



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

**DISKURSUS MENGENAI TUHAN DI DALAM DAN
DI LUAP METAFISIKA (GOD IS BEING AND
GOD WITHOUT BEING)**



YOGYAKARTA

2015

DAFTAR ISI

A. PENDAHULUAN

B. Anti Metafisika

1. Metafisika

2. Kritik Terhadap Metafisika

a. Ibn Khaldun

b. Muhammad Iqbal (Kemungkinan Metafisika)

c. Hegel (Puncak Metafisika)

3. Nama-nama Yang Ilahi Yang Dipakai Dalam Metafisika

4. Mengatakan Yang Tak Terkatakan

C. Akhir Dari Metafisika

D. Tuhan Tampak Ada

E. Penutup

Daftar Bacaan

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

DISKURSUS MENGENAI TUHAN DI DALAM DAN DI LUAR METAFISIKA (GOD IS BEING AND GOD WITHOUT BEING)

Oleh: Muzairi

A. Pendahuluan

Kembalinya diskursus mengenai Tuhan dalam filsafat kontemporer dan teologi haruslah dipahami sebagai tanggapan kritis atas cara dan asumsi pembicaraan dalam modernitas tersebut, hasilnya tentu saja bukan lagi sebuah pandangan yang *monistik* mengenai Tuhan atau apa yang disebut Nietzsche sebagai *monotono-theism*, melainkan rupa-rupa pandangan mengenai Tuhan dalam kesadaran akan keterbatasan pemahaman manusia akan Tuhan yang transenden.

Berbeda dengan filsafat, teologi memang tidak berbicara tentang “ada” secara langsung, namun ia berbicara tentang “Tuhan” yang seringkali diidentikkan dengan “ada” itu sendiri. Dalam proses pembicaraan itu, ada asumsi yang mengandaikan keterpahaman Tuhan (*understandability of God*), bahwa Tuhan dapat “dibicarakan” dalam kerangka yang kita pahami, dan bahwa penyebutan yang dilekatkan kepada-Nya dengan kerangka itu dapat mewakili “ada”-Nya.

Jika kaum metafisikus mengidentikkan “ada” dengan *esensi*, *substansi*, atau *identitas*, kaum teolog demikian pun kerap kali terdorong untuk mengidentikkan “Tuhan” dengan *esensi*, *substansi*, atau *identitas*. Ilustrasi-ilustrasi berikut ini memberikan contoh menarik kesejarahan teologi dan metafisika, dan bagaimana keduanya secara intrinsik menjelma ke dalam sebuah metafisika ketuhanan.

Dalam konteks ini tadaklah mengherankan bahwa dalam periode sejarah setelah modernitas, diskursus filosofis mengenai Tuhan mendapatkan tantangan yang sangat besar. Masalah utarnya terletak bukan pertama-tama pada lunturnya kepercayaan manusia pada eksistensi Tuhan, melainkan pada cara filsafat berbicara mengenai Tuhan yang dirasa sudah tidak memadai. Kritik terkenal terhadap cara diskursus filsafat ini dikemukakan oleh filsuf Jerman Martin Heidegger (1889-1976) yang mengungkap ciri “ontoteologis” dalam

metafisika Barat. Mengapa demikian? Menurut Heidegger, tugas filsafat, khususnya dalam metafisika, adalah berpikir mengenai ‘Ada’ (*Being*) atau realitas secara umum, bukan mengenai Tuhan. Akan tetapi, filsafat Barat ternyata lebih suka berbicara mengenai pengada-pengada (*beings*) daripada Ada (*Being*). Sedangkan menurut Jean-Luc Marion yang dibutuhkan dalam wacana teologi adalah ‘Tuhan-tanpa-Ada’.

Akhirnya tulisan ini ingin membicarakan masalah ketuhanan dalam perspektif metafisika dan teologi dan perbandingannya dengan pendapat-pendapat lain yang anti metafisika. Tentunya ulasan ini tidak menyertai dalam bentuk yang sublim yang merangkung segalanya. Semoga ada manfaatnya.

B. Anti Metafisika

1. Metafisika

Peter A Angeles mengatakan, *metaphysics is the study of Being as Being and not of "being" in the form of a particular being (thing, object, entity, activity). In this sense it is synonymous with ONTOLOGY and with FIRST PHILOSOPHY*¹. First philosophy atau filsafat pertama atau dalam bahasa Aristoteles disebut dengan *Prote Philosophia* yang kemudian hari dikembangkan oleh Aristoteles sesungguhnya memiliki dua obyek kajian yaitu (a) yang *ada* sebagai yang *ada* dan (b) yang ilahi. Fokus kajian filsafat pertama pada yang *ada* sebagai yang *ada* maksudnya ialah fokus kajian pada realitas dalam dirinya sendiri, yang sungguh-sungguh nyata, dalam artian terlepas dari hal kongkrit seperti rumah ini si Anton, Pohon itu melainkan merangkumnya sejauh mereka berbagi karakteristik umum yaitu *ada*. Filsafat pertama membawa orang untuk melepaskan pemahaman dari hal-hal konkret seperti pohon ini, manusia itu, binatang ini tetapi melihat semuanya dalam pengertian umum bahwa semua itu *ada*. Fokus kajian metafisika pada yang ilahi maksudnya ialah fokus kajian pada realitas terdalam yang berada di luar

¹ Peter A Angeles, *Dictionary of Philosophy*, (London, Barnes & Noble Book, 1977), him 169-170.

pencerapan inderawi dan menjadi dasar absolut bagi semua adaan yang bersifat relatif².

Aristoteles sendiri tidak memisahkan mereka menjadi dua obyek bagi dua disiplin yang berbeda karena menurutnya pembahasan tentang yang *ada* sebagai yang *ada* pasti akan membawa kita pada pembahasan tentang yang ilahi sebagai sebab paling dasar realitas. Perdebatan kemudian terjadi di kalangan filosof yang intinya mempermasalahkan apakah kedua obyek filsafat pertama dapat dibicarakan secara bersama-sama atau tidak³. Dalam perdebatan terdapat dua pendirian yang saling bertolak belakang. Pendirian pertama, seperti yang dianut Aristoteles, meyakini betul bahwa pembicaraan tentang "yang *ada* sebagai yang *ada*" akan sampai pada sesuatu yang mutlak yaitu Tuhan sehingga kedua obyek filsafat pertama tersebut pada dasarnya tidak perlu dibedakan. Pendirian kedua mengatakan bahwa apabila kita membicarakan yang ilahi berarti kita bertitik tolak pada sesuatu yang dasarnya tidak dapat dicerap indera, sehingga pemikiran yang *ada* sebagai yang *ada* dan yang Ilahi tidak dapat dibicarakan bersama-sama karena berada pada domain yang berbeda⁴.

Pendirian kedua tersebut kemudian dikembangkan oleh seorang Filosof Jerman bernama Christian Wolff. Wolff cenderung menganut pendirian kedua yang meyakini bahwa pembicaraan tentang yang *ada* sebagai yang *ada* dn yang ilahi harus dipisahkan dan tidak dapat dibicarakan bersama-sama. Oleh karenanya, Wolff memilah filsafat pertama Aristoteles menjadi *metaphysica generalis* (metafisika umum) atau juga sering disebut ontologi dan *metaphysica specialis*⁵.

Metafisika umum membahas mengenai yang *ada* sebagai yang *ada* artinya prinsip-prinsip umum yang mencata realitas sedang metafisika khusus

² *Ibid.*

³ Donny Gahral Adian, *Mazinya Metafisika Barat*, (Jakarta, Komunitas Bambu, 2006), him. 5-7. Lihat Frederick Sontag, *Problem of Metaphysics*, (Pennsylvania, Chandler Publisher Company, 1970), him. 46-49. Lihat Stephen Menn, "Aristoteles" dalam *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 1, (New York, Thomson Gale, 2006), him. 263-282.

⁴ Donny Gahral Adian, *Mazinya*, him. 5-7

⁵ *Ibid.*

membahas penerapan prinsip-prinsip umum ke dalam bidang-bidang khusus: teologi, kosmologi, dan psikologi. Pemilahan Wolff tersebut didasarkan pada dapa/tidaknya dicerap melalui perangkat inderawi suatu obyek filsafat pertama. Metafisika umum (untuk seterusnya digunakan istilah ontologi) mengkaji realitas sejauh dapat dicerap melalui indera sedang metafisika khusus (untuk seterusnya disebut metafisika) mengkaji reaitas yang tidak dapat dicerap indera apakah itu realitas Ketuhanan (teologi)⁶. Semesta sebagai keseluruhan (kosmologi), maupun kejiwaan (psikologi). Kedua disiplin filsafat ini pada dasarnya tidak sepenuhnya terpisah satu sama lain karena menurut Wolff sendiri pembahasan metafisika tentang realitas supra inderawi terkait dengan pembahasan ontologi tentang prinsip-prinsip umum yang menata realitas inderawi. Pendapat yang sama kemudian juga dikemukakan Immanuel Kant tetapi lebih ditempatkan dalam konteks sikap anti metafisikanya.

