

FISIKA ATOM SEBAGAI BASIS FILOSOFIS ILMU DALAM PERSPEKTIF AL-GHAZALI

Imron Mustofa

*Sekolah Tinggi Agama Islam YPBWI Surabaya
stofa1987@gmail.com*

Abstrak

Diskusi tentang atom tidak selalu berbicara ilmu fisika modern. Al-Ghazali seorang filsuf Muslim pada abad ke-12 silam telah jauh mendalami hal ini. Bahkan, atom dijadikannya sebagai konsep dasar ilmu hakiki yang mampu menyingkap hakikat objek pengetahuan, yang pada zamannya mampu menggoncang kemapanan hegemoni filsafat Helenisme di dunia Islam. Secara konseptual, hakikat atom hanya ada dalam pikiran karenanya wujud darinya baru terlibat ketika ada aksiden yang menempel padanya. Implikasi dari itu, akan melahirkan suatu pola pikir yang tidak hanya bersandar pada realitas empiris-rasionalis belaka sebab setidaknya ada lima hierarki realitas yang ada; essential, sensory, imaginal, conceptual dan similar existence. Adanya lima hal itu secara tidak langsung telah mengidentifikasi lima tingkatan filter bagi "sesuatu" dapat dikatakan logis. Dengan kata lain, apa yang secara esensial (objektif) benar belum tentu dapat diterima kebenarannya melalui perspektif subjektif seseorang. Begitu juga dengan apa yang digambarkan pikiran kita dapat diterima secara konseptual (rasio) ataupun secara empiris. Untuk itu kebenaran yang hakiki bagi al-Ghazali tidak hanya sebatas konseptual ataupun imajinal belaka, namun merupakan suatu kebenaran yang dibimbing wahyu (al-hudūriy), yang mampu mencakup kelima realitas di atas, bukan semata hasil olah pikir (al-husūliy). Hal terakhir ini pulalah yang selama ini menjadi andalan para filsuf Helenisme.

[The discussion about atom doesn't always talk about physics. Al-Ghazali as one of Muslim philosopher in past 12th century has been profound talk about it. Moreover, the atom is being modified as the basic concept of true science, unveils the reality of the object of science. Which in its day has been able to shake up the established hegemony of Greek philosopher on the Islamic world. From the philosophical point of view, what al-Ghazali builds—conceptually, we may assert that he is enthusiastically want to emphasize that the reality of atom “is only in the mind”, hence its physical embodiment is only able to be seen by the presence of “accident” adhere to. Logically, it will cause a way of thinking to occur, not simply be based on empiric-rational reality, but rather on five hierarchy of existences; essential, sensory, imaginal, conceptual and similar existence. Those fives indirectly identify five standards of filter for “thing” can be classified as “logic”. It means the thing which is essentially (objectively) true, in definitively is accepted as so from subjective angle. Indeed, what we think as valid, is unabsolutely will be accepted from conceptual (ratio) and empirical point of view. That's why, the reality of truth -according to al-Ghazali, is not purely based on the conceptual or imaginal angle, but a divine guided truth (al-hudūrīy). It encompasses all those five realities, not only as the product of thought (al-husūliy). In short, what al-Ghazali offers is an integrated point of view, to understand the existing reality, using unseparated way, unites between methods of deductive and inductive, rational and empirical and so on.]

Kata kunci: *Atom, Realitas, Aksiden, Mi'yār, Eksistensialisme*

Pendahuluan

Dalam dunia filosofis, diskursus tentang realitas (*al-haqīqah; wujud*) menempati posisi penting untuk dikaji secara mendalam. Darinya diskusi ontologi menjadi berkembang luas sehingga melahirkan dua kelompok aliran pemikiran besar; eksistensialisme dan esensialisme. Perbedaan keduanya telah melahirkan perdebatan yang krusial satu sama lainnya. Sebut saja al-Ghazali sebagai salah satu tokoh yang berafiliasi eksistensialis. Melalui kritiknya terhadap *mantiq* filsuf yang berkembang masif pada zamannya telah menempatkannya pada posisi yang diklaim

oleh tidak sedikit kelompok, sebagai aktor utama kemunduran sains dalam dunia Islam, meskipun banyak juga yang menilai sebaliknya.

Bagaimana bentuk sikap kritis al-Ghazali terhadap pemikiran para filsuf dapat kita jumpai melalui beberapa karyanya, salah satunya *Mi'yār al-'Ilmi* yang merupakan salah satu karya tulis al-Ghazali yang bertemakan filsafat, atau tepatnya edisi lanjutan dari *Tabāfut al-Falāsifah*. Kitab ini lahir sebagai interpretasi model “pisau” *mantiq* yang mendasari kritik tajam al-Ghazali atas pemikiran filsuf. Salah satu poin menarik yang melandasi logika al-Ghazali adalah bagaimana ia memakai terma atom (Arab: *jamhar*) secara intens sebagai prinsip utama dari wujud alam semesta. Seperti halnya *al-kaif*, *al-kam* dan *al-mudāf*; atom merupakan salah satu elemen penyusun dari *al-mawjūdāt al-mumkināt*.¹

Oleh karena fungsinya sebagai penjelas *Tabāfut al-Falāsifah*, yang berisikan kritikan logika berpikir para filsuf paripatetik maka pertanyaannya adalah, apakah kajian al-Ghazali terhadap terma ini memiliki perbedaan dari para pendahulunya seperti Ibn Sina, al-Farabi ataupun filsuf lain sebelumnya; baik dari segi metode, prinsip dasar dan pemaknaan? Untuk itu, tulisan ini ingin mengelaborasi lebih mendalam tentang prinsip-prinsip atom dari perspektif al-Ghazali; khususnya dalam beberapa bukunya seperti *Mi'yār al-'Ilmi*, *Mabk al-Nazar fī al-Mantiq* dan *al-Mustasfā*. Untuk itu, penulis ingin memulai pembacaan *Mi'yār al-'Ilmi* yang berkaitan dengan atom, dimulai dengan menyajikan beberapa pandangan para cendekiawan dalam memaknai pengertian istilah tersebut.

Terminologi Atom

Secara leksikal, atom dalam bahasa Arab disebut *jamhar*. Jika dikatakan *jamhar al-shai'i* hal ini berkonotasi hakikat atau *dzat* suatu hal, atau biasa disebut juga *mābiyah*.² Dalam bahasa Yunani atom disebut sebagai *átomo* (*átomo*), bermakna “tidak dapat dipotong.” Artinya, secara

¹ Abu Hamid al-Ghazali, *Mi'yār al-'Ilmi* (Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1961), h. 312.

² Ibrahim Mustafa, et al., *al-Mu'jam al-Wasīf*, Juz 1 (t.t.p.: Dār al-Da'wah: t.t.), h. 149.

kebahasaan atom merupakan suatu partikel penyusun semua materi, berukuran sangat kecil dan tidak dapat dibagi lagi.

