

TEOLOGI

Manusia adalah makhluk misterius, karena dibekali fakultas akal yang bisa melahirkan pemikiran-pemikiran yang sangat mengejutkan penalaran awam. "Against religion, why we should try to live without it? ", "Spirituality yes, organized religion no ", "God is dead " dan belakangan "Bertuhan tanpa agama" adalah contoh-contoh pemikiran yang dilahirkan oleh manusia lewat fakultas akal yang dimilikinya itu. Contoh-contoh itu bisa diambil nilai positifnya yaitu bagaimana menjadikan agama resmi yang dipeluk manusia ini fungsional untuk kebaikan manusia. Agama harus membawa kebaikan bagi pemeluknya khususnya dan manusia umumnya, karena agama hakikatnya adalah ajaran-ajaran berupa petunjuk-petunjuk yang misinya membahagiakan manusia. Sebab kalau tidak diambil nilai positifnya, pernyataan-pernyataan seperti itu akan membuat para agamawan kebakaran jenggot. Demikian juga, pernyataan-pernyataan tersebut harus dipahami secara filosofis karena pernyataan-pernyataan tersebut dalam dunia filsafat merupakan hal yang abash-absah saja.

BERTUHAN TANPA AGAMA?

Dr. H. Yusuf Suyono, MA.*

Kata Kunci: *Impossible being, necessary being, al-Iktinah, eksistensialisme, Prima Causa*

PENDAHULUAN

Kalimat-kalimat “mengejutkan” semacam itu adalah prototipe ucapan-ucapan tipikal para filsuf yang selama ini dicap sebagai kelompok filsuf atheistik atau setidaknya agnostik, seperti Bertrand Russel umpamanya. Bagi pemerhati ilmu filsafat hal seperti itu adalah biasa, namun bagi agamawan atau da’i terlebih lagi para ‘syari’ah *oriented* adalah sangat mengejutkan. Bagi agamawan, da’i atau bahkan yang syari’ah *oriented*, bertuhan tanpa agama adalah *absurd*. Tuhan dan agama adalah ibarat matahari dan cahaya, mana ada matahari tak bersinar? Karena matahari adalah sumber cahaya. Bagaimanapun, kalimat itu perlu diartikulasikan. Kalimat itu sangat *interpretable*. Apakah kalimat itu berarti bahwa bertuhan tanpa lewat agama sesuatu yang aneh? atau malah di balik beragama tanpa Tuhan? Yang pertama mengandaikan mengenal Tuhan lewat selain agama, yakni melalui filsafat atau pemikiran mendalam, pere-nungan mistikal atau pengalaman agama, dan sebagainya. Sedangkan yang kedua mengandaikan adanya agama yang tidak mementingkan sistem ke-Tuhanan. Namun demikian, bisa juga kalimat di atas diartikan secara bebas “bertuhan tetapi tidak usah beragama” yang berkonotasi “*spirituality yes, organized religion no*”. Atau juga bisa diartikan “bertuhan dalam *personal religion*, tetapi tidak dalam *institutional religion*”, atau yang lain lagi.

Dalam tulisan ini, Tuhan tanpa agama dalam wacana model pertama yang akan dibahas. Hal itu dikarenakan wacana tersebut lebih menarik karena mengarah pada pendiskreditan agama formal yang dinilainya sebagai tidak bermakna bahkan menjadi sumber malapetaka bagi kehidupan sosial manusia. Banyak konflik, bahkan peperangan, yang sumbernya adalah perbedaan agama, sebagaimana yang dikemukakan oleh ar-Rāzī, Ibn ar-Rawāndī (dari para filsuf Islam klasik); Feurbach, Nietzsche (dari para filsuf Barat); dan A.N. Wilson dari kalangan sastrawan modern Barat.

Diskursus bertuhan tanpa agama, atau mencari Tuhan tanpa lewat wahyu (agama) sudah lama digeluti orang. Di zaman Yunani, kemudian di Dunia Islam terutama dua kelompok besarnya Mu’tazilah dan Asy’ariyah, wacana probabilitas untuk identifikasi Tuhan lewat akal sudah diperdebatkan.

DISKURSUS BERTUHAN TANPA AGAMA DI DUNIA ISLAM

1. Mu'tazilah dan Asy'ariyah

Mu'tazilah dan Asy'ariyah, dan juga aliran-aliran teologis lainnya, pernah berdebat tentang kemampuan fakultas akal dan posisinya di samping wahyu. Akal, menurut mereka, memiliki kemampuan-kemampuan mengetahui termasuk mengetahui Tuhan, seandainya pun wahyu tidak menginformasikan tentang-Nya. Karena teologi adalah ilmu keislaman yang bahasan utamanya adalah soal ketuhanan dan kewajiban-kewajiban manusia terhadap Tuhan, maka sumber utama pengetahuannya adalah wahyu dan akal. Wahyu sangat erat kaitannya dengan agama, sedangkan akal sangat berkaitan dengan filsafat. Dalam kaitannya dengan wacana bertuhan tanpa beragama, maka salah satu pengertiannya adalah mengenal Tuhan tanpa melalui agama atau wahyu. Akal, sebagai daya berpikir yang ada dalam diri manusia, berusaha keras untuk sampai kepada diri Tuhan, dan wahyu sebagai informasi dari alam adikodrati turun kepada manusia dengan keterangan-keterangan tentang Tuhan dan kewajiban-kewajiban manusia terhadap Tuhan. Semua aliran dalam teologi Islam sebetulnya sepakat berpendapat bahwa akal manusia bisa sampai kepada Tuhan. Yang menjadi persoalan selanjutnya: sampai di manakah kemampuan akal manusia dapat mengetahui Tuhan dan kewajiban-kewajiban manusia? Dan sampai manakah besarnya fungsi wahyu dalam kedua hal itu?¹

Persoalan kekuasaan akal dan fungsi wahyu dihubungkan dengan dua masalah pokok yang masing-masing bercabang dua: masalah pertama ialah soal mengetahui Tuhan dan masalah kedua adalah soal baik dan jahat. Masalah pertama bercabang lagi menjadi dua: mengetahui Tuhan dan kewajiban mengetahui Tuhan (*ḥus}ūl ma'rifah Allāh* dan *wujūb ma'rifah Allāh*). Masalah kedua bercabang dua lagi: mengetahui baik dan jahat, dan kewajiban mengerjakan perbuatan baik dan kewajiban menjauhi perbuatan jahat (*ma'rifah al-ḥasan wa al-qābih* dan *wujūb i'tināq al-ḥasan wa ijtināb al-qābih*, atau disebut *at-taḥsin wa at-taqbih*).²

