diskursif.\(^{59}\)

Inti dari seluruh falsafah Isyraqiyyah adalah sumber dan penyebaran cahaya. Sumber cahaya merupakan cahaya mutlak yang menyebarkan cahaya kegelapan. Dalam hubungan ini cahaya mutlak merupakan suatu simbolik material yang tidak dapat didefinisikan, sebab jika "terang" tidak berhajat kepada definisi maka cahaya merupakan esensi terang yang tidak memerlukan penjelasan.

Al-Suhrawardi menyusun falsafah Isyraqiyyah-nya merupakan sebagai langkah penyempurnaan terhadap falsafah paripatetik (Yunani), meskipun ia mengakui tidak menyalahkan aliran falsafah spekulatif tersebut namun berbagai sisi dari paripatetik perlu mendapat revisi dan elaborasi. Dalam hal ini Al-Suhrawardi menunjukkan berbagai kekurangan corak masya'iyun, di antaranya terdapat tiga masalah yang sangat prinsip: 1. Ajaran paripatetik tentang substansi mengandung banyak kesulitan. Dari premis-premis paripatetik haruslah disimpulkan bahawa substansi tidak dapat diketahui, kerana

\(^{59}\) Majid Fakhry, *op.cit.*, h. 407
diferensianya tidak diketahui. Jadi inteligensi-inteligensi yang tersendiri juga tidak dapat diketahui. Begitulah sebenarnya substansi secara umum didefinisikan oleh kaum paripatetik dalam term-term yang sama sekali negatif.

2. Materi pertama (hayula) didefinisikan oleh kaum paripatetik sebagai substantum daripada yang berkesinambungan dan yang tidak berkesinambungan. Namun, menurut mereka ukuran tidak membentuk bahagian tubuh tetapi berlangsung dalam erti yang sama bahawa tubuh itu ada kerana itu, alih-alih sebagai sesuatu yang berada di luar tubuh seperti yang mereka tuntut, ukuran harus disamakan dengan tubuh dan harus dinilai, dengan sebab itu, sebagai substantum material murni tubuh. Kerananya apa yang membezakan mereka bukanlah materi, seperti yang mereka tuntut, melainkan bentuk-bentuk yang mempengaruhi ukuran secara berturut-
turut.

3. Berkenaan dengan idea-idea Platonik, kaum paripatetik berpendapat bahawa jika idea-idea ini bersifat mandiri maka tidak mungkin bagi mereka dijelaskan dalam bayang-bayang partikular mereka. Tetapi jika dikemukakan bahawa bahagian dari idea itu hanya memerlukan sebuah substantum partikular sahaja, maka keseluruhaninya harus memerlukan sebuah substantum yang demikian juga, sejauh idea itu tidak dapat dipilah-pilah. Walaupun demikian kaum paripatetik mengakui bahawa bentuk-bentuk itu ada baik dalam fikiran mahupun dalam objek-objek di luarinya.\textsuperscript{60}

Dengan kritikan yang dilemparkan itu Al-Suhrawardi ingin menghabiskan suatu "benteng" yang telah dibangun oleh kaum paripatetik. Dalam aliran paripatetik antara Tuhan dan alam telah di-
bezakan hingga titik nol dalam pengertian antara Tuhan sebagai \textit{wajib}

\textsuperscript{60} Ib\textit{id.}, h. 408-409
al-wujūḍ menempati suatu posisi yang berbeza seratus delapan puluh derajat dengan alam sebagai mumkin al-wujūḍ li zatīhi.