Jika kita kaji lebih jauh, sinonim lain dari atom dalam bahasa Inggris disebut *substance* (substansi).³ Dalam istilah Latin *substance* dibangun dari “sub” dan “*stare*,” yang masing-masing berkonotasi “di bawah” dan “berdiri ataupun berada.” Jika dikolaborasikan akan membentuk “*substantia*” yang bermakna hakikat; bahan dasar dari segala sesuatu. Selain *substance* ada juga istilah Yunani yang merujuk hal ini, yaitu *hypostasis*; *hypo* artinya “di bawah,” *bitasthai* “berdiri;” artinya sesuatu yang berdiri pada posisi dasar segala hal.⁴ Oleh karena itu baik *substance*, *substantia*, *hypostasis* ataupun *māhiyah* kesemuanya bermakna sama, yaitu sesuatu yang berdiri sendiri dan berada dalam posisi paling dasar dari segala fenomena. Untuk lebih jelas, dalam *The New International Webster’s Comprehensive Dictionary of English Language* substansi diartikan sebagai, “*The essential nature that underlies phenomena; the permanent cause underlying outward manifestation; that in which qualities or attributes inhere.*”⁵ Terjemahan bebasnya, substansi merupakan suatu sifat esensial yang mendasari fenomena; sifat permanen yang mendasari manifestasi lahiriah; di mana kualitas atau sifat melekat. Sifat atau kualitas dalam istilah filsuf disebut dengan ‘*arad*’ (aksiden)

Jauh sebelum John Dalton seorang fisikawan Barat mengenalkan teori atomnya pada tahun 1807, istilah atom yang dalam bahasa Arab disebut *jawhar* telah menjadi perbincangan para filsuf. Aristoteles misalnya, ia menyebut atom sebagai *ousia*, atau *hypokeimenon*,⁶ dalam istilahnya bermakna “*what of a thing*,” yaitu ke-apa-an dari suatu hal. Dari pihak Muslim, al-Ghazali misalnya, mengartikan atom, sebagai *‘ibārah mā laysa fī mandū’in*; atau ungkapan tentang sesuatu yang tidak melekat pada

³ *Ibid.*

⁴ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2005), h. 1051.

⁵ *The New International Webster’s Comprehensive Dictionary of English Language*, (t.t.p.: Trident Press International, 1996), h. 1250.

⁶ Aristoteles, *The Metaphysics Books I-IX*, terj. Hugh Tredennick (London: Harvard University Press, 1933), h. 311.

sesuatu.⁷ Dalam konotasi lain atom merupakan suatu hal yang berdiri dengan sendirinya, singkat kata atom adalah substansi segala sesuatu.

Seperti halnya para filsuf pada umumnya, al-Ghazali tidak menafikan pengertian kebahasaan yang mereka suguhkan. Hal ini tampak dari bagaimana ia mengartikan atom sebagai “*al-manjūd lā fī al-mawḍūʿ*,” alias sesuatu yang “ada” dengan tidak melekat pada ada-nya sesuatu yang lain.⁸ Di sini menunjukkan bahwa al-Ghazali tidak berseberangan dengan beberapa pendapat di atas. Pendek kata dapat kita katakan bahwa sebagaimana disebut oleh filsuf Muslim sebelum al-Ghazali; seperti al-Farabi dan Ibn Sina, substansi atau atom adalah *alladhī huwa lā fī mawḍūʿin aṣlan*.⁹ Terjemah bebasnya “yang tidak bergantung sama sekali pada sesuatu; yang berdiri sendiri (*qāʿimun bi dhātihī*). Al-Ghazali menjelaskan bahwa “*janbar* (atom) *li kulli manjūdin, wa dhātuhu lā yabtāju fī al-mujūd ilā dhātin uḡbrā tuqārīnubā ḥatta yakūna bi al-fīlī, wa huwa makna qawlihim al-janbar qāimun binafsihī*.”¹⁰ Dari matrik tersebut tampak bahwa penekanan al-Ghazali terletak pada atom yang bersifat mandiri, mampu menjadi “ada” tanpa butuh hal lain untuk dapat dikatakan “ada.” Ia merupakan bagian awal dan utama dalam hierarki rangkaian segala hal yang berwujud (*al-manjūdāt*).

Mengenai ‘*araḍ*, jika dikatakan ‘*araḍa al-shayʿ*’ maka berarti sesuatu itu terlihat, tampak ataupun menjadi.¹¹ Dalam bahasa filsafat ‘*araḍ* diterjemahkan sebagai aksiden (*accident*) atau *attribute*, ia sendiri merupakan hasil adopsi dari bahasa latin *accidens*, dalam bentuk kata kerjanya disebut *accidere*; ad bermakna “pada” dan *cadere* “jatuh,” singkat kata aksiden merupakan suatu hal yang ada dan melekat pada hal lain yang sudah

⁷ Al-Ghazali, *Miʿyār al-ʿIlmī*..., h. 314.

⁸ *Ibid.*, h. 313.

⁹ Abu Nashr al-Farabiy, *Kitāb al-Hurūf*, Cet. II (t.t.p.: Dār al- Mashriq, t.t.), h. 100; Ibn Sīnā, *Al-Shifāʿ: Fī al-Ilāhiyāt* (Cairo: al-Hayʿah al-ʿāmmah li Shuʿūn al-Maṭābīʿ al-ʿArabiyah, 1380 H), h. 57.

¹⁰ Al-Ghazali, *Miʿyār al-ʿIlmī*..., h. 300.

¹¹ Jamil Ṣaliba, *al-Muʿjam al-Falsafiy*, Juz II (Beirut: Dār al-Kutub al-Lubnāniyah, 1973), h. 68; Ibrahim Muṣṭafa, (et.al.), *al-Muʿjam al-Wasīʿ*..., h. 593.

ada sebelumnya.¹² Dalam terminologi al-Farabi yang termaktub dalam karyanya *Kitāb al-Hurūf*, aksiden dideskripsikan sebagai ke semua sifat yang berada dan melekat pada suatu hal.¹³ Senada dengan hal ini al-Ghazali memandang aksiden sebagai sebuah keberadaan yang melekat pada sesuatu yang sudah “ada” (*maḥdūʿ; jamhar*).¹⁴ Seperti adanya warna merah pada sebuah apel. Warna merah dapat dikenali karena adanya apel sebagai media atau tempat untuk menunjukkan dirinya. Lebih lanjut, bagi al-Ghazali aksiden bukan hanya urusan yang mencakup sifat semata, namun mencakup sembilan kategori rumusan selain substansi, yaitu: kuantitas (*al-kamm*), kualitas (*al-kayf*), relasi (*al-mudāf*), tempat (*al-ayn*), waktu (*mataʿ*), posisi (*al-waḍʿu*), positivitas (*lahu*), keadaan (*an yanfaʿil*) dan aksi (*an yanfaʿil*).¹⁵ Dalam istilah filsafat paripatetik pandangan semacam ini dikenal dengan sebutan sepuluh kategori Aristoteles.

Salah satu penekanan al-Ghazali dalam *Miʿyār al-ʿIlmi* terletak pada penggunaan istilah atom (*jamhar*) dan aksiden (*ʿarad*). Baginya kedua hal ini mirip seperti kajian mengenai *dhāt* dan sifat; di mana *dhāt* adalah esensi sedangkan sifat adalah aksidensi. Adapun bagi al-Juwayni sebagaimana dikutip Tsuryo Kiswati, atom adalah wujud yang tidak dapat dilihat dengan indra. Secara konseptual, hakikat dari atom hanya ada dalam pikiran. Maka wujud dari atom tersebut baru terlihat ketika adanya aksiden yang menempel padanya. Begitu juga halnya dengan *dhāt*, ia adalah wujud yang dapat diindra karena adanya sifat atau atribut yang menempel padanya.¹⁶

Dari penjabaran di atas, secara sederhana dapat disimpulkan bahwa, atom merupakan sebuah hakikat dari sesuatu. Ia merupakan “keberadaan” sesuatu sebagai sesuatu. Sedangkan aksiden merupakan sesuatu yang berada pada sesuatu yang “ada” itu. Ia berperan sebagai sebuah atribut yang melekat padanya, seperti: apel merah, merah adalah atribut

¹² Jamil Šaliba, *al-Muʿjam al-Falsafiy...*, h. 68; Lorens Bagus, *Kamus Filsafat...*, h. 31.

¹³ Abu Našr al-Farabiy, *Kitāb al-Hurūf...*, h. 95.

¹⁴ Al-Ghazali, *Miʿyār al-ʿIlmi...*, h. 314.

¹⁵ *Ibid.*, h. 313.

