

VOL. 1 NO. 2, JUN 2019

ISSN 2655 - 8785

فلسفة

JURNAL THEOSOFI DAN PERADABAN ISLAM



**FAKULTAS USHULUDDIIN DAN STUDI ISLAM
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SUMATERA UTARA
MEDAN**

**Diterbitkan :
Program Studi Aqidah dan Filsafat Islam**

al-hikmah

Jurnal Theosofi dan Peradaban Islam

Vol. 1 No. 2 Juni-November

ISSN : 2655-8785

al-hikmah

Jurnal Theosofi dan Peradaban Islam

Diterbitkan Oleh :
Program Studi Aqidah dan Filsafat Islam
Fakultas Ushuluddin dan Studi Islam
Universitas Islam Negeri Sumatera Utara Medan



Jurnal
Al-Hikmah

Volume
2

Nomor
1

Halaman
1-197

Juni
2019

e-ISSN
2655-8785

al-hikmah

Jurnal Theosofi dan Peradaban Islam

Vol. 1 No. 2 Juni-November 2019

PEMBINA

Prof. Dr. Katimin, M.A
(Dekan Fakultas Ushuluddin dan Studi Islam UIN SU Medan)

PENGARAH

Dr. H. Arifinsyah, M.A
Dra. Hj. Hasnah Nasution, M.A
Drs. Maraimbang Daulay, M.A

KETUA PENYUNTING

Dra. Mardhiah Abbas, M.Hum

SEKRETARIS PENYUNTING

Dra. Endang Ekowati, M.A

DEWAN REDAKSI

Prof. Dr. Katimin, M.Ag., Dr. Hj. Dahlia Lubis, M.Ag., Prof. Dr. H. Syahrin Harahap, M.A., Prof. Dr. Sukiman, M.Si., Prof. Dr. Amroeni Drajat, M.Ag., Prof. Dr. H. Hasan Bakti Nst, M.A., Prof. Dr. Hasyimsyah Nasution, M.A., Dr H. Arifinsyah, M.Ag, Ismet Sari, M.A, Salahuddin Harahap, M.A

SIRKULASI & KEUANGAN

Muhammad Ikhbal Saiful, SE

Redaksi & Tata Usaha

Gedung Fakultas Ushuluddin dan Studi Islam, Jl. Williem Iskandar Pasar V Medan Estate 20371 Telp. (061) 6615683-6622925 Fax (061) 6615683 Email:

prodiafis@gmail.com

Website: <http://jurnal.uinsu.ac.id/index.php/alhikmah>

Sekretariat

Paisal Siregar, S.Fil.I
Zulkarnain, M.Pem.I

al-hikmah Jurnal Theosofi dan Peradaban Islam merupakan jurnal prodi Aqidah dan Filsafat Islam Fakultas Ushuluddin dan Studi Islam Universitas Islam Negeri Sumatera Utara Medan yang secara komprehensif mengkaji bidang Teologi, Filsafat dan Tasawuf dalam Islam. Redaksi menerima tulisan baik artikel, ringkasan hasil penelitian, studi tokoh, maupun telaah pustaka.

al-hikmah

Jurnal Theosofi dan Peradaban Islam
Vol. 1 No. 2 Juni-November 2019

DAFTAR ISI

GAGASAN UTAMA

- Sains Dalam Perspektif Filsafat Islam
Zulkarnain 1-23
- Filsafat Wujudiyah (Perspektif Mu'tazilah, Filsuf Islam Dan Alquran)
Adenan 24-54
- Menggagas Konsep Teologi Kekinian Di Era Industri 4.0
Kholidah Nur 55-68
- Narasi Filsafat Kontemporer Mohammad Arkoun (Dari Post-Strukturalis
Menunju Kritik Atas Nalar Islam)
Ismet Sari 69-88
- Menemukan Makna Dalam Ketidakpastian
Armin Nasution 89-99
- Hadist Penciptaan Perempuan Dari Tulang Rusuk (Analisis-Kritis Terhadap
Pandangan Feminis)
Ryandi, M.Ud 100-115

KAJIAN TOKOH

- Muhammad Abid Al-Jabiri
Nurliana Damanik 116-145
- Pemikiran Amin Abdullah
Uqbatul Khair Rambe, M.Ag 146-175

LAPORAN PENELITIAN

- Walisongo dan Wayang (sebuah refleksi sarana perkembangan islam di jawa)
Heru Syahputra 176-182
- Kontekstualisasi Praktik Zuhud Bagi Kaum Profesional
Muhammad 183-197



FILSAFAT WUJUDIYAH (Perspektif Mu'tazilah, Filsuf Islam dan Alquran)

Oleh: Dr. Adenan, M.A

ABSTRACT

Al-Wujud's philosophy "exists," is the most abstract concept. Therefore, there are two opinions in response to this. One way is to assume that "there" cannot be defined or captured by the mind, but can only be directly captured by intellectual intuition. This may be acceptable to the minds of most people, but is "There" God too? Of course, there are people who argue that "There" is something absolute that is not the same as "There" is something relative. However, this is not the case with Mulla Sadra (philosopher of Isfhan) who argues that "Ada" is single and all for all objects, both concrete and abstract. Nevertheless "There" is God is "There" is pure, while "There" is the other mixed with essence. Because God is pure "There", saying "God does not exist" is an impossibility. If God does not exist, it means that "There" is not there. Isn't that an impossibility? Therefore, God is absolutely necessary (Wajib al-Wujud). Because "There is no" is a contradiction, the opposite statement is true.

Keywords: *Holy Philosophy, Mu'tazilah, Philosophers Of Islam And The Koran*

A. PENDAHULUAN

Filsafat wujudiyah mencakup segala sesuatu. Ia mengandaikan ketidakterbatasan. Sebagai konsekuensinya adalah bahwa wujud Tuhan itu niscaya/ada/mutlak. Secara definisi, sebgaimana diutarakan oleh Taqi Misbah Yazdi dalam buku *Filsafat Islam*, subjek filsafat pertama atau metafisika adalah "*mawjud mutlaq*" atau *mawjud huwa mawjud (al-mawjud bi ma huwa mawjud)*. Konsep ini merupakan konsep paling jelas yang diabtraksikan benak dari segala sesuatu. Begitu jelasnya konsep Tuhan sehingga ia tidak ada lagi yang lebih jelas daripadanya. Oleh karena itu pendefinisian terhadap wujud Tuhan sebenarnya adalah hal yang demikian sulit jika tidak mau dikatakan tidak mungkin. Hal ini mengingatkan bahwa untuk mendefinisikan suatu objek diperlukan suatu hal yang lebih jelas dari objek itu sendiri. Sementara itu konsep tentang Tuhan adalah konsep yang paling jelas yang begitu saja hadir dalam benak.¹

¹Muhammad Taqi Misbah Yazdi, *Filsafat Islam*, (Bandung: Mizan. 2003), hlm. 170.

Para ulama kalam dan para filsuf Yunani dan filsuf Islam menyepakati urgensi akal menetapkan keberadaan Tuhan. Oleh karena itu dapat dikatakan keberadaan Tuhan adalah persoalan yang sangat penting dan fundamental dalam kajian keilmuan Islam. Perbedaan antara filsuf-teolog mengenai topik ini merupakan perjalanan panjang yang terus menerus mewarnai ranah pemikiran Islam.

Filsafat *al-Wujud* "ada," merupakan suatu konsep yang paling abstrak. Karena itu, ada dua pendapat menanggapi hal tersebut. Satu caranya adalah menganggap bahwa "ada" tidak bisa didefinisikan atau ditangkap pikiran, tetapi hanya bisa langsung ditangkap oleh intuisi intelektual. Hal ini mungkin dapat diterima oleh akal orang kebanyakan, tetapi apakah "Ada"-nya Tuhan juga demikian? Tentu saja, ada orang berpendapat "Ada"-nya sesuatu yang mutlak tidak sama dengan "Ada" nya sesuatu yang relatif. Akan tetapi, tidak demikian halnya dengan Mulla Shadra (filsuf dari Isfhan) yang berpendapat "Ada" itu tunggal dan semua untuk semua benda, baik yang konkrit maupun yang abstrak. Walaupun demikian "Ada"-nya Tuhan adalah "Ada" murni, sedangkan "Ada"-nya yang lain bercampur dengan esensi.² Karena Tuhan adalah "Ada" murni, mengatakan "Tuhan itu tidak ada" adalah suatu kemustahilan. Jika Tuhan tidak ada itu berarti bahwa "Ada" itu tidak ada. Bukankah itu suatu kemustahilan? Oleh karena itu, Tuhan itu mutlak harus ada (*Wajib al-Wujud*). Karena "Ada itu tidak ada" adalah suatu yang kontradiksi, pernyataan kebalikannya adalah yang benar.

Bagi sebagian orang, pembuktian ontologis seperti ini mungkin merupakan suatu yang mudah, karena hal ini sama saja dengan upaya untuk membuktikan bahwa "Ada", karena hal ini sama saja dengan upaya untuk membuktikan bahwa "Ada itu ada," yaitu sesuatu yang tidak perlu dibuktikan. Ini bersumber pada kebiasaan kebahasaan khas para filsuf, yaitu menganggap kata sifat sebagai kata benda. "Ada" yang merupakan subyek adalah kata benda dan "Ada" yang merupakan obyek adalah kata sifat.

Pada awalnya, ketika ulama Mu'tazilah, yang merupakan pelopor Ilmu Kalam membuktikan keesaan Tuhan dan keadilan-Nya dengan menggunakan logika Yunani, sebenarnya mereka menjalankan suatu tuntutan dakwah untuk melawan dakwah pendeta Nasrani yang menggunakannya lebih dahulu. Salahsatu konsep yang diperlukan untuk itu

²Armaedi Mazar, *Mencari Kesatuan dalam Kemajemukan Realitas*, dalam buku *The Philosophy of Mulla Sadra*, (Bandung: Pustaka, 2000), hlm. xi.

adalah wujud alias ada dan menjadikannya sebagai sifat Tuhan yang paling pokok.

Kata *al-wujud* sebenarnya tidak ada dalam Alquran. Walaupun demikian kata ini diterapkan oleh para ulama kalam kepada Allah swt sebagai salah satu sifat, bahkan sebagai sifat pertama. Tidak mengherankan jika konsep *al-Wujud*, dalam kaitannya dengan Tuhan, menimbulkan sejumlah kontroversi di dunia pemikiran Islam. Di dunia keilmuan kalam, diperdebatkan apakah sifat mempunyai *wujud* atau tidak. Dikalangan ahli tasawuf diperdebatkan mengenai *wihdatul wujud* ataupun *wihdatul syuhud*. Dikalangan filsafat, diperdebatkan prioritas *wujud māhiyah*.³

Persoalan dasarnya bahwa Alquran dalam merujuk Tuhan menggunakan berbagai nama yang berbeda yang bersesuaian dengan sifat-sifat-Nya. Pertanyaan yang timbul adalah apakah sifat itu secara independen, ataukah hanya berada dalam pikiran manusia. Kalau menyangkut benda-benda konkrit yang bisa dilihat dan dipegang, sifat-sifat itu ada yang independen, artinya lepas dari benda itu. Ada pula yang tidak dapat dilepaskan dari benda tersebut. Sifat-sifat pertama disebut sifat-sifat *aksidental*, sedangkan sifat-sifat jenis kedua disebut sebagai sifat *esensial (hakiki)* alias hakikat.

