

FILSAFAT ISLAM

Pengantar Awal Ke Alam Pikiran Filosof Muslim

MUHAMAD AFIF BAHAF, MA



FILSAFAT ISLAM

Pengantar Awal Ke Alam Pikiran Filosof Muslim

Penyusun:

MUHAMAD AFIF BAHAF, MA.

Desain Sampul:

MA-eye Press

Penerbit:

MA-eye Press

Perpustakaan Nasional : Katalog dalam terbitan (KDT)

Cetakan 1– Serang: **MA-eye** Press, 2008

ISBN 978-979-17243-3-3

MA-eye Press

Jl. Dewi Sartika E. 14 Komplek Ciceri Indah Serang - Banten 42118

E-mail: maeye-5@yahoo.co.id. Telp. (0254) 204328.

KATA PENGANTAR

Segala puji dan syukur hanya untuk Allah, Tuhan Yang Maha Esa, esa dalam zat-Nya, sifat-sifat-Nya, dan perbuatan-Nya, karena dengan rahmat-Nya-lah kita dianugerahi potensi akal untuk menalar tanda-tanda kekuasaan-Nya yang terdapat pada *microcosmos* dan *macrocosmos*, dan untuk menuntut dan mengembangkan ilmu pengetahuan. Shalawat serta salam semoga selalu tercurah kepada Muhammad saw., Rasul terakhir, pembawa risalah yang memberikan bimbingan dan teladan kepada umatnya untuk senantiasa menuntut ilmu dari sejak buaian hingga ke laing kubur.

Penulisan buku ini dimaksudkan untuk melengkapi sumber bacaan dan refrensi yang dibutuhkan mahasiswa pada mata kuliah Filsafat Islam, dan sekaligus juga sebagai buku bahan ajar Penulis dalam mata kuliah Filsafat Islam di bebarapa Perguruan Tinggi Islam.

Selanjutnya, pada kesempatan ini Penulis sampaikan terima kasih kepada semua pihak yang telah membantu dan mendorong hingga selesai dan terwujudnya buku ini, khususnya kepada kedua orang tua dan istri tercinta, atas curahan kasih sayang dan pengorbanan mereka yang tulus, juga kepada Rektor IAIN “SMH” Banten dan Rektor IAIB Serang, atas bimbingan keduanya kepada penulis dari semenjak menuntut ilmu hingga saat ini, semoga Allah SWT memberikan balasan yang setimpal atas jasa-jasa mereka semua. Amin. Dan kepada semua pihak yang telah membantu selama proses persiapan dan penyelesaian penyusunan buku ini yang tidak dapat disebutkan satu persatu karena keterbatasan ruang, Penulis hanya dapat bermohon kepada Allah SWT kiranya dapat membalas semua pihak yang telah membantu selama proses penyusunan buku ini, dengan balasan yang berlipat ganda, dan selalu mencurakan rahmat-Nya kepada mereka semua..

Akhirnya Penulis berharap buku ini bermanfaat bagi penulis khususnya dan masyarakat pada umumnya, serta dapat menambah perbendaharaan buku khazanah disiplin ilmu-ilmu keislaman, khususnya Filsafat Islam. Kemudian dengan penuh kerendahan hati, penulis mengharapakan kritik dan saran konstruktif dari pembaca yang budiman guna perbaikan buku ini, mengingat waktu penulisannya yang sangat singkat lebih kurang dua minggu atau tepatnya lima belas hari, sehingga masih perlu banyak perbaikan dan penambahan.

Serang, Pebruari 2008
Penulis,

Muhamad Afif Bahaf, MA.

ISI BUKU

PENGANTAR—i

ISI BUKU—ii

- 1. PENGERTIAN FILSAFAT ISLAM— 1**
- 2. PERTALIAN FILSAFAT ISLAM DAN FILSAFAT YUNANI— 17**
- 3. KARAKTERISTIK DAN ORIENTASI FILSAFAT ISLAM— 25**
- 4. FILOSOOF-FILOSOOF MUSLIM PADA ZAMAN KEEMASAN ISLAM— 31**

- **Filosof Muslim di Bagian Timur Dunia Islam— 31**
 - Al-Kindi— 31
 - *Biografi Singkat*— 30
 - *Karya-karyanya*— 33
 - *Filsafatnya*— 34
 - Al-Razi— 41
 - *Biografi Singkat*— 41
 - *Karya-karyanya*— 42
 - *Filsafatnya*— 42
 - Ikhwan al-Shafa— 47
 - *Sejarah Singkat*— 47
 - *Karya-karyanya*— 49
 - *Filsafatnya*— 50
 - Al-Farabi— 60
 - *Biografi Singkat*— 60
 - *Karya-karyanya*— 61
 - *Filsafatnya*— 62
 - Ibnu Miskawaih— 71
 - *Biografi Singkat*— 71
 - *Karya-karyanya*— 72
 - *Filsafatnya*— 73
- Ibnu Sina— 78
 - *Biografi Singkat*— 78
 - *Karya-karyanya*— 79
 - *Filsafatnya*— 80
- Al-Ghazali— 86
 - *Biografi Singkat*— 86
 - *Karya-karyanya*— 89
 - *Filsafatnya*— 89
- **Filosof Muslim di Bagian Barat Dunia Islam— 96**
 - Ibnu Bajjah— 96
 - *Biografi Singkat*— 96
 - *Karya-karyanya*— 98
 - *Filsafatnya*— 98
 - Ibnu Thufail— 102
 - *Biografi Singkat*— 102
 - *Karya-karyanya*— 103
 - *Filsafatnya*— 103
 - Ibnu Rusyd— 108
 - *Biografi Singkat*— 109
 - *Karya-karyanya*— 111
 - *Filsafatnya*— 112

5. FILOSOF-FILOSOF MUSLIM PADA ZAMAN KEMUNDURAN ISLAM— 123

- Nashiruddin al-Thusi— **123**
 - *Biografi Singkat*— **123**
 - *Karya-karyanya*— **123**
 - *Filsafatnya*— **125**
 - Suhrawardi al-Maqtul— **133**
 - *Biografi Singkat*— **133**
 - *Karya-karyanya*— **133**
 - *Filsafatnya*— **134**
 - Mulla Shadra— **136**
 - *Biografi Singkat*— **137**
 - *Karya-karyanya*— **137**
 - *Filsafatnya*— **139**

6. FILOSOF-FILOSOF MUSLIM PADA ZAMAN MODERN— 147

- Muhammad Abduh— **147**
 - *Biografi Singkat*— **147**
 - *Karya-karyanya*— **150**
 - *Filsafatnya*— **150**
 - Ahmad Khan— **159**
 - *Biografi Singkat*— **159**
 - *Karya-karyanya*— **160**
 - *Filsafatnya*— **160**
 - Muhammad Iqbal— **164**
 - *Biografi Singkat*— **164**
 - *Karya-karyanya*— **165**
 - *Filsafatnya*— **166**

DAFTAR PUSTAKA— 175

I

PENGERTIAN FILSAFAT ISLAM

Sebelum membahas pengertian filsafat Islam, sebaiknya kita bicarakan terlebih dahulu definisi filsafat secara umum. Tidaklah mudah merumuskan pengertian suatu kata, sekalipun diucapkannya mudah, lebih-lebih filsafat yang dalam setiap kajiannya, termasuk terhadap dirinya, harus rasional atau berdasarkan penalaran akal. Kalaulah kita sepakat bahwa tiap-tiap kepala orang berbeda isi (pikiran)nya, maka dapat dibayangkan berapa rumusan pengertian filsafat yang ada. Tentang hal ini, Sutan Takdir Alisjahbana menginsafinya saat mengawali pembahasan filsafat dalam bukunya “Pembimbing Ke Filsafat”, dengan mengatakan, telah sepantasnya uraian ini kita mulai dengan menerangkan apakah yang dinamakan filsafat itu. Tetapi dengan demikian kita tiba di tengah-tengah pertikaian, sebab batasan-batasan yang diberikan orang tentang pengertian filsafat berbeda-beda, malahan boleh kita katakan, bahwa hampir tiap-tiap filosof mempunyai batasan sendiri-sendiri¹. Dilatarbelakangi oleh hal ini, Mohammad Hatta menganjurkan kepada peminat pemula filsafat agar jangan membahas secara panjang lebar pengertian filsafat, karena akan menimbulkan rasa bingung yang mengakibatkan hilangnya jalan terang menelusuri filsafat².

Walaupun ada kekhawatiran seperti ini, tidak ada salahnya bila kita bahasa secara sepintas pengertian filsafat, tanpa mendalami dan memperluas pembicaraannya, dengan harapan dapat dikenali intisari filsafat untuk dijadikan pegangan awal dan titik tolak serta sebagai setitik cahaya dalam menelusuri filsafat yang jalannya berliku-liku itu.

Kata filsafat dalam bahasa Indonesia terambil dari kata Arab “*falsafah*”³, dan kata falsafah juga diadopsi dari kata “*philosophia*” dalam

¹ S. Takdir Alisjahbana, *Pembimbing Ke Filsafat*, cet. 5, Dian Rakyat, 1981, h. 1.

² Mohammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani*, cet. 3, UI Press: Jakarta, 1986, h. 3.

³ Harun Nasution mempertanyakan kata filsafat berasal dari kata Arab, karena bila dari bahasa Arab kata itu bukan filsafat tapi falsafah, dan bukan juga dari kata Barat *philosophy*, apakah kata filsafat ini gabungan dari kata Barat dengan kata Arab, fil dari kata Barat dan safat dari kata Arab. (Harun Nasution, *Falsafah Agama* (selanjutnya disebut Falsafah Agama), cet. 8, Bulan Bintang: Jakarta, 1991, h. 3). Sedangkan istilah Arab sendiri yang memiliki kedekatan

bahasa Yunani yang terdiri dari dua suku kata, *philo* yang berarti cinta, cinta dalam arti seluas-luasnya, dan *sophia* yang berarti kebijaksanaan. Dari sini dapat disimpulkan filsafat itu secara etimolog keinginan untuk menjadi bijaksana atau pandai⁴.

Dari makna etimologinya ini, filsafat dapat dipahami dalam sejumlah pengertian seperti berikut:

1. Pengetahuan tentang hikmah,
2. Pengetahuan tentang prinsip atau dasar-dasar
3. mencari kebenaran
4. membahas dasar-dasar dari apa yang dibahas,
5. dan lain-lain.

Jadi, menurut Harun Nasution, filsafat secara terminologi dapat diartikan berfikir menurut tata (logika) dengan bebas (tidak terikat pada tradisi, dogma, dan agama) dan dengan sedalam-dalamnya sehingga sampai ke dasar-dasar persoalan⁵.

Sejalan dengan pendapat Harun Nasution di atas, N. Drijarkara, S.J, menjelaskan, filsafat adalah pikiran manusia yang radikal, artinya, yang dengan mengesampingkan pendirian-pendirian dan pendapat-pendapat “yang diterima saja” mencoba memperlihatkan pandangan yang merupakan akar dari lain-lain pandangan dan sikap yang peraktis⁶. Sedangkan menurut Hasbullah Bakry, filsafat ialah ilmu yang menyelidiki segala sesuatu dengan mendalam mengenai ketuhanan, alam semesta, dan manusia sehingga menghasilkan pengetahuan

makna dengan falsafah adalah *hikmah* atau pengetahuan, yang makna asalnya “tali kendali (untuk kuda guna mengekang keliarannya)”. Dari makna dasar inilah kemudian disebut hikmah atau kebijaksanaan karena ia dapat mencegah manusia berbuat perbuatan yang hina. Namun, tidaklah persis sama di antara keduanya, karena hikmah di dalam al-Qur’an dikaitkan dengan Allah SWT, sedangkan filsafat tidak ada sangkut pautnya dengan Tuhan, karena murni hasil akal. (Prof. Dr. H.M. Rasjidi dan Drs. H. Harifudin Cawidu, *Islam Untuk Disiplin Ilmu Filsafat: Buku Daras Pendidikan Agama Islam pada Perguruan Tinggi Umum*, cet. 1, Bulan Bintang: Jakarta, 1988, h. 84-85.

⁴ Prof. Ir. Podjawijatna, *Pembimbing Ke Arah Alam Filsafat*, cet. 8, Rineka Cipta: Jakarta, 1990, h. 1-2.

⁵ Harun Nasution, *Falsafah Agama*, h. 3.

⁶Prof. Dr. N. Drijarkara S.J, *Percikan Filsafat*, cet. 5, PT. Pembangunan Jakarta: Jakarta, 1989, h. 5.

tentang bagaimana hakikatnya sejauh yang dapat dicapai oleh akal manusia dan bagaimana sikap manusia itu seharusnya setelah mencapai pengetahuan itu⁷.

Berdasarkan definisi-definisi di atas, dapat disimpulkan filsafat adalah berfikir secara sistematis, mendalam dan radikal tentang segala maujud, Tuhan, Alam semesta, dan manusia, untuk mengetahui hakikat yang paling hakiki dari semua maujud tersebut, tanpa terikat oleh apapun kecuali oleh aturan berfikir atau logika, yang didorong oleh kecintaan dan keinginan untuk mencapai hakikat kebenaran..

Kalau pengertian filsafat saja sudah menimbulkan beragam pendapat, tentu akan lebih tajam perbedaan yang terjadi pada saat mendefinisikan filsafat Islam. Perbedaan ini setidaknya dapat dikelompokkan kepada dua kelompok, yaitu, kelompok pertama menyebutnya dengan Filsafat Arab, dan kelompok kedua menyebutnya Filsafat Islam. Sarjana yang tergolong ke dalam kelompok pertama di antaranya adalah Nellinou. Dengan mendasarkan pada bahasa yang digunakan oleh para filosof dalam menuangkan pemikiran filsafatnya, ia menamakan ilmu itu Filsafat Arab. Selain itu, menurutnya, menamakannya Filsafat Islam berarti telah menyingkirkan orang-orang Nasrani, Yahudi, Shabiah dan pemeluk agama yang lain, padahal andil mereka ini tidak kecil. Dan yang mendukung nama Filsafat Islam antara lain Courban. Menurutnya, pemberian nama Filsafat Arab merupakan pandangan yang sempit dan keliru, karena banyak pemikir yang tidak menuliskan pikirannya dalam bahasa Arab, seperti Nashir Khasru, Afdhal Kasyani dan para ahli pikir Persia (Islam) lainnya pada abad ke-11 hingga abad ke-13. Karena itu istilah yang paling tepat dan benar adalah Filsafat Dalam Islam, atau Filsafat Islam, atau Filsafat di negeri-negeri Islam.⁸ Dari beragam argumen yang dikemukakan oleh masing-masing kelompok untuk mendukung pendapatnya, dapat dirangkumkan alasan mereka itu ke dalam tiga isu utama. Kelompok pertama di dasarkan pada isu-isu sebagai berikut:

1. Predikat “Arab” diberikan kepada ilmu ini karena bahasa yang dipergunakan dalam pengungkapannya adalah bahasa Arab. Maurice de

⁷ Dr. Ahmad Tafsir, *Filsafat Umum Akal Dan Hati Sejak Thales Sampai James*, cet. 4, PT. Remaja Rosdakarya: Bandung, 1994, h. 9, dan lihat juga H. Endang Saifuddin Anshari, M.A, *Ilmu, Filsafat Dan Agama*, cet. 7, PT. Bina Ilmu: Surabaya, 1987, h, 85.

⁸ Dr. Ahmad Fuad Al-Ahwani, *Filsafat Islam* (selanjutnya disebut Filsafat Islam), cet. 5, Pustaka Firdaus: Jakarta, 1993, h. 7-9.

Wulf sebagai pendukung pendapat ini menyatakan, istilah Islam tidak tepat menjadi ciri ilmu ini, karena hal itu berarti mengharuskan orang menelaah buku-buku selain berbahasa Arab, misalnya Urdu, Persia, sedangkan karya yang diteliti itu adalah bertuliskan Arab, tanpa memperhatikan agama penulisnya.

2. Dengan memberi cap Islam pada ilmu ini, berarti diharuskan menghilangkan sejumlah tokoh pemikir dan penterjemah yang bukan beragama Islam dan tidak sedikit jasanya dalam membangun kembangkan ilmu ini, tetapi masih dalam rumpun bangsa Arab, seperti beragama Majusi, Nasrani, Yahudi, dan Shabiah.
3. Sejarah Arab lebih tua dari sejarah Islam. Islam lahir di kalangan bangsa Arab, disebarluaskan oleh bangsa Arab, maka seluruh kebudayaan yang berada di bawah pengaruh sejarah bangsa ini haruslah diberi predikat “Arab” termasuk filsafatnya.

Sedangkan kelompok kedua didasarkan pada isu-isu sebagai berikut:

1. Para filosof yang tercatat memberikan sumbangan pengetahuannya kepada perkembangan ilmu ini sendiri menamakannya dengan filsafat Islam. filosof tersebut antara lain Al-Kindi, Al-Farabi, dan Ibn Rusyd.
2. Bahwa Islam bukan sekedar nama agama, tetapi juga mengandung unsur kebudayaan dan peradaban. Sejak lahirnya Islam telah merupakan kekuatan politik yang telah berhasil mempersatukan berbagai suku bangsa menjadi satu umat dalam kekhilafahan Islam. Dengan memberi predikatt Arab berarti harus dikeluarkan para filosof yang bukan bangsa Arab, padahal jumlah mereka lebih banyak, antara lain Ibn Sina, Al-Ghazali dan Ibn Khaldun.
3. Filsafat Islam tidak mungkin terbina tanpa Dawlah Islamiyah, dan persoalan yang dibahas juga persoalan agama Islam, maka adalah tepat menamakannya Filsafat Islam.⁹

Berdasarkan pada alasan-alasan yang dikemukakan di atas, maka penamaan Filsafat Arab itu kurang tepat, yang tepat adalah Filsafat Islam, karena zaman yang menaungi tumbuh dan kembangnya filsafat itu pada masa kejayaan Islam, baik sebagai agama ataupun sebagai kebudayaan dan

⁹ Dr. Hasyimsyah Nasution, M.A, *Filsafat Islam* (selanjutnya disebut Filsafat Islam), cet. 1, Gaya Media Pratama: Jakarta, 1999, h. 3-4.

peradaban¹⁰, yang wilayahnya meluas hingga keluar semenanjung Arab, terlepas dari pengemban dan pengembang pertama Islam adalah bangsa Arab. Selain itu, para filosof yang mengembangkan filsafat kebanyakan bukan orang Arab, dan yang terpenting bahwa bukan kepercayaan dan kebudayaan Arablah melainkan ajaran Islam yang miendorong orang berbondong-bondong mempelajari, mendalami dan mengkaji serta mengembangkan ilmu dan filsafat, yang dimaksudkan untuk kepentingan dan kebutuhan Islam dalam menghadapi serangan-serangan lawan yang berusaha menyerang keyakinan Islam, atau untuk memperkokoh dasar-dasar akidah Islam, atau untuk mengungkap dasar-dasar filsafatnya, atau untuk menumbuhkan dan membentuk pemikiran keagamaan secara teologis. Kesimpulan seperti ini sejalan dengan pandangan beberapa sarjana berikut ini:¹¹

Tarashan mengatakan, “Penamaan Filsafat Arab sama sekali tidak sesuai. Pertama, karena mereka yang menekuni bidang ilmu tersebut tidak semuanya orang Arab, bahkan sebagian besar orang Persia atau orang-orang dari negeri lain seperti Mesir, negeri-negeri Asia Tengah, Andalusia, India, dan lain-lain. Pemikiran filsafat tersebut tidak hanya dituangkan dalam bahasa Arab, tapi juga dalam bahasa-bahasa lain, seperti bahasa Persia dan sebagainya. Suatu hal yang lebih penting lagi ialah, kenyataannya bahwa filsafat tersebut tumbuh dari kebutuhan Islam pada argumentasi dalam diskusi keagamaan untuk mempertahankan prinsip-prinsip ajarannya. Pada dasarnya filsafat tersebut menekankan perhatian terhadap kepentingan memperkokoh sendi-sendi akidah Islam, atau untuk mengungkap dasar-dasar filsafatnya, atau untuk menumbuhkan dan membentuk pemikiran keagamaan secara teologis. Filsafat tersebut tidak dapat dipandang sebagai *criticism* atau *opportunism* yang mengeksploitasi keyakinan agama, karena ia tetap berkisar di sekitar pemikiran keagamaan. Adapun orang-orang Nasrani dan Yahudi yang telah menulis buku-

¹⁰ Ahmad Hanafi menjelaskan bahwa pemikiran-pemikiran filsafat pada kaum Muslimin, lebih tepat disebut “Filsafat Islam”, mengingat bahwa Islam bukan saja sekedar agama, tetapi juga kebudayaan. Pemikiran filsafat sudah barang tentu terpengaruh oleh kebudayaan Islam tersebut, meskipun pemikiran tersebut adalah Islam, baik tentang problema-problemanya, motif pembinaannya maupun tujuannya, karena Islam telah memandu dan menampung aneka kebudayaan serta pemikiran dalam satu kesatuan. (Ahmad Hahafi, M.A., *Pengantar Filsafat Islam* (selanjutnya disebut *Pengantar Filsafat Islam*), cet. 5, Bulan Bintang: Jakarta, 1991, h. 11)

¹¹ Ahmad Fuad Al-Ahwani, *Filsafat Islam*, h. 10-12.

buku filsafat *criticism* atau pemikiran-pemikiran lain yang terpengaruh oleh Islam, mereka itu patut dimasukkan ke dalam filsafat Islam secara umum.”

Ibrahim Madkour mengatakan, “penamaan filsafat Arab tidak berarti pemikiran itu hasil karya suatu ras atau suatu bangsa. Saya lebih suka menyebutnya Filsafat Islam, karena Islam bukan hanya akidah atau keyakinan semata-mata, melainkan juga peradaban, dan setiap peradaban mencakup segi-segi keutamaan moral, material, pemikiran, dan perasaan. Jadi, Filsafat Islam ialah segala studi filsafat yang ditulis di dalam dunia Islam, baik penulisnya orang Muslimin, Nasrani, ataupun Yahudi. Saya tidak perlu menyebut kaum Nestorian, Jakobian, dan Sabeian (pemeluk Shabiah) sebagai kaum yang merintis studi filsafat. Sebab, sebagaimana anda ketahui Ibnu Maimun (orang Yahudi) adalah penerus karya-karya Al-Farabi dan Ibnu Rusyd.”

Ahmad Fuad al-Ahwani mengatakan, “Orang-orang yang mengatakan itu filsafat Arab beralasan karena pemikiran tersebut ditulis dalam bahasa Arab. Dan karena pemikiran filsafat itu pertama kali diterjemahkan ke dalam bahasa Arab, kemudian disusun oleh para filosof dan ditambahkan keterangan-keterangan yang dituangkan dalam bahasa Arab. Akan tetapi harus diingat, penerjemahan filsafat Yunani ke dalam bahasa Arab tidak cukup dijadikan alasan untuk menamakannya Filsafat Arab. Sebab berbagai tokoh filsafat pada masa itu bukanlah orang-orang Arab, melainkan orang Turki, seperti al-Farabi dan orang Persia seperti Ibnu Sina, misalnya. Bahkan beberapa filosof menuliskan karya pemikiran mereka dalam bahasa Persia. Dengan demikian karya pemikiran mereka turut membentuk sebagian dari filsafat yang dinamakan Filsafat Islam, karena di dalamnya terdapat unsur baru yang telah mempengaruhi filsafat Yunani, filsafat Iskandariyah dan pandangan filsafat lainnya. Itulah filsafat yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab. Para filosof pada masa itu berpegang pada pandangan Islam sebagai pedoman dalam usaha mereka mencari persesuaian antara Islam, unsur baru dan pandangan-pandangan filsafat yang lain. Oleh karena itu pemikiran filsafat tersebut kita namakan saja Filsafat Islam dan di dalam istilah tersebut tidak mengandung kekisruhan sebagaimana yang dikatakan oleh sementara orang.”

Tiba saatnya bicara mengenai pengertian Filsafat Islam, banyak pendapat terkait dengan pengertian Filsafat Islam yang dirumuskan oleh para sarjana, di antaranya, Muhammad 'Athif al-'Iraqi, seperti yang dikutip oleh

Hasyimiyah Nasution, mendefinisikan Filsafat Islam adalah hasil pemikiran filsuf tentang ketuhanan, kenabian, kemanusiaan dan alam yang disinari ajaran Islam dalam suatu aturan pemikiran yang logis dan sistematis.¹² Pengertian ini, paralel dengan pengertian yang dibuat oleh Ahmad Fuad al-Ahwani yang menjelaskan bahwa Filsafat Islam adalah pembahasan meliputi berbagai soal alam semesta dan bermacam masalah manusia atas dasar ajaran-ajaran keagamaan yang turun bersama lahirnya agama Islam.¹³ Sedangkan Endang Saifudin Anshari, mendefinisikan Filsafat Islam sebagai usaha dan sikap falsafiah Muslim yang setia kepada Islam (yang committed kepada Islam).

Berdasarkan definisi-definisi tersebut, dapat disimpulkan bahwa filsafat Islam adalah penjelasan-penjelasan filosofis tentang Tuhan, manusia dan alam serta semua hal yang terpikirkan untuk mencapai dasar dan akarnya yang terinspirasi oleh dan berorientasi kepada Islam. Sehingga tidak dapat dikategorikan ke dalam filsafat Islam bila sebuah pemikiran filosofis tidak mengacu kepada Islam apalagi bertentangan dengan Islam, sekalipun berasal dari seorang Muslim apalagi hanya berasal dari seorang Arab. Karena, seperti yang dijelaskan oleh Endang Saifuddin Anshari¹⁴:

Pertama, Filsafat Arab belum tentu Filsafat Muslim, karena orang Arab itu ada yang Muslim ada yang bukan Muslim, di samping ada Arab pra-Islam (pra-al-Qur'an) ada Arab post Islam (post-al-Qur'an);

Kedua, Filsafat Muslim belum tentu Filsafat Islam, karena ada kalanya filosof Muslim berorientasi ke filsafat Yunani di dalam beberapa hal tertentu;

Ketiga, Filsafat Islam adalah Filsafat Qur'aniyah, yaitu filsafat yang berorientasi kepada al-Qur'an, mencari jawaban mengenai masalah-masalah asasi filsafat kepada wahyu.

Keempat, oleh karena itu Filsafat Muslim belum tentu dapat di anggap Filsafat Islam, antara lain disebabkan karena para filosof Muslim (seperti Al-Kindi, Al-Farabi, Ibn Sina, Ibnu Rusyd dan lain-lainnya) di dalam memecahkan pelbagai problema filosofis (atau dalam merumuskan filsafat) mereka, seringkali banyak ber-refrensi dan berorientasi pada filsafat Yunani antara lain Neo-Platonisme.

¹² Dr. Hasyimsyah Nasution, M.A, *Filsafat Islam*, h. 2.

¹³ Ahmad Fuad Al-Ahwani, *Filsafat Islam*, h. 5.

¹⁴ H. Endang Saifuddin Anshari, M.A, *Wawasan Islam Pokok-pokok Pikiran Tentang Islam dan Umatnya* (selanjutnya disebut *Wawasan Islam*), cet. 4, PT. RajaGrafindo Persada: Jakarta, 1993, h. 121.

Sama seperti pada pembahasan penamaan filsafat dengan Filsafat Arab atau Filsafat Islam yang diwarnai silang pendapat di antara sarjana, tentang cakupan Filsafat Islam pun terjadi silang pendapat. Karena dalam perjalanannya, filsafat bukan hanya dimaksudkan kepada kajian filsafat itu sendiri, melainkan semuan bidang kajian pemikiran keislaman yang cakupannya diperluas kepada segala aspek ilmu-ilmu yang terdapat dalam khasanah pemikiran keislaman, yang meliputi bukan saja yang diperbincangkan oleh para filsuf dalam wilayah kekuasaan Islam tentang hal yang disebut di atas, tetapi luas mencakup Ilmu Kalam, Ushul Fiqh dan Tasawuf. Seperti yang dikemukakan oleh Athif al-'Iraqi, Filsafat Islam secara umum ialah meliputi di dalamnya Ilmu Kalam, Ushul Fiqh, Ilmu Tassawuf dan ilmu pengetahuan lainnya yang diciptakan oleh ahli pikir Islam. Sedangkan secara khusus mengandung pengertian, pokok-pokok atau dasar-dasar pemikiran yang dikemukakan oleh para filsuf Islam.¹⁵

Pada masa awal pertumbuhannya, filsafat dianggap sebagai kata umum untuk seluruh ilmu hakiki, yang dibagi dua kelompok umum: Ilmu teoritis dan praktis. Ilmu-ilmu teoritis meliputi Ilmu-ilmu Alam, Matematika dan Teologi. Ilmu-ilmu Alam meliputi Kosmogoni, Minerologi, Botani dan Zoologi; Matematika meliputi Aritmatika, Geometri, Astronomi dan Musik. Teologi dibagi dua kelompok: Metafisika atau perbincangan umum dan Ilmu Ketuhanan. Ilmu-ilmu praktis bercabang tiga: Moralitas atau Akhlak; Ekonomi Domestik dan Politik.¹⁶

Ada perbedaan pendapat di kalangan sarjana mengenai cakupan Filsafat Islam, terutama masalah sebutan Ilmu Kalam yang disamakan dengan Filsafat Islam. Salah seorang sarjana yang berpendapat Ilmu Kalam tidak dapat disebut Filsafat Islam adalah Ahmad Fuad al-Ahwani. Pendapatnya ini di dasarkan pada alasan-alasan:¹⁷

Pertama, Dasar-dasar Ilmu Kalam jelas bersifat keagamaan, jadi merupakan ilmu keagamaan. Pada zaman itu di Eropa terdapat ilmu serupa dengan Ilmu Kalam, yaitu yang kita kenal dengan Ilmu Lahut atau Theologi dalam agama

¹⁵ Dr. Hasyimsyah Nasution, M.A, *Filsafat Islam* , h. 2.

¹⁶ Muhammad Taqi Misbah Yazdi, *Philosophical Instructions: An Introduction to Contemporary Islamic Philosophy*, diterjemahkan oleh Musa Kazhim dan Saleh Bagir dengan judul Buku Daras Filsafat Islam, cet. 1, Mizan: Bandung, 2003, h. 6.

¹⁷ Ahmad Fuad Al-Ahwani, *Filsafat Islam*, h. 13-16.

Nasrani. Tentu banyak terdapat perbedaan antara Ilmu Kalam dalam agama Islam dengan Ilmu Lahut dalam agama Nasrani. Kami tidak bermaksud hendak mendalami persoalan itu karena tidak pada tempatnya untuk dibicarakan dalam buku ini. Namun tak ada perselisihan pendapat, bahwa filsafat adalah suatu bentuk studi dan sama sekali berbeda dengan Ilmu lahut atau Ilmu Kalam, baik metodenya maupun problematikanya. Metode filsafat adalah pembuktian melalui dalil-dalil aqli (rasional) sebagaimana yang dilakukan oleh para ahli fikir Islam dan Yunani pada zaman dahulu. Sedangkan metode Ilmu Kalam adalah diskusi keagamaan. Problema yang menjadi objek pemikiran filsafat ialah alam semesta dan manusia, termasuk mengenai prinsip eksistensi dan sebab-musababnya. Tidak ada salahnya bagi seorang filosof jika pikirannya berujung pada titik yang menetapkan adanya sebab pertama yang mendahului adanya alam wujud ini, yaitu Tuhan, atau Penggerak Pertama alam semesta, sebagaimana yang disebut Aristoteles dengan "Penggerak Yang Tak Bergerak". Ada pula sementara filosof materialis yang pemikirannya berujung pada titik mengingkari eksistensi Tuhan dan mengatakan bahwa materi (benda) eksistensinya mendahului yang lain dan ditentukan oleh zatnya sendiri.

Lain halnya dengan problema yang menjadi objek Ilmu Kalam, atas dasar pengakuan eksistensi Tuhan beserta sifat-sifat-Nya dan hubungan-Nya dengan alam semesta serta manusia yang hidup di muka bumi sesuai dengan ketentuan hukum Ilahi yang ditetapkan bagi hamba-hamba-Nya, sebagaimana yang termaktub di dalam Kitab-kitab Suci-Nya. Oleh karena itu para ahli Ilmu Kalam dari kaum Muslimin menetapkan aqidah Islam-sebagaimana yang telah diajarkan oleh wahyu Ilahi dan termaktub di dalam al-Qur'anul Karim-sebagai kebenaran yang pasti dan tidak diragukan lagi. Misalnya: akidah tentang eksistensi Tuhan, ke-Esa-an-Nya (*wahdaniyyatuhu*), keadilan-Nya, kebangkitan kembali pada hari kiamat dan lain sebagainya. Mereka berusaha keras memperkuat kebenaran akidah tersebut dengan menyusun argumentasi rasional (hujjah aqliyah) secara metodik dan sistematis. Jauh sekali antara orang yang memasuki bidang pemikiran tanpa memiliki pandangan dan pendirian sebelumnya, dengan orang yang memasuki bidang itu dengan pemikiran yang sudah terikat oleh akidah keyakinan sebelumnya, sehingga ia tidak dapat menyimpang, sekalipun ia bisa menafsirkan akidahnya dengan penafsirannya sendiri.

Kedua, Filsafat adalah istilah Yunani yang masuk ke dalam bahasa Arab, dan diucapkan sebagaimana aslinya. Al Farabi mengatakan: "Nama filsafat berasal dari bahasa Yunani, masuk ke dalam bahasa Arab. Orang-orang Yunani mengucapkannya *filasufia* yang berarti mengutamakan hikmah. Kata tersebut dalam bahasa mereka berasal dari dua kata: *fila* dan *sufia*. *Fila* berarti mengutamakan dan *sufia* berarti hikmah kata filosof diambil dari kata asal filsafat dan dalam bahasa Yunani disebut *filosofus*. Perubahan suara pengucapan dari akar kata seperti itu banyak terjadi di dalam bahasa Yunani. Kata *filosofus* bermakna orang yang mengutamakan hikmah.

Kita tidak perlu mencari pembuktian lain mengenai adanya unsur asing di dalam filsafat Islam, karena kata filsafat itu sendiri sudah cukup jelas menunjukkan adanya unsur asing yang diambil dari kalangan orang Yunani. Sedangkan sebutan Ilmu Kalam itu sendiri menunjukkan tidak adanya unsur asing dan Ilmu Kalam itu memang sepenuhnya asli sebagai ilmu agama Islam. Pada umumnya orang membenarkan bahwa Ilmu Kalam tumbuh dari diskusi mengenai persoalan Qur'an sebagai *Kalamullah* (Firman Allah), apakah al-Qur'an itu qadim (azali) atukah *makhluk* (ciptaan Allah). Dalam kurun waktu yang cukup panjang, yakni pada masa awal pertumbuhan daulat Abbasiyyah, persoalan tersebut menjadi buah pemikiran di kalangan kaum Muslimin. Mengenai persoalan ini para pemikir Islam dari kaum Mu'tazilah, kaum Hanbal dan Kaum Asy'ariyah saling berbeda pendapat. Pembahasan Kalamullah itu tetap dalam lingkarannya sebagai salah satu sifat Allah Swt., jadi bukan filsafat, melainkan sebagai ilmu Lahut atau Theologi menurut istilah Nasrani dan sebagai Ilmu Kalam menurut istilah Islam.

Ketiga, Pada masa permulaan munculnya ilmu filsafat di dalam Islam, yaitu pada akhir abad ke-2 dan awal abad ke-3 Hijriyah, terdapat para ahli fikir Islam yang terkenal dengan sebutan filosof. Dalam buku-buku sejarah dan berbagai buku lainnya tentang riwayat kaum 'arif cendekiawan, mereka itu disebut para filosof. Seperti al-Kindi misalnya, yang terkenal dengan sebagai seorang filosof Arab. Pada masa itu di kalangan kaum Muslimin terdapat para ahli Ilmu Kalam yang sangat tenar namanya dalam sejarah, seperti An-Naddzam, Abul Huzaili Al-Allaf, Al-Jiba'i dan lain-lain. Tetapi tak seorangpun di antara mereka yang disebut sebagai filosof. Lebih-lebih lagi pada masa itu terjadi perselisihan dan pertengkaran antara kaum filosof dan para ahli Ilmu Kalam. Kaum filosof

mengecam dan tidak dapat membenarkan pendapat para ahli kalam yang dituduh lemah dan berfikir tanpa arah yang benar. Mengenai persoalan itu mereka menulis berbagai risalah dan buku. Keadaan seperti itu berlangsung terus selama abad-abad ke-3, ke-4, dan ke-5 bahkan hingga abad ke-6 Hijriyah, akhirnya muncullah al-Ghazali. Pada mulanya ia termasuk ahli fikir kaum Asy'ariyah, yaitu para ahli Ilmu Kalam. Ia menulis sebuah buku sangat terkenal *Tahafut al-Falasifah*. Sezaman dengan al-Ghazali muncul pula seorang filosof kenamaan, Ibn Rusyd, yang membela kebenaran filsafat dan kaum filosof terhadap tuduhan al-Ghazali. Dia menulis sebuah buku yang tidak kalah tenarnya, *Tahafut at-Tahafut*. Adanya sekelompok kaum filosof seperti al-Kindi, al-Farabi, Ibnu Sina, Ibnu Thufail dan Ibn Rusyd yang berselisih dengan kelompok lain dari kalangan para ahli Ilmu Kalam seperti an-Naddzam, al-Allaf, dan al-Asy'ari; tanpa diragukan lagi menunjukkan, bahwa filsafat Islam adalah suatu studi yang sama sekali berbeda dengan Ilmu Kalam, kendatipun tidak bertentangan.

Berbeda dengan pendapat di atas, C.A. Qadir berpendapat bahwa Ilmu Kalam dapat disebut dengan Filsafat Islam oleh karena para filosof Islam berbeda dengan para filosof Yunani dalam konsepsi pemikiran filsafatnya. Cara berpikir filosof Islam didasarkan pada keyakinan yang tidak tergoyahkan bahwa Allah Berkuasa atas segala hal dan bahwa segala sesuatunya, termasuk pengetahuan, berasal dari satu-satunya sumber yang tidak lain, adalah Allah. Oleh karena sumber pengetahuan itu adalah Allah, maka tujuan pengetahuan itu tidak lain adalah kesadaran mengenai Allah. Pendapat C.A Qadir ini selengkapnya adalah:

Wawasan tentang Yang Kudus yang telah hilang dari konsepsi Barat tentang pengetahuan merupakan titik sentral dalam teori Islami tentang pengetahuan. Sesungguhnya, yang membedakan cara berfikir Islami dan cara Barat, adalah keyakinan yang tidak tergoyahkan dari cara berpikir yang pertama bahwa Allah berkuasa atas segala hal dan bahwa segala sesuatunya, termasuk pengetahuan, berasal dari satu-satunya sumber yang tidak lain, adalah Allah. Oleh karena sumber pengetahuan adalah Yang Kudus, maka tujuan pengetahuan itu tidak lain adalah kesadaran mengenai Yang Kudus. Semua filsuf Muslim yang berpendidikan, seperti Ibn Muskawah (932-1030), al-Ghazali (1059-

1111), Ibn Khaldun (1332-1406), Shah Wali Ullah (1703-1763) dan Allama Muhammad Iqbal, semuanya sependapat bahwa semua pengetahuan, adalah Yang Kudus dan Yang Ilahi.¹⁸

Selain alasan seperti tersebut di atas, C.A Qadir juga berargumen bahwa ada hubungan yang erat sekali antara filsafat Islam dengan metafisika. Ada dua perbedaan mendasar antara pemahaman manusia Barat dan manusia Timur mengenai makna metafisika. *Pertama*, di Barat, filsafatlah yang nomor satu, baru menyusul metafisika, oleh karena filsafat mencakup begitu banyak bidang ilmu, di antaranya metafisika. Di Timur metafisikalah yang nomor satu, baru menyusul filsafat. Dalam skema pemikiran Hindu, sifat realitas adiindrawi, yakni metafisika, mendahului keenam sistem filsafat India. Begitu pula dalam sistem pemikiran Islam, realitas metafisika mendahului konseptualisasinya. Seperti halnya ada enam sistem dalam filsafat India, maka dalam Islam pun ada berbagai mazhab pemikiran, yang semuanya pada tingkatan terakhir, didasarkan pada konsepsi tentang realitas metafisis, seperti yang difirmankan oleh Allah dalam al-Qur'an. *Kedua*, realitas yang paling hakiki, di Barat, pada umumnya dianggap sebagai transendental atau imanen, sedangkan di Timur transenden dan imanen. Oleh karena itu menurutnya, filsuf Muslim itu pertama-tama adalah Muslim dan baru setelah itu filsuf, sedangkan tugas mereka adalah membuktikan kebenaran wahyu sebagai hukum ilahi dan mengakui ketidak mampuan rasio untuk memahami Allah sepenuhnya, maka mudah dimengerti bahwa mereka hanya bisa bekerja di dalam kerangka konsepsi yang diberikan oleh Islam. Kerangka idiologis ini tidak hanya memberikan definisi mengenal proyek filosofis mereka saja, akan tetapi juga batas-batas yang tidak akan mereka lampau.

Tetapi lanjutnya, walaupun pengetahuan Ilahi itu lengkap dan sempurna, hal itu tidak berarti bahwa akal manusia tidak dapat menilainya secara kritis. Apapun yang telah Allah wahyukan kepada Nabi dan apa pun perintah-perintahnya yang telah Ia berikan untuk membimbing umat manusia harus dipahami sebagaimana mestinya sebelum dapat diterjemahkan ke dalam praktek. Mungkin saja bahasa pengetahuan yang diwahyukan itu disampaikan

¹⁸ C.A. Qadir, *Philosophy and Science in the Islamic World* (selanjutnya disebut *Philosophy and Science in the Islamic World*), diterjemahkan oleh Hasan basri dengan judul *Filsafat dan Pengetahuan dalam Islam*, cet. 2, Yayasan Obor Indonesia: Jakarta, 2002, h. 5-6.

dengan tidak jelas atau meragukan. Untuk menjadi jelas dan pasti, maka diperlukan piranti-piranti penelitian dan penyelidikan modern yang teliti dan kompleks. Mungkin saja interpretasi-interpretasi yang lama sudah tidak memadai atau tidak cocok lagi dengan persyaratan zaman yang sudah kita lalui. Oleh sebab itu, mengandalkan sepenuhnya preseden-preseden dan pemecahan-pemecahan di masa lampau bisa mengundang bencana. Orang biasa mengajukan pertanyaan pertanyaan, bahkan mengenai dogma-dogma sekalipun, yang dianggap kekal-abadi dan tidak boleh dipersoalkan lagi. Sementara orang yakin sepenuhnya akan eksistensi Allah, ia dapat mengajukan pertanyaan-pertanyaan mengenai sifat-Nya. Dalam sejarah pemikiran Islam, dapat dijumpai perdebatan-perdebatan yang sengit di kalangan filosof agama mengenai soal apakah Kesatuan Wujud (*wahdat al-wujud*) atau Kesatuan Pengalaman (*wahdat al-suhud*) berlaku bagi Allah, dan apakah Allah Transenden atau imanen, atau kedua-duanya. Oleh karena itu ada kaum transendentalis, panteis, dan panenteis. Hubungan Allah dengan makhluknya juga menjadi bahan perdebatan. Bagaimana caranya Allah menciptakan alam semesta ini? Apakah dengan sekaligus melalui satu kali perintah-Nya: *kun fa yakun*, atau melalui proses evolusi yang berangsur-angsur (tujuh hari Allah), atau melalui rangkaian emanasi? Suatu mayoritas besar umat Islam menerima alternatif yang pertama, akan tetapi banyak sufi yang menganut teori emanasi. Teori evolusi dibela Ibn Miskawah, Maulana Jalaluddin Rumi (1207-1273) dan beberapa tokoh lainnya. Soal kebebasan kehendak diperdebatkan dengan sengit dalam filsafat Islam. Soal sejauh mana itu bebas dan dibatasi tidak mudah menjawabnya. Ada perbedaan pendapat yang besar antara kaum Jabariah (Determinis) dengan kaum Qadariah (penganut kebebasan kehendak). Berkaitan dengan ini adalah soal apakah Allah mengetahui setiap hal yang kecil dalam alam semesta, artinya, setiap hal yang khusus, atau hanya mengetahui mengenai kehidupan di akhirat, neraka dan surga, hukuman bagi mereka yang melanggar dan ganjaran bagi mereka yang taat.¹⁹

Pendapat yang sama diberikan oleh Oliver Leaman, sekalipun dengan argumentasi yang berbeda. Ia mengatakan bahwa meskipun ada konflik yang mungkin terjadi antara filsafat dan agama, yang kerap dibahas dalam Filsafat

¹⁹ C.A. Qadir, *Philosophy and Science in the Islamic World*, h. 7

Islam itu sendiri, hal itu tidak seharusnya menghilangkan kemungkinan adanya sebuah filsafat Islam. Sekiranya para pemikir itu sungguh-sungguh mengesampingkan argumen rasional hanya karena kekhawatiran berbenturan dengan keimanan agama, mereka hampir-hampir tidak bisa disebut para filosof, yang membuat mereka layak disebut para filosof-yang mengagumkan- ialah kemampuan mereka memakai argumen-argumen rasional guna mempertahankan atau menyerang pandangan (keagamaan).²⁰

Bila mempertimbangkan pendapat-pendapat tersebut di atas, maka dapat dikatakan bahwa baik Ilmu Kalam atau Filsafat itu sesungguhnya dapat disebut sebagai Filsafat Islam, oleh karena ada kesamaan titik berangkat dan tujuan akhir antara Ilmu Kalam dan Filsafat, yaitu Yang Kudus atau Allah, selain itu juga di antara keduanya sama-sama menggunakan hukum-hukum logika dalam menyusun argumen dan teori. Kalaupun terdapat perbedaan antara keduanya terletak pada objek kajian, di mana filsafat tidak hanya mendalami masalah ketuhanan saja, tapi juga masalah segala yang ada baik bersifat fisik maupun metafisik yang bertolak dari akal lalu dicari keterangan nash al-Qur'annya, sedangkan Ilmu Kalam hanya berbicara mengenai masalah Ketuhanan dan masalah yang terkait dengannya yang bertolak dari al-Qur'an lalu dijelaskan dengan dalil akal. Tentang perbedaan dan persamaan di antara filsafat Islam dan Ilmu Kalam ini, H. Hasbullah Bakry menjelaskan:²¹

Perbedaan:

1. Dalam ilmu kalam filsafat dijadikan alat untuk membenarkan ayat-ayat al-Qur'an.
2. Dalam ilmu filsafat ayat-ayat al-Qur'an dijadikan bukti untuk membenarkan hasil-hasil filsafat.
3. Dalam pembahasan ilmu kalam akal dibatasi dari pembahasan-pembahasan hal-hal yang sudah dimustahilkan mengetahuinya oleh al-Qur'an, misalnya soal hakikat roh dan hakikat zat Allah. Dalam hal ini akal hanya bisa sampai kepada mengetahui kepastian ada-Nya, tetapi tidak mungkin mengetahui hakikat zat-Nya (lihat al-Qur'an 17: 85).

²⁰ Oliver Leaman, *A Brief Introduction to Islamic Philosophy*, diterjemahkan oleh Musa Kazim dan Arif Mulyadi dengan judul *Pengantar Filsafat Islam: Sebuah Pendekatan Tematis*, cet. 2, Mizan: Bandung, 2002, h. 15.

²¹ Drs. H, Hasbullah Bakry, S.H, *Di Sekitar Filsafat Skolastik Islam*, cet. 3, Tintamas: Jakarta, 1972, h. 4-5.

4. Tetapi dalam filsafat Islam hal ini masih dibahas juga misalnya menggambarkan Allah sebagai “Akal Pertama” (Al-Farabi dan Ibn Sina)

Persamaan:

1. Baik ilmu Kalam ataupun filsafat Islam sama-sama memakai teori filsafat dalam pembahasannya.
2. Baik ilmu kalam ataupun filsafat Islam sama-sama mengakui “kepastian benar” dari al-Qur’an.
3. Baik para Mutakallimin ataupun para filosof Islam (umumnya) merupakan tokoh-tokoh ulama Islam yang taat beragama.
4. Baik ilmu kalam ataupun filsafat Islam sama-sama merupakan pendorong yang besar dalam menimbulkan daya kritis pada umat Islam sehingga mengakibatkan timbulnya rumusan ilmu-ilmu baru tentang pelajaran agama Islam secara sistematis seperti Ushul Fiqh, Ilmu Hadits, Ilmu Tafsir dan sebagainya.

Karena kesamaan-kesamaan yang mendasar di antara keduanya, banyak sarjana yang memasukkan Ilmu Kalam ke dalam Filsafat Islam, misalnya C.A. Qadir di dalam bukunya yang berjudul "Philosophy and Science in the Islamic World" memasukkan Ilmu Kalam dan Tassawuf, bukan hanya filsafat, ke dalam Filsafat Islam. Ibrahim Madkour sama seperti C.A. Qadir pada saat membahas filsafat Islam di dalam bukunya "Fi al-Falsafah al-Islamiyyah: Manhaj wa Tatbiqub al-Juz al-Sani", mengkatagorikan tiga bidang pemikiran, yaitu; Ilmu Kalam, Filsafat, dan Tassawuf, ke dalam filsafat Islam. Demikian juga dengan M.M. Sharif, membicarakan Aliran-aliran Ilmu Kalam di dalam bukunya yang berjudul "History of Muslim Philosophy".

PERTALIAN FILSAFAT ISLAM DENGAN FILSAFAT YUNANI

Proses masuknya kebudayaan Yunani ke dalam tubuh kebudayaan Islam dapat ditelusuri jauh sebelum lahirnya Islam itu sendiri, yang berawal dari pergerakan perluasan wilayah kekuasaan Hellenis-Romawi yang diperjuangkan oleh Alexander Agung salah seorang murid setia Aristoteles yang mempunyai cita-cita menyatukan wilayah Barat dan Timur dalam semangat kebudayaan Yunani atau *Hellenisme*. Dengan demikian, sesungguhnya kaum Muslimin sebenarnya tidak bermaksud mengutip pemikiran filsafat dari pihak manapun juga. Mereka tidak menaruh perhatian pada soal tersebut, bahkan sama sekali tidak berniat mengutip ilmu apa pun juga dan tidak pernah memikirkannya. Kalau di kemudian hari ada sebagian dari ilmu-ilmu tersebut yang merembes ke dalam pemikiran orang-orang Arab, itu semata-mata karena keharusan yang tidak dapat dihindari, karena semakin eratnya hubungan mereka dengan bangsa-bangsa lain di sekitar negerinya. Hubungan seperti itu memang sudah terjadi sejak zaman jahiliyah, tetapi masih sebatas ruang lingkup yang amat sempit. Misalnya, al-Harits bin Kaldah ats-Tsaqafi, belajar ilmu kedokteran pada suatu perguruan di Jundisabur, Persia, dan terkenal sebagai seorang dokter Arab.²²

Perluasan wilayah kekuasaan Alexander Agung ke Timur telah menumbuhkan kota-kota pusat peradaban baru, selain kota Jundisyabur (Jundisyapur) seperti yang disebutkan di atas, ada juga kota-kota lainnya seperti Alexanderia (Iskandaria) di Mesir, Antioch di Suriah dan Bectra di Persia.²³

Kota Iskandariah di bangun oleh Alexander Agung sebagai pusat ilmu pengetahuan dan kebudayaan karena letaknya yang strategis antara Timur dan Barat. Di kota ini kegiatan dipusatkan pada penyusunan filsafat Yunani, sehingga lahir filosof-filosof besar, seperti Philo (30 SM-50 M) yang

²² Dr. Ahmad Fuad al-Ahwani, *Filsafat Islam*, h. 27.

²³ Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya* (selanjutnya disebut *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*), cet. 6, UI Press: Jakarta, 1986, Jilid 2, h. 46.

memadukan filsafat Yunani dengan agama Yahudi, Plotinus (204-270 M) dan Parphyry (233-301). Selain melahirkan filosof-filosof besar, kota ini juga melahirkan ahli matematika seperti Euclide, Archimedes, Heron dan lain-lainnya, dan ahli kedokteran seperti Hippokrates, Galenus, Aron dan lain-lainnya. Kemasyhuran kota Iskandariah dan kemegahan ilmu pengetahuannya mendorong banyak orang untuk mendatangi kota tersebut dan mengalih bahasakan ilmunya, salah satu kaum yang giat mengalih bahasakan ilmu pengetahun yang berkembang di kota itu adalah kaum Suryan.

Kota Antioch di Suriah juga menjadi kota pusat ilmu pengetahuan dan kebudayaan, terlebih setelah kota Iskandariah terisolasi pasca peperangan di Laut Tengah akibat ditinggalkan oleh banyak pemikir yang hijrah ke Antioch. Di kota ini ada perguruan Eddesa yang menjadi pusat pengembangan pemikiran Yunani, dan terus berlangsung hingga abad VII. Selain itu, Harran yang letaknya bertetanggan dengan Eddesa merupakan kota pengembangan ilmu-ilmu Yunani dan penyebar ilmu-ilmu Yunani itu kepada orang-orang Arab.

Sedangkan kota Jundisyapur, yang pada awalnya bernama Genta Shapirta (taman yang indah), adalah sebuah kota yang oleh Syapur I, seorang raja kedua dari Dinasti Sassania, dijadikan tempat pemusatan para tawanan Romawi yang kalah perang dengan pasukan Persia, nama Jundisyapur itu sendiri berarti Pemusatan Pasukan Syapu. Di kota ini tawanan perang dari Romawi yang beragama Nasrani diberi kebebasan dalam menjalankan keyakinan dan aktifitas. Di antara para tawanan perang ini terdapat banyak ilmuwan dan dokter yang di kemudian hari membangun kota ini sebagai pusat kebudayaan, ditambah dukungan dari para filusuf Yunani yang hijrah dari akademi filsafat Eddesa karena dilarang oleh Kaisar Justianus karena ajaran-ajaran filsafatnya bertentangan dengan ajaran Nasrani. Maka para ilmuwan ini memulai proyek penerjemahan filsafat Yunani ke dalam bahasa Yunani.²⁴ Dan kota yang pada mulanya sebagai kamp tawanan ini tumbuh menjadi metroplois yang menjadi pusat sains kuno, dipelajari dalam bahasa Grika (Yunani) dan Sanskerta dan kemudian dalam bahasa Syiria. Didirikan sebuah sekolah menurut model Iskandariah dan Antiokia, yang mengajarkan ilmu medis, matematika, astronomi dan logika, kebanyakan dari teks Grika diterjemahkan

²⁴ Dr. Ahmad Fuad al-Ahwani, *Filsafat Islam*, h. 27, lihat juga Dr. Hasyimasyah Nasution, *Filsafat Islam*, h. 9-10.

ke dalam bahasa Syiria, tapi juga dimasukkan unsur sains India dan Persia. Sekolah ini yang berlanjut sampai jauh setelah dinasti Abasiyyah berdiri, merupakan sumber penting ajaran kuno dalam dunia Islam.²⁵

Berawal dari penaklukan-penaklukan Islam di bawah kepemimpinan Khulafaurrasyidin, di bawah kepemimpinan khalifah Umar Ibn Khattab (634-644 M) wilayah kekuasaan Islam meliputi selain Semenanjung Arabia, juga Palestina, Suriah, Irak, Persia dan Mesir. Di zaman Usman Ibn Affan (644-656 M) Tripoli, Cyprus dan beberapa daerah lain dikuasai, tetapi gelombang ekspansi pertama terhenti sampai di sini karena di dalam negeri terjadi krisis politik.²⁶ Selanjutnya, ekspansi Islam di lanjutkan oleh Khalifah Dinasti Bani Umayyah, sehingga wilayah Islam meliputi Spanyol, Afrika Utara, Suriah, Palestina, Semenanjung Arabia, Irak, sebahagian dari Asia Kecil, Persia, Afganistan, daerah yang sekarang disebut Pakistan, Rurkmenia, Uzbek dan Kirgis (di Asia Tengah).²⁷ Dari penaklukan-penaklukan umat Islam yang puncaknya terjadi pada Dinasti Umayyah ini, terjadilah kontak umat Islam dengan kota-kota pusat kebudayaan Yunani seperti yang disebut di atas. Hanya saja pada Dinasti Umayyah belum berminat pada filsafat, para khalifah hanya tertarik dengan ilmu-ilmu praktis yang dibutuhkan seperti ilmu kedokteran dan Kimia. Khalifah Marwan bin al-Hakam (64-65 H) misalnya memerintahkan Masarjawaih seorang dokter menerjemahkan buku kedokteran yang ditulis oleh pendeta Ahran bin A'yun dalam bahasa Suryani ke dalam bahasa Arab. Riwayat lain mengatakan, bahwa orang pertama yang menerjemahkan pada zaman Islam ialah Khalid bin Yazid al-Umawi (58 H), yang diperintahkan menerjemahkan berbagai buku ilmu kimia ke dalam bahasa Arab.²⁸

Zaman penerjemahan dalam arti yang sebenarnya baru dimulai pada zaman Daulat Abbasiyyah. Khalifah Abbasiyyah yang bernama al-Mansur membangun kota Baghdad yang kemudian menjadi mercu suar di Timur dan jantung dunia Islam dalam kurun waktu yang amat panjang. Dari Jundisyapur, Al-Mansur mendatangkan Jirjis bin Bakhtaisyu' (148 H) kemudian diangkat

²⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Sains and Civilization in Islam* (selanjutnya disebut *Sains and Civilization in Islam*), diterjemahkan oleh J. Mahyudin dengan judul *Sains Dan Peradaban Di Dalam Islam*, cet. 2, Pustaka: Bandung, 1997, h. 12.

²⁶ Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, Jilid 1, h. 58.

²⁷ Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, Jilid 1, h. 62.

²⁸ Dr. Ahmad Fuad al-Ahwani, *Filsafat Islam*, h. 31.

sebagai kepala tim dokter istananya sampai ia (al-Mansur) wafat pada tahun 150 H. Dan puncaknya terjadi di masa Khalifah Al-Ma'mun dengan didirikannya akademi penerjemahan yang diberi nama *Bait al-Hikmah*. Di akademi ini digalakkan penerjemahan buku-buku ilmu pengetahuan dan filsafat dalam bahasa Suryani dan Yunani ke dalam bahasa Arab. Sehingga sebagian besar pusaka pemikiran asing selesai diterjemahkan ke dalam bahasa Arab²⁹. Kegiatan penerjemahan buku-buku ini berjalan melalui tiga periode, yaitu:³⁰

Periode Pertama, yang terjadi pada masa khalifah Al-Mansur sampai penghujung masa khalifah Harun Al-Rasyid (sekitar abad ke-8 H). Dalam periode ini termasyhur nama-nama penerjemah Ibnu Al-Muqaffa, Jarjis Bin Jabril, Yuhanna Bin Masaweh dan lain-lain. Ibnu Al-Muqaffa penerjemah Kalilah wa Dimnah itu dikatakan orang bahwa dialah orang pertama yang menyalin logika Aristoteles ke dalam bahasa Arab. Lebih jauh lagi ketika Harun Al-Rasyid menjadi khalifah, ia telah mengumpulkan para penerjemah untuk menerjemahkan buku-buku ilmu pengetahuan dan kesusastraan ke dalam bahasa Arab, bahkan ia telah membentuk suatu tim untuk mengumpulkan buku-buku ilmu pengetahuan Yunani untuk diterjemahkan ke dalam bahasa Arab. Hasil dari usaha yang mulia ini sungguh telah mempertinggi peradaban kaum Muslimin, sehingga dalam masa ini Mu'tazilah mulai mengenal filsafat dan logika, yang nantinya membawa pengaruh yang besar dalam perkembangan pemikiran kaum Muslimin.

Periode Kedua, yang terjadi pada masa khalifah Al-Makmun bin Harun Al-Rasyid (abad ke-9 M). dalam periode ini Al-Makmun mendirikan sebuah institut untuk para penerjemah, yang diberi nama *Baitul-Hikmah* (The House of Wisdom) di Baghdad, yang berusaha untuk menerjemahkan buku-buku ilmu pengetahuan dari bahasa Yunani dan Syriani ke dalam bahasa Arab. Sebagai pimpinan penerjemah diangkat Hunayn bin Ishak. Hunayn telah berhasil menerjemahkan buku-buku Galen (Jalinus Ath-Thabib) ke dalam bahasa Arab, baik dalam lapangan filsafat maupun kedokteran, selain itu menulis sendiri tentang ikhtisar dan komentar buku-buku Galen. Kemudian Ishak bin Hunayn dan kemenakan Hunayn yang bernama Hubaisy berusaha pula menyalin buku-

²⁹ Dr. Ahmad Fuad al-Ahwani, *Filsafat Islam*, h. 33-34.

³⁰ Yunasril Ali, *Perkembangan Pemikiran falsafi Dalam Islam*, cet. 1, Bumi Aksara: Jakarta, 1991, h. 9-10.

buku Hippocrates. Murid Hunayn yang bernama Tsabit bin Qurrah dari Harran bangkit pula menerjemahkan buku-buku kedokteran dan filsafat. Di periode ini juga Yuhanna bin Bathriq menerjemahkan buku-buku meteorologi Aristoteles, psikologi dan buku-buku tentang zoologi. Dengan penerjemahan ini pulalah nama Al-Kindi mulai di kenal oleh kalangan Istana.

