



Filsafat Islam

Fathurrahman, M.Ag.,

Filsafat Islam

Penyusun:
Fathurrahman, M.Ag.,

Penyunting: Aep Saiful Hamidin
Penata Sampul: Muhammad Revaldi
Penata Aksara: Mutiara Amelia Putri

Penerbit:

MANGGU MAKMUR TANJUNG LESTARI

(ANGGOTA IKAPI)

Bandung—Indonesia
www.penerbitmanggu.co.id

2020

414 hlm.; 14,5 cm × 20,5 cm

ISBN 978-602-5717-

Sanksi Pelanggaran Pasal 113 Undang-Undang Nomor 28 Tahun 2014 tentang Hak Cipta

1. Setiap orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam pasal 9 ayat (1) huruf i untuk penggunaan secara komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan atau pidana denda paling banyak Rp100.000.000,00 (seratus juta rupiah).
2. Setiap orang yang dengan tanpa hak dan atau tanpa izin pencipta atau pemegang hak cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi pencipta sebagaimana dimaksud dalam pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan atau huruf h, untuk penggunaan secara komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan atau pidana denda paling banyak Rp500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).
3. Setiap orang yang dengan tanpa hak dan atau tanpa izin pencipta atau pemegang hak melakukan pelanggaran hak ekonomi pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan atau huruf g, untuk penggunaan secara komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan atau pidana denda paling banyak Rp1.000.000.000,00 (satu miliar rupiah).
4. Setiap orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan atau pidana denda paling banyak Rp4.000.000.000,00 (empat miliar rupiah).

©Hak Cipta dilindungi Undang-Undang

Diterbitkan oleh Penerbit Manggu Makmur Tanjung Lestari
Bandung, 2020

Sambutan Rektor

Alhamdulillah, segala puji bagi Allah SWT. yang senantiasa melimpahkan rahmat dan hidayah-Nya sehingga buku yang berjudul *Filsafat Islam: Sejarah Tokoh dan Pemikirannya* yang disusun oleh Fathurrahman, Dosen Institut Agama Islam Muhammadiyah Bima ini dapat diterbitkan pada waktunya sesuai dengan program Lembaga Penelitian dan Pengabdian Masyarakat (LP2M) IAI Muhammadiyah Bima tahun 2019. Shalawat dan salam semoga selalu tercurahkan kepada Nabi Besar Muhammad Saw. yang telah membawa manusia dari alam kebodohan menuju alam pencerahan.

Sebagai lembaga pendidikan tinggi, Institut Agama Islam (IAI) Muhammadiyah Bima dituntut selalu memelihara dan mengembangkan tradisi keilmuan termasuk tradisi akademik sebagai landasan untuk mengemban visi dan misinya yang terkait dengan Catur Dharma Perguruan Tinggi Muhammadiyah. Termasuk bagian pengembangan ini adalah penciptaan kerja-kerja akademik lewat karya tulis dosen yang ada di IAI Muhammadiyah Bima. Undang-Undang Guru dan Dosen telah mengamanatkan Dosen selaku pendidik profesional untuk selalu mengembangkan kualifikasi akademiknya. Salah satu tuntutan dosen di perguruan tinggi dalam meningkatkan dan mengembangkan kualifikasi akademik dan kompetensinya secara berkelanjutan sejalan dengan perkembangan

ilmu pengetahuan dan teknologi adalah tuntutan bagi setiap dosen untuk menghasilkan karya ilmiahnya sendiri, baik dalam bentuk jurnal, laporan penelitian, maupun menulis buku. Sebagai “gudangnya ilmu” dosen dituntut menjaga budaya membaca dan menulis sebagai sebuah tradisi. Tanpa membaca, mereka tidak akan bisa menulis. Tanpa menulis, karya ilmiah mereka tidak akan pernah dibaca.

Program hibah publikasi tulisan-tulisan para dosen di IAI Muhammadiyah Bima oleh Lembaga Penelitian dan Pengabdian Masyarakat (LP2M) IAI Muhammadiyah Bima tahun 2019 ini tidak terlepas dari upaya mengembangkan dan menjaga tradisi tersebut. Di samping publikasi karya tulis, LP2M IAI Muhammadiyah Bima juga telah melakukan program hibah penelitian dan pengabdian masyarakat di tahun 2019 yang diikuti oleh dosen-dosen di lingkup IAI Muhammadiyah Bima.

Mewakili lembaga, saya menyambut gembira atas terbitnya buku ini. Dengan harapan mudah-mudahan buku ini akan menambah khazanah ilmuan dan dapat dimanfaatkan secara optimal oleh para mahasiswa di IAI Muhammadiyah Bima dan pembaca secara umum. Lebih dari itu, penerbitan buku ini diharapkan menjadi spirit bagi para tenaga pendidik di IAI Muhammadiyah Bima untuk lebih aktif mempublikasikan gagasan melalui karya karya ilmiah yang memperkaya khazanah keilmuan.

Pada kesempatan ini saya patut menyampaikan penghargaan dan terimakasih atas partisipasi penulis selaku dosen IAI Muhammadiyah Bima yang telah berupaya menghasilkan karyanya di tengah kesibukannya sebagai pengelola di IAI Muhammadiyah Bima. Selanjutnya kepada Lembaga Penelitian dan Pengabdian Masyarakat (LP2M) iai Muhammadiyah Bima, saya memberikan

apresiasi yang tinggi atas program publikasi naskah buku ini dengan harapan pada tahun-tahun berikutnya akan lebih banyak lagi kerja-kerja semacam ini dilakukan bagi peningkatan mutu akademik di IAI Muhammadiyah Bima.

Sebagai karya biasa, tentunya akan banyak ditemukan oleh para pembaca nantinya berbagai kelemahan dan kekurangan dari buku ini, saya memaklumi sepenuhnya mengingat budaya tulis menulis yang akademik sesungguhnya tidaklah mudah. Mudah-mudahan kelemahan dan kekurangan itu dapat diperbaiki pada masa yang akan datang seiring dengan kian meningkatnya perhatian lembaga IAI Muhammadiyah terhadap dunia tulis ilmiah. Oleh Karena itu, saran-saran konstruktif dari segenap pembaca terhadap buku ini dan program publikasi naskah buku oleh LP2M IAI Muhammadiyah Bima bagi perbaikan di masa mendatang sangat saya harapkan.

Akhirul kalam, saya mengucapkan terima kasih kepada segenap civitas akademika di IAI Muhammadiyah Bima yang telah bekerja mengambil peran masing-masing dalam melaksanakan segala aktivitas pendidikan bagi pengembangan kampus IAI Muhammadiyah Bima sebagai kampus yang berkemajuan.

Bima, 29 November 2019

Rektor

Syafrudin, M.Pd.I

Kata Pengantar

Alhamdulillah, berkat rahmat Allah Yang Maha Pengasih dan Penyayang buku ini akhirnya mendapat momentum agar dapat terselesaikan jua walaupun proses penulisannya sudah dilakukan dalam waktu yang lama. Shalawat dan salam sudah selayaknya kita haturkan kepada Nabi Besar Muhammad Saw yang telah membumikan pesan ilahiyat sebagai nilai universal bagi semesta alam ini. Pada pesan ilahiyat itulah kita senantiasa berharap semoga selalu menjadi jalan bagi kita semua. Amiin.

Buku yang berjudul **Filsafat Islam: Sejarah Tokoh dan Pemikirannya** ini pada awalnya merupakan kumpulan materi-materi kuliah yang penulis ampu beberapa tahun belakangan ini, kemudian pada beberapa bagian materi tersebut diproses menjadi tulisan di jurnal kampus. Dalam perkembangannya, selaras dengan upaya peningkatan mutu akademik oleh Lembaga Penelitian dan Pengabdian Masyarakat (LP2M) IAI Muhammadiyah Bima melalui publikasi karya-karya ilmiah para dosen di lingkup IAI Muhammadiyah Bima, kumpulan materi-materi kuliah dan tulisan tersebut tersebut akhirnya penulis permak agar terlihat lebih ilmiah sebagai sebuah buku.

Meskipun latar belakang keilmuan bukan lulusan fakultas ushuluddin, penulis memilih menulis tentang Filsafat Islam karena

tertarik setelah mengajar pada mata kuliah ini menyadari mata kuliah ini di awal-awal pertemuan seringkali cap oleh mahasiswa sebagai mata kuliah sesat yang tidak boleh dipelajari, stempel mata kuliah terlarang ini lebih didasarkan pada argumentasi keyakinan semata. Melalui proses perkuliahan, pada akhirnya sering muncul kesimpulan bahwa mengetahui sesuatu tak harus untuk diyakini.

Sejarah awal filsafat Islam memang merupakan sejarah pertarungan antara pemikiran dan keyakinan. Terutama persoalan “keislaman” filsafat Islam karena kelahirannya yang tidak berakar dari masyarakat muslim melainkan ditemukan dan diambil dari belahan dunia pagan yang lalu disesuaikan dengan doktrin Islam. Sehingga pertanyaan apa sesungguhnya yang dimaksud dengan filsafat Islam, apakah filsafat yang sesuai ajaran Islam ataukah filsafat yang dihasilkan oleh orang Islam. Persoalan inipun yang selalu menjadi perdebatan dikalangan pemula ketika pertama mengenal filsafat Islam dan sering kali menjadi penyebab munculnya kesalahpahaman tentang filsafat Islam. Karenanya, pengertian kita tentang ini menjadi penting untuk dipahami terlebih dahulu, sehingga tidak menimbulkan salah kaprah tentang filsafat Islam.

Isi filsafat Islam adalah buah fikiran para filsuf Muslim. Bagaimana cara mempelajarinya? Ini adalah kata lain bagaimana cara memahami filsafat Islam. Menurut Ahmad Tafsir, ada tiga jalan yang dapat digunakan seseorang untuk mempelajari filsafat. Ketiga jalan tersebut adalah melalui metode sistematis, metode historis dan metode historis. *Pertama*, mempelajari filsafat dengan cara sistematis berarti belajar filsafat dengan mengkaji isi filsafat yang secara garis besarnya terdiri dari tiga cabang besar yaitu teori pengetahuan (epistemologi), teori hakikat (ontologi) dan teori nilai (aksiologi). *Kedua*, mempelajari filsafat dengan metode historis berarti belajar

filsafat dengan mengikuti sejarah para tokoh dan pemikiran-pemikiran yang dimilikinya yang menempatkan tokoh tersebut dalam sejarah filsafat. *Ketiga*, mempelajari filsafat dengan cara kritis berarti mengkritisi buah pikiran para filosof tersebut. Belajar filsafat dengan cara ini setidaknya telah memahami isi ajarannya lalu kemudian mengkritisinya. Kritik tersebut mungkin terwujud dalam bentuk menentang pikiran filosof dengan analisisnya sendiri atau berdasarkan analisa orang lain atau bisa juga mendukungnya dengan disertai tambahan pikiran atau gagasan baru. Belajar filsafat dengan cara ini biasanya pada tingkat intensif seperti sekolah pascasarjana atau komunitas pengkaji filsafat.

Bagi kita para para pemula, belajar filsafat dengan cara kedua, merupakan cara yang dianggap lebih baik untuk digunakan. Kita mempelajari filsafat dengan mengikuti sejarah para tokoh filsafat dan pemikirannya. Tokoh-tokoh tersebut dikenalkan riwayat hidup beserta karya-karyanya kemudian mengenalkan pikiran-pikirannya. Mengenalkan tokoh dirasa perlu bagi kita pemula karena pikiran-pikiran cerdas dari para tokoh tersebut biasanya berkaitan erat dengan lingkungan sekitarnya, pendidikan, paham beragamanya serta kepentingan politiknya.

Buku ini merupakan salah satu upaya untuk memberikan pemahaman yang lebih tentang filsafat Islam melalui cara kedua tersebut yaitu pendekatan kesejarahan atau historis. Di dalam buku ini dipaparkan sejarah para tokoh filsafat beserta gagasan yang dibangunnya yang membuat mereka didapuk sebagai filosof. Upaya ini dirasakan lebih tepat dan mudah bagi para pemula yang ingin mempelajari filsafat Islam, khususnya para mahasiswa perguruan tinggi agama Islam dan masyarakat umum yang ingin mengenal

filsafat Islam sebagai salah satu khazanah dari keilmuan Islam klasik dan tidak sekedar mencaci maki filsafat sebagai sebuah kesesatan.

Bagian pertama buku ini dari Bab Pertama hingga Bab Ketiga berisi pengantar memahami filsafat Islam, sejarah masuknya filsafat ke dunia Islam serta benih-benih rasionalitas yang muncul pada masyarakat Islam awal melalui kehadiran Ilmu Kalam (Teologi). Selanjutnya bab Keempat hingga kesebelas berisi sejarah para tokoh filsafat Islam dari al-Kindi, al-Farabi, Ibnu Sina, al-Razi, al-Ghazali, Ibn Rusyd, Suhrawardi al-Maqtul dan Mulla Shadra.

Terbitnya buku ini tidak lepas dari banyak pihak yang langsung ataupun tidak langsung mempengaruhi kehidupan akademik penulis di IAI Muhammadiyah Bima. Terima kasih pada segenap civitas akademika IAI Muhammadiyah Bima atas dukungannya selama ini. Rektor IAI Muhammadiyah Bima beserta Wakil Rektor dan Dekan serta Ketua Program Studi, Kepala Lembaga Penelitian dan Pengabdian Masyarakat (LP2M) dan Kepala Lembaga Penjaminan Mutu (LPM) IAI Muhammadiyah Bima, Kepala BAAK beserta segenap jajarannya, Para dosen yang senantiasa bersama-sama membangun kebersamaan untuk mengabdikan di IAI Muhammadiyah Bima, terima kasih atas kerja, dedikasi dan diskusi yang menjadi motivasi dan inspirasi buat penulis.

Penghargaan tinggi dan terima kasih juga penulis sampaikan pada para tim pengembang sejak masih berbentuk STAI sampai ke IAI Muhammadiyah Bima yang tak bisa disebutkan satu persatu namun mereka terpatrit di hati penulis karena dedikasi tinggi mereka pada upaya peningkatan mutu kelembagaan di IAI Muhammadiyah Bima melalui gagasan besar yang —sayangnya —meski belum banyak tercapai namun penulis percaya dengan kerja dan dedikasi seperti itu, suatu saat akanlah indah pada waktunya.

Ungkapan hormat dan persembahan buku ini buat Ayahanda dan bunda tercinta H. Sarbini HM Saleh dan Hj. Kalisom Zakariah atas kasih sayangnya selama ini. Saudara-saudaraku (Ida Wahyuni, Ida Rohayati dan Putri Handayani), ipar-iparku, Safruddin S.Sos, Syafrudin A Kadir (alm) Sahbudin, S.Sos, para ponakanku Erif, Ergi, Icha, Dini, Puja, Puji dan Fikri, terimakasih atas kebersamaannya yang penuh makna. Tentu saja persembahan dan terimakasih penulis buat istri tercinta Tuti Herawati, S.Ag atas kesabarannya mendampingi penulis selama ini. Buah hati, karunia terbesar Allah buat kami berdua, Naesya Ivana Zulfa (Echa) dan Muh. Naelul Kautsar Rahman (Ochan), senyum mereka adalah obat yang paling mujarab buat kami.