Harun Nasution dalam bukunya *Teologi Islam*, berpendapat bahwa Tuhan adalah prinsip awal dari segala yang ada (*mawjudat*). Ia wajib adanya (*Wajib al-Wujud*), sedangkan yang selain-Nya yang biasa disebut alam atau makhluk adalah mungkin adanya (*mumkin al-wujūd*). Bukti keberadaan Tuhan adalah fakta bahwa alam ini ada. Dengan demikian alam bersifat potensial, dan akan terus dalam keadaan potensi, seandainya tidak ada yang senantiasa yang aktual (*Wajib al-Wujud dalam pengertian Avicennian*) yang membawa potensial ke dalam aktualitasnya. Agen yang senantiasa aktual ini yang kita sebut Tuhan Atau Allah. Alam karena sifat dasarnya sebagai yang mungkin tidak mungkin menyelenggarakan dirinya, ia butuh (dengan alasan itu Suhrawardi menyebut alam sebagai *al-faqir*) kepada Tuhan untuk keberadaannya (itu sebabnya ia disebut oleh *Syaikh al-isyrāq* sebagai *al -Ghani*). Tanpa Tuhan, sebagai agen yang niscaya ada, Tak mungkin alam mungkin dibayangkan ada. Kenyataan bahwa alam ada di hadapan kita menunjukkan bahwa tuhan ada sejak semula.⁴

³Dedi Supyadi, *Pengantar Filsafat Islam*, (Bandung: Pustaka Setia, 2010), hlm. 15-18.

⁴<http://hatniahafifah9.blogspot.co.id/2016/12/teologi-harun-nasution-dan-m.html>

Tuhan boleh saja dikatakan memiliki sifat, walaupun Alquran memnyebutnya "nama". Tetapi sifat itu tidak selalu harus digambarkan sebagai tambahan kepada zat-Nya, seperti yang disangkakan kaum Asy'ariyah yang akan mengesankan komposisi (*tarkib*) pada diri Tuhan. Tuhan adalah Esa, dan ini merupakan sifat-Nya yang paling esensial. Keesaan Tuhan tercermin dalam kesatuan system perintah (*amr*) yang mengendalikan alam semesta. Kenyataan bahwa hanya ada satu system tunggal yang berlaku di alam semesta pada suatu saat menunjukkan bahwa hanya ada satu sistem perintah yang berlaku, dan ini pada gilirannya keesaan pemberi perintah tersebut yakni pencipta hukum alam semesta yaitu Tuhan sebagai *al-Khālik*. Sebab seandainya ada dua atau lebih pemberi perintah maka tak mungkin dihindarkan adanya dua sistem kontrol yang berlaku di alam semesta, ini selain tidak terbukti melalui penelitian juga akan menyebabkan perseteruan dua kekuatan Ilahi yang akan berakhir dengan hancurnya alam semesta. Kenyataan bahwa alam masih ada dan telah berlangsung cukup lama, menunjukkan bahwa hanya ada satu sistem kontrol dan ini pada gilirannya menunjukkan keesaan si pengontrol, yaitu Tuhan.⁵

Dalam buku Harun Nasution *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah*, ia mengatakan untuk mengetahui corak teologi yang sebenarnya, perlulah terlebih dahulu diketahui falsafah *wujud*. Falsafah *wujud* mengungkapkan kedudukan akal dalam pemikiran seseorang. Teologi dalam definisi ini adalah ilmu yang membahas wujud Allah, sifat-sifat-Nya dan soal kenabian. Definisi ini sebenarnya kurang lengkap. Alam ini adalah ciptaan Tuhan, dan oleh karena itu, teologi di samping hal-hal di atas, juga membahas hubungan Tuhan dengan makhluk-Nya.⁶

Selanjutnya menurut Harun, alam wujud. wujud, Ia bagi ke dalam tiga kategori yaitu:

Pertama; wujud yang pada esensinya mesti (*wajib lizātih*), yaitu yang pada esensinya mesti ada, ada dengan sendirinya.

Kedua; wujud yang pada esensinya tidak mungkin ada (*mustahil lizātih*), yaitu yang pada esensinya tidak mungkin ada, dengan sendirinya tidak ada;

Ketiga; wujud yang pada esensinya mungkin ada (*mumkin lizātih*), yaitu yang pada esensinya mungkin ada, tidak dengan sendirinya ada dan

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

pula tidak dengan sendirinya tidak ada, bahwa untuk ada dan tidak adanya itu diperlukan sebab.⁷

Secara teoritis Harun Nasution membagi wujud ke dalam tiga kategori, wujud dalam realitas hanya dua. Yang pada esensinya tidak mungkin ada, pada hakikatnya tidak pernah ada, baik dalam realitas maupun dalam akal manusia. Oleh karena itu wujud pada hakikatnya hanya terdiri dari dua, wujud yang pada esensinya mesti ada dan wujud yang pada esensinya mungkin ada. Yang pada esensinya mungkin ada, yaitu yang tidak dengan sendirinya ada ataupun tidak ada, tidak bisa ada tanpa sebab dari luar dirinya. Jelas bahwa sebab itu mestilah wujud yang pada esensinya mesti ada, karena yang pada esensinya tidak mungkin ada, sebagaimana telah disebut, pada hakikatnya tidak pernah ada.⁸

Sesuai dengan analisis ini, yang pada esensinya mesti ada ia sebut (*Wajib al-Wujud*), pemberi wujud bagi yang pada esensinya mungkin ada. Yang pertama ia sebut juga "Yang Mengadakan" (*mujid*) dan yang kedua ia sebut "yang diadakan," (*mawjudāt*). Yang mengadakan, sebagai wujud yang pada esensinya mesti ada, termasuk juga dalam kategori "yang ada" (*mawjudāt*). "Ada" ia bagi ke dalam kategori "ada" yang mungkin, (*al-mawjudāt al-mumkinah*) dan "ada" yang wajib, (*al-Mawjud al-Wajib*). Karena (*Mujid*) adalah pemberi wujud segala "ada" yang lain, maka jelaslah bahwa ia berada di atas puncak segala yang ada. Wujud dalam pemikiran Harun tersusun dari Khālik dan makhluk, dari Pencipta dan yang diciptakan. Semua yang ada dalam wujud ini selain Tuhan adalah makhluk-Nya.⁹

Wujud atau *mawjud* adalah wujud yang berdiri sendiri. Secara *esensial*, tidak berkekurangan sedikitpun. Secara mutlak, tidak bergantung pada wujud lain. Wujud seperti ini dalam istilah filsafat Islam disebut *Wajib al-Wujud*. Dalam istilah agama Islam dikenal dengan nama Allah. Seluruh *mawjud* selain-Nya adalah *faqr* dan bergantung secara mutlak kepada-Nya. Hal ini tidak berarti bahwa wujud yang *faqr* itu memiliki wujud tersendiri, kemudian dia bergantung kepada-Nya, tetapi "eksistensinya" adalah kebergantungan dan kefaqiran itu sendiri.¹⁰

Wajib al-Wujud adalah wujud yang menurut akal harus ada dan mustahil tidak ada. Adapun *mumkin al-wujud* adalah wujud yang menurut akal tidak harus ada, tidak harus tidak ada (tidak mustahil ada), tetapi boleh

⁷Harun Nasution, *Muammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazzilah*, hlm. 28.

⁸*Ibid.*

⁹*Ibid.*, hlm. 28.

¹⁰*Ibid.*

ada, dan boleh pula tidak ada. *Wajib al-Wujud* di bagi menjadi dua kategori, yaitu *Wajib al-Wujud bi-zātih* (yang harus ada dan harus selamanya ada karena dirinya sendiri) dan *Wajib al-wujud bi-ghairih* (yang harus ada karena yang lain). Yang terakhir ini harus ada apabila yang lain ada. Akan tetapi, apabila yang lain tidak ada, ia tidak harus ada karena ia sebenarnya adalah *mumkin al-wujud bizātih* (wujud yang dilihat dari sudut dirinya boleh ada, boleh tidak ada, tidak harus ada, tidak harus tidak ada, atau tidak mustahil ada). Sebagai contoh apabila ada dua dan tiga, harus ada lima karena adanya dua dan tiga itu. Apabila dua dan tiga tidak ada, lima tidak harus ada.¹¹

Dalam pandangan ahli sufi seperti Ibn 'Arabi, "wujud pada sistemnya, adalah Realitas Utama Tunggal. Ia adalah Realitas *bi lā kaifa*. Di luar Dirinya, tiada yang real. Sudah tentu tidak akan ada wujud yang wajib di luar keberadaannya sebagai suatu eksistensi. Semua masuk dalam kategori *imkan; mumkin* al-Wujud. memahami fenomena ini sama dengan memahami matahari dengan cahayanya, atau memahami cahaya dengan warna. Wujud yang satu ini menjadi sumber utama dari lahirnya lahirnya wujud *mumkin*. Kedua wujud itu berada dalam satu modalitas. Akan tetapi, berbeda derajat eksistensinya. Jika *Wajib al-Wujud* adalah wujud *descant* ke alam *mulk*, *mumkin al-wujud* mengalami *ascent* ke alam Ahādiyah.¹²

Wujud, sebagaimana dijelaskan oleh Ibn 'Arabi, tetap tidak dapat disamakan dengan segala yang ada di luarnya karena ia mandiri, real dalam substansi dan esensi. Semua yang ada diluar dirinya, lebih sebagai manifestasi belaka atau refleksi yang sampai kapan pun tidak akan pernah nyata. Adapun keadaan kini terwarisi pada alam dan segala yang ada di dalamnya bukan eksistensi *par exelence*, melainkan diberkahi derajat eksistensi *descant* oleh *Wajib al-Wujud*. Kebersatuan *al-Wujud* antarayang jamak ini, terletak pada ontologinya. *Wajib al-Wujud* dan *mumkin al-wujud* adalah dua entitas yang sama. Kesamaan keduanya adalah wujud itu sendiri.¹³

Secara filosofis, argumen *imkan* dan wujud bersandar pada empat *mukaddimah*:

1. Tak satu pun *mumkin al-wujud* (*possible existence*) secara esensial adalah niscaya (*dharūri*). Artinya, ketika akan

¹¹Abdul Aziz Dahlan, *Filsafat, dalam Ensiklopedia Tematis Dunia Islam*, Cet. III, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Moeve), hlm. 198.

¹²M.M. Syarief, *Para Filosof Muslim*, hlm. 61-70.

¹³*Ibid.*

mengkonsepsi dan kuititasnya, hubungannya terhadap ada dan tidak ada adalah sama. Karena itu, tanpa keberadaan sebab, eksistensinya tidak akan meniscaya.

2. Tak satu pun *mawjud* dapat mengada tanpa sampai pada titik keniscaya. Artinya, sesuatu yang wujudnya belum niscaya, tidak akan mengada. Wujud yang secara esensial niscaya dengan sendrinya adalah *Wajib al-Wujud*. Ada pun *mumkin al-wujud* adalah *mawjud* yang hanya mengada jika suatu sebab meniscayakan eksistensinya. Jadi, keberadaan *mumkin al-wujud* sangat bergantung pada sebab, tanpa sebab dia mustahil mengada.
3. Wujud secara esensial, tidak memiliki sifat keniscayaan, maka untuk mengada ia harus diberikan sifat keniscayaan dari wujud lain, wujud lain itu adalah sebab sempurna. Dialah yang menjadikan akibat, yakni bahwa keniscayaan wujud akibat itu berasal dari-Nya. Keniscayaan akibat ini dalam istIlah filsafat disebut *dharūri bi al-ghair* (keniscayaannya lantaran wujud lain).
4. *Daur* (siklus) dan *tasalsul* (mata rantai yang tidak terbatas) dalam prinsip adalah kausalitas.¹⁴

Dari keempat *mukaddimah* di atas dihasilkan suatu rumusan argumen tentang keniscayaan eksistensi *Wajib al-Wujud* sebagai berikut:

Maujud-maujud alam semesta semuanya mengada karena sifat *dharūri bil ghair*. Sebab, semuanya adalah *mumkin al-wujud*, yang secara esensial tidak memiliki sifat niscaya, dari sisi lain tidak ada satu pun yang dapat mengada tanpa sifat niscaya. Jadi, untuk mengada ia harus sampai pada tingkat keniscayaan melalui perantara sebab sempurna.