Periode ketiga, yang merupakan periode terakhir zaman terjemah besar-besaran dalam dunia Islam, terjadi sekitar abad ke-10 M. Dalam periode ini muncul penerjemah-penerjemah Abu Bisr Matta bin Yunus Al-Qannai (940 M), Yahya bin Adi Al-Mantiqy (974 M), Ishak bin Ishak bin Zura (1008 M) dan Al-Hasan bin Al-Khammar (l.k. 942 M) murid Yahya bin Adi. Mereka ini melanjutkan usaha-usaha di periode kedua dengan menyalin dan memberi komentar tentang buku-buku logika dan matematika Aristoteles.

Dengan kegiatan penerjemahan ini umat Islam semakin mudah mempelajari dan mendalami ilmu pengetahuan dan filsafat Yunani yang berkembang saat itu, sehingga muncul ulama-ulama Islam yang menguasai filsafat dan logika Yunani. Penguasaan atas ilmu ini dimanfaatkan oleh para teolog Muslim untuk membangun ajaran dan mazhab teologi Islam seperti Mu'tazilah dan Asy'ariyah. Selain itu, juga mendorong lahirnya para filosof-filosof Muslim seperti Al-Kindi, Al-Razi, Ibnu Sina, Al-Farabi, Al-Ghazali, Ibn Ruysd dan lain-lain. Kegiatan ilmiah yang semakin pesat berkembang di kalangan ulama Islam ini mendorong kemajuan dan kejayaan peradaban Islam.

Namun demikian, bukan berarti umat Islam mampu mencapai kemajuan ilmu hanya karena setelah mampu memahami peninggalan Yunani yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Arab, sebab dorongan untuk menuntut ilmu dan mengembangkan ilmu itu diilhami oleh banyak ayat al-Qur'an yang mengajarkan mengamati dan merenungkan al-Qur'an dan alam semesta. Dan bukan juga ulama Islam hanya menjiplak dan mengekor kepada peninggalan Yunani. Karena ulama-ulama Islam berupaya mengembangkan dan memberikan warna baru terhadap ilmu pengetahuan dan filsafat, bahkan lebih dari itu ulama-ulama Islam mampu menghasilkan penemuan-penemuan baru yang dikemudian hari berpengaruh terhadap perkembangan ilmu pengetahuan di dunia Barat. Di samping itu, perlu diperhatikan bahwa ilmu pengetahuan Yunani tidak akan dapat memasuki kebudayaan Islam kecuali jika yang terakhir itu sudah memiliki kemampuan untuk menerima dan menyerapnya.

Dalam hubungan ini baiklah diingat tiga “hukum”, yang disebutkan oleh H.A.R. Gibb dalam artikelnya, “The Influence of Islamic Thought on Medieval Europe”, bagi penerimaan kebudayaan asing³¹:

Hukum Pertama: Pengaruh-pengaruh kebudayaan (bukan unsur-unsur tambahan yang dangkal, melainkan unsur-unsur yang benar-benar diasimilasikan) selalu didahului oleh kegiatan yang sudah ada dalam bidang-bidang yang berkaitan, dan...kegiatan yang sudah ada itulah yang menciptakan faktor daya tarik, dan tanpa itu tidak akan mungkin terjadi penyerapan yang kreatif.

Hukum kedua: unsur-unsur yang dipinjam hanya mendorong vitalitas yang berkembang dari kebudayaan peminjam sejauh unsur-unsur itu dihadapi oleh kegiatan-kegiatan yang pertama-tama telah menyebabkan peminjaman itu. Jika unsur-unsur itu berkembang demikian subur sehingga menggantikan, atau mengancam akan menggantikan, kekuatan-kekuatan kerohanian asli (dari kebudayaan peminjam), unsur-unsur itu lalu menjadi destruktif dan tidak konstruktif...suatu kebudayaan yang hidup mengizinkan unsur-unsur peminjam itu untuk berkembang sejauh unsur-unsur itu dapat disesuaikan dan dipadukan dengan kekuatan-kekuatannya sendiri, akan tetapi menentang dengan sekuat tenaga pertumbuhannya yang terlalu.

Hukum ketiga: Suatu kebudayaan yang hidup mengabaikan atau menolak sesuatu unsur dari kebudayaan-kebudayaan lain yang bertentangan dengan nilai-nilai dasarnya, sikap-sikap emosional atau kriteria-kriteria estetikanya sendiri. Mungkin saja diusahakan untuk mencangkokkan unsur-unsur itu, akan tetapi cangkokan itu tidak akan "jadi" dan akan mati begitu saja.

Selain itu, kebudayaan Islam bukan hanya dipengaruhi oleh kebudayaan Yunani semata, tetapi dipengaruhi oleh kebudayaan lainnya. Menurut Ibrahim Madkour gelombang asing tersebut terjadi dalam empat gelombang sesuai dengan kebudayaan dan kepercayaan yang mempengaruhinya³². Gelombang pertama adalah pengaruh budaya dan kebudayaan Persia. Bangsa Persia, di zaman agama Zoroaster dan Mazdakiah, sudah menggeluti dan memaparkan

³¹ C.A. Qadir, *Philosophy and Science in the Islamic World* (Selanjutnya disebut *Philosophy and Science in the Islamic World*), diterjemahkan oleh Hasan Basri dengan judul *Filsafat Dan Ilmu Pengetahuan Dalam Islam*, cet. 2, Yayasan Obor Indonesia: Jakarta, 2002, h. 27.

³² Ibrahim Madkour, *Fi al-Falsafah al-Islamiyah*, h. 26-30.

ide ketuhanan. Mereka menganut teori dualisme Cahaya dan Gelap, pertentangan antara baik dan buruk. Orang-orang Persia yang memeluk Islam dan masih dipengaruhi oleh alam pikiran keyakinan sebelumnya, mengembangkan konsep-konsep teologi Islam yang secara disadari atau tidak masih kental dengan keyakinan Zoroaster dan Mazdakiyah. Dari orang-orang yang menganut Islam, di antaranya ada yang memegang posisi penting seperti Ibnu al-Muqaffa' di zaman pemerintahan Bani Umayyah dan al-Barmikah di zaman pemerintahan Bani Abbasiyah. Pemikiran-pemikiran ketuhanan keduanya mendapat tempat di hati masyarakat luas dan diikuti oleh tokoh-tokoh Islam, semisal al-Ja'd Ibn Dirham, Salih Bin Abd al-Quddus dan Ba'asysyar bin Bard. Pergerakan pemikiran yang dikembangkan oleh tiga tokoh ini menyulut munculnya pemikiran-pemikiran teologi tandingan seperti Mu'tazilah yang menentang keras setiap gagasan yang dikembangkan ketiganya.

Gelombang kedua adalah pengaruh dari kaum Yahudi yang mendapatkan kebebasan oleh pemerintah Islam untuk tetap dengan keyakinannya. Mereka hidup berdampingan dengan kaum Muslim, bahkan beberapa di antaranya ada yang menempati posisi penting dalam pemerintahan Islam, seperti Wahhab bin Munabbih. Dari sini mulai pemikiran teologi Islam dipengaruhi pemikiran ketuhanan Yahudi seperti *al-Tasybih* (antropomorfisme) dan *al-Tajsim* (mem-badan-kan Tuhan). Salah seorang yang menyebarkan paham ini adalah Abdullah Ibn Saba', yang melontarkan pandangan tentang ketuhanan Ali. Gagasan ini disambut baik oleh kaum Syi'ah.

Gelombang ketiga adalah pengaruh agama Nasrani, di mana daerah-daerah yang dikuasai Islam, seperti Syam, Mesir, dan Maghrib (Maroko) sebelum memeluk Islam, penduduknya beragama Nasrani dengan menganut berbagai sekte yang berpolemik tentang watak al-Masih. Di Syam penduduknya menganut sekte al-Malkaniyyah yang berpaham trinitas. Paham yang menganggap Tuhan itu sebagai oknum yang terdiri dari tiga pribadi, yaitu Bapak, Anak dan Ruh Kudus, yang kesemuanya bersifat eternal. Di Mosul, Irak dan Persia penduduknya menganut sekte al-Nastariyyah yang berpandangan bahwa Bapa adalah Tuhan sedangkan Isa adalah manusia. Namun di antara keduanya terjalin hubungan yang sangat istimewa melebihi hubungan dengan nabi-nabi yang lain. Di Mesir, Naubah dan Habsyah (Ethiopia) penduduknya menganut sekte al-Ya'qubiyyah. Sekte yang menganut paham bahwa unsur

Ilahiah (*al-Lahut*) dan unsur kemanusiaan (*al-Nasut*) bersatu dalam diri Tuhan Yesus. Dari kalangan Nasrani, yang pemikirannya mempengaruhi umat Islam adalah Santi (*al-Qadis*) Yohanes atau Yahya al-Dimsyaqi yang menyebarkan paham jabar dan ikhtiyar (determinasi dan indeterminasi).

Gelombang keempat adalah peradaban Yunani dalam bentuk bahasan yang bersifat religius dan filosofis, yang dibawa oleh kaum Alexanderia. Dari aliran inilah kaum Muslim mengenal antologi pemikiran Yunani sebagai permulaan sebelum gerakan besar-besaran lewat penerjemahan yang didukung langsung oleh khalifah Islam. Dari hasil kegiatan penerjemahan buku-buku Yunani ini kaum Muslim mengenal dan menggeluti karya-karya yang berhubungan dengan masalah-masalah ketuhanan, seperti Kitab *Temaus* karya Plato atau buku metafisika (*Kitab al-Huruf*), karya Aristoteles dan Bagian dari *Taasu'at (Enneades)* karya Plotinus-yang secara salah dianggap sebagai karya Aristoteles di bawah judul *Kitab al-Rubbuubiyah (Theologia)*³³.

Demikianlah secara sepintas gambaran hubungan filsafat Yunani dengan filsafat Islam dari mulai kegiatan yang hanya bersifat penerjemahan, hingga kegiatan pengembangan dan penciptaan ilmu pengetahuan dan filsafat. Walaupun seperti yang nampak di dalam pembahasan di atas, bukan hanya kebudayaan Yunani saja yang memberikan warna pada peradaban Islam, tetapi juga diwarnai oleh kebudayaan-kebudayaan kuno lainnya, seperti Persia, Yahudi, Nasrani, dan Hindustan, serta lainnya.

³³ Pengaruh Yunani ini menurut W. Montgomery Watt terjadi dalam dua gelombang. Gelombang pertama dikaitkan dengan penerjemahan-penerjemahan pertama, dan berlangsung selama abad pertama Abbasiyah dan barangkali sedikit memasuki abad kedua. Gelombang kedua berhubungan dengan karya al-Ghazali sekitar tahun 1100. Terutama dalam kedua periode inilah ide-ide Yunani memasuki arus pemikiran Islam; tetapi disamping arus utama terdapat suatu arus samping yang berisi studi yang lebih gencar filsafat dan sains Yunani (W. Montgomery Watt, *The Majesty That Was Islam*, terjemahan Hartono Hadikusumo, cet. 1, PT. Tiara Wacana: Yogyakarta, 1990, h. 140.)

3

KARAKTERISTIK DAN ORIENTASI FILSAFAT ISLAM

Salah satu tugas kekhalifahan sebagai manifestasi iman adalah menggali dan mengembangkan ilmu pengetahuan sebagai upaya mencapai kebenaran. Tugas ini merupakan tuntunan ajaran agama Islam yang harus diperhatikan dan dijalankan oleh setiap Mu'min. Islam sadar betul bahwa pengetahuan sangat penting peranannya dalam mencapai kesenangan kehidupan manusia di dunia dan di akhirat, dan juga sangat sentral perannya dalam mencapai ma'rifatullah menuju keyakinan atau keimanan yang ajeg kepada Tuhan Pencipta alam semesta dan Yang Maha 'Alim (Mengetahui). Oleh karenanya wahyu yang pertama turun terkait dengan proses awal penggalian dan pengembangan ilmu pengetahuan, yaitu membaca (*iqra*). Allah berfirman:

Artinya: "Bacalah dengan (menyebut) nama Tuhan Yang menciptakan. Dia telah menciptakan manusia dari segumpal darah. Bacalah, dan Tuhanmulah Yang Maha Pemurah. Yang mengajar (manusia) dengan perantaraan kalam. Dia mengajarkan kepada manusia apa yang tidak diketahuinya. (QS. Al 'Alaq/96: 1-5)

Ketika berbicara tentang ayat ini, C.A. Qadir, mengatakan bahwa wahyu pertama yang diterima Nabi dari Allah mengandung perintah, "*Bacalah dengan nama Allah*". Perintah ini mewajibkan orang untuk membaca, artinya, pengetahuan harus dicari dan diperoleh demi Allah. Ini berarti bahwa wawasan tentang Yang Kudus, yang memberi dasar hakiki bagi pengetahuan, harus menyertai dan merembesi proses pendidikan pada setiap tahapnya. Allah tidak saja berada pada awal pengetahuan. Ia juga berada pada akhirnya, menyertai dan memberkati keseluruhan proses belajar. Dalam proses ini, wawasan tentang Yang Kudus tidak boleh dilupakan sesaat pun. Oleh karena Allah dan sifat-Nya disampaikan kepada kita melalui al-Qur'an, dan kita mengetahui tentang Allah hanya melalui apa yang Ia sendiri mewahyukannya dalam al-Qur'an, maka dapat dikatakan bahwa sifat-sifat Allah seperti yang disebutkan dalam Kitab

Suci itu merupakan sumber yang otentik dari pengetahuan tentang Allah. Salah satu sifat Allah yang disebutkan dalam al-Qur'an adalah 'Alim, yang berarti "yang memiliki pengetahuan". Oleh sebab itu, memiliki pengetahuan merupakan suatu sifat ilahi, dan mencari pengetahuan merupakan kewajiban bagi yang beriman. Apabila orang-orang yang beriman diwajibkan mewujudkan sifat-sifat Allah dalam keberadaan mereka sendiri, seperti dikatakan oleh sebuah hadits, maka menjadi suatu keharusan bagi semua orang yang percaya akan Allah sebagai sumber sesuatu yang ada, untuk mencari dan menyerap dalam wujud mereka sebanyak mungkin sifat-sifat Allah, termasuk dengan sendirinya, pengetahuan, sehingga wawasan tentang Yang Kudus menjadi darah-daging kehidupan mereka. Sudah jelas; bahwa tidak semua sifat Allah dapat diserap oleh manusia, mengingat kodratnya yang terbatas dan berhingga, tapi setiap manusia dapat memiliki sifat-sifat ilahi sebanyak yang diperlukan untuk pemenuhan dan perealisasiannya sendiri. Dan satu di antaranya haruslah pengetahuan, karena tanpa itu pemenuhan diri tidak mungkin tercapai. Pengetahuanlah yang membedakan manusia dari malaikat dan dari semua makhluk lainnya, dan melalui pengetahuanlah kita dapat mencapai Kebenaran, dan kebenaran adalah nama lain dari Yang Riil dan Yang Hakiki³⁴.

Keyakinan seorang Muslim yang terkandung dalam kalimat tauhid, "tiada Tuhan selain Allah", membawa pada suatu pandangan bahwa kebenaran itu satu karena Tuhan sebagai sumber kebenaran dan Kebenaran itu sendiri adalah satu. Dengan demikian bahwa tauhid itu membawa pada kesatuan kebenaran. Kesatuan kebenaran ini sebagai prinsip metodologi, dan sebagai prinsip metodologi, tauhid mengandung tiga prinsip³⁵; Prinsip pertama, penolakan terhadap segala sesuatu yang tidak berkaitan dengan realitas. Prinsip ini meniadakan dusta dan penipuan dalam Islam, karena prinsip ini menjadikan segala sesuatu dalam agama terbuka untuk diselidiki dan dikritik. Penyimpangan dari realitas, atau kegagalan untuk mengkaitkan diri dengannya, sudah cukup untuk membatalkan suatu item dalam Islam, apakah itu hukum, prinsip etika pribadi atau sosial, atau pernyataan tentang dunia. Prinsip ini melindungi kaum Muslim dari opini, yakni dari tindakan membuat

³⁴ C.A. Qadir, *Philosophy nad Science in the Islamic World* , h. 6-7.

³⁵ Isma'il Raji al-Faruqi, *Tawhid: Its Implication for Thought an Life*, diterjemahkan oleh Rahmani Astuti dengan judul *Tauhid*, cet. 1, Pustaka: Bandung, 1988, h. 45-47.

pernyataan yang tak teruji dan tidak dikonfirmasi, mengenai pengetahuan. Pernyataan yang tidak dikonfirmasi, menurut al-Qur'an adalah *zhann*, atau pengetahuan yang menipu, dan dilarang oleh Tuhan, sekecil apa pun obyeknya. Seorang Muslim dapat didefinisikan sebagai orang yang tidak menyatakan apa-apa kecuali kebenaran, yang tidak mengemukakan apa-apa kecuali kebenaran, sekalipun dengan mempertaruhkan nyawanya sendiri. Menyembunyikan, mencampurkan kebenaran dengan kesesatan, menilai kebenaran lebih rendah dari kepentingan sendiri atau kepentingan sanak kerabat, dalam Islam sangat dibenci.

Prinsip kedua, tidak ada kontradiksi yang hakiki, melindunginya dari kontradiksi di satu pihak, dan dari paradoks di lain pihak. Prinsip ini merupakan esensi dari rasionalisme. Tanpa itu, tidak ada jalan untuk lepas dari skeptisisme; sebab suatu kontradiksi yang hakiki mengandung arti bahwa kebenaran dari masing-masing unsur kontradiksi tidak akan pernah dapat diketahui. Tentu saja, kontradiksi terjadi dalam pemikiran dan pembicaraan manusia. Soalnya adalah apakah kontradiksi tersebut dapat dihindarkan, dan jika dia timbul, dapat dipecahkan. Islam mengajarkan bahwa pasti ada jalan keluar dari kontradiksi, suatu prinsip atau fakta lain yang mengungguli unsur-unsur yang berkontradiksi dalam batasan mana kontradiksi mereka dapat dipecahkan dan perbedaan-perbedaan mereka dapat diselaraskan.

Prinsip ketiga, tauhid sebagai kesatuan kebenaran, yaitu keterbukaan terhadap bukti baru dan atau yang bertentangan, melindungi kaum Muslimin dari literalisme, fanatisme dan konservatisme yang mengakibatkan kemandegan. Prinsip ini mendorong kaum Muslimin kepada sikap rendah hati intelektual. Ia memaksa untuk mencantumkan dalam penegasan atau penyangkalan ungkapan *wallahu a'lam* (Allah yang lebih tahu). Karena dia yakin bahwa kebenaran lebih besar dari yang dapat dikuasainya sepenuhnya di saat mana pun.

Sebagai penegasan dari keesaan mutlak Tuhan, tauhid merupakan penegasan dari kesetupaduan sumber-sumber kebenaran. Tuhan adalah pencipta alam dari mana manusia memperoleh pengetahuannya. Obyek pengetahuan adalah pola-pola alam yang merupakan hasil karya Tuhan. Tuhan mengetahui secara pasti sebab Dia adalah Penciptanya; dan secara pasti pula karena Dia adalah sumber wahyu. Dia memberikan kepada manusia sebagian dari pengetahuan-Nya; dan pengetahuan-Nya adalah mutlak dan universal. Tuhan

bukan penipu, bukan tokoh jahat yang bertujuan menyesatkan manusia. Dia juga tidak pernah mengubah penilaian-Nya, sebagaimana yang dilakukan manusia manakala mengoreksi pengetahuannya, kehendaknya, atau keputusannya. Tuhan Sempurna dan Maha Tahu, Dia tidak pernah melakukan kesalahan. Kalau tidak, Dia tidak akan menjadi Tuhan Islam yang transenden.

Dengan latar belakang inilah, meneurur C.A. Qadir, peran filsafat dalam Islam dapat dipahami dalam segala keluasan dan kedalamannya, termasuk, khususnya, dimensi *al-haqiqah*. Di sini dapat dijumpai hubungan yang erat sekali antara filsafat Islam dan metafisika. Ada dua perbedaan yang mendasar antara pemahaman manusia Barat dan manusia Timur mengenai makna metafisika. Pertama, di Barat, filsafatlah yang nomor satu, baru menyusul metafisika, oleh karena filsafat mencakup begitu banyak cabang ilmu, di antaranya, metafisika. Di Timur, metafisikalah yang nomor satu, baru menyusul filsafat. Dalam skema pemikiran Hindu, sifat realistik adiindrawi, yakni metafisika, mendahului keenam sistem filsafat India. Begitu pula, dalam sistem pemikiran Islam, realitas metafisika mendahului konseptualisasinya. Seperti halnya ada enam sistem dalam filsafat India, maka dalam Islam pun ada berbagai mazhab pemikiran, yang semuanya pada tingkat terakhir, didasarkan atas konsepsi tentang realitas metafisis, seperti yang difirmankan oleh Allah dalam Al-Qur'an. Kedua, realitas yang paling hakiki, di Barat, pada umumnya dianggap sebagai transenden atau imanen, sedangkan di Timur transenden dan imanen.

Oleh karena itu, lanjut C.A. Qadir, filosof Muslim itu pertama-tama adalah Muslim dan baru setelah itu adalah Filosof, sedangkan tugas mereka adalah membuktikan kebenaran wahyu sebagai hukum ilahi dan mengakui ketidakmampuan rasio untuk memahami Allah sepenuhnya, maka mudah dimengerti bahwa mereka hanya bisa bekerja di dalam kerangka konsepsi yang diberikan oleh Islam. Kerangka idiologis ini tidak hanya memberikan definisi mengenai proyek filosofis mereka saja, akan tetapi juga batas-batas yang tidak akan berani mereka lampaui.³⁶

Dalam istilah Ibrahim Madkour, karakteristik Filsafat Islam seperti ini disebut filsafat religius spiritual. Karena Filsafat Islam berlandaskan pada

³⁶ C.A. Qadir, *Philosophy nad Science in the Islamic World*, h. 7-10.

prinsip agama dan amat bertumpu pada ruh. Dalam kajian Filsafat Islam, dimulai dengan meng-esa-kan Tuhan dan menganalisa secara universal dan menukik teori ke-Tuhanan yang tak terdahului sebelumnya, serta mengaitkan semua gejala alamiah kepada kehendak dan Ilmu Tuhan Sang Pencipta yang menetapkan semuanya dalam ketetapan baku *sunnatullah*, disamping juga sangat memperhatikan masalah jiwa dan cara penyuciannya, serta asal-usulnya yang dipandang berasal dari unsur Ilahi. Akan tetapi lanjut Ibrahim Madkour, selain bercorak religius spiritual, Filsafat Islam, memiliki karakteristik lain seperti; rasional, karena dalam menafsirkan problematikan ketuhanan, manusia, dan alam bertumpu pada kekuatan akal; sinkretis, karena memadukan berbagai sumber dan aliran filsafat, baik filsafat Timur maupun Barat; dan berhubungan erat dengan ilmu pengetahuan, karena dalam kajian-kajian filosof terdapat ilmu pengetahuan dan sejumlah problematika saintis, sebaliknya, dalam kajian-kajian saintis terdapat prinsip-prinsip dan teori-teori filosofis³⁷. Selain karakteristik-karakteristik yang sudah dijelaskan oleh Ibrahim Madkour ini, ada karakteristik lain, seperti yang disebutkan C.A. Qadir, yaitu: pembahasan filsafat Islam selalu bicara masalah-masalah; monoteisme atau keesaan Allah, kenabian, penyelarasan filsafat agama, dan hal-hal gaib seperti melihat Allah, kehidupan akhirat, pahala dan siksa, kekekalan jiwa dan mukjizat³⁸.

Dapat disimpulkan bahwa karakteristik filsafat Islam adalah disinari nilai-nilai ketauhidan Tuhan, sehingga pencarian kebenaran para filosof Muslim itu selalu diawali dengan nama Tuhan yang tidak lain adalah al-Haqq atau kebenaran mutlak yang termanifestasikan dalam kalimat “*Bismillahirrahmanirrahim*” (Dengan Nama Allah Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang) yang selalu dibaca oleh setiap Muslim dalam mengawali suatu pekerjaan, dan berakhir pada kesadaran akan al-Haqq serta akan keagungan dan kemutlakan-Nya yang meliputi seluruh realitas yang termanifestasikan dalam kalimat pujian “*Alhamdulillahirrabbi’alamiin*” (Segala Puji bagi Allah Tuhan semesta alam) yang selalu dibaca pada saat selesai mengerjakan sesuatu. Sedangkan orientasinya adalah membenarkan al-

³⁷ Ibrahim Madkour, *Fi al-Falsafah al-Islamiyah: Manhaj wa Tatbiqub al-Juz al-Tsani* (selanjutnya disebut *Fi al-Falsafah al-Islamiyah*), terjemahan Drs. Yudian Wahyudi Asmin, cet. 3, Bumi Aksara: Jakarta, 2004, h. 244-253.

³⁸ C.A. Qadir, *Philosophy nad Science in the Islamic World*, h. 79.

Haqq beserta ilmu-Nya (baik yang berupa qauliyah (wahyu) atau pun qauniah (alam semesta)), serta menegaskan kemampuan relatif akal manusia dalam mencapai kebenaran mutlak, sehingga tidak boleh melampaui wahyu Tuhan. atau dengan kata lain, untuk menyuguhkan kepada dunia teori lengkap mengenai kesatuan kosmos, yang akan memuaskan pikiran, tapi juga rasa keagamaan³⁹.

³⁹ Ali, Syed Amir, *The Spirit of Islam*, Low Price Publications: New Delhi, h. 427.

4

FILSAFAT ISLAM PADA ZAMAN KEEMASAN ISLAM

I. FILSAFAT ISLAM DI BAGIAN TIMUR DUNIA ISLAM

A. AL-KINDI

1. Biografi Singkat.

Dikenal sebagai filosof Muslim pertama yang berkebangsaan Arab, al-Kindi yang bernama lengkap Abu Yusuf Ya'qub ibn Ishak ibn Sabbah ibn Imran ibn Ismail al-Ash'ats bin Qais al-Kindi, lahir di Kuffah sekitar tahun 185 H./801 M. Ia berashal dari kabilah Kindah, termasuk kabilah terpendang di kalangan masyarakat Arab dan bermukim di daerah Yaman dan Hijaz. Keutamaan keluarga al-Kindi nampak dari kakek buyutnya Al-Asy'ats bin Qais termasuk salah seorang sahabat yang meriwayatkan hadits-hadits Nabi. Bersama-sama dengan Sa'ad bin Abi Waqqash terlibat dalam pasukan yang berperang melawan Persia di Iraq. Dalam perang Shiffin di bawah pimpinan Ali bin Abi Thalib ia pemegang panji kabilah Kindah. Anak laki-laki Al-Asy'ats yang bernama Muhammad pernah diangkat oleh Zubair sebagai penguasa daerah Maushil (di Iraq). Pada Tahun 85 Hijriyah, anak lelakinya yang lain yaitu 'Abdurrahman bin Al-Asy'ats melancarkan pemberontakan terhadap Al-Hajaji bin Yusuf (penguasa Bani Umayyah di Hijaz dan Iraq) hingga terbunuh dalam pertempuran. Sejak itu keturunan Al-Asy'ats (Bani Al-Asy'ats) tidak mempunyai kedudukan apa-apa di dalam dinasti Bani Umayyah. Keadaan ini terus berlangsung sampai muncul kekuasaan Bani 'Abbas, pada masa kekuasaan dintsati Abbasiyyah di bawah Khalifah Al-Mahdi hingga Khalifah Harun Al-Rasyid salah seorang keturunan Bani Kindah yaitu Ishaq bin Ash-Shabah menjabat penguasa daerah Kufah, yang dianugerahi seorang anak laki-laki yang bernama Ya'qub yang pada zaman keemasan Islam terkenal sebagai seorang filosof dengan panggilan Al-Kindi.⁴⁰

Pada tahun ke-2 H/ke-8 M dan ke-3 H/ke-9 M, Kufah dan Basrah merupakan dua pusat kebudayaan Islam yang bersaing. Kufah lebih

⁴⁰ M.M. Syarif, M.A. (ed.), *Para Filosof Muslim* (selanjutnya disebut *Para Filosof Muslim*), cet. 7, Mizan: Bandung, 1994, h. 50-51.

cenderung kepada studi-studi aqliah, dalam situasi inilah al-Kindi melalui masa kanak-kanaknya. Dia menghafal al-Qur'an, mempelajari tata bahasa Arab, kesusastraan dan ilmu hitung, yang kesemuanya itu merupakan kurikulum bagi semua anak Muslim. Ia kemudian mempelajari *fiqh* dan disiplin baru yang disebut *kalam*. Tetapi tampaknya ia lebih tertarik kepada ilmu pengetahuan dan filsafat, yang kepada keduanya ia mengabdikan seluruh sisa hidupnya, terutama setelah ia pindah ke Baghdad.⁴¹

Al-Kindi menguasai bahasa Suryani dengan baik, dengan kemampuannya ini ia banyak melakukan penerjemahan buku-buku filsafat yang berbahasa Suryani dan memperbaiki penerjemahan buku-buku lain, seperti buku *Theologia (Ar-Rububiyyah* atau ketuhanan) yang diterjemahkan oleh Ibn Na'imah Al-Himshi. Karena usahanya ini, Al-Kindi oleh beberapa sejarawan Arab dipandang sebagai salah seorang penerjemah, sebagaimana yang dikatakan oleh penulis buku *Thabaqatul-Athibba* (Golongan Dokter), bahwa: "Para penerjemah yang mahir dalam Islam ada empat orang: Hunain bin Ishaq, Ya'qub bin Ishak Al-Kindi, Tsabit bin Qurrah dan 'Umar bin Al-Farkhan At-Thabari". Namun, itu tidak berarti bahwa Al-Kindi hanya ahli penerjemah, karena penulis buku tersebut Ibn Juljul menerangkan lebih lanjut: "Ia (Al-Kindi) telah menerjemahkan banyak buku filsafat, menjelaskan berbagai masalah, menyimpulkan berbagai problema yang sulit dan mengungkap problema yang sukar dipahami". Ibn Juljul juga mengatakan: "Al-Kindi menguasai ilmu kedokteran, filsafat, ilmu pasti, semantik, pandai mengubah lagu, menguasai ilmu ukur (geometri), aljabar, ilmu falak dan astronomi".⁴²

Dengan kemampuan dan penguasaan ilmu yang dimiliki Al-Kindi ini, ia diangkat sebagai guru pribadi Ahmad ibn Al-Mu'tasim, yang kepadanya ia persembahkan karya-karya pentingnya. Ibn Nabatah berkata: "Al-Kindi dan karya-karyanya telah menghiasi kerajaan Al-Mu'tasim". Ketika Dinasti Abbasiyyah diperintah oleh Al-Muttawakil, mazhab Asy'ariyah dijadikan mazhab resmi negara. Suasana ini dimanfaatkan oleh kelompok yang anti filsafat. Atas hasutan Muhammad dan Ahmad, dua orang putera Ibn Syakir,--di antaranya mereka katakan bahwa orang yang mempelajari filsafat menjadi

⁴¹ M.M. Syarif, M.A. (ed.), *Para Filosof Muslim*, h. 12.

⁴² Dr. Ahmad Fuad Al-Ahwani, *Filsafat Islam*, h. 51.

kurang hormat kepada agama--Al-Muttawakil memerintahkan agar Al-Kindi didera dan perpustakaan yang bernama Kindiyah di sita. Tetapi tidak lama kemudian perpustakaan itu dikembalikan lagi kepada Al-Kindi.⁴³

Al-Kindi telah berjasa dalam usahanya menjadikan filsafat sebagai salah satu khazanah pengetahuan Islam setelah disesuaikan lebih dulu dengan agama. Dalam risalahnya yang dihadiahkan kepada Ahmad bin Al-Mu'tasim Billah tentang filsafat "Pertama" (*metaphysic*) Al-Kindi menyatakan pendapatnya, baik agama maupun filsafat kedua-duanya menghendaki kebenaran. Agama menempuh jalan syari'at, sedangkan filsafat menempuh jalan metode pembuktian. Filsafat dipandang sebagai hasil kesanggupan manusia (*human skill*) yang menempati kedudukan tertinggi, menempati martabat yang termulia, dan diberi definisi sebagai pengetahuan tentang hakikat segala sesuatu menurut batas kesanggupan manusia. Filsafat yang mempunyai kedudukan serta martabat yang tertinggi dan termulia ialah filsafat "Pertama" (filsafat metafisik), yakni pengetahuan tentang "Kebenaran Pertama" (*Al-Haqqul-Awwal*) yang merupakan *illah* (sebab pokok) bagi semua kebenaran (*Al-haqq*), demikian menurut Al-Kindi.⁴⁴

2. Karya-karyanya.

Diperkirakan karya tulis Al-Kindi berjumlah 270 buah yang sebagian besar telah hilang atau tidak diketahui keberadaannya. Tulisan-tulisan Al-Kindi yang berjumlah 270 dan kebanyakan berbentuk risalah pendek itu dapat dikelompokkan menjadi tujuh belas kelompok: (1) filsafat, (2) logika, (3) ilmu hitung, (4) globular, (5) musik, (6) astronomi, (7) geometri, (8) sperikal, (9) medis, (10) astrologi, (11) dialektika, (12) psikologi, (13) politik, (14) meteorologi, (15) dimensi, (16) benda-benda pertama, (17) spesies tertentu logam dan kimia, dan lain-lain.⁴⁵ Adapun tulisan Al-Kindi dalam bidang filsafat, di antaranya adalah:

- a. Kitab Al-Kindi ila Al-Mu'tashim Billah fi al-Falsafah al-Ula (tentang filsafat pertama)

⁴³ M.M. Syarif, M.A. (ed.), *Para Filosof Muslim*, h. 12-13. lihat juga Dr. Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam*, h. 16.

⁴⁴ Dr. Ahmad Fuad Al-Ahwani, *Filsafat Islam*, h. 54-55.

⁴⁵ M.M. Syarif, M.A. (ed.), *Para Filosof Muslim*, h. 13.

- b. Kitab al-Falsafah al-Dakhilat wa al-Masa'il al-Manthiqiyah wa al-Muqtashah wa ma Fawqa al-Thabi'iyah (tentang filsafat yang diperkenalkan dan masalah-masalah logika dan muskil, serta metafisika)
- c. Kitab fi Annahu la Tanalu al-Falsafah illa bi 'Ilm al-Riyadhiyyah (tentang filsafat tidak dapat dicapai kecuali dengan ilmu pengetahuan dan matematika)
- d. Kitab fi Qashd Aristhathalis fi al-Maqlat (tentang maksud-maksud Aristoteles dalam kategori-kategorinya)
- e. Kitab fi Ma'iyah al-'Ilm wa Aqsamihi (tentang sifat ilmu pengetahuan dan klasifikasinya)
- f. Risalah al-Hudud al-Asyya' wa Rusumiha (tentang definisi benda-benda dan uraiannya)
- g. Risalah fi Annahu Jawahir la Ajsam (tentang substansi-substansi tanpa badan)
- h. Kitab fi Ibarah al-Jawami' al-Fikriyah (tentang ungkapan-ungkapan mengenai ide-ide komprehensif)
- i. Risalah al-Hikmiyah fi Asrar al-Ruhaniyah (sebuah tulisan filosofis tentang rahasia-rahasia spiritual)
- j. Risalah al-Ibanah an al-'Illat al-Fa'illat al-Qaribah li al-Kawn wa al-Fasad (tentang penjelasan mengenai sebab dekat yang aktif terhadap alam dan kerusakan)⁴⁶

3. Filsafatnya.

Keselarasan Filsafat dan Agama

Sebagai filosof Muslim pertama, proyek pertama Al-Kindi adalah bagaimana menyesuaikan filsafat Yunani dengan ajaran Islam, sebab tidak akan pernah berhasil usaha memperkenalkan filsafat kepada umat Islam sebelum diyakinkan terlebih dahulu bahwa filsafat itu tidak bertentangan dengan Islam, malah Islam menganjurkan umatnya agar mencari ilmu dengan menggunakan akal yang dengan begitu Islam menganjurkan umatnya berfilsafat.

Dalam menjalankan misinya, Al-Kindi menegaskan bahwa filsafat dan agama sama-sama bicara kebenaran. Hanya saja kebenaran filsafat berdasarkan

⁴⁶ Dr. Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam*, h. 17.

penalaran dan pemaparan logika, sedang kebenaran agama berdasarkan informasi wahyu. Kebenaran agama melalui jalan iman, dan kebenaran filsafat melalui nalar akal. Agama memperkenalkan zat Yang Maha Benar dan Pemilik kebenaran (*al-Haqq*/Tuhan), demikian juga, filsafat yang paling tinggi dan mulia adalah metafisika yaitu filsafat pertama, yakni pengetahuan tentang “Kebenaran Utama” yang menjadi sebab bagi semua kebenaran. Nampaklah titik temu antara filsafat dan agama, namun demikian bagi Al-Kindi kebenaran yang dibawa wahyu lebih kokoh dan meyakinkan, tetapi akal dibutuhkan untuk menangkap dan mengungkap kebenaran wahyu tersebut, tanpa akal kebenaran yang dibawa wahyu tidak akan dapat dikenali dan dimengerti. Oleh karena itu pencarian filsafat adalah perlu bagi semua orang yang mencari hakikat kebenaran, baik yang menganggap perlu atau yang tidak perlu. Terhadap yang mengatakan perlu sudah menjadi kemestian baginya mengetahui dan menguasai filsafat, dan bagi yang mengatakan tidak perlu pun harus menguasai filsafat, karena untuk membuktikan ketidakperluan filsafat diharuskan memberikan dan memaparkan alasannya, pemaparan alasan ini merupakan bentuk filsafat karena sebuah upaya pencarian tentang hakikat.

Argumentasi al-Kindi tentang keselarasan antara filsafat dan agama ini didasarkan kepada tiga alasan: (1) Ilmu agama merupakan bagian dari filsafat, (2) Wahyu yang diturunkan kepada Nabi dan kebenaran filsafat saling bersesuaian, (3) Menuntut ilmu, secara logika, diperintahkan dalam agama. Namun, bagi Al-Kindi walaupun ilmu agama bagian dari filsafat, teologi Islam secara khusus diposisikan lebih tinggi dari filsafat karena ia didasarkan pada ilmu ilahiah. Menurutnyanya, (1) bahwa kedudukan teologi lebih tinggi daripada filsafat, (2) bahwa agama merupakan ilmu ilahiah, sedang filsafat merupakan ilmu insani, (3) bahwa jalur agama adalah keimanan, sedang jalur filsafat adalah akal, (4) bahwa pengetahuan nabi diperoleh langsung melalui wahyu, sedangkan pengetahuan para filosof diperoleh melalui logika dan pemaparan.⁴⁷

Dengan kesimpulan seperti ini, Al-Kindi menyerang balik orang-orang yang menolak filsafat dan mencela filosof sebagai kafir, karena justru sebaliknya yang kafir itu adalah mereka yang mengatakan filsafat bertentangan agama dan yang mengkafirkan orang yang berfilsafat.

⁴⁷ M.M. Syarif, M.A. (ed.), *Para Filosof Muslim*, h. 17-18.

Filsafat Ketuhanan

Filsafat yang paling tinggi dalam pandangan Al-Kindi adalah filsafat tentang “Kebenaran Awal” yang menjadi sebab bagi kebenaran-kebenaran lain, karena seluruh filsafat lainnya tercakup di dalamnya. Maka tujuan akhir filsafat adalah meyakinkan atau membuktikan eksistensi Tuhan.

Kebenaran ialah sesuainya apa yang ada di dalam akal dengan apa yang ada di luar akal. Kebenaran menurut Al-Kindi ini berlainan dengan kebenaran menurut filosof Yunani yang memandang kebenaran sebagai kebalikan dari kebatilan, dan untuk mencapai kebenaran itu tidak dapat melalui perenungan terhadap gejala alam yang dapat dilihat.

Menurut Al-Kindi dalam alam terdapat benda-benda yang dapat ditangkap dengan pancaindera. Benda-benda ini merupakan *juz'iat* (*partikulars*). Yang penting bagi filsafat bukan *juz'iat* yang tak terhingga banyaknya itu, tetapi yang penting ialah hakikat yang terdapat dalam *juz'iat* itu, yaitu *kulliat* (*universals*, definisi). Tiap-tiap benda mempunyai dua hakikat, hakikat sebagai *juz'i* dan ini disebut *aniah* dan hakikat sebagai *kulli* dan ini disebut *mahiah* yaitu hakikat yang bersifat universal dalam bentuk *genus* dan *species*. Adapun Tuhan menurut Al-Kindi tidak mempunyai hakikat dalam arti *aniah* atau *mahiah*. Tidak *aniah* karena Tuhan tidak termasuk ke dalam benda-benda yang ada dalam alam, bahkan ia adalah pencipta alam. Ia tidak tersusun dari materi dan bentuk. Juga Tuhan tidak mempunyai hakikat dalam bentuk *mahiah*. karena Tuhan bukan merupakan *genus* atau *species*. Tuhan hanya satu, dan tidak ada yang serupa dengan Tuhan. Tuhan adalah unik. Ia adalah Yang Benar Pertama dan Yang Benar Tunggal. Ia semata-mata satu. Hanya Ia-lah yang satu, selain dari Tuhan semuanya mengandung arti banyak.⁴⁸

Sama halnya dengan gagasan Aristoteles tentang Tuhan sebagai Penggerak Pertama, Al-Kindi menjelaskan Tuhan sebagai Penyebab Gerak Yang Abadi. Ia berkata: “Karena Allah, Maha Terpuji Dia, adalah penyebab gerak ini, yang abadi (*qadim*), maka Ia tak dapat dilihat dan tak bergerak, penyebab gerak tanpa menggerakkan Diri-Nya. Inilah gambaran-Nya bagi yang memahaminya-Nya lewat kata-kata sederhana: “Ia tunggal sehingga tak dapat dipecah-pecah lagi menjadi lebih tunggal; dan Ia tak terlihat, karena Ia tak

⁴⁸ Harun Nasution, *Filsafat Dan Mistisisme Dalam Islam* (selanjutnya disebut *Filsafat Dan Mistisisme Dalam Islam*), cet. 9, Bulan Bintang: Jakarta, 1995, h. 16.

tersusun, dan tak ada susunan baginya, tetapi sesungguhnya Ia terpisah dari segala yang dapat dilihat, karena Ia....adalah penyebab gerak segala yang dapat dilihat.”⁴⁹ Tetapi, Al-Kindi berbeda dengan para Filosof Yunani, tetap teguh berpegang pada keyakinan Islam, sehingga Tuhan bagi Al-Kindi Bukan hanya sebagai Penggerak Pertama tetapi juga sebagai Pencipta semua yang digerakkannya. Di dalam penutup risalah yang dikirimkan kepada Ahmad Al-Mu'tashim Billah, ia mengatakan: “Dialah Yang Pertama, Pencipta Yang Menguasai segala ciptaan-Nya”.⁵⁰

Setelah bicara masalah hakikat Tuhan, Al-Kindi beralih kepada pembuktian eksistensi-Nya. Untuk membuktikan eksistensi Tuhan Al-Kindi menggunakan dalil sebab akibat. Menurutnya segala yang maujud membutuhkan kepada sebab yang memaujudkannya. Rangkaian sebab itu terbatas, akibatnya ada sebab pertama, atau sebab sejati, yaitu Allah. Untuk memutus sebab hingga tak berkesudahan dan menghindari kekacauan sebab pertama dengan sebab yang disebabkan, Al-Kindi membedakan sebab efisien menjadi dua, *pertama* sebab efisien sejati dan aksinya adalah ciptaan dari ketiadaan (*ibda'*). *Kedua*, semua sebab efisien yang lain adalah lanjutan, yaitu, sebab-sebab itu ada lantaran sebab-sebab lain, dan sebab-sebab itu sendiri adalah sebab-sebab dari efek-efek yang lain⁵¹.

Masih kelanjutan dari dalil sebab, Al-Kindi juga menggunakan dalil keterciptaan alam untuk membuktikan Tuhan. Semua yang maujud pada mulanya tiada, agar menjadi maujud dibutuhkan yang memaujudkannya, karena yang dimaujudkan itu ada dari tiada maka ia bersifat baru, mustahil yang baru memaujudkan diri sendiri, maka dengan demikian kebaruannya membutuhkan kepada yang Qadim, yaitu Pencipta tunggal dari ketiadaan. Hanya Tuhanlah yang qadim, sedangkan yang lain baru, maka yang baru itu diciptakan Tuhan. Setiap yang dimaujudkan bersifat baru, karenanya ia terikat oleh ruang dan waktu, setiap yang terikat ruang dan waktu bersifat fana, setiap yang fana bergantung kepada yang memaujudkan yang bersifat qadim yang bebas dari batasan ruang dan waktu.

⁴⁹ M.M. Syarif, M.A. (ed.), *Para Filosof Muslim*, h. 21.

⁵⁰ Dr. Ahmad Fuad Al-Ahwani, *Filsafat Islam*, h. 54.

⁵¹ M.M. Syarif, M.A. (ed.), *Para Filosof Muslim*, h. 22-23.

Tentang kebaruaran alam Al-Kindi lagi-lagi berpegang teguh pada Islam sekalipun harus berbeda dengan pandangan filosof-filosof Yunani. Untuk membuktikan kebaruaran alam, Al-Kindi menggunakan dalil ketakterhinggaan matematik. Menurutnya benda-benda fisik terdiri atas materi dan bentuk, dan bergerak di dalam ruang dan waktu. Jadi, materi, bentuk, ruang, dan waktu merupakan unsur dari setiap fisik. (*Res autem quae sunt ini omnibus substantis sunt quinque, quarum una est hyle et secunda est forma, et tertia est locus, et quarta est motus, et quinta est tempus*). Wujud, yang begitu erat kaitannya dengan fisik, waktu dan ruang, adalah terbatas, karena mereka tak akan ada, kecuali dalam keterbatasan. Waktu bukanlah gerak; melainkan bilangan pengukur gerak (*tempus ergo est numerus numerans motum*), karena waktu tak lain adalah yang dahulu dan yang kemudian. Bilangan ada dua macam: tersendiri dan berkesinambungan. Waktu bukanlah bilangan tersendiri, tetapi berkesinambungan. Karena itu waktu dapat ditentukan, yang berproses dari dulu hingga kelak. Dengan kata lain, waktu merupakan jumlah yang dahulu dan yang berikut. Waktu adalah berkesinambungan.

Waktu adalah bagian dari pengetahuan dari kuantitas. Ruang, gerak, dan waktu adalah kuantitas. Pengetahuan tentang ketiganya ini, dan juga dua yang lainnya, adalah penting guna mengetahui kualitas dan kuantitas. Sebagai disebutkan di atas, orang yang tak mengetahui kuantitas dan kualitas, tak mengetahui yang pertama dan yang kedua. Kualitas adalah kapasitas untuk menjadi sama dan tak sama, sedang kuantitas adalah kapasitas untuk menjadi sejajar dan tak sejajar. Karena itu, tiga gagasan tentang kesejajaran, kelebihanbesaran, dan kelebihankecilan, menjadi asas dalam memaparkan konsepsi tentang keterbatasan dan ketakterbatasan.

Dalil-dalil yang menentang ketakterbatasan diulang dalam sejumlah tulisan Al-Kindi. Kami kutipkan dari tulisannya, “Perihal Keterbatasan Wujud Dunia”, empat teori yang membuktikan keterbatasan:

1. Dua besaran yang sama disebut sama, bila yang satu tak lebih besar daripada yang lain.
2. Bila satu besaran ditambahkan pada salah satu dari dua besaran yang sama tersebut, maka keduanya akan menjadi tak sama.

3. Dua besaran yang sama tak bisa menjadi tak terbatas, bila yang satu lebih kecil daripada yang lain, karena yang lebih kecil mengukur yang lebih besar atau sebagian darinya.
4. Jumlah dua besaran yang sama, karena masing-masing terbatas, adalah terbatas.

Dengan ketentuan ini, maka setiap benda yang terdiri atas materi dan bentuk, yang terbatas ruang, dan bergerak di dalam waktu, adalah terbatas, meski benda tersebut adalah wujud dunia. Dan, karena terbatas, maka tak kekal. Hanya Allah-lah yang kekal.⁵²

Setiap yang terikat oleh ruang dan waktu, maka ia tersusun. Alam ini merupakan kesatuan dari susunan materi penyusunnya. Setiap ketersusunan membutuhkan keteraturan sehingga terjadi kesatuan di antara unsur-unsur penyusunnya. Keteraturan membutuhkan ketaatan akan ketentuan penyusunannya, sehingga terwujud keadaan terbaik bagi semua unsur karena terhindar dari penyimpangan. Ketaatan ini ada karena ada yang menetapkan dan menciptakan aturan dari awalnya, sehingga alam tertata secara teratur dan berjalan dalam keteraturannya. Yang menetapkan dan menciptakan alam beserta keteraturannya adalah Allah Rabbul ‘Alamin.

Berdasarkan paparan pembuktian eksistensi Tuhan di atas, dalil-dalil yang digunakan Al-Kindi adalah dalil sebab akibat (keragaman), dalil kebaruan alam, dan dalil keteraturan alam (teleologis).⁵³

Jiwa

Menurut Al-Kindi Roh tidak tersusun tetapi mempunyai arti penting, sempurna dan mulia. Substansinya berashal dari substansi Tuhan. Hubungannya dengan Tuhan sama dengan hubungan cahaya dengan matahari. Roh berbeda dengan badan, buktinya roh menolak keinginan hawa nafsu yang dimiliki badan, ini menunjukkan yang melarang berbeda dengan yang dilarang⁵⁴.

⁵² M.M. Syarif, M.A. (ed.), *Para Filosof Muslim*, h. 24-25.

⁵³ A. Hanafi, M.A, *Pengantar Filsafat Islam*, h. 77.

⁵⁴ Harun Nasution, *Filsafat Dan Mistisisme Dalam Islam*, h. 17.

Sekalipun menurut Al-Kindi ruh tak tersusun, tetapi ruh memiliki tiga sifat, yaitu nalar, keberangan, dan hasrat⁵⁵. Orang yang telah membersihkan rohnya dari segala hasrat dan keberangan, sehingga hanya menyisakan nalarnya, maka orang ini akan memperoleh pengetahuan hakikat-hakikat segala sesuatu, bahkan dapat menangkap ilmu-ilmu Tuhan, karena pada dasarnya roh itu satu substansi dengan substansi Tuhan. Cara mensucikan roh ini adalah dengan meninggalkan dunia dan melakukan perenungan tentang wujud. Dengan lain kata seseorang harus bersifat *zahid*. Kalau roh telah meninggalkan keinginan-keinginan badan, bersih dari segala noda kematerian dan senantiasa berfikir tentang hakikat-hakikat wujud.⁵⁶

Daya nalar atau berpikir inilah yang disebut akal oleh al-Kindi. Akal dibagi ke dalam empat jenis: akal yang bersifat potensial, akal yang telah keluar dari sifat potensial menjadi aktuil, dan akal yang telah mencapai tingkat kedua dari aktualitas. Akal yang bersifat potensial tak bisa mempunyai sifat aktuil jika tidak ada kekuatan yang menggerakkan dari luar. Dan oleh karena itu bagi Al-Kindi ada lagi satu jenis akal yang mempunyai wujud di luar roh manusia, dan bernama: akal yang selamanya dalam aktualitas. Akal ini, karena selamanya dalam aktualitas, ialah yang membuat akal yang bersifat potensial dalam roh manusia menjadi aktuil. Akal ini memiliki sifat-sifat:

1. Ia merupakan akal pertama
2. Ia selamanya dalam aktualitas
3. Ia merupakan species dan genus
4. Ia membuat akal potensial menjadi aktuil berfikir
5. Ia tidak sama dengan akal potensial.⁵⁷

Macam-macam akal ini dalam konsepsi Al-Kindi bukanlah sesuatu yang terserak dan tercerai, melainkan suatu struktur yang bersifat fungsional. Karena berfungsinya satu akal akan mengakibatkan berfungsinya akal lainnya. Ketiga akal itu secara berturut-turut akan berfungsi bila akal agen itu menggerakkan akal potensil, kemudian akal potensil menggerakkan akal potensil yang telah keluar menjadi aktuil, dan selanjutnya akal inipun akan

⁵⁵ M.M. Syarif, M.A. (ed.), *Para Filosof Muslim*, h. 26.

⁵⁶ Harun Nasution, *Filsafat Dan Mistisisme Dalam Islam*, h. 17-18.

⁵⁷ Harun Nasution, *Filsafat Dan Mistisisme Dalam Islam*, h. 19.

menggerakkan akal kedua. Seketika itu barulah manusia mengenal Yang universal. Dan jadilah ia sebagai akil⁵⁸.

B. AL-RAZI

1. Biografi Singkat

Abu Bakr Muhammad ibn Zakaria ibn Yahya al-Razi lahir di Rayy, pada tanggal satu Sya'ban, tahun 251 H/865 M. Menurut satu kisah Al-Razi muda yang gemar mendalami ilmu kimia mengalami kebutaan akibat eksperimen yang dilakukannya. Kejadian ini mendorong ia meninggalkan ilmu kimia dan menyebabkannya mencari seorang dokter yang dapat menyembuhkan kebutaannya. Itulah sebabnya ia mempelajari ilmu kedokteran kepada Ali ibn Rabban al-Thabari yang berprofesi sebagai dokter dan juga sebagai filosof⁵⁹.

Karena ketekunnannya mempelajari kedokteran, Al-Razi dikenal sebagai dokter. Karena itu, ia diangkat sebagai direktur rumah sakit di Ray, kota kelahirannya, oleh Mansyur ibn Ishaq ibn Ahmad ibn Asad yang berlangsung selama enam tahun (290-296 H/902-908 M). Sebagai balas budi kepada Gubernur ia menulis buku *al-Thibb al-Mansuri* yang dipersembahkannya untuk sang Gubernur. Selanjutnya ia pindah ke Baghdad, atas permintaan Khalifah Al-Muktafi (289-295 H/ 901-908 M), Al-Razi diangkat sebagai direktur rumah sakit di kota tersebut. Setelah Khalifah Al-Muktafi meninggal dunia, Al-Razi kembali ke kampung halamannya, Ray, dan meninggal dunia pada 5 Sya'ban 313 H/27 Oktober 925 M⁶⁰.

Semasa hidupnya, Al-Razi mendapat banyak penentangan dari para ulama yang berbeda paham dengannya, hal ini sangat wajar bila dihubungkan dengan pemikirannya yang terlalu berani dan keluar dari mainstream pemikiran umat Islam saat itu, seperti yang akan kita lihat nanti. Lawan-lawan Al-Razi yang sangat dikenal di antaranya: Abu Qasim al-Balkhi, pimpinan kaum Mu'tazilah di Baghdad (tahun 319 H/931 M), Syuhaid ibn al-Husain al-Balkhi, Abu Hatim al-Razi salah seorang ahli da'wah Ismai'iliyah terbesar, dan lain-lain.

⁵⁸ Yunasril Ali, *Perkembangan Pemikiran falsafi Dalam Islam*, h. 33.

⁵⁹ M.M. Syarif, M.A. (ed.), *Para Filosof Muslim*, h. 31-32.

⁶⁰ Dr. Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam*, h. 24-25.

2. Karya-karyanya

Tidak dapat dipastikan berapa karya Al-Razi, kemungkinan jumlahnya mencapai dua ratus judul dalam berbagai bidang keilmuan. Buku-buku tersebut dikelompokkan sebagai berikut: (1) tentang ilmu kedokteran, (2) ilmu fisika, (3) logika, (4) matematika dan astronomi, (5) komentar, ringkasan dan ikhtisar, (6) filsafat dan ilmu pengetahuan hipotesis, (7) metafisika, (8) teologi, (9) alkimia, (10) tentang atheisme, (11) campuran. Tentang buku-buku filsafat di antaranya: *al-Thib al-Ruhani*, *al-Shirat al-Falsafiyah*, *Amarat Iqbal al-Daulah*, *Kitab al-Ladzdzah*, *Kitab al-Ilm al-Ilahi*, *Maqalah fi ma ba'd al-Thabi'ah*, *al-Syukuk 'ala Proclus*.

3. Filsafatnya

Akal dan Wahyu

Al-Razi dipandang sebagai rasionalis tulen dan murni, karena sangat memuja-muja akal. Baginya tidak ada ciptaan dan anugerah Tuhan yang paling mulia dan berharga yang diberikan kepada manusia kecuali akal. Dengan akal manusia dapat mengetahui segala hal, tidak ada yang tersembunyi bagi akal. Akal dapat mengetahui benar dan salah, baik dan buruk, dengan akal pula manusia dapat mencapai kebahagiaan. Dan hanya dengan akal pulalah manusia dapat mengenal dan mengetahui semua hal yang gaib, termasuk mengenal Tuhan hanya didapat dengan akal. Pemujaan Al-Razi terhadap akal nampak jelas dari komentarnya. Ia mengatakan, “Tuhan, segala puji baginya, yang telah memberi kita akal agar dengannya kita dapat memperoleh sebanyak-banyaknya manfaat; inilah karunia terbaik Tuhan kepada kita. Dengan akal kita melihat segala yang berguna bagi kita dan yang membuat hidup kita baik, dengan akal kita dapat mengetahui yang galap, yang jauh dan yang tersembunyi dari kita.....dengan akal pula, kita dapat memperoleh pengetahuan tentang Tuhan, suatu pengetahuan tertinggi yang dapat kita peroleh.....jika akal sedemikian mulia dan penting, maka kita tidak boleh melecehkannya; kita tidak boleh menentukannya, sebab ia adalah penentu, atau mengendalikannya, sebab ia adalah pengendali, atau memerintahnya, sebab ia adalah pemerintah; tetapi kita

harus merujuk kepadanya dalam segala hal dan menentukan segala masalah dengannya; kita harus sesuai dengan perintahnya⁶¹.

Karena akal sedemikian superior dalam pandangan Al-Razi, maka tidak ada kekuatan lain selain akal yang dapat memberikan petunjuk dan bimbingan terhadap manusia di dalam hidupnya. Tidak ada tempat bagi bimbingan wahyu dan pengetahuan lainnya yang bersifat irrasional dan mistis. Dan karenanya tidak ada wewenang nabi untuk membimbing manusia, karena akal sudah dapat membimbing dirinya sendiri dan pemiliknya. Menurutny, para Nabi tidak berhak mengklaim dirinya sebagai orang yang memiliki keistimewaan khusus, baik pikiran maupun rohani, karena semua orang itu adalah sama dan keadilan Tuhan serta Hikmah-Nya mengharuskan tidak membedakannya antara seseorang dengan yang lain. Perbedaan antara manusia timbul karena berlainan pendidikan dan berbedanya suasana perkembangannya. Lebih lanjut dikatakannya, tidaklah masuk akal bahwa Tuhan mengutus para nabi padahal mereka tidak luput dari banyak kekeliruan. Setiap bangsa hanya percaya kepada Nabinya dan tidak mengakui Nabi bangsa lain. Akibatnya terjadi banyak peperangan keagamaan dan kebencian antara bangsa karena kefanatikan kepada agama bangsa yang dipeluknya⁶². Penyangkalan Al-Razi terhadap kenabian ini dapat disimpulkan didasarkan kepada tiga alasan:

1. Akal sudah memadai untuk membedakan antara yang baik dan yang jahat, yang berguna dan yang tidak berguna. Dengan akal semata kita dapat mengetahui Tuhan dan mengatur kehidupan kita sebaik-baiknya.
2. Tiada pembenaran terhadap pengistimewaan beberapa orang untuk membimbing semua orang, sebab semua orang lahir dengan kecerdasan yang sama; perbedaannya bukanlah karena pembawaan alamiah, tetapi karena pengembangan dan pendidikan.
3. Para nabi saling bertentangan. Bila mereka bicara atas nama satu Tuhan yang sama, mengapa terdapat pertentangan⁶³.

Demikian pula dengan agama, tidak ada kebutuhan manusia terhadap agama, agama hanyalah adat kebiasaan manusia yang diwariskan secara turun-temurun. Tidak ada manfaat yang diperoleh manusia dari agama, justru agama

⁶¹ M.M. Syarif, M.A. (ed.), *Para Filosof Muslim*, h. 38.

⁶² Dr. Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam*, h. 31.

⁶³ M.M. Syarif, M.A. (ed.), *Para Filosof Muslim*, h. 47.

hanya membawa manusia kepada masalah, membawa kepada pertentangan dan perselisihan, karena agama mendorong pemeluknya bersikap fanatik dan membuta yang menghasilkan perasaan benci terhadap yang lain.

Karena agama dipandang Al-Razi hanya membawa kehancuran bagi manusia, maka ia mengkritik semua agama, termasuk Islam. Orang tunduk pada agama, menurut pendapatnya, karena tradisi, kekuasaan yang ada pada pemuka-pemuka agama, dan karena tertarik pada upacara-upacara yang mempengaruhi jiwa rakyat yang sederhana dalam pemikiran. Al-Qur'an baik dalam bahasa dan gaya maupun isi tidak merupakan mukjizat. Al-Razi lebih mementingkan buku-buku filsafat dan ilmu pengetahuan dari pada buku-buku agama. Tetapi sesungguhnya ia menentang agama pada umumnya, ia bukanlah seorang atheis, malahan seorang monoteis yang percaya pada adanya Tuhan, sebagai penyusun dan pengatur alam ini⁶⁴.

Sesungguhnya masih diragukan kebenaran pandangan Al-Razi yang menyangkal wahyu dan kenabian. Karena semua pandangan al-Razi tentang wahyu dan nabi hanya bersumber dari komentar lawan-lawannya yang berseberangan dengannya, dimana tulisan asli Al-Razi sendiri tidak ditemukan, sehingga besar kemungkinan komentar lawan-lawan Al-Razi tersebut berlebihan, tidak seperti yang dikemukakan oleh Al-Razi sendiri. Salah seorang yang berpendapat seperti ini adalah Dr. Abdul Latief Muhammad al-Abd, dosen Filsafat Islam di Fakultas Darul Ulum-Cairo University, yang mengatakan bahwa ketidakpercayaan Al-Razi terhadap nabi itu hanya tuduhan yang dilontarkan oleh musuh-musuhnya, terutama sekali oleh Abu Hatim Ar-Razi seorang penganut mazhab Syiah Ismailiah. Orang mengetahui bahwa Al-Razi menyangkal tentang wahyu dan kenabian hanyalah melalui tulisan-tulisan Abu Hatim, sedangkan tulisan Al-Razi yang asli tidak diketemukan lagi karena sudah dimusnahkan oleh pendengki-pendengkinya. Betapa mungkin kita akan mempercayai tuduhan musuh-musuhnya terhadap dirinya? Batapa kita akan membenarkan seseorang yang mempercayai adanya Tuhan dan syara' (agama) dikatakan menyangkal wahyu dan kenabian?⁶⁵.

⁶⁴ Harun Nasution, *Filsafat Dan Mistisisme Dalam Islam*, h. 24.

⁶⁵ Yunasril Ali, *Perkembangan Pemikiran falsafi Dalam Islam*, h. 36.

Filsafat Lima Yang Kekal

Gagasan metafisika Al-Kindi berpangkal pada doktrin lima yang kekal, yaitu, Tuhan, Jiwa Universal, Materi Pertama, Ruang Absolut, dan Zaman Absolut. Dua dari lima kekekalan itu hidup, Tuhan dan ruh. Satu di antaranya pasif dan tidak hidup, yaitu materi. Dua lainnya tidak hidup, tidak aktif dan tidak pula pasif, ruang dan zaman.

Lima yang kekal ini ada dalam wujud benda, disadari bahwa materi itu tersusun atau dibentuk oleh susunan; ia berkaitan dengan ruang, karena itu harus ada ruang; pergantian bentuknya merupakan kekhasan waktu, karena ada yang dahulu dan ada yang berikut, dan karena waktu ada kekunoan dan kebaruan, ada kelebihan dan lebih muda; karenanya waktu itu perlu. Dalam kemaujudan ada, terdapat kehidupan, karena itu mesti ada ruh? Dan hal ini; mesti ada yang dimengerti dan hukum yang mengaturnya haruslah sempurna; karena itu, dalam kenyataan ini, harus ada pencipta, yang bijaksana, mahatahu, melakukan segala sesuatu sesempurna mungkin, dan memberikan akal sebagai bekal mencari keselamatan⁶⁶. Tegasnya;

1. Materi: merupakan apa yang ditangkap dengan pancaindera tentang benda itu.
2. Ruang: karena materi mengambil tempat.
3. Zaman: karena materi berubah-ubah keadaannya.
4. Di antara benda ada yang hidup dan oleh karena itu perlu ada roh.
Dan di antara yang hidup ada pula yang berakal yang dapat mewujudkan ciptaan-ciptaan yang teratur.
5. Semua itu perlu pada Pencipta Yang Maha Bijaksana lagi Maha Tahu⁶⁷.

Kelima hal ini semuanya kekal. Tuhan adalah Maha Pencipta dan Pengatur, maka Ia kekal, karena yang mencipta dan yang mengatur mestilah ada-Nya qadim, Ia mendahului semua yang diciptakan-Nya. Namun, perbuatan Tuhan mencipta bukan dari kekosongan dan kehampaan (*creatio ex nihilo*), melainkan dari sesuatu yang telah ada. Sesuatu yang sudah ada ini adalah materi pertama.

Materi pertama merupakan substansi yang kekal yang terdiri dari atom-atom. Setiap atom-atom itu memiliki volume. Tanpa volume penyusunan atom-

⁶⁶ M.M. Syarif, M.A. (ed.), *Para Filosof Muslim*, h. 41.

⁶⁷ Harun Nasution, *Filsafat Dan Mistisisme Dalam Islam*, h. 22.

atom itu tidak dapat menjadi sesuatu yang berbentuk. Bila dunia dihancurkan, maka ia akan terpisah dalam bentuk atom-atom. Materi itu kekal karena tidak mungkin menyatakan bahwa sesuatu berashal dari ketiadaan. Sebelum Tuhan mencipta sesuatu mesti sudah ada materi pertama. Kekekalan materi tidak bertentangan dengan kebaharuan alam, karena penciptaan itu adalah penyusunan alam. Susunan alam ini yang menuntut bahwa Tuhan mencipta dari materi yang sudah ada sebelumnya, sekalipun Tuhan dapat menciptakan dari ketiadaan, tapi karena kenyataannya alam ini tersusun, yang mengisyaratkan Tuhan terikat dengan ketersusunan, bukan dengan ketiadaan atau kekosongan sebagai syarat penciptaan dari ketiadaan, maka mestilah Tuhan menciptakan dari materi yang sudah ada sebelumnya.

Karena materi pertama kekal, maka ruang pun kekal, disebabkan materi memerlukan ruang. Yang dimaksud Ruang di sini adalah bukan ruang yang terikat oleh benda seperti dalam gagasan Aristoteles, dimana ruang tidak dapat dipisahkan secara logis dari wujud yang menempatinnya, melainkan ruang yang tidak terikat oleh wujud, sehingga bisa saja ruang itu hampa atau tidak ditempati wujud. Untuk mendukung hal ini, Al-Razi membedakan ruang dalam dua macam, ruang partikular atau relatif dan ruang universal. Ruang partikular ini akan terbatas dengan terbatasnya maujud, berubah dan lenyap sesuai dengan keadaan maujud yang ada di dalamnya. Sedang ruang universal tidak terikat oleh maujud dan tidak terbatas⁶⁸.

Adapun, zaman atau waktu itu kekal, karena zaman merupakan sesuatu yang menyertai perubahan materi, sedang materi itu kekal. Zaman yang kekal ini adalah substansi yang mengalir terus tanpa berawal dan berakhir, terlepas dari perubahan alam semesta dan gerakan falak. Zaman di sini bukan zaman yang relatif, yang dapat diukur dan dihitung dengan angka-angka karena terikat oleh perubahan alam dan gerakan falak. Jadi Al-Razi membedakan zaman ke dalam zaman mutlak (*al-dahr/duration*) dan zaman terbatas (*al-waqt/time*).

Seperti yang dialami sekarang, alam ini memiliki daya hidup atau jiwa. Itu tidak lain karena alam ini diciptakan, dalam arti disusun, dimaksudkan sebagai media bersatunya jiwa dengan materi pertama yang sama kekal, yang pada mulanya materi pertama menolak keinginan jiwa untuk bergabung. Jiwa

⁶⁸ Dr. Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam*, h. 28.

merupakan suatu substansi yang memiliki daya hidup dan daya gerak, yang menjadikan materi bergerak dan berubah. Gerakan jiwa yang tertarik kepada materi ini, yang menggerakkan Tuhan berkehendak menciptakan alam. Sebelum ada ketertarikan jiwa terhadap alam, tidak ada kehendak Tuhan untuk mencipta alam. Tuhan menciptakan manusia sebagai bagian alam untuk jiwa, agar jiwa mendapat kesenangan materi di alam. Tapi kemudian jiwa lupa pada ashalnya dan terikat dengan kesenangan yang bersifat materi, padahal kesenangan yang sesungguhnya bagi jiwa bukan bersatu dengan materi, melainkan keterpisahan dengannya. Oleh karena itu Tuhan berkehendak memperlengkapi manusia dengan akal yang berashal dari zat-Nya sendiri, dimana akal ini bertugas menyadarkan jiwa manusia yang telah terperdaya oleh kesenangan materi, bahwa alam materi ini bukanlah alam sebenarnya untuk memperoleh kesenangan sesungguhnya. Alam yang sesungguhnya yang mengandung kesenangan sesungguhnya adalah alam yang berada di balik alam materi itu. Alam ini dapat dicapai hanya dengan filsafat. Jiwa akan tetap terpenjara di dalam alam materi ini, selama ia tidak dapat mensucikan diri dengan filsafat. Bagaimana cara roh itu tetap di dalam materi selama roh itu belum terlepas dari materi, apa dalam bentuk reinkarnasi atau dalam bentuk pindah dari satu planet ke planet yang lain, Al-Razi tidak menjelaskannya⁶⁹.

C. IKHWAN AL-SHAFA

1. Sejarah Singkat

Ikhwan al-Shafa⁷⁰ atau persaudaraan kemurnian adalah sebuah kelompok filosof dan ensiklopedis yang keberadaannya diketahui umum berdasarkan keterangan buku karya Abu Hayyaan al-Tauhiidi (w. 400 H/1009 M). Mereka mengadakan pertemuan-pertemuan rahasia untuk menjelaskan dan membahas pandangan-pandangan mereka, yang diuraikan secara ringkas dalam serangkaian risalah yang baik sekali. Perkumpulan yang agak misterius ini meneruskan usaha kaum Mu'tazilah, yang terutama bertujuan merukunkan

⁶⁹ Harun Nasution, *Filsafat Dan Mistisisme Dalam Islam*, h. 23.

⁷⁰ Ikhwan al-Shafa memiliki nama lengkap *Ikhwan al-Shafa wa Khullan al-Wafa wa Ahl al-Hamd wa Abna al-Majd*. (Omar A. Farruk, Ph.D, "Ikhwan al-Shafa" (selanjutnya disebut Ikhwan al-Shafa), dalam MM. Syarif , M.A (ed.), *Aliran-aliran Filsafat Islam: Mu'tazilah, Asy'ariyah, Maturidiyah, Thahawiyah, Zahiriyah, Ikhwan al-Shafa*, cet. 1, Nuansa Cendikia: Bandung, 2004, h. 181).

kembali Ilmu Pengetahuan dan Agama, menyelaraskan Hukum Islam dengan Filsafat Yunani dan menyintesis semua pengetahuan dalam bentuk ensiklopedi⁷¹.

Sebagai perkumpulan rahasia, Ikhwan al-Shafa, walaupun bergerak dalam bidang keilmuan, tapi disinyalir bertendensi politik. Sehingga ada dugaan Ikhwan al-Shafa berafiliasi dengan aliran Syi'ah karena kerahasiaannya dan kecenderungannya yang ke Syi'ah, tetapi sesungguhnya ada perbedaan yang mendasar antara Ikhwan al-Shafa dan Syi'ah dalam masalah imamah. Ikhwan al-Shafa tidak menerima konsep imamah dalam Syi'ah. Kerahasiaan kelompok ini terlihat dari kajian-kajian yang dilakukannya hanya boleh diikuti oleh anggota kelompok. Di dalam salah satu risalahnya tertulis:

Sepantasnya bagi saudara-saudara, yang semoga mereka dikuatkan Allah di mana saja mereka berada, agar mengadakan majelis khusus yang tidak boleh dihadiri oleh selain anggota dalam waktu yang dijadwalkan untuk mendiskusikan ilmu pengetahuan dan membicarakan rahasia-rahasia ikhwan. Diskusi difokuskan terutama sekali dalam masalah psikologi, filsafat, ilmu pasti yang mencakup ilmu hitung, ilmu teknik, astronomi dan masalah musik.⁷²

Sebenarnya, Ikhwan al-Shafa tidak termasuk dalam salah satu sekte atau agama. Mereka menasihatkan para pengikutnya agar tidak mempunyai rasa dengki terhadap siapa pun, dan tidak berprasangka terhadap agama manapun, sebab agama dan pandangan mereka mencakup semua agama dan ilmu pengetahuan. Dari pandangan sektarian dan atau keagamaan, mereka naik ke tingkat intelektual dan berbicara dalam bahasa akal yang universal. Oleh sebab itu mereka berpandangan universal, walaupun di antara tulisan-tulisan mereka ada yang menunjukkan kecenderungan ke arah Syi'isme. Akan tetapi, walaupun ia tidak puas dengan agama atau sekte mana pun di masa itu, mereka menasihatkan pengikutnya memilih salah satu agama, oleh karena agama yang buruk sekalipun lebih baik daripada tidak ada sama sekali. Secara pribadi mereka merasa bahwa Islam merupakan yang terbaik di antara semua agama yang ada, dan bahwa Muhammad SAW adalah nabi terakhir dan terbaik.⁷³

⁷¹ C.A. Qadir, *Philosophy and Science in the Islamic World*, h. 58-59.

⁷² Yunasril Ali, *Perkembangan Pemikiran falsafi Dalam Islam*, h. 20-21.

⁷³ C.A. Qadir, *Philosophy and Science in the Islamic World*, h. 59.

Dalam memperluas gerakan, Ikhwa al-Shafa mengirim utusan ke daerah-daerah untuk merekrut calon anggota baru yang dipandang memiliki integritas tinggi dan dapat menampilkan identitas organisasi, untuk menjaga militansi anggota dan kerahasiaan organisasi. Sistem perekrutan anggota Ikhwan al-Shafa dilakukan secara berjenjang berdasarkan usia dan kecakapannya, yaitu:

Tingkat I, terdiri dari pemuda cekatan berusia 15-30 tahun yang memiliki jiwa yang suci dan pikiran yang kuat. Mereka ini bersetatus murid, maka wajib patuh dan tunduk secara sempurna kepada guru.

Tingkat II, adalah *al-Ikhwan al-Akhyar* berusia 30-40 tahun. Pada tingkat ini mereka sudah mampu memelihara persaudaraan, pemurah, kasih sayang, dan siap berkorban demi persaudaraan.

Tingkat III, adalah *al-Ikhwan al-Fudhala al-Kiram* berusia 40-50 tahun. Merupakan tingkat dewasa. Mereka sudah mengetahui *namus al-Ilahi* sebagai tingkat para Nabi.

Tingkat IV, adalah tingkat tertinggi setelah seseorang mencapai usia 50 tahun ke atas. Mereka pada tingkat ini sudah mampu memahami hakikat sesuatu, seperti halnya malaikat *al-Muqarrabun*, sehingga mereka sudah berada di atas alam realitas, syari'at dan wahyu.⁷⁴

Pelopor perhimpunan politiko-religius ini yang terkenal, antara lain Ahmad ibn Abdullah, Abu Sulaiman Muhammad ibn Nashr al-Busti, yang populer dengan Al-Muqqaddasi, Zaid Ibn Rifa'ah, Abu al-Hasan Ali Ibn Harun al-Zanjani, Abu Ahmad al-Nahrajuri (alias Mihrajani), al-'Aufi.

2. Karya-karyanya.

Ikhwan al-Shafa menulis berbagai karya yang terkenal dan terpenting di antaranya adalah kompilasi ensiklopedik yang berjudul *Rasa'il Ikhwan al-Shafa* (Risalah-risalah Ikhwan al-Shafa). *Rasa'il Ikhwan al-Shafa*, terdiri dari banyak risalah yang dapat diklasifikasikan kepada empat bidang:

1. 14 risalah tentang matematika, yang mencakup geometri, astronomi, musik, geografi, teori dan praktek seni, moral dan logika.

⁷⁴ Dr. Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam*, h. 45-46, dan Omar A. Farruk, Ph.D, *Ikhwan al-Shafa*, h. 183.

2. 17 risalah tentang fisika dan ilmu alam, meliputi geneologi, minerologi, botani, hidup dan matinya alam, senang dan sakitnya alam, keterbatasan manusia, dan kemampuan kesadaran.
3. 10 risalah tentang ilmu jiwa, meliputi metafisika mazhab Pythagoreanisme dan kebangkitan alam.
4. 11 risalah tentang ilmu-ilmu ketuhanan, mencakup kepercayaan dan keyakinan, hubungan alam dengan Tuhan, keyakinan Ikhwan al-Shafa, kenabian dan keadaannya, tindakan rohani, bentuk konstitusi politik, kekuasaan Tuhan. *magic*, dan jimat.⁷⁵

Karya yang erat hubungannya dengan *Rasa'il Ikhwan al-Shafa* adalah *Risalat al-Jami'ah* (Risalah Komprehensif) yang merupakan sebuah *summarium* (ikhtisar, ringkasan) dan *summa* dari karya aslinya, *Rasa'il Ikhwan al-Shafa*. Selanjutnya *Risalat al-Jami'ah* pun diikhtisarkan dalam *Risalat al-Jami'ah al-Jamia'ah an al-Zubdah min Rasa'il Ikhwan al-Shafa* (Kondensasi dari Risalah Komprehensif atau Krim dari *Rasa'il Ikhwan al-Shafa*), yang juga dinamakan *al-Risalat al-Jami'ah*.⁷⁶

3. Filsafatnya

Metafisika

Dalam hal metafisika, Ikhwan al-Shafa sangat mengandalkan versi Neo-Platonik tentang realitas. Mereka tidak menganggap dunia sebagai qadim, tapi percaya bahwa dunia lahir melalui emanasi (pancaran). Yang pertama memancar adalah *al-Bari* (Pembuat, Pencipta atau Allah), yang memancarkan *al-Aql* (Intelek, akal). Pancaran ketiga, keempat, kelima, keenam, ketujuh, dan kedelapan adalah *al-Nafs Kulliyah* (Jiwa Absolut), langit-langit dan keempat unsur. Paling akhir muncul ketiga dunia: mineral, tumbuhan dan hewan.

Mereka juga menganut teori Aristoteles tentang bentuk dan materi; setiap benda merupakan hasil bentuk dan materi yang bersatu dalam berbagai perbandingan dan proporsi. Mereka berpendapat bahwa, dibandingkan dengan

⁷⁵ Mercia Eliade, (ed), *The Encyclopedia of Religion*, Vol. VII (Macmillan: New York), 1987, h. 93.

⁷⁶ Omar A. Farruk, Ph.D, *Ikhwan al-Shafa*, h. 182.

waktu, ruang lebih riil dan obyektif. Ruang berhubungan dengan obyek-obyek, sedangkan waktu hanya dipahami melalui gerak benda-benda materiil.⁷⁷

Dua gagasan dari Aristoteles dan Neo-Platonisme ini digabungkan menjadi pandangan resmi Ikhwan al-Shafa. Pandangan ini penjelasannya sebagai berikut;

1. Bentuk dan materi. Pandangan Ikhwan al-Shafa mengenai bentuk (*form*) dan materi (*mater*) adalah pandangan Aristoteles: setiap tubuh terdiri atas materi dan bentuk yang satu sama lain tidak dapat dipisahkan, sebab bentuk-bentuk murni hanyalah konsep-konsep, misalnya jiwa dan akal. Materi dan bentuk merupakan esensi-esensi sederhana. Bentuk adalah lebih penting, sebab berbeda-bedanya tubuh disebabkan oleh berbeda-bedanya bentuk, dalam banyak hal materi pada berbagai bentuk dan berbagai tubuh itu tetap sama (satu): namun secara teoritis materi berusia lebih tua (mendahului adanya bentuk). Dalam karya Ikhwan al-Shafa, *Rasail Ikhwan al-Shafa*, keselarasan faham mereka dengan pendapat Plato nampak sekali ketika mereka mengatakan bahwa citra (*image*), gambar, kerangka (*frame*), dan karakteristik-karakteristik yang kita lihat di alam jasmani (*sublunary*) dan pada esensi benda-benda angkasa (*heavenly bodies*) adalah contoh, kemiripan, dan perumpamaan bentuk-bentuk (benda) yang terdapat di alam ruhani.
2. Ruang dan waktu. Mengenai ruang (*space*) dan waktu (*time*), mereka berpendapat bahwa keduanya (yakni ruang dan waktu) bukan realita; ruang bersifat lebih obyektif sebab berhubungan dengan benda-benda (tubuh) yang berdimensi: jadi ruang itu merupakan bahtera (perahu) tempat menampung muatannya. Waktu tidak memiliki eksistensi mandiri. Ia tidak dapat diketahui kecuali jika dikaitkan dengan benda-benda yang bergerak (*moving bodies*). Jadi, bila ruang adalah permukaan (kulit) luar dari alam dan waktu adalah catatan tentang rotasi alam, maka ruang dan waktu tidak akan kita ketahui dengan pikiran kita mendahului alam itu sendiri. Tegasnya, kita ketahui alam dahulu. Setelah itu baru kita tahu ruang dan waktunya. Pendapat ini membuat sebagian orang mengira bahwa Ikhwan al-

⁷⁷ C.A. Qadir, *Philosophy and Science in the Islamic World*, h. 60-61.

Shafa mempercayai kekekalan alam. Mereka memahami adanya tuduhan ini dan berupaya membantahnya.

3. Gerak. Secara umum, gerak (*motion*) terdiri dari enam macam yang dikelompokkan menjadi tiga pasangan: generasi dan korupsi (“timbul dan tenggelam”, “kelahiran” dan “kemusnahan”), naik dan turun (meningkat dan menyusut), perubahan dan pergantian atau perpindahan. Jenis-jenis gerak yang sifatnya khusus banyak sekali jumlahnya. Gerak yang sempurna dan berkelanjutan adalah gerakan *spherical* (gerak benda-benda alam); gerak lurus (*straight motion*) juga banyak tetapi tidak sempurna. Anak panah ketika dilepas ke udara, dihitung dari busurnya sampai ke tempat jatuhnya, membentuk satu alur (arah gerak) yang berkelanjutan. Dalam contoh ini mereka tidak sependapat dengan Zeno dari Elea (w. 430 SM) yang berpendapat bahwa jika sebuah garis terdiri atas titik-titik, maka garis tersebut akan selalu meruang pada titik-titik ini. Dan dengan demikian, sebuah anak panah tatkala dilepaskan dari busurnya pada suatu waktu tertentu pasti akan jatuh dan diam pada titik (titik perhentian) tertentu.
4. Kausalitas. Di sini Ikhwan al-Shafa bersandar kepada Aristoteles. *‘Ilal* (jamak dari *‘illat*) atau kausa utama ada empat: *hayuulaaniyyah* (material, yakni materi atau substansi untuk membuat sesuatu), *shuuriyyah* (formal, yakni bentuk yang diberikan kepada substansi tertentu untuk menghasilkan sesuatu), *faa’iliyyah* (aktif, yakni agen atau pelaku yang memberikan bentuk kepada suatu substansi), dan *tamaamiyyah* (penyelesaian, yakni ujung atau akhir dari sesuatu yang telah dihasilkan).
Jawaban untuk persoalan tentang kausa-kausanya itu, terutama kausa keempat selalu sulit sebab persoalan itu menyangkut esensi sesuatu. Keempat macam kausa itu harus bertindak secara bersama-sama, jika tidak sesuatu yang diinginkan tidak akan terwujud; dan semua kausa harus selalu “menetap” supaya sesuatu yang sudah dihasilkan dapat tetap bertahan (mempertahankan eksistensinya). Tidak diragukan lagi bahwa Allah merupakan kausa awal dari segala wujud.
5. Bilangan merupakan kendaraan bagi doktrin Ikhwan al-Shafa. Teori bilangan dari Phythagoras (sifat-sifat bilangan, proposisi, progresi, dan lain lain) dan hubungannya (yakni hubungan mistik) dengan kehidupan manusia dan

dengan kondisi manusia setelah hidup di dunia ini, sangat menarik bagi imajinasi Ikhwan al-Shafa.

Ikhwan al-Shafa membagi bilangan menjadi dua kelas (kelompok atau golongan): faktor, yakni “satu” dan “seri, yakni mulai dua sampai tidak terhingga.” Satu merupakan kesatuan mutlak, tidak dapat dibagi, tidak dapat diperkecil, dan tidak dapat diperbesar. Semua bilangan berashal dari *satu: dua* (terbentuk dengan cara) mengulangi “satu” dua kali; *bilangan-bilangan lainnya* dibentuk dengan menambahkan “satu”; jadi karakter satu itu merupakan faktor bagi setiap bilangan berikutnya. Akrobatisme yang lihai ini tidak pelak lagi membuahkan statemen berikut ini, yakni statemen yang separuh bersifat teologis dan separuh lagi bersifat metafisik: karena pada hakikatnya satu itu berbeda dari segala bilangan yang berashal dari padanya, maka yang *Satu* (Tuhan) pun tidak sama dengan atau berbeda dari segala wujud (makhluk) yang berashal dari dia.

6. Wujud dan emanasi. Ini menyoal tentang lahirnya (menjadi adanya) alam semesta, atau tentang penciptaan alam semesta.

Alam semesta itu tidak eternal (qadim) tetapi diciptakan Allah melalui emanasi. Emanasi adalah (sebuah teori hasil) perpaduan antara ajaran agama tentang penciptaan dengan paham Aristoteles tentang kekekalan (keqadiman) alam. Secara teoritis, penciptaan diselesaikan dalam dwi-tahap: pertama, Allah menghendaki, sekali saja, bahwa alam semesta ini harus ada dari ketidakadaan (*ex-nihilo*); lalu, segera setelah itu mulailah emanasi dan emanasi ini berjalan secara gradual (secara bertahap), sampai akhirnya alam semesta menjadi ada seperti bentuk yang kita ketahui sekarang ini. Susunan (tata-urutan) dan sifat emanasi adalah sebagai berikut:

- a. *Al-Bari* (Pembuat, Pencipta atau Tuhan)

Al-Bari adalah wujud pertama dan satu-satunya Wujud Qadim, Dia itu Esa, Unik (berbeda dari makhluk), dan satu dalam segala hal. Dia tidak mempunyai rekan dan tidak pula ada yang menyamai-Nya. Sifat atau tindakan apa pun yang bersifat antropomorfis tidak boleh diatributkan kepada-Nya. Yang berkaitan dengan Dia hanyalah kehendak untuk menciptakan.

- b. *Al- 'Aql* (Akal atau intelek, bahasa Yunani: *Nous*)

Akal merupakan wujud pertama yang beremanasi dari Allah, dari *al-Bari*. Allah menciptakannya secara langsung, mesti tanpa selang, tanpa membutuhkan gerak atau usaha. Dari keqadiman Tuhan Akal itu mendapatkan keqadiman pula; dan melalui keabadian-Nya pula dia mendapatkan kontinuitas dan kesempurnaannya. Akal itu satu seperti halnya Allah pun Satu. Namun karena Allah tidak sudi mengurus benda-benda materi, maka Dia menciptakan pada akal itu segala bentuk wujud berikutnya dan Dia menetapkan bahwa akal punya tabiat untuk selalu dan terus ber-re-emanasi: dari akal beremasilah alam ruh dan materi pertama. Jadi jelas tabiat ber-re-emanasi yang biasanya diatributkan kepada Allah itu sebetulnya, menurut Ikhwan al-Shafa, adalah milik akal, *counterpart*, duplikat atau citra (*image*) Allah.

c. *Nafs al-Kulliyah* (Jiwa Mutlak, Alam-Jiwa)

Alam Jiwa adalah jiwa seluruh alam, sebuah esensi sederhana yang beremanasi dari akal. Ia mendapat energi dari akal. Ia menampakkan diri (berwujud) berupa matahari dan melalui matahari inilah bahwa akal dapat menghidupkan segenap alam materi (*sublunary world*). Apa yang kita namakan kreasi (ciptaan), di dunia ini, sebenarnya berkaitan dengan alam jiwa.

d. *Al-Hayuula* (Diarabkan dari bahasa Yunani, *hyle*: substansi, materi, bahan). *Materi Pertama*.

Materi Pertama adalah esensi sederhana dan bersifat spiritual tanpa raga dan tanpa dimensi-dimensi yang tampak. Karena materi pertama itu bersifat pasif, tidak memiliki energi sendiri, maka ia tidak dapat beremanasi sendiri. Materi pertama itu ditimbulkan oleh akal ketika akal ini melaju dari alam-jiwa dengan segenap kemampuannya dan kepeduliannya untuk dapat me-“ledak”-kan diri dan untuk menjadi peka terhadap berbagai bentuk.

e. *Al-Thaabii'ah* (Tabiat).

Tabiat adalah salah satu daya atau kekuatan alam-jiwa yang didifusikan ke seluruh alam materi dan mempengaruhi seluruh benda yang ada di dalamnya, baik organik maupun anorganik. Tabiat merupakan sebab dari adanya gerak, kehidupan, dan perubahan. Tabiat itu bekerja dengan

bijak dan seragam. Secara filosofis, tabiat ini, tatkala kita bicara soal konsep-konsep keagamaan, disebut kehendak dan takdir Tuhan.

Pada tabiat inilah berhentinya pengaruh akal itu, sebab segala emanasi berikutnya akan semakin bersifat materil, defektif (bercacat) dan, karenanya, tidak layak dipedulikan oleh akal.

f. *Al-Jism al-Muthlaq* (Tubuh Absolut)

Ketika alam-jiwa, dengan bantuan akal, mulai menggerakkan materi pada tiga arah, maka materi pertama memperoleh tri-dimensi (panjang, lebar, dan dalam) dan menjadi tubuh mutlak atau materi kedua. Materi kedua itu hanyalah konsep, sebuah esensi, atau sebuah sifat (kualitas) yang bereksistensi murni, seperti materi pertama saja, namun bentuknya sperikal, *quantum*. Tubuh absolut ini atau materi kedua, adalah substansi alam ini. Jadi alam kita ini terbuat dari substansi ini, dari materi kedua.

g. Alam (*Sphere*) atau Alam Dunia

Pada tahap emanasi yang ketujuh muncullah alam-alam yang bukan alam imajiner tetapi benda-benda spiritual, sperikal, hampa, transparan dan konsentrik. Alam-alam ini berjuumlah sebelas, memiliki ketebalan kulit bervariasi, disesuaikan dengan besarnya planet-planet yang mereka sertai. Alam-alam ini adalah: alam bintang-bintang tetap, Saturnus, Jupiter, Mars, Matahari, Venus, Merkurius dan Bulan. Semua benda angkasa (langit) terdiri atas unsur atau elemen kelima, *ether*, dan tidak akan mengalami kebangkitan atau perubahan.

h. *Empat Anasir*.

Dengan emanasi empat unsur: api, air, udara, bumi (tanah), muncullah di alam materi ini benda-benda yang berada di bawah alam bulan (di bawah orbitnya) di mana proses kebangkitan dan perubahan mulai terjadi.

Api, udara, air, dan tanah--yang diduga oleh Ikhwan al-Shafa dan juga oleh banyak pemikir Yunani--berada, dengan tabiatnya yang bebas/tidak terikat, di alam-alam kecil di sekitar inti bumi. Selanjutnya, mereka (Ikhwan al-Shafa) mengemukakan pandangan Ionian, dan Khususnya Thales (w. sekitar 545 SM), bertentangan dengan Eleatik,

bahwa keempat unsur tadi bisa berubah satu sama lain: air menjadi udara dan api; api menjadi udara, air, tanah dan seterusnya.

i. *Tiga Kerajaan*

Pada tahapan terakhir dalam emanasi muncul tiga kerajaan: mineral, tumbuhan, dan hewan, yang berashal dari terus berubah dan bercampurnya empat unsur yang tadi.

7. Makrokosmos dan Mikrokosmos. Para pemikir Yunani kuno memandang alam semesta ini sebagai sebuah wujud yang hidup di mana fenomena dan daya saling berhubungan dan diatur secara hirarkis oleh satu hukum yang bersifat umum. Democritus dari Abdera (w. kira-kira 370 SM) dari konsep itu mengembangkan Teori Makrokosmos dan Mikrokosmos di mana manusia dipandang sebagai model alam semesta yang sudah direduksi dan alam semesta dipandang sebagai kopian manusia yang diperbesar. Teorinya ini diterima oleh Ikhwan al-Shafa.
8. Jiwa Individu (*al-Nafs al-Juz'iyah*) dan Jatuhnya. Ketika alam-jiwa disuruh memperdulikan wujud-wujud individu, yang bermula dari alam-alam, berbagai dayanya menjadi khas dan mandiri tetapi tidak terpisah, sebab keterpisahan merupakan sifat materi. Dalam pengertian ini, jiwa-jiwa individu, yang memiliki daya alam-jiwa, yaitu daya tak terbatas, mulai terbentuk. Pada masa yang sangat lama jiwa-jiwa ini memenuhi alam-alam dan mejadi para malaikat yang menghidupkan benda-benda angkasa. Pada mulanya mereka menyadari anugerah yang diberikan oleh akal kepada alam-jiwa itu, dan dengan menyadarinya berarti mereka itu adalah kekuasaan atau daya. Mereka memikirkan akal dan melakukan ibadah kepada Allah. Lama kelamaan, sebagian dari jiwa-jiwa individu ini mulai banyak melupakan ashal-usul dan tugas mereka. *Dosa* ini mengakibatkan mereka mempunyai ayah dan ibu (meskipun tidak dalam pengertian ruang dan waktu) dari Allah. Hukuman yang mereka terima adalah dijatuhkan (disuruh turun) ke bumi kita ini, mereka harus terpaku kepada tubuh-tubuh individu supaya mereka dapat menebus, dengan mengalami kesukaran, duka dan nestapa, dosa yang telah mereka lakukan di tempat mereka

sebelumnya (di langit). Begitulah ashal-usul kehidupan di muka bumi ini berdasarkan kaca mata metafisika⁷⁸.

Psikologi (Jiwa, Otak dan Hati, Proses Berfikir).

Jiwa, yang merupakan titik sentral psikologi mereka, mempunyai tiga kemampuan yakni, vegetatif atau nutritif, hewani atau sensitif, dan manusiawi atau rasional. Ketiganya masing-masing disebut jiwa. Ketiga kemampuan itu bekerjasama pada manusia dan membentuk satu kesatuan.⁷⁹ Sifat dan kemampuan ketiga jiwa tersebut adalah:

1. Jiwa vegetatif atau nutritif yang dimiliki oleh semua makhluk hidup: tumbuhan, hewan, dan juga manusia. Jiwa ini dibagi lagi menjadi tiga daya: daya nutritif, daya tumbuh, dan daya reproduksi.
2. Jiwa binatang, hewan atau jiwa sensitif yang dimiliki oleh hewan dan manusia saja. Daya ini terbagi lagi menjadi dwidaya: lokomosi dan sensasi. Pada gilirannya sensasi terbagi lagi menjadi dwikatagori: persepsi (pandangan atau penglihatan, sentuhan, dan lain-lain) dan emosi. Emosi ini ada yang primitif (tawa, marah, dan lain-lain) atau yang berkembang (makan enak, gengsi sosial dan politik, dan lain-lain)
3. Jiwa atau daya manusiawi (rasional, berpikir atau berbicara) dan ini hanya dimiliki oleh manusia. Daya-daya ini, disertai dengan kemampuan mereka, bekerja bersama-sama dan menyatu pada manusia bagaikan sebatang pohon dengan tiga dahannya, setiap dahan mempunyai beberapa cabang, dan setiap cabang (ranting) memiliki daun dan buah. Dapat pula diibaratkan dengan orang yang bermata pencaharian sebagai tukang batu, tukang kayu dan tukang bangunan; atau dengan orang yang dapat membaca, menulis, dan mengaja: dia seorang manusia dengan tiga kemampuan⁸⁰.

Suatu anggapan yang umum di kalangan orang-orang zaman dulu, termasuk Aristoteles, bahwa jantung merupakan pusat proses-proses psikis, akan tetapi Ikhwan al-Shafa menganggap otak sebagai organ yang terpenting, dan oleh sebab itu sebagai tempat perasaan, intelegensi, dan proses-proses mental lainnya.

⁷⁸ Omar A. Farruk, Ph.D, *Ikhwan al-Shafa*, h. 186-194.

⁷⁹ C.A. Qadir, *Philosophy and Science in the Islamic World*, h. 61.

⁸⁰ Omar A. Farruk, Ph.D, *Ikhwan al-Shafa*, h. 206-207.

Akal, sebagai daya jiwa yang dimiliki hanya oleh manusia, mempunyai lima kekuatan:

1. Daya Imajinasi (*al-quwa al-mukhayyalat*), letaknya di bagian muka.
2. Daya fikir (*al-quwa al-mufakkirat*), letaknya ditengah-tengah otak.
3. Daya simpan (*al-quwa al-hafizhat*), letaknya di bagian belakang otak.
4. Daya ingat (*al-quwa az-zakirat*).
5. Daya tutur (*al-quwa al-nathiqat*)⁸¹.

Bagi Ikhwan al-Shafa, proses berfikir dimulai pada pancaindera untuk kemudian disalurkan melalui saraf kepada zona imajinasi yang terletak di bagian depan otak. Dari sana terus ke kemampuan reflektif, yang pusatnya terletak di tengah-tengah otak. Lalu diteruskan kepada kemampuan menyimpan (ingatan) di bagian belakang otak. Akhirnya pikiran sampai kepada kemampuan ekspresif yang digeneralisasikan dan diberi bentuk konsepsi untuk diungkapkan dan dibicarakan⁸².

Kemampuan akal manusia ini, bila dimanfaatkan secara positif dan terarah akan menghasilkan ilmu pengetahuan. Proses yang dilalui akal untuk sampai kepada ilmu pengetahuan itu melewati tiga tahapan, yaitu:

1. Penginderaan terhadap objek. Dalam hal ini ada kesamaan manusia dengan hewan.
2. Pemikiran; dengan pemikiran berbedalah manusia dengan hewan, sebab manusia dapat memikirkan apa yang diinderanya tetapi hewan tidak.
3. Burhan; argumentasi, yang merupakan tingkat ketiga dan yang tertinggi dari jalan manusia mendapatkan ilmu. Dan argumentasi ini merupakan kenyalangan mata hati dalam mencapai hakikat. Ia hanya didapatkan oleh sebagian manusia⁸³.

Ilmu Pengetahuan dan Pendidikan

Ilmu pengetahuan yang dihasilkan atau diperoleh oleh akal ini kemudian oleh Ikhwan al-Shafa diklasifikasikan menjadi tiga cabang utama, yakni matematika, fisika, dan metafisika. Ke dalam matematika dimasukkan

⁸¹ Yunasril Ali, *Perkembangan Pemikiran falsafi Dalam Islam*, h. 24.

⁸² C.A. Qadir, *Philosophy and Science in the Islamic World*, h. 61, lihat juga Omar A. Farruk, Ph.D, *Ikhwan al-Shafa*, h. 209.

⁸³ Yunasril Ali, *Perkembangan Pemikiran falsafi Dalam Islam*, h. 22-23.

logika, geometri, astronomi, geografi musik, hubungan aritmatik dan geometrik, kesenian dan kejujuran, keanekaragaman tabiat manusia, kategori-kategori, etika dan kesenian teoritis dan praktis. Ke dalam fisika mereka golongan risalah-risalah yang membahas materi, bentuk, ruang, waktu dan gerak, kosmogoni, produksi, kehancuran dan unsur-unsur, seperti meteorologi, minerologi, esensi alam dan manifestasi-manifestasinya, botani, zoologi, anatomi, dan antropologi, persepsi inderawi, embriologi, manusia sebagai mikrokosmos, perkembangan jiwa, tubuh dan roh, hakikat rasa sakit dan senang, psikis dan fisis, dan filologi. Metafisika mencakup psiko-rasionalisme dan teologi, dan yang pertama terdiri dari ilmu batin, keberadaan rasionalistik, mikrokosmos, cinta, kebangkitan kembali dan kausalitas. Yang terakhir itu mencakup persahabatan, kepercayaan, hukum ilahi, kenabian, hal-hal yang niskala (gaib), politik, struktur dunia, dan ilmu sihir⁸⁴.

Terkait dengan masalah transfer pengetahuan atau pendidikan, Ikhwan al-Shafa, berpandangan bahwa pada dasarnya semua jiwa memiliki keahlian; lalu tutor dan orang tuanya yang menyempurnakan keahlian itu dan membantunya sehingga mahir bertindak. Guru mutlak penting, khususnya bagi manusia biasa (awam). Dan selain itu, juga pada dasarnya pengetahuan tidak pernah bersifat spontan; pengetahuan harus diajarkan dan dipelajari. Guru hanyalah pembimbing bagi jiwa supaya jiwa mendapatkan pengetahuan. Biasanya pengetahuan diberikan melalui para pemimpin (tokoh) agama, imam, dan para imam juga mendapat pengetahuan dari Nabi (sumber utama), dan Nabi memperoleh pengetahuan dari Allah melalui wahyu. Selain itu, menurut Ikhwan al-Shafa, tujuan pendidikan adalah tidak lain untuk mensucikan jiwa orang yang belajar dan untuk menanamkan kepada pelajar itu tingkah laku yang tepat (benar) supaya mereka (pelajar) dapat hidup bahagia di akhirat. Ilmu yang tidak mengantarkan manusia kepada kebahagiaan akhirat adalah tidak berguna, tiada gunanya dipelajari⁸⁵.

⁸⁴ C.A. Qadir, *Philosophy and Science in the Islamic World*, h. 60.

⁸⁵ Omar A. Farruk, Ph.D, *Ikhwan al-Shafa*, h. 212-213.

D. AL-FARABI

1. Biografi Singkat.

Ada yang menyebutkan nama lengkap Al-Farabi dengan Abu Nashr Muhammad Al-Farabi, dan atau Abu Nashr Muhammad bin Muhammad bin Tarkhan bin Uzlag Al-Farabi. Kehidupan Al-Farabi dapat dibagi menjadi dua periode, yang *pertama* bermula sejak dari lahir sampai ia berusia lima puluh tahun. Dilahirkan di Wasij daerah Farab pada tahun 339 H/950 M, ayahnya berprofesi sebagai tentara yang berpangkat jenderal, dan ia sendiri sempat menjadi hakim untuk beberapa lama. Pendidikan dasarnya adalah keagamaan dan bahasa, selanjutnya ia juga mempelajari fiqh, Hadits, dan tafsir al-Qur'an. Juga mempelajari bahasa Arab, Turki, dan Persia, dan mempelajari matematika dan filsafat. Ketika terdorong untuk mendalami ilmu-ilmu rasional ini, maka ia menuju kota pusat ilmu pengetahuan saat itu, Baghdad dan Aleppo.

Periode kedua, periode ini merupakan masa kegemilangan Al-Farabi hingga tutup usianya. Baghdad sebagai pusat belajar yang terkemuka pada abad ke-4 H/ke-10 M, merupakan tempat pertama yang dikunjunginya, di sana ia berjumpa dengan sarjana dari berbagai bidang, di antaranya dengan para filosof dan penerjemah. Ia tertarik mempelajari logika, untuk memenuhi keinginannya ini ia belajar langsung kepada ahli ilmu logika terkemuka saat itu, Abu Bisyr Matta ibn Yunus. Setelah belajar beberapa lama kepada ibn Yunus, Al-Farabi menguasai logika melebihi dari sang guru. Dan karena prestasinya ini, ia mendapat sebutan sebagai "*Al-Mu'allim Al-Tsani* atau Guru kedua".

Setelah lama bermukim di Baghdad, dan sudah merasa puas dengan apa yang dicapainya, Al-Farabi meninggalkan Baghdad menuju Aleppo. Di tempat ini, ia berjumpa dan berkumpul dengan dengan para sarjana-sarjana terkemuka di Istana Saif al-Daulah untuk beberapa lama. Selama di istana ini ia banyak melakukan diskusi dalam berbagai bidang keilmuan, dan juga memberikan bimbingan dan pengajaran, serta banyak melakukan penelitian dan penulisan buku dan artikel. Dan petualangan pencarian ilmu dan pengetahuan Al-Farabi terhenti pada tahun 339 H/950 M karena dijemput maut, menghadap Sang Pencipta, di Syria⁸⁶.

⁸⁶ M.M. Syarif, M.A. (ed.), *Para Filosof Muslim*, h. 56-58.

2. Karya-karyanya.

Karya-karya Al-Farabi ditulis dengan bahasa yang ringkas dan tepat, serta pemilihan dan kehati-hatiannya dalam penggunaan kata dan kalimat, sehingga tulisan-tulisan Al-Farabi memiliki kedalaman makna yang tidak semua orang dapat memahami maksudnya.

Dari sejumlah karya Al-Farabi banyak yang hilang, sehingga tidak dapat diketahui kedalaman dan keutuhan pemikirannya dalam berbagai bidang keilmuan, terutama filsafat. Namun demikian kita masih dapat juga menemukan sebagian kecil dari hasil karyanya yang masih lestari hingga sekarang:

1. *Maqalatun fi Ma'anil-aql*. Berisi tentang kedudukan akal, pembagiannya dan sumber ilmu (ma'rifat)
2. *Al-Jami' baina rakyil-Hakimain*. Di antara kandungannya ialah mempertemukan pendapat dua orang filosof Yunani yang mashur Plato dan Aristoteles.
3. *Fima Yanbaghi an-Yuqaddima Qabla Ta'allumul Falsafah*. Dalam buku ini ia mengemukakan bahwa logika tidak termasuk filsafat, tetapi alat untuk mempelajarinya.
4. *Al-Ibanah an Ghardi Aristo fi Kitabi ma Ba'dat Tabi'ah*. Penjelasan tujuan metafisika Aristoteles terutama tentang hakikat wujud ditinjau dari materi dan bentuk.
5. *Al-Masa-ilul-falsafah wal Ajwibatu anha*. Kelanjutan penjelasan dari buku keempat di atas, untuk sampai menetapkan Tuhan sebagai Pencipta alam.
6. *Fushushul Hikam*. Membahas tentang qidam dan hadisnya alam, kedudukan malaikat langit dan dunia.
7. *Ara'u Ahlilmadinah al-Fadhilah*. Suatu teori tentang politik kekotaan (negara utama), di mana warga negaranya makmur dan bahagia.
8. *Ihsha al-Ulum wat-Ta'rif bi Agrhadhiha*. Menjelaskan tentang pembagian dan macam-macam ilmu⁸⁷.

⁸⁷ Yunasril Ali, *Perkembangan Pemikiran falsafi Dalam Islam*, h. 41.

3. Filsafatnya.

Filsafat Penyelarasan

Di masa hidupnya Al-Farabi dihadapkan pada persoalan perbedaan kelompok-kelompok atau mazhab-mazhab pemikiran filsafat dan pertentangan antara filosof dengan kaum agama (teolog) yang menimbulkan rasa keperihatinan jiwanya. Rasa keperihatinan itu mendorongnya untuk melakukan penyelarasan di antara aliran-aliran filsafat dan di antara filsafat dengan agama. Ia mengatakan:

“.....Saya melihat dalam zaman kita dewasa ini banyak orang berselisih dan bertengkar mengenai: apakah alam itu ada sejak ashal ataukah baru (eksistensinya tergantung pada eksistensi yang lain). Mereka berpendapat bahwa antara dua orang filosof terkemuka pada masa dahulu (yakni Aristoteles dan Plotinus) terdapat perbedaan pendapat mengenai “Pencipta Pertama”, mengenai kedudukan-Nya sebagai sumber segala sebab (Sebab Pertama); mengenai jiwa dan akal pikiran; mengenai ganjaran atas perbuatan yang baik dan yang buruk; dan mengenai berbagai soal lainnya seperti peradaban, moral dan semantik. Dalam makalah ini saya hendak mengusahakan pepaduan pendapat dua orang tokoh tersebut⁸⁸.

Dalam mewujudkan niatnya tersebut, Al-Farabi mulai dengan menjelaskan kesatuan filsafat. Ia berpendapat bahwa pada hakikatnya filsafat merupakan satu kesatuan. Karena itu para filosof besar harus menyetujui bahwa satu-satunya tujuan adalah mencari kebenaran. Plato dan Aristoteles, “yang menjadi cikal bakal filsafat dan pencipta unsur-unsur dan prinsip-prinsipnya dan penanggung jawab terakhir kesimpulan-kesimpulan dan cabang-cabangnya, sangat setuju meski ada beberapa perbedaan formal dan jelas antar mereka. Maka dari itu, Al-Farabi sangat yakin hanya ada satu aliran filsafat, yaitu aliran kebenaran. Istilah-istilah pengikut Aristoteles, Plato, Stoi dan Epicure hanya menjelaskan nama-nama kelompok filosof. Kesemuanya membentuk satu aliran filsafat⁸⁹. Kalau terjadi perbedaan, maka itu bukan terletak pada ajaran filsafat kedua guru filsafat, melainkan disebabkan oleh tiga kemungkinan;

⁸⁸ Dr. Ahmad Fuad Al-Ahwani, *Filsafat Islam*, h. 60.

⁸⁹ M.M. Syarif, M.A. (ed.), *Para Filosof Muslim*, h. 64.

1. Definisi filsafat itu sendiri tidak benar,
2. Pendapat orang tentang pikiran-pikiran filsafat dari kedua filosof tersebut tidak benar,
3. Pengetahuan kita tentang adanya perbedaan antara keduanya tidak benar⁹⁰.

Cara lain yang ditempuh Al-Farabi dalam upaya penyelarasan antara berbagai aliran filsafat Yunani itu adalah dengan cara membuat rumusan filosofis kompromistis dengan menggabungkan rumusan Tuhan dari Aristoteles dan Plotinus, suatu sintesis yang membuktikan bahwa Tuhan adalah *eksis* (*maujud*) dan tunggal (*wahid*) sekaligus dalam teori emanasi. Eksistensi adalah sifat Tuhan menurut filsafat Yunani dan menjadi bagian khusus dalam filsafat Aristoteles. Sedangkan “Tunggal” adalah poros filsafat Plotinus⁹¹.

Mengenai perseteruan antara filosof dengan kaum agama (teolog), Al-Farabi berusaha mendamaikan di antara kedua kelompok tersebut dengan menjelaskan bahwa kebenaran agama dan kebenaran filsafat secara nyata adalah satu, meskipun secara formal berbeda. Ajaran tentang penyelarasan ini didasarkan pada dua hal utama; *pertama*, memperbaiki filsafat pengikut Aristoteles dan membungkusnya dalam bentuk plotinus agar lebih sesuai dengan Islam; dan *kedua*, memberikan penafsiran rasional tentang kebenaran agama. Sebenarnya, Al-Farabi menerangkan filsafat dengan cara agama dan memfilsafatkan agama, dengan demikian mendorong keduanya ke satu arah, sehingga keduanya bisa dipahami dan selaras. Revisi terhadap filsafat Aristoteles ini didasarkan pada dua teori, *pertama*, teori kosmologis dan *kedua*, teori psikologis, yaitu: Teori Sepuluh Kecerdasan dan Teori Akal. Penjelasan rasionalnya bertumpu pada dua teori lain, *pertama*, dikaitkan dengan kenabian dan *kedua* dengan penafsiran al-Qur'an. Seluruh filsafat Al-Farabi terangkum dalam empat teori ini yang saling berkaitan dan kesemuanya mengarah ke satu tujuan⁹².

⁹⁰ Ahmad Hanafi, M.A, *Pengantar Filsafat Islam*, h. 84.

⁹¹ Dr. Ahmad Fuad Al-Ahwani, *Filsafat Islam*, h. 62.

⁹² M.M. Syarif, M.A. (ed.), *Para Filosof Muslim*, h. 65-66.

Metafisika (Tuhan dan Emanasi)

Sebelum membicarakan tentang hakikat Tuhan dan sifat-sifat-Nya, ia terlebih dahulu menjelaskan wujud. Wujud menurutnya dibagi menjadi dua bagian, yaitu:

1. *Wajib al-Wujud* (Wajib ada). Wujud ini adalah wujud yang tabiatnya itu sendiri menghendaki wujud-Nya, yaitu yang apabila diperkirakan tidak ada, maka akan timbul kemuslihatan sama sekali.
2. *Mumkin al-Wujud*. Yaitu wujud yang pernah tidak ada kemudian ada dan keadaannya itu bisa berakhir. *Mumkin al-Wujud* ini berwujud bukanlah disebabkan oleh dirinya sendiri, tetapi disebabkan oleh sesuatu yang lain.⁹³

Tuhan adalah wujud yang sempurna dan yang ada tanpa ada sesuatu sebab, karena kalau ada sebab bagi-Nya berarti Ia tidak sempurna, sebab tergantung kepadanya. Ia adalah wujud yang paling mulia dan paling dahulu adanya. Karena itu Tuhan adalah Zat yang *Azali* (tanpa permulaan) dan yang selalu ada. Zat-Nya itu sendiri sudah cukup menjadi sebab bagi keabadian wujud-Nya. Wujud-Nya tidak berarti terdiri dari *hule* (*matter*;benda) dan *form* (*surah*;bentuk), yaitu dua bagian yang terdapat dalam makhluk. Kalau sekiranya Dia terdiri dari dua perkara tersebut, tentunya akan terdapat susunan (bagian-bagian) pada zat-Nya.⁹⁴ Padahal Tuhan itu Esa zat-Nya. Seandainya Tuhan itu lebih dari satu, tentu ada kemungkinan sama-sama sempurna wujud-Nya, atau mungkin pula ada perlainan pada sifat-sifat-Nya, yaitu sifat yang umum dimiliki bersama sedangkan sifat yang khusus dimiliki secara sendiri-sendiri. Hal ini mustahil bagi Tuhan. Tuhan pun tidak dapat didefinisikan karena Ia tidak mempunyai *spesies* dan *differentia* (*nau'* dan *fashl*) dan tidak terdiri dari materi dan forma seperti benda. Ia Maha Sempurna dan Maha Esa.⁹⁵

Dalam pandangan Al-Farabi, Allah adalah *al-Maujud al-Awwal* (eksis pertama). Yang dimaksud *al-Awwal* (Pertama) ialah “Sumber Pertama” bagi seluruh alam wujud dan “Sebab Pertama” bagi eksistensi-Nya. Dalam pendahuluan bukunya Al-Farabi mengemukakan pendapat penduduk *al-Madinah al-Fadhilah* sebagai berikut: *al-Maujud al-Awwal* ialah “Sebab

⁹³ Ahmad Hanafi, M.A, *Pengantar Filsafat Islam*, h. 90. lihat juga Yunasril Ali, *Perkembangan Pemikiran falsafi Dalam Islam*, h. 43.

⁹⁴ Ahmad Hanafi, M.A, *Pengantar Filsafat Islam*, h. 90.

⁹⁵ Yunasril Ali, *Perkembangan Pemikiran falsafi Dalam Islam*, h. 44.

Pertama bagi eksistensi-Nya seluruh alam wujud”. Dalam bukunya *Tashshil al-Sahadah* Al-Farabi mengatakan: “Mengetahui ilmu metafisika kita harus menepuh jalan mengamati apa yang terdapat di alam wujud ini untuk mencari “Sebab Utama”-nya, bagaimana alam wujud ini ada, untuk apa dia diadakan dan kekuatan apakah yang mengadakannya. Demikianlah seterusnya hingga orang yang melakukan pengamatan itu sampai kepada suatu kesimpulan, bahwa *al-Maujud al-Awwal* tidak mungkin mempunyai sumber ashal-Nya, tetapi bahkan Dia adalah “Sumber Pertama” bagi eksistensinya bagi seluruh alam wujud.⁹⁶

Tentang sifat Tuhan Al-Farabi sejalan dengan faham Mu'tazilah, yakni sifat Tuhan tidak berbeda dengan substansi-Nya. Orang boleh saja menyebut *Asma al-Husna* sebanyak yang diketahuinya, tetapi nama tersebut tidak menunjukkan adanya bagian-bagian pada Zat Tuhan atau sifat-sifat yang berbeda dari zat-Nya. Bagi Al-Farabi, Tuhan adalah 'Aql Murni. Ia Esa adanya dan yang menjadi obyek pemikiran-Nya hanya substansi-Nya saja. Ia tidak memerlukan sesuatu yang lain untuk memikirkan substansi-Nya. Jadi Tuhan adalah 'Aql, 'Aqil, dan Ma'qul (Akal, Substansi yang berfikir, dan Substansi yang difikirkan). Demikian pula Tuhan itu Maha Tahu. Ia tidak membutuhkan sesuatu di luar zat-Nya untuk tahu dan juga memberitahukan untuk diketahuinya, cukup dengan substansi-Nya saja. Jadi, Tuhan adalah ilmu, substansi yang mengetahui, dan substansi yang diketahui ('Ilm, 'Alim, dan Ma'lum).

Tentang ilmu Tuhan, pemikiran Al-Farabi terpengaruh oleh Aristoteles yang mengatakan bahwa Tuhan tidak mengetahui dan memikirkan alam. Pemikiran ini dikembangkan oleh Al-Farabi dengan mengatakan bahwa Tuhan tidak mengetahui yang *juz'iyah* (*particular*). Maksudnya, pengetahuan Tuhan tentang yang rinci tidak sama dengan pengetahuan manusia. Tuhan sebagai 'Aql hanya dapat menangkap yang *kulli* (universal), sedangkan untuk mengetahui yang *juz'i* hanya dapat ditangkap dengan panca indera. Karena itu pengetahuan-Nya tentang *juz'i* tidak secara langsung, melainkan sebagai sebab yang *juz'i*.⁹⁷

Bagaimana terjadi yang banyak dari Yang Satu atau munculnya alam yang beragam dari Tuhan Yang Maha Esa. Al-Farabi menjelaskannya dengan

⁹⁶ Dr. Ahmad Fuad Al-Ahwani, *Filsafat Islam*, h. 102-103.

⁹⁷ Dr. Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam*, h. 36.

cara emanasi. Tuhan menurutnya sebagai akal, berfikir tentang diri-Nya sendiri, dan dari pemikiran ini timbul suatu *maujud* lain. Tuhan merupakan Wujud Pertama dan dengan pemikiran itu timbul wujud kedua yang juga mempunyai substansi. Wujud kedua ini disebut Akal Pertama yang tak bersifat materi. Wujud kedua ini berfikir tentang Wujud Pertama (Tuhan), dan dari pemikiran ini timbullah wujud ketiga (Akal Kedua). Wujud Kedua (Akal Pertama) berfikir tentang diri-Nya dan dari situ timbullah langit pertama.

Wujud III/Akal II	berfikir tentang Tuhan	timbul	Wujud IV/Akal III
	berfikir tentang dirinya	timbul	Bintang-bintang
Wujud IV/Akal III	berfikir tentang Tuhan	timbul	Wujud V/Akal IV
	berfikir tentang dirinya	timbul	Saturnus
Wujud V/Akal IV	berfikir tentang Tuhan	timbul	Wujud VI/Akal V
	berfikir tentang dirinya	timbul	Jupiter
Wujud VI/Akal V	berfikir tentang Tuhan	timbul	Wujud VII/Akal VI
	berfikir tentang dirinya	timbul	Mars
Wujud VII/Akal VI	berfikir tentang Tuhan	timbul	Wujud VIII/Akal VII
	berfikir tentang dirinya	timbul	Matahari
Wujud VIII/Akal VII	berfikir tentang Tuhan	timbul	Wujud IX/Akal VIII
	berfikir tentang dirinya	timbul	Venus
Wujud IX/Akal VIII	berfikir tentang Tuhan	timbul	Wujud X/Akal IX
	berfikir tentang dirinya	timbul	Merkuri
Wujud X/Akal IX	berfikir tentang Tuhan	timbul	Wujud XI/Akal X
	berfikir tentang dirinya	timbul	Bulan

Pada pemikiran Wujud X/Akal IX, berhentilah jadinya atau timbulnya akal-akal. Tetapi dari Akal X muncullah bumi serta roh-roh dan materi pertama yang menjadi dasar dari keempat unsur, api, udara, air, dan tanah.

Jadinya ada sepuluh akal dan sembilan langit (sphere) yang kekal berputar sekitar bumi. Akal kesepuluh mengatur dunia yang ditempati manusia ini. Tentang *qidam* (tidak bermulanya) atau baharunya alam, Al-Farabi mencela orang yang mengatakan bahwa alam ini menurut Aristoteles adalah kekal. Menurut Al-Farabi alam ini terjadi dengan tak mempunyai permulaan dalam waktu, yaitu tidak terjadi secara berangsur-angsur, tetapi sekaligus dengan tak berwaktu⁹⁸.

⁹⁸ Harun Nasution, *Filsafat Dan Mistisisme Dalam Islam*, h. 27-28.

