

MEMAHAMI OTENTISITAS KONSEP TUHAN

Kajian Konsep Emanasi, Ontologi Dan Kosmologi Filosof Muslim

Amirudin
Peneliti dan Dosen IAI Bunga Bangsa Cirebon
Email: amirudin@yahoo.co.id

Abstrak

Dalam tinjauan historis, filsafat ketuhanan berawal dari metafisika¹. Dalam metafisika setidaknya ada beberapa cabang pembahasam, di antaranya ontologi wujud, kosmologi, dan argumen-argumen lain tentang Tuhan. Dalam Islam, metafisika merupakan masalah utama sebagai landasan epistemologi. Ini karena seluruh orientasi kehidupan manusia selalu mengarah kepada Tuhan. Tuhan dalam kajian filsafat Islam merupakan problematika metafisika sebagai *being absolut*. Masalah wujud merupakan kajian utama pembahasan para filosof Muslim. Bagi Al-Kindi, metafisika merupakan argumen-argumen rasional dalam membahas atau membuktikan wujud Tuhan. Sementara itu, Ibnu Sina memosisikan metafisika sebagai bagian terakhir dari filsafatnya. Fokus dan persoalannya adalah tentang wujud. Bagi Ibnu Sina, metafisika adalah ilmu tentang keagamaan. Dalam ontology wujud Ibnu Sina, Tuhan adalah sebab pertama dari segala yang ada.

Kata kunci: otentisitas, emanasi, ontologi, kosmologi

Pendahuluan

Filsafat ketuhanan berurusan dengan pembuktian kebenaran adanya Tuhan yang didasarkan pada penalaran manusia. Pembuktian adanya Tuhan tidak hanya menjadi perbincangan para filosof Barat, tetapi juga menjadi pembicaraan para filosof Muslim, seperti yang dilakukan oleh para filosof dan teolog Muslim. Ada sebagian anggapan bahwa rasionalisme akan konsep Tuhan dalam Islam hanya mengekor pada pemikiran filsafat Yunani. Memang Filsafat Yunan banyak mempengaruhi pemikiran para filosof Muslim, namun bukan berarti bahwa para filosof muslim tidak memiliki konsep sendiri tetntang Tuhan.

¹ Menurut Bertens, yang mengutip buku Aristoteles *Metaphysica*, bahwa dalam buku IV, metafisika dinamakan “kebijakan” (*sophia*). Karena ilmu kebijakan merupakan ilmu yang tertinggi, maka ilmu-ilmu ini membicarakan hal-hal yang fundamental. Dalam buku IV disebutkan, ada ilmu yang disebut “*to on hei on*”, “*being qua being*”, atau “yang ada sejauh ada”. Maksudnya adalah metafisika, meskipun tidak menyebut langsung tentang ilmu ini. Mempelajari “yang ada sejauh ada” artinya mempelajari ilmu seluruhnya, mulai objek yang paling umum sampai yang paling khusus. Dalam buku IV disebutkan, bahwa ilmu yang tertinggi mempunyai objek yang paling luhur dan paling sempurna. Karena itu, kalau tidak ada substansi yang terubahkan dan abadi, maka ilmu yang menyelidiki substansi itu dinamakan “ilmu pertama” atau filsafat pertama dengan suatu nama lain yang disebut *teologia*. Lihat Bertens, *Sejarah Filsafat*, 114.

Beberapa konsep, yang sebenarnya adalah otentik dari pemikiran para filosof muslim seperti *Dalīl al-Ḥudūth*, *Dalīl al-Imkān* dan *konsep emanasi* agaknya bisa mewakili otentisitas pemikiran tentang Tuhan. Hal ini menepis stigma bahwa para filosof muslim hanya berargumen atas dasar pemikiran Yunani.

Dalil Kebaharuan (Dalīl al-Ḥudūth)

Argument a novitate mundi (*dalīl al-ḥudūth*), yang pada dasarnya menekankan kesementaraan alam semesta. Dan prosedur umum yang digunakan dalam membuktikan temporalitas alam semesta, kata Majid Fakhry, “ialah dengan cara menunjukkan bahwa alam yang mereka definisikan sebagai segala sesuatu selain Tuhan, itu terdiri dari atom-atom dan aksiden-aksiden. Aksiden-aksiden tersebut dikenal dengan ‘ardl’ yaitu bahwa semua benda mengalami perubahan keadaan yang bermacam-macam, baik yang berupa bentuk, warna, gerakan, bergantian, surut dan perubahan-perubahan lainnya.”¹

Setiap aksiden hanya bisa bertahan sesaat, dan harus dicipta secara terus menerus oleh Tuhan yang menciptakan dan menghancurkan semuanya. Menurut Al-Kindi, seorang filosof yang berorientasi teologi, menolak dengan tegas konsep apapun yang mengimplikasikan keabadian alam semesta, yang dengan lekat di pertahankan oleh Aristoteles dan para pengikutnya² dan sampai taraf tertentu juga oleh kaum Neo-Platonis Muslim setelah Al-Kindi.

Penolakan itu diwujudkan Al-Kindi melalui karya besarnya, *Fi al-Falsafah al-Ūlā* (Tentang filsafat pertama) yaitu: pertama ia mencoba menyanggah keabadian jasad setelah mengatakan bahwa hanya jasadlah yang punya “*genus*” dan “*spesies*”, sementara yang abadi tidak memiliki subyek maupun prediket, agen maupun “*spesies*”. Sesuatu yang abadi tidak mempunyai genus, lalu melalui penegasannya Al-Kindi mengatakan bahwa “karena jasad memiliki genus dan spesies, sementara yang abadi tidak punya genus, maka jasad tidaklah abadi”. Setelah itu, ia membuktikan bahwa jasad alam semesta adalah terbatas dan karena itu jasad alam semesta diciptakan.

Tuhan adalah Sebab Pertama, dimana wujudnya bukan karena sebab lian. Ia

¹ Ahmad Hanafi, *Theologi Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1974), 77

² Majid Fakhri mengatakan: bahwa tesis Hellenis dan Hellenistik tradisional tentang alam semesta yang abadi telah diajukan oleh Aristoteles dan Proclus. Lihat Majid Fakhri, *A History Of Islamic Philosophy*, (New York: Columbia University Press and Longman, 1983), 137

adalah zat yang menciptakan, menciptakan segala sesuatu dari tiada. Ia adalah zat yang menyempurnakan, dan bukan disempurnakan.¹ Pengertian ini mengandung unsur; Sebab Utama, Wujud, Mencipta dan Sempurna. Jadi Tuhan bagi Al-Kindi adalah zat yang sempurna, Zat yang menciptakan segala wujud. Zat sempurna yang wujud dengan sendirinya. Karena zat itu ada dengan sendirinya dan menciptakan segala wujud, maka zat tersebut tidak memiliki awal maupun akhir, dengan demikian maka Tuhan disebut sebagai Sebab Pertama. Dengan demikian, menurut Al-Kindi segala sesuatu yang diciptakan Tuhan adalah yang terbatas, semua wujud yang diciptakan Tuhan adalah *ḥudūth* dan akah *fanā*, karena semua wujud yang diciptakan tentu masuk ke dalam keterhinggaan gerak, waktu dan ruang (terbatas).