Penulis menyadari, buku ini sangat jauh dari sempurna dan butuh perbaikan pada banyak hal. Karenanya saran dan kritik konstruktif sangat kami harapkan dari pembaca untuk perbaikan buku ini di masa-masa mendatang. Akhirnya, pada doa dan usahalah kita bertumpu, semoga apa yang kita kerjakan mendapat nilai ibadah di sisi Allah, *amiin ya robbal alaamiin*.

Bima, 29 November 2019

Penulis

Fathurrahman

Daftar Isi

Kata Pengantar.....	vi
Daftar Isi	xi

Bab I

Pengantar Memahami Filsafat Islam	1
A. Filsafat dalam Islam	1
B. Pengertian Filsafat Islam.....	11
C. Karakteristik Filsafat Islam	22
D. Objek Pembahasan Filsafat Islam.....	25
E. Hubungan Filsafat Islam dengan Studi Keislaman Lainnya...27	
1. Filsafat Islam dan Ilmu Kalam	29
2. Filsafat Islam dengan Tasawwuf.....	30
3. Filsafat Islam dan Ushul Fiqh.....	32

Bab II

Sejarah Masuknya Filsafat Ke Dunia Muslim	34
A. Perkembangan Filsafat di Yunani.....	34
B. Penaklukan Alexander dan Munculnya Pusat-Pusat Kebudayaan Yunani di Timur Tengah.....	40
C. Penerjemahan Karya-Karya Ilmu Pengetahuan dan Filsafat ke dalam Bahasa Arab	46

Bab III

Pertumbuhan Rasionalisme Awal dalam Islam	56
A. Situasi Politik Pascakenabian.....	56
B. Kemunculan Aliran-Aliran Kalam Awal	62
1. Khawarij.....	63
2. Murjiah	66
3. Jabariyah.....	70
4. Qadariyah.....	73
5. Mu'tazilah	75
6. Ahlussunnah <i>Wal jamaah</i>	81

Bab IV

Filsafat al-Kindi.....	88
A. Sejarah Hidup dan Karyanya	88
B. Karya-Karya al-Kindi	92
C. Pemikiran Filsafat Al-Kindi	94
1. Hubungan Agama dan Filsafat.....	94
2. Filsafat Ketuhanan.....	100
3. Filsafat Alam	105
4. Filsafat Pengetahuan.....	110
5. Filsafat Jiwa	112

Bab V

121

Filsafat al-Farabi

A. Sejarah Hidup al-Farabi.....	121
B. Karya-Karya al-Farabi.....	125
C. Pemikiran Filsafat al-Farabi.....	131
1. Ilmu Logika	131
2. Hubungan Agama dan Filsafat.....	134
3. Metafisika al-Farabi.....	135

4. Filsafat Emanasi.....	140
5. Filsafat Kenegaraan.....	143
6. Filsafat Kenabian.....	156
7. Filsafat Jiwa.....	161

Bab VI

Filsafat al-Razi.....	163
A. Riwayat Hidup al-Razi.....	163
B. Karya-Karya al-Razi.....	166
C. Pemikiran Filsafat al-Razi.....	169
1. Lima Yang Kekal (Kadim).....	169
a. Tuhan.....	170
b. Ruh (Jiwa Universal).....	172
c. Materi Absolut.....	173
d. Ruang.....	175
e. Waktu Absolut.....	176
2. Akal dan Agama.....	177
3. Filsafat Jiwa.....	185

Bab VII

Filsafat Ibnu Sina.....	193
A. Riwayat Hidup Ibnu Sina.....	193
B. Karya-Karya Ibnu Sina.....	199
C. Pemikiran Filsafat Ibnu Sina.....	203
1. Klasifikasi Ilmu.....	203
2. Metafisika Ibnu Sina.....	207
3. Filsafat Jiwa.....	211
a. Fisika.....	211
b. Metafisika.....	213
4. Filsafat Kenabian.....	219

5. Filsafat Politik.....	221
6. Filsafat Timur Ibnu Sina.....	226

Bab VIII

Pemikiran al-Ghazali Tentang Filsafat Islam.....	232
A. Riwayat Hidup al-Ghazali.....	232
B. Karya-Karya al-Ghazali	240
C. Pemikiran al-Ghazali Tentang Filsafat Islam	243
1. Filsafat Ketuhanan.....	243
2. Epistemologi al-Ghazali.....	245
3. Sanggahan Terhadap Pemikiran Filosof.....	253
4. Kekekalan Alam.....	255
5. Tuhan Tidak Mengetahui yang <i>Juz'iyat</i> (Parsial)....	259
6. Kebangkitan Jasmani di Akherat	261
7. Teori Sebab Akibat.....	262
8. Filsafat Etika	264

Bab IX

Filsafat Ibn Rusyd	267
A. Riwayat Hidup Ibn Rusyd.....	267
B. Karya-Karya Ibn Rusyd	273
1. Filsafat.....	277
2. Kalam.....	278
3. Fiqh dan Ushul <i>Fiqh</i>	279
4. Ilmi Falaq Astronom, Ilmu Nahwu dan Ilmu Kedokteran.....	279
C. Pemikiran Filsafat Ibn Rusyd.....	280
1. Sanggahan Terhadap Kritikan al-Ghazali.....	280

a.	Alam Qadim	281
b.	Pengetahuan Tuhan	283
c.	Kebangkitan	287
2.	Hubungan Agama dan Filsafat.....	290
3.	Teori Kausalitas.....	291
4.	Kosmologi.....	300

Bab X

Filsafat Suhrawardi al-Maqtul	311	
A.	Riwayat Hidup Suhrawardi al-Maqtul	311
B.	Karya-Karya Suhrawardi al-Maqtul.....	315
C.	Kontruksi Pemikiran Suhrawardi dan Perannya Dalam Filsafat Islam	318
1.	Tradisi Filsafat (Metode Diskursif)	321
2.	Tradisi <i>Tasawwuf</i> (Metode Eksperiensial)	322
D.	Pemikiran Filsafat Suhrawardi al-Maqtul	326
1.	Filsafat Iluminasi.....	326
2.	Kritik Iluminasi Terhadap Peripatetik	333
3.	Epistemologi Iluminasi	339
a.	Logika Semantik	344
b.	Intuitif atau Dzauqi	344
c.	Diskursif atau Bahtsi	345

Bab X

Filsafat Mulla Shadra	352	
A.	Riwayat Hidup Mulla Shadra	352
B.	Karya-Karya Mulla Shadra.....	358
C.	Pemikiran Filsafat Mulla Shadra	362
1.	Hikmah al-Muta'aliyah	362

2. Filsafat Wujud.....	365
3. Teori Gerak.....	376
4. Teori Pengetahuan.....	379
Daftar Pustaka.....	387
Indeks.....	395
Biografi Penulis.....	397

Bab I

Pengantar Memahami Filsafat Islam

A. Filsafat dalam Islam

Ada kesan kuat yang berkembang di kalangan intelektual—muslim maupun non muslim—bahwa apa yang disebut dengan filsafat Islam tidaklah benar-benar Islam. Yang dinamakan filsafat Islam tidaklah lebih dari sekedar filsafat Yunani yang dikemas dengan menggunakan bahasa Arab. Perannya dalam jalur transformasi keilmuan dunia tak lebih sebagai penyambung peradaban Yunani. Tidak ada autentitas dan keaslian di dalamnya.¹

Skeptisisme yang muncul ini bisa jadi disebabkan keraguan bahwa Islam sebagai sebuah keyakinan agama apakah bisa melahirkan filsafatnya sendiri. Hal ini tidak lepas dari dari asumsi bahwa agar filsafat dapat menjalankan tugas kritisnya, harus tersedia suasana kebebasan menggunakan nalar yang mendukung sementara agama itu lahir dari keyakinan. Filsafat membutuhkan kebebasan seperti tumbuhan membutuhkan cahaya.

“Filsafat membutuhkan kebebasan seperti tumbuhan membutuhkan

¹ Musa Kazhim, “*Kekhasan Filsafat Islam*” pengantar dalam Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam: Sebuah Peta Kronologis*, terj. Zaimul Am, (Bandung: Mizan, 2001), hlm. xi

cahaya. Beberapa sejarah berpendapat bahwa filsafat hanya bisa lahir di Yunani Kuno karena kebebasan yang menandai polis di sana sekitar abad ke-6 sebelum Masehi. Negara seperti Mesir dan Babilonia yang tingkat kebudayaannya sebenarnya sangat tinggi dan letaknya tidak jauh dari wilayah Yunani Kuno, tidak mungkin menjadi tempat filsafat mekar untuk pertama kalinya karena tidak ada kebebasan. Di sana, semua warga negara menjadi budak raja atau Fir'an, yang memiliki kuasa tanpa batas. Malahan kuasa ilahi. Hanya berkat suasana kebebasan dalam polis Yunani, filsafat dapat bertumbuh untuk pertama kali. Memang benar, kebebasan di Yunani kuno itu ternyata terbatas juga sebab tidak lama sesudahnya, seorang filsuf besar menjadi korban justru karena ulah salah satu polis terpenting. Socrates dihukum mati oleh polis Athena karena mereka tidak senang dengan kritiknya. Namun, saat itu pemikiran filsafat sudah menjadi kenyataan dan tidak bisa ditiadakan lagi, ia sudah sanggup melawan arus dalam keadaan refresif di mana kebebasan dikurangi dan dicurigai.²

Sikap yang meletakkan filsafat Islam pada ruang skeptis ini merupakan warisan, —terutama warisan—dari pandangan para orientalis abad ke-19, seperti G.T. Tennemann (wafat 1719) dan Ernest Renan (orientalis berkebangsaan Prancis, hidup 1823-1892 M). Menurut mereka kendatipun orang-orang Islam melakukan kegiatan mempelajari filsafat, namun mereka tidak akan mungkin melahirkan filsafat sendiri. Menurutnya, ada beberapa faktor yang menjadi penyebabnya, yaitu: *pertama*, adanya kitab suci al-Qur'an yang menegaskan kebebasan atau kemerdekaan berpikir; *kedua*, karakter bangsa Arab yang tidak mungkin berfilsafat; ketiga, bangsa Arab adalah ras Semit (*al-Samy*), termasuk ras rendah bila dibandingkan dengan bangsa Yunani ras Aria (*al-Ary*). Ras Semit mempunyai daya nalar yang lemah dan tidak mampu berfilsafat,

² K. Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani*, (Yogyakarta: Kanisius, 1984), hlm. 15-16

yang hanya dimiliki oleh ras Aria.³ Dengan alasan tersebut, mereka kemudian menyimpulkan bahwa karya kaum muslimin hanyalah sekedar ulasan terhadap filsafat Aristoteles yang diterapkan atas ajaran-ajaran Islam yang menghendaki kepercayaan yang buta. Begitu juga dengan apa yang disebut “filsafat Arab” tidak lain hanyalah filsafat Yunani yang ditulis dalam bahasa Arab. Apalagi mengingat bahwa hidup dan berkembangnya filsafat ini di luar negeri Arab seperti Spanyol, Samarkand, Marokko dan tokoh-tokohnya kebanyakan dari orang-orang Ajam (non Arab).

Alasan-alasan yang dikemukakan tersebut banyak mendapat bantahan karena dianggap tidak memiliki dasar dan cenderung memojokkan Islam. Seperti tuduhan penegasian al-Qur’an terhadap kebebasan berpikir, tidak sedikit ayat-ayat al-Qur’an yang menganjurkan dan mendorong pemeluknya banyak berfikir dan melakukan pengamatan dan penelitian dalam pelbagai bidang serta mencela orang-orang yang tidak mempergunakan akalunya.⁴ Sementara alasan yang mengatakan karakter bangsa Arab yang tidak mungkin berfilsafat, maka jika yang mereka maksud adalah bangsa Arab sebelum Islam memang benar adanya. Dimaklumi bahwa bangsa Arab sebelum Islam tidak mengenal filsafat dan juga tidak menaruh perhatian terhadap pengetahuan dan peradaban seperti yang telah dicapai oleh bangsa sekitarnya. Agaknya hal ini disebabkan ketertawanan bangsa Arab dengan kondisinya, yakni tidak banyaknya di kalangan mereka orang yang pandai baca tulis

³ Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2004), hlm. 8

⁴ Lih. QS. al-Baqarah :31-32, 64; al-A’raf :185; Fathir : 28; az-Zumar : 9; al-Mujadalat : 11; an-Nasyr: 2; al-Ghasyiyat: 17-20; al-Alaq: 1-5; lih. Harun Nasution, *Akal dan Wahyu Dalam Islam*, (Jakarta: Universitas Indonesia, 1983), hlm. 39-48.

sebagai syarat pokok untuk munculnya peradaban intelektual. Pada pihak lain, mereka hidup dalam kesukuan yang terisolasi di jazirah Arab. Akan tetapi, jika yang dimaksud adalah bangsa Arab yang telah memeluk Islam, maka pernyataan mereka tersebut keliru sama sekali. Telah dimaklumi bahwa Islam telah membawa kehidupan baru bagi bangsa Arab. Dengan agama Islam, bangsa Arab telah memasuki peradaban manusia yang luas dan membentuk suatu negara besar dan memegang tampuk ilmu pengetahuan.

Demikian pula, kelirunya alasan yang cenderung membedakan tingkat pemikiran bangsa Aria dan bangsa Semit. Bangsa Aria adalah bangsa Yunani, yang menurut mereka memiliki penalaran yang tinggi, karena bangsa inilah yang mampu berfilsafat. Sementara bangsa Semit adalah bangsa Arab, yang menurut mereka memiliki penalaran rendah, sehingga bangsa ini tidak akan mampu berfilsafat atau menciptakan filsafat.

Telah disebutkan bahwa bangsa Arab sebelum Islam tidak berfilsafat, karena kondisinya dan bukan karena rendahnya daya intelektual mereka. Ternyata setelah mereka memeluk Islam dan kondisi mereka berubah dari masa jahiliah, mereka mampu menguasai dan menciptakan berbagai bidang sains dan pemikiran filsafat. Sejarah mencatat, bangsa Arab yang beragama Islam lebih dahulu menguasai sains dibandingkan dengan bangsa Eropa dan Amerika. Sebenarnya atas jasa orang Islamlah bangsa Barat mengenal filsafat Yunani dan dapat menikmati ilmu pengetahuan atau sains yang mendorong timbulnya *renaissance* di Eropa sebagai cikal bakal timbulnya kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern.

Menurut Kazhim, penyebab munculnya juga kesan skeptis itu setidaknya ada dua, yaitu: *pertama*, kegairahan kalangan terpelajar muslim dalam menelaah, mengulas, dan menerjemahkan teks-

teks peradaban Yunani. Oleh sebagian orientalis, kegairahan besar ini terlihat sebagai upaya semu mengislamkan khazanah Yunani. *Kedua*, penguasaan minim kalangan sarjana Barat terhadap literatur kebudayaan Islam secara umum dan kembangan-kembangan khususnya di daratan Persia secara khusus.⁵

Mereka yang skeptis, cenderung melihat para ilmuwan Islam hanya menjiplak naskah dari Yunani. Sebagai penerima (*reception*), pencatat (*preservation*), dan penyampai (*transmission*) tradisi Yunani. Dengan kata lain, filsafat dalam Islam tidak lain adalah filsafat Yunani yang ditulis ulang menggunakan bahasa Arab. Padahal, sebagaimana tampak pada pernyataan para pengulas dan filosof Islam, upaya-upaya seperti itu justru beranjak dari nilai Islam yang menyangkut pentingnya “mencari ilmu sampai ke negeri Cina” dan “memungut *hikmah* dari sumber manapun ia berasal.”