Dalam mendiskusikan pengkajian tentang wujud terutama pengkajian wujud mutlak Al-Suhrawardi menelusurinya dengan sangat hati-hati meskipun secara prinsip dia tidak menolak teori Ibn Sina khususnya dan paripatetik umumnya. Bagaimanapun Al-Suhrawardi dalam menyempurnakan argumen ontologi yang diformulasikan Ibn Sina dikemas dengan lebih monistik dalam pengertian argumen tentang keberadaan Cahaya Mutlak (wajib al-wujūḍ, Ibn Sina) lebih langsung tanpa menonjolkan jurang pemisah antara cahaya-cahaya parsial dengan Sumber segala Cahaya. Secara lebih mudah tentang pembuktian wujud Tuhan menurut Al-Suhrawardi seperti dijelaskan oleh Majid Fakhry:

Segala sesuatu yang mungkin, memerlukan sebuah sebab, kerananya seluruh rangkaian entitas yang mungkin di dunia ini memerlukan sebuah sebab seperti itu, yang mustahil, kerana ia harus membentuk bahagian rangkaian itu dan dirinya sendiri, akan memerlukan sebuah sebab lain dan seterusnya ad infinitum. Padahal sebuah rangkaian tak terbatas adalah rancu. Kerana itu wujud nescaya, yang bagaimanapun mustahil (mempunyai sebab) haruslah menjadi dasar bagi rangkaian itu.

Diajukan pembuktian lain tentang eksistensi Tuhan: 1. Baik materi mahupun bentuk benda-benda tidaklah nescaya, kerana itu, benda menggantungkan eksistensinya kepada sebuah wujud yang niscaya dalam segala hal. 2. Kerana gerak tidak menjadi milik tubuh secara esensial, maka rentetan gerak di dunia ini memerlukan seorang penggerak yang tidak digerakk. 3. Wujud nescaya tidak tunduk kepada kategori apa pun kerana ke dalam setiap kategori masuk sebuah partikular yang bersifat mumkin, dan hal itu akan mengakibatkan bahawa kemungkinan itu merupakan sebuah predikat dari sang genus ke mana yang partikular ini masuk. Kerana itu semua kategori adalah
mungkin dan memerlukan sebuah wujud nescaya, yang tidak
tunduk kepada kategori apapun tetapi merupakan wujud murni
yang tidak dapat dirasuki keanekaapun.⁶¹

Dengan pembuktian yang diajukan oleh Al-Suhrawardi ini, ia
ingin membersihkan argumen Ibn Sina dari setiap kategori sehingga
wujud yang wajib merupakan suatu yang tidak memerlukan definisi
apapun. Kerana dengan dibangunnya definisi-definisi mengharuskan
tersentuhnya wājib al-wujūd oleh kategori. Sebagai konsekwensi dari
pemikiran "non definisi" ini membawa falsafah Isyraqiyyah lebih
dekat kepada faham wahdat al-wujūd Ibn Arabi (akan dijelaskan
dalam sub bab berikutnya). Implikasi lebih jauh dalam falsafah Isyra-
qiyyah tidak terdapat pembezaan wujud yang ada hanya tingkat-
tingkatan wujud.⁶²

Dengan menelusuri apologetik yang dilancarkan Al-
Suhrawardi terhadap argumen ontologi Ibn Sina yang diistilahkan
dengan upaya penyempurnaan, maka dapat disimpulkan bahawa
pembuktian adanya Tuhan menurut falsafah Isyraqiyyah tidak akan
tercapai dengan hanya menempuh jalan spekulatif teoritis, namun
untuk membuktikan eksistensi Cahaya di atas Cahaya, Cahaya Mutilak
(Tuhan) adalah dengan corak falsafah-monostik melalui penyerapan

⁶¹Ibid., h. 406

124
Cahaya semaksimal mungkin dengan mempertajam hati melalui sarana latihan batin gaya sufi.

4.3 Reaksi Misticisme Islam terhadap Dalil-dalil Ontologi Ibn Sina

Meskipun pada langkah awal misticisme Islam atau tasawuf lebih dialirkan kepada zauq dan pengalaman batin yang subjektif, namun bukan berarti dalam haluan ini sepenuhnya terbebas dari spekulasi filosofis. Lebih-lebih apabila diterima pembahagian tasawuf kepada dua kategori besar, iaitu tasawuf suni yang umumnya berorientasi kepada olah batin dan zauq, sedangkan yang kedua adalah tasawuf falsafi, dalam haluan ini zauqiyah merupakan salah satu dari dua komponen ajarannya sedangkan komponen yang lainnya ialah spekulasi filosofis, terutama kajian keberadaan wujud-wujud serta hubungannya dengan wujud mutlak. Dalam posisi ini bahasa-bahasa serta analogi serta logik filosofis yang di "perhalus".

Dalam pembahasan reaksi tasawuf ini akan dikemukakan dua topik pembahasan, yang pertama pertumbuhan dan priodesasi tasawuf, radikalisisasi Ibn Arabi.

1. Pertumbuhan dan priodesasi tasawuf

Tasawuf menekankan dirinya pada persoalan batin, walaupun berbagai ajarannya didasarkan kepada nas tetapi hubungannya dengan interpretasi terhadap nas-nas tersebut sangat renggang secara teksual; terlebih apabila dibandingkan dengan pemakaian nas oleh aliran teologi Islam. Ciri khas lainnya dalam tasawuf apabila dilihat dalam meng-
interpretasikan ayat umumnya interpretasi tersebut diarahkan ke arah
sentuhan batin.

Kata tasauf secara etimologi diertikan dari berbagai kata antara
lain:

a. *Ahl al-Sufah*; kata ini bererti orang-orang yang tinggal dan tidur di
dalam masjid Nabi di Madinah, mereka tidur berbantal pelana,
pelana ini disebut dengan istilah "*suffah*”.  

b. *As-Saf*; kata ini bererti orang awal pada baris pertama dari segi
tertambatnya hati pada Tuhan. Pemakaian erti ini untuk aliran mis-
tisisme Islam dipakai oleh orang-orang luar tasawuf.

c. *Al-Sufa’*; kata ini bererti jernih (suci) menurut Al-Qusyairi istilah *al-
Sufa’* untuk menyebut ahli tasawuf merupakan suatu penanaman yang
kurang tepat dan terlalu jauh.

d. Berbagai istilah dan perkataan lainnya dikemukakan untuk me-
nafsirkan erti tasawuf, namun yang paling sesuai menurut ahli disiplin
pemikiran Islam yang satu ini adalah perkataan tasawuf yang paling
tepat iaitu berasal dari kata *sauf*; pengertian dari kata ini adalah wol
bulu domba yang kasar, hal ini disebabkan umumnya ahli tasauf pada

---

63 Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan
Bintang, 1973), h. 51

64 Abu al-Qashim al-Qusyairi, *Al-Risalatu al-Qusyairiyah*, Tahkik,
Muhammad Ali, (t.t.p.: Al-Azhara, 1996), h. 217

priode awalnya mengenakan pakaian dari sejenis wol dari bulu domba yang sangat kasar.\(^{66}\)

Sedangkan pengertian tasawuf secara terminologi juga tidak luput dari berbagai perbezaan di kalangan ulama. Al-Qusyairi sendiri telah mengemukakan tidak kurang dari enam belas pengertian dikemukakan oleh ulama-ulama yang saling berbeza. Terjadinya perbezaan pendapat dalam masalah ini sesungguhnya merupakan hal yang lumrah apalagi bila dilihat kepada Al-Qur'an sendiri tidak ada menegaskan secara eksplisit pengertian dari tasawuf.

Persoalannya semakin komplikated apabila dilihat dari erti penekanan tasawuf pada aspek batin, yang tentu saja perasaan batin sangat komplikated apabila mesti diabstraksikan dengan penuturan kata. Walaupun demikian, di antara berbagai teori yang dikemukakan tentang pengertian tasauf ada suatu keseragaman dari definisi-definisi tersebut mungkin untuk dirangkum menjadi suatu definisi baru: Ilmu tasauf ialah ilmu yang mempelajari cara pembersihan jiwa sehingga berada sedekat mungkin dengan Allah SWT. serta melepaskan diri dari segenap keterikatan selain-Nya tujuan dari pendekatan tersebut untuk mensucikan budi dari sekalian daki dunia agar meraih kebahagiaan abadi.\(^{67}\)

---

66 Harun Nasution, *op.cit.*, h. 57

67 Jamil Saliba, *Mu'jam Falsafi*, (Beirut: Maktabah Makrisah, 1983), h. 283
Apabila melihat kepada beragamnya pengertian yang diajukan untuk menjelaskan pengertian tasawuf, maka asal usul tumbuhnya tasauf juga tidak kurang kompleks dan banyaknya. Kalau dicari ke dalam Al-Qur’an maka secara eksplisit tidak ditemukan isyarat untuk membentuk suatu disiplin keagamaan yang disebut dengan tasawuf. Tetapi memahami Al-Qur’an sebagai pedoman kehidupan manusia dari segala aspeknya maka mustahil rasanya Al-Qur’an memberikan begitu saja salah satu keperluan kemanusiaan yang sangat esensial yang berkenaan dengan pengolahan akhlak budi.

Untuk mencari sumber dari ajaran mistisisme dalam Islam akan lebih baik jika ditinjau berbagai pemikiran yang dikemukakan, antaranya:

a. Bakat jiwa manusia yang jernih dan rindu untuk bertemu dengan Khaliqnya yang sentiasa dipuja dan disembah sepanjang hidupnya...

b. *Out of Place* yang mengakibatkan maraknya frustasi, suatu individu atau golongan sosial yang tidak memperoleh jalan pemecahan dari persoalan lingkungan yang dihadapinya memiliki peluang yang sangat besar untuk menimbulkan frustasi. Individu atau golongan tersebut akan mencari suatu tindakan yang dapat menentramkan jiwnya, langkah yang diambil bermacam-macam, namun tidak sedikit di antaranya yang melarikan diri ke dunia rohani untuk membentuk keperibadian baru sehingga mampu menghindari
komplik sosialnya. Contoh dari hal ini adalah Hasan Basri sendiri yang dikenal sebagai tokoh tasawuf yang pertama (w. 110 H/728 M). Masa kehidupannya merupakan masa pemerintahan Bani Umaiyah yang sentiasa mementingkan kehidupan duniai dan kemewahan serta cenderung memperalat agama untuk mencapai ambisi politiknya.

Dari gejolak sosial yang sangat gawat ini banyak tokoh keagamaan yang mencari kehidupan yang lebih tentram serta terhindar dari hiruk pikuknya pergulatan politik yang dipenuhi dengan tipu muslihat, kedengkian dan saling jatuh menjatuhkan, fitnah tersebar di mana-mana. Ternyata pelarian dari tokoh-tokoh keagamaan tersebut membentuk suatu disiplin keilmuwan Islam yang bercorak asketik. Dari sinilah kemudian muncul golongan mistisisme Islam (tasawuf).

c. Adanya berbagai aliran yang menyerap ke dalam Islam seiring dengan semakin tingginya tingkat percampuran masyarakat muslim, terutama penganut baru Islam yang sebahagiannya berasal dari penganut agama Yahudi, Nasrani bahkan Zoroaster, tidak jarang pula dari penganut

---

68 Soedjito Sosrohiarjo, *Sosiologi Agama*, (Yogyakarta: Fisofol UGM, 1976), h. 20


70 Hamka, *Tasawuf Modern*, (Jakarta: Panjimas, 1961), h. 18 - 19
Hindu mereka ini membawa berbagai aspek ajaran agama lama mereka untuk disesuaikan dengan berbagai ayat Al-Qur’an.

Dari serangkaian teori yang dikemukakan, sesungguhnya ada suatu prinsip dasar yang tidak boleh dilupakn iaitu, meskipun Al-Qur’an tidak berbicara secara eksplisit tentang persoalan tasawuf namun secara implisit berbagai ayat Al-Qur’an sangat berpeluang sebagai motivasi bahkan memberikan prinsip-prinsip pokok kehidupan kerohanian dalam Islam. Kenyataan ini dapat dilihat dari berbagai amalan dan praktek kehidupan Nabi Muhammad sendiri yang tidak mungkin ditafsirkan kecuali dengan suasana mistik, misalnya sahaja kesederhanaan dan kesabaran yang dicontohkan dalam kehidupan Rasul sehari-hari.

Dengan mempertimbangkan berbagai aspek seperti yang telah disinggung, maka Hamka merumuskan suatu formulasi untuk menggambarkan asal-tumbuhnya ajaran tasawuf dalam Islam: Tasawuf timbul dan berakar dalam ajaran Islam terutama isyarat-isyarat Al-Qur’an, perkataan dan perilaku kehidupan Rasul yang kemudian ditauladani oleh sahabat beliau. Tradisi ini kemudian memperoleh pengaruh dari luar Islam yang memberikan wadah asketik sehingga tasawuf Islam memperoleh bentuknya yang asimilatif.71

Sebagai salah satu disiplin pemikiran Islam tasawuf berkembang dengan suatu permasalahan yang unik. Apabila dicermati mistisisme Islam

71 Hamka, *Tasawuf dari Abad ke Abad*, (Jakarta: Pustaka Islam, 1966), h. 47
merupakan suatu gerakan yang beranjak dari aspek-aspek kerohanian dalam pengertian ketika menjalankan berbagai doktrin ajarannya para sufi tidak mementingkan berbagai sistematik teoritis, mereka hanya menekuni diri dalam suatu peribadatannya yang disebarkan bukan melalui majelis-majelis ilmu tetapi sufi mengajar pengikutnya dengan memberikan contoh yang ditiru secara praktis.

Tetapi suasana ini tampaknya semakin hari semakin bergeser terutama kerana berbagai kritikan dan perhatian mulai "meriah" dalam meresponi aspek asketik yang tumbuh di kalangan sebahagian masyarakat muslim. Mahu tidak mahu para sufi terpaksa menyusun sistematik ajaran mereka, pada awalnya tentu saja tujuan ini untuk sekedar memberikan garis method yang dipedomani oleh pengikut-pengikut mereka kembali kerana disudutkan mereka "terpaksa" menceburkan diri ke tengah "padang" percaturan intelektual. Bahkan pada tahap akhirnya perkembangan sufi lebih dominan berspekulasi dibandingkan dengan teologi Islam.

Jika disusun priodesasi perkembangan tasawuf maka perkembangannya dapat dikategorikan kepada tiga priode masing-masing diukur dari keterlibatannya dengan spekulasi filosofis. Priode pertama dipelopori oleh para pencetus ajaran tasawuf sendiri, tokoh-tokoh awal ini di antaranya Hasan al-Basri (110 H). Ibrahim bin Adham (159 H), tokoh
ini berasal dari Balkh, termasuk dalam golongan ini sufi wanita Rabi’ah al-Adawiyah.\textsuperscript{72}

Ciri khas dari golongan awal ini lebih menekankan diri mereka pada peribadatan tanpa mengindahkan berbagai sistematik teoritis dari peribadatan mereka. Bagi priode ini satu-satunya yang hendak mereka capai adalah usaha sedekat mungkin untuk berhubungan dengan Sang Khalik dengan maksud untuk memperoleh ketenangan batiniah, lebih dari itu untuk membentengi diri dari berbagai penyakit yang berjangkit di tengah masyarakat tentu yang dimaksud ialah penyakit akhlak.\textsuperscript{73}

Pada tahap berikutnya, kaum sufi mulai melakukan kajian teoritis. Untuk itu yang menjadi fokus kajian mereka adalah masalah kejiwaan, kerana maksud dari kajian teoritis ini tidak lebih sekedar upaya untuk lebih membakukan ajaran tasawuf. Maka disusunlah berbagai langkah yang mesti dilalui oleh para \textit{murid} sehingga pada tahap akhir mereka mampu berhubungan secara intim dengan Tuhan mereka.

Pada priode ini ditemukan berbagai istilah di kalangan ahli tasawuf di antaranya dikenal maqamat, ma’rifat, mahabbah dan banyak istilah lainnya yang melukiskan kedekatan seorang hamba kepada Khaliknya. Tokoh-tokoh yang terkenal pada tahap ini dikenal: al-Muhasibi (242 H), Zu al-Nun al-Misri (244 H), Abu Yazid al-Bistami (260 H). Dari

\textsuperscript{72} Ibrahim Makkour, \textit{op.cit.}, h. 101

\textsuperscript{73} \textit{Ibid.}, h. 102
tokoh-tokoh ini kemudian dikenal istilah fana', baqa' serta kasyaf di mana seorang hamba mampu berhubungan dengan Khaliknya tanpa hijab.\textsuperscript{74}


Pada abad ketiga dan keempat hijriyah mistisisme Islam melangkah menuju puncak keemasannya. Pada masa ini tasawuf bukan hanya berbentuk praktek ibadah yang bersifat doktrin namun tasawuf telah dikembangkan menjadi suatu kajian pemikiran yang sangat luas, bercorak perpanduan antara pelaksanaan ibadah, dasar-dasar nas serta diramu dengan siraman filosofis.

\textsuperscript{74} Ibid.

\textsuperscript{75} Ibid.
Masuknya tasawuf di "lapangan" falsafah terutama untuk mempertahankan berbagai spekulasi yang telah dihasilkan, dan jelas sekali bahawa berbagai perasaan mistik yang dirasakan oleh para sufi sangat sulit diterima dari aliran lainnya terlebih komuniti muslim yang berada pada lapisan bawah dalam pemikiran Islam.


2. Radikalnya Ibn Arabi

Ibn Arabi⁷⁷ seorang sufi besar di masa puncak keemasan zaman perkembangan tasawuf, seorang penyair dan failasuf. Ibadahnya menurut ibadah syari’at Islam. Sedangkan akidahnya menurut berbagai tokoh

⁷⁶ Ibad., h. 104


---

\(^{78}\) Ibrahim Madkour, *op.cit.*, h. 109

Hijaz, Yaman, Asia Kecil, Syam, Irak dan terakhir di Damaskus sampai wafat 620/38 H
Pemikiran wi̇ḥd̄at al-wu̇jūd apabila ditelesuri merupakan implikasi radikal dari doktrin emanasi yang dikembangkan oleh aliran Neo-Platonisme Islam. Implikasi radikal ini dapat dilihat seperti:

Titik sentral yang menjadi isu dalam doktrin yang aneh ini ialah herarki emanasi menyiratkan kontinuitas dan ketergantungan total model emanasi yang lebih rendah pada prinsip yang terdekat dengannya, yang pada gilirannya sepenuhnya bergantung, pada prinsip dekatnya sendiri. Sebagaimana halnya emanasi yang pertama sepenuhnya bergantung pada prinsip pertama, maka model emanasi yang kedua juga sepenuhnya bergantung pada prinsip terdekatnya, yang sudah sepenuhnya, dan dengan semua eksistensi bergantungnya, bergantung pada prinsip Pertama, dan seterusnya. Jika C menyiratkan B, dan B menyiratkan A, maka secara logik adalah benar bahawa C menyiratkan A.\(^{79}\)

Dalam teori emanasi yang pada puncaknya menghantarkan pengikut Ibn Sina kepada wājib al-wujūd di mana keseluruhan wujud mungkin kepada wujud yang nescaya ini, dengan penerapan metrik emanasi sesungguhnya telah dibuka suatu peluang wi̇ḥd̄at al-wu̇jūd yang dikembangkan sebagai bentuk ekstrim dari emanasi.

Dalam teori wi̇ḥd̄at al-wu̇jūd, yang perlu diwaspadai ialah munculnya pemahaman bahawa wi̇ḥd̄at al-wu̇jūd identik dengan panthaisme, di mana Zat Yang Maha Sempurna bercampur ke dalam alam yang temporal dan nisbi ini.

Pandangan seperti ini jelas bukan konsekwensi dari wi̇ḥd̄at al-wu̇jūd. Ibn Arabi menegaskan bahawa wujud yang tertinggi tidak dapat

\(^{79}\) Mehdi Ha’iri Yazdi, *Ilmu Hudhuri Prinsip-prinsip Epistemologi dalam Filsafat Islam*, Terjemahan Ahsin Mohammad, (Bandung: Mizan, 1994), h. 179
dibagi-bagi bersifat kekal dalam pengertian tidak terdiri dari genus mahupun deferensia.

Selanjutnya diskusi tentang wujud menghantarkan Ibn Arabi kepada suatu pernyataan bahawa wujud memiliki dua penampilan: 1. Penampilan tersembunyi (ahdiyah), pada “sisi” ini wujud bercirikan bahkan dalam pandangan ini wujud tidak dihubungkan kepada ketentuan apapun. 2. Penampilan ketuhanan (rububiyyah); pada penampilan ini wujud memperlihatkan keragaman yang terpisah dengan alam, pada posisi ini “seakan-akan terlihat” pembezaan antara Khalik dengan makhluk. 80


Ketuhanan dan kemanusian bukanlah dua sifat atau hakikat yang berbeza, tetapi lebih tepat merupakan dua aspek yang terpantul dalam setiap hirarki penciptaan. Kerananya Ketuhanan dapat diumpamakan

80 Majid Fakhry, op.cit., h. 351
Ketuhanan dan kemanusian bukanlah dua sifat atau hakikat yang berbeza, tetapi lebih tepat merupakan dua aspek yang terpantul dalam setiap hierarki penciptaan. Kerananya Ketuhanan dapat diumpamakan realiti yang tersembunyi (batin) sedangkan kemanusiaan lebih bersifat lahiriah. Dalam istilah terminologi falsafah yang pertama disebut substansi, sedangkan yang ke dua dikatakan dengan aksiden.\textsuperscript{81}

Secara sederhana Tuhan memiliki dua potensi iaitu potensi \textit{lahut} dan potensi \textit{nasut}, begitupun manusia memiliki kedua potensi di atas dengan tempramen yang terbalik ertinya ada \textit{nasut} dan ada \textit{lahut}. Ketika Tuhan mewujudkan dirinya dalam alam, maka ketika itu la menonjolkan sifat nasutnya, sedangkan ketika manusia mampu meningkatkan dirinya sehingga dirinya mendekati wujud yang sempurna, maka ketika itu yang mendominasi manusia adalah sifat lahutnya.

Seperti umumnya para sufi, Ibn Arabi juga mengkritik pendapat bahwa eksistensi Tuhan dapat dibuktikan dengan argumen rasional sahaja, namun menurut tokoh sufi yang besar ini argumen wujud Tuhan bukanlah dengan asas rasional namun harus ditempuh dengan ma’rifat dan pengenalan, bagaimana akan menggambarkan eksistensi Tuhan apabila keberadaan Tuhan sebenarnya juga merupakan terepleksi pada argumen itu sendiri. Maka Ibn Arabi mengatakan bahawa pembuktian terhadap Tuhan harus ditempuh melalui:

\textsuperscript{81} \textit{Ibid.}
(descent) dan penentuan (determinasi) yang mengembangkan suatu kondisi wujud, sehingga menjadi sadar akan sifat-sifat, pengetahuan, kekuasaan, kehidupan, kreativitinya dan hal-hal lainnya.

Dengan sifat kesedaran yang merupakan milik-Nya dunia ini dimunculkan, kemunculan alam hanyalah merupakan projeksi dari eksistensi kesempurnaannya. Akibatnya alam merupakan cerminan keberadaannya, semakin ditambah cermin yang ada sekitar objek yang tunggal, maka semakin beragamlah bayangan yang diserapkan-Nya ke dalam cermin sesuai dengan posisi dan fokus cermin.82


82 Fazlur Rahman, op.cit., h. 145