Dalam buku *Al-Kindi: The Philosopher of the Arab*, George N. Atiyeh, mengemukakan argumen Al-Kindi sebagai berikut :

“Sekarang, jika kita mengambil sebagian dari jasad yang disebut tidak terbatas, maka sisanya bisa terbatas dan keseluruhannya tidak, atau sisanya terbatas dan keseluruhannya juga tak terbatas. Jika keseluruhannya itu terbatas dan kemudian kita tambahkan padanya apa yang telah terambil, hasilnya akan menjadi jasad yang sama seperti sebelumnya, yakni jasad yang tak terbatas. Hal tersebut akan diimplikasikan bahwa yang tak terbatas adalah lebih besar dari yang tak terbatas, dan itu adalah rancu. Dan ini juga secara tidak langsung akan berarti bahwa seluruhnya itu identik dengan bagian, hal mana adalah kontradiktif. Karena itu sebuah jasad yang aktual haruslah terbatas secara niscaya. Alam semesta betul-betul ada (aktual), karenanya ia harus terbatas, dalam arti bahwa ia dicipta”.²

Setelah membuktikan bahwa jasad alam semesta adalah terbatas dan diciptakan, Al-Kindi lalu mendemonstrasikan penciptaan waktu dan gerak yang merupakan dua hal yang niscaya tidak dapat dipisahkan dari alam semesta. “Karena jasad alam semesta” telah dibuktikan terbatas, gerak dan waktu, sebagai dua hal yang harus bersamaan (*concomitants*), haruslah juga terbatas”. Dalam menolak keabadian waktu, ia menegaskan:

“Jika “masa lalu” tanpa sebuah permulaan itu mungkin, ia tidak bisa sampai pada “saat ini”. Karena hal tersebut akan mengatakan secara tidak langsung bahwa yang tidak terbatas tidak bisa menjadi aktual, karena yang tidak terbatas tidak bisa “dilintasi” dan mengatakan bahwa yang tidak terbatas tidak bisa “dilintasi”. Karena itu, waktu adalah terbatas dan diciptakan”.³

¹ Ahmad Hanafi, *Theologi Islam.....* 86

² George. N. Atiyeh, *Al-Kindi: The Philosopher Of The Arab*, (Rawal Pindi: Islamic Research Institue, 1996), 67

³ George. N. Atiyeh, *Al-Kindi:.....*, 67

Penyanggahan yang demikian gigih di ketengahkan untuk membangun basis yang meyakini bahwa alam semesta diciptakan dari tiada (*creatio ex nihilo*). Ia mengatakan “Tuhan itu Esa, pencipta dari tiada (*al-mubdi*) yang mempertahankan atau memelihara keberadaan segala sesuatu yang telah ia ciptakan dari tiada”. Setelah menyanggah segala kemungkinan abadinya alam semesta dari sudut jasad, waktu dan gerak, dan menegaskan kepercayaannya pada penciptaan dari tiada, ia menyimpulkan bahwa alam semesta dicipta dalam waktu (*muhdats*).

Dengan pertimbangan-pertimbangan tersebut di atas sebagai pendahuluan, mencoba menunjukkan bahwa alam semesta, karena diciptakan, haruslah mempunyai pencipta¹, Al-Kindi mengetengahkan empat argumen untuk membuktikan keberadaan Tuhan, yaitu:

- a. Argumen pertama, bersandar pada premis bahwa alam semesta adalah terbatas dan diciptakan dalam waktu. Yang ditunjukkan bahwa alam semesta adalah terbatas dari sudut jasad, waktu dan gerak, yang berarti bahwa ia haruslah diciptakan, yaitu menurut hukum kausalitas.
- b. Argumen kedua, didasarkan pada ide Ke-Esa-an Tuhan, menunjukkan bahwa segala sesuatu yang tersusun dan beragam tergantung secara mutlak pada Ke-Esa-an Tuhan, adalah sebab terakhir dari setiap obyek inderawi memancar, dan ia yang membawa setiap obyek tersebut menjadi wujud.
- c. Argumen ketiga, pada dasarnya bersandar pada ide bahwa sesuatu tidak bisa secara logis menjadi penyebab bagi dirinya; dengan penyangkalan tempat yang menjadi sebab bagi dirinya sendiri:
 1. Sesuatu yang menjadi sebab bagi dirinya mungkin tiada dan esensinya juga tiada.
 2. Sesuatu mungkin tidak ada tapi esensinya ada.
 3. Sesuatu mungkin ada dan esensinya tiada.
 4. Sesuatu mungkin ada dan esensinya juga ada.
- d. Argumen keempat, yang bersandar pada *argument a novitate mundi (daḥīl al-ḥudūth)*, didasarkan kepada analogi antara mikrokosmos (badan manusia) dan makrokosmos (alam semesta).

“Sebagaimana mekanisme tubuh manusia yang teratur dan mulus

¹ Taib Thahir Abdul Mu'in, *Ilmu Kalam*, (Jakarta: Widjaya, 1992), 258.

mengisyaratkan pada adanya administrator cerdas yang tak nampak, yang disebut jiwa, demikian juga mekanisme alam semesta yang teratur dan serasi yang mengisyaratkan adanya administrator gaib yang maha gaib, yaitu: Tuhan.¹

Berdasarkan pemikiran di atas, dapat disimpulkan bahwa alam ini diciptakan dan penciptanya adalah Allah. Segala yang terjadi dalam alam mempunyai hubungan sebab akibat. Sebab mempunyai efek kepada akibat rentetan sebab musabab ini berakhir pada suatu sebab pertama, yaitu Allah pencipta alam. Pencipta alam, menurut Al-Kindi, esa dari segala bentuk dan Dia berbeda dengan alam. Tiap-tiap benda, demikian al-Kindi, memiliki dua hakikat, yaitu hakikat partikular (*juz'ī*) yang disebut *āniyah* dan hakikat universal (*kullī*), yang disebut *māhiyah*, yaitu hakikat yang bersifat universal yang terdiri *genus* dan *species*. Tuhan dalam filsafat al-Kindi tidak mempunyai hakikat dalam arti *āniyah* atau *māhiyah*. Tuhan hanya satu dan tidak ada yang serupa dengannya. Tuhan unik, yang Benar Pertama dan yang Benar Tunggal. Hanya Tuhanlah yang satu, selain Dia semuanya mengandung arti banyak. Argumen al-Kindi (769-873) dalam tradisi Barat dikenal dengan argumen kosmologis.

Dalil Kemungkinan (Dalīl Al-Imkān)

Sementara argumen pertama menekankan temporalitas penciptaan alam semesta, argumen kita kali ini, yakni *a contingentia mundi*, terfokus pada argumen dari kontingensi atau kemungkinan², dari mana adanya wujud niscaya Tuhan dapat secara logis disimpulkan. Maksudnya adalah “Argumen dari kemungkinan menyatakan bahwa suatu wujud yang mungkin tidak bisa dengan sendirinya – karena kontingensi berarti menggantung falam keseimbangan antara ada dan tiada karena itu (ia) membutuhkan sebuah sebab yang akan mengubah keseimbangan tersebut ke arah yang ada.”³

Dan penyajian argumen tentang adanya Tuhan, itu memerlukan pemahaman dengan melalui antologi dan analisis kedalam penilaian-penilaian tertentu, yaitu berupa tiga macam pemilihan yang menguraikan tentang wujud:

- a. Pemilihan antara *essensiation Quiditas*, yang dimaksud esensi adalah “Sesuatu sebagaimana adanya”, sementara eksistensi adalah pengejawantahannya dalam

¹ George N. Atiyeh, *Al-Kindi*, 67

² Harun Nasution, *Falsafah Dan Mistisisme Dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), 14.

³ Oliver Leamon, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, (Cambridge Harvard: University Press, 1985), 170

dunia lahiriah (ada realitas dari sesuatu itu) yang merupakan kebenaran di dalamnya. Dan ada esensinya yakni sesuatu dengan mana “ia menjadi apa adanya” dan ada wujud aktualnya.

Nampaknya eksistensi itu – meskipun sebagai tambahan pada esensi – lebih prinsipil dari pada esensi itu sendiri, misalnya: Meskipun eksistensi sesuatu itu ditambahkan pada esensinya, namun eksistensilah yang memberi tiap-tiap esensi atau realitasnya, dan karena itu ia lebih prinsipil. Esensi sesuatu itu dalam kenyataannya tak lebih dari batasan ontologisnya yang diabstraksi oleh pikirannya.