¹⁶ Tsuruya Kiswati, *Al-Juwayni Peletak Dasar Teologi Rasional dalam Islam* (Jakarta: Erlangga, 2002), h. 67.

dari apel sebagai *mawḍūʿ*-nya. Apel dalam contoh ini dapat juga disebut sebagai *al-mabkūm ʿalaibi* dan merah adalah *al-mabkūm fībi (ushul fiql)*, *musnad ilaibi* dan *musnad (balaghob)*, *mubtadaʿ* dan *kebar (nabwu)*, *mawḍūʿ* dan *mahmūl* (filsafat).

Atom: Ada Tidak Pada Yang Sudah Ada

Dari diskusi di atas kita dapati bahwa sebagaimana para filsuf lainnya, al-Ghazali juga memandang atom sebagai suatu (*al-mawjūd, al-shayʿ; being*) yang tidak bergantung pada hal lain (*lā fī mawḍūʿ*).¹⁷ Ia merupakan hakikat atau substansi dari keber-ada-an sesuatu. Posisinya dalam klasifikasi hierarki *mantiq* berada pada posisi tertinggi (*al-jins al-aʿlā*), yang tidak ada sesuatu lagi sebelumnya.¹⁸ Karakteristik utama dari atom sebagaimana disebut adalah *lā fī mawḍūʿ*. Selain menunjukkan sifat utama, ungkapan *lā fī mawḍūʿ* agaknya telah secara tidak langsung juga menggambarkan syarat utama sesuatu dapat dikatakan sebagai atom: keberadaannya tidak memerlukan hal lain untuk ditempati, sebaliknya segala sesuatu membutuhkannya untuk dapat dikenali atau untuk dapat menjadi ada.

Al-Ghazali agaknya cenderung lebih memilih untuk menggunakan ungkapan *lā fī mawḍūʿ* dan tidak menggunakan *lā fī mahall* untuk merujuk pada atom. Meskipun dalam beberapa kesempatan ia juga menggunakan istilah yang disebut belakangan.¹⁹ Jika kita lihat lebih saksama, penggunaan *mawḍūʿ* yang notabeneanya lebih umum dari pada *mahall* jelas menyimpan suatu maksud tertentu. Selain al-Ghazali, filsuf lain seperti al-Razi dan Ibn Sina juga membedakan kedua hal tersebut. Bagi mereka *mawḍūʿ* mengkonotasikan sesuatu yang berada sendiri dengan bagian-bagiannya. Di mana keber-ada-annya menyebabkan munculnya sesuatu-sesuatu yang lain yang berbeda dan bukan bagian dari dirinya ataupun bagian dari

¹⁷ Al-Ghazali, *Miʿyār al-ʿIlmi...*, h. 313.

¹⁸ *Ibid.*, h. 316; Fakhruddin al-Razi, *al-Mabahits al-Mashriqiyah*, Juz, I Cet. I (Daar el-Kutub al-ʿArabiy: Beirut, 1990), h. 242.

¹⁹ Al-Ghazali, *Miʿyār al-ʿIlmi...*, h. 316.

bagiannya. Adapun *mahall* merupakan segala sesuatu apabila ditempatkan oleh sesuatu yang lainnya maka sesuatu itu akan berbentuk sesuai dengan bentuk tempat itu.²⁰

Untuk lebih jelasnya, perbedaan antara *mawḍū'* dengan *mahall*, dapat kita gambarkan seperti berikut. *Mawḍū'* dapat kita permisalkan sebagai sebuah apel yang berwarna merah. Apel merupakan *mawḍū'* yang ditempati oleh merah sebagai atributnya. Namun, merah sendiri bukanlah merupakan bagian dari apel itu, melainkan sifat yang membedakan apel merah dengan apel hijau. Adapun *mahall* dapat kita permisalkan sebagai sebuah gelas yang berisi air. Gelas adalah *mahall* sebab jika dimasukkan ke dalamnya air maka air itu akan berubah bentuknya sesuai dengan bentuk gelas itu. Singkatnya, *mawḍū'* merupakan tempat sesuatu untuk dapat dikatakan “ada,” sedangkan *mahall* adalah sebuah tempat di mana sesuatu yang sudah ada menjadi ada dalam bentuk, sifat ataupun kondisi lainnya.

Aksiden: Ada Pada Yang Sudah Ada

Dalam *Mi'yār al-'Ilmi* secara jelas al-Ghazali mengungkapkan *a'rāḍ* (bentuk jamak dari '*arad*') sebagai *jumlatuhā fī mawḍū'*, terjemah bebasnya seluruh aksiden sebagai suatu keber-ada-an melekat pada sesuatu yang sudah “ada” (*mawḍū'*; *jawbar*). Pengertian semacam ini tampaknya telah telah diapresiasi oleh filsuf setelahnya, salah satunya Fakhruddin al-Razi yang tampak sependapat dengan al-Ghazali melalui pernyataannya dalam mendefinisikan aksiden sebagai “*al-manjūd fī shay'in ghair mutaqaawwim bihi lā kajuḥ'in minhu wa lā yaṣihhu qiwāmuhu dūna mā huwa fīhi.*”²¹ Arti bebasnya, yang ada pada sesuatu, namun tidak menjadikan sesuatu itu ada karena dia, ia bukanlah bagian dari sesuatu itu, dan di mana keberadaannya tidak ada kecuali ber-ada pada sesuatu itu.

²⁰ Al-Razi, *al-Mababits al-Mashriqiyah...*, h. 236; Ibn Sina, *Al-Shifā': Fī al-Ilbiyāt...*, h. 59.

²¹ Al-Razi, *al-Mababits al-Mashriqiyah...*, h. 237-238.

Lebih detailnya al-Ghazali kemudian menjelaskan definisi tersebut ke dalam beberapa kategori: *pertama, al-a'rād jumlatuhā fī mawḍū'*.²² Berarti aksiden tidak berada pada segala sesuatu, namun berada pada sebuah *mawḍū'* (tempat melekat). Ia tidak berada di mana-mana selain hanya pada sebuah *mawḍū'* itu. Artinya *al-'arad* satu dengan lainnya pastinya bukanlah dua hal yang sama, namun tetap tidak menutup kemungkinan untuk mirip. *Kedua, li kulli manjūdin fī maḥall 'aradun... 'aradu li kulli ma'na 'alā al-shay' li ajli wujūdihi fī ākbar yaqārinuhu.*"²³ Artinya adanya aksiden yang melekat pada sesuatu yang "ada" akan melahirkan adanya bentuk dari hal tersebut. Adanya aksiden didahului dengan adanya *maḥall*, sedangkan *maḥall* ada karena didahului oleh atom. Selain itu al-Ghazali juga mengungkapkan bahwa *al-'arad huna alladbi laysa wujūduhu shartan li wujūdi al-shay'*.²⁴ Adanya aksiden tidak mensyaratkan adanya hal lain darinya, namun ia hanya sebagai penjas adanya *shay'* sebelumnya. Dengan kata lain, aksiden menyebabkan terjadinya *form* dalam sebuah materi sebab sesuatu dapat dikatakan ada secara konkret jika memiliki bentuk yang nyata yang membedakan satu dengan yang lainnya. Jadi aksiden itu "ada" hanya di saat ia berada pada suatu tempat (*mawḍū'*), ia tidak ada apabila tidak berada di situ. *Ketiga, 'arad li kulli manjūd li al-shay' kbārij 'an ṭab'ibi.*²⁵ Artinya aksiden dari sesuatu bukanlah bagian dari sesuatu itu, ia merupakan hal lain di luar sesuatu yang sudah ada (*mawḍū'*). Dalam istilah al-Razi hal ini disebut *la ka juz'in minhu.*²⁶

Ketiga kategori tersebut, menunjukkan bahwa aksiden tidak sama dengan *jins a'lā.*²⁷ Untuk dapat dikatakan ada aksiden selalu membutuhkan *mawḍū'* sebagai tempat bersinggah." Hal ini sama seperti ketergantungan suatu materi (*matter*) kepada bentuk (*form*) untuk dapat dinilai "ada." Meskipun demikian, yang patut diperhatikan adalah; keterangan al-

²² Al-Ghazali, *Mi'yār al-'Ilmi...*, h. 315.