Jiwa

Seperti yang nampak dalam teori emanasi yang dikemukakan oleh Al-Farabi, Jiwa muncul dari akal kesepuluh bersamaan munculnya dengan materi pertama. Sama dengan penjelasan jiwa menurut Aristoteles, Al-Farabi menjelaskan daya-daya yang dimiliki jiwa adalah sebagai berikut:

1. Daya gerak (*motion*), yakni:
 - a. Makan (*nutrition*)
 - b. Memelihara (*preservation*)
 - c. Berkembang (*reproduction*)
2. Daya mengetahui (*cognition*), yakni:
 - a. Merasa (*sensation*)
 - b. Imajinasi (*Imagination*)
3. Daya berfikir (*intellection*), yakni:
 - a. Akal praktis (*practical intellect*)⁹⁹
 - b. Akal teoritis (*theoretical intellect*)¹⁰⁰

Daya berfikir terbagi kepada tiga tingkatan, yaitu:

1. Akal potensial (*material intellect*) baru mempunyai potensi dalam berfikir dalam arti: melepaskan arti-arti bentuk-bentuk dari materinya.
2. Akal aktual (*actual intellect*) telah dapat melepaskan arti-arti dari materinya, dan arti-arti itu telah mempunyai wujud dalam akal dengan sebenarnya, bukan lagi dalam bentuk potensi, tetapi dalam bentuk aktual.
3. Akal mustafad (*acquired intellect*) telah dapat menangkap bentuk sematamata yang tidak dikaitkan dengan materi dan mempunyai kesanggupan mengadakan komunikasi dengan akal kesepuluh.¹⁰¹

Akal fisik, atau sebagaimana sering disebut Al-Farabi sebagai akal potensial, adalah jiwa atau bagian jiwa atau unsur yang mempunyai kekuatan mengabstraksi dan mencerap esensi kemaujudan. Bila dibandingkan, maka ia hampir seperti materi yang atasnya bentuk-bentuk kemaujudan dapat dilukiskan

⁹⁹ Akal praktis, yaitu yang menyimpulkan apa yang mesti dikerjakan. (lihat M.M. Syarif, M.A. (ed.), *Para Filosof Muslim*, h. 70.)

¹⁰⁰ Akal teoritis, yaitu yang membantu menyempurnakan jiwa. Akal teoritis ini dibagi lagi menjadi: yang fisik (*material*), yang terbiasa (*habitual*), dan yang diperoleh (*acquired*). (lihat M.M. Syarif, M.A. (ed.), *Para Filosof Muslim*, h. 70.)

¹⁰¹ Dr. Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam*, h. 39-40. lihat juga Harun Nasution, *Filsafat Dan Mistisisme Dalam Islam*, h. 30.

tepat sebagaimana lilin yang atasnya dapat diukirkan tulisan. Ukiran ini tiada lain hanyalah persepsi atau pemahaman. Maka pemahaman maujud dalam bentuk daya dalam hal-hal yang dapat dirasa; dan bila pemahaman itu dibawa ke dalam bentuk, maka akal ditransformasikan dari akal dalam bentuk daya ke akal dalam bentuk aksi.

Karena itu, akal dalam bentuk aksi, atau kadang disebut akal terbiasa, adalah salah satu tingkat dari tingkat-tingkat pikiran dalam upaya memperoleh sejumlah pemahaman. Karena pikiran tak mampu menangkap semua pengertian, maka akal dalam bentuk aksilah yang membuat ia mencerap dan akal dalam bentuk daya mengenai apa yang belum ia cerap. Sedang pemahaman itu sendiri berbentuk daya dalam yang dapat dirasa. Begitu manusia memperoleh tingkat akal dalam bentuk aksi ini, maka ia dapat memahami dirinya. Pencerapan semacam ini tidak mempunyai kaitan dengan dunia luar, ini adalah pencerapan mental dan abstrak.

Begitu akal mampu mencerap abstraksi maka ia naik lagi ke tingkat yang lebih tinggi, yaitu ke tingkat akal yang diperoleh (*acquired intellect*), yaitu suatu tingkat di mana akal manusia mengabstraksi bentuk-bentuk yang tidak mempunyai hubungan dengan materi.

Perbedaan antara konsep rasional ini dan persepsi inderawi, yaitu bahwa yang *pertama* adalah semacam intuisi dan inspirasi, atau dengan kata lain, ia adalah semacam pencerapan langsung. Ini adalah tingkat pencerapan tertinggi manusia, dan ini hanya dapat dicapai oleh beberapa orang tertentu saja, yaitu mereka yang telah mencapai tingkat akal yang diperoleh, yang di dalamnya *yang tersembunyi* menjadi tersingkap dan langsung berhubungan dengan dunia intelegensi yang terpisah.

Dengan demikian, akal mapu meningkat secara bertahap dari akal dalam bentuk daya ke akal dalam bentuk aksi dan akhirnya ke akal yang diperoleh. Dua tingkat berurutan ini berbeda satu sama lain meskipun tingkat yang lebih rendah selalu bertindak sebagai pendahulu bagi tingkat yang lebih tinggi. Akal dalam bentuk daya hanyalah penerima bentuk-bentuk yang dapat dirasa, sedang akal dalam bentuk aksi mempertahankan pengertian-pengertian dan cerapan-cerapan. Dan akal yang diperoleh naik ke tingkat komuni, ekstase, dan inspirasi. Konsepsi-konsepsi mempunyai tingkat yang berbeda; mula-mula mereka merupakan pemahaman dalam bentuk daya yang maujud dalam materi;

begitu terabstraksi dari materi, maka mereka menjadi pemahaman-pemahaman dalam bentuk aksi. Yang lebih tinggi lagi ialah bentuk-bentuk abstrak yang tidak pernah ada dalam materi.¹⁰²

Filsafat Kenabian

Dalam konsep sepuluh akalunya Al-Farabi, akal kesepuluh adalah sama dengan malaikat dalam ajaran Islam. Dan yang sanggup berhubungan atau berkomunikasi dengan akal kesepuluh ini seperti yang sudah dijelaskan dalam tingkatan-tingkatan akal adalah akal mustafad atau akal perolehan. Maka dalam pandangan Al-Farabi, hanya filosof dan Nabi saja yang dapat berhubungan atau berkomunikasi dengan akal kesepuluh, karena filosof memiliki tingkatan akal mustafad dan nabi daya imajinasi. Tetapi ada perbedaan di antara kedua kelompok tersebut, bila filosof dapat berkomunikasi dengan akal kesepuluh melalui usaha dan kerja keras serta latihan, sedangkan nabi diberikan anugerah Tuhan dapat berhubungan dengan akal kesepuluh tanpa harus usaha, kerja keras dan latihan. Dengan demikian, maka nabi lebih tinggi kedudukannya dibanding dengan filosof karena nabi dapat berhubungan dengan akal kesepuluh tanpa usaha dan latihan seperti yang terjadi pada filosof¹⁰³. Oleh karena sumber kenabian dan filsafat itu sama, yakni akal kesepuluh, maka antara agama dan filsafat tidak boleh ada pertentangan, sebaliknya di anatara keduanya mestilah serasi.

Filsafat kenabian ini merupakan bentuk lain dari usaha Al-Farabi dalam melakukan penyelarasan dan perujukkan filsafat dengan agama. Karena kenabian merupakan bagian yang sangat penting bagi agama samawi seperti Islam, maka sebagai filosof Muslim ia memandang penting memberikan penghormatan kepada kenabian, merujukkan rasionalitas dengan tradisionalisme, dan mewarnai bahasa-bahasa bumi dengan firman Tuhan¹⁰⁴. Disamping itu juga sebagai penolakan terhadap filsafat anti agama dan kenabian serta sebagai pembelaan terhadap nabi dan agama dari gelombang skeptisisme saat itu, yang dipelopori oleh Ibn Al-Rawandi yang pernah menjadi pengikut Mu'tazilah, tetapi kemudian menolak ajaran mereka, dan

¹⁰² M.M. Syarif, M.A. (ed.), *Para Filosof Muslim*, h. 70-71.

¹⁰³ Harun Nasution, *Filsafat Dan Mistisisme Dalam Islam*, h. 31.

¹⁰⁴ M.M. Syarif, M.A. (ed.), *Para Filosof Muslim*, h. 73.

Muhammad ibn Zakaria Al-Razi yang menolak keras setiap usaha perujukkan filsafat dengan agama, karena baginya hanya filsafat satu-satunya jalan untuk memperbaharui pribadi dan masyarakat, sedangkan agama adalah sumber konflik dan perselisihan¹⁰⁵.

Berbeda dengan pendapat Al-Razi tersebut, Al-Farabi dengan filsafat kenabiannya berusaha menjelaskan bahwa nabi lebih utama dari filosof, bahkan dalam pembentukan suatu masyarakat yang adil dan sejahtera sekalipun dalam suatu negara. Dalam teori kenegaraannya, Al-Farabi menjelaskan bahwa negara utama itu hanya dapat terwujud bila dipimpin oleh seseorang yang memiliki kapasitas moral dan intelektual yang terbaik. Yaitu, mereka yang memiliki kualitas-kualitas berupa: 1) kecerdasan, 2) ingatan yang baik, 3) pikiran yang tajam, 4) cinta pada pengetahuan, 5) sikap moderat dalam hal pakaian, makanan, dan seks, 6) cinta pada kejujuran, 7) kemurahan hati, 8) kesederhanaan, 9) cinta pada keadilan, 10) ketegaran dan keberanian, 11) kesehatan jasmani, dan 12) kefasihan bicara, dan yang penting dan utama dari kesemuanya itu adalah nilai ke-profetis-an yang melekat pada pribadi seseorang, yaitu kemampuan berkommunikasi dengan akal kesepuluh. Dan semua sifat itu hanya ada pada diri seorang nabi, dengan demikian, negara utama itu hanya pantas dipimpin oleh seorang nabi. Jika tidak ada nabi yang akan menjadi kepala negara, maka dapat digantikan oleh orang yang dianggap memiliki sifat kenabian, yaitu filosof. Karena orang yang memiliki kualitas seperti yang dipersyaratkan tersebut sangat jarang, atau bahkan tidak ada sama sekali, maka bila ada lebih dari satu orang bisa dipilih yang terbaik dari yang ada itu, jika tidak ada sama sekali, negara boleh dipimpin oleh kepemimpinan kolektif yang diisi oleh orang-orang yang memiliki kapasitas seorang pemimpin¹⁰⁶.

Teori negara utama (*al-Madinah al-Fadhilah*)-nya Al-Farabi ini sangat sulit untuk direalisasikan, sebab di dalam suatu masyarakat, justru orang-orang yang memiliki syarat yang dipersyaratkan Al-Farabi ini sangat langka atau bahkan mungkin tidak ada, dan walaupun ada peluangnya sangat kecil untuk dapat memimpin negara, sebab dengan sifat-sifat yang dimilikinya tersebut, orang seperti ini tidak memiliki ambisi untuk menjadikan dirinya sebagai seorang

¹⁰⁵ M.M. Syarif, M.A. (ed.), *Para Filosof Muslim*, h. 76.

¹⁰⁶ Dr. Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam*, h. 41-42.

pemimpin, berkebalikan dengan mereka yang tidak memiliki atau kurang memenuhi persyaratannya Al-Farabi, yang biasanya justru sangat berambisi menjadi pemimpin sehingga tidak jarang menghalalkan segala cara, suatu tindakan yang berlawanan dengan kualitas-kualitas yang dipersyaratkan Al-Farabi. Dan kalaupun negara utama versi Al-Farabi ini terealisasi, maka itu hanya pernah ada di zaman permulaan Islam, yaitu negara madinah yang dipimpin langsung oleh Nabi Muhammad SAW, satu-satunya negara yang menampilkan teori negara utamanya Al-Farabi. Akankan ada orang lain selain Rasulullah yang mampu merealisasi negara idealnya Al-Farabi ini, hanya Allah yang tahu. Tetapi setidaknya semenjak ide negara utama ini dicetuskan Al-Farabi atau bahkan jauh sebelumnya oleh Plato, belum ada yang dapat merealisirnya selain Rasulullah yang hanya mengandalkan kesucian, kejujuran, dan kebenaran jiwanya serta bantuan hidayah, taufik, dan inayah dari Allah SWT.

E. IBNU MISKAWAIH

1. Biografi Singkat

Nama lengkapnya adalah Abu Ali Ahmad ibn Muhammad ibn Ya'qub ibn Miskawaih, lahir di kota Ray (Iran) pada 320 H/932 M dan wafat di Asfahan pada 9 Safar 421 H/16 Pebruari 1030 M. Disebut-sebut bahwa kakeknya seorang Majusi yang kemudian masuk Islam. Tetapi ada juga pendapat yang mengatakan bahwa ibn Maskawaih sendirilah yang seorang Majusi lalu memeluk Islam. Bila melihat kepada namanya sendiri yakni Ahmad ibn Muhammad yang merupakan nama Islam, maka pendapat yang lebih kuat adalah pendapat yang pertama bahwa kakeknyalah yang seorang Majusi sedangkan ibn Maskawaih sendiri pemeluk Islam dari awalnya.

Ia belajar pengetahuan dari beberapa guru antara lain kepada Abu Bakr Ahmad ibn Kamil al-Qadhi (350 H/960 M) belajar sejarah, kepada ibn al-Khammar belajar filsafat khususnya karya-karya Aristoteles, dan kepada Abu al-Thayyib al-Razi belajar ilmu kimia.

Ada dugaan kuat Ibn Maskawaih beraliran Syi'ah, karena sebagian besar usianya dihabiskan untuk mengabdikan kepada pemerintah Dinasti Buwaih. Ketika muda, ia mengabdikan kepada al-Muhallabi, wazirnya Pangeran Buwaih yang bernama Mu'iz al-Daulah di Baghdad. Ketika al-Muhallabi wafat pada

tahun 352 H/936 M ia pindah ke Ray dan mengabdikan kepada ibn al-'Amid seorang wazir dari saudara Mu'iz al-Daulah yang bernama Rukn al-Daulah. Setelah ibn al-'Amid wafat pada tahun 360 H/970 M Miskawaih mengabdikan kepada putera ibn al-'Amid yang bernama Abu al-Fath yang menjadi wazirnya Rukn Al-Daulah sampai Abu al-Fath dipenjarakan dan wafat pada tahun 366 H/976 M. Kematian Abu al-Fath ini mendorong Miskawaih meninggalkan Ray menuju Baghdad dan mengabdikan kepada istana Pangeran Buwaih, 'Adhud al-Daulah, dan kepada para pangeran pengganti Pangeran 'Adhud al-Daulah, yaitu Shamsham al-Daulah (388 H/998 M), Baha' al-Daulah (403 H/1012 M). Pada akhir hayatnya, Miskawaih mencurahkan hidupnya untuk belajar dan menulis.¹⁰⁷

2. Karya-karyanya

Yaqut memberikan daftar 13 buah karya Miskawaih:

1. *Al-Fauz al-Akbar*.
2. *Al-Fauz al-Asghar*.
3. *Tajarrīb al-Umam* (sebuah sejarah tentang banjir besar yang ditulis pada tahun 369 H/979 M).
4. *Uns al-Farid* (kumpulan anekdot, syair, pribahasa, dan kata-kata mutiara).
5. *Tartīb al-Sa'adah* (tentang akhlak dan politik).
6. *Al-Mustafa* (syair-syair pilihan).
7. *Jawwīdān Khirad* (Kumpulan ungkapan bijak).
8. *Al-Jami'*
9. *Al-Siyar* (tentang aturan hidup).

Mengenai karya-karya di atas, al-Qifti hanya menyebutkan 1,2,3, dan 4, dan menambahkan sebagai berikut:

10. Tentang Pengobatan Sederhana (mengenai kedokteran).
11. Tentang Komposisi Bajat (mengenai seni memasak).
12. *Kitab al-Asyribah* (mengenai minuman).
13. *Tahdzīb al-Akhlaq* (mengenai akhlak).

Nomor-nomor 2,3, dan 13 masih ada, dan telah diterbitkan. Juga ada lima daftar lagi yang tidak disebut oleh Yaqut dan al-Qifti, yaitu:

¹⁰⁷ Dr. Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam*, h. 59.

14. *Risalah fi al-Ladzzat wal-Alam fi Jauhar al-Nafs.*
15. *Ajwibah wal-As'ilah fi al-Nafs wal-Aql.*
16. *Al-Jawab fi al-Masail al-Tsalats.*
17. *Risalah fi Jawab fi Su'al Ali bin Muhammad Abu Hayyan al-Shufi fi Haqiqat al-Aql.*
18. *Thaharat al-Nafs.*

3. Filsafatnya

Metafisika

Sama seperti Aristoteles, ia meyakini Tuhan sebagai Penggerak Pertama yang memiliki sifat Esa, Abadi, dan Non Materi. Dari Tuhan yang Esa inilah semua kemaujudan lahir dari pancaran Tuhan sendiri. Kemaujudan pertama yang memancar dari Tuhan ialah intelegensi pertama yang sama dengan akal aktif. Ia kekal, sempurna dan tak berubah, karena “pemancaran terus menerus berhubungan dengannya dan kekal, sedang sumber pemancaran itu kekal”. Ia sempurna dibandingkan *dengan yang lebih rendah* dari padanya dan tidak sempurna dibandingkan Tuhan. kemudian turunlah ruh dari langit ke intelegensi; ia memerlukan gerak sebagai ekspresi hasrat kesempurnaan dalam meniru intelegensi. Tetapi ia sempurna dibandingkan benda-benda alam. Lingkungan mewujud melalui ruh langit. Dibandingkan ruh, ia tidak sempurna dan oleh karena itu ia memerlukan gerak fisik, yaitu gerak dalam ruang. Lingkungan bergerak melingkar menunjukkan kekekalan kemaujudannya yang telah ditentukan oleh Tuhan. melalui lingkungan dan bagian-bagiannya tubuh-tubuh kita maujud. Keberadaan kita sangat rapuh karena adanya rantai panjang perantara antara Tuhan dan kita. Dengan alasan itu pula, maka tubuh kita berubah dan fana. Segala kemaujudan mewujud melalui Tuhan, dan pemancaran serta daya-tembus-Nya-lah yang memelihara tatanan.¹⁰⁸

Teori emanasinya ini sesungguhnya upaya Miskawaih dalam menjaga keesaan Tuhan, karena menurutnya, bila satu penyebab menghasilkan sejumlah efek yang berlainan, maka keanekaragamannya bergantung pada alasan-alasan berikut:

¹⁰⁸ M.M. Syarif, M.A. (ed.), *Para Filosof Muslim*, h. 87.

1. Penyebab bisa mempunyai bermacam-macam kekuatan. Misalnya, manusia, karena merupakan suatu kombinasi dari berbagai unsur dan daya, bisa menjadi penyebab berbagai tindakan.
2. Penyebab bisa menggunakan berbagai sarana untuk menghasilkan keanekaragaman efek.
3. Penyebab bisa menghasilkan keanekaragaman materi.

Tak satupun dari proposisi ini bisa berlaku untuk hakikat sebab utama, yaitu Tuhan. bahwa Ia mempunyai berbagai kekuatan, yang berbeda satu sama lainnya, adalah mustahil sekali, karena pembawaan-Nya tidak memungkinkan adanya komposisi. Jika seandainya Ia menggunakan bermacam-macam sarana untuk menghasilkan keanekaragaman, maka siapakah pencipta sarana-sarana itu? Jika sarana-sarana ini disebabkan oleh agensi kreatif penyebab yang bukan penyebab utama tentu terdapat pluralitas penyebab utama. Jika, pada sisi lain, penyebab utama itu sendiri yang menciptakan semua sarana ini, ia tentu memerlukan sarana-sarana lain untuk menciptakan sarana-sarana ini. Proposisi ketiga juga tidak dapat diterima sebagai suatu konsepsi tentang tindakan kreatif. Yang banyak tidak dapat mengalir dari tindak penyebab satu agen. Karena itu, kita hanya mempunyai satu jalan keluar dari kesulitan ini, bahwa penyebab utama hanya menciptakan sesuatu yang menyebabkan terciptanya yang lain.¹⁰⁹

Teori emanasi Miskawaih juga menegaskan tentang penciptaan dari ketiadaan. Karena menurutnya penciptaan dari materi yang sudah ada itu tidak dapat diterima oleh akal dengan alasan-alasan, *pertama*, bentuk-bentuk saling menggantikan, tetapi dasarnya tetap konstan. Dalam perubahan ini dari satu bentuk ke bentuk yang lain, kemanakah perginya bentuk yang pertama itu? Dua bentuk tidak dapat bersatu, sebab mereka itu berbeda. *Kedua*, bentuk pertama tidak dapat ke lain tempat, karena gerak di tempat berlaku bagi tubuh dan kemaujudan tak dapat berpindah dari satu tempat ke tempat yang lian. Hanya ada satu kemungkinan, yaitu bahwa bentuk pertama menjadi tiada. Bila terbukti bahwa bentuk pertama menjadi tiada, maka bentuk kedua mewujud. Demikian pula bentuk ketiga, keempat, dan seterusnya dari ketiadaan. Karena itu, segala kemaujudan berashal dari ketiadaan.¹¹⁰

¹⁰⁹ Dr. Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam*, h. 59.

¹¹⁰ M.M. Syarif, M.A. (ed.), *Para Filosof Muslim*, h. 87.

Ibn Miskawaih juga mengemukakan teori evolusi yang secara mendasar sama dengan Ikhwan al-Shafa. Sekalipun ia berpandangan bahwa penciptaan dari tiada, tetapi ia tidak mendukung pandangan tentang penciptaan sekali jadi, seperti yang nampak dalam teori emanasinya. Karena menurutnya tubuh-tubuh manusia itu mewujudkan dari lingkungan dan bagian-bagian tubuhnya yang merupakan pancaran ruh langit. Tahapan-tahapan perubahan dari lingkungan dan tubuh-tubuhnya menjadi manusia itulah yang dijelaskan melalui teori evolusinya. Teori ini terdiri atas empat tahapan evolusi, yang dapat dijelaskan sebagai berikut: kombinasi substansi-substansi primer menghasilkan dunia mineral (evolusi mineral), bentuk kehidupan yang paling rendah. Suatu tahap evolusi lebih tinggi dicapai di dalam dunia tumbuh-tumbuhan. Yang pertama muncul adalah rerumputan yang spontan, kemudian tanaman dan berbagai jenis pepohonan (seperti korma), beberapa di antaranya menyentuh daerah batas dunia hewan, sampai mereka mewujudkan ciri-ciri hewaniah tertentu. Di antara dunia tumbuhan dan dunia hewan terdapat suatu bentuk kehidupan tertentu, yang bukan kehidupan hewan dan bukan pula kehidupan tumbuhan, namun mempunyai ciri-ciri hewaniah dan ciri-ciri tetumbuhan (misalnya koral atau batu karang). Langkah pertama di luar tahap kehidupan ini ialah perkembangan daya gerak, dan indera peraba pada cacing-cacing kecil yang merayap di atas bumi. Disebabkan oleh proses diferensiasi, indera peraba mengembangkan bentuk-bentuk indera lain sampai mencapai dunia hewan yang lebih tinggi, yang di dalamnya intelegensi mulai menyatakan dirinya dalam skala yang meninggi. Kemanusiaan teraba pada kera yang mengalami perkembangan lebih jauh, dan berangsur-angsur mengembangkan ketegakan tubuh dan daya pemahaman yang serupa dengan manusia. Di sini kehewanian berakhir dan kemanusiaan bermula¹¹¹. Secara ringkas tahapan evolusi dalam teori Miskawaih adalah: evolusi mineral, tetumbuhan, binatang, dan manusia. Karang, kurma, dan kera menunjukkan secara berturut-turut peralihan dari mineral ke tetumbuhan, dari tetumbuhan ke binatang, dan dari binatang ke manusia. Akhirnya nabi menyempurnakan siklus kemaujudan dengan mereguk ruh surgawi.¹¹²

¹¹¹ Dr. Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam*, h. 62.

¹¹² M.M. Syarif, M.A. (ed.), *Para Filosof Muslim*, h. 88.

Pada awal pembahasan tentang moral, Miskawaih bicara tentang pembagian kebijaksanaan menjadi tujuh, yaitu: ketajaman intelegensi, kesigapan akal, kejelasan pemahaman, fasilitas perolehan, ketepatan dalam membedakan, penyimpanan, dan pengungkapan kembali. Pembagian keberanian menjadi sebelas, yaitu: kemurah-hatian, kebersamaan, ketinggian, pengharapan, keteguhan, kesejukan, keterarahan, keberanian, kesabaran, kerendah-dirian, semangat dan kepengampunan. Pembagian kesederhanaan menjadi dua belas, yaitu: malu, ramah, benar, damai, menahan diri, sabar, berarti, tenang, saleh, keteraturan, menyeluruh, dan kebebasan. Dan pembagian keadilan menjadi sembilan belas, yaitu: persahabatan, persatuan, kepercayaan, kasih-sayang, persaudaraan, pengajaran, keserasian, hubungan yang terbuka, ramah-tamah, taat, penyerahdirian, pengabdian kepada Tuhan, meninggalkan permusuhan, tidak membicarakan sesuatu yang menyakiti orang lain, membahas sifat keadilan, tak mengenal ketidakadilan, lepas dari mempercayai yang hina, pedagang yang jahat, dan penipu.

Selanjutnya, Miskawaih menjelaskan fitrah manusia. Sebelum ia jelaskan pendapatnya, terlebih dahulu ia jelaskan pendapat-pendapat yang berkembang di masyarakat saat itu. *Pertama*, fitrah manusia tidak dapat berubah, pendapat yang ia tolak, *kedua*, manusia diciptakan dalam keadaan baik, tetapi kemudian menjadi jahat karena kecenderungan mereka kepada nafsu jahat dan memelihara perbuatan jahat itu. Dan *ketiga*, manusia diciptakan dalam keadaan buruk dan mereka dapat berubah menjadi baik hanya dengan pendidikan. Ditambah satu pendapat dari Galen, menurutnya, manusia terdiri dari tiga macam: ada yang secara fitrah baik, ada yang secara fitrah buruk, dan ada yang di antara keduanya. Setelah memaparkan semua pendapat ini, baru ia mengemukakan pandangannya yang selaras dengan pandangan Aristoteles. Menurutya, adanya manusia bergantung kepada kehendak Tuhan, tetapi perbaikannya diserahkan kepada manusia sendiri dan bergantung kepada kemauan sendiri. Selanjutnya ia menjelaskan kesempurnaan. Kesempurnaan dibaginya kepada dua, kesempurnaan teoritis dan kesempurnaan praktis. Dengan kesempurnaan pertama, ia akan memperoleh pengetahuan yang sempurna, dan dengan pengetahuan kedua, ia akan memperoleh kepribadian yang sempurna. Dan juga menjelaskan kebahagiaan, yang ia kelompokkan

kepada; kesehatan, kekayaan, kemasyhuran dan kehormatan, keberhasilan, dan pemikiran yang baik. Kebahagiaan itu mestilah kebahagiaan roh dan badan sekaligus, bukan hanya kebahagiaan ruh semata. Kebahagiaan ini juga tidak hanya baru dicapai setelah mati, tapi juga dapat dicapai di dunia ini. Karena kebahagiaan tidak dapat dicapai kecuali dengan mengupayakan di dunia dan di akhirat. Kebahagiaan dibedakan menjadi dua macam, *pertama*, kebahagiaan di dunia kini, dan *kedua*, kebahagiaan di akhirat, tetapi tak seorang pun dapat memperoleh kebahagiaan yang kedua tanpa melalui kebahagiaan yang pertama, sebab, kebahagiaan ukhrawi meskipun kedudukannya lebih tinggi dan lebih mulia, memerlukan kebahagiaan dunia, jika tidak ia akan tetap tak teraih. Terakhir, ia jelaskan tentang cinta yang digolongkan ke dalam dua bentuk. *Pertama*, cinta manusia kepada Allah, dan *kedua*, cinta murid kepada guru. Cinta macam pertama sangat sulit dicapai oleh makhluk yang fana, dan cinta ini hanya bagi sebagian kecil orang saja. Sedang untuk cinta macam kedua, Miskawaih mempersamakan cinta anak kepada orang tuanya dengan cinta murid kepada gurunya, dan ia berpendapat bahwa cinta yang terakhir ini lebih mulia dan lebih pemurah, karena guru mengajar ruh kita dan dengan petunjuk mereka kita mendapatkan kebahagiaan sejati. Guru adalah “bapak ruhani dan orang yang dimuliakan: kebaikan yang diberikan kepada muridnya merupakan kebaikan ilahiah, karena membawanya kepada kearifan, mengisinya dengan kebijaksanaan yang tinggi dan menunjukkan kepada muridnya kehidupan dan keberkatan yang abadi¹¹³.

Keutamaan dan kemuliaan guru dalam sistem moral Miskawaih ini, merupakan kelanjutan logis dari pandangannya tentang sifat jiwa manusia yang baik dan tidaknya ditentukan oleh keinginan dan kehendak manusia sendiri. Jadi, kalau ingin jiwanya berubah, maka seseorang harus berusaha memperbaiki jiwanya melalui pengajaran dan pendidikan. Bila mendapat pendidikan yang baik, maka jiwa akan menjadi baik dan sebaliknya jiwa akan menjadi buruk bila mendapat pendidikan yang buruk, dan pendidikan ini ditentukan dan sangat bergantung kepada seorang guru. Penjelasan tentang jiwa ini tentu sangat terkait juga dengan penjelasan Miskawaih tentang pembagian daya jiwa, yang ia bedakan menjadi tiga, yaitu; kekuatan untuk berfikir, memahami, dan

¹¹³ M.M. Syarif, M.A. (ed.), *Para Filosof Muslim*, h.90-94.

membedakan (*al-Nafsu al-Nathiqah*), kekuatan untuk marah, berani, keinginan berkuasa dan lain-lain (*al-Nafs al-Sab'iyah*), dan kekuatan yang menimbulkan syahwat (*al-Nafs al-Bahimiyah*)¹¹⁴. Jadi, dengan pelajaran yang diberikan guru, daya berfikir si murid dipertajam dengan kearifan dan hikmah, dan dengan kearifan dan hikmah yang dimilikinya, murid dapat mengendalikan dan mengarahkan dua daya jiwa lainnya, daya marah dan daya syahwat, sehingga dapat membawa murid mencapai cinta sejati dan selanjutnya membawa murid menuju kebahagiaan abadi.

F. IBNU SINA

1. Biografi Singkat

Nama lengkapnya Abu Ali al-Husein ibn Abdullah ibn al-Hasan ibn Ali ibn Sina, dilahirkan di Afsyanah, di dekat Bukhara, Tranoxiana (Persia Utara) pada tahun 370 H/980 M, dan wafat pada tahun 428 H/1036 M di Hamzan.

Ibn Sina dikenal sebagai anak yang cerdas dengan daya ingat yang kuat. Pada usia sepuluh tahun ia mampu menghafal al-Qur'an dan menyelesaikan sastra dan bahasa Arab. Kemudian ia mempelajari ilmu fiqh pada seorang zahid yang bernama Ismail, matematika dan geometri pada 'Ali Abu Abdullah an-Natili, dan akhirnya belajar sendiri dengan membaca berbagai buku, sehingga ia menguasai semantik, geometri, dan ilmu kedokteran. Dan menurut cerita, di usia yang masih terbilang remaja ia sudah mampu mengahafal buku metafisika Aristoteles sekalipun belum memahami maksudnya, yang baru ia pahami maksudnya setelah membaca buku Al-Farabi yang mengulas buku metafisika Aristoteles tersebut, sehingga ia yakin akan kedudukan Al-Farabi sebagai guru kedua (*al-Mu'allim al-Tsani*).

Ketika Ibn Sina pindah ke Bukhara, ia diminta datang ke istana Bukhara untuk menyembuhkan penyakit yang diderita Sultan Nuh bin Mansur, dan dengan pengetahuan ilmu kedokteran yang dikuasainya, ia mampu menyembuhkan penyakit yang diderita sultan. Dari peristiwa ini kemudian ia memiliki tempat khusus di istana dan hubungan yang erat dengan sultan, sehingga hal ini memberikan kesempatan baginya untuk mempelajari semua buku di dalam perpustakaan istana yang jumlahnya ribuan buku. Sebagai

¹¹⁴ Yunasril Ali, *Perkembangan Pemikiran falsafi Dalam Islam*, h. 57-58.

bentuk penghormatannya kepada sang sultan, Nuh bin Mansur, ia mempersembahkan sebuah buku tentang psikologi yang diberi judul *Hadiyah al-Ra'is ila al-Amir*¹¹⁵.

Ketika ditinggal wafat oleh bapaknya, ia memutuskan meninggalkan Bukhara untuk mencari penghidupan, yang membawanya sampai di istana Sultan Ali bin al-Abbas al-Khawarizmi di Turkistan. Di tempat ini ia bertemu dengan beberapa orang ilmuwan, antara lain Abu Raihan al-Biruni, Abu Sahal al-Masihi, dan Abu al-Khair al-Khammar, sehingga terjadi diskusi dan perdebatan secara ilmiah di antara mereka. Keberadaan mereka ini sampai ke telinga Sultan Mahmud al-Ghaznawi di Afghanistan, sehingga muncul ketertarikan pada diri sultan untuk mengundang para ilmuwan itu ke istananya agar ia dapat mengambil pelajaran dari mereka. Tetapi Ibn Sina menolak, ia pun meninggalkan Turkistan untuk melakukan pengembaraan ke berbagai negeri, akhirnya ia sampai di Jurzan dan menetap di istana Amir Qabus untuk beberapa lama hingga meninggalnya Amir Qabus. Kemudian ia pun pindah ke Ray di dekat Teheran mengabdikan pada Sultan Majdu al-Daulah, tidak lama kemudian pindah ke Qazwain dan dilanjutkan ke Hamzan mengabdikan bagi kepentingan Syamsu al-Daulah sebagai perdana menteri dalam dua periode. Setelah ditinggal wafat oleh Syamsu al-Daulah ia melakukan kontak dengan Alauddin Amir Isfahan, pada saat hubungan rahasia ini diketahui oleh Amir Hamzan ia dipenjarakan di Farajdan selama empat bulan. Sekeluarnya dari penjara, ia atas keinginannya sendiri pergi menuju istana Isfahan untuk bertemu dengan Amir Alauddin al-Daulah dan menetap di istananya. Sampai suatu ketika ia menderita sakit, dan dalam keadaan sakit ini ia kembali ke Hamzan, namun setibanya di Hamzan sakitnya semakin parah dan akhirnya ia pun menemui ajalnya pada usia kurang 57 tahun¹¹⁶.

2. Karya-karyanya

Pada usia 20 tahun Al-Farabi telah menghasilkan karya-karya cemerlang, dan tidak heran kalau ia menghasilkan 267 karangan. Di antara karyanya yang terpenting adalah:

¹¹⁵ Dr. Ahmad Fuad Al-Ahwani, *Filsafat Islam*, h.65.

¹¹⁶ Yunasril Ali, *Perkembangan Pemikiran falsafi Dalam Islam*, h. 59-60.

1. *Al-Syifa'*, latinnya *Sanatio* (penyembuhan), ensiklopedi yang terdiri 18 jilid mengenai fisika, matematika, dan metafisika. Kitab ini ditulis pada waktu menjadi menteri Syams al-Daulah dan selesai masa Alauddin al-Daulah di Isfahan.
2. *Al-Najah*, latinnya *Salus*, penyelamat, ringkasan dari *al-Syifa*.
3. *Al-Isyarah wa al-Tanbihah* (isyarat dan peringatan) mengenai logika dan hikmah.
4. *Al-Qanun fi al-Thibb*, ensiklopedi medis dan setelah diterjemahkan ke dalam bahasa Latin menjadi buku pedoman pada universitas-universitas di Eropa sampai abad XVII.
5. *Al-Hikmah al-'Arudiyah*.
6. *Hadiyah al-Rais ila al-Amir*.
7. *Risalah fi al-Kalam 'ala al-Nafs al-Nathiqiyah*.
8. *Al-Mantiq al-Masyrikiyyin*.¹¹⁷

3. Filsafatnya

Metafisika

Dalam sistem filsafat wujud Ibnu Sina, wujudlah yang menduduki tempat terpenting dari sifat-sifat lain bahkan dari esensi sekalipun. Sebab, esensi dalam pandangan Ibnu Sina, terdapat dalam akal, sedang wujud terdapat di luar akal. Wujudlah yang membuat tiap esensi yang dalam akal mempunyai kenyataan di luar akal. Oleh sebab itu wujud lebih penting dari esensi. Di sini jelas sekali menunjukkan bahwa Ibnu Sina-lah yang pertama kali berbicara tentang filsafat *wujudiah* atau *existentialism* sebelum filosof lainnya.

Kalau dikombinasikan, esensi dan wujud dapat mempunyai kombinasi sebagai berikut:

1. Esensi yang tak dapat mempunyai wujud dan hal yang serupa ini disebut oleh Ibnu Sina *mumtani'* yaitu sesuatu yang mustahil berwujud. Sebagai umpama, adanya sekarang ini juga kosmos lain di samping kosmos yang ada.

¹¹⁷ Dr. Hasyimasyah Nasution, *Filsafat Islam*, h. 68-69.

2. Esensi yang boleh mempunyai wujud dan boleh pula tidak mempunyai wujud. Yang serupa ini disebut *mumkin* yaitu sesuatu yang mungkin berwujud tetapi mungkin pula tidak berwujud.
3. Esensi yang tidak boleh tidak mesti mempunyai wujud. Di sini esensi tidak dapat dipisahkan dari wujud; esensi dan wujud adalah sama dan satu. Di sini esensi tidak dimulai oleh tidak berwujud dan kemudian berwujud, sebagaimana halnya dengan esensi dalam katagori kedua, tetapi esensi mesti dan wajib mempunyai wujud selama-lamanya. Yang serupa ini disebut mesti berwujud (*wajib al-wujud, necessary being*) yaitu Tuhan. *Wajib al-wujud* inilah yang mewujudkan *mumkin al-wujud*.¹¹⁸

Tentang bagaimana meng-ada-nya wujud mungkin atau *mumkin al-wujud* dari wujud wajib atau *wajib al-wujud*, sebagaimana Al-Farabi, Ibnu Sina juga menganut teori emanasi (*faidh*). Bagi Ibnu Sina, Tuhan sebagai Akal murni memancarkan Akal Pertama yang memiliki dua sifat wujud, yaitu wajib wujudnya bila dilihat dari sumber munculnya (Tuhan) dan mungkin wujudnya bila dilihat dari hakikat dirinya. Dengan demikian ia mempunyai tiga obyek pemikiran: Tuhan, dirinya sebagai wajib wujudnya, dan dirinya sebagai mungkin wujudnya. Dari pemikiran tentang Tuhan muncul akal-akal, dari pemikiran tentang dirinya sebagai wajib wujudnya muncul jiwa-jiwa, dan dari pemikiran tentang dirinya sebagai mungkin wujudnya muncul langit-langit¹¹⁹.

Dari Akal Pertama memancar Akal Kedua, jiwa, dan Langit Pertama.; dan seterusnya hingga akal kesepuluh, jiwa dan bumi. Dari akal kesepuluh memancar segala apa yang ada di bumi dan yang ada di bawah bulan¹²⁰.

Teori emanasi Ibnu Sina ini, berbeda dari teori emanasi Al-Farabi. Kalau teori emanasi Al-Farabi memancarkan bentuk ganda, maka teori emanasi Ibnu Sina memancarkan bentuk “tiga-tiga”¹²¹, yaitu dari Akal Pertama memancarkan Akal Kedua dan Langit Pertama, dan seterusnya menurut emanasi Al-Farabi dan dari Akal Pertama memancarkan Akal Kedua, Jiwa, dan Langit Pertama, dan seterusnya menurut emanasi Ibnu Sina. Akal dalam teori emanasi Al-Farabi merupakan penggerak tidak langsung dari langit-langit,

¹¹⁸ Harun Nasution, *Filsafat Dan Mistisisme Dalam Islam*, h. 39-40. lihat juga Dr. Ahmad Fuad Al-Ahwani, *Filsafat Islam*, h. 68.

¹¹⁹ Harun Nasution, *Filsafat Dan Mistisisme Dalam Islam*, h. 35.

¹²⁰ Dr. Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam*, h. 70.

¹²¹ Yunasril Ali, *Perkembangan Pemikiran falsafi Dalam Islam*, h. 64.

sedangkan jiwa merupakan penggerak langsung dari langit-langit. Dan Tuhan sendiri sebagai Penggerak Pertama dari semua gerakan yang ada.

Jiwa

Di dalam teori emanasi yang dikembangkan Ibnu Sina, jiwa manusia merupakan salah satu substansi yang muncul dari pancaran substansi Tuhan, tepatnya jiwa memancar dari akal kesepuluh. Untuk membuktikan kemaujudan jiwa ini, Ibnu Sina mengajukan beberapa argumen, yakni:

1. Argumen psikofisik. Ibnu Sina mengatakan bahwa gerak dapat dibedakan kepada *gerak terpaksa*, yaitu gerak yang didorong oleh unsur luar, dan *gerak tidak terpaksa*. Gerakan tidak terpaksa ada yang terjadi sesuai dengan hukum alam, seperti jatuhnya batu dari atas ke bawah, ada juga yang menentang hukum alam, seperti manusia berjalan di kulit bumi ini. Menurut hukum alam manusia harus diam di tempat karena mempunyai berat badan sama dengan benda padat. Gerak yang menentang hukum alam ini tentu ada penggerak tertentu di luar unsur tubuh itu sendiri. Inilah yang dinamakan jiwa oleh Ibnu Sina.
2. Argumen “aku” dan kesatuan fenomena psikologis. Ibnu Sina membedakan aku sebagai jiwa, dan badan sebagai alat. Ketika seseorang berkata, dia akan tidur, maksudnya bukan ia pergi ke tempat tidur atau memejamkan mata dan tidak menggerakkan anggota badan, tetapi adalah seluruh pribadi yang merupakan aku. Aku dalam pandangan Ibnu Sina bukanlah fenomena fisik, tetapi adalah jiwa dan kekuatannya. Kekuatan jiwa itu menimbulkan fenomena yang berbeda-beda, seperti benci-cinta, susah-gembira, menolak-menerima. Semua fenomena itu merupakan suatu kesatuan, sebab kalau saling bermusuhan tidak akan timbul keharmonisan. Karena itu perlu jiwa untuk mempersatukan fenomena jiwa yang berbeda tersebut supaya timbul keserasian. Kalau kesatuan ini lemah, lemah juga kehidupan, dan begitu juga sebaliknya. Bila kesatuan fenomena psikologis mengharuskan adanya ashal sebagai sumbernya, tentu tidak bisa dielakkan bahwa jiwa itu ada.
3. Argumen kontinuitas. Ibnu Sina mengatakan bahwa hidup rohaniah kita hari ini berkaitan dengan hidup kita kemarin tanpa ada tidur atau kekosongan. Jadi, hidup itu adalah berubah dalam satu untaian yang tidak putus-putus. Untuk membuktikan bahwa jiwa itu tidak putus adalah dengan

daya ingat manusia tentang masa-masa yang telah lewat, baik merupakan tingkah laku maupun hal-ihwal di sekitarnya. Sebagai contoh, Ibnu Sina membandingkan antara jiwa dan badan. Badan kalau tidak diberi makan dalam waktu tertentu akan berkurang beratnya karena badan mengalami penyusutan, sedangkan jiwa tetap tidak berubah. Dengan demikian, jiwa berbeda dengan badan.

4. Argumen manusia terbang di udara. Ibnu Sina mengatakan: andaikata ada seorang lahir dengan dibekali kekuatan akal dan jasmani yang sempurna, kemudian ia menutup matanya sehingga ia tidak bisa melihat apa-apa yang ada di sekelilingnya. Tanpa ragu-ragu orang tersebut akan mengatakan dirinya ada. Pada saat itu boleh jadi ia tidak bisa menetapkan bahwa badannya ada. Kalau ia mampu menetapkan adanya badan dan anggota badan, maka wujud yang digambarkan itu tidak mempunyai tempat. Kalau dia saat melayang ia memperkirakan ada tangan atau kakinya, dia tidak mengira apakah itu tangan atau kakinya. Dengan demikian, penetapan tentang wujud dirinya tidak timbul dari indera melainkan dari sumber yang berbeda sama sekali dengan badan, yaitu jiwa.¹²²

Segi-segi kejiwaan yang dibicarakan Ibnu Sina pada garis besarnya dapat dibagi menjadi dua segi, yaitu:

1. Segi fisika, yang membicarakan tentang macam-macam jiwa (jiwa tanaman-tanaman, jiwa hewan, dan jiwa manusia), pembagian kebaikan-kebaikan, jiwa manusia, indera dan lain-lain dan pembahasan-pembahasan lain yang biasa termasuk dalam pengertian ilmu jiwa yang sebenarnya.
2. Segi metafisika, yang membicarakan tentang wujud dan hakikat jiwa, pertalian jiwa dengan badan dan keabadian jiwa.¹²³

Segi metafisika jiwa menurut Ibnu Sina sudah dibicarakan sebagaimana di atas, sedangkan segi fisik jiwa akan dibicarakan berikut ini. Sama seperti Aristoteles, Ibnu Sina membagi jiwa dalam tiga bagian:

1. Jiwa tumbuh-tumbuhan dengan daya-daya:
 - a. Makan (*nutrition*)
 - b. Tumbuh (*growth*)

¹²² Dr. Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam*, h. 71-72. lihat juga A. Hanafi, M.A, *Pengantar Filsafat Islam*, h. 126-130.

¹²³ A. Hanafi, M.A, *Pengantar Filsafat Islam*, h. 126

- c. Berkembang biak (*reproduction*)
2. Jiwa binatang dengan daya-daya:
 - a. Gerak (*locomotion*)
 - b. Menangkap (*perception*), dengan dua bagian:
 - i. Menangkap dari luar dengan panca indera.
 - ii. Menangkap dari dalam dengan indera-indera dalam:
 - Indera bersama (*commonsense*) yang menerima segala apa yang ditangkap oleh panca indera.
 - Representasi (*representation*) yang menyimpan segala apa yang diterima oleh indera bersama.
 - Imajinasi (*imagination*) yang menyusun apa yang disimpan.
 - Estimasi (*estimation*) yang dapat menangkap hal-hal abstrak yang terlepas dari materinya, umpamanya keharusan lari bagi kambing dari anjing serigala.
 - Rekoleksi (*recollection*) yang menyimpan hal-hal abstrak yang diterima oleh estimasi.
3. Jiwa manusia, dengan dua daya:
 - a. Praktis (*practical*) yang hubungannya adalah dengan badan.
 - b. Teoritis (*theoretical*) yang hubungannya adalah dengan hal-hal abstrak. Daya ini mempunyai tingkatan:
 - i. Akal Materi (*material intellect*) yang semata-mata mempunyai potensi untuk berfikir dan belum dilatih walaupun sedikit.
 - ii. *Intellectus in habitu* yang telah mulai dilatih untuk berfikir tentang hal-hal abstrak.
 - iii. Akal aktuil yang telah dapat berfikir tentang hal-hal abstrak.
 - iv. Akal mustafad (*acquired intellect*) yaitu akal yang telah sanggup berfikir tentang hal-hal yang abstrak dengan tak perlu pada daya upaya; akal yang telah terlatih begitu rupa, sehingga hal-hal yang abstrak selamanya terdapat dalam akal ini; akal jenis inilah yang sanggup menerima limpahan ilmu pengetahuan dari akal aktif.

Sifat manusia bergantung pada jiwa mana dari ketiga jenis jiwa itu yang berpengaruh pada dirinya. Jika jiwa tumbuh-tumbuhan dan binatang yang berpengaruh pada dirinya, maka orang itu dapat menyerupai binatang. Tetapi

jika jiwa manusia yang mempunyai pengaruh atas dirinya, maka orang itu dekat menyerupai malaikat dan dekat pada kesempurnaan.

Jiwa manusia berbeda dengan dua jenis jiwa lain, tumbuhan dan binatang. Karena jiwa tumbuhan dan binatang hanya mempunyai fungsi-fungsi fisik dan jasmani, sehingga keduanya akan mati dengan matinya badan. Tetapi tidak demikian jiwa manusia, ia tetap hidup atau kekal sekalipun badannya mati, karena ia bertujuan pada hal-hal abstrak. Dengan sifatnya ini, jiwa manusia hanya akan mendapat kesenangan di kehidupan akhirat, sebaliknya jiwa tumbuhan dan binatang hanya mendapat kesenangan di dunia, karena dia mati bersama matinya badan. Kesenangan jiwa manusia di akhirat bergantung pada keadaannya sebelum berpisah dengan badan, bila keadaannya sempurna sebelum berpisah dengan badan, maka ia akan selamanya dalam kesenangan, dan jika ia berpisah dengan badan dalam keadaan tidak sempurna karena selalu dipengaruhi oleh hawa nafus badan, maka ia akan hidup dalam keadaan sengsara di akhirat¹²⁴.

Berhubungan dengan pembagian daya jiwa manusia ini, yang salah satu di antaranya adalah akal materil, Ibnu Sina, berdasarkan pada daya jiwa jenis ini, berusaha meyakinkan posisi kenabian dalam kerangka filsafat. Menurut Ibnu Sina, ada orang yang dianugerahi Tuhan dengan kekuatan akal materil yang sangat besar lagi kuat, yang disebut intuisi. Karena daya akal materil yang sedemikian besar, maka orang itu dapat berhubungan dengan akal aktif dan dengan mudah dapat menerima cahaya atau wahyu dari Tuhan. Akal ini mempunyai daya suci. Inilah bentuk akal yang dapat diperoleh manusia, dan terdapat hanya pada nabi-nabi¹²⁵.

Tentang keutamaan Nabi ini, Ibnu Sina menjelaskan bahwa di antara manusia ada yang akalnya mempunyai bakat positif dan yang tidak. Di antara akal yang mempunyai bakat positif ini juga ada yang terus meningkat ke arah kesempurnaan dan ada yang tetap pada keadaannya. Dan di antara akal yang terus naik menuju ke kesempurnaan ini ada yang tidak memerlukan perantara dan ada yang memerlukan perantara. Akal yang tanpa memerlukan perantara ini adalah tingkatan nabi. Tingkatan yang tertinggi, di dalamnya tercakup semua kebaikan dan kesempurnaan segala yang maujud. Dengan limpahan

¹²⁴ Harun Nasution, *Filsafat Dan Mistisisme Dalam Islam*, h. 35-38.

¹²⁵ Harun Nasution, *Filsafat Dan Mistisisme Dalam Islam*, h. 39.

karunia (wahyu) yang diterimanya itu, nabi memiliki pengetahuan tentang kebaikan dan kebenaran, yang karenanya ia mempunyai tugas membimbing manusia menuju kesempurnaan akal¹²⁶.

H. AL-GHAZALI

1. Biografi Singkat

Abu Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad bin Thaus Ahmad al-Thusi al-Shafi'i, lahir pada tahun 450 H./1058 M. di Tus, dekat Meshhed di Khurasan. Saat usia Al-Ghazali masih kanak-kanak, ayahnya wafat. Namun sebelum wafat, ia mempercayakan pengasuhan Al-Ghazali dan saudara-saudaranya kepada temannya seorang sufi agar memberikan pendidikan kepada Al-Ghazali. Pendidikan Al-Ghazali dimulai dari sekolah dasar bagi anak dengan belajar al-Qur'an dan al-Hadits. Ditambah dengan cerita sufi dan keadaan spiritual. Juga diwajibkan menghafal syair-syair mistik sufi, tujuannya ialah menanamkan dan memupuk pada dirinya rasa cinta kepada Tuhan. Juga untuk memahami bagaimana seorang sufi dalam keadaan dimabuk cinta terhadap Allah SWT yang dicintainya. Setelah bekal untuk pendidikan Al-Ghazali yang dititipkan kepada teman ayahnya habis, maka teman ayahnya itu menganjurkan Al-Ghazali dan saudaranya pergi ke madrasah, di mana seperti mahasiswa lainnya akan mendapatkan jatah makanan, dan Al-Ghazali pun menuruti saran itu.

Pada usia mudanya Al-Ghazali mulai belajar hukum dan pengetahuan lain di Thus di bawah asuhan syaikh Ahmad bin Muhammad al-Radhkani al-Thusi, kemudian mengembara ke Jurjan di Mazandaran, belajar di bawah bimbingan Imam Abu Nasr al-Isma'ili, yang semua kuliahnya ia tulis dalam catatannya. Ketika kembali ke Thus ia mengalami pengalaman unik. Para penulis biografinya mengungkapkan dalam kata-kata Al-Ghazali sendiri, bahwa rombongannya diserang oleh gerombolan penyamun yang mengambil seluruh yang dimiliki. Al-Ghazali pergi kepada mereka sekalipun diingatkan oleh ketua penyamun bahwa ia dapat membahayakan jiwanya. Namun Al-Ghazali tetap berkeras dan meminta mereka untuk mengembalikan buku catatannya yang sangat berharga dan tidak berguna bagi mereka. Ketua penyamun bertanya,

¹²⁶ H. Zainal Abidin Ahmad, *Negara Adil Makmur Menurut Ibnu Sina*, cet. 1, Bulan Bintang: Jakarta, 1974, h. 301.

“Apa buku catatanmu?”, Al-Ghazali menjawab bahwa buku itu berisi catatan kuliah yang baru saja ia terima dan memuat semua ilmunya. Penyamun itu tertawa dan berkata, “Bagaimana kamu mengaku mempunyai ilmu, saat kami merampas buku ini darimu sedangkan kamu terpisah dari buku catatanmu?”. Kemudian ia menyuruh seorang dari anggotanya mengembalikan buku catatannya kepada pemiliknya. Al-Ghazali merasa perkataan ketua penyamun itu berashal dari petunjuk Tuhan baginya. Setelah sampai di Thus Al-Ghazali belajar selama tiga tahun, dan bertekad menghafal seluruh isi buku catatannya, sehingga bila suatu saat dia dirampok lagi, perampok itu tidak merampas serta semua ilmunya.

Sekitar tiga tahun lamanya Al-Ghazali mempelajari sufisme di bawah Yusuf al-Nassaj. Al-Ghazali berkata dalam hatinya; awal karirku, aku belum memahami apa-apa tentang “hal” rohani berkaitan dengan kebajikan dan “stasion-stasion” gnostik sampai saya bergabung dengan syaikh Yusuf al-Nassaj di Thus. Tetapi dia tidak “menggosok” dirinya dengan disiplin diri. Sampai saya dianugerahi ilham dan mendengar suara Tuhan dalam mimpi yang memanggilkku, “Abu Hamid”. Pada mulanya saya berfikir bahwa suara itu berashal dari setan yang mengganguku, tetapi Dia mengatakan: “Bukan” inilah Tuhanmu yang menyertaimu di mana-mana. Hai Abu Hamid tinggalkanlah kebiasaan-kebiasaanmu dan carilah teman yang telah Aku tunjuk menjadi teman-Ku di bumi yang telah meninggalkan langit dan bumi karena cinta kepada-Ku!”. Kemudian saya berkata; ‘Demi kemuliaan-Mu, apakah Kamu tidak membuatku berfikir yang benar terhadap-Mu (seperti yang mereka telah melakukannya)?’. Dia menjawab, ‘Aku sudah memenuhinya dengan cara memisahkan dari mereka, menetapkan keseimbanganmu dari cinta dunia; oleh karena itu tinggalkanlah duniamu itu, dan buanglah noda-nodanya. Aku telah menyiapkan lumbung bagimu, mengalirkan cahaya kehadiran-Ku kepadamu, oleh karena itu, bentangkanlah tanganmu dan gapailah Aku.’ Kemudian aku terbangun dalam keadaan gembira dan suka cita, kudatangi guruku syaikh Yusuf al-Nassaj, kuceritakan mimpi itu kepadanya. Dia tersenyum dan berkata “Hai Abu Hamid, kejadian itu hanya papan yang pernah kami gunakan pada permulaan kita dan sekarang sudah kami campakkan jauh-jauh, akan tetapi jika kamu terus mengikuti aku, maka penglihatan batinmu akan terasah dengan pertolongan Tuhan, sampai kamu memperoleh Mahkota Tuhan yang orang-

orang mengitarinya. Saat kamu mencapai tahap ini, kamu tidak akan puas sampai melihat apa yang mata tidak mampu melihatnya. Sehingga kamu akan disucikan dari kotoran dan kebiasaan buruk manusia dan meningkatkan intelektualmu melebihi batas wajar intelek manusia. Kamu akan mendengar suara Tuhan Yang Maha Tinggi berkata kepadamu seperti Ia berkata kepada Musa. “Sungguh aku adalah Tuhan dari semua makhluk.”¹²⁷

Pada tahun 473 H, Al-Ghazali pergi ke Naisabur untuk menuntut ilmu di madrasah al-Nizhamiyah. Di sini ia bertemu dengan Al-Juwaini (w. 478 H/1085 M) sebagai tenaga pengajar. Dari Al-Juwaini ia memperoleh ilmu kalam dan matiq, dan pengetahuannya dapat menandingi gurunya, akan tetapi ia tetap setia belajar kepada sang guru hingga wafatnya. Pada saat belajar pada Al-Juwaini ini Al-Ghazali berkenalan dengan Nizham al-Mulk atas jasa gurunya tersebut. Setelah gurunya wafat, ia meninggalkan Naisabur menuju Asakar. Di tempat ini ia berjumpa dengan banyak ulama dan melakukan diskusi dengan mereka sehingga keunggulan penguasaan pengetahuan Al-Ghazali di hadapan para ulama itu membuatnya semakin populer. Selanjutnya, pada tahun 484 H/1091 M Al-Ghazali diangkat sebagai guru utama di madrasah Nizhamiyah selama empat tahun. Di madrasah ini Al-Ghazali mempunyai kesempatan yang banyak dan luas untuk mendalami filsafat dengan mengkaji pemikiran filsafat Al-Farabi, Ibnu Sina, Ibnu Maskawaih, dan Ikhwan al-Shafa¹²⁸. Kedalam penguasaan Al-Ghazali dalam filsafat, terlihat dari karyanya yang melakukan tinjauan ulang terhadap filsafat, yaitu *Maqasid al-Falasifah* dan *Tahafut al-Falasifah*.

Dalam mencari kebenaran haqiqi, Al-Ghazali mengalami kebingungan di mana ia tidak mendapatkan kepuasan dari pengetahuan, baik yang dihasilkan oleh panca indra, atau pun dari akal. Al-Ghazali beralasan bahwa panca indra dapat berdusta, ia mencontohkan bahwa bintang di langit nampak kecil padahal sesungguhnya bintang itu berukuran lebih besar dari bumi. Demikian juga akal menurut Al-Ghazali dapat berdusta, ia mencontohkan sewaktu bermimpi orang melihat hal-hal yang kebenarannya diyakininya betul-betul tetapi setelah

¹²⁷ Margareth Smith, M.A. Ph.D., *Al-Ghazali-The Mystic* (selanjutnya disebut *Al-Ghazali-The Mystic*), diterjemahkan oleh Drs. Amrouni dengan judul *Pemikiran Dan Doktrin Mistis Imam Al-Ghazali, M.Ag.*, cet. 1, Riora Cipta: Jakarta, 2000, h. 1-6.

¹²⁸ Dr. Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam*, h. 78.

bangun ia sadar, bahwa apa yang ia lihat benar itu sebetulnya tidak benar. Dari tasawufiah kemudian ia menemukan atau memperoleh apa yang dicarinya. Tasawufiah yang dapat menghilangkan rasa syak yang lama mengganggu dirinya. Pengetahuan mistiklah, cahaya yang diturunkan ke dalam dirinya, itulah yang membuat Al-Ghazali memperoleh keyakinannya kembali. Ia mengatakan bahwa cahaya itu adalah kunci dari kebanyakan pengetahuan dan siapa yang menyangka bahwa *kasyf* (pembukaan tabir) bergantung pada argumen-argumen, sebenarnya telah mempersempit rahmat Tuhan yang demikian luas...Cahaya yang dimaksud adalah cahaya yang disinarkan Tuhan ke dalam hati sanubari seseorang.¹²⁹ Berdasarkan keyakinannya inilah kemudian Al-Ghazali memperdalam tasawuf sampai ia kemudian mencapai pengalaman mistiknya yang kemudian ia tuangkan ke dalam maha karyanya, kitab *Ihya Ulumuddin*. Di dalam pangkuan tasawuf Al-Ghazali kembali menemukan keyakinannya hingga ajal menjemputnya pada tahun 505 H/1111 M.

2. Karya-karyanya

Di antara karyanya yang berjumlah kurang lebih tiga ratusan itu, beberapa di antaranya adalah:

1. *Maqashid al-Falasifah* (Tujuan-tujuan Para Filosof)
2. *Tahafut al-Falasifah* (Kekacauan Pikiran Para Filosof)
3. *Mi'yar al-Ilm* (Kriteria Ilmu-ilmu)
4. *Ihya 'Ulum al-Din* (Menghidupkan Kembali Ilmu-ilmu Agama)
5. *al-Munqidz min al-Dhalal* (Penyelamat Dari Kesesatan)
6. *al-Ma'arif al-'Aqilah* (Pengetahuan Yang Rasional)
7. *Misykat al-Anwar* (Lampu Yang Bersinar Banyak)
8. *Minhaj al-Abidin* (Jalan Mengabdikan Diri Pada Tuhan)
9. *al-Iqtishad fi al-I'tiqad* (Moderasi Dalam Aqidah)¹³⁰

3. Filsafatnya

Tahafut al-Falasifah

Pemikiran Filsafat Al-Ghazali bersifat negatif terhadap filsafat itu sendiri, sehingga banyak orang yang tidak memasukkannya ke dalam golongan

¹²⁹ Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme*, h. 41-44.

¹³⁰ Dr. Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam*, h. 79.

filosof Muslim. Tapi bila ditelaah lagi, walaupun benar Al-Ghazali banyak mengkritik filsafat, di dalam argumentasi yang dipaparkannya dalam mengkritik filsafat itu, ia sesungguhnya sedang berfilsafat, dan begitu juga saat menjelaskan pandangannya sendiri setelah mengkritik filsafat sebenarnya ia sedang berfilsafat. Maka tepat kiranya bila ia dikategorikan sebagai filosof dan dimasukkan ke dalam golongan filosof Muslim yang pernah di lahirkan peradaban Islam.

Dalam bukunya yang berjudul *Tahafut al-Falasifah*, Al-Ghazali menjelaskan kekeliruan pemikiran filosof Muslim sebelumnya yang berjumlah 20 butir masalah. Pemikiran tersebut adalah:

1. Alam qadim (tidak bermula).
2. Keabadian alam, masa dan gerak.
3. Konsep Tuhan sebagai pencipta alam dan bahwa alam adalah ciptaan-Nya.
4. Pembuktian adanya Pencipta alam.
5. Argumen rasional bahwa Tuhan itu satu dan tidak mungkinnya dua ada-Nya..
6. Penolakan akan sifat-sifat Tuhan.
7. Kemustahilan konsep genus (*jins*) dan spesies kepada Tuhan.
8. Wujud Tuhan adalah wujud yang sederhana dan total.
9. Argumen rasional bahwa Tuhan bukan tubuh (*jism*).
10. Argumen rasional tentang Sebab dan atau Pencipta alam (hukum alam tak dapat berubah).
11. Pengetahuan Tuhan tentang selain diri-Nya, dan Tuhan mengetahui species dan secara universal.
12. Pembuktian bahwa Tuhan mengetahui diri-Nya sendiri.
13. Tuhan tidak mengetahui perincian segala sesuatu (*juz'iyah*).
14. Langit adalah makhluk hidup dan mematuhi Tuhan dengan gerak putarnya.
15. Tujuan yang menggerakkan langit.
16. Jiwa-jiwa langit mengetahui partikular-partikular yang bermula (*al-juz'iyat al-haditsah*)
17. Kemustahilan perpisahan dari sebab alami peristiwa-peristiwa.
18. Jiwa manusia adalah substansi yang ada dengan sendirinya, bukan benda dan bukan aksiden.
19. Ketidak binasaan dan kehancuran Jiwa manusia.

20. Penolakan terhadap kebangkitan jasmani¹³¹.

Dari dua puluh butir masalah tersebut dapat dibagi sebagai berikut:

1. Hubungan Allah dengan alam. Hal ini meliputi empat masalah yang pertama:
 - a. Qadimnya alam,
 - b. Keabadian alam dan zaman,
 - c. Allah Pencipta dan Pembuat alam, dan
 - d. Ketidakmampuan membuktikan adanya Pembuat alam.
2. Keesaan dan ketidakmampuan membuktikan-Nya (masalah kelima)
3. Sifat-sifat Ilahi (masalah keenam sampai kedua belas)
4. Mengetahui hal-hal yang kecil “*juz’iyyat*” (masalah ketiga belas)
5. Masalah falak dan alam (masalah ketiga belas)
6. Sebab akibat (masalah ketujuh belas)
7. Jiwa manusia (masalah kedelapan belas dan kesembilan belas)
8. Kebangkitan jasad pada hari akhirat (masalah kedua puluh)

Dari persoalan-persoalan tersebut, ada tiga persoalan yang dinilai Al-Ghazali menyebabkan para filosof dipandang kafir adalah:

1. Alam kekal (*qadim*) atau abadi dalam arti tidak berawal.
2. Tuhan tidak mengetahui perincian atau hal-hal yang partikular (*juz’iyyat*) yang terjadi di alam.
3. Peningkaran terhadap kebangkitan jasmani (*hasyr al-ajsad*) di akhirat¹³².

Dalam mendiskusikan persoalan-persoalan tersebut di atas, Al-Ghazali menggunakan dalil-dalil yang dapat disimpulkan dalam empat macam dalil:

- Dalil tarjih dan penarjih (*al-murajjih*)
- Dalil kedahuluan (*taqaddum*) dalam zaman
- Dalil Kemungkinan (*imkan*)
- Dalil materi

a. Dalil Tarjih

Para Filosof berkata: “mustahil secara mutlak yang baharu keluar dari qadim”. Mereka ini mengikuti kias kebalikan (*qias al-khulf*), mengandaikan

¹³¹ Lihat Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, Daar al-Maarif: Kairo, 1966.

¹³² Dr. Ahmad Daudy, M.A (ed.), *Segi-segi Pemikiran Falsafi Dalam Islam* (selanjutnya disebut Segi-segi Pemikiran Falsafi Dalam Islam), cet. 1, Bulan Bintang: Jakarta, 1984, h, 66.

kebalikan yang dimaksud, yaitu bila alam ini baharu sedangkan Allah qadim, maka mustahil keluarnya yang baru dari yang qadim. Jika proposisi ini benar, maka pastilah alam ini qadim, mustahil baharu.

Dalil kemustahilan alam baharu didasarkan pada adanya pengukuh (*murajjih*) bagi wujud ini. Keterangannya sebagai berikut:

Jika diandaikan alam ini tidak keluar dari Yang Qadim (Allah), maka alam ini adalah kemungkinan (*mumkin*) semata. Beralihnya dari tingkat kemungkinan ke dalam wujud nyata mengharuskan ada pengukuh. Dan jika pengukuh ini juga baharu, maka siapa yang membaharukannya? Mengapa pengukuh itu terjadi pada waktu ini tidak pada waktu sebelumnya?

Yang dimaksud dengan “pengukuh” adalah *iradah* Allah. Manakala *iradah* Allah itu salah satu sifat Allah dan ia azali seperti sifat-sifat-Nya yang lain, maka tidak mungkin terjadi iradah baru pada Allah. Dengan kata lain, jika alam ini baharu, tentu ada “pengukuh” bagi wujudnya pada waktu terjadinya. Jika, tidak, maka alam ini akan tetap tinggal dalam wujud kemungkinan seperti semula. Dan jika “pengukuh” wujud alam ini baharu, maka tentunya ada “pengukuh” lain bagi “pengukuh” ini, dan demikianlah hal itu bertashalsul tanpa akhir. Atau keharusan mengakui pengukuh-pengukuh baharu (*iradah*) yang lahir pada zat Allah yang abadi. Hal ini berlawanan, karena yang baharu itu berubah, dan mustahil adanya perubahan pada Allah.

Terhadap dalil ini, Al-Ghazali menjawab bahwa perlu dibedakan iradah yang qadim dengan apa yang dikehendaki (*al-murad*). Iradah Allah yang azali itu telah menetapkan sejak azali bahwa alam ini akan terjadi pada waktu ini. Begitu pula halnya pada setiap kehendak lain seperti lahir dan matinya seseorang dan sebagainya.

b. Dalil kedahuluan dalam zaman (Taqqaddum Zamani)

Apabila kita mengandaikan wujud Allah dan alam beriringan wujudnya di mana Allah, dari sisi zat-Nya, mendahului alam, seperti satu mendahului dua, atau dari sisi sebab, Allah mendahului alam, seperti gerak bayangan bersamaan gerak orang, maka Allah dan alam itu kedua-duanya qadim atau baharu. Jadi, yang tinggal ialah bahwa Allah, dari sisi zaman, mendahului alam; dan ini berarti, alam ini ada permulaan. Dan “sebelum” alam ini ada, yang ada hanya “tiada”. Jadi, Allah adalah mendahului (alam) dalam zaman yang lama (*muddah madidah*) yang ada batasnya pada sisi ujung dan tidak ada batasnya

pada sisi mula”. Dengan demikian, sebelum zaman ada zaman yang tidak ada batasnya ini kotradiksi.

Apabila zaman itu qadim, maka gerak juga qadim, dan selanjutnya, yang bergerak, yakni alam ini, juga qadim. Inilah yang dikehendaki. Teori ini berpangkal pada Aristoteles yang dengannya ia megaitkan zaman dengan gerak dan alam, dan juga sebagai keazalian zaman. Menurut Aristoteles, zaman adalah ukuran gerak dan gerak itu qadim.

Terhadap hal tersebut, Al-Ghazali memberi empat jawaban:

1. Zaman itu baharu dan mahkluk. Sebelum zaman tiada zaman.
2. Allah telah ada sejak azali dan alam tidak ada. Allah tersendiri dalam wujud.
3. Bahwa “sebelum” dan “sesudah” adalah dua jenis waham dalam hubungan dengan kita saja, seperti halnya “atas” dan “bawah” adalah dua hal nisbi dalam hubungan dengan alam.
4. Jika dikatakan bahwa alam ini baharu, dan Allah berkuasa menciptakannya beberapa tahun sebelumnya atau dalam tahun-tahun yang lebih lama lagi tanpa batasnya, maka zaman itu tidak ada awalnya.

c. Dalil kemungkinan

Wujud alam ini “kemungkinan” bukan “keharusan”. “Dan wujud alam adalah mungkin sebelum wujudnya, karena mustahil alam itu meniadakan (*munteni*) kemudian menjadi mungkin. Dan kemungkinan ini tidak ada awalnya”, yakni kemungkinan ini senantiasa abadi.

Al-Ghazali menjawab bahwa jika dikatakan alam ini senantiasa mungkin terjadinya, artinya setiap waktu dapat tergambar terjadinya, maka jika ditakdirkan ia ada selama-lamanya (abadi), ia tidak baharu, dan kenyataan ini tidak sesuai dengan kemungkinan.

Sanggahan tersebut tertuju pada mazhab Aristoteles tentang pembuktian “kemungkinan” agar menjadi kenyataan. Seperti diketahui, filsafat Aristoteles menyimpulkan berbagai mazhab sebelumnya bahwa “yang wujud” itu adalah sesuatu yang ada “*al-wujud maujudun*”. Hanya saja terkadang mungkin lalu menjadi kenyataan. Tetapi, yang mungkin itu adalah sesuatu yang ada.

d. Dalil materi

Dalil ini adalah dalil falsafi yang terkuat dan menggariskan perbezaan para filosof dengan para teolog. Mereka itu mengambil teori Aristoteles tentang

materi dan forma yang selalu melekat bergantian pada materi (*hayula*) yang pada dasarnya kemungkinan semata; jika dilengkapi dengan forma, jadilah ia sebagai wujud yang kongkrit. Jadi, tidak ada wujud yang berashal dari “tiada”, tapi dari wujud sebelumnya. Adapun para teolog, maka mereka tidak mengatakan materi, tapi *zarah*, yakni bagian terkecil yang tidak terbagi lagi, atau juga dikenal dengan *jauhar fardi*. Jism-jism itu terjadi dari berkumpul dan bercerainya *jauhar fard* tersebut. Kebanyakan golongan Asy’ariyyah, terutama Al-Ghazali, mengatakan adanya ciptaan yang kontinu (*al-khalqu al-mustamir*). Artinya Allah menciptakan alam pada setiap saat; jika Ia berkehendak, maka dihancurkannya, dan jika tidak, maka ditahannya.

Penjelasan dalil filosof adalah bahwa “setiap yang baharu, maka unsur materi yang ada padanya mendahuluinya, karena yang baharu itu tidak terlepas dari materi”.

Sanggahannya adalah bahwa alam itu bukanlah suatu sistem yang berdiri sendiri, bebas dari lainnya, bergerak, berubah, tumbuh dan berkembang dengan dirinya, dengan hukum-hukumnya, akan tetapi ia-wujud, sistem, dan hukum-hukumnya-bertopang pada Allah. Dialah yang mencipta, menahan, mengendalikan, menghidupkan dan mematikan segala sesuatu¹³³.

Akal Dan Pengetahuan

Dari buku *Tahafut al-Falasifah*-nya Al-Ghazali terlihat sudah tidak menaruh rasa hormat terhadap filsafat, sehingga ia serang pandangan para filosof dan lebih dari itu dalam beberapa pandangannya itu filosof ia kafirkan. Perasaan ini begitu kuat, sehingga pada saat menjelaskan tentang akal pun ia tidak seperti pandangan para filosof Muslim yang mengambil gagasan filsafat Yunani, sekalipun penjenisan akal itu ia bagi empat tetapi berbeda isinya. Filosof--Ibnu Sina, Al-Farabi, Ibnu Rusyd--membagi empat tingkatan akal;

1. Intellectus potentia,
2. Intellectus in effectu,
3. Intellectus adeptus,
4. Intellectus agens.

¹³³ Dr. Ahmad Daudy, M.A (ed.), *Segi-segi Pemikiran Falsafi Dalam Islam*, h. 69-72.

Paham yang seperti ini, kata Al-Ghazali, hanyalah membawa kepada pemujaan akal, mendewakan ilmu pengetahuan sampai di luar batas kemampuannya, sehingga menimbulkan paham intelektualism.

Di dalam bukunya *Ihya' 'Ulumuddin* juz 1 Al-Ghazali maju dengan fahamnya yang berdasarkan Islam, bahwa tingkatan-tingkatan akal itu ada empat juga, tetapi berbeda jenisnya. Tingkatan akal itu adalah sebagai berikut:

1. Akal berarti “kecerdasan” yang dimiliki oleh setiap manusia yang membedakan diri dari hewan-hewan dan makhluk lainnya, yaitu arti yang umum dipakai orang. Akal inilah yang dibawa oleh manusia sejak dari lahirnya, sebagai modal pokok untuk hidup.
2. Akal berarti “pengertian”, yang tumbuh pada manusia setelah akalnya yang pertama mulai berjalan, dan berkembang semenjak kecilnya, terus meningkat naik setelah berusia muda, menjadi dewasa dan selanjutnya. Akal inilah yang telah mengerti akan benar dan salah, buruk dan baik, tercela dan menurut pengertian yang biasa.
3. Akal berarti “pengetahuan”, yang timbul karena pengajaran dan pengalaman (*tajarib*, empiris), yang telah menyelidiki dan mempelajari segala sesuatu dengan seksama. Akal inilah yang telah melahirkan ilmu pengetahuan yang begitu banyaknya, begitu luasnya dan begitu tingginya, seperti yang kita saksikan sekarang ini. Di dalam segala bidang, baik di lapangan alam dan exact ia melahirkan ilmu-ilmu yang dinamakan “natural sciences”, maupun di lapangan masyarakat manusia ia telah melahirkan ilmu-ilmu yang dinamakan “social sciences”.
4. Akal berarti “makrifat”, yang merupakan puncak dari segala tingkat akal, yaitu keinsyafan rohani manusia yang menyadari akibat-akibat sesuatu dan yang membawa kepada keluhuran budi akhlak, serta memimpinya kepada ketuhanan yang setinggi-tingginya.

Akal tingkat pertama dan kedua adalah anugerah Tuhan yang dimiliki manusia secara umum tanpa bersusah payah menghasilkannya, dan sekaligus tangga menuju tingkat akal yang selanjutnya. Adapun yang ketiga adalah akal yang mampu mengembangkan ilmu pengetahuan, pandangan sama dengan Al-Farabi dan semua sarjana lainnya. Sedangkan akal yang keempat inilah jenis akal yang tidak ada pada pembagian jenis akal menurut filosof. Al-Ghazali tidak pernah memandang akal sebagai “Akal Agung” yaitu akal yang paling tinggi,

karena betapa pun tingginya akal itu dalam pembagian akal menurut Al-Ghazali hanya dimasukkan ke dalam tingkatan ketiga.

Berdasarkan empat jenis akal ini, Al-Ghazali mengelompokkan kualitas keimanan seseorang berdasarkan jenis akal yang dimilikinya. Al-Ghazali membaginya sebagai berikut:

1. Iman yang pertama (awam) ialah segala manusia beragama.
2. Iman yang kedua (ulama) ialah kaum teologi dan filosof.
3. Iman yang ketiga ('arifin) ialah kaum sufi yang berhak mendapat gelaran yang tertinggi, ialah wali-wali.

Pada kelompok yang ketiga inilah, terkumpul pengetahuan, agama, dan akhlak. Karena kalau orang sudah makrifah atau bersatunya ilmu dengan agama, barulah timbul keinginan yang kuat untuk beramal, dan seterusnya dengan pendidikan terwujudlah akhlak yang baik.

Persatuan antara ilmu agama dan akhlak ini tercerai berai setelah ada sekelompok orang yang hanya mengutamakan salah satu dari ketiganya. Dan semua ini terjadi disebabkan oleh salah satu atau berkumpulnya hal-hal berikut, yaitu taklid buta, pendewaan akal dan ilmu tanpa moral.¹³⁴

II. FILSAFAT ISLAM DI BELAHAN BARAT DUNIA ISLAM

A. IBNU BAJJAH

1. Biografi Singkat

Abu Bakr Muhammad Ibn Yahya al-Sha'igh, yang dikenal sebagai Ibn Bajjah atau Avempece, lahir di Saragosa, Andalusia, pada tahun 475 H/1082 M, berashal dari *al-Tujib* sehingga ia dikenal dengan *al-Tujibi*. Tidak ada keterangan yang jelas mengenai kehidupan masa mudanya, serta siapa saja guru-guru yang pernah mengajarnya. Tetapi yang pasti ia adalah seorang sarjana, sebab ketika ia berada di Granada ia telah mahir dalam bahasa dan sastra Arab serta menguasai dua belas macam ilmu pengetahuan, karena, seperti yang al-Suyuti jelaskan, "ketika Ibnu Bajjah memasuki masjid di Granada, ia menyaksikan seorang ahli tata bahasa sedang mengajar murid-muridnya yang mengelilinginya. Karena Ibnu Bajjah sedemikian dekat tempatnya dengan majlis belajar itu, salah seorang murid menyapa Ibnu Bajjah dengan sedikit

¹³⁴ H. Zainal Abidin Ahmad, *Konsepsi Negara Bermoral Menurut Iman Al-Ghazali*, cet. 1, Bulan Bintang: Jakarta, 1975, h. 68-88.

menguji, ‘Apa yang diajarkan oleh ahli hukum itu? Ilmu apa yang ia kuasai dan bagaimana pandangannya?’ ‘Coba lihat,’ sahut Ibnu Bajjah, ‘Aku membawa uang dua belas ribu dinar di bawah ketiakku.’ Sambil berkata begitu dia memperlihatkan dua belas butir mutiara yang sangat indah, yang masing-masing berharga seribu dinar. ‘Dan,’ lanjut Ibnu Bajjah, ‘Aku telah mengumpulkan pengalaman dalam dua belas ilmu pengetahuan, terutama dalam ilmu ‘Arabiyah yang sedang kalian bahas ini.’ Dia kemudian menyebutkan aliran mereka. Para murid-murid itu mengutarakan keheranan mereka dan memohon maaf kepadanya.”

Para ahli sejarah sama memandangnya sebagai orang yang berpengetahuan luas dan mahir dalam berbagai ilmu. Fath ibn Khaqan, yang telah menuduh Ibnu Bajjah sebagai ahli bid’ah dan mengecamnya dengan pedas dalam karyanya *Qala'id al-Iqyan*, pun mengakui keluasan pengetahuannya dan tidak meragukan kepandaiannya. Karena menguasai sastra, tata bahasa, dan filsafat kuno, oleh orang-orang sezamannya ia disejajarkan dengan *al-syaikh* al-Rais Ibnu Sina.

Lantaran ketenaran yang semakin menanjak, Abu Bakar Sahrawi, Gubernur Saragosa, mengangkatnya sebagai pejabat tinggi dalam pemerintahannya. Tapi ketika Saragosa jatuh ke tangan Alfonso I, Raja Aragon, pada tahun 512 H/1118 M, Ibnu bajjah sudah meninggalkan Kota itu dan tiba di Seville lewat Valencia, tinggal di sana dan menjadi tabib. Kemudian pergi ke Granada, kota ini pun ditaklukkan. Lalu ia pergi ke Afrika Barat-laut.

Setibanya di Syatibah, Ibnu Bajjah dipenjarakan oleh Amir Abu Ishaq Ibrahim ibn Yusuf ibn Tasyifin, sangat boleh jadi karena dituduh ahli bid’ah. Tapi menurut Renan, dia dibebaskan, barangkali atas anjuran muridnya sendiri, Ibnu Rusyd.

Kemudian, setibanya di Fez, Ibnu Bajjah memasuki Istana Gubernur Abu Bakr Yahya ibn Yusuf ibn Tasyifin, dan menjadi pejabat tinggi berkat kemampuan dan pengetahuannya yang langka. Dia memegang jabatan tinggi itu selama dua puluh tahun.

Ini adalah masa yang penuh kesulitan dan kekacauan dalam sejarah sepanyol dan Afrika Barat-laut. Para Gubernur kota dan daerah menyatakan kemerdekaan mereka. Pelanggaran hukum dan kekacauan melanda seluruh negeri. Mereka yang bermusuhan saling menuduh sebagai berbuat bid’ah demi

meraih keuntungan dan simpati rakyat. Musuh-musuh Ibnu Bajjah sudah mencapnya ahli bid'ah dan beberapa kali membunuhnya. Tapi semua usaha mereka ternyata gagal. Tapi Ibn Zuhr, seorang dokter termasyhur pada masa itu, berhasil membunuhnya dengan racun pada bulan Ramadhan tahun 533 H/1138 M di Fez¹³⁵.

2. Karya-karyanya

Di antara karya Ibnu Bajjah yang terpenting adalah:

1. *Risalah al-Wada'*.
2. *Risalah Tadbir al-Mutawahhid*
3. *Kitab al-Nafs*
4. *Risalah al-Ittishal al-'Aql bi al-Insan*
5. *Kitab al-Nabat*
6. *Risalah al-Ghayah al-Insaniyyah*¹³⁶.

3. Filsafatnya

Metafisika

Al-Ma'dudat (yang berbilang), demikian istilah yang digunakan oleh Ibnu Bajjah terhadap wujud. Dia memberi nama demikian karena memang segala yang wujud ini tidak terlepas dari bilangan, sebagaimana pendapat Pythagoras yang mengatakan, bahwa hakikat maujudat ini adalah angka-angka, karena semuanya tidak terlepas dari perhitungan angka.

"*Al-Maududat*", meskipun berbilang seperti yang nampak dari istilahnya, tapi dapat dibagi dua jenis, yaitu:

1. Sesuatu yang kongkrit, yang dapat diukur panjang, lebar, dan dalam (tinggi)nya.
2. Sesuatu yang abstrak (*Ma'nawi*), yang dapat ditimbang dan diperhitungkan dengan akal, termasuk di dalamnya beragam gerak. Gerak itu juga sendiri dapat dibagi dua:
 - a. gerak relatif, yakni pergeseran suatu benda dalam batasnya ke tempat lain yang berkehendak kepada waktu berlakunya gerak tersebut. Dan

¹³⁵ M.M. Syarif, M.A. (ed.), *Para Filosof Muslim*, h. 143-145.

¹³⁶ Dr. Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam*, h. 94.

dia bergerak bukan secara absolut oleh dirinya sendiri, tetapi oleh yang lain yang digerakkan oleh dirinya sendiri.

- b. Gerak absolut, dimana ia bergerak oleh dirinya sendiri dan dia menjadi sumber gerak yang menggerakkan yang lain.

Gerak relatif tidak akan ada kalau tidak ada gerak absolut. Oleh karena itu gerak relatif berkehendak kepada gerak absolut. Yang berkehendak adalah lebih rendah martabatnya dari tempat ia berkehendak, justru itu gerak relatif lebih rendah martabatnya dari gerak absolut. Gerak absolut itu ialah Tuhan yang menjadi sumber segala gerak¹³⁷.

Meteri, akal, dan moral.

Ketika membahas tentang materi, Ibnu Bajjah berpendapat bahwa meteri dapat bereksistensi tanpa harus ada bentuk. Ia berargumen jika materi berbentuk, maka ia akan terbagi menjadi “materi” dan “bentuk” dan begitu seterusnya, *ad invinitum*. Ibnu Bajjah berargumen bahwa “Bentuk Pertama” merupakan suatu bentuk abstrak yang bereksistensi dalam materi yang dikatakan sebagai tidak mempunyai bentuk. Dalam tulisan-tulisan Ibnu Bajjah, kata *bentuk* dipakai untuk mencakup berbagai arti: jiwa, sosok, kekuatan, makna, konsep.

Tubuh, baik yang alamiah maupun yang tidak alamiah, tersusun dari materi dan bentuk; bentuk merupakan perolehan permanen atau kenyataan tubuh. Kenyataan ini bermacam-macam; ia milik segala yang bereksistensi yang melaksanakan fungsi mereka tanpa harus digerakkan, atau segala yang bergerak atau aktif bila mereka diaktifkan. Tubuh jennis yang kedua ini terdiri atas penggerak dan yang digerakkan, sedangkan tubuh yang tidak alamiah memiliki penggerak luar. Nah, bentuk yang membuat nyata sebuah tubuh alamiah disebut jiwa. Karena itu, jiwa dianggap sebagai penyata pertama dalam tubuh alamiah dan teratur, yang bersifat nutritif, sensitif, imajinatif, dan rasional.

Daya nutrisi merupakan pelengkap pada makhluk untuk melangsungkan eksistensinya di alam. Maka daya nutrisi ini merupakan daya pertumbuhan dan reproduksi. Daya nutrisi ini merupakan daya yang mendorong adanya

¹³⁷ Yunasril Ali, *Perkembangan Pemikiran falsafi Dalam Islam*, h. 81.

pertumbuhan dan perkembangan tubuh. Tapi setelah pertumbuhan itu tercapai, kelebihan makanan yang disediakan oleh daya nutrisi itu akan digunakan untuk reproduksi. Unsur reproduksi merupakan akhir unsur pertumbuhan dan musnah pada usia lanjut setelah semuanya lenyap dan yang tinggal hanya unsur nutrisi.

Persepsi-inderawi bisa bersifat aktual atau potensial. Yang potensial hanya menjadi aktual kalau ia diubah oleh sesuatu yang lain. Oleh karena itu memerlukan penggerak untuk mengubahnya. Penggerak itu adalah yang merasa, sedangkan yang digerakkan organ-rasa. Penggerak atau yang merasa merupakan persepsi psikis, yang terbagi menjadi: sensai dan imajinasi. Sensai mendahului imajinasi karena ia mensuplai materi kepada imajinasi. Karena itu sensasi dan imajinasi telah dianggap sebagai dua jenis persepsi ruh (*soul*). Tetapi perbedaannya sangat jelas sepanjang sensasi bersifat khusus dan imajinasi bersifat umum. Unsur imajinatif berujung pada penalaran, yang dengannya orang bisa mengungkapkan dirinya kepada orang lain dan sekaligus mencapai serta membagi pengetahuan.

Ruh (*soul*) yang berhasrat itu terdiri atas tiga unsur: 1) hasrat imajinatif, yang lewat hasrat itu anak keturunan dibesarkan, individu-individu dibawa ke tempat-tempat tinggal mereka dan memiliki rasa sayang, cinta dan yang semacamnya. 2) Hasrat menengah, yang lewat hasrat itu timbul nafsu akan makan, perumahan, kesenian dan ilmu. 3) Hasrat berbicara, yang lewat hasrat itu timbul pengajaran dan, tidak seperti kedua hasrat sebelumnya, merupakan hasrat khusus yang dimiliki manusia. Manusia tidak seperti makhluk lainnya, selain berhasrat imajinatif juga rasional.

Unsur imajinatif manusia merupakan unsur-unsur yang melaluinya manusia menerima kesan-kesan dari benda yang terasa dan menempatkan kesan-kesan itu ke dalam imajinasinya setelah kesan-kesan itu hilang. Fungsi unsur imajinatif ini berlangsung di kala jaga dan tidur. Unsur ini juga mengkomposisi bentuk-bentuk obyek imajinasi yang tak pernah terasa sebelumnya. Kadang-kadang unsur ini membayangkan mengomposisi yang bukan tunggal tetapi yang keseluruhan.

Pada taraf akhir imajinasi, muncullah akal, dan unsur rasional pun mulai berfungsi; dan kita dapati pada diri kita sendiri sesuatu yang membedakan kita dari binatang lain yang hanya mencari makan dan memiliki organ-organ rasa. Manusi pada taraf ini memiliki kesadaran konsepsional

tentang yang baik dan buru, yang manfaat dan mudharat. Juga memiliki pengetahuan tentang yang benar dan salah, yang obyektif dan yang subyektif, atau disebut *logos*.

Menurut Ibnu Bajjah, akal merupakan unsur terpenting manusia. Ia berpendapat bahwa pengetahuan yang benar dapat diperoleh lewat akal yang merupakan satu-satunya sarana yang melaluinya kita mampu mencapai kemakmuran dan membangun kepribadian. Pengetahuan manusia berarti bahwa dia melihat yang bereksistensi dan eksistensinya sempurna melalui wawasan ruh yang merupakan rahmat dari Tuhan. wawasan yang paling hebat adalah yang dimiliki oleh para nabi yang paling mengenal-Nya beserta makhluk-makhluk-Nya, dan mengecap pengetahuan suci itu dalam ruh mereka sendiri lewat wawasan sempurna *tanpa mempelajarinya* dan *tanpa usaha mempelajarinya*. Pengetahuan yang paling tinggi yaitu pengetahuan mengenai Tuhan sendiri dan sifat-sifat-Nya, lalu kejadian-kejadian apa yang telah terjadi dan yang akan terjadi di alam raya ini-pengetahuan yang diperoleh melalui wawasan hati mereka bukan mata mereka. Selanjutnya di bawah derajat para nabi adalah derajat para wali Tuhan yang memiliki sifat paling baik, yang dengan sifat itu mereka mendapatkan dari para nabi sesuatu yang membuat mereka mampu mencapai pengetahuan mengenai Tuhan, malaikat-malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, rasul-rasul-Nya, hari kiamat dan rahmat yang paling tinggi, yang terus-menerus mereka saksikan dengan wawasan mereka, sesuai dengan tingkat rahmat Tuhan yang mereka terima. Orang-orang saleh ini juga menerima sedikit pengetahuan mengenai yang ghaib dalam impian-impian mereka. Wali-wali Tuhan itu meliputi para sahabat nabi. Setelah mereka ialah sejumlah orang yang dikaruniai oleh Tuhan wawasan yang lewat wawasan itu mereka mereka menyadari sepenuhnya realitas segala sesuatu, sampai tahap demi tahap mereka meraih pengetahuan mengenai Tuhan, malaikat-malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, rasul-rasul-Nya, dan hari akhir. Mereka sadar lewat wawasan mereka bahwa mereka telah memperoleh kesempurnaan atau rahmat paling tinggi yang lestari tanpa rusak, mulia tanpa aib, dan kaya tanpa takut miskin. Orang-orang seperti ini termasuk Aristoteles, sangat sedikit jumlahnya.

Pengetahuan tentang sifat segala yang ada yang dimiliki oleh akal, ada dua jenis: 1) yang dapat dipahami tapi tidak dapat ditemukan, dan dapat dipahami dan dapat ditemukan. Akal itu sendiri ada dua jenis: 1) akal teoritis,

yang lewat akal itu manusia memahami segala yang *tidak dapat* dimunculkan, dan 2) akal praktis, yang lewat akal itu manusia mengangankan benda-benda tiruan yang *dapat* ditemukan. Sedangkan fungsi akal itu sendiri adalah: 1) memberikan imaji obyek yang akan diciptakan kepada unsur imajinasi, dan 2) memiliki obyek yang dibuat di luar ruh dengan menggerakkan organ-organ tubuh.

Menurut Ibnu Bajjah, akal manusia setapak demi setapak mendekati akal pertama dengan: 1) meraih pengetahuan yang didasarkan pada bukti, dan dalam hal itu akal paling tinggi direalisasikan sebagai bentuk; dan 2) memperoleh pengetahuan tanpa mempelajarinya atau berusaha meraihnya. Metode kedua ini metode orang-orang sufi, khususnya metode Al-Ghazali; metode ini memampukan orang memperoleh pengetahuan tentang Tuhan. Sedangkan cara untuk mencapai tempat yang dekat dengan Tuhan dengan jalan: 1) membuat lidah kita selalu mengingat Tuhan dan memuliakan-Nya, 2) membuat organ-organ tubuh kita bertindak sesuai wawasan hati, dan 3) menghindari segala yang membuat lalai mengingat Tuhan atau membuat hati kita berpaling darinya¹³⁸.

B. IBNU THUFAIL

1. Biografi singkat

Abu Bakr Muhammad ibn ‘Abd al-Malik ibn Muhammad ibn Thufail, lahir pada dekade pertama abad ke-6 H/ke-12 M di Guadix, di propinsi Granada. Ia termasuk dari suku Arab terkemuka, Qais¹³⁹. Pada mulanya ia menekuni ilmu kedokteran, dan menjadi terkenal di bidang itu. Di antara dirinya dengan Ibnu Rusyd terjadi tukar-menukar surat mengenai buku *Al-Kulliyat fi al-Thib* (Garis-garis Besar Ilmu Kedokteran) yang ditulis oleh Ibnu Rusyd. Ibnu Thufail juga mempunyai pendapat tentang ilmu falak.

Ibnu Thufail mempunyai hubungan dengan Abu Ya’qub Yusuf al-Manshur, Khalifah kerajaan Muwahhidin (yang menguasai daerah-daerah Afrika Utara setelah jatuhnya kerajaan Murabithin), ia diangkat menjadi dokter pribadinya sejak tahun 558 hingga 580 H. Khalifah Abu Ya’qub mempunyai hubungan erat dengan kaum ilmuwan dan para filosof. Ia minta kepada Ibnu

¹³⁸ M.M. Syarif, M.A. (ed.), *Para Filosof Muslim*, h.150-165.

¹³⁹ M.M. Syarif, M.A. (ed.), *Para Filosof Muslim*, h. 173.

Thufail supaya menguraikan buku-buku Aristoteles. Untuk memenuhi permintaan itu Ibnu Thufail menghadapkan Abu al-Walid Ibnu Rusyd kepada Khalifah dan mencalonkannya untuk pekerjaan tersebut. Dan khalifah menerima Ibnu Rusyd sebagai orang yang ditugasi menguraikan buku-buku Aristoteles. Ketika Ibnu Thufail meninggalkan jabatan sebagai dokter pribadi Khalifah, Ibnu Rusyd menggantikan kedudukannya. Khalifah Abu Ya'qub sangat tergantung kepada Ibnu Thufail dan sangat mencintainya. Setelah Abu Ya'qub wafat, anaknya yang bernama Abu Yusuf memelihara hubungan baik Ibnu Thufai. Ketika Ibnu Thufai wafat di Maroko, Abu Yusuf datang menghadiri pemakaman jenazahnya¹⁴⁰.

2. Karya-karyanya

Semua karya filsafat Ibnu Thufail sudah hilang, kecuali *Hayy bin Yaqdzan*, sebuah buku yang sangat terkenal di kalangan bangsa Arab dan bangsa-bangsa Eropa. Buku ini dinamakan juga *Asrar al-Hikmah al-Masyraqiyyah*, yang diambil dari judul aslinya, *Risalah Hayy bin Yaqdzan fi Asrar al-Hikmah al-Masyraqiyyah, Istakhlasha min Durari Jawahiri al-Fadhil al-Ra'is Abi 'Ali Ibn Sina, al-Imam al-Failasuf al-Kamil al-'Arif Abi Ja'far Muhammad bin Thufail* (Risalah Hayy bin Yaqdzan Tentang rahasia Filsafat al-Masyraqiyyah, Diringkas oleh Abu Ja'far Muhammad bin Thufail dari Mutiara Ucapan al-Ra'is Abi 'Ali Ibn Sina)¹⁴¹.

3. Filsafatnya

Pemikiran filsafat Ibnu Thufail diuraikan di dalam bukunya *Hayy bin Yaqdzan*, buku filsafat yang ditulis dalam bentuk cerita roman yang oleh Ibnu Thufail sendiri tujuan penulisannya adalah dimaksudkan untuk menyaksikan kebenaran (*al-Haqq*) menurut cara yang ditempuh oleh para *ahl al-dzauq* dan *musyahadah* (para ahli tasawuf). Ringkasan kisah buku ini adalah sebagai berikut:

Di salah satu kepulauan India terletak di bawah khatulistiwa, lahirlah seorang anak lelaki. Bertahun-tahun lamanya ia hidup misterius tanpa ayah dan ibu. Menurut versi lain, konon di sebuah pulau terdapat seorang puteri

¹⁴⁰ Dr. Ahmad Fuad Al-Ahwani, *Filsafat Islam*, h. 78.

¹⁴¹ Dr. Ahmad Fuad Al-Ahwani, *Filsafat Islam*, h. 79.

bangsawan yang hidup sangat tertekan. Dari hubungannya dengan seorang pria ia melahirkan seorang bayi lelaki. Mungkin karena malu ia berniat membuang bayi itu. Setelah disusui sekenyang-kenyangnya, kemudian bayi itu dimasukkan ke dalam peti dan ditutupnya rapat-rapat lalu dihanyutkan ke laut. Peti yang berisi bayi yang kemerah-merahan itu dihanyutkan ombak dan gelombang, namun akhirnya selamat tiba di pulau yang berdekatan. Bayi itulah yang diberi nama Hayy bin Yaqdzan.

Di pulau itu seekor kijang betina mengasuh dan menyusuinya hingga bayi itu menganggapnya sebagai ibu kandungnya. Makin lama Hayy bin Yaqdzan semakin besar. Ia mulai berfikir, memperhatikan, mengamati serta merenungkan keadaan sekitarnya. Ia dikaruniai Allah kecerdasan yang luar biasa. Ia menemukan api, membuat berbagai alat, perkakas dan senjata. Bahkan sanggup mengenal hakikat tertinggi di alam wujud dan di alam metafisik. Ia dapat mengenal semuanya itu melalui jalan filsafat. Dan jalan itulah yang mendorongnya berusaha melalui cahaya filosofis untuk mencapai kemanunggalan yang seerat-eratnya dengan Tuhan. Kemanunggalan-atau hubungan-itu ialah pengetahuan sempurna dan kebahagiaan tertinggi yang berkesinambungan dan abadi. Untuk mencapai tujuannya itu Hayy masuk ke dalam gua, berpuasa terus menerus selama empat puluh hari dan berusaha sekuat-kuatnya untuk memisahkan akal pikirannya dari dunia luar dan dari badannya sendiri dengan jalan merenung memikirkan zat Tuhan agar dapat berhubungan dengan-Nya. Dan akhirnya ia berhasil mencapai apa yang diinginkan.

Setelah mencapai tingkat setinggi itu ia bertemu dengan seorang shalih yang hidup penuh taqwa bernama Ashal. Orang shalih itu berashal dari sebuah pulau kosong yang berdekatan. Kemudian orang shalih itu mengajarnya berbicara dengan jalan tukar menukar pengertian lewat isyarat. Akhirnya Ashal memahami jalan filosofis yang ditemukan Hayy. Pada jalan filosofis itu Ashal melihat adanya pengertian tertinggi tentang agama yang diyakininya, di samping adanya penafsiran semua agama yang diturunkan Tuhan.

Ashal menemani Hayy bin Yaqdzan pergi ke pulau lain yang berdekatan. Sebuah pulau yang berada di bawah kekuasaan seorang raja yang shalih yang bernama Salaman. Raja itu sahabat Ashal yang berpendapat, bahwa manusia harus hidup secara berjamaah (bermasyarakat). Ia memandang hidup

mengasingkan diri dilarang agama. Raja Salaman minta supaya Ashal menerangkan hakikat tertinggi yang telah dicapainya itu kepada penduduk pulau. Namun Ashal tidak dapat menyetujui permintaan tersebut. Baik Ashal maupun Hayy bin Yaqdzan menyadari bahwa hakikat tertinggi tidak sesuai dengan lapisan manusia awam, karena orang awam masih terganggu dengan daya indera. Akhirnya dua orang bersahabat itu mengerti, jika manusia ingin mengenal hakikat tertinggi, -selama masih manusia yang “berpengertian kasar”, - maka tidak ada jalan lain kecuali menempuh jalan agama yang telah diturunkan Tuhan. Berdasarkan kesimpulan itu, kedua orang tersebut mengambil keputusan mengasingkan diri dari orang banyak, memencilkan diri untuk selama-lamanya. Namun keduanya tetap menasihati masyarakat agar tetap berpegang pada agama yang diwarisi dari para orang tua mereka. Akhirnya Hayy bin Yaqdzan bersama temannya pulang kembali ke pulau yang tidak berpenghuni untuk dapat menikmati kehidupan tertinggi, kehidupan Rabbani semurni-murninya yang tidak dapat dihayati kecuali bagi segelintir orang.¹⁴²

Dari kisah perjalanan hidup Hayy bin Yaqdzan yang diuraikan dalam buku Ibnu Thufail ini, beragam pendapat muncul untuk menyimpulkan pesan yang dikandung oleh kisah tersebut. Ada yang berkesimpulan bahwa kisah Hayy bin Yaqdzan ini menjelaskan proses menajaknya kesadaran manusia dari wujud yang kongkrit menuju yang abstrak. Fase-fase kesadaran manusia itu adalah sebagai berikut:

Fase pertama: Hayy dipelihara seekor kijang, hingga ia dapat belajar tindak-tanduk dan bahasa hewan sekelilingnya. Ia mulai menutupi tubuhnya, membuat tempat berteduh dan mempersenjatai dirinya. Bahkan, ia mulai menyimpan bahan makanan untuk persiapan.

Fase kedua: kijang yang memeliharanya mati. Hayy berusaha untuk mengetahui penyebab kematian kijang ini dan kematian binatang-binatang lainnya. Hasil peyelidikannya menyimpulkan adanya jiwa (roh) yang merupakan daya sentral dan bersifat immateri. Jiwa tersebut berfungsi sebagai penggerak jasad binatang-binatang. Hayy menemukan hal itu setelah

¹⁴² Dr. Ahmad Fuad Al-Ahwani, *Filsafat Islam*, h. 79-82.

melakukan pembedaha terhadap mayat-mayat binatang. Pada tahap ini pula ia mengetahui fungsi setiap anggota badan dan daya yang menggerakannya.

Fase ketiga: Hayy mulai mengetahui api, kegunaan dan sumbernya. Dari pemikirannya tentang itu, ia sampai kepada kesimpulan tentang adanya kausalitas yang menyebabkan adanya tertib alam dan akal budi.

Fase keempat: Hayy mulai mengetahui kesatuan dan keberagaman pada jasad dan jiwa yang telah diamatinya. Pada tahap ini, ia telah sampai kepada generalisasi dan klasifikasi berdasarkan kesatuan dan keberagaman itu.

Fase kelima: Hayy melihat ke atas dan memperhatikan benda-benda langit. Dari pengamatannya itu ia mengetahui astronomi. Namun, yang lebih penting lagi, dengan melihat ketertiban dan keteraturan serta pergerakan dan perubahannya, ia memikirkan kesamaan dengan bumi atau makhluk bumi dan menyimpulkan kepastian adanya penggerak tertentu yang sama untuk semuanya.

Fase keenam: Hayy menegaskan bahwa perbedaan perjalanan antara jasad yang materi dengan jiwa yang immateri, di samping menemukan kepastian adanya penggerak yang disebut *wajib al-wujud*. Menurutnya asal alam materi itu tidak mungkin materi lagi. Karena jika demikian, tentulah ada rangkaian materi yang tidak berujung (*tashalsul*). Jadi asal pertama ini harus immateri dan *wajib al-wujud*. Jasad ini berbeda perjalanannya dengan jiwa. Jiwa yang immateri itulah yang dapat mengetahui *wajib al-wujud*, dan selalu tunduk kepada-Nya, dengan begitu jiwa tersebut akan abadi. Sebaliknya, jiwa yang tidak mengenal dan tunduk kepada-Nya akan hancur. Hayy memikirkan hal seperti ini hingga memasuki fase ketujuh.

Fase ketujuh: Hayy berkesimpulan bahwa Tuhan itu pasti baik dan bijaksana, sempurna, penuh rahmat, dan menjadi tujuan setiap manusia. Karena itu, puncak kebahagiaan menurutnya hanya dapat dicapai bila seseorang selalu berhubungan jiwanya dengan Tuhan tanpa henti, selalu merenungkan dan memikirkan-Nya serta melepaskan diri dari dunia materi. Dengan perenungan yang demikian, seseorang akan sampai kepada obyek pengetahuan yang paling tinggi, yakni *wajib al-wujud* tadi, dan itulah puncak yang senantiasa didambakan setiap manusia.¹⁴³

¹⁴³ Dr. Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam*, h. 104-105.

Pendapat lain mengatakan dari kehidupan Hayy bin Yaqdzan mengandung suatu makna bagaimana akal manusia itu tumbuh dari satu tingkat ke tingkat yang lebih tinggi semenjak bayi hingga masa tua, yaitu:

1. Masa kanak-kanak, hidup seperti hewan. Di mana akal belum berfungsi, hidup hanya mengandalkan belas kasih dari induk.
2. Masa mumayyiz, akal mulai tumbuh dan alam sekitar yang menjadi obyek fikir mulai menjadi tumpuan pikiran. Hal ini terlambat dari mulainya Hayy memperhatikan hewan sekitarnya.
3. Masa menginjak akil baligh, di mana akal telah mulai berfikir tentang metafisik. Hal ini dilambangkan dengan matinya induk kijang yang menyusuinya, sehingga membuat ia mulai berfikir tentang yang gaib.
4. Masa dewasa dan sadar diri; kedewasaan membuat orang sadar terhadap dirinya. Di masa ini akalnya sudah berfikir jauh dan telah menegakkan pendirian sendiri tanpa tergoyahkan. Di masa inilah ia menyusun filsafat sebagai pegangannya dalam mencapai kebahagiaan yang hakiki. Meskipun Hayy telah mendengar pendapat-pendapat dan pengalaman dari Ashal dan Salaman serta rakyatnya, namun Hayy tetap pada pendiriannya yang semula.
5. Masa tua; kesadaran akal bertambah dan dorongan hati untuk beramal kian terasa. Perasaan seperti inilah yang membuat Hayy dan Ashal kembali ke pulaunya untuk berkhawatir dan beribadat dengan caranya masing-masing sehingga keduanya dijemput maut.¹⁴⁴

Selain pendapat yang menjelaskan proses perkembangan kesadaran jiwa manusia seperti di atas, ada juga yang berpendapat bahwa kisah Hayy bin Yaqdzan mengandung pesan tentang kebenaran-kebenaran seperti berikut ini:

1. Urutan-urutan tangga makrifat (pengetahuan) yang ditempuh oleh akal, dimulai dari obyek-obyek inderawi yang khusus sampai kepada pikiran-pikiran universal.
2. Tanpa pengajaran dan petunjuk, akal manusia bisa mengetahui wujud Tuhan, yaitu dengan melalui tanda-tandanya pada makhluk-Nya dan menegakkan dalil-dalil atas wujud-Nya itu.

¹⁴⁴ Yunasril Ali, *Perkembangan Pemikiran falsafi Dalam Islam*, h. 88-89.

3. Akal manusia ini kadang-kadang mengalami ketumpulan dan ketidakmampuan dalam mengemukakan dalil-dalil pikiran, yaitu ketika hendak menggambarkan kezalian mutlak, ketidakakhiran, zaman, qadim, huduts (baru), dan hal-hal lain yang sejenis dengan itu.
4. Baik akal menguatkan qadimnya alam atau kebaruannya, namun, kelanjutan dari kepercayaan tersebut adalah satu juga, yaitu adanya Tuhan.
5. Manusia dengan akalnya sanggup mengetahui dasar-dasar keutamaan dan dasar-dasar akhlak yang bersifat amali dan kemasyarakatan, serta berhiaskan diri dengan keutamaan dasar akhlak tersebut, di samping menundukkan keinginan-keinginan badan kepada hukum pikiran, tanpa melalaikan hak badan, atau meninggalkannya sama sekali.
6. Apa yang diperintahkan oleh syariat Islam, dan apa yang diketahui oleh akal yang sehat dengan sendirinya, berupa kebenaran, kebaikan, dan keindahan dapat bertemu kedua-duanya dalam satu titik, tanpa diperselisihkan lagi.
7. Pokok dari semua hikmah ialah apa yang telah ditetapkan oleh syara, yaitu mengarahkan pembicaraan kepada orang lain menurut kesanggupan akalnya, tanpa membuka kebenaran dan rahasia-rahasia filsafat kepada mereka. Juga pokok pangkal segala kebaikan ialah menetapi batas-batas syara dan meninggalkan pendalaman sesuatu.¹⁴⁵

Di atas telah dijelaskan beberapa pendapat tentang kandungan dan inti pesan yang hendak disampaikan oleh kisah Hayy Yaqdzannya Ibnu Thufail yang intinya adalah manusia dibekali Tuhan dengan akal dan hati serta agama yang ketiganya itu dapat membawa pada kesadaran pada Tuhan yang satu serta hasrat bersatu dengan-Nya, walaupun jalan diantara ketiganya untuk sampai pada kesadaran dan hasrat ketuhanan tersebut berlainan. Yang tidak kalah penting dari persoalan inti pemikiran filsafat dalam kisah Hayy Yaqdzan ini adalah tujuan Ibnu Thufail dalam menyusun buku Hayy Yaqdzan ini. Setidak ada beragam pendapat yang telah dikemukakan mengenai tujuan penulisan kisah Hayy Yaqdzan ini yang masing-masing menampilkan segi-segi yang dikandung oleh buku Hayy Yaqdzan, antara lain:

¹⁴⁵ A. Hanafi, M.A, *Pengantar Filsafat Islam*, h. 163-164.

1. al-Marrakushi menjelaskan bahwa risalah ini bertujuan memberikan penjelasan ilmiah tentang permulaan kehidupan manusia dan perkembangan akal induktif yang dimiliki manusia yang tak bergantung kepada pengaruh sosial apa pun.
2. Muhammad Ghalab menjelaskan risalah itu bertujuan menunjukkan kemampuan individu manusia untuk hidup sendiri, dengan hanya memanfaatkan sumber-sumber alam saja tanpa bantuan masyarakat, dan berusaha memperoleh kebenaran sejati, asalkan dia memiliki kecerdasan untuk itu.
3. Muhammad Yunus Farangi Mahalli menjelaskan bahwa agama bagi masyarakat yang maju sama pentingnya dengan filsafat dan tasawuf--suatu tesis yang dengan sangat gemilang ditunjukkan oleh kerjasama ketiga tokoh watak dramatis itu: Hayy, sang filosof; Ashal, ahli tasawuf; dan Salaman, ahli teologi. Tujuan utamanya bukan hanya menunjukkan bahwa filsafat sekaligus dengan agama dipahami secara tepat, tapi bahwa aspek-aspek eksoteris dan esoteris agama dan filsafat itu merupakan ekspresi kebenaran kekal yang sama yang disingkapkan kepada setiap individu sesuai dengan kemampuan mereka¹⁴⁶.
4. Ahmad Fuad al-Ahwani menjelaskan bahwa ujuan kisah tersebut adalah bertujuan menyesuaikan agama dengan agama, dan menyesuaikan akal pikiran dengan hukum syari'at¹⁴⁷.

C. IBNU RUSYD

1. Biografi Singkat

Abu al-Walid Muhammad Ibn Ahmad Ibn Muhammad Ibn Rusyd lahir di Cordova pada tahun 520 H/1126 M. Ibnu Rusyd berasal dari keluarga terpandang dan berpendidikan, kakeknya Muhammad bin Ahmad bin Rusyd al-Maliki adalah seorang qadhi di Cordova yang menguasai ilmu fiqh, ilmu faraid, dan ilmu ushul serta pengetahuan agama lainnya. Demikian juga ayahnya, seorang faqih besar, yang telah mengajari Ibnu Rusyd kitab *al-Muwaththa*. Selain kepada ayahnya, Ibnu Rusyd juga belajar fiqh kepada Abu

¹⁴⁶ M.M. Syarif, M.A. (ed.), *Para Filosof Muslim*, h.181-182.

¹⁴⁷ M.M. Syarif, M.A. (ed.), *Para Filosof Muslim*, h. 80.

al-Qasim bin Basykual, Abu Marwan bin Masarra, Abu Bakar bin Samhun, Abu Ja'far bin Abd al-Azizi, dan Abu Abdillah al-Madzari.¹⁴⁸

Selain mempelajari ilmu-ilmu keagamaan ia juga mempelajari matematika, fisika, astronomi, logika, filsafat, dan ilmu pengobatan. Guru-gurunya dalam ilmu tersebut tidak terkenal, tapi secara keseluruhan Cordova terkenal sebagai pusat studi-studi filsafat, sedangkan Seville terkenal karena aktifitas-aktifitas artistiknya. Dalam sebuah dialog antara Ibnu Rusyd dan Ibnu Zuhr, ahli fisika, ketika berada di gedung pengadilan al-Mansur Ibu Abd al-Mu'min, Ibnu Rusyd, yang merasa bangga dengan suasana ilmiah kota kelahirannya, berkata: "Jika seorang terpelajar meninggal di Seville, maka bukunya akan dikirim ke Cordova untuk dijual di sana, dan jika seorang penyanyi meninggal di Cordova maka alat-alat musiknya akan dikirim ke Seville." Cordova pada saat itu menjadi saingan bagi Damaskus, Baghdad, Kairo, dan kota-kota lainnya di negeri Islam di Timur.

Ibnu Rusyd hidup dalam situasi politik yang sedang berkecamuk. Dia lahir pada masa pemerintahan al-Murafiah yang digulingkan oleh golongan al-Muhadiah di Marakusy pada tahun 542 H/1147 M, yang menaklukkan Cordova pada tahun 543 H/1148 M. Gerakan al-Muhadiah dimulai oleh Ibn Tumart yang menyebut dirinya sebagai al-Mahdi. Dia berupaya meniru golongan Fatimiah, yang muncul seabad sebelumnya dan berhasil mendirikan sebuah kekaisaran di Mesir dalam hal semangat berfilsafat mereka, penafsiran-penafsiran rahasia mereka serta kehebatan mereka dalam bidang astronomi dan astrologi. Tiga orang pewarisnya dari golongan al-Muhadiah, Abd al-Mu'min, Abu Ya'qub, dan Abu Yusuf, yang diabdikan oleh Ibnu Rusyd, terkenal karena semangat berilmu dan berfilsafat mereka.

Atas permintaan Amir Abu Ya'qub, Ibnu Rusyd menuliskan ulasan-ulasan atas buku-buku Aristoteles. Untuk itu dia layak disebut "juru ulas" dan dengan sebutan itulah ia dikenal oleh masyarakat Eropa abad pertengahan. Dikisahkan bahwa dia menulis tiga macam ulasan: ulasan yang besar, menengah dan kecil. Ulasan-ulasan besarnya disebut *tafsir*, dan mengikuti pola

¹⁴⁸ Kamil Muhammad Muhammad 'Uwaidah, *Ibnu Rusyd al-Andalusi Faylasuf al-Arabic wa al-Muslimin* (Selanjutnya disebut Ibnu Rusyd al-Andalusi Faylasuf al-Arabic wa al-Muslimin), diterjemahkan oleh Aminullah Elhady dengan judul *Ibnu Rusyd Filosof Muslim dari Andalusia Kehidupan, Karya, dan Pemikirannya*, cet. 1, Riora Cipta: Jakarta, 2001, h. 23-24.

tafsir al-Qur'an. Ia mengutip satu paragraf dari tulisan Aristoteles dan kemudian memberikan penafsiran serta ulasan atasnya. Kita kini masih memiliki ulasan besarnya dalam bahasa Arab yaitu *Metaphysica*, yang disunting oleh Bouyges (1357 H/1938 M-1371 H/1951 M). Ulasan kecilnya disebut *talkhis*. Dalam bahasa Arab *talkhis* berarti "rangkuman". Orang mungkin mengatakan bahwa ulasan-ulasan ini, walau lebih banyak mengemukakan filsafat Aristoteles, tapi juga mengungkapkan filsafat Rusyd. Suatu ringkasan yang berjudul *Majmu'ah* atau *Jawami'*, yang terdiri atas enam buku (*Physics, De Caelo et Mundo, De Generatione et Corruptione, Meteorologica, De Anima* dan *Metaphysica*), kini telah diterbitkan dalam bahasa Arab.¹⁴⁹

Pada tahun 1195 M keadaan berubah akibat pengaruh keadaan politik. Sultan Abu Yusuf memerlukan dukungan ulama dan fuqaha untuk menghadapi peperangan melawan kaum Kristen. Karena itu, Sultan menangkap dan mengasingkan Ibnu Rusyd ke suatu tempat bernama Lucena yang terletak sekitar 50 km di arah tenggara Cordova, guna mendapatkan simpati dan bantuan dari para ulama dan fuqaha bahwa Ibnu Rusyd adalah seorang zindik dan kafir. Semua bukunya dibakar, terutama buku-buku filsafat, kecuali buku-buku kedokteran, astronomi, dan matematika.

Atas jasa baik pemuda kota Seville yang menghadap khalifah untuk membujuknya membebaskan Ibnu Rusyd, akhirnya ia dibebaskan. Kemudian, ia kembali ke Marakes, Maroko, tetapi tidak lama sesudah itu ia wafat di kota ini pada 9 Safar 595 H (10 Desember 1198 M). Setelah tiga bulan berlalu, jenazahnya dipindahkan ke Cordova untuk dikebumikan di pekuburan keluarganya.¹⁵⁰

2. Karya-karyanya

Ibnu Rusyd menulis dalam banyak bidang antara lain ilmu fiqih, kedokteran, ilmu falak, filsafat, dan lain-lain. Beberapa karyanya itu antara lain:

1. *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtashid fi al-Fiqh*.
2. *Kitab al-Kulliyat fi al-Thibb*.
3. *Tahafut al-Falasifah*.

¹⁴⁹ M.M. Syarif, M.A. (ed.), *Para Filosof Muslim*, h. 198-201.

¹⁵⁰ Dr. Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam*, h. 114.

4. *Al-Kasyf 'an Manahij al-Adilah fi 'Aqaid al-Millah.*
5. *Fashl al-Maqal fi Ma Baina al-Hikmah wa al-Syari'ah min al-Ittishal*
6. *Dhamimah li Mashalah al-Qadim.*¹⁵¹

3. Filsafatnya

Agama dan filsafat

Persoalan yang pertama-tama dihadapi oleh orang Muslim yang bermaksud mendalami filsafat ialah bagaimana menyelaraskan sumber agama (wahyu) dengan filsafat itu sendiri. Karena tidak jarang terjadi pertentangan sengit antara teolog yang mengidentikkan dirinya bersandar dan berpegang pada wahyu dengan para filosof yang sekalipun mereka berkeyakinan Islam tetapi mereka menggunakan atau mengutamakan dalil rasional dari pada bersandar pada informasi wahyu dalam mencapai pengetahuan tentang hakikat. Pertentangan sengit antara teolog dengan filosof nampak jelas tergambar dari buku *Tahafut al-Falasifah*-nya Al-Ghazali yang menyerang pandangan dan keyakinan filosof bahkan dari beberapa pandangan filosof itu ada yang dinilai Al-Ghazali telah membawa filosof pada kekafiran. Sebagai pembelaan terhadap para filosof yang telah disudutkan dan dikafirkan oleh para teolog terutama oleh serangan Al-Ghazali dalam bukunya *Tahafut al-Falasifah*, muncullah buku *Tahafut al-Tahafut* dan *Fashl al-Maqal fi Ma Baina al-Hikmah wa al-Syari'ah min al-Ittishal* yang ditulis oleh Ibnu Rusyd yang isinya membantah serangan Al-Ghazali yang menilai kacau argumentasi yang dibangun oleh filosof di satu sisi, di sisi lain menjelaskan apa itu filsafat dan bagaimana hukum mempelajarinya.

Sebagai seorang filosof, membela para filosof dan meluruskan pandangan keliru terhadap filsafat yang berkembang di tengah-tengah umat merupakan sebuah panggilan jiwa bagi Ibnu Rusyd. Upayanya ini ia jelaskan dalam bukunya *Fashl al-Maqal fi Ma Baina al-Hikmah wa al-Syari'ah min al-Ittishal*. Tentang apa itu filsafat dan bagaimana hukum mempelajarinya ia menjelaskan bahwa filsafat itu tidak lain dari mempelajari segala wujud yang tampak lalu mengambil pelajaran darinya, sebagai sarana pembuktian adanya Tuhan pencipta-yakni dari kapasitasnya sebagai ciptaan, di mana segala wujud

¹⁵¹ Dr. Hasyimasyah Nasution, *Filsafat Islam*, h. 114-115.

yang tampak itu pada dasarnya menunjukkan adanya Sang Pencipta dengan jalan mengetahui ciptaan-Nya, dan bahwa semakin sempurna pengetahuan mengenai ciptaan itu akan semakin sempurnalah pengetahuan mengenai Tuhan pencipta-Nya. Sementara syari'at itu sendiri bertujuan menjelaskan dan mengenalkan Tuhan, sehingga al-Qur'an sendiri menganjurkan dan mendorong manusia untuk merenungkan semua wujud. Maka dengan demikian jelaslah bahwa mempelajari filsafat itu mungkin sekali merupakan suatu kewajiban atau setidaknya suatu anjuran dari syari'at.¹⁵²

Mengartikan perintah berfikir dalam al-Qur'an ini secara logika, tidak lebih sekedar mengetahui yang gaib dari yang diketahui lewat pengambilan kesimpulan. Cara penalaran seperti ini disebut deduksi, di mana pemaparan (*burhan*) merupakan bentuk paling baik.¹⁵³ Dan karena Tuhan memerintahkan manusia untuk mengenal-Nya lewat pemaparan tersebut, maka orang harus mulai belajar tentang bagaimana membedakan antara deduksi demonstratif dan deduksi dialektis, retorik dan sofistik. Pemaparan merupakan alat yang dapat digunakan oleh seseorang untuk memperoleh pengetahuan tentang Tuhan. Dan pengetahuan sejati ialah pengetahuan tentang Tuhan, tentang kemaujudan lainnya, dan tentang kebahagiaan serta kesengsaraan di akhirat. Ada dua cara untuk mendapatkan pengetahuan, yaitu *pencerapan* dan *persesuaian*. Persesuaian bisa disebut demonstratif, dialektis, atau retorik.

Ketiga macam persesuaian ini digunakan dalam al-Qur'an. Manusia terdiri atas tiga golongan: para filosof, para teolog, dan orang-orang awam (*al-jumhur*)¹⁵⁴. Para filosof ialah kaum yang menggunakan cara demonstratif. Para teolog--orang-orang Asy'ariah, yang ajaran-ajaran mereka, yang menjadi ajaran resmi pada masa Ibnu Rusyd--ialah kaum yang lebih rendah tingkatannya, karena mereka memulai dari penalaran dialektis dan bukan dari kebenaran ilmiah. Orang awam ialah "orang-orang retorik" yang hanya bisa mencerpap sesuatu lewat contoh-contoh dan pemikiran puitis.¹⁵⁵

Karena al-Qur'an sendiri memerintahkan untuk menggunakan penalaran logis yang bersifat analogis, yang mana penalaran analogis ini

¹⁵² Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqal fi Ma Baina al-Hikmah wa al-Syari'ah min al-Ittishal* (selanjutnya disebut *Fashl al-Maqal*), Daar al-Ma'arif: Kairo, 1972, h. 22.

¹⁵³ Lihat Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqal*, h. 22.

¹⁵⁴ Lihat Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqal*, h. 31.

¹⁵⁵ M.M. Syarif, M.A. (ed.), *Para Filosof Muslim*, h. 204-205.

banyak macamnya, maka hal ini tidaklah mungkin dicapai oleh seseorang tanpa mengetahui dahulu apa itu yang disebut qiyas secara mutlak, berapa macamnya, mana yang benar-benar qiyas dan mana yang bukan qiyas. Dan hal ini pun tidaklah mungkin tercapai tanpa mengetahui terlebih dahulu berbagai unsur dari suatu qiyas dengan mana qiyas itu tersusun, yakni mukadimah-mukadimah (premis) dan berbagai macamnya. Jadi, bagi seorang yang mengimani kebenaran syari'at dan siap mentaati perintahnya dan siap mempelajari segala wujud, sebelum melakukan penalaran itu wajib baginya mengetahui hukum-hukum logika yang posisinya adalah sama dengan kedudukan alat-alat (perkakas) dalam suatu kerja praktis.¹⁵⁶

Kalaulah kemudian didapati seseorang yang mempelajari filsafat menjadi sesat karena kapasitas akalinya yang lemah, atau karena ketidakmampuan mengendalikan diri atau karena tidak menemukan seorang pembimbing untuk menerangkan apa yang terdapat dalam karya-karya filsafat, atau karena semua faktor itu, maka itu adalah sebuah kecelakaan, dan bukan filsafat itu sendiri. Sehingga tidak benar kalau kemudian karena hal tersebut membuat seseorang menghalang-halangi orang lain untuk mempelajari filsafat. Perumpamaan orang yang melarang orang lain--yang mampu--mempelajari filsafat hanya dikarenakan adanya orang yang sesat yang disebabkan oleh kelemahan-kelemahan yang dimilikinya, sama seperti orang yang melarang minum orang yang kehausan sehingga ia mati, hanya gara-gara ada orang yang saat minum tersedak air lalu mati. Padahal sesungguhnya, kematian tersedak air itu adalah suatu kasus aksidental (kebetulan), sedangkan kehausan adalah suatu fakta yang esensial dan pasti.¹⁵⁷

Sejauh ini, agama sejalan dengan filsafat. Tujuan dan tindakan agama sama. Tinggal masalah keselarannya dalam metode dan permasalahan materi. Jika yang tradisional itu (*al-manqul*) ternyata bertentangan dengan yang rasional (*al-ma'qul*), maka yang tradisional harus ditafsirkan sedemikian rupa supaya selaras dengan yang rasional.¹⁵⁸ Penafsiran yang bersifat alegoris (*ta'wil*) didasarkan pada kenyataan bahwa di dalam al-Qur'an ada ayat-ayat yang tersurat dan tersirat. Para ulama Muslim pada masa lalu berusaha

¹⁵⁶ Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqal*, h. 23-24.

¹⁵⁷ Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqal*, h. 29-30.

¹⁵⁸ Lihat Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqal*, h. 32-33.

mengelak dari menafsirkan ayat-ayat semacam itu, sebab mereka takut akan mengacaukan pemikiran kaum awam. Oleh karena itu, orang yang boleh melakukan ta'wil hanyalah filosof dan hasil penta'wilan itu tidak boleh sampai kepada kaum awam karena hal ini termasuk masalah esoteris.¹⁵⁹

Metafisika

Berdasarkan hasil studinya terhadap beragam kelompok yang berkembang di masyarakat dalam mencari pengetahuan tentang Tuhan, Ibnu Rusyd membagi kelompok tersebut kepada tiga golongan, yaitu: Asy'ariyah, Mu'tazilah, Bathiniyah, dan Hasywiyah.

Golongan Asy'ariyah mengatakan bahwa kepercayaan tentang wujud Tuhan tidak lain adalah melalui akal. Menurut Ibnu Rusyd, untuk ini mereka tidak menempuh jalan yang ditunjukkan oleh syara'. Pandangan ini sesungguhnya tidak dapat dipahami oleh orang-orang awam dan tidak dapat memuaskan golongan filosof, karena jalan tersebut bersifat *jadali* bukan burhani. Atau dengan kata lain, jalan tersebut tidak teoritis burhani dan bukan pula jalan dari syara' yang meyakinkan. Karena jalan syara' itu bersifat meyakinkan dan bersahaja tidak tersusun, yang tidak banyak dasar-dasar pikirannya yang dengan sedirinya juga kesimpulannya bersahaja pula.

Golongan Mu'tazilah, menurut Ibnu Rusyd, karena tidak tahu persis metode yang digunakan oleh golongan ini sebab tidak ada tulisan-tulisan mereka yang dapat dipelajari, maka Ibnu Rusyd hanya dapat memperkirakan sama seperti kaum Asy'ariyah.

Golongan Hasywiyah berpendirian bahwa jalan mengetahui Tuhan ialah *sama'* (pendengaran, riwayat) bukan akal. Iman bagi mereka ialah mendengarkan apa yang didengarkan oleh syara' tanpa mengusahakan penakwilannya. Golongan ini selalu memegang lahiriah ketentuan syara'. Mereka jelas tidak memenuhi maksud syara' yang mengajak orang banyak untuk mempercayai wujud Tuhan melalui dalil-dalil pikiran.

Golongan Tasawuf, menurut Ibnu Rusyd, cara penelitian mereka bukan bersifat pikiran, yakni melalui premis-premis dan kesimpulan, tetapi melalui pencerapan jiwa yang telah terbebas dari pengaruh-pengaruh kebendaan dan

¹⁵⁹ Harun Nasution, *Filsafat Dan Mistisisme Dalam Islam*, h. 49.

keduniawian. Cara ini menurut Ibnu Ruysd bukanlah cara yang wajar seperti cara kebanyakan manusia yang berakal yang diperintahkan untuk berfikir, dan selain itu, menyalahi syara' yang menyerukan manusia memakai pikiran dalam mengenal wujud Tuhan.¹⁶⁰

Dari tinjauan terhadap metode-metode mazhab Islam, mazhab yang paling sering disinggung oleh Ibnu Rusyd adalah golongan Asy'ariyah, dan ini sangat wajar karena golongan Asy'ariyah adalah golongan yang paling dominan pada saat Ibnu Rusyd. Tapi yang aneh bahwa ia tidak pernah membicarakan golongan Bathiniyah.

Setelah mengemukakan bukti kelemahan-kelemahan golongan di atas, Ibnu Rusyd mengemukakan pandangannya sendiri tentang cara mengetahui eksistensi Tuhan yang menurutnya dalil yang qath'i dan disebutkan di dalam al-Qur'an, yaitu pembuktian tentang adanya Tuhan (dalil *inayah*), pembuktian tentang penciptaan (dalil *ikhtira'*), dan dalil gerak.

Tentang adanya Tuhan (dalil *inayah*), Ibnu Rusyd mendasarkan argumentasinya pada dua prinsip, *pertama*, bahwa semua kemaujudan sesuai dengan kemaujudan manusia, dan *kedua*, bahwa kesesuaian ini dikarenakan oleh perantara yang berkehendak berbuat begitu sebab kesesuaian tidak terjadi dengan sendirinya. Segala sesuatu diciptakan untuk kepentingan manusia: bintang gemintang bersinar di malam hari agar bisa menjadi penuntun bagi manusia, anggota-anggota tubuhnya sesuai dengan kehidupan dan eksistensinya. Seluruh teori nilai dapat dikembangkan dari pandangan ini.

Pembuktian tentang penciptaan (dalil *ikhtira'*) itu mencakup binatang, tumbuh-tumbuhan, dan angkasa. Pembuktian ini juga didasarkan pada dua prinsip: bahwa semua makhluk tercipta dan bahwa segala yang tercipta itu pasti mempunyai pencipta. Contoh-contoh di atas berkenaan dengan makhluk hidup. Kalau kita lihat benda-benda mati yang menjadi bernyawa, maka akan tahulah kita bahwa nyawa itu, tentu punya pencipta, yaitu Tuhan. Angkasa pun diperintahkan untuk bergerak dan menjaga dunia sekitarnya. Mereka yang ingin mengenal Tuhan harus mengetahui hakikat dan manfaat segala sesuatu agar bisa mencapai pengetahuan yang sebenarnya tentang penciptaan.¹⁶¹

¹⁶⁰ A. Hanafi, M.A, *Pengantar Filsafat Islam*, h. 169-170.

¹⁶¹ M.M. Syarif, M.A. (ed.), *Para Filosof Muslim*, h. 208. lihat juga Kamil Muhammad Muhammad 'Uwaidah, *Ibnu Rusyd al-Andalusi Faylasuf al-Arabic wa al-Muslimin*, h. 85-90.

Selain dua dalil pembuktian tersebut di atas, Ibnu Rusyd pun mengajukan satu dalil lain yang ditujukan untuk golongan khusus, yakni dalil gerak yang dipungut dari gagasan Aristoteles. Intinya bahwa gerak-gerak langit berada dalam gerak kontinu berjalan mencari kesempurnaan, setiap falak mempunyai akal yang menggerakkannya (karena ingin menyamai) apa yang lebih sempurna daripadanya. Gerakan-gerakan ini berakhir pada Penggerak Pertama, yang menggerakkan sesuatu yang lain tapi Ia sendiri tidak bergerak. Maka gerakan falak-falak itu mengkonsukuensikan penggerak atau tujuan, yaitu Allah Jalla Sya'nuhu¹⁶².

Setelah membuktikan eksistensi Tuhan, Ibnu Rusyd bicara tentang keesaan Tuhan. Tuhan menurut Ibnu Rusyd Esa, sebab bila Tuhan lebih dari satu, alam ini akan hancur: satu tuhan akan lebih berkuasa atas yang lain, atau tuhan-tuhan yang lain akan berupaya menggulingkan kekuasaan tuhan itu. Selanjutnya, menurut Ibnu Rusyd Tuhan Yang Esa ini memiliki tujuh sifat utama: tahu, hidup, kuasa, berkehendak, mendengar melihat, dan berfirman. Terhadap sifat-sifat itu, tanpa membuat penegasan atau sangkalan, orang harus menerima makna lahiriah yang tersurat di dalam al-Qur'an, sedangkan penafsiran terhadap hal itu harus bersifat esoteris. Orang yang menafsirkan secara demonstratif tidak boleh memaparkan secara terinci penafsiran mereka secara terinci. Namun demikian menurutnya, sifat-sifat Tuhan mestilah dihindarkan dari dua hal berikut: *Pertama*, bahwa pada Khaliq tidak terdapat sebagian besar sifat-sifat makhluk, dan *kedua*, bahwa pada-Nya terdapat sifat-sifat makhluk pada dimensi yang paling sempurna dan paling utama (absolut) yang tidak tercapai oleh akal¹⁶³.

Sedangkan mengenai tindakan Tuhan, Ibnu Rusyd meringkasnya dalam lima tindakan utama: mencipta, mengutus nabi-nabi, menetapkan takdir, membangkitkan kembali dan mengadili. Penciptaan merupakan tindakan Tuhan. Dia menciptakan secara terencana, bukan secara kebetulan. Dunia diatur dengan baik dan berada dalam keteraturan yang sempurna. Di dalam ciptaan ini menunjukkan sebab akibat yang menjadi syarat kemaujudan itu sendiri, sebab

¹⁶² Ibrahim Madkour, *Fi al-Falsafah al-Islamiyah*, h. 120.

¹⁶³ Kamil Muhammad Muhammad 'Uwaidah, *Ibnu Rusyd al-Andalusi Faylasuf al-Arabic wa al-Muslimin*, h.100.

tidak ada sesuatu pun muncul tanpa sebab, dan bahwa sebab-sebab itu banyak jumlahnya dan bersumber pada satu Sebab Utama.

Pengutusan nabi-nabi adalah tindakan Tuhan lainnya, dan pengutusan nabi-nabi ini didasarkan pada dua prinsip utama yang termaktub dalam al-Qur'an. Yang *pertama*, manusia-manusia semacam itu adalah manusia-manusia yang menjelaskan hukum-hukum lewat wahyu Tuhan, bukan lewat belajar. Tugas seorang nabi yaitu menjelaskan hukum-hukum, yang jika dipatuhi akan membuat orang yang patuh itu akan senantiasa bahagia. Yang *kedua*, orang yang mampu melakukan tugas semacam itu adalah nabi. Kenabian dalam Islam tidak didasarkan pada mukjizat, mukjizat hanya berlaku bagi nabi-nabi sebelum Nabi Muhammad. Sedangkan mukjizat Nabi Muhammad adalah al-Qur'an, yang berisi hukum-hukum yang diperlukan bagi kesejahteraan manusia. Oleh karena itu di dalam Islam tidak ada sesuatu yang bersifat adialami, semuanya berjalan di atas hukum-hukum alam yang berasal dari adanya hubungan erat antara sebab akibat.

Takdir menurut Ibnu Rusyd tindakan Tuhan yang telah menempatkan para ahli pikir terombang-ambing di antara fatalisme mutlak dan kehendak mutlak. Padahal takdir itu tidak mengarahkan manusia kepada fatalisme atau kehendak bebas, tetapi ditentukan. Ketentuan merupakan hasil aksi sesuai dengan sebab-sebab aksi itu. Sebab-sebab bisa bersifat eksternal atau pun internal. Aksi-aksi kita ditimbulkan oleh kehendak kita dan juga kesesuaian dari kejadian-kejadian eksternal. Kehendak manusia ditentukan oleh dorongan luar yang tunduk pada keteraturan serta keselarasan sesuai dengan kehendak universal Tuhan. Aksi-aksi kita bukan hanya ditentukan oleh sebab-sebab dari luar, tapi juga oleh sebab-sebab dari dalam diri kita sendiri. Kesenantiasateraturan sebab-sebab eksternal dan internal itulah yang disebut takdir. Pengetahuan Tuhan tentang sebab-sebab ini dan akibat dari sebab-sebab itu merupakan bukti kemaujudan sebab-akibat.

Semua agama sama sepakat mengenai realitas kebangkitan. Perbedaannya hanyalah terletak pada masalah apakah realitas kebangkitan itu berbentuk rohani atau jasmani. Kebangkitan ruhani merupakan ketidakmatian

roh setelah terpisah dari tubuh. Keyakinan akan kebangkitan jasmani lebih sesuai bagi pikiran awam yang tidak memahami kekekalan ruh¹⁶⁴.

Jawaban Ibnu Rusyd terhadap Tuduhan Al-Ghazali

Al-Ghazali dalam bukunya *Tahafut al-Falasifah* menyerang para filosof dan mengkafirkan mereka atas pandangan mereka tentang qadimnya alam, Tuhan tidak mengetahui perincian dan tidak ada pembangkitan jiwa.

Mengenai soal pertama kaum teolog berpendapat bahwa “alam dijadikan Tuhan” dalam arti dijadikan dari tiada, berbeda dengan pandangan filosof yang mengartikan “mewujudkan yang tak bermula dan tak berakhir atau terus-menerus berkesinambungan”, walaupun bentuk alam itu sendiri tercipta dari ketiadaan¹⁶⁵. Pendapat kaum teolog ini, menurut Ibnu Rusyd, tidak mempunyai dasar syari’at yang kuat. Tidak ada ayat yang mengatakan bahwa Tuhan pada mulanya berwujud sendiri, yaitu tidak ada wujud selain dari diri-Nya, dan kemudian barulah dijadikan alam. Ini kata Ibnu Rusyd hanyalah merupakan pendapat dari interpretasi kaum teolog. Karena al-Qur’an sendiri menyatakan bahwa alam dijadikan bukanlah dari tiada, tetapi dari sesuatu yang telah ada, seperti ayat berikut: “*Dan Dia-lah yang menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, dan adalah Arsy-Nya (singgasana-Nya) di atas air, agar Dia menguji siapakah di antara kamu yang lebih baik amalannya...*” (QS. Huud/11: 7). Ayat ini, menurut Ibnu Rusyd, mengandung arti bahwa sebelum adanya wujud langit-langit dan bumi telah ada wujud yang lain yaitu wujud air yang di atasnya terdapat tahta kekuasaan Tuhan. Dalam ayat lain ditegaskan bahwa sebelum langit diciptakan sudah ada terlebih dahulu uap yang kemudian dari padanya diciptakan langit, “*Kemudian dia menuju langit dan langit itu masih merupakan asap...*” (QS. Fushilat/41: 11), ayat lainnya menjelaskan, “*Dan apakah orang-orang kafir tidak mengetahui bahwasannya langit dan bumi itu keduanya dahulu adalah suatu yang padu, kemudian Kami pisahkan antara keduanya. Dan dari air Kami jadikan segala sesuatu yang hidup. Maka mengapakah mereka tidak juga beriman?*” (QS. Al-Anbiyaa/21: 30).

Dari ayat-ayat di atas dapat ditarik kesimpulan bahwa sebelum bumi dan langit dijadikan, telah ada materi lain. Dalam sebagian ayat materi itu

¹⁶⁴ M.M. Syarif, M.A. (ed.), *Para Filosof Muslim*, h. 210-212.

¹⁶⁵ Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqal*, h. 35.

diberi nama air, dan dalam ayat lain disebut uap. Uap dan air adalah berdekatan. Selanjutnya dapat pula ditarik kesimpulan bahwa bumi dan langit dijadikan dari uap atau air, dan bukan dijadikan dari tiada. Jadinya, alam dalam arti unsurnya bersifat kekal dari zaman lampau yaitu *qadim*. Tentang keqadiman alam ini juga dapat dijelaskan sebagai diwujudkan secara terus-menerus, karena setiap Allah hancurkan bumi dan langit akan ditukar dengan bumi dan langit yang lain, sesuai dengan bunyi ayat berikut, “*Karena itu janganlah sekali-kali kamu mengira Allah akan mengira menyalahi janji-Nya kepada rasul-rasul-Nya, sesungguhnya Allah Maha Perkasa, lagi mempunyai pembalasan. (Yaitu) pada hari (ketika) bumi diganti dengan bumi yang lain dan (demikian pula) langit, dan mereka semuanya (di padang Mahsyar) berkumpul menghadap ke hadirat Allah Yang Maha Esa lagi Maha Perkasa.*” (QS. Ibraahim/14: 47-48)¹⁶⁶.

Tentang soal kedua, bahwa Tuhan tidak mengetahui perincian yang ada dalam alam, Ibnu Rusyd mengatakan bahwa Al-Ghazali salah paham; karena tidak pernah kaum filosof mengatakan yang demikian. Yang sebenarnya dimaksud oleh kaum filosof adalah bahwa pengetahuan Tuhan tentang perincian di dalam alam tidak sama dengan pengetahuan manusia tentang perincian itu. Pengetahuan manusia tentang perincian itu mengambil bentuk efek, sedang pengetahuan Tuhan merupakan sebab, yaitu sebab bagi wujudnya perincian tersebut. Selanjutnya pengetahuan manusia bersifat baharu dan pengetahuan Tuhan bersifat *qadim*, yaitu semenjak azali Tuhan mengetahui segala hal-hal yang terjadi di alam sungguh betapapun kecilnya.

Adapun mengenai soal ketiga, bahwa kebangkitan jasmani tidak ada, Ibnu Rusyd melihat adanya ketidak konsistenan dan kekontradiksian pendapat Al-Ghazali. Di dalam satu tulisan ia mengatakan bahwa tidak ada orang Islam yang mengatakan pembangkitan akan terjadi hanya dalam bentuk rohani. Tetapi di tulisan yang lain ia mengatakan kebangkitan bagi kaum sufi terjadi dalam bentuk rohani bukan dalam bentuk jasmani¹⁶⁷.

Lagipula menurut Ibnu Rusyd, kesalahan menurut syariat itu dikategorikan kepada dua kelompok saja, yaitu: *pertama*, bentuk kesalahan yang dapat dimaafkan. Kesalahan seorang ahli fikir dalam berijtihad dapat

¹⁶⁶ Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqal*, h. 35-36.

¹⁶⁷ Harun Nasution, *Filsafat Dan Mistisisme Dalam Islam*, h. 50-54.

dimaafkan sama seperti halnya kesalahan dokter dalam membuat obat atau kesalahan hakim dalam menetapkan hukum. Tapi, kesalahan bukan ahlin fikir tidak dapat dimaafkan bila mengurus urusan yang bukan keahliannya. *Kedua*, bentuk kesalahan yang tidak dapat dimaafkan sama sekali. Bahkan, apabila kesalahan itu terjadi pada masalah yang prinsip maka ia kafir dan kalau pada masalah yang bukan prinsip maka ia bid'ah. Kesalahan semacam ini terjadi pada masalah yang pemahamannya dapat diketahui oleh semua tingkatan manusia dan dengan semua tingkatan pembuktian kebenarannya, seperti: tentang eksistensi Tuhan, kenabian dan kebangkitan. Siapa pun yang menolak prinsip-prinsip itu, yang merupakan pokok syari'at, maka ia termasuk kafir¹⁶⁸.

Berdasarkan dua bentuk kesalahan tersebut, maka tidak ada satu pun dari pendapat-pendapat para filosof yang membawa mereka harus dinilai kafir, karena, filosof adalah seorang ahli dalam bidang filsafat, yang sekiranya melakukan kesalahan dimaafkan kesalahannya, dan selain dari itu, mereka pun percaya kepada ketiga prinsip pokok syari'at itu.

Demikianlah pembelaan Ibnu Rusyd terhadap filsafat dan para filosof atas serangan al-Ghazali yang mengakibatkan melemah dan memudarnya energi filsafat di dunia Muslim. Berhasilkah upaya Ibnu Rusyd dalam mengangkat kembali energi filsafat yang telah melemah dan memudar setelah mendapat serangan telak dari Al-Ghazali tersebut. Ahmad Fuad al-Ahwani berpendapat bahwa upaya Ibnu Rusyd itu tidak berhasil, ketidakberhasilan ini disebabkan oleh beberapa hal, yaitu:

1. Gaya bahasa Ibnu Rusyd tidak begitu mengkilat sehingga dapat menimbulkan gairah akal khalayak ramai. Sedangkan Al-Ghazali memiliki bakat kelancaran menulis dengan bahasa yang indah dan disertai memberikan pengertian yang gampang melalui berbagai contoh yang jelas, terutama gaya mengolok dan mengejek lawan.
2. Selanjutnya, Ibnu Rusyd terlalu mengikat diri pada pemikiran al-Ghazali, paragraf demi paragraf, dan lebih menyerupai seorang guru yang memeriksa kertas kerja muridnya. Ia tidak mampu mengangkat diri ke tingkat jajaran falsafi yang menguasai segi-segi persoalan, meringkaskan serta menyelami sampai ke lubuk masalah, seperti yang dilakukan Al-

¹⁶⁸ Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqal*, h. 39-41.

Ghazali dalam membuat resume kekaburan dan kesamaran para filosof dalam dua puluh masalah itu.

3. Lagi pula Ibnu Rusyd menyanggah setiap pemikiran Al-Ghazali dalam cahaya logika yang berlaku dalam zaman itu, sehingga ia mengatakan bahwa pendapat Al-Ghazali adalah sofistis atau dialektis (*jadalliyah*) atau oratorial (*khitabiyyah*), dan berupaya memberikan pendapat yang benar yang diyakini sesuai dengan logika bukti atau (*mantiq al-burhan*). Akan tetapi, kebanyakan masalah yang ditampilkan oleh Al-Ghazali adalah masalah-masalah yang dianggap kontroversial yang tidak mungkin memberikan keyakinan, masalah yang dapat benar dan dapat salah, seperti yang dibahas Emmanuel Kant yang membahas keqadiman alam. Imam Al-Ghazali menempuh cara saling mengadu pemikiran para filosof untuk memperlihatkan kehancuran dan kekacaubalauannya, dan ia tidak bermaksud dalam kitab itu memaparkan mazhab yang benar.
4. Kecuali itu, Ibnu Rusyd sendiri adalah seorang pengikut Aristoteles yang setia, dipandang sebagai seorang komentator yang agung terhadap mazhabnya. Keinginannya ialah membetulkan pemikiran-pemikiran yang dimunculkan Al-Ghazali dan yang dihubungkan kepada para filosof, terutama Aristoteles. Ia membantah pendapat-pendapat itu dengan penjelasan bahwa itu penyelewengan dari mazhab “guru pertama”, dan bukan dirinya, tapi dari Ibnu Sina. Seolah-olah Aristoteles dalam pandangan Ibnu Rusyd--adalah seorang filosof yang bersih dari kesalahan¹⁶⁹.

¹⁶⁹ Dr. Ahmad Daudy, M.A (ed.), *Segi-segi Pemikiran Falsafi Dalam Islam*, h. 78-79.

FILOSOF-FILOSOF MUSLIM PADA ZAMAN KEMUNDURAN ISLAM

A. NASHIRUDDIN AL-THUSI

1. Biografi Singkat

Khawajah Nasiruddin abu Ja'far Muhammad ibn Muhammad ibn Hasan, seorang sarjana yang mahir, ahli matematika, astronomi, dan politisi Syi'ah pada masa penyerangan bangsa Mongol, lahir di Thus pada tahun 597 H/1201 M. Setelah menerima pendidikan dasar dari ayahnya, Muhammad bin Hasan, dia mempelajari Fiqih, Ushul, Hikmah, dan Kalam, terutama *Isyarat*-nya Ibnu Sina, dari Mahdar Farid al-Din Damad, dan matematika dari Muhammad Hasib, di Nishapur. Kemudian pergi ke Baghdad, di sana dia mempelajari ilmu pengobatan dan filsafat dari Qutb al-Din, matematika dari Kamal al-Din Ibnu Yunus dan fiqih serta ushul dari Salim Ibnu Badran.

Thusi memulai karirnya sebagai ahli astronomi pada Nasir al-Din 'Abd al-Rahim, Gubernur dari Benteng Isma'iliyah Quhistan selama masa pemerintahan 'Ala al-Din Muhammad (618-652 H/1221-1255 M), Syekh Agung (*Khudawand*) ketujuh dari Alamut. "Hubungan surat-menyurat"-nya dengan Wazir Khalifah Abbasiyah terakhir, al-Musta'sim (640-656 H/1242-1258 M) dari Baghdad, dihentikan oleh atasan-atasannya, dan dia dipindahkan ke Alamut di bawah pengawasan ketat, meski di sana dia menikmati segala kemudahan untuk melanjutkan pelajarannya. Pada tahun 654 H/1256 M, dia "menyerahkan" Rukn al-Din Khurshah ke tangan Hulagu dan kemudian menjadi teman Hulagu sebagai penasihat terpercaya sampai ditaklukkannya Baghdad pada tahun 657 H/1258 M.¹⁷⁰

2. Karya-karyanya

Karl Brockelmann mengumpulkan tidak kurang dari 56 judul karya Thusi, sementara Ivanov mengatakan bahwa karya Thusi ada 150 judul, sedangkan Mudarris Ridwi menyebutkan sekitar 130 judul. Di antara karya Thusi adalah:

1. Tentang logika
 1. *Asas al-Iqtibas*,
 2. *Al-Tajrid fi 'Ilm al-Mantiq*,
 3. *Ta'dil al-Mi'yar*,
2. Tentang Metafisika

¹⁷⁰ M.M. Syarif, M.A. (ed.), *Para Filosof Muslim*, h. 235-236.

1. *Risaleh dar Ithbat-i Wajib,*
 2. *Itsbat-i Jauhar al-Mufariq,*
 3. *Risaleh dar Wujud-i Jauhar-i Mujarrad,*
 4. *Risaleh dar Itsbat-i 'Aql-i Fa'al,*
 5. *Risaleh Darurat-i Marg,*
 6. *Risaleh Sudur Kathrat az Wahdat,*
 7. *Risaleh 'Ilal wa Ma'lulat,*
 8. *Fushul,*
 9. *Tashawwur,*
 10. *Talkhis al-Muhassal,*
 11. *Hall-i Musykilat al-Isyarat.*
3. Tentang Etika
 1. *Akhlaq-i Nasiri,*
 2. *Ausaf al-Asyraf,*
 4. Tentang Teologi
 1. *Tajrid al-'Aqaid,*
 2. *Qawa'id al-'Aqa'id,*
 3. *Risaleh-i I'tiqadat,*
 5. Tentang Astronomi
 1. *Kitab al-Mutawassitat Bain al-Handasa wal Hai'a,*
 2. *Ilkhanian Tables,*
 3. *Kitab al-Tazkirah fi al-'Ilm al-Hai'a,*
 4. *Zubdat al-Hai'a,*
 5. *Kitab al-Tahsil fi al-Nujum,*
 6. *Tahzir al-Majisti,*
 7. *Mukhtasar fi al-'Ilm al-Tanjim wa Ma'rifat al-Taqwim,*
 8. *Kitab al-Barifi Ulum al-Taqwim wa Harakat al-Aflak wa Ahkam al-Nujum.*
 6. Tentang Aritmatika, Geometri, dan Trigonometri
 1. *Al-Mukhtasar bi jami al-Hisab bi al-takht wa al-turb*
 2. *Kitab al-Jabr wa al-Muqabala*
 3. *Al-Ushul al-Maudua*
 4. *Qawa'id al-Handasa*
 5. *Tahrir al-Ushul*
 6. *Kitab Shaki al-Qatta*
 7. Tentang Optik
 1. *Tahrir Kitab al-Manazir*
 2. *Mabahis Finikas al-Shu'ar wa in Itafiha*
 8. Tentang Musik
 1. *Kitab 'Ilm al-Mausiqi*
 2. *Kanz al-Tuhaf*

9. Tentang Medikal; *Kitab al-Bab Bahiya fi al-Tarakib al-Sulthaniyah*¹⁷¹

3. Filsafatnya

Metafisika

Menurut Thusi, metafisika terdiri atas dua bagian, ilmu ketuhanan (*'Ilmi Ilahi*) dan filsafat pertama (*falsafah-i Ula*). Pengetahuan tentang Tuhan, akal dan jiwa merupakan ilmu ketuhanan, dan pengetahuan mengenai alam semesta dan hal-hal yang berhubungan dengan alam semesta merupakan filsafat pertama. Pengetahuan tentang kelompok-kelompok ketunggalan dan kemajemukan, kepastian dan kemungkinan, esensi dan eksistensi, kekekalan dan ketidakkekalan, juga membentuk filsafat pertama tersebut. Di antara cabang (*furu'*) metafisika itu termasuk pengetahuan kenabian (*nubuwwat*), kepemimpinan spiritual (*imamat*), dan hari pengadilan (*qiyamat*).¹⁷²

Gagasan metafisika Al-Thusi secara umum ia kemukakan di dalam *Tashawwur*at bab II tentang “turunnya semua benda dunia dari Sebab Yang Awal”. Penjelasannya itu dalam bentuk tanya jawab, sebagai berikut:

Soal: Beberapa orang berpendirian bahwa sumber eksistensi adalah satu, yang lain mengatakan dua, yang lain tiga dan yang lain lagi empat. Bagaimana pendapat anda tentang ini?

Jawab: Pendapat saya ialah sumber eksistensi adalah satu, yaitu kehendak Allah Yang Maha Tinggi, yang disebut “Kalam”. Makhluik pertama yang tercipta langsung dengan Kehendak kreatif tersebut, tanpa perantara apa pun ialah (Akal) Pertama itu. (Semua) makhluik lain terjadi dari kehendak Ilahi itu dengan berbagai perantara. Jadi (Jiwa) tercipta melalui Akal dan (Hule), alam dan benda lahir melalui (Jiwa).

Soal: Sebagian orang berkata bahwa tindakan penciptaan yang terbit dari Kehendak Khaliq Maha Tinggi--tanpa suatu perantara dan tidak pada saat tertentu--harus dibayangkan seperti cahaya yang memancar dari lampu. Tapi sebagian berkata, bahwa cahaya memancar dari lampu secara otomatis, yakni tanpa kehendak. Dan jika hal ini juga diterima dengan perumpamaan itu, ia tidak membuktikan eksistensi Pencipta ataupun tindakan penciptaan. Apa kata anda tentang hal ini?

Jawab: Apa yang dikatakan tentang tindakan kreatif dari kehendak Al-Khaliq dengan perumpamaan cahaya lampu hanyalah satu metafor, suatu pernyataan kiasan yang diterapkan bagi manusia ataupun Tuhan dengan maksud agar orang lantas mengerti dan menyadari perilaku Kehendak Ilahi itu dari perumpamaan tadi, dalam hal; ini bukanlah supaya mereka menerima perumpamaan itu dalam realitasnya persis sama dengan yang dibandingkan.

¹⁷¹ Dr. Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam*, h. 131-133.

¹⁷² M.M. Syarif, M.A. (ed.), *Para Filosof Muslim*, h. 251.

Sifat-sifat yang dikenakan orang kepada Tuhan Yang Maha Tinggi, seperti eksistensi absolut, keesaan, kesederhanaan zat, spontanitas, pengetahuan, kekuasaan, dan sebagainya dalam gaya yang serupa seperti mengatakan bahwa Tuhan adalah Cahaya Murni atau Kurnia Mutlak atau kemurahan hati, kedermawanan, anugerah, kebajikan, yang arti luas adalah sebab bagi eksistensi delapan belas ribu dunia dan dalam arti sempit ialah sebab dari kesempurnaan tabiat dunia-dunia tersebut. Pluralitas, dualitas, atau multiplisitas dan fakta, bahwa semua sifat demikian seperti eksistensi mutlak, keesaan, ada, kesederhanaan substansi, spontanitas, kehendak, kebajikan, kekuasaan, dan sebagainya dikenakan kepada-Nya secara terpisah; ini tidak berarti bahwa semuanya ini tidak menyatu dengan Dia. Dapat disimpulkan bahwa (sifat-sifat) yang diciptakan merujuk (hanya) kepada makhluk, tidak kepada Allah. Jadi, spontanitas atau otomatisme yang telah anda sebutkan itu tidak bisa diterapkan untuk dunia nyata--bagaimana ia akan bisa berlaku dalam hal ini?

Soal: Kami ingin penjelasan tentang kejadian ciptaan pertama dari kehendak Ilahi.

Jawab: Penjelasannya begini. Karena Tuhan menyadari diri-Nya sebagai Pencipta, maka kenyataan ini membuat perlu adanya makhluk. Makhluk itu ialah (Akal) Pertama dan karena (Akal) Pertama itu adalah keesaan mutlak, esa dalam semua hal, maka timbul masalah prinsip, yang menyatakan “dari satu hanya bisa timbul satu”. (Yakni, satu sebab sederhana hanya menghasilkan satu akibat).

Soal: Anda telah menjelaskan asal (Akal) Pertama dari Sebab Pertama. Apa kata anda tentang makhluk yang lain?

Jawab: Pertanyaan ini dapat dijawab dalam dua cara, secara menyeluruh atau sebagian. Jawaban yang penuh ialah bahwa (Akal) Pertama dengan kekuatan bantuan Ilahi dari Kalam Tertinggi (yakni kehendak Ilahi), menggambarkan ide tentang segalanya, yang spiritual maupun yang material, sampai ke batas terakhir. Jadi semua yang membentuk dunia saat ini, dari angkasa luar hingga ke inti bumi, harus mempunyai rupa dan penampilan khusus ini, membentuk suatu organisme yang mesti memiliki jiwa untuk mempertahankan, mengatur dan mengawasinya, Ide tentang (Akal) seperti itu merupakan sebab kejadian asal semua ciptaan serta segala yang diperlukan setiap makhluk. Jadi (Akal) dengan peran sertanya dalam mengatur dunia, aktifitas (Jiwa), semua langit dan pengaturannya, elemen dengan pengaruhnya, kekayaan dengan, dengan semua yang mendasari kesejahteraan segalanya itu dan juga semua yang terus menerus mereka butuhkan, sekaliannya ini ada dalam ide yang digambarkan oleh (Akal). Hal ini adalah seperti pikiran yang timbul selintas: secepat (Akal) membayangkan ide itu, maka semuanya terjadi seketika dengan cara penciptaan dan permulaan. Kedua hal terakhir ini merupakan kesatuan: penciptaan--yang merujuk kepada akal--terjadi dari

kehendak Ilahi tanpa suatu perantara dan permulaan yang merujuk kepada substansi spiritual dan material yang terjadi lewat (Akal) dan (Jiwa). Penjelasan rinci adalah sebagai berikut: ketika (Akal) Pertama memikirkan sebabnya sendiri, yang punya afinitas yang lebih tinggi, maka pikirannya itu menjadi sebab kejadian (Akal) Kedua, yakni (Akal) dari langit atas, yang disebut juga langit atas atau takhta. Ketika ia (Akal Pertama) menimbang-nimbang substansinya sendiri--yang punya afinitas antara, yaitu mengerti bahwa ia disebabkan oleh sesuatu yang lain--maka pikiran itu menjadi sebab kejadian (Ruh Semesta), yakni (Ruh) angkasa luar. Dan ketika ia, (Akal) Pertama, memikir-mikirkan eksistensinya sendiri melalui kemungkinan--yang punya afinitas rendah, yaitu menyadari bahwa ia sendiri tidak lain hanyalah satu kemungkinan--pikiran ini menjadi sebab eksistensi angkasa luar itu sendiri.

Soal: Tidak ada benda nyata yang terwujud tanpa (partisipasi) (Hule) dan bentuk yang mendahului benda tersebut. Jadi, mengapa anda membicarakan kejadian langit tanpa sedikitpun menyinggung (Hule) dan (Bentuk)?

Jawab: (Hule) dan (Bentuk) terjadi ketika (Ruh Semesta) memikirkan substansi (Akal) Pertama dan menyadari bahwa ia sempurna. Dari kesempurnaan, dan ketika (Ruh Semesta) memikirkan substansinya sendiri dan menyadari dirinya sendiri tidak sempurna, dari kesadaran ini muncul (Hule), yang berasal dari bidang kekurangannya. Kedua hal itu perlu bagi (Jiwa), karena ia punya dua wajah; satu sisi menghadap keesaan dan yang lain ke arah pluralitas.

Soal: Karena keesaan adalah ciri bagi (Akal) dan pluralitas adalah ciri dari (Ruh), mengapa anda memberikan tiga pemikiran bagi (Akal) sedangkan untuk (Ruh) hanya dua?

Jawab: Karena dalam hal (Akal) semuanya adalah kesempurnaan dan untuk segalanya itu, semua aspek relatif adalah satu dan yang satu itu ada dalam kenyataan bahwa ia berpaling kepada Dia, yang Maha Tinggi. Karenanya, satu ide di sini berarti semua ide dan semua idenya adalah satu. Tapi lain halnya dengan (Ruh) yang menempati kedudukan lebih rendah dan memiliki ketidaksempurnaan pada substansinya. Hal-hal lain yang telah disebutkan, yakni (Ruh), (Akal), langit, elemen, kerajaan alam dan Akal angkasa luar, *falak al-aflak*, semuanya juga mesti punya tiga tashawwur (saat kognisi) seperti halnya (Akal) Pertama. Satu tashawwur perlu untuk melahirkan (Akal) Kedua, yakni (Akal) langit bintang-bintang tetap atau tahta Tuhan. satu tashawwur diperlukan untuk perbuatan segala yang ada di antara (langit bintang tetap) hingga (Akal) langit Zuhal dari (Saturnus). Dari sana lalu ke (Akal) langit Mustari (Jupiter). Dari situ (Akal) langit Murikh (Mars), lalu ke (Akal) langit Matahari, dari sini ke (Akal) langit Zuhra (Venus), lantas ke (Akal) langit Atarid (Merkurius), lalu ke (Akal) langit Bulan. Setiap akal ini perlu tiga (ide)

untuk melahirkan (Akal), (Ruh) dan langit yang berikutnya. (Hule) dan bentuk tiap langit dengan sendirinya lahir dari dua kesadaran tadi, yaitu kesadaran akan kesempurnaan (Akal) dan ketidaksempurnaan dirinya sendiri, yang timbul pada (Ruh) yang bersangkutan. Demikian aturan yang ditentukan oleh Yang Maha Agung dan Bijaksana. Penciptaan alam lingkungan langit ditentukan sendiri atas sembilan langit yang berputar itu. Tiap langit dilengkapi dengan satu (Ruh) dan satu (Akal) yang mengatur Ruh itu. Ini dibuat agar setiap langit mempunyai agen penggerak yang bebas dan langsung. Penggerak terpisah ini ialah (Akal) dan gaya gerak langsung itu adalah (Ruh). Ini dapat dibandingkan umpamanya dengan satu magnet yang dengan dirinya tidak bergerak tapi menggerakkan dan menarik besi ke arahnya. Dan “penggerak langsung” itu seumpama seperti angin yang berputar mengelilingi dan menggoncang pohon. (Akal) terakhir yang bertalian dengan langit, yaitu langit Bulan, dinamakan (Akal Aktif), yakni “efektif”, “pembuat”, karena inilah (Akal) yang mengubah benda di dunia ini dari keadaan potensial ke keadaan aktual. Dengan alasan yang sama ia juga disebut “pemberi bentuk”, karena ia memberikan bentuk kepada benda di dunia ini.

Soal: Apa kata anda; apakah jumlah langit seperti adanya tidak lebih banyak dan tidak kurang sebanyak sembilan, karena ini adalah jumlah terakhir benda? Atau karena (Hule) telah habis atau ada alasan lain?

Jawab: Dunia ini merupakan apa yang disebut dalam al-Qur’an (QS. Al-Baqarah/2:225), “*Mereka tidak mengetahui sesuatu dari ilmu Allah kecuali apa yang dikehendaki-Nya*”. Begitu ditakdirkan oleh perintah dan kebijaksanaan Allah Yang Maha Tinggi, bahwa ada sembilan langit, dua belas konstelasi zodiak, tujuh “ayat”, yaitu planet, empat “ibu” yakni elemen dan tiga kerajaan alam. Hanya para Pemimpin Kebenaran, (yakni para imam)--patut kita bersujud menyebut nama mereka!--yang mengetahui bagaimana dan mengapa dibuat begini, karena (hanya) mereka yang mnegerti penciptaan secara menyeluruh dan diberitahu (tentang perinciannya). Hamba Allah yang awam hanya bisa membicarakan sebanyak yang mereka pelajari dari da’i (pendakwah Isma’iliyah) mereka. Dari Allah datang petunjuk dan pada-Nya pertolongan. Mengenai elemen dan kerajaan alam (Ruh Semesta), karena keinginan yang dirasakannya akan kesempurnaan kedudukan (Akal) Pertama dan mencontoh yang terakhir ini seperti biasanya, membuat langit tetap bergerak secara kontinu. Tapi dalam hal perfeksi, rotasi langit ditakdirkan merupakan gerak hidup dan hanya dapat (dimanifestasikan) pada organisme individual, yang terdiri dari materi dan bentuknya, yang membutuhkan sebab yang sesuai dan berkorelasi (guna eksistensinya). Dengan rotasi, yang dilakukan (setiap) keliling langit mengitari pusatnya menurut aturan yang otonom, elemen-elemen yaitu api, udara, air, dan tanah--yang merupakan bahan alam dalam rongga langit bulan--menjadi tersusun dalam urutan dan sistem benda. Masing-masing

elemen dasar yang empat ini, yang berada lebih dekat ke langit terbukti punya substansi lebih ringan dan halus (dari yang lain), seperti umpamanya api, yang berada di atas udara lebih halus substansinya dari pada udara, meski lebih padat jika dibandingkan dengan substansi langit. Udara, yang ada di atas air, lebih halus, sedangkan ia lebih padat ketimbang api. Air, yang ada di atas tanah, lebih halus dari tanah tapi lebih padat jika dibandingkan dengan udara. Tanah, yang berada paling jauh dari langit bersifat padat. Gaya tindakan kreatif, melalui penciptaan, mencapai tahta Tuhan, dari sini sampai di Kursi dan dari situ turun ke langit Saturnus dan melekat di sana. Dengan cara yang serupa turun lebih lanjut dari satu langit ke langit yang lain hingga mencapai langit bulan. Lalu cahaya dan sinar bintang-bintang dengan kekuatan energi itu dan dengan perantaraan langit Bulan jatuh ke atas elemen dan pasti itulah sebab yang merangsang (aktivitas) elemen. Karena hal inilah menjadi diperlukan gerak pasif yang menyebabkan penggabungan dan diasosiasi elemen. Bentuk tiap varitas benda dibelah oleh yang lain, dan keempat unsur, dari kecenderungan menegaskan sifat kontras mereka secara ekstrim, mengarah ke jalan tengah, yang merupakan keseimbangan campurannya. Maka lahirkan hasil yang mampu menerima bentuk. Dan “Pemberi bentuk” memberikan kerajaan alam di dunia ini, yaitu mineral, tumbuhan, hewan, dan manusia masing-masing suatu bentuk yang sesuai beserta sifat khusus yang perlu, kebagusan penampilan, susunan yang menakjubkan dan sifat yang luar biasa. Semua ini sebanding dengan faedahnya, menerima bagian kekuatan dari energi (Ruh Semesta) dan sinar dari cahaya (Akal) Pertama seperti sifat kompak pada mineral, bertumbuh pada tumbuhan, perasaan dan gerak bebas pada hewan, akal dan kecerdasan pada manusia. Katagori kerajaan alam ini terdiri dari organisme individual, yang sendirinya dibagi lagi dalam berbagai spesies, masing-masing dibedakan oleh faedah bawaan. Kerajaan alam ini dimulai dengan mineral, diikuti oleh tumbuhan, hewan, dan lalu manusia, sehingga tingkat akhir (tertinggi) mineral berbaur dengan tingkat awal (yang terendah) tumbuhan, demikian seterusnya, sehingga tingkat akhir (tertinggi) manusia menyentuh tingkat awal (terendah) malaikat.

Hirarki penciptaan demikian dalam periodesitas makhluk dengan keinginan Allah Maha Tinggi mencapai puncak dan kesempurnaannya pada derajat manusia dan kemampuannya menerima kesempurnaan tersebut yang terdiri dari pemilikan sarana mental dan kemungkinan fisik yang menjadi ciri watak manusia. Nyatalah dari sini bahwa meskipun mineral, tumbuhan dan hewan yang berbicara mendahului manusia dalam urutan penciptaan, tujuan akhir semua (pemunculan eksistensi) ini, adalah manusia, sesuai dengan ucapan: pada mulanya datang pikiran lalu tindakan.

Berkenaan dengan perbedaan dalam bentuk berbagai katagori makhluk dapat dijelaskan sebagai dikarenakan keinginan Allah Maha Tinggi adalah

untuk membuat semua yang potensial pada jiwa individual menjadi aktual dengan pengaruh langit-langit dan bintang-bintang. Tapi langit selalu berputar dalam gerak yang cepat. Karena itu perbedaan pada aksi yang bertentangan dengan bintang-bintang dapat menghasilkan bentuk yang berbeda pada katagori dasar wujud¹⁷³.

Dari dialog di atas dapat disimpulkan bahwa pandangan Al-Thusi tentang penciptaan alam bukan dari ketiadaan (*creatio ex nihilo*). Karena menurut Al-Thusi pandangan yang menyatakan adanya suatu waktu yang saat itu dunia belum maujud dan kemudian Tuhan menciptakannya dari ketiadaan, jelas mengisyaratkan Tuhan pernah tidak memiliki daya cipta atau daya cipta-Nya masih potensial sampai saat alam maujud yang menunjukkan adanya daya Tuhan, dan ini merupakan penyangkalan atas kekalnya daya cipta-Nya. Oleh sebab itu, logisnya, Tuhan itu selamanya merupakan pencipta yang mengaitkan eksistensi penciptaan kepada Diri-Nya. Dunia ini, dengan kata lain, merupakan sesuatu yang sama kekalnya dengan Tuhan. Di sini Al-Thusi menutup pembahasan ini secara tiba-tiba dengan mengemukakan bahwa dunia ini kekal karena kekuasaan Tuhan yang menyempurnakannya, meski, dalam hak dan kekuatannya sendiri, ia tercipta (*muhdats*). Selain itu, Al-Thusi juga berpandangan bahwa dari Satu Yang Kekal hanya muncul satu, karena tidak mungkin muncul yang banyak dari Satu Yang Kekal, sebab bila demikian maka kejamakan akan berlaku bagi yang Satu Kekal itu, padahal Ia Esa dalam segala hal. Bahkan penciptaan ini pun terjadi bukan karena Tuhan merefleksikan diri kepada sesuatu selain Diri-Nya, melainkan sebagai kesadaran kepada Diri-Nya.

Akan tetapi pandangan Al-Thusi ini berubah, yang semula ia menolak penciptaan dari ketiadaan (*creatio ex nihilo*), belakangan dalam *Fushul*, ia mendukungnya dengan mengajukan argumentasi bahwa eksistensi yang mungkin itu bergantung kepada yang pasti; dan karena ia maujud akibat sesuatu yang lain dari dirinya, maka tidak dapat dikatakan bahwa ia dalam keadaan maujud, sebab penciptaan maujud itu mustahil. Dan karena sesuatu yang tidak maujud itu tidak ada, maka begitu juga Kemaujudan Yang Pasti itu menciptakan yang mustahil itu dari ketiadaan. Dan yang semula ia mendukung teori dari yang satu hanya muncul satu, belakangan ia menentanginya, dengan mengajukan argumentasi bahwa refleksi akal pertama telah menciptakan akal, jiwa, dan tubuh lingkungan pertama. Pernyataan ini secara jelas mengisyaratkan kemajemukan pada yang tercipta oleh akal pertama, yang bertentangan dengan prinsip bahwa dari satu hanya muncul satu. Sedangkan mengenai sumber kemajemukan, lebih jauh ia mengemukakan bahwa kemajemukan bisa maujud melalui wewenang Tuhan dan bisa pula tanpa wewenang Tuhan. Jika ia maujud dengan wewenang Tuhan, maka tidak ada

¹⁷³ Sayyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam*, h. 300-305.

keraguan lagi bahwa ia datang dari Tuhan. Tapi, jika ia maujud tanpa wewenang Tuhan, itu berarti adanya tuhan selain Allah. Demikian pula, semula ia berpandangan bahwa penciptaan itu disebabkan kesadaran Tuhan atas Diri-Nya atau karena desakan, tapi kemudian ia menolaknya dengan anggapan jika Tuhan menciptakan karena Dia butuh mencipta, berarti tindakan-tindakan-Nya tentu berasal dari esensi-Nya. Dengan begitu, jika satu bagian dari dunia ini menjadi tak maujud, maka esensi Tuhan itu menjadi tiada; karena penyebab keberadaannya itu ditentukan oleh ketiadaan satu bagian dari penyebabnya, hal itu selanjutnya ditetapkan oleh ketiadaan bagian-bagian lain dari penyebabnya, dan seterusnya. Dan karena semua yang ada bergantung kepada perlunya Tuhan, maka ketiadaan mereka akhirnya menjadikan ketiadaan Tuhan sendiri¹⁷⁴.

Sekalipun Al-Thusi pada saat membahas metafisika penciptaan menggunakan dalil-dalil logika, akan tetapi ia tidak menjadikan metafisika dan logika sebagai cara yang dapat membuktikan eksistensi Tuhan secara rasional. Menurutnya, sebagai penyebab utama bagi adanya bukti-bukti, dan karenanya merupakan dasar dari semua logika dan metafisika, Dia sendiri tidak bergantung kepada bukti-bukti logis. Sebagaimana hukum-hukum dasar dari logika formal, ia tidak memerlukan dan memberikan kemungkinan untuk pembuktian. Ia adalah prinsip logika kosmik yang bersifat *a priori*, mendasar, perlu dan membuktikan diri. Eksistensi-Nya harus diterima dan dianggap sebagai postulat, bukannya dibuktikan. Sehingga Al-Thusi mengatakan bahwa bukti mengisyaratkan pemahaman sempurna tentang sesuatu yang harus dibuktikan; dan karena mustahil bagi manusia yang terbatas untuk memahami Tuhan di dalam keseluruhan-Nya, maka mustahil pula bagi manusia untuk membuktikan eksistensi-Nya¹⁷⁵.

Jiwa

Dalam pandangan Al-Thusi, jiwa tidak dapat dibuktikan dengan bukti apa pun, kecuali dibuktikan dengan dirinya sendiri. Selain itu ketika manusia bicara tentang jiwa, tidak mungkin ia dapat menceraikan jiwanya yang menjadi objek pembicaraannya. Padahal suatu argumen mensyaratkan adanya pengargumen dan masalah yang diargumentasikan, sedangkan pada saat manusia memikirkan jiwa, subjek dan objeknya sama, yaitu jiwa.

Tapi yang pasti menurut Al-Thusi, jiwa itu substansi yang sederhana dan immaterial yang dapat merasa sendiri. Ia mengontrol tubuh melalui otot-otot dan alat-alat perasa, tetapi ia sendiri tidak dapat dirasa melalui alat tubuh. Selain berargumen dengan argumen Ibnu Miskawaih, ia juga menambahkan

¹⁷⁴ M.M. Syarif, M.A. (ed.), *Para Filosof Muslim*, h. 252-254.

¹⁷⁵ M.M. Syarif, M.A. (ed.), *Para Filosof Muslim*, h. 252.

dua argumennya sendiri. Penilaian atas logika, fisika, matematika, teologi dan sebagainya, semuanya ada di dalam jiwa tanpa bercampur baur, dan dapat diingat dengan kejelasan yang khas, yang mustahil ada dalam substansi yang material; oleh karena itu, jiwa merupakan suatu substansi immaterial. Lagi pula, akomodasi fisik itu terbatas, sehingga seratus orang tidak dapat ditempatkan di dalam tempat yang dibuat untuk lima puluh orang, hal ini tidak berlaku bagi jiwa. Dapat dikatakan bahwa jiwa mempunyai cukup kemampuan untuk menempatkan semua gagasan dan konsep obyek-obyek yang dikenalnya ke dalam banyak ruang agar siap pada waktu diperlukan. Ini juga membuktikan bahwa jiwa merupakan suatu substansi yang sederhana dan immaterial.

Kepada pendapat filosof pendahulunya tentang jiwa vegetatif, hewani, dan manusiawi, Al-Thusi menambahkan satu jiwa yang posisinya di antara jiwa hewani dan manusiawi, yakni imajinatif. Jiwa manusia ditandai dengan adanya akal (*nutq*) yang menerima pengetahuan dari akal pertama. Akal itu ada dua jenis: akal teoritis dan akal praktis. Akal teoritis merupakan potensialitas, yang perwujudannya empat tingkatan, yaitu akal material (*'aql-I hayulani*), akal malaikat (*'aql-i malaki*), akal aktif (*'aql-i bi al-fi'l*), dan akal yang diperoleh (*'aql-i mustafad*). Pada tingkatan akal yang diperoleh setiap bentuk konseptual yang terdapat di dalam jiwa menjadi nyata terlihat, seperti wajah seseorang yang ada di dalam cermin dapat dilihat oleh orang itu. Di lain pihak, akal praktis berkenan dengan tindakan-tindakan yang tak sengaja dan sengaja. Oleh karena itu potensialitasnya diwujudkan oleh tindakan-tindakan moral, kerumahtanggaan, dan politik.

Jiwa imajinatif berkenan dengan persepsi-persepsi rasa di satu pihak, dan dengan abstraksi-abstraksi rasional di pihak lain, maka jika ia disatukan dengan jiwa hewani maka ia akan menjadi bergantung kepadanya dan hancur bersamanya. Tetapi jikalau ia dihubungkan dengan jiwa manusia, ia menjadi terlepas dari anggota-anggota tubuh dan ikut bergembira atau bersedih bersama jiwa itu dengan kekekalannya. Setelah keterpisahan jiwa dari tubuh, suatu jejak imajinasi tetap berada dalam bentuknya, dan hukuman atau penghargaan jiwa manusia menjadi bergantung kepada jejak ini (*hai'at*), yang dikenal atau dilakukan oleh jiwa imajinatif di dunia ini¹⁷⁶.

¹⁷⁶ M.M. Syarif, M.A. (ed.), *Para Filosof Muslim*, h. 250-251.

B. AL-SUHRAWARDI AL-MAQTUL

1. Biografi Singkat

Syihab al-Din Abu Futuh Yahya Ibnu Habasy ibn Amirak al-Al-Suhrawardi, dilahirkan di Iran Barat Laut pada tahun 548 H/1153 M¹⁷⁷. Sesudah pendidikan dasarnya ia mengembara ke negeri-negeri Pusat Islam sampai ia ditarik ke Aleppo oleh penguasa Ayyubid bernama al-Malik al-Zahir¹⁷⁸. Sebelum menetap di Aleppo, Al-Suhrawardi mengunjungi beberapa kota untuk menuntut ilmu satu di antaranya di Maragha, yang kelak menjadi lokasi aktivitas astronomi Al-Thusi, dan juga di Isfahan, di mana ia menjadi teman sekelas Fakhruddin al-Razi, Persia, Anatolia dan Siria¹⁷⁹.

Al-Suhrawardi dikenal dengan sebutan *Syaikh al-Isyraq* atau *Master of Illuminationist* (Bapak Pencerahan), *Al-Hakim* (Sang Bijak), *Al-Syahid* (Sang Martir), dan *Al-Maqtul* (Yang Terbunuh). Julukan *al-Maqtul* terkait dengan cara kematiannya yang dieksekusi juga sebagai pembeda dari dua tokoh lainnya yang mempunyai nama Al-Suhrawardi, yaitu, 'Abd al-Qahir Abu Najib al-Al-Suhrawardi (w. 563 H/1168 M, pengarang buku mistik *Adab al-Muridin* (Perilaku Santri), dan Abu Hafs Umar Syihab al-Din al-Al-Suhrawardi al-Baghdadi (1145-1234 M), kemenakan dari murid Abd al-Qahir ini adalah pengarang *Awarif al-Ma'arif* yang dikenal sebagai guru sufi resmi (*Syaikh al-Suyuk*) di samping sebagai politikus di Baghdad¹⁸⁰.

Sebagai *Syaikh al-Israq*, Al-Suhrawardi mengembangkan aliran *illuminationis* yang menjelaskan gagasa-gagasan filsafatnya secara esoteris yang tidak jarang berseberangan dengan pandangan kaum teolog dan fuqaha, sehingga mengakibatkan Al-Suhrawardi dituduh kafir. Atas desakan kaum teolog dan fuqaha itu, Al-Suhrawardi dihukum penjara oleh Pangeran Malik al-Zahir Syah anak dari Sultan Shalah al-Din al-Ayyubi al-Kurdi sehingga ia wafat di dalam penjara pada usia tigapuluh delapan tahun (587 H/1191 M).

2. Karya-karyanya

Al-Suhrawardi telah menulis tidak kurang limapuluh karya filsafat dan gnostik dalam bahasa Arab dan Persia. Yang dikelompokkan ke dalam lima bagian:

¹⁷⁷ Pendapat lain mengatakan lahir di Aleppo, Suriah, pada tahun 1154 M. (Majid Fakhry, *A Short Intruduction to Islamic Philosophy, Theology, and Mysticism* (selanjutnya disebut *A Short Intruduction to Islamic Philosophy, Theology, and Mysticism*), diterjemahkan oleh Zaimul Am dengan Judul *Sejarah Filsafat Islam: Sebuah Peta Kronologis*, cet. 2, Mizan: Bandung, 2002, h. 129.)

¹⁷⁸ Schimmel, Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam*, cet. 14, The University of North Carolina Press: Chapel Hill, h. 329.

¹⁷⁹ Sayyed Hossein Nasr, *Sains dan Peradaban*, h. 305.

¹⁸⁰ Dr. Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam*, h. 143.

1. Berisi pengajaran dan kaidah teosofi yang merupakan penafsiran dan modifikasi terhadap filsafat peripatetis. Ada empat buku tentang hal ini yang ditulis dalam bahasa Arab, yaitu *Talwihat (The Book of Intimation)*, *Muwaqamat (The Book of Oppositions)*, *Mutharahat (The Book of Conversations)*, dan *Hikmat al-Isyraq (The Theosophy of The Orient Light)*.
2. Karangan pendek tentang filsafat, ditulis dalam bahasa Arab dan Persia dengan gaya bahasa yang disederhanakan, yaitu *Hayakil al-Nur (The Temples of Light)*, *al-Alwah al-'Imadiyah (Tablets Dedicated to 'Imad al-Din)*, *Partaw-Namah (Treatise on Illumination)*, *Fi I'tiqad al-Hukama (Symbol of Faith of The Philosophers)*, *al-Lamahat (The Flasher of Light)*, *Yazdan Syinakht (The Knowledge of God)*, dan *Bustan al-Qulub (The Garden of The Heart)*.
3. Karangan pendek yang bermuatan dan berlambang mistis, pada umumnya ditulis dalam bahasa Persia, meliputi *'Aql-i Surkh (The Red Archangel atau Literally Intellect)*, *Awaz-i Par-i Jibra'il (The Chant of The Wing of Gabriel)*, *al-Ghurbat al-Gharbiyah (The Occidental Exile)*, *Lughat-i Murran (The Language of Termites)*, *Risalah fi Halat al-Thifuliyah (Treatise on The State of Childhood)*, *Ruzi ba Jama'at-i Shufiyan (A Day With The Community of Sufis)*, *Risalah fi al-Mi'raj (Treatise on The Nocturnal Journey)*, dan *Syafir-i Simurgh (The Song of the Griffin)*.
4. Komentar dan terjemahan dari filsafat terdahulu dan ajaran-ajaran keagamaan, seperti *Risalah al-Thair (The Treatise of The Bird)* karya Ibnu Sina diterjemahkan dalam bahasa Persia, komentar terhadap kitab *Isyarat* karya Ibnu Sina; serta tulisan dalam *Risalah fi Haqiqat al-'Isyraqi*, yang terpusat pada risalah Ibnu Sina *Fi al-Isyqi*; serta sejumlah tafsir al-Qur'an dan Hadits Nabi.
5. Doa-doa, yang lebih dikenal dengan *al-Waridat wa al-Taqdisat (Doa dan Penyucian)*¹⁸¹.

3. Filsafatnya

Inti “hikmah iluminasi”, bagi Al-Suhrawardi, adalah “ilmu cahaya” yang membahas sifat dan cara pembiasan cahaya. Cahaya ini, menurutnya, tidak dapat didefinisikan karena ia merupakan realitas yang paling nyata. Juga karena ia merupakan realitas yang “menampakkan” (*to manifest*) segala sesuatu. Cahaya ini juga merupakan substansi yang masuk ke dalam komposisi semua substansi yang lain--material maupun immaterial. Segala sesuatu selain “Cahaya Murni”, demikian Al-Suhrawardi melanjutkan, terdiri atas zat yang membutuhkan penyangga (*bearer*), yang disebutnya sebagai “substansi gelap” atau “bentuk (*form*) substansi”—yang merupakan kegelapan itu sendiri. Objek-

¹⁸¹ Dr. Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam*, h. 144-145.

objek material yang mampu menerima cahaya dan kegelapan sekaligus disebut *barzakh*. Ia pada hakikatnya merupakan kegelapan murni yang semua cahayanya berasal dari sumber luar.

Di puncak urutan wujud terdapat cahaya-cahaya murni, yang membentuk anak tangga menaik. Bagian tertingginya adalah Cahaya di atas Cahaya yang menjadi sumber eksistensi semua cahaya yang berada di bawahnya, baik yang bersifat murni maupun campuran. Dalam pengertian ini, cahaya di sini identik dengan Wujud Swa-ada (*Wajib al-Wujud*) dalam konsep Ibnu Sina. Sebab, serangkaian cahaya mestilah berasal dari Cahaya Pertama atau Cahaya Mandiri yang menerangi semua cahaya. Oleh Al-Suhrawardi, Dia juga disebut Cahaya Mandiri, Cahaya Suci, atau *Wajib al-Wujud*, dan sebagainya.

Selain bersifat mandiri, Cahaya di atas Cahaya ini juga bersifat tunggal. Karena, jika kita berasumsi tentang adanya dua cahaya primer, kita akan terlibat dalam kontradiksi bahwa keduanya harus berasal dari cahaya ketiga yang mesti bersifat tunggal. Selain itu, Dia juga bersifat mampu menerangi semua cahaya sekunder yang beremanasi dari-Nya. Yang pertama dari cahaya-cahaya ini disebut oleh Al-Suhrawardi dengan Cahaya Pertama. Cahaya Pertama ini berbeda dengan sumbernya atau Cahaya di atas Cahaya dalam hal derajat kesempurnaan dan kemurniannya.

Dari Cahaya Pertama beremanasi cahaya-cahaya sekunder, benda-benda langit, dan unsur-unsur fisik yang membentuk alam fisik. Unsur-unsur inilah yang disebut oleh Al-Suhrawardi *barzakh*. *Barzakh* juga bisa digambarkan sebagai bayangan atau *penumbra*--bayangan parsial yang membias dari bayangan utuh akibat gerhana matahari atau bulan—dari Cahaya di atas Cahaya. Dan seperti sumber atau sebabnya, bias-bias cahaya itu bersifat abadi. Serangkaian argumen bercorak Aristotelian diajukannya untuk membuktikan keabadian alam atas dasar keabadian gerak. Dari sini, dia menyimpulkan bahwa alam merupakan emanasi abadi dari sumbernya, yaitu Cahaya di atas Cahaya.

Obyek-obyek fisik, menurut Al-Suhrawardi, muncul akibat perpaduan “sifat-sifat yang berlawanan” yang elemen utamanya adalah cahaya yang disebut *Isfandar Mood* adalah tanah atau debu. Bentuk paling sempurna dari perpaduan elementer ini adalah manusia, yang menerima kesempurnaan dari Malaikat Jibril. Inilah ruh suci yang menghembuskan ruh manusiawi ke dalam diri manusia. Ruh ini lalu disebutnya dengan “*Isfahbad kemanusiaan*”. Akan tetapi, di samping “cahaya manusiawi” atau jiwa rasional ini, terdapat dua daya lain dalam diri manusia, yaitu daya marah yang mewujud lewat penaklukan dan birahi yang mewujud lewat cinta.

Daya-daya subsider nutrisi dan reproduksi berasal dari beragam hubungan antara tubuh dan cahaya, yang bisa juga digambarkan sebagai

keberagaman manifestasi cahaya bumi. Dalam mengatur tubuh, cahaya bumi mengambil bentuk ruh dan bertempat di sebelah kiri jantung. Ruh ini merembesi seluruh tubuh dan mengalirkan ke setiap bagiannya dari cahaya yang diterimanya dari cahaya bumi. Namun, keragaman fungsi tubuh tidak berkaitan dengan keragaman bagian tubuh. Sebab, berlainan dengan pendapat Ibnu Sina, ketiga daya internal manusia--*sensus communis*, imajinasi, dan prasangka (*wahm*)--menurutnya adalah satu jenis; semuanya dari cahaya bumi yang mempersepsikan obyek-obyek kendriya melalui organ-organ tubuh. Karena alasan ini, semua itu bisa saja disebut inderanya pancaindera (*the sense of sense*).

Terhubungnya cahaya bumi dengan materi merupakan akibat hubungannya dengan kekuatan-kekuatan gelap alam yang lebih rendah. Itulah sebabnya, ia tetaplah asing di alam ini dan enggan bertempat dalam tubuh manusia. Mula-mula cahaya ini akan bertempat pada binatang rendah, namun lalu menaik ke binatang yang lebih tinggi. Lalu menaik lagi ke makhluk yang lebih tinggi. Dan demikian seterusnya.

Berbeda dengan teori transmigrasi yang dikemukakan oleh Plato dan Pythagoras--yang memungkinkan adanya gerak menurun jiwa atau reinkarnasinya pada jasad-jasad makhluk yang lebih rendah--gerakan menaik jiwa ini menurut Al-Suhrawardi tidak bisa berbalik arah. Secara umum, tampaknya, ia menerima asumsi pokoknya, yakni kepulangan kembali jiwa pada tanah airnya di alam *kawruhan*. Baginya, pembebasan final cahaya bumi dari kungkungan raga bergantung pada keberpisahannya dari raga. Transmigrasi bukanlah syarat mutlak bagi kebebasan itu. Sebab, cahaya yang terpenjara dalam tubuh mampu bergabung dengan alam cahaya yang lebih tinggi selama ia merindukan alam itu. Jiwa akan terbebas dari semua belenggu dan bergabung dengan "ruh-ruh suci" yang bertempat tinggal di alam cahaya murni¹⁸².

Dari uraian di atas, alam dalam pandangan Suhrawardi di kelompokkan ke dalam empat tingkatan:

1. Alam akal-akal (*'Alam al-Uqul*). Dalam lingkungan Alam Akal ini berisi Cahaya-cahaya Dominator yang jumlahnya tergantung dari intensitas pancaran dari Cahaya Pertama. Termasuk dalam Alam Akal ini adalah Ruh Kudus yang darinya jiwa-jiwa kita berasal, dan *Rabb Thilsam*. Filosof Peripatetis menyebut alam ini sebagai Akal Fa'al. Dalam terminologi lain Al-Suhrawardi menyebutnya *Arbab al-Anwa'*.
2. Alam Jiwa-jiwa (*'Alam al-Nufus*). Di dalamnya terdapat jiwa-jiwa pengatur planet-planet langit dan tubuh-tubuh manusia. Dalam hal ini, Al-

¹⁸² Majid Fakhry, *A Short Introduction to Islamic Philosophy, Theology, and Mysticism*, h. 130-133.

Suhrawardi berbeda dengan peripatetis yang mengatakan bahwa jiwa-jiwa planet muncul secara langsung dari akal-akal yang tinggi, sementara Al-Suhrawardi berpendapat bahwa jiwa-jiwa planet tersebut muncul dari *Arbab al-Anwa' al-Samawi*, yang berasal dari hirarki cahaya atau akal-akal horizontal.

3. Alam bentuk (*'Alam al-Ajسام*). Menurut Al-Suhrawardi ada dua macam Alam Bentuk: *pertama*, Alam Bentuk Unsur yang berada di bawah planet bulan, *kedua*, Alam Bentuk Zat yang sangat luas; Yaitu bentuk-bentuk planet langit
4. Alam Mitsal, suatu alam kelepasan jiwa menuju kesempurnaan¹⁸³.

C. MULLA SHADRA

1. Biografi Singkat

Muhammad ibn Ibrahim Yahya Qawani Syirazi, yang lebih populer disebut Shadr al-Din al-Syirazi dan atau Mulla Shadra, serta Shadr Muti'allihin di kalangan murid-muridnya, dilahirkan di Syiraz pada tahun 979 /980 H (1571/1572 M) dari keluarga terpandang, yakni ayahnya menjabat sebagai gubernur wilayah Fars.

Setelah menyelesaikan pendidikan dasarnya di kota kelahirannya, Mulla Shadra melanjutkan studi ke Isfahan, kota ilmu pengetahuan saat itu, berguru kepada beberapa ulama terkemuka seperti Baha' al-Din al-'Amili (w. 1031 H/1622 M) mendalami teologi, Mir Abu al-Qasm Fendereski (w. 1050 H/1641 M) mendalami filsafat peripatetik, dan yang utama, Mir Damad (w. 1041 H/ 1631 M), pendiri filsafat aliran Isfahan.

Setelah mendalami berbagai disiplin keilmuan, Mulla Shadra diminta oleh masyarakat dan Syah Abbas II (1588-1629 M) dari Dinasti Safawi, untuk menjadi guru di madrasah Allah Wirdi Khan di Fars, Syiraz. Dengan keterlibatannya dalam pengajaran ilmu pengetahuan ini, kota itu kembali bergeliat dan kembali menjadi salah satu kota pusat pengembangan ilmu pengetahuan saat itu.

Di sela-sela kesibukannya mengajar ia sempat melaksanakan tujuh kali ibadah haji, dan dalam perjalanan pulang kembali dari perjalanan haji yang terakhirnya, Mulla Shadra terserang sakit dan meninggal dunia di Basrah pada tahun 1050 H/1641 M¹⁸⁴.

Secara global kehidupan Mulla Shadra dibagi ke dalam tiga periode yang menjelaskan perkembangan intelektualitasnya, yaitu:

Pertama, periode pendidikan formal di Syiraz dan Isfahan. Di Syiraz ini pendidikan dasar Mulla Shadra diperoleh. Tidak puas dengan apa yang telah

¹⁸³ Dr. Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam*, h. 161-162.

¹⁸⁴ Dr. Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam*, h. 167-168.

didapat di kota itu, ia memutuskan menuntut ilmu ke Isfahan dan belajar kepada dua ulama besar saat itu, yaitu, Syaikh Baha' al-Din al-Amuli (953-1031 H/1546-1622 M), seorang teolog, sufi, ahli hukum, ahli matematika, arsitek, filosof, astronom dan penyair, dan Mir Damad, seorang pendiri filsafat aliran Isfahan.

Kedua, periode kehidupan asketik dan penyucian diri di Kahak. Periode ini merupakan periode pengasingan diri Mulla Shadra dari hiruk-pikuk kehidupan yang selama ini dijalani dan disaksikannya, terlebih ia mendapat tekanan dari kaum teolog dan Fuqaha atas pendapatnya yang sangat kental nuansa esoteris dan gnostisnya. Setelah kurang lebih lima belas tahun melakukan meditasi dan pendalaman spiritualitas, akhirnya ia memperoleh visi spiritual yang mampu menyingkapkan segalanya tanpa melalui penalaran intelektual.

Ketiga, periode menulis dan mendidik di Syiraz. Pada periode ini Mulla Shadra memutuskan untuk kembali ke tengah-tengah masyarakat guna memberikan pencerahan. Dia habiskan sisa hidupnya untuk menyadarkan masyarakat tentang apa yang dianggapnya sesat dan keliru, baik melalui tulisan-tulisannya, maupun langsung melalui ceramah di ruang-ruang belajar¹⁸⁵.

2. Karya-karyanya

1. *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi Asfaryl-'Aqliyah al-Arba'ah* (Kebijaksanaan Transendental tentang Empat Perjalanan Akal dan Jiwa)
2. *Al-Hasyr* (Tentang Kebangkitan)
3. *Al-Hikmah al-'Arshiyyah* (Hikmah Diturunkannya dari Arsy Ilahi)
4. *Huduts al-'Alam* (Penciptaan Alam)
5. *Kasr al-Asnam al-Jahiliyah fi Dhamn al-Mutasawwifin* (Pemusnahan Berhala Kejahilan dalam Mendebati Mereka Yang Berpura-pura Menjadi Ahli Sufi)
6. *Khalq al-A'mal* (Sifat Kejadian Perbuatan Manusia)
7. *Al-Lama'ah al-Masyriqiyyah fi al-Funun al-Mantiqiyyah* (Percikan Cahaya Ahli Isyraq dalam Segi Logika)
8. *Al-Mabda' wa al-Ma'ad* (Permulaan dan Pengembalian)
9. *Mafatih al-Ghaib* (Kunci Alam Ghaib)
10. *Kitab al-Masya'ir* (Kitab Penembusan Metafisika)
11. *Al-Mizaj* (Perilaku Perasaan)
12. *Mutasyabihat al-Qur'an* (Ayat-ayat Mutasyabihat Al-Qur'an)
13. *Al-Qada wa al-Qadar fi Af'al al-Basyar* (Qada dan Qadar Dalam Perbuatan Manusia)

¹⁸⁵ Dr. Syaifan Nur, *Filsafat Mulla Shadra Pendiri Mazhab Al-Hikmah Al-Muta'aliyah*, cet. 1, Teraju: Jakarta, 2003, h. 14-20.

14. *Al-Syawahid al-Rububiyyah fi al-Manahij al-Sulukiyyah* (Penyaksian Ilahi Akan Jalan Ke Arah Kesederhanaan Ruhani)¹⁸⁶

3. Filsafatnya

Ragam pendapat yang muncul pada saat bicara tentang sistem filsafatnya Mulla Shadra, sebagian ada yang menyatakan Mulla Shadra hanya seorang filosof eklektis dan sinkretis, terutama dari para pendukung filsafat Ibnu Sina. Sebagian lainnya menilai Mulla Shadra sebagai filosof yang mandiri dengan sistem filsafatnya sendiri, salah seorang yang berpendapat seperti ini adalah Murtadha Muthahhari. Menurut Murtadha Muthahhari, filsafat Mulla Shadra didasarkan pada prinsip-prinsip dan pijakan-pijakan yang sepenuhnya orisinal, tidak dipinjam dari manapun. Prinsip-prinsip yang mendasari sistem filsafat Mulla Shadra ini adalah:

1. Hakikat Kemendasaran (*ashaalah al-wujud*).

Maksud *ashaalah al-wujud* dalam filsafat Mulla Shadra adalah bahwa setiap wujud kontingen (*mumkin al-wujud*) terdiri atas dua modus (pola perwujudan): eksistensi dan kuintitas (esensi). Dan salah satu dari dua modus itu niscaya ada yang secara nyata menjadi wadah aktual bagi (kehadiran) efek-efek (pada realitas), sedang yang lain hanyalah “penampakan” (*i’tibar*) yang dipersepsi oleh benak manusia. Dari kedua modus itu, yang benar-benar hakiki (*real*) secara mendasar adalah eksistensi. Sedangkan kuintitas tidak lebih dari “penampakan” (*appearance*) belaka.

2. Kemanuggalan wujud (*wahdah al-wujud*).

Ada empat pendapat yang menyangkut persoalan eksistensi:

- a. Eksistensi adalah “penampakan” (*appearance*) yang tidak hakiki (*real*). Pendapat seperti ini dipegangi oleh Suhrawardi al-Maqtul.
- b. Eksistensi adalah kenyataan hakiki yang manunggal, dalam arti tidak ada kemajemukan sama sekali di dalamnya. Pendapat seperti ini dipegangi oleh kaum ‘arif.
- c. Eksistensi adalah kenyataan hakiki yang majemuk, dalam arti bahwa eksistensi setiap maujud merupakan realitas yang berbeda dengan maujud-maujud (*existent*) lain, dan bahwa eksistensi dalam setiap (ragam) kuintitas merupakan sesuatu yang sederhana. Juntrungnya, “eksistensi” bukan bersifat univokal bagi semua maujud, melainkan ekuivokal. Pandangan ini diduga dipegangi oleh Peripatetik.
- d. Eksistensi adalah kenyataan hakiki yang sekaligus bersifat manunggal dan majemuk, yakni eksistensi adalah realitas bergradasi dengan derajat yang beragam. Pendapat seperti ini dipegangi oleh kaum ‘arif dan

¹⁸⁶ Dr. Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam*, h. 1169-171.

Mulla Shadra dengan adanya perbedaan di antara keduanya. Kaum *'arif*, sekalipun mengakui sejenis gradasi dalam eksistensi, tetapi tidak hendak mengakui adanya tingkat eksistensi yang disebut sebagai keserbamungkinan yang membutuhkan (*al-imkan al-faqri*). Sebaliknya, Mulla Shadra justru didasarkan pada gagasan keserbamungkinan yang membutuhkan tersebut.

3. Penuntasan masalah-masalah menyangkut eksistensi mental (*al-wujud al-zihni*).

Diskusi seputar eksistensi mental mencakup tiga bagian:

- a. Paparan berbagai pendapat menyangkut eksistensi mental.
- b. Dalil-dali para filosof untuk mendukung pandangan mereka ikhwal masalah tersebut.
- c. Dan keberatan-keberatan yang telah diajukan untuk melawan pandangan para filosof dan jawaban-jawaban mereka atas keberatan-keberatan tersebut.

Untuk menjawab keberatan ini, Mulla Shadra satu pokok masalah dalam logika. Pokok tersebut adalah bahwa proposisi-proposisi kategoris terdiri atas jenis pembagian lain selain pembagian yang lazim mereka akui, seperti “individual” (*syakhsyiyah*), “umum atau tidak menentu” (*muhmalah*), “menentu dengan prredikat terukur” (*mahshurah*), dan “alamiah” (*thabi'iyah*), atau pada “teralihkan” (*ma'duulah*) dan “tak teralihkan” (*muhashshalah*), atau pada “bersudut pandang atau modal” (*muwajjahah*), dan “mutlak atau nonmodal” (*muthlaqah*).

Pembagian itu, lanjutnya, terkait dengan dua pola prediksi yang berbeda, dan kesalahan membedakan keduanya akan berujung pada kerancuan yang besar. Yaitu: prediksi esensial primer (*al-haml al-awwali al-dzati*) dan teknis umum (*al-haml al-syaayi' al-shinaa'i*). Mulla Shadra percaya bahwa akar-akar kerancuan dalam keberatan terhadap eksistensi mental terpulang pada kekacauan antara dua jenis prediksi tersebut.

4. Penelitian mengenai hakikat keniscayaan esensial Tuhan yang abadi dan watak keserbamungkinan (*imkan*) dan objek-objek serbamungkin serta sejenis keserbamungkinan yang disebut sebagai “keserbamungkinan yang membutuhkan” (*al-imkan al-faqri*).

Mulla Shadra, yang menggagas kehakikian eksistensi dan dalam kausalitas percaya bahwa sebaban (*'illiyyah*) dan keakibatan (*ma'luuliyah*) sepenuhnya bertumpu pada eksistensi, menemukan satu sisi baru kementakan sebagai kenisbian segenap maujud yang bisa-ada. Yakni, bahwa keberadaan maujud itu identik dengan ketergantungan, keterhubungan, keterkaitan, dan kebutuhan dengan sebab--suatu pendapat ihwal keserbamungkinan eksistensial yang jelas berbeda dengan pendapat keserbamungkinan sebagai kesetaraan atau kenetralan hubungan baik

terhadap eksistensi maupun non-eksistensi. Mulla Shadra mengistilahkannya dengan “keserbamungkinan atau kementakan yang senantiasa membutuhkan”.

5. Penelitian mengenai kriteria kebutuhan pada sebab.

Para teolog mendakwa bahwa kriteria kebutuhan sesuatu (baca: akibat) pada sebab adalah kebermulaannya. Yakni, karena semua akibat bermula, ia membutuhkan pada sebab yang meng-*ada*-kannya. Akan tetapi, para filosof, seperti Al-Farabi dan Ibnu Sina, dua tokoh pertama yang berselisih dengan para teolog, mengungkapkan kriteria kebutuhan sebab terletak pada keserbamungkinan eksistensial dan bukan pada kenetralannya terhadap keberadaan atau ketiadaan. Jadi, modus (baca: pola atau watak) yang meiscayakan kebutuhan akibat pada sebab adalah kemungkinan esensial yang terdapat pada kuiditas akibat tersebut. Dengan kata lain, letak kebutuhan akibat pada sebab ialah kehampaan eksistensial pada esensi akibat itu sendiri.

Pendapat itu terus dipegang hingga masa Mulla Shadra. Dia sendiri tidak menolaknya secara langsung. Sebaliknya, dia telah secara formal membahasnya lantas menguatkannya. Bagaimanapun, kaidah-kaidahnya menyangkut kehakikian mendasar eksistensi dalam kaitannya dengan “aktualisasi” (*ja’l*, secara harfiah berarti “kejadian”) meniscayakan pendapat para filosof itu terbantah dengan sendirinya.

6. Telaah tentang hakikat kausalitas dan watak hubungan sebab-akibat, peneguhan hubungan akibat pada sebab sebagai hubungan iluminatif; dan pengakuan adanya efek kemaujudan (*ontic*) sebagai “manifestasi” (*tajalli wa tasyaa’un*).

Telaah Mulla Shadra seputar hakikat maujud dan aktualisasi mengantarkannya pada kesimpulan bahwa dalam medan kausalitas hakiki (suatu kausalitas yang menjadi bidang kajian metafisika), gambaran tentang kemajemukan pemberi, penerima, dan hubungan antar keduanya itu adalah kerancuan yang besar. Karena, pada dasarnya, kemajemukan itu hanya ada dalam (pencerapan) benak kita, sedangkan dalam kenyataan, kausalitas kenyataan, kausalitas penerimaan, wujud yang diterima, dan hubungan antara keduanya tidak lain dari satu hal yang sama.

Dengan demikian, wujud akibat itu sebetulnya identik dengan penciptaannya. Demikian pula hasil hubungan kausal itu identik dengan tindak penghubungan, hasil limpahan identik dengan tindak pelimpahan, dan hasil iluminasi identik dengan tindak iluminasi. Singkatnya, alih-alih terpisah-pisah, kodrat akibat itu sesungguhnya identik dengan hubungannya dengan sebab. Oleh karena itu, hubungan itu bersifat non kategoris dan berbeda dengan pola hubungan dalam wacana kategori-kategori. Hubungan itu berada di tingkat yang jauh lebih tinggi daripada hubungan

antarkategori. Ia tidak termasuk dalam substansi atau aksiden, tetapi substansial dalam substansi dan aksidental dalam aksiden. Inilah pola keterhubungan yang dinamai dengan “keterhubungan iluminatif” (*al-idhaafah al-'isyraqiyyah*).

Mengingat entitas akibat itu identik dengan hakikat hubungannya pada sebab dan bukan sesuatu yang begitu saja *terhubungkan* ke sebab, maka akibat merupakan salah satu manifestasi dan “nama” sebab. Berdasarkan itu, kita bisa mengatakan bahwa kausalitas Ilahi setara dengan manifestasi dan penampakan-Nya. Pada konteks inilah, konflik utama dan berkepanjangan antara para filosof dan sufi memudar.

7. Penguksuhan gerakan substansial (*al-harakah al-jauhariyyah*).

Gerakan substansial bermakna bahwa substansi dan seluruh aksidennya mengalami gerak yang terus menerus, tanpa ada henti-hentinya. Tidak satu benda pun yang bersifat mandek di alam semesta ini. Untuk hal ini, Mulla Shadra mengajukan banyak bukti. Yang paling penting adalah kebergantungan aksiden pada substansi dalam keberubahan dan setabilitasnya. Bukti ini sesungguhnya di dasarkan pada pengaruh-pengaruh substansi terhadap aksiden. Bukti *kedua* didasarkan pada hubungan antara yang berubah dan yang tak berubah serta pada kenyataannya berkaitan dengan penyebab-penyebab terjadinya substansi. Bukti *ketiga* didasarkan pada waktu dan bahwa mustahil ada sesuatu yang berwaktu, tetapi tak berubah. Bukti ini sebetulnya mengarah pada analisis mengenai hakikat wadah segenap hal. Dan bukti *keempat* berkaitan dengan kodrat maujud-maujud material yang senantiasa berpindah-pindah dari potensi ke aksi seketika. Sebaliknya, jarak antara aksi-potensi hanya bisa ditempuh secara bertahap dan berangsur-angsur.

8. Telaah tentang hubungan antara obyek bergerak dan tergerak (*immutable*), azali (*qadim*), dan sementara (*hadits*).

Hubungan ini dapat dilihat dari tiga sisi, yakni, *pertama*, sisi hubungan maujud dengan nonmaterial yang menetap dengan maujud materi, seperti layaknya hubungan pelaku dengan tindakannya, yakni wujud nonmaterial itu menjadi sebab terwujudnya benda material. *Kedua*, maujud-maujud nonmaterial merupakan asa yang melindungi kemanunggalan (bagian-bagian) maujud material, yang mengalami senantiasa pergerakan konstan. Awal, tengah, dan akhir maujud material tidak berkoeksistensi, tetapi mempunyai sejenis kemanunggalan, kemenyatuan, kesinambungan, keterkaitan, sintesis, dan keseragaman. *Ketiga*, aspek teleologis yang kita sebut sebagai “kepada” (*ilahi*). Itu berarti bahwa alam materi melakukan gerakan substansial, evolusioner, suatu evolusi pada tahap bentuk-bentuk spesifik, dan bukan hanya perkembangan pada berbagai alat dan wadah. Yakni, ia bergerak dari kebendawian ke nirbendawian, dari kekurangan ke

kesempurnaan, dari keberubahan ke ketakberubahan, dan dari kesesatan dan kesementaraan ke kelanggengan dan ke keabadian.

9. Pengukuhan kesatuan antara subyek (*the knower*) dan obyek pengetahuan (*the known*).
10. Bukti kesementaraan alam (*huduts*).
11. Pembuktian jenis ketunggalan yang dinamakan dengan “kemanunggalan sejati yang nyata” (*al-wahdah al-haqqah al-haqiqiyah*).
12. Pembuktian bahwa benda yang terdiri dari materi (*matter*) dan bentuk (*form*) merupakan gabungan yang terjadi melalui penyatuan (*al-tarkib al-ittihaadii* atau *unification*).
13. Bukti atas eksistensi Wujud Wajib (*the Necessary Being*) yang disebut dengan *Burhan al-Shiddiqin*.
14. Bukti khusus yang didasarkan pada *Burhan Al-Shiddiqin* bagi keesaan Wujud wajib.
15. Kajian mengenai masalah-masalah yang menyangkut pengetahuan Tuhan dan pandangan bahwa pengetahuan-Nya terhadap suatu obyek bersifat sederhana dan tidak terkotak-kotak, namun pada saat yang sama bersifat menyingkapkan semua perincian yang meliputinya (*kasyf tafshilii*).
16. Kajian mengenai kaidah *basiith al-haqiqah kullu al-asyyaa'*.
17. Penegasan bahwa jiwa bersifat jasmani pada mulanya (*jimaaniyyah al-huduuts*) dan bersifat ruhani pada kelanjutannya (*ruhaaniyyah al-baqaa*).
18. Penelitian mengenai *bashiirah* (penglihatan batin atau *vision*) dan daya-daya pencerapan inderawi (*sense-perception*) lain.
19. Ciri non-material daya imajinasi.
20. Penegasan pandangan bahwa jiwa dalam ketunggalannya meliputi semua daya (*al-nafs fi wahdaatihaah kullu al-quwaa*).
21. Penegasan pandangan bahwa yang universal (*kulli*) terbentuk melalui sejenis sublimasi atau proses perubahan ke ‘Arasy yang lebih tinggi (*ta'ali*), dan tidak semata-mata melalui abstraksi (*tajrid wa intizhaa'*).
22. Bukti adanya kebangkitan fisik¹⁸⁷.

Setelah menjelaskan tiga pandangan yang berkembang tentang kehidupan manusia setelah mati, Mulla Shadra menegaskan pandangannya sendiri sambil mengomentari ketiga pandangan tersebut. Yakni, semua bentuk yang akan dialami oleh manusia dalam kehidupan sesudah mati adalah realitas-realitas eksistensial, meskipun mereka bukan material. Kesalahan para teolog yang mewakili pandangan umum, adalah mereka menempatkan obyek-obyek *material* dalam kehidupan sesudah mati. Kesalahan para penganut pandangan berdasarkan mimpi adalah mereka mengisi sesudah

¹⁸⁷ Murtadha Muthahhari, *Filsafat Hikmah: Pengantar Pemikiran Shadra*, cet. 1, Mizan: Bandung, 2002, h. 79-99

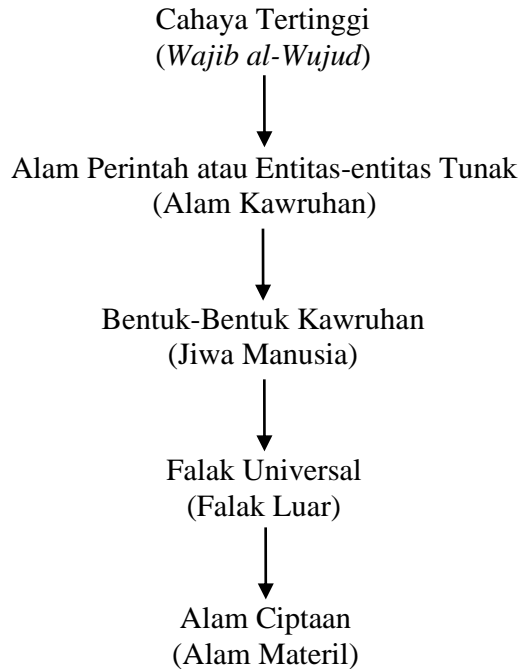
mati dengan imajinasi, bukan dengan realitas-realitas konkrit; bahkan kaum iluminasionis, seperti Al-Suhrawardi, percaya kepada imajinasi-imajinasi dan simbol-simbol “tertutup” dan bukan kepada wujud-wujud aktual. Dunia imajinasi adalah *riil*; akan ada bandan yang riil, surga yang riil dengan segala isinya, neraka yang riil dengan apinya, tetapi tak satupun bersifat material. Ajaran para filosof intelektualis juga tidak benar. Surga intelektual tidak dapat didiami oleh hal-hal yang benar-benar universal; isinya harus wujud-wujud yang riil. Jadi, menurut Mulla Shadra, badan sebagaimana ia akan “dibangkitkan” (yakni, diciptakan oleh jiwa) secara identik adalah sama dengan badan ini, kecuali bahwa badan tersebut bukan material¹⁸⁸.

Di atas telah disinggung tentang pandangan Mulla Shadra mengenai esensi dan eksistensi, dan dikaitkan dengan *Zat Wajib al-Wujud*, menurutnya, dua entitas tersebut sama sekali tidak terdapat pada *Zat Wajib al-Wujud*. Karena dua entitas itu merupakan sifat ciptaan, sebaliknya *Zat Mulia* ini memberi bentuk spesifik eksistensi pada semua entitas ciptaan melalui radiasi atau iluminasi (*isyraaq*). *Wajib al-Wujud* ini bersinonim dengan Cahaya di atas Cahaya dan, karena itu, bisa digambarkan sebagai sumber bagi entitas-entitas materil yang sedikit-banyak bercahaya dan menyerupai *Wajib al-Wujud*. Akan tetapi, yang membuat entitas-entitas materil ini berbeda dengan Tuhan adalah watak gelapnya itu sendiri sehingga secara keseluruhan menjadi berbeda dengan Cahaya di atas Cahaya.

Jiwa manusia berbeda dengan semua entitas makhluk lantaran ia merupakan sebuah perpaduan cahaya dan kegelapan. Karena itulah ada keterkaitan antara alam akal, atau “alam perintah”, demikian para sufi menyebutnya, dan alam materil, atau “alam ciptaan”. Yang pertama dimulai dari garis lintas universa--yang memisahkan “alam akal” atau alam jiwa dengan alam materil atau alam entitas-entitas indrawi. Diagram berikut ini akan melukiskan hierarki atau “mata rantai wujud” dalam konsep Mulla Shadra yang pada dasarnya mirip konsep Neoplatonis¹⁸⁹:

¹⁸⁸ Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Shadra* (selanjutnya disebut *The Philosophy of Mulla Shadra*), diterjemahkan oleh Munir A. Muin dengan judul *Filsafat Shadra*, cet. 1, Pustaka: Bandung, 2000, h. 338-342.

¹⁸⁹ Majid Fakhry, *A Short Introduction to Islamic Philosophy, Theology, and Mysticism*, h. 136-137.



Persoalan lain yang mendapat perhatian besar Mulla Shadra, dan juga bagi filosof Muslim lain, adalah tentang pembuktian Tuhan. Menurut Mulla Shadra, Tuhan tidak dapat dibuktikan dengan sesuatu selain Tuhan, karena, Tuhan sebagai dasar segala sesuatu, secara ketat tidak dapat “dibuktikan” dengan sesuatu yang lain, karena diri-Nya telah merupakan bukti bagi segala sesuatu. Jadi, Tuhan harus menjadi bukti-Nya sendiri, atau kalau tidak, maka Ia benar-benar tidak dapat “dibuktikan”. Dengan gagasan wujud sebagai satu-satunya realitas atau dapat disebut bahwa wujud dan realitas sepadan dan identik. Wujud adalah realitas unik dan serba-meliputi yang tak sesuatu pun lepas darinya. Karena itu, wujud, berdasar definisi, tidak dapat dinegasikan. Pertama-tama yang harus diingat dalam pikiran adalah bahwa kita di sini tidak membicarakan mengenai wujud (eksistensi) sebagai konsep (*mafhum*), tetapi tentang wujud (*being*) atau realitas begitu saja. Kedua, seperti ditunjukkan oleh Sabzawari, kita tidak membicarakan wujud partikular tetapi wujud sebagai hakikat atau realitas yang terbuka (*thabi'ah mursalah*). Wujud realitas yang

terbuka ini adalah Tuhan dalam bentuknya yang absolut dan “tunggal”. Karena itu, Tuhan tidak *harus dicari* di luar alam wujud, sebaliknya *harus ditemukan* dalam wujud sebagai dasarnya yang absolut: “Tuhan adalah Kesaksian diri-Nya,” demikian al-Qur’an menyebutnya¹⁹⁰.

¹⁹⁰ Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Shadra*, h. 165-166.

6

FILOSOF-FILOSOF MUSLIM PADA ZAMAN MODERN

A. MUHAMMAD ABDUH

1. Biografi Singkat.

Tidak diketahui secara pasti kapan dan di mana Abduh kecil, yang mempunyai nama lengkap Muhammad Abduh bin Hasan Khairullah, dilahirkan. Dalam tulisan-tulisan tentang biografi Abduh, tahun 1849 M / 1265 H diyakini dan selalu dikaitkan dengan kelahiran Abduh. Sedangkan nama tempat yang dikaitkan dengan tempat kelahirannya adalah Mahallat Nasr, sebuah desa yang terletak di Buhairah¹⁹¹.

Pendidikan formal awal Abduh diperoleh di Masjid Al-Ahmadi di Thantha berlangsung selama 2 tahun, tetapi sebelum itu ia belajar di kampung halamannya sendiri sampai mampu menghafal al-Qur'an. Karena alasan pengajaran yang diterapkan Masjid Al-Ahmadi di Thantha tidak sesuai dengan yang diharapkannya, ia kembali ke desanya bergabung dengan saudara-saudaranya membantu orang tuanya menggarap tanah. Pada usianya yang ke-16 ia dinikahkan oleh orang tuanya. Walaupun telah dinikahkan, ayahnya tetap mendorong Abduh kembali menuntut ilmu. Karena keengganannya untuk belajar, Abduh kabur ke desa Syibral Khit, desa yang banyak didiami oleh beberapa pamannya. Ketika menetap di salah satu rumah pamannya, Abduh bertemu dengan Syaikh Darwisy Khidr, paman ayahnya, salah seorang pengikut aliran tarekat *Syadziliah*. Dibawah bimbingan Syaikh ini Abduh mengalami perubahan, sesuatu yang awalnya ia benci menjadi sesuatu yang amat ia gemari dan gandrungi, dan sebaliknya sesuatu yang awalnya dia sangat gemari dan gandrungi, seperti bermain, bercanda dan berbangga-bangga menjadi sesuatu yang sangat dibencinya¹⁹². Salah satu hal yang paling Abduh gemari adalah menuntut ilmu, oleh karena itu tidak mengherankan kalau ia mencari ilmu-ilmu yang disebut Syaikh Darwisy di luar al-Azhar. Ilmu-ilmu itu

¹⁹¹ Sayyid M. Rasyid Ridha, *Tarikh al-Ustadz al-Imam Muhammad Abduh* (selanjutnya disebut *Tarikh al-Ustadz al-Imam Muhammad Abduh*), juz 1, Al-Manar: Mesir, 1931, h. 14.

¹⁹² Sayyid M. Rasyid Ridha, *Tarikh al-Ustadz al-Imam Muhammad Abduh*, h. 14.

ia jumpai pada seorang ulama bernama Hasan al-Thawil, yang tahu falsafah, logika, ilmu ukur, soal-soal dunia dan politik¹⁹³.

Perubahan orientasi yang terjadi pada diri Abduh mendorongnya kembali ke Thantha untuk menuntut ilmu. Selesai dari Thantha Abduh melanjutkan studi ke al-Azhar (1866 M). Selama di al-Azhar, Abduh merasakan kejenuhan karena sistem pengajaran yang diterapkan pada perguruan tinggi tersebut membosankan, beku dan dogmatis, sehingga ia-pun merasa kecewa. Tetapi di sela-sela kekecewaannya ada beberapa Syaikh al-Azhar yang ia kagumi, salah seorang di antaranya Syaikh Hasan al-Thawil. Pada tahun 1877 M Abduh lulus dengan mendapat nilai *yudicium* derajat pertama (*ad-darjatul Ula*)¹⁹⁴. Nilai kelulusan Abduh ini belum mencerminkan kemampuan dan kecerdasan Abduh dalam menjawab pertanyaan-pertanyaan para Syaikh al-Azhar dalam sidang Munaqasyah yang diikuti Abduh, disebabkan adanya sentimen-sentimen sebagian besar Syaikh al-Azhar terhadap Abduh yang memiliki pemikiran yang progressif untuk saat itu yang tidak terikat oleh pendapat-pendapat ulama-ulama yang dihormati oleh umat Islam dan khususnya oleh para Syaikh al-Azhar tersebut. Oleh karena itu pada tahun 1904 M, 26 tahun kemudian dari kelulusan Abduh, al-Azhar yang saat itu dipimpin oleh Rektor Syaikh Ali al-Babawi memberikan nilai *cum laude* kepada Abduh, dengan demikian Abduh memperoleh haknya yang selama ini telah dirampas oleh sentimen para Syaikh al-Azhar yang menguji sidang Munaqasyahnya¹⁹⁵.

Selanjutnya Abduh mengabdikan diri sebagai tenaga pengajar di almamaternya, selain di almamaternya, Abduh juga banyak memberikan kuliah di berbagai tempat, seperti di Darul Ulum dan di tempat tinggalnya, dengan mengajarkan kitab Akhlak Ibn Miskawaih, Mukaddimahny Ibn Khaldun, dan Sejarah kebudayaan Eropa karya Ghizot.

Pada saat masih belajar di al-Azhar Abduh bertemu dengan Jamaluddin al-Afgani, orang yang sangat berpengaruh terhadap kepribadiannya lebih dari

¹⁹³ Harun Nasution, *Muhammad Abduh Dan Teologi Rasional Mu'tazilah* (selanjutnya disebut Muhammad Abduh), cet. 1, UI Press: Jakarta, 1987, h. 13.

¹⁹⁴ M. Quraish Syihab, *Studi Kritis Tafsir al-Manar*, cet. 1, Pustaka Hidayah: Bandung, 1994, h.14.

¹⁹⁵ K.H. Firdaus A.N, "*Syaikh Muhammad Abduh Dan Perjuangannya*", dalam Syaikh Muhammad Abduh, *Risalah Tauhid*, Bulan Bintang: Jakarta, tt, h. xiv.

pengaruh dua orang gurunya, yaitu, Syaikh Darwisy dan Syaikh Hasan al-Thawil¹⁹⁶. Pertemuannya dengan Jamaluddin al-Afgani ini membuat Abduh merasa bertanggung jawab terhadap kondisi dan keadaan umat Islam. bersama-sama dengan Jamaluddin al-Afgani, ia mulai melakukan advokasi untuk menyadarkan bangsa Mesir dan umat Islam pada umumnya agar tidak diam saja ketika kedhaliman merampas hak-haknya. Atas kegiatan tersebut Abduh diberhentikan dari tugasnya di dua lembaga pendidikan tempatnya memberikan kuliah, al-Azhar dan Darul Ulum, dan kemudian ia diasingkan ke kampung halamannya, menyusul pengusiran Jamaluddin al-Afgani keluar Mesir, karena dianggap turut melakukan gerakan menentang Khedewi Tawfik pada tahun 1879 M. Tetapi tahun berikutnya, dengan terjadi perombakan kabinet Khedewi, Abduh dibebaskan kembali dan diberi tugas memimpin surat kabar pemerintah *al-Waqa'I al-Misriyah*.

Abduh memanfaatkan surat kabar tersebut untuk mempropagandakan perjuangannya bagi kepentingan nasional Mesir. Selang dua tahun dari pembebasannya, pada tahun 1882 M terjadi *Revolusi Urabi* yang menyebabkan kekalahan kaum nasionalis Mesir dari Inggris, dan peristiwa ini mengakibatkan Abduh di tangkap dan kemudian dibuang ke luar negeri karena dianggap terlibat dalam revolusi tersebut. Selama di luar negeri Abduh terlibat kembali dengan kegiatan-kegiatan seperti yang digelutinya selama masih di Mesir, terlebih setelah ia menyusul Jamaluddin ke Paris. Bersama dengan Jamaluddin al-Afgani, Abduh menerbitkan surat kabar *al-Urwah al-Wustqa*, yang bertujuan memperjuangkan cita-cita *Pan-Islamisme* dan menentang penjajahan Barat, khususnya Inggris. Pada tahun 1888 Abduh diperbolehkan kembali ke Mesir oleh pemerintah Mesir dan diberi tugas sebagai Hakim, tetapi pada saat yang sama ia dilarang memberikan ceramah atau mengajarkan pandangan-pandangannya kepada masyarakat. Tetapi enam tahun kemudian, pada tahun 1894 ia diangkat menjadi *Majlis A'la al-Azhar*. Selanjutnya pada tahun 1896 Abduh diangkat menjadi Mufti Mesir, di sela-sela kesibukannya, pada tahun 1905 ia mencetuskan ide pembentukan Universitas Mesir, walaupun idenya

¹⁹⁶ Muhammad Abduh merasa lebih puas belajar falsafah, matematika, dan teologi kepada Jamaluddin al-Afgani. (Harun Nasution, *Muhammad Abduh*, h. 13).

tersebut baru terwujud setelah ia wafat (11 Juli 1905 M) dengan nama Universitas Cairo¹⁹⁷.

2. Karya-karyanya

1. *Durus min al-Qur'an*
2. *Risalah al-Tauhid*
3. *Huasyisah 'Ala Syarh ad-Dawwam Li al-'Aqaaid*
4. *al-Islam wa al-Nasraniyah ma'a al-'Ilm al-Madaniyah*
5. *Tafsir al-Qur'an al-Karim Juz 'Amma*
6. *Tafsir al-Manar (diselesaikan oleh muridnya Muhammad Rasyid Ridha)*¹⁹⁸.

3. Filsafatnya

Metafisika

Keyakinan akan Tuhan atau iman, menurut Abduh adalah pengetahuan hakiki yang diperoleh akal melalui argumen-argumen yang kuat. Akal dapat mengenal Tuhan dengan menggunakan kriteria-kriteria hukum akal atau menurut hukum logika, yaitu; "mungkin" bagi zatnya, "wajib" bagi zatnya dan "mustahil" bagi zatnya.

Hukum Mustahil ini menurut Muhammad Abduh ialah, bahwa tidak mungkin terjadi wujudnya, karena "tidak ada" (*adam*), telah menjadi kemustian bagi *mahiyah* (hakikat) sesutau itu. Maka sekiranya dia dibolehkan wujud, tentulah tercerabut kelaziman *mahiyah* itu dari dirinya sendiri dengan cara yang mencolok. Maka sesuatu yang mustahil itu, memang tidak mungkin diwujudkan dan memang ia sesuatu yang tidak akan wujud dengan pasti, bahkan akal tidak mungkin menggambarkan hakikat (*mahiyah*) sesuatu yang mustahil itu, seperti apa yang telah kami isyaratkan tadi. Sebab ia bukanlah sesuatu yang maujud (ada), baik di luar maupun di dalam pikirannya sendiri.

Sedangkan Hukum Mungkin, bahwa hukum yang mungkin bagi zatnya ialah, bahwa ia tidak mungkin "ada" kecuali dengan sesuatu sebab. Begitu pula,

¹⁹⁷ Lihat M. Quraish Syihab, *Studi Kritis Tafsir al-Manar*, h. 14-17; Harun Nasution, *Pembaharuan Dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, cet. 9, Bulan Bintang: Jakarta, 1992, h. 60-62; Margaret Marcus, *Islam and Modernisme*, terjemahan A. Jainuri dan Syafiqq A. Mugni, Usaha Nasional: Surabaya, tt, h.180-183.

¹⁹⁸ Drs. H. Kafrawi Ridwan, M.A. dkk (ed.), *Ensiklopedi Islam (selanjutnya disebut Ensiklopedi Islam)*, cet. 4, PT. Ichtiar Baru Van Hoeve: Jakarta, Jilid 2, 1994, h. 258.

bahwa ia tidak mungkin "tidak ada" kecuali dengan sesuatu sebab juga. Demikianlah, adalah karena tidak satu pun di antara dua perkara itu ('ada" dan "tiada") yang dimiliki oleh sesuatu itu secara sekaligus. Maka, menurut zatnya, kedua perkara tadi adalah sama. Jika kejadian salah satu di antara keduanya ("ada" dan "tiada") tanpa ada sesuatu sebab, pastilah terjadi menguatkan salah satu dua yang bersamaan atas yang lain tanpa alasan yang menguatkannya; dan jelas itu mustahil.

Sedangkan Hukum Wajib ini, keniscayaan dari hukum mungkin. Karena sesuatu yang mungkin yang telah ada itu, merupakan suatu kemungkinan yang telah tetap. Dan tiap-tiap yang mungkin ada, berkehendak sepenuhnya kepada yang mengadakan (mewujudkan)-nya. Mestilah yang mewujudkan ini bukan zatnya sendiri atau zat bagian dari dirinya sendiri, karena mustahil. Maka zat yang mewujudkan segala yang mungkin ini mestilah Zat Yang Wajib Adanya, karena tidak ada dibelakang zat yang mungkin itu kecuali yang mustahil dan yang wajib. Sedang yang mustahil tidak bisa diwujudkan; karena itu hanya menyisakan yang wajib¹⁹⁹.

Dengan tiga hukum akal ini Muhammad Abduh hendak menunjukkan bahwa keberadaan Tuhan itu merupakan tuntutan bagi akal. Karena sesuatu yang di saksikan atau keberadaan alam (zat yang mungkin hukumnya) membutuhkan kepada yang mewujudkan. Dan yang mewujudkan sesuatu yang ada ini tentu bukanlah sesuatu yang mustahil, karena ia tidak mungkin ada menurut kemestian zatnya, dan mustahil zat yang mustahil adanya dapat mewujudkan zat lain. Oleh karena hanya ada dua yang dapat menjadi sebab adanya yang mungkin, yaitu yang mustahil dan yang wajib, maka tinggal menyisakan yang wajib, dengan demikian bahwa yang menjadi sebab yang mungkin menjadi ada itu adalah Zat Yang Wajib Adanya.

Zat Yang Wajib Adanya itu menurut Muhammad Abduh memiliki atribut atau sifat-sifat: *qadim* (tidak berpemulaan), lagi azali. Karena bila tidak qadim, berarti baharu. Sedang yang baharu, ialah sesuatu yang didahului oleh tiada ('*adam*). Dan segala sesuatu yang wujudnya didahului oleh tiada, memerlukan kepada sebab yang memberinya wujud. Dan sekiranya Yang Wajib Ada itu masih didahului oleh tiada dan untuk menjadi ada membutuhkan

¹⁹⁹ Muhammad Abduh, *Risalat al- Tauhid*, h. 20-23.

sebab yang mengadakan, maka bukanlah "Wajib Ada" namanya, dan hal itu adalah sesuatu paradoks yang mustahil.

Selain, qadim, Tuhan juga wajib memiliki sifat "hidup" (*al-Hayat*), yang diiringi oleh sifat "ilmu" dan "*iradah*". Karena Zat Yang Wajib Adanya adalah sumber dari segala yang ada, dan Zat yang mengatur segala yang ada, serta memberikan kehidupan kepada segala yang hidup, maka wajiblah Zat tersebut Yang Maha Hidup. Ilmu juga merupakan sifat yang wajib bagi Tuhan yang menciptakan dan mengatur sesuatu yang ada, karena yang memungkinkan bagi adanya keteraturan ciptaan-Nya adalah ilmu yang telah mendahului penciptaan, sehingga dengan ilmu itu dapat menyingkapkan semua ciptaan-Nya. Wajib adanya, dan bahwa ia adalah Mengetahui (*'Alim*), dan bahwa segala yang wujud yang mungkin ini tak dapat tidak mesti sesuai dengan ilmu-Nya, tetap pulalah dengan pasti, bahwa Ia mempunyai "Kemauan", sebab ia harus berbuat dengan ilmu-Nya. Selain itu, Tuhan mesti bersifat Kuasa "*al-Qudrah*". Karena dengan sifat-Nya ini, Zat Yang Wajib Ada itu mengadakan dan meniadakan apa yang dikehendaki-Nya. Bila telah jelas, bahwa Zat Yang Wajib Ada itulah yang menciptakan alam semesta menurut kehendak Ilmu dan Iradat-Nya, maka tidak dapat diragukan lagi, bahwa "Ia Berkuasa" dengan pasti. Tetapnya sifat-sifat yang tiga ini (Ilmu, Iradat, dan Qudrat) bagi Zat Yang Wajib Wujud, mengharuskan pula tetapnya sifat "Ikhtiar" bagi-Nya dengan pasti. Karena tak ada makna bagi Ikhtiar itu kecuali menimbulkan bekas perbuatan dengan Kudrat kekuasaan-Nya menurut ketentuan Ilmu dan hukum kemauan-Nya. Maka ia berbuat dengan kemauan yang bebas, tidak ada satupun dari perbuatan-perbuatan dan tindakan-tindakan-Nya dengan segala aktivitas-Nya menciptakan makhluk-makhluk-Nya, yang timbul karena sesuatu sebab yang datang. Semua sifat yang telah disebutkan ini, berujung pada kemestiannya sifat Kemaha Esaan (*al-Wahdah*) Zat Yang Wajib Adanya, baik Esa dalam Zat, dalam sifat, dalam wujud dan dalam perbutan²⁰⁰.

Sifat-sifat di atas, menurut Muhammad Abduh sebagai sifat-sifat yang dapat dikenali dengan akal, tapi ada sifat-sifat yang tidak dapat dikenali akal kecuali harus melalui informasi syari'at (al-Qur'an dan Hadits Rasulullah), yaitu sifat "*Kalam*" (Berfirman), "*Bashar*" (Melihat), "*Sama*" (Mendengar). Sifat-

²⁰⁰ Muhammad Abduh, *Risalat al- Tauhid*, h. 25-33.

sifat ini disebut dengan sifat-sifat Sam'iyah²⁰¹. Sifat-sifat sam'iyat ini sekalipun tidak dapat dicapai oleh akal, tetapi tidak musykil bagi akal, oleh karenanya sifat-sifat ini wajib dipercaya

Menurut Muhammad Abduh Zat Tuhan dan sifat-sifat-Nya wajib diyakini, dan tidak perlu membahasnya lebih dari kesanggupan akal manusia. Seperti memikirkan bagaimana Zat-Nya atau membahas apakah sifat-sifat Tuhan itu esensi-Nya. Memikirkan hal-hal tersebut ini merupakan perbuatan yang percuma karena mengusahakan apa yang tidak akan bisa didapat atau dicapai oleh akal dan bahasa manusia tidak akan sanggup menjelaskan hakikat-Nya. Memikirkan Zat-nya merupakan perbuatan yang merugikan karena akan merusak keyakinan dan sebagai tindakan penipuan terhadap agama²⁰².

Sekalipun Muhammad Abduh melarang membahas lebih dalam Zat dan Sifat Tuhan, namun pada kesempatan lain, saat membahas pendapat filosof tentang sifat-sifat Tuhan itu adalah esensi Tuhan, ia mengomentari pendapat para filosof ini dengan menjelaskan bahwa apa yang dimaksud filosof bukanlah bahwa esensi adalah satu dan sama dengan sifat dan bukan pula bahwa sifat adalah satu dan sama dengan esensi. Yang mereka maksud ialah bahwa esensi, sebagai satu-satunya sumber dari segala yang ada, merupakan sumber dari akibat yang timbul dari sifat. Akibat yang timbul dari sifat mengetahui, umpamanya, ialah "memperoleh pengetahuan" tentang objek pengetahuan; tetapi dalam pada itu "memperoleh pengetahuan" yang timbul sebagai akibat dari sifat mengetahui adalah akibat yang timbul dari esensi, yang adalah sumber dari segala yang ada. Demikian juga dengan sifat-sifat yang lain²⁰³.

Perbuatan Tuhan

Perbuatan Tuhan menurut Muhammad Abduh tidak diikat oleh keharusan dan kewajiban apa pun, karena perbuatan Tuhan itu lahir dari Ilmu dan Iradat-Nya, dan bersumber dari ikhtiar-Nya. Maka setiap yang lahir dari Ikhtiar, tidak satu pun yang wajib dilakukan oleh yang mempunyai Ikhtiar. Maka semua perbuatan Tuhan, apakah itu mencipta, memberi rizki, menyuruh dan mencegah, mengazab dan memberi nikmat merupakan sesuatu yang

²⁰¹ Muhammad Abduh, *Risalat al-Tauhid*, h. 34-35.

²⁰² Muhammad Abduh, *Risalat al-Tauhid*, h. 38-39.

²⁰³ Harun Nasution, *Muhammad Abduh*, h. 71-72.

dikehendaki-Nya, dan kehendak ini lahir dari diri-Nya sendiri, bukan karena tuntutan yang datang dari luar diri-Nya, atau karena kewajiban atau paksaan yang datang dari luar diri-Nya. Tidak masuk akal bila Tuhan yang dengan Ilmu dan Kemauan-Nya berbuat sesuatu dengan perbuatan-perbuatan-Nya wajib dilakukan oleh Zat-Nya. Pandangan yang menetapkan kewajiban bagi perbuatan Tuhan, sama dengan menganggap bahwa Tuhan sama seperti seseorang yang telah diberi beban di antara orang-orang yang mukallaf, yang diwajibkan kepada-Nya agar sungguh-sungguh menunaikan kewajiban-kewajiban-Nya²⁰⁴.

Namun, sekalipun Tuhan tidak memiliki kewajiban yang membatasi perbuatan-Nya, perbuatan Tuhan harus mengandung hikmah. Perbuatan Tuhan tidak bersifat sia-sia apalagi sewenang-wenang. Hikmah-Nya-lah yang menjadikan perbuatan Tuhan menghasilkan segala sesuatu yang maujud bersifat baik dan mengandung hikmah menurut batas-batas yang ditentukan. Perbuatan Tuhan yang mesti mengandung hikmah ini terkait dengan ilmu-Nya yang meliputi segala sesuatu, maka mustahil bekas-bekas perbuatan-Nya itu lepas dari kemauan-Nya. Maka Dialah yang menghendaki berbuat dan menghendaki hikmah yang lahir dari perbuatan itu. Tidak ada lain makna, kecuali memang telah menjadi kehendak Tuhan menyertai hikmah dengan perbuatan-Nya; dan termasuk hal yang mustahil, bahwa hikmah itu tidak dikehendaki oleh perbuatan-Nya. Maka ketentuan wajib hikmah dalam segala perbuatan Tuhan, mengikuti pula akan wajib sempurnanya Ilmu dan Iradat-Nya²⁰⁵.

Dari pendapatnya ini, nampak bahwa dalam pandangan Muhammad Abduh perbuatan Tuhan itu dibatasi oleh hikmah yang selalu menyertai perbuatan-Nya. Namun kewajiban ini bukan dari tuntutan dari selain diri-Nya. Misalnya, bukan karena Tuhan telah menciptakan manusia kemudian wajib bagi Tuhan berbuat yang terbaik terhadap manusia yang telah diciptakan-Nya. Tapi dalam menciptakan manusia, Tuhan sesuai dengan ilmu dan iradat-Nya menciptakan manusia mencakup pula hikmah yang menetapkan kebaikan bagi ciptaan-Nya tersebut. Yang dimaksud dengan Hikmah penciptaan dalam pandangan Muhammad Abduh adalah hukum alam (sunnatullah). Saat Tuhan

²⁰⁴ Muhammad Abduh, *Risalat al-Tauhid*, h. 41-42.

²⁰⁵ Muhammad Abduh, *Risalat al-Tauhid*, h. 43-44.

menciptakan alam semesta, maka diciptakan juga hukum-hukum yang berlaku di dalam alam itu, dan hukum alam ini menunjukkan hikmah penciptaan Tuhan yang menghendaki agar ciptaan-Nya wujud dengan baik. Sunnatullah ini tidak berubah, dan mengikat semua makhluk yang menempati alam semesta. Dengan kata lain, bahwa perbuatan Tuhan dibatasi oleh hukum alam (sunnatullah) yang diciptakan-Nya.

Keadilan Tuhan

Pandangan keadilan Tuhan terkait erat dengan Kemahabijaksanaan Tuhan, menurut Muhammad Abduh Tuhan memang memiliki kekuasaan mutlak terhadap makhluk ciptaan-Nya, namun karena perbuatan Tuhan itu mesti mengandung hikmah sebagai manifestasi dari Ilmu-Nya, maka ketika Tuhan menciptakan alam, penciptaan alam itu tidak sia-sia, karena melekat padanya maksud serta tujuan penciptaan. Maksud dan tujuan diciptakannya alam oleh Tuhan adalah tidak lain untuk kemaslahatan manusia, melalui mekanisme hukum alam (sunnatullah) yang dapat dipahami dan dikuasai. Oleh karena alam memiliki hukum yang mengikat segala sesuatu yang ada dalamnya, termasuk manusia, maka Tuhan tidak akan melakukan perbuatan yang akan merusak ketentuan hukum alam itu. Karena bila itu terjadi maka Tuhan telah berlaku tidak adil, dan ketidakadilan itu sifat yang mustahil ada pada Tuhan, karena ketidakadilan bertentangan dengan Kemahabijaksanaan Tuhan, bertentangan dengan hukum-hukum-Nya dan bertentangan dengan kesempurnaan peraturan alam semesta. Menurut Muhammad Abduh, ketidakadilan itu bukan penguasaan mutlak seseorang atas milik orang lain, dan bukan juga berarti bahwa penguasaan mutlak seseorang terhadap miliknya itu tidak membawa kepada ketidakadilan. Karena keadilan itu menurutnya, Tuhan memberi balasan baik kepada perbuatan baik dan memberi hukuman kepada pembuat kejahatan. Tapi mungkin bagi Tuhan Yang Maha Pemurah melipatgandakan balasan baiknya kepada perbuatan baik, tapi tidak berlaku terhadap perbuatan jahat, karena Tuhan akan menghukum kejahatan sebanding dengan perbuatan jahatnya. Atau dengan kata lain keadilan itu memberikan sesuatu kepada yang berhak menerimanya atau menahan sesuatu dari yang tidak berhak menerimanya, dan bukan keadilan bila memberikan sesuatu

kepada yang tidak berhak menerimanya atau menahan sesuatu dari yang berhak menerimanya²⁰⁶.

Perbuatan Manusia

Dalam pandangan Muhammad Abduh, manusia bebas berkehendak, berdasarkan pada penyaksian akal akan kebenarannya. Manusia jelas menyadari bahwa dirinya mempunyai kemauan untuk melakukan perbuatan-perbuatan dengan ikhtiar, yang terlebih dahulu melalui pertimbangan akal dan menurut kehendaknya sendiri. Setelah itu baru perbuatan yang telah diketahui akal dan dikehendaki itu diwujudkan dengan kesanggupan (kodrat) yang ada dalam dirinya. Mengingkari hal ini, menurut Muhammad Abduh, sama saja dengan mengingkari wujudnya sendiri, yang terang adanya dan benar menurut akal²⁰⁷.

Namun kebebasan perbuatan manusia ini tidak mutlak, karena menurut Muhammad Abduh, manusia dalam hidupnya terkadang apa yang dikehendakinya tidak terwujud sekalipun ia telah berusaha keras mengusahakannya. Hal ini disebabkan bahwa ada kekuatan yang lebih besar dibanding dengan kehendak manusia itu. Atau ada suatu kekuatan yang lebih tinggi untuk dicapai oleh kodrat manusia, dan ada pula Zat Yang Maha Mengatur dan Mengendalikan yang tidak bisa dijangkau oleh kekuatannya. Adanya kodrat yang lebih tinggi ini harus diinsyafi, karena dengan dalil dan bukti yang nyata, bahwa "kodrat" pencipta alam semesta ini lebih tinggi dari kodrat yang ada pada makhluk, namun pun demikian harus diinsyafi juga bahwa manusia sebagai makhluk yang telah diberikan kebebasan ikhtiar, agar dapat melakukan perbuatan menurut kekuatan dan kesanggupan yang telah Tuhan berikan kepadanya²⁰⁸.

Di atas ketentuan "Takdir" dan "Ikhtiar" inilah berjalannya syari'at (agama) dan di atas ketentuan itu pulalah taklif-taklif (perintah-perintah) Tuhan. Siapa pun yang mengingkari salah satu di antaranya, maka ia telah mengingkari sumber iman pada dirinya sendiri, yakni akalnya. Dan masalah ini, tidak perlu diperbincangkan lebih lanjut, seperti bagaimana menyelaraskan

²⁰⁶ Harun Nasution, *Muhammad Abduh*, h. 78-79.

²⁰⁷ Muhammad Abduh, *Risalat al-Tauhid*, h. 47.

²⁰⁸ Muhammad Abduh, *Risalat al-Tauhid*, h. 48.

antara Kehendak Tuhan dan kebebasan ikhtiar manusia dalam memilih perbuatan-perbuatan yang ada hak ikhtiar di dalamnya, karena itu merupakan rahasia Tuhan yang yang di luar kesanggupan akal untuk mencapainya²⁰⁹. Terhadap persoalan yang semacam ini, di mana akal tidak sanggup mencapainya, maka harus dikembalikan kepada Allah Yang Maha Esa sendirinya saja. Dan agar tidak menimbulkan kesimpangsiuran persoalan yang dapat menimbulkan kesangsian kepercayaan dan menimbulkan masalah dalam hidup, perlu memperhatikan dua hal penting, yakni:

Pertama, bahwa manusia mempunyai usaha yang bebas dengan kemauan dan kehendaknya untuk mencari jalan yang dapat membawanya kepada kebahagiaan.

Kedua, bahwa Kodrat Allah tempat kembalinya segala makhluk. Di antara tanda (bekas) kodrat kekuasaan Allah itu ialah, bahwa Ia sanggup memisahkan manusia (makhluk) dari apa yang diharapkannya, dan tidak seorang pun selain dari Allah yang sanggup menolong manusia dalam apa yang tidak mungkin di capainya²¹⁰.

Akal dan Wahyu

Akal dalam sistem pemikiran Muhammad Abduh posisinya sangat tinggi. Akal menurutnya mampu mengetahui wujud Tuhan dan kewajiban mengenal Tuhan. Bagaimanan cara akal sampai kepada pengetahuan tentang Tuhan, Muhammad Abduh menjelaskannya dengan tiga hukum akal tentang wujud, yakni hukum mustahil, hukum mungkin dan hukum wajib. Penjelasan tentang tiga hukum akal ini dapat dilihat dalam pembahasana pendapat Muhammad Abduh tentang iman. Akal, menurut Muhammad Abduh, juga dapat mengetahui baik dan buruk serta kewajiban menjalankan yang baik dan meninggalkan yang buruk. Akal yang sehat akan mampu membedakan sesuatu yang baik dan sesuatu yang buruk, dan kedua hal inilah yang menentukan kebahagiaan hidup manusia di dunia ini. Oleh karena itu akal akan menetapkan keharusan menjalankan kebaikan dan meninggalkan keburukan agar mencapai kebahagiaan tersebut. Akal juga dapat mengetahui bahwa setelah kehidupan di dunia ini ada kehidupan yang kekal di akhirat kelak. Untuk membuktikan hal

²⁰⁹ Muhammad Abduh, *Risalat al-Tauhid*, h. 48.

²¹⁰ Muhammad Abduh, *Risalat al-Tauhid*, h. 49.

ini, akal melihat kepada roh yang kekal setelah manusia meninggal. Dan akal juga akan membawa kepada suatu kesimpulan bahwa roh yang kekal ini di akhirat akan mendapat pembalasan, senang atau celaka. Roh atau jiwa manusia akan menerima kesenangan di akhirat apabila di dunia ia mengenal Tuhan dan menjalankan amal kebaikan. Sebaliknya, jiwa manusia akan mendapat celaka bila di dunia menjalankan kejahatan²¹¹.

Berdasarkan pendapatnya tentang kemampuan akal, sebagai seorang teolog pemikiranm Abduh sangat rasional, yang menurut Harun Nasution lebih rasional dari Mu'tazilah karena Muhammad Abduh memberikan kekuatan yang lebih tinggi kepada akal daripada Mu'tazilah²¹². Menurut Muhammad Abduh akal dapat mengetahui hal-hal berikut:

- a. Mengetahui Tuhan dan sifat-sifat-Nya
- b. Mengetahui adanya hidup di akhirat
- c. Mengetahui bahwa kebahagiaan jiwa di akhirat bergantung pada mengenal Tuhan dan berbuat baik, sedang kesengsaraannya bergantung pada tidak mengenal Tuhan dan pada perbuatan jahat.
- d. Mengetahui wajibnya manusia Mengenal Tuhan.
- e. Mengetahui wajibnya manusia berbuat baik dan wajibnya ia menjauhi perbuatan jahat untuk kebahagiaannya di akhirat.
- f. Membuat hukum-hukum mengenai kewajiban-kewajiban itu²¹³.

Sekalipun akal mampu mengetahui semua hal seperti yang telah disebutkan, namun menurut Muhammad Abduh akal manusia tidak sanggup mengetahui bagaimana keadaan di akhirat secara persis dan rinci, seperti kelezatan pahala dan pedihnya siksa, atau tentang bagaimana cara kerja timbangan amal perbuatan manusia. Akal juga tidak sanggup mengetahui secara pasti hikmah yang dikandung oleh ibadah yang ditetapkan syara, baik hikmah di dunia maupun di akhirat, seperti perbedaan jumlah rakaat shalat atau tata cara ibadah haji. Oleh karena itu, akal membutuhkan keterangan yang dapat menjelaskan hal itu semua, dan informasi itu semua dibawa oleh wahyu yang diterima oleh para nab-nabi Allah. Dengan demikian akal tetap

²¹¹ Muhammad Abduh, *Risalat al-Tauhid*, h. 57-58.

²¹² Harun Nasution, *Muhammad Abduh*, h. 57.

²¹³ Harun Nasution, *Muhammad Abduh*, h. 53.

membutuhkan informasi wahyu yang dibawa para nabi untuk menyingkapkan persoalan-persoalan yang mustahil dapat diketahui oleh akal²¹⁴.

B. AHMAD KHAN

1. Biografi Singkat

Sayyid Ahmad Khan, yang masih dikaitkan sebagai keturunan Husein, cucu Nabi Muhammad melalui Fatimah dan Ali²¹⁵, dilahirkan pada 17 Oktober pada tahun 1817 di Delhi. Pendidikan formalnya tidak dipersiapkan dengan baik oleh orang tuanya, Mir Muttaqi. Ia hanya mencicipi bangku sekolah dasar Islam (*maktab*) yang mengajarkan Bahasa Arab, Bahasa Persia dan Matematika²¹⁶.

Sekalipun pendidikan yang ditempuhnya tidak tinggi, Ahmad Khan menunjukkan perhatian yang besar terhadap kegiatan intelektual. Hal ini dibuktikannya ketika ia terlibat polemik di antara dua kubu yang berlawanan pendapat, yaitu kubu aliran purifikasi dan kubu golongan tradisonalis. Dengan berpihak pada kubu aliran purifikasi, ia banyak menuliskan pendapatnya dalam karya-karyanya, seperti *Kalimat al-Haq*, *Rah-I Sunnah dar Rad-i-Bid'ah*, *Namiqa dar Bayan-i-Masla-i-Tassawur-i-Syaikh*, serta lainnya, di tulis dalam gema purifikasi keagamaan yang berkobar-kobar²¹⁷.

Sekalipun semangat keagamaan Ahmad Khan sangat tinggi, terbukti dengan pembelaannya terhadap kelompok purifikasi religius, tetapi sikapnya tetap terbuka terhadap orang-orang Eropa terutama Inggris dan mengambil sikap bersahabat. Sehingga, ketika terjadi pemberontakan Sepoy dan pembunuhan besar-besaran terhadap orang Eropa, serta aksi fisik yang dipimpin oleh Nawab Mahmud Khan yang membuat orang Eropa ketar-ketir takut mencari perlindungan di rumah kepala *Dhiwani*, Ahmad Khan membantu orang-orang Eropa yang diselimuti ketakutan itu dengan cara memberikan perlindungan dan membujuk pemimpin aksi tersebut dalam sebuah pertemuan yang dilakukan di rumah kepala Dhiwani, dan misi yang diembannya ini sukses dengan disepakatinya sebuah perjanjian yang berisi bahwa orang-orang Eropa

²¹⁴ Muhammad Abduh, *Risalat al-Tauhid*, h. 61-62.

²¹⁵ Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam*, h. 165.

²¹⁶ Taufik Adnan Amal, *Ahmad Khan: Bapak Tafsir Modern* (selanjutnya disebut Ahmad Khan), cet. 1, Teraju: Jakarta, 2004, h. 3.

²¹⁷ Taufik Adnan Amal, *Ahmad Khan*, h. 6.

boleh meninggalkan tempat itu dengan aman, tetapi daerah tersebut jatuh ke tangan orang-orang Nawah²¹⁸.

Khusus dengan Inggris, Ahmad Khan berusaha menjembatani hubungan Muslim-Inggris melalui usaha rekonsiliasi, baik melalui beberapa artikel polemik keagamaan maupun melalui tulisan dalam bentuk kitab *Tabyin al-Kalam* yang berisi komentar-komentarnya terhadap Bible. Disamping mengupayakan rekonsiliasi Muslim-Inggris, Ahmad Khan juga berobsesi membangun kembali citra kaum Muslim India lewat pendidikan. Oleh karena itu ia banyak mendirikan sekolah di daerah dimana ia ditempatkan. Sekolah yang pertama didirikannya adalah di Muradabad pada 1859, menyusul di Ghazipur pada 1863. Untuk mendukung membangun sekolah yang berkualitas, maka pada bulan Januari 1864, ia membuat lembaga penerjemahan yang diberinama "*The Scientific Society*" untuk mensuplai kekurangan literatur di sekolah-sekolah yang didirikannya²¹⁹.

2. Karya-karyanya

1. *Tarikhi SarkhasiBijnaur*
2. *The Causes of The Indian Revolt*
3. *Asar al-Sanadid*
4. *Jam-i Jam*
5. *Essays on The Life of Muhammad*
6. *Tafsir al-Qur'an*
7. *Ibtal al-Ghulaam*
8. *Tabyin al-Kalam*²²⁰.

3. Filsafatnya

Metafisika

Sebagai seorang filosof, Ahmad Khan sangat bertumpu pada kekuatan akal atau dalil aqli dalam menyusun argumentasi untuk membuktikan wujud Tuhan, disamping juga bersandar pada dalil naqli. Dengan menggunakan argumentasi kosmologis, ia menjelaskan bahwa eksistensi alam ini menuntut

²¹⁸ Taufik Adnan Amal, *Ahmad Khan*, h. 8-9.

²¹⁹ Taufik Adnan Amal, *Ahmad Khan*, h. 14-15.

²²⁰ Drs. H. Kafrawi Ridwan, M.A dkk (ed.), *Ensiklopedi Islam*, Jilid I, h. 85-86.

pada mata rantai penghubung (sebab) yang membuatnya wujud. Dan penghubung (sebab) ini akan membutuhkan sebab-sebab lain, yang pada akhirnya akan berujung pada sebab atau wujud yang terakhir, yakni Sang Pencipta atau Tuhan²²¹. Untuk memperkuat gagasannya ini, Ahmad Khan mengutip beberapa ayat al-Qur'an diantaranya: al-Ruum: 20-25, 46, 48; al-Mu'minuun: 18-22; al-Anbiya: 51; Al-Zumar: 5; dll. Selain dengan dalil kosmologis ini, Ahmad Khan juga menggunakan argumentasi teleologis untuk membuktikan wujud Tuhan. Menurutnya, alam semesta yang kita diami ini berjalan menurut aturan dan hukum yang berjalan dengan teratur dan tertib, bagian bagiannya tersusun rapih dan terjalin secara rumit membentuk satu pola yang terarah menuju satu tujuan. Keteraturan alam ini menunjukkan ada zat yang telah mengatur dan menyusunnya, yaitu zat yang Maha Mengetahui dan Maha Bijaksana. Menurut pandangan akal yang sehat keteraturan alam ini akan membawa kepada Keesaan Zat yang telah menciptakan alam tersebut. Untuk mendukung gagasannya ini Ahmad Khan juga menggunakan dalil naqli dengan mengutip ayat al-Qur'an, di antaranya: al-Anbiyya: 19-22 dan surat al-Naml: 60-61, 63²²².

Tuhan yang telah menciptakan alam ini, menurut Ahmad Khan, mestilah Tuhan Yang Esa dan Kekal, eksis (maujud) dan Wajib al-Wujud...Dia menyingkapkan diri-Nya dalam sifat-sifat-Nya, yakni sifat-sifat-Nya identik dengan zat-Nya. Tiada sesuatu atau seorang yang setara dengan-Nya, atau menyaingi-Nya. Dia tidak diperanakkan dan tidak pula memiliki anak. Dia tidak dapat dibayangkan, dan akal kita tidak dapat memahami-Nya. Dia berada di luar pemahaman kita. Tapi, di dalam keyakinan dan dalam benak kita Dia selalu ada...Akal dapat mengakui bahwa yang dicintai itu ada...Namun, akal yang sama juga mengatakan: saya tidak mengetahui lebih jauh tentang-Nya...Saya tidak dapat membuat konsep apa pun tentang-Nya, atau membayangkan-Nya...Dan jika tiada imajinasi atau lukisan yang sama tentang-Nya, maka Dia tidak terikat oleh materi. Dan jika Dia tidak terikat oleh materi, maka Dia (juga) tidak terikat pada ruang...Kepercayaan Islam menuntut kita meyakini eksistensi Yang Wajib Al-Wujud, dan tidak mengharuskan kita mengetahui modus (kaifiyat) sifat-sifat-Nya, walaupun hal tersebut sama

²²¹ Taufik Adnan Amal, *Ahmad Khan*, h. 114.

²²² Taufik Adnan Amal, *Ahmad Khan*, h. 115.

pentingnya dengan keyakinan bahwa Dia itu eksis, sehingga sifat-sifat dapat dinisbahkan kepada-Nya. Tetapi, modus sifat-sifat itu berada di luar pemahaman manusia...Di antara seluruh sifat yang kita nisbahkan kepada zat-Nya, hanya ada dua-yang darinya pokok permasalahan tampak begitu jelas bahwa walaupun modusnya yang nyata tetap tersembunyi dari kita, namun setiap orang mampu mengamatinya dan tidak ada satu pun yang menolaknya-yaitu: 1) sifat Prima Kausa, dan 2) sifat Maha Pencipta²²³.

Perbuatan manusia

Manusia telah diciptakan Tuhan dengan fitrah yang melekat pada dirinya, dimana fitrah ini keadaannya tetap dan tidak berubah, dan Tuhan sendiri tidak akan merubah fitrah tersebut. Menurut fitrah inilah manusia menentukan perbuatannya secara sukarela atau terpaksa. Pada fitrah ini perbuatan manusia bergantung, bila ia berkehendak melakukannya maka ia akan melakukan suatu tindakan, dan bila ia berkehendak menahan untuk tidak melakukan maka tidak akan ada tindakan. Ini berarti bahwa manusia mempunyai kebebasan berkehendak dan berbuat. Tapi, walaupun demikian, kebebasan manusia ini tetap masih terjalin di dalam Perbuatan Tuhan, karena Tuhan merupakan sebab dari keseluruhan sebab, sehingga apa pun wujud yang ada di alam ini merupakan perbuatan Tuhan, termasuk perbuatan manusia pada hakikatnya perbuatan Tuhan, karena Tuhan merupakan Prima Kausa²²⁴.

Malaikat, Setan, dan Jin

Al-Qur'an betul menyebut-nyebut makhluk yang bernama Malaikat, Setan, dan Jin, tetapi Ahmad Khan menganggap ketiga makhluk itu bukan sebagai makhluk personal yang mandiri, serta bukan makhluk yang faktual eksistensinya. Malaikat, menurut Ahmad Khan, hanya merupakan sifat ciptaan Tuhan yang dilekatkan pada diri manusia, sama seperti sifat-sifat alamiah yang diciptakan Tuhan pada benda-benda alam, seperti sifat keras pada batu, sifat cair pada air, dan lain-lain. Atau dalam istilah al-Qur'an, malaikat itu adalah dorongan-dorongan kebaikan dalam hati atau suara hati. Sementara setan, merujuk pada keterangan al-Qur'an yang menjelaskan bahan penciptaan setan

²²³ Taufik Adnan Amal, *Ahmad Khan*, h. 116.

²²⁴ Taufik Adnan Amal, *Ahmad Khan*, h. 123-124.

adalah api, maka, menurut Ahmad Khan, hanya merupakan dorongan-dorongan jahat pada jiwa manusia atau nafsu. Sedangkan Jin, menurut Ahmad Khan, hanya menggambarkan kepercayaan, perilaku dan kebiasaan, yang buruk atau jahat, dan atau menggambarkan kebidaban suatu kaum²²⁵.

Kenabian dan Wahyu.

Berbeda dengan pandangan tradisional, Ahmad Khan berpandangan bahwa Jibril bukan makhluk perantara yang menyampaikan wahyu Tuhan kepada diri Nabi. Bagi, Ahmad Khan, Jibril bukan makhluk tersendiri yang terpisah dari diri nabi, tetapi merupakan potensi atau fakultas kenabian yang ada dalam diri Nabi, sama seperti potensi alamiah manusia lainnya yang berkembang secara bertahap sesuai dengan pertumbuhan dan perkembangan manusia. Oleh karena itu, potensi kenabian (Jibril) ini sudah ada semenjak Nabi berada dalam kandungan dan akan terus ada sampai Nabi wafat. Karena potensi kenabian ini mengalami perkembangan, maka misi kenabian dapat ditangkap saat potensi kenabian itu sudah mencapai tahap sempurna, dan potensi kenabian ini dapat beroperasi pada saat ada sesuatu yang terpikirkan olehnya. Dan hal inilah yang menyebabkan wahyu atau al-Qur'an diterima Nabi secara berangsur-angsur²²⁶.

Eskatologi

Tentang surga dan neraka Ahmad Khan berpenapat bahwa penjelasan-penjelasan al-Qur'an baik tentang kenikmatan-kenikmatan yang ada dalam surga atau kesengsaraan yang ada dalam neraka yang digambarkan dengan gambaran yang bersifat material dan jasmaniah, harus dipahami secara metaforik. Karena penggambaran al-Qur'an tersebut hanya untuk menunjukkan identifikasi atas ketidaksampaian manusia untuk memahami realitas yang sesungguhnya dari kenikmatan atau kesengsaraan yang ada di surga atau neraka. Kenikmatan atau kesengsaraan ini di luar jangkauan manusia karena belum pernah dialami oleh manusia, oleh karena itu Tuhan menjelaskannya dengan gambaran sesuatu yang pernah dialami dan dirasakan manusia di dunia. Tentang kehidupan di akhirat, Ahmad Khan, berpendapat bahwa kehidupan di

²²⁵ Taufik Adnan Amal, *Ahmad Khan*, h. 116-117.

²²⁶ Taufik Adnan Amal, *Ahmad Khan*, h. 120-121.

akhirat bersifat rohaniyah bukan kehidupan jasmaniah. Oleh karena itu, kebangkitan manusia di akhirat kelak bersifat rohaniyah bukan kebangkitan jasmaniah.²²⁷

C. MUHAMMAD IQBAL

1. Biografi Singkat

Muhammad Iqbal dilahirkan di satu tempat yang bernama Sialkot di wilayah Punjab, pada tanggal 22 Pebruari 1873. Ia merupakan keturunan keluarga Hindu dari kasta Brahmana yang menetap di daerah Kashmir dan telah memeluk Islam semenjak beberapa generasi sebelumnya.

Iqbal memperoleh pendidikannya di Murray College di Sialkot dan Government College di Lahore, dan selama menuntut ilmu di lembaga pendidikan ini, Iqbal berjumpa dengan Mir Hassan, gurunya, yang banyak menanamkan nilai-nilai keagamaan pada diri Iqbal. Setelah merampungkan masa pendidikannya di Murray College, pada tahun 1895, Iqbal melanjutkan ke Perguruan Tinggi di Lahore. Di kota ini Iqbal berkenalan dengan Sarjana Barat Sir Thomas Arnold, orang yang banyak memberikan wawasan tentang budaya dan pemikiran Barat. Perkenalannya dengan Sarjana Barat ini memberikan warna baru dalam jiwa Iqbal yang terlebih dahulu sebelumnya telah menerima wawasan budaya dan pemikiran Islam dari Mir Hassan. Tidak merasa puas hanya belajar di dalam negeri, pada tahun 1905 ia melanjutkan studi ke Eropa dan menetap di sana selama tiga tahun. Selama menetap di Eropa, waktu-waktunya banyak diisi dengan mengunjungi perpustakaan di Cambridge, London, dan Berlin, melakukan diskusi-diskusi dengan para pemikir dan sarjana Barat, seperti dengan Professor Mac Taggart di Cambridge, kolega dan gurunya yang banyak memberikan bimbingan filsafat, yang kemudian mengantarkan Iqbal memperoleh gelar doktor dalam filsafat di Universitas Munich, dengan mengajukan disertasi yang berjudul *The Development of Metaphysics in Persia*²²⁸.

Selama menuntut ilmu di Eropa, Iqbal dipercaya menjadi dosen Bahasa Arab di Universitas London selama enam bulan, dan menjelang kembali ke

²²⁷ Taufik Adnan Amal, *Ahmad Khan*, h. 125.

²²⁸ Miss Luce-Claude Maitre, *Introduction to the Thought of Iqbal* (selanjutnya disebut *Introduction*), terjemahan Djohan Effendi, cet. 3, Mizan: Bandung, 1989, h. 14-15.

Lahore pada tahun 1908, ia disertai jabatan ketua jurusan bidang filsafat dan kesusastraan Inggris. Sekembalinya Iqbal ke tanah kelahirannya tidak banyak melakukan kegiatan kecuali memberikan kuliah dan ceramah politik untuk menyokong Liga Muslim. Di tahun 1928 ia melakukan perjalanan ke India Selatan, dan beberapa daerah yang dikunjunginya adalah Madras, Mysore, Hyderabad, Seringapatam, dan Aligarh. Di daerah-daerah ini ia banyak melakukan ceramah, yang kemudian bahan-bahan ceramahnya ini dibukukan dengan judul *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*²²⁹.

Setelah lama mengabdikan diri untuk kemajuan dan kebesaran umat Islam dengan malang melintang menyuarakan api Islam baik di dalam negeri maupun ke luar negeri tanpa kenal lelah, semangat jiwa Iqbal yang berkobar-kobar akhirnya harus menyerah dalam keterbatasan. Fisik yang tunduk pada sunnatullah (hukum alam), dengan penyakit yang dideritanya, akhirnya harus merelakan jiwanya berpisah dengan jasadnya (wafat) pada 21 April 1938.

2. Karya-karyanya

1. *Ilm al-Iqtisad*
2. *Development of Metaphysics in Persia: A Contribution to The History of Muslim Philosophy*
3. *Islam as a Moral and Political Ideal*
4. *Asrar-i Khudi*
5. *Rumus-i Bekhudi*
6. *Payam- Masyrik*
7. *Bang-i Dara*
8. *Self in The Light of Relativity*
9. *Zaboar-i 'Ajam*
10. *Khusal Khan Khattak*
11. *A Plea for Deeper Study of Muslim Scientist*
12. *Presidential Addres to The All-India Muslim League*
13. *Javid Nama*
14. *McTaggart Philosophy*

²²⁹ Osman Raliby, "Sedikit Tentang Iqbal", dalam Muhammad Iqbal, *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, terjemahan Usman Raliby, cet. 2, Bulan Bintang: Jakarta, 1978, h. 17.

15. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*
16. *Letters of Iqbal to Jinnah*
17. *Bal-i Jibril*
18. *Pas Chih Bayad Kard Aqwam-i Sharq*
19. *Mastnawi Musaffir*
20. *Zarb-I Kalim*
21. *Armughan-i Hejaz*²³⁰

3. Filsafatnya

Metafisika

Dalam pemikiran Iqbal, Tuhan diidentifikasi sebagai individualita dari Diri Mutlak (Ultimat Ego). Yang dalam al-Qur'an, menurut Iqbal Tuhan ini dipersonifikasikan dalam ungkapan yang mengandung sifat-sifat keultimatan-Nya:

"Katakanlah: Dia Allah adalah Tunggal; Allah-lah tempat sekalian (makhluk) bergantung; tiada Ia beranak dan tiada Ia diperanakkan; dan tiada satupun serupa dengan-Nya." (QS. Al-Ikhlâs: 1-5)²³¹

Pemikiran Iqbal tentang Tuhan, menurut M.M. Syarif dikelompokkan ke dalam tiga periode, dimana masing-masing periode mengandung gagasan yang karakteristik dan bentuknya berbeda namun masih merupakan sebuah kesinambungan. Periode pemikiran Iqbal ini adalah²³²;

Pertama, berlangsung dari 1901 hingga kira-kira tahun 1908, Iqbal meyakini Tuhan sebagai Keindahan Abadi, Yang ada tanpa tergantung pada dan mendahului segala sesuatu, dan karenanya menampakkan diri dalam semuanya itu. Dia menyatakan Dirinya di langit dan di bumi, di matahari dan di bulan, pada kerlip bintang-bintang dan jatuhnya embun, di tanah dan di laut, di api dan nyalanya, di batu-batu dan pepohonan, pada burung-burung dan binatang buas, di wewangian dan nyanyian; tetapi di manapun, Ia menunjukkan diri tidak lebih daripada yang tampak pada Beatrice. Seperti halnya besi ditarik oleh magnet, demikian pula segala sesuatu ditarik oleh Tuhan. Demikianlah

²³⁰ Dr. Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam*, h. 184-185.

²³¹ Muhammad Iqbal, *Reconstruction of Religious Thought in Islam* (selanjutnya disebut *Reconstruction*), terjemahan Usman Raliby, cet. 2, Bulan Bintang: Jakarta, 1978, h. 104.

²³² M.M. Syarif, *About Iqbal and His Thought*, terjemahan Yusuf Jamil, cet. 2, Mizan: Bandung, 1989, h. 28-44

Tuhan sebagai Keindahan Abadi adalah penyebab gerak segala sesuatu. Kekuatan pada benda-benda, daya tumbuh pada tanaman, naluri pada binatang buas dan kemauan pada manusia hanyalah sekedar bentuk daya tarik ini, cinta untuk Tuhan ini. Karena, itu keindahan Abadi adalah sumber, esensi dan ideal segala sesuatu. Tuhan bersifat universal dan melingkupi segalanya seperti lautan, dan individu adalah seperti setetes air. Demikianlah, Tuhan adalah seperti matahari dan individu adalah seperti lilin, dan nyala lilin hilang di tengah cahaya. Seperti balon atau bunga api, kehidupan ini bersifat sementara-tidak hanya itu, bahkan keseluruhan kemaujudan (eksistensi) ini adalah fana.

Kedua, bermula dari kira-kira tahun 1908 hingga 1920. Kunci untuk memahami masa ini adalah perubahan sikap Iqbal ke arah perbedaan yang ia tarik antara keindahan sebagaimana tampak pada segala sesuatu, di satu pihak, dan cinta kepada keindahan pada pihak lainnya. Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, dia menyebut keindahan sebagai yang kekal dan yang efisien serta kausalitas akhir dari segala cinta, gerakan dan keinginan. Tetapi, pada masa ke dua, sikap ini mengalami perubahan. Pertama, suatu kesangsian dan kemudian semacam pesimisme, yang menyelinap ke dalam dirinya, tentang sifat kekal dari keindahan dan efisiensinya serta kausalitas-akhirnya.

Tuhan, Sang Hakikat Terakhir, adalah Pribadi Mutlak, Ego Tertinggi. Ia tidak lagi dianggap sebagai Keindahan Luar-sebagai Hakikat Wungkul. Plato dan penyair-penyair seperti Hafidz yang menganut pendapat seperti itu, semuanya harus dikritik. Tuhan kini dianggap sebagai Kemauan Abadi, dan keindahan disusutkan menadi suatu sifat Tuhan, menjadi sebutan yang sekarang mencakup nilai-nilai estetis dan nilai-nilai moral sekaligus. Di samping Keindahan Tuhan, sekarang Keesaan diberi tekanan. Keyakinan pada keesaan tampak menunjukkan nilai pragmatis yang tinggi, karena ia memberikan kesatuan tujuan dan kekuatan pada individu, bangsa-bangsa dan manusia sebagai keseluruhan; kekuatan yang mengikat; menciptakan hasrat yang tak kunjung padam, harapan dan aspirasi; dan menghilangkan semua rasa gentar dan takut kepada yang bukan Tuhan.

Tuhan menyatakan Dirinya bukan dalam dunia yang terindra melainkan dalam pribadi terbatas; dan karena itu usaha mendekatkan diri kepada-Nya hanya dimungkinkan lewat pribadi. Dengan demikian, mencari Tuhan bersifat kondisional terhadap pencarian diri sendiri. Demikian pula, Tuhan tidak bisa

diperoleh dengan meminta-minta dan memohon semata, karena hal seperti itu menunjukkan kelemahan dan ketidakberdayaan. Mendekati Tuhan haruslah konsisten dengan ketinggian martabat pribadi. Manusia harus mencari dengan kekuatan dan kemauan sendiri. Ia harus menangkap Dia dengan cara yang sama sebagaimana seorang pemburu menangkap buruannya. Tetapi Tuhan juga menginginkan diri-Nya tertangkap. Ia juga mencari manusia seperti halnya manusia mencari Dia. Dengan menemukan Tuhan, seseorang tidak boleh membiarkan dirinya terserap ke dalam Tuhan dan menjadi tiada. Sebaliknya, manusia harus menyerap Tuhan ke dalam dirinya-menyerap sebanyak mungkin sifat-sifat-Nya, dan kemungkinan ini tidak terbatas. Dengan menyerap Tuhan ke dalam diri, tumbuhlah ego. Ketika ego tumbuh menjadi super ego, ia naik ketinggian wakil Tuhan²³³.

Ketiga, berlangsung dari kira-kira tahun 1920 hingga 1938, tahun meninggalnya Iqbal. Tuhan menurut Iqbal adalah "Hakikat sebagai suatu keseluruhan", dan Hakikat sebagai suatu keseluruhan pada dasarnya bersifat spiritual-dalam arti suatu individu dan suatu ego. Ia dianggap ego karena, seperti pribadi manusia, Dia adalah "suatu prinsip kesatuan yang mengorganisasi, suatu paduan yang terikat satu sama lain yang berpangkal pada fitrah kehidupan organisme-Nya untuk tujuan konstruktif". Ia adalah ego karena menanggapi refleksi dan sembahyang kita; karena "ujian yang paling nyata pada suatu pribadi adalah, apakah ia memberi tanggapan kepada panggilan pribadi yang lain". Tepatnya, Dia bukanlah ego melainkan Ego Mutlak. Dia bersifat mutlak karena Dia meliputi segalanya, dan tidak ada sesuatu pun di luar Dia.

²³³ Dalam pandangan Iqbal, hubungan antara Super Ego dan ego-ego terbatas, dapat dijelaskan dalam tiga macam bentuk pemahaman;

1. Super Ego adalah satu-satunya realitas. Ia menyerap dalam wujudnya ego-ego terbatas yang tidak mempunyai eksistensi sendiri.
2. Super Ego merangkul ego-ego terbatas dalam wujudnya tanpa menghapuskan eksistensi mereka.
3. Super Ego dianggap sebagai lepas dan berada di atas ego-ego terbatas. (Miss Luce-Claude Maitre, *Introduction*, h. 55).

Bagi Iqbal bentuk ketigalah yang harus diupayakan sehingga manusia (ego-ego terbatas) dapat meningkatkan eksistensinya mendekati Ego Super, sehingga menjadi wakil Tuhan (Ego Super). Miss Luce-Claude Maitre, *Introduction*, h. 55.

Ego Mutlak tidaklah statis seperti alam semesta sebagaimana dalam pandangan Aristoteles. Dia adalah jiwa kreatif, kemauan dinamis atau tenaga hidup dan, karena tidak ada sesuatu pun selain Dia yang bisa membatasi-Nya, maka sepenuhnya Dia merupakan jiwa kreatif yang bebas. Dia juga tidak terbatas. Tetapi sifat tidak terbatas-Nya bukanlah dalam arti keruangan, karena ketidakterbatasan ruang tidak bersifat mutlak. Ketidakterbatasannya bersifat intensif, bukan ekstensif, dan kemungkinan mengendung aktivitas kreatif yang tidak terbatas. Tenaga hidup yang bebas dengan kemungkinan yang tak terbatas mempunyai arti bahwa Dia mahakuasa.

Dengan demikian, Ego Terakhir adalah tenaga yang mahakuasa, gerak ke depan yang merdeka, suatu gerak kreatif. Barangkali muncul kesangsian bahwa untuk menerima adanya suatu gerakan yang bukan gerakan beberapa obyek adalah tidak mungkin. Jawaban Iqbal adalah bahwa sesuatu dapat berasal dari gerak, tetapi gerak tidak dapat berasal dari sesuatu yang tidak bergerak. Gerak bersifat asli, sedangkan sesuatu yang statis adalah turunan, dan bahwa mereka menjadi statis sesungguhnya dikarenakan mereka berasal dari gerak pikiran-pikiran terbatas yang bekerja dengan konsep-konsep statis. Pandangan ini memperoleh dukungan dari ilmu fisika modern, yang menyusutkan tiap benda yang maujud menjadi sekedar pusat-pusat energi.

Ego Terakhir adalah gerak yang meliputi semua, tidakkah Dia berubah terus menerus? Tidak, dan ya. Tidak, karena, menurut Iqbal, perubahan tidak disifatkan bagi-Nya dalam artinya yang biasa dikenakan atas kita, sebagai perubahan serial-suatu pergantian dari suatu keadaan ke keadaan berikutnya, yang ditentukan oleh usaha kita dalam pembatasan-pembatasan suatu alam yang dikelilingi oleh lingkungan perintang. Dijawab ya, karena perubahan adalah salah satu sifat-Nya dalam arti lain.

Ego Mutlak adalah keseluruhan hakikat itu. Ia tidak dikelilingi oleh jagat asing lainnya. Karena itu, perubahan sebagai gerak dari keadaan tidak sempurna ke keadaan yang lebih sempurna, atau sebaliknya, tidak dapat diterapkan atas-Nya. Dia adalah kreasi yang terus menerus. Oleh karena itu, Dia adalah perubahan-perubahan hanya dalam arti suatu kreasi yang terus menerus atau suatu aliran energi dapat dikatakan sebagai berubah. Tetapi, perubahan sebagai kreasi yang terus-menerus tidak menyiratkan ketidaksempurnaan. Kita tidak perlu mengulangi kesalahan Aristoteles dan Ibn

Hazm dan menganggap kesempurnaan sebagai tahap akhir penyelesaian. Tahapan yang demikian mestilah dicirikan dengan tiadanya tindakan. Dalam hal ini, memikirkan Ego Terakhir sebagai sempurna sama saja dengan memperlakukan Dia "sebagai suatu netralitas yang sama sekali tidak aktif, tanpa motivasi dan mandeg-suatu kehampaan mutlak". Oleh karena itu, Ego terakhir bersifat sempurna, tetapi tidak hanya demikian. Kesempurnaannya juga memperlihatkan "ketidakterbatasan cakupan visi kreatifnya". Karena itu, "belum'-Nya berarti kemungkinan-kemungkinan kreatif tak terbatas dari wujud-Nya. Jadi, Dia sempurna sebagai wujud yang tak putus-putus yang sepenuhnya meliputi segalanya, serta sebagai visi yang memiliki kemungkinan kreatif tak terbatas.

Kesempurnaan pribadi Ego Mutlak, berarti tidak adanya reproduksi dalam diri-Nya, karena itu bangunan organisme baru-suatu duplikasi-yang lahir dari pecahan yang terlepas dari yang lama. Sebagai ego sempurna, Dia mutlak unik, tidak dapat dianggap mencipta kembali saingan-Nya, dan "memelihara saingan-saingan-Nya di rumah sendiri". Oleh sebab itu, dia tidak berketurunan.

Ego Mutlak juga Maha Mengetahui, tetapi pengetahuan-Nya tidaklah diskursif (tak bersambung) seperti pengetahuan makhluk terbatas-yang selalu bergerak di sekitar sesuatu yang benar-benar merupakan sesuatu "yang lain". Karena tidak ada sesuatu selain Dia, pengetahuan-Nya tidak dapat disamakan dengan wawasan pengetahuan manusia. Pengetahuan Tuhan juga tidak dapat dikatakan sebagai kegiatan persepsi tunggal yang tak dapat dibagi-bagi, menangkap seluruh gerak sejarah sebagai urutan kejadian. Seperti pantulan cermin dari sifat-Nya yang meliputi segala sesuatu. Jika pengetahuan-Nya dianggap sebagai pantulan cermin dari susunan kejadian yang telah ditetapkan lebih dahulu, maka tidak ada tempat bagi inisiatif, kebaruan, dan kreativitas yang bebas.

Ego Mutlak yang juga sebagai Ego Terakhir adalah abadi, tapi yang dimaksud abadi ini bukan dalam arti yang di dalamnya sesuatu mesti ada untuk selamanya. Waktu yang dimaksudkan berlaku bagi Ego terakhir adalah perubahan tanpa pergantian. Suatu gambaran waktu yang berlaku bagi-Nya adalah waktu seperti garis, maka garis itu bukanlah yang ditarik sebagai tempat gerak-Nya. Ia harus dibayang sebagai sebuah garis yang terus bergerak, tiada bagian dari masa depan yang bisa dibayangkan sebagai tak terlintasi. Meskipun

demikian, tidak benarlah untuk menggambarkan waktu Ego Terakhir dalam kerangka ruang. Sebab waktu Ego terakhir adalah perlangsungan murni.

Waktu Ego Terakhir, menurut analogi kita, juga bersifat murni dalam pengertian di atas. Ia adalah gerak kreatif-Nya, yang secara batiniah dipandang sebagai kemungkinan inheren tak terbatas dari hakikat-Nya, yang mengungkapkan diri dalam setiap kejadian penciptaan baru. Dia adalah perlangsungan murni; di dalamnya pemikiran, kegiatan dan tujuan saling-menembus untuk membentuk kesatuan-suatu kesatuan yang di dalamnya masa lampau digelindingkan ke dalam masa kini, dan masa depan maujud dalam bentuk kemungkinan-kemungkinan yang terbuka.

Kebebasan Manusia

Manusia dalam pandangan Iqbal sebagai makhluk yang unik, yang dengan keunikannya tersebut, terutama keunikannya sebagai satu kesatuan hidup yang mendapatkan hak-hak istimewa di samping kewajiban-kewajiban yang mesti dipenuhi sebagai makhluk bebas yang akan menanggung akibat-akibat yang ditimbulkan. Untuk mendukung pendapatnya ini, Iqbal berargumentasi bahwa al-Qur'an telah menjelaskan prinsip-prinsip tentang jati diri manusia, yaitu;

1. Bahwa manusia adalah pilihan Tuhan;
"Kemudian Tuhannya memilihnya maka Dia menerima taubatnya dan memberinya petunjuk" (QS. Thaahaa/20: 122)
2. Bahwa manusia, dengan segala kesalahannya, dimaksudkan menjadi khalifah Tuhan dimuka bumi;
"Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat: "Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi". Mereka berkata: "Mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?" Tuhan berfirman: "Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui". (QS. AlBaqarah/2: 30)
3. Bahwa manusia adalah makhluk yang telah dipercayakan dengan satu kepribadian bebas yang telah diterimanya atas resikonya sendiri;

"Sesungguhnya Kami telah mengemukakan amanat kepada langit, bumi dan gunung-gunung, maka semuanya enggan untuk memikul amanat itu dan khawatir akan mengkhianatinya, dan dipikullah amanat itu oleh manusia. Sesungguhnya manusia itu amat zalim lagi bodoh". (QS. Al Ahzab/33: 72)

Manusia, menurut Iqbal, sebagai makhluk yang unik, keunikannya itu ada pada "diri"-nya. Diri ini menurutnya merupakan satu kesatuan dari apa yang dinamakan dengan keadaan-keadaan mental, yang dalam bentuk lain diri itu sebagai tingkat-tingkat dari satu keseluruhan yang kompleks yang dinamakan akal²³⁴. Selain itu, diri itu adalah pemencilan esensial dari dirinya yang menunjukkan keunikan dari setiap diri itu²³⁵.

Sebagai individu, manusia tidak hanya terdiri dari unsur diri (roh) tapi juga tersusun dari jasad (tubuh). Roh yang watak esensialnya adalah memimpin, karena ia bergerak dari energi memimpin Tuhan; sekalipun tidak diketahui bagaimana energi memimpin Tuhan (*amr*) itu bekerja sebagai kesatuan-kesatuan diri, haruslah dianggap sebagai sesuatu individual dan spesifik, dengan segala variasinya di dalam runtutan perimbangan, dan keadaan efektif dari kesatuannya²³⁶. Sedangkan jasad merupakan diri dalam tingkatan lain yang dengan perantara Diri, diri (jasad) dengan diri (roh) itu membentuk satu kesatuan pengalaman yang sistematis sebagai pribadi.

Bagaimana hubungan roh dengan jasad itu? Sebelum menjelaskan gagasannya sendiri sebagai jawaban pertanyaan ini, Iqbal terlebih dahulu menjelaskan beberapa pandangan yang sudah berkembang. Pandangan yang pertama mengatakan bahwa raga dan roh itu adalah dua benda yang saling bebas sesamanya, tetapi dengan satu dan lain cara misterius bersatu adanya. Pandangan seperti ini menurut Iqbal hanya akan menurunkan martabat roh itu menjadi hanya peninjau pasif saja dari aktivitas-aktivitas raga, karena antara roh dan jasad berjalan masing-masing secara parallel tanpa ada kaitan di antara keduanya²³⁷. Pandangan yang kedua menjelaskan bahwa antara jasad dan roh saling mempengaruhi sesamanya, namun, menurut Iqbal, pandangan ini pun tidak dapat diterima karena tidak dapat diketahui bagaimana dan di mana

²³⁴ Muhammad Iqbal, *Reconstruction*, h. 146.

²³⁵ Muhammad Iqbal, *Reconstruction*, h. 147.

²³⁶ Muhammad Iqbal, *Reconstruction*, h. 152.

²³⁷ Muhammad Iqbal, *Reconstruction*, h. 153-154.

interaksi di antara keduanya terjadi, dan siapa yang mempunyai inisiatif atau prakarsa. Apakah roh ini bagian dari organ tubuh yang menggunakannya untuk tujuan psikologis, atau tubuh adalah alat dari roh²³⁸. Berdasarkan dua pandangan (pararelisme dan interaksi) yang menurut Iqbal tidak memuaskan, ia menjelaskan pandangannya sendiri, menurutnya, roh (akal) dan jasad (badan) menjadi satu dalam bertindak. Kalau orang mengambil buku di atas meja, maka tindakannya itu adalah satu dan tak terbagikan. Tidak mungkin untuk menarik suatu garis pemisah antara bagian badan dan akal dari tindakan tersebut. Dengan satu dan lain cara keduanya harus termasuk dalam sistem yang sama, dan menurut al-Qur'an keduanya merupakan sistem yang sama, "Kepunyaan-Nyalah cipta (*khalq*) dan perintah (*amr*)" (QS. Al-'Araf: 54). Kesatuan antara badan dan roh ini menurut Iqbal sangat mungkin karena badan itu bukanlah terletak dalam hampa mutlak; ia adalah satu sistem dari peristiwa-peristiwa dan tindakan-tindakan. Sistem pengalaman-pengalaman yang kita sebut roh atau diri adalah juga sistem tindakan-tindakan. Ini tidak melenyapkan roh dan badan; ia malah membawa mereka lebih dekat satu sama lain²³⁹

Sampai di sini, Iqbal telah menjelaskan manusia sebagai individu yang terdiri dari badan dan roh, dimana antara badan dan roh itu merupakan satu kesatuan yang tak terpisahkan. Kemudian timbul pertanyaan, apakah manusia yang tersusun dari badan dan roh dapat bertindak secara bebas, karena badan sebagai sifatnya yang material terikat oleh sistem dan hukum mekanistik (sebab-akibat) yang bersifat deterministik, yang karenanya ia tidak dapat memperkembangkan kehidupan roh atau akal secara kreatif. Pandangan tentang lingkungan sebagai suatu sistem sebab dan akibat, jelas Iqbal, adalah merupakan satu alat yang tak terabaikan dari diri itu, dan bukanlah satu ekspresi terakhir dari watak Hakikat. Sesungguhnya dalam menafsirkan alam secara begini, diri itu memahami dan menguasai lingkungannya, dan dengan demikian memperoleh dan memperluas kemerdekaannya. Jadi unsur membimbing dan pengawasan pemberian arah dalam kegiatan diri itu dengan jelas memperlihatkan bahwa diri itu adalah satu kausalitas pribadi yang bebas. Ia turut mengambil bagian dalam kehidupan dan kebebasan Diri Mutlak yang, dengan membolehkan munculnya diri berkesudahan yang sanggup berprakarsa

²³⁸ Muhammad Iqbal, *Reconstruction*, h. 154.

²³⁹ Muhammad Iqbal, *Reconstruction*, h. 154-155.

sendiri, telah membatasi kebebasan ini atas kemauan bebas-Nya sendiri. Kebebasan tentang tingkah –laku sadar ini muncul dari kegiatan-diri itu yang digagas al-Qur'an:

"Dan katakanlah: "Kebenaran itu datangya dari Tuhanmu; maka barangsiapa yang ingin (beriman) hendaklah ia beriman, dan barangsiapa yang ingin (kafir) biarlah ia kafir". (QS. Al Kahfi/18: 29)

"Jika kamu berbuat kebaikan (berarti) kamu berbuat kebaikan bagi diri kamu; dan jika kamu berbuat kejahatan, adalah itu bagi (kecelakaan) diri-diri (kamu)." (QS. Bani Israil: 7).

Al-Qur'an jelas, menurut Muhammad Iqbal membawa pesan kebebasan manusia, walaupun juga dapat ditemui ide tentang takdir di dalamnya, tapi tidak berarti dengan ide tersebut Islam mengingkari kebebasan manusia atau sebagai pengingkaran sepenuhnya dari diri, Islam sama sekali tidak seperti itu. Ide takdir ini dapat dipahami dengan dua cara, yakni cara intelektual dan cara vital. Cara intelektual terdiri dalam pemahaman dunia itu sebagai satu sistem tegas dari sebab akibat, dan cara vital adalah penerimaan mutlak dari kemestian tak terhindarkan dari hidup, dipandang satu keseluruhan yang dalam mengembangkan kekayaan batinnya menciptakan waktu beruntun. Cara pandang terhadap dunia lewat vital inilah yang digambarkan al-Qur'an sebagai *iman*. Dan dengan cara yang terakhir inilah kita memahami takdir dalam al-Qur'an. Iman itu bukan hanya satu kepercayaan pasif semata-mata tentang satu atau lebih proposisi dari macam tertentu, tapi juga ia adalah jaminan yang hidup dan diperoleh dari suatu pengalaman yang jarang. Hanya pribadi-pribadi kuat saja yang sanggup untuk ke pengalaman ini dan fatalisme lebih tinggi yang terkandung di dalamnya. Fatalisme yang terkandung dalam sikap ini bukanlah pengingkaran atau peniadaan dari diri sebagai nampaknya, ia adalah hidup dan kekuatan tiada terhingga yang tiada mengenal rintangan apa pun, dan dapat membuat manusia melakukan sembahyangnya dengan tenang pada saat pelor-pelor lagi berhujan di sekelilingnya²⁴⁰.

²⁴⁰ Muhammad Iqbal, *Reconstruction*, h. 159-160.

DAFTAR PUSTAKA

- A.N, K.H. Firdaus, "*Syaikh Muhammad Abduh Dan Perjuangannya*", dalam Syaikh Muhammad Abduh, *Risalah Tauhid*, Bulan Bintang: Jakarta, tt.
- Ahmad, H. Zainal Abidin, *Konsepsi Negara Bermoral Menurut Iman Al-Ghazali*, cet. 1, Bulan Bintang: Jakarta, 1975.
- , *Negara Adil Makmur Menurut Ibnu Sina*, cet. 1, Bulan Bintang: Jakarta, 1974.
- Al-Ahwani, Ahmad Fuad, Dr., *Filsafat Islam*, cet. 5, Pustaka Firdaus: Jakarta, 1993.
- al-Faruqi, Isma'il Raji, *Tawhid: Its Implication for Thought an Life*, diterjemahkan oleh Rahmani Astuti dengan judul *Tauhid*, cet. 1, Pustaka: Bandung, 1988.
- Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, Daar al-Maarif: Kairo, 1966.
- Ali, Syed Amir, *The Spirit of Islam*, Low Price Publications: New Delhi, 1995.
- Ali, Yunasril, *Perkembangan Pemikiran falsafi Dalam Islam*, cet. 1, Bumi Aksara: Jakarta, 1991.
- Alisjahbana, S. Takdir, *Pembimbing Ke Filsafat*, cet. 5, Dian Rakyat: Jakarta, 1981.
- Amal, Taufik Adnan, *Ahmad Khan: Bapak Tafsir Modern*, cet. 1, Teraju: Jakarta, 2004.
- Anshari, H. Endang Saifuddin, M.A, *Ilmu, Filsafat Dan Agama*, cet. 7, PT. Bina Ilmu: Surabaya, 1987.
- Anshari, H. Endang Saifuddin, M.A, *Wawasan Islam Pokok-pokok Fikiran Tentang Islam dan Umatnya*, cet. 4, PT. RajaGrafindo Persada: Jakarta, 1993.
- Bakry, H, Hasbullah, Drs. S.H, *Di Sekitar Filsafat Skolastik Islam*, cet. 3, Tintamas: Jakarta, 1972.
- Daudy, Ahmad, Dr. M.A (ed.), *Segi-segi Pemikiran Falsafi Dalam Islam*, cet. 1, Bulan Bintang: Jakarta, 1984.
- Drijarkara, Prof. Dr. N. S.J, *Percikan Filsafat*, cet. 5, PT. Pembangunan Jakarta: Jakarta, 1989.
- Eliade, Mercia, (ed), *The Encyclopedia of Religion*, Vol. VII (Macmillan: New York), 1987.

- Ensiklopedi Islam, cet. 4, PT. Ichtiar Baru Van Hoeve: Jakarta, 1994.
- Fakhry, Majid, *A Short Intruduction to Islamic Philosophy, Theology, and Mysticism*, diterjemahkan oleh Zaimul Am dengan Judul Sejarah Filsafat Islam: Sebuah Peta Kronologis, cet. 2, Mizan: Bandung, 2002.
- Farruk, Omar A., Ph.D, “Ikhwan al-Shafa”, dalam MM. Syarif , M.A (ed.), *Aliran-aliran Filsafat Islam: Mu'tazilah, Asy'ariyah, Maturidiyyah, Thahawiyyah, Zhahiriyyah, Ikhwan al-Shafa*, cet. 1, Nuansa Cendikia: Bandung, 2004.
- Hahafi, Ahmad, M.A, *Pengantar Filsafat Islam*, cet. 5, Bulan Bintang: Jakarta, 1991.
- Hatta, Mohammad, *Alam Pikiran Yunani*, cet. 3, UI Press: Jakarrta, 1986, h. 3.
- Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqal fi Ma Baina al-Hikmah wa al-Syari'ah min al-Ittishal*, Daar al-Ma'arif: Kairo, 1972.
- Iqbal, Muhammad, *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, terjemahan Usman Raliby, cet. 2, Bulan Bintang: Jakarta, 1978.
- Leaman, Oliver, *A Brief Introduction to Islamic Philosophy*, diterjemahkan oleh Musa Kazim dan Arif Mulyadi dengan judul Pengantar Filsafat Islam: Sebuah Pendekatan Tematis, cet. 2 Mizan: Bandung, 2002.
- Madkour, Ibrahim, *Fi al-Falsafah al-Islamiyah: Manhaj wa Tatbiqub al-Juz al-Tsani*, terjemahan Drs. Yudian Wahyudi Asmin, cet. 3, Bumi Aksara: Jakarta, 2004.
- Maitre, Miss Luce-Claude, *Introduction to the Thought of Iqbal*, terjemahan Djohan Effendi, cet. 3, Mizan: Bandung, 1989.
- Marcus, Margaret, *Islam and Modernisme*, terjemahan A. Jainuri dan Syafiqq A. Mugni, Usaha Nasional: Surabaya, tt.
- Muthahhari, Murtadha, *Filsafat Hikmah: Pengantar Pemikiran Shadra*, cet. 1, Mizan: Bandung, 2002.
- Nasr, Seyyed Hossein, *Sains and Civilization in Islam*, ditejemahkan oleh J. Mahyudin dengan judul Sains Dan Peradaban Di Dalam Islam, cet. 2, Pustaka: Bandung, 1997
- Nasution, Harun, *Falsafah Agama*, cet. 8, Bulan Bintang: Jakarta, 1991.
- , *Filsafat Dan Mistisisme Dalam Islam*, cet. 9, Bulan Bintang: Jakarta, 1995.

- , *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, cet. 6, UI Press: Jakarta, 1986, Jilid 2.
- , *Muhammad Abduh Dan Teologi Rasional Mu'tazilah*, cet. 1, UI Press: Jakarta, 1987.
- , *Pembaharuan Dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, cet. 9, Bulan Bintang: Jakarta, 1992.
- Nasution, Hasyimiyah, Dr. M.A, *Filsafat Islam*, cet. 1 Gaya Media Pratama: Jakarta, 1999.
- Nur, Syaifan, Dr., *Filsafat Mulla Shadra Pendiri Mazhab Al-Hikmah Al-Muta'aliyah*, cet. 1, Teraju: Jakarta, 2003.
- Podjawijatna, Prof. Ir., *Pembimbing Ke Arah Alam Filsafat*, cet. 8, Rineka Cipta: Jakarta, 1990, h. 1-2.
- Qadir, C.A., *Philosophy and Science in the Islamic World*, diterjemahkan oleh Hasan basri dengan judul Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam, cet. 2, Yayasan Obor Indonesia: Jakarta, 2002.
- Rahman, Fazlur, *The Philosophy of Mulla Shadra*, diterjemahkan oleh Munir A. Muin dengan judul Filsafat Shadra, cet. 1, Pustaka: Bandung, 2000.
- Raliby, Osman, "*Sedikit Tentang Iqbal*", dalam Muhammad Iqbal, *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, terjemahan Usman Raliby, cet. 2, Bulan Bintang: Jakarta, 1978.
- Rasjidi, H.M. Prof. Dr., dan Drs. H. Harifudin Cawidu, *Islam Untuk Disiplin Ilmu Filsafat: Buku Daras Pendidikan Agama Islam pada Perguruan Tinggi Umum*, cet. 1, Bulan Bintang: Jakarta, 1988.
- Ridha, Sayyid M. Rasyid, *Tarikh al-Ustadz al-Imam Muhammad Abduh*, juz 1, Al-Manar: Mesir, 1931.
- Rusyd, Ibn, *Fashl al-Maqal fi Ma Baina al-Hikmah wa al-Syari'ah min al-Ittishal*, diterjemahkan oleh Ahmad Shodiq Noor dengan Judul Kaitan Filsafat Dengan Syari'at Ibn Rusyd, cet. 3, Pustaka Firdaus: Jakarta, 1996.
- Schimmel, Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam*, cet. 14, The University of North Carolina Press: Chapel Hill, 2000.
- Smith, Margareth, M.A. Ph.D., *Al-Ghazali-The Mystic*, diterjemahkan oleh Drs. Amrouni dengan judul Pemikiran Dan Doktrin Mistis Imam Al-Ghazali, M.Ag., cet. 1, Riora Cipta: Jakarta, 2000.

- Syarif, M.M., M.A. (ed.), *Para Filosof Muslim*, cet. 7, Mizan: Bandung, 1994.
- Syarif, M.M., *About Iqbal and His Thought*, terjemahan Yusuf Jamil, cet. 2, Mizan: Bandung, 1989.
- Syihab, M. Quraish, *Studi Kritis Tafsir al-Manar*, cet. 1, Pustaka Hidayah: Bandung, 1994.
- Tafsir, Ahmad, Dr., *Filsafat Umum Akal Dan Hati Sejak Thales Sampai James*, cet. 4, PT. Remaja Rosdakarya: Bandung, 1994.
- 'Uwaidah, Kamil Muhammad Muhammad, *Ibnu Rusyd al-Andalusi Faylasuf al-Arabic wa al-Muslimin*, diterjemahkan oleh Aminullah Elhady dengan judul Ibnu Rusyd Filosof Muslim dari Andalusia Kehidupan, Karya, dan Pemikirannya, cet. 1, Riora Cipta: Jakarta, 2001.
- Watt, W. Montgomery, *The Majesty That Was Islam*, terjemahan Hartono Hadikusumo, cet. 1, PT. Tiara Wacana: Yogyakarta, 1990.
- Yazdi, Muhammad Taqi Misbah, *Philosophical Instructions: An Introduction to Contemporary Islamic Philosophy*, diterjemahkan oleh Musa Kazhim dan Saleh Bagir dengan judul Buku Daras Filsafat Islam, cet. 1 Mizan: Bandung, 2003.