

**DIMENSI KETUHANAN FALSAFAH
MASHĀ'ĪYYAH: SUATU PENGAMATAN
KONSEPTUAL**

DIMENSION OF PERIPATETIC DIVINE PHILOSOPHY: A
CONCEPTUAL OBSERVATION

Azmil Zainal Abidin

Department of `Aqidah & Islamic Thought. Academy of
Islamic Studies. University of Malaya. 50603. Kuala
Lumpur. Malaysia.

Email: hadiqah_irfan@um.edu.my

DOI: <https://doi.org/10.22452/afkar.vol21no1.8>

Khulasah

Artikel ini mengamati dimensi ketuhanan falsafah *Mashā'īyyah* (Peripatetik) yang merujuk kepada idea al-Kindī, al-Fārābī, Ibn Sīnā dan Ibn Rushd. Wacana tersebut dilatari oleh interaksi *Mashā'īyyah* terhadap tradisi metafizik Aristotle yang berteraskan konsep `illah sebagai asas keterangan bagi hakikat kewujudan. Secara kritis, usaha pemurnian tradisi falsafah asing ini dijayakan melalui gagasan pengharmonian agama dan falsafah (*al-tawfīq bayn al-dīn wa al-falsafah*). Artikel ini menyorot latar idea metafizik Aristotle, gagasan pengharmonian *Mashā'īyyah* dan kaitannya dengan pembentukan konsep ketuhanan *Mashā'īyyah*. Kajian mendapati bahawa di sebalik usaha *Mashā'īyyah* yang amat identik dengan aspirasi tauhid, ironisnya proses pemurnian tersebut masih dibayangi oleh dimensi metafizik Aristotle dalam mengkonsepsikan watak ketuhanan Allah SWT.

Kata kunci: *Mashā'īyyah* (Peripatetik); metafizik Aristotle; `illah; pengharmonian agama dan falsafah (*al-tawfīq bayn al-dīn wa al-falsafah*); konsep ketuhanan.

Abstract

The article observes *Mashā'iyah*'s divine philosophical dimension which refers to the ideas of al-Kindī, al-Fārābī, Ibn Sīnā and Ibn Rushd. The discourse was dilated by *Mashā'iyah*'s interaction with Aristotle's metaphysical tradition based on the concept of effective cause (*'illah*) as the basis of evidence for the reality of existence. Critically, the pursuit of purification of this philosophical tradition is accomplished through the idea of harmonization of religion and philosophy (*al-tawfīq bayn al-dīn wa al-falsafah*). This article highlights the background of Aristotle's idea of metaphysic, *Mashā'iyah*'s idea of harmonization and its relation to the formation of their divine concept. Ironically, the study found that despite *Mashā'iyah*'s efforts that were very synonymous with the tauhid's aspiration, the divine concept was still influenced by Aristotle's metaphysical dimension in perceiving the divine character of Allah SWT.

Keywords: *Mashā'iyah* (Peripatetic); Aristotle's idea of metaphysic; effective cause (*'illah*); harmonization of religion and philosophy (*al-tawfīq bayn al-dīn wa al-falsafah*); divine concept.

Pendahuluan

Falsafah Islam dilandasi oleh prinsip tauhid sebagai prioriti ahli falsafah Muslim. Secara kronologis, wacana ketuhanan *Mashā'iyah* (*Peripatetic*) dimulai oleh al-Kindī (m. 260H), al-Fārābī (m. 339H) dan Ibn Sīnā (m. 428H). Polemik tercetus apabila al-Ghazālī (m. 505H) melalui *Tahāfut al-Falāsifah*nya mengkritik perspektif tersebut yang dilihat kontradik dengan akidah Islam dalam konteks tertentu. Berikutnya, muncul Ibn Rushd (m. 595H) yang membela kembali falsafah *Mashā'iyah*, sekaligus membidas kritikan al-Ghazālī melalui *Tahāfut al-Tahāfut*nya.

Konsep *rubūbiyyah* Allah SWT sebagai Pencipta, Pengendali dan Pentadbir alam tertera pada ketertiban penyusunannya tanpa sebarang kecelaruan. Ia berkembang

menurut motif dan hikmah yang menjurus kepada matlamat tertentu lagi dimaksudkan sedemikian rupa. Dimensi ini melazimi rasional akal betapa kejadian tabii memiliki punca penyebabnya iaitu Allah SWT.¹ Gesaan al-Qur'ān supaya manusia berfikir tentang kejadian alam disambut oleh ahli falsafah *Mashā'iyah* melalui gagasan pengharmonian agama dan falsafah.² Wacana metafizik ketuhanan ini diistilahkan sebagai Falsafah Pertama (*al-Falsafah al-'Ulā*) dengan pengintegrasian konsep *'illah* (sebab atau punca) kewujudan menurut Aristotle.

Sorotan Metafizik Ketuhanan Aristotle

Falsafah Yunani di peringkat awal mengutamakan bidang fenomena tabii terlebih dahulu sebelum membahaskan mengenai instrumen – daya – tanggap manusia terhadap fenomena tabii tersebut. Tatkala itu, persoalan ontologi dan kosmologi mendapat perhatian utama di sisi ahli falsafah berbanding persoalan epistemologi. Persoalan yang sering ditimbulkan adalah hakikat Prinsip Yang Terawal bagi segala sesuatu. Wacana ini membabitkan persoalan yang

¹ Irfān `Abd al-Ḥamīd, *al-Falsafah al-Islāmiyyah: Dirāsah wa Naqd* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1984), 38-39.

² Menurut al-Bahī, pengharmonian (*al-tawfīq*) adalah "usaha menolak percanggahan atau pertentangan di antara dua sisi dan usaha penghampiran antara kedua-duanya". Lihat Muḥammad al-Bahī, *al-Jānib al-Ilāhī min al-Taḥkīm al-Islāmī* (Ābidīn: Maktabah Wahbah, t.t.), 244. Tambah al-Ghunaymī, makna *al-tawfīq* tidak banyak berbeza dengan makna *al-talfīq* (penyesuaian) iaitu "usaha penyesuaian atau penyerasian di antara dua sisi". Ini disokong oleh penggunaan istilah "*lafaqa*" menurut Abū Raydah dengan makna "*al-akhḍh wa al-iqtibās min mukhtalif al-madhāhib*" iaitu pengambilan dan adaptasi daripada mazhab yang pelbagai". Kedua-dua istilah ini menjurus kepada natijah yang satu iaitu penghapusan terhadap percanggahan atau pertentangan di antara agama dengan falsafah, sekalipun penghasilan natijah itu lebih nyata pada *al-talfīq* berbanding *al-tawfīq*. Ahli falsafah Muslim mengambil sikap menurut makna bagi kedua-dua istilah ini. Lihat, Najāh Maḥmūd al-Ghunaymī, *Ma'ālim Tārīkh al-Fikr al-Falsafī*, (Kaherah: Dār al-Manār, 1989), 51-52.

mendalam tentang kewujudan, ketidak-wujudan, kestatikan, kemenjadian dan pergerakan.³

Menurut Aristotle, fenomena tabii dapat diterangkan secara lengkap dengan merujuk kepada empat punca kewujudan: i) "sebab material" (*al-`illah al-māddiyyah* atau *material cause*) iaitu sesuatu yang terbentuk sesuatu itu daripadanya, ii) "sebab kerupaan" (*al-`illah al-ṣūriyyah* atau *formal cause*) iaitu sifat-sifat yang bersifat sesuatu itu dengannya, iii) "sebab keagenan" (*al-`illah al-muḥarrikah*, *al-fā`ilah*, *al-fā`iliyyah* atau *efficient cause*) yang mengalih sesuatu itu dari suatu perihal kepada perihal lain, iv) "sebab akhir" (*al-`illah al-ghā'iyah* atau *final cause*) iaitu apa yang tertuju sesuatu pergerakan itu untuk mencapai atau merealisasikan. ⁴

Analoginya umpama sepotong pahatan kayu⁵ – sebagai *al-`illah al-māddiyyah* – dengan bentuk kerusi⁶ – sebagai *al-`illah al-ṣūriyyah* –, manakala tukang pahatnya adalah manusia⁷ – sebagai *al-`illah al-muḥarrikah*, *al-fā`ilah* atau *al-fā`iliyyah* – demi mencapai tujuan tertentu seperti tempat untuk duduk⁸ – sebagai *al-`illah al-ghā'iyah* –.⁹ Kewujudan sesuatu memerlukan *al-`illah al-māddiyyah* yang terbentuk sesuatu daripadanya, *al-`illah*

³ Muḥammad `Alī Abū Rayyān, *Tārīkh al-Fikr al-Falsafī: al-Falsafah al-Yūnāniyyah – min Ṭālis ilā Aflāṭūn*, j. 1 (Iskandariyyah: Dār al-Jāmi`at al-Miṣriyyah, 1968), 55.

⁴ Kamāl al-Yazjī, *Ma`ālim al-Fikr al-`Arabī* (Beirut: Dār al-`Ilm li al-Malāyīn, 1979), 184; Osman Bakar, "Tradisi Kerohanian sebagai Asas Kelahiran dan Kemajuan Sains dan Teknologi", dalam *Sains, Teknologi, Kesenian & Agama: Perspektif Pelbagai Agama*, ed. Osman Bakar & Azizah Hamzah (Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 1996), 25-26; Jamīl Ṣalībā, *al-Mu`jam al-Falsafī*, j. 2 (Qum: Manshūrāt Dhawī al-Qurbā, 1385H), 95-98.

⁵ Iaitu struktur dalamannya.

⁶ Iaitu gambaran rupanya.

⁷ Iaitu pelaku atau pembuatnya.

⁸ Iaitu motif atau objektif pembuatannya.

⁹ Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 1* (Yogyakarta: Penerbitan Kanisius, 1980), 50.

al-ṣūriyyah sebagai rupa bentuknya, *al-`illah al-muḥarrīkah*, *al-fā`ilah* atau *al-fā`iliyyah* sebagai potensi yang melakukan perubahan terhadap sesuatu dan membentuknya dengan gambaran rupa baru serta *al-`illah al-ghā`iyyah* sebagai matlamat yang wujud sesuatu itu lantaran kerananya.¹⁰

Al-`illah al-māddiyyah dan *al-`illah al-ṣūriyyah* adalah *al-`illah al-dhātī* (hakiki) yang terdiri sesuatu itu daripada kedua-duanya, juga dapat diketahui sesuatu itu daripada kedua-duanya.¹¹ Sebaliknya, *al-`illah al-fā`iliyyah* dan *al-`illah al-ghā`iyyah* bukan inti pati sesuatu kerana *fā`il* adalah prinsip yang membentuk kewujudan sesuatu darinya, manakala *ghāyah* adalah *ghard* yang menjadi motif kewujudannya. *Al-`illah al-ghā`iyyah* mendahului ketiga-tiga `illah lain sebagai `illah bagi `illah lain, namun dalam konteks penunaian kewujudannya, ia adalah terkemudian – atau menyusuli – *ma`lūl*. Kedua-dua *al-`illah al-fā`ilah* dan *al-`illah al-māddiyyah* mendahului *ma`lūl* dari aspek masa, manakala *`illah ṣūriyyah* tidak mendahuluinya dari aspek masa.¹²

Menurut perspektif falsafah, berbanding `illah lain, *`illah ghā`iyyah* mempunyai keistimewaan tertentu. Di antaranya, ia adalah `illah pencetus bagi *al-`illah al-fā`ilah* yang mewujudkan keberkesanannya terhadap *ma`lūl*.

¹⁰ Ṣalāḥ `Abd al-`Alīm Ibrāhīm, *Aḍwā` `alā al-Falsafah al-Yūnāniyyah* (Kaherah: Dār al-Ṭībā`ah al-Muḥammadiyyah, t.t.), 167-168.

¹¹ Umpama katil kayu yang terdiri daripada kayu dan rupa bentuknya. *Al-`illah al-māddiyyah* dan *al-ṣūriyyah* adalah *`illah al-māhiyyah*, manakala *al-`illah al-fā`ilah* dan *al-`illah al-ghā`iyyah* adalah *`illah al-wujūd*. *Māddah* dan *ṣūrah* berupa *`illah al-dhātī* dan berupa identiti – pengenalan dan struktur – sesuatu, manakala *al-`illah al-fā`ilah* dan *al-`illah al-ghā`iyyah* bukan berupa *dhātī*. Ini kerana *fā`il* adalah prinsip asas yang terbit kewujudan sesuatu daripadanya, manakala *ghāyah* adalah tujuan yang lantaran kerananya, maka wujud sesuatu. Justeru, kedua-duanya berupa luaran daripada *māhiyyah*. Lihat Ṣalāḥ Ibrāhīm, *Aḍwā` `alā al-Falsafah al-Yūnāniyyah*, 166.

¹² Jamīl Ṣalībā, *Tārīkh al-Falsafah al-`Arabiyyah* (Beirut: al-Sharikah al-`Ālamiyyah li al-Kitāb, 1995), 73.

Sebagai idea pencetus kejadian, *al-`illah al-ghā'iyah* tidak berupa kewujudan luaran – atau realiti di luar taakulan minda – melainkan setelah wujudnya *ma`lūl*. Tujuan bagi kerusi umpamanya – iaitu pendudukan ke atasnya – tidak tercapai di alam nyata melainkan setelah wujudnya kerusi – iaitu *ma`lūl*nya – sedang sebelumnya, ia hanya berupa idea di dalam minda pelaku tanpa melangkaui realiti luaran.¹³

Selaras dengan kerangka *`illah* ini, Aristotle mewatakkan Tuhan sebagai *al-`illah al-ghā'iyah* dalam erti kata perbuatanNya menggerakkan alam ini bukan secara desakan atau tolakan dari pihak belakang, lantaran ini melazimkan gambaran sentuhan berjisim. Sebaliknya, Tuhan menggerakkan alam sebagai *al-`illah al-ghā'iyah* yang dihadapkan – atau ditarik – kepadaNya oleh pergerakan segenap kejadian. Tuhan adalah diri Kebaikan itu sendiri yang dirindui dan didambakan oleh segala sesuatu, lantas ia menghampiri dan bergerak kepadaNya.¹⁴

Menurut dimensi ini, Tuhan sebagai *al-Jawhar al-Kāmil* (Jauhar Sempurna) atau *al-Muḥarrik al-Awwal* (Penggerak Pertama) dibuktikan kewujudanNya melalui fenomena pergerakan alam kejadian. Alam yang kelihatan berubah-ubah dalam proses kemenjadian yang berterusan dan pergerakan yang tidak putus-putus pasti memiliki *al-`illah al-muḥarrikah*. Jika *`illah* ini turut sama bergerak, maka pergerakannya pasti turut memiliki *`illah*. Demikianlah seterusnya tanpa kesudahan. Oleh kerana rantaian *tasalsul* ini adalah mustahil, maka kesudahannya memerlukan kewujudan awal dan tetap iaitu Penggerak

¹³ Oleh itu, *al-`illah al-ghā'iyah* adalah mukadimah dalam minda pemikiran tetapi ia terkemudian dalam amalan dan alam luaran. Inilah yang dimaksudkan menurut kaedah “yang pertama dalam pemikiran merupakan yang akhir dalam amalan”. Lihat Ghulām Ḥusayn al-Ibrāhīmī al-Dīnānī, *al-Qawā'id al-Falsafiyah al-`Ammah fī al-Falsafah al-Islāmiyyah*, j.1 (Beirut: Dār al-Hādī, 2007), 60.

¹⁴ Ṣalāh `Abd al-`Alīm Ibrāhīm, *Fī al-`Aqīdah al-Islāmiyyah* (Kaherah: Dār al-Ṭibā'ah al-Muḥammadiyyah, 1991), 169.