²³ *Ibid.*, h. 301.

²⁴ *Ibid.*, h. 94.

²⁵ *Ibid.*, h. 301.

²⁶ Al-Razi, *al-Mabāhith al-Mashriqiyah...*, h. 239.

²⁷ Al-Ghazali, *Mi'yār al-'Ilmi...*, h. 316.

Ghazali bahwa bukan hanya membutuhkan *mandū'*, dalam beberapa kasus, aksiden juga membutuhkan aksiden lain untuk dapat dikatakan ada. Misalnya, batu yang jatuh ke bawah dengan cepat, kata “cepat” bukan atribut bagi batu, namun sifat dari gerakan batu yang jatuh ke bawah.²⁸

Klasifikasi Atom dan Aksiden

Jika dengan berubahnya atom dan aksiden dari suatu wujud dapat mengubah seluruh atributnya maka pertanyaan selanjutnya adalah apa macam atom dan aksiden yang mungkin sehingga dapat membentuk bermacam-macam *manjūdāt* (*existences*; realitas)? Untuk menjawab persoalan ini tampaknya kita perlu mengutip ungkapan al-Ghazali yang berbunyi: *Yaqsimu al-‘araḍ ilā mā tushtaratu fībi al-bayāt min al-‘ilm wa al-irādah wa al-quḍrah wa al-kalām wa al-sam’ wa al-baṣar wa ilā mā yastaghni ‘anhā ka al-lawṇ wa al-rīḥ wa al-ṭa’m. Wa yaqsimu al-janḥar ilā al-hayawān wa al-nabāt wa al-jamādāt wa yubayyinu anna ikhtilāfahā bi al-anwā’ aw bi al-a’rād.*²⁹ Satu hal yang perlu digarisbawahi; ke semua macam atom tidak memerlukan *mandū'* untuk dapat dikatakan ada, seperti halnya aksiden.³⁰ Secara umum matrik tersebut menunjukkan pembagian aksiden dan atom.

Pertama, ungkapan *mā tushtaratu fībi al-bayāt*. Di sini al-Ghazali mengidentifikasi aksiden sebagai sesuatu yang sangat dibutuhkan untuk dapat dikatakan *bayāt* (hidup; ada). Jika kita bawa kepada prinsip sesuatu dikatakan hidup setidaknya ada dua; prinsip esensial (*dhātīy*) dan prinsip eksistensial (*‘araḍīy*).³¹ Untuk memahami perbedaan keduanya kita ambil permisalan dalam dua hal; *pertama*, baju hitam dan kedua orang Ethiopia hitam. Warna hitam pada baju tidak menunjukkan kekhususan yang tidak dimiliki oleh baju lain. Sebab baju memiliki bermacam-macam warna. Adapun pada kasus hitam pada orang Ethiopia, merupakan

²⁸ *Ibid*, h. 302; Al-Ghazali, *al-Iqtīṣād fī al-‘Iṭiqād* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1424H), h. 26.

²⁹ Al-Ghazali, *al-Mustafā* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1413H), h. 6.

³⁰ Al-Ghazali, *al-Iqtīṣād fī al-‘Iṭiqād...*, h. 27.

³¹ Al-Ghazali, *al-Mustafā...*, h. 11-12; Al-Ghazali, *Maḥk al-Naḡar fī al-Mantiq* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.t.), h. 211.

ciri-ciri esensial (*dhātīy*; khusus) yang melekat pada orang tersebut. Sebab, meskipun banyak orang berkulit hitam, namun sulit rasanya membayangkan orang Ethiopia berkulit selain hitam. Perbedaan keduanya terletak pada tingkat “kelekatan” warna hitam pada penghapus dan orang Ethiopia. Singkatnya, peran warna hitam sebagai pembeda sesuatu tidaklah sama dengan hitam sebagai karakteristik khusus suatu hal. Lanjutan ungkapan di atas juga telah menegaskan bahwa hal-hal seperti; *al-‘ilm* (ilmu; informasi), *al-irādah* (kehendak), *al-quḍrah* (kemampuan), *al-kalām* (perkataan), *al-sam’* (pendengaran), *al-baṣar* (penglihatan), ataupun segala yang dapat diindra oleh pancaindra; seperti *al-lawn* (warna) *al-riḥ* (bau) *al-ṭa’m* (rasa) merupakan elemen-elemen khas dari aksiden. Alasannya, ke semua hal tersebut bersifat umum. Dengan demikian, oleh al-Ghazali aksiden setidaknya terbagi dua; esensial (*dhātīy*) dan eksistensial (*‘aradīy*)

Kedua, tentang *jawbar*; *yaqsimu al-jawbar ilā al-hayawān wa al-nabāt wa al-jamādāt*. Secara tegas al-Ghazali membedakan antara atom satu dengan lainnya berdasar pada prinsip individualitas. Maksudnya, sesuatu akan menampilkan kekhususannya setelah mampu menjawab pertanyaan *mā huwa* (*what-ness*; ke-apa-an) dari suatu realitas (*wujūd*) yang diinvestigasi, menunjukkan esensi serta perbedaan dengan hal lainnya. Misalnya, untuk membedakan Andi sebagai nama orang, dengan Gajah. Secara logis pertanyaan, apakah persamaan yang substansi antara Andi dan Gajah; jawabnya baik Andi dan gajah keduanya merupakan hewan (*hayawān*; istilah *mantiq*). Setelah selanjutnya, lantas apakah perbedaan esensial dari keduanya; jawabnya Andi adalah berpikir logis (*nāṭiq*), sedangkan gajah tidak berpikir (*ghair nāṭiq*).

Dari soal-jawab tentang kedua hal tersebut, kita dapat menyimpulkan beberapa hal. *Pertama*, kumpulan pertanyaan tentang Andi dan gajah, merupakan pertanyaan yang sifatnya menunjukkan “individualitas” dari kedua hal tersebut. *Kedua*, jawaban *hayawān* (hewan), yang berlaku baik bagi Andi dan gajah menunjukkan persamaan keduanya. Karena itu, ia disebut sebagai prinsip “identitas” (*principle of identity*; *mābiyah al-ittifāq*).

Prinsip yang menggambarkan persamaan keduanya. Terakhir, dari jawaban *naṭiq* dan *ghair naṭiq*, menggambarkan perbedaan secara esensial antara keduanya. Poin ini disebut prinsip “pembeda” (*principle of difference; mābiyah al-iftirāq*). Dalam bahasa al-Ghazali prinsip identitas disebut *al-jawhar al-kulliyah*, sedangkan prinsip pembeda disebut *al-jawhar al-shakhs* ataupun *al-jawhar al-juẓ’iy*.³² Adapun untuk menunjukkan hal-hal yang tidak bersifat substantif dapat dilakukan menggunakan berbagai macam kategori atribut (*a’rād*) seperti; kuantitas (*al-kamm*), kualitas (*al-kayf*), relasi (*al-muḍāf*), tempat (*al-ayn*), waktu (*matā*), posisi (*al-waḍ’u*), positivitas (*lahu*), keadaan (*an yanfa’il*) dan aksi (*an yaf’al*), sebagaimana disebut sebelumnya. Hal ini yang setidaknya dapat dipahami dari ungkapan al-Ghazali “*wa yubayyinu anna ikhtilāfahā bi al-anwā’ aw bi al-a’rād*.”³³ Dengan demikian secara umum al-Ghazali mengklasifikasikan atom menjadi; *al-kulliyah* (*identity*), dan *al-shakhs* atau dapat disebut *al-juẓ’iy* (*difference*).