Selain, itu para penerjemah Islam seolah-olah punya tugas sejarah untuk memperkuat Islam dengan berbagai ilmu teknis (*al-Ulum al-Aliyyah* atau ilmu-ilmu alat). Sebagai suatu tujuan besar, Islam dipandang perlu memiliki perangkat pendukung untuk dapat secara mulus berjalan di bumi. Kegagalan memahami motif gerakan yang mulai pada sekitar abad ke-9 Masehi ini akan membawa pada kegagalan yang lebih besar dalam memahami keilmuan Islam secara utuh. Akibatnya, dengan gampang orang mencap Islam sebagai agama hegemonik *vis-a-vis* peradaban-peradaban dunia.

Kekeliruan para sarjana Barat tentang filsafat Islam juga disebabkan karena minimnya penguasaan mereka terhadap literatur-literatur kebudayaan Islam sehingga kurang mampu memahami pemikiran filsafat Islam secara benar. Hal ini disebabkan buku-buku

⁵ Kazhim, *Kekhasan ...*, hlm. xii

Arab yang diterjemahkan ke dalam bahasa Latin tidak memberikan penjelasan memadai, sedangkan sumber yang berbahasa Arab tidak mereka kuasai dengan baik.⁶

Dalam *Ushul al-Falsafah wa al-Manhaj al-Waqi'i*, Murtadha Muthahhari sempat menyinggung sejumlah kerancauan dan mispersepsi kalangan orientalis kenamaan dalam memahami tradisi filsafat Islam. Seperti yang berkaitan dengan Mulla Shadra. Di antara temuannya yang paling menggelikan ialah bagaimana para orientalis kenamaan yang telah lama mempelajari sejarah Iran keliru memahami arti kata *asfar*. Edward G. Browne memahami *asfar* sebagai jamak dari kata *sifr* yang berarti “karangan”, dan Comte de Gobineau memahaminya sebagai berasal dari kata *safar* yang berarti “safari” dan karenanya *asfar* itu berisikan rekaman safari Mulla Shadra. Padahal kalau saja mereka membaca pengantar atas karya itu, bakal jelaslah apa yang dimaksud oleh Mulla Shadra atas pilihan judul tersebut.

Untuk membuktikan keislaman filsafat Islam dan melepaskannya dari status sebagai penjiplak atau pendompleng, ada dua hal yang perlu menjadi titik tekan, yaitu: *pertama*, dari segi sumber, kita menemukan semangat kuat para filosof Islam untuk melanjutkan perenungan filosofis dalam konteks sumber-sumber pengetahuan Islam. Sebagaimana ilmu-ilmu Islam lainnya, filsafat Islam pada hakekatnya berurat berakar di dalam al-Qur’an dan Sunnah. Oleh karena itu, seperti ditandakan oleh Sayyed Hossein Nasr “Filsafat Islam disebut Islam bukan hanya lantaran pemekarannya di Dunia Islam dan di tangan orang-orang Muslim, melainkan (lebih utama) lantaran seluruh prinsip, inspirasi, dan pokok pembahasannya bermuara pada sumber-sumber wahyu Islam.

⁶ Sirajudin Zar, *Filsafat Islam...*, hlm 14

Kehadiran al-Qur'an dan Sunnah telah mengubah pola berpikir dalam konteks Dunia Islam secara radikal sehingga lahirlah hal yang dapat betul-betul disebut 'filsafat profetik'. Realitas dan proses meta-historis penyampaian al-Qur'an merupakan perhatian utama para pemikir Islam dalam melaksanakan kegiatan berfilsafat. Penggunaan istilah falsafat dalam pengertian filsafat yang umum dikenal di Barat jarang digunakan, lebih mendekati pada makna falsafat yang sepadan dengan *hikmah*.

Kedua, dalam kata *hikmah* ini, kita menemukan ciri khas kedua filsafat Islam, yakni sinergi antara perenungan filosofis, penyucian jiwa, dan praktik keagamaan. *Hikmah* adalah kosakata yang telah disebut lebih dari 20 (duapuluh) kali dalam al-Qur'an. Dengan memakai istilah *hikmah*, para filosof Islam sebenarnya hendak menegaskan posisi unik filsafat Islam. Alih-alih sebagai sekedar pelancongan mental yang tidak ada sangkut pautnya dengan aspek praksis kehidupan —seperti *trend* umum di dunia Barat sejak era *Renaisans*— *hikmah* merupakan perjalanan tritunggal ruh-akal-raga mendaki puncak-puncak *philosophos* sebagai perpaduan antara kebajikan aktif (*philo* atau cinta) dan kebijakan intelektual (*sophos*).

Dengan demikian keraguan tentang eksistensi filsafat Islam hanyalah jiplakan dari filsafat Yunani tidaklah benar. Filsafat Islam memang benar-benar ada dan bukan pengalihan bahasa atau jiplakan dari filsafat Yunani. Maftukhin berpendapat, bahwa: apa yang disebut dengan transmisi budaya Yunani-Arab adalah proses yang kompleks di mana transmisi sering dipengaruhi oleh interpretasi yang diberikan melalui suatu tradisi skolastik sebelumnya dan kadangkala dalam istilah-istilah yang sudah digunakan secara teknis dalam disiplin baru yang berkaitan dengan bahasa Arab dan agama Islam. Konsekuensinya, tugas merekonstruksi suatu sumber (Yunani)

untuk ilmu dan filsafat tak mungkin selalu diharapkan berbentuk suatu terjemahan yang jelas ke dalam sesuatu yang dianggap asli Yunani, namun harus mempertimbangkan aktivitas yang terjadi di luar teks yang ada dan karena itu harus direkonstruksi secara lepas dari teks. Perluasan-perluasan, pengembangan-pengembangan, dan penggarapan-penggarapan kembali ide-ide Yunani tidak mungkin sepenuhnya diapresiasi tanpa merujuk ke situasi-situasi kultural yang mengkondisikan arah dan karakternya. Transmisi lintas budaya dalam presentasinya tetap merupakan suatu deskripsi yang tidak lengkap, yang tak dapat menjelaskan sendiri transformasi besar yang sering terjadi bila batas-batas kultural sudah terlewati.

Transmisi budaya Yunani ke dalam tubuh Islam lebih proporsional bila diklasifikasi sebagai suatu aksi yang *apropriasi*. Budaya Yunani tidak memasukkan apa-apa ke dalam masyarakat Muslim, sebagaimana yang terjadi pada *renaissance* Eropa. Sesungguhnya apa yang dilakukan kaum Muslimin seputar abad delapan dan sembilan Masehi itu adalah upaya mencari, menguasai, dan akhirnya mewariskan sesuatu yang bermanfaat secara praktis dan spiritual. Dengan cara ini, Islam mampu membangun tradisi ilmiah baru, dalam bahasa baru, yang akhirnya mampu mendominasi budaya intelektual sebagian besar dunia dalam interval waktu.

Memang bila dilihat dari sisi materi yang dibicarakan filsafat Islam di antaranya sama dengan materi yang dibicarakan dalam filsafat Yunani, sehingga terkesan bahwa filsafat Islam hanya sebagai pengalihan bahasa dari filsafat Yunani. Akan tetapi, harus diingat bahwa materi yang sama tersebut ditangan para filosof muslimlah mencapai kesempurnaan dan kedalaman pemikiran filsafatnya di samping mengandung maksud yang berbeda. Dalam hal ini dapat dikemukakan contoh seperti filsafat emanasi, melalui

pengelaborasi al-Farabi dan Ibnu Sina-lah, mencapai taraf kesempurnaan yang melebihi kedalaman pemikiran filsafatnya dari emanasi Plotinus sendiri. Pada pihak lain, filsafat emanasi ini dikemukakan Plotinus dalam rangka menyatakan bahwa yang ada hanya Yang Esa (*The One*), sedangkan yang selainnya adalah bayangan dari Yang Esa (panteisme). Sementara itu, oleh para filosof Muslim, bahwa hal ini dimaksudkan untuk menghindarkan arti banyak Allah sebagai Pencipta alam semesta. Selain itu, ia juga mengandung filsafat kenabian dan pepaduan (rekonsiliasi) antara agama dan filsafat atau antara wahyu dan akal yang tidak dimiliki oleh Plotinus dan filosof Yunani.⁷

Pandangan ini diperkuat oleh Oliver Leaman (l. 1950 M), seorang orientalis asal Universitas Kentucky, USA yang mengatakan adalah suatu kesalahan besar jika menganggap bahwa filsafat Islam bermula dari proses penerjemahan teks-teks Yunani tersebut, atau hanya nukilan dari filsafat Aristoteles (384-322 SM) seperti dituduhkan Ernest Renan (1823-1893 M), atau dari Neo-Platonisme seperti disampaikan Pierre Duhem (1861-1916 M).

Ada beberapa hal yang harus diperhatikan, yaitu: *pertama*, belajar atau berguru tidak berarti hanya meniru atau mengikuti semata. Harus dipahami bahwa suatu ide dapat dibahas oleh banyak orang dan akan tampil dalam berbagai macam fenomena. Seseorang berhak mengambil sebagian gagasan orang lain tetapi itu semua tidak menghalanginya untuk menampilkan teori atau filsafatnya sendiri. Aristoteles (384-322 SM), misalnya, jelas murid Plato (427-348 SM), tetapi ia mempunyai pandangan sendiri yang tidak dikatakan gurunya. Begitu pula Baruch Spinoza (1632-1777 M), walau secara jelas

⁷ *Ibid.*, hlm. 13

sebagai pengikut Rene Descartes (1596-1650 M), tetapi ia dianggap mempunyai pandangan filosofis yang berdiri sendiri. Hal seperti itulah yang juga terjadi pada para filsuf Muslim. Al-Farabi (870-950 M) dan Ibnu Rusyd (1126-1198 M), misalnya, walau banyak diilhami oleh pemikiran filsafat Yunani, tetapi itu tidak menghalanginya untuk mempunyai pandangannya sendiri yang tidak sama dengan filsafat Yunani.

Kedua, ide, gagasan, atau pemikiran, seperti dinyatakan Karl A. Steenbrink, adalah ekspresi dan hasil dari proses komunikasi sang tokoh dengan kondisi sosial lingkungannya. Artinya, sebuah ide, gagasan, atau pengetahuan tidak bisa lepas dari akar sosial, tradisi, dan keberadaan seseorang yang melahirkan ide atau pemikiran tersebut. Pemikiran filsafat Yunani dan Islam lahir dari keyakinan, budaya dan kondisi sosial yang berbeda. Karena itu, menyamakan dua buah pemikiran yang lahir dari budaya yang berlainan adalah sesuatu yang tidak tepat, sehingga penjelasan karya-karya Muslim secara terpisah dari faktor dan kondisi kulturalnya juga akan menjadi suatu deskripsi yang tidak lengkap, deskripsi yang tidak bisa menjelaskan sendiri transformasi besar yang sering terjadi ketika batas-batas kultural sudah terlewati.

Berdasarkan kenyataan tersebut, maka apa yang disebut sebagai transmisi filsafat Yunani ke Arab Islam pada dasarnya adalah suatu proses panjang dan kompleks di mana ia justru sering banyak dipengaruhi oleh keyakinan dan teologis para pelakunya, kondisi budaya yang melingkupi dan seterusnya; termasuk dalam hal istilah-istilah teknis yang digunakan tidak akan lepas dari konteks dan problem bahasa Arab dan ajaran Islam. Konsekuensinya, tugas rekonstruksi sumber-sumber Yunani untuk ilmu dan filsafat tidak

mungkin selalu diharapkan dalam terjemahan yang jelas ke dalam sesuatu yang dianggap asli Yunani, tetapi harus mempertimbangkan aktivitas yang terjadi di luar teks. Begitu juga perluasan-perluasan, pengembangan dan penggarapan kembali ide-ide Yunani dari al-Kindi (801-878 M) sampai Ibnu Rusyd (1126-1198 M), bahkan Suhrawardi (1153-1191 M) dan sesudahnya tidak mungkin sepenuhnya dapat dipahami tanpa merujuk pada situasi-situasi kultural yang mengkondisikan arah dan karakter karya-karya tersebut.

B. Pengertian Filsafat Islam

Ada banyak cara yang bisa dilakukan untuk dapat memahami sebuah pengertian. Salah satunya dengan melacak dari arti katanya yang biasa diistilahkan dengan pengertian secara *etimologi*. Ditinjau dari aspek ini, kata “filsafat” dalam bahasa Indonesia berasal dari bahasa Arab *falsafah* yang diturunkan dari kata Yunani “philosophia”. Filsafat adalah kata majemuk yang berasal dari bahasa Yunani, yakni *philosophia* dan *philosophos*. *Philo* yang berarti cinta (*loving*) atau *philia* yang berarti senang, sangat suka, sedangkan kata *sophos* atau *sophia* yang berarti kebijaksanaan (*wisdom*), pengetahuan, keahlian, kebijaksanaan atau pengalaman praktis, intelegensia.⁸ Jadi secara sederhana, filsafat dapat diartikan cinta pada pengetahuan atau kebijaksanaan. Pengertian cinta yang dimaksudkan di sini adalah dalam arti yang seluas-luasnya, yaitu ingin dan dengan rasa keinginan itulah ia berusaha mencapai atau mendalami hal yang diinginkan. Demikian juga yang dimaksud dengan pengetahuan,

⁸ K. Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani*, (Yogyakarta: Kanisius, 1984), hlm. 13. Lih juga Peter A. Angeles, *Dictionary of Philosophy*, (New York: Barnes & Noble Books, 1981), hlm. 221.

yaitu tahu dengan mendalam sampai ke akar-akarnya atau sampai ke dasar segala dasar.

Para penulis sejarah filsafat berasumsi bahwa orang yang pertama kali menggunakan kata filsafat adalah Pythagoras (w. 497 SM). Kata ini digunakannya sebagai reaksi terhadap orang yang menamakan dirinya ahli pengetahuan. Manusia, menurutnya, tidak akan mampu mencapai pengetahuan secara keseluruhan walaupun akan menghabiskan semua umurnya. Oleh sebab itu, yang pantas bagi manusia ialah pencinta pengetahuan (filosof), sehingga terkenal ungkapannya:

لست حقيما لان الحكمة لا تضاف لغير الا لهة وما انا الا
فيلسوف محب الحكمة

“Saya tidaklah ahli pengetahuan, karena ahli pengetahuan itu khusus bagi tuhan saja. Saya adalah filosof, yakni pencinta ilmu pengetahuan.”⁹

Menurut Harun Nasution, orang Arab kemudian memindahkan kata Yunani *philosophia* ke dalam bahasa Arab menjadi *falsafa*. Hal ini sesuai dengan tabiat susunan kata-kata Arab dengan pola *fa'lala*, *fa'lalah*, dan *fi'lal*. Karena itu, kata benda dari kata kerja falsafa seharusnya *falsafah* dan *fihsfat*.¹⁰ Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* kata ini terpakai dengan sebutan filsafat.¹¹

Dalam bahasa Arab, di samping digunakan kata “falsafah” sebagai padan kata *philosophy* dalam bahasa Inggris, juga digunakan kata *al-Hikmah*. Kata *al-Hikmah* berarti pembicaraan yang sesuai

⁹ Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam...*, hlm. 3.