Pertama yang tidak bergerak. Ia berupa kejadian statik yang melanjutkan pergerakan segala selainNya sedang Ia suci dari segala-galanya itu. Ia adalah *'illah* awal bagi seluruh kesan yang memberi kesan tetapi ia tidak menerima kesan. Ia sunyi dari perubahan, masa dan tempat kerana Ia adalah *ṣūrah* bagi segala *ṣūrah* dan matlamat bagi segala matlamat yang dituju oleh segala yang ada di alam ini.¹⁵

Doktrin kosmologi Aristotle ini terbentuk daripada konsep timbal-balas antara *hayyūlā*¹⁶ dan *ṣūrah*. Tahap dan bentuk segala kewujudan dipengaruhi oleh kadar nisbah dalam kondisi *hayyūlā* dan *ṣūrah* sesuatu kewujudan itu. Daya tarikan antara – pola – *hayyūlā* dan *ṣūrah* melibatkan persaingan yang sengit selama-lamanya. Setiap satu daripada kedua-dua sisi itu berusaha mengatasi saingannya masing-masing. Persaingan ini menentukan bentuk dan darjat kesempurnaan sesuatu kewujudan itu. Tahap kejadian ditentukan melalui beberapa peringkat. Tahap terendah diduduki oleh *hayyūlā* yang mendominasi *ṣūrah*, manakala tahap tertinggi diduduki oleh *ṣūrah* yang mendominasi *hayyūlā*. Kewujudan hakiki merujuk kepada *ṣūrah* yang abstrak atau murni – iaitu *'Illah* Pertama atau Penggerak Statik (*al-muḥarrik alladhī lā yataḥarrak*) –, manakala *ṣūrah* menerasi segenap kewujudan tabii.

¹⁵ Ṣalāh Ibrahim, *Aḍwā' alā al-Falsafah al-Yūnaniyyah*, 168.

¹⁶ *Māddah al-shay'* adalah "apa yang terhasil sesuatu itu berserta dengannya secara potensi" (*hiya allatī yaḥṣul al-shay' ma' ahā bi al-quwwah*). Lihat 'Alī bin Muḥammad bin 'Alī al-Jurjānī, *Kitāb al-Ta'rīfāt* (Beirut: Dār al-Fikr, 1998), 137. Menurut falsafah Aristotle, *al-māddah* adalah bersetentangan dengan *al-ṣūrah*. Ia diibaratkan dengan dua makna iaitu pertamanya, inti pati (*al-hayyūlā*) atau bahan pertama (*al-māddah al-ūlā*) yang mujarad (abstrak) wujud secara potensi, manakala keduanya – yang bersetentangan dengannya –, kewujudan secara manifestasi aktual (*al-wujūd bi al-fi'l*) iaitu prinsip yang berkadar atau berkuantiti (*mabda' al-miqdār*) iaitu setiap apa yang layak dan sesuai untuk berubah kepada sesuatu yang lain. Lihat 'Abduh al-Ḥilū, *Mu'jam al-Muṣṭalahāt al-Falsafiyah: Faransī-'Arabī* (Beirut: Maktabah Lubnān, 1994), 101.

Kejadian alam adalah kesatuan yang memiliki pelbagai juzuk berdasarkan ciri-ciri *ṣūrah* padanya.¹⁷

Menurut dimensi ini, alam mengandungi asas perkembangan atau sumber gerak dalam diri masing-masing seperti biji tumbuh menjadi pohon, manakala pohon yang kecil menjadi pohon yang besar. Setiap gerak-langkah kewujudan ini mengandai dan menandakan adanya tujuan. Setiap komponen alam memiliki tujuan dan berpotensi sesuai dengan fungsi dan tujuannya. Perkembangan dunia tergantung kepada tujuan itu. Segala yang bergerak adalah menuju kepada suatu tujuan tertentu. Di tahap mikro, pergerakan setiap benda bertujuan menyempurnakan bentuknya sendiri, manakala di tahap makro, jisim jagat raya bergerak menuju penggerak yang tidak bergerak. Penggerak ini tidak berada di ruang yang terbatas dan tidak juga berupa benda, bahkan ia adalah abstrak murni lagi aktif menggerakkan jisim jagat raya ini.¹⁸

Falsafah Pertama Aristotle ini mendominasi wacana falsafah seolah-olah doktrin *'illah* beliau menjadi pola keterangan asas berhubung hakikat kewujudan. Pengaruhnya turut meluasi pemikiran Barat atau Eropah selain falsafah Yunani¹⁹ selain turut mendominasi falsafah Islam yang diwacanakan oleh aliran *Mashā'iyah* sebagaimana diskusi berikut.

¹⁷ Kamāl al-Yazjī, *Ma`ālim al-Fikr al-`Arabī*, 184-187.

¹⁸ Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat* 1, 50-51.

¹⁹ Ilyās Balkā, *al-Wujūd bayn al-Sababiyyah wa al-Nizām: Dirāsah fī al-Asās al-Shār'i wa al-Falsafī li Istishrāf al- Mustaqbal* (Herndon: The International Institute of Islamic Thought, 2009), 37. Melalui Ibn Rushd, karya-karya Aristotle diterjemah dan dipindahkan ke Eropah pada Abad Pertengahan sehingga berkembang aliran Averroisme di Barat. Lihat Zaynab Maḥmūd al-Khuḍayrī, *Āthār Ibn Rushd fī Falsafah al-`Uṣūr al-Wuṣṭā* (Beirut: Dār al-Tanwīr, 1985).

Gagasan Pengharmonian Agama dan Falsafah *Mashā'iyah*

Aliran *Mashā'iyah* merupakan salah satu daripada tiga aliran falsafah Islam yang masyhur.²⁰ *Mashā'iyah* adalah mazhab utama falsafah Islam yang beridentitikan kesetiaan kepada kandungan ajaran Platonisme dan Aristotelianisme.²¹ Anak-anak murid Aristotle digelar *Mashā'in* atau *Peripateticiens* sempena kuliah yang disampaikan beliau sambil berjalan (*yamshī*) dengan dikerumuni anak-anak muridnya. *Aristīyyah* adalah falsafah beliau tanpa melibatkan institusi aliran dan huraiannya, manakala *Mashā'iyah* adalah aliran bagi institusi yang diasaskan oleh beliau. Tradisi karya *Mashā'iyah* berkelangsungan sejak kurun keempat Sebelum Masihi sehingga era Ibn Rushd pada kurun ketiga belas Masihi.²²

Aliran ini bersandar kepada burhan akliah sebagai pendalilan sesuatu yang dimaksudkan. Kebanyakan ahli falsafah dunia Islam mendukung aliran ini termasuk al-Kindī, al-Fārābī, Ibn Sīnā dan Ibn Rushd.²³ Berhubung kronologi pembentukannya, al-Kindī dianggap pengasas aliran *Mashā'iyah* yang diperkukuhkan oleh al-Fārābī, manakala era pematangannya disempurnakan oleh Ibn Sīnā. Setelah itu, aliran ini dimurnikan lagi oleh Ibn Rushd

²⁰ Dua aliran lain adalah aliran *Ishraqiyyah* yang dipelopori oleh Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī dan aliran *al-Ḥikmah al-Muta'aliyyah* yang dipelopori oleh Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī (Mullā Ṣadrā). Lihat `Abd al-Jabbār al-Rifā'ī, *Mabādi' al-Falsafah al-Islāmiyyah*, j. 1 (Beirut: Dār al-Hādī, 2005), 83-85.

²¹ Osman Bakar, "Sains, Teknologi, Kesenian & Agama: Perspektif Pelbagai Agama," 22.

²² Lihat Aḥmad Fu'ād al-Ahwānī, *al-Falsafah al-Islāmiyyah* (t.tp.: al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-`Āmmah li al-Kutb, 1985), 53.

²³ `Abd al-Jabbār al-Rifā'ī, *Mabādi' al-Falsafah al-Islāmiyyah*, j. 1 (Beirut: Dār al-Hādī, 2005), 83.

setelah ia dikritik oleh *Ashā'irah* akibat penyerapan unsur Neo-Platonisme ke dalamnya.²⁴

Usaha pengharmonian agama dan falsafah digerakkan secara agresif oleh *Mashā'iyah*, lantaran anutan keIslaman mereka dianggap kondusif bagi gagasan ini – seiring dengan penampilan *Mashā'iyah* yang mencenderungi aspek ketuhanan. Menurut al-Alūsī, mereka dianggap “tembok penghalang” bagi aliran kebendaan, lantaran mereka berperanan mengukuhkan asas rasional bagi aliran kerohanian dalam menghadapi aliran ultra ateis dan kebendaan. Falsafah mereka berbeza dengan keilhadan faham kebendaan yang menafikan kewujudan Kuasa Cerdas, ketuhanan atau sebarang elemen dualiti antara kebendaan dan kerohanian. Mereka tidak mengingkari Allah SWT, kehidupan akhirat dan tadbiran entiti luaran ke atas manusia, bahkan kebanyakan mereka mengiktiraf sumber wahyu sekalipun timbul perselisihan dalam usaha memahaminya.²⁵

Menurut Osman Bakar, prinsip kosmologi Platonisme dan Aristotelianisme diterima oleh ahli falsafah Muslim sebagai bersesuaian dengan data wahyu tentang asal-usul ketuhanan alam semesta, strukturnya dan hierarki makhluk rohaniah yang mendiaminya. Mereka menerima idea “tipa induk” (*archetype*) Plato dan teori teori rupa dan jirim (*hilomorfisme*) serta teori kebersebaban yang diasaskan oleh Aristotle. Idea ini diterima dengan mudah bukan sahaja kerana kemunasabahannya jika dilihat dari sudut prinsip logik dan saintifik tetapi juga kerana keselarasannya dengan wawasan rohaniah bagi alam semesta yang enggan melihat alam jirim secara terpisah daripada asal-usul ketuhanannya yang transenden.

²⁴ Hasan al-Shāfi'ī, *al-Tayyār al-Mashā'ī fī al-Falsafah al-Islāmiyyah* (t.tp.: t.pt., t.t.), 15, 35, 83, 121, 150, 151, 152 & 153.

²⁵ Husām al-Dīn al-Alūsī, *Hiwār bayn al-Falāsifah wa al-Mutakallimīn* (Baghdad: Maṭba'ah al-Zahrā', 1967), 8-10.

Mereka tidak menyifatkan Plato, Socrates dan Aristotle sebagai musyrik atau pagan, sebaliknya dianggap ahli falsafah yang menerima hakikat kewujudan Tuhan. Intisari hikmah mereka adalah ajaran-ajaran yang pada asalnya dibawa oleh para *anbiyā'* silam, apatah lagi Islam adalah sintesis terakhir agama samawi dengan kandungan hikmah dan kebenaran yang telah diwahyukan sebelumnya.²⁶

Menurut al-Nashshār, umum ahli falsafah Muslim memperakui bahawa falsafah Yunani berkembang daripada roh keagamaan. Ahli falsafah Yunani silam dianggap menimba pengajaran daripada 'pelita kenabian' (*mishkāh al-nubuwwah*) atau mungkin pernah mempelajari kitab suci dengan salah seorang nabi, bahkan nabi turut dianggap sebagai filsuf agung. Ahli falsafah Muslim menyeru bahawa kebahagiaan itu dituntut secara ZatNya, manakala ia tidak tercapai melainkan dengan hikmah.²⁷ Barangkali, rasa terhutang budi – dalam usaha menjejaki kebenaran – inilah yang mendorong Aristotle – juga al-Kindī dan al-Fārābī – mensyukuri kedatangan leluhur silam sebagai sebab untuk kita menemui kebenaran.²⁸

Menurut Seyyed Hossein Nasr, ahli falsafah Muslim mampu mengadunkan falsafah semesta mereka dengan tradisi Yunani tanpa merasakan penyimpangan daripada warisan kenabian, lantaran wujudnya tokoh yang digelar Hermes. Dengan anggapan beliau sebagai Nabi Idris AS,

²⁶ Osman Bakar, "Sains, Teknologi, Kesenian & Agama: Perspektif Pelbagai Agama," 22, 23, 25 & 26.

²⁷ Lihat Muṣṭafā al-Nashshār, *Madkhal Jadīd ilā al-Falsafah* (Kaherah: Dār Qubā', 1998), 85-93.

²⁸ Lihat Kitāb al-Kindī ilā al-Mu`taṣim bi Allāh fī al-Falsafah al-`Ulā, *Rasā'il al-Kindī al-Falsafīyyah* (Kaherah: Dār al-Fīkr al-`Arabī, t.t.), 32-33; Abū Naṣr Muḥammad bin Muḥammad bin Tarkhān bin Awzalagh al-Fārābī, *Kitāb al-Jam` bayn Ra`yay al-Hākimayn* (Beirut: Dār al-Mashriq, 1968), 103; Mājid Fakhrī, *Tārikh al-Falsafah al-Islāmiyyah mundh al-Qarn al-Thāmin ḥattā Yawminā Hadhā* (Beirut: Dār al-Mashriq, 2000), 129.

ahli falsafah Muslim mengibaratkan baginda sebagai sumber hikmah (atau *sofīa*), juga sebagai filsuf dan hukama terawal. Ajaran Hermes dipindahkan ke Yunani oleh Phytagoras dan Plato selain disebarkan ke Parsi. Kosmologi dan kosmogoninya masih terpelihara dan mengakar di dalam disiplin astrologi, kimia dan perubatan seperti iktikad mengenai kewujudan hubung kait di antara fenomena alam dengan pergerakan bintang, juga pengaruh peredaran cakerawala dalam mengawal fenomena semesta seperti penjelasan al-Bīrūnī dan Ikhwān al-Ṣafā. Doktrin Hermetik turut mempengaruhi falsafah Yunani dan Parsi, lantas menyatu dengan falsafah Arab Islam, khususnya aliran *Ishrāqī*.²⁹

Sebagai komponen utama falsafah ketuhanan, konsep *'illah* Aristotle turut diwacanakan oleh *Mashā'iyah* melalui penerimaan kategori *'illah* yang empat berserta huraiannya.³⁰ Ianya diintegrasikan dalam perspektif masing-masing menurut kadar dan konteksnya yang berbeza-beza. Ibn Sīnā umpamanya, menegaskan bahawa pengenalan terhadap sesuatu kewujudan itu tidak memadai dengan kajian mengenai prinsip dan strukturnya sahaja, bahkan wajib melibatkan kajian mengenai *'illah*nya serta jangkauan kesan pengaruh setiap satunya terhadap kewujudan sesuatu jisim itu. Kajian *'illah* kewujudan harus

²⁹ Sayyid Ḥusayn Naṣr, *Dirāsāt Islāmiyyah: Abhāth Mutafarriqah fī al-Shar' wa al-Mujtama' wa al-'Ulūm al-Sharqīyah wa al-Falsafah wa al-Taṣawwuf fī al-Itār al-Islāmī* (Beirut: al-Dār al-Muttaḥidah, 1975), 62-80.

