

AL-FALSAFAH AL-ULA
(Pemikiran al-Kindi, 801-873 M)
Oleh: Dr. Achmad Khudori Soleh, M.Ag
Buku “FILSAFAT ISLAM” Penerbit Arruzz Media, Yogyakarta, 2016

Al-Falsafah al-Ula adalah judul buku filsafat yang ditulis dan dipersembahkan al-Kindi untuk khalifah al-Mu`tashim (833-842 M) dari dinasti Bani Abbas (750-1258 M); sekaligus juga istilah untuk pemikiran metafisikanya yang didasarkan atas konsep-konsep filsafat Aristoteles (384–322 SM).¹ Pemikiran metafisika al-Kindi, menurut George N Atiyeh (1923-2008 M), diinspirasikan dari gagasan Aristoteles tentang Kebenaran Pertama, tidak didasarkan atas ide-ide Plotinus (204–270 M) sebagaimana kebanyakan filosof muslim sesudahnya. Kebenaran pertama adalah penggerak pertama yang merupakan sebab dari semua kebenaran. Karena itu, al-Kindi mengambarkan metafisika sebagai pengetahuan yang paling mulia, karena subjek kajiannya adalah sesuatu yang paling mulia dari semua realitas. Berdasarkan hal ini, al-Kindi kemudian mendefinisikan metafisika sebagai pengetahuan tentang hal-hal yang Ilahiyyah yang dalam konsep Aristoteles disebut sebagai penggerak yang tidak bergerak. Namun, cakupan kajiannya tidak meliputi segala yang wujud sebagai wujud (*being qua being*) sebagaimana dalam pemikiran Aristoteles melainkan terbatas hanya pada masalah Tuhan, perbuatan-perbuatan kreatif-Nya, dan hubungan-Nya dengan alam ciptaan.² Artinya, al-Kindi mengikuti Aristoteles tetapi tidak sama dengan gurunya, dan di sinilah orisinalitas al-Kindi.

A. Riwayat Hidup.

Al-Kindi, *alkindus*, nama lengkapnya Abu Yusuf Ya`kub ibn Ishaq ibn Sabbah ibn Imran ibn Ismail al-Ash`ats ibn Qais al-Kindi, lahir di Kufah, Iraq

¹ Buku ini bersama 23 makalah al-Kindi lainnya telah diterbitkan dan diedit oleh M Abd al-Hadi Abu Riddah, dengan judul *Rasâ'il al-Kindi al-Falsafiyah*, 2 jilid, (Mesir, al-Timad, 1950).

² George N Atiyeh, *Al-Kindi Tokoh Filosof Muslim*, terj. Kasidjo Djojosuwarno, (Bandung, Pustaka, 1983), 43.

sekarang, tahun 801 M, pada masa khalifah Harun al-Rasyid (786-809 M) dari dinasti Bani Abbas (750-1258 M).³ Nama “al-Kindi” sendiri dinisbatkan kepada marga atau suku leluhurnya, salah satu suku besar zaman pra-Islam. Menurut Faud Ahwani, al-Kindi lahir dari keluarga bangsawan, terpelajar dan kaya. Ismail al-Ash`ats ibn Qais, buyutnya, telah memeluk Islam pada masa Nabi dan menjadi shahabat Rasul. Mereka kemudian pindah ke Kufah. Di Kufah sendiri, ayah al-Kindi, Ishaq ibn Shabbah, menjabat sebagai Gubernur, pada masa khalifah al-Mahdi (775-785 M), al-Hadi (785-876 M) dan Harun al-Rasyid (786-909 M), masa kekuasaan Bani Abbas (750-1258 M).⁴

Pendidikan al-Kindi dimulai di Kufah, dengan pelajaran yang umum saat itu, yaitu al-Qur'an, tata bahasa Arab, kesusasteraan, ilmu hitung, fiqh dan teologi. Yang perlu dicatat, kota Kufah saat itu merupakan pusat keilmuan dan kebudayaan Islam, di samping Basrah, dan Kufah cenderung pada studi keilmuan rasional (*aqliyah*).⁵ Kondisi dan situasi inilah tampaknya yang kemudian menggiring al-Kindi untuk memilih dan mendalami sains dan filsafat pada masa-masa berikutnya.

Al-Kindi kemudian pindah ke Baghdad. Di ibu kota pemerintahan Bani Abbas ini al-Kindi mencurahkan perhatiannya untuk menterjemah dan mengkaji filsafat serta pemikiran-pemikiran rasional lainnya yang marak saat itu. Menurut al-Qifti (1171-1248 M), al-Kindi banyak menterjemahkan buku filsafat, menjelaskan hal-hal yang pelik dan meringkaskan secara canggih teori-teorinya. Hal itu dapat dilakukan karena al-Kindi diyakini menguasai secara baik bahasa Yunani dan Syiria, bahasa induk karya-karya filsafat saat itu. Berkat kemampuannya itu juga, al-Kindi mampu memperbaiki hasil-hasil terjemahan orang lain, misalnya hasil terjemahan Ibn Na`ima al-Himsi, seorang penterjemah Kristen, atas buku *Enneads* karya Plotinus (204-270 M); buku *Enneads* inilah yang dikalangan pemikir Arab kemudian disalahpahami sebagai buku *Theologi* karya Aristoteles (348-322 SM).⁶

³ Fuad el-Ahwani, “Al-Kindi” dalam MM. Syarif, *Para Filosof Muslim*, terj. A Muslim, (Bandung, Mizan, 1996), 11.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, 12.

⁶ *Ibid*; Atiyeh, *Al-Kindi*, 6.

Berkat kelebihan dan reputasinya dalam filsafat dan keilmuan, al-Kindi kemudian bertemu dan berteman baik dengan khalifah al-Makmun (813-833 M), seorang khalifah dari Bani Abbas yang sangat gandrung pemikiran rasional dan filsafat. Lebih dari itu, ia diangkat sebagai penasehat dan guru istana pada masa khalifah al-Muktashim (833-842 M) dan al-Watsiq (842-847 M). Posisi dan jabatan tersebut bahkan masih tetap dipegangnya pada awal kekuasaan khalifah al-Mutawakkil (847-861 M), sebelum akhirnya ia dipecat karena hasutan orang-orang tertentu yang tidak suka dan iri atas prestasi-prestasi akademik yang dicapainya.⁷ Sikap iri dan permusuhan dari kalangan tertentu seperti inilah yang tampaknya juga telah memunculkan informasi-informasi negative tentang watak dan sifat al-Kindi. Misalnya, al-Kindi ditampilkan sebagai sarjana yang mempunyai sifat pelit dan kikir. Sifatnya ini bahkan ditonjolkan sebanding dengan tingkat popularitas dan prestasi keilmuannya. Namun, George N Atiyeh (1923-2008 M) meragukan kebenaran informasi tersebut. Sebab, menurutnya, para pengkritiknya juga tidak dapat melakukan hal lain kecuali memuji prestasi-prestasi akademik dan filsafatnya. Selain itu, beberapa informasi lain justru menyatakan sebaliknya, yaitu bahwa al-Kindi mempunyai watak yang mulia, berperilaku sebagai orang yang bermartabat, penuh dedikasi dan tulus.⁸

Al-Kindi meninggal di Baghdad, tahun 873 M. Menurut Atiyeh, al-Kindi meninggal dalam kesendirian dan kesunyian, hanya ditemani oleh beberapa orang terdekatnya. Ini adalah ciri khas kematian orang besar yang sudah tidak lagi disukai, tetapi juga sekaligus kematian seorang filosof besar yang menyukai kesunyian.⁹

Al-Kindi meninggalkan banyak karya tulis. Setidaknya ada 270 buah karya tulis yang teridentifikasi, yang dapat diklasifikasi dalam 17 kelompok: (1) filsafat, (2) logika, (3) ilmu hitung, (4) globular, (5) music, (6) astronomi, (7) geometri, (8) sperikal, (9) medis, (10) astrologi, (11) dialektika, (12) psikologi, (13) politik, (14) meteorology, (15) besaran, (16) ramalan, (17) logam dan kimia.¹⁰ Cakupan karya-

⁷ Fuad Ahwani, *Para Filosof Muslim*, 12-3.