Jika diasumsikan bahwa *mumkin al-wujud* mendapatkan keniscayaan dengan perantara wujud lain dengan jalan sebab akibat, misalnya A menyebabkan B, B menyebabkan C, C menyebabkan D dan D menyebabkan A, hal ini menyebabkan *daur (circular reasoning)*. Jika diasumsikan dalam bentuk silsilah sebab akibat sampai tidak terbatas, misalnya A akibat dari B, B akibat dari C, C akibat dari D, D akibat dari E, E akibat dari F, dan seterusnya hingga tidak terbatas dan tak berujung, bentuk meniscayakan *tasalsul (infinite circle)*.

¹⁴*Ibid.*

Kedua bentuk tersebut, yakni *daur* dan *tasalsul*, merupakan hal mustahil. Konsekwensi dari penjelasan kedua bentuk ini adalah keharusan menerima silsilah kausalitas yang berujung pada satu wujud yang niscaya dengan sendirinya) niscaya secara *esensial*, yakni *Wajib al-Wujud bi Zat*.

Dengan demikian bahwa cakupan wujud Tuhan sebagai berikut:

1. Pengertian *Wajib al-Wujud* adalah yang mesti ada, sedangkan *mumkinal-Wujud* yang boleh ada boleh tidak ada.
2. *Wajib al-Wujud* adalah menurut akal mesti ada dan mustahil tidak ada.
3. *Mumkin al-wujud* adalah wujud yang menurut akal tidak mesti ada (tidak mustahil ada), tapi boleh ada dan boleh tidak ada.
4. *Wajib al-Wujud* merupakan kebaikan yang sempurna bukan himpunan, bukan materi potensi, ia sepenuhnya *aql*, dan *ma'qul*. Bersifat absolut, dan esa hakiki.
5. *Mumkin al-wujud* mempunyai ketergantungan kepada *wajib al-Wujud* karena yang lain adalah segenap alam yang diciptakannya.¹⁵

B. FILSAFAT WUJUDIYAH MENURUT MU'TAZILAH, FILSAFAT ISLAM DAN ALQURAN

1. Versi Mu'tazilah

Bagi Mu'tazilah sebagian sifat Tuhan bersifat esensial, termasuk wujud, esa, al-ilmu dan sebagainya. Timbul pertanyaan, apakah sifat-sifat itu abadi atau tidak? Jawaban yang umum adalah benar bahwa sifat-sifat itu abadi. Kalau sifat-sifat itu abadi, apakah sifat-sifat itu abadi atau tidak? Di sinilah, kaum Mu'tazilah berkeberatan. Kalau sifat-sifat itu ada dan abadi, dengan sendirinya Tuhan mempunyai sekutu atau syirik. Tentu saja, ini bertentangan dengan sifat Tuhan yang paling pokok, yaitu keesaan-Nya. Untuk menyelesaikan persoalan pelik ini, mereka mengatakan sifat-sifat itu tidak ada, dan yang ada hanyalah nama-nama yang diberikan oleh Tuhan untuk menjelaskan pada manusia. Metode penelitian kaum Mu'tazilah adalah penggunaan *manthiq* (logika) menafsirkan ayat-ayat Alquran. Dari penalaran seperti itu, mereka hanya mengenal dua realitas, yaitu Yang Mutlak dan yang nisbi, dengan jurang yang tidak terseberangi antara keduanya, kecuali dengan iman yang rasional.¹⁶

¹⁵Dedi Supyadi, *Pengantar Filsafat Islam*, hlm. 20-21.

¹⁶*Ibid.*

Al-Tauhid atau Ke-Maha Esaan Tuhan adalah merupakan ajaran dasar yang terpenting bagi aliran Mu'tazilah. Tuhan bagi mereka, baru dapat dikatakan benar-benar Maha Esa, kalau ia merupakan suatu zat yang unik dan tidak ada yang menyerupai-Nya. Untuk mentauhidkan Allah aliran Mu'tazilah menentang cara-cara antropomorfisme, yaitu suatu paham yang membayangkan Tuhan mempunyai jisim sebagaimana manusia, seperti bertangan, punya muka dan sebagainya. Untuk menghindari paham ini, Mu'tazilah melakukan penafsiran terhadap ayat-ayat Alquran yang *Zanny* seperti *Yadullāh* (tangan Allah), *kalām Allāh* (perkataan Allah) dan sebagainya dengan cara metapora (kiasan). Tangan Allah mereka artikan kekuasaan Allah, sedangkan wajah Allah mereka artikan keridaan-Nya, dan seterusnya.¹⁷

Aliran Mu'tazilah berusaha secara maksimal untuk menyucikan Tuhan dari segala sesuatu yang dapat mengurangi nilai Kemahaesaan Tuhan. Menurut Mu'tazilah Tuhan itu betul-betul Maha Esa dan tak sesuatu yang dapat menimbulkan pengertian berbilangnya Tuhan. Menurut Mu'tazilah yang *qadim* hanya Tuhan. selain dari Tuhan tidak ada *qadim*. Satu-satunya sifat Tuhan yang tak ada pada yang lain adalah sifat *qadim* itu.¹⁸

Selanjutnya Mu'tazilah menolak paham *beatific vision*, yaitu paham yang menyatakan bahwa Tuhan dapat dilihat dengan mata kepala di akhirat nanti. Mu'tazilah tidak menerima paham ini, karena menurutnya Tuhan bersifat immateri. Oleh karena itu Mu'tazilah berpendapat bahwa Tuhan memang dapat dilihat di akhirat nanti tetapi bukan dengan mata kepala, melainkan dengan mata hati.¹⁹

Mu'tazilah berpendapat bahwa hanya zat Tuhan saja yang bersifat *qadim*. Dari paham ini mendorong aliran Mu'tazilah untuk meniadakan sifat-sifat Allah, dalam arti sifat yang mempunyai wujud tersendiri dan terpisah dari zat-Nya. Sifat Tuhan seperti Maha Mengetahui dan Maha Kuasa, oleh kaum Mu'tazilah sifat tersebut disebut dengan esensi Tuhan. Dengan demikian adanya sifat-sifat tersebut tidak membawa kepada timbulnya paham *ta'addud al-Qudamā* (banyak yang *qadim*), karena paham banyak yang *qadim* itu dapat membawa kepada syirik.²⁰

¹⁷Abuddin Nata, *Ilmu Kalam, Filsafat, dan Tasawuf*, Ed I, Cet. III, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1995), hlm. 64.

¹⁸Al-Qadhi Abdul Jabbar, *Syarh al-Ushul al-Khamsah*, (Kairo: Maktabah al-Wahbiyah, 1965), hlm. 196.

¹⁹Dedi Supyadi, *Pengantar Filsafat Islam*, hlm. 21.

²⁰*Ibid.*, hlm. 64.

Dengan demikian yang dimaksud kaum Mu'tazilah meniadakan sifat-sifat Tuhan, tapi sifat adalah esensi Tuhan itu dimaksudkan untuk memurnikan zat Tuhan dari persamaan dengan makhluk-Nya, juga keinginan mereka untuk menjaga ke-Maha Esaan Tuhan (*tanzih*). Dalam paham ini terlihat betapa kuat pengaruh rasionalitas atau akal dalam pemikiran yang dibangun Mu'tazilah dan itu dapat menjadi salah satu indikasi bahwa aliran ini pantas disebut sebagai aliran rasional.

2. Versi Hikmah Masya'iyah

Versi Hikmah Masya'iyah tentang Tuhan, menganggap tinggi logika Yunani, tapi sebagai aplikasi keislaman para filsuf Muslim, mereka berusaha untuk menyesuaikan dengan ajaran Islam. Pada filsafat peripatetik ini para filsuf lebih banyak menggunakan argumentasi kosmologi. Argumentasi kosmologi (epistemology) yaitu argumen sebab musabab, yang timbul dari faham bahwa alam adalah bersifat mungkin (*contingen*) dan bukan bersifat wajib (*necessary*) dalam wujudnya, alam adalah yang dijadikan, maka mesti ada zat yang menjadikannya.²¹

Adapun tokoh-tokoh dari kosmologi ini adalah:

1. Aritoteles (384-348 SM)

Argumen kealaman ini berasal dari Aritoteles (384-348 SM) lahir di Stagira. Prestasi akademiknya diperoleh ketika ia belajar di Athena dan menjadi murid Plato selama lebih kurang 20 tahun. Kehebatan ilmunya ditandai dengan diangkatnya ia memimpin sekolah Akademia setelah Plato meninggal. Ia juga menjadi guru Alexander the Great, raja Yunani yang perkasa. Bagi Plato tiap yang ada dalam alam mempunyai idea, bagi Aristoteles tiap benda yang bisa ditangkap dengan pancaindra mempunyai materi dan bentuk. Bentuk terdapat dalam benda-benda itu sendiri (bukan di luar benda seperti idea Plato), dan bentuklah yang membuat materi mempunyai bangunan atau rupa. Bentuk bukan merupakan bayangan, seperti teori idea Plato, tetapi adalah hakikat dari sesuatu. Bentuk tak dapat berdiri sendiri terlepas dari materi. Materi dan bentuk selamanya satu. Materi tanpa bentuk tak ada. Materi dan bentuk hanya dalam akal dapat dipisahkan.²²

Karena bentuk merupakan hakikat (konsep universal), sesuatu, bentuk adalah kekal dan tak berubah-ubah. Tetapi dalam alam panca indra terdapat perubahan. Perubahan menghendaki dasar (*subtratum*). Di atas

²¹*Ibid.*, hlm. 55.

²²*Ibid.*

dasar inilah perubahan dapat terjadi. Dasar inilah yang disebut materi oleh Aristoteles. Materi berubah, tetapi bentuk kekal. Bentuklah yang membuat materi berubah dengan arti materi berubah untuk memperoleh bentuk tertentu. Dengan memperoleh bentuk tertentu itu materi menjadi benda yang dimaksud. Sebelum memperoleh bentuk tertentu ini materi mempunyai potensi (*al-quwah*) untuk menjelma menjadi benda yang dimaksud. Potensi yang ada dalam materi menjelma menjadi hakikat atau aktualitas (*bi al-fi'l*) karena bentuk. Oleh karena itu materi disebut potensialitas dan bentuk aktualitas.²³

Antara bentuk dan materi ada hubungan gerak. Yang menggerakkannya ialah bentuk dan yang digerakkan ialah materi, yang bentuk menggerakkan potensialitas untuk menjadi aktualitas. Bentuk dan materi adalah kekal dan demikian pula hubungan yang terdapat antara materi dan bentuk. Karena hubungan ini kekal gerak mesti pula kekal. Sebab pertama dari gerak kekal ini mestilah sesuatu yang tak bergerak. Gerak terjadi dari perbuatan yang menggerakkan terhadap yang digerakkan, yang menggerakkan digerakkan oleh sesuatu rentetan penggerak dan yang digerak. Rentetan ini tidak akan mempunyai kesudahan kalau di dalamnya tidak terdapat suatu penggerak yang tak bergerak, dalam arti penggerak yang tak berubah untuk mempunyai bentuk lain. Penggerak yang tak bergerak ini mesti dan wajib mempunyai wujud (*Wajib al-Wujud*) dan inilah yang disebut Penggerak Pertama. Sebab akibat, yang muncul dari pendapatnya bahwa bahwa alam adalah bersifat mungkin dan bukan bersifat wajib dalam wujudnya. Selanjutnya menurut Aristoteles untuk membuktikan adanya Tuhan yaitu argumen sebabakibat, yang muncul dari pemikiran bahwa alam adalah bersifat mungkin dan bukan bersifat wajib dalam wujudnya. Alam adalah akibat dan setiap akibat pasti ada sebabnya. Zat yang menyebabkan alam ada tidak mungkin alam itu sendiri, pasti ada zat yang lebih sempurna daripada alam yaitu Tuhan sebagai sebab utama tidak disebabkan oleh sesuatu yang lain, dia adalah Tuhan.²⁴

Konsep ketuhanan Aristoteles didasarkan pada filsafat fisika, yaitu keberadaan Tuhan didasarkan pada gerakan alam, yaitu setiap gerakan yang ada dalam alam ini digerakkan oleh sesuatu yang tidak bergerak, yaitu Tuhan. Oleh karena Tuhan ialah Penggerak Pertama dan sekaligus sebagai tujuan dari gerak. Penetapan Tuhan sebagai penggerak yang tidak bergerak

²³*Ibid.*, hlm. 56.