³⁰ Lihat al-Kindī, *Rasā'il al-Kindī al-Falsafīyah*, 30-31; Abū 'Alī al-Husayn bin 'Abd Allāh Ibn Sīnā, *al-Najāh: Mukhtaṣar al-Shifā'* (Miṣr: Maṭba'ah al-Sa'ādah, 1331H), 343-347; Ibn Rushd, Muḥammad bin Aḥmad bin Muḥammad bin Aḥmad, *Tahāfut al-Tahāfut*, ed. Muḥammad 'Abid al-Jābirī (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-'Arabiyyah, 2008), 225; Aḥmad Tayyib, *Mabāḥith al-'Illah wa al-Ma'lūl min Kitāb al-Mawāqif li al-Ījī* (t.tp.: t.pt., t.t.), 10-14; Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena to The Metaphysics of Islam* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1995), 228-230.

meliputi aspek pembentukan, pemusnahan dan perubahan tabii seluruhnya. Konsep *'illah* ini bukan sahaja diintegrasikan dalam kajian falsafah tabii tetapi juga turut terkandung dalam kajian falsafah metafiziknya.³¹

Selain Falsafah Pertama Aristotle, falsafah Plotinus juga tidak kurang impaknya dalam mempengaruhi falsafah *Mashā'iyah* Muslim, lantaran falsafah Yunani sampai ke dunia Arab melaluinya.³² Pada hakikatnya, *Kitāb al-Rubūbiyyah (Teology)* adalah adaptasi pandangan beliau dalam *al-Tusā'iyāt (Enneades)* yang dinisbahkan secara silap kepada Aristotle, lantaran penampilannya menurut wajah Neo-Platonisme. Ini mempengaruhi ahli falsafah Muslim dalam mengharmonikan falsafah Plato dan Aristotle tentang teori ideal, juga usaha pengharmonian agama dan falsafah mereka.³³

Gagasan pengharmonian ini dapat ditelusuri melalui usaha ahli falsafah pertama yang berkarya dalam bahasa Arab iaitu al-Kindī. Beliau beridentitikan *mutakallim* yang mencenderungi falsafah dan berusaha mengharmonikan pandangan *Mu'tazilah*nya dengan idea *Mashā'iyah*.³⁴

³¹ Lihat Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*, j. 3 (Kaherah: Dār al-Ma'ārif, t.t.), 7-27; Ibn Sīnā, *al-Najāh: Mukhtaṣar al-Shifā'*, 343-347; Muḥammad `Āṭif al-`Irāqī, *Tajdīd fī al-Madhāhib al-Falsafiyah wa al-Kalāmiyyah* (Kaherah: Dār al-Ma'ārif, 1976), 86-87.

³² Ḥanā al-Fakhūrī & Khalīl al-Jārr, *Tārīkh al-Falsafah al-`Arabiyyah*, j. 1 (Beirut: Dār al-Jayl, 1993), 120.

³³ Jamīl Ṣalībā, *Tārīkh al-Falsafah al-`Arabiyyah*, 104-106. Persepsi ini turut menimpa *Athologia* al-Kindī dan *al-Jam'u bayn Ra'yay al-Ḥakimayn al-Fārābī*.

³⁴ Di sebalik kehampirannya dengan *Mu'tazilah*, al-Kindī adalah seorang ahli falsafah dan *mutakallim* sekaligus. Walaupun terkesan dengan aliran Neo-Platonisme di pihak *Mashā'iyah*, namun unsur *Mashā'iyah* beliau lebih jernih berbanding al-Fārābī dan Ibn Sīnā. Konsep pengharmonian beliau bertujuan mengesahkan kewujudan dan mengusahakan hak falsafah untuk bertapak dalam masyarakat yang cenderung menolaknya. Lihat Ḥasan al-Shāfī'ī dan `Abd al-Ḥamīd Madkūr, *Durūs fī al-Falsafah al-Islāmiyyah* (t.tp.: Dār al-Hanī, 2009), 105-106. *Risālah al-Kindī* kepada al-Mu'taṣim bi Allāh

Beliau mengangkat martabat Falsafah Pertama,³⁵ lantaran ia membicarakan tentang Kebenaran Pertama (*al-Ḥaqq al-Awwal*) iaitu *ʿillah* segala kebenaran sedangkan ilmu lain membahaskan tentang *maʿlūl*Nya.³⁶ Kaifiat kewujudan segala sesuatu daripada Prinsip Pertama, ketertiban sebab musabab dan pemeringkatannya kepada Yang Satu sebagai Penyebab segala sebab dianggap inti pati dan kesimpulan wacana ketuhanan. Isu-isu ini menyusuli makrifat tentang sifat-sifat Yang Pertama lagi Yang Benar.³⁷

Menurut ahli falsafah *Mashā'iyah*, Allah SWT adalah *ʿillah* bagi kewujudan alam sebagai *maʿlūl*nya.³⁸ KewujudanNya berstatus *Wājib al-Wujūd*, manakala kewujudan alam dikategorikan sebagai *mumkin al-wujūd*.³⁹ Mereka memandang kejadian tabii sebagai alam yang

merupakan tulisan terawal yang cuba menghapuskan pertentangan antara falsafah dan agama selain menyingkap kepentingan kajian falsafah. Lihat al-Kindī, *Rasāʿil al-Kindī al-Falsafīyah*, 25-107.

³⁵ Falsafah Pertama membicarakan konsep kewujudan atau maujud dan hukum-hakamnya berdasarkan beberapa klasifikasi yang terbahagi kepada: i) jauhah dan *ʿaraḍ*, ii) *kullī* dan *juzʿī*, iii) tunggal dan pluralis, iv) yang terdahulu dan yang terkemudian, v) sebab dan musabab, vi) terbatas dan infinitif (tidak terbatas), vii) berupa potensi dan manifestasi aktual serta viii) wajib dan mumkin. Lihat Muḥammad bin Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī, *Maqāṣid al-Falāsifah*, ed. Aḥmad Farīd al-Mazīdī (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2003), 67-103.

³⁶ Al-Kindī, *Rasāʿil al-Kindī al-Falsafīyah*, 30.

³⁷ Al-Ghazālī, *Maqāṣid al-Falāsifah*, 160.

³⁸ *Maʿlūl* bererti sesuatu yang terjadi daripada *ʿillah* dan bertemu dengannya (*illah* tersebut) dengan sempurna. Ia merupakan salah satu daripada dua sisi atau pihak bagi hubungan tersendiri bagi *ʿillah* dan *maʿlūl*. Lihat Majmaʿ al-Lughah al-ʿArabiyyah, *al-Muʿjam al-Falsafī*, 187.

³⁹ *Mumkin al-wujūd* adalah "apa yang mungkin untuk diandaikan ia sebagai maujud atau bukan maujud tanpa – berlaku – sebarang pertentangan (*tanāquḍ*) pada akal". Lihat al-Ḥilū, *Muʿjam al-Muṣṭalahāt al-Falsafīyah: Faransī-ʿArabī*, 60; Muḥammad ʿAbd al-Qādir, *al-ʿIlm al-Ilāhī wa Atharuh fī al-Fikr wa al-Wāqīʿ* (Iskandariyyah: Dār al-Maʿrifah al-Jāmiʿiyyah, 1986), 143.

dibaharukan dan berpaksi kewujudannya secara *kullī* kepada Allah SWT. Alam tidak berdiri sendiri, bahkan menuruti *Wājib al-Wujūd* secara *kullī*. Kejadian tabii mempunyai hakikat khusus yang tersendiri dan terasing daripada iradat ketuhanan. Setiap yang ada di alam ini tersusun daripada *ṣūrah* dan *māddah*. Alam dianggap medan berlakunya perubahan, juga tempat wujud segenap kejadian menurut pelbagai *ṣūrahnya*. Sesuatu maujud menuruti rangkaian yang berkesinambungan dalam kerangka masa dan tempat lagi terikat dengan salasilah *ʿillah* dan *maʿlūl*. Sekalipun berkontradiksi dengan *mutakallim*, mereka tetap menegaskan kebergantungan wujud kejadian tabii kepada *Wājib al-Wujūd*, juga kesatuannya melalui rangkaian *ʿillah* dan *maʿlūl* di alam ini.⁴⁰

Mereka turut mensabitkan sifat kesinambungan yang berterusan pada segala sesuatu, juga rangkaian salasilah sebab dan akibat pada alam tabii. Ilmu tabii dianggap ilmu yang menangani persoalan segala sesuatu yang sentiasa berubah-ubah sebagaimana alam tabii adalah fenomena yang sentiasa mengalami perubahan berterusan. Jisim-jisim fizikal bukan terdiri daripada zarah-zarah atom, sebaliknya berupa cantuman juzuk-juzuk yang sentiasa tersusun daripada *ṣūrah* dan *māddah*. Mereka meneguhkan konsep sistem tertinggi dengan anggapan bahawa setiap fenomena alam adalah rangkaian salasilah *ʿillah*. Apabila tercetus *ʿillah* itu, pasti muncul sesuatu kejadian berkenaan daripadanya. Tanpa mencanggahi gelagat perbuatan iradat Tuhan di alam tabii, mereka mengemukakan pandangan tentang salasilah *ʿillah* yang menyampaikan setiap kejadian dengan *ʿIllah* Pertama tetapi bukan secara langsung.⁴¹

Kesungguhan meniti usaha pengharmonian ini diperlihatkan oleh daya kritis Ibn Sīnā tatkala berinteraksi

⁴⁰ Naṣr, *Dirāsāt Islāmiyyah*, 58.

⁴¹ Naṣr, *Dirāsāt Islāmiyyah*, 57.

dengan metafizik dan kosmologi Aristotle. Demi meraikan konsep tauhid, Ibn Sīnā lantas memisahkan di antara *māhiyah* segala sesuatu dengan kewujudannya secara *wujūdī*. Justeru, setiap kejadian yang berbeza *māhiyah* dengan kewujudannya, maka kewujudannya itu pasti berhajat kepada kejadian wujud yang berstatus wajib. Di sini, Ibn Sīnā mendikotomikan kejadian wujud itu kepada status wajib dan *mumkin*. Kejadian wujud yang menyatu *māhiyah* dan wujudnya dinamakan sebagai *Wājib al-Wujūd*, manakala kejadian wujud yang terpisah *māhiyah* dan wujudnya dinamakan sebagai *mumkin al-wujūd*. Justeru, *mumkin al-wujūd* memerlukan wujud yang lain demi mewujudkannya. Ini berbeza dengan Aristotle yang sekadar memisahkan di antara *māhiyah* dengan kewujudannya hanya secara logik mental (*manṭiqī*) semata-mata, bukan secara *wujūdī*.⁴²

Walau bagaimanapun, status keilmiahan usaha pengharmonian ini amat berisiko tinggi,⁴³ manakala tabiat

⁴² Naṣr, *Dirāsāt Islāmiyyah*, 49-52. Selain itu, Ibn Sīnā menzahirkan perbezaan yang jelas tentang pentahapan martabat kewujudan di mana kewujudan yang tinggi mengatasi kewujudan yang rendah. Aturan kosmos ini berdasarkan keselarasan di antara alam yang terkecil iaitu manusia dengan alam yang terbesar iaitu alam semesta. Ini memudahkan laluan pemikirannya berkaitan doktrin limpahan pecahan kejadian wujud secara teratur (*inbiṭhāq muntazim*) yang menjauhi falsafah Aristotle, sebaliknya mendekati Plato dan Plotinus. Lihat Naṣr, *Dirāsāt Islāmiyyah*, 49-52.

⁴³ Ini kerana pegangan mereka terhadap falsafah tidak mengurangi pegangan mereka terhadap Islam, lantas falsafah diberi kedudukan sebagaimana Islam. Tanpa kewaspadaan teliti, mereka dikuatiri menampilkan pandangan yang mencanggahi prinsip Islam, lantas terjerumus ke dalam jurang kepalsuan falsafah. Lihat al-Bahī, *al-Jānīb al-Ilāhī min al-Tafkīr al-Islāmī*, 244. Ia lebih berupa kejahilan terhadap tabiat unsur keberhalaan falsafah Yunani yang menebal. Lihat `Irfān, *al-Falsafah al-Islāmiyyah: Dirāsah wa Naqd*, 66-67. Falsafah juga tidak memiliki sebarang neraca sandaran untuk membezakan kebenaran dengan kepalsuan. Ciri falsafah ini merujuk kepada spekulasi akal di bidang metafizik dan sistem nilai, bukan merujuk kepada kajian sains yang pasti melalui metode eksperimen.

ketibaan falsafah Hellenisme Yunani ke dunia Islam pula adalah kabur dan kompleks. Kesilapan penisbahan dan kelemahan proses penterjemahan *Kitāb al-Rubūbiyyah* (*Teology*) Aristotle menatijahkan komplikasi yang mengusutkan identiti falsafah Yunani. Al-Fārābī dan Ibn Sīnā berusaha menyepadukan metafizik Plato dan Aristotle melalui faham Neo-Platonisme, manakala Ibn Rushd cuba menyaring dan memurnikan semula wajah asal falsafah Aristotle tersebut. Berikut adalah sebahagian asas konsep ketuhanan yang terhasil melalui usaha pengharmonian dan pemurniaan *Mashā'iyah* terhadap tradisi Yunani tersebut.

Konsep Metafizik Ketuhanan *Mashā'iyah*

Konsep metafizik ketuhanan *Mashā'iyah* menstatuskan Allah SWT sebagai *illah* kewujudan dan tumpuan kebergantungan alam sebagai *ma'lul*Nya yang serba teratur. Watak Allah SWT sebagai Pencipta dan Pentadbir alam dengan perihal ilmu, kudrat dan iradatNya yang sempurna cuba ditafsirkan menurut konsep *illah* Aristotle sebagaimana berikut:⁴⁴

Tanpa bimbingan wahyu, nescaya akal terumbang-ambing mencari hakikat kebenaran berhubung persoalan berkenaan. Lihat `Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Mawqif al-Islām min al-Fann wa al-Ilm wa al-Falsafah* (Kaherah: Dār al-Sha'b, 1979), 132-151. Justeru, langkah interaksi dengan tradisi falsafah asing wajar didahului oleh kejelasan epistemologi.

⁴⁴ Lihat skop perbincangan ini dalam Abū Yūsuf Ya`qūb bin Ishāq al-Kindī, *Rasā'il al-Kindī al-Falsafiyah* Kaherah: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1978), 134-136; Abū Naṣr Muḥammad bin Muḥammad bin Tarkhān bin Awzaligh al-Fārābī, *Kitāb Ārā' Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah* (Beirut: Dār al-Mashriq, 1968), 45-68; Abū `Alī al-Ḥusayn bin `Abd Allāh Ibn Sīnā, "al-Risālah al-'Arshiyah fī Tawḥīdih Ta'ālā wa Sifātih," dalam *Majmū` Rasā'il al-Shaykh al-Ra'īs* (Hyderabad: Maṭba'ah Jām'iyyah, 1353H), 2-16; Ibn Sīnā, *al-Najāh: Mukhtaṣar al-Shifā'*, 343-347; Abū al-Walīd Muḥammad bin Aḥmad bin Muḥammad bin Aḥmad Ibn Rushd, *al-Kashf 'an Manāḥij al-Adillah fī 'Aqā'id al-Millah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2002), 85-95.

i. Allah SWT sebagai `illah kewujudan

Ahli falsafah *Mashā'iyah* berpandangan bahawa Allah SWT adalah `illah bagi alam yang merupakan *ma'lūl* bagiNya. Sebagai *ma'lūl*, kewujudan alam adalah berpangkal mula daripada kewujudan `illahnya yang diistilahkan sebagai *al-Ḥaqq al-Awwal* (Kebenaran Pertama), *al-ʿIllah al-ʿUlā* (Punca Pertama) dan *al-Wāḥid al-Ḥaqq* (Satu Yang Benar) oleh al-Kindī,⁴⁵ sebagai *al-Mawjūd al-Awwal* (Maujud Pertama) di sisi al-Fārābī,⁴⁶ juga *Wājib al-Wujūd bi Dhātih* (Wajib Yang Wujud dengan ZatNya) menurut Ibn Sīnā⁴⁷ yang merujuk kepada kedudukan Allah SWT sebagai Pencipta.