Atom, Aksiden dan Realitas

Peran atom sebagai pondasi awal sesuatu ada, serta aksiden yang menjadikan hal itu berbentuk, berwarna dan dapat diindra oleh panca indra, telah menunjukkan prinsip dasar adanya segala *manjūdāt* (realitas-realitas). Dalam bahasa Ibn Sina disebut *jism* yang digunakan dalam arti genusnya bukan fisik materialnya, sedang kata *thabi’iy* dipakai untuk membedakannya dari *jism shina’iy* (artifisial).³⁴ Adapun kaitannya dengan realitas, baik atom dan aksiden keduanya merupakan elemen dasar dari *wujūd* yang ada.

Secara etimologi *wujūd* adalah jawaban dari pertanyaan *hal huwa (is ii)?*³⁵ Pertanyaan ini menyangkut realitas eksternal dan penegasan *wujūd*

³² Al-Ghazali, *Mi’yār al-‘Ilmi*..., h. 314, 315.

³³ Al-Ghazali, *al-Mustasfā*..., h. 6; Jamil Ṣaliba, *al-Mu’jam al-Falsafiy*..., h. 70.

³⁴ Al-Ghazali, *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, Vol. 3 (Beirut: Dār al-Ma’rifah, t.t.), h. 235; Muhammad ‘Ali Abu Rayyan, *al-Falsafat al-Islamiyah* (Iskandariyah: al-Dār al-Qaumiyah, 1967), h. 487-486.

³⁵ Ibn Sina, *Al-Shifā’ Fī al-Ilāhiyāt*..., h. 344; 347; Toshihiko Izutsu, *Creation and The Timeless Order of Things: Essays in Islamic Mystical Philosophy* (Pakistan: Suhail Academy

secara konkret. Seperti ketika kita berpikir tentang manusia pertama yang terjadi adalah apakah ia ada atau tidak (*is it?*). Sedangkan pertanyaan mengenai ke-apa-an (*mā huwa; what-ness*) dari suatu *wujūd* yang diinvestigasi, menunjukkan esensi darinya, atau atomnya. Jika manusia telah ditegaskan keber-ada-annya, pertanyaan selanjutnya adalah tentang sifat, kualitas, posisi, ukuran, warna, jumlah dan sebagainya.³⁶ Pertanyaan tentang ke-apa-an suatu hal, secara tidak langsung telah memberi penegasan tentang *wujūd* dan hal-hal yang membedakannya dengan *wujūd* lainnya. *Wujūd* sendiri mencakup makna *Being, being, Existence*, dan *existence*, yang setiap katanya memiliki pengertian yang berbeda. “*Being*” menunjuk pada *Wājib al-wujūd (Necessary Being)*, “*being*” adalah konsep universal yang mencakup segala level dari realitas. Bagi Ibn Sina “*Existence*” menunjukkan emanasi pertama dari *Wājib al-wujūd (Holy Effusion; al-fayḍ al-muqaddas)*, sedangkan “*existence*” lebih kepada semua yang ada selain *Necessary Being*.³⁷ Dalam arti luas, *wujūd* adalah terma umum dan universal, adapun yang membedakan antara dia dengan lainnya adalah *mābiyyah* atau ke-apa-an (*what-ness*)-nya.

Dalam pandangan metafisika al-Ghazali eksistensi (*wujūd, mawḍūʿ*) mendahului esensi (*mābiyyah; ʿarad*), sebagaimana *wājib* mendahului

Lahore, 2005), h. 231; Sayyed Hosein Nasr, *Islamic Philosophy from Its Origin to The Present* (Pakistan: Suhail Academy Lahore, 2007), h. 66.

³⁶ Al-Ghazali, *Miʿyār al-ʿIlmi...*, h. 106; Al-Ghazali, *al-Mustasfā...*, h. 13. *Mābiyyah* sendiri mencakup dua makna; secara khusus menurut Ibn Sina terms *mābiyyah* adalah jawaban dari “*what is it? (mā hiya?)*”. Secara umum *mābiyyah* sesuatu dengannya menjadi seperti apa adanya (*mā bihī al-shayʿ huwa huwa*). Makna kedua tidak lain merupakan *wujūd* dari sesuatu itu sendiri; Al-Ghazali, *Miʿyār al-ʿIlmi...*, h. 313; Ibn Sina, *Shifāʾ, Ilāhiyyāt...*, h. 31; S.H. Nasr, *Islamic Philosophy From Its Origin to The Present...*, h. 66.

³⁷ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam* (Kuala Lumpur, ISTAC, 1995), h. 253-254; Ibn Sina, *Kitāb al-Najāt* (Beirut: Dār al-Afāq al-Jadīdah, t.t.), 261. Ungkapannya:

أن الواجب الوجود هو الموجود الذي متي فرض غير موجود عرض منه محال. و أن الممكن الوجود هو الذي متي فرض غير موجود أو موجود لم يعرض منه محال. ثم أن الواجب الوجود قد يكون واجبا بذاته و قد لا يكون بذاته. أما الذي هو واجب الوجود بذاته فهو لذاته لا لشيء آخر. أي شيء كان. يلزم محال من فرض عدمه. أما الواجب الوجود لا بذاته فهو الذي لو وضع شئ مما ليس هو صار واجب الوجود.

mumkin.³⁸ Proses ini bermula dari wujud Tuhan. Ia adalah *Wājib al-wujūd*.³⁹ Baginya, selain Tuhan segala sesuatu diciptakan melalui media atom dan aksiden. Prosesnya sebagaimana ia ungkapkan bahwa alam tersusun dari atom dan aksiden. Secara kontinu mengalami serangkaian proses penciptaan dan pemusnahan. Ketika Tuhan menciptakan atom suatu makhluk, Ia juga menciptakan bersamanya atribut-atribut yang menegaskan *wujūd* atom itu. Adapun saat ia lenyap, Tuhan menggantinya dengan jenis yang sama, selama Tuhan menghendaknya untuk tetap ada. Sehingga, kehendak Tuhan tetaplah menjadi faktor utama dalam penciptaan dan keberlangsungan alam ini.⁴⁰ Karena itulah tidak berlebihan kiranya kalau Abdullah Ansari mengidentifikasikan bahwa tanda-tanda utama dari *wujūd* alam semesta adalah *fana'* (*annihilation*).⁴¹ Keterangan di atas mengindikasikan bahwa sesuatu itu menjadi “ada” (*exists*) karena keberadaannya muncul dan dapat diketahui, dan tidak “ada” karena ketidakadaannya yang muncul. Ada dan ketidakadaan merupakan akibat dari suatu sebab lain. Artinya, realitas yang ada bersandar pada adanya sebab awal.⁴²

Hal inilah yang mendasari kenapa al-Ghazali menolak perspektif filsuf paripatetik, meskipun bukan pada poin bahwa, *Wājib al-wujūd* *berta'aqul* terhadap *dẓat*-Nya yang menjadi objek pemikiran-Nya, namun kepada hasil dari *ta'aqul* tersebut yang memancarkan akal pertama. Sebab logika seperti ini menggambarkan bahwa fungsi akal pertama

³⁸ Al-Ghazali, *Mi'yār al-'Ilmi*..., h. 343; Al-Ghazali, *Al-Mishkāt Al-Anwār*, (Cairo: al-Dār al-Qawmiyyah, t.t.), h. 56. Hal serupa juga diungkapkan oleh Ibn Sina, *The Metaphysics of The Healing*, terj. Michael E. Marmura, Vol. IV (Utah: Brigham Young University Press, 2005), h. 1.

³⁹ Al-Ghazali, *Mi'yār al-'Ilmi*..., h. 343. Selain itu, al-Farabi lebih menganggap Allah sebagai “Sumber Pertama,” sedangkan menurut Ibn Sina, Ia *Wājib al-wujūd*. Ibn Sina, *Al-Mabda' wa al-Ma'ād* (Teheran: Universitas Teheran, 1363 H), h. 74; Ahmad Fuad al-Ahwani, *Filsafat Islam* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1985), h. 103.