Kalau Aristoteles mengungkapkan Prote Philosophia sebagai yang pokok dalam seluruh sistematika filsafat, maka dalam tradisi pemikiran Islam kita mengenal al Kindi atau yang disebut Abu Yusuf Ya'qub b. Is'haq al Kindi (800-870) adalah satu-satunya filosof asli dari Arab di antara filosof lainnya, karena itu dia bergelar "*al-sayfasif al-arab*". Beliau memperkenalkan tentang metafisika dalam sistem pemikirannya yang ia sebut sebagai *al-falsafah al-ula*⁷. Dalam karya filsafat pertama beliau mengatakan, "kegiatan manusia yang tertinggi adalah filsafat yang merupakan pengetahuan benar mengenai hakikat segala yang ada sejauh mungkin bagi manusia..... Bagian filsafat yang paling mulia adalah filsafat pertama, yaitu pengetahuan kebenaran pertama yang merupakan sebab dari segala kebenaran..... Di antara para filsuf Yunani Aristoteleslah paling mubarak" — "Pelajaran buku filsafat adalah pesta besar bagi jiwa berakal" (*al nazar fikih al-hikmah 'idu'i-mufus al-natiqah*). Kemudian Al Kindi menegaskan kesatuan dan

⁶ Harry Hamersma, *Perspektif Ketuhanan dalam Wacana Filsafat*, (Yogyakarta, Penerbit Kanisius, 2014), him. 15.

⁷ S.H. Nasr, Oliver Leaman, *Ensiklopedia Temank Filsafat Islam*, (Bandung, Mizan, 2013), him. 211-218.

kontinuitas usaha insani untuk berfilsafat sambil mengecam kaum ulama yang menolak ilmu yang berasal dari luar negeri⁸.

Metafsika al Kindi menangani soal lama tentang “eka dan anek:”. Keanekaan dalam dunia tak dapat dimengerti terlepas dari deretan sebab-musabab yang akhirnya dijabarkan dari sebab terakhir yang satu, yang maha nyata dan abadi: al-wahid al-haqq. Terdapat empat sebab yang mengkonstituir suatu ada di dunia; yaitu sebab-sebab yang menjawab empat pertanyaan asasi:

Pertanyaan Jawaban

1. dari mana? 'unsur/al-hayula: materi, eksistensi; (penciptaan)
2. apa? surah: forma, genus (jenis)
3. mana? Fa'ilah: sebab perbedaan spesifik
4. mengapa? tamam: tujuan kesempurnaan⁹

2. Kritik Terhadap Metafsika

a. Ibn Khaldun

Peranan metafisika sering diragukan oleh aliran-aliran tertentu dalam filsafat seperti, antara lain, Skeptisme, Empirisme atau Positivisme, Materialisme, dan Filsafat Analitis atau Filsafat Bahasa. (1) Skeptisme mempunyai keraguan atau kemampuan kognitif manusia. Paham ini tidak percaya bahwa manusia mampu sampai ke abstraksi yang begitu jauh. (2) Empirisme atau Positivisme mereduksikan pengetahuan manusia pada pengetahuan inderawi belaka. Pengetahuan di luar pengetahuan inderawi sulit diterima sebagai pengetahuan yang sahih. (3) Materialisme mereduksikan realitas pada tatanan materi. (4) Filsafat Analitis atau Filsafat Bahasa, khususnya dari kelompok positivisme logis, menolak ungkapan metafisik sebagai ungkapan yang berarti/bermakna. Rudolf Carnap mengatakan bahwa seorang metafisikus ibarat seorang

⁸ *Ibid.*

⁹ J.W.F. Baker, *Sejarah Filsafat Islam*, (Yogyakarta, Kanisius, 1978), hlm. 29-29. Lihat M.M. Syarif, M.A., *Para Filosof Muslim*, (Bandung, Penerbit AJ Mizan), hlm. 14-20.

musikus, yang pandai memainkan instrumen tetapi tidak mempunyai bakat musikal¹⁰.

Ibn Khaldun sebagai seorang sosiolog dan filosof sejarawan mengkritik metafisika terutama mengenai tesis kaum filosof terutama Neo Platonisme. Terhadap tesis umum Neo-Platonis tentang hierarki wujud dan kebahagiaan akhir manusia ini, Ibnu Khaldun pertama sekali membantah bahwa asumsi bahwa skala wujud berakhir dengan sebuah Intelek Pertama, hanyalah persangkana belaka. Hakekat Realitas jauh lebih bervariasi dan kompleks daripada yang diduga oleh para filosof yang berpandangan sempit. Dalam hal ini keadaan mereka sama dengan keadaan kaum Materialis, yang menolak mempercayai wujud entitas apapun selain yang material, karena pengetahuan mereka tidak dikembangkan sampai kesana¹¹.

Penggunaan metafisika oleh para filosof juga lebih keliru, karena obyek-obyeknya (yaitu, entitas-entitas spiritual) berada di luar lingkup pengalaman kita dan sifat-sifatnya sama sekali tidak dapat kita ketahui. Satu-satunya pijakan kita untuk memutuskan mereka adalah melalui analogi dengan apa yang kita selidiki dalam diri kita sendiri, khususnya dalam jenis “visi batin” yang diasosiasikan dengan pengalaman mistik¹². Di luar analogi ini kita tidak memiliki alat apapun untuk mengenali entitas-entitas spiritual seperti itu. Para filosof terkemuka menyetujui kesimpulan ini, karena apapun yang tidak memiliki substratum material, menurut mereka, tidak dapat didemonstrasikan, karena premis-premis demonstrasi pada akhirnya harus mempunyai unsur dasar yang konkret dalam kenyataan. Pun Plato telah mengakui bahwa kepastian tidak mungkin dapat diraih dalam metafisika, kecuali kemungkinan dan terkaan. Meskipun begitu, Ibnu Khaldun menyimpulkan, jika kemungkinan atau

¹⁰ K. Bertens, *Filosof Barat Abad XX Inggris-Jerman*, (Jakarta, PT Gramedia, 1983), hlm. 165. Lihat juga Lorens Bagus, *Metafisika*, (Jakarta, PT Gramedia, 1991), hlm. 21.

¹¹ Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy. Sejarah Filosof Islam*, Terjemahan Mulyadi Kartanegara, (Jakarta, Pustaka Jaya, 1987), hlm. 442-450.

¹² *Ibid.*

terkaan, adalah segala yang akan dihasilkan oleh demonstrasi kita setelah melalui meditasi dan penelitian yang panjang, tak apa kita merasa puas dengan kemungkinan atau rekaan, sebagai titik kita beranjak¹³.

b. Muhammad Iqbal (Kemungkinan Metafisika)

Dalam alam pikiran modern sebagaimana yang kita ketahui Emanuel Kant yang pertama mengajukan pertanyaan: "Adakah metafisika mempunyai kemungkinan?" Dia jawab pertanyaan ini dengan kata "tidak" dan argumenya digunakan juga dengan kekuatan yang sama terhadap kenyataan-kenyataan, yang mendapat perhatian istimewa dari agama. Kemajemukan pengertian menurut Kant, haruslah memenuhi beberapa syarat-syarat formal tertentu untuk membentuk pengetahuan, *Das Ding an sich* (benda dalam dirinya sendiri) hanyalah suatu idea membatasi. Fungsinya hanya bersifat mengatur¹⁴.

Apabila memang ada suatu aktualitas yang sesuai dengan idea tersebut maka hal ini jatuh diluar batas-batas pengalaman dan berakibat bahwa wujudnya tak dapat ditunjukkan secara rasional. Keputusan Kant ini tak dapat dengan mudah diterima. Cukup wajar bagi kita untuk mendesakkan pendapat, dengan melihat perkembangan-perkembangan terbaru ilmu pengetahuan (misalnya tentang kodrat materi sebagai "gelombang cahaya yang tersimpan", pendapat bahwa alam semesta adalah suatu tindakan pikiran, keterbatasannya ruang dan waktu, serta prinsip Heisenberg mengenai ketidak tentuan dalam alam) bahwa masalahnya bagi suatu sistem teologi yang rasional tidaklah seburuk yang disangka Kant. Tetapi untuk maksud kita sekarang tidaklah perlu kita menguraikan masalah ini secara terperinci¹⁵.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Muhammad Iqbal, *The Reconstruction Religious thought in Islam*, (New Delhi, Kitab Bhavana, 1986), hlm. 181-182.

¹⁵ *Ibid.*

Adapun mengenai *Das Ding an sich*¹⁶, yang tak terjangkau oleh akal murni karena diluar batas-batas pengalaman, pendapat Kant dapat diterima hanya apabila kita mulai dengan dugaan, bahwa seluruh pengalaman di luar tingkat pengalaman yang normal adalah tidak mungkin. Dari itu pertanyaan satu-satunya adalah, apakah tingkatan normal merupakan tingkat satu-satunya dari pengalaman yang menimbulkan pengetahuan? Pandangan Kant mengenai *Das Ding an sich* dan sang-benda sebagai nampaknya kepada kita amatlah menentukan sifat pertanyaannya mengenai kemungkinan metafisika¹⁷. Tapi bagaimanakah apabila posisi kedua hal itu di balikkan?

c. Hegel (Puncak Metafisika)

Berbeda dengan Emmanuel Kant yang menolak metafisika dalam *Critique of pure Reason*, Kant menggariskan batas-batas pikiran manusawi. Spekulasi tentang Allah, manusia, dan dunia melangkahi batas-batas ini¹⁸. Sebab kenyataannya apa yang disebut oleh Kant *Das Ding an sich* tidak dapat diketahui oleh manusia. Itu tidak berarti bahwa tidak ada tempat untuk agama dan teologi. Dalam hal ini, Kant adalah seorang yang sangat saleh. Bagi Hegel, pikiran (ide) itu identik dengan kenyataan (realitas)¹⁹, tetapi untuk mencapai identitas yang mutlak diperlukan jalan yang disebut dialektika. Selama identitas itu tidak tercapai, dan memang tidak akan tercapai, setiap pikiran menimbulkan pikiran baru yang menolaknya, yang pertama disebut tesis dan yang terakhir disebut antitesis.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Harry Hamersma, *Persoalan*, him. 14-15.