Menurut al-Kindī, Dia Yang Satu lagi Benar adalah `illah pertama bagi kesatuan pada segala yang menyatu. Dia tidak menerima kesatuan daripada selainNya. `Illah kesatuan pada segala yang menyatu adalah Yang Pertama lagi Benar, manakala setiap yang menerima kesatuan adalah *ma'lūl*. Justeru, setiap satu yang bukan berupa satu secara hakikat adalah satu secara majaz. Dia Yang Satu lagi Benar ini juga adalah *al-Mufīd* (Pemberi faedah), *al-Mubdi`* (Pencipta) dan *al-Mumsik* (Pemegang urusan) setiap apa yang diciptakanNya.⁴⁸ Ini mengisyaratkan kondisi Allah SWT yang utama dalam konteks hubunganNya dengan alam sebagai berstatuskan `illah dengan *ma'lūl*Nya.

Berikutnya, al-Fārābī menegaskan kedudukan Maujud Pertama secara hakiki sebagai sebab yang menaungi segenap maujud. KeteguhanNya bukan disebabkan wujud sesuatu yang lain, bahkan Dia berkecukupan dengan ZatNya tanpa mengambil faedah wujud daripada

⁴⁵ Al-Kindī, *Rasā'il al-Kindī al-Falsafiyah*, 30, 31 & 104.

⁴⁶ Al-Fārābī, *Kitāb Ārā' Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah*, 37.

⁴⁷ Ibn Sīnā, *al-Najāh: Mukhtaṣar al-Shifā'*, 383.

⁴⁸ Al-Kindī, *Rasā'il al-Kindī al-Falsafiyah*, 105 & 107.

selainNya.⁴⁹ Kewujudan Pertama bukan bersempena dengan selainNya dan bukan wujud melalui selainNya sehingga kewujudanNya – dianggap – bertujuan mewujudkan segenap sesuatu, lantas kewujudanNya – dianggap – berpuncakan sebab luaran, lantas Dia bukan lagi Yang Pertama.⁵⁰

Kedudukan Allah SWT sebagai punca kewujudan ini diperteguhkan lagi oleh Ibn Sīnā dengan makna *Wājib al-Wujūd*. MenurutNya, setiap rantaian susunan bagi `illah dan *ma`lūl* pasti akan berkesudahan kepada *Wājib al-Wujūd bi Dhātih* sebagai `illah yang bukan *ma`lūl*. Bahkan, jika diandaikan rantaian itu tidak merangkumi `illah yang bukan *ma`lūl*, maka rantaian tersebut sememangnya berhajat kepada `illah luaran yang pasti bukan *ma`lūl* bagi `illah lain.⁵¹

Wājib al-Wujūd adalah maujud yang apabila diandaikan ia bukan maujud, nescaya ia bakal membawa kemustahilan. Maujud tersebut terbahagi pula kepada *Wājib al-Wujūd bi Dhātih* dan *Wājib al-Wujūd li Ghayrih*. *Wājib al-Wujūd li Dhātih* adalah sesuatu yang berstatus sedemikian, lantaran kerana ZatNya, bukan kerana sesuatu yang lain. Ia adalah sesuatu melazimkan kemustahilan bagi andaian ketiadaanNya. *Wājib al-Wujūd* yang bukan dengan ZatNya pula adalah sesuatu yang mendapat status *Wājib al-Wujūd* jika diletakkan atau ditentukan sesuatu yang bukan dirinya. Contohnya, 'empat' yang diandaikan daripada gabungan 'dua' dengan 'dua', juga pembakaran yang diandaikan daripada pertemuan potensi efektif (*al-quwwah al-fā'ilah*) tabii dengan potensi reaksi (*al-quwwah al-munfa'ilah*) tabii.⁵²

⁴⁹ Al-Fārābī, *Fuṣūl Muntaza`ah*, ed. Fawzī Mitrī Najjār (Beirut: Dā al-Mashriq, 1971), 52-53.

⁵⁰ Al-Fārābī, *Kitāb Ārā' Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah*, 55.

⁵¹ Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*, j. 3, 27.

⁵² Ibn Sīnā, *al-Najāh: Mukhtaṣar al-Shifā'*, 366 & 377.

Ibn Sīnā menghujahkan bahawa tiada *'illah māddiyah* bagi *Wājib al-Wujūd*, lantaran *'illah* tersebut bertujuan menghasilkan atau menyediakan tempat bagiNya untuk menerima kewujudan dan kesempurnaan wujud, sedangkan *Wājib al-Wujūd* adalah sempurna secara manifestasi aktual (*al-fi'l*) yang murni bagiNya. Segala kesempurnaan adalah bagiNya, daripadanya dan terdahulu dengan ZatNya. Sebaliknya, setiap kekurangan, sekalipun majaz adalah ternafi daripadanya. Setiap kesempurnaan dan keindahan adalah bersumberkan kewujudanNya dan kesan-kesan kesempurnaan wujudNya tanpa perlu mengambil faedah kesempurnaan daripada selainNya.⁵³

Sebagaimana *Mashā'iyah* sebelumnya, Ibn Rushd turut meneguhkan kedudukan Allah SWT sebagai *'illah* kewujudan. Sebagai dalil kewujudan Allah SWT, beliau mengemukakan dua jalan *shar'ī* yang berupa imbauan al-Qur'ān dan pegangan generasi sahabat iaitu; pertamanya, dalil *'ināyah* iaitu kejadian segenap maujud merupakan *'ināyah* terhadap manusia. Seluruh maujud memuafakati kewujudan manusia, manakala permuafakatan itu pasti berpunca dari pihak pelaku yang bermaksud dan berkehendak sedemikian. Tidak mungkin permuafakatan tersebut berlaku secara kebetulan. Keduanya, dalil *ikhtirā'* iaitu penzahiran dalil kewujudanNya pada penciptaan segenap maujud. Seluruh maujud adalah tercipta, manakala setiap yang tercipta itu pasti mempunyai pencipta baginya.⁵⁴

Menurut dalil *'ināyah*, tergambar permuafakatan di antara malam, siang, matahari, bulan, haiwan, tumbuh-tumbuhan dan komponen alam lainnya yang memuafakati kehidupan dan kewujudan manusia itu sendiri. Justeru, makrifat yang sempurna terhadap Allah SWT adalah dengan mengenali manfaat-manfaat kepada manusia di

⁵³ Ibn Sīnā, *Majmū' Rasā'il al-Shaykh al-Ra'īs*, 5.

⁵⁴ Ibn Rushd, *al-Kashf 'an Manāhij al-Adillah fī 'Aqā'id al-Millah*, 41-43.

sebalik kewujudan ini. Melalui dalil *ikhṭirā`* pula, didapati bahawa haiwan, tumbuhan-tumbuhan dan objek-objek beku dikurniakan nikmat kehidupan oleh Penciptanya sebagaimana langit yang mengalami pergerakan oleh arahan *ināyah* dan ketundukan kepada Penciptanya.

Justeru, makrifat yang sempurna terhadapNya adalah dengan mengenali jauhar segala sesuatu demi menekuni hakikat penciptaannya. Pengamatan menerusi dalil *ināyah* menjadi sempurna dengan menelusuri makna hikmah pada setiap satu maujud itu. Ia tercapai melalui makrifat terhadap sebab yang menjadi alasan dan matlamat yang dimaksudkan di sebalik penciptaannya. Kedua-dua metode ini terkandung dalam al-Qur`ān dan didukung oleh ilmuwan serta jumhur umat Islam.⁵⁵

Pada hemat penulis, kedudukan Allah SWT sebagai *illah* kewujudan merupakan teras yang mencorakkan perspektif *Mashā'iyah* terhadap konsep *Fā'il* alam dan kebersebaban yang bakal dibincangkan. Bahkan, konsep *illah* ini turut mempengaruhi makna *fi'l* dan *maf'ūl* yang berlanjutan kepada perbincangan tentang status kebaharuan atau kekadiman alam sebagai *ma'lūl* yang bergantung kepada *illahnya* iaitu Pencipta yang kadim. Berikutnya, ia turut melibatkan perbincangan tentang bentuk kesempurnaan *fā'il* dalam konteks pelaksanaan atau penundaannya dalam melakukan sesuatu *fi'l*, sedangkan syarat yang melayakkannya sebagai *fā'il* telah pun terpenuhi. Inilah konsep yang bakal dibincangkan seterusnya iaitu *illah tāmmah*.

ii. Kepemurahan Allah SWT sebagai *al-illah al-tāmmah*

Kesempurnaan Allah SWT diperihalkan sebagai *al-illah al-tāmmah*. Menurut al-Jurjānī, *al-illah al-tāmmah* bererti "sesuatu yang wajib di sisinya kewujudan apa yang

⁵⁵ Ibn Rushd, *al-Kashf `an Manāhij al-Adillah fi `Aqā'id al-Millah*, 42-45.

diakibatkan" (*mā yajib wujūd al-ma'lūl 'indahā*).⁵⁶ Demi komitmennya dengan prinsip tauhid, falsafah Islam mengidentitikan Allah SWT sebagai *al-'illah al-tāmmah* untuk dibezakan dengan *'illah* selainNya sebagai *al-'illah al-nāqīshah*. Jika *al-'illah al-tāmmah* melazimkan kewujudan dan ketiadaan *ma'lūl* dengan kewujudan dan ketiadaannya, maka *al-'illah al-nāqīshah* tidak melazimkan kewujudan *ma'lūl* dengan kewujudannya tetapi ketiadaannya melazimkan ketiadaan *ma'lūl*. *Al-'illah al-tāmmah* adalah pemberi kesan yang tidak terkesan dengan pemberi kesan lain, manakala *al-'illah al-nāqīshah* adalah pemberi kesan yang terkesan dengan pemberi kesan lain. Justeru, *al-'illah al-tāmmah* hanya Allah SWT semata-mata.⁵⁷

Menurut al-Fārābī, Yang Pertama adalah yang mana wujud itu – berpunca – daripadaNya. Apabila didapati kewujudan bagi Yang Pertama sebagai milikNya, maka lazimlah secara pasti untuk wujud daripadaNya segenap maujud. Kewujudan segenap maujud itu bukan secara iradat dan pilihan manusia seperti yang disaksikan oleh pancaindera. Kewujudan apa yang terwujud daripadaNya adalah limpahan (*fayḍ*) kewujudanNya bagi wujud sesuatu yang lain, juga secara wujud selainNya melimpah (*fā'id*) daripada wujudNya. Namun, ini tidak bererti bahawa pemberian kewujudan daripadaNya terhadap selainNya menyebabkan tercapainya kesempurnaan yang tiada bagiNya sebelum itu, seolah-olah Dia terkeluar daripada

⁵⁶ Dikatakan juga, ia adalah sejumlah sesuatu yang tergantung kewujudan sesuatu ke atasnya sebagaimana dikatakan, ia adalah kesempurnaan sesuatu yang tergantung kewujudan sesuatu ke atasnya yang bererti bahawa tiada lagi sesuatu selepasnya yang tergantung ke atasnya. Lihat al-Jurjānī, *Kitab al-Ta'rifat*, 111.

⁵⁷ Al-Sayyid Muḥammad Ḥusayn al-Ṭabātabā'ī, *Bidāyah al-Ḥikmah* (Qum: Mu'assasah al-Nashr al-Islāmī, 1423H), 110-111.

kesempurnaan tersebut sebelumnya. Kesemua ini adalah mustahil bagi Yang Pertama.⁵⁸

Tambahnya lagi, Dialah Kebenaran Pertama yang mengurniakan hakikat kepada selainNya tanpa perlu lagi – bagi selainNya – menerima hakikat daripada selainNya. Justeru, tidak mungkin untuk disangkakan – wujudnya – kesempurnaan yang mengatasi kesempurnaanNya. Juga, tiada wujud yang lebih sempurna daripada wujudNya, tiada hakikat yang lebih agung daripada hakikatNya serta tiada keesaan yang lebih sempurna berbanding keesaanNya. Segenap sesuatu dan martabat maujud seluruhnya menerima faedah kewujudan, hakikat dan kesatuan daripadaNya.⁵⁹

Menurut al-Fārābī lagi, jika pelaku bagi sesuatu itu mengetahui bahawa *fi`l*nya terhadap sesuatu itu pada waktu yang tertentu sebagai lebih baik atau mengetahui bahawa *fi`l* itu sebagai buruk, maka sebenarnya ia – bererti – melewati atau menanggungkan *fi`l* tersebut kerana terdapat halangan baginya daripada melakukan sesuatu itu. Halangan ini merujuk kepada kerosakan yang dilihat dan diketahui olehnya sebagai merintanginya sesuatu itu jika dia melakukannya pada waktu berkenaan. Maka, dia sayugianya mengetahui tentang sebab kerosakan pada waktu tersebut, juga tentang sebab kebaikan selepasnya. Jika kerosakan itu tidak bersebab, maka tentulah tidak lebih utama untuk ia berlaku. Timbul persoalan sama ada pelaku itu mempunyai kudrat untuk menghapuskan kerosakan yang berlaku terhadap *fi`l*nya pada waktu tersebut atau tidak. Jika ia mempunyai kudrat tersebut, maka tentulah tidak lebih utama untuk ia tidak berlaku, juga tidaklah keadaannya pada sebarang waktu terhalang untuk ia melakukannya.

⁵⁸ Al-Fārābī, *Kitāb Ārā' Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah*, 55-56.

⁵⁹ Al-Fārābī, *Fuṣūl Muntaza`ah*, 53-54.

Jika ia tidak mempunyai kudrat untuk menghilangkan kerosakan itu pula, maka tentulah kerosakan itu lebih kuat, manakala pelaku itu tidak memiliki kecukupan yang sempurna daripada dirinya sendiri untuk menyempurnakan *fi'l* tersebut, bahkan ia dapat menghilangkan sebab kerosakan dan menghadirkan sebab kebaikan. Jika ia merupakan sebab kebaikan dengan zatnya sendiri, maka kebaikan daripada *fi'l* itu pasti sentiasa tidak bertambah pada waktunya, bahkan kedua-dua – pencipta dan *fi'l*nya – pasti beriringan bersama-sama. Natijahnya, pasti berlaku sesuatu – *fi'l* atau *maf'ūl* – daripada pelaku itu tanpa ia terlewat atau tertangguh daripada kewujudan pelaku tersebut apabila ia (pelaku itu) berkecukupan pada dirinya sendiri.⁶⁰

Perspektif ini berkesinambungan dengan falsafah ketuhanan Ibn Sīnā. Menurut beliau, *Wājib al-Wujūd bi Dhātih* adalah *Wājib al-Wujūd* dari segenap aspek. Dia adalah sempurna tanpa perihal tertunda bagiNya. Tiada penundaan bagi wujudNya, bahkan setiap apa yang *mumkin* bagiNya adalah wajib bagiNya. Tiada bagiNya iradat, tabiat, ilmu dan sebarang sifat yang tertunda bagi ZatNya. *Wājib al-Wujūd bi Dhātih* adalah Kebaikan murni, lantaran Kebaikan adalah sesuatu yang diinginkan atau dicenderung oleh setiap sesuatu. Kewujudan segala sesuatu menyempurna denganNya, manakala kejahatan tidak mempunyai zat baginya. *Wājib al-Wujūd bi Dhātih* adalah kebenaran murni kerana hakikat segala sesuatu adalah kekhususan bagi wujudNya. Maka, tiada kebenaran yang lebih benar berbandingNya.⁶¹

Ibn Sīnā turut merumuskan kaedah memahami aspek kesempurnaan Allah SWT. Menurut beliau, kaya secara kekayaan yang sempurna (*al-ghanī al-ghinā al-tām*) bermakna “dia yang tidak bergantung dengan sesuatu di

⁶⁰ Al-Fārābī, *Fuṣūl Muntaza`ah*, 88.