²⁴*Ibid.*

didasarkan pada prinsip, apabila alam digerakkan oleh penggerak yang tidak berpermulaan dan tidak berpenghabisan, maka penggerak itu harus abadi dan terlepas dari materi. Dengan kata lain, ia harus diam, sebab kalau ia bergerak maka harus ada lagi yang menggerakkan, demikian seterusnya. Oleh karena itu penggerak itu harus tidak bergerak (*al-mutaharrik la yataharrik*). Sesuatu yang tidak bergerak hanya mungkin pada Tuhan, karena Dia sebagai Aktus Murni (yang terlepas dari esensi dan eksistensi).²⁵

Harun Nasution dalam bukunya *Filsafat Agama* mengomentari tentang ini. Menurutnya, Penggerak Pertama yang tak bergerak, tak bisa mempunyai sifat materi, ia mesti mempunyai sifat bentuk tanpa materi. Materi adalah potensialitas dan karena itu akan berubah, jadi bergerak. Bentuk sebaliknya aktualitas, jadi tak berubah dan kekal. Sebagai aktualitas bentuk adalah sempurna. Materi sebagai potensialitas tak sempurna. Bentuk dalam arti penggerak pertama mestilah sempurna. Bentuk dalam arti penggerak pertama mestilah sempurna sesempurnanya, hanya satu dan merupakan akal. Karena penggerak pertama ini sempurna sesempurnanya dan tak berhajat pada yang lain, bahan pemikirannya hanyalah dirinya sendiri. Akal serupa ini adalah akal yang suci (*al-muqaddas*). Akal inilah Tuhan. Tuhan dalam faham ini tak mempunyai sifat pencipta alam (materi kekal). Hubungannya dengan alam hanya merupakan hubungan penggerak pertama dengan yang digerakkan. Ia menjadi tujuan dari segala-galanya.²⁶

Konsep Ketuhanan Aristoteles dengan argumen gerak ini sangat menarik perhatian filsuf belakangan, termasuk para filsuf Muslim. Gerak Aristoteles dimodifikasi oleh Al-Kindi, menurutnya Tuhan (Allah) sebagai al-Khaliq (Pencipta langit dan bumi).

2. Al-Kindi (794-873)

Alam ini diciptakan dan penciptanya adalah Allah. Segala yang terjadi dalam alam mempunyai hubungan sebab musabab. Sebab mempunyai efek kepada musabab, rentetan sebab musabab ini, berakhir kepada sebab pertama yaitu Allah Pencipta Alam.

Menurut Al-Kindi, Tuhan sebagai sebab pertama yang wujudnya menjadi sebab bagi wujud yang lain. Dia mempersepsikan Tuhan sebagai sebab beranjak dari keyakinan bahwa suatu kejadian tidak bisa terjadi karena dirinya sendiri, tetapi terjadi karena sesuatu yang lain. Sesuatu yang lain itulah yang disebut sebab, sedangkan kejadian itu sendiri disebut

²⁵Hasan Bakti Nasution, *Filsafat Umum*, Cet. I, (Bandung: Cita Pustaka, 2011), hlm. 74-75.

²⁶Harun Nasution, *Filsafat Agama*, hlm. 57.

akibat. Kejadian selalu mengandaikan adanya perubahan, setiap perubahan atau kejadian membutuhkan alasan yang memadai untuk pengaktualannya. Tuhan dikatakan sebagai sebab pertama, yang menunjukkan betapa Ia adalah sebab paling fundamental dari semua sebab-sebab lainnya yang berderet panjang. Sebagai sebab pertama, maka Ia sekaligus adalah sumber, dari mana sesuatu yang lain, yakni alam semesta berasal.²⁷

Al-Kindi mengajukan beberapa bukti rasional unuk membuktikan adanya Allah yaitu:

- (1). Didasarkan pada premis bahwa alam semesta ini terbatas dari sudut jasad, waktu dan gerak. Karena keterbatasan itu alam semesta bersifat kausalitas. Segala sesuatu diciptakan dan alam memiliki pencipta, karena alam diciptakan. yang menciptakannya adalah Tuhan (Allah swt).
- (2). Beranjak dari telaahannya tentang alam. Al-Kindi berupaya menunjukkan bahwa alam yang tersusun dan beragam ini sesungguhnya bergantung secara mutlak pada satu sebab yang berada di luar alam, sebab itu tidak lain adalah Yang Esa.
- (3). Bahwa segala sesuatu tidak bisa secara logika menjadi penyebab bagi dirinya sendiri. Maka segala sesuatu secara niscaya memerlukan sebab luar untuk mewujudkan dirinya. Oleh karena itu sebab luar itu pun memerlukan sebab lain untuk mewujudkannya. Kondisi ini secara terus menerus sampai pada rangkaian sebab hingga mencapai sebab terakhir yang tidak tersebabkan. Sebab ini merupakan sebab sejati dan terakhir dari penciptaan dan satu-satunya sebab dari alam.
- (4). Perumpamaan antar jiwa yang ada dalam jasad manusia dengan Tuhan merupakan sandaran dari alam. Dengan kata lain, jika mekanisme jasad manusia yang teratur menunjukkan adanya kekuatan yang tidak terlihat yang disebut dengan jiwa. Maka mekanisme alam yang berjalan teratur, mengisyaratkan adanya zat yang mengaturnya.
- (5). Bukti pada rancangan (*al-inayah*), keteraturan (*al-hikmah*), dan tujuan (*al-ghayah*) dari alam. Al-Kindi menyatakan bahwa susunan yang mengagumkan pada alam semesta ini selaras antara bagian-bagiannya. Cara yang menakjubkan, beberapa bagian tunduk pada pengarahan bagian-bagian lainnya. Pengaturan yang begitu sempurna sehingga yang terbaik

²⁷Sirajuddin Zar, *Filosof dan Filsafatnya*, hlm. 216.

selalu terpelihara dan yang buruk selalu terbinasakan. Yang mengatur yang paling cerdas itu menurut Al-Kindi adalah Tuhan.²⁸

Bagi al-Kindi, Tuhan adalah wujud yang sempurna dan tidak didahului wujud lain. Wujudnya tidak berakhir, sedangkan wujud lain disebabkan wujudnya. Tuhan adalah Maha Esa yang tidak dapat dibagi-bagi dan tidak ada wujud lain yang menyamai-Nya dalam segala aspek.²⁹ Tuhan menurut al-Kindi adalah pencipta bukan penggerak pertama seperti pendapat Aristoteles. Alam bagi al-Kindi bukan kekal di zaman lampau (*qadim*) tetapi mempunyai permulaan. Karena itu, dalam hal ini ia lebih dekat pada filsafat Platinus yang mengatakan bahwa yang maha satu adalah sumber dari alam ini dan sumber dari segala yang ada adalah emanasi dari yang maha satu.

Untuk membuktikan adanya Tuhan, Al-Kindi mengemukakan argumen empiris yaitu: dalil baharunya alam, dalil keragaman kesatuan, dan dalil pengendalian alam. Bagi Al-Kindi, keterbatasan waktu dan gerak merupakan petunjuk bermulanya dunia dalam waktu. Al-Kindi mempertanyakan: Apakah mungkin realitas menjadi sebab wujud dirinya? Tentu mustahil kata al-Kindi. Karena kehadiran suatu realitas pasti ada sebab yang mendahuluinya. Dari segi gerak pada dasarnya mengikut wujud jisim, karena tidak mungkin adanya gerak tanpa jisim yang bergerak. Jadi gerak adalah baharu dan ada permulaannya. Dari segi zaman, karena zaman adalah ukuran gerak tidak dapat saling bersamaan. Dengan alasan inilah al-Kindi berkesimpulan bahwa dunia ini adalah baharu.

Keragaman dalam realitas ini tidak mungkin ada tanpa adanya kesatuan (*wahdah*), dan kesatuan tidak mungkin ada tanpa keragaman. Fenomena keterkaitan segala kenyataan empiris ini dalam keragaman dan kesatuan bukanlah karena kebetulan, tetapi ada sebabnya. Dan sebab ini bukan jenis zat tersebut, karena jika demikian maka tidak ada kesudahan tanpa aktual, yakni sebab-sebab yang tidak berakhir. Padahal kata al-Kindi kita mengetahui tidak mungkin ada sesuatu secara aktual tanpa akhir. Jadi, pasti ada sebab lain yang membuat keterkaitan antara realitas ini dalam

²⁸Ahmad Fuad al-Ahwani, *Para Filosof Muslim*, Terj. (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 22.

²⁹Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam*, hlm. 19.

keragaman dan kesatuan yakni suatu zat yang lebih tinggi yaitu Allah swt.³⁰

Alam realitas ini hanya mungkin dikendalikan oleh adanya yang Maha Kuasa dan tidak terlihat. Menurut al-Kindi yang mengatur alam ini mengibaratkan pengatur jiwa yang tidak kelihatan yakni Tuhan. Tetapi jika seseorang menanyakan bagaimana kita bisa mengetahui pengatur alam ini, maka, al-Kindi menjawab, bahwa seperti halnya jiwa dapat diketahui melalui efek-efek pengaturan-Nya yang bijaksana yang terwujud dalam dunia nyata.

3. Al-Farabi

Menurut Al-Farabi, alam bersifat mungkin wujudnya dan oleh karena itu berhajat pada suatu zat yang bersifat wajib wujudnya, untuk merubah kemungkinan wujudnya kepada wujud hakiki; yaitu sebagai sebab bagi terciptanya wujud yang mungkin itu. Runtutan sebab musabab tak boleh tidak mesti mempunyai kesudahan, dan oleh karena itu mesti mempunyai kesudahan dan karena itu mestilah ada sesuatu zat yang wujudnya bersifat wajib dan tak sendiri, ada semenjak azal, tidak berubah dari satu hal ke hal lain . Semata-mata akal. Dialah sebab pertama dari segala yang ada, Dia satu dan Dialah yang disebut Allah

Dalam pembuktian adanya Tuhan, Al-Farabi mengemukakan dalil *Wajib al-Wujud* dan mukmin *al-wujud*. Menurutnya, segala yang ada hanya dua kemungkinan tersebut tidak ada yang lain. *Wajib al-Wujud* adalah wujudnya tidak boleh tidak wajib ada dengan sendirinya, esensi dan wujudnya adalah sama dan satu. Ia adalah wujud yang sempurna selamanya dan tidak didahului oleh tiada. Jika wujud ini tidak ada, maka akan timbul kemustahilan, karena *wujud* lain untuk adanya tergantung kepadanya. Inilah yang disebut dengan Tuhan Sedangkan *mukminal-wujud* ialah sesuatu yang sama antara berwujud dengan tidaknya. *Mukmin al-wujud* tidak akan berubah menjadi aktual tanpa adanya wujud yang menguatkan, dan yang menguatkan itu bukan dirinya tetapi *Wajib al-Wujud*. Walaupun demikian mustahil terjadi *daur* dan *tasalsul* karena sebab rentetan sebab akibat itu akan berakhir pada *Wajib al-Wujud*. *Wajib al-Wujud* adalah wujud yang nyata dengan sendirinya, yaitu wujud yang tabiatnya menghendaki wujudnya bahkan menyebabkan adanya wujud yang lain, wujud inilah yang paling sempurna yaitu Allah swt.