¹⁹ Famous is Hegel's Dictum: "The real is rational, and the rational is real". Karena itu alam semesta bukan dari kehadiran yang buta atau sebagai "a thing-in-itself". Alam semesta itu diatur oleh hukum-hukum yang tetap yang dapat difahami secara dialetik. Oleh karena itu dalam pandangan Hegel rasio tidak sekedar berfungsi sebagai instrumen epistemologis, tetapi ia mengatur segala aspek kehidupan dan kunci untuk memahami realitas. Frederick Mayer, *A History of Modern Philosophy*, (New York: American Book Company, 1981), him. 355.

Hegel juga berbicara tentang “akhir dari metafisika”. Sementara Kant menekankan pada “kekurangan”, “kemustahilan”, “kematian” metafisika, bagi Hegel tidak ada batas untuk puncak manusiawi. Maka bagi Hegel, “akhir dari metafisika” bukan berarti “mati” melainkan “selesai”, karena Hegel telah mencapai puncak kesempurnaan metafisika. Hegel memandang seluruh sejarah filsafat sebagai satu proses besar, dan pemikirannya sendiri merupakan “penghabisan” dari proses ini. Hegel tidak mau disebut “filsuf” lagi, karena “filo-sofia” yang artinya “cinta kepada hikmat” telah menjadi “hikmat” atau “sofia” sendiri. Hegel telah menjawab semua pertanyaan²⁰. Metafisika dan filsafat pada umumnya telah “diangkat” dan sekaligus “ditiadakan”. Dalam bahasa Jerman dikatakan “aufgehoben” (dari kata “aufheben”). Sebelum Hegel masih ada perbedaan antara “mengerti” dan “kebenaran”. Tetapi dalam filsafat Hegel sendiri “kebenaran” dan “mengerti” adalah sama saja.

3. Nama-nama Yang Ilahi Yang Dipakai Dalam Metafisika

Dalam *Philosophers Speak of God* karya Charles Hartshorne and William L Reese menguraikan tentang wacana Tuhan dalam filsafat. Penulis buku tersebut memberi rumusan bahwa Yang Ilahi atau Tuhan dirumuskan dalam berbagai versi diantaranya kedua penulis itu merumuskan bahwa teisme klasik dipandang dari sudut metafisika dirumuskan dengan EC yang artinya *God as Eternal Consciousness (Not Knowing or Including the World)* sebagai tokoh utamanya Aristoteles²¹, sedangkan *Temporalistic Theism* dirumuskan dengan huruf ATCK yang artinya *God as Eternal-Temporal Consciousness, Knowing (but not including) the world* sebagai tokoh utamanya Socinus dan Lequier²².

Modern Panentheism dirumuskan dengan ETCKW yang artinya *God as Eternal-Temporal Consciousness, Knowing and Including the World in His*

²⁰ Harry Hamersma, *Persoalan*, hlm. 14-15.

²¹ Charles Hartshorne and William L Reese, *Philosophy Speak of God*, (Chicago, The University of Chicago Press, 1969), hlm. 76

²² Ibid.

Own Actuality sebagai tokohnya Schelling, Fechner, Pierce, Peleiderer, Varisco, Whitehead, Berdyayev, dan Iqbal. Rumusan-rumusan tersebut bisa ditelaah secara kritis namun demikian penulis mengingatkan bahwa yang dibicarakan adalah Tuhan kaum filosof yang berbeda dengan Tuhan kaum teolog²³.

Banyak para pemikir-filosof yang memakai nama Allah yang didalam pembicaraan metafisika sama sekali berbeda dari Allah menurut Iman dan Kitab Suci. Aristoteles, Plato, Plotinus, Ibn Sina, Ibn Arabi, Al Kindi, Augustinus, Dekard, Spinoza, Kant, Hegel dan Muhammad Iqbal, semua mengakui adanya sesuatu realitas tertinggi (yang Transenden), mereka menamai semua itu Allah²⁴. Akan tetapi isi konsep Allah tidak selalu sama bagi Aristoteles, Tuhan/Allah Aristoteles adalah sebab pertama atau *the unmoved mover*, Dia adalah 'Aqal-'Aqil-Ma'qul (its thinking is thinking on thinking)²⁵, sedang bagi Plato, Allah lebih sebagai ide kebaikan tertinggi, bagi Spinoza "yang Alami"²⁶, bagi Plotinus "Yang Esa". Sementara bagi filosof Islam Allah adalah *al-Haqq*, Ibn Sina "*Wajib al-Wujud*", Ibn Arabi "*al-Haqq*"²⁷.

²³ Lihat tulisan Anthony Kenny, *The God of Philosophers*, (Oxford, Clarendon Press of Oxford), hlm. 319.

²⁴ Frederick Sontag, *Problems*, hlm. 43, 55, 79, 91.

²⁵ Dalam hal ini Sontag mengatakan sebagai berikut: *If Aristotle is the originator of metaphysics (as a technical enterprise), it is also true that he raises the question of the relation of theology to metaphysics. Aristotle's Unmoved Mover is not required religiously (perhaps it is not even religiously useful), but one can see reflected in the characteristics of his God the basic assumptions of Aristotle's metaphysics. If only one concept of God were possible, this situation would be quite different metaphysically, but this is not the case.* (Jika Aristoteles adalah bapak metafisika (sebagai sebuah usaha teknis), benar juga bahwa dia mengajukan persoalan tentang hubungan antara teologi dan metafisika, dan dia mengilustrasikan fungsi Tuhan secara metafisis. Penggerak yang Tidak Digerakkan-Nya Aristoteles tidak diperlukan secara religius (bahkan hal itu mungkin tidak berguna secara religius), namun orang dapat melihat yang terrefleksikan dalam karakter Tuhan-nya adanya asumsi dasar metafisika Aristoteles. Jika hanya satu konsep Tuhan yang mungkin, situasi ini akan sangat berbeda secara metafisis, namun tidaklah demikian halnya). Frederick Sontag, *Problems*, hlm. 53.

²⁶ Allah alay yang alami *Deus sive Natura* adalah satu-satunya yang ada secara mutlak dan karena menjadi sebab sebabnya sendiri, bertahan terus menerus selamanya, pikiran dan eksistensi bukanlah hanya sifat Allah. Roger Scruton, *From Descartes to Wittgenstein*, (Routledge & Kegan Paul), hlm. 61.

²⁷ A.E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul Arabi*, (Cambridge, Cambridge University Press, 1989), hlm. 10-11.

Nama-nama yang dalam filsafat dipakai untuk yang ilahi biasanya abstrak. Yang ilahi disebut "Mengada" (*Esse*), "Letting-be", "Substansi", "Roh mutlak", "*Natura naturans*", "Penyebab dirinya sendiri" (*Causa Sui*), "Sebab pertama"²⁸. Nama-nama dari agama jauh lebih konkret. Maritain mengatakan, "Metafsika menamai Allah, tetapi tidak dengan nama-Nya". Maksudnya: tidak ada satu nama pun yang cocok. Menurut Heidegger, Allah-dari-filsafat "bukan Allah yang dapat dihormati dalam agama". Kataanya, Penyebab-dirinya sendiri (*Causa Sui*), begitulah nama Allah dalam filsafat. Manusia tidak dapat berdoa kepada Allah ini, tidak memuji Allah ini. Untuk "Causa Sui" manusia tidak dapat berlutut dengan hormat, dan juga tidak main musik atau incuari...²⁹

Perbedaan antara filsafat dan agama akan kelihatan dengan jelas kalau kedua-duanya memberi "uraian" tentang Allah. Kedua penguraian ini sekaligus sangat mirip dan sangat berbeda. Plotinus mengatakan tentang Allah: "It is what it is", Kitab Suci (Exodus) mengatakan: "I am who I am". Kedua teks ini mungkin juga dapat diterjemahkan menjadi demikian: "Itu adalah Yang Ada", dan "Aku adalah Sang Ada", "Yang Ada" dan "Sang Ada". Perbedaannya tegas. Tetapi kita melihat juga bahwa untuk kebanyakan pemikir besar, kedua pendekatan ini menjadi satu saja. Terutama pada Augustinus dan Thomas Aquino, kelihatan bahwa mereka mencapai sintesis dari iman dan filsafat, dari percaya dan berpikir, dari "fides" dan "ratio".

Karena itu tidak heran jika Schleiermacher mengatakan bahwa saham-saham filsafat tentang Allah hanya merupakan duplikat yang pudar dari Allah sebagaimana ia dibayati manusia dalam iman dan agama. Yang direnungkan

²⁸ Lihat catatan 25.