- b. Pemilahan antara yang tak mungkin, yang mungkin dan yang niscaya wajib yaitu wujud dari entitas yang ada, bisa bersifat niscaya (*wajib*) dalam dirinya disebabkan oleh tabiatnya sendiri atau tidak niscaya. Wujud yang tidak niscaya dalam dirinya bisa bersifat tidak mungkin, atau mungkin, apapun yang tidak mungkin dalam dirinya tidak bisa menjadi ada (*maujūd*). Tuhan, yang esensi dan eksistensinya sama, adalah satu-satunya wujud yang niscaya (*wajib al-wujūd*) oleh dalam dirinya. Segala sesuatu selain Tuhan secara inheren dipengaruhi oleh kemungkinan. “Sesuatu yang mungkin” tidak pernah bisa melepaskan kemungkinannya dalam setiap tahap karirnya dan tidak pernah menjadi niscaya sendiri seperti Tuhan. Karena dalam setiap sesuatu yang mungkin, pasti ada dualitas atau bahkan kesenjangan tertentu antara esensi dan eksistensi mereka, tidak seperti Tuhan yang esensi-Nya sama dengan eksistensi-Nya, sehingga kesatuan sejati tercapai.

Benda yang mungkin pada gilirannya dibagi menjadi dua kelompok, yaitu:

1. Kelompok mungkin dalam dirinya, dibuat niscaya oleh wujud yang niscaya, seperti halnya substansi murni intelektual atau malaikat.
 2. Kelompok yang semata-mata mungkin tanpa ada hubungan dengan yang lain, seperti halnya substansi atau semesta.
- c. Pemilahan antara substansi (*jumhūr*) dan aksiden (*‘ardl*), bahwa wujud adalah prima falie yang terbagi ke dalam dua macam: satu yang disebut substansi dan yang lain aksiden. Menurut pemilahan ini, esensi bisa merupakan aksiden-aksiden atau substansi. Bahwa semua esensi yang tidak berada (inheren) alam sebuah obyek adalah substansi, dan semua esensi yang bersifat konstitutif dalam sebuah obyek adalah aksiden, dan katagori substansi ada tiga, yaitu: akal, jiwa dan jasad. Dengan pemilahan-pemilahan di atas, sebagai latar belakang, maka dengan mudahnya kita

membuktikan keberadaan Tuhan, yang menurut Ibnu Sina, merupakan “puncak dari semua spekulasi metafisika”. Dengan mengadakan hubungan kausal, yang dipinjam dari filosof Yunani, terutama Aristoteles.

Emanasi; Konsep Metakosmos Filosof Muslim

Kata emanasi, berasal dari bahasa Inggris emanation yang berarti proses munculnya sesuatu dari pemancaran, bahwa yang dipancarkan, substansinya sama dengan yang memancarkan. Sedangkan dalam filsafat, emanasi adalah: proses terjadinya wujud yang beraneka ragam, baik langsung atau tidak langsung, bersifat jiwa atau materi, berasal dari wujud yang menjadi sumber dari segala sesuatu yakni Tuhan, yang menjadi sebab dari segala yang ada karenanya setiap wujud ini merupakan bagian dari Tuhan.¹ Emanasi juga berarti: realitas yang keluar dari sumber (Tuhan, seperti cahaya keluar dari matahari).²

Dengan beremanasi itu *The One* tidak mengalami perubahan, emanasi itu terjadi tidak di dalam ruang dan waktu. Ruang dan waktu terletak pada tingkat yang paling bawah dalam proses emanasi. Ruang dan waktu adalah suatu pengertian tentang dunia benda. Untuk menjadikan alam, Soul mula-mula menghamparkan sebagian dari kekekalan-Nya, lalu membungkusnya dengan waktu. Selanjutnya energi-Nya bekerja terus, menyempurnakan alam semesta ini. Waktu berisi kehidupan yang bermacam-macam, waktu bergerak terus sehingga menghasilkan waktu lalu, sekarang, dan akan datang.³

Konsep emanasi merupakan konsep penciptaan sebagai hasil pancaran Tuhan. istilah emanasi ini berubah menjadi paham Emanasi, dimana istilah Emanasi dimulai oleh filsafat Plotinus (284-269). Yang lahir di Lykopolis (Mesir).⁴ Secara ringkas Plotinus adalah filosof pertama yang mengajukan teori penciptaan alam semesta.⁵ Yang kemudian muncul istilah Emanasi. Didalam teori penciptaan alamnya Plotinus, nampaknya mendapat pengaruh dari Plato.

¹ Mundiri, *Menumbuhkan Inovasi dan Kreasi Ilmiah*, dalam Jurnal Walisongo, (Edisi 36, Juli 1992 M/Muharram 1413 H), 42.

² Gerald Collins, S. J. dan Edward E Ferrugi, SJ, Kamus Teologi, (Yogyakarta: Kanisius, 1991), 69

³ Ahmad Tafsir, *Filsafat Umum (Akal Dan Hati Sejak Thlmes Sampai James)*, Bandung: PT Rosda Karya, Cet Keempat, 1994), 61

⁴ Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat 1*, (Yogyakarta: Kanisius, 1980), 66

⁵ Ahmad Tafsir, *Filsafat Umum* , 66

Sebenarnya konsep ini adalah dari filsafat Yunani yang di kenukakan oleh Plotinus¹. Dalam konsep Emanasi beranggapan bahwa segala yang lebih tinggi berkembang kepada yang lebih rendah; dari yang tak berakhir kepada yang berakhir sedemikian rupa, di mana pengaliran dari yang tak berakhir adalah secara bertahap menuju kebenaran yang berakhir. Sebenarnya konsep emanasi Plotinus merupakan konsep emansi yang masih sederhana, sementara para filosof muslim mengembangkannya dengan lebih rinci dengan berbagai hirarkinya.

Menurut Plotinus bahwa, Yang satu adalah semuanya, tetapi tidak mengandung di dalamnya satu pun dari barang yang banyak itu. Dasar daripada yang banyak tidak bisa yang banyak itu sendiri. Sebaliknya, yang satu itu adalah semuanya berarti bahwa yang banyak itu adalah padanya. Di dalam yang satu itu yang banyak itu belum ada, tetapi yang banyak itu akan ada. Sebab di dalamnya yang banyak itu tidak ada, yang banyak itu datang dari Dia. Oleh karena Yang satu itu sempurna, tidak mencari apa-apa, tidak memiliki apa-apa, dan tidak memerlukan apa-apa, maka keluarlah sesuatu dari Dia dan mengalir menjadi barang-barang yang ada.²

Yang Satu itu tidak dapat dikenal, sebab tidak ada ukuran untuk membandingkannya. Orang hanya dapat mengatakan, apa yang tidak sama dan serupa dengan Dia, tetapi tidak dapat dikatakan apa Dia. Pada dasarnya Yang Satu itu tidak dapat disebut, karena nama-nama Yang Satu, Yang Baik, berlainan dengan nama-nama yang lain, tidak berhubungan dengan Yang Asal, Yang Satu itu menunjukkan sesuatu yang negatif, yaitu tidak ada padanya yang banyak. Yang Baik menunjukkan apa artinya baik itu untuk makhluk yang lain, bukan apa itu baginya sendiri. Hanya satu saat yang positif yang tidak boleh tidak ada padanya, yaitu Yang Asal itu adalah permulaan dan sebab yang pertama dari segala yang ada.