³⁰ *Ibid.*

Yang dimaksud dengan *Wajib al-Wujud* adalah jika dilihat dari zatnya ia wajib adanya tanpa bergantung pada yang lain, dia adalah Yang Maha Esa yaitu Tuhan, sedangkan yang dimaksud dengan *mukmin al-wujud* adalah, jika dilihat dari zatnya ia tidak wajib adanya dalam kenyataan dengan sendirinya, tapi karena adanya sebab di luar dirinya dengan kata lain ada yang menjadikannya yaitu Tuhan.

Al-Farabi berdalil dengan konsep mungkin untuk membuktikan adanya Allah, namun konsep ini hanya didasarkan pada aktivitas akal melulu. Tidak melihat kepada kenyataan empiris yang selalu berubah-ubah sebagai tanda ia baru seperti yang dikatakan oleh para mutakallimin yang menjadikannya sebagai dalil tentang adanya Allah. Untuk membuktikan keesaan Tuhan, Al-Farabi menggunakan teori emanasi. Menurutnya bahwa alam ini memancar dari Tuhan dengan melalui akal-akal yang jumlahnya sepuluh. Antara alam materi dan Tuhan terdapat perantara. Tuhan berpikir tentang diri-Nya, dan dari pemikiran-Nya ini memancarlah Akal Pertama. Akal pertama berpikir tentang Tuhan, dan dari pemikiran-Nya ini timbullah Akal Kedua. Akal ini berpikir tentang Tuhan dan timbullah Akal Ketiga, dan demikian seterusnya sehingga terwujudlah Akal Kesepuluh.³¹

Akal Pertama kemudian berpikir tentang dirinya dan dari pemikirannya ini timbullah langit pertama. Akal-akal lainnya juga berpikir tentang dirinya masing-masing. Dari pemikiran-pemikiran itu timbullah bintang-bintang, seperti Saturnus, Jupiter Mars, Matahari, Venus, Merkuri, Bulan, Bumi serta segala yang ada di dalamnya. Dengan cara demikian, maka Tuhan tidak mempunyai hubungan langsung dengan alam, malahan jauh dari alam materi yang mengandung arti banyak.³²

Menurut Al-Farabi bahwa Yang Esa, yaitu Tuhan, dan Ada dengan sendiri-Nya. Karena itu, Ia tidak memerlukan yang lain lagi untuk ada-Nya atau keperluan-Nya. Ia mampu mengetahui Diri-Nya sendiri, mengerti dan dapat dimengerti. Ia sangat unik, karena sifat-Nya demikian. Tak ada yang sama dengan-Nya, serta tidak memiliki lawan atau persamaan.

Proses teori emanasi itu adalah sebagai berikut:

"Tuhan sebagai akal berpikir tentang dirinya, dan dari pemikirannya ini timbul satu *maujud* lain, Tuhan merupakan wujud pertama yang juga mempunyai substansi ia disebut akal pertama (*al-'aql al-awwal*) yang tidak

³¹Ahmad Daudi, *Kuliah Filsafat Islam*, Cet. I, (Jakarta: Bulan Bintang, 1986), hlm. 39. Lihat juga Abuddin Nata, *Ilmu Kalam, Filsafat dan Tasawuf*, Cet. III, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995), hlm. 120.

³²*Ibid.*

bersifat materi (*Jauhar ghair Mutajassim ashlam wa la fi madho*), wujud ketiga (*al-Wujud al-tsalist*) disebut akal kedua (*al-'aql ats-sani/ second intelegence*).

Wujud kedua dan akal pertama juga perfikir tentang dirinya, dan dari situ timbul langit pertama (*al-sama 'al-ula, first haeren*), sampai wujud ke 11 akal ke 10. Pada pemikiran wujud 11/akal 10 berhentilah-terjadinya akal-akal tetapi dari akal 10 muncullah bumi serta ruh-ruh dan materi pertama yang menjadi dasar dari keempat unsur yakni api, air, udara dan tanah.³³

Dengan demikian ada 10 akal 9 langit (dari teori Yunani tentang langit) (*spre*) yang kekal berputar sekitar bumi, Akal 10 mengatur dunia yang ditempati manusia, akal 10 disebut juga *akal fa'al* (akal aktif) atau *wahib al suwar* (pemberi bentuk) dan terkadang disebut Jibril yang mengurus kehidupan di bumi. Dengan penjelasan serupa itu juga, maka adanya penciptaan dan hasilnya itu tidak membawa kepada berbilangnya Tuhan, dan dengan adanya penciptaan melalui proses itu keesaan Tuhan tetap terpelihara dan tujuannya untuk menegaskan ke Maha Esaan Tuhan.³⁴

4. Ibn Sina (980-1037)

Ibnu Sina berpendapat bahwa Akal Pertama mempunyai dua sifat; *Pertama*, sifat wajib wujudnya, sebagai pancaran dari Allah. *Kedua*, sifat mungkin wujudnya jika ditinjau dari hakikat dirinya. Dengan demikian ia mempunyai tiga obyek pemikiran: Tuhan, dirinya sebagai wajib wujudnya dan dirinya sebagai mungkin wujudnya. Dari pemikiran tentang Tuhan, timbul akal-akal, dari pemikiran tentang dirinya sebagai wajib wujudnya timbul jiwa-jiwa dan dari pemikiran tentang dirinya sebagai mungkin wujudnya timbul langit-langit.³⁵

Ibnu Sina dalam membuktikan adanya Allah, maka ia tidak mencari dalil dengan salah satu makhluknya, tetapi cukup dalil adanya Wujud Pertama, yakni; *Wajib al-Wujud*. Sedangkan jagad raya ini, yakni *mumkin al-wujud* memerlukan sesuatu sebab (*'illat*) yang mengeluarkannya menjadi wujud karena wujudnya tidak dari zatnya sendiri. Dengan demikian, dalam menetapkan Yang Pertama (Allah), tidak memerlukan perenungan selain terhadap wujud itu sendiri, tanpa memerlukan pembuktian wujud-Nya dengan salah satu makhluk-Nya.³⁶

³³Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, hlm. 21-22.

³⁴Abuddin Nata, *Ilmu Kalam, Filsafat dan Tasawuf*, hlm. 121.

³⁵*Ibid.*

³⁶Sirajuddin Zar, *Filosof dan Filsafatnya*, hlm. 220.

Ibn Sina membagi wujud ke dalam tiga macam: wujud mustahil mempunyai esensi (*mahiyah- quidditiy*) di samping wujud. Di antara wujud dan *mahiyah*, wujudlah yang paling penting karena wujudlah yang membuat *mahiyah* menjadi ada dalam kenyataan. *Mahiyah* hanya ada dalam pikiran atau akal, sedang wujud terdapat dalam alam nyata di luar pikiran atau akal. *Mahiyah (kuiditas)* adalah keapaan suatu benda. Makna *kuiditas* adalah merupakan konsep atau persepsi tentang sesuatu sebagaimana ia ada. Sedangkan eksistensi adalah wadah aktual bagi keakhiran efek-efek pada dunia lahiriyah. Dari pemilahan itu, menurut Ibn Sina eksistensi memiliki kedudukan yang lebih prinsipil daripada *kuiditas*.

Wajib Al-Wujud adalah wujud yang ada berdasarkan dirinya sendiri (*Wajib al-Wujud bi al-Zat*), sedangkan wujud yang tidak berdasarkan dirinya sendiri adalah wujud yang bersifat *mumkin al-wujud bi al-Zat*. Sedangkan wujud yang mustahil ada berdasarkan dirinya sendiri adalah wujud yang bersifat *mumtani' al-wujud bi al-zat*. Sedangkan *al-jauhar* merupakan suatu *mahiyah* yang tidak berada dalam sebuah subjek. Sementara aksiden adalah semua *mahiyah* yang bersifat konstitutif dalam sebuah subjek.

Kategori substansi terdapat tiga bagian. *Pertama, Al-Aqlu* (intlekt) yang sama sekali terpisah dari *maddah* (materi), dan *al-Quwwah* (intlekt). *Kedua, an-Nafs* (jiwa) walaupun terpisah dari materi tetapi masih memerlukan jasad untuk bisa bertindak. *Ketiga, jisim* (jasad) yang menerima ukuran-ukuran seperti panjang, lebar, kedalaman serta kemampuan untuk dibagi-bagi.

Mumtani' adalah *mahiyah* yang tak bisa mempunyai wujud dalam alam nyata seperti adanya kosmos lain disamping kosmos. *Mumkin* adalah *mahiyah* yang bisa mempunyai wujud dan bisa pula tak mempunyai wujud, seperti kuda, singa, dan lain-lain yang mahiyahnya boleh mempunyai wujud dan boleh pula tidak. *Wajib* adalah *mahiyah* yang tak dapat dipisahkan dari wujudnya. Disini *mahiyah* dan wujud adalah satu. Oleh sebab itu Ia disebut wujud yang mesti ada (*Wajib al-Wujud*) yaitu Tuhan. *Mahiyah-Nya* ialah wujud-Nya dan wujud-Nya ialah *Mahiyah-Nya*. Wujud kosmos yang bersifat *mumkin* ini bergantung pada *Wajib al-Wujud*, yang menjadi sebab bagi segala wujud lainnya. Dari pemilahan *wujud mumtani', mumkin al-wujud dan Wajib a-Wujud*, Ibn Sina menetapkan adanya Tuhan.

Pendapat para filsuf Islam seperti Ibn Sina, walaupun sama-sama menganggap tinggi logika Yunani, Tuhan itu ada dan sifat-sifat-Nya juga ada. Hanya keberadaan Zat Tuhan itu berbeda dengan keberadaan sifat-sifat Tuhan. Zat Tuhan (*substansi*), keberadaan atau eksistensi Tuhan

bersifat primer, sedangkan keberadaan sifat-sifat Tuhan, termasuk esensi-Nya bersifat skunder. Tidak terbayangkan jika ada yang kedua tanpa yang pertama. Sebaliknya, tidak demikian. Jadi, Eksistensi *Ilāhi* mendahului Esensi-Nya. Dalam bahasa Ilmu Kalam, Zat mendahului Sifat. Zat dan Sifat sama-sama merupakan realitas yang nyata.

5. Ibn Rusyd (1126)

Dalam masalah ketuhanan, Ibn Rusyd berpendapat bahwa Allah adalah Penggerak Pertama (*muharrrik al-awwal*). Sifat positif yang dapat diberikan kepada Allah ialah "Akal" dan "Ma'qul. wujud Allah ialah Esa-Nya. Wujud dan ke-Esaan tidak berbeda dari zat-Nya.³⁷

Konsepsi ini merupakan pengaruh Aristoteles, Plotinus, Al-Farabi dan Ibn Sina, di samping keyakinan agama Islam yang dipeluknya. mensifati Tuhan dengan "Esa" merupakan ajaran Islam, tapi menamakan Tuhan sebagai Penggerak Pertama, tidak pernah dijumpai dalam pemahaman Islam sebelumnya.