¹⁰ Harun Nasution, *Falsafah Agama*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), hlm. 7.

¹¹ Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1990), hlm. 242.

dengan kebenaran, filsafat, kebenaran akan sesuatu, keadilan, ilmu pengetahuan, dan kebijaksanaan. Hikmah banyak disebut oleh para mujtahidin sebagai *asrar al-Ahkam*, secara bahasa berarti mengetahui keunggulan sesuatu melalui suatu pengetahuan sempurna, bijaksana, dan sesuatu yang bergantung kepadanya akibat suatu yang terpuji. Dalam hukum Islam, istilah ini biasanya merujuk kepada suatu motivasi dalam penyariatian hukum dalam rangka mencapai suatu kemaslahatan atau menolak suatu kemafsadatan.¹²

Istilah *الحكمة al-Hikmah* atau *hikmah* disebutkan sebanyak 20 kali dalam al-Qur'an, dan yang paling sering dikutip di dalam berbagai literatur filosofis adalah surat al-Baqarah ayat 269 yang terjemahannya adalah sebagai berikut: "*Allah memberikan hikmah kepada siapa yang dikehendakiNya, dan barang siapa yang diberi hikmah, sungguh telah diberi kebajikan yang banyak*". Demikian pula di dalam Hadits, ditemukan ungkapan, misalnya "Engkau berkewajiban memperoleh hikmah, karena sesungguhnya kebajikan itu terdapat di dalam hikmah", dan "jangan berbicara tentang hikmah kepada orang-orang yang bodoh"¹³

Pengertian hikmah yang dianggap sepadan dengan pengertian falsafah secara etimologis misalnya seperti diungkapkan al-Arabi dalam kitabnya *Fushuh al-Hikam* bahwa makna al-hikmah adalah *العلم بحقائق الاشياء والعمل بمقتضاها proses pencarian hakikat sesuatu dan perbuatan*. Pengertian *al-Hikmah* dengan esensi yang sama tapi berbeda redaksi diungkap oleh ar-Raghib bahwa *الحكمة*

¹² Departemen Agama RI, *Ensiklopedia Hukum Islam*, (Jakarta: Depag RI, 1997), hlm. 550.

¹³ Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mulla Shadra*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 98.

إصابة الحق بالعلم والعقل hikmah ialah memperoleh kebenaran dengan perantara ilmu dan akal.¹⁴

Ibnu Sina dalam *'Uyun al-Hikmah* mendefinisikan hikmah sebagai “kesempurnaan jiwa manusia melalui konseptualisasi terhadap berbagai persoalan dan pembenaran terhadap realitas-realitas historis maupun praktis sesuai dengan kemampuan manusia”. Dimana dia membedakan antara filsafat peripatetik dengan yang disebutnya sebagai “filsafat ketimuran” (*al-Hikmah al-Masyriqiyah*). Filsafat ketimuran ini tidak semata-mata didasarkan atas pemikiran rasional, tetapi mencakup pula penghayatan spiritual secara langsung.¹⁵

Begitu pula, Nurcholish Madjid menyatakan bahwa hikmah itu berarti ilmu pengetahuan, filsafat, kebenaran, bahkan merupakan rahasia tuhan yang tersembunyi yang hanya bisa diambil manfaat dan pelajaran pada masa dan waktu yang lain¹⁶ Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa, hikmah dan filsafat adalah setali mata uang.

Pengidentikan dua makna tersebut terbukti bahwa sejak awal filsafat diartikan sebagai *the love for wisdom*. Pada fase ini, filsafat berarti sifat seseorang yang berusaha menjadi orang yang bijak atau sifat orang yang ingin atau cinta pada kebijakan. Pada fase ini, filsafat juga berarti sebagai kerja seseorang yang berusaha menjadi orang yang bijak. Jadi, yang pertama filsafat sebagai sifat, dan yang kedua filsafat sebagai kerja.¹⁷

¹⁴ Faturahman Djamil, *Metode Ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), hlm 4.

¹⁵ Syaifan Nur, *Filsafat Wujud ...*, hlm. 100.

¹⁶ Nurcholis Madjid, “Memahami Hikmah Dalam Agama” dalam M. Amin Akkas & Hasan M Noer, (peny.), *Kehampaan Spiritual Masyarakat Modern*, (Jakarta: Mediacita, 2000), hlm. 397.

¹⁷ Ahmad Tafsir, Tafsir, *Filsafat Umum Akal dan Hati Sejak Thales Sampai Capra*, (Bandung: Rosdakarya, 2002), hlm. 11.

Para pemikir muslim klasik pun menggunakan istilah ini secara bergantian, al-Kindi menggunakan kata falsafah sebagaimana judul bukunya *Risalah al-Kindi ila al-Mu'tashim Billa fi al-Falsafah al-Ula*, al-Farabi menggantinya dengan kata hikmah seperti dalam bukunya *al-Jam'u Bayna Ra'yai al-Hakimayn*, Ibn Sina menggunakan kata hikmah dalam "*Uyun Hikmah*, Ibn Rusd menggunakan kata hikmah dalam bukunya *Fashl al-Maqal fi ma Bayna al-Hikmah wa al-Shari'ah*, Suhrawardi menggunakan kata hikmah dalam bukunya *Hikmah al-Isyraq*, Mullah Shadra menulis buku *al-Asfar al-Arba'ah fi al-Hikmah al-Muta'alliyah*.

Kebiasaan ini disebabkan para filsuf muslim meyakini bahwa asal-usul hikmah bersifat ilahiyah. Ayat al-Qur'an yang menunjuk pada kata hikmah adalah:

ويعلمه الكتاب والحكمة

"dan Allah akan mengajarkan kepadanya kitab dan kebijaksanaan (*al-Hikmah*) (Ali Imran/3:48). Juga ayat:

و اذ اخذ الله ميثاق انبيين لما اتيتكم من كتاب ثم جاء
كم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه

"dan ingatlah ketika Allah mengambil perjanjian dari para nabi; sungguh, apa saja yang aku berikan kepadamu berupa kitab dan hikmah kemudian datang kepada seseorang rasul yang membenarkan apa yang ada padamu, niscaya kamu akan sungguh-sungguh beriman kepadanya dan menolongnya." (Ali Imran:(3):81)

Mengaitkan kata *falsafah* dan *hikmah*, kemudian menggunakannya dalam arti yang sama sebenarnya cukup beralasan. Hal ini disebabkan karena keduanya berarti mencapai pengetahuan yang benar dan mendalam secara hakiki. Namun demikian bukan berarti

keduanya sama dalam semua aspek. Tetap saja terdapat perbedaan antara keduanya. Jika filsafat mencapai kebenaran dengan upaya pemikiran kontemplatif, maka *hikmah* berarti mencapai kebenaran dapat berupa anugerah langsung dari Tuhan. Dengan demikian, falsafah merupakan usaha memperoleh *hikmah*, sedangkan *hikmah* diperoleh tidak selalu dengan jalan falsafah.¹⁸

Mengenai penamaannya sebagai sebuah disiplin keilmuan, terdapat perbedaan tentang penamaan disiplin ilmu ini. Hampir semua penulis tidak sama dalam memberikan nama istilah filsafat Islam. Apakah “filsafat Islam” atautkah “filsafat Arab”. Di antara penulis-penulis yang menamakan filsafat Arab ialah Maurice de Wulf dalam bukunya *Histoire de la Philosophie Medieval* (Sejarah Filsafat Abad Pertengahan) dan Emile Brehier dalam bukunya *Historie De La Philosophie* (Sejarah Filsafat), Lutfi as-Sayyid dari Mesir juga memakai istilah tersebut dalam mukaddimah terjemahannya terhadap buku Aristoteles *Etika Untuk Nikomakus*. Istilah filsafat Arab tepatnya adalah filsafat yang berbahasa Arab sebagaimana Philip K. Hitti menyatakan bahwa Ibnu Rusd adalah filsuf Bangsa Arab (*Arabic Writing Philosopher*).

Adapun penulis yang memakai istilah *filsafat Islam*, antara lain ialah, Max Horten, De Boer dalam bukunya *The History of Philosophy in Islam*, Gauthier dalam bukunya *Introduction a' l' etude de la Philosophic Musulman* (Pengantar Studi Tentang Filsafat Islam) dan Carra de Vaux dalam bukunya *Les Penseur de l'Islam* (Tokoh-Tokoh Pikir Islam).

Carlo Nallino yang dikutip A. Hanafi menguraikan istilah yang lebih tepat antara filsafat Islam atau Arab, sebagai berikut:

¹⁸ Maftukhin, *Filsafat Islam*, (Yogyakarta: Teras, 2012), hlm. 2.

“Kalau ada orang yang berkeberatan terhadap istilah tersebut dan mengatakan bahwa kata-kata “kaum Muslimin” lebih tepat dan lebih baik daripada “Arab”, saya dapat mengatakan bahwa istilah terakhir ini tidak tepat karena dua sebab. Pertama, kata-kata “kaum Muslimin” akan mengeluarkan orang-orang Masehi, Yahudi, penganut agama Sabi’ah dan agama-agama lain, yang mempunyai bagian yang tidak sedikit dalam perkembangan ilmu dan karya-karya Arab, terutama dalam lapangan matematika, astronomi, kedokteran, dan filsafat. Kedua, dengan kata-kata “kaum Muslimin”, kita harus membahas pula karya-karya yang ditulis bukan dalam bahasa Arab, seperti bahasa Persia, Turkimaka yang lebih tepat ialah menyetujui apa yang banyak dipakai di kalangan penulis modern, dan memakai kata-kata “Arab” dalam istilah tersebut, yakni dipertalikan kepada bahasa karya-karya tersebut, bukan kepada umatnya Jadi, apa yang dimaksudkan dengan filsafat Arab menurut Carlo Nallino ialah filsafat yang ditulis dalam bahasa Arab.”¹⁹

Yang memberi nama filsafat Arab pada intinya mengajukan alasan sebagai berikut:

1. Predikat Arab diberikan kepada ilmu ini karena bahasa yang dipergunakan dalam pengungkapannya adalah bahasa Arab. Maurice de Wulf sebagai pendukung pendapat ini menyatakan bahwa istilah Islam tidak relevan menjadi ciri ilmu ini, karena penamaan dengan filsafat Islam berarti mengharuskan orang menelaah buku-buku selain berbahasa Arab seperti misalnya bahasa Urdu, dan Persia. Sedangkan karya yang diteliti tersebut bertuliskan bahasa Arab, tanpa memperhatikan agama penulisnya.
2. Dengan memberikan penamaan Islam pada ilmu ini, berarti menghilangkan sejumlah tokoh pemikir dan penerjemah

¹⁹ Dedi Supriyadi, Dedi Supriyadi, *Pengantar Filsafat Islam, Teori dan dan Praktik*, (Bandung: Pustaka Setia, 2010), hlm. hlm. 25.

yang bukan beragama Islam, yang tidak sedikit jasanya dalam membangun dan mengembangkan disiplin ilmu ini, tetapi masih dalam rumpun bahasa Arab, seperti agama Nasrani, Yahudi dan sebagainya.

3. Sejarah Arab lebih tua daripada sejarah Islam. Islam lahir di kalangan bangsa Arab, disebarluaskan oleh bangsa Arab, maka seluruh kebudayaan yang berada di bawah pengaruh sejarah bangsa ini haruslah diberikan predikat Arab, termasuk filsafatnya.²⁰

Syeik Mustahafa Abdurrazak menyatakan “maka kami berpendapat perlu menamakan filsafat itu dengan nama yang telah diberikan oleh ahli filafat itu sendiri, yaitu filsafat Islam dengan arti bahwa filsafat tersebut lahir di negeri Islam dan berada di bawah pengayoman negara Islam.”²¹

Courban yang dikutip Fuad al-Ahwani, mempertahankan istilah filsafat Islam, ia mengatakan:

“Jika kita berpegang pada penamaan filsafat Arab, pemikiran ini menjadi sempit, bahkan keliru. Bagaimana kita bisa menempatkan pemikiran Nashir Khasru, misalnya atau pemikiran Afdhul Kasyani dan para ahli pikir Persia (Islam) lainnya yang hidup pada abad ke-11 hingga abad ke-13, mereka tidak menuliskan pemikirannya, kecuali dalam bahasa Persia. Jika sebutan “Arab” dalam zaman kita dewasa ini mencakup pengertian politik dan kebangsaan dapat dibenarkan. Pengertian itu tidak bisa membawa kita ke pangkalan ilmu atau sastra. Lagipula, saya sendiri menolak mengaitkan pengertian keagamaan dengan tanah air atau kebangsaan tertentu. Karena itu, istilah yang paling tepat dan benar ialah Filsafat Dalam Islam atau Filsafat Islam atau Filsafat di Negeri-Negeri Islam, kalau penamaan

²⁰ Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1998), hlm. 3.

²¹ Dedi Supriyadi, *Pengantar Filsafat...*, hlm. 26.

yang terakhir disebutkan terasa terlampau panjang dan dianggap kurang baik untuk dijadikan istilah, saya tetap menolak memberikan predikat “Muslimah” (musulman) pada filsafat tersebut. Sebab penamaan itu masih tetap mencakup keyakinan pribadi filsuf yang bersangkutan, sedangkan filsafat Islam mencakup segala hal—akhwal.²²

Alasan yang dikemukakan penulis yang memakai istilah filsafat Islam pada intinya menyatakan:

1. Para filsuf yang tercatat memberikan sumbangan pengetahuannya kepada perkembangan ilmu ini sendiri menamakannya dengan filsafat Islam. Filsuf 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 menyatukan berbagai suku bangsa menjadi satu umat dalam kekhalifahan Islam. Memberikan predikat Arab berarti harus dikeluarkan para filsuf yang bukan bangsa Arab, padahal jumlah mereka lebih banyak antara lain Ibnu Sina, al-Ghazali, dan Ibn Khaldun. Jadi, dengan predikat Islam akan lebih umum dibanding Arab, sehingga keseluruhan tokoh-tokoh dimaksud tercakup di dalamnya
3. Filsafat Islam tidak mungkin terbina tanpa *daulah islamiyah* dan persoalan yang dibahas juga persoalan agama Islam, maka adalah tepat menamakannya filsafat Islam.²³

Bila disimak secara mendalam, persoalan istilah ini hanya perbedaan nama saja sebab hidup dan suburnya pemikiran tersebut

²² Ahmad Fu'ad al-Ahwani, *Filsafat Islam*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1988), hlm. 9-10.

²³ Hasyimasyah Nasution, *Filsafat Islam...*, hlm. 3.

(filsafat) adalah di bawah wilayah Islam, dan kebanyakan karyanya ditulis dalam bahasa Arab. Kalau yang dimaksud dengan “filsafat Arab” ialah bahwa filsafat tersebut adalah hasil umat Arab semata-mata, hal itu tidak benar sebab kenyataan menunjukkan bahwa Islam telah mempersatukan berbagai umat, dan kesemuanya ikut serta dalam memberikan sumbangannya dalam filsafat tersebut. Kalau yang dimaksud dengan “filsafat Islam” ialah filsafat tersebut adalah hasil pemikiran kaum Muslimin semata-mata, hal itu juga berlawanan dengan sejarah karena kaum Muslimin mulanya berguru pada aliran Nestorius dan Jacobitas dari golongan Masehi, Yahudi dan penganut agama Sabi’ah.