⁶¹ Ibn Sīnā, *al-Najāh: Mukhtaṣar al-Shifā'*, 372-373.

luar dirinya pada tiga perkara iaitu zatnya, perihal yang menetap pada zatnya dan perihal kesempurnaan yang berupa sandaran kesempurnaan bagi zatnya". Sebaliknya, sesiapa yang berhajat kepada sesuatu di luar daripadanya sehingga ia menyempurnakan zatnya, perihal yang menetap pada zatnya seperti rupa bentuk atau kebaikan ataupun perihal kesempurnaan yang berupa sandaran kesempurnaan bagi zatnya seperti ilmu atau kealiman, maka ia adalah fakir yang berhajat kepada usaha. Justeru, persepsi bahawa penciptaan makhluk oleh Allah SWT adalah bermotifkan sampainya manfaat kepada selainNya, lantaran ia adalah suatu nilai baik dengan sendirinya atau lantaran melakukannya lebih baik daripada meninggalkannya, maka persepsi ini menggambarkan pengurangan terhadapNya.⁶²

Tiada *'illah al-ghā'iyah* bagi *Wājib al-Wujūd* dalam erti kata kewujudanNya bukan bertujuan menyempurnakan sesuatu matlamat tertentu. Sebaliknya, setiap sesuatu wujud kerana kesempurnaan ZatNya dan menyusuli kewujudanNya serta menerima faedah daripada kewujudanNya. Justeru, tiada *'illah* bagi sifatNya. Terserlahlah bahawa Dia Maha Pemurah (*Jawwād*) dan Maha Kaya secara murni lagi sempurna.⁶³ Menurut Ibn Sīnā, dakwaan bahawa entiti-entiti tinggi – menurut tingkatan maujud – melakukan sesuatu demi entiti-entiti di bawahnya, lantaran ia dianggap lebih baik dan layak bagi entiti tinggi itu adalah suatu yang menjelekkkan. Ini termasuk dakwaan bahawa Allah SWT melakukan sesuatu demi sesuatu tujuan atau diistilahkan sebagai *fi'l* yang memiliki *limiyyah*.

Sebaliknya, apa yang wajar adalah melucutkan matlamat daripada *fi'l* Allah SWT secara mutlak, lantaran pelaku yang melakukan sesuatu dengan bermotif, maka ia

⁶² Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*, j. 3, 117-122.

⁶³ Ibn Sīnā, *Majmū' Rasā'il al-Shaykh al-Ra'īs*, 6-7.

adalah tidak sempurna. Ini berdasarkan dua konteks iaitu: i) ia memaksudkan kewujudan matlamat tersebut sebagai penyempurnaan dirinya dengan matlamat berkenaan; dan ii) kekurangan kondisinya sebagai pelaku hanya menyempurna dengan diri matlamat tersebut. Sedangkan, Allah SWT sebagai Zat yang sempurna lagi bersifat esa dan tiada yang mendahului atau bergandingan bersama-samaNya tentulah tiada matlamat bagi *fi`N*ya, bahkan ZatNya adalah Pelaku dan matlamat bagi kewujudan seluruhnya itu sendiri.⁶⁴

Doktrin al-Fārābī dan Ibn Sīnā ini berteraskan prinsip "tidak terbit daripada Yang Satu melainkan yang satu" sebagai asas keterangan bagi penerbitan alam yang majmuk daripada Allah SWT yang murni keesaanNya. Ini menuntut konsep *wājib al-wujūd li ghayrih* sebagai medium terbitnya alam daripada *al-wujūd li dhātih*.⁶⁵ Menurut aliran *fayḍ*, penciptaan diibaratkan sebagai perekaciptaan dan perekabentukan *ṣūrah* serta pensabitannya pada *hayyūlā* di pihak *wāhib al-ṣuwar* atau *al-aql al-fa`āl*.⁶⁶ Segala maujudat yang menjuzuk terbit daripada Yang Pertama secara kenescayaan melalui perantaraan salasilah prinsip-prinsip – berasingan – yang memisahi material, juga dikenali sebagai *al-`uqūl al-mufāraqah*.

Kemajmukan segala maujudat wajar digarap melalui dua konteks iaitu penisbahan kepada Yang Pertama dari satu sisi dan penisbahan kepada zat-zatnya dari sisi yang lain. Dalam konteks hubungan dengan Yang Pertama tersebut, ia berstatus wajib, manakala dalam konteks

⁶⁴ Ibn Sīnā, *Majmū` Rasā'il al-Shaykh al-Ra'īs*, 123-124.

⁶⁵ Lihat Fayṣal Majhūl, *Naqd Ibn Rushd li Ilāhiyyāt Ibn Sīnā* (Beirut: Dār al-Hādī, 2008), 153.

⁶⁶ *Al-aql al-fa`al* juga dinamakan agen intelek. Menurut Aristotle, terdapat dua akal iaitu akal berbentuk *fi`l* dan akal berbentuk potensi (*quwwah*). Salah satunya adalah pelaku (*fā`il*) dan lainnya adalah bereaksi (*munfā`il*). Kedua-duanya saling memerlukan. Lihat Majma` al-Lughah al-`Arabiyyah, *al-Mu`jam al-Falsafi*, 120.

hubungan dengan ZatNya, ia berstatus harus. Doktrin ini menuntut konsep penengah yang memiliki dua identiti iaitu berupa 'satu' lagi berstatus *wajib al-wujūd li ghayrih* dari aspek penyandaran kepada Prinsip Pertama tetapi berupa 'majmuk' lagi berstatus *mumkin al-wujūd li dhātih* pula dari aspek penyandaran kepada ZatNya.⁶⁷

Konsepsi *Mashā'iyah* terhadap status hubungan pelaku dengan *fi'l* adalah sinonim dengan hubungan *'illah* dan *ma'lūl*nya sehingga kedua-duanya saling beriringan tanpa senggang masa yang memisahkannya. Setiap *ma'lūl* adalah baharu dalam erti kata ia menerima faedah kewujudan daripada selainnya sekalipun ia sememangnya berupa maujud pada 'setiap' masa. Alam sentiasa berupa maujud berserta Allah SWT sebagai *ma'lūl* bagiNya tanpa terkemudian daripadanya menurut zaman, manakala pendahuluan Pencipta ke atasnya adalah seumpama *'illah* yang mendahului *ma'lūl* secara zat, bukan secara masa.⁶⁸

Kewujudan *ma'lūl* tidak tertunda daripada kewujudan *'illah*nya. Kewujudan Allah SWT melazimkan kewujudan alam secara *ḍarūrī* sebagaimana *'illah* melazimkan *ma'lūl-ma'lūl*nya seumpama matahari yang melazimkan terbitnya sinar cahaya. Justifikasinya, Dia adalah Maha Pemurah (*Jawwād*) lagi Maha Berkuasa (*Qādir*), manakala Yang Berkuasa adalah lebih mulia jika Dia melakukan *fi'l* – mencipta – berbanding dengan meninggalkan *fi'l* – mencipta – tersebut. Justeru, Dia terus-menerus berupa Pelaku, manakala alam terus-menerus berupa maujud. Kewujudan *'illah tāmmah* – sebagai Pewajib (*Mūjib*) – yang sempurna syarat peng*'illah*annya tanpa *mūjab*

⁶⁷ ʿIrfān, *al-Falsafah al-Islāmiyyah: Dirāsah wa Naqd*, 82-83. Juga, lihat al-Fārābī, *Kitāb Ārāʾ Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah*, 55, 56, 61 & 62; Ibn Sīnā, *Majmūʾ Rasāʾil al-Shaykh al-Raʾīs*, 15-16; Ibn Sīnā, *al-Najāh: Mukhtaṣar al-Shifāʾ*, 448-455.

⁶⁸ Muḥammad ʿAbd al-Faḍīl al-Qūṣī, *Hawāmish ʿalā al-Aqīdah al-Nizāmiyyah li Imām al-Ḥaramayn al-Juwaynī* (al-ʿAjūzah: Maktabah al-ʾImān, 2006), 55; Ibn Sīnā, *al-Najāh: Mukhtaṣar al-Shifāʾ*, 418-420.

(kewujudan lazim dan wajib daripada *mūjib*) adalah suatu kemustahilan di sisi mereka. Allah SWT berkondisi sebagai *'illah tammah* bagi kewujudan alam sejak azali. Jika tidak, nescaya Zat yang kadim bakal berubah akibat pemberatan (*tarajjah*) dalam mewujudkan sesuatu selepas berlalu ketiadaannya dalam tempoh tertentu.⁶⁹

iii. Kemurnian dan kemutlakan tauhid

Konsep ketuhanan *Mashā'iyah* adalah berasaskan konsep ketauhidan Allah SWT yang murni dan mutlak. Al-Kindī menekankan keesaan Allah SWT sebagai perihalnya yang asasi dan utama. Bahkan, setiap yang tunggal mendapatkan sifatnya itu daripada ketunggalan Allah SWT sebagai prinsip asasnya. Menurutnya, bagi segala sesuatu itu *'Illah Pertama* yang bukan sama genus dan bentuk, juga tidak mempunyai keserupaan dan kesamaan denganNya, bahkan Dia adalah yang tertinggi, termulia dan terdahulu sebagai sebab kejadian dan keteguhan segalanya itu. *'Illah Pertama* juga adalah satu tanpa pembanyakan padaNya dari sebarang aspek.⁷⁰

Yang Satu lagi Benar juga bukan sesuatu daripada *ma'qūlāt* – atau *maqūlāt*⁷¹ –, bukan berupa unsur, bukan

⁶⁹ Nūrān al-Jāziri, *Qirā'ah fī 'Ilm al-Kalām: al-Ghā'iyah 'ind al-Ashā'irah* (t.tp.: al-Ḥay'ah al-Miṣriyyah al-Āmmah li al-Kitāb, 1992), 51- 52; Ibn Sīnā, *al-Najāh: Mukhtaṣar al-Shifā'*, 418-420.

⁷⁰ Al-Kindī, *Rasā'il al-Kindī al-Falsafiyah*, 82-83.

⁷¹ '*Maqūlāt* yang sepuluh' adalah istilah ambilan dari faham kategori Aristotle. S.M Naquib al-Attas memerihalkannya sebagai "apa yang dapat diperkatakan tentang cara, kedudukan atau keadaan yang berlaku pada segala kejadian". Ia adalah salah satu konsepsi, berdasarkan tinjauan dari sebab ke akibat yang dianggap oleh akal fikri sudah sedia ada dari dahulu (*a priori*). Konsepsi ini memerincikan dalam suatu kerangka fikiran cara, kedudukan, keadaan salah satu kelas, set atau bahagian antara sehabis-habis kemungkinan yang dengannya segala benda diteraturkan. Ia kemudian disimpulkan dengan kata-kata yang menjelaskan cara, kedudukan atau keadaan sesuatu benda inderawi dan yang merangkumi segala kemungkinan dalam kejadian semesta. Kata-kata atau *maqūlāt* ini sepuluh bilangannya: jawhar (*substance*); berapa (*kamm: quantity*); betapa

genus, bukan spesies, bukan *shakhs*, bukan fasal, bukan ciri pembeza (*khāṣṣah*), bukan sifat umum (*ʿarḍ ʿām*), bukan pergerakan, bukan jiwa, bukan akal, bukan setiap, bukan jujuk, bukan seluruh, bukan sebahagian, bukan satu dalam konteks sandaran kepada selainNya, juga tidak menerima pembanyakan, tidak berupa struktur susunan dan tidak disusuli atau disertai oleh apa yang menyusuli atau menyertai sesuatu.

Justeru, Yang Satu lagi Benar bukan empunya *hayyūlā*, bukan empunya *ṣūrah*, bukan empunya kuantiti, bukan empunya kaifiat, bukan empunya sandaran, bukan empunya *mawṣūf* dengan sebarang baki *ma`qūlāt*, bukan empunya genus, bukan empunya fasal, bukan empunya *shakhs*, bukan empunya *khaṣṣah*, bukan empunya *ʿarḍ ʿām*, bukan suatu yang bergerak dan bukan *mawṣūf* dengan sesuatu yang ternafi sebagai satu secara hakikat.

Oleh itu, Dia adalah satu sahaja semata-mata yakni bukan sesuatu selain satu, manakala setiap satu selainNya adalah membanyak yang bukan berupa Yang Satu lagi Benar. Dia Yang Satu lagi Benar adalah satu secara Zat yang tidak membanyak sekali-kali dari sebarang aspek, tidak terbahagi kepada sebarang spesies, juga tidak terbahagi dari aspek ZatNya atau selainNya. Dia bukan masa, bukan tempat, bukan penanggung, bukan yang ditanggung, bukan setiap, bukan jujuk, bukan *jawhar*, bukan *ʿarḍ* dan tidak sekali-kali terbahagi kepada spesies bahagian atau banyak.

Yang Pertama adalah *ʿillah* bagi setiap kesatuan pada segenap yang disatukan (*al-muwaḥḥadāt*) dalam erti kata Dialah Yang Satu lagi Benar yang tidak mengambil faedah

(*kayf*: quality); berhubungkait (*iḍāfah*: relation); bermana (*ayn*: place); berbila (*matā*: time); berletak (*waḍʿ*: position); berhal atau bermilik (*milk*: possession, state); bertindak atau berfiʿl (*an yafʿal, fiʿl*: active, action) dan berkenatindak (*an yanfaʿil, infiʿāl*: passive, passion). Lihat Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Tinjauan Ringkas Peri Ilmu dan Pandangan Alam* (Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia, 2007), 30.

kesatuan daripada selainNya. Setiap yang berseentangan dengan kesatuan merupakan *ma'lūl*, manakala setiap satu yang bukan satu secara hakiki adalah satu secara majaz, bukan hakikat.⁷²

Kerangka ini turut dimukadimahkan oleh al-Fārābī dalam pemerihalannya tentang Maujud Pertama sebagai Sebab Pertama bagi kewujudan maujud yang lain. Sebab Pertama tidak menafikan kewujudan sebab-sebab sekunder yang juga mampu mewujudkan sebahagian kejadian lain. Maka, Maujud Pertama adalah *'Illah* Pertama bagi *'illah* sekunder. Menurutnya, Dia suci daripada segala bentuk kekurangan. KewujudanNya adalah paling *afdal*, terdahulu dan sempurna mengatasi kewujudan lain di martabat yang tertinggi. Kewujudan dan jauharNya tidak mungkin bercampur dengan sebarang ketiadaan. KewujudanNya bukan berbentuk potensi mahupun imkan untuk tidak wujud dalam sebarang aspeknya.

Lantaran itu, Dia adalah azali dengan *jawhar*Nya tanpa berhajat kepada yang lain untuk membekalkan kekadimanNya. Kewujudan Allah SWT tidak dilatari oleh sebarang *'illah*. Sesuatu yang tidak mungkin untuk wujud bukanlah sesuatu yang azali, lantaran kewujudannya memerlukan sebab yang lain. KewujudanNya tidak dilatari oleh matlamat dan tujuan, bahkan kewujudanNya adalah demi menyempurnakan matlamat dan tujuan itu. KewujudanNya juga sunyi daripada *māddah* dan *ṣūrah*, lantaran *ṣūrah* hanya terdapat pada *māddah* yang memaknakan penyusunan ZatNya daripada *māddah* dan *ṣūrah*, lantas nescaya kewujudanNya memerlukan sebab.⁷³

Konsep kemurnian tauhid ini diperkukuhkan lagi oleh Ibn Sīnā dengan burhan yang lebih terperinci. Menurutnya, Zat *Wājib al-Wujūd* tidak harus mempunyai prinsip-prinsip asas yang berhimpunan untuk Dia terdiri daripadanya sama ada berupa jujuk-jujuk kuantitatif atau jujuk-jujuk terma

⁷² Al-Kindī, *Rasā'il al-Kindī al-Falsafiyah*, 104-105.