Sedangkan dalam aliran Islam seperti Asy'ariyah, Mu'tazilah, Hasyawiyah dan Shaufiyah, masing-masing golongan tersebut mempunyai keyakinan yang berbeda, dan menggunakan ta'wil dalam mengartikan kata-kata syari'at sesuai dengan kepercayaan mereka. golongan Hasyawiyah berpendapat cara mengenal Tuhan dengan melalui *al-sama'* (pendengaran) bukan melalui akal. Mereka berpegang pada kata-kata Alquran tanpa menggunakan ta'wil. Ibn Rusyd menolak jalan pemikiran demikian; Islam mengajak kita untuk memperhatikan alam maujud ini dengan akal pikiran. Menurut Ibn Rusyd untuk membuktikan adanya Tuhan yaitu:

Pertama, dalil inayah al-Ilahiyah (pemeliharaan Tuhan), Dikemukakan bahwa alam ini seluruhnya sangat sesuai dengan kehidupan manusia. Persesuaian ini tidak mungkin terjadi secara kebetulan, tapi menunjukkan adanya pencipta yang sangat bijaksana. semua kejadian dalam alam sangat cocok dengan fitrah manusia, seperti siang, malam, matahari, bulan, tumbuh-tumbuhan, hewan dan anggota tubuh manusia, tidak mungkin terjadi dan terpelihara tanpa pencipta dan bijaksana. Dalil *inayah* bersumber dari dua hal utama. 1. Seluruh yang *al-maujudat* (yang ada) selaras bagi keberadaan manusia. 2. Keselarasan tentunya tidak terjadi secara kebetulan. Keselaran itu meniscayakan adanya sebab yang sengaja mengarahkan untuk tujuan tertentu. Sebab mustahil keselarasan akan terjadi bila hanya berasal dari suatu proses kebetulan. Berpijak dari

³⁷*Ibid.*

dua unsur utama itu, Ibn Rusyd berpendapat bahwa keselarasan itu ada yang menciptakan dan pencipta itu adalah Tuhan.³⁸

Kedua, dalil ikhtira' (dalil penciptaan), termasuk dalam dalil ini ialah wujud segala macam hewan, tumbuh-tumbuhan, langit dan bumi. segala maujud ini adalah diciptakan harus ada yang menciptakan.

Ketiga, dalil harakah (gerak). alam semesta ini bergerak dengan suatu gerakan yang abadi. gerakan tersebut menunjukkan adanya penggerak yang tidak bergerak dan bukan benda, yaitu Tuhan.³⁹

Dalil *al-harakah* sebagaimana konsep Aristoteles, bahwa setiap yang digerakkan pastilah memiliki penggerak. Sebab tidak pernah didapatkan sesuatu yang bergerak dari dirinya sendiri. Bukti gerak ini ada tiga unsur utama. *Pertama*, setiap yang digerakkan baik berdasarkan zatnya maupun tidak adalah terbagi dan memiliki bagian-bagian. *Kedua*, jika diandaikan setiap bagian dari penggerak pertama itu tidak bergerak maka niscaya ia memerlukan penggerak selain dirinya. Jadi penggerak dalam bagian itu adalah penggerak yang tidak tergerakkan itulah Penggerak Utama (Allah swt).⁴⁰

6. Ibn Miskawaih

Menurut Ibn Miskawaih, untuk membuktikan adanya Tuhan adalah mudah, karena kebenaran tentang adanya Tuhan terbukti pada dirinya sendiri dengan amat jelas. Namun kesukarannya adalah karena keterbatasan akal manusia untuk menjangkaunya. Orang berusaha keras untuk memperoleh bukti adanya Tuhan, sabar menghadapi berbagai macam kesukaran, pasti akhirnya akan sampai juga, dan akan memperoleh bukti yang meyakinkan tentang kebenaran adanya. Ibn Miskawaih mengatakan bahwa sebenarnya tentang adanya Tuhan pencipta itu telah menjadi kesepakatan filsuf sejak dahulu. Beliau berusaha membuktikan bahwa Tuhan pencipta itu Esa (tanpa awal) dan bukan materi (jisim).⁴¹

Tuhan dapat diketahui dengan cara menindakkan (negasi) bukan dengan afirmasi. Misalnya bahwa Tuhan itu bukan suatu badan, Tuhan tidak bergerak, Tuhan tidak menciptakan dan sebagainya. Jadi Tuhan tidak sama dengan suatu konsepsi apapun. Pendapat tersebut banyak mendapat kritik, jika yang dimaksud pembuktian secara langsung tidak dapat dilakukan itu ialah untuk memperoleh pengetahuan tentang Tuhan secara rasional

³⁸*Ibid.*

³⁹Hasyimiyah Nasution, *Filsafat Islam*, hlm. 117-119.

⁴⁰*Ibid.*

⁴¹Sudarsono, *Filsafat Islam*, (Jakarta, Rineka Cipta, 1997), hlm. 91.

memang dapat diterima. Tetapi jika yang dimaksud adalah segala macam pengenalan, maka hal itu tidak benar, sebab disamping pengetahuan dengan jalan penghayatan yang merupakan pengenalan kejiwaan sebagaimana bisa terjadi dalam dunia mistik.⁴²

Argumen yang diajukan Ibn Miskawaih untuk membuktikan adanya Tuhan yang paling ditonjolkannya adalah adanya gerak atau perubahan yang terjadi pada alam. Tuhan sebagai pencipta segala sesuatu, menciptakan dari awal segala sesuatu dari tiada, sebab, tidak ada artinya pencipta, jika yang diciptakan telah wujud sebelumnya.

Teori Ibn Miskawaih untuk membuktikan adanya Tuhan di hubungkan dengan teori perubahan yang terjadi pada alam, secara mendasar mempunyai kemiripan dengan teori Ikhwan al-Shafa. Teori ini terdiri atas empat tahapan evolusi yaitu: Kombinasi substansi-substansi primer menghasilkan dunia mineral (evolusi mineral), bentuk kehidupan yang paling rendah. suatu tahap evolusi dicapai dalam dunia tumbuh-tumbuhan. yang pertama muncul adalah rerumputan yang spontan, kemudian tanaman dan berbagai jenis pepohonan, beberapa diantaranya menyentuh daerah batas dunia hewan, sampai mereka mewujudkan ciri-ciri hewaniah tertentu. Di antara dunia tumbuhan dan dunia hewan terdapat suatu bentuk kehidupan tertentu, yang bukan kehidupan tumbuhan, namun mempunyai ciri-ciri hewaniah dan ciri-ciri tumbuhan. langkah pertama di luar tahap kehidupan antara ini ialah perkembangan daya gerak, dan indra peraba pada cacing-cacing kecil yang merasyap di atas bumi. Disebabkan oleh proses diferensiasi indra peraba mengembangkan bentuk-bentuk indra cair, sampai mencapai dunia hewan yang lebih tinggi, yang didalamnya intelegensi mulai menyatakan dirinya dalam sebuah skala yang meninggi.⁴³

Kemanusiaan terasa pada kera yang mengalami perkembangan lebih jauh, dan berangsur-angsur mengembangkan ketegakan tubuh dan daya pemahaman yang serupa dengan manusia. Disini kehewanian berakhir dan kemanusiaan bermula.⁴⁴ Walaupun Miskawaih menetapkan bahwa alam diciptakan Tuhan dari tiada, tetapi ia menganut teori emanasi Neo Platonisme, namun penerapannya berbeda dengan Al-Farabi dan Ibn Sina.

Begitulah pandangan mazhab Peripatetisme Islam (*Hikmatul Masya'iyah*) yang ditegakkan para pendirinya dengan menggunakan nalar

⁴²*Ibid.*

⁴³Abdurrahman Badawi, *Ibn Miskawaih*, hlm. 472.

⁴⁴Muhammad Iqbal, *Metafisika Persia, Suatu Sumbangan Untuk Sejarah Filsafat Islam*, Terj. Joebar Ayoeb, (Jakarta: Mizan, 1990, hlm. 57.

rasional yang tujuannya adalah untuk mentanzihkan (mengesakan Allah Swt) dengan Esa hakiki.

3. Versi Hikmatul Wahdatiyah

Para ahli sufi aliran wujudiyah, seperti Ibn 'Arabi, berlawanan dengan pandangan para filsuf. Menurutnya, wujud itu hanya satu, yaitu Tuhan. Benda-benda lain tidak mempunyai wujud, apalagi sifat-sifatnya. Sifat-sifat Tuhan yang mereka sebut *a'yān as-tsābitah* (realitas-relaitas tetap) adalah bentuk-bentuk dalam pengetahuan-Nya. Sebenarnya *a'yan atsābitah* juga dikenal oleh pemikir lainnya dikalangan Muslim dan nonMuslim. Kaum Mutakallimun menyebutnya *ma'lumat* (yang diketahui) dan kaum falsafah menyebutnya sebagai *māhiyyat (quiditas/esensi)*. Aristoteles menyebutnya bentuk-bentuk, dan gurunya Plato, menyebutnya *eidōs* (idea-idea). Begitu pula Ibn 'Arabi, yang kita hadapi sebagai benda-benda fisik itu merupakan bayangan realitas-realitas tetap itu. Dalam pandangan ini, wujudatau eksistensi mendahului esensi. Ahli sufi ini mencurigai penggunaan rasio atau akal. Sebagai gantinya, mereka menggunakan intuisi atau pengalaman batin mengenai realitas sebagai sumber utama pengetahuannya, disamping wahyu tentunya.⁴⁵

4. Versi Hikmatul Isyraqiyah

Seorang sufi lainnya dari Persia, Syihabuddin Suhrawadi yang juga seorang kritikus tajam filsafat Ibn Sina, berusaha mengekspresikan pangalaman kesatuan mistiknya dalam pandangan berbeda sama sekali. Menurutnya wujud (eksistensi), hanya ada dalam pikiran manusia, yang benar-benar ada hanyalah esensi-esensi itu, yang tidak lain dari bentuk-bentuk cahaya dari Mahacahaya, yaitu Tuhan. Cahaya itu Satu dan benda-benda yang banyak serta benda-benda itu hanyalah gradasi intensitasnya (kebenderangannya). Dalam pandangan metafisika, cahaya versi ini wujud berifat skunder, sedangkan sifat-sifat atau esensi bersifat primer. Dalam bahasa filosofis, ini berarti esensi lebih fundamental atau mendahului, secara logis eksistensi.⁴⁶

Inilah pandangan filsafat *iluminasionisme (Hikmah Isyraqiyah)*, mengambil kesimpulannya melalui suatu penelitian filosofis yang menggabungkan metode intuitif mistikus dengan metode rasional filosofis sebagai pelengkap.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*

5. Versi Hikmatul Muta'aliyah

Menurut Mulla Shadra tokoh *hikmatul muta'aliyah* murid dari Mir Damad, benda-benda sekitar kita di alam bukanlah tanpa eksistensi atau ilusi, melainkan juga ada seperti adanya Tuhan. Adapun sifat-sifat atau esensi tidak mempunyai eksistensi sama sekali. Esensi adalah kebalikan dari eksistensi. Jika Tuhan adalah Ada, dan benda-benda juga ada, tidak dapat dihindarkan secara logika kesimpulan bahwa segala benda adalah Tuhan (Panteisme) seperti yang dituduhkan secara salah oleh para ulama terhadap pandangan *wihdatul wujud*. Solusi Mulla Shadra adalah gagasan *Tasykik al-Wujud* (gradasi wujud), yang mengatakan bahwa Eksistensi alias wujud mempunyai gradasi yang kontinyu seperti halnya cahaya yang diidentifikasi sebagai Esensi oleh Suhrawardi.⁴⁷