⁴⁰ Al-Ghazali, *Tabāfut al-Falāsifah* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.t.), h. 143; Fakhruddin al-Rāzī, *Sharb 'Uyūn al-Hikmah*, Juz 2 (Beirūt: Muassasah Shādiq, t.t.), h. 101.

⁴¹ Abdullāh Ansārī, *Manāzil al-sā'irīn* (t.t.p: al-Matba'a Quds, 1417 H), h. 138; Abdullāh Ansārī, *Tabaqāt al-sūfiyya* (Teherān: Intjārāt-i Furūghī, 1380 H), h. 137.

⁴² Ibn Sina, *Al-Shijā': Fī al-Ilāhiyāt*..., h. 38-39.

tidak ubahnya sebagai mediator antara Tuhan dengan lainnya. Sebab, Tuhan itu Esa sehingga tidak mungkin Ia berinteraksi dengan yang tidak Esa. Adanya akal pertama ini dapat menghindarkan hubungan langsung antarkeduanya. Oleh karena itu, sifat dari akal pertama ini menurut para filsuf adalah Esa.⁴³ Esa yang mengandung arti banyak, bukan jumlahnya tetapi merupakan sebab pluralitas. Andai kata alam diciptakan secara langsung oleh Tuhan maka sama saja artinya dengan mengatakan Allah Yang Esa berinteraksi dengan zat yang tidak Esa. Konsekuensi logisnya, hubungan Tuhan dengan yang tidak sempurna akan menodai keesaan-Nya. Dari akal pertama memancarlah akal kedua, jiwa pertama dan langit pertama. Demikianlah seterusnya sampai akal kesepuluh yang sudah lemah dayanya.⁴⁴ Ia tidak dapat menghasilkan akal sejenisnya, namun hanya menghasilkan jiwa kesepuluh, bumi, roh dan materi pertama yang menjadi dasar bagi keempat unsur pokok: air, udara, api dan tanah.⁴⁵ Dengan kata lain, secara filosofis dapat kita katakan bahwa, teori emanasi selalu berhubungan dengan prinsip *imkān al-asyraf*, yaitu selalu ada kemungkinan sesuatu yang lebih baik sehingga darinya melahirkan hierarki penurunan dari prinsip pertama hingga terendah, biasanya disebut iluminatif menurun.

Sampai di sini dapat disimpulkan bahwa atom tidak mencakup 'arad. Kedua hal tersebut adalah dua entitas yang berbeda. Meskipun demikian, keduanya saling menjelaskan satu sama lain. Adapun *Wājib*

⁴³ Pandangan seperti ini mirip dengan teori Yang Satu (*to Hen*)-nya Plotinus. Menurutnya dari *to Hen*, hanya ada satu yang memancar darinya, oleh Ibn Sina teori ini direkonstruksi dan diislamisasi. Hasilnya menjadi Allah mengadakan alam melalui emanasi. Yang Satu di sini adalah Allah, dan yang melimpah darinya adalah *aql annwal*. Sekilas Ibn Sina dan Plotinus terkesan identik, namun hasil dan konsepnya berbeda. *To Hen* dalam pandangan Plotinus yang awalnya sebagai penyebab yang pasif, bertransformasi di tangan Ibn Sina menjadi aktif yaitu Allah Swt. Lihat: Plotinus, *Ennead*, V.2, terj. A.H. Armstrong (London: Harvard University Press, t.t.), h. 59-63, 140-149; Al-Ghazali, *Tabāfut al-Falāsifah*...; Ibn Sina, *Al-Mabda' wa al-Ma'ād*..., h. 74.

⁴⁴ Fakhruddīn al-Rāzī, *Mafātīh al-Ghaib*..., h. 466; Ibn Taymiyyah, *Dar'u al-Ta'aruf al-'Aql wa al-Naql* (Riyad: Dār al-Kunūz al-Adabiyah, 1392 H), h. 189.

⁴⁵ Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), h. 27.

al-wujūd adalah satu-satunya *wujūd* yang hakiki dan sekaligus *prima causa*. *Al-Manjūd* yang membutuhkan usaha untuk meraih kesempurnaan tidak mungkin dikategorikan sebagai *Wājib al-wujūd*. Segala sesuatu yang berkaitan dengan selain *Wājib al-wujūd* sama sekali tidak bisa dihubungkan dengan upaya mencapai kesempurnaan, baik dalam segi esensi ataupun eksistensi. Oleh karena itu, selain yang *Wājib al-wujūd* adalah *mumkīn al-wujūd*. *Mumkīn al-wujūd* adalah semua selain Tuhan. Setiap yang *mumkīn* butuh dan selalu bergantung kepada *manjūd* lain dari dimensi *dzāt*, sifat hakiki dan kesempurnaan. *Mumkīn al-wujūd* tidaklah sempurna, lemah dan selalu berada dalam bayang-bayang *Wājib al-wujūd*. Adapun atom dan aksiden dalam metafisika al-Ghazali hanyalah sebatas media Tuhan dalam mencipta alam semesta (*al-manjūdāt*).⁴⁶

Selain itu, dari data di atas dapat dikatakan bahwa alam adalah sekumpulan atom (*janbar*) dan atribut-atributnya yang membentuk suatu *jism*. Keberadaan atom tidak dapat bertahan lebih dari sesaat karenanya atom selalu ada dan lenyap. Sederhananya, terwujudnya sesuatu di dunia ini karena adanya kekuasaan Tuhan. Di sini Tuhan selalu mencipta dan segala makhluk-Nya mempunyai ukuran serta aturannya masing-masing. Dalam artian, bahwa pada hakikatnya *jism* itu berasal dari sekumpulan atom yang tak terbagi lagi, yang berada pada ilmu Tuhan dan kemudian ber-determinasi pada benda-benda sehingga mewujudkan secara konkret serta memiliki bagian-bagian. Kesemuanya tunduk atas ketentuan Tuhan. Dengan kata lain, keberlangsungan realitas alam secara mutlak berada di tangan Tuhan. Meminjam istilah Aristoteles, Tuhan adalah *Efficient cause*.

Peran Atom dan Aksiden dalam Pola Pikir

Kembali kepada sejarah problem akademis pada penelitian ini; bahwa “*Mi’yār al-’Ilm*” merupakan kerangka logika dasar yang merangkai bangunan epistemologi dalam *Tabāfut al-Falāsifah*. Oleh karena itu jika kita menilik lebih dalam tentang hubungan konsep atom dengan kritikan al-

⁴⁶ Al-Ghazali, *al-Iqtisād fī al-’Irqād...*, h. 49.

Ghazali atas *falāsifah* maka kita temukan bahwa konsep ini sangat berkaitan dengan diskursus wilayah ontologis. Lebih tepatnya pada dikotomi antara esensialisme dan eksistensialisme sebagai dasar filosofis dalam berpikir.⁴⁷ Sebagaimana disebut di atas; kita dapati bahwa secara umum perspektif filosofis al-Ghazali bercorak eksistensial. Hal ini tampak dari berbagai ungkapannya yang bernada bahwa; secara faktual, eksistensi menjadi “esensi” dari segala sesuatu. Apa yang secara konseptual disebut sebagai esensi (*mābiyah*) hanyalah sebatas esensi dari atribut-atribut (*al-a’rād*) dari eksistensi awal, yaitu atom (*jawhar*).⁴⁸

Corak eksistensial melahirkan pola pikir yang berdasarkan pemaknaan tentang *wujūd* dan *manjūd*. Hal ini mencakup makna kebenaran (*truth*; *al-haqq*) dan realitas (*reality*; *al-haqīqah*) dalam menentukan apakah sesuatu itu benar dan nyata. Semuanya itu sangat diwarnai oleh sistem metafisika masing-masing yang terbentuk dari pengembangan teori atom dan aksiden. Atom dengan *the principle of identity* (*al-kulliyah*)-nya serta aksiden sebagai *the principle of difference* (*al-shakhs*; *al-juẓ’iy*), serta aksiden dengan esensial (*dhātīy*) dan eksistensial (*‘aradīy*)-nya. Dengan kedua hal ini, akan menampakkan kekhususan dari suatu realitas kebenaran (*haqq al-haqīqah*) yang diinvestigasi, baik menunjukkan persamaan ataupun perbedaan dengan hal lain.