Menurut Plotinus:

“Kalau terdapat zat yang kedua sesudah yang pertama, maka bagaimana cara keluarnya? Zat yang kedua ini adalah sinar yang keluar daripada Yang Pertama, sedang ia (Yang Esa) ini diam, sebagaimana keluarnya sinar berkelauan dari matahari, sedang matahari ini diam. Selama Yang Pertama ini ada, maka semua makhluk terjadi di kanan kirinya dan dari zat Nya timbullah suatu hakekat yang

¹ Dalam bukunya Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat 1*, Kanisius, Yogyakarta, 1980 disebutkan plotinus adalah Pendiri Aliran Neoplatonisme yang juga murid dari: Ammonius Sakka dari Aleksandaria (175-242 M)

² Mohammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani*, (Jakarta: Universitas Indonesia (UI-Press) Bekerjasama dengan Tintamas, Cet. Ke 3, 1986), 167

bertolak keluar. Hakekat ini sesuatu, dimana sesuatu ini keluar daripadanya”.¹

Dalam ajaran Plotinus Yang Satu itu adalah dalam keadaan sempurna, sebab itu bertambah banyak yang tidak sempurna hanya bisa terjadi dalam bertambah banyaknya yang berbagai rupa, pembagian dan perubahan-perubahan. Dari yang Satu tersebut muncul “mahluk” yang pertama, yaitu akal, dunia ide. Dari akal tadi muncul jiwa dunia, yang pada gilirannya melahirkan materi. Yang paling dekat dengan Tuhan, Yang Satu, ialah akal. Sebagai sesuatunya yang dihasilkan oleh Yang Satu, sudah tentu akal itu kurang sempurna, dan karena itu adalah ia suatu “yang banyak”. Tetapi “yang banyak” itu bukanlah yang banyak jumlahnya, malahan masih rapat hubungannya dengan Yang Satu. Pada akal yang tertinggi, yang pikirannya adalah kebenaran yang sempurna, yang dipikirkan itu tidak bisa dipisah dari yang memikirkan.

Dalam pemikiran Islam, Konsep emanasi hampir di kemukakan oleh mayoritas filosof muslim, di antaranya adalah Al-Farabi, Al-Kindi, Ibnu Miskawaih dan Ibnu Sina.

Terdapat perbedaan prinsip antara emanasi Plotinus dan Al-Farabi (juga filosof Islam lainnya). Bagi Plotinus alam bukan diciptakan tetapi dipancarkan atau melimpah dari Yang Satu, yang melahirkan paham panteisme (alam sama dengan Allah dan Allah sama dengan alam). Pada pihak lain ia (emanasi) juga mengindikasikan bahwa Yang Satu bersifat pasif dan lian yang bersifat aktif. Sedangkan emanasi Al-Farabi penekanannya Allah pencipta alam, cara penciptaannya secara emanasi. Dengan demikian Allah adalah Khalik dan alam adalah makhluk; antara keduanya terdapat perbedaan yang prinsipil. Pada pihak lain juga menunjukkan Allah bersifat aktif, bahkan selamanya demikian, sedangkan alam bersifat pasif.

Menurut Al-Farabi, Tuhan menciptakan alam ini melalui emanasi, dalam arti bahwa wujud Tuhan melimpahkan wujud alam semesta. Emanasi ini terjadi melalui *tafakkur* atau *ta’aqul* Tuhan menengani zat-nya yang merupakan prinsip dari hukum dan kebaikan semesta. Dengan kata lain, berpikirkannya Tuhan tentang zat-nya adalah sebab dari terciptanya alam ini. Artinya, bahwa Dia-lah yang memberi wujud kekal dari segala yang wujud.²

Al-Farabi, menjelaskan bahwa alam ini maujud karena Tuhan mengetahui

¹ A. Hanafi, M. A, *Filsafat Skolastik*, (Jakarta: Pustaka Alhusna, Cet. Kedua 1983), 61

² Al-Farabi, *al-Da’āwi al-Qalbiyah*, (Haidarabad: Dar al-Ma’ārif al-Usmāniyah, 1349 H.), 3-4

zatnya. Ia sendiri mengetahui bahwa dirinya menjadi dasar dari segala maujud ini. Wujud yang datang dari padanya tidak menambah kesempurnaannya karena datang dari padanya. Menurut dia Tuhan itu adalah Esa dan sempurna sekali. Karena Tuhan mengetahui diri-Nya maka keluarlah sesuatu dari pada-Nya dan yang mula-mula muncul dari pada-Nya adalah akal pertama. Akal pertama ketika berfikir tentang dirinya dan tentang Tuhan yang menjadi sumbernya, muncullah akal kedua dan langit pertama beserta jiwanya, dari pemikiran akal kedua terhadap dirinya serta terhadap Tuhan sebagai sumbernya muncullah akal ketiga dan langit kedua, demikian seterusnya sampai pada akal kesepuluh dan langit kesembilan dan beserta jiwanya.

Konsep *emanasi* Al-Farabi yang menjelaskan bahwa jika alam ini diciptakan dari tidak ada mengindikasikan pengertian bahwa adanya hubungan langsung dengan Allah yang Maha Esa. dengan alam yang beraneka sehingga dapat mengakibatkan perubahan pada zat Allah. Dari sini kemudian, Mu'tazilah mengatakan bahwa alam ini dijadikan Allah dari *ma'dūm* yang artinya *syai'un wa dzā'un wa 'ainun* (sesuatu, zat dan hakikat). Singkatnya, menurut mereka alam ini kadim karena ia telah ada lebih dulu dalam bentuk tertentu sebelum terwujud dalam kenyataan ini. Pada titik ini, teori emanasi Al-Farabi menemukan relevansinya. Ia menyatakan bahwa alam ini terjadi karena limpahan dari Yang Esa (the one).¹

Teori emanasi yang dicetus oleh al-Farabi bahwa Tuhan sebagai wujud I, dengan pemikirannya timbul wujud II yang mempunyai substansi yang disebut akal I yang tidak bersifat materi. Wujud II atau akal I ketika berfikir tentang Tuhan melahirkan wujud III atau akal II, ketika berfikir tentang dirinya melahirkan langit I. Wujud III atau akal II ketika berfikir tentang Tuhan melahirkan wujud IV atau akal III, ketika berfikir tentang dirinya melahirkan bintang-bintang. Wujud IV atau akal III, ketika berfikir tentang Tuhan melahirkan wujud V atau akal IV. Ketika berfikir tentang dirinya melahirkan Saturnus. Wujud V atau akal IV ketika berfikir tentang Tuhan melahirkan wujud VI atau akal V, ketika berfikir tentang dirinya melahirkan Yupiter. Wujud VI atau akal V ketika berfikir tentang Tuhan akan melahirkan wujud VII atau akal VI, ketika berfikir tentang dirinya melahirkan Mars. Wujud VII atau kal VI ketika berfikir tentang Tuhan melahirkan wujud VIII atau akal VII, ketika berfikir tentang dirinya melahirkan matahari, Wujud VIII atau akal VII ketika berfikir tentang

¹ Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, Cet. III, 1992), 38

Tuhan melahirkan wujud IX atau akal VIII, ketika berfikir tentang dirinya melahirkan Venus. Wujud IX atau akal VIII, ketika berfikir tentang Tuhan akan melahirkan wujud X atau akal IX, ketika berfikir tentang dirinya melahirkan Merkurius. Wujud X atau akal IX ketika berfikir tentang Tuhan akan melahirkan wujud XI atau akal X, ketika berfikir tentang dirinya melahirkan bulan. Dari akal X timbullah bumi, roh-roh dan materi dasar dari empat unsur yakni api, udara, air dan tanah.¹

Masing-masing akal yang berjumlah sepuluh itu mengatur satu planet, akal-akal ini adalah para malaikat dan akal kesepuluh, yang juga dinamakan akal *fa'al*, disebut dengan Jibril yang mengatur bumi.² Jadi ada sepuluh akal dan sembilan langit dari teori Yunani tentang sembilan langit (*sphere*) yang kekal berputar di sekitar bumi. Akal kesepuluh mengatur dunia yang ditempati manusia ini. Tentang *qidam* (tidak bermulanya) atau baharunya alam.