Ada tiga prinsip filsafat wujudiyah menurut versi Hikmah Muta'aliyah yaitu:

Pertama, ketunggalan Wujud (*wahdah al-wujud*). bahwa keseluruhan eksistensi bukanlah sebagai objek-objek yang ada (exist) atau maujud-maujud (existents), yang menemukan partikularitasnya di dunia objektif karena berbagai kuintitas yang menyertainya, melainkan tidak lain kecuali sebagai satu realitas tunggal. Tatanan wujud sebagai penjelmaan (*tajalliyat*) dari Nama-nama dan Sifat-sifat Tuhan pada cermin ketiadaan. Penafsiran teori ini adalah sebagai teori kesatuan wujud yang menyatakan bahwa hanya Tuhan yang nyata dan yang selainnya hanyalah ilusi. Mulla Shadra sendiri memahami teori ini dengan hubungan antara kesatuan wujud dengan kemajemukan eksistensi layaknya cahaya matahari dalam hubungannya dengan matahari itu sendiri. Cahaya-cahaya tersebut bukanlah matahari, namun pada saat yang sama tidak lain adalah juga matahari. Mulla Shadra menyatakan bahwa ada itu setara dan sama bagi semua benda, baik yang konkret maupun yang abstrak. Kedati demikian, adanya Tuhan adalah ada murni sedangkan adanya yang lain telah bercampur dengan esensi.⁴⁸

Kedua, ambiguitas wujud (*tasykik al-wujud*). Wujud tidak hanya satu, tetapi juga bersifat hierarkis. Wujud tersebut membentang membentuk hierarki dari yang tertinggi menuju ke tingkatan yang lebih rendah. Semua bentuk wujud yang lebih rendah dikandung dalam, dan dilampauai oleh

⁴⁷*Ibid.*

⁴⁸Armaedi Mazar, *Mencari Kesatuan dalam Kemajemukan, Terj. The Philosophy of Mulla Sadra of Mulla Shadra*, (Bandung: Pustaka, 2000), hlm. 68.

bentuk-bentuk yang lebih tinggi. Dalam istilah Shadra sendiri, *basitul haqiqah kullu syaiy* (bahwa wujud yang bersifat sederhana adalah wujud yang mencakup seluruh entitas yang disebut "sesuatu").⁴⁹

Ketiga, ashalah al-wujud. Ashalahal-wujud berarti bahwa wujud adalah prinsip dari segala maujud-maujud yang ada. Lawan darinya adalah *ashalah al-Mahiyah* yang mengatakan bahwa mahiyahlah yang prinsip sementara wujud sekadar asumsi akal. Perdebatan mengenai masalah ini sebenarnya mulai merebak semenjak Ibnu Sina mengenalkan perbedaan antara esensi (mahiyah) dan eksistensi (wujud). Ibnu Sina mengatakan bahwa wujud dan mahiyah adalah dua realitas yang bersatu (united) yang kemudian disebut sebagai maujud (eksisten). Dengan kata lain, apa yang disebut sebagai maujud (eksisten) adalah gabungan antara wujud (eksistensi) dan mahiyah (quiditas).

Menurut Mulla Shadra, Tuhan adalah Ada Mutlak hingga tiada mutlak yang terdapat gradasi "ada-ada nisbi" yang tidak terhingga banyaknya. Dengan perkataan lain, realitas alam semesta merentang dari kutub Tiada mutlak ke kutub Ada mutlak.⁵⁰

Pandangan versi Hikmah Muta'aliyah merupakan sintesis besar yang meliputi pandangan teologi kalam, pandangan filosofis hikmat, dan pandangan mistis irfan.

6. Versi Alquran

Kalau kita membuka lembaran Alquran, hampir tidak ditemukan ayat-ayat yang membicarakan wujud Tuhan. Kenapa? Karena wujud Tuhan sedemikian jelas, dan "terasa", sehingga tidak perlu dijelaskan.

Alquran menggambarkan pencarian tuhan dengan menunjuk salah satu faktor alam yang dianggap layak sebagai tuhan, digambarkan dalam logika Nabi Ibrahim mencari tuhan-Nya, tentang hal ini Allah berfirman:

فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْأَفْلِينَ ٧٦ فَلَمَّا رَأَىٰ الْقَمَرَ
بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ ٧٧ فَلَمَّا رَأَىٰ
الشَّمْسَ بَازِعَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يُقَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ٧٨ إِنِّي
وَجْهَتُ وَجْهِي لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ٧٩

Artinya: Ketika malam telah gelap, dia melihat sebuah bintang (lalu) dia berkata: "Inilah Tuhanku", tetapi tatkala bintang itu tenggelam dia

⁴⁹*Ibid.*

⁵⁰*Ibid.*, hlm. xiii.

berkata: "Saya tidak suka kepada yang tenggelam". Kemudian tatkala dia melihat bulan terbit dia berkata: "Inilah Tuhanku". Tetapi setelah bulan itu terbenam, dia berkata: "Sesungguhnya jika Tuhanku tidak memberi petunjuk kepadaku, pastilah aku termasuk orang yang sesat". Kemudian tatkala ia melihat matahari terbit, dia berkata: "Inilah Tuhanku, ini yang lebih besar". Maka tatkala matahari itu terbenam, dia berkata: "Hai kaumku, sesungguhnya aku berlepas diri dari apa yang kamu persekutukan. Sesungguhnya aku menghadapkan diriku kepada Rabb yang menciptakan langit dan bumi, dengan cenderung kepada agama yang benar, dan aku bukanlah termasuk orang-orang yang mempersekutukan Tuhan. (Q.S Al-An'am (6): 76-79).⁵¹

Beberapa bukti lain tentang eksistensi Tuhan dalam Alquran antara lain Firman Allah:

وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُوْلُنَّ اَللّٰهُ فَاَنۢبِئُوْهُمْ بِاٰيٰتِ الْكُرۡسِيِّۦ ۝۶۱

Artinya: Dan sesungguhnya jika kamu tanyakan kepada mereka: "Siapakah yang menjadikan langit dan bumi dan menundukkan matahari dan bulan?" Tentu mereka akan menjawab: "Allah", maka betapakah mereka (dapat) dipalingkan (dari jalan yang benar). (Q.S. Al-Ankabut (29):61).⁵²

Para ulama menjelaskan bahwa kehadiran Tuhan secara nyata dapat dilihat dari atribut yang disandang oleh-Nya yang dimanifestasikan ke dalam diri manusia. Dengan kata lain, sifat atau nama-nama Tuhan dapat diterapkan dan direalisasikan melalui diri manusia itu sendiri. Oleh karena itu, muncullah kategori sifat Tuhan sebagai jalan yang mudah untuk memahami wujud Tuhan.

Dalam pandangan Ibn Rusyd, bahwa sifat-sifat Allah berpijak pada perbedaan alam gaib dengan alam realita. Untuk mengenal sifat-sifat Allah, kita harus menggunakan dua cara, yaitu *tasybih* dan *tanzih* (penyamaan dan pengudusan). Cara pertama digunakan dalam menerapkan beberapa sifat positif (*ijabiyah*) kepada Allah, yakni sifat-sifat yang dipandang sebagai kesempurnaan bagi makhluknya. Cara kedua ialah dengan mengakui adanya perbedaan Allah dengan makhluknya dari sisi kekurangan yang terdapat dalam diri makhluk.

⁵¹Departemen Agama RI, *Alquran dan Terjemahannya*, hlm. 199.

⁵²*Ibid.*, hlm. 637.

Dalam tulisan Abdullah Zaky al-Kaf dan Maman Abdul Djaliel. Diungkapkan bahwa sifat wajib bagi Allah yang berjumlah 20 dapat dibagi menjadi empat bagian yaitu:

1. Sifat *nafsiyah*, yaitu sifat yang berhubungan dengan diri Zat Allah swt. Adapun yang termasuk dalam kelompok sifat *nafsiyah* ialah wujud.
2. Sifat *salbiyah*, yaitu sifat Allah yang menolak atau menafikan sifat-sifat yang tidak sesuai atau tidak layak bagi Allah swt. Sifat-sifat tersebut adalah *al-Qidāmu* menafikan *al-Hudūtsu*, *al-Baqāu* menafikan *al-Fanā'u*, *al-Mukhālafatu lilhawāditsi* menafikan *al-Mumātsalatu lilhawāditsi*, *al-Qiyāmu binafsihi* menafikan *al-Ihtiyāju ila ghairihi*, dan *al-Wahdāniyatu* menafikan *at-Ta'addudu*.
3. Sifat *ma'āni*, yaitu sifat yang memastikan bahwa yang disifati itu memiliki sifat tersebut. Maksudnya sifat-sifat wajib bagi Allah dapat digambarkan oleh akal pikiran manusia serta dapat meyakinkan kepercayaan seseorang, sebab dapat dibuktikan kebenarannya oleh panca indra manusia. Adapun yang termasuk sifat *ma'āni* ialah *al-Qudratu*, *al-Irādatu*, *al-Ilmu*, *al-Hayātu*, *as-Sam'u*, *a-Basaru*, *al-Kalāmu*.
4. Sifat *ma'nawiyah*, yaitu sifat yang berhubungan dengan sifat *ma'āni* atau sebagai kelanjutan dari ketujuh sifat *ma'āni*, yaitu *KaunuhūQadīran*, *Kaunuhū 'Aliman*, *Kaunuhū Hayyan*, *Kaunuhū Samīan*, *Kaunuhū Basīran* dan *Kaunuhū Mutakalliman*.⁵³

Lebih terperinci dalam tulisan Rosihan Anwar diuraikan tentang dua puluh sifat Allah yang terbagi dalam sifat wajib, sifat mustahil, dan jaiz. Sifat wajib bagi Allah adalah sifat yang harus ada pada Zat Allah sebagai kesempurnaan bagi-Nya. Sifat-sifat yang wajib bagi Allah tidak dapat diserupakan dengan sifat-sifat makhluk-Nya. Sifat ini ada 20 sifat. Sifat mustahil adalah sifat yang tidak mungkin ada pada Allah. Sifat mustahil merupakan kebalikan dari sifat wajib bagi Allah sehingga jumlahnya sama. Adapun sifat *jaiz* bagi Allah adalah sifat yang boleh ada dan boleh tidak ada pada Allah swt.⁵⁴

Dalalm aliran filsafat, secara umum, bahwa wujud terbagi dua, yaitu wujud Tuhan dan wujud makhluk, dengan perbedaan bahwa wujud Tuhan

⁵³Dedi Supyadi, *Pengantar Filsafat Islam*, hlm. 28.

⁵⁴Rosihan Anwar, *Akidah Akhlak*, (Bandung: Pustaka Setia, 2008), hlm. 107.

meniscaya dengan sendirinya, tidak terbatas, *azāli* dan abadi. Sedangkan wujud makhluk bergantung kepada-Nya, terbatas, dan baharu dan tercipta.

Dalam pemikiran Mulla Shadra, wujud makhluk, jika dibandingkan dengan wujud Tuhan, bukanlah wujud yang hakiki. Makhluk disebut bayangan, citra, dan manifestasi. Makhluk ini secara hakiki tidak menampakkan dirinya sendiri, tetapi menampakkan Tuhan. Makhluk bukanlah wujud mandiri, yang dengan perantaraannya Tuhan tercitrai dan terbayangkan, tetapi alam adalah citra dan *tajalli* Tuhan sendiri.