Menurut Mu'tazilah, segala pengetahuan dapat diperoleh dengan perantaraan akal, dan kewajiban-kewajiban dapat diketahui dengan pemikiran yang mendalam. Dengan demikian berterima kasih kepada Tuhan sebelum turunnya wahyu adalah wajib. Baik dan jahat wajib diketahui melalui akal dan demikian pula mengerjakan yang wajib dan menjauhi yang jahat adalah wajib juga. Abū al-Huẓail, an-Naẓẓām, dan al-Jubāī dengan tegas mengatakan bahwa sebelum turunnya wahyu, orang telah berkewajiban mengetahui Tuhan, dan jika dia tidak berterima kasih kepada Tuhan, orang itu akan mendapat hukuman. Baik dan jahat, menurutnya, juga dapat diketahui dengan perantaraan akal. Jadi, orang wajib mengerjakan yang baik, umpamanya bersikap lurus dan adil, dan wajib menjauhi yang jahat seperti berdusta dan bersikap zalim.³

Dari penjabaran pendapat tokoh-tokohnya, bisa disimpulkan bahwa Mu'tazilah berpendapat mengetahui Tuhan, berterima kasih pada Tuhan, mengetahui yang baik dan jahat serta mengerjakan yang baik dan menjauhi yang jahat bisa dicapai oleh akal. Tidak hanya sebatas mengetahui dan kemudian mengerjakan yang baik, dan menjauhi mengerjakan yang jahat, kewajiban untuk itupun bisa dicapai oleh akal. Hal itu bisa dilihat dari penjelasan asy-Syahrastānī berikut ini, "*Wa attafaqu 'alā anna us}ūl al-ma'rifah, wa syukra an-ni'mati wājibatun qabla wurūd as-sam'. Wa al-ḥusn wa al-qubhu yajibu ma'rifatuhumā bi-al-'aql. Wa i'tināq al-ḥasan wa ijtināb al-qābih wājibun kazālik*"⁴ (mereka sepakat bahwa dasar-dasar pengetahuan, berterima kasih atas nikmat wajib sebelum datangnya wahyu. Kebaikan dan kejahatan harus diketahui lewat akal. Demikian juga memegang teguh yang baik dan menghindari yang jahat)." Hal itu berarti bahwa pengetahuan tentang Tuhan atau *ma'rifah Allāh (knowledge of Allah)* bisa dicapai oleh akal. Ber-Tuhan tanpa agama dalam pengertian mencapai pengetahuan tentang Tuhan melalui pemikiran filsafat tanpa wahyu bisa dibenarkan oleh Mu'tazilah.

Menurut Asy'āriyah, mengetahui Tuhan memang bisa dicapai oleh akal bahkan hanya ini yang bisa diketahui akal. Tiga masalah yang lain, hanya bisa diketahui lewat wahyu, akal tidak bisa mengetahuinya. Di sinilah perbedaan antara Mu'tazilah dan Asy'āriyah. Bagi aliran yang disebut pertama, keempat masalah tadi dapat diketahui dengan akal, sedangkan bagi aliran yang disebut belakang yang dapat diketahui akal

hanya wujud Tuhan. Untuk yang lainnya diperlukan wahyu.⁵ Dari situ bisa disimpulkan bahwa bertuhan, dalam arti mengetahui wujud Tuhan, tanpa agama dalam arti tanpa lewat wahyu adalah mungkin menurut aliran Asy'āriyah.

2. Para Filsuf Muslim Klasik

Al-Kindī (w. 866), Ibn Sīnā (w. 1037), dan Ibn Rusyd (w. 1198)

Al-Kindī dianggap sebagai filsuf Muslim pertama karena kenyataannya dialah orang pertama yang berusaha merumuskan secara sistematis filsafat Islam. Al-Kindī sebenarnya masih lebih dekat dengan teologi Islam (*'Ilm al-Kalām*) yang sudah lebih berkembang dalam dunia pemikiran Islam.⁶ Dalam karyanya *Fī al-Falsafah al-Ula*, antara lain dia memuji filsafat sebagai karya manusia yang paling tinggi dan luhur, karena hakikat filsafat adalah ilmu tentang hakikat segala sesuatu sesuai dengan kadar kemampuan manusia. Dia juga membahas tentang Filsafat pertama yang dia definisikan sebagai pengetahuan tentang Sang Mahatama dan Maha Esa yang memberi jalan bagi terbentangnya kebenaran.⁷

Dalam membela filsafat dari serangan para penentangannya yaitu para teolog tradisional serta para *fuqahā'*, al-Kindī mengatakan bahwa siapa pun yang menolak untuk mencari kebenaran (dengan alasan bahwa pencarian kebenaran seperti itu adalah kufur, maka mereka sendirilah yang seharusnya dikatakan kafir, karena pengetahuan tentang kebenaran termasuk pengetahuan tentang Tuhan, tentang keesaan-Nya, tentang apa yang baik dan berguna, dan juga sebagai alat untuk berpegang teguh kepadanya dan untuk menghindari hal-hal yang sebaliknya. Justru inilah, lanjut al-Kindī, yang sesungguhnya telah diajarkan oleh semua utusan Tuhan.⁸ Dari situ bisa disimpulkan, bagi al-Kindī, bertuhan dalam arti membahas tentang Tuhan tanpa lewat agama tidak boleh disalahkan apalagi dikufurkan.

Berbeda dengan al-Kindī, Ibn Sīnā membahas masalah ketuhanan melalui filsafat wujudnya. Dalam filsafat wujud ini, Ibn Sīnā menyatakan bahwa sifat wujudlah yang terpenting dan yang mempunyai kedudukan di atas segala sifat lain termasuk esensi (*quiddity*) sekalipun. Dalam faham Ibn Sīnā, esensi terdapat dalam akal sedang wujud terdapat di luar akal. Wujudlah yang membuat tiap esensi yang dalam akal mempunyai

kenyataan di luar akal. Tanpa wujud, esensi tidak besar artinya. Oleh sebab itu wujud lebih penting dari esensi. Tidak mengherankan kalau dikatakan bahwa Ibn Sīnā telah terlebih dahulu menimbulkan falsafat wujud atau *eksistensialisme* dari filsuf-filsuf lain.

Kalau dikombinasikan, esensi dan wujud dapat mempunyai kombinasi berikut. Esensi yang tak dapat mempunyai wujud, dan hal yang serupa ini disebut oleh Ibn Sīnā *mumtani'* yaitu sesuatu yang mustahil berwujud (*impossible being*). Sebagai contoh, adanya sekarang ini juga kosmos lain di samping kosmos yang ada ini.

Esensi yang boleh mempunyai wujud dan boleh pula tidak tidak mempunyai wujud. Yang serupa ini disebut *mumkin* yaitu sesuatu yang mungkin berwujud (*mumkin al-wujūd/continget being*). Contohnya ialah alam ini yang pada mulanya tidak ada, kemudian ada dan akhirnya akan hancur menjadi tidak ada.

Esensi yang tak boleh tidak mesti mempunyai wujud. Di sini esensi tidak bisa dipisahkan dari wujud; esensi dan wujud adalah sama dan satu. Di sini esensi tidak dimulai oleh tidak berwujud dan kemudian berwujud, sebagaimana halnya dengan esensi dalam kategori kedua, tetapi esensi mesti dan wajib mempunyai wujud selama-lamanya. Yang serupa ini disebut mesti berwujud atau *Wājib al-Wujūd (Necessary Being)* yaitu Tuhan. *Wājib al-Wujūd* inilah yang mewujudkan *mumkin al-wujūd*. Dengan argumen ini Ibn Sīnā ingin membuktikan adanya Tuhan menurut logika.⁹

Dengan model yang berbeda, Ibn Rusyd juga berusaha membuktikan wujud Tuhan. Untuk membuktikan wujud atau adanya Tuhan, Ibn Rusyd mengajukan tiga dalil: dalil *al-'Ināyah*, dalil *al-Ikhtira'*, dan dalil *al-Harakah*.

Pada dalil *al-'Ināyah* dinyatakan bahwa apabila manusia dengan akal pikirannya mau memperhatikan alam semesta ini, maka akan ditemukan adanya persesuaian antara bagian yang satu dengan bagian yang lainnya. Dengan indah sekali al-Qur'an surat an-Nabā' ayat 6 sampai 16 menyatakan betapa teratur dan harmonisnya hubungan antar makhluk yang bila direnungkan akan menimbulkan keyakinan adanya Pengatur semuanya itu. Persesuaian dan keteraturan alam semesta ini bukan terjadi dengan sendiri atau secara kebetulan saja, tetapi menunjukkan adanya Zat Pencipta dan Pengatur dan itulah Tuhan. Dalil

al-Ikhtira' menyatakan bahwa segala kejadian dan setiap jenis dan macam makhluk di dunia ini terdapat gejala yang berbeda-beda antara yang satu dengan lainnya. Namun semuanya berfungsi sebagaimana mestinya. Semakin tinggi tingkatan sesuatu maka semakin tinggi pula daya kemampuan serta tugasnya. Hal ini mendorong manusia untuk menyelidiki rahasia-rahasia yang terkandung di dalamnya, sebagaimana tersurat dalam al-Qur'an antara lain dalam surat aṭ-Ṭāriq ayat 5 dan 6. Semua jenis yang ada dalam alam semesta ini bukanlah terjadi secara kebetulan, tetapi memang ada yang menciptakan dan mengaturnya yaitu Tuhan.

Yang ketiga adalah dalil *al-Harakah*. Dalil ini jelas sekali adanya pengaruh dari Aristoteles yaitu tentang Penggerak Pertama (*Prima Causa*) adanya gerak. Menurut Ibnu Rusyd, alam semesta ini bergerak secara teratur secara terus menerus dengan gerakan yang abadi. Gerakan ini menunjukkan adanya penggerak, sebab adalah suatu yang mustahil bila benda bergerak dengan sendirinya. Penggerak Pertama inilah yang namanya Tuhan, sungguhpun dia sendiri tidak bergerak.¹⁰

Di antara dalil-dalil yang diajukan Ibn Rusyd tersebut di atas ada yang persis sama dengan yang dikemukakan oleh Thomas Aquinas (1225–1274) seperti yang ditulis oleh Harun Hadiwijono dalam bukunya *Sari Sejarah Filsafat Barat I*.¹¹ Dengan demikian kita bisa berkesimpulan sendiri siapa terpengaruh siapa dilihat dari masa hidup masing-masing, yaitu kalau Ibn Rusyd hidup antara tahun 1126 sampai tahun 1198 maka Thomas Aquinas antara tahun 1225 sampai tahun 1274.

Demikianlah, bahasan ke-Tuhanan melalui pemikiran filosofis tanpa melalui wahyu (agama) dari sebagian filsof Muslim klasik. Berikut ini, akan dilihat pembahasan serupa dari sebagian pemikir muslim di era modern.

3. Pemikir Muslim Modern: Abduh dan Iqbal

Dalam *Risālah at-Tauḥīd*, ada 33 bab 12 diantaranya disinyalir bisa digolongkan ke dalam diskursus ke-Tuhanan. Dari 12 bab tersebut, dua diantaranya akan dibahas dalam tulisan ini, yaitu bukti eksistensi Tuhan dan sifat-sifat Tuhan. Untuk menunjuk bukti eksistensi Tuhan, Abduh mengawalinya dengan pembagian *al-Ma'lūm* (sesuatu yang bisa diketahui akal) menjadi tiga: *Mumkin li ātihi*, *Wājib li ātihi*, dan *Mustahil li ātihi*. Yang dimaksud dengan *al-Wājib* adalah sesuatu yang eksistensinya dari segi

Zat-nya harus dan pasti ada. Sedang yang dimaksud dengan *al-Mustahil* adalah sesuatu yang eksistensinya dari segi Zat-nya harus dan pasti tidak ada. Sementara *al-Mumkin* adalah sesuatu yang eksistensi maupun non-eksistensinya bukan dari zatnya sendiri tetapi bergantung pada sesuatu yang menyebabkan eksistensi dan non-eksistensinya itu.¹²

Abduh memang tidak terus terang menyebut bahwa *al-Wājib li ātihi* itu adalah Tuhan apalagi Allah. Hal itu dikarenakan, ia menyadari bahwa dalil rasional itu berasal dari filsafat Yunani yang di waktu kemudian banyak di daur ulang oleh para pemikir Muslim, sampai dengan Abduh, sehingga menyebut *al-Wājib* sebagai Allah adalah *jumping to conclusion*. Namun bila dilihat pada pembahasan Abduh selanjutnya tentang pembagian hukum bagi ketiga komponen *al-Ma'lūm* terutama hukum-hukum bagi *al-Wājib*, maka ungkapan Abduh tentang *al-Wājib* adalah Allah. Dalam hal ini, Abduh beranggapan bahwa mengetahui wujud Allah itu adalah salah satu bidang agama yang hanya bisa dicapai lewat akal.

Pada masalah sifat-sifat Tuhan, Abduh membaginya menjadi dua yaitu sifat-sifat *Burhānīyah* dan sifat-sifat *Syam'iyah*. Yang disebut pertama adalah sifat-sifat yang bisa dicapai pemahamannya lewat penggunaan akal tanpa harus menunggu penjelasannya lewat wahyu. Sedangkan yang disebut kedua adalah sifat-sifat yang hanya bisa diketahui oleh akal karena diberitahu oleh wahyu. Yang termasuk sifat-sifat *Burhānīyah* ada sembilan. Tiga diantaranya adalah keniscayaan rasional yaitu *qidām*, *baqā'*, dan *nafy at-tarkīb*. Sedang yang enam lainnya merupakan sifat-sifat kesempurnaan bagi tiga sifat-sifat keniscayaan rasional tersebut di atas, yaitu *al-hayāh*, *al-ilm*, *al-irādah*, *al-qudrah*, *al-ikhtiyār*, dan *al-wahdah*. Dari situ bisa dilihat Abduh menyatakan bahwa lewat akal tidak hanya bisa diketahui eksistensi Tuhan, tetapi juga sifat-sifat-Nya. Hanya saja hubungan antara sifat dan zat Tuhan tersebut tidak akan bisa diketahui akal. Mencari hakikat (*ṭalāb al-ikhtināh*) hubungan antara keduanya adalah membuang-buang waktu dan energi bahkan bisa berbahaya.¹³

Berbeda dengan Iqbal, Abduh membahas masalah ketuhanan dengan bukti-bukti eksistensi Tuhan kemudian sifat-sifat Tuhan. Iqbal juga menggunakan bukti-bukti itu namun mengkritiknya agar lebih rasional lagi dan sifat-sifat Tuhan yang murni pemikiran filosofis yang bernuansa sufistik.

Dalam bukunya *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*,

Iqbal membahas bukti-bukti eksistensi Tuhan dan sekaligus mengkritiknya. **Pertama**, bukti kosmologis. Bukti ini dinyatakan pertama kalinya oleh Plato dalam *Timaeus* bahwa tiap-tiap benda yang terjadi pasti ada yang menjadikan. Di dunia ini setiap kejadian pasti didahului oleh sebab-sebab. Ada juga yang mengatakan bahwa bukti ini berasal dari Aristoteles yang menyatakan bahwa setiap benda yang dapat ditangkap dengan panca indera memiliki materi dan bentuk. Bentuk berfungsi sebagai penggerak, sedangkan materi sebagai yang digerakkan. Dalam hal ini, bentuk menggerakkan potensialitas untuk menjadi aktualitas. Keduanya bersifat kekal dan demikian pula hubungannya. Karena hubungan keduanya ini kekal, maka gerak yang ada padanya pastilah kekal pula. Sebab utama dari gerak kekal ini pastilah sesuatu yang tidak bergerak. Dari aktivitas gerak ini, Aristoteles hendak membawa kepada rentetan penggerak dan yang digerakkan, namun rentetan ini tidak memiliki kesudahan kalau di dalamnya tidak terdapat suatu penggerak yang tidak bergerak. Penggerak yang tidak bergerak ini wajib adanya dan inilah yang disebut Penggerak Pertama (*Primum Mobile*).¹⁴

Bagaimanapun, argumen kosmologis ini berupaya untuk membuktikan adanya Tuhan dengan jalan pemikiran berdasarkan hukum sebab akibat. Keberadaan Tuhan dapat dibuktikan lewat segala yang ada yaitu alam semesta. Apa yang ada pasti memerlukan sebab untuk keberadaannya itu dan rangkaian dari sebab-akibat itu akan berakhir pada sebab pertama yang tidak disebabkan oleh sesuatu sebab lain, itulah Tuhan.¹⁵

Menurut Iqbal, argumen kosmologis ini menganggap dunia merupakan akibat yang terbatas dari mata rantai sebab-sebab dan akibat-akibat sebelumnya yang berakhir pada sebab pertama yang tidak diakibatkan oleh adanya sesuatu yang lain sebelumnya. Di sinilah letak kritik Iqbal terhadap argumen kosmologis tersebut. Untuk memberi ujung rangkaian itu pada titik tertentu dan untuk meletakkan satu mata rantai dari rangkaian itu ke derajat lebih tinggi sebagai sebab pertama yang tidak bersebab sebelumnya adalah mengingkari hukum sebab akibat itu sendiri. Selain itu, sebab pertama tadi tidak melingkupi akibat yang ditimbulkannya. Ini berarti bahwa sang akibat, dengan membatasi sebabnya sendiri, telah membuat sebab itu menjadi sesuatu yang terbatas. Di samping itu, sebab pertama dalam argumen ini tidak bisa dipandang

wajib ada karena antara sebab dan akibat masih sama-sama membutuhkan. Argumen sesungguhnya hanya mencoba mencapai pengertian tentang sesuatu yang tak terbatas dengan menolak sesuatu yang terbatas. Sesuatu yang tak terbatas yang dicapai oleh argumen ini adalah tak terbatas palsu karena tidak menerangkan dirinya sebagai lawan yang terbatas. Sesuatu tak terbatas yang sesungguhnya mestinya bukan menyinghkan yang terbatas, malahan seharusnya mencakupnya tanpa meniadakan keterbatasannya serta menjelaskannya dan mensahkan adanya. Dengan demikian, perjalanan dari yang terbatas menuju yang tak terbatas dalam argumen ini tidak bisa diterima secara logis. Akhirnya, kata Iqbal, *“logically speaking, then the movement from the finite to the infinite as embodied in the Cosmological Argument is quite illegitimate; and the argument fails in toto”*.¹⁶

Kedua, argumen teleologis. *Telos* berarti tujuan, maka teleologis berarti serba tujuan. Alam yang teleologis yaitu alam yang diatur menurut sesuatu tujuan tertentu. Dengan kata lain, alam ini dalam keseluruhannya berevolusi dan beredar menuju suatu tujuan tertentu. Bagian-bagian dari alam ini mempunyai hubungan erat antara yang satu dengan lainnya serta bekerja sama dalam menuju tercapainya suatu tujuan tertentu itu.¹⁷

Menurut Rasyidi, argumen ini sebenarnya serupa dengan argumen kosmologis tersebut di atas, tetapi dalam pemakaian yang khusus.¹ Hampir tidak jauh berbeda dengan Rasyidi adalah Milton K. Munitz yang mengatakan bahwa Thomas Aquinas mengajukan lima argumen eksistensi Tuhan, tiga diantaranya adalah dianggap sebagai argumen kosmologis sementara hanya dua yang diklasifikasikan sebagai argumen teleologis.¹⁸

Terhadap argumen ini, Iqbal juga mengkritiknya sebagai tidak lebih baik dari yang pertama. Argumen ini hanya menyelidiki musabab – dalam hal ini alam— untuk menemukan sifat-sifat sebabnya –dalam hal ini Tuhan. Dari situ, argumen ini memberikan kesimpulan adanya suatu wujud yang sadar akan diri sendiri yang kuat dan tak terhingga. Sayangnya –lanjut Iqbal— argumen ini hanya menunjukkan adanya sang perencana cendekia yang mengerjakan –dari luar— bahan-bahan yang telah ada dan

tidak teratur, bukan seorang pencipta. Seorang perencana yang berada di luar bahan, bahan itu adalah perencana terbatas karena dibatasi oleh bahan itu dan terpaksa mengatasi kesulitan-kesulitannya seperti seorang masinis sehubungan dengan sumber-sumbernya yang terbatas pula. Analogi dalam argumen ini tidak tepat. Alam ini merupakan sistem yang bagian-bagiannya *interdependen* sehingga tidak bisa dianalogikan dengan bahan-bahan yang tidak saling berhubungan dipakai sang perencana mengerjakan alam ini.¹⁹

Ketiga, argumen ontologis. Argumen ini dibicarakan oleh banyak pemikir mulai dari Plato (428-348 SM) kemudian St. Augustine (354-430 M) dan St. Anselm (1033-1109 M) dan akhirnya oleh Rene Descartes (1598-1650 M). Argumen ini siklus diskursusnya berangkat dan berputar pada alur logika dan rasio semata tidak banyak berdasar pada alam nyata ini.² Inti dari pemikir-pemikir itu tentang argumen ontologis ini adalah paralel, yaitu ide tentang yang baik pasti berasal dari *The Absolute Good* (Plato), ide kebenaran kalau dirunut pasti akan sampai pada kebenaran yang tetap dan absolut yang disebut *The Absolute Truth* (St. Agustinus), ide kebesaran kalau dirunut dalam pemikiran yang mendalam pasti akan sampai pada Yang Maha Besar dan itu pasti ada tidak hanya ada dalam pikiran (St. Anselm), tiap orang mempunyai gagasan tentang gagasan tentang adanya wujud sempurna dalam pikirannya. Sumber gagasan itu pasti bukan dari alam yang sifatnya berubah-ubah, pasti berasal dari luar Yang bersifat Maha. Dalam tulisan ini hanya yang diajukan oleh Descartes yang dikritik Iqbal. Iqbal mengatakan bahwa argumen ini tidak membawa pikiran ke mana-mana karena memutuskan hal yang mestinya masih dipertanyakan. Gagasan tentang adanya sesuatu memang bisa diterima, tetapi hal itu harus menjadi bukti bahwa sesuatu itu memang ada dalam hakikat masih merupakan pertanyaan. Antara keduanya mestinya masih ada jurang yang perlu dijembatani. Jurang itu adalah transisi dari logika kepada yang riil. Kegagalan argumen ini karena *'they look upon thought as agency working on things from without'*.²⁰

Sedangkan sifat-sifat Tuhan dibahas oleh Iqbal menunjukkan bahwa

akal tidak saja hanya sampai kepada pembuktian eksistensi Tuhan, tetapi juga bahkan bisa menyeruak memikirkan sampai kepada sebagian sifat-sifat-Nya. Sifat-sifat yang dibahas Iqbal ada empat yaitu: kreatifitas (*khalq*), 'ilm (ilmu), *al-Baqā'*, dan *Qudrah*.

Mengenai sifat kreativitas (*khalq*) yang dibahas Iqbal berbeda dengan Mutakallimun yang berpendapat bahwa alam dicipta dari tiada, juga berbeda dengan para filosof Muslim yang mengatakan bahwa alam dicipta dari bahan yang telah ada (*hayula*). Teori penciptaan mereka –menurut Iqbal—akan membawa paham *deisme*²¹ dimana Tuhan berperan seperti penonton terhadap ciptaan-Nya.

Sifat 'ilm Tuhan bukan sejenis pengetahuan *diskursif*²² 'ilm Tuhan harus digambarkan sebagai suatu kegiatan kreatif hidup dimana obyek-obyek yang diketahui secara organik mempunyai hubungan dengan kegiatan kreatif tersebut. Bagi Tuhan, laku dan pikiran, mengetahui dan mencipta adalah identik.²³ Iqbal sendiri mengakui kesulitan menemukan kata yang pas untuk menjelaskan jenis pengetahuan yang juga mencipta obyeknya seperti ini.²⁴

Sifat *baqā'* Tuhan dalam bahasan Iqbal mengandaikan pembahasan tentang waktu. Waktu bagi Tuhan harus waktu Ilahiyah. Waktu Ilahiyah terbebas dari sifat ruang dan tidak terbagi-bagi, tidak mengenal pergantian atau perubahan. Waktu ini terletak diatas kekekalan, ia tidak mempunyai awal dan akhir. Kesimpulannya adalah bahwa waktu Ilahiyah adalah apa yang dilukiskan al-Qur'an sebagai *Umm al-Kitāb* yang mencakup semesta sejarah, bebas dari jaringan sebab akibat, terhimpun dalam 'kekinian' yang *super eternal*.²⁵

Sifat *Qudrah*, menurut Iqbal, kemahakuasaan Ilahi yang berhubungan erat dengan kebijaksanaan-Nya. Terhadap pertanyaan "mengapa ada kejahatan padahal Allah Maha Kuasa dan Maha Baik?", Iqbal menjawab bahwa intelek manusia yang terbatas itu hanya memandangnya sepotong-sepotong. Bimbingan al-Qur'an, menurut Iqbal, meyakinkan akan adanya kemungkinan manusia untuk menjadi lebih baik dan meyakinkan bahwa manusia mampu menguasai kekuatan-kekuatan kosmik itu. Pandangan al-Qur'an cenderung pada *melliorisme* yakni sikap mengakui adanya suatu alam semesta yang tumbuh dan dijiwai oleh harapan bahwa pada akhirnya manusi akan mengalahkan kejahatan.²⁶

Dari bahasan-bahasan ke-Tuhanan menurut para pemikir Muslim baik klasik hingga modern, ternyata kelihatan dengan jelas *knowledge of God* (pengetahuan tentang Tuhan) bisa digapai lewat akal, meskipun harus diakui besar juga peran wahyu atau agama. Secara demikian, bertuhan tanpa agama –dalam pengertian membahas Tuhan tanpa lewat pintu agama— bukan hal yang aneh. Kalau sebaliknya, yaitu bertuhan menurut pengertian rasional tapi pada gilirannya berujung pada atheisme atau setidaknya agnostisme tidak dikenal pada pemikiran Dunia Islam. Hal itu hanya terjadi di Dunia Barat terutama pada pemikiran filsafat modern dan kontemporer, sebagaimana akan dipaparkan di bawah ini.

DISKURSUS BERTUHAN TANPA AGAMA DI DUNIA BARAT

1. Pada filsafat Yunani

Dalam sejarah kebudayaan Barat, setiap bab selalu dimulai dengan hal-hal yang berkaitan dengan Yunani. Hal itu tampak misalnya ketika berbicara tentang logika, ilmu pengetahuan, seni, politik, maupun ketika berbicara tentang teologi natural. Namun akan sulit mencari dalam sejarah Yunani kuno gagasan filosofis tentang Tuhan.²⁷ Bagaimanapun, tidak berarti mustahil mendapatkan dari para filsuf Yunani diskursus ke-Tuhanan ini.

Thales, umpamanya, berujar bahwa prinsip pertama atau unsur paling penting atau substansi paling hakiki, yang menjadi asal usul dan tujuan akhir dari segala sesuatu adalah air. Menurut Aristoteles, di tempat lain Thales mengatakan bahwa "segala sesuatu pada hakikatnya adalah penuh dengan para dewa".²⁸ Dari situ, memang tidak serta merta harus disimpulkan bahwa Thales mengatakan air adalah dewa tertinggi, apalagi air adalah Tuhan. Yang agak mendekati term Tuhan setidaknya sifatnya adalah filsuf Yunani lain Anaximandros yang mengatakan bahwa prinsip pertama adalah Ketakterbatasan, demikian juga Anaximenes yang mengajarkan bahwa udara yang tidak terbatas merupakan penyebab pertama segala sesuatu, bahkan termasuk para dewa dan sosok-sosok Ilahi.²⁹ Namun harus disadari bahwa sosok-sosok itu adalah jauh dari nuansa *being* yang merupakan obyek-obyek pemujaan. Sosok-sosok itu harus dipahami secara non-religius.

Lain halnya dengan Plato. Dia mengatakan bahwa Ide Kebaikan adalah

dewa atau Tuhan. Lebih jauh dia mengatakan bahwa Ide Kebaikan adalah pencipta universal dari segala sesuatu yang indah dan benar, bapak dari cahaya dan tuan dari cahaya di dunia yang tampak ini, dan sumber langsung dari nalar dan kebenaran dalam intelektual; dan inilah kekuatan yang harus menjadi tempat berpaling bagi manusia yang bermaksud untuk bertindak secara rasional baik dalam kehidupan publik maupun pribadi.³⁰

Menurut Aristoteles, Penggerak Pertama (*Prime Mover*) dari jagat raya dan sekaligus dewa tertinggi itulah being yang dianggap “Tuhan” dalam diskursus ke-Tuhanan. Tuhan Aristoteles adalah Pikiran atau Inteligensia Ilahi Yang Memikirkan Diri-Nya Sendiri (*Self - Thinking*). Di bawah-Nya terdapat *celestial spheres* (bola-bola langit) konsentris, yang masing-masing digerakkan secara abadi oleh suatu Inteligensi tertentu, yang Inteligensi itu adalah dewa itu sendiri. Dari gerak abadi bola-bola ini, kemunculan dan kemusnahan dari segala sesuatu yang ada di dunia ini akan terus terjadi untuk selamanya.³¹ Singkat kata, dari Pikiran (Inteligensi) Tertinggi Yang berpikir tentang diri-Nya akan muncul Ineligensi-Inteligensi di bawahnya dari berpikir tentang diri-Nya secara abadi akan tercipta ciptaan-ciptaan secara berjenjang dari yang langit tertinggi sampai ke bumi seisinya ini. Proses itulah yang di kemudian hari dikenal dengan teori *Emanasi*.

Dengan munculnya Aristoteles ini, maka orang-orang Yunani telah mencapai suatu teologi rasional yang tidak dapat diperdebatkan lagi, tetapi mereka telah kehilangan agama mereka. Hal itu dikarenakan dewa-dewa yang dipuja secara religius oleh mereka adalah yang populer lewat mitologi, sedangkan dewa-dewa yang dirasionalisasikan oleh para filosof itu tidak memiliki peran religius –sebagai obyek pemujaan.

2. Pada Filsafat Modern dan Kontemporer

Diskursus ketuhanan pada filsafat abad tengah sengaja tidak dibahas disini, karena secara praktis para filsuf abad tengah ini adalah para rahib, imam, atau setidaknya anggota dari golongan rohaniawan, sehingga Tuhan dalam diskursus mereka adalah Tuhan dari agama Abrahamik, yakni Tuhan yang sudah diyakini dan dipuja.

Descartes, meskipun pada awalnya dia tidak berminat pada diskursus

ke-Tuhanan yang dianggapnya bukan merupakan obyek yang tepat bagi spekulasi filosofis, tetapi pada akhirnya dia membahasnya juga. Sebagai seorang Kristen, dia tidak keberatan dengan Tuhannya Thomas Aquinas lewat teologi, tetapi sebagai filsuf dia mencari Tuhan secara rasional lewat akal budi kodrati. Hal yang baru pada diri Descartes adalah upayanya yang aktual dan praktis dalam memisahkan hikmah kebijaksanaan filosofis dari hikmah kebijaksanaan teologis. Di awal pencariannya, dia seolah berkata, "baiklah, saya berpura-pura bahwa saya bukan orang Kristen; biarkan saya mencoba mencari, dengan akal budi semata-mata tanpa terang iman, penyebab-penyebab pertama dan prinsip-prinsip pertama yang dapat menjelaskan segala sesuatu".³² Pada akhir pencariannya, ditemukanlah Tuhan yang sesuai dengan Tuhan Kristiani, yaitu Sang Ada yang tunggal, unik, tidak terbatas, Maha Kuat, dan ada dengan sendiri-Nya, *Supremely perfect being*, yang eksistensi-Nya tidak terpisah dari esensi-Nya dan konsekuensinya Dia niscaya ada atau ber-ada.³³

Berbeda dengan Descartes, Spinoza tidak menganut baik agama Kristen maupun agama Yahudi. Oleh karena sama sekali tidak memiliki agama, dia tidak dapat memiliki filsafat yang berasal dari satu agama apapun. Namun, dia adalah seorang filsuf yang faktanya dia sekurangnya menganut suatu agama, yaitu filsafatnya sendiri. Tuhan dalam pandangannya, adalah yang maha tidak terbatas, atau substansi yang merupakan Penyebab bagi dirinya sendiri karena esensinya juga meliputi eksistensi.³⁴ Dalam pandangannya, agama-agama positif tidak lain hanyalah tahayul-tahayul antropomorfis yang diciptakan manusia untuk tujuan-tujuan praktis dan politis. Pandangannya ini yang membuatnya dianggap filosof yang tidak bertuhan.

Dengan model lain, Feuerbach juga membahas masalah ke-Tuhanan dengan gaya yang lain lagi. Diskursus ke-Tuhanannya, bisa diringkas dalam satu kalimat tesis "*Teologi adalah Antropologi*". Tesis tersebut hendak mengatakan bahwa ketika manusia membicarakan tentang realitas ke-Tuhanan, sesungguhnya dia sedang membicarakan dirinya sendiri. Tidak ada perbedaan antara kualitas-kualitas Tuhan dengan hakikat manusia. Mengapa Feuerbach berpendapat demikian?. Menurutnya, manusia bukan apa-apa tanpa obyek. Dalam obyek yang ia kontemplasikan, manusia menjadi mengenali dirinya, kesadaran tentang

obyek adalah kesadaran diri manusia. Kita mengenal manusia lewat obyek, lewat konsepnya tentang apa yang eksternal darinya. Obyek adalah manifestasi hakikat manusia, sehingga didalamnya hakikat manusia menjadi gamblang. Karena itu, kekuatan obyek atasnya merupakan kekuatan hakikatnya sendiri. Kekuatan obyek dari perasaan, intelek, dan kehendak adalah kekuatan perasaan, intelek, dan kehendak itu sendiri. Manusia yang terpengaruh oleh suara musik ditentukan oleh perasaan, yaitu perasaan yang menemukan korespondensinya pada suara musik. Tetapi suara musik yang menguasai perasaan manusia bukan suara musik sebagaimana adanya, melainkan hanya suara musik yang dihindangi makna dan emosi. Perasaan hanya bereaksi oleh apa-apa yang menyampaikan perasaan-perasaan, yaitu oleh dirinya sendiri, hakikatnya sendiri.

Berangkat dari pandangan tersebut, Feuerbach menganalisis fenomena religiositas. Religiositas merupakan kesadaran manusia akan Tuhan personal yang sempurna dan tak terbatas. Karena menurut Feuerbach obyek kesadaran manusia adalah hakikat manusia itu sendiri, maka kesadaran manusia tentang Tuhan yang Ilahi, suci, dan kuat sesungguhnya adalah kesadaran dirinya sendiri.

Menurut Feurbach agama mengasingkan manusia dari kemanusiaan. Sebuah alienasi yang akan terselesaikan tatkala manusia menyadari bahwa Tuhan yang selama disembah dan dikontemplasikan sebagai kenyataan eksternal tak lain dan tak bukan adalah hakikatnya sendiri. Tuhan agama formal atau monoteis adalah gambaran manusia, bukan Tuhan itu sendiri. Agama telah mendepresiasi manusia dengan melemparkan hakikatnya ke luar untuk disembah dan dikontemplasikan. Suasana alienasi tersebut, menurut Feurbach, hanya bisa diatasi manakala agama dihilangkan dari muka bumi, sehingga manusia bisa menarik kembali hakikatnya untuk direalisasikan.³⁵

Di tempat lain, Sigmund Freud sangat terkenal kritis terhadap agama. Ketika meninggalkan Jerman lari dari Nazi dia mengatakan, "Musuh saya sesungguhnya bukanlah Nazi, melainkan agama". Berdasarkan psikoanalisisnya, Freud mengajukan gagasannya tentang fenomena religiositas berupa kepercayaan tentang Tuhan personal. Menurutnya, religiositas itu tak lain merupakan fenomena psikologis dimana manusia

secara tak sadar memproyeksikan sosok ayah duniawai ke dalam sosok ayah adiduniawi. Kepercayaan tentang Tuhan personal sendiri dapat ditelusuri ke masa *phallic* (usia 2–5 tahun) dalam tahap perkembangan dimana anak dihantui *Oedipus Complex* berupa ketidakberdayaan menyalurkan hasratnya, rasa takut akan kemungkinan kastrasi, dan rasa bersalah yang diselesaikannya melalui identifikasi dengan otoritas ayah.

Ketika beranjak dewasa, manusia menghadapi problematika kehidupan yang cukup kompleks yang tak sanggup diselesaikannya sendiri. Rasa tak berdaya, bersalah, dan ketakutan menghadapi hidup membawa manusia kembali kepada kondisi infantilnya yang menginginkan proteksi ayah. Tuhan personal kemudian muncul sebagai proyeksi figur ayah masa *pallic* yang otoriter. Apabila rasa takut kastrasi hilang tatkala anak menyerahkan diri pada perintah dan larangan ayah, maka rasa takut akan ketidak pastian ekonomi hilang tatkala manusia menyerahkan diri pada otoritas Tuhan personal. Yang jelas, Freud selalu mengasosiasikan religiositas dengan Oedipus Complex, dimana manusia berperilaku layaknya seorang anak yang karena ketidakberdayaan, rasa takut, dan rasa bersalahnya menyerahkan dirinya kepada otoritas ayah adiduniawi.³⁶

Sampailah sekarang pada sosok filosof yang dikenal meneriakan kematian Tuhan –Niertzsche. Dia pasti punya alasan-alasan untuk mengatakan itu. Diantaranya adalah kutipan di bawah ini:

Bagaimana kita –pembunuh para pembunuh (Tuhan) – merasa terhibur? Dia yang Maha Kudus dan Maha Kuasa yang dimiliki dunia kini telah mati kehabisan darah karena pisau-pisau kita – siapakah yang hendak menghapuskan darah ini dari kita? Dengan air apakah kita dapat membersihkan diri kita? Perayaan tobat apa, apa pertunjukan kudus apa yang harus kita adakan? Bukankah kedahsyatan tindakan ini terlalu dahsyat bagi kita? Tidakkah kita harus menjadikan diri kita sebagai Tuhan supaya tindakan itu kelihatan bernilai? Belum pernah ada perbuatan yang lebih besar dan siapa yang lahir setelah kita. – demi tindakan ini— akan termasuk ke dalam sejarah yang lebih besar daripada seluruh sejarah sampai sekarang ini.³⁷

Dasar bangunan argumentasi pandangan Nietzsche seperti itu adalah pandangan tentang manusia sebagai makhluk yang menempati posisi

khusus dalam tatanan kosmos. Kekhususan manusia ini terletak pada kehendak berkuasanya. Absennya kehendak untuk berkuasa membuat manusia lemah, serba takut, serba kalah, dan menyerahkan hidupnya untuk diatur oleh berbagai pedoman eksternal. Dari situ Nietzsche menyalahkan moral Kristen yang dianggapnya membuat orang tak berdaya. Menurutnya, ada empat hal yang dihasilkan moral Kristen itu. *Pertama*, moral Kristen memberikan nilai absolut bagi manusia sebagai jaminan bagi dirinya yang merasa kecil dan tidak berarti. *Kedua*, moral Kristen berlaku sebagai perintah-perintah Tuhan di dunia. *Ketiga*, moral Kristen menanamkan pengetahuan akan nilai-nilai absolut untuk memahami apa yang dianggap paling penting. *Keempat*, moral Kristen berperan sebagai sarana pemeliharaan bagi manusia. Memang keempat hal ini membuat manusia menjadi sedemikian pasti dan aman akan hidupnya sehingga sulit melepaskannya.³⁸ Namun demikian, hal itu membuatnya jauh dari sosok figur super yang diidamkannya yaitu *Urbmensch* (adimanusia). Sosok yang afirmatif terhadap hidup dan mengakomodasi kehendak manusia sebagai nilai tertinggi dan akan menggantikan posisi Tuhan. Menurutnya pula, Tuhan adalah *absurd* karena melakukan kejahatan terhadap kemanusiaan.³⁹

Demikianlah, diskursus ke-Tuhanan melalui bingkai rasional di luar agama, baik pada pemikiran Dunia Islam maupun pada pemikiran Barat, klasik sampai modern dan kontemporer. Semuanya menunjukkan bahwa "Bertuhan tanpa agama" dalam arti membahas Tuhan tanpa melalui wahyu (agama) adalah mungkin. Saking mungkinnya sehingga ada pemikiran sebagian filosof yang berakhir pada *atheism* atau setidaknya *agnostisisme* sebagaimana terasa dalam pembahasan di atas.