Implikasinya pola pikir semacam ini tidak hanya bersandar pada realitas empiris-rasionalis belaka. Bahkan ia tidak semata-mata menerima ataupun menolak secara radikal model pemikiran Kritisisme yang di usung Immanuel Kant yang berusaha menggabungkan keduanya. Lebih dari itu, bagi al-Ghazali ada satu hal yang dilewatkan oleh ketiga model pembacaan ilmiah tersebut; yaitu unsur pemaknaan antara *haqq* dan *haqīqah*. *Haqq* merupakan sebuah hakikat kebenaran yang nyata; baginya satu-satunya yang patut disebut *al-Haqq* adalah Tuhan. Adapun *al-haqīqah*

⁴⁷ Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam...*, h. 145-148; Wan Mohd Nor Wan Daud, *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam Syed M. Naquib Al-Attas* (Bandung: Mizan, 2003), h. 297.

⁴⁸ Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam...*, h. 182.

yang berkonotasi alam semesta, bukan hanya semesta dalam perspektif empiris atau rasionalis, melainkan mencakup setidaknya istilah lain yang berasal dari kata *wujūd*, yang secara filosofis memiliki makna penting, yaitu *manjūd* (*existent*; “yang ada” (*that which-is*). Istilah ini dibedakan secara tegas dengan istilah *wujūd*, sebagai “tindakan menjadi ada.”⁴⁹ Sesuatu yang menjadi titik berangkat ontologi al-Ghazali bukan alam *manjudat*, di mana sesuatu yang *manjūd* (yang ada) dan kesatuan dari sesuatu tersebut adalah sama. Namun *wujūd* memiliki hierarki tingkatan (*marātib al-wujūd*); *wujūd al-dhātīy* (*essential existence*), *al-ḥisīy* (*sensory existence*), *al-ḥayālīy* (*imaginal existence*), *al-‘aqliy* (*conceptual existence*) dan *al-shibhīy* (*similar existence*).⁵⁰

Adanya lima tingkatan *wujūd* secara tidak langsung akan mengidentifikasi lima tingkatan filter bagi “suatu” dapat dikatakan benar. Artinya, apa yang secara esensial (objektif) benar belum tentu dapat diterima kebenarannya melalui perspektif subjektif seseorang. Begitu juga dengan apa yang digambarkan pikiran kita dapat diterima secara konseptual (rasio) ataupun secara empiris. Untuk itu kebenaran yang hakiki bagi al-Ghazali adalah kebenaran yang dibimbing oleh wahyu (*‘ilm al-budūrīy*), bukan semata hasil olah pikir (*‘ilm buṣūlīy*) manusia. Berikut kutipan ungkapan al-Ghazali:

Bahwa setiap rahasia terungkap dari balik cermin imajiner (*al-ḥayāl*)... gambaran ini bahkan akan lebih terang dan jelas bagi mereka yang memiliki kekuatan hati nurani dan penuh imannya... Hal-hal seperti ini memberikan informasi tentang bagaimana para Nabi menyaksikan *tajallīy* dari makna yang hadir dalam hati. Secara khusus, makna simbolik yang hadir dalam pengakuan, kemudian akan menuju *rūḥ* imajiner dalam bentuk yang sesuai dengan makna itu. Jika hal semacam ini datang dalam keadaan terjaga, maka *ta`wīl* diperlukan, sebagaimana jika ia hadir dalam keadaan tidur maka diperlukan *ta`bīr*.⁵¹

Berdasar matrik di atas, dapat dikatakan bahwa pendekatan yang digunakan al-Ghazali dan tradisi mayoritas filsuf paripatetik jelas

⁴⁹ Toshihiko Izutsu, *Creation and The Time less Order of Things...*, h. 199.

⁵⁰ Al-Ghazali, *Al-Mishkāt Al-Anwār...*, h. 20.

⁵¹ *Ibid*, h. 75-76.

berbeda, meskipun objek materialnya sama yaitu *wujūd*. Pendekatan yang digunakan mayoritas filsuf bertumpu pada argumentasi rasional (*istidlāl al-‘aqlī*) dan demonstrasi rasional (*burhan aqlī*),⁵² sementara apa yang diungkapkan al-Ghazali memberi penekanan pada pengalaman intuitif atau kehadiran iluminatif (*buḍūr al-‘isbraqīy*) sehingga tujuan mereka tidak hanya menyingkap realitas, melainkan sampai pada seluruh realita wujud itu sendiri.⁵³

Dengan demikian, yang menjadi pertanyaan adalah mungkinkah untuk mensintesiskan pemahaman filosofis dan mistis tentang *wujūd* (sebagai *existence* sekaligus intuisi mistis)? Jika iya, bisakah keseimbangan antara pendekatan filsafat dan al-Ghazali yang mewakili pendekatan tasawuf dipertahankan atau salah satunya ada yang dimenangkan demi sebuah pencapaian “sintesis”? Jawabnya peneliti katakan “bisa,” dan dapat secara bersamaan dipertahankan. Meskipun hal ini cukup sulit dilakukan sebab baik al-Ghazali dan para filsuf memiliki pandangan yang berbeda tentang konsep *al-Haqq* dan *al-baqīqah*.

Sebagaimana diketahui filsuf Islam menyebutkan beberapa sumber dan sekaligus alat pengetahuan: alam fisik (*ṭabī‘ah*), alam akal (*‘aql*), analogi (*tamthīl*), serta hati dan ilham (*al-ḥads*). *Pertama*, pada tingkatan realitas fisik, ciri khasnya *wujūd* adalah apa yang berupa realitas materi, karenanya selama hal itu dipertahankan maka tidak mungkin memutus interaksi materi melalui alat yang bersifar materi pula; indra (*al-ḥis*). Sebab sesuatu yang materi tidak mungkin diubah menjadi immaterial. Karenanya, secara filosofis *ṭabī‘ah* menyediakan materi berupa pengetahuan (paling awal; dasar) yang berupa hal-hal yang ditangkap pancaindra. Meskipun indra berperan signifikan, namun ia hanya sebagai syarat yang lazim bukan syarat yang cukup. Indra hanya memotret realita materi yang sifatnya parsial saja, dan untuk mengeneralisasikannya dibutuhkan akal. *Kedua*, *‘aql*. Indra hanya menangkap potret realitas, namun akal yang menyimpan

⁵² Murtadha Muthahhari, *Pengantar Filsafat Islam: Filsafat Teoritis dan Filsafat Praktis* (Yogyakarta: Rausyan Fikr, 2010), h. 37.

⁵³ *Ibid*, h. 38.

dan mengolahnya. Akal mengolah data tersebut dengan berbagai aktivitas; penyimpulan (menghukumi; silogisme kategoris demonstratif); mengetahui konsep general; pengelompokan *wujūd*. Akal berperan dalam klasifikasi realita, misalnya realita-realita disusun menjadi substansi dan sembilan aksiden; pemilahan dan penguraian. Penggabungan dan penyusunan; serta kreativitas.