⁷³ Al-Fārābī, *Kitāb Ārā' Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah*, 37-38.

definitif dalam menjelaskan hakikat yang menerasiNya. *Wājib al-Wujūd bi Dhātih* juga tidak harus terdapat prinsip-prinsip yang terhimpun bagi ZatNya demi menerasi penyempurnaanNya sebagai *Wājib al-Wujūd*. Dia juga bukan jisim, *māddah* jisim, *ṣūrah* jisim, *māddah* yang dapat ditaakulkan bagi *ṣūrah* yang dapat ditaakulkan dan bukan juga *ṣūrah* yang dapat ditaakulkan bagi *māddah* yang dapat ditaakulkan. Juga, tiada sebarang pembahagian pada kuantiti, prinsip atau kata-kata padaNya. Dia adalah *Wājib al-Wujūd* dari segenap arah, lantaran Ia adalah Esa dari setiap arah tanpa sebarang pengecualian.⁷⁴

Menurut Ibn Sīnā lagi, *Wājib al-Wujūd* adalah satu dari segenap aspek. Dia tidak harus berupa dua dalam sebarang bentuk, bahkan Dia adalah Satu tanpa disekutui oleh selainNya. Rentetan itu, tiada bagiNya *al-`illah al-fā`iliyyah*, lantaran jika Dia mempunyai sebab kewujudan, nescaya Dia adalah baharu. Berdasarkan ini, maka Dia bukan *jawhar* atau *`araḍ* dan bukan sebagai *Wājib al-Wujūd* berupa keduaan atau *mumkin al-wujūd* yang menerima kewujudan daripada lainNya. *Al-`illah al-māddiyyah* juga tiada bagi *Wājib al-Wujūd* dalam erti kata tiada sifat yang tertunda bagiNya, bahkan setiap kesempurnaanNya terhasil secara manifestasi aktual. ZatNya adalah sempurna dan mendahului segenap pengiktibaran.

Justeru, sifatNya bukan berupa tambahan ke atas ZatNya kerana jika ia merupakan tambahan bagi ZatNya, nescaya sifat tersebut berupa potensi dalam konteks penisbahannya kepada zat, manakala zat pula menjadi sebab bagi sifat tersebut.⁷⁵ Justeru, beliau melazamkan pemerihalannya keadaanNya sebagai yang alim, yang hidup, yang berkehendak, yang berkuasa, yang berkata-kata, yang

⁷⁴ Ibn Sīnā, *al-Najāh: Mukhtaṣar al-Shifā'*, 371-372.

⁷⁵ Ibn Sīnā, *Majmū' Rasā'il al-Shaykh al-Ra'īs*, 3-5.

melihat dan yang mendengar tanpa kesabitannya sebagai sifat tambahan bagi ZatNya.⁷⁶

Menurut *Mashā'iyah*, kesabitan sifat Allah SWT tidak diasingkan daripada ZatNya. Zat dan sifatNya adalah hakikat yang sama tanpa sebarang perbezaan. Penafian sifat bertujuan memelihara ZatNya daripada bayangan kepluralistikan. Pembanyakan sifat-sifat itu dimaknakan menurut iktibar yang berbeza-beza. ZatNya yang esa itu dinamakan *Qādir* atau *Fā'il* dalam konteks terbit selainNya daripadaNya, dinamakan *Murīd* dalam konteks menentukan salah satu daripada *af'al* yang saling bertentangan, dinamakan *Ālim* dalam konteks tanggapanNya terhadap *maf'ūl*Nya, juga dinamakan *Hayy* dalam konteks ilmu itu sebagai tanggapan dan sebab pergerakan, lantaran *Hayy* adalah Penanggap yang bergerak daripada ZatNya.⁷⁷

Menurut Ibn Rushd, mereka yang menafi atau mensabitkan sifat tambahan ke atas zat, kedua-duanya menghadapi kesulitan. Penafian berbilang-bilang sifat ke atas zat mengimplikasikan pengembalian sifat yang pelbagai kepada zat yang satu. Akibatnya, mafhum ilmu, iradat dan kudrat adalah sama sebagai zat yang satu. Pensabitan berbilang-bilang sifat ke atas satu zat pula menjurus kepada pensyaratan zat bagi kewujudan sifat, manakala sifat pula menjadi syarat bagi kesempurnaan zat. Justeru, *Wājib al-Wujūd* mesti difahami sebagai satu dari segenap aspek tanpa tersusun daripada *'illah* dan *ma'lūl*. Kontradiksi di antara alim dan ilmu pula wajar berkesudahan dengan penyatuan mafhum pada kedua-duanya.

Jika seseorang alim menjadi alim dengan ilmu, maka ilmu yang menjadikan seorang alim itu sebagai alim adalah

⁷⁶ Ibn Sīnā, *Majmū' Rasā'il al-Shaykh al-Ra'īs*, 7.

⁷⁷ Muḥammad `Abd al-Qādir, *al-Ilm al-Ilāhī wa Atharuhu fī al-Fikr wa al-Wāqī'*, 149-150; Ibn Sīnā, *al-Najāh: Mukhtasar al-Shifā'*, 408-411; Ibn Rushd, *Tahāfut al-Tahāfut*, 346-349.

lebih utama berupa alim. Ini kerana setiap sesuatu yang mengambil faedah daripada sifat selainnya, maka sifat tersebut lebih utama terhadap makna bagi apa yang diambil faedah daripadanya tersebut. Perihal sesuatu zat dengan sifat yang banyak lagi berupa sandaran (*muḍāfah*), perlucutan (*maslūbah*) atau persangkaan (*mutawahḥimah*) menurut aspek yang pelbagai tanpa membanyakkan kuantiti zat dengannya, maka kewujudannya adalah suatu yang tidak diingkari. Justeru, *Wājib al-Wujūd* bererti tiada sebarang *'illah* bagiNya, sama ada pada apa yang menerasi ZatNya atau dari pihak luaran. Ini kerana jika sifat-sifat menerasi ZatNya, maka Zat itu adalah wajib dengan ZatNya tetapi sifatNya wajib dengan selainNya.⁷⁸

Konsepsi *Mashā'iyah* terhadap prinsip kemurnian tauhid dicirikan oleh keesaan Allah SWT tanpa sebarang sekutu, kebebasanNya daripada pengaruh sebarang bentuk *'illah* dan pemujaradannya secara kuantitatif dan definitif. Keabstrakan Allah SWT dari segenap aspek bukan sahaja ditahkik secara realiti luaran tetapi juga secara penstrukturan mental. Ini mengimplicasikan penafian sifat yang bertambah ke atas ZatNya.⁷⁹ Sebaliknya, mereka mengembalikan perihal kesempurnaan Allah SWT kepada makna ilmu yang merujuk kepada identitiNya sebagai Akal, *'Aqil* dan *Ma'qūl* sebagaimana diskusi berikutnya.

⁷⁸ Ibn Rushd, *Tahāfut al-Tahāfut*, 346-349.

⁷⁹ Menurut ahli falsafah, ini mengimplicasikan gugatan terhadap kemurnian tauhid. Jika diandaikan sifat yang bertambah itu kadim, maka ini membawa kepada berbilang-bilangnya yang kadim, manakala jika diandaikan sifat itu baharu, maka zatNya menjadi penempatan bagi segala yang baharu pula. Hakikat zatNya juga bakal mempunyai aspek capahan yang berbilang-bilang, sedangkan Dia adalah esa dari segenap aspek. Juga, penyusunan zat melalui tambahan sifat bermakna kebergantungan susunan berkenaan kepada jujuk- jujuknya, sedangkan sesuatu kewujudan yang bergantung kepada yang lain, bukan berstatus wajib. Lihat Muḥammad Jawwād Mughniyah, *Falsafāt Islāmiyyah*, j. 2 (t.tp.: Mu'assasah Dār al-Kitāb al-Islāmī, 2006), 443-445.

iv. Pemaknaan Allah SWT sebagai Akal, *ʿĀqil* dan *Ma`qūl*

Menurut *Mashā'iyah*, ilmu Allah SWT adalah *ʿillah* kewujudan. Menurut al-Fārābī, Allah SWT itu sendiri adalah Akal secara manifestasi aktual, lantaran Dia bukan berunsurkan *māddah* (material). Ini kerana *māddah* adalah penghalang bagi *ṣūrah* (gambaran rupa) untuk menjadi akal secara *fi`l*. Apabila sesuatu itu berupa kewujudan yang tidak berhajat kepada *māddah*, maka dengan sendirinya ia merupakan akal secara *fi`l*. Berikutan itu, ia juga dengan sendirinya merupakan *Ma`qūl*. Ini kerana *māddah* merupakan penghalang bagi sesuatu untuk menjadi *ma`qūl* secara *fi`l*. Akal tersebut adalah juga *Ma`qūl*, lantaran Dia tidak berhajat kepada Zat lain di luar DiriNya untuk menjadikan Dia sebagai *Ma`qūl*. Bahkan Dia mentaakulkan ZatNya sendiri, lantas Dia berupa Akal, *ʿĀqil* dan *Ma`qūl* secara *fi`l*. Zat yang bertaakul itu adalah juga Zat yang ditaakulkan. Dia adalah Akal dari aspek apa yang ditaakulkan, maka Dia adalah Akal, *ʿĀqil* dan *Ma`qūl* dan sekaligus Zat yang Satu tanpa sebarang pembahagian. Sebagai Yang Pertama, Allah SWT adalah Akal, *ʿĀqil* dan *Ma`qūl* dalam pengertian yang sama.⁸⁰

Menurut al-Fārābī lagi, perihal Allah SWT sebagai *ʿĀlim* tidak memerlukan Dia mengetahui zat yang lain demi mengambil faedah kelebihan di luar daripada ZatNya. Dia juga tidak perlu untuk bermakluman melalui zat lain yang memaklumkanNya. Sebaliknya, Dia memadai dengan sendiriNya untuk mengetahui dan diberitahu. *Jawhar*Nya adalah tidak lain selain daripada ilmuNya tentang ZatNya. Dialah yang mengetahui, yang diketahui dan Dialah ilmu sebagai Zat yang Satu. PerihalNya sebagai *Hākīm* merujuk kepada makna hikmah sebagai Akal yang melebihkan segala sesuatu dengan ilmu yang terbaik, juga menurut apa yang diketahui dan ditaakulkan dengan ZatNya secara *afḍal*. Ilmu yang paling afdal adalah ilmu berterusan yang

⁸⁰ Al-Fārābī, *Kitāb Ārā' Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah*, 46-47.

tidak mungkin lenyap iaitu ilmuNya tentang ZatNya. PerihalNya sebagai Yang Maha Hidup bermakna Dia mentaakulkan seafdal-afdal apa yang ditaakulkan dengan seafdal-afdal Akal atau mengetahui seafdal-afdal apa yang diketahui dengan seafdal-afdal ilmu.⁸¹

Kefahaman yang sama turut ditemukan dalam perspektif Ibn Sīnā. Beliau mengunggulkan keadaan Allah SWT yang berilmu sebagai pangkalan rujukan yang menyepadukan perihal-perihal sifat kesempurnaanNya yang lain. Dalam erti kata lain, pemerihalannya kudrat, iradat dan hayat Allah SWT dimaknakan sebagai ilmuNya. Ini kerana Dia adalah `Ālim tentang ZatNya, tentang selainNya serta segenap maklumat dengan ilmu yang satu tanpa sebarang perubahan tentang kewujudan dan ketiadaannya. Justeru, ilmu, kemakluman dan kealiman Allah SWT adalah suatu yang sama.⁸² Kemujaradan atau keabstrakan Allah SWT daripada halangan-halangan *māddah* melayakkan DiriNya sebagai Akal, `Āqil dan *Ma`qūl* secara ZatNya. Namun, pemerihalannya sebagai `Āqil dan *Ma`qūl* tidak mewajibkan Dia sebagai dua yang berlainan dari aspek zat atau pengiktibaran akal.⁸³

Sebagai *Wājib al-Wujūd* dengan ZatNya juga, Allah SWT tidak harus mentaakulkan segala sesuatu, lantaran ZatNya akan diterasi atau distrukturkan oleh apa yang ditaakulkan. Ini adalah mustahil kerana jika tanpa perkara-perkara luaran ini, nescaya Dia tidak akan berupa DiriNya, bahkan Dia akan – terikat secara – berlaziman dengan selain daripada ZatNya sendiri yang mempengaruhiNya. Sebagai prinsip yang sempurna bagi segala maujudat dengan ain-ainnya itu, Dia tidak harus berupa `Āqil bagi segala maujudat yang dicirikan dengan perubahan-perubahan secara ain tersebut. Perubahan melalui proses mengada dan meniada umpamanya adalah dua konsepsi

⁸¹ Al-Fārābī, *Kitāb Ārā' Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah*, 47-48.

⁸² Ibn Sīnā, *Majmū' Rasā'il al-Shaykh al-Ra'īs*, 8.

⁸³ Ibn Sīnā, *al-Najāh: Mukhtaṣar al-Shifā'*, 398 & 400.

akliah yang tidak berkekalan setiap satunya. Jika ilmu *Wājib al-Wujūd* adalah sedemikian rupa, nescaya berlaku perubahan pada ZatNya, sekaligus menggambarkan kekurangan bagiNya. Justeru, Dia mentaakulkan segala sesuatu secara menyeluruh tetapi tidak tercicir sesuatu pun daripadaNya secara syakhsi atau sendirian, sama ada di langit atau di bumi.⁸⁴

Menurut Ibn Sīnā, Dia Yang Pertama bertaakul tentang ZatNya dan tentang sistem kebaikan (*niẓām al-khayr*) yang maujud pada segala-galanya. Apa yang ditaakulkan oleh Yang Pertama tentang segala sesuatu merupakan sebab bagi segala sesuatu yang sekaligus merupakan prinsip bagi *fi* Nya iaitu pewujudan (*ijād*) segala sesuatu itu. IradatNya bukanlah lain daripada diri ilmuNya atau lain daripada mafhum bagi ilmuNya. Ilmu bagiNya adalah ain iradat bagiNya. Kudrat bagiNya adalah perihal ZatNya sebagai *ʿĀqil* terhadap segala sesuatu, sekaligus berupa Prinsip segala sesuatu. IradatNya tentang limpahan kewujudan – tanpa tujuan berkepentingan – adalah suatu kepemurahan (*al-jūd*) yang juga merupakan iradat itu sendiri.⁸⁵

Menurut Ibn Sīnā, *Wājib al-Wujūd* adalah akal semata-mata yang bebas daripada *māddah* dan segala susulannya. Tatkala itu, ia adalah wujud yang terpisah sebagai taakulan yang ditaakulkan (*Ma`qul*) bagi ZatNya. Lantaran Ia bertaakul dengan ZatNya, maka Ia juga adalah taakulan ZatNya. Justeru, ZatNya adalah Akal, *ʿĀqil* dan *Ma`qul* tanpa sebarang kuantifikasi. Yang Pertama adalah *ʿĀqil* dalam konteks Dia memiliki hakikat (*māhiyah*) yang mujarad, manakala Dia adalah *Ma`qul* dalam konteks *māhiyah*Nya yang mujarad daripada sesuatu.⁸⁶ Justeru, Dia

⁸⁴ Ibn Sīnā, *al-Najāh: Mukhtaṣar al-Shifā'*, 403-404.

⁸⁵ Ibn Sīnā, *al-Najāh: Mukhtaṣar al-Shifā'*, 408-410.

⁸⁶ Meskipun Ibn Sīnā melihat Yang Pertama bertaakul tentang ZatNya, namun dalam konteks *māhiyah*Nya yang mujarad terpisah daripada taakulan yang ditaakulkan, Dia diistilahkan sebagai *Ma`qul*.

adalah *ʿĀqil* yang memiliki *mahiyah mujarrad* terhadap sesuatu iaitu *ZatNya*, juga *Ma`qūl* dengan *māhiyahNya* yang *mujarrad* terhadap sesuatu iaitu *ZatNya*. Akal, *ʿĀqil* dan *Ma`qūl* padaNya menyatu. Ibarat yang berbeza tidak bermakna *ZatNya* berbilang-bilang.⁸⁷

Dalam nada yang sama, Ibn Rushd menyatakan bahawa *Zat Allah SWT* tidak lebih daripada ilmuNya tentang segala maujud.⁸⁸ Yang Pertama tidak bertaakul melainkan *ZatNya*, namun dengan taakulan tentang *ZatNya* itu, Dia bertaakul tentang segenap maujud berhubung seutama-utama kewujudan dan tertib aturan.⁸⁹ Apabila Dia tidak bertaakul selain *ZatNya* bukan bermakna Dia jahil tentang seluruh ciptaanNya, bahkan apa yang ditaakulkan oleh Yang Pertama tentang *ZatNya* adalah segenap maujud itu sendiri. Kata-kata bahawa Dia tidak bertaakul tentang segala maujud selainNya bermaksud Dia tidak mentaakulkannya menurut bentuk taakulan manusia tetapi menurut taakulan yang khusus bagiNya.⁹⁰

Ini kerana ilmu Tuhan adalah *ʿillah* bagi apa yang dimaklumi, manakala ilmu manusia adalah *ma`lūl* daripada ilmunya. Daya tanggapan akal dan pancaindera manusia di^{ʿillah}kan oleh apa yang ditanggapinya. Tanggapan itu berubah dan bercambah menurut perubahan dan percambahan apa yang ditanggapi.⁹¹ Akal manusia menyempurna menurut apa yang ditaakulkan. Ilmu manusia berupa reaksi dan kesan daripada segala maujud, manakala segala maujud adalah pemberi kesan

⁸⁷ Ibn Sīnā, *al-Najāh: Mukhtaṣar al-Shifā'*, 398-400. Ini memiripi aturan skema doktrin trinitu Kristian yang memposisikan Allah SWT sebagai Akal, Isa al-Masih AS sebagai *ʿĀqil* dan ruh *al-Quddūs* sebagai *Ma`qūl*. Lihat kesejarannya dalam al-Ghazālī, *al-Radd al-Jamīl li Ilāhiyyah ʿIsā bi Ṣarīḥ al-Injīl*, ed. Muḥammad ʿAbd Allāh al-Sharqāwī (Riyadh: Dār Umayyah, 1403H), 175-177.

⁸⁸ Ibn Rushd, *Tahāfut al-Tahāfut*, 362.

⁸⁹ Ibn Rushd, *Tahāfut al-Tahāfut*, 274.

⁹⁰ Ibn Rushd, *Tahāfut al-Tahāfut*, 280.

⁹¹ Ibn Rushd, *Tahāfut al-Tahāfut*, 456-457.

terhadapnya. Sebaliknya, ilmu Tuhan adalah pemberi kesan terhadap segala maujud, manakala segala maujud beraksi dan terkesan dengannya.⁹²

Pemerhatian terhadap fragmen-fragmen ini menunjukkan tumpuan istimewa *Mashā'iyah* terhadap identiti Allah SWT sebagai Akal, *ʿĀqil* dan *Ma`qūl*. Ahli falsafah Muslim melihat bahawa ilmuNya tentang ZatNya adalah inti pati bagiNya. Dialah yang mengetahui, yang diketahui dan ilmu itu sendiri pada Zat dan jawhar yang satu.⁹³ Zat Allah SWT dan sifatNya disatukan dengan pengekalan sifat keesaan (*al-wiḥdah*) dan kehalusan (*al-basāṭah*) yang bertahqiq bagi ZatNya yang sempurna dan suci daripada penyerupaan dengan makhluk.⁹⁴ Kedua-dua sifat ini adalah 'Akal' murni yang sunyi daripada *maddah* dan susulannya.⁹⁵

v. Ilmu Allah SWT adalah *ināyah*Nya terhadap alam

Ahli falsafah *Mashā'iyah* memandang proses perjalanan alam dan rangkaian *ʿillah*nya sebagai kemuncak

⁹² Ibn Rushd, *Tahāfut al-Tahāfut*, 442 & 444.

⁹³ Al-Fārābī, *Kitāb Ārāʾ Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah*, 47-48.

⁹⁴ Muḥammad ʿAbd al-Qādir, *al-ʿIlm al-Ilāhī wa Atharuh fī al-Fikr wa al-Wāqīʾ*, 147. Di sebalik penyatuan sifat Allah SWT dengan ZatNya sebagai ain zat, ahli falsafah Muslim tidak mengengkari sifat *salbiyyah*, sifat *idāfiyyah* dan *afʿāl*Nya. Lihat al-Ghazālī, *al-Maqṣad al-Asnā fī Sharḥ Maʿānī Asmāʾ Allāh al-Ḥusnā* (Beirut: Dār al-Mashriq, 1971), 175. Sifat *salbiyyah* merujuk kepada penyifatan secara menafikan kekurangan daripadaNya seperti *waḥdāniyyah* (keesaan). Ia bukan sifat *ʿayniyyah* yang berupa ain ZatNya, lantaran ia adalah perlucutan *imkan* daripada ZatNya yang wajib. Sifat *idāfiyyah* adalah sandaran kepada ZatNya tanpa menyatu denganNya seperti *al-Khāliq*, lantaran makna kesempurnaan adalah sabit bagi Zat ketuhananNya. Lihat Jawwād Mughniyyah, *Falsafāt Islāmiyyah*, j. 2, 447-448.

⁹⁵ Ibn Sīnā, *al-Najāh: Mukhtaṣar al-Shifāʾ*, 398. Seolah-olahnya, akal adalah satu-satunya sifat tunggal bagi *Wājib al-Wujūd*, lantaran seluruh sifat lain membawa makna *salbiyyah*. Lihat Muḥammad ʿAbd al-Qādir, *al-ʿIlm al-Ilāhī wa Atharuhu fī al-Fikr wa al-Wāqīʾ*, 147.

manifestasi *ināyah* Allah SWT ke atas alam ciptaanNya. Menurut al-Fārābī, Tuhan Pencipta adalah Pentadbir segenap alam. Tidak tercacir sesuatu apa pun di alam ini daripada *ināyah*Nya. *Ināyah*Nya adalah menyeluruh dan meliputi segenap juzuk kejadian. Segenap juzuk alam serta perihalnya disusun dengan seteliti-telitinya sebagaimana yang ditunjukkan oleh ilmu anatomi, ilmu tabii dan seumpamanya. Segala urusan penstrukturannya diwakilkan kepada 'sesiapa' yang berfungsi secara pasti padanya secara paling halus dan teguh.⁹⁶

Menurut al-Fārābī, kewujudan segala sesuatu daripadaNya bukan menurut kasad seperti kasad seseorang dan tidak terbit segala sesuatu daripadaNya secara tabii tanpa makrifat dan reda. Bahkan sebaliknya, segala sesuatu terzahir daripadaNya, lantaran keadaanNya yang mengetahui tentang ZatNya, juga kerana Dia adalah Prinsip bagi aturan kebaikan pada kewujudan ini. IlmuNya adalah *'illah* bagi kewujudan sesuatu yang diketahuiNya. IlmuNya tentang segala sesuatu itu bukan ilmu yang terikat dengan masa. Dia adalah *'illah* kewujudan segala sesuatu dengan memberikan kewujudan abadi kepadanya dan menyingkirkan ketiadaan daripadanya secara mutlak, bukan semata-mata dengan memberikan kewujudan setelah ia tiada.⁹⁷

Menurut Ibn Sīnā pula, *ināyah* bererti mewujudkan setiap sesuatu menurut sistem peraturan yang paling sempurna padanya.⁹⁸ Ia juga bererti perihal Yang Pertama sebagai *'Ālim* bagi ZatNya tentang kewujudan sistem Kebaikan, lantas Dia mentaakulkan sistem itu dalam bentuknya yang paling sempurna. Maka, terlimpah daripadaNya apa yang ditaakulkan sebagai sistem tertentu dan kebaikan dalam bentuknya yang paling sempurna, juga

⁹⁶ Al-Fārābī, *Kitāb Ārā' Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah*, 103.

⁹⁷ Al-Alūsī, *Ḥiwār bayn al-Falāsifah wa al-Mutakallimin*, 31-32.

⁹⁸ Ibn Sīnā, *al-Ta'liqāt* (Kaherah: al-Maktabah al-'Arabiyyah, 1973), 16.

sebagai limpahan anugerah yang paling sempurna kepada sistem tersebut.⁹⁹ *Fi'l* Allah SWT terbit daripada ilmuNya yang tidak bercampur kejahilan dan tidak berubah-ubah, manakala *fi'il* yang terbit daripada ilmu tentang sistem segalanya secara terbaik dan paling sempurna berlangsung dengan iradat. Inilah pemaknaan *ZatNya* yang *Ālim* tentang kewujudan segala sesuatu yang terbit dariNya menurut peraturan yang terbaik dan paling sempurna.¹⁰⁰

Menurut Ibn Sīnā, proses kehendak dalam diri manusia bermula dengan pengkonsepsiannya terhadap sesuatu yang dicenderung kesesuaiannya sebagai baik atau bermanfaat. Kemudian, ini disusuli dengan keghairahan untuk menghasilkannya. Apabila daya keghairahan tersebut memuncak, maka bergeraklah kekuatan untuk menghasilkannya. Ini menunjukkan bahawa *af'āl* manusia adalah mengikut matlamat tujuan tertentu. Sebaliknya, *Wājib al-Wujūd* adalah sempurna, bahkan mengatasi kesempurnaan, maka *fi'l*Nya tentu tidak mempunyai matlamat tujuan. Juga, tidak wajar untuk Dia mengetahui bahawa sesuatu itu sesuai bagiNya, lantas Dia mencenderung untuk mendapatkannya. Di sini, iradatNya dalam konteks ilmu mengetahui bahawa sesuatu itu dengan sendirinya mengandungi kebaikan, juga mengetahui bahawa kewujudannya adalah lebih baik daripada ketiadaannya.

Justeru, ilmu tersebut tidak memerlukan iradat lain untuk menghendaki sesuatu itu menjadi maujud. Bahkan, ketentuan ilmuNya terhadap sistem segala sesuatu yang mungkin menurut tertib yang sempurna merupakan sebab pewajib bagi kewujudan segala sesuatu itu menurut sistem maujud dan tertib yang sempurna. Kemudian, Dia meredainya. Terbitnya segala sesuatu daripadaNya tidak menyalahi *ZatNya*, bahkan bersesuaian dengan diri Pelaku.

⁹⁹ Ibn Sīnā, *al-Najāh: Mukhtaṣar al-Shifā'*, 466.

¹⁰⁰ Ibn Sīnā, *Majmū' Rasā'il al-Shaykh al-Ra'īs*, 10.

Justeru, setiap yang tidak bernafian, bahkan disertai oleh ilmu Pelaku tentang apa yang dilakukan bererti ianya dikehendaki, lantaran bersesuaian bagiNya.¹⁰¹

Menurut Ibn Rushd, pemerhatian terhadap keteraturan alam kejadian dan afalnya memperlihatkan kelangsungannya menurut sistem akliah yang memiripi sistem yang berencana. Ia mengisyaratkan kepada Akal – cerdas – yang mengurniakan potensi tabii supaya ia berfungsi menurut *fi'l* yang rasional. Ini membuktikan bahawa Maujud yang berupa Akal murni tersebut adalah Pengurnia bagi segenap maujud dengan segala ketertiban pada afalnya.¹⁰² Akal itu sendiri adalah tanggapan terhadap sistem segala sesuatu yang maujud berserta penyusunannya. Jika tabiat segala maujud berjalan menurut hukum akal, manakala akal manusia pula terbatas untuk menanggapi tabiat segala maujud tersebut, maka wajib di sana terdapat ilmu tentang sistem ketertiban iaitu sebab bagi sistem dan hikmah pada maujud ini.¹⁰³

Menurut Ibn Rushd, penciptaan alam sebagai kesan perbuatanNya berlangsung menurut hikmah. Justeru, tidak mungkin kejadian itu berkeadaan selain daripada yang sedia ada. Jika tidak, apa yang telah tercipta itu tentu menyalahi hikmah tersebut. Ujarnya, "Apabila manusia memandang kepada sesuatu yang inderawi, maka dia akan melihat ia diletakkan dengan bentuk, kadar dan kondisi tertentu selaras kesemuanya itu bagi manfaat yang wujud pada sesuatu yang inderawi itu, juga turut sesuai dengan matlamat yang dituntut sehingga diiktiraf bahawasanya jika ia wujud tanpa bentuk, kondisi atau kadar itu, maka tidak wujud padanya manfaat tersebut".¹⁰⁴

Beliau memaknakan hikmah sebagai makrifat tentang sebab-sebab sesuatu. Tanpa sebab-sebab secara

¹⁰¹ Ibn Sīnā, *al-Ta'liqāt*, 16-17.

¹⁰² Ibn Rushd, *Tahāfut al-Tahāfut*, 437.

¹⁰³ Ibn Rushd, *Tahāfut al-Tahāfut*, 365-366.

¹⁰⁴ Ibn Rushd, *al-Kashf`an Manāhij al-Adillah fī`Aqā'id al-Millah*, 86.

kenescayaan yang menentukan kewujudan sesuatu maujud menurut sifat itu, maka tiada makrifat khusus Pencipta tentangnya. Juga, tiada sebarang ciptaan berupa hikmah yang dapat disandarkan kepada Pencipta untuk membezakanNya dengan yang tidak mencipta.¹⁰⁵ Tanpa daya tanggapan terhadap sebab-sebab pada maujud ini, maka lenyaplah akal itu sendiri. Sesiapa yang menafikan sebab bererti dia menafikan akal.¹⁰⁶ Sesiapa yang mengingkari kewujudan aturan sebab musabab di alam ini bererti dia mengingkari kewujudan Allah SWT.¹⁰⁷

Tuntasnya, berbeza dengan doktrin *ḥayd* al-Fārābī dan Ibn Sīnā menurut konsep "tidak terbit daripada Yang Satu melainkan yang satu" (*al-wāḥid lā yaḥdur `anh illā wāḥid*), Ibn Rushd pula menganjurkan doktrin *al-`ināyah* dan *al-ikhtirā`* menurut konsep "terbit yang banyak daripada Yang Satu" (*al-kathrah ṣādirah `an al-wāḥid* atau *ṣudūr al-kathrah `an al-waḥdah*).¹⁰⁸ Menurutnyanya, pemerhatian terhadap keteraturan alam kejadian dan afalnya memperlihatkan kelangsungannya menurut sistem akhlah yang memiripi sistem yang berencana. Ia mengisyaratkan kepada Akal yang mengurniakan potensi tabii supaya ia berfungsi menurut *fi`il* yang rasional.

Ini membuktikan bahawa Maujud yang berupa Akal murni tersebut adalah Pengurnia bagi segenap maujud dengan segala ketertiban pada afalnya.¹⁰⁹ Akal itu sendiri adalah tanggapan terhadap sistem segala sesuatu yang maujud berserta penyusunannya. Jika tabiat segala maujud berjalan menurut hukum akal, manakala akal manusia pula

¹⁰⁵ Ibn Rushd, *al-Kashf `an Manāḥij al-Adillah fī `Aqā'id al-Millah*, 37.