PENUTUP

Sejak dulu kala hingga sekarang ini, pertanyaan tentang Tuhan adalah pertanyaan abadi dan tidak pernah selesai, dan mungkin tidak akan pernah selesai, akan tetapi pertanyaan itu tetap penting dan aktual. Tema "Bertuhan tanpa agama" memang sangat enterpretable dan perlu diartikulasikan. Salah salah satu enterpretasi adalah membahas Tuhan tanpa lewat agama. Dan inilah yang menjadi fokus tulisan ini. Memang bisa juga "Ber-Tuhan tanpa agama " dimaknai mempunyai, mengakui, bahkan meyakini Tuhan tetapi tidak harus menganut agama resmi apapun.

Enterpretasi ini banyak dianut oleh para filosof yang kemudian dikenal sebagai filosof atheistik atau setidaknya agnostik seperti Feuerbach, Freud, Nietzsche, dan kemudian Bertrand Russell.[]

Catatan Akhir:

*Dr. H. Yusuf Suyono, M.A. adalah Dosen Fakultas Ushuluddin IAIN Walisongo Semarang.

¹Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-Aliran, Sejarah, Analisa Perbandingan* (Jakarta: Yayasan Penerbit UI, 1972), h. 79- 80.

²*Ibid.*

³*Ibid.*, h. 81.

⁴Abī al-Fatḥ Muḥammad ‘Abd al-Karīm ibn Abī Bakr Aḥmad asy-Syahrastānī, *al-Milal wa an-Nihal* (Beirut: Dar al-Fikr, tth.), h. 45.

⁵Harun Nasution, *Teologi Islam*, h. 87.

⁶Haidar Bagir, *Buku Saku Filsafat Islam* (Bandung: Mizan, 2005), h. 93-94.

⁷Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam: sebuah Peta Kronologis* (Bandung: Mizan, 2001), h. 26.

⁸Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1987), h. 115-116.

⁹Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme Dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), h. 33-34.

¹⁰Yusuf Suyono, *Bersama Ibn Rusyd Menengahi Filsafat dan Ortodoksi*, (Semarang: Walisongo Press, 2008), h. 22-23.

¹¹Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat I* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius 1980), h. 107.

¹²Muḥammad ‘Abduh, *Risālat at-Tauḥīd* (Tkp.: Tp., 1969), h. 6.

¹³*Ibid.*, h. 47. Juga lihat Ibrāhīm Mazkūr, *Fī al-Falsafat al-Islāmiyah: Manhāj wa Taṭbiqih* (Kairo: Dār Ihyā’ al-Kutub al-‘Arābiyah, 1947), h. 145-146.

¹⁴Harun Nasution, *Falsafat Agama* (Jakarta: Bulan Bintang, 1979), h. 58-59.

¹⁵Dagobart D. Runes, *Dictionary of Philosophy* (New Jersey: Littlefield Adams AND Co., 1976) , h. 68.

¹⁶Mohammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (London: Humphrey Milford, 1934), h. 27-28.

¹⁷ Harun Nasution, *Falsafat Agama*, h. 63.

- ¹⁸M. Rasyidi, *Filsafat Agama* (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), h. 63.
- ¹⁹Milton K. Munitz, *The Ways of Philosophy* (New York: Macmillan Publishing Co., Inc., tt.), h. 131-132.
- ²⁰Muhammad Iqbal, *The Reconstruction*, h. 28.
- ²¹Harun Nasution, *Falsafat Agama*, h. 53.
- ²²Mohammad Iqbal, *The Reconstruction*, h. 28.
- ²³Deisme adalah suatu paham yang mengakui eksistensi Tuhan dan menerima bahwa alam dan hukum-hukumnya adalah ciptaan-Nya, tetapi menolak bantuan serta intervensi-Nya lebih lanjut pada alam yang sudah dicipta-Nya itu. Lihat Karl Rahner dan Herbert Vorgriner, *Theological Dictionary* (New York: Herder and Herder, 1965), h. 120.
- ²⁴Pengetahuan diskursif ialah pengetahuan hasil hubungan subjek yang mengetahui dan objek yang diketahui secara berhadap-hadapan.
- ²⁵Mohammad Iqbal, *The Reconstruction*, h. 73.
- ²⁶*Ibid.*, h. 74.
- ²⁷*Ibid.*, h.71-72.
- ²⁸*Ibid.*, h.77.
- ²⁹Etienne Gilson, *Tuhan di Mata Para Filosof* (Bandung: Mizan, 2004), h. 49.
- ³⁰*Ibid.*, h. 50.
- ³¹*Ibid.*, h. 53.
- ³²*Ibid.*, h. 76.
- ³³*Ibid.*, h. 82-83.
- ³⁴*Ibid.*, h. 135.
- ³⁵*Ibid.*, h. 138.
- ³⁶*Ibid.*, h. 159
- ³⁷Donny Gahril Adian, *Percik Pemikiran Kontemporer: Sebuah Pengantar Komprehensif* (Yogyakarta: Jalasutra, 2006), h. 3-6.
- ³⁸*Ibid.*, h. 7-13.
- ³⁹*Ibid.*, h. 14.
- ⁴⁰St. Sunardi, *Nietzsche* (Yogyakarta: LKiS, 2006), h. 44-45.
- ⁴¹Donny Gahril Adian, *Percik*, h. 16-17.

DAFTAR PUSTAKA

- Abduh, Muhammad, *Risālat at-Tauḥīd* (Tkp.: Tp., 1969).
- Adian, Donny Gahral, *Percik Pemikiran Kontemporer: Sebuah Pengantar Komprehensif* (Yogyakarta: Jalasutra, 2006).
- Bagir, Haidar, *Buku Saku Filsafat Islam* (Bandung: Mizan, 2005).
- Fakhry, Majid, *Sejarah Filsafat Islam* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1987).
- Fakhry, Majid, *Sejarah Filsfat Islam: Sebuah Peta Kronologis* (Bandung: Mizan, 2001).
- Gilson, Etienne, *Tuhan di Mata Para Filosof* (Bandung: Mizan, 2004).
- Hadiwijono, Harun, *Sari Sejarah Filsafat Barat I* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1980).
- Iqbal, Mohammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (London: Humphrey Milford, 1934).
- Munitz, Milton K., *The Ways of Philosophy* (New York: Macmillan Publishing Co., Inc., tth.).
- Nasution, Harun, *Filsafat dan Misticisme Dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973).
- Nasution, Harun, *Teologi Islam: Aliran-aliran, Sejarah, Analisa Perbandingan* (Jakarta: Yayasan Penerbit UI, 1972).
- Rasyidi, M., *Filsafat Agama*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1978).
- Runes, Dagobart D., *Dictionary of Philosophy* (New Jersey: Littlefield Adams AND Co., 1976).
- Sunardi, St., *Nietzsche* (Yogyakarta: LKiS, 2006).
- Syahrastānī, Abī al-Faṭḥ Muḥammad ‘Abd al-Karīm ibn Abī Bakr Aḥmad, *al-Milal wa an-Niḥal* (Beirut: Dār al-Fikr, tth.).