Ketiga, Analogi (*tamthīl*). Dalam istilah lain analogi disebut *qiyās*. Ia menerapkan hukum atas sesuatu hal melalui hukum yang telah ada pada hal lain yang lain karena adanya kesamaan antara keduanya. Analogi tersusun dari; asal (*al-aṣl*), yaitu kasus parsial yang telah diketahui hukumnya; cabang (*al-far'ū*), yaitu kasus parsial yang ingin dihukumi; titik kesamaan (*al-mutakarrir*) antara *aṣl* dan *far'*; serta hukum yang sudah ditetapkan atas asal. *Keempat*, hati (*Qalb*) dan ilham (*al-Hads*). Bagaimana mengetahui lewat hati? Secara singkat al-Ghazali menggambarkan bahwa pengetahuan hati merupakan bagian dari proses yang dicapai (*ḥuṣūlīy*) dan informasi dari ilham (*ḥudūrīy*). Poin terakhir hanya mampu dicara melalui aktivitas hati; caranya melalui *tazkiyah al-nafs*. Pengetahuan tentang gaib yang dicapai lewat hati, disebut ilham (*isbrāq*) jika berkenaan dengan pribadi individu, namun menjadi wahyu jika berhubungan dengan umat dan syariat.

Kesimpulan

Dari diskursus di atas dapat disimpulkan bahwa, penggunaan istilah *janbar* yang diterjemahkan sebagai “atom,” dalam pembahasan filsuf tidaklah sama dengan bahasa ilmu fisika modern. Atom yang dimaksud di sini merupakan sebuah hakikat substansif dari sesuatu, adapun aksiden merupakan hal lain yang melekat padanya. Meskipun demikian peran aksiden sangat vital bagi atom. Ia berperan sebagai atribut yang menjadikan atom dapat diindra oleh manusia. Adapun jika kita bawa ke dalam istilah disiplin lain; hubungan atom dengan aksiden sama seperti hubungan *al-mabkūm 'alaibi* dan *al-mabkūm fihi* dalam *ushul fiqh; musnad*

ilaihi dan *musnad* pada *balaghob*; *mubtada`* dan *khobar* dalam *nabwu*; dan *mawdu`* dan *mahmūl* dalam istilah filsafat secara umum.

Dari diskursus hubungan antara atom, aksiden dan realitas, dapat disimpulkan bahwa titik singularitas ketiga hal tersebut terletak pada titik di mana Tuhan menciptakan makhluk dari ketiadaan. Caranya melalui prinsip proses penciptaan alam semesta (*al-manjūd*) melalui proses terus menerus (*kuulla yawm huwa fi sha'n; creatio continua*). Di sini atom dan aksiden, secara kontinu mengalami serangkaian proses penciptaan dan pemusnahan. Ketika atom suatu hal diciptakan maka bersamanya juga aksiden-aksiden dari *wujūd* atom itu juga diciptakan. Adapun saat atom-atom itu lenyap, Tuhan menggantinya dengan jenis yang sama, selama Tuhan menghendaknya untuk tetap ada. Sehingga, kehendak Tuhan tetaplah menjadi faktor utama dalam penciptaan dan keberlangsungan alam ini. *Mantiq* inilah yang menurut penulis paling dekat dalam menjelaskan mukjizat. Jika Tuhan menginginkan suatu mukjizat terjadi maka Tuhan cukup secara serentak menggantikannya dengan atom dan atribut penyusun benda tersebut. Sebagaimana yang terjadi pada Nabi Ibrahim yang tidak terbakar.

Hubungan konsep ini dengan *mantiq* berpikir seorang; seperti akal dengan anggota tubuh. Pada dasarnya diskursus atom dan aksiden merupakan pembahasan dalam ontologis. Perbedaan pendapat antara filsuf paripatetik dengan al-Ghazali menempatkan mereka ke dalam perbedaan antara esensialisme dengan eksistensialisme. Adapun dalam wilayah epistemologi meskipun tidak menolak secara penuh, al-Ghazali tampak tidak mengandalkan hasil pengamatan (empiris) dan akal (rasio) sebagai dasar kebenaran secara mutlak. Ada hal lain yang lebih dari keduanya, tentunya dengan sifat dan ukuran-ukurannya sendiri, yaitu intuisi. Al-Ghazali tampak menekankan untuk mampu meletakkannya sesuai dengan bagian masing-masing secara proporsional.

Daftar Pustaka

- Al-Ahwani, Ahmad Fuad, *Filsafat Islam*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1985.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, Kuala Lumpur, ISTAC, 1995.
- Al-Farabi, Abu Nashr, *Kitāb al-Hurūf*, t.t.p.: Dār al- Mashriq, t.t.
- Al-Ghazali, Abu Hamid, *al-Iqtisād fī al-ʿItiqād*, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyah, 1424 H.
- _____, *Al-Misbkāt al-Anwār*, Cairo: al-Dār al-Qawmiyyah, t.t.
- _____, *Al-Mustasfā*, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyah, 1413 H.
- _____, *Ihyā` ʿUlūm al-Dīn*, Beirut: Dār al-Maʿrifah, t.t.
- _____, *Maḥk al-Naẓar fī al-Mantiq*, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyah, t.t.
- _____, *Miʿyār al-ʿIlmi*, Mesir: Dār al-Maʿārif, 1961.
- _____, *Tabāfut al-Falāsifah*, Kairo: Dār al-Maʿārif, t.t.
- al-Razi, Fakhrudin, *al-Mabahits al-Mashriqiyah*, Beirut: Dār el-Kutub al-ʿArabiy, 1990.
- _____, *Sharh ʿUyūn al-Ḥikmah*, Beirut: Muassasah Shādiq, t.t.
- Ansārī, Abdullāh, *Manāzil al-sāʿirīn*, t.t.p.: al-Matbaʿa Quds, 1417 H.
- _____, *Tabaqāt al-Ṣūfiyya*, Teherān: Intiārāt-i Furūghī, 1380 H.
- Aristoteles, *The Metaphysics Books I-IX*, terj. Hugh Tredennick, London: Harvard University Press, 1933.
- Bagus, Lorens, *Kamus Filsafat*, Jakarta: Gramedia Putra Utama, 2005.
- Daud, Wan Mohd Nor Wan, *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam Syed M. Naquib Al-Attas*, Bandung: Mizan, 2003.
- Ibn Sīnā, *Al-Mabda` wa al-Maʿād*, Teheran: Universitas Teheran, 1363 H.
- _____, *Al-Shifāʾ: Fī al-Ilhiyyāt*, Cairo: al-Hayʾah al-ʿāmmah li Shuʿūn al-Maṭabiʾ al-ʿArabiyah, 1380 H.
- _____, *Kitāb al-Najāt*, Beirut: Dār al-Afāq al-Jadīdah, t.t.
- _____, *The Metaphysics of The Healing*, terj. Michael E. Marmura, Utah: Brigham Young University Press, 2005.
- Izutsu, Toshihiko, *Creation and The Timeless Order of Things: Essays in Islamic Mystical Philosophy*, Pakistan: Suhail Academy Lahore, 2005.

- Kiswati, Tsuruya, *Al-Juwayni Peletak Dasar Teologi Rasional dalam Islam*, Jakarta: Erlangga, 2002.
- Mustafa, Ibrahim (et.al.), *al-Mu'jam al-Wasit*, t.t.p.: Dār al-Da'wah: t.t.
- Muthahhari, Murtadha, *Pengantar Filsafat Islam: Filsafat Teoritis dan Filsafat Praktis*, Yogyakarta: Rausyan Fikr, 2010.
- Nasr, Sayyed Hosein, *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present*, Pakistan: Suhail Academy Lahore, 2007.
- Nasution, Harun, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1990.
- Plotinus, *Ennead, V.2*, terj. A.H. Armstrong, London: Harvard University Press, t.t.
- Rayyan, Muhammad 'Ali Abu, *al-Falsafat al-Islamiyah*, Iskandariyah: al-Dār al-Qaumiyyah, 1967.
- Şaliba, Jamil, *al-Mu'jam al-Falsafiy*, Beirut: Dār al-Kutub al-Lubnāniyyah, 1973.
- Taymiyyah, Ibn, *Dar`u al-Ta'aruf al-'Aql wa al-Naql*, Riyad: Dār al-Kunūz al-Adabiyah, 1392 H.
- The New International Webster's Comprehensive Dictionary of English Language*, t.t.p.: Trident Press International, 1996.