²⁹ Thomas Hidya Tjaya, *Diskursus*, him. 48-56. Dalam hal ini Heidegger mengatakan: The God of metaphysics "is the Cause as *Causa sui* and this is the appropriate name for God in philosophy. To this God man cannot pray or bring a sacrifice. Before the *Causa sui* man cannot fall on his knee in awe, nor can he play music or dance for Him. In this sense godless thinking, which must give up the God of philosophy, God as *Causa sui*, is perhaps closer to the "godly" God. In this context that means that god-less thinking is freer for Him than onto-theo-logic would be willing to admit. This insight into the ungodliness of the God of traditional metaphysics is only possible to a thinking that dares to "take the 'step back', ... back from the forgetfulness of the difference as such into the 'mission' (Geschick) of the concealment of the issue which escapes us". Joseph J. Kockelmans, *Martin Heidegger. A First Introduction to His Philosophy*, (Pittsburgh, Duquesne University Press, 1966), him. 166.

filsafat ialah “*Gott an sich*” (Allah dalam diri-Nya sendiri), tetapi yang dihayati oleh manusia beragama ialah “*Gott fur mich*” (Allah bagiku), Allah yang melibatkan diri demi penyelamatanku³⁰. Dalam filsafat deisme Allah tidak berurusan dengan dunia dan nganggur (menganggur). Allah sebagai *Deus otiosus* artinya Allah tidak bertindak dan tidak melibatkan diri demi manusia.

4. Mengatakan Yang Tak Terkatakan

Membicarakan Tuhan yang transenden dalam metafisika adalah banyak caranya, para filosof berusaha membicarakan Tuhan dalam berbagai metode yang semuanya itu tentunya tidak sama, Tuhan yang dihayati dengan Tuhan yang dikonsepsi bahkan dengan jalan menaifkan atau negatif.

Dalam konteks ini, salah satu persoalan teologis-mistis yang selalu menggoda untuk dijawab adalah cara mendekati dan mencintai Tuhan. Bagaimana mungkin kita dapat mendekati dan mencintai Tuhan yang tidak diketahui? Bagaimana mungkin Tuhan yang sama sekali berbeda dengan alam dan manusia dapat hadir dalam alam dan manusia? Bagaimana mungkin Tuhan yang transenden terhadap alam dan manusia adalah immanen dalam alam dan manusia? Menurut Thomas Merton (1915-1968), seorang teolog dan mistikus Katolik Roma berkebangsaan Amerika, para teolog mistis menghadapi persoalan ini sebagai persoalan “mengatakan apa yang sesungguhnya tidak dapat dikatakan” (“*saying what cannot really be said*”)³¹. Persoalan ini dapat pula dideskripsikan dengan ungkapan-ungkapan paradoksikal lain, seperti “membicarakan yang tidak dapat dibicarakan” (“*speaking of the unspeakable*”), “mengetahui Tuhan Yang Tidak Dapat Diketahui” (“*knowing the Unknowable God*”), “menamai yang tidak dapat dinamai”, “menamakan apa yang tidak dapat dinamakan” (“*naming the unnamable*”), “mengungkapkan yang tidak dapat diungkapkan” (“*expressing the unexpressable*”).

³⁰ Nico Syukur Dister, *Pengalaman dan Motivasi Beragama*, (Jakarta, Lembaga Penunjang Pembangunan Nasional (Leppenas), 1982), him. 82.

³¹ Kautsar Ashari Noer, “Tuhan yang Diciptakan dan Tuhan yang Sebenarnya”, *Paramadina*, Vol 1 No 1, Juli-Desember 1998, him. 141-145.

the inexpressible”), “memahami yang tidak dapat dipahami” (“*comprehending the incomprehensible*”), “membayangkan yang tidak dapat dibayangkan” (“*conceiving the inconceivable*”), dan “melukiskan yang tidak dapat dilukiskan” (“*describing the indescribable*”)¹².

Salah satu cara terbaik untuk memecahkan persoalan ini adalah dengan suatu teologi yang disebut “teologi apofatik” (“*apophatic theology*”), teologi “tidak mengetahui” (*the theology of “unknowing”*), yang melukiskan pengalaman transenden tentang Tuhan dalam cinta sebagai suatu “mengetahui dengan tidak mengetahui” (“*knowing by unknowing*”) dari suatu “melihat yang bukan melihat” (“*seeing that is not seeing*”). Seorang mistikus dan penulis spiritual Inggris abad keempatbelas, penulis anonim *The Cloud of Unknowing*, adalah salah satu contoh terbaik wakil teologi apofatik karena kecenderungan teologinya itu menekankan bahwa Tuhan paling baik diketahui dengan penegasan: “kita dapat mengetahui lebih banyak tentang apa yang bukan Tuhan ketimbang tentang apa yang adalah Dia” (“*we can know much more about what Good is not than about what He is*”). Penulis *The Cloud of Unknowing* itu dengan konstan menggunakan tema paradoksikal “mengetahui” dan “tidak mengetahui”. Menjelang bagian akhir karyanya itu, ia menegaskan intisari pandangan apofatiknya dengan mengutip kata-kata Dionyios orang Areopagus (St. Denis), “Dan karena itu St. Denis berkata, “Mengetahui yang paling saleh (paling tinggi) akan Tuhan adalah (mengetahui) yang dikenal dengan tidak mengetahui”” (“*And therefore St. Denis said, “The most godly knowing of God is that which is known by unknowing”*”)¹³.

Cara lain untuk mengatakan yang tak terkatakan yang dikemukakan oleh Nikolas Cusanus dan Ibn Arabi, keduanya memakai apa yang disebut dengan *coincidentia oppositorum*. Nikolas Cusanus (1404-1461), seorang kardinal yang berusaha untuk mempersatukan gereja timur dan gereja barat. Cusanus dipengaruhi oleh Plotinus, Pseudo-Dionysius, dan Eckhart. Cusanus

¹² *Ibid.* Lihat Muhammad Al-Fayyad, *Teologi Negativa*, (Yogyakarta, LKIS, 2012), him. 142-148

¹³ Allan Richardson, (ed), “Dionysius the Pseudo Areopogite” dalam *A Dictionary of Christian Theology*, (SCM Ltd., 1972), him. 96.

menamai Allah *coincidentia oppositorum* (perhimpitan kutub-kutub berlawanan)¹⁴.

Allah itu sekaligus yang paling kecil dan yang paling besar, sekaligus '*praesens, perfectum, futurum*', sekaligus 'berada' dan 'kemungkinan', sekaligus Allah dimengerti dan tidak dimengerti, melalui '*docta ignorantia*'. Cusanus mengatakan "Manusia melihat Allah dan dia tidak tahu apa yang dilihat, karena manusia melihat sesuatu yang tak kelihatan". Cusanus memakai banyak kalimat sejenis ini: "Allah dikenal lewat jalan mistik, yaitu, dengan melihat secara buta". Manusia harus "melihat di dalam kegelapan". Allah itu seperti bulatan yang tak-berkesudahan; "titik-pusatnya di mana-mana, namun mukanya tidak ada".

Cusanus melihat seluruh kenyataan sebagai '*explicatio*' (pembaharan) dari '*implicatio*' (yang termuat di dalam) Allah¹⁵. Seluruh kenyataan herbicara tentang Allah. Allah, kutub maksimal, terlalu besar untuk dimengerti. Tetapi manusia harus mulai dari kutub yang minimal: yang kelihatan yang sementara, yang kecil. Karena semua itu menunjuk ke yang 'Tak-kelihatan', 'Yang Kekal', 'Yang Tertinggi'. Segala sesuatu menunjuk ke lawannya: struktur kenyataan itu 'komplementer'.

Seorang pemikir muslim yang cukup terkenal yaitu Ibn Arabi, beliau juga seorang mistikus besar, pahamnya yang disebut wahdat al-wujud. Henry Corbin mengkritik pengklasiasian doktrin wahdat al-wujud Ibn Arabi ke dalam monisme, panteisme, dan istilah-istilah filsafat barat lainnya. Ia mengatakan bahwa usaha mereduksi doktrin Ibn Arabi kepada kategori-kategori filsafat barat seperti monisme, panteisme dan lain-lain, akan menghadapi resiko penyimpangan pandangan doktrin itu. Karena itu ia berusaha dengan keras melakukan interpretasi non-panteistik dan non-monistik tentang pemikiran Ibn Arabi.

¹⁴ Harry Hamersma, *Persoalan*, him 37.

¹⁵ Bandingkan dengan Tajjali dalam pemikiran Ibn Arabi atau theophani dalam pemikiran Henry Corbin Lihat Henry Corbin, *L'Imagination creative dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, (Paris, 1958). Translated by Ralph Manheim as *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, (Princeton 1969)

Interpretasi yang demikian diperlihatkan oleh Corbin dengan menonjolkan pentingnya peran apa yang disebutnya "Imajinasi Kreatif" yang membentuk dan menangkap ciri struktur berdimensi-dua dalam setiap wujud. Struktur berdimensi-dua ini merupakan prinsip coincidentia oppositorum dalam sistem Ibn Arabi. Corbin menjelaskan bahwa dalam pandangan Ibn Arabi, setiap wujud mempunyai dua dimensi: Pencipta (al-Haqq) dan ciptaan (al-khalq), ketuhanan (lahut) dan kemanusiaan (nasut), Tuhan (Rabb) dan hamba (Abd), yang tersembunyi (batin) dan yang tampak (zahir). Meskipun dua dimensi ini merupakan kesatuan yang tidak dapat dipisahkan, namun kedua-duanya tetap berbeda, tidak sepadan, dan tidak secara³⁶.

William C. Chittick³⁷ mengkritik pengkategorian doktrin wahdat al-wujud Ibn Arabi sebagai panteisme, panenteisme, monism eksistensial, monisme panteistik, atau yang serupa, karena pengkategorian ini tidak memadai dan malahan menyesatkan pemahaman tentang arti doktrin yang menimbulkan perdebatan yang tak berkesudahan ini. Chittick menilai bahwa para orientalis awal mempunyai sikap yang keliru dalam mempelajari Islam, termasuk pemikiran Ibn Arabi. Yang keliru dari mereka menurut Chittick adalah dengan memasang label pada suatu ide, mereka telah memahaminya dan tidak perlu lagi melakukan studi yang serius Ibn Arabi khususnya menarik label-label, dan ini tidak akan mengherankan.

C. Akhir Dari Metafisika

Dalam sejarah modernitas diskursus filosofis mengenai Tuhan mendapat tantangan yang sangat besar. Masalah utamanya terletak bukan pertama-tama lunturnya kepercayaan manusia pada eksistensi Tuhan, melainkan pada cara berfilsafat berbicara mengenai Tuhan yang dirasa sudah tidak menandai. Kritik terkenal terhadap cara diskursus filsafat dalam hal ini metafisika di kemukakan oleh filosof Jerman Martin Heidegger yang mengungkap ciri ontologis dalam metafisika barat.

³⁶ Ibid.

³⁷ Lihat William C. Chittick, *The Sufi path of knowledge, Tuhan Sejati dan sehan-sehan palsu*, (Yogyakarta, Penerbit Qolam, 2001), hlm. v-vii, 1-15

Kritik terhadap metafisika – dan kecenderungan ke arah posmetafisika – tidak dapat dilepaskan dari pengaruh pemikiran Heidegger tentang sejarah Metafisika, atau sejarah Yang Ada. Akhir metafisika bagi Heidegger tidak berarti bahwa metafisika adalah sesuatu yang sudah mati, melainkan bahwa metafisika telah sampai pada terminal akhirnya, pada energi paling akhirnya, yang kini membuka kemungkinan bagi hidupnya cara berpikir baru yang lebih orisinal. Dalam relasinya dengan dunia realitas bentuknya, posrealitas adalah kondisi ketika dunia realitas dan potret dunia yang dibentuk berdasarkan klaim-klaim kebenaran metafisika telang mengalami kemunduran, yang membuka ruang bagi terbentuknya realitas-realitas baru, berdasarkan potret baru dunia, yang dibentuk di atas posmetafisika³⁸.

Akhir dunia realitas metafisika, menurut Heidegger, dimulai ketika klaim ontologi yang menjadi fondasi dunia realitas mengalami kerosotan. Di dalam kerosotan itu, dunia realitas tidak lagi menggantungkan pembentukan dirinya pada model-model kebenaran metafisis tersebut – logos, bidos, esensi, Tuhan – melainkan oleh kebenaran-kebenaran di dunia itu sendiri. Dunia realitas seperti itu, tidak lagi memiliki wujud, ciri, tanda, identitas, atau simbol yang mengacu pada kebenaran metafisis tersebut. Jejak, tanda atau nafas metafisis itu memperlihatkan dirinya di dalam dunia. Sebagaimana dikatakan Heidegger, di dalam *Overcoming Metaphysics*:

Merosotnya kebenaran ada dapat dilihat ... sebagai penyudahan metafisika (completion of Metaphysics)... Kerosotan terjadi lewat runtuhnya dunia yang dicirikan oleh metafisika, (dan) bersamaan itu lewat pemusnahan bumi bentukan metafisika... Keruntuhan dan kebercuren menampakkan dirinya lewat kenyataan, bahwa manusia metafisik (*metaphysical man*, *animal rationale*, (kini) menjadikan dirinya sebagai binatang pekerja³⁹.

Mengacu pada pandangan Heidegger di atas tentang posmetafisika, dunia posrealitas dapat dilukiskan sebagai sebuah dunia yang melepaskan diri dari fondasi-fondasi metafisis sebagai arsitek realitasnya, dan manusia-manusia metafisis sebagai kontraktornya, dan kini membangun sendiri realitas berdasarkan

³⁸ Yasraf Amir Piliang, *Posrealitas, Realitas Kebudayaan dalam Era Posmetafisika*, (Yogyakarta, Jalasutra, 2004), hlm. 438-440.

³⁹ Martin Heidegger, *The End of Philosophy*, (A Conder Book, 1975), hlm. 85.

yang nyata (*eksis*) – yaitu yang ada di dalam dunia – terlepas dari fondasi metafisis. Meskipun demikian, pembangunan yang nyata itu tidak diserahkan sepenuhnya pada hasrat atau kehendak, sebagaimana yang diusulkan Nietzsche dan para pendukung posstrukturalisnya, melainkan pada apa yang disebut Heidegger sebagai Yang Ada (*being*), yang ditafsirkan dengan tafsiran yang baru – sebuah kategori umum eksistensi atau ada secara umum, yang justru sclama ini diterlantarkan⁴⁰.

Menurut Bernard Flynn, metafisika berakhir bukan karena kesempurnaannya (*completion*) mclainkan karena kehabisan tenaga (*exhaustion*). Dengan habisnya bahan bakar metafisika, dan dunia menyandarkan pembentukan realitasnya pada yang ada di dalam dunia (eksistensi), apa yang berlangsung di dalam posrealitas adalah semacam pembalikan dunia realitas Plotinisme, yaitu dengan merandang dunia penampakan (*appearance*) yang bersifat mengindra (*sensuous*) sebagai dunia realitas sejati (*true reality*); sementara dunia *oides* yang bersifat melampaui indra (*suprasensuous*) sebagai realitas palsu – pembalikan sejarah yang sebelumnya telah dilakukan oleh Nietzsche. Akan tetapi, sebagaimana diperlihatkan oleh Deleuze, Guattari, Lyotard, Foucault, dan Baudrillard, fondasi dari dunia penampakan itu telah beralih pada hasrat dan kehendak (kekuasaan), yang menggiring dunia realitas ke dalam apa yang dikatakan Heidegger sebelum ini sebagai dunia yang dikuasai oleh ontologi citraan atau abad potret dunia, dusebabkan logika di balik citraan itu sendiri adalah logika hasrat dan logika kehendak – sebuah dunia *realitas* yang tentunya tidak seperti yang dibayangkan Heidegger sendiri.

Levin melukiskan dunia ontologi citraan kedalam tiga zaman, yang berakhir dengan zaman kemenangan manusia atas metafisika. Pertama, adalah zaman yang didalamnya manusia herada di dalam potret Tuhan, sebuah potret dunia yang hanya bisa dilihat Tuhan. Tuhanlah yang mempunyai otoritas membuat potret dunia untuk manusia. Kedua, zaman modern, yang didalamnya manusia merebut singgasana Tuhan, yang didalamnya dunia dipotret oleh manusia, yaitu segala dunia yang dapat dipotret oleh kemampuan kamera akal

⁴⁰ Josep J. Kockelmans, *Martin Heidegger*, hlm. 11-13.

budi, kecerdasan, dan rasionalitas manusia. Ketiga, zaman kita sekarang, yang didalamnya dunia yang kita alami direducir menjadi ontologi citraan, untuk pemuasan hasrat dan kehendak manusia sendiri⁴¹. Kini, manusia lewat kemampuan kamera super canggih tidak hanya memotret Tuhan, tetapi menyimulasi sendiri potret dunia itu, tanpa perlu kehadiran Dunia Tuhan, sebagai referensinya, yang semuanya dipotret demi pemuasan hasrat dan kehendaknya. Di dalam fase ketiga itulah manusia memutuskan hubungannya sama sekali dengan fondasi-fondasi metafisis, yang didalamnya segala ada, segala bentuk eksistensi semata adalah urusan hasrat dan kehendak setiap orang. Pemutusan diri ini termasuk pemutusan dari apa yang disebut Heidegger sebagai Yang Ada (*Being*).

Penyudahan metafisika, membentangkan sebuah dunia realitas, yang didalamnya segala esistensi terputus dari fondasi metafisisnya (*Being*). Akan tetapi, keterputusan dari fondasi ini meninggalkan sebuah dunia realitas dalam ketidakadaan putusan (*undecidable*), tentang apakah dunia itu menolak dan membongkar setiap rujukan asal-usul pada kebenaran metafisis, atau terus menyibukkan diri dengan realitas harian. Pemutusan dari kebenaran metafisis menciptakan sebuah situasi indeterminasi, yang lalu menciptakan sebuah bentuk ekstrim pemutusan dari kebenaran metafisis. Pada tenggang waktu ketidakadaan putusan itulah, penyudahan metafisika berlangsung, dengan mengkleim manusia sebagai “superman”, yang didalamnya manusia mencapai tingkat kenyataan sebagai yang benar-benar nyata pada dirinya sendiri, sehingga realitas “... tentang apa yang real, yang sejak lama digambarkan sebagai eksistensi, diperuntukkan bagi manusia perbedaanmu. Manusia adalah yang benar-benar eksis, dan eksistensi ini ditentukan dari sudut pandang manusia sendiri...”

Heidegger, dalam hal ini, menggunakan istilah “teknologi” sebagai sebuah istilah umum yang menunjukkan wujud dasar penampakan di dalam dunia metafisika yang selesai (*completed metaphysics*), yang didalamnya kehendak (*will*) merealisasikan segala kemauannya di dalam unsur-unsur ahistoris dunia metafisika yang selesai itu. Istilah “teknologi” ini digunakan Heidegger dalam pengertian sangat luas untuk menjelaskan wilayah dan perlengkapan bagi seluruh

⁴¹ Yasraf Amir Piliang, *Postrealitas*, hlm. 440-442.

eksistensi: alam yang diobjektivisasikan, industri kebudayaan, politik yang diindustrikan, dan gema-gema ideal-ideal yang melingkupi segala ada, dan termasuk kedalamnya pengertian teknologi yang biasa kita gunakan, misalnya teknologi informasi⁴², teknologi perang, atau teknologi televisi.

Nihilisme adalah sejarah keterputusan dari fondasi metafisis yang didalamnya terjadi penyerahan diri segala bentuk eksistensi kedalam kekuasaan teknologi, dengan segala kerumitan perencanaan dan pengetahuan di dalamnya. Penyerahan bulat-bulat pada kekuasaan teknologi ini membawa manusia ke arah pelayanan penuh terhadapnya. Manusia kini bukannya menjadi tuan teknologi, melainkan pelayan setianya: pelayan setia abad informasi, pelayan setia komoditi, pelayan setia gaya hidup. Penghambaan pada teknologi tak ubahnya seperti penghambaan kepada Tuhan, yang menciptakan sebuah kehampaan dan nihilisme manusia modern.

Akan tetapi, perkembangan baru dunia realitas yang dibangun oleh teknologi informasi dan simulasi, tetapi membawa serta persoalan mimpi, ilusi, dan halusinasi ini – bersama persoalan klasik metafisika, seperti substansi, esensi, kebenaran, kebijakan, kesadaran, Tuhan, spirit, jiwa – secara bersama-sama sebagai persoalan metafisika, dalam pengertiannya yang tak lazim. Spekulasi metafisika semacam inilah yang dikembangkan oleh Baudrillard lewat metafisika ganjulnya, yaitu patafisika (*pataphysics*), yang didalamnya elemen-elemen klasik metafisika seperti diatas bercampur aduk dengan elemen-elemen yang oleh Kolakowski disebut sebagai nonmetafisika. Tidak saja Tuhan (metafisik) kini telah ada di dalam dunia dalam wujud simulasinya, tetapi juga halusinasi (*non-real/non-metaphysical*) kini lewat teknologi digital mampu dijadikan sebagai yang nyata, seperti yang diperlihatkan oleh kemajuan teknologi *cyberspace* dan realitas virtual.

D. Tuhan Tanpa Ada

Dengan memusatkan perhatian pada eksistensi pengada, filsafat pun bertanya mengenai ‘Ada’ dari pengada-pengada (*being of entities*), bukan Ada

⁴² *Ibid.*

secara umum. Pertanyaan ini, menurut Heidegger, diajukan dalam dua bentuk. Di satu pihak, isi pertanyaannya menyangkut hakikat sebuah entitas secara umum sebagai sebuah entitas, misalnya, hakikat meja atau manusia. Dalam filsafat, refleksi atas pertanyaan ini masuk dalam kategori ontologi, yakni studi mengenai pengada-pengada⁴³.

Di pihak lain, pertanyaan yang sama juga menuntut refleksi atas pertanyaan mengenai entitas yang paling tinggi (*supreme*) beserta maknanya. Pertanyaan terakhir ini, menurut Heidegger, merupakan “pertanyaan mengenai Tuhan dan Yang Ilahi. Kita menyebut ranah pertanyaan ini teologi. Dualitas dalam pertanyaan mengenai Ada dari entitas-entitas ini dapat disatukan dalam label ontoteologi”. Dengan kata lain, metafisika Barat berusaha memasukkan Tuhan dalam refleksinya mengenai realitas, dan Tuhan ini dipandang sebagai entitas paling tinggi dan fondasi atas semua entitas lainnya. Metafisika demikian bersifat ontologis sekaligus teologis⁴⁴.

Apa yang dilakukan oleh Ibn Sina yang membagi wujud dalam tiga kategori *wajib al-wujud*, *mungkin wujud*, *mustahil al-wujud*, menjadi contoh dari cara berpikir ontologis metafisika juga Tomas Aquinas dari pemikir Kristiani mengenai Lima Jalan Eksistensi Allah. Cara berpikir tersebut dapat ditafsirkkan dan telah menjadi perdebatan di kalangan filosof maupun teolog tentang dasar-dasar ontologi.

Secara umum dikalangan pemikir filosof dan teolog juga dapat dikatakan bahwa sejauh menyadari bahwa konsep “Tuhan” pada Ada (*being*) sebagai pengada tertinggi (*supreme being*), metafisikanya merupakan sebuah ontologi. Dalam sebuah ontologi Tuhan dijadikan sebagai dasar atau sebagai entitas yang Ada dan juga sebagai *causa sui* (penyebab dari eksistensinya sendiri) yang membedakan secara radikal dengan pengada-pengada yang lain.

Disini menjadi jelas Perbedaan antara filsafat dan teologi dapat dilihat, ketika kedua disiplin ini berbicara mengenai Allah. Filsafat mengambil Allah sebagai titik akhir atau kesimpulan seluruh pengkajiannya, sedangkan teologi

⁴³ Josep J. Kockelmans, *Martin Heidegger*, him. 11-13.

⁴⁴ Thomas Hidya Tjaya, *Diskursus*, him. 48-56.

memandang Allah sebagai titik awal pembahasannya. Filsafat memahami Allah sebagai Penyebab Pertama alam semesta; Penyebab Pertama semua kesempurnaan yang kita temukan dalam diri kita dan di dunia sekitar kita. Tetapi filsafat tidak dapat menjelaskan Allah dalam diriNya sendiri. Filsafat Ketuhanan (atau teologi *naturalis*) tidak mempersoalkan eksistensi Allah dalam dirinya sendiri⁴⁵. Filsafat ketuhanan mau menggarisbawahi saja, bila tidak ada penyebab pertama yang tidak disebabkan, kedudukan benda-benda yang kontinen tidak dapat dipahami akal. Sedang teologi mencoba menjelaskan, berdasarkan wahyu, hakikat Allah dengan seluruh misteri-Nya. Kendatipun demikian, harus diakui pula bahwa teologi tidak pernah berbicara mengenai Allah secara tuntas.

Untuk mengungkap apa yang *tidak dapat ada* atau *tampak tidak ada* tadi, lahirlah paradigma pemikiran tentang hakikat “ada”. “Ada” tidak mudah diungkap karena “ada”, di sisi lain, menunjukkan apa yang *tidak ada*. Karena itu, apakah benar ada yang *tidak ada* di balik yang ada, ataupun hanyalah sesuatu yang *tidak tampak ada* atau *tampak tidak ada*? Paradigma pemikiran tersebut ingin menjawab pertanyaan-pertanyaan ini. Paradigma itu adalah metafisika⁴⁶.

Secara umum, bahwa teologi adalah suatu upaya mengetahui (wacana) tentang Tuhan sebagai yang transenden dan “yang-gaib”. Selanjutnya, ditulis bahwa teologi adalah “pengetahuan”, yang memenuhi syarat-syarat epistemologisnya seperti adanya sumber pengetahuan, prosedur pengetahuan, dan tujuan yang dicapai. Apa keterkaitan diantara keduanya?

Sekilas, tidak ada keterkaitan, selain bahwa teologi – sama seperti ilmu-ilmu lainnya – memiliki prosedur berpikir yang jelas dan sistematis, dan semua prosedur pengetahuan ini bertujuan untuk mengungkapkan “Tuhan” dan yang – transenden itu. Padahal, sebenarnya ada keterkaitan erat antara keduanya.

Keterkaitan itu terdapat dalam “logika ada” (*logic of “being”*) pada teologi. Teologi, demi tujuan, ya akhirnya untuk memperkuat keimanan, ingin mengetahui *adanya Tuhan*. Bahwa Tuhan ada, hal itu sudah ditegaskan oleh wahyu. Bukan fakta bahwa Tuhan ada yang ingin dipahami oleh teologi, tetapi

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Muhammad Al Fayyad, *Teologi Negativa*, hlm. 83-90.

bahwa adanya Tuhan belum sepenuhnya dapat dipahami. Memang Tuhan ada, tetapi bagaimana ia ada dan apa hakikat keber-ada-an-Nya, itulah yang ingin diketahui dan dibuktikan oleh teologi.

Karena itu, teologi berpikir tentang adanya Tuhan sebagai yang ada. Ketika berpikir tentang adanya Tuhan sebagai yang-ada, teologi dengan demikian secara logis akan berpikir bukan saja tentang status "ada" pada Tuhan, tetapi juga secara tidak langsung, tentang "Tuhan" itu sendiri⁴⁷. Berpikir tentang adanya sesuatu yang ada, secara tidak langsung berarti berpikir tentang sesuatu itu sendiri.

Jika teologi berpikir tentang "Tuhan", "Tuhan" yang dipahami dalam kerangka "ada", maka "Tuhan" yang dipikirkan disini telah berada dalam suatu lingkup konseptual. Pengkonseptualan "Tuhan" dalam logika "ada" meniscayakan bahwa teologi, dengan sadar atau tidak sadar mengarahkan proyeksi pemikirannya pada keinginan untuk mengungkap hakikat "ada" "Tuhan" di satu sisi dan hakikat "Tuhan sebagai yang-ada" disisi lain.

Dengan argumen di atas, dapat ditarik sebuah proposisi yang jelas – proposisi yang dapat menimbulkan konsekuensi-konsekuensi serius dalam kritik pemikiran – bahwa dalam dimensi yang bersifat ontologis, *teologi pada hakikatnya tak lebih dari sebuah metafisika ketuhanan*. Teologi menampilkan cara berpikir yang khas metafisis; tidak saja menampilkan cara berpikir secara metafisis dalam pengertian yang performatif, teologi pun adalah metafisika itu sendiri, dan metafisika dalam hal ini, secara resiprokal, adalah teologis.

Teologi memang tidak berbicara tentang "ada" secara langsung, namun ia berbicara tentang "Tuhan" yang sering kali diidentikkan dengan "ada" itu sendiri. Dalam proses pembicaraan itu, ada asumsi yang mengandaikan *keterpahaman Tuhan (understandability of God)*, bahwa Tuhan dapat "dibicarakan" dalam kerangka yang kita pahami, dan bahwa penyebutan yang dilekatkan kepada-Nya dengan kerangka itu dapat mewakili "ada"-Nya.

⁴⁷ *Ibid.*

Jika kaum metafisis mengidentikkan ‘ada’ dengan *esensi*, *substansi*⁴⁸, atau *identitas*, kaum teolog demikian pun kerap kali terdorong untuk mengidentikkan ‘Tuhan’ dengan *esensi*, *substansi*, atau *identitas*. Ilustrasi-ilustrasi berikut ini memberikan contoh menarik kesejarahan teologi dan metafisika, dan bagaimana keduanya secara intrinsik menjelma ke dalam sebuah metafisika ketuhanan.

Ilmu kalam menyuguhkan suatu contoh penafsiran mengenai hakikat ‘ada’ bagi Allah. Apakah yang dimaksud sesungguhnya dengan ‘keberadaan Allah’ (*wujud Allah*)? Apakah arti ‘ada’ (*wujud*) disini?

Menurut para teolog, arti dari ‘keberadaan Allah’ (*wujud Allah*) adalah bahwa ‘Allah itu ada’ (*Allah mawjud*)⁴⁹. Menurut mereka, ada perbedaan definitif antara ungkapan yang pertama (*wujud Allah*) dan ungkapan yang kedua (*Allah mawjud*). Dalam ungkapan pertama, ‘ada’ masih tidak menentu (masih bersifat *nakirah, indefinite*) dan baru sedikit dapat dipahami ketika kata itu dinisbahkan (di-*idhafah-kan*) dengan ‘Allah’, tetapi dalam ungkapan kedua, *Allah mawjud*, ‘ada’ telah intrinsik dalam ‘Allah’ itu sendiri sehingga maknanya dapat dimengerti. Arti ‘ada’ bagi Allah adalah bahwa ‘*Allah mawjud*’.

Menurut Heidegger telah merumuskan demikian, ‘manusia tidak dapat berdo'a atau membawa persembahan kepada Tuhan seperti ini. Di hadapan *esensi sui*, manusia tidak dapat berlutut penuh kekaguman ataupun memainkan musik dan menari di hadapan Tuhan ini’. Di sini perbedaan antara ‘Tuhan dari para filsuf’ (*God of the philosophers*) dan ‘Tuhan yang diimani’ (*God of faith*) sebagaimana diungkap oleh Kierkegaard semakin dipertajam⁵⁰.

Kiranya menjadi semakin jelas bahwa kritik terhadap ontoteologi ini ditujukan bukan hanya pada filsafat, atau lebih tepatnya metafisika, melainkan juga pada teologi karena teologi pun dengan mudah dapat bersifat ontoteologis. Alih-alih menggunakan perwahyuan sebagai basis teologi, teolog dalam kritik ini dipandang menggunakannya strategi yang menekankan korelasi antara rasio dan perwahyuan, atau antara penafsiran atas ‘dimensi religius’ dari situasi

⁴⁸ Leibniz menidentifikasi Tuhan dengan monade yang paling tinggi dan substansi yang satu. Ali Modhofur, *Kamus Islafat Barat*, (Yogakarta, Pustaka Pelajar, 2001), hlm. 304-308.

⁴⁹ Muhammad Al Fayyad, *Teologi Negativa*, hlm. 87-89.

⁵⁰ Thomas Hidya Tjaya, *Diskursus*, hlm. 48-56.

kontemporer dan penafsiran atas tradisi iman⁵¹. Padahal, rasio hanya dapat memikirkan Ada (*Being*), bukan hal-hal yang ada di luarnya seperti Tuhan. Dalam cara berpikir demikian, menurut Heidegger, Tuhan dapat “kehilangan semua hal yang agung dan suci... Dalam cahaya kausalitas, Tuhan dapat tenggelam dalam tataran sebuah ‘sebab’ atau *causa efficiens*⁵². Ia kemudian menjadi, bahkan dalam teologi, Tuhan para filsuf”.

Dalam kesadaran akan sikap ontologi dari metafisika yang sering digunakan oleh para teolog Jean-Luc Marion menulis karya yang berjudul *God without Being* (1991). Baginya, teologi yang benar haruslah didasarkan pada perwahyuan (*revelation*) karena hanya perwahyuan yang dapat menjadi ikon bagi pikiran (*thought*). Pada dirinya sendiri rasio lebih merupakan ‘berhala’ (*idol*) daripada ikon karena tidak dapat menyingkapkan Tuhan kecuali dalam batas-batas Ada (*Being*)⁵³.

Yang dibutuhkan teologi, menurut Marion, adalah ‘Tuhan-tanpa-Ada’ (*God without Being*). Fase ini tidaklah berarti bahwa Tuhan tidak ada (*to be*), melainkan bahwa Tuhan harus dibebaskan dari segala kategori dan kondisi yang mengikat eksistensi sebagaimana kita alami sebagai manusia, kita harus ada (*to be*) dulu, baru dapat melakukan segala kegiatan kita. Menurut Marion, syarat eksistensi demikian mestinya tidak berlaku bagi Tuhan. Kalau Tuhan digambarkan sebagai Kasih (*Love*), Tuhan pastilah mengasihi ‘sebelum’ Ada (*God better viewed as “agape”*)⁵⁴.

⁵¹ *Ibid*

⁵² Teori empat sebab adalah teori Aristoteles yang paling terkenal, yaitu sebab material, sebab formal, sebab final dan sebab efisien. Sebab material adalah sesuatu itu dibuat, kayu adalah sebab material. Sebab formal adalah bentuk atau struktur yang ada pada material sehingga sesuatu itu memiliki pola tertentu. Sebab efisien adalah sesuatu peniswya yang sesuatu itu terjadi. Sebab final adalah tujuan yang memungkinkan sesuatu kegiatan terjadi. Sebab terakhir inilah yang paling banyak menimbulkan diskusi dan barangkali sebab yang paling penting dari pemikiran Aristoteles. Dalam khasanah metafisika, sebab final memberikan dasar pemahaman mengenai sebuah prinsip pertama yang *Selfevident (the idea of a final cause is probably the most disputed, but it is also perhaps the most important to Aristotle)*. Frederick Sontag, *The Problem of*, hlm. 47-49. Lihat Joko Siswanto, Sistem Metafisika, hlm. 13-14.

⁵³ Thomas Huda Tjaya, *Diskursus*, hlm. 48-56.

⁵⁴ *Ibid*.

Pembicaraan menyangkut ‘sebelum’ dan ‘sesudah’ ini memang membingungkan karena kita menerapkan kategori waktu yang kita alami pada Tuhan yang ‘ada’ di luar waktu. Persis di sinilah refleksi filosofis dan teologis mengenai Tuhan-tanpa-Ada menjadi lebih mendalam. Dalam hal ini Marion berpendapat bahwa teologi perlu kembali kepada ‘fitrah-nya sebagai sebuah *teologi* dan meninggalkan *teo-logi* sebagai akibat pengaruh modernitas. Hanya dengan demikianlah teologi dapat merefleksikan Tuhan dari perwahyuan sebagai anugerah murni (*pure gift*): “Karena Tuhan tidak berada dalam ranah Ada, Ia datang kepada kita dalam dan sebagai sebuah anugerah”⁵⁵.

Pendapat Marion tersebut diatas berbeda dengan pendapat Paul Tillich. Menurut Paul Tillich Allah itu Ada saja. Atau juga: Allah adalah Dasar dari yang ada. Kalau Allah merupakan suatu wujud tersendiri, maka Allah dipikirkan sebagai sesuatu yang memang di bawah “ada”, seperti Zeus (Dewa tertinggi orang Yunani) adalah di bawah Moira (alam, nasib)⁵⁶. Disimpulkan, bahwa Allah tidak dapat dipikirkan sebagai eksistensi, oleh karena eksistensi merupakan “yang ada”; lagi pula bahwa terdapat pemisahan sama sekali antara Allah dan manusia sebagai yang tak terbatas dan yang terbatas. Jurang itu tidak dapat dilintasi melalui bukti, pun pula melalui ide-ide manusia lainnya⁵⁷.

Pendapat Paul Tillich itu digolongkan dalam teologi metafisis atau *teologi transteistik* karena dia mengatakan “*God does not exist. He is being-itself beyond essence and existence. Therefore, to argue that God exists is to deny Him*”. *The ultimate source of the courage to be is the “God above God”; this is the result of our demand to transcend theism*⁵⁸. *God as being-itself is the ground of the beyond ontological structure of being without being subject to the structure himself*⁵⁹.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Theo Huijbers, *Allah. Ulasan-ulasan Mengenai Allah dan Agama*, (Yogyakarta, Yayasan Kanisius, 1977), hlm. 234.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ Paul Tillich, *The Courage To Be*, (New Haven & London, Yale University Press, tt), hlm. 186.

⁵⁹ Theo Huijbers, *Allah*, hlm. 234

E. Penutup

1. First philosophy atau filsafat pertama atau dalam bahasa Aristoteles disebut dengan *Prote Philosophia* yang kemudian hari dikembangkan oleh Aristoteles sesungguhnya memiliki dua obyek kajian yaitu (a) yang *ada* sebagai yang *ada* dan (b) yang ilahi. Fokus kajian filsafat pertama pada yang *ada* sebagai yang *ada* maksudnya ialah fokus kajian pada realitas dalam dirinya sendiri, yang sungguh-sungguh nyata, dalam artian terlepas dari hal kongkrit.
2. Ibn Khaldun sebagai seorang sosiolog dan filosof sejarawan mengkritik metafisika terutama mengenai tesis kaum filosof terutama Neo Platonisme. Terhadap tesis umum Neo-Platonis tentang hierarki wujud dan kebahagiaan akhir manusia ini, Ibnu Khaldun pertama sekali membantah bahwa asumsi bahwa skala wujud berakhir dengan sebuah Intelek Pertama, hanyalah persangkana belaka. Hakekat Realitas jauh lebih bervariasi dan kompleks daripada yang diduga oleh para filosof yang berpandangan sempit. Dalam hal ini keadaan mereka sama dengan keadaan kaum Materialis, yang menolak mempercayai wujud entitas apapun selain yang material, karena pengetahuan mereka tidak dikembangkan sampai kesana.
3. Hegel juga berbicara tentang “akhir dari metafisika”. Sementara Kant menekankan pada “kekurangan”, “kemustahilan”, “kematian” metafisika, bagi Hegel tidak ada batas untuk pikiran manusawi. Maka bagi Hegel, “akhir dari metafisika” bukan berarti “mati” melainkan “selesai”, karena Hegel telah mencapai puncak kesempurnaan metafisika. Hegel memandang seluruh sejarah filsafat sebagai satu proses besar, dan pemikirannya sendiri merupakan “penghaisan” dari proses ini. Hegel tidak mau disebut “filsuf” lagi, karena “filo-sofia” yang artinya “cinta kepada hikmat” telah menjadi “hikmat” atau “sofia” sendiri. Hegel telah menjawab semua pertanyaan. Metafisika dan filsafat pada umumnya telah “diangkat” dan sekaligus “ditiadakan”.
4. Banyak para pemikir-filosof yang memakai nama Allah yang didalam pembicaraan metafisika sama sekali berbeda dari Allah menurut Iman dan Kitab Suci. Aristoteles, Plato, Plotinus, Ibn Sina, Ibn Arabi, Al Kindi, Augustinus, Dekard, Spinoza, Kant, Hegel dan Muhammad Iqbal, semua

mengakui adanya sesuatu realitas tertinggi (yang Transenden), mereka menamai semua itu Allah. Akan tetapi isi konsep Allah tidak selalu sama bagi Aristoteles, Tuhan/Allah Aristoteles adalah sebab pertama atau *the unmoved mover*, Dia adalah 'Aqal-'Aqil-Ma'qul (its thinking is thinking on thinking), sedang bagi Plato, Allah lebih sebagai ide kebaikan tertinggi, bagi Spinoza "yang Alami", bagi Plotinus "Yang Esa". Sementara bagi filosof Islam Allah adalah *al-Haqq*, Ibn Sina "Wajib al-Wujud", Ibn Arabi "*al-Haqq*".

5. Membicarakan Tuhan yang transenden dalam metafisika adalah banyak caranya, para filosof berusaha membicarakan Tuhan dalam berbagai metode yang semuanya itu tentunya tidak sama, Tuhan yang dihayati dengan Tuhan yang dikonsepsi bahkan dengan jalan menafsik atau negatif.
6. Kritik terhadap metafisika – dan kecenderungan ke arah posmetafisika – tidak dapat dilepaskan dari pengaruh pemikiran Heidegger tentang sejarah Metafisika, atau sejarah Yang Ada. Akhir metafisika bagi Heidegger tidak berarti bahwa metafisika adalah sesuatu yang sudah mati, melainkan bahwa metafisika telah sampai pada terminal akhirnya, pada energi paling akhirnya, yang kini membuka kemungkinan bagi hidupnya cara berpikir baru yang lebih orisinal. Dalam relasinya dengan dunia realitas bentuknya, postrealitas adalah kondisi ketika dunia realitas dan potret dunia yang dibentuk berdasarkan klaim-klaim kebenaran metafisika telang mengalami kemunduran, yang membuka ruang bagi terbentuknya realitas-realitas baru, berdasarkan potret baru dunia, yang dibentuk di atas klaim posmetafisika.
7. Dalam kesadaran akan sikap ontologi dari metafisika yang sering digunakan oleh para teolog Jean-Luc Marion menulis karya yang berjudul *God without Being* (1991). Baginya, teologi yang benar haruslah didasarkan pada perwahyuan (*revelation*) karena hanya perwahyuan yang dapat menjadi ikon bagi pikiran (*thought*). Pada dirinya sendiri rasio lebih merupakan 'berhalo' (*idol*) daripada ikon karena tidak dapat menyingskapkan Tuhan kecuali dalam batas-batas Ada (*Being*).
8. Yang dibutuhkan teologi, menurut Marion, adalah 'Tuhan-tanpa-Ada' (*God without Being*). Fase ini tidaklah berarti bahwa Tuhan tidak ada (*to be*),

melainkan bahwa Tuhan harus dibebaskan dari segala kategori dan kondisi yang mengikat eksistensi sebagaimana kita alami sebagai manusia, kita harus ada (*to be*) dulu, baru dapat melakukan segala kegiatan kita. Menurut Marion, syarat eksistensi demikian mestinya tidak berlaku bagi Tuhan. Kalau Tuhan digambarkan sebagai Kasih (*Love*), Tuhan pastilah mengasihi ‘sebelum’ Ada (*God better viewed as “agape”*). Sedangkan menurut Paul Tillich bahwa Allah itu Ada.



DAFTAR BACAAN

- A. Harvey, *Van A Handbook of Theological Term*, London, Collier Macmillan Publisher, 1979.
- A.E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din – Ibnu'l Arabi*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- Ali Modhosir, *Kamus Filsafat Barat*, Yogakarta, Pustaka Pelajar, 2001.
- Allan Richardson, (ed), "Dionysius the Pseudo Areopogite" dalam *A Dictionary of Christian Theology*, SCM Ltd, 1972.
- Altizer J.J., Thomas (ed), *Reading in the Death of God Theology*, New York, Harcourt, Brace, tt.
- Antony Kenny, *The God of Philosophers*, Oxford, Clarendon Press of Oxford.
- Charles Hartshorne and William L Reese, *Philosophy Speak of God*, Chicago, The University of Chicago Press, 1969.
- Donny Gahral Adian, *Matinya Metafisika Barat*, Jakarta, Komunitas Bambu, 2006.
- Frederick Mayer, *A History of Modern Philosophy*, New York: American Book Company, 1981.
- Frederick Sontag, *Problem of Metaphysics*, Pensilvania, Chandler Publisher Company, 1970.
- Harry Hamersma, *Persoalan Ketuhanan dalam Wacana Filsafat*, Yogyakarta, Penerbit Kanisius, 2014.
- Henry Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, Paris, 1958. Translated by Ralph Manheim as *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, Princeton 1969.
- Joseph J. Kockelkoren, *Martin Heidegger, A First Introduction to His Philosophy*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1966.
- K. Bentens, *Filsafat Barat Abad XX Inggris-Jerman*, Jakarta, PT Gramedia, 1983.
- Kautsar Ashari Noer, "Tuhan yang Diciptakan dan Tuhan yang Sebenarnya", *Paramadina*, Vol I No 1, Juli-Desember 1998.
- Lorens Bagus, *Metafisika*, Jakarta, PT Gramedia, 1991.
- M.M. Syarif, MA., *Para Filosof Muslim*, Bandung, Penerbit Al Mizan.

- Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, Sejarah Filsafat Islam, Terjemahan Mulyadi Kartanegara, Jakarta, Pustaka Jaya, 1987.
- Martin Heidegger, *The End of Philosophy*, A Conder Book, 1975.
- Muhammad Al-Fayyad, *Teologi Negativa*, Yogyakarta, LKIS, 2012.
- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction Religious thought in Islam*, New Delhi, Kitab Bhavana, 1981
- Nico Syukur Dister, *Pengalaman dan Motivasi Beragama*, Jakarta, Lembaga Penunjang Pemhangunan Nasional (Leppenas), 1982.
- Paul Tillich, *The Courage To Be*, New Haven & London, Yale University Press, 11.
- Peter A Angeles, *Dictionary of Philosophy*, London, Barnes & Noble Book, 1977.
- Roger Scrutum, *From Decartes to Wittgenstein*, Routledge & Kegan Paul.
- S.H. Nasr, Oliver Leaman, *Ensiklopedia Tematik Filsafat Islam*, Bandung, Mizan, 2013.
- Stephen Menn, "Aristotle" dalam *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 1, New York, Thomson Gale, 2006.
- Theo Huijbers, *Allah, Ullasan-ulasan Mengenai Allah dan Agama*, Yogyakarta, Yayasan Kanisius, 1977.
- W.F. Baker, *Sejarah Filsafat Islam*, Yogyakarta, Kanisius, 1978.
- William C Chittick, *The Sufi path of knowledge, Tuhan Sejati dan tuhan-tuhan palsu*, Yogyakarta, Penebit Qolam, 2001.
- William Montgomery Watt (translated), *Islamic Creeds*, British Library, Edinburgh University Press, 1994.
- Yasraf Amir Piliang, *Postrealitas, Realitas Kebudayaan dalam Era Postmetafisika*, Yogyakarta, Jalasutra, 2004.