Dengan demikian filsafat emanasi Al-Farabi mencoba menjelaskan bagaimana yang banyak bisa timbul dari Yang Esa. Tuhan bersifat Maha Esa, tidak berubah, jauh dari materi, Maha Sempurna dan tidak berhajat pada apapun. Kalau demikian hakikat sifat Tuhan bagaimana terjadinya alam materi yang banyak ini dari yang Maha Satu. Emanasi seperti yang disinggung di atas merupakan solusinya bagi Al-Farabi³.

Sebagaimana Al-Farabi, Ibnu Sina juga menganut filsafat emanasi. Akan tetapi mereka berbeda dalam menetapkan objek pemikiran, yakni Allah dan dirinya. Sedangkan Ibnu Sina menetapkan tiga objeknya yakni Allah, dirinya, sebagai *wajib al-wujūd liḡhairihi*, dan dirinya sebagai *mumkin al-wujūd liḡātīhi*. Dari pemikiran tentang Allah timbul akal-akal dan pemikiran tentang dirinya sebagai wajib wujudnya timbul jiwa-jiwa, yang berfungsi sebagai penggerak planet-planet dan dari pemikiran tentang dirinya sebagai wajib wujudnya timbul planet-planet. Dengan demikian, di samping bersifat *qadīm*, yakni tidak bermula dalam waktu, juga bersifat kekal dan tidak hancur.

Sebagaimana Al-Farabi, Ibnu Sina Juga memiliki konsep emanasi yang hampr mirip, namun bagi Ibnu Sina, akal-akal itu melekat, dan akal kesepuluh yang mengatur bumi adalah jibril.⁴ Al-farabi berpendapat bahwa alam ini diciptakan melalui prinsip emanasi (pancaran dari Tuhan). Tuhan adalah Wujud Pertama yang immateri dan dari-

¹ Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme*, 27-28

² Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat.....* 19

³ Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme* 27

⁴ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspek, Jilid II* (Jakarta: UI Press, 1986), 60

Nya lan memancar segala yang ada, Ibnu Sina berpendapat bahwa akal pertama memiliki dua sifat; sifat *wajīb* wujud-nyasebagai pancaran dari Tuhan, dan sifat *mumkīn* wujudnya jika ditinjau dari hakikat dirinya atau *necessary by virtual of the necessary being an possible in essence*. Dengan demikian ia memiliki tiga obyek pemikiran, yakni Tuhan, diri-Nya sebagai *wajīb al-wujūd* dan dirinya sebagai *mumkīn al-wujūd*.¹ Dari pemikiran mengenai Tuhan, timbul akal-akal. Dari pemikiran tentang diri-Nya sebagai *wajīb al-wujūd*, muncul jiwa-jiwa. Dari pemikiran tentang diri-Nya sebagai *mumkīn al-wujūd*, tercipta lah langit-langit.² Dari Akal Pertama memancar Akal Kedua, jiwa dan langit Pertama; dan seterusnya hingga Akal Kesepuluh, jiwa dan bumi, dari Akal Kesepuluh memancar segala apa yang terdapat di bumi yang berada di bawah bulan, termasuk jiwa manusia. Akal Pertama adalah malaikat tertinggi dari Akal Kesepuluh adalah jibril.³

Jika kita perhatikan dengan seksama terdapat perbedaan mendasar antara emanasi Plotinus dan Al-Farabi (termasuk filaosof muslim lainnya), bagi Plotinus, alam bukan diciptakan tetapi dipancarkan atau melimpah dari Yang Satu, yang melahirkan paham panteisme (alam sama dengan Allah dan Allah sama dengan alam.) Pada pihak lain (emanasi) juga mengindikasikan bahwa Yang Satu bersifat pasif dan alam bersifat aktif. Sedangkan penekanan emanasi Al-Farabi adalah Allah Pencipta alam, dan cara penciptaannya secara emanasi. Dengan demikian Allah adalah Khalik dan alam adalah makhluk: antara keduanya terdapat perbedaan yang prinsip. Pada pihak lain juga menunjukkan Allah bersifat aktif, bahkan selamanya demikian, sedangkan alam bersifat pasif.

Konsep Ontologi dan Kosmologi Ibnu Sina

Ibnu Sina⁴ yang menjadi ontologi dari kajian terhadap wujud serta seluruh distingsi mengenai itu adalah yang menempati peran sentral alam pemikiran dan spekulasi-spekulasi metafisikanya. Hakikat sesuatu (*reality of thing*) tergantung pada

¹ Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme* 34

² Mustafa Galib, *Ibnu Sina*, (tt.; Dar al-Maktabah wa al-Hilal, 1979), 46

³ Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam* (Jakarta: Gaya Media Pratama, Cet. Ke IV, 2005), 28

⁴ Ibnu Sina bernama lengkap Abū ‘Alī al-Husayn bin ‘Abdullāh bin Sīnā. lahir pada 980 di Afsyahnah daerah dekat Bukhara, sekarang wilayah Uzbekistan (kemudian Persia, dan meninggal pada bulan Juni 1037 di Hamadan, Persia (Iran). Dikenal juga sebagai **Avicenna** di Dunia Barat

eksistensinya dan pengetahuan atas sebuah obyek pada puncaknya adalah pengetahuan terhadap status ontologisnya dalam rangkaian eksistensi universal yang menentukan seluruh atribut dan kualitasnya. Segala sesuatu di dalam semesta (*universe*), berdasarkan kenyataan bahwa ia ada (*exist*), dimasukkan ke dalam wujud (*being*)¹. Tapi, Tuhan, atau Wujud Murni (*pure being*), yang merupakan asal dan pencipta segala sesuatu, bukan merupakan bagian pertama dalam rantai yang berkesinambungan (*tasalsul*) dan karena itu tidak memiliki kontinuitas “subtansial” dan “horizontal” dengan wujud-wujud (*beings*) di dunia. Melainkan Tuhan lebih awal dari semesta dan bersifat transenden jika dikaitkan dengannya Ia adalah Tuhan sebagaimana dipahami dalam agama-agama Smitik. Ia adalah Tuhan yang tidak hanya sebagaimana diakui oleh kaum Muslim pengikut Ibnu Sina, tapi juga oleh para filosof Yahudi dan Kristen yang bersama-sama memiliki konsepsi umum tentang Ketuhanan Tertinggi dan yang seperti Ibnu Sina, mereformulasi ajaran-ajaran filsafat Yunani dalam tema-tema monoteistik.

Dalam masalah *wujūd*, Ibnu Sina memadukan pandangan Mutakallimin, Aristoteles dan Neo-Platonisme, sehingga menjadi suatu metode tersendiri dalam menganalisis *wujūd*. Ia juga sepaham dengan pendahulu sekaligus gurunya Al-Fârâbî bahwa *al-wujūd* bersifat emanasiositis yaitu dari Tuhanlah kemaujudan yang mesti adanya.² Menurut Ibnu Sina sifat *wujūd*-lah yang terpenting dan mempunyai kedudukan di atas segala sifat yang lain termasuk esensi (*māhiyyah*). Esensi, menurut Ibnu Sina terdapat dalam akal, sedangkan *wujūd* terdapat di luar akal. *Wujūd*-lah yang membuat tiap esensi yang dalam akal mempunyai kenyataan di luar akal. Tanpa *wujūd* maka esensi tidak besar artinya, oleh karena itu *wujūd* lebih penting dari esensi.³ Wujud dalam filsafat Ibn Sina senantiasa berarti “keberadaan sesuatu” atau “ke-nyataan sesuatu”, bukan sesuatu yang ada dan nyata itu sendiri.

Dan konsep emanasi Ibnu Sina, Ibnu Sina berpendapat bahwa dari Tuhanlah kemaujudan yang mesti mengalir intelegensi pertama, sendiri karena hanya dari yang tunggal. Yang mutlak, sesuatu dapat mewujud. Namun sifat intelegensi pertama itu tidak selamanya mutlak satu, karena ia bukan ada dengan sendirinya, ia hanya mungkin

¹ Sayyed Hossein Nasr, *Tiga Madzhab Utama Filsafat Islam*, (Jogjakarta: IRCiSoD, 2006), 52

² M.M, Syarif, 1989. *Para Filosof Muslim*. (Bandung: Mizan, Cet. ke-2, 1989), 103.

³ Harun Nasution, 1978. *Filsafat dan Mistisisme.....*, 39

dan kemungkinannya itu diwujudkan oleh Tuhan berkat kedua sifat itu, yang sejak saat itu melingkupi seluruh ciptaan di dunia, intelegensi pertama memunculkan dua kemaujudan yaitu:

1. Intelegensi kedua melalui kebaikan ego tertinggi dari adanya aktualitas, dan
2. Lingkungan pertama dan tertinggi berdasarkan segi terendah dari adanya kemungkinan alamiahnya.

Dua proses pemancaran ini berjalan terus sampai mencapai intelegensi kesepuluh yang mengatur dunia ini, yang oleh kebanyakan filosof mungkin disebut malaikat jibril.¹ Jika dikombinasikan antara essensi dengan wujud, dapat kita pahami sebagai berikut:

1. Essensi yang tidak dapat memiliki wujud. Hal ini yang disebut oleh Ibnu Sina *mumtani*' yaitu sesuatu yang mustahil berwujud.
2. Essensi yang boleh memiliki wujud dan boleh pula tidak memiliki wujud. Ini yang disebut dengan *mumkin* yaitu sesuatu yang mungkin berwujud, namun mungkin pula tidak berwujud. Misalnya adalah alam ini yang pada mulanya tidak ada, kemudian ada dan akhirnya akan ditiadakan lagi.
3. Essensi yang mesti memiliki wujud, essensi tidak bisa dipisahkan dari wujud. Essensi dan wujud adalah sama atau satu. Essensi tidak dimulai oleh tidak berwujud dan kemudian berwujud, sebagaimana halnya dengan essensi dalam kategori kedua, namun essensi yang mesti dan wajib memiliki wujud selamanya. Yang serupa ini mesti berwujud, (*Wajibul Wujūd*) yaitu Tuhan.²

Pada prinsipnya struktur dan sistem penciptaan emanasi antara Ibnu Sina dengan Al-Farabi sama, termasuk juga obyek *ta'aqqul* Allah Yang Esa (*al-wāḥidah lā yasduru anhu illā wāḥid*, dari Yang Satu hanya muncul satu), namun mereka hanya berbeda dalam menetapkan obyek pemikiran akal-akal. Penciptaan berdasarkan konsep Ibnu Sina juga menghasilkan sepuluh akal dan sembilan planet serta satu bumi. Sembilan akal mengurus sembilan planet dan Akal Kesepuluh mengurus Bumi, berbeda dari pendahulunya, Al-Farabi, bagi Ibnu Sina masing-masing jiwa berfungsi sebagai penggerak satu planet, karena akal (immateri) tidak bisa langsung

¹ Harun Nasution, 1978. *Filsafat dan Mistisisme*....., 33-34

² Harun Nasution, 1978. *Filsafat dan Mistisisme*....., 40

menggerakkan planet yang bersifat materi.¹

Ibnu Sina berpendapat bahwa setiap yang mungkin adalah entitas yang tersusun (*zawj takbīn*) dari sepasang wujud dan quiditas², berdasarkan hal ini perbedaan antara Tuhan dengan makhluk-Nya bukan dalam keqadiman dan kebaruan sebagaimana yang di gagas oleh para teolog, namun dalam keniscayaan (*wujūd*) dan kemungkinan (*imkān*), yakni Tuhan tidak memiliki sebab dan sebaliknya, makhluk memiliki sebab, sehingga ketiadaan sebab merupakan aspek pembeda Tuhan dengan makhluknya. Hubungan antara dua macam realitas ini berdasar pada sistem kausalitas, yakni alam material adalah produk perwujudan dari alam akal.

Berdasarkan argumen-argumen asas tauhid, realitas bersandar pada instansi obyektif (*misdāq*), sementara realitas obyektif apa saja yang merupakan entitas ciptaan adalah realitas mungkin. Realitas-realitas mungkin ini selanjutnya menjadi dua macam; *pertama*; realitas abstrak (*mujarrad*) atau immaterial yang tidak memiliki materi, ruang dan waktu. Realitas-realitas abstrak juga biasa disebut alam akal. *Kedua*; realitas material (*māddi*) yang memiliki aspek-aspek waktu dan tempat. Relitas-realitas semacam ini biasa disebut dengan alam indrawi.

Dalam pembuktian Wujud Tuhan, Ibnu Sina cukup mengambil satu dalil pokok, yaitu dengan mengemukakan konsep “*Wujūdiyah*”. Meskipun tidak dipungkiri bahwa makhluknya juga dapat menjadi bukti atas wujudnya. Kata “*Wujūdiyah*” berasal dari bahasa arab “*Wujūd*” yang berarti “ada”. Dalam cara ini, dia membuat sebuah distingsi antara “makhluk” dan “ada”.³ Menurut Ibnu Sina Tuhan adalah satu-satunya pengetahuan murni dan kebaikan murni, dan adanya sebagai “*Wājibul Wujūd*” (tidak bisa tidak, Tuhan pasti ada).⁴ Ia menyampaikan konsep ini setelah pembagian rasional mengenai soal “*Wujūd*” (ada) menjadi “*Mumtani*”, “*Mumkin*”, dan “*Wajib*”. Meskipun bukan Ibnu Sina sendiri yang sepenuhnya mengemukakan konsep ini, namun sekurang-kurangnya dalam konsep ini, ia dapat dipandang mempunyai keistimewaan tersendiri.

¹ T.J. De Boer, *Tarikh Al-Falsafah fi al- Islam*, terj. Ke Arab oleh Muhammad Abdul Hādī Abu Zaydah, (Kairo: Lajnah al-Ta’lif wa al-Tarjamah wa al-Nasyr, 1962) 163-4; Harun Nasution, *Akal dan Wahyu Dalam Islam*, 12

² Ibnu Sina, *al-Ilāhiyyāt*. Dalam Makalah *al-Syifā*. Makalah 8, Pasal 4 (Qom: Library of Ayatulloh al-Mar’asyi)

³ Omar Amin Hoessin, *Filsafat Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, T.t). 120

⁴ Tarsan Hamin Rois, *Filsafat Umum*, (Surabaya: Kopmafush, IAIN, 1986), 49.

Mumtani', adalah mahiyah yang tidak bisa wujud dalam alam raya ini. Tegasnya sesuatu yang mustahil wujud, seperti adanya kosmos lain disamping kosmos kita ini. *Mumtani' al-Wujūd* adalah esensi yang tidak dapat mempunyai wujud. (*terlarang*).¹ *Mumkin*, adalah *māhiyyah* yang bisa mempunyai wujud. Tegasnya, sesuatu yang mungkin berwujud, tetapi mungkin pula tidak berwujud. Contohnya, hewan, tumbuhan, dan lain-lain yang *māhiyyah* nya boleh mempunyai wujud dan boleh tidak. Contoh lain adalah alam raya ini yang semula tidak ada menjadi ada dan akhirnya hancur menjadi tidak ada lagi. *Wajib* adalah *māhiyyah* yang tidak dapat dipisahkan dari wujudnya atau mahiyah yang tidak boleh tidak mesti mempunyai wujud. Keduanya adalah sama dan satu. Di sini mahiyah tidak dimulai oleh tidak wujud dan kemudian berwujud, sebagaimana halnya mahiyah dalam kategori mungkin, tetapi mahiyah (*esensi*) wajib mempunyai wujud selama-lamanya. Inilah yang disebut *necessary being*, wujud yang mesti ada, yakni Tuhan. *Wajibul Wujūd* adalah yang mewujudkan *Mumkinul Wujūd* atau yang menjadi sebab bagi segala wujud lain.² Tiap yang ada pasti mempunyai esensi (*Mahiyah, Quiddity*) di samping *Wujūd*. Diantara *Wujud* dan *Mahiyah, Wujūdlah* yang lebih penting, karena *Wujūdlah* yang membuat *Mahiyah* menjadi ada dalam kenyataan. *Mahiyah* hanya terdapat dalam pikiran atau akal, sedang *Wujūd* terdapat dalam alam nyata, di luar pikiran atau akal.³

Ibnu Sina dalam menjelaskan konsep *wajib al wujūdnya* ini lebih dalam lagi membaginya menjadi dua kategori, yakni *wajib al wujūd bi dzātihi* dan *wajib al wujūd bi ghairihi*. Kategori yang pertama ialah yang wujudnya dengan sebab zatnya semata, mustahil jika tidak ada atau wujud yang sama sekali mungkin tanpa ada sifat niscaya yang dipasangkan padanya.⁴ Kategori yang kedua ialah wujudnya terikat dengan sebab adanya sesuatu yang lain di luar zatnya, dalam hal ini Allah. Jelaslah masuk dalam kategori yang pertama karena mustahil Allah memerlukan sesuatu untuk wujud-Nya. Allah-lah asal dari semua yang ada.

Yang dimaksud dengan "*Wājibul Wujūd Bidzātihi*" (wajib ada dengan zatnya) ialah sesuatu yang adanya itu tidak tergantung dengan adanya sebab yang lain, dan

¹ Sayyed Hussein Nasr, *Tiga Pemikir Islam*, (Jogjakarta: IRCiSoD, 2006), 24

² Harun Nasution, *Filsafat Agama*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1983), 57-8.

³ Jawasun, *Falsafah Ibnu Sina: Wa at Tsāruhumā fi Urūwiyah Khilāli Alqurūni al Wusthā*, (Kairo: Darul 'Ilmi, 1995), 29

⁴ Sayyed Hossein Nasr, *Tiga Madzhab Utama*, 57

karena itu pula *Wajībul Wujūd Bidzātihi* ini hanya khusus mengenai Tuhan saja. Khusus untuk *Wajībul Wujūd Bidzātihi* Ibnu Sina memakai istilah *al-Mabda al-Awwal* atau *Awwal*.¹

Yang dimaksud dengan *Wajībul Wujūd Bighairihi* (wajib ada dengan yang lainnya) ialah sesuatu yang adanya itu berasal dari Sesuatu benda lain dari pada zatnya sendiri hal ini meliputi semua makhluk. Misalnya: hasil dari penjumlahan antara 4 dan 2 adalah 6, jadi adanya 6 adalah hasil dari adanya 4 dan 2. Seperti juga keadaan kebakaran, tidak mungkin ada kebakaran tanpa adanya api dan benda yang terbakar. Jika api dan benda yang terbakar itu tidak bersama-sama tidak mungkin ada kebakaran.

Sementara *Mumkinul Wujūd* dibagi menjadi, *Mumkinul Wujūd Bidzātihi* (mungkin wujud dengan zatnya) dan *Mumkinul Wujūd Bighairihi* (mungkin wujud dengan lainnya). Yang dimaksud dengan *Mumkinul Wujūd Bidzātihi* adalah sesuatu yang terbayang adanya dan tidak adanya bukan karena yang lain. Jadi sama atau disebut juga *Wajībul Wujūd bighairihi*, yaitu sesuatu yang terbayang adanya dan tidak adanya karena zatnya sendiri bukan karena yang lain.

Yang dimaksud dengan *Mumkinul Wujūd Bighairihi* ialah sesuatu yang terbayang karena atau sebab adanya yang lainnya. Misalnya, adanya manusia yang terlahir di dunia dikarenakan mungkin adanya pembuahan antara sperma dan ovum. Atau mungkin suatu pohon apel adalah sebab dari adanya apel yang jatuh ke tanah. Di samping itu *Mumkin* juga dibagi kepada *abādiyah* dan *hāditsah* (baru), atau *khālidah* dan *fāniyah*.²

Ibnu Sina berpendapat bahwa dari Tuhanlah kemaujudan yang mesti mengalir intelegensi pertama, sendiri karena hanya dari yang tunggal. Yang mutlak, sesuatu dapat mewujudkan. Namun sifat intelegensi pertama itu tidak selamanya mutlak satu, karena ia bukan ada dengan sendirinya, ia hanya mungkin dan kemungkinannya itu diwujudkan oleh Tuhan berkat kedua sifat itu, yang sejak saat itu melingkupi seluruh ciptaan di dunia, intelegensi pertama memunculkan dua kemaujudan yaitu:

1. Intelegensi kedua melalui kebaikan ego tertinggi dari adanya aktualitas, dan
2. Lingkungan pertama dan tertinggi berdasarkan segi terendah dari adanya

¹ Poerwantara, A. Ahmad, M.A Rosali, *Seluk Beluk Filsafat Islam*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1994), 147.

² Sayyed Husein Nasr, *Tiga Pemikir Islam: Ibnu Sina, Suhrawardi, Ibnu Arabi*, 25.

kemungkinan alamiahnya.

Dua proses pemancaran ini berjalan terus sampai mencapai intelegensi kesepuluh yang mengatur dunia ini, yang oleh kebanyakan filosof mungkin disebut malaikat jibril.¹

Dibagian lain mengenai wujud Ibnu Sina berpendapat bahwa hakikat sesuatu (*reality of thing*) tergantung pada eksistensinya dan pengetahuan atas sebuah obyek pada puncaknya adalah pengetahuan terhadap status ontologisnya dalam rangkaian eksistensi universal yang menentukan seluruh atribut dan kualitasnya. Segala sesuatu di dalam semesta (*universe*), berdasarkan kenyataan bahwa ia ada (*exist*), dimasukkan ke dalam wujud (*being*). Tapi, Tuhan, atau Wujud Murni (*pure being*), yang merupakan asal dan pencipta segala sesuatu, bukan merupakan term pertama dalam rantai yang berkesinambungan dan karena itu tidak memiliki kontinuitas “*substantial*” dan “*horizontal*” dengan wujud-wujud (*beings*) di dunia.² Melainkan Tuhan lebih awal dari semesta dan bersifat transenden jika dikaitkan dengannya Ia adalah Tuhan sebagaimana dipahami dalam agama-agama Tradisi Ibrahim. Ia adalah Tuhan yang tidak hanya sebagaimana diakui oleh kaum Muslim pengikut Ibnu Sina, tapi juga oleh para filosof Yahudi dan Kristen yang bersama-sama memiliki konsepsi umum tentang Ketuhanan Tertinggi dan yang seperti Ibnu Sina, mereformulasi ajaran-ajaran filsafat Yunani dalam terma-terma monoteistik.

Maka teori ketuhanannya Ibnu Sina, membedakan wujud dari esensi dan menetapkan bahwa wujud sesuatu bukan merupakan bagian dari esensinya. Kita bisa membayangkannya tanpa bisa mengetahui ia ada atau tidak. Sebab, wujud merupakan salah satu aksidensia bagi substansi bukan sebagai unsur pengadanya. Prinsip demikian berlaku bagi Yang Maha Esa SWT, yang wujudnya tidak berpisah dari substansinya.

Dalam penjelasan lain, bahwa makhluk dijadikan dan wujudnya bergantung pada wujud Tuhan, sebagai sebab dari segala yang berwujud selain Tuhan. Yang berwujud selain Tuhan tak akan memiliki wujud, sekiranya Tuhan tidak ada. Tuhanlah sebenarnya yang memiliki wujud hakiki. Yang dijadikan hanya memiliki wujud yang bergantung pada wujud di luar diri-Nya yaitu Tuhan. Dengan demikian yang mempunyai wujud sebenarnya hanyalah Tuhan dan wujud yang dijadikan ini

¹ H. A. Mustofa, *Filsafat Islam*, (Bandung: Pustaka Setia, 2004), 190-191.

² Sayyed Hossein Nasr, *Tiga Madzhab*, 52.

hakekatnya bergantung pada wujud Tuhan. Yang dijadikan sebenarnya tidak mempunyai wujud.¹

Berdasarkan jalan pikiran semacam ini, Ibnu Sina menyimpulkan bahwa kita tidak membutuhkan pembuktian yang panjang untuk menetapkan eksistensi Allah. Kita cukup mengetahui zat-Nya sekaligus. Bukti ontologis ini lebih bersifat metafisik dibandingkan fisik.² Ibnu Sina menganggap Tuhan adalah sebab yang *efficient* dari alam. Dengan kata lain, Ibnu Sina memandang hubungan sebab akibat dan betapakah sebab itu, datang pula Tuhan sebagai sebab. Tuhan bertindak dalam alam yang bergerak terus-menerus dalam wujud yang ada, sebagai sebab dirinya sendiri atau dibutuhkan oleh yang lain.³

Di sisi lain pemahaman mengenai Tuhan dan Perbuatan Tuhan, Ibnu Sina terpengaruhi Mutakallimin, namun setidaknya terdapat perbedaan antara pemikiran Ibnu Sina dengan Mutakallimin. Sebagaimana yang dikemukakan mutakallimin antara qadim dan baharu lebih sesuai dengan pemahaman kalam tentang Tuhan yang menjadikan alam menurut kehendak-Nya. Sementara argumen Ibnu Sina sedikit terpengaruh filsafat Yunani, bahwa Konsep Tuhan yang tunduk dibawah kemestian, sehingga perbuatan-Nya, telah ada sekaligus sejak *azali*.

Di sisi lain, sebagaimana al-Farabi, Ibnu Sina juga menganut filsafat penciptaan secara emanasi. Pada prinsipnya struktur dan sistem penciptaan emanasi mereka sama, termasuk juga objek *ta'qqul* Allah Yang Esa; dari Yang Satu, hanya muncul satu), namun mereka hanya berbeda dalam menetapkan objek pemikiran akal-akal. Bagi Al-Farabi akal-akal mempunyai dua objek pemikiran (*ta'qqul*), yakni Allah dan dirinya, sedangkan Ibn Sina menetapkan tiga objeknya, yakni Allah sebagai *wājib al-wujūd lizātihi*, dirinya sebagai *wājib al-wujūd lighairihi* dan dirinya sebagai *mumkin al-wujūd*. Dari pemikiran (*ta'qqul*) tentang Allah sebagai *wājib al-wujūd lizātihi* timbul akal-akal, dari pemikiran (*ta'qqul*) tentang dirinya sebagai *wājib al-wujūd lighairihi* timbul jiwa-jiwa, yang berfungsi sebagai penggerak planet-planet dan dari pemikiran (*ta'qqul*) tentang dirinya sebagai *mumkin wujūd* timbul planet-planet.

¹ Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme*, 94

² Ibrahim Madkour, *Aliran dan Teori Filsafat Islam*, Penerjemah. Yudian Wahyudi Asmin, (Jakarta: Penerbit Bumi Aksara, 2004), 120-121

³ Hamzah Ya'kub, *Filsafat Agama: Titik Temu Akal Dengan Wahyu*, (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1992), 42

Konsep penciptaan emanasi Ibnu Sina juga menghasilkan sepuluh akal dan sembilan planet serta satu bumi. Sembilan akal mengurus sembilan planet dan Akal Kesepuluh mengurus bumi. Berbeda dengan pendahulunya, al-Farabi, bagi Ibn Sina masing-masing jiwa berfungsi sebagai penggerak satu planet, karena akal (imateri) tidak bisa langsung menggerakkan planet yang bersifat materi.

Simpulan

Permasalahan relevansi dan otentisitas argumentasi wujud Tuhan yang dikemukakan oleh beberapa filosof muslim adalah bukan persoalan yang perlu diragukan lagi. Anggapan bahwa argumentasi mengenai wujud Tuhan yang dikemukakan filosof muslim sekedar pengulangan atas argumentasi wujud yang telah ada yang dikemukakan oleh para filosof Yunani seperti Xenophanes, Plato, Socrates, Aristoteles, Plotinus atau yang lainnya adalah tidak benar. Filosof muslim mampu mengembangkan teori-teori Yunani yang sederhana tersebut menjadi bagian penting dan menjadi prestasi terbesar dalam pemikiran ketuhanan dengan meletakkan fondasi dan struktur argumentasi yang jelas. Argumentasi ontologi dan kosmologi Ibnu Sina, Emanasi Al-Farabi dan Ibnu Sina mampu memberikan jawaban dan argumen atas konsep wujud.

Daftar Pustaka

- Al-Quran dan Tarjamah*, Departemen Agama RI.
- Atiyeh, George. N, *Al-Kindi: The Philosopher Of The Arab*, Rawal Pindi: Islamic Research Institue, 1996.
- Boer, T.J. De, *Tarikh Al-Falsafah fi al- Islam*, terj. Ke Arab oleh Muhammad Abdul Hādī Abu Zaydah, (Kairo: Lajnah al-Ta’lif wa al-Tarjamah wa al-Nasyr, 1962.
- Collins, Grald, S. J. dan Edward E Ferrugi, SJ, *Kamus Teologi*, Yogyakarta: Kanisius, 1991.
- Davies, Paul, *The Mind of God*, New York: Orion Prodections, 1992.
- Daudy, Ahmad, *Kuliah Filsafat Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, Cet. ke-3, 1992.
- Fakhrī, Madjīd, *A History of Islamic Philosophy*, cet. II, New York: Columbia University Press, 1983.
- , *Sejarah Filasfat Islam Sebuah Peta Kronologis*, terj. Zainul Am, Bandung, Mizan, 2001.
- Hanafi, Ahmad, MA, *Pengantar Filsafat Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, Cet. Ke-6, 1996.
- , *Theologi Islam*, Jakarta : Bulan Bintang, 1974.
- Hatta, Muhammad, *Alam Pikiran Yunani*, Jakarta: Universitas Indonesia Press, Cet. Ke 3, 1986.
- Hoesin, Omar Amin, *Filsafat Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, T.th.
- Hossein Nashr, Sayyed, *Mulla Shadra Commemoration*, Tehran: Imperial Traminan Academy of Philofofi, 1978.
- , *Tiga Madzhab Utama Filsafat Islam*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2006.
- , *Tiga Pemikir Islam: Ibnu Sina, Suhrawardi, Ibnu Arabi*. Bandung: Risalah, 1986.
- Madkour, Ibrahim. *Filsafat Islam: Metode dan Penerapan Bagian I*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, Cet. Ke-3, 1993.
- , *Aliran dan Teori Filsafat Islam*, Penterjemah. Yudian Wahyudi Asmin, Jakarta: Bumi Aksara, 2004.
- Mundiri, *Menumbuhkan Inovasi dan Kreasi Ilmiah*, dalam Jurnal Walisongo, Edisi 36, Juli 1992 M/Muharram 1413 H.
- Nasution, Harun. *Falsafat Agama*, cet. VIII, Jakarta: Bulan Bintang.1991.
- , *Falsafah Dan Mistisisme Dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1990.
- , *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspek, Jilid II*, Jakarta: UI Press, 1986.
- Sina, Ibnu, *al-Ilāhiyyāt*. Dalam Makalah *al-Syifa*. Makalah 8, Pasal 4, Qom: Library of Ayatulloh al-Mar’asyi, t.th.

Syarif, M. M., MA (ed), *Para Filosof Muslim*, Bandung: Mizan, Cet. Ke 1, 1998.

----- . *Para Filosof Muslim*. Bandung: Mizan, Cet. ke-2, 1989.

Tafsir, Ahmad, *Filsafat Umum*. Bandung: Remaja Rosdakarya. 1990.

Ya'kub, Hamzah, *Filsafat Agama: Titik Temu Akal Dengan Wahyu*, Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1992.