Sedangkan menurut Al-Farabi, Tuhan adalah Wujud *al-Awal* dan Esa adalah *Wajib al-Wujud*. Oleh karena itu, Dia tidak membutuhkan yang lain dalam perwujudan dan keabadian-Nya. Dia adalah Sebab Pertama untuk semua wujud realitas, Dia sempurna, tidak bergantung, abadi, bukan materi, dan tidak mengalami perubahan. Tuhan juga secara esensial memiliki ilmu dan mengetahui segala realitas yang terjadi di alam, tidak satu pun yang menyamai dan menyerupai-Nya.⁵⁵

Tuhan diyakini Al-Farabi, merupakan: "Sebab Tertinggi" untuk semua realitas eksistensi. Selain itu Al-Farabi menganggap Tuhan sebagai Pencipta alam dan Sebab Pengada segala realitas. Konsep ini tidak sama dengan konsep Plato, karena menurut Plato Tuhan menciptakan segala sesuatu berdasarkan "alam idea" (*alam mutsul*), dan tidak sama pula dengan Aristoteles yang memperkenalkan Tuhan sebagai "Tujuan Akhir" alam dan segala realitas wujud.

C. KESIMPULAN

Ada beberapa kesimpulan yang dapat diambil dari filsafat *wujudiyah* ini yaitu:

1. Kaum Muslim secara umum mempersepsikan Tuhan sebagai, "Sesuatu yang mencipta alam ini". Mereka memperkenalkan Tuhan sebagai Pencipta dan sebagai Pengatur dan Yang disembah. Tuhan yang jika berkehendak, Dia bisa mencipta, Tuhan dengan kriteria seperti ini meniscayakan Mahakaya, Mahasempurna, tidak terbatas dan tidak bergantung kepada yang lain.
2. Alam dalam semua relitas wujud-Nya, secara esensial bergantung kepada Tuhan, jika sedetik saja Tuhan tidak "memancarkan" wujud kepada alam, niscaya alam tdk akan ada. Jadi wujud

⁵⁵Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), hlm. 90-93.

kontingen "sebelum" dan "sesudah" penciptaan secara mutlak membutuhkan Tuhan. Alam ini dalam *huduts* dan keabadian wujudnya bergantung kepada Tuhan.

3. Dari aliran pemikiran Ibn Sina, tampak bahwa langkah pertama *burhan* adalah membagi dua wujud eksternal yaitu *Wajib al-Wujud* dan wujud kontingen. Langkah kedua argumen ini adalah menetapkan bahwa wujud kontingen mutahil terwujud, dengan berpijak pada kemustahilan *daur* dan *tasalsul*, tanpa *Wajib al-Wujud*. *Langkah pertama*; yang dilakukan oleh filsuf eksistensial ini, yang kemudian membedakannya dengan kelompok sofis, adalah realitas wujud eksternal itu hanya satu yang hakiki, sedangkan yang lainnya majasi. *Langkah kedua*; menegaskan bahwa yang hakiki itu adalah wujud dan kuintitas bersifat majasi. *Langkah ketiga*; menetapkan bahwa hakikat wujud hanya satu dan tidak lebih. Kejamakan dan pluralitas hanya terpancar pada dataran manifestasi wujud. *Langkah keempat*, hakikat wujud dan tunggal adalah *Wajib al-Wujud* dan bukan milik wujud kontingen. Hal ini karena kalau milik wujudkontingen, Dia harus bergantung pada selainnya, sementara tiada yang lain selain hakikat wujud itu bergantung kepadanya. Dengan demikian, hakikat wujud identik dan setara dengan *Wajib al-Wujud* yang mustahil meniadakan. Di sisi lain, kenyataan bahwa realitas alam senantiasa mengalami perubahan dan akan punah maka kita menghukumi bahwa realitas alam ini bukan hakikat wujud, tetapi bayangan dan citra wujud.
4. Dari alur pemikiran ini terlontar pertanyaan, mengapa *Wajib al-Wujud* senantiasa menjadi *Wajib al-Wujud*, dan mengapa Sebab Pertama terus menjadi Sebab Pertama? Jawabannya adalah hakikat wujud merupakan satu-satunya hakikat untuk realitas alam. Hakikat wujud secara esensial adalah ketidakbengantungan kepada yang lain, keniscayaan itu, awal dan akhir itu sendiri, dan sebab dan sumber segala keberadaan. Jadi pertanyaan tentang-Nya yang Zat-Nya merupakan Sebab Pertama itu sendiri tidak berdasar. Oleh karena itu, menurut aliran pemikiran Mulla Shadra, pertanyaan yang muncul tidak semestinya berbentuk, "Mengapa Sebab Pertama terus sebagai Sebab Pertama? Akan tetapi, Mengapa sesuatu yang bukan Sebab Pertama adalah akibat dan tidak sempurna, akibat itu senantiasa terbatas, hadir terbelakang, dan bergantung? Jawabannya adalah kesempurnaan, keaktualan,

ketidakbergantungan, dan ketidakterbatasan merupakan konsekuensi dari hakikat wujud tersebut, sedangkan manifestasi dan *tajalli* konsekuensinya adalah kekurangan, keterbatasan, kebutuhan. Semua sifat ini identik dengan ke-akibatan.⁵⁶

DAFTAR BACAAN

Al-Karim, Alquran.

Abbas, Mahmoud al-Akkad, *Ketuhananan Sepanjang Ajaran Agama-Agama dan Pemikiran Manusia*, terj A. Hanafi, (Jakarta: Bulan Bintang, 1981).

Abduh, Abdul Salam Muhammad, *al-Aqid al-Imaniyah, fi al-Aqidah al-Islamiyah*, (Kairo: al-Matba'ah, 1979).

Al-Alusi, Hisyam al-Din, *Hiwar bain al-Falsafah wa al-Mutakallimin*, (Bairut: al-Muassasah al-Arabiyah, 1980).

Averrous, *Tahafut al-Tahafut, (The Incoherence of the In coherence)*, (England: E.J.W. Gibb Memorial, 1987).

Ali, Yunasril, *Perkembangan Pemikiran Falsafi dalam Islam*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1991).

Bakhtiar, Amsal, *Filsafat Agama*, (Jakarta: PT. Logos Wacana Ilmu, 1997).

Bekhof, *Systematic Theology*, (USA: WM.B. Eerdmans Publishing, 1981).

Departemen Agama RI, *Alquran dan Terjemahnya*, (Jakarta: Proyek Pengadaan Kitab Suci Alquran, 1984).

Dahlan, Abdul Aziz, *Sejarah Perkembangan Pemikiran dalam Islam*, (Jakarta: Beunebi Cipta, 1987).

Daiber, Hans, *Islamic Philosophy, and Theology*, (Laiden: E.J. Brill, 1989).

Daudy, Ahmad, *Segi-Segi Falsafi dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984).

al-Ghazali, Abu Hamid, *Tahafut al-Falsafah, ed. Jirar Jahami*, Cet. I, (Beirut: Dar al-Fikr al-Lubnani, 1966).

-----, *al-Iqtishad fi al-I'tiqad*, (Beirut: Dar al-Amanah, 1969).

Fuad, Ahmad al-Ahwani, *Al-Falsafah al-Islamiyyah*, (Kairo: Dar al-Qalam, 1962).

George.N.Atiyeh, Al-Kindi : *The Philosopher of The Arab*, (Rawal Pindi : Islamic Research Institue, 1996).

Hitti, K. Philip, *History of Arab*, (Macmillan: Press LTD, 1970).

H, J, Rapar, *Filsafat Aristoteles, Seri Filsafat Politik*, No. 1 Cet. I, (Jakarta: Raja Persada, 1998).

⁵⁶Kautsar Azhari, *Ibn 'Arabi: Wahdah al-Wujud dalam Perdebatan*, (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 43.

- Ibrahim Madkur, *Fi Falsafah al-Islamiyyah wa Manhaj wa Tathbiqah*, Jilid I, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1968).
- Imarah, Muhammad, *Tayyarut al-Fikr al-Islami*, (Beirut: Dal al-Syuruq, 1991).
- Iraqi, Muhammad 'Atif, *Manhaj al-Naqdi fi Falsafat Ibn Rusyd*, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1968).
- al-Jabbar Abd bin Ahmad, *Syarh al-Ushul al-Khamsah*, Terj. Abdul Karim Usman, (Kairo: Maktabah, Wahbah, 1965).
- al-Juwaini, *Kitab al-Irsyad ila Qawati al-Adiliyah fi Ushul al-I'tiqad*. (Kairo: Maktabah al-Khaniji, 1950).
- , *Lumaal-Adillah fi Qawaid Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*, (Kairo: Dar al-Misyriyah li Ta'lif wa al-Anba wa al-Nasyr, 1965).
- K. Bartens, *Etika*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002).
- Mustofa, A, *Filsafat Islam*, Cet. I, (Bandung: Pustaka Setia, 1997).
- Magnes, Franz, Suseno, *Etika Dasar, Masalah-masalah Pokok Filsafat Moral*, (Jakarta: Pustaka Filsafat, 1997).
- Madkour, Ibrahim, *Aliran dan Teori Filsafat Islam*, Terj. Yulian Wahyuni Asmin, (Jakarta: Bumi Aksara, 1995).
- Majid, Fakhri, *A History Of Islamic Philosophy*, (New York : Columbia University Press and Longman, 1983).
- Madjid, Nurcholish, *Islam Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta: Paramadina, 1992).
- Nasution, Harun, *Teologi Islam, Aliran, Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI Press 1972).
- , *Akal dan Wahyu dalam Islam*, (Jakarta: UI Press, 1980).
- , *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah*, (Jakarta: UI Press 1987).
- , *Falsafah dan Mistisisme Dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1990).
- Nurisman, *Filsafat dalam Pemikiran Islam Rasional Harun Nasution*, (Disertasi PPS UIN Sunan Kali Jaga Yogyakarta, 2008).
- Nazir, Muhammad, *Metode Penelitian*, (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1998),
- Nasr, Nadir Albert, *Falsafah Mu'tazilah*, (Dar Nasyr al-Tsaqafah: Iskandariyah, 1950).
- Nasution, Hasyimsyah, *Filsafat Islam*, Cet. I, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1999).

- Nasr, Amanah Muhammad, *Mabahis fi Ulum al-Aqidah*, (Kairo: Dar al-Ittihad, al-Arabi, 1985).
- Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam*, Cet. I, (Jakarta: Raja Grafindo, 2004)
- The Lexicon Webster Dictionary*, (USA : The English Language Institute of America: 1977).
- Taimiyah, Ibn, *Dar al-Ta'arudh baina al-Aql wa al-Naql*, Jilid I, (Riyadh: Muhammad Ibn Sa'id al-Islamiyah, 1979).
- al-Taftazani, Abu al-Wafa. *'Ilm al-Kalam wa Ba'dh Musykilatihi*, (Kairo: Dar al-Tsaqafah, 1979).
- Thahir, Taib, Abdul Mu'in, *Ilmu Kalam*, (Jakarta : Widjaya, 1992).
- Wat, W. Montgomery, *Pemikiran Teologi dan Filsafat Islam*, terj. (Jakarta: PPPM, 1987).
- , *Islamic Philosophy and Teology*, (Edinburg: The University Press, T.th).
- Yusran, M, Asmuni, *Ilmu Tauhid*, (Jakarta: Rajawali Press,1993).
- Yazdi, Muhammad, Taqi, Misbah, *Buku Daras Filsafat Islam*, (Bandung, Mizan 2003).
- Zhahir, Ihsan Ilahi, *Syi'ah dan Sunnah*, terj. M. Sunny, (Jakarta: Yayasan Ihya al-Sunnah, T.th.).