¹⁰⁶ Ibn Rushd, *Tahāfut al-Tahāfut*, 507.

¹⁰⁷ Ibn Rushd, *al-Kashf `an Manāḥij al-Adillah fī `Aqā'id al-Millah*, 90.

¹⁰⁸ Lihat analisis perbandingan kedua-dua konsep ini dalam Muḥammad Bayṣār, *Fī Falsafah Ibn Rushd: al-Wujūd wa al-Khulūd* (Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1973), 101-111 dan Fayṣal Majhūl, *Naqd Ibn Rushd li llāhiyyāt Ibn Sīnā*, 135-159.

¹⁰⁹ Ibn Rushd, *Tahāfut al-Tahāfut*, 437.

terbatas untuk menanggapi tabiat segala maujud tersebut, maka wajib di sana terdapat ilmu tentang sistem ketertiban iaitu sebab bagi sistem dan hikmah pada maujud ini.¹¹⁰ Justeru, beliau menolak penggunaan dikotomi *wājib al-wujūd* dan *mumkin al-wujūd* sebagai burhan bagi kewujudan Allah SWT, lantaran dalil mumkin tersebut menyalahi dalil yang lebih utama iaitu dalil inayah. Baginya, usaha memakrifati Allah SWT dapat dicapai melalui pemerhatian tingkatan dan rangkaian `illah di alam ini tanpa memerlukan idea limpahan akal-akal.¹¹¹

Mashā'iyah melihat bahawa maujudat ini adalah cerminan kepada kesempurnaan Akal, `Aqil dan Ma`qūl yang juga Pencipta dan Pentadbir alam. Secara vertikalnya, jika al-Fārābī dan Ibn Sīnā mengunggulkan dalil mengenal Allah SWT dari aspek abstrak (kewujudanNya) menurun kepada aspek konkrit (kewujudan alam), maka Ibn Rushd mengunggulkan dalil mengenalNya dari aspek konkrit (keteraturan alam) naik menuju aspek abstrak (kewujudanNya). Pelaziman di antara keteraturan alam dengan ke`illahan ilmu Allah SWT sebagai Pengatur alam ini menyerlahkan lagi hakikat inayahNya terhadap makhluk.

Rumusan

Falsafah Pertama (*al-Falsafah al-'Ulā*) Aristotle yang menerangkan latar kewujudan melalui `illahnya yang empat dilihat amat signifikan dalam mempertautkan dimensi keteraturan alam dengan konsep ketuhanan. Sebagai penggiat aktif gagasan ini, *Mashā'iyah* telah mengintegrasikan konsep `illah kewujudan ini melalui gagasan pengharmonian agama dan falsafah.

Natijahnya, terbentuklah konsep ketuhanan menurut *Mashā'iyah* dengan dimensinya yang tersendiri. Antaranya termasuklah kedudukan Allah SWT sebagai

¹¹⁰ Ibn Rushd, *Tahāfut al-Tahāfut*, 365-366.

¹¹¹ Fayṣal Majhūl, *Naqd Ibn Rushd li Ilāhiyyāt Ibn Sīnā*, 154.

`illah kewujudan, kepemurahanNya sebagai *al-`illah al-tāmmah*, ketauhidanNya yang murni dan mutlak, pemaknaanNya sebagai Akal, *Āqil* dan *Ma`qūl* serta ilmuNya sebagai *ināyah* terhadap alam. Konsep `illah ini turut membentuk doktrin *Mashā'iyah* awalan berhubung kejadian alam melalui proses *ḥayd* (emanasi atau limpahan). Ibn Rushd kemudian mengaitkannya sebagai berpunca daripada percampuran falsafah Aristotle dengan falsafah Neo-Platonisme yang didakwa mengelirukan al-Fārābī dan Ibn Sīnā.

Mashā'iyah berusaha memurnikan tradisi metafizik Yunani agar selari dengan konsep *rubūbiyyah* Allah SWT dalam al-Qur`ān. Ironisnya, usaha pengharmonian agama dan falsafah tetap menanggung risiko dalam kadarnya yang tertentu. Hasil pemurnian itu masih kelihatan dibayangi penyerapan metafizik Aristotle yang mengimplikasikan serba percanggahan dengan hakikat ketuhanan Allah SWT. Antaranya, melibatkan isu ilmu dan iradat Allah SWT, kekadiman alam serta kebersebaban tadbirannya yang kontradik dengan konsep *al-Fā`il al-Mukhtār* (Pelaku yang berpilihan bebas dalam perbuatannya). Justifikasi ini kemudiannya mengundang respons kritis Ashā`irah, khususnya al-Ghazālī melalui karya *Tahāfut al-Falāsifah* beliau.

Rujukan

- `Abd al-Qādir, Muḥammad. *Al-`Ilm al-Ilāhī wa Atharuh fī al-Fikr wa al-Wāqī`*. Iskandariyyah: Dār al-Ma`rifah al-Jāmi`iyyah, 1986.
- `Abd al-Ḥamīd, `Irfān. *Al-Falsafah al-Islāmiyyah: Dirāsah wa Naqd*. Beirut: Mu`assasah al-Risālah, 1984.
- Abū Rayyān, Muḥammad `Alī. *Tārīkh al-Fikr al-Falsafī: al-Falsafah al-Yūnāniyyah – min Ṭālis ilā Aflātūn*, j. 1. Iskandariyyah: Dār al-Jāmi`at al-Miṣriyyah, 1968.
- Al-Ahwānī, Aḥmad Fu`ād. *Al-Falsafah al-Islāmiyyah*. t.tp.: Al-Hay`ah al-Miṣriyyah al-`Āmmah li al-Kutb, 1985.

- Al-Alūsī, Ḥusām al-Dīn. *Ḥiwār bayn al-Falāsifah wa al-Mutakallimīn*. Baghdad: Maṭba'ah al-Zahrā', 1967.
- Al-Bahī, Muḥammad. *Al-Jānib al-Ilāhī min al-Taḥkīm al-Islāmi*. `Abidīn: Maktabah Wahbah, t.t.
- Balkā, Ilyās. *Al-Wujūd bayn al-Sababiyyah wa al-Nizām: Dirāsah fī al-Asās al-Shār'i wa al-Falsafī li Istishrāf al-Mustaqbal*. Herndon: The International Institute of Islamic Thought, 2009.
- Bayṣār, Muḥammad. *Fī Falsafah Ibn Rushd: al-Wujūd wa al-Khulūd*. Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1973.
- Al-Dīnānī, Ghulām Ḥusayn al-Ibrāhīmī. *Al-Qawā'id al-Falsafīyyah al-`Ammah fī al-Falsafah al-Islāmiyyah*, j.1. Beirut: Dār al-Hādī, 2007.
- Fakhrī, Mājīd. *Tārīkh al-Falsafah al-Islāmiyyah mundh al-Qarn al-Thāmin ḥattā Yawminā Hadhā*. Beirut: Dār al-Mashriq, 2000.
- Al-Fakhūrī, Ḥanā & al-Jārr, Khalīl. *Tārīkh al-Falsafah al-`Arabiyyah*, j. 1. Beirut: Dār al-Jayl, 1993.
- Al-Fārābī, Abū Naṣr Muḥammad bin Muḥammad bin Tarkhān bin Awzalagh. *Kitāb al-Jam` bayn Ra'yay al-Ḥākimayn*. Beirut: Dār al-Mashriq, 1968.
- Al-Fārābī, Abū Naṣr Muḥammad bin Muḥammad bin Tarkhān bin Awzaligh. *Kitāb Ārā' Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah*. Beirut: Dār al-Mashriq, 1968.
- Al-Fārābī. *Fuṣūl Muntaza`ah*. Ed. Fawzī Mitrī Najjār. Beirut: Dā al-Mashriq, 1971.
- Al-Ghazālī, Muḥammad bin Muḥammad bin Muḥammad. *Maqāshid al-Falāsifah*. Ed. Aḥmad Farīd al-Mazīdī. Beirut: Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah, 2003.
- Al-Ghazālī. *Al-Maqṣad al-Asnā fī Sharḥ Ma`ānī Asmā' Allāh al-Ḥusnā*. Beirut: Dār al-Mashriq, 1971.
- Al-Ghazālī. *Al-Radd al-Jamīl li Ilāhiyyah `Īsā bi Sharīḥ al-Injīl*. Ed. Muḥammad `Abd Allāh al-Sharqāwī. Riyadh: Dār Umayyah, 1403H.
- Al-Ghunaymī, Najāḥ Maḥmūd. *Ma`ālim Tārīkh al-Fikr al-Falsafī*. Kaherah: Dār al-Manār, 1989.

- Harun Hadiwijono. *Sari Sejarah Filsafat Barat 1*. Yogyakarta: Penerbitan Kanisius, 1980.
- Al-Hilū, `Abduh. *Mu`jam al-Muṣṭalahāt al-Falsafiyah: Faransī-`Arabī*. Beirut: Maktabah Lubnān, 1994.
- Ibn Rushd, Abū al-Walīd Muḥammad bin Aḥmad bin Muḥammad bin Aḥmad. *Al-Kashf `an Manāhij al-Adillah fī `Aqā'id al-Millah*. Beirut: Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah, 2002.
- Ibn Rushd, Muḥammad bin Aḥmad bin Muḥammad bin Aḥmad. *Tahāfut al-Tahāfut*. Ed. Muḥammad `Ābid al-Jābirī. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-`Arabiyyah, 2008.
- Ibn Sīnā, Abū `Alī al-Ḥusayn bin `Abd Allāh. "Al-Risālah al-`Arshiyah fī Tawḥīdih Ta`ālā wa Ṣifātih". Dalam *Majmū` Rasā'il al-Shaykh al-Ra'īs*. Hyderabad: Maṭba`ah Jām`iyyah, 1353H.
- Ibn Sīnā, Abū `Alī al-Ḥusayn bin `Abd Allāh. *Al-Najāh: Mukhtaṣar al-Shifā'*. Miṣr: Maṭba`ah al-Sa`ādah, 1331H.
- Ibn Sīnā. *Al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*, j. 3. Kaherah: Dār al-Ma`ārif, t.t.
- Ibn Sīnā. *Al-Ta`līqāt*. Kaherah: al-Maktabah al-`Arabiyyah, 1973.
- Ibrāhīm, Ṣalāḥ `Abd al-`Alīm. *Aḍwā' `alā al-Falsafah al-Yūnāniyyah*. Kaherah: Dār al-Ṭibā`ah al-Muḥammadiyyah, t.t.
- Ibrāhīm, Ṣalāḥ `Abd al-`Alīm. *Fī al-`Aqīdah al-Islāmiyyah*. Kaherah: Dār al-Ṭibā`ah al-Muḥammadiyyah, 1991.
- Al-Irāqī, `Āṭif. *Tajdīd fī al-Madhāhib al-Falsafiyah wa al-Kalāmiyyah*. Kaherah: Dār al-Ma`ārif, 1976.
- Al-Jazīrī, Nūrān. *Qirā'ah fī `Ilm al-Kalām: al-Ghā'iyah `ind al-Ashā'irah*. t.tp.: Al-Ḥay'ah al-Miṣriyyah al-`Āmmah li al-Kitāb, 1992.
- Al-Jurjānī, `Alī bin Muḥammad bin `Alī. *Kitāb al-Ta`rīfāt*. Beirut: Dār al-Fikr, 1998.

- Al-Khuḍayrī, Zaynab Maḥmūd. *Āthār Ibn Rushd fī Falsafah al-`Uṣūr al-Wuṣṭā*. Beirut: Dār al-Tanwīr, 1985.
- Al-Kindī, Abū Yūsuf Ya`qūb bin Ishāq. *Rasā'il al-Kindī al-Falsafīyyah*. Kaherah: Dār al-Fikr al-`Arabī, 1978.
- Al-Kindī, Abū Yūsuf Ya`qūb bin Ishāq. "Kitāb al-Kindī ilā al-Mu`taṣim bi Allāh fī al-Falsafah al-`Ulā." Dalam *Rasā'il al-Kindī al-Falsafīyyah*. Kaherah: Dār al-Fikr al-`Arabī, t.t.
- Maḥmūd, `Abd al-Ḥalīm. *Mawqif al-Islām min al-Fann wa al-`Ilm wa al-Falsafah*. Kaherah: Dār al-Sha`b, 1979.
- Majhūl, Fayṣal. *Naqd Ibn Rushd li Ilāhiyyāt Ibn Sīnā*. Beirut: Dār al-Hādī, 2008.
- Mughniyah, Muḥammad Jawwād. *Falsafāt Islāmiyyah*, j. 2. t.tp.: Mu`assasah Dār al-Kitāb al-Islāmī, 2006.
- Al-Nashshār, Muṣṭafā. *Madkhal Jadīd ilā al-Falsafah*. Kaherah: Dār Qubā', 1998.
- Naṣr, Sayyid Ḥusayn. *Dirāsāt Islāmiyyah: Abḥāth Mutafarriqah fī al-Shar` wa al-Mujtama` wa al-`Ulūm al-Sharqiyyah wa al-Falsafah wa al-Taṣawwuf fī al-Itār al-Islāmī*. Beirut: al-Dār al-Muttaḥidah, 1975.
- Osman Bakar. "Tradisi Kerohanian sebagai Asas Kelahiran dan Kemajuan Sains dan Teknologi". Dalam *Sains, Teknologi, Kesenian & Agama: Perspektif Pelbagai Agama*. Ed. Osman Bakar & Azizah Hamzah. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 1996.
- Al-Qūṣī, Muḥammad `Abd al-Faḍīl. *Hawāmish `alā al-`Aqīdah al-Nizāmiyyah li Imām al-Ḥaramayn al-Juwaynī*. Al-`Ajūzah: Maktabah al-Īmān, 2006.
- Al-Rifā'ī, `Abd al-Jabbār. *Mabādi' al-Falsafah al-Islāmiyyah*, j. 1. Beirut: Dār al-Hādī, 2005.
- Ṣalībā, Jamīl. *Al-Mu`jam al-Falsafī*, j. 2. Qum: Manshūrāt Dhawī al-Qurbā, 1385H.
- Ṣalībā, Jamīl. *Tārīkh al-Falsafah al-`Arabiyyah*. Beirut: al-Sharikah al-`Ālamiyyah li al-Kitāb, 1995.

- Al-Shāfi'ī, Hasan & Madkūr, `Abd al-Ḥamīd. *Durūs fī al-Falsafah al-Islāmiyyah*. t.tp.: Dār al-Hanī, 2009.
- Al-Shāfi'ī, Ḥasan. *Al-Tayyār al-Mashā'ī fī al-Falsafah al-Islāmiyyah*. t.tp.: t.pt., t.t.
- Syed Muhammad Naquib al-Attas. *Prolegomena to The Metaphysics of Islam*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1995.
- Syed Muhammad Naquib al-Attas. *Tinjauan Ringkas Peri Ilmu dan Pandangan Alam*. Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia, 2007.
- Al-Ṭabātabā'ī, al-Sayyid Muḥammad Ḥusayn. *Bidāyah al-Hikmah*. Qum: Mu'assasah al-Nashr al-Islāmī, 1423H.
- Ṭayyib, Aḥmad. *Mabāḥith al-`Illah wa al-Ma`lūl min Kitāb al-Mawāqif li al-Ījī*. t.tp.: t.pt., t.t.
- Al-Yazjī, Kamāl. *Ma`ālim al-Fikr al-`Arabī*. Beirut: Dār al-`Ilm li al-Malāyīn, 1979.