

PENGARUH FILSAFAT TERHADAP HETERODOKSI TEOLOGI ISLAM

Iswahyudi

Fakultas Ushuluddin, Adab dan Dakwah
IAIN Ponorogo
email: yudi_prapto@yahoo.com

Abstract: *This article elaborates philosophy that runs into Islamic theology. Islamic theology could not be separated from all outer side. Those were not derived from revelation. Theological orthodoxy argued that each argument of divinity was taken from the revelation. They also consider that others were fault. Then those were categorized into heterodox. Heterodox was killed cruelly for instance al-Hallāj, Suhrawardi, Siti Jenar. This article describes critical approach and the data were analyzed through philosophical analysis. The article concludes that mostly, theological heterodoxy was inspired by philosophy such Plato, Aristotle and Plotinus. These philosophers delivered some convincing and satisfying arguments about God. Philosophy that characteristically has radical, comprehensive, systematic, independent and speculative delivering the basic insights of orthodox. Philosophy had given theological heterodoxy basis in some aspects such God is impersonal, non-spatial relation between God and creatures, and incretions view of the universe. Finally, this article assumes that heterodox point of view is useful to establish the principle of dissensus truth (mostly disagreement) in the plural-paced life.*

المخلص: تبث هذه المقالة في التفكير الفلسفي الذي يؤثر على العقيدة الإسلامية. العقيدة الإسلامية كنتيجة الفكرة لا يمكن فصلها عن جميع المؤثرات الخارجية لا يستمد جميع مصادرها من الوحي. فرقة دينية أرثوذكسية تستند حجته على الوحي الألوهية تنظر على أن الفكرة التي تخرج من المصادر الأخرى خاطئة. وهذا يؤدي إلى النظر أن الفرقة الألوهية أخرى (هيتيرودوكس) تعتبر مجموعة مبتدعة وهي منحرفة. وحكمت فرقة دينية أرثوذكسية على فرقة هيتيرودوكسية بالقتل، وهذا كما وقع على الحلاج وشهراوردی وستي جنار. من خلال المنهج الوصفي

النقدي والتحليل الفلسفي، يخلص الكاتب إلى أن الأفكار العديدة من فرقة هيتيرودوكسية لاهوتية تؤثر من فلسفة أفلاطون وأرسطو وأفلوطين. وقد أعطت الفلسفة أساس هيتيرودوكسية لاهوتية في بعض النواحي، ومن بعض رأيهم أن الله هو شخصي، وكانت العلاقة بين الله والخلق غير المكانية، والنظرة غير الإبداعات في الكون. وهذا الرأي مفيد لترسيخ مبدأ الحقيقة التي لا توافق الأغلبية في حياة متعددة.

Abstrak: Artikel ini akan mengelaborasi pemikiran filsafat yang masuk ke dalam teologi Islam. Sebagai hasil pemikiran, teologi Islam tidak bisa dilepaskan dari pengaruh luar yang tidak semuanya murni bersumber dari wahyu. Kelompok ortodoksi teologis, sebagai kelompok yang menganggap setiap argumen ketuhanan diambil dari wahyu, menganggap pemikiran dari sumber lain dianggap sebagai kesalahan. Para pengusung argumen ketuhanan lain tersebut kemudian dianggap sebagai kelompok heterodoks, yaitu kelompok yang menyimpang. Dengan kejam, kelompok ortodoks menghukum kelompok heterodoks dengan pembunuhan, al-Hallāj, Suhrawardi, Siti Jenar adalah beberapa kasus yang bisa diberikan. Melalui pendekatan diskriptif kritis dan analisis filosofis, penulis berkesimpulan bahwa heterodoksi teologis banyak diinspirasi oleh filsafat, baik dari Plato, Aristoteles maupun Plotinus. Para filsuf ini memberi argumen yang meyakinkan dan memuaskan akal pikiran tentang Tuhan. Filsafat yang memiliki watak radikal, menyeluruh, sistematis, bebas dan spekulatif mempertanyakan pandangan-pandangan dasar ortodoksi. Filsafat telah memberi basis heterodoksi teologis dalam beberapa hal, yaitu pandangan bahwa Tuhan bersifat impersonal, relasi non spasial antara Tuhan dengan makhluk dan pandangan non kreasi semesta. Akhirnya, artikel ini menyimpulkan bahwa heterodoks ini berguna untuk membangun prinsip kebenaran disensus (kebenaran yang tidak harus disepakati oleh mayoritas) dalam kehidupan yang serba plural.

Keywords: Tuhan Impersonal, Teologi Negatif, Relasi Pelimpahan, Non Kreasi Semesta

PENDAHULUAN

Islam sebagai ajaran tidak bersifat monolitik. Islam telah menghadirkan berbagai pertentangan pemikiran tentangnya. Ibrahim

Moosa dan Aziz al-Azmeh menyebut pertentangan tersebut dengan *there are many "islams" with a small "i"* (ada banyak Islam dengan huruf "i" kecil).¹ Pertentangan pemikiran tidak saja bersifat dinamis, namun acapkali berwatak destruktif dalam bentuk pemusyrikan, pemurtadan dan *takfir* (pengkafiran).

Menurut Komaruddin Hidayat, pertentangan tersebut dapat dimaklumi. Islam baginya adalah ibarat dentuman besar dengan efek ledakan yang luas.² Ibarat nuklir, pecahan Islam tidak hanya menyebar dalam berbagai aspek kehidupan seperti ekonomi, budaya, politik dan lain-lain, tetapi juga pada sendi-sendi paling dasar umat Islam, yaitu teologi, fiqh dan tasawuf. Tradisi heretik (*bid'ah*), kafir, musyrik dan lain-lain adalah efek dari dentuman besar tersebut. Dari sinilah muncul tradisi ortodoksi dan heterodoksi. Ortodoksi dalam sebuah ajaran agama ditafsirkan sebagai "ajaran yang benar", "ajaran yang lama" dan "ajaran yang kuno".³ Dalam pertentangan tersebut, "ajaran yang benar" sering diklaim merujuk pada kelompok mayoritas atau kelompok penguasa. Akhirnya, ortodoksi sering ditujukan untuk sebuah aliran yang menjadi anutan mayoritas atau ajaran yang diikuti oleh penguasa. Sebaliknya, kelompok yang berseberangan dengan kelompok ortodoks disebut sebagai pengikut heterodoksi. Heterodoksi diterjemahkan sebagai aliran yang menyimpang dari kepercayaan resmi.⁴

Heterodoksi, dalam banyak kasus, sebenarnya merupakan perlawanan atau kritik atas kemapanan (*status quo*) pemahaman agama yang terjadi di masyarakat. Di pihak lain, heterodoksi bisa juga disebabkan oleh sikap oposisi terhadap pemahaman yang mapan (*mainstream*) dan dianut oleh penguasa politik. Al-Ḥallāj, Suhrawardi, dan Siti Jenar misalnya adalah beberapa contoh.⁵ Mereka

¹Zaprul Khan, pengantar dalam *Merenda Wajah Islam Humanis* (Yogyakarta: Idea Press, 2014), vi. Islam dengan "I" besar adalah Islam sebagai doktrin seperti kewajiban shalat, puasa dan lain-lain, sementara Islam dengan "i" kecil adalah pemikiran umat Islam tentang "I" besar tersebut seperti tata cara shalat dan lain-lain.

²Komaruddin Hidayat menyebutnya dengan sentrifugal. Lihat Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama* (Jakarta: Paramadina, 1996), 15.

³*Wikipedia*, n.d., Id.wikipedia.org/wiki/Ortodoks.

⁴*KBBI*, n.d., Kbbi.web.id/heterodoks.

⁵Al-Ḥallāj ikut terlibat dalam gerakan reformasi politik di Bagdad yang dipimpin oleh Ibn al-Mu'tazz, pengikut setia Sunni-Hanafi. Reformasi ini tidak berhasil dan al-Ḥallāj tertangkap. Ortodoksi keagamaan saat itu di bawah kekuasaan madzhab Zahiri. Siti Jenar pun demikian, ia menyebarkan paham yang dituduh menyamai Hindu-Budha Majapahit dan dituduh membuat kegaduhan di masyarakat. Siti Jenar dan para muridnya

dianggap sesat, membahayakan dan merusak nalar keagamaan masyarakat umum.

Adakah nalar epistemologis yang memengaruhi terhadap pemikiran dan tindakan heterodoksi tersebut? Mengikuti logika bahwa “tidak ada tindakan kritis, tanpa pemikiran kritis”, agaknya mustahil untuk mengatakan bahwa heterodoksi sepi dari nalar kritis filosofis yang berada di baliknya. Tulisan ini akan mencari nalar kritis tersebut yang akhirnya bersemayam dalam pemikiran Islam. Namun, tulisan ini tidak hendak mengelaborasi nalar kritis filosofis tersebut dalam semua aspeknya. Tulisan ini akan menfokuskan pada aspek teologi sebagai kajian yang paling banyak menghadirkan klaim-klaim sarkastis seperti kafir dan musyrik, suatu klaim yang memberi energi dahsyat pada penuduh untuk mengalirkan darah para tertuduh.

Kajian tentang heterodoksi filosofis dalam wilayah teologi ini penting karena dapat menjawab klaim-klaim sarkastis tersebut sekaligus dapat menempatkan heterodoksi teologi pada posisi yang semestinya. Di samping dapat menghadirkan pola berteologi yang dapat menjawab pertanyaan-pertanyaan kritis dari akal, heterodoksi teologi dapat menjadi sebuah alternatif teologi yang lebih toleran dan menghargai sistem teologi orang lain dalam kehidupan yang plural ini, bahkan, meminjam Juhari, bisa digunakan sebagai kekuatan revolusioner untuk membebaskan “rakyat” baik secara kultural maupun politik.⁶ Untuk tujuan ini, pendekatan diskriptif kritis dan analisis filosofis akan digunakan sebagai alat bantu untuk mencari jawab atas pertanyaan-pertanyaan di atas.

NALAR FILSAFAT DAN ORTODOKSI TEOLOGI

Filsafat berasal dari dua suku kata bahasa Yunani, yaitu *philo* dan *shopia*. *Philo* memiliki makna “cinta” dan *shopos* berarti “kebijaksanaan.”⁷ Filsafat oleh karena itu memiliki arti “cinta

beroposisi terhadap pemerintahan kerajaan Demak. Lihat Muhammad Zaairul Haq, *Al-Hallāj: Kisah Perjuangan Total Menuju Tuhan* (Bantul: Kreasi Wacana, 2010), 28; Mohammad Sobari, “Kewibawaan ‘Subversif’ Syekh Siti Jenar,” in kata pengantar *Syekh Siti Jenar: Pergumulan Islam-Jawa*, ed. Abdul Munir Mulkhan (Yogyakarta: Benteng, 2002), vii.

⁶Imam Bonjol Juhari, “Agama Sebagai Kesadaran Ideologis: Refleksi Perubahan Sosial ‘Ali Syari’ati,” *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam* 16, no. 1 (Mei 2016): 9.

⁷Loren Bagus, “Kamus Filsafat” (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002), 242.

kebijaksanaan”. Makna ini mengandung makna aktif bukan pasif. Bagi Harun Hadiwijono, seorang filsuf (pecinta kebijaksanaan) adalah orang yang sedang mencari kebijaksanaan.⁸ Filsuf hanyalah pencari kebijaksanaan dengan penuh cinta. Sebagai pencari kebijaksanaan, filsafat memiliki beberapa nalar yang bagi kelompok mapan dianggap subversif dan merongrong kewibawaan mayoritas. Beberapa karakter nalar filsafat tersebut di antaranya adalah radikal, menyeluruh, bebas, spekulatif dan sistematis.⁹

Pertama, nalar radikal filsafat diawali oleh bentuk kecurigaan yang mendalam atas segala sesuatu. Kecurigaan tersebut muncul sebagai turunan dari kajian utama filsafat, yaitu ontologi, epistemologi dan aksiologi. *Kedua*, filsafat memiliki watak menyeluruh. Filsafat mencari keterkaitan antara satu aspek dengan aspek lain untuk dilihat relasi simbiotiknya dalam pencarian kebenaran. *Ketiga*, filsafat di sisi lain berwatak bebas. Maksudnya, filsafat tidak bisa ditekan atau dideterminasi oleh sesuatu yang lain. Filsafat juga bebas dari kepentingan dan hasrat-hasrat lain di luar tujuan filsafat. Kebebasan filsafat adalah “bebas dari” dan “bebas untuk”. Maksudnya, bebas dari tekanan dan hasrat di luar filsafat dan bebas untuk berekspresi dalam menemukan kebenaran. *Keempat*, filsafat di sisi lain bersifat spekulatif. Filsafat menduga-duga jawaban hakikat. Akibat dari kerja spekulatif, filsafat menghasilkan kebenaran yang relatif. *Kelima*, filsafat memiliki watak sistematis yang beroperasi berdasarkan logika dan aturan-aturan tertentu yang dilakukan secara kesadaran dan tanggungjawab. Filsafat menghindari loncatan, kekacauan dan kontradiksi.¹⁰

Berbagai watak filsafat seperti itu mendorong banyak ulama mengharamkan filsafat. Ahmad bin Hambal misalnya, sebagaimana

⁸Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 1* (Yogyakarta: Kanisius, 2005), 7.

⁹Lihat penjelasan mengenai nalar filsafat ini dalam buku-buku seperti Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer* (Jakarta: Sinar Harapan, 1985), 20–22; Jono and Cecep Sumarna, *Melacak Jejak Filsafat* (Bandung: Sangga Buana Bandung, 2006), 23–29; Tim Reviewer MKD 2014 UIN Sunan Ampel Surabaya, *Pengantar Filsafat* (Surabaya: UIN Sunan Ampel Press, 2014), 13–15; Suparlan Suhartono, *Dasar-Dasar Filsafat* (Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2004), 55–63; Iswahyudi, *Pengantar Filsafat Islam* (Ponorogo: STAIN Po. Press, 2011), 9–12.

¹⁰Suhartono, *Dasar-Dasar Filsafat*, 63–64. Di antara hukum-hukum berpikir filsafat untuk menghindari kontradiksi adalah hukum identitas, hukum kontradiksi dan hukum penyisihan jalan tengah. Lihat Wagiman, *Pengantar Studi Logika: Mempelajari, Memahami dan Mempraktekkannya* (Yogyakarta: Pustaka Book Publishe, 2009), 52–54.

dikutip A. Hanafi, mengatakan “Ahli ilmu kalam atau teologi, tidak bahagia selamanya. Ulama kalam atau teologi adalah orang-orang zindiq”.¹¹ Ilmu kalam atau teologi yang ditentang oleh sebagian ulama tersebut adalah ilmu kalam atau teologi yang telah dimasuki logika filsafat. Akhirnya, ada dua kategori teologi yang diketahui, yaitu teologi yang murni tanpa infiltrasi gagasan dari filsafat (ortodoks) dan teologi yang telah terinfiltrasi filsafat (heterodoks). Teologi tanpa infiltrasi itulah yang diusung oleh ulama semacam Ahmad bin Hambal dan Ibn Ṣalāḥ. Secara ekstrim, Ibn Ṣalāḥ menolak filsafat dengan mengatakan.

”Filsafat adalah pokok kebodohan dan penyelewengan bahkan kebingungan dan kesesatan. Siapa yang berfilsafat, maka butalah hatinya dari kebaikan-kebaikan syari’ah yang suci, yang dikuatkan dengan dalil-dalil yang lahir dan bukti-bukti yang jelas. Barangsiapa yang mempelajarinya, maka ia berteman kehinaan, tertutup dari kebenaran dan terbujuk oleh setan. Apakah ada ilmu yang lebih hina daripada ilmu yang membutuhkan orang yang memilikinya dan menggelapkan hatinya dari sinar kenabian nabi kita?”¹²

Dalam ranah filsafat, teologi dapat dibedakan dalam dua kategori, yaitu teologi wahyu dan teologi naturalis. Teologi wahyu merupakan kajian tentang Tuhan dengan argumen dasar bersumber dari berita kitab suci atau wahyu. Teologi wahyu bersifat dari atas ke bawah (*bottom up*). Sementara teologi naturalis bersifat dari bawah ke atas (*top down*). Teologi naturalis menemukan Tuhan akibat olah pikiran manusia tentang semesta hingga eksistensi Tuhan itu sendiri. Teologi seperti ini banyak diikuti oleh para filsuf Muslim semisal Alfarabi dan Ibn Sina serta sufi falsafi seperti Ibn ‘Arabi dan Suhrawardi. Teologi naturalis inilah yang memiliki hubungan intim dengan filsafat. Gagasan-gagasannya masuk dalam wilayah metafisika yang mencakup teologi.¹³ Penganut teologi wahyu kemudian dikenal sebagai pembela ortodoksi teologi.

¹¹A. Hanafi, *Pengantar Teologi Islam* (Jakarta: PT. Al-Husna Zikra, 1995), 44.

¹²Abu Ahmadi, *Filsafat Islam* (Semarang: Toha Putra, 1982), 36.

¹³Christian Wolf (1679-1754) membagi metafisika dalam dua katagori, yaitu metafisika generalis dan metafisika spesialis. Metafisika generalis adalah metafisika untuk mencari hakikat yang diberangkatkan dari sesuatu yang bersifat inderawi. Metafisika generalis populer dengan nama ontologi. Sedangkan metafisika spesialis adalah sebaliknya, mencari hakikat dari yang non inderawi. Metafisika spesialis memiliki tiga wilayah yaitu kosmologi, psikologi dan teologi. Lihat Doni Gahral Adian, *Matinya Metafisika Barat* (Jakarta: Komunitas Bambu, 2001), ix.

Secara umum, ortodoksi teologi dapat ditandai dengan beberapa hal, yaitu pandangan tentang Tuhan yang personal, relasi Tuhan dengan makhluk yang spasial dan pandangan kreasi semesta.

1. Tuhan yang Personal

Teologi ortodoks mempersepsi Tuhan dalam ragam personifikasi. Personifikasi tersebut dalam bentuk seperti nama dan sifat-sifat kesempurnaan. Dalam posisi ini, Tuhan digambarkan sebagai sosok personal sebagaimana manusia yang membutuhkan atribut-atribut. Atribut-atribut ini diperoleh dari penyebutan diri-Nya sendiri dalam al-Qur'an baik berupa nama-nama yang bagus (*asma' al-ḥusnā*) maupun sifat-sifat wajib, mustahil dan *jāiz* (kebolehan Tuhan) yang diadopsi dari kitab suci.

Al-Ash'arī adalah salah satu tokoh yang mempersonifikasi Tuhan dalam bentuk sifat walau sifat tersebut berbeda dengan sifat makhluk. Menurutnya, Tuhan mengetahui dengan *'ilm*, berkuasa dengan *qudrah*, hidup dengan *ḥayāh*, dan lain-lain. Baginya, sifat mengikuti hakikat (*Dhāt*). Sifat hanyalah tambahan atas hakikat Tuhan. Al-Ash'arī membuat hubungan yang rumit antara hakikat (*Dhāt*) dan sifat ini. Ia menyebutnya dengan *lā hiya huwa wa lā ghairuhu* (sifat bukan *dhāt* dan bukan pula selain *dhāt*). Mungkin al-Ash'arī ingin mengatakan bahwa Tuhan memiliki sifat yang adanya *azālī*, tetapi eksistensi sifat tersebut tergantung pada *dhāt*, namun keberadaan sifat sangat melekat pada *dhāt*.¹⁴ Bagi al-Ash'arī, sifat-sifat tersebut dikenali dari tindakan-tindakan-Nya seperti Maha Mengetahui, Maha Berkuasa, Maha Berkehendak dan lain-lain.¹⁵ Al-Sanūsī di pihak lain telah memperjelas sifat Tuhan yang diberikan al-Ash'arī. Bagi al-Sanūsī, sifat Tuhan terdiri dari tiga, yaitu sifat *wājib*, sifat *mustahīl* dan sifat *jāiz*. Sifat *wājib* berjumlah 20 (6 sifat *nafsiyah*; 7 sifat *ma'ānī* dan 7 sifat *ma'nawiyah*), sedangkan sifat *mustahīl* berjumlah 20 lawan dari sifat *wājib*. Adapun sifat *jāiz* berjumlah satu, yaitu keserbabolehan Tuhan melakukan dan tidak melakukan sesuatu.¹⁶

¹⁴Lihat pembahasan menarik dalam Aminullah el-Hady, *Ibn Rusyd Membela Tuhan: Filsafat Ketuhanan Ibn Rusyd* (Surabaya: LPAM, 2004), 101.

¹⁵Al-Shahrastani, *Al-Milal Wa al-Nihal: Aliran-Aliran Teologi Dalam Islam*, trans. Syuaidi Asy'ari (Bandung: Mizan, 2004), 150.

¹⁶Hanafī, *Pengantar Teologi Islam*, 121–122.

Kelompok Salaf seperti Ibn Taimiyah menetapkan sifat, nama dan perbuatan-perbuatan Tuhan sebagaimana dalam al-Qur'an seperti *al-Hayyu* (Yang Hidup), *al-Qayyūm* (Yang Tidak membutuhkan yang lain), *al-'Alim* (Yang Mengetahui) dan lain-lain. Wahyu, bagi Ibn Taimiyah telah menjelaskan bahwa Tuhan memiliki tangan, wajah, berada di atas, bertempat di langit, turun kepada manusia dan lain-lain. Namun, personifikasi Tuhan dalam bentuk tangan, wajah dan hal-hal lain tersebut berbeda dengan apa yang dimiliki manusia, karena Tuhan juga menjelaskan bahwa Ia berbeda dengan segala sesuatu.¹⁷ Ibn Taimiyah, oleh karena itu, menganggap sesat kelompok yang menafikan sifat Tuhan seperti yang diyakini para filsuf, Mu'tazilah dan penganut *sūfi falsafi*.

Sebagai Tuhan yang personal, manusia dianggap mampu mengetahui Tuhan. Tuhan bersifat *touchable* (bisa disentuh) oleh manusia. Manusia pun mampu memikirkan Tuhan berdasarkan analogi transenden dari sesuatu yang imanen (seperti kalimat tangan, wajah, bertahta, turun dan lain-lain). Tuhan diasumsikan telah mengimanensikan diri-Nya dalam bentuk sifat serta perbuatan-perbuatan pada makhluknya (seperti lemah lembut, kasih sayang, marah, dan lain-lain). Tuhan digambarkan sebagai personalia yang bertahta dengan kasih sayang di satu sisi dan kemarahan di sisi lain.

2. Relasi Spasial Tuhan dengan Makhluk

Tuhan yang personal akibatnya menyebabkan relasi Tuhan dengan makhluk bersifat spasial, yaitu relasi kehambaan yang berjarak, di mana makhluk tidak mungkin “berintim ria” dalam bentuk penyatuan eksistensial baik dalam bentuk *wahdat al-wujūd* (penyatuan eksistensial yang *taraqqi*, seorang makhluk menghilangkan unsur kemanusiaan dan menancapkan unsur ketuhanan dalam dirinya) atau *al-ḥulūl* (penyatuan eksistensial *tanazzul*, Tuhan turun dalam diri makhluk yang telah murni dari sifat kemanusiaan), maupun juga *ittiṣāl al-wujūd* (ketersambungan eksistensial, namun tidak sampai pada penyatuan eksistensial).¹⁸ Bagi pengikut ortodoksi teologi, penyatuan eksistensial adalah terlarang.

¹⁷Ibid., 143–144.

¹⁸*Wahdat al-wujūd* ada konsep yang diusung oleh intelektual Muslim seperti Ibn 'Arabī. Sedangkan *al-ḥulūl* dipopulerkan oleh al-Ḥallāj dan *ittiṣāl al-wujūd* digagas oleh Ibn Sīnā dan Alfarābī.

Al-Ghazālī misalnya menganggap bahwa pandangan yang menyatakan bahwa seseorang bisa melakukan penyatuan berupa *ittihād* maupun *al-hulūl* adalah sebuah kesalahan yang nyata. Al-Ghazālī mengakui pengenalan manusia pada Tuhannya yang paling tinggi hanyalah sebatas *ma'rifah*, yaitu mengenal Tuhan dengan penuh perasaan jiwa sebagai seorang hamba dengan tidak terjebak pada penyatuan. Dengan pandangan seperti ini, al-Ghazālī menegaskan bahwa antara Tuhan dengan manusia sebenarnya ada spasi yang jelas. Manusia hadir hasil dari sebuah “penciptaan” bukan emanasi (pancaran dari Tuhan akibat aktifitas berpikir Tuhan). Teori al-Ghazālī tentang *cretio ex-nihilo* (penciptaan dari tiada) sebenarnya untuk menegaskan posisi spasial ini. Prinsip ini diusung oleh al-Ghazālī untuk menentang teori emanasi yang berujung pada pandangan non spasial antara Tuhan dengan manusia. Teori emanasi menganggap bahwa alam ini *qadīm* (tidak bermula) akibat dari pandangan bahwa makhluk bukan diciptakan. Dengan tegas, al-Ghazālī menganggap kafir pengikut paham ini.¹⁹

Relasi spasial menolak berbagai pandangan seperti penolakan atas realitas tunggal. Realitas dibagi dalam distingsi radikal dan bukan manipulatif antara dua hal, yaitu realitas atas dan realitas bawah atau realitas transenden dan realitas imanen. Realitas tersebut tidak bisa disatukan. Keduanya menampakkan diri sebagai dua entitas yang distingtif. Paham-paham pluralisme oleh karena itu bertentangan dalam relasi ini. Hal ini disebabkan karena paham pluralisme mengakui banyak realitas namun memiliki satu hakikat. Pluralisme mengakui ada kebenaran yang memencar. Di samping itu, relasi spasial tidak setuju dengan pola kajian hermetisisme yang melakukan tafsiran di luar formalisme teks sebagai pandangan yang banyak terinspirasi ajaran Neoplatonisme.²⁰ Di antara semangat Neoplatonisme adalah menemukan Tuhan berdasarkan pemikiran tentang Tuhan itu sendiri. Hal ini berbeda dengan pandangan ortodoksi teologis yang menemukan Tuhan akibat memikirkan

¹⁹Iswahyudi, *Pengantar Filsafat Islam*, 168.

²⁰Neoplatonisme adalah suatu aliran yang dikembangkan oleh Plotinus (w. 270), dan Porphyry (w. 303) dari Iskandariyah. Plotinus mengajarkan tentang Yang Satu (*The One*) dan yang banyak (*the many*). Hubungan antara Yang Satu dan yang banyak adalah hubungan emanasi atau pelimpahan.. Lihat Iswahyudi, “Implikasi Neoplatonisme Dalam Pemikiran Islam dan Penelusuran Epistemologi Paham Pluralisme,” *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam* 5, no. 2 (Desember 2015): 376.

tentang ciptaan-Nya.²¹ Bagi Komaruddin Hidayat, hermeneutika menawarkan alternatif pemahaman *abduktif*, yaitu mendekati data atau teks dengan berbagai asumsi dan probabilitas sehingga muncul berbagai kemungkinan kebenaran.²²

3. Kreasi Semesta

Semesta atau selain Tuhan mewujudkan, menurut kelompok ortodoksi teologi semacam al-Ash'arī, al-Ghazālī, Ibn Taimiyah dan lain-lain, adalah bentuk keserbabolehan Tuhan dan bukan bagian dari keniscayaan. Pandangan ini diambil dari berbagai perkataan Tuhan dalam kitab suci semacam *fatārah*, *khalaqah*, *ja'ala* dan lain-lain. Kata-kata ini menunjukkan bahwa keberadaan semesta berawal dari ketiadaan kemudian diwujudkan oleh Tuhan. Tidak ada alasan keberadaan semesta ini kecuali untuk mengabdikan kepada-Nya dan menjalankan hukum alam.

Pandangan ortodoksi teologi dalam masalah kreasi semesta berakhir dengan pengakuan bahwa semesta adalah baharu. Logika deduksi yang digunakan adalah proposisi sebagai berikut, “semua selain Tuhan berubah, semua yang berubah baharu, maka semua selain Tuhan adalah baharu.” Baharu adalah lawan dari *qadīm* (tidak bermula). Al-Ghazālī menghukumi kafir orang yang meyakini bahwa semesta ini *qadīm*. Al-Ghazālī berargumen bahwa kata “pencipta” adalah tepat digunakan dari ketiadaan menjadi ada. Jika semesta diciptakan dari sesuatu yang ada, maka gugurlah klaim Tuhan sebagai pencipta.²³ Pandangan semesta yang diciptakan adalah penting karena menyentuh dasar-dasar keimanan bagi ortodoksi teologi. Jika dikatakan bahwa semesta ibarat matahari dengan sinar, maka dapat pula dikatakan bahwa semesta adalah *qadīm*. Jika demikian maka akan muncullah *qadīm* yang berbilang (*ta'addud al-qudamā*’).

²¹Mircea Eliade menjelaskan bahwa “*Hermeneutics refers to the intellectual discipline concerned with the nature and presupposition of the interpretation of human expression*. Hermeneutika diterjemahkan pula sebagai disiplin filsafat yang memusatkan bidang kajiannya pada persoalan *understanding of understanding* (pemahaman atas pemahaman) terhadap teks. Lihat Mircea Eliade, *The Encyclopedia of Religion*, vol. 6 (New York: Macmillan Publishing Company, n.d.), 279; E. Sumaryono, *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1995), 24.

²²Hidayat, *Memahami Bahasa Agama*, 125.

²³Al-Ghazālī mengkafirkan tiga pendapat, yaitu keyakinan bahwa alam ini kekal dan tidak bermula; Tuhan tidak mengetahui hal-hal partikular dan pembangkitan jasmani tidak ada. Lihat Iswahyudi, *Pengantar Filsafat Islam*, 168–169.

PENGARUH FILSAFAT TERHADAP HETERODOKSI TEOLOGI

Islam hadir dalam situasi yang tidak statis. Banyak pengetahuan mengelilingi ajaran Islam, termasuk filsafat. Filsafat diterima oleh umat Islam karena beberapa alasan di antaranya adalah untuk menjawab berbagai pertanyaan teologis yang secara rasional tidak memuaskan. Di antara pertanyaan-pertanyaan teologis tersebut adalah apa itu Tuhan? Mungkinkah menemukan Tuhan melalui jalur-jalur lain selain dari kitab suci? Jika telah ditemukan, apakah jalur-jalur itu harus sama antara yang satu dengan yang lain? Jika tidak harus sama, kenapa atas nama Tuhan seseorang menyalahkan jalur-jalur lain? Jika asal usul segala sesuatu adalah satu, kenapa yang banyak menjadi berbeda? Jika asalnya satu, kenapa yang dilahirkan darinya tidak boleh untuk menyatu dengan-Nya kembali? Dan pertanyaan-pertanyaan lain.

1. Teologi Apofatik atau Teologi Negatif

Teologi apofatik adalah teologi yang menjelaskan ketidaktahuan tentang Tuhan. Al-Fayyadl menyebut teologi ini dengan sebutan “teologi negatif”.²⁴ Teologi apofatik muncul atas pandangan bahwa manusia tidak mungkin mengetahui Tuhan. Setiap menjawab pertanyaan tentang Tuhan, jawaban teologi ini adalah berkisar pada dua jawaban, yaitu *saying not* dan *not saying*. *Saying not* adalah mengatakan tidak tahu. Tuhan diakui sebagai Ada, tetapi keberadaan-Nya adalah penuh misteri. Eksistensi-Nya tidak bisa dipikirkan. Sedangkan *not saying* adalah tidak hanya mengatakan tidak tahu, tetapi lebih dari itu, yaitu tidak mengatakan apa-apa tentang Tuhan, diam. Dalam kondisi diam inilah istilah teologi apofatik dilekatkan.²⁵ Dalam kondisi negatif dan apofatik, Tuhan bersifat impersonal, tidak bisa digambarkan sebagaimana personalitas manusia yang harus dilekati dengan beragam atribut.

Tuhan yang impersonal merupakan pengaruh dari gagasan Plato (427 SM-348 SM). Plato memiliki pandangan yang terkenal, yaitu dunia *idea*. Plato membagi realitas menjadi dua, yaitu realitas inderawi dan realitas non inderawi. Realitas inderawi adalah realitas alam nyata yang *sensible*. Sedangkan realitas non inderawi adalah

²⁴Muhammad al-Fayyadl, *Teologi Negatif Ibn 'Arabi: Kritik Metafisika Ketuhanan* (Yogyakarta: LKiS, 2012), 95.

²⁵*Ibid.*, 95–99..

sebaliknya. Ia bersifat konseptual. Dua realitas tersebut bersifat gradatif. Yang satu lebih tinggi dari yang lain. Yang satu menjadi sumber dari yang lainnya. Realitas yang menjadi sumber tersebut adalah realitas non inderawi yang disebutnya dengan dunia *idea*. Realitas inderawi hanyalah merupakan pengejawantahan dari realitas *idea* tersebut. Sifat melekat dari realitas *idea* tersebut adalah eternal (abadi), sempurna, suci dan sangat berbeda dengan alam semesta.²⁶ Sebaliknya, realitas inderawi bersifat tidak kekal, tidak sempurna dan kotor. Walau begitu, sebagai representasi dari dunia *idea*, realitas inderawi selalu merindu pada realitas *idea*. Tuhan yang sempurna dan suci mengakibatkan manusia tidak mungkin mengetahui dan memikirkan Tuhan.

Kegelisahan filsafat adalah bahwa Tuhan personal mengakibatkan justifikasi kebenaran untuk menunjukkan Tuhan. Masing-masing orang mempercayai Tuhan dan menggambarkannya sesuai kapasitas dirinya masing-masing sembari menyalahkan kepercayaan dan persepsi orang lain tentang Tuhan. Hal ini disebabkan karena masing-masing orang merasa paling mengenal dan mengerti Tuhan yang personal. Bagi filsafat Platonisme, kesempurnaan Tuhan tidak mungkin mendatangkan satu kebenaran otoritas tentang Tuhan. Apa yang dipahami manusia sesungguhnya adalah “Tuhan yang dipercayai” (*al-ilāh al-mu'taqad*), “Tuhan yang diciptakan dalam kepercayaan” (*al-ḥaqq al-makhlūq fī al-i'tiqād*) dan “Tuhan kepercayaan” (*ilāh al-mu'taqad*). Ungkapan-ungkapan ini diucapkan oleh Ibn 'Arabī (1165 M-1240 M) dalam menjelaskan bahwa kepercayaan manusia tentang Tuhan sesungguhnya hanyalah persepsi akal saja, dan bukan menunjukkan pada Tuhan yang sebenarnya. Karena hanya persepsi akal, maka Tuhan digambarkan oleh seseorang sesuai pengetahuan, penangkapan dan persepsinya. Ibn 'Arabī mengutip al-Junaid, mengatakan, “Warna air tergantung kepada warna bejana tempat air tersebut” (*lawn al-mā' lawn ināihi*). Dalam pengertian ini, pengetahuan manusia tentang Tuhan berarti hanyalah pengetahuan yang disangka saja. Menurut Ibn 'Arabī, siapa yang mencela kepercayaan orang lain, sesungguhnya ia sedang memuji dirinya sendiri. Karena Tuhan yang ia bela sesungguhnya adalah hasil persepsinya sendiri.²⁷

²⁶Franz Magnis Suseno, *13 Tokoh Etika* (Yogyakarta: Kanisius, 1997), 13–16.

²⁷Kautsar Azhari Noer, “Tuhan Yang diciptakan dan Tuhan Yang Sebenarnya,” *Paramadin: Jurnal Pemikiran Islam* 1, no. 1 (December 1998): 130–133.

Gagasan Ibn 'Arabī ini, menurut Kautsar Azhari Noer, dipengaruhi oleh filsuf Yunani Xenophanes (hidup antara 570-480 SM) yang melakukan perlawanan atas personalitas Tuhan. Personalitas Tuhan sebenarnya hanyalah bagian dari upaya menyamakan Tuhan dengan dirinya sendiri. Xenophanes mengatakan.

Seandainya sapi, kuda, dan singa mempunyai tangan dan pandai menggambar seperti manusia, tentu kuda akan menggambarkan tuhan-tuhan menyerupai kuda, sapi akan menggambarkan tuhan-tuhan menyerupai sapi, dan dengan demikian mereka akan mengenakan rupa yang sama kepada tuhan-tuhan seperti terdapat pada mereka sendiri. Orang Etiopia mempunyai tuhan-tuhan hitam dan berhidung pesek, sedangkan orang Trasia mengatakan bahwa tuhan-tuhan mereka bermata biru dan berambut merah.²⁸

Kritik Xenophanes dan Ibn 'Arabī di atas adalah kritik ontologis tentang Tuhan. Pada wilayah epistemologis, teologi apofatik mengkritik sumber pengetahuan ortodoksi teologi berdasar wahyu dan tradisi. Sumber pengetahuan teologi apofatik adalah *the absence of origin as the origin itself* (tidak adanya sumber itu sendiri). Maksudnya adalah karena Tuhan adalah Yang Tak Terjangkau, maka sumber apa pun tidak bisa menjelaskan tentang-Nya. Sumber-sumber yang pernah ada seperti wahyu dan tradisi diposisikan sebagai sumber sekunder. Posisi sumber sekunder tersebut ditangguhkan dan ditunda sementara. Yang penting bagi sumber teologi apofatik adalah menunda pengetahuan apa pun tentang Tuhan. Teologi apofatik oleh karena itu, dalam istilah epistemologi bisa disebut sebagai non fondasionalis dinamis, yaitu sebuah ketiadaan fondasi sumber pengetahuan tetapi masuk dalam aktivisme dan dinamisme pencarian yang tiada henti.²⁹ Tuhan diletakkan sebagai sesuatu yang dicari tiada henti tanpa berpretensi menganggap paling benar dalam mendapatkan-Nya.

Teologi apofatik dan juga teologi negatif mengkritik terhadap sumber pengetahuan ortodoksi teologi yang lebih banyak melandaskan pada prinsip kausalitas dan analogi.³⁰ Menurut al-

²⁸Ibid., 133.

²⁹Al-Fayyadl, *Teologi Negatif Ibn 'Arabi: Kritik Metafisika Ketuhanan*, 130–131.

³⁰Prinsip sebab akibat seperti bahwa alam disebabkan oleh Tuhan. Akibat (alam semesta) tidak akan muncul kecuali oleh sebab yang menyebabkannya (Tuhan). Sebab akibat adalah argumen yang paling sering digunakan untuk menjelaskan eksistensi

Fayyadl, sumber pengetahuan teologi yang dianggap heterodoks ini adalah tiga logika, yaitu logika negasi, logika paradoks dan metaforisitas.³¹

Logika negasi adalah logika yang menegaskan status eksistensial sesuatu sebagaimana tergambar dalam proposisi A adalah bukan B dan B adalah bukan A. Ini artinya A menegaskan B dan sebaliknya, B menegaskan A. Intinya keduanya berbeda sama sekali. Logika negasi mempertanyakan prinsip kausalitas tentang Tuhan seperti jika Tuhan adalah sebab dari alam semesta, maka bagaimana memastikan keberadaan sebab tersebut? Bagaimana memahamai keberadaannya? Dan lain-lain.³² Sedangkan logika paradoks, menurut al-Fayyadl, adalah “pola berpikir yang meletakkan dua hal yang bertentangan dan saling menegaskan dalam satu pernyataan yang sama dan mengakui kebenaran kedua-duanya”. Artinya, sesuatu pada saat yang sama saling bertentangan namun keduanya bisa dianggap benar. Logika paradoks muncul seperti dalam ungkapan “Tuhan *ada* sekaligus *tidak ada*”. Ini maksudnya bahwa Tuhan bisa dibicarakan sekaligus tidak dapat dibicarakan atau seluruhnya identik dengan Tuhan sekaligus tidak identik dengan-Nya. Logika paradoks adalah lawan dari logika yang mempersonifikasi Tuhan dalam analogi seperti menyamakan Tuhan seperti manusia dalam bentuk punya tangan dan lain-lain.³³ Logika yang terakhir adalah metaforisitas, yaitu upaya menjelaskan sesuatu selalu saja mengandung unsur-unsur metafor di dalamnya. Pernyataan ini menegaskan bahwa tidak ada sebuah klaim kebenaran yang pasti, semuanya bersifat mendua dan memiliki kemungkinan berbagai penafsiran atasnya.³⁴ Tuhan, seperti kita tahu, mengungkapkan dirinya dalam berbagai metafor seperti “cahaya”,³⁵ “bertahta”, dan lain-lain.

Tuhan seperti ungkapan “bukti adanya Tuhan adalah adanya alam semesta ini”. Sedangkan prinsip analogi, di antaranya adalah seperti mengkiaskan eksistensi Tuhan yang bertangan, bertakhta dan lain-lain sebagaimana manusia.

³¹al-Fayyadl, *Teologi Negatif Ibn 'Arabi: Kritik Metafisika Ketuhanan*, 133.

³²Ibid., 135.

³³Ibid., 135–138.

³⁴Ibid., 138.

³⁵Lihat penjelasan lengkap tentang konsep *nūr* yang dibahas oleh Shuhrawardi dalam Amroeni Drajat, *Suhrawardi Kritik atas Filsafat Peripetetik* (Yogyakarta: LKiS, 2005).

Secara aksiologis, teologi apofatik, sebagaimana ungkap al-Fayyadl, adalah untuk purifikasi konsep ketuhanan. Tujuan ini adalah upaya teologi apofatik atau teologi negatif untuk meruntuhkan epistemologi teologi ortodok yang mengaku telah mampu mendefinisikan Tuhan, sebuah definisi yang acapkali destruktif (menghukum kafir dan murtad seseorang). Purifikasi konsep ketuhanan ini berarti pula mempertanyakan setiap definisi dan klaim-klaim tentang Tuhan serta mengarahkannya untuk tetap melakukan dinamisasi pencarian tiada henti. Dinamisasi pencarian Tuhan tiada henti inilah yang kemudian memunculkan “teologi cinta”. Teologi negatif adalah teologi pencarian tentang Yang Dicitai. “Cinta” seperti diketahui adalah kata yang tidak terdefiniskan sekaligus tanpa syarat dalam menggumulinya.³⁶

2. Relasi Non Spasial Antara Tuhan dengan Makhluk

Posisi “cinta” dari teologi apofatik dan teologi negatif mendorong relasi antara Tuhan dengan makluknya adalah relasi “yang mencinta” dan “yang dicinta” atau aktifitas “merindu”. Gagasan merindu, banyak dipengaruhi oleh filsafat aliran Neoplatonisme terutama dari Plotinus (284 M-369 M) dari Lykopolis (Mesir). Menurutnya, alam semesta termasuk manusia, sebagai alam yang lebih rendah selalu merindu kepada yang Esa atau Tuhan agar bisa tersambung wujud eksistensial dengan Tuhan. Plotinus pernah berekstasi dan berucap:

“Sudah sering itu terjadi, terangkat keluar dari tubuh menuju diriku sendiri, berada di luar segala sesuatu lainnya dan memusat pada diri sendiri, menyaksikan keindahan luar biasa, kemudian, merasa yakin berpadu dengan tertib tertinggi, mencipta kehidupan yang mulia, memperoleh jati diri yang mulia bersama yang ilahi dan bagaimanakah sang jiwa bisa merasuk ke dalam jasmaniku, sang jiwa yang kendatipun berada dalam jasmani adalah sesuatu yang mulia sebagaimana yang ia perlihatkan padaku.”³⁷

Kesempurnaan sejati, bagi al-Fārabī (870 M-950 M) adalah ketika seseorang telah mampu mengalami ketersambungan wujud (*ittiṣāl al-wujūd*) dengan Akal Kesepuluh yang dianggap sebagai pengejawantahan Tuhan yang Maha Suci di alam dunia. Bagi

³⁶Ibid., 140–142.

³⁷Iswahyudi, “Kerancuan Ibnu Sina; Analisis Kritis atas Metafisika Ibnu Sina” (Tesis, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2006), 41.

al-Fārābī tujuan manusia adalah kembali kepada asalnya, yaitu alam langit. Caranya adalah dengan menghilangkan kebendaan pada dirinya, karena yang memberi bentuk manusia adalah Akal Kesepuluh yang bersifat ruhani.³⁸ Jalur yang ditempuh al-Fārābī adalah jalur non spasial.

Kasus serupa dilakukan oleh al-Ḥallāj. Menurutnya, manusia memiliki dua sifat dalam dirinya, yaitu sifat ketuhanan (*lāhūt*) dan sifat kemanusiaan (*nāsūt*). Sifat ketuhanan adalah sifat bawaan sebagai implikasi dari mana manusia hadir, yaitu dari Tuhan, sedangkan sifat kemanusiaan adalah sifat tambahan yang membedakan antara diri manusia dengan Tuhan. Manusia bersifat bendawi sementara Tuhan tidak. Manusia yang mampu meninggalkan sifat kemanusiaan dan mengambil jalan pembersihan melalui pengurangan makan, minum, dan unsur-unsur biologis lain, akan menyebabkan Ruh Suci masuk dan mengambil tempat di dalam dirinya.³⁹ Pada saat mengambil tempat inilah, keduanya (manusia dan Tuhan) telah menjadi satu. Konsep ini disebut dengan *ḥulūl*, yaitu menempatnya Tuhan dalam diri seseorang.

Konsep *lāhūt* dan *nāsūt* al-Ḥallāj hampir mirip dengan konsep *al-Ḥaqq* (Tuhan) dan *al-khalq* (makhluk) yang diusung Ibn 'Arabī. Menurut Ibn 'Arabī dalam setiap diri manusia ada *al-Ḥaqq*. Seseorang yang mampu menemukan *al-Ḥaqq* berarti ia telah menemukan hakikat manusia.⁴⁰ Ketika unsur *al-khalq* telah mampu dikalahkannya dan tinggal *al-Ḥaqq* yang bersemayam di dirinya, saat itu seseorang telah mengalami *wahdat al-wujūd* (kemanunggalan eksistensi).

Secara filosofis, relasi non spasial memuaskan akal pikiran dalam menjelaskan alasan adanya makhluk. Ibarat sebuah sinar yang keluar dari sebuah benda, maka sinar tersebut akan meredup seiring dengan jarak yang dilewatinya. Sinar yang ingin mendapatkan

³⁸Iswahyudi, *Ittiṣāl al-Wujūd: Telaah atas Ajaran Mistik al-Fārābī* (Ponorogo: STAIN Po Press, 2012), 86. Akal Kesepuluh adalah akal terakhir dimana *Wājib al-Wujūd* (Allah) melimpahkan eksistensinya dari akal-akal menjadi benda. Akal Kesepuluh ini disebut pula sebagai *wāhib al-ṣuwar* (pemberi bentuk) pada alam bendawi. Para filsuf sering menyebut Akal Kesepuluh ini dengan sebutan malaikat Jibril.

³⁹Louis Massignon, *The Passion of al-Ḥallāj, Mystic and Martyr of Islam*, trans. Herbert Masson, vol. 3 (New Jersey: Princeton University Press, 1982), 15–16.

⁴⁰Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, IV, Vol. II (Jakarta: UII Press, 1986), 88.

cahaya lebih kuat, maka ia harus menaik menyusuri asal tempat ia berasal. Proses kembalinya cahaya pasti akan diterima karena ia berasal darinya. Dalam masalah relasi non eksistensial ini, alasan yang diberikan Ibn ‘Arabī masuk akal. Menurutnya, sebelum ada makhluk, Tuhan mengalami kesendirian primordial,⁴¹ kesendirian tersebut mendorong Tuhan untuk menampakkan diri dalam makhluk. Sebagai penampakan Tuhan, hakikat makhluk adalah diri-Nya. Tuhan ingin melihat diri-Nya dari luar diri-Nya. Bagi Corbin, seperti dikutip al-Fayyadl, alasan adanya makhluk ini koheren dengan kata *walah* yang berarti “kesedihan mendalam”, sebuah kata yang dapat bertransformasi menjadi *ilāh* (tuhan).⁴²

3. Pelimpahan atau Non Kreasi Semesta

Kesendirian primordial Tuhan berimplikasi pada beberapa hal. *Pertama*, kehadiran semesta sesungguhnya adalah bagian dari keinginan Tuhan untuk melihat keagungan diri-Nya sendiri di luar eksistensi hakikat-Nya sendiri. Akibatnya, alam semesta merupakan manifestasi-Nya. Masuk akal jika dikatakan dalam diri makhluk ada diri Tuhan. Ibarat seorang anak yang mengandung unsur-unsur diri sang bapak. Bagian dari diri bapak menjadi bagian dari diri anak. Keinginan kehadiran seorang anak bukanlah atas kehendak sang anak, tetapi hasrat orang tua yang menginginkan anak. Seorang bapak yang memiliki anak banyak, maka bapak telah bermanifestasi dalam diri yang banyak pula. *Kedua*, di pihak lain, non kreasi semesta didasari oleh pandangan filsafat Aristoteles yang menjelaskan bahwa aktifitas Tuhan dalam kesendirian primordial tersebut adalah berpikir. Tuhan berpikir tentang diri-Nya. Aktifitas ini dilandasi oleh rasa cinta pada diri-Nya sendiri. Dalam aktifitas berpikir tersebut, Aristoteles mengatakan *He produces motion as being loved* (Tuhan menggerakkan karena dicintai).⁴³ Al-Fārabī mengembangkan konsep ini dengan mengatakan bahwa aktifitas Tuhan adalah ber-*ta’ aqqul* (berpikir). Yang dipikirkan adalah diri-Nya sendiri. Al-Fārabī menyebut diri-Nya sebagai ‘*Aqil* (Yang

⁴¹al-Fayyadl, *Teologi Negatif Ibn ‘Arabi: Kritik Metafisika Ketuhanan*, 164; Muhyidin Ibn ‘Arabī, *Al-Futuhāt al-Makkiyah III*, ed. Ahmad Syamsuddin, II (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2006), 434.

⁴²Al-Fayyadl, *Teologi Negatif Ibn ‘Arabi: Kritik Metafisika Ketuhanan*, 169–170.

⁴³Joko Siswanto, *Sistem-Sistem Metafisika Barat dari Aristoteles sampai Derrida* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), 14.

Berpikir), *'aql* (pikiran) dan *ma'qūl* (Yang dipikirkan) sekaligus. Tuhan dengan aktifitas ini mengetahui segala sesuatu dengan substansi-Nya. Oleh karena pengetahuan ini, Tuhan adalah *'Ālim* (Zat yang Mengetahui, *'ilm* (ilmu) dan *Ma'lūm* (Yang Diketahui) sekaligus.⁴⁴ Kegiatan berpikir Tuhan mengakibatkan energi maha besar. Dalam bahasa Plotinus, energi tersebut menghasilkan *nous* atau akal pertama dalam bahasa Al-Fārabi. Aktifitas *nous* adalah memikirkan *'Aql* Murni (Tuhan) dan dirinya sendiri. Dari aktifitas *nous* seperti ini memunculkan akal kedua dan planet. Akal kedua pun demikian memikirkan Tuhan dan dirinya sendiri. Akibatnya, muncullah akal ketiga dan planet. Demikian proses *ta'aqqul* hingga akal kesepuluh. Setelah akal kesepuluh proses *ta'aqqul* berhenti dan beralih pada alam materi.⁴⁵

Al-Fārabi telah memperkenalkan eksistensi semesta tidak melalui penciptaan tetapi melalui emanasi, yaitu pancaran Tuhan akibat energi besar yang dihasilkan Tuhan dalam berpikir (*ta'aqqul*). Teori emanasi menjawab kegelisahan pikiran mengenai alasan adanya semesta. Semesta hadir bukan untuk kepentingan Tuhan, karena Tuhan tidak membutuhkan semuanya. Pertanyaannya, kenapa Tuhan “seolah” marah jika seseorang tidak mengabdikan kepada-Nya? Harus dikatakan bahwa kata “marah” kurang tepat. Untuk merawat keindahan diri-Nya, sesuatu di luar diri-Nya harus mengikuti prinsip-prinsip keindahan Tuhan. Keluar dari prinsip keindahan akan mengakibatkan *chaos* (kekacauan). Kekacauan akibat perlakuan manusia akan menimpa manusia itu sendiri. Artinya, seseorang yang keluar dari prinsip keindahan, seseorang itu telah menjatuhkan dirinya sendiri pada kebinasaan. Kebinasaan bukan disebabkan oleh kemarahan Tuhan, tetapi oleh tindakannya sendiri, yang acapkali Tuhan dipersalahkan.

Seperti halnya al-Fārabi, al-Hallaj menjelaskan alam semesta akibat dari *nūr Muḥammad*. *Nūr Muḥammad* adalah manifestasi Tuhan. Ia mirip dengan Tuhan. Alam semesta melimpah dari *nūr Muḥammad*. *Nūr Muḥammad* hadir karena Tuhan ingin dikenal

⁴⁴Abū Nasr al-Fārabi, *Kitābu Ārāi Ahli al-Madīnat al-Fāḍilah* (Beirut: Dār al-Mashriq, 1986), 48.

⁴⁵Lihat pandangan al-Fārabi mengenai aktifitas Tuhan ini dalam Iswahyudi, *Ittiṣāl al-Wujūd: Telaah atas Ajaran Mistik al-Fārabi*, 74–75; Iswahyudi, “Implikasi Neoplatonisme dalam Pemikiran Islam dan Penelusuran Epistemologi Paham Pluralisme,” 348.

sebagaimana tercantum dalam Hadis Qudsi “*Aku adalah harta yang tersimpan, aku senang bila aku diketahui, maka aku ciptakan makhluk lalu mereka kenal Aku sebab diri-Ku pula.*” Corbin menjelaskan dalam kondisi hasrat ingin dilihat itu, Tuhan mengalami kesedihan karena dalam kesendirian primordial. Tuhan sangat rindu pada diri-Nya yang bisa dilihat dari luar diri-Nya. Akibat merindu tersebut, munculkan semesta.⁴⁶

Jika dalam tradisi ortodoksi teologi, kehadiran semesta adalah bagian dari keserbabolehan Tuhan, maka dalam tradisi heterodoks ini, sebaliknya. Kehadiran semesta adalah keniscayaan. Semesta wajib ada karena wajib adanya Tuhan. Walau begitu, bukan dalam arti keduanya tidak ada gradasi. Tuhan niscaya ada karena diri-Nya sendiri, sementara semesta ada karena Tuhan. Al-Fārabi menyebut Tuhan sebagai sebagai *Wājib al-Wujūd bi Zātihi* (Niscaya Ada karena Diri-Nya sendiri) sedangkan semesta sebagai *wājib al-wujūd bi ghairihi* (niscaya ada karena selain dirinya).⁴⁷ Mulla Shadra menggambarkan *wājib al-wujūd bi ghairih* sebagaimana cahaya yang gradatif. Wujud cahaya berbeda-beda sebagaimana berbedanya cahaya matahari, cahaya lampu dan cahaya kunang-kunang. Cahaya itu satu hanya beda dari sisi kualitasnya.⁴⁸

PENUTUP

Dalam sejarahnya, heterodoksi teologi mengalami tekanan untuk menyebar. Kekalahannya tidak disebabkan oleh kekalahan konseptual, tetapi lebih disebabkan oleh kekalahan dominasi dan hegemoni. Dalam skala minoritas, referensi-referensi heterodoksi teologi masih bisa dibaca dan selalu mendapatkan pengikut. Adakah hikmah yang bisa diambil dari heterodoksi teologi dalam kehidupan majemuk di era kontemporer ini? Berikut, beberapa estimasi tentang hikmah tersebut.

⁴⁶Henry Corbin, *Imajinasi Kreatif: Sufisme Ibn ‘Arabi*, trans. Moh. Khazin and Suhadi (Yogyakarta: LKiS, 2002), 237.

⁴⁷T.J. De Boer, *Tārikh al-Falsafat fi al-Islām*, trans. Muhammad Abdul Hādī Abū Zaidah (Kairo: Maṭba‘ah Lajnah al-Talīf wa al-Tarjamah, 1954), 162; Iswahyudi, “Implikasi Neoplatonisme Dalam Pemikiran Islam dan Penelusuran Epistemologi Paham Pluralisme,” 383.

⁴⁸Sayyed Hossein Nasr, “Sadr al-Din Shirazi (Mulla Shadra),” in *A History of Muslim Philosophy*, ed. M.M. Syarif (Weisbaden: Otto Harrasowitz, 1963), 943.

Pertama, heteredoksi teologi merupakan antitesis dari ortodoksi yang terlalu mapan. Kemapanan akan mengakibatkan tindakan yang otoriter. Epistemologinya dianggap yang paling benar di antara yang lain. Kondisi seperti ini mengakibatkan komunikasi antar epistemologi, mengikuti Amin Abdullah, berjalan secara paralel (berjalan sendiri-sendiri) atau linear (menganggap ada epistemologi yang lebih unggul dibanding yang lain).⁴⁹ Kedua hubungan ini tidak akan menjadikan peradaban dunia yang damai. Heterodoksi teologi bisa menjadi kritik epistemologi yang lebih berjalan secara sirkular, yaitu pola hubungan yang saling menasehati dan saling mengakui kelemahan masing-masing. Keangkuhan ortodoksi teologi, akhirnya, bisa diminimalisir.⁵⁰

Kedua, heterodoksi teologi mendorong kepada kebenaran disensus (lawan dari konsensus), yaitu sebuah kebenaran yang berdiri sejajar untuk mendapatkan kebenaran. Ini artinya, heterodoksi teologi memiliki kesiapan untuk hidup dalam situasi di mana pluralitas sudah tidak bisa ditawarkan lagi era kontemporer ini, termasuk di Indonesia. Berbagai kasus yang terjadi di Indonesia dan dunia menunjukkan sebuah keangkuhan suatu kebenaran. Berbagai perusakan tempat ibadah aliran minoritas seperti Syiah, Ahmadiyah misalnya adalah bentuk ketidaksiapan dalam menerima kebenaran disensus.⁵¹

Ketiga, heterodoksi teologi menjadi pelajaran bahwa sebenarnya Tuhan adalah Maha Misteri. Para teolog sebenarnya adalah intelektual yang sedang menjelaskan Tuhan agar terlihat jelas kepada umat. Usaha-usaha para teolog tentu tidak sama. Mereka memiliki perbedaan pendapat sesuai kadar keilmuan, pengalaman dan kondisi sosial yang melingkupinya. Ini artinya, penjelasan-penjelasan mereka sesungguhnya adalah berawal dari keinginan mereka agar Tuhan

⁴⁹Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), 220–234.

⁵⁰Ibid., 223–234; Iswahyudi, “Rekonstruksi Metodologi Studi Islam (MSI): Mengubah Nalar Bertindak Kosmopolitan,” *Dialogia: Jurnal Studi Islam dan Sosial* 13, no. 2 (December 2015): 222–223.

⁵¹Di Sampang, kelompok mayoritas Sunni atas dukungan lembaga keagamaan seperti MUI (Majlis Ulama Indonesia) melakukan tindakan destruktif dengan membakar tempat ibadah dan rumah pengikut Syiah. Akibatnya, 335 orang pengikut Syiah menjadi korban. Lihat Isnatin Ulfah, *Perempuan di Tengah Konflik Agama* (Surabaya: Imtiyaz, 2015), 1–4.

bisa dimengerti dan dipahami. Sebagai hasil kerja intelektual dan sebagai upaya menjelaskan tentang Tuhan, seharusnya ditempatkan pada porsinya yang tepat, yaitu hasil pemikiran yang mungkin bisa benar dan mungkin bisa salah. Seseorang harus menghindari dan membedakan antara “membela Tuhan” dengan “membela pemikiran tentang Tuhan”.

DAFTAR RUJUKAN

- Abdullah, Amin. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- Adian, Doni Gahral. *Matinya Metafisika Barat*. Jakarta: Komunitas Bambu, 2001.
- Ahmadi, Abu. *Filsafat Islam*. Semarang: Toha Putra, 1982.
- Alfārābī, Abū Nasr. *Kitābu Ārāi Ahli al-Madīnat al-Fāḍilah*. Beirut: Dār al-Mashriq, 1986.
- Al-Shahrastani. *Al-Milal wa al-Nihal: Aliran-Aliran Teologi dalam Islam*. Translated by Syuaidi Asy’ari. Bandung: Mizan, 2004.
- ‘Arabī, Muhyidin Ibn. *Al-Futuḥāt al-Makkiyah III*. Edited by Ahmad Syamsuddin. II. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2006.
- Bagus, Loren. “Kamus Filsafat.” Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002.
- Boar, T.J. De. *Tārikh al-Falsafat fi al-Islām*. Translated by Muhammad Abdul Hādī Abū Zaidah. Kairo: Maṭba’ah Lajnah al-Talīf wa al-Tarjamah, 1954.
- Corbin, Henry. *Imajinasi Kreatif: Sufisme Ibn ‘Arabi*. Translated by Moh. Khazin and Suhadi. Yogyakarta: LKiS, 2002.
- Drajat, Amroeni. *Suhrawardi Kritik atas Filsafat Peripetetik*. Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Eliade, Mircea. *The Encyclopedia of Religion*. Vol. 6. New York: Macmillan Publishing Company, n.d.

- Fayyadl, Muhammad al-. *Teologi Negatif Ibn 'Arabi: Kritik Metafisika Ketuhanan*. Yogyakarta: LKiS, 2012.
- Hadiwijono, Harun. *Sari Sejarah Filsafat Barat 1*. Yogyakarta: Kanisius, 2005.
- Hady, Aminullah el-. *Ibn Rusyd Membela Tuhan: Filsafat Ketuhanan Ibn Rusyd*. Surabaya: LPAM, 2004.
- Hanafi, A. *Pengantar Teologi Islam*. Jakarta: PT. Al-Husna Zikra, 1995.
- Haq, Muhammad Zaairul. *Al-Hallāj: Kisah Perjuangan Total Menuju Tuhan*. Bantul: Kreasi Wacana, 2010.
- Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Iswahyudi. "Implikasi Neoplatonisme dalam Pemikiran Islam dan Penelusuran Epistemologi Paham Pluralisme." *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam* 5, no. 2 (Desember 2015).
- Iswahyudi. *Ittiṣāl al-Wujūd: Telaah atas Ajaran Mistik al-Fārabī*. Ponorogo: STAIN Po Press, 2012.
- Iswahyudi. "Kerancuan Ibnu Sina; Analisis Kritis atas Metafisika Ibnu Sina." Tesis, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2006.
- Iswahyudi. *Pengantar Filsafat Islam*. Ponorogo: STAIN Po. Press, 2011.
- Iswahyudi. "Rekonstruksi Metodologi Studi Islam (MSI): (Mengubah Nalar Bertindak Kosmopolitan)." *Dialogia: Jurnal Studi Islam dan Sosial* 13, no. 2 (December 2015).
- Jauhari, Imam Bonjol. "Agama Sebagai Kesadaran Ideologis: Refleksi Perubahan Sosial 'Ali Syari'ati." *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam* 16, no. 1 (Mei 2016).
- Jono, and Cecep Sumarna. *Melacak Jejak Filsafat*. Bandung: Sangga Buana Bandung, 2006.
- Massignon, Louis. *The Passion of al-Hallāj, Mystic and Martyrof Islam*. Translated by Herbert Masson. Vol. 3. New Jersey: Princeton University Press, 1982.

- Nasr, Sayyed Hossein. "Sadr al-Din Shirazi (Mulla Shadra)." In *A History of Muslim Philosophy*, edited by M.M. Syarif. Weisbaden: Otto Harrasowitz, 1963.
- Nasution, Harun. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. IV. Vol. II. Jakarta: UII Press, 1986.
- Noer, Kautsar Azhari. "Tuhan Yang diciptakan dan Tuhan Yang Sebenarnya." *Paramadin: Jurnal Pemikiran Islam* 1, no. 1 (December 1998).
- Siswanto, Joko. *Sistem-Sistem Metafisika Barat dari Aristoteles sampai Derrida*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- Sobari, Mohammad. "Kewibawaan 'Subversif' Syekh Siti Jenar." In *Syekh Siti Jenar: Pergumulan Islam-Jawa*, edited by Abdul Munir Mul Khan. Yogyakarta: Bentang, 2002.
- Suhartono, Suparlan. *Dasar-Dasar Filsafat*. Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2004.
- Sumaryono, E. *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1995.
- Suriasumantri, Jujun S. *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer*. Jakarta: Sinar Harapan, 1985.
- Suseno, Franz Magnis. *13 Tokoh Etika*. Yogyakarta: Kanisius, 1997.
- Tim Reviewer MKD 2014 UIN Sunan Ampel Surabaya. *Pengantar Filsafat*. Surabaya: UIN Sunan Ampel Press, 2014.
- Ulfah, Isnatin. *Perempuan di Tengah Konflik Agama*. Surabaya: Intiyaz, 2015.
- Wagiman. *Pengantar Studi Logika: Mempelajari, Memahami dan Mempraktekkannya*. Yogyakarta: Pustaka Book Publishe, 2009.
- Zaprul Khan. *Merenda Wajah Islam Humanis*. Yogyakarta: Idea Press, 2014.