Ahmad Hanafi menyatakan bahwa lebih tepat untuk memberi nama filsafat Islam karena berbagai faktor yang ada dalam Islam itu sendiri bahwa pemikiran-pemikiran filsafat pada kaum Muslimin, lebih tepat disebut “falsafah Islam”, mengingat bahwa Islam bukan saja agama, tetapi juga kebudayaan. Pemikiran filsafat sudah tentu terpengaruh oleh kebudayaan Islam tersebut meskipun pemikiran tersebut adalah Islam, baik tentang problema-problemanya, motif pembinaannya maupun tujuannya, karena Islam telah memadu dan menampung aneka kebudayaan serta pemikiran dalam satu kesatuan.²⁴

Kalau yang dimaksud dengan filsafat Arab adalah hasil pemikiran Arab semata, tentu saja hal itu tidak benar, karena kebanyakan para filosofinya bukan orang Arab, melainkan orang Persia, Turki, Afganistan, Spanyol, dan lainnya. Walaupun karya mereka kebanyakan ditulis dalam bahasa Arab. Telah dikemukakan bahwa sebelum Islam datang, umat Arab belum lagi mengenal disiplin ilmu

²⁴ Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam*, (Jakarta: PT Bulan Bintang, 1996), hlm. 11.

ini. Justru itu, penamaan yang relevan adalah filsafat Islam, dengan arti filsafat tersebut lahir di dunia Islam tanpa membedakan bahasa, suku bangsa, dan agama mereka. Di sini yang menjadi pertimbangan bukanlah bahasa yang dipakai, tetapi Islamnya, sebab Islam bukan hanya sekedar agama, melainkan mengandung kebudayaan yang kompleks sebagai faktor pendorong lahirnya disiplin ilmu ini. Pada sisi lain, para filosof Muslim sendiri memberikan nama filsafat Islam pada “dunia” ilmu yang mereka geluti ini. Seperti Ibnu Sina dalam bukunya *al-Syifa*, al-Syahrastany dalam bukunya *al-Milal wa al-Nihal*, al-Kindi dan al-Farabi menyebut para intelektual yang menyibukkan diri dalam disiplin ilmu ini dengan *al-Falsafat al-Islamiyyat*, Ibnu Khaldun dalam bukunya *Akhbar al-Hukama* dan Muqaddimah menyebutnya dengan “*Hukama al-Islam dan Falasifat al-Islam*.”²⁵

Untuk melengkapi pengertian tentang filsafat Islam ini, dikemukakan beberapa pengertian filsafat Islam menurut para ahli:

1. Sirajuddin Zar, filsafat Islam adalah perkembangan pemikiran umat Islam dalam masalah ketuhanan, kenabian, manusia, dan alam semesta yang disinari ajaran Islam.²⁶
2. Ibrahim Madkur, filsafat Islam adalah pemikiran yang lahir dalam dunia Islam untuk menjawab tantangan zaman, yang meliputi Allah dan alam semesta, wahyu dan akal, agama dan filsafat.
3. Ahmad Fu’ad al-Ahwany, filsafat Islam adalah pembahasan tentang alam dan manusia yang disinari ajaran Islam.
4. Muhammad ‘Athif al-‘Iraqy, filsafat Islam secara umum didalamnya tercakup ilmu kalam, ilmu *ushul fiqh*, ilmu

²⁵ Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam ...*, hlm. 20.

²⁶ Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam ...*, hlm. 15.

tasawwuf dan ilmu pengetahuan lainnya yang diciptakan oleh intelektual Islam. Pengertian secara khusus, ialah pokok-pokok atau dasar-dasar filosofis yang dikemukakan para filosof Muslim.²⁷

5. Musya Asy'arie berpendapat bahwa filsafat Islam dapat diartikan sebagai kegiatan pemikiran yang bercorak Islami. Islam di sini menjadi jiwa yang mewarnai suatu pemikiran. Filsafat disebut Islami bukan karena yang melakukan aktivitas kefilosofan itu orang yang beragama Islam, atau orang yang berkebangsaan Arab atau dari segi objeknya yang membahas mengenai pokok-pokok keislaman.²⁸

C. Karakteristik Filsafat Islam

Berkaitan dengan filsafat Islam, Amin Abdullah mengatakan: “meskipun saya tidak setuju untuk mengatakan bahwa filsafat Islam tidak lain dan tidak bukan adalah rumusan pemikiran Muslim yang ditemplei begitu saja dengan konsep filsafat Yunani, namun sejarah mencatat bahwa mata rantai yang menghubungkan gerakan pemikiran filsafat Islam era kerajaan Abbasiyah dan dunia luar di wilayah Islam, tidak lain adalah proses panjang asimilasi dan akulturasi kebudayaan Islam dan kebudayaan Yunani lewat karya-karya filosof Muslim. Filsafat profetik (kenabian) sebagai contoh, tidak dapat kita peroleh dari karya-karya Yunani, Filsafat kenabian adalah *trade mark* filsafat Islam. Karya-karya Ibnu Bajjah dan Ibnu

²⁷ Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam*, ..., hlm. 16.

²⁸ Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam*, (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2006), hlm. 255.

Tufail adalah spesifik dan orisinal karya filosof Muslim.²⁹ Oleh karena itu, menyatakan bahwa filsafat Islam adalah jiplakan dari filsafat Yunani tidaklah benar. Filsafat Islam memang benar-benar ada dan bukan pengalihan bahasa atau jiplakan dari filsafat Yunani.

Filsafat Islam dapat diketahui melalui lima cirinya sebagai berikut: *pertama*, dilihat dari segi sifat dan coraknya, filsafat Islam berdasar pada ajaran Islam yang bersumberkan al-Qur'an dan hadits. Dengan sifat dan coraknya yang demikian itu, filsafat Islam berbeda dengan filsafat Yunani atau filsafat Barat pada umumnya yang semata-mata mengandalkan akal pikiran (*rasio*). *Kedua*, dilihat dari segi ruang lingkup pembahasannya, filsafat Islam mencakup pembahasan bidang fisika atau alam raya yang selanjutnya disebut bidang kosmologi; masalah ketuhanan dan hal-hal lain yang bersifat non materi, yang selanjutnya disebut bidang metafisika; masalah kehidupan di dunia, kehidupan di akhirat; masalah ilmu pengetahuan, kebudayaan dan lain sebagainya; kecuali masalah zat Tuhan. *Ketiga*, dilihat dari segi datangnya, filsafat Islam sejalan dengan perkembangan ajaran Islam itu sendiri, tepatnya ketika bagian dari ajaran Islam yang memerlukan penjelasan secara rasional dan filosofis. Keempat, dilihat dari segi yang mengembangkannya, filsafat Islam dalam arti materi pemikiran filsafatnya, bukan kajian sejarahnya, disajikan oleh orang-orang beragama Islam, seperti al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina, al-Ghazali, Ibn Rusyd, Ibnu Tufail, Ibn Bajjah. Kelima, dilihat dari segi kedudukannya, filsafat Islam sejajar dengan bidang studi keislaman lainnya seperti *fiqih*, ilmu kalam, tasawuf, sejarah kebudayaan Islam dan pendidikan Islam.³⁰

²⁹ Abuddin Nata, *Metodologi Studi ...*, hlm. 257.

³⁰ Abuddin Nata, *Metodologi Studi ...*, hlm. 257.

Secara sederhana karakteristik filsafat Islam dapat dirangkum menjadi tiga, yaitu:

1. Filsafat Islam membahas masalah yang sudah pernah dibahas filsafat Yunani dan lainnya, seperti ketuhanan, alam, dan roh. Akan tetapi, selain cara penyelesaiannya dalam filsafat Islam berbeda dengan filsafat lainnya, para filosof Muslim juga mengembangkan dan menambahkan ke dalamnya hasil-hasil pemikiran mereka sendiri. Sebagaimana bidang lainnya (teknik), filsafat sebagai induk ilmu pengetahuan diperdalam dan disempurnakan oleh generasi yang datang sesudahnya.
2. Filsafat Islam membahas masalah yang belum pernah dibahas filsafat sebelumnya seperti filsafat kenabian (*al-Nazhariyyat al-Nubuwwat*).
3. Dalam filsafat Islam terdapat pepaduan antara agama dan filsafat, antara akidah dan hikmah, antara wahyu dan akal. Bentuk seperti ini banyak terlihat dalam pemikiran filosof Muslim, seperti *al-Madinat al-Fadhilat* (negara utama) dalam filsafat al-Farabi, begitu pula pendapat al-Farabi dalam *al-Nazhariyyat al-Nubuwwat* (filsafat kenabian) bahwa nabi dan filosof sama-sama menerima kebenaran dari sumber yang sama yaitu akal aktif (Akal X) yang juga disebut Malaikat Jibril. Akan tetapi, berbeda hanya dari segi teknik, filosof melalui akal perolehan (*mustafid*) dengan latihan-latihan, sedangkan nabi dengan akal had yang memiliki daya yang kuat (*al-Qudsiyyat*) jauh kekuatannya melebihi Akal Perolehan filosof. Akal had nabi adalah anugerah dari Allah, hal itu diperoleh bukan berdasarkan latihan-latihan berfikir. Oleh karena itu, pengetahuan yang

diperoleh para nabi (wahyu) tidak mungkin bertentangan dengan pengetahuan yang diperoleh para filosof.³¹

D. Objek Pembahasan Filsafat Islam

Isi filsafat ditentukan oleh objek apa yang dipikirkan. Objek yang dipikirkan oleh filosof ialah segala yang ada dan yang mungkin ada. Objek yang diselidiki oleh filsafat ini disebut *objek materia*, yaitu segala yang ada dan mungkin ada. Selain objek materia, ada lagi *objek forma*, yaitu sifat penyelidikan. Objek forma filsafat ialah penyelidikan yang mendalam. Artinya, mencari keterangan yang sedalam-dalamnya tentang objek materi filsafat (yakni segala sesuatu yang ada dan yang mungkin ada).³²

Objek kajian filsafat Islam ialah objek kajian filsafat pada umumnya yaitu realitas, baik yang material maupun yang gaib. Perbedaannya terletak pada subjek yang mempunyai komitmen Qur'ani.³³ Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa objek filsafat Islam itu sama dengan objek ilmu pengetahuan bila ditinjau secara materia dan berbeda bila secara forma. Adapun objek kajian filsafat Islam itu sendiri mencakup Tuhan, alam, dan manusia yang bersumber kepada al-Qur'an, al-Hadits dan akal.

Menurut Endang Saifuddin Anhari, objek materi filsafat menyangkut hakikat tuhan, hakikat alam dan hakikat manusia.³⁴

³¹ Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam ...*, hlm. 14-15.

³² Ahmad Tafsir, *Filsafat Umum ...*, hlm. 21.

³³ Musa Asyarie, *Filsafat Islam: Kajian Ontologis, Epistemologis, Aksiologis, Historis, Perspektif* (Yogyakarta: Lembaga Studi Filsafat Islam, 1992), hlm. 15.

³⁴ Endang Saifudin Anshari, *Ilmu, Filsafat, dan Agama*, (Surabaya, Bina Ilmu, 1991), hlm. 87.

Adapun C.A Qadir menyebutkan bahwa objek kajian filsafat Islam, antara lain:

- a. Masalah doktrin monoteisme atau keesaan Allah. Semua filosof muslim berpandangan bahwa monoteisme (tawhid merupakan doktrin sentral dari sistem pemikiran mereka, dan tidak disangsikan lagi, hal itu diilhami oleh al-Qur'an, dan merupakan doktrin Islam yang spesifik.
- b. Masalah yang menyangkut kenabian (*nubuwwah*), yang mencakup pembahasan mengenai sifat dasar dan ciri-ciri kesadaran *nubuwwah*, perbedaan dan kemiripannya dengan kesadaran mistik, logika atau kesahihan kesadaran keagamaan dan masalah-masalah yang berkaitan dengannya.
- c. Masalah penyelarasan antara filsafat dan agama, para filsuf berpendapat bahwa pada tingkat terakhir hasil pemikiran filsafat tidak mungkin bertentangan dengan agama karena kedua-duanya bersumber pada hakikat terakhir yang sama, dan apabila ada ketidakserasian, diperlukan refleksi yang lebih mendalam atau tafsiran baru.³⁵

Jika ruang lingkup objek pembahasan keilmuan filsafat Islam sewaktu awal dikenalnya di Indonesia pada dekade 1970-an dibandingkan dengan ruang lingkup keilmuan ini pada masa sekarang, maka ditemukan banyak sekali pengembangan dan pergeseran titik tekan kajian. Perluasan dan pergeseran ini terjadi karena semakin banyak literatur filsafat Islam yang diterbitkan di Indonesia, baik yang berupa karya terjemahan maupun yang ditulis langsung oleh sarjana Indonesia. Para peminat filsafat Islam

³⁵ M. Yusuf Musa, *al-Qur'an dan Filsafat, Penuntun Mempelajari Filsafat Islam*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1991), hlm. 79.

semakin menyadari bahwa kajian filsafat Islam tidak hanya terbatas pada telaah atas sejarah kelahiran dan perkembangan awalnya serta pemikiran beberapa filsuf Muslim klasik sebagaimana yang telah dikenalkan oleh Harun Nasution, tetapi telah mengalami perluasan kepada tema-tema lainnya, baik yang berupa tema-tema filsafat yang umum maupun yang khusus.

Di sisi lain, telah diperkenalkan pula pemikiran filosofis dari puluhan bahkan ratusan filsuf Muslim yang pemikirannya tidak kalah hebat daripada pemikiran para filsuf Muslim yang telah dikenalkan sebelumnya. Sudut pandang kajian juga mengalami perkembangan dengan dikenalkannya perspektif historis, tematis, dan kajian-kajian kritis terhadap materi dan kandungan filsafat Islam. Tentu saja para peminat filsafat Islam sangat diuntungkan dengan perkembangan literatur yang ada saat ini, karena selain menambah wawasan mereka tentang filsafat Islam juga mengubah persepsi yang keliru tentang filsafat Islam dari sudut ruang lingkup, rentangan waktu, ajaran, dan lainnya. Perkembangan literatur-literatur tersebut menunjukkan bahwa filsafat Islam tetap terus hidup dan berkembang hingga masa sekarang ini.

E. Hubungan Filsafat Islam dengan Studi Keislaman Lainnya

Pada sebagian kalangan tertentu ada yang berpendapat bahwa agama dan filsafat tidak dapat dipertemukan karena keduanya memiliki paradigma yang sangat berbeda. Di kalangan agamawan pun ada yang beranggapan bahwa kalau agama difilsafatkan, maka agama akan turun nilainya dan hilang kesakralannya, padahal menurutnya, agama lebih tinggi dari filsafat. Agama berasal dari

tuhan, sedangkan filsafat dari manusia. Sebaiknya, kaum filosof yang sekuler menganggap dirinya yang paling benar sebab akal manusia adalah ukuran dari segalanya. Manusia dengan kekuatan akal mampu merekayasa alam dan menundukkannya untuk kepentingan dirinya sendiri. Tanpa agama, demikian kata filosof sekuler, akal mampu mencari kebenaran dan membimbing manusia.

