

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

Dari gambaran tentang penjelasan ayat Al-Qur'an di atas, maka pendapat tentang kesempurnaan Al-Qur'an dalam pengertian bahwa di dalam Al-Qur'an terdapat penjelasan seluruh persoalan kemasyarakatan secara terperinci merupakan pendapat yang tergesa-gesa dan perlu untuk dikaji ulang kembali, mengingat sedemikian kompleksnya dinamika serta perubahan kehidupan umat manusia, baik kehidupan material mahupun kehidupan sosial kebudayaan. Akan lebih tepat apabila Al-Qur'an dikatakan lengkap mengandung kaidah-kaidah pokok tentang kehidupan dan dinamika kebudayaan umat manusia.

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 *zanni al-dalalah*³ Umat Islam pada abad keemasan Islam 900 – 1110 M⁴ 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 *zanniy* 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-dalalah* maka ulama tafsir membahaginya kepada dua macam: 1. *Qath'iy al-dalalah*; yang menunjuk kepada makna tertentu yang harus difahami darinya (teks); tidak mengandungi kemungkinan takwil serta tidak ada tempat atau peluang untuk memahami makna selain makna tersebut darinya (teks) sedangkan yang 2. *Al-Zanniy al-dalalah*; merupakan ayat yang menunjuk kepada makna yang musytarak kerana teksnya memungkin untuk takwil serta memiliki peluang beragamnya makna yang dikandung teks. Bandingkan: M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an Fungsi dan Peranan Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 1995), Cet. ke-11, h. 137-140

⁴Mehdi 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 berperanan dalam pengembangan pemikiran Islam yang bergema hingga sebelah bumi Timur dan Barat dari wilayah taklukan Bani Abbasiyah dan Bani Umayyah 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*),

⁵ Tentang Subangsih Ilmu Pengetahuan Islam dan filsafat lihat: *Ibid*.

⁶ Ibrahi Madkour, *Aliran dan Teori Filsafat Islam*, Terjemahan Yudian W. Asmin, (Jakarta: Bumi Aksara, 1995), h. 3

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

Sedemikian “semaraknya” pergelutan intelektual di kalangan ilmuwan dan failasuf-failasuf muslim pada abad keemasan Islam sehingga tidak lahir suatu pemikiranpun terkecuali disambut, sambutan tersebut sentiasa diwarnai pro dan kontra. Falsafah Ibn Sina tentang argumen ontologi tidak luput dari berbagai sikap reaksi dari aliran-aliran pemikiran Islam. Reaksi tersebut adakalanya berupa kritikan, perbaikan dan pengaruh. Selanjutnya penulis akan memaparkan reaksi ilmu kalam, falsafah Islam serta tasawuf Islam terhadap dalil-dalil Ibn Sina tentang Wujud Tuhan

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 pengesaan

Allah serta menempatkannya pada tempat yang unik dalam ertian jauh dari unsur-unsur pluraliti.

Selain nama di atas ilmu kalam juga disebut dengan ilmu Usuluddin. Penamaan ini didasarkan kerana dalam dialognya pembicaraan berkisar pada masalah-masalah pokok dalam Agama Islam iaitu: masalah ketuhanan, masalah asas lainnya. Ilmu kalam disebut juga dengan ilmu aqa'id atau ilmu akidah iaitu pengkajian tentang akidah yang mesti diyakini segenap umat Islam, sedangkan penamaannya dengan Ilmu Kalam dilatar belakangi oleh: 1. Untuk membezakannya dengan Ilmu Logik yang sama-sama menerapkan sistematis silogisme, 2. Pokok kajian yang sentral dalam polemik ilmu ini terutama berkisar pada persoalan Kalam Allah; *Qadim* atau makhluqkah Kalam Allah tersebut.

Ilmu Kalam lahir merupakan sebagai akibat dari polemik politik yang terjadi di kalangan kaum muslimin pada abad pertama perkembangan Islam. Pertembungan politik antara berbagai golongan pada masa akhir pemerintahan Islam terus mengalir bahkan mengembang bagaikan bola salju, bahkan pertembungan tersebut menyebabkan terkoyaknya kulit luar persatuan umat Islam.⁷ Perebutan kepemimpinan politik antara Ali Ibn Abi Talib dengan Mu'awiyah Ibn Abi Sofyan direncanakan

⁷ Majid Fakhry, *op.cit.*, h. 12

akan diakhir 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 kekecewaan 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 langsung 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'a* yang berarti menunda; menunda hukum kafir atau mukmin terhadap seseorang dan masalah hukumnya kelak diserahkan kepada ketentuan Allah di akhirat. Bahkan sesuai dengan nama mereka yang juga berarti pemberi harap, yaitu golongan yang sentiasa memberikan harapan atau peluang terhadap orang yang berdosa untuk mendapatkan pengampunan dari Allah.⁸

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 menyetengahkannya untuk memperoleh tanggapan dari agama yang baru mereka kenal.

Arus skolastik Kristian yang membawa serta logik deduktif Yunani kemudian diambil oleh para intelektual muslim pada akhir abad pertama. Aliran yang pertama kali mengambil sistematik logik Yunani adalah dari Aliran Mu'tazilah yang dipelopori oleh Wasil Ibn Ata' (80 H /699 M – 131 H /748 M). Sebagai aliran rasional dalam Islam berdirinya Mu'tazilah menempati perhatian tersendiri, kerana aliran ini merupakan motor yang menggerakkan spekulasi pemikiran di kalangan ilmuan Islam. Tentang sebab aliran rasional ini diistilahkan dengan Mu'tazilah ada tiga thesis yang diajukan:

1. Thesis pertama ini mengertikan Mu'tazilah dengan pemisahan diri. Masalahnya bermula dari polemik yang terjadi antara Hasan al-Basri (642 – 728 M) dengan muridnya Wasil Ibn Ata' di Mesjid Basrah, polemik tersebut berkisar masalah kedudukan pelaku dosa besar (*al-murtakib al-kaba'ir*). Dalam persoalan tersebut Wasil berbeza pendapat dengan gurunya

serta menempatkan pelaku dosa besar pada posisi tengah antara mukmin dan kafir (*manzilah bayna al-manzilatain*).⁹

2. Pendapat kedua kerana Aliran Mu'tazilah merupakan aliran yang berbeza dan menolak seluruh pendapat aliran yang telah ada, tentang masalah kedudukan dosa besar.¹⁰
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.¹¹

Aliran Mu'tazilah tumbuh menjadi besar kerana didukung dan dikembangkan oleh tokoh-tokoh yang hebat. Ciri khas tokoh-tokoh Mu'tazilah merupakan para ulama yang mahir dengan metode logik (*ahl al-ra'yi*). Secara geografi tokoh-tokoh Mu'tazilah dapat dibahagi kepada dua: Kumpulan Basrah, iaitu: Pada permulaan abad ke II dipimpin oleh Wasil bin Ata' dan Amr bin Ubaid, diperkuat oleh murid-murid keduanya: Usman Al-Tawil, Hafas bin Salim, Hasan bin Zakwan Khalid bin Sofwan, dan Ibrahim bin Yahya al-Madani. Sedangkan pada permulaan abad ke III H. golongan Mu'tazilah yang berpusat di Basrah

⁹ *Ibid.*, h. 36

¹⁰ A. Hanafi, *Pengantar Teologi Islam*, (Jakarta: Al-Husna, 1980), h. 65

¹¹ *Ibid.*

dipimpin oleh: Abu Basyar al-Marisi (m. 218 H). Uthman al-Jabir (m. 221 H), Ibn al-Mu'ammarr (m. 210 H), dan Abu Ali al-Juba'i (m. 303 H). Tokoh-tokoh Mu'tazilah yang berada dalam barisan Baghdad: dipimpin oleh Basyar bin al-Mu'tammarr dibantu oleh: Abu Musa al-Murdan, Ahman bin Abi Daud, Ja'far bin Mubasysyar (m. 234 H), dan Ja'far bin Harib al-Hamdani (m. 235 H).¹²

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

¹² Sahilun A. Nasir, *Pengantar Ilmu Kalam*, (Jakarta: Rajawali Press, 1991, h. 108 - 109

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-taini*.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-Tawhīd* 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 dibezakan 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 bahwa Allah pasti akan melaksanakan ancamannya bagi orang yang melanggar aturan keagamaan serta memberikan balasan kebaikan bagi orang yang beramal saleh.

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'ruf nahi munkar* merupakan penekanan bagi segenap penganut aliran Mu'tazilah untuk sentiasa aktif menegakkan kebaikan dan menentang segala bentuk kemungkaran.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 (*mihnah*) 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.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.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, konsekwensinya segala perubahan yang terjadi di dalam alam merupakan perbuatan Mutlak Tuhan. Akibat dari faham ini adalah

¹⁷ Sayyed Hossein Nashr, *Intelektual Islam, Terj.*, (Jakarta: CISS Perss, 1995), h. 19

¹⁸ *Ibid.*

lemahnya kreativiti umat Islam bahkan menyeret umat Islam kepada taqlid.¹⁹

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.).²⁰

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 *sunnatullāh* (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

Implikasi dari kedua corak pemikiran teologi Islam di atas menimbulkan reaksi yang berbeza terhadap setiap masalah keagamaan, bahkan seringkali respon tersebut bersifat “bertolak belakang”. Perbezaan sikap ini terlihat jelas dalam meresponi falsafah Ibn Sina tentang argumen ontologinya. Untuk melihat implementasi penulis akan memilih dua tokoh teologi Islam dari kedua aliran yang saling berhadapan tersebut. Tokoh yang pertama adalah Abu Hamid al-Ghazali, tokoh ini mewakili sistem teologi kehendak Mutlak Tuhan, tepatnya dari Aliran Asy’ariyah, sedangkan tokoh kedua adalah Muhammad Abduh yang tegak dibarisan sistem teologi *sunnatullah*, tokoh ini merupakan salah seorang motor penggerak pembaharuan pemikiran Islam pada priode moden.

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 pemaham-an 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:

Motif yang mendorong Al-Ghazali dalam menyusun bukunya yang bertajuk *Tahafūt al-Falāsifah*, seperti yang dijelaskan adalah dengan latar belakang keagamaan, sedangkan makna yang tersirat di balik kata "keagamaan" lebih mengarah kepada pengertian teologi Asy'ariyah. Lebih jauh dia berpendapat bahawa sekelompok pemikir bebas dalam Islam (failasuf) telah mengabaikan berbagai keyakinan-keyakinan Islam. Tentu saja keyakinan yang dimaksudkan merupakan keyakinan literalis dan tradisional. Begitupun klaim Al-Ghazali bahawa para pemikir bebas tersebut mengabaikan berbagai ibadah ritual dengan alasan pelaksanaannya tidak mendorong peningkatan intelektual. Al-Ghazali juga melontarkan rasa tidak puasny kerana pujian para failasuf Islam berlebihan terhadap tokoh-tokoh failasuf dari Sokrates hingga Aristotles.²¹

Langkah Al-Ghazali dalam mengkritik para failasuf sebenarnya 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 yaitu suatu pengetahuan yang tidak memiliki celah keraguan sebagaimana tidak diragukannya bahwa bagian 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 bahwa 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 bahwa 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”.²²

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

²² Abu Hamid al-Gazali, *Al-Munqiz Min al-Dalāl*, (Cairo: al-Maktab al-Faqni Li al-Nasyr, 1961), h. 8

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.

Dalam mengkaji dan memahami falsafah Al-Ghazali berusaha belajar selama dua tahun kemudian berupaya menyusun bukunya yang bertajuk: "*Maqāsid al-Falāsifah*". Namun yang perlu diperhatikan ialah isi *Maqāsid al-Falāsifah* adalah kesimpulan peribadi dari Al-Ghazali, apakah isi buku tersebut sesuai dengan maksud dari kedua tokoh sebelumnya (Al-Farabi dan Ibn Sina) tidak ada kepastian. Yang mengherankan, falsafah yang diserang oleh Al-Ghazali justeru adalah hasil kesimpulannya sendiri yang telah dikumpulkan dalam *Maqāsid al-Falāsifah*. Dalam kaitan ini menurut penulis yang dikecam oleh Al-Ghazali adalah kesimpulannya sendiri tentang pemikiran para failasuf sebelumnya.

Dengan dimotivasi oleh latar belakang seperti dijelaskan di atas, Al-Ghazali memulai kritiknya terhadap dalil-dalil ontologi Ibn Sina tentang wujud Tuhan. Secara sistematis failasuf Al-Ghazali menyusun karyanya yang merupakan pukulan terhadap aliran falsafah Aristotles, bukunya berisi kecaman tersebut

berjudul *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
13. Adanya tujuan bagi gerak planet-planet.
(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 *Tahāfut al-Falāsifah*.

Dalam kritikan Al-Ghazali mengatakan bahawa para failasuf tidak mampu membuktikan tentang adanya Tuhan, sebagaimana tidak mempunya failasuf untuk mengemukakan dalil-dalil mustahil adanya dua Tuhan.²⁴ Meskipun para failasuf terutama Ibn Sina menyusun dalil-dalil tentang wujud Tuhan dengan dalil-dalil ontologi (*wujud*) namun dalam pandangan Al-Ghazali dalil-dalil tersebut sangat rapuh.

Kritik Al-Ghazali di awali dengan penegasan rapuhnya pola fikir yang digunakan oleh para failasuf, menurut Al-Ghazali sebenarnya tanpa perlu membantah pemikiran yang disusun oleh para failasuf itu sendiri telah menimbulkan pertentangan sendiri. Anggapan ini menurut *Hujjah al-Islam*; bertolak dari keyakinan para failasuf bahawa alam ini bersifat eterniti (*qadim*) maka pernyataan failasuf selanjutnya menurut Al-Ghazali – bahawa alam merupakan ciptaan dua pemikiran yang bertentangan satu dengan yang lainnya. Pendapat ini disandarkan Al-Ghazali bahawa manusia dalam meyakini keberadaan *mawjudat* (alam) tergolong kepada dua klasifikasi: (1). Orang-orang yang berada pada barisan *ahl al-haq* (kelompok kebenaran). Kelompok ini ialah mereka

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 mengharuskan adanya Pencipta untuk mewujudkan alam dari kenihilan.

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 memajudkannya. 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

Lembaran 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*.

Menurut Ibn Sina setidaknya *qadim* memiliki dua pengertian: (1) *Qadim relatif* (apabila keberadaan sesuatu dibandingkan dengan yang lain). Qadim dalam hal ini bererti eksistensinya di masa lalu lebih panjang dibanding yang lainnya. Yang pertama lebih dahulu (*qadim*) dari yang kedua. (2) *Qadim mutlak*, kelompok ini dapat diklasifikasikan kepada dua pengertian pula:

a. *qadim* yang berkenaan dengan zaman, yang bererti bahawa sesuatu tersebut ada dengan tidak didahului oleh zaman, dalam kategori inilah alam semesta. Pengertian tidak didahului oleh zaman: adanya alam *mawjud* sebelum *mawjud* zaman. Tetapi keberadaannya diciptakan secara emanasi oleh *wājib al-wujūd*.

b. *Taqadum Zātī* makna dari *taqadum zātī* merupakan suatu zat yang eksistensinya tidak bergantung kepada selain dari zat-Nya

sendiri, inilah Yang merupakan *Qadim* Yang Sempurna, tidak diciptakan bahkan Menciptakan.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 bahagiannya 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.²⁷

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

²⁶ Syekh Nadim Al-Jisri, *op.cit.*, h. 54

²⁷ Al-Gazali, *op.cit.*, h. 95

Lebih jauh Al-Ghazali berpandangan apabila sesuatu yang temporal wujudnya ada setelah didahului oleh ketiadaan, maka yang enternal (*qadim*) merupakan lawan dari yang temporal dalam pengertian tetap ada dan tidak pernah tidak ada kerananya 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 *maujudat* 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 keidentikan *qadīm* dengan tidak diciptakan. Secara tegas pengertian *qadīm* menurut Al-Ghazali merupakan sesuatu yang tidak berawal dan tidak bersebab, sedangkan menurut Ibn Sina *qadīm* dengan makna keberadaan semenjak azali dan tidak pernah tidak ada secara zamani sebagai konsekwensi *wujud* Allah.

Dalam membuktikan wujud Tuhan Al-Ghazali tidak berdasar 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 bengkoknya 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 akal; 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 *zauqiyah*; Tingkat pengetahuan *zauqiyah* 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 mendekati 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.

Pengenalan terhadap Tuhan identik dengan pendekatan terhadap Yang Maha Pencipta bahkan pada tingkat tertinggi seorang pencari kebenaran akan memandang dengan mata batinnya kepada zat Allah Yang Maha Agung. Kekuatan yang akan mendorong manusia untuk mencapai tingkatan teratas dengan mengaktifkan peranan ruh.

Selanjutnya, jika pengetahuan manusia dalam perspektif *Hujjat al-Islām* 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

³⁰ Ali Isa Othman, *Manusia Menurut Al-Gazali*, Terjemahan John Smitt, (Bandung: Pustaka, 1981), h. 228 - 229

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 tahun 1849. Muhammad Abduh merupakan murid dari tokoh modernis yang sangat terkenal dalam membasmi tradisi taklid juga merupakan tokoh yang sangat anti terhadap teori dan praktek kolonialisme.³² Sebagai murid dari Afghani 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

terjajah disebabkan oleh kejumudan umat Islam dalam mengamalkan ajaran Islam. Dengan kejumudan tersebut menyebabkan lumpuhnya pemikiran-pemikiran yang inovatif. Bertolak dari kesimpulan tersebut Abduh menempuh jalan yang berbeza dengan gurunya (Afgani) dalam perjuangannya untuk mengangkat harkat dan martabat umat Islam. Abduh menempuh jalan pendidikan terhadap umat Islam, terutama memutuskan belenggu taklid yang mengungkung kreativiti pemikiran Umat Islam.

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 kemasam 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 *wājib al-wujūd* 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 (*maklūm*) diklasifikasikan kepada tiga tingkatan: *wājib li zātihi*, *mumkin li zātihi* dan *mustahil li zātihi*.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 bermuatan 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.

95. ³³ Muhammad Abduh, *Risalah al-Tawhid*, Cairo: Dar Al-Mana, 1366 H), h.

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 *maujud* (ada), baik di luar mahupun di dalam pemikiran sendiri.³⁵

Ketika Abduh menetapkan bahawa yang *mustahil li zatihi* merupakan sesuatu yang tidak ada baik di dalam mahupun di luar fikiran, di saat tersebut Abduh telah mengambil hati para mutakallimin. Bertitik tolak dari corak pemikiran ini maka Ibrahim Madkour di dalam buku *Aliran dan Teori Falsafah Islam* menggolongkan Muhammad Abduh dalam barisan tokoh teologi Aliran Asy'ariyah.

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 tradisionalnya 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 diistilahkan 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.³⁶

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.³⁷

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 zatihi*, 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 potensialiti. 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.³⁹

Dengan menegaskan eksistensi *mumkin al-wujūd* serta menegaskanya bahwa mungkin tersebut tidak pernah tiada berarti Abduh sesungguhnya telah menampilkan sosok sesungguhnya dari watak pemikiran filosofisnya. Kerana apabila diyakini tidak pernah tidak adanya *mumkin al-wujud* merupakan suatu *mahiyah* yang tidak berpermulaan (*taqadum zamani*). Pendapat ini akan lebih konkrit apabila dihubungkan dengan peletakan bahawa yang *wajib al-wujūd* merupakan si murajih yang mengeluarkan *mumkin al-wujud* dari posisi potensialitinya kepada posisi aktualnya.

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

Argumen yang dikemukakan oleh Abduh dalam menetapkan *wajib al-wujud* merupakan pengulangan argumen filosofis yang menyatakan adanya suatu penyebab *zati* dari *mahiyah* yang *mumkin al-wujud*, 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 menetapkan eksistensi *wājib al-wujūd* sebenarnya merupakan upaya mentrasformasikan corak pemikiran falsafah terutama dari karakteristik pemikiran Ibn Sina dalam dalil-dalil ontologinya. Akan tetapi dalam mempormulasikan 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

⁴⁰ *Ibid.*, h. 63

Lingkungan kedua dalam lingkaran pemikiran Islam yang berperan 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 dipertegasakan 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 datang ke Timur Tengah pada abad IV SM. Alexander Agung bukan hanya membawa pasukan tentara tetapi juga mengikut sertakan kalangan awam dan failasuf. Hal ini didasarkan kepada tujuan yang hendak dicapai oleh Alexander bukan hanya sekedar untuk mengadakan perluasan daerah ke luar Macedonia, tetapi ia juga berupaya mengadakan akulturasi kebudayaan Barat (Yunani) dengan Timur. Untuk mewujudkan tujuan tersebut dia mengadakan percampuran dengan penduduk setempat terutama perkahwinan dan kehidupan masyarakat. Dari hasil interaksi itu pemikiran falsafah dan ilmu pengetahuan berkembang di Timur dan timbullah pusat-pusat peradaban Yunani di Timur, seperti Iskandariyah, Antakiya di Syria, Jundi Sapur di Irak dan Baktra (sekarang Balkh) di Iran.

Ketika kaum muslimin melcarkan 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.⁴²

Penterjemahan karya-karya Yunani ke dalam bahasa Arab sesungguhnya sudah dimulai semenjak pemerintahan Bani Umayyah, 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:

- a. Terjadinya pemisahan di kalangan orang-orang Kristian dari institusi gereja resmi. Pemisahan tersebut terjadi pada sekte-sekte Nestorian, dan Monophysis, golongan ini merupakan sekte-sekte terkenal di kalangan Kristian akibatnya mereka menyambut kedatangan ekspansi Islam sebagai pembebas.
- b. Dari golongan inilah Islam menerima warisan ilmu pengetahuan Greco-Helenistik, terutama dalam bidang Ilmu kedokteran, 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. Tersebaranya 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 Helelnistik, Zoroastrian dan Hindu pra Islam, dan (g) mater-materi yang tampaknya muncul dari rangsangan genius perseorangan, nasional atau regional yang kemudian berkembang tanpa memperhatikan ilmu pengetahuan pra Islam mesekipun 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

demikian 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

Meskipun telah dibentangkan betapa kentalnya pengaruh Yunani dalam perkembangan falsafah Islam melalui helenistik bukan berarti kaum muslimin hanya mengutip sahaja berbagai sumber ilmu pengetahuan tersebut. Hal ini terbukti dengan munculnya Abu Ya'kub Ibn Ishak al-Kindi (w. 257 H/870 M). Dengan munculnya failasuf yang pertama ini pemikiran Islam membuka lembaran baru dalam percaturan pemikiran Umat Islam. Hal ini ditandai dengan bermunculannya tokoh-tokoh Islam yang mengembangkan pemikiran mereka.

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 disadari bahawa falsafah Aristoteles yang sampai ke tangan umat Islam yang

⁴⁶*Ibid.*

digunakan sebagai kaca mata ilmiahnya adalah ajaran Neoplatonisme.⁴⁷

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

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

2. Kritik Ibn Rusyd

Ibn Rusyd adalah failasuf besar Islam. Kebesaran nama failasuf 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 *The Famous Comentator of*

⁴⁷Nurcholish Madjid, *op.cit.*, h. 24

Aristotle (Komentator Aristoteles) 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 Cordova, ibu kota Andalusia pada tahun 520 H/1126 M.

Ibn Rusyd hidup sekitar 89 tahun sepeninggal Ibn Sina juga keberadaan Ibn Rusyd setelah Al-Gazali melancarkan pukulan hebat terhadap falsafah terutama falsafah yang dikembangkan oleh Ibn Sina. Kedua peristiwa tersebut merupakan momentum pemikiran Ibn Rusyd. Dengan ketajaman fikiran dan kejeniusan otaknya ia telah menguasai berbagai disiplin ilmu, seperti hukum, falsafah kedokteran, astronomi dan lainnya di saat ia masih berumur muda.⁴⁹ Atas permintaan gurunya Ibn Tufail, ia berhasil membuat tiga komentar terhadap falsafah Aristoteles. Ketiga komentar tersebut dikenal dengan komentar pendek (*talkhis*) sedang dan panjang (*tafsir*).

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

⁴⁸ Nurcholish Madjid, (Ed.), *Khazanah Intelektual Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), h. 33, lihat juga Oemar Amin Hoesin, *Filsafat Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), h. 109

⁴⁹ Ahmad Fuad al-Ahwani, Ibn Rusyd dalam M.M Syarif (Ed.), *A History of Muslim Philosophy*, Vol. I, (Wisbedan: Otto Harresewita, 1965), h. 540 - 541

doktor istana di Merakesh menggantikan gurunya Ibn Tufail yang telah berumur lanjut.⁵⁰ Pada masa pemerintahan Ya'cub Ibn Yusuf ia pernah dituduh kafir, diadili bahkan dihukum buang ke Lucena selama setahun. Kemudian pada tahun 1198 ia meninggal dunia, ia meninggal di Marakesh dalam usia 72 tahun. Karya tulisnya yang terkenal ialah *Tahāfut al-Tahāfut* yang berisi jawapan terhadap kritik Al-Ghazali terhadap para failasuf yang dikemasnya dalam karya *Tahāfut al-Falāsifah*.

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

Ibn Rusyd menolak dan mengkritik dalil *wājib al-wujūd* dan *mumkin al-wujūd* Ibn Sina. Menurutnya sumber pokok kesalahan Ibn Sina terdapat dalam pendapatnya *wājib al-wujūd*

⁵⁰ Philip K. Hitty, *History of the Arabs*, (London: The Mecomillan Perss, Tanth Editon, 1970), h. 582

min ghairihi, mumkin al-wujūd bizātihi,⁵¹ 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.⁵²

Konsep pemikiran *al-had al-awsat* dalam ilmu logik (*mantiq*) memberikan argumen yang kuat dalam mendukung konsep Ibn Rusyd di atas. Kerana hasil (*natījah*) suatu *illat* tidak mungkin berbeza dengan *al-had al-awsat* sebagai terdapat dalam *qiyas*. Misalnya jika *al-had al-awsat* dari dimensi mungkin, maka *natījah*-nya mungkin, dan jika ia dari dimensi wajib, maka *natījah*-nya pasti berdimensi wajib.⁵³

Berdasarkan konsep di atas, maka pembahagian *al-mawjūdāt* 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 zatih*).

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*).⁵⁴

Kalau kritik Ibn Rusyd itu benar, maka konsep *al-mumkin* dan *al-wajib* Ibn Sina sangat keliru, sebab *al-mumkin fi zatihi* tidak mungkin menjadi wajib (*dharury*) dari segi penciptanya (*fā'ilihi*), kecuali jika unsur *mumkin* itu berubah menjadi unsur wajib.

Kemudian dari itu, bila dibandingkan antara konsep Ibn Sina dan konsep al-Asy'ary, maka tuduhan Ibn Rusyd bahawa Ibn Sina kadang-kadang mendukung pendapat ahli teolog dapat dibenarkan sepanjang Ibn Sina berpandangan bahawa alam ini termasuk dimensi *mumkin*. Akan tetapi, bila dikatakan Ibn Sina tidak berpegang pada method rasionaliti, masih perlu dipertanyakan, kerana sebagai dikatakan al-'Iraqy, Ibn Sina telah menggunakan metode rasionaliti, misalnya dalam buku: *al-Mantiqiyat bayn al-Tariq al-Burhāni al-Falsafi wa al-Tāriq al-Jadali al-Kalami*. Dalam buku ini Ibn Sina menggunakan metode demonstratif filosofis (*al-burhān al-falsafy*), iaitu method rasional,

⁵⁴Ibn 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-wājib*, 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 Manāhaj al-Adillat* (menyingkap method-method pembuktian). Dalam buku ini, Ibn Rusyd dalam membuktikan adanya Tuhan memakai dua cara:

1. Dalil 'Ināyah

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 per-sesuaian 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

Dalil ini berasal dari Aristotles dan Ibn Rusyd memandangnya sebagai yang meyakinkan dalam membuktikan adanya Tuhan. Gerak itu tidak tetap dalam suatu keadaan, tetapi selalu berubah-ubah, dan semua jenis gerak berakhir kepada gerak pada ruang, dan gerak pada ruang berakhir pada yang bergerak dari zatnya dengan sebab penggerak pertama yang tidak bergerak sama sekali, baik pada zat mahupun pada sifat-sifat-Nya. Kerana ada yang bergerak, yakni alam ini, maka tentunya ada penggeraknya dan penggerak itu harus *qadim* serta azali. Jika tidak demikian tentu ia tidak sebagai Yang awal. Penggerak Pertama yang azali itu adalah Allah SWT.

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.

Agaknya perlu juga dikemukakan bahawa Ibn Rusyd ternyata perhatiannya dalam memberikan kritik terhadap pemikiran Ibn Sina mendapat tempat yang lebih besar berbanding kritiknya terhadap al-Farabi. Berkemungkinan hal ini disebabkan Ibn Sina telah dijadikan oleh al-Ghazali sasaran dalam kritiknya terhadap para failasuf. Kerana itu Ibn Rusyd merasa terpacu untuk mengkritik kekeliruan Ibn Sina di satu pihak dan memurnikan falsafah Aristotles dari unsur-unsur yang masuk ke dalamnya di lain pihak. Kemudian ia berusaha menampilkan ke dunia Islam dengan cara mengemukakan beberapa kekeliruan para pengulas dan penafsir serta penakwil para failasuf yang jauh dari kebenaran.

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

1. Kerana al-Ghazali telah melakukan kesalahan dalam memahami pendapat para failasuf yang diperolehnya melalui karya Ibn Sina, sehingga pendapat tersebut dinisbakhannya kepada Aristotles. Sebab itu Ibn Rusyd merasa berkewajipan untuk menetralkan Ibn Sina yang berbeza dengan pendapat para failasuf (Aristotles) dan paling tidak untuk membezakan antara falsafah Aristotles dalam satu segi dan falsafah Ibn Sina pada segi lain.
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 *al-Isyārāt wa al-Tanbīhāt*.

⁵⁵Muhammad 'Atif al-'Iraqi, *al-Manhaj*, *op.cit.*, h. 200

3. Kerana Ibn Sina menisbakkannya 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 *wājib 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.*

dalam karya Ibn Sina yang monumental iaitu Kitab Al-Syifa'. Tetapi Al-Syifa' bukan karya terakhir dari Ibn Sina setelah ia berakhir menyelami dasar paripatetik pada akhir hayatnya Ibn Sina menyatakan ketidakpuasannya terhadap corak ini.

Untuk mengantisipasi kedahagaanya Ibn Sina merumuskan suatu sistem falsafah yang diformulasikan dari hikmah ketimuran yang diistilahkan oleh tokoh intelektual besar ini dengan *Falsafah Masyrikiyah*. 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 membuahkan 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).⁵⁷

Walaupun al-Suhrawardi menjalani masa hidup yang sangat singkat namun ia berhasil menyelesaikan empat puluh karya falsafah yang umumnya ditulis dalam bahasa simbolik dan karya-karya tersebut ditulis dalam bahasa Arab. Dua dari karya-karya tersebut merupakan karya yang paling masyhur dalam pemikiran falsafah timur. Kedua karya agung tersebut ialah *Fusus al-Hikmat* serta *Hikmat al-Isyraqy*. Tulisan-tulisannya yang bersifat doktrin berangkat dari langkah elaborasi kemudian mentransformasikannya terhadap falsafah paripatetik Avicenna dan akhirnya mencapai kesempurnaannya pada hikmat Isyraqi (*The Theosophy of the Orient of Light*).⁵⁸

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 *Isyraqiyah* (Iluminasi). Tentang corak iluminasi seperti diterangkan oleh Madjid Fakhry:

⁵⁷Sayed Hossen Nasr, *Intelektual Islam Teologi Filsafat dan Gnosis*, Terjemahan Sudarsono, (Yogyakarta: CIIS Perss, 1985), h. 70

⁵⁸*Ibid.*, h. 71

Apa yang diperlukan untuk iluminasi sebagai premis pertama telah disampaikan oleh pengarang kepada Aristotles, yang muncul dalam sebuah mimpi dan memberitahukan 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 subtrantum 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 dinyatakan, dengan sebab itu, sebagai subtrantum 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 dijelmakan dalam bayang-bayang partikular mereka. Tetapi jika dikemukakan bahawa bahagian dari idea itu hanya memerlukan sebuah subtrantum partikular sahaja, maka keseluruhannya harus memerlukan sebuah subtrantum 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 luarnya.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 dibezakan hingga titik nol dalam pengertian antara Tuhan sebagai *wājib*

⁶⁰ *Ibid.*, h. 408-409

al-wujūd menempati suatu posisi yang berbeza seratus delapan puluh derajat dengan alam sebagai *mumkin al-wujūd li zatihī*.

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-wujud*; 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 digerakkan. 3. Wujud nescaya tidak tunduk kepada kategori apa pun kerana ke dalam setiap kategori masuk sebuah partikular yang bersifat mungkin, 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 keanekaan apapun.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 *Isyraqiyyah* tidak terdapat pembezaan wujud yang ada hanya tingkatan-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 Mutlak (Tuhan) adalah dengan corak falsafah-monostik melalui penyerapan

⁶¹ *Ibid.*, h. 406

⁶² Fazlur Rahman, *Islam*, (Chicago: University of Chicago Press, 1979), h.

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 mistisisme Islam atau tasawuf lebih dilekatkan 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, radikalisasi 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 tekstual 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*".⁶³
- b. *As-Saf*; kata ini bererti orang awal pada baris pertama dari segi tertambatnya hati pada Tuhan. Pemakaian erti ini untuk aliran mistisisme Islam dipakai oleh orang-orang luar tasawuf.⁶⁴
- 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.⁶⁵
- d. Berbagai istilah dan perkataan lainnya dikemukakan untuk menafsirkan 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-Risalat al-Qusyairiyah*, Tahkik, Muhammad Ali, (t.tp.: Al-Azhara, 1996), h. 217

⁶⁵ *Ibid.*

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 kompliked apabila dilihat dari erti penekanan tasawuf pada aspek batin, yang tentu saja perasaan batin sangat kompliked 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 tasawuf juga tidak kurang komplikatednya. 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 Placo* 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 jiwanya, langkah yang diambil bermacam-macam, namun tidak sedikit di antaranya yang melarikan diri ke dunia rohaniah untuk membentuk: keperibadian baru sehingga mampu menghindari

komplik sosialnya.⁶⁸ Contoh dari hal ini adalah Hasan Basri sendiri yang dikenal sebagai tokoh tasawuf yang pertama (w. 110 H/728 M).⁶⁹ Masa kehidupannya merupakan masa pemerintahan Bani Umaiyah yang sentiasa mementingkan kehidupan duniawi 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 tenang 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 keilmuan Islam yang bercorak asketik. Dari sinilah kemudian muncul golongan mistisisme Islam (tasawuf).⁷⁰

- 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 Sosroharjo, *Sosiologi Agama*, (Yogyakarta: Fisol UGM, 1976), h. 20

⁶⁹ HAR GIFF & J.H. Kramer, *Snortr Encyclopaedia of Islam*, (Leiden: E.J. Brill, 1974), h. 580

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 dilupakan 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 peribadatnya 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 “pandang” 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.⁷²

Ciri khas dari golongan awal ini lebih menekankan diri mereka pada peribadatan tanpa mengindahkan berbagai sistematik teoritik 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.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 "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

⁷² Ibrahim Madkour, *op.cit.*, h. 101

⁷³ *Ibid.*, h. 102

tokoh-tokoh ini kemudian dikenal istilah fana', baqa' serta kasyaf di mana seorang hamba mampu berhubungan dengan Khaliknya tanpa hijab.⁷⁴

Kelanjutan dari teori *fana'* di kalangan ahli tasawuf diteruskan pula dengan teori berikutnya iaitu *al-hulul* atau dikenal juga istilah *al-Ittihad*. Pandangan ini dikemukakan oleh al-Junayd (298 H). Menurut al-Junayd para sufi dapat meningkat ke tingkat peleburan diri kepada Zat Allah Yang Maha Sempurna, di saat itu seorang hamba telah menebus batas antara dirinya sebagai makhluk dengan Tuhannya sebagai Khalik. Perumpamaan hamba pada posisi ini bagaikan cahaya yang lenyap pada Cahaya Mutlak (cahaya di atas cahaya). Masih dalam arus teori *ittihad* ini muncul seorang tokoh yang sangat kontroversi iaitu Al-Halaj (309 H). Secara berani Al-Halaj mengatakan bahawa Tuhan mengambil tempat pada dirinya (*al-Hulul*) sehingga ke luarlah ucapannya yang masyhur "*ana al-Haqq*" (Akulah Tuhan).⁷⁵

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 berpanduan antara pelaksanaan ibadah, dasar-dasar nas serta diramu dengan siraman filosofis.

⁷⁴ *Ibid.*

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.

Spekulasi tasawuf falsafi merupakan karakteristik perkembangan mistik Islam pada tahap ketiga, sekaligus merupakan puncak perkembangan tasawuf. Di antara tokoh-tokoh yang terjun dalam tahap ini adalah tokoh yang sangat terkenal seperti al-Suhrawardi al-Maqtul, Ibn Arabi (637 H). Ajaran mereka ini kemudian dibingkai oleh para sufi dengan dendangan sya'ir mistik yang membuai seperti Farid al-Din Attar (627 H), Jalal al-Din yang membangun teori tasawuf di atas landasan filosofis atau membangun falsafah dengan paradigma tasawuf.⁷⁶

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 *Ibid.*, h. 104

⁷⁷ Majid Fakhry, op.cit, h. 349 (Nama lengkapnya adalah Abu Bakar Muhammad bin Ali bin Muhammad bin Ahmad bin Abdullah Attiiy al-Chaitami tetapi terkenal dengan nama Ibn Arabi, dan Muhyi al-Din Ibn Arabi lahir di Mursiyah (Tenggara Andalusia) tahun 560 - 638 H/1165 - 1244M. Dia hidup dalam keluarga yang berada, bangsawan dan taat beragama. Umur lapan tahun pergi bersama orang tuanya ke Asybailah, di tempat tersebut ia mulai dididik. Selanjutnya belajar Al-Qur'an, hadith, fiqh di Qatabah dari guru pengikut Ibn Hazhim. Tahun 579 H (1183 M) ia bertemu dengan Ibn Rusyd ketika menjadi Qadhi Qatabah. Masa hidupnya lebih lama di Andalusia daripada di tempatnya, dan sentiasa pulang pergi antara Andalus dan maghrib. Ia pernah merantau di Mesir,

merupakan percampuran mazhab Iskandariyah, Batiniyah dan terambil dari beberapa unsur paripatetikisme Islam. Dengan pemahaman seperti inilah Ibn Arabi merumuskan suatu ajaran mistik yang dihubungkan dengan aliran Syi'ah terutama terlihat pada konsepsi tentang Nur Muhammadnya. Di antara bukunya sangat berpengaruh bagi dunia, baik Islam mahupun non Islam adalah *Futuhat al-Makiyah* serta *Fusus al-Hikam*. Karya monu-mentalnya yang bertajuk *futuhat al-Makiyah* ditulis di Makkah pada tahun 1201 M. Menurut pengakuannya buku tersebut ditulis dengan bimbingan ilham dari Allah. Di dalam karya inilah sentral pemikiran Ibn Arabi dituangkan dengan istilah *Wahdat al-wujud*.⁷⁸

Dengan konsepsi *Wahdat al-wujud* Ibn Arabi berupaya meng-ekspresikan secara radikal menurut versi mistik tentang realiti dengan menggunakan istilah-istilah Neo-Platonik. Ibn Arabi mencuba meruntuhkan perbezaan wujud yang telah dibangun oleh paripatetik Avicennaah antara wujud bayangan dengan wujud nescaya. Menurut tokoh Sufi ini yang ada hanyalah satu wujud iaitu Wujud yang Haq, Dialah yang merupakan kesatuan dari keragaman mahupun keseragaman. Kerananya dalam pemikiran Ibn Arabi tidak ada penciptaan dari ketiadaan *Cratio ex nihilo*, yang ada hanyalah penampakan.

Hijaz, Yaman, Asia Kecil, Syam, Irak dan terakhir di Damaskus sampai wafat 620/38 H

⁷⁸ Ibrahim Madkour, *op.cit.*, h. 109

Pemikiran *wihdat al-wujud* 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 kontinuiti 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 bahwa 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 *wihdat al-wujud* yang dikembangkan sebagai bentuk ekstrim dari emanasi.

Dalam teori *wihdat al-wujud*, yang perlu diwaspadai ialah munculnya pemahaman bahwa *wihdat al-wujud* 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 *wihdat al-wujud*. Ibn Arabi menegaskan bahwa 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 (*rububiyah*); pada penampilan ini wujud memperlihatkan keragaman yang terpisah dengan alam, pada posisi ini “seakan-akan terlihat” pembezaan antara Khalik dengan makhluk.⁸⁰

Lebih jauh dapat diterangkan bahawa keragaman bukanlah terjadi pada zat Tuhan, namun munculnya perbezaan merupakan penampilan “sifat” Tuhan atau modifikasi-Nya. Apabila perhatian ditujukan kepada diri-Nya sendiri, maka Ia adalah al-Haq Yang Wahid. Kegandaan yang terdapat pada alam secara hakikat bukanlah merupakan bererti adanya wujud parsial yang terpisah-pisah, namun semua keragaman dan kegandaan merupakan satu hakikat dan sama, secara ringkas dapat disimpulkan bahawa Tuhan adalah imanen pada ciptaan-Nya dan transenden pada Zat-Nya.

Ketuhanan dan kemanusiaan 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 kemanusiaan bukanlah dua sifat atau hakikat yang berbeza, tetapi lebih tepat merupakan dua aspek yang terpantul dalam setiap hirarki 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.⁸¹

Secara sederhana Tuhan memiliki dua potensi iaitu potensi *Lahut* dan potensi *Nasut*, begitupun manusia memiliki kedua potensi di atas dengan tempramen yang terbalik ertinya ada *nasut* dan ada *lahut*. Ketika Tuhan mewujudkan dirinya dalam alam, maka ketika itu Ia 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 bahawa 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:

⁸¹ *Ibid.*

(*descent*) dan penentuan (determinasi) yang mengembangkan suatu kondisi wujud, sehingga menjadi sedar 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

Jadi, dapat disimpulkan bahawa dalam pandangan Ibn Arabi argumen Ibn Sina berpeluang untuk menimbulkan kerancuan, di satu sisi ia menerima teori emanasi, sedangkan pada sisi lainnya Ibn Sina telah membangun suatu jurang yang memisahkan antara tingkatan wujud, sesungguhnya yang ada bukan perbezaan namun hanyalah tingkatan-tingkatan kesempurnaan. Kerananya dalam membuktikan Tuhan tidak memerlukan argumen rasional, kerana bukti itu sendiri merupakan fokus dari refleksi eksistensi Tuhan yang antara diri-Nya dan keragaman alam adalah satu-kesatuan (*wahdat al-wujud*).

⁸² Fazlur Rahman, *op.cit.*, h. 145