⁸ Atiyeh, *Al-Kindi*, 9.

⁹ *Ibid*, 7.

¹⁰ Uraian tentang rincian 270 buku ini, *ibid*, 140-187.

karya tersebut menunjukkan luasnya wawasan dan pengetahuan al-Kindi. Beberapa karyanya telah diterjemahkan oleh Gerard (1114–1187 M), tokoh dari Cremona, Italia, ke dalam bahasa Latin dan memberi pengaruh besar pada pemikiran Eropa abad-abad pertengahan. Karena itu, Gerolamo Cardano (1501-1576 M), seorang tokoh matematika asal Italia, menilai al-Kindi sebagai salah satu dari 12 pemikir besar dunia yang dikenal di Eropa saat itu.¹¹

B. Menyelaraskan Agama & Filsafat.

Al-Kindi hidup pada masa filsafat belum dikenal secara baik dalam tradisi pemikiran Islam, tepatnya masa transisi dari teologi tradisional kepada filsafat. Al-Kindi-lah justru orang Arab pertama yang mengenalkan filsafat ke dalam pemikiran Arab, sehingga diberi gelar “Filosof Bangsa Arab”. Menurut Atiyeh (1923-2008 M), dalam kondisi seperti ini setidaknya ada 2 kesulitan yang dihadapi al-Kindi. Pertama, kesulitan untuk menyampaikan gagasan-gagasan filosofis ke dalam bahasa Arab yang saat itu kekurangan istilah teknis untuk menyampaikan ide-ide abstrak. Kedua, adanya tantangan atau serangan yang dilancarkan oleh kalangan tertentu terhadap filsafat; filsafat dan filosof dituduh sebagai pembuat bid’ah dan kekufuran.¹²

Untuk mengatasi kesulitan pertama, al-Kindi melakukan beberapa hal: (1) menterjemahkan secara langsung sesuai gramatika istilah-istilah Yunani ke dalam bahasa Arab, seperti kata *hyle* diterjemahkan dengan *thîn* (tanah liat). (2) mengambil alih istilah-istilah Yunani kemudian menjelaskannya dengan menggunakan kata-kata bahasa Arab murni, seperti *failusûf* untuk istilah Yunani *philosophos* (filosof), *falsafah* untuk istilah *philosophia* (filsafat), *fanthasiyah* untuk istilah *phantasia* (fantasi). (3) menciptakan kata-kata atau istilah baru dengan cara mengambil kata ganti dan menambahkan akhiran *iyah* di belakangnya, untuk membuat atau menjelaskan abstraksi-abstraksi yang sulit dinyatakan dalam bahasa Arab. Misalnya, *al-mâhiyah* dari kata *mâ huwa* (apakah itu?) untuk menjelaskan istilah Yunani *to ti esti* (esensi); *al-huwiyah* dari kata ganti *huwa* (dia) untuk

¹¹ Fuad Ahwani, *Para Filosof Muslim*, 13.

¹² Atiyeh, *Al-Kindi*, 10.

menjelaskan istilah Yunani *to on* (substansi). (4) memberikan makna baru pada istilah-istilah lama yang sudah dikenal.¹³

Untuk menghadapi tantangan kedua, al-Kindi menyelesaiakannya dengan cara menyelaraskan antara agama dan filsafat. Upaya untuk menyelaraskan agama dan filsafat ini sendiri dilakukan melalui beberapa tahapan. Pertama, membuat kisah-kisah atau riwayat yang menunjukkan bahwa bangsa Arab dan Yunani adalah bersaudara, sehingga tidak patut untuk saling bermusuhan. Dalam kisah ini, misalnya, ditampilkan bahwa Yunan (personifikasi dari nama negeri Yunani) adalah saudara Qathan, nenek moyang bangsa Arab. Dengan demikian, bangsa Yunani dan Arab berarti adalah saudara sepupu, sehingga mereka mestinya dapat saling melengkapi dan mencari kebenaran bersama meski masing-masing menggunakan jalannya sendiri-sendiri.¹⁴

Kedua, menyatakan bahwa kebenaran adalah kebenaran yang bisa datang dari mana saja dan umat Islam tidak perlu sungkan untuk mengakui dan mengambilnya. Dalam *al-Falsafah al-Ulâ*, secara jelas al-Kindi menulis,

“Kita hendaknya tidak merasa malu untuk mengakui sebuah kebenaran dan mengambilnya dari manapun dia berasal, meski dari bangsa-bangsa terdahulu ataupun dari bangsa asing. Bagi para pencari kebenaran, tidak ada yang lebih berharga kecuali kebenaran itu sendiri. Mengambil kebenaran dari orang lain tersebut tidak akan menurunkan atau merendahkan derajat sang pencari kebenaran, melainkan justru menjadikannya terhormat dan mulia”.¹⁵

Pernyataan al-Kindi tersebut, sebelumnya juga pernah disampaikan oleh Imam Ali ibn Abi Thalib (599-661 M), khalifah al-Rasyidin yang keempat (656-661 M). Imam Ali menyatakan bahwa *al-hikmah* (pengetahuan atau kebenaran) adalah milik umat Islam yang tercerer, karena itu ia harus diambil di manapun ditemukan (*al-hikmah dlâlah al-mu'minîn khudzû cînamâ wajadtumûhâ*).

¹³ *Ibid*, 12.

¹⁴ *Ibid*, 10

¹⁵ Al-Kindi, “al-Falsafah al-Ulâ”, dalam Abd Hadi Abu Riddah (ed), *Rasâ'il al-Kindî al-Falsafiyah*, (Mesir, al-Timad, 1950), 103. Selanjutnya disebut *al-Falsafah al-Ulâ*.

Ketiga, menyatakan bahwa filsafat adalah suatu kebutuhan, sebagai sarana dan proses berpikir, bukan sesuatu yang aneh atau kemewahan. Al-Kindi senantiasa menekankan masalah ini terhadap orang-orang yang fanatik agama dan menentang kegiatan filosofis. Al-Kindi, dengan metode dialektika, mengajukan pertanyaan kepada mereka, “Filsafat itu perlu atau tidak perlu?”. Jika perlu, mereka harus memberikan alasan dan argumen untuk membuktikannya; begitu juga jika menyatakan tidak perlu. Padahal, dengan menyampaikan alasan dan argument tersebut, mereka berarti telah masuk dalam kegiatan filosofis dan berfilsafat. Artinya, filsafat adalah sesuatu yang sangat penting dan tidak dapat dihindari, karena sebagai sarana dan proses berpikir.

“Jika para penentang filsafat menyatakan bahwa filsafat adalah perlu, maka mereka harus mempelajarinya. Sebaliknya, jika mereka menyatakan tidak perlu, mereka harus memberikan argument untuk itu dan menjelaskannya. Padahal, pemberian argument dan penjelasan adalah bagian dari proses berpikir filosofis”.¹⁶

Selain itu, menurut Atiyeh, dengan pembelaan model ketiga ini, al-Kindi ingin menunjukkan bahwa para filosof dan filsafat sesungguhnya tidak bermaksud untuk merongrong wahyu dan agama; sebaliknya, justru memberi dukungan pada agama dengan argument-argumen yang rasional dan kokoh.¹⁷

Secara historis, argumentasi tentang pentingnya filsafat seperti yang digunakan oleh al-Kindi tersebut bukanlah sesuatu yang baru atau yang pertama. Menurut sejarah, Aristoteles (384-322 SM) adalah orang pertama yang menggunakan argumen seperti itu untuk membela dan mendukung filsafat. Selanjutnya, digunakan oleh Markus Tullius Cicero (106-43 SM) dari Italia, kemudian Titus Flavius Clemens (150-215 M) dari Alexandria.¹⁸ Dalam Islam,

¹⁶ *Ibid*, 105.

¹⁷ Atiyeh, *Al-Kindi*, 21.

¹⁸ *Ibid*, 39.

setelah al-Kindi (801-873 M), argument seperti ini kemudian digunakan oleh Ibn Rusyd (1126-1198 M), tokoh filsafat Aristotelian asal Andalus (Spanyol).¹⁹

Keempat, menyatakan bahwa meski metode agama dan filsafat berbeda tetapi tujuan yang ingin dicapai keduanya adalah sama, baik dalam tujuan praktis maupun teoritisnya. Tujuan praktis agama dan filsafat adalah mendorong manusia untuk mencapai kehidupan moral yang lebih tinggi, sedang tujuan teoritisnya adalah mengenal dan mencapai kebenaran tertinggi, Tuhan. Karena itu, menurut al-Kindi, tidak ada perbedaan yang esensial antara agama dan filsafat, karena keduanya mengarah kepada tujuan yang sama.²⁰

Persoalannya, jika benar bahwa agama dan filsafat mengarah pada tujuan yang sama, apakah hal itu berarti filsafat setara dengan agama? Dalam konteks pengetahuan, apakah pengetahuan rasional yang didasarkan atas akal dan filsafat setara dengan pengetahuan agama yang didasarkan atas wahyu?

Menurut Atiyeh (1923-2008 M), al-Kindi tampak tidak konsisten dalam menjawab persoalan tersebut. Pada satu tulisannya ia mempertahankan kepastian yang sama dan sederajat antara pengetahuan rasional filsafat dan pengetahuan kenabian; dalam tulisan lainnya memasukkan pengetahuan kenabian ke dalam pengetahuan rasional, tetapi dalam tulisan lainnya lagi justru menempatkan pengetahuan rasional filsafat di bawah pengetahuan kenabian.²¹

Menurut penulis sendiri, sikap tidak konsisten yang ditunjukkan al-Kindi di atas, sesungguhnya, dikarenakan adanya kehati-hatiannya dalam menghadapi persoalan yang sensitive ini. Persoalan agama dan filsafat adalah dua hal yang sangat sensitive saat itu, bahkan sampai sekarang. Namun, al-Kindi tampak lebih cenderung untuk menempatkan pengetahuan rasional filosofis di bawah pengetahuan kenabian atau ilmu-ilmu keagamaan. Dalam *Kammiyah Kutub Aristhûthâlis wa Mâ Yahtaj Ilâih fî Tahshîl al-Falsafah* (Jumlah Karya Aristoteles), al-Kindi menulis sebagai berikut:

¹⁹ Ibn Rusyd, “Fashl al-Maqâl” dalam *Falsafah Ibn Rusyd*, (Beirut, Dar al-Afaq, 1978), 14 dan seterusnya.

²⁰ Al-Kindi, *Al-Falsafah al-Ula*, 102.

²¹ Atiyeh, *al-Kindi*, 23.

“Jika seseorang tidak memiliki ilmu pasti (*ilm al-kammiyah*) dan ilmu penalaran (*ilm al-kaifiyah*), maka ia tidak akan mendapatkan ilmu filosofis, yaitu pengetahuan insani (*al-ulūm al-insāniyah*) yang diperoleh lewat riset, upaya dan ketekunan; sebuah pengetahuan yang berada di bawah ilmu ilahiyyah (*al-ilm al-ilahy*) yang diperoleh tanpa riset, upaya, ketekunan dan waktu, seperti pengetahuan para rasul yang diberikan secara langsung oleh Tuhan”.²²

Dengan konsep bahwa pengetahuan rasional filsafat di bawah ilmu-ilmu keagamaan, maka al-Kindi mendapat dua keuntungan sekaligus: (1) ia tetap dapat menjaga dan mempertahankan filsafat dari serangan pihak-pihak yang tidak menyukainya; (2) dapat meredam kemarahan atau serangan kaum agamawan yang mayoritas.

Pemikiran ini, pada masa berikutnya diikuti oleh al-Farabi (870-950 M). Menurutnya, agama dan filsafat adalah berasal dari sumber yang sama dan satu, sehingga posisi seorang filosof sesungguhnya juga tidak berbeda dengan seorang nabi; sama-sama menerima limpahan pengetahuan dari Intelek aktif (*al-aql al-fa`âl*) sebagai satu-satunya sumber pengetahuan. Konsekuensinya, pengetahuan filosofis adalah sama posisinya dan sederajat dengan ilmu keagamaan. Akan tetapi, al-Farabi kemudian “meredam” kemungkinan gejolak dari persoalan tersebut dengan menyatakan bahwa kualitas diri filosof tidak sama dan tidak sebaik kualitas diri seorang Nabi, sehingga hasil pengetahuan rasional filosofis yang dihasilkan juga tidak setara dengan pengetahuan agama yang diterima oleh seorang Nabi.²³

Kelima, memfilsafatkan ajaran dan pemahaman agama sehingga selaras dengan pemikiran filosofis. Al-Kindi melakukan upaya ini dengan cara memberikan makna alegoris (*takwîl*) terhadap teks-teks atau nash yang secara textual dinilai tidak selaras dengan pemikiran rasional-filosofis. Misalnya, ketika dia diminta oleh Ahmad, putra khalifah al-Muktashim (833-842 M), untuk menjelaskan makna ayat

²² Al-Kindi, “Fî Kammiyah Kutub Aristhûthâlîs wa Mâ Yahtaj Ilaih fî Tahshîl al-Falsafah” dalam Abu Riddah (ed), *Rasâ'il al-Kindi*, 372.

²³ A Khudori Soleh, *Integrasi Agama dan Filsafat Pemikiran Epistemologi al-Farabi*, (Malang, UIN Press, 2010), 82.

“Bintang-bintang dan pepohonan sujud kepada-Nya”, QS. Al-Rahman, 6. Kata “sujud” mengandung beberapa arti: (1) sujud dalam shalat, (2) kepatuhan atau ketaatan, (3) perubahan dari ketidaksempurnaan kepada kesempurnaan, dan (4) mengikuti aturan secara ihlas. Makna yang terakhir inilah yang digunakan al-Kindi untuk menjelaskan ayat di atas, sehingga sujud bintang-bintang dan pepohonan adalah dengan cara mematuhi perintah Tuhan, bukan sujud seperti dalam shalat.²⁴

Menurut al-Kindi, apapun yang disampaikan Rasul dari Tuhan adalah benar adanya dan dapat diterima oleh nalar, sehingga tidak ada pertentangan di antara keduanya. Pertentangan yang muncul antara kata-kata al-Qur'an dengan pemahaman filosofis, sesungguhnya, adalah akibat dari adanya kesalahpahaman kita sendiri dalam memahami makna al-Qur'an. Secara jelas al-Kindi menulis,

“Semua ucapan Nabi Muhammad saw adalah benar adanya dan apa yang disampaikannya dari wahyu Tuhan adalah dapat diterima dan ditentukan dengan argument-argumen rasional filosofis. Hanya orang yang kehilangan akal sehat dan dipenuhi kebodohan yang menolaknya”.²⁵

Menurut Atiyeh, metode *takwîl* ini secara historis telah digunakan oleh tokoh-tokoh filsafat aliran Stoik, sebuah sekolah filsafat helenistik yang berusaha memadukan antara problem determinisme kosmik dengan kebebasan manusia, didirikan di Athena oleh Zeno (334-262 SM) dari Citium, Yunani; Philo Judaeus (20 SM-50 M) dari Alexandria, seorang tokoh teolog Yahudi yang berusaha mempertemukan antara filsafat dan ajaran Yahudi; dan Muktazilah, sebuah aliran teologi rasional dalam Islam yang dibangun oleh Washil ibn Atha' (700-748 M). Akan tetapi, tafsir alegoris al-Kindi didasarkan atas prinsip-prinsip linguistic dan tata bahasa, sehingga berbeda dengan medel penafsiran kaum Stoik sebelumnya. Model tafsir al-Kindi ini lebih dekat dengan retorika teologi Muktazilah daripada filsafat. Pada fase-fase berikutnya, dalam sejarah filsafat Islam, penyelesaian dengan

²⁴ Al-Kindi, “Al-Ibânah an Sujûd al-Jirm al-Aqshâ wa Thâ’atuh lillah” dalam Abu Ridah (ed), *Rasâ'il al-Kindi*, 244 dan seterusnya.

²⁵ Atiyeh, *Al-Kindi*, 24.

takwil ketika terjadi perbedaan antara teks agama dan pemahaman filsafat ini diikuti oleh Ibn Rusyd (1126-1198 M).²⁶

C. Creatio Ex Nihilo.

Teori penciptaan semesta mempunyai sejarah yang panjang dalam pemikiran manusia. Menurut Atiyeh (1923-2008 M), para filosof Yunani secara keseluruhan; mulai Plato (428-347 SM), Aristoteles (384–322 SM) sampai Plotinus (204–270 M), berpandangan bahwa semesta tercipta dari yang ada. Sebab, bagi mereka, apa yang disebut sebagai mencipta adalah membuat sesuatu yang baru berdasarkan apa yang ada sebelumnya (*creatio ex materia*), baik lewat gerakan atau emanasi. Artinya, dalam pandangan filsafat Yunani, Tuhan bukanlah pencipta dalam makna yang sesungguhnya, dari tiada menjadi ada, melainkan hanya sebagai penggerak atau pewujud realitas, dari alam potensialitas kepada alam aktualitas. Konsekuensinya, alam menjadi *qadim*, tidak terbatas dan abadi karena gerak atau emanasi Tuhan adalah *qadim*, tidak terbatas dan abadi; suatu teori penciptaan yang tidak dapat diterima oleh kaum teolog muslim manapun.²⁷

Al-Kindi juga menolak teori tersebut dan sebagai gantinya memunculkan gagasan bahwa alam tercipta dari yang tiada (*creation ex nihilo*), sebagaimana yang diyakini dalam teologi Islam. Menurutnya, semesta ini terbatas, tidak abadi dan tercipta dari yang tiada. Namun, argumentasi yang digunakan tidak bersifat teologis melainkan filosofis, dan itu didasarkan atas prinsip-prinsip logika Aristoteles sendiri. Ada dua prinsip Aristoteles yang digunakan oleh al-Kindi: (1) bahwa sesuatu yang tidak terbatas tidak dapat berubah menjadi terbatas yang berwujud dalam bentuk yang aktual; (2) bahwa materi, waktu dan gerak adalah muncul secara serentak, bersamaan. Dua prinsip ini oleh al-Kindi kemudian dikembangkan menjadi 9 pernyataan:

²⁶ *Ibid*, 25; A Khudori Soleh, *Epistemologi Ibn Rusyd*, (Malang: UIN Press, 2011). Pemikiran filsafat Stoik mengambil dari seluruh filsafat Yunani dan kemudian (ajaran Kristen) Romawi. Sekolah filsafat ini di tutup tahun 529 M atas perintah Kaisar Justinian I (483–565 M), karena dianggap mengajarkan sesuatu yang bertentangan dengan iman Kristen.

²⁷ Atiyeh, *Al-Kindi*, 48.

1. Dua besaran yang sama, jika salah satunya tidak lebih besar dari yang lainnya, berarti adalah sama.
2. Jika satu besaran ditambahkan pada salah satu dari dua besaran yang sama tersebut, maka keduanya menjadi tidak sama.
3. Jika sebuah besaran dikurangi, maka sisanya adalah lebih kecil dari besaran semula.
4. Jika suatu besaran diambil sebagianya, kemudian sebagianya tersebut dikembalikan lagi, maka hasil besarannya adalah sama seperti sebelumnya.
5. Besaran yang terbatas tidak dapat berubah menjadi tidak terbatas, begitu juga sebaliknya
6. Jumlah dua besaran yang sama, jika masing-masing bersifat terbatas, adalah terbatas.
7. Besaran alam aktualitas adalah sama dengan besaran alam potensialitas.
8. Dua besaran yang tidak terbatas tidak mungkin salah satunya menjadi lebih kecil daripada lainnya.
9. Apa yang dimaksud sebagai lebih besar adalah dalam hubungannya dengan bagian yang lebih kecil, dan yang disebut sebagai lebih kecil adalah dalam hubungannya dengan yang lebih besar.²⁸

Berdasarkan atas dua prinsip dan 9 pernyataan di atas, al-Kindi kemudian membuktikan kebenaran pandangannya. *Pertama*, jika kita menyatakan bahwa semesta ini tidak terbatas, maka kita juga harus menyatakan bahwa wujud aktual dari semesta ini juga tidak terbatas. Namun, ini bertentangan dengan prinsip pertama Aristoteles yang menyatakan bahwa wujud actual adalah terbatas. *Kedua*, jika wujud semesta yang diasumsikan tidak terbatas ini kita ambil sebagianya, maka sisanya dapat berupa wujud tidak terbatas sebagaimana keseluruhannya, atau menjadi wujud terbatas. Namun, jika dikatakan tidak terbatas, maka berarti ada dua hal yang sama-sama tidak terbatas, dan itu mengimplikasikan bahwa keseluruhan

²⁸ Al-Kindi, “Fî Wahdâniyah Allah wa Tanâhi Jirm al-Alam” dalam Abu Ridah (ed), *Rasâ'il al-Kindi*, 202 dan seterusnya.

adalah sama dengan bagiannya dan itu tidak masuk akal; jika dikatakan menjadi wujud terbatas, maka hal itu bertentangan dengan pernyataan bahwa yang tidak terbatas tidak mungkin melahirkan yang terbatas. Ketiga, jika sebagianya yang diambil tadi kita dikembalikan lagi, maka hasilnya adalah sebagaimana yang ada sebelumnya. Namun, ini mengimplikasikan ada sesuatu yang tidak terbatas (keseluruhan) yang lebih besar dari dari sesuatu yang tidak terbatas lainnya (bagian); sesuatu yang tidak masuk akal.²⁹

Berdasarkan kontradiksi-kontradiksi logis tersebut, maka menurut al-Kindi, semesta yang ada dalam aktualitas ini tidak dapat lain kecuali harus bersifat terbatas; dan karena terbatas, maka semesta ini berarti tidak abadi, tidak *qadîm* dan tercipta dari yang tiada (*creatio ex nihilo*).

Konsep al-Kindi tentang yang terbatas, tidak *qadîm* dan tidak abadi tersebut tidak hanya berkaitan dengan wujud semesta melainkan juga menyangkut masalah waktu dan gerak; dua hal yang dalam perspektif metafisika Aristoteles dianggap abadi. Menurut al-Kindi, waktu tidak sama dengan gerak; justru waktu adalah bilangan pengukur gerak. Bilangan sendiri ada dua: tersendiri dan berkesinambungan. Waktu tidak termasuk bilangan tersendiri melainkan berkesinambungan karena waktu merupakan jumlah dari bilangan yang dahulu dan berikutnya.³⁰

Sekarang, jika waktu adalah *qadîm*, tanpa permulaan seperti yang dipahami Aristoteles (384–322 SM), maka waktu berarti adalah tidak terbatas. Jika waktu adalah tidak terbatas, maka berarti tidak ada istilah “waktu lalu” dan “waktu sekarang”, karena hal ini mengindikasikan bahwa waktu telah memasuki alam aktualitas yang terbatas; padahal, sesuatu yang tidak terbatas tidak dapat berubah menjadi terbatas. Berdasarkan hal itu, maka kita tidak dapat membayangkan adanya waktu yang tanpa permulaan, *qadîm* dan tidak terbatas; sebaliknya, waktu adalah dan harus ada permulaan dan terbatas. Hal yang sama juga terjadi dengan gerak. Kesimpulannya, jika waktu dan gerak adalah ada permulaan dan terbatas,

²⁹ Atiyeh, *Al-Kindi*, 51.

³⁰ Fuad Ahwani, *Al-Kindi*, 24.

maka ia berarti tercipta, tercipta dari sesuatu yang sebelumnya tidak ada (*creation ex nihilo*).

Berdasarkan hal itu, al-Kindi berarti mempunyai konsep sendiri yang tidak sama dengan Aristoteles (384–322 SM) yang menyatakan bahwa semesta adalah terbatas dalam ruang (materi) tetapi tidak terbatas dalam waktu dan gerak. Begitu pula, al-Kindi tidak sesuai dengan Plato (428-347 SM) yang menyatakan bahwa semesta adalah terbatas dalam waktu tetapi tidak terbatas dalam materi (ruang). Sebab, bagi al-Kindi, ruang (materi), waktu dan gerak, ketiganya adalah sama-sama terbatas dan tercipta. Meski demikian, al-Kindi berkesesuaian dengan Plato dalam masalah hubungan antara gerak dan waktu. Menurut keduanya, waktu muncul seiring bersama gerak dan perubahan, di mana ada gerak dan perubahan berarti di situ ada waktu, begitu juga sebaliknya. Tuhan, karena tidak berubah, maka tidak berkaitan dengan waktu, dan karena itu Dia tidak bermula (*qadîm*) dan abadi.³¹

Selanjutnya, bagaimana bentuk dan susunan semesta yang terbatas ini? Menurut al-Kindi, semesta tersusun secara geosentris, tidak heliosentris sebagaimana yang banyak diyakini masyarakat sekarang. Konsep geosentris al-Kindi sendiri dibangun berdasarkan atas paduan antara pemikiran Aristoteles (384–322 SM) dan Cladius Ptolemy (90-168 M) dari Mesir, sehingga dikenal juga dengan sistem Ptolemaic.³²

Geosentris adalah sebuah konsep kosmologi yang menempatkan bumi sebagai pusat tata surya, sedang heliosentris adalah pemikiran yang memposisikan matahari sebagai pusat tata surya. Dalam sejarahnya, konsep geosentris telah muncul sejak Yunani kuno, mulai Anaximander (610–546 SM), Phytagoras (570–495 SM) sampai Aristoteles (384–322 SM), dan merupakan pemikiran yang dominan dalam filsafat Yunani. Dalam pemikiran mereka, matahari, bulan, bintang dan planet-planet lainnya, adalah bergerak mengelilingi bumi. Sementara itu, konsep heliosentris pertama kali disampaikan oleh Aristarchus (310-230 SM), seorang astronom dari Samos, Yunani, diusulkan oleh Ibn Syathir (1304-1375 M),

³¹ Fuad Ahwani, *Al-Kindi*, 24; Atiyeh, *Al-Kindi*, 53.

³² Atiyeh, *Ibid*, 65.

seorang astronom Muslim asal Syiria, dibangun oleh Nicolaus Copernicus (1473-1543 M) dari Italia, dikembangkan oleh Johannes Kepler (1571-1630 M) dari German dan didukung oleh Galileo Galilei (1564-1642 M) dari Italia.³³

D. Dalil Adanya Tuhan.

Al-Kindi mengajukan beberapa argumen untuk membuktikan adanya Tuhan, baik filosofis maupun teologis. Pertama, berdasarkan prinsip hukum sebab akibat. Sebagaimana telah dijelaskan, semesta ini adalah terbatas dan tercipta dari ketiadaan (*creatio ex nihilo*). Menurut prinsip sebab akibat, setiap yang tercipta berarti ada yang mencipta, dan sang pencipta semesta yang dimaksud adalah Tuhan. Ketika Tuhan sebagai pencipta dan karya ciptaannya yang berupa semesta ini ada, maka Dia berarti ada.³⁴ Kedua, berdasarkan prinsip bahwa segala sesuatu tidak dapat menjadi sebab atas dirinya sendiri, karena agar dapat menjadi sebab bagi dirinya, sesuatu itu harus ada sebelum dirinya. Apa yang dimaksud sebagai “sesuatu” di sini adalah semesta. Artinya, jika semesta tidak dapat muncul karena dirinya sendiri berarti ia butuh sesuatu di luar dirinya untuk memunculkannya, dan itu adalah Tuhan.³⁵

Ketiga, berdasarkan analogi antara alam makrokosmos (semesta) dan mikrokosmos (manusia). Menurut Atiyeh (1923-2008 M), argumen ini didasarkan atas pemikiran kaum Stoik, sebuah aliran filsafat Yunani kuno yang dibangun oleh Zeno (334-262 SM) pada tahun 301 SM di Athena; juga pemikiran Marcus Tullius Cicero (106 SM-43 M). Menurut argumen ini, persis sebagaimana tubuh manusia yang bergerak dan berfungsi secara tertib dan mulus yang menunjukkan adanya sang pengatur yang cerdas dan tidak kelihatan, yaitu jiwa, maka demikian juga dengan alam. Perjalanan alam yang teratur, tertib dan selaras menunjukkan adanya sang pengatur yang sangat cerdas dan tidak kelihatan, yaitu Tuhan. Karena itu, ketika

³³ Kajian tentang masalah ini, lihat referensi-referensi yang mendiskusikan masalah susunan alam semesta, dari klasik sampai modern.

³⁴ Atiyeh, *Al-Kindi*, 55.

³⁵ Al-Kindi, “Fî Wahdâniyah Allah wa Tanâhi Jirm al-Alam” dalam Abu Ridah (ed), *Rasâ'il al-Kindi*, 207.

ditanyakan kepada al-Kindi, bagaimana kita dapat mengetahui adanya Tuhan, ia menjawab bahwa persis seperti kita memahami adanya jiwa dengan memperhatikan munculnya gerak dan efek-efek yang dapat diamati dari tubuh, maka begitu pula dengan Tuhan. Keberadaan-Nya dapat diketahui lewat efek-efek pengaturan-Nya yang bijak sebagaimana yang terwujud dalam semesta.³⁶ Meski demikian, Atiyeh mengingatkan bahwa penggunaan analogi Stoik oleh al-Kindi tersebut bukan berarti ia sepakat dengan pandangan pantheism kaum Stoik, “satu ruh Ilahy dan imanensi Tuhan atas alam”. Al-Kindi adalah seorang pendukung yang gigih atas paham transendensi dan kemaha-besaran Tuhan. Penerimaannya atas analogi Stoik lebih bersifat dan terbatas pada aspek metodologis, bukan metafisis.³⁷

Keempat, didasarkan atas argumen teleologis, yaitu *dalil al-`inâyah*. Dalil ini menyatakan bahwa semua gejala alam yang tertib, teratur dan menakjubkan ini tidak mungkin terjadi secara kebetulan melainkan pasti karena adanya tujuan dan maksud tertentu, sekaligus menunjukkan adanya Dzat Yang Maha Mengatur yang merupakan “pembangkit dari semua pembangkit, yang pertama dari semua yang pertama, dan yang menjadi sebab dari semua sebab”. Al-Kindi menulis,

“Susunan alam dan keteraturannya yang mengagumkan, di mana setiap bagian selaras dengan bagian lainnya, beberapa bagian tunduk pada pengaturan bagian lainnya; juga pengaturannya yang sempurna, di mana yang terbaik selalu terpelihara dan yang terburuk senantiasa terbinasakan, semua adalah petunjuk yang paling baik dan jelas tentang adanya sistem pengaturan yang sangat cerdas, yang dengan demikian menunjukkan adanya Sang Maha Pengatur yang sangat cerdas”.³⁸

“Keteraturan, ketertiban dan keselarasan alam raya ini adalah wujud dari pengaturan-Nya yang bijak dan sempurna. Sungguh, kehidupan alam yang serba teratur dan bijak telah cukup (sebagai bukti tentang ada-Nya) bagi mereka yang mampu melihat dengan pikiran jernih”.³⁹

³⁶ Al-Kindi, “Fî Hudûd al-Asyyâ’ wa Rusûmuhâ” dalam Abu Riddah, *Rasâil*, 174.

³⁷ Atiyeh, *al-Kindi*, 88.

³⁸ Al-Kindi, “Al-Ibânah an al-Illah al-Fâ`ilah al-Qarîbah li al-Kaun wa al-Fasâd” dalam Abu Ridah (ed), *Rasâil*, 215.

³⁹ *Ibid*, 237.

Argumen terakhir ini, oleh sebagian filosof, dianggap sebagai dalil paling efektif untuk membuktikan adanya Tuhan. Dalam tradisi filsafat Islam, dalil ini juga digunakan oleh Ibn Rusyd (1126-1198 M),⁴⁰ sedang dalam tradisi filsafat Barat dipakai oleh Immanuel Kant (1724–1804 M).

E. Sifat-Sifat Tuhan

Masalah sifat-sifat Tuhan menjadi persoalan yang sangat krusial dalam diskusi teologi saat itu. Paling tidak muncul tiga madzhab teologi yang berbeda dan bersitegang karena persoalan ini. Pertama, *musyabbihah*, yang menyatakan bahwa sifat-sifat Tuhan sama dengan sifat manusia, sehingga Dia mempunyai badan seperti manusia dan bahkan mempunyai singgasana tempat Dia duduk. Kedua, *Asy'ariyah*, yang menyatakan bahwa Tuhan mempunyai esensi dan sifat-sifat tersendiri yang berbeda dengan esensi-Nya. Maksudnya, Tuhan mempunyai sifat Maha Kuasa, Maha Pencipta, Maha Pemurah dan seterusnya dan semua sifat-sifat tersebut berbeda dengan Dzat atau esensi-Nya. Akan tetapi, meski sifat-sifat itu berbeda dengan esensi Tuhan, namun sifat-sifat tersebut sama sekali juga tidak sama dengan sifat-sifat yang ada pada makhluk. Sedemikian, sehingga adanya sifat-sifat yang berbeda dengan esensi tersebut tidak merusak keesaan-Nya. Ketiga, *Muktazilah*, yang menolak adanya sifat positif apapun pada Tuhan, dan menolak pembedaan antara sifat dan esensi Tuhan, karena hal itu dinilai dapat meniadakan keesaan-Nya. Karena itu, bagi *Muktazilah*, Tuhan adalah Maha Perkasa bukan dengan sifat atau kekuatan yang lain di luar Diri-Nya melainkan dengan kekuatan yang merupakan esensi diri-Nya.⁴¹

Pemikiran al-Kindi tentang sifat-sifat Tuhan tidak berbeda dengan konsep *Muktazilah* di atas. Dalam karyanya yang terkenal, *al-Falsafah al-Ulā*, al-Kindi membuat uraian dan pembelaan yang mendalam tentang pandangannya soal sifat-sifat Tuhan ini. Ada dua sifat Tuhan yang penting yang diuraikan, yaitu: sifat Maha Esa (*wahdaniyah*) dan sifat ketidaksamaan-Nya dengan makhluk (*mukhâlafah li al-*

⁴⁰ A Khudori Soleh, *Titik Temu Agama dan Filsafat*, (Malang, UIN Press, 2011),

⁴¹ Sahrastani, *al-Milal wa al-Nihâl*, (Beirut, Dar al-Kutub, 1971), 37, 81 dan 92.

hawâdits). Tentang sifat esa, al-Kindi menjelaskannya lewat dua cara. Pertama, dengan cara membedakan antara esa mutlak dengan esa metaforis. Esa mutlak adalah keesaan esensial yang tidak terbagi, sedang esa metaforis adalah keesaan yang ada pada objek-objek terindera, yang memiliki sifat-sifat dan atribut-atribut tertentu, sehingga keesaannya tidak bersifat mutlak melainkan berganda. Menurut al-Kindi, keesaan Tuhan juga tidak sama dan tidak menunjuk pada bilangan, satu Tuhan misalnya, karena bilangan adalah konsep kuantitas sedang kuantitas-kuantitas sendiri mempunyai atribut-atribut lain yang tidak terpisahkan. Artinya, jika kita menyatakan bahwa Tuhan adalah satu, maka bilangan satu tersebut menunjuk pada kuantitas material dan dapat dibagi, dan itu menyiratkan bahwa keesaan-Nya terbagi dalam beberapa bagian. Jika demikian, maka dalam bagian-bagian Tuhan yang terangkum dalam kesatuan-Nya pasti terkandung sesuatu yang sama yang menyatukannya sekaligus sesuatu yang tidak sama yang membedakan antara yang satu dengan lainnya. Padahal, sesuatu yang dapat dibandingkan dengan kesamaan dan ketidaksamaan adalah sifat-sifat benda; suatu yang tidak terbayangkan terjadi pada Tuhan.⁴²

Kedua, menggunakan sebuah argumen yang oleh Musa ibn Maimun atau Maimonides (1135-1204 M), seorang filosof dan Rabbi Yahudi asal Kordoba, Spanyol, murid Ibn Rusyd (1126-1198 M), digambarkan sebagai “metode yang benar untuk membuktikan keniscayaan dan keesaan Tuhan”.⁴³ Argumen tersebut adalah sebagai berikut:

“Seandainya ada Tuhan lebih dari satu, maka mereka pasti majemuk dan berganda. Sebab, mereka pasti mempunyai satu sifat yang umum sebagai Sebab Pertama dan sifat pribadi yang membedakan antara satu dengan yang lain. Ini menunjukkan bahwa masing-masing Tuhan mempunyai lebih dari satu atribut: satu atribut yang dipakai bersama dan atribut lainnya yang membedakan antara yang satu dengan lainnya. Artinya, mereka majemuk. Jika majemuk, mereka butuh pendahulu yang menyiratkan bahwa Tuhan sebagai penyebab itu butuh penyebab lainnya. Penyebab tersebut bisa satu atau jamak. Jika satu maka ia adalah Penyebab Pertama satu-satunya; jika

⁴² Al-Kindi, *Falsafah al-Ulâ*, 147 dan seterusnya

⁴³ Atiyeh, *al-Kindi*, 61.

jamak maka penyebab-penyebab tersebut juga butuh penyebab lainnya yang juga jamak. Begitu seterusnya sampai pada penyebab-penyebab lainnya yang tidak terbatas, dan itu tidak mungkin. Karena itu, Penyebab Pertama tersebut pasti satu adanya, Esa, tidak jamak dan berbeda dengan lainnya”.⁴⁴

Argument tersebut juga digunakan oleh al-Kindi untuk menolak ajaran Trinitas Kristen. Yang menarik, penolakan al-Kindi atas konsep trinitas tidak didasarkan atas ajaran wahyu dan teologi Islam melainkan murni filsafat dengan asumsi bahwa pemikiran filosofis lebih bersifat universal, dapat diterima oleh orang Kristen maupun Islam. Penolakan tersebut didasarkan atas tiga argument. *Pertama*, bahwa tiga unsur Tuhan tidak mungkin mempunyai esensi yang sama. Pada satu sisi, masing-masing dari tiga persona Trinitas memang identik dengan yang lain, tetapi pada waktu yang sama masing-masing jelas memiliki sifat individu yang membedakannya dari lainnya. Artinya, masing-masing dari tiga persona Trinitas “tersusun” atas esensi umum yang berlaku pada semuanya dan esensi khusus yang membedakan antara satu dengan lainnya. Padahal, sesuatu yang tersusun tidaklah abadi, sehingga ketika dikatakan bahwa Tuhan Bapa, Anak dan Roh Kudus adalah abadi, maka itu adalah sesuatu yang bertentangan dan tidak masuk akal.

Kedua, bahwa ajaran Trinitas tidak sesuai dengan konsep kategori Porphyrios (234-305 M), filosof Neoplatonis asal Tyre, Yunani. Menurut Porphyry, setiap wujud tidak lepas dari salah satu lima kategori: genus, species, diferensia, sifat dan kejadian. Berdasarkan atas kategori apapun seseorang mempertahankan trinitas, hasilnya akan selalu menyatakan bahwa Tuhan yang satu adalah majemuk dan karena itu tidak abadi. Keabadian tiga persona yang berbeda dengan satu esensi adalah tidak dapat dijelaskan, tidak masuk akal.

Ketiga, konsep trinitas yang menyatakan bahwa tiga menjadi satu dan satu menjadi tiga, tidak dapat diterima nalar. Konsep tersebut menunjukkan bahwa keesaan-Nya mengacu pada bilangan, baik umum maupun khusus. Jika menunjuk pada bilangan secara umum, Tuhan berarti tersusun atas tiga satuan tinggal dan

⁴⁴ Al-Kindi, “Fî Wahdâniyah Allah wa Tanâhi Jirm al-Alam” dalam Abu Ridah (ed), *Rasâ'il al-Kindi*, 207.

karena itu berarti tidak dapat disebut sebagai Yang Esa. Jika menunjuk pada bilangan secara khusus yang berarti bahwa Yang Tiga itu adalah individu-individu sedang Yang Satu adalah species, maka species yang dimaksud berarti terdiri dan tersusun atas individu-individu; begitu juga dengan genus, dan genus dan species yang dimaksud dalam trinitas Kristen ini tidak sama dengan yang dimaksud oleh Porphyry. Karena itu, betapapun gigihnya orang-orang Kristen membangun dan membenarkan ajaran trinitas, mereka tetap jatuh dalam kesimpulan yang tidak masuk akal.⁴⁵

Sifat Tuhan yang lain yang ditekankan al-Kindi adalah ketidaksamaan-Nya dengan makhluk (*mukhâlafah li al-hawâdits*). Menurutnya, Tuhan tidak dapat dijelaskan dengan negasi dan bahwa esensi-Nya juga tidak dapat diketahui. Kita hanya dapat mengetahui apa yang bukan Dia tetapi sama sekali bukan tentang Dia. Dalam *Rasâil* al-Kindi menulis,

“Yang Esa bukanlah yang dapat dipahami, bukan unsure, bukan genus, bukan species, bukan persona, bukan deferensia, bukan sifat, bukan kejadian, bukan gerakan, bukan jiwa, bukan pikiran, bukan keseluruhan, bukan bagian, bukan jumlah, bukan particular, bukan hubungan, melainkan sesuatu Yang Mutlak yang tidak terpengaruh oleh kebergandaan. Dia tidak majemuk, tidak jamak, bukan sesuatu yang dapat dimasukkan dalam konsep-konsep di atas, bukan yang namanya dapat dianggap berasal dari atribut-atribut manapun.....

Karena itu, Yang Esa tidak terkatakan, tidak berbentuk, tidak berukuran dan tidak ada hubungan. Dia tidak dapat digambarkan oleh kata-kata. Dia tanpa genus atau differensia atau kepribadian atau sifat atau kejadian atau gerakan. Dia tidak dapat dilukiskan oleh sifat apapun kecuali keesaan. Dia adalah murni dan mutlak; saya tidak mengartikan apapun kecuali keesaan mutlak, sehingga apapun bentuk keesaan selain-Nya adalah jamak....

Yang Esa adalah satu esensi, tidak pernah berganda, tidak pernah dapat terbagi dengan cara apapun atau mengenai apapun. Dia bukan waktu atau tempat. Dia juga bukan badan atau predikat atau keseluruhan atau bagian atau substansi atau kejadian”.⁴⁶

⁴⁵ Atiyeh, *al-Kindi*, 62-3.

⁴⁶ Al-Kindi, *Falsafah al-Ula*, 160. Menurut Atiyeh, konsep al-Kindi ini mirip dengan pemikiran teologi Jahm ibn Shafwan (w. 745 M), seorang tokoh Muktazilah. Menurutnya, Tuhan tidak berkaitan dengan tinggi atau rendah, tidak terdiri atas bagian-bagian, tidak kiri atau kanan,

Berdasarkan uraian-uraian di atas, Tuhan dalam pandangan al-Kindi berarti adalah sesuatu yang tidak terjangkau, tidak terbayangkan dan tidak tergambarkan oleh kata-kata. Dalam perspektif filsafat, konsep Tuhan al-Kindi tidak memiliki atau tidak berkaitan dengan karakteristik-karakteristik Aristoteles (384–322 SM), Philo (20 SM-50 M) maupun Plotinus (204–270 M). Satu-satunya sifat Tuhan yang ditampilkan al-Kindi adalah Esa, tunggal dan tidak terbagi (*wahdaniyah*) di samping ketidaksamaan-Nya dengan makhluk (*mukhâlafah li al-hawâdits*). Meski demikian, menurut Atiyah (1923-2008 M), hal itu bukan berarti al-Kindi tidak mengakui adanya sifat-sifat Tuhan yang lain. Dalam beberapa kesempatan, al-Kindi menyebut-Nya sebagai Yang Maha Pengasih, Maha Pemurah dan Maha Penyayang. Sifat kasih sayang-Nya yang tak terhingga meresap dan meliputi seluruh semesta dan menopangnya sebagaimana jiwa menopang raga.⁴⁷

Meski demikian, al-Kindi tidak menjelaskan bagaimana imanensi dan transendenzi Tuhan atas alam (*tanzîh*). Ia tidak mengakui pantheisme sebagaimana yang terjadi pada para pemikir neoplatonis muslim sesudahnya, seperti al-Farabi (870-950 M) dan Ibn Sina (980-1037 M), juga tidak setuju dengan teori antropomorfisme seperti kaum *musyabbiyah*, tetapi tidak menjelaskan bagaimana proses Tuhan berkarya dan posisinya dengan alam. Inilah salah satu problem yang ditinggalkan al-Kindi.

F. Penutup.

Ada beberapa hal patut di sampaikan.

1. Bahwa al-Kindi hidup pada masa filsafat belum dikenal secara baik dalam tradisi pemikiran Islam, tepatnya masa transisi pemikiran teologi pada filsafat. Dalam kondisi ini, al-Kindi jelas menghadapi banyak kesulitan dan persoalan, baik internal gagasan maupun eksternal masyarakat, dan pikirannya banyak dicurahkan untuk mengatasi persoalan-persoalan

berat atau ringan. Jika kau berpikir bahwa Dia adalah sesuatu yang kau ketahui, maka Dia adalah lain dari itu. Atiyeh, *al-Kindi*, 89.

⁴⁷ Atiyeh, *al-Kindi*, 65.

tersebut. Namun, hal itu bukan berarti al-Kindi tidak mempunyai pemikiran filsafatnya sendiri yang orisinal sehingga tidak layak disebut seorang filosof, atau bahkan hanya sebagai seorang penterjemah seperti dituduhkan beberapa pihak. Uraian di atas, meski singkat dan tidak utuh, menunjukkan bahwa al-Kindi adalah benar-benar seorang filosof yang orisinal.

2. Al-Kindi (801-873 M) secara kronologis dapat dianggap sebagai tokoh pertama yang berusaha menyelaraskan agama dan filsafat lewat berbagai cara, dan upayanya tersebut ternyata kemudian diikuti oleh banyak filosof sesudahnya, seperti al-Farabi (870-950 M), Abu Sulaiman al-Sijistani (932-1000 M), Ibn Miskawaih (932-1030 M), Ibn Sina (980-1037 M) sampai Ibn Rusyd (1126-1198 M), tentu dengan caranya masing-masing sesuai dengan konteks dan aliran filsafat yang dianutnya.
3. Konsep al-Kindi tentang proses penciptaan semesta yang tercipta dari tiada (*creatio ex nihilo*) dengan berdasarkan atas nalar filsafat, bukan teologis sebagaimana dalam tradisi pemikiran Islam, adalah gagasan orisinal al-Kindi yang tidak terdapat pada para pemikir muslim yang lain. Konsep penciptaan semesta para pemikiran muslim filosof muslim secara umum dapat dibagi dua: (1) bersifat *creatio ex nihilo* dengan dasar nalar teologis, (2) bersifat *creatio ex materia* dengan dasar nalar filsafat, baik lewat emanasi seperti al-Farabi atau gerakan seperti Ibn Rusyd. Al-Kindi menggabungkan kedua konsep tersebut.
4. Secara umum tampak al-Kindi berusaha menjelaskan persoalan keagamaan berdasarkan logika dan perspektif filsafat, bukan dengan dasar wahyu atau naqli, bahkan kebenaran logika dan filsafat juga digunakan untuk membenarkan dan menjustifikasi informasi wahyu. Di sinilah kelebihan al-Kindi. Meski demikian, pemikiran al-Kindi bukan tanpa masalah. Persoalan proses bagaimana Tuhan berkarya dan hubungan-Nya dengan semesta, apakah Tuhan bersifat imanen (*tasybih*) atau transendens (*tanzih*) atas semesta, adalah satu persoalan yang ditinggalkan oleh al-Kindi [.]

DAFTAR PUSTAKA

- Ahwani, Fuad el-, “Al-Kindi” dalam MM. Syarif, *Para Filosof Muslim*, terj. A Muslim, (Bandung, Mizan, 1996)
- Atiyeh, George N, *Al-Kindi Tokoh Filosof Muslim*, terj. Kasidjo Djojosuwarno, (Bandung, Pustaka, 1983)
- Ibn Rusyd, “Fashl al-Maqâl” dalam *Falsafah Ibn Rusyd*, (Beirut, Dar al-Afaq, 1978)
- Kindi, “al-Falsafah al-Ulâ”, dalam Abd Hadi Abu Riddah (ed), *Rasâil al-Kindî al-Falsafiyah*, (Mesir, al-I`timad, 1950)

- Kindi, "Al-Ibânah an al-Illah al-Fâ` ilah al-Qarîbah li al-Kaun wa al-Fasâd" dalam Abu Ridah (ed), *Rasâ'il al-Kindî al-Falsafiyah*, (Mesir, al-I`timad, 1950)
- Kindi, "Al-Ibânah an Sujûd al-Jirm al-Aqshâ wa Thâ` atuh lillah" dalam Abu Ridah (ed), *Rasâ'il al-Kindî al-Falsafiyah*, (Mesir, al-I`timad, 1950)
- Kindi, "Fî Hudûd al-Asyyâ' wa Rusûmuhâ" dalam Abu Riddah (ed), *Rasâ'il al-Kindî al-Falsafiyah*, (Mesir, al-I`timad, 1950)
- Kindi, "Fî Kammiyah Kutub Aristhûthâlîs wa Mâ Yahtaj Ilaih fî Tahshîl al-Falsafah" dalam Abu Riddah (ed), *Rasâ'il al-Kindî al-Falsafiyah*, (Mesir, al-I`timad, 1950)
- Kindi, "Fî Wahdâniyah Allah wa Tanâhi Jirm al-Alam" dalam Abu Ridah (ed), *Rasâ'il al-Kindî al-Falsafiyah*, (Mesir, al-I`timad, 1950)
- Sahrastani, *al-Milal wa al-Nihâl*, (Beirut, Dar al-Kutub, 1971)
- Soleh, A Khudori, *Integrasi Agama dan Filsafat Pemikiran Epistemologi al-Farabi*, (Malang, UIN Press, 2010)
- Soleh, A Khudori, *Titik Temu Agama dan Filsafat Pemikiran Epistemologi Ibn Rusyd*, (Malang, UIN Press, 2011)