Jika agama dan filsafat ditinjau dari dua pendekatan pandangan diatas, jelas agama dan filsafat berada pada posisi yang berseberangan. Namun, kalau dilihat lebih dalam, akan tampak bahwa agama dan filsafat saling membutuhkan. Sebab, pokok ajaran agama adalah masalah metafisika, filsafat pun membahas metafisika. Hanya saja pendekatannya yang berbeda, agama mendekati dari segi keyakinan yang bersumber dari wahyu, sedangkan filsafat mendekatinya dari segi rasio yang bersumber pada akal.

Penggunaan nalar/logika dalam memahami persoalan-persoalan keagamaan dalam Islam tidak hanya dijumpai dalam filsafat, namun juga dapat ditemukan dalam keilmuan Islam lainnya. Ilmu-ilmu keislaman yang banyak berhubungan dengan penggunaan rasio adalah ilmu kalam, *tasawwuf* dan *fiqh* dan *ushul fiqh*. *Yusuf Qardhawi* yang mengutip kitab *Ma'arijul al-Quds* menyebutkan, "Ketauhilah bahwa akal tidak akan mendapat petunjuk, kecuali dengan syara, dan syara tidak akan jelas, kecuali dengan akal. Akal bagaikan landasan, sedangkan syara bagaikan bangunan."³⁶

Berikut ini akan dijelaskan bentuk nyata bagaimana filsafat memiliki keterkaitan dan saling mempengaruhi dengan keilmuan Islam lainnya.

³⁶ Dedi Supriyadi, *Pengantar Filsafat ...*, hlm. 135.

1. Filsafat Islam dan Ilmu Kalam

Secara etimologis, kalam berarti pembicaraan, yakni pembicaraan yang bernalar dengan menggunakan logika. Oleh karena itu, ciri utama dari ilmu kalam adalah rasionalitas atau logika. Kata kalam sendiri memang mulanya dimaksud sebagai terjemahan dari *logos*, —yang diadopsi dari bahasa Yunani— yang berarti pembicaraan. Dari kata inilah muncul istilah logika dan logis yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab dengan istilah *manthiq*.³⁷ Fungsi dari *manthiq* adalah meluruskan cara berpikir yang tidak sistematis menjadi sistematis, dan sesuai dengan prosedur logika baik secara formal maupun materiil sebagaimana ketentuan dalam logika. Menurut Poedjawijatna,³⁸ “karena tugas logika memberikan cara seharusnya dan cara yang sebenarnya untuk berpikir maka logika sangat diperlukan.” Sebaliknya, apabila tidak benar dalam berfikir (logika, *manthiq*), akan terjadi beberapa kekeliruan dan kesalahan dalam berpikir.

Ilmu kalam merupakan salah satu ilmu keislaman yang timbul dari hasil pengumpulan pemikiran umat Islam dalam merumuskan akidah Islam dengan menggunakan dalil *naql* dan dalil *aql*. Hal ini dapat dilihat dalam berbagai buku ilmu kalam (ilmu tauhid), selalu pertama kali dikemukakan dalil akal (logika), kemudian baru diiringi dengan dalil *naql* (al-Qur’an dan Hadits).

Posisi akidah atau tauhid dalam keseluruhan ajaran Islam sangatlah penting karena merupakan pondasi ajaran Islam secara keseluruhan. Di atas akidah itulah, keseluruhan ajaran Islam berdiri

³⁷ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemodernan*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992)

³⁸ Poedjawijatna, *Logika: Filsafat Berfikir*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1982), hlm. 14.

dan didirikan. Karena kedudukannya akidah seperti itu, akidah seorang muslim haruslah kuat. Apabila kuat akidahnya, kuat pula keislamannya secara keseluruhan. Untuk memperkuat akidah, ada dua hal yang dilakukan, yaitu: *pertama*, mengamalkan keseluruhan ajaran Islam secara sungguh-sungguh. *Kedua*, mempertajam pengertian ajaran Islam. Jadi, akidah dapat diperkuat dengan pengalaman dan pemahaman (ajaran Islam).³⁹

Karena disandarkan pada penggunaan rasio/akal dalam memahami ayat/*naql*, Ilmu kalam sebagaimana halnya filsafat Islam, terpengaruh dengan filsafat Yunani. Namun demikian, sumber pokok yang mereka manfaatkan adalah nash-nash agama. Ini dapat dilihat terutama pada aliran Mu'tazilah dan al-Asy'ariyah. Walaupun demikian, meskipun kenyataannya ilmu kalam lahir dari masalah Islam sendiri, namun cara pemecahannya dipengaruhi oleh tradisi filsafat.⁴⁰

2. Filsafat Islam dengan Tasawwuf

Tasawwuf merupakan ilmu yang mempelajari cara dan jalan bagaimana orang Islam dapat sedekat mungkin dengan Allah agar memperoleh hubungan langsung dan disadari dengan Tuhan bahwa seseorang betul-betul berada di hadirat Tuhan.⁴¹ Menurut al-'Iraqy,

³⁹ Ahmad Tafsir, *Filsafat Ilmu*, (Bandung: Rosda Karya, 2009), hlm. 91.

⁴⁰ Dalam menginterpretasikan teks ayat-ayat al-Qur'an dan Hadits, semua aliran teologi dalam Islam, baik Asyari'ah, Maturudiyah apalagi Mu'tazilah sama mempergunakan akal dalam menyelesaikan persoalan teologi yang timbul di kalangan umat Islam. Perbedaannya terletak dalam derajat kekuatan yang diberikan kepada akal. Mu'tazilah berpendapat akal mempunyai daya yang kuat, Asy'ariah sebaliknya berpendapat bahwa akal mempunyai daya yang lemah. Harun Nasution, *Teologi Islam ...*, hlm. 150.

⁴¹ Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme Dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), hlm. 56.

tasawwuf dalam Islam baik yang sunni maupun yang falsafi termasuk dalam ruang lingkup filsafat Islam secara umum. Menurutnnya, hal ini disebabkan kaum sufi mempergunakan logika dalam mempelajari dan menjelaskan konsep-konsep utama dalam *tasawwuf* seperti *al-Hulul*, *wahdatul al-Wujud*, *al-Baqa* dan *al-Fana* dan lainnya.

Meskipun memiliki keterkaitan, akan tetapi kedua disiplin ilmu ini memiliki perbedaan yang cukup asasi, yaitu: *pertama*, filsafat memandang sesuatu dengan mata akal dan mengikuti metode argumentasi dan logika, sementara *tasawwuf* menempuh jalan intuisi dan pengalaman batin dalam mencari kebenaran. *Kedua*, objek filsafat membahas segala yang ada (*al-Maujudat*). Baik fisika maupun metafisika, termasuk di dalamnya persoalan ketuhanan, alam dan manusia. Sementara objek *tasawwuf* pada dasarnya mengenal Allah, baik dengan jalan ibadah maupun dengan jalan ilham dan intuisi.

Louis O. Kattsof mengatakan bahwa kegiatan kefilosofatan ialah merenung, tapi merenung bukanlah melamun, juga bukan berpikir secara kebetulan yang bersifat untung-untungan, melainkan dilakukan secara mendalam, radikal, sistematis, dan universal.⁴² Berpikir secara filosofis tersebut selanjutnya dapat digunakan dalam memahami ajaran agama, dengan maksud agar hikmah, hakikat, atau inti dari ajaran agama dapat dimengerti dan dipahami secara seksama. Melalui pendekatan filosofis, seseorang tidak akan terjebak pada pengamalan agama yang bersifat formalistik, yakni mengamalkan agama dengan susah payah tapi tidak memiliki makna apa-apa. Yang mereka dapatkan dari pengamalan agama tersebut hanyalah pengakuan formalistik, namun tidak dapat merasakan nilai-nilai spiritual yang terkandung di dalamnya.

⁴² Louis O. Kattsof, *Pengantar Filsafat*, (terj), Soejono Soemargono (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1989), hlm. 6.

Namun demikian, pendekatan ini tidak berarti menafikan atau menyepelekan bentuk pengamalan agama yang bersifat formal. Filsafat mempelajari segi batin yang bersifat esoterik, sedangkan bentuk (forma) memfokuskan segi lahiriah yang bersifat eksoterik. Bentuk atau kulit itulah yang disebut aspek eksoterik dari agama-agama dan manifestasinya dalam dunia ini menjadi *religious* (dengan r kecil), sedangkan kebenaran yang bersifat absolute, universal dan metahistoris adalah *Religion* (dengan R besar). Pada titik *Religion* inilah titik persamaan yang sungguh-sungguh akan dicapai.⁴³

Dalam memikirkan dasar-dasar keagamaan, seseorang tidak lepas dari perasaan keagamaannya. Namun, antara perasaan keagamaan dan pemahaman tentang agama terdapat perbedaan. Perasaan keagamaan tidak berdasarkan logika, tetapi pada kepercayaan. Kepahaman berdasarkan pada logika dan memberikan kepuasan pada perasaan. Akal di satu sisi memang mampu mencapai dan memahami realitas tertinggi, tetapi pemahaman tidak cukup untuk memuaskan seseorang. Karena itu, perasaan hati juga perlu, bahkan sangat menentukan.

3. Filsafat Islam dan Ushul Fiqh

Ushul fiqh adalah ilmu pengetahuan tentang kaidah dan bahasa yang dijadikan acuan dalam menetapkan hukum syariat mengenai perbuatan manusia berdasarkan dalil-dalil secara detail. Dengan kata lain, *ushul fiqh* adalah kaidah-kaidah yang membawa kepada istinbath terhadap masalah-masalah *fiqh*. Dengan demikian, *ushul fiqh* adalah metode istinbath *fiqh*.

Sebagaimana ilmu kalam dan *tasawwuf*, *ushul fiqh* mempunyai hubungan yang erat dengan falsafah Islam. *Ushul fiqh* dalam kerjanya

⁴³ Abuddin Nata, *Metodologi Studi ...*, hlm. 45.

banyak memakai argumen logika dan filsafat sebagai alat. Ketergantungan ilmu *ushul fiqh* terhadap logika dan filsafat hanya dalam dimensi metodologis, bukan dalam dimensi metafisis. Metodologi filsafat yang diadopsinya itulah yang kemudian melahirkan hukum-hukum *fiqh*.

Bab II

Sejarah Masuknya Filsafat Ke Dunia Muslim

A. Perkembangan Filsafat di Yunani

Meskipun kata filsafat berasal dari bahasa Yunani dan dianggap sebagai warisan tradisi Yunani Kuno, sesungguhnya tidaklah berarti hanya bangsa Yunani-lah yang berfilsafat. Beberapa peradaban kuno di belahan dunia ini juga telah mengembangkan berbagai pemikiran-pemikiran falsafi. Di Cina muncul pemikiran Konfusianisme pada abad ke-5 SM, di India muncul pemikiran filsafat Hinduisme pada abad ke-10 SM, Budhisme pada abad ke-6 SM, Zoroaster di Persia pada abad ke-7 SM, Peradaban Maya di Amerika Latin pada Abad ke-1 SM. Pemikiran filsafat Yunani muncul dan menjadi referensi filsafat dunia tidak lepas dari peran kaum muslimin dalam menjembatani transformasi filsafat Yunani ke Barat.

Sebelum lahirnya pemikiran ilmiah manusia menggunakan mitos dalam menjawab segala pertanyaan tentang alam yang mengitarinya. Mitologi menjawab pertanyaan tentang alam semesta ini dengan jawaban dalam bentuk mite yang terlepas sama sekali dari kegiatan rasio. Namun, lama kelamaan manusia tidak lagi puas dengan jawaban mitologi tersebut dan mencoba mencari jawaban

yang rasional dari pertanyaan-pertanyaan tentang alam semesta. Dari usaha mencari jawaban rasional terhadap pertanyaan tentang alam semesta itulah munculnya filsafat. Di Yunani, cikal bakal pemikiran filsafat muncul dari sebuah kota kecil yang bernama Miletos. Filsafat berawal ketika orang-orang mulai berpikir dan berdiskusi akan keadaan alam, dunia, dan lingkungan di sekitar mereka dan tidak lagi menggantungkan diri kepada dogma agama untuk mencari jawaban atas yang pertanyaan-pertanyaan yang muncul. Tokoh pertama muncul yang kemudian digelari Bapak Filsafat adalah Thales dan tokoh filsafat alam lainnya seperti Anaksimander (610-546 S.M) Anaximanes, Heraklitos, Parmenides, Empedokles dan Demokritos dan sebagainya. Kontribusi utama filsuf-filsuf Miletos atau Milesian adalah memperkenalkan gagasan tentang *arkhe* (prinsip vital) yang membentuk semesta. Gagasan ini merupakan suatu langkah besar ketimbang mitos tentang alam yang dianut oleh bangsa Yunani sebelumnya. Para filsuf Milesian membuat ide-ide tentang alam semesta menjadi lebih manusiawi.

Setelah filsafat alam, filsafat Yunani memunculkan kaum sofis yang melahirkan arah baru filsafat di Yunani yang tidak lagi berpikir tentang alam semesta, melainkan merambah masalah etika filosofis dengan kemunculan cikal bakal skeptisisme oleh kaum sofis. Benih-benih ajaran skeptik kaum sofis dapat terlihat pada pemikiran filsafat Heraklitos yang mana menolak keajegan, dan memandang segala sesuatu merupakan perubahan; dan filsafat Elea yang menyatakan bahwa segala sesuatu yang berasal dari pengalaman merupakan bentuk pengetahuan yang keliru, akan tetapi kekeliruan itu justru membantu manusia untuk melawan kebenaran mutlak yang menindas alam bawah sadar manusia, karena seluruh pemikiran manusia tidak lebih dari sekedar kekeliruan belaka.

Pemikiran manusia tidak akan menggapai kondisi 'ada' (*to on*) yang sejati, karena 'ada' yang sejati itu sendiri tidak ada. Ketika dihadapkan pada situasi pemikiran seperti ini, adalah masuk akal jika manusia kemudian memilih untuk menjadi skeptis. Pandangan tentang ketiadaan kebenaran yang mutlak inilah yang menjadi dasar bagi pemikiran kaum Sofis. Pengajaran filsafat mereka tidak lebih dari sekedar skeptisisme naif. Kaum Sofis tidak percaya akan keberadaan 'ada' ultima, dan kemudian menyerang kelompok yang mempercayainya. Di bawah pengaruh skeptisisme naif, kaum Sofis bukan saja menolak kebenaran mutlak bagi diri mereka sendiri, tetapi kaum Sofis juga menggunakan dasar pemikiran ini untuk melegitimasi tindakan-tindakan amoral mereka di zaman itu. Kaum Sofis dengan berani mengungkapkan pandangan mereka tentang kebenaran kepada publik, dan berusaha mempengaruhi mereka dengan pandangan yang bersifat Sofistik, yang mana menyatakan bahwa pencarian kebenaran *ala* filsafat klasik merupakan kegiatan yang sia-sia. Ketika kebenaran mutlak bukanlah suatu kenyataan, maka moralitas; keadilan; dan agama akan kehilangan legitimasinya, dan karenanya harus segera ditanggalkan.¹

Dominasi pemikiran kaum Sofis kemudian memudar dengan kemunculan tokoh-tokoh utama filsafat Yunani seperti Socrates, Plato dan Aristoteles serta tokoh lainya di Yunani yang terkenal hingga saat sekarang ini. Socrates dengan metode dialektika berusaha meyakinkan orang bahwa tidak semua kebenaran itu relatif; ada kebenaran yang umum yang dapat dipegang oleh semua orang. Sebagian kebenaran memang relatif, tetapi tidak semuanya. Plato, salah seorang murid dan teman Socrates dengan cara berbeda

¹ Sandi Hardian Susanto Herho, *Pijar Filsafat Yunani Klasik*, (Bandung: Perkumpulan Studi Ilmu Kemasyarakatan ITB, 2016), hlm. 40.

memperkuat pendapat gurunya. Menurut Plato, kebenaran umum itu bukan dibuat dengan cara dialog yang induktif seperti pada Socrates, pengertian umum itu sudah tersedia di “sana” di alam idea.² Menurut Plato, segala sesuatu yang nyata di alam ini ‘mengalir’ sebagaimana dikatakan oleh Heraklitos. Dengan demikian, tidak ada sesuatupun yang tidak berubah/hancur karena memang terbuat dari materi yang dapat terkikis oleh waktu. Meskipun demikian, Plato melanjutkan bahwa karena segala sesuatu yang ada dibuat sesuai dengan ‘cetakan’ atau bentuk yang tak kenal waktu, yang kekal dan abadi, maka itulah kebenaran atau pengetahuan sejati yang dapat dipahami oleh akal.

Konsep Plato yang juga dikutip dalam filsafat Islam adalah persoalan immortalitas (keabadian jiwa). Menurutnya, alam ini terdiri dari dua realitas yaitu realitas indra (empiris) dan realitas ide (jiwa). Dua hal ini merupakan dua hal yang disatukan. Realitas indra akan hancur sedangkan ide akan abadi. Demikian jiwa dengan manusia yang terdiri dari ruh dan jasad, maka jasad akan hancur sedangkan jiwa akan abadi.

Tokoh Yunani lainnya yang berpengaruh adalah Aristoteles yang merupakan murid dari Plato namun pemikiran yang berbeda. Menurut Aristoteles, menurut Aristoteles, gagasan Plato mengenai dunia ide bukanlah kebenaran yang sesungguhnya. Menurutnya, tidak ada ide bawaan sebagaimana yang dikatakan Plato, yang ada adalah kemampuan bawaan yaitu akal. Ide tentang segala sesuatu itu adalah konsep yang dibentuk oleh manusia setelah menggunakan panca indaranya. Ide-ide itu bukan terletak di akal, tetapi ide-ide itu ada dalam benda-benda yang berwujud ciri khas dari benda-

² Ahmad Tafsir, *Filsafat Umum Akal dan Hati Sejak Thales sampai Capra*, (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2002), hlm. 56.

benda itu yang membedakannya dengan benda yang lain. Oleh itu menurutnya, realitas tertinggi adalah sesuatu yang capai dengan indra.

Puncak terakhir dalam sejarah filsafat Yunani adalah ajaran yang disebut “Neoplatonisme” yang merupakan semacam sintesa oleh Plotinus dari semua aliran filsafat di saat itu, namun lebih cenderung pada pemikiran Plato.³ Neoplatonisme, seperti dirumuskan oleh Plotinus menegaskan konsep-konsep sebagai berikut; (1) satu tuhan yang mempersatukan seluruh alam; (2) satu akal universal yang mengikat semua realitas ke dalam satu kesatuan; juga berfungsi sebagai sumber penciptaan; (3) Jiwa manusia tercipta dari unsur Tuhan dan sebagian dari Akal universal; (4) benda material; seperti tubuh dan kejahatan; (5) lingkaran-lingkaran eksistensi antara tuhan dan alam; dan (6) Emanasi dengan jalur-jalur metafisik tempat turunnya jiwa dari tuhan, dan memungkinkannya untuk kembali kepada Tuhan.

Dalam hampir seluruh wilayah hellenistis, neoplatonisme ini diterima sebagai aliran intelektual yang sangat dominan yang seakan-akan bersaing dengan pandangan dunia yang didasarkan pada ajaran Kristen saat itu sehingga menimbulkan permusuhan. Pada tahun 525 M, Kaisar Justinianus dari Byzantium terdorong oleh keinginan menjaga agama Kristen, menutup semua sekolah filsafat di Athena. Peristiwa ini biasanya dianggap sebagai akhir dari masa Yunani Kuno.⁴ Karena dengan tindakan ini dia mengakhiri satu institusi yang telah berusia 1000 tahun. Justinianus menghancurkan harta wakaf pendukungnya, menyatakan bahwa orang pagan

³ K. Bertens, *Ringkasan Sejarah Filsafat* (Jakarta: Kanisius, 1997), hlm. 18.

⁴ K. Bertens, *Ringkasan Sejarah ...*, hlm. 19.

(penyembah berhala) tidak lagi diperbolehkan mengajar di sana. Hal ini kemudian menyebabkan para filosof pagan pindah ke Bizantium, kemudian ke Mesopotamia Utara dan Jundishapur di mana mereka bergabung dengan ilmuwan-ilmuwan Kristen Nestoris dan pagan dalam satu alam intelektual bebas yang menghargai kajian filsafat dan sains tanpa halangan-halangan doktrinal.⁵

Kehadiran kehadiran orang-orang Kristen Nestoris di wilayah Sasaniah/Persia yang menyebarkan filsafat Yunani, merupakan kaum pelarian. Mereka adalah penganut Nestorius, Bisop Konstantinopel pada abad Kelima yang kemudian diasingkan oleh Kaisar Leo setelah dituduh membuat bid'ah oleh Dewan Gereja Ephesus. Setelah pengasingan Nestorius, penganut sekte ini secara terus menerus mengalami penganiayaan karena pandangan mereka yang mengatakan bahwa Yesus adalah manusia serta keyakinan mereka tentang peranan Maria (Maryam) dalam reinkarnasi. Secara khusus sekte Nestoris menekankan kemanusiaan Yesus dan menyatakan bahwa Yesus hanyalah saluran untuk menyampaikan kekuatan Ilahi Ruhul Kudus kepada umat manusia. Mereka menolak gelaran-gelaran Maria yang menganggapnya sebagai "Ibu dari Tuhan". Mereka tidak mengakui adanya kekuatan khusus Maria yang membuatnya harus dijadikan sebagai objek kebaktian. Untuk menghindari penganiayaan, mereka melarikan diri ke perbatasan Sassania-semula ke Edessa, lalu ke Nisibis- dimana mereka menemukan biara-biara dan sekolah-sekolah untuk menyebarkan Neoplatonisme dalam bentuk yang telah dikristenkan.⁶

⁵ Mehdi Nakosteen, *Kontribusi Islam Atas Dunia Intelektual Barat: Deskripsi Analisis Abad Keemasan Islam*, terjem. Joko S Kahhar & Supriyanto Abdullah, (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), hlm. 20.

⁶ Charles Michael Stanton, *Pendidikan Tinggi Dalam Islam: Sejarah dan Perannya*

Gelombang lain yang menyebarkan filsafat Yunani ke daerah ini terjadi ketika para penganut Neoplatonisme, oleh karena penganiayaan pasukan Kristen Bizantium yang menaklukkan Aleksandria, memindahkan sekolah mereka dari Aleksandria ke Antioch dan kemudian ke Harran, sebuah kota di dekat Nisibis. Bahasa utama ilmuwan di daerah Sasaniah adalah bahasa Syiria. Para pengikut Neoplatonisme dan sains Yunani-Kristen atau Pagan, Yunani atau Bizantium—memulai pekerjaan raksasa penerjemahan manuskrip mereka dari bahasa Yunani ke bahasa Syiria untuk melanjutkan komunikasi dan penyebaran pemikiran dan buku-buku mereka di kalangan ilmuwan dengan bahasa ibu yang saling berbeda.⁷

B. Penaklukan Alexander dan Munculnya Pusat-Pusat Kebudayaan Yunani di Timur Tengah

Filsafat Yunani banyak mempengaruhi perkembangan filsafat dan sains dalam Islam. Filsafat dan sains Yunani mulai berkembang sejak kurang lebih tahun 600 SM. Pada masa Aristoteles (384-322 SM), jadi hanya kira-kira 300 tahun sejak Thales, filsafat dan sains Yunani sudah berkembang pesat, baik obyek bahasan maupun kedalamannya. Islam lahir pada tahun 600-an, filsafat dalam Islam berkembang pesat secara intensif sejak tahun 800-an. Dari mana orang Islam mendapat bahan untuk mengembangkan filsafat dan sains Islam yang bersumber dari Yunani, Padahal filsafat dan sains Yunani sudah “ambruk” pada tahun 200-an Masehi, sementara Islam

Dalam Kemajuan Ilmu Pengetahuan, terjm. H. Afandi & Hasan Asari, (Jakarta: Logos Publishing House, 1994), hlm. 67.

⁷ Stanton, *Pendidikan Tinggi ...*, hlm. 67.

baru mengembangkan filsafat dan sains di sekitar tahun 800-an Masehi, jadi ada jarak selama 600 tahunan.

Harun Nasution mengutip berbagai sumber yang ada menyatakan bahwa perkembangan pemikiran Yunani di kawasan Timur Tengah tidak dapat dilepaskan dari penaklukan yang dilakukan oleh Alexander Yang Agung terhadap kawasan tersebut. Sebagaimana dikutip dari Richard N. Fryee, ekspansi Alexander Yang Agung ke Timur mempunyai corak yang sama dengan ekspansi Napoleon Bonaparte ke Mesir lebih dari 2000 tahun kemudian. Keduanya bukan hanya membawa tentara, tetapi juga ahli sejarah, ilmuwan, sastrawan dan sebagainya.⁸ Ia dapat menguasai Arbela, sebelah Timur Tigris pada tahun 331 yang pada waktu itu berada di bawah kekuasaan Darius. Kedatangannya ke daerah tersebut tidak menghancurkan peradaban dan kebudayaan Persia, tetapi sebaliknya ia berusaha menyatukan kebudayaan Yunani dan Persia. Ia mempersatukan orang-orang Yunani dan Persia dalam satu negara besar dengan cara berikut:

1. Ia angkat pembesar dan pembantunya dari orang Yunani dan Persia.
2. Ia mendorong perkawinan campuran antara Yunani dan Persia. Bahkan ia pernah menyelenggarakan perkawinan massal 24 Jenderal dan 10.000 prajuritnya dengan wanita-wanita Persia di Susa.
3. Sementara itu, ia sendiri kawin dengan Statira, putri Darius, Raja persia yang kalah perang.
4. Ia mendirikan kota-kota dan pemukiman-pemukiman yang dihuni bersama oleh orang Yunani dan Persia.

⁸ Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, (Jakarta; UI Press, 1986), hlm. 54.

5. Dari segi kultural, ia sendiri berusaha mengenakan pakaian secara Persia.⁹

Setelah Alexander meninggal pada tahun 323 SM, dan kerajaan besar yang didirikannya itu pecah menjadi tiga yaitu Kerajaan Maedonia di Eropa, Kerajaan Ptolemeus di Mesir dengan Alexandria sebagai ibukotanya dan Kerajaan Seleucid (Seleucus/Seleusia) di Asia dengan kota-kota pentingnya seperti Antioch di Siria, Seleucia di Mesopotamia dan Bactra di Persia sebelah timur. Ptolemeus dan Seleucus berusaha meneruskan politik Alexander untuk menyatukan kedua peradaban Yunani dan Iran. Sungguhpun usaha itu tak berhasil, namun kebudayaan dan peradaban Yunani meninggalkan bekas besar di daerah-daerah ini. Alexandria, Antioch dan Bactra kemudian menjadi pusat ilmu pengetahuan dan filsafat Yunani. Di abad III M pusat-pusat kebudayaan Yunani ini ditambah dengan kota Jundishapur yang letaknya tidak jauh dari Baghdad (didirikan di tahun 762 M). Di sana sewaktu kota itu masuk ke dalam wilayah kekuasaan Islam, telah terdapat suatu akademi dan rumah sakit.¹⁰

Kedatangan Alexander ke kawasan itu juga telah menimbulkan masa Hellenistik dan Romawi. Menurut keterangan yang diberikan K. Berten, bahwa setelah ekspansi Romawi itu, sekolah-sekolah yang ada di Athena seperti Akademia dan Lykeion masih meneruskan keaktifitasannya, bahkan didirikan pula sekolah-sekolah baru, namun pemikiran filsafatnya lebih diarahkan kepada soal-soal etika, yaitu bagaimana manusia harus mengatur tingkah lakunya untuk hidup

⁹ Nasution, *Akal dan Wahyu ...*, hlm. 54.

¹⁰ Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), hlm. 10.

bahagia.¹¹ Dalam corak pemikiran filsafat ini terdapat mazhab Stoa, Epikurisme, eklektisisme dan neoplatonisme. Mazhab-mazhab ini banyak mempengaruhi tokoh-tokoh filsafat Islam dikemudian hari. Seperti neoplatonisme yang merupakan sintesa dari semua aliran filsafat yang berkembang pada saat itu. Pada aliran ini, pemikiran Plato diberi tempat tersendiri sehingga ia disebut Neoplatonism, dan seluruh sistem filsafatnya berkisar pada konsep kesatuan yang berpusat pada Tuhan, sebab Tuhan disebut dengan nama “Yang Satu” dan semua yang ada menurutnya berasal dari yang satu dan akan kembali kepada yang satu.

Peninggalan Alexander yang sangat penting dari penaklukan di kawasan Timur Tengah adalah munculnya beberapa kota-kota di kawasan ini yang menjadi pusat berkembangnya kebudayaan Yunani di Timur seperti Alexandria, Jundishapur, Harran, Antioch, Edessa, Nissibis, Ras’aina dan Bactra.¹²

Alexandria merupakan kota yang berfungsi sebagai salah satu pusat kegiatan intelektual yang penting di zaman akhir filsafat Yunani Kuno. Menurut keterangan, bahwa kota ini terdapat bangunan museum yang dilengkapi dengan perpustakaan yang kemudian ia berkembang di zaman Philadelphia menjadi perpustakaan terbesar di dunia dalam bidang pemikiran Yunani. Para pendukungnya adalah tokoh terbaik gereja Keleopolis yang merancang suatu ideologi yang tersusun secara ilmiah dengan menggunakan unsur-unsur pemikiran Yunani, khususnya pemikiran dari Plotinus dan Stoisme.

¹¹ K. Bertens, *Ringkasan Sejarah Filsafat*, (Jakarta: Kanisius, 1997), hlm. 20.

¹² Abuddin Nata, *Ilmu Kalam, Filsafat dan Tasawwuf*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1994), hlm. 47.

Kebudayaan Yunani yang berkembang di Alexandria itu tidak sama dengan yang berkembang di Athena, yakni tidak bercorak Hellenic, tetapi Hellenistic.¹³ Yakni bahwa filsafat Yunani yang berkembang di Alexandria ini berada di bawah pengaruh doktrin Kristen, sementara doktrin kristen tersebut juga dipengaruhi filsafat Yunani. Jadi, di antara pemikiran filsafat Yunani dan ajaran Kristen terdapat interaksi dan saling mengisi. Hal itu bisa dimengerti, karena pada saat itu ajaran Kristen berkembang di kawasan tersebut.¹⁴

Selanjutnya Jundishapur adalah merupakan perguruan tinggi yang didirikan oleh Chosrou I (Anushirwan) sekitar tahun 555 M yang merupakan lembaga utama bagi pengkajian Hellenistik di Asia Barat. Guru-gurunya yang beraliran Kristen Nestorian oleh Chosrou diperkenankan untuk menekuni studi-studi ilmiah. Selanjutnya ketika sekolah Athena ditutup oleh kaisar Yustianus, guru-gurunya dari Yunani itu diterima oleh kalangan istana Persia untuk kemudian ditugaskan di perguruan tersebut. Pada tahap selanjutnya, perguruan Jundishapur dengan fakultas kedokteran, ekonomi, dan observatoriumnya mencapai puncak kemasyhuran dan terus berkembang hingga kota Baghdad didirikan pada tahun 762 M. oleh

¹³ Filsafat Yunani sebelum fase Islam terbagi dua yaitu fase helenisme dan hellenisme romawi (*hellenistic*). ajaran Helenisme adalah ajaran yang hanya dimiliki oleh orang Yunani yaitu sejak abad ke-4 atau sampai akhir abad ke-6 SM. Di antara aliran-aliran yang berkembang pada masa ini yaitu natural philosophy, aliran ketuhanan, mistis dan matematis, dan aliran peripetik. Fase Helenisme Romawi (hellenistik) yaitu zaman setelah Aristoteles (322 SM) dimulai dengan pemerintahan Alexander Agung (356–326 SM). Pada fase ini filsafat Yunani tidak hanya berkembang di Yunani dan oleh orang Yunani sendiri, tetapi telah meluas sebagai warisan Yunani, yang dikembangkan oleh orang-orang Romawi, Persia, Mesir. Salah satu aliran hellenistic adalah neoplatonisme yang banyak mempengaruhi filsafat Islam. Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), hlm. 27-28.

¹⁴ De Lacy O'leary, *How Greek Science Passed to The Arab*, (London: Routledge, 1957), hlm.20.

khalifah Abbasiyah.¹⁵ Dalam kondisi demikian, jika terdapat para tahanan yang memiliki pendidikan dan keahlian, maka mereka itu akan mendapat perlakuan yang baik dari penguasa, dan mereka itu dipekerjakan sebagai insinyur, arsitek, ahli jiwa, para peneliti tanah dan lain sebagainya.

Adapun Harran adalah sebuah kota yang terletak di sebelah utara Syria. Ia telah menjadi salah satu tempat bermukimnya para pemuja bintang. Agama mereka dipengaruhi oleh paham Hellenistik, dan kemudian Harran menjadi mata rantai penyebaran filsafat Yunani kepada orang-orang Arab.

Sementara itu, Antioch dan Eddesa adalah kota-kota yang terletak di Siria Utara, sedangkan Nissibi dan Ras'ain adalah kota-kota yang terletak di dataran tinggi Irak. Kota-kota ini kemudian menjadi pusat studi filsafat Yunani Hellenistik. Pengkajiannya ditujukan terutama sebagai alat untuk memahami naskah-naskah teologi yang berasal dari Iskandaria. Pada saat itu, berbagai risalah teologi diterjemahkan ke dalam bahasa Syiria. Bersamaan dengan itu pula diterjemahkan karya-karya yang berkaitan dengan logika. Hal ini didorong oleh kebutuhan untuk menyelidiki makna yang lebih dalam dari konsep-konsep teologis dan proses dialektis yang dilakukan dalam perdebatan-perdebatan kristologi pada masa itu.

Dari beberapa kota-kota yang menjadi pusat kebudayaan Yunani Hellenistik itu terlihat adanya peran yang dimainkan oleh kaum Kristiani, terutama dalam memberi corak *hellenistic*, yaitu filsafat yang dibangun atas dasar interaksi antara teologi Kristen dengan pemikiran Yunani, terutama filsafat Aristoteles dan Neoplatonisme atau Plotinus. Dengan melihat kemajuan itu, satu

¹⁵ Madjid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam: Sebuah Peta Kronologis*, term.Zaimul Am, ((Bandung: Mizan, 2001), hlm. 30.

sumber mengatakan bahwa kultur kebudayaan Yunani yang dibawa Alexander Yang Agung itu telah mendominasi kawasan Laut Tengah, dan pada waktu penaklukan Islam, pusat-pusat kebudayaan Yunani itu tidak lagi berada di Athena, tetapi di kawasan tersebut.¹⁶

Dengan demikian, yang tersebar di kawasan Laut Tengah itu adalah filsafat Yunani Hellenistic, bukan Hellenis, sebagaimana dikatakan di atas. Dalam hubungan ini, Abdurrahman Badawy mengatakan bahwa jiwa filsafat Yunani Hellenis dalam memandang alam atau sesuatu objek adalah berbeda dengan filsafat Yunani Hellenistik yang telah dipengaruhi oleh ajaran agama, termasuk Islam. Ini menunjukkan bahwa penaklukan Alexander di kawasan Timur Tengah membawa pengaruh terhadap perkembangan pemikiran Yunani di daerah yang ditaklukkannya itu. Perkembangan pemikiran Yunani tersebut terlihat dari munculnya berbagai pusat atau lembaga pengkajian filsafat Yunani, semua kota yang menjadi tempat perkembangan pemikiran Yunani ini dalam perkembangannya kemudian dikuasai oleh Islam.

C. Penerjemahan Karya-Karya Ilmu Pengetahuan dan Filsafat ke dalam Bahasa Arab

Sungguhpun Arab Jahiliyah sudah mempunyai hubungan dengan beberapa daerah yang menjadi pusat-pusat berkembangnya kebudayaan Yunani, terutama dengan Syiria, kebudayaan Yunani yang ada di sana tidak ada pengaruhnya kepada mereka.¹⁷ Hal ini tidak terlalu rumit untuk dipahami mengingat mentalitas bangsa

¹⁶ Effat Al-Sharqawi, *Filsafat Kebudayaan Islam*, terj. Ahmad Rofi'i Usman, (Bandung: Pustaka, 1986), hlm. 76.

¹⁷ Ahmad Tafsiir, *Filsafat Umum ...*, hlm. 240.

Arab dan alamnya yang tidak memberikan kesempatan untuk memeras pikiran secara mendalam untuk melakukan perenungan. Bahkan ajaran keagamaannya pun tidak memiliki pembahasan tentang kefilsafatan. Barulah setelah tercerahkan oleh kedatangan Islam, Arab memiliki apresiasi yang tinggi terhadap kebudayaan Yunani, yang ditransfer dari Persia, lewat Bagdad (Iraq) dengan wadah Darul Hikmah.¹⁸

Penerjemahan karya klasik Yunani terbagi dua periode, yaitu penerjemahan ke dalam bahasa Syria dari pengikut Kristen Monofisit dan Nestorian dan penerjemahan naskah Yunani ke dalam bahasa Arab. *Pertama*, penerjemahan karya intelektual Yunani kuno di negeri Arab sudah dimulai jauh sebelum lahirnya agama Islam. Iskandariyah dan Syria merupakan dua wilayah penting dalam proses asimilasi budaya Yunani oleh bangsa Arab. Peradaban Yunani yang dimaksud disini bukanlah peradaban Yunani yang berada di Athena, melainkan peradaban Yunani yang telah diserap, dikembangkan dan tumbuh subur di wilayah Mesir seperti kedokteran, astronomi, matematika, dan filsafat. Filsafat merupakan bidang ilmu yang pertama kali yang diterjemahkan ke dalam bahasa Syria. Syria merupakan tempat bertemunya dua bangsa Roma dan Persia. Karena itu, Syria berperan sangat penting dalam penyebaran kebudayaan Yunani, baik ke arah timur maupun ke barat. Kaum Kristen monofisit dan Nestorian yang rajin menekuni dan menyebarluaskan ilmu pengetahuan Yunani melalui sekolah mereka. Mereka menerjemahkan buku-buku karya Porphyry, *Isagoge* (bahasa Arab dikenal dengan al-Isagujji). Karya Aristoteles *Categories* diterjemahkan ke dalam bahasa Arab *al-Qatighuriyas*. Buku tentang logika Aristoteles dan karya lain

¹⁸ Maftuhin, *Filsafat Islam ...*, hlm. 59.

Analytica menjadi *al-analutiqa*. Selain proses terjemahan tersebut, pada abad ke-7, terdapat dua pusat ilmu pengetahuan, yaitu Harran dan Jundishapur. Kisra Anushirwan (521-579) mendirikan sebuah lembaga studi filsafat dan kedokteran di Jundishapur yang berdekatan dengan Baghdad, dan tentu saja pengetahuan tersebut dapat mengalir bebas ke Persia (Irak).

Kedua, setelah terjadi penerjemahan proses penerjemahan ke bahasa Syiria, mulailah penerjemahan ke dalam bahasa Arab. Mulai dari buku kedokteran, cerita/dongeng serta karya filsafat seperti Aristoteles. Gerakan penerjemahan secara besar-besaran ke dalam bahasa Arab dilakukan pada zaman dinasti Abbasiyah dengan dua fase gerakan terjemahan yang dimulai dari berdirinya dinasti Abbasiyah hingga masa pemerintahan al-Ma'mun. Pada fase ini sejumlah karya Yunani diterjemahkan oleh orang-orang Kristen, Yahudi, dan mereka yang baru masuk Islam. Fase kedua adalah era pemerintahan al-Makmun dan sesudahnya yang dipusatkan di akademi baru yang didirikan di Bagdad yaitu *Baitul Hikmah*.¹⁹

Menurut William Montgomery Watt, gagasan-gagasan Yunani bisa dikatakan telah memasuki dunia intelektual Islam 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-karya al-Ghazali sekitar tahun 1100. Terutama dalam periode kedua inilah ide-ide Yunani memasuki arus utama pemikiran Islam.²⁰

¹⁹ Mustafa Hasan, *Sejarah Filsafat Islam: Geneologis dan Transmisi Filsafat Timur Ke Barat*, (Bandung: Pustaka Setia, 2015), hlm. 19-21..

²⁰ William Wontgomery Watt, *The Majesty That Was Islam*, terj. Hartono Hadikusumo, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990), hlm. 140.

Arus utama pemikiran Yunani yang masuk ke dunia Islam tidak datang dari manuskrip-manuskrip Yunani yang asli, bahkan tidak pula dari kompilasi-kompilasi atau singkatan-singkatan dari periode hellenisme. Vitalitas ilmuwan dan filosof Yunani telah berakhir dengan mundurnya Musium Aleksandria. Sebaliknya jalan masuknya pemikiran-pemikiran ini adalah penulis-penulis berbahasa Syria yang memelihara budaya Hellenisme dalam terjemahan-terjemahan, dengan hanya menambah sedikit wawasan kepadanya. Jadi, ruas pertama jembatan antara pengetahuan hellenisme dan budaya Islam adalah penerjemahan karya-karya hellenisme dan bahasa Syria, bahasa intelektual Timur Tengah-dimengerti oleh ilmuwan-ilmuwan Persia, Yunani, Yahudi dan Kristen yang sedang mencari kebebasan beragama dan stimulan intelektual di tanah Persia sepanjang dua abad sebelum kerajaan Sasaniyah ditaklukan bangsa Arab. Pertemuan pertama antara budaya Arab dan Yunani terjadi pada saat penaklukan Damaskus dan awal pembangunannya menjadi ibu kota propinsi Syria, dan kemudian menjadi ibu kota kerajaan Islam di bawah Bani Umayyah.²¹

Meski bersentuhan dengan filsafat dan teologi Hellenistik, Bani Umayyah tidak begitu tertarik untuk memajukan kajian filsafat dan teologi. Mereka lebih tertarik pada pengembangan kekuasaan dinasti Umayyah. Ketertarikan awal kaum istana pada kebudayaan Yunani menurut Stanton, adalah pada ilmu-ilmu kedokteran yang dipraktekkan oleh Kristen Nestorian yang tidak dikenal bangsa Arab. Beberapa orang dari keluarga Istana meminta orang Kristen Nestoris menerjemahkan karya-karya berbahasa Syria ke dalam Bahasa Arab. Hal ini terjadi sejak tahun 638, dan sekaligus

²¹ Stanton, *Pendidikan Tinggi ...*, hlm. 78.

menandai awal proses penerjemahan yang dimulai dengan karya-karya tentang kedokteran, sebab bidang ini dianggap oleh orang Arab pada masa itu sebagai informasi yang paling bermanfaat bagi mereka.²²

Dekatnya ilmuwan-ilmuwan Yunani dengan cendikiawan Muslim yang sedang tumbuh mendorong saling tukar menukar ide di antara kedua budaya. Ibarat retak pada sebuah bendungan, pada awalnya muncul sebagai cucuran kecil, lalu kemudian menjadi banjir. Ilmuwan-ilmuwan Muslim terkemuka menyadari pentingnya transformasi Islam menjadi bimbingan yang hidup bagi umat. Absorpsi berbagai bangsa, budaya, dan bahasa mengharuskan umat Islam merumuskan satu penjelasan yang rasional tentang akidah Islam. Dalam kontakannya dengan filosof-filosof Kristen dan pagan, cendikiawan Muslim tidak selalu siap untuk menjelaskan agamanya sesuai dengan kerangka rasionalisme Yunani. Untuk menghadapi tantangan ini, mereka memutuskan untuk mempelajari metode-metode dialektika, logika, dan retorika. Dalam filsafat Yunani mereka menemukan satu alat untuk contoh konseptualisasi satu sistem kepercayaan dan alat untuk menyajikan argumen-argumennya dengan cara rasional kepada orang-orang yang masuk Islam.

Alih kebudayaan dari Yunani ke Islam mendapat proporsi yang luar biasa di bawah patronase khalifah-khalifah Abbasiyah pertama—khususnya al-Manshur, al-Rasyid, dan al-Ma'mun— puncak kegiatan penerjemahan berlangsung antara tahun 750 dan 850 M. Tidak saja karya-karya orang Nestoris dan pagan Neoplatonis dari Mesopotamia yang tersedia secara melimpah; tetapi melalui penaklukan daerah perbatasan Bizantium, manuskrip-manuskrip

²² *Ibid.*, hlm. 79.

tambahan adalah merupakan bagian dari kekayaan yang dibawa pulang ke Bagdad. Didorong oleh keinginan untuk belajar lebih banyak tentang pengetahuan Yunani, para khalifah —bila tak dapat memperoleh manuskrip dengan penaklukan— bahkan membelinya dari musuh-musuh mereka, terutama dari istana Bizantium di Konstantinopel.

Edisi Arab yang disempurnakan dari terjemahan-terjemahan ini muncul pada masa kekhalifahan al-Ma'mun, sebagai hasil kerja dari satu pusat penerjemahan khusus yang didirikan di istananya. Penerjemah paling ternama yang tinggal di sana adalah seorang Nestoris, Hunayn (809-873), yang fasih dalam bahasa Yunani dan Syiria. Proses penerjemahan yang ditempuh biasanya mencakup dua langkah. Hunayn menerjemahkan manuskrip Yunani ke dalam bahasa Syiria, lalu anaknya dan teman-temannya yang lain melakukan penerjemahan dari bahasa Syiria ke bahasa Arab.

Jumlah karya Yunani yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab selama periode ini adalah luar biasa. Pada bagian akhir abad kesembilan, hampir semua karya yang diketahui dari museum-museum hellenistik telah tersedia bagi ilmuwan-ilmuwan Muslim. Hunayn menerjemahkan hampir semua karya Galen (lebih kurang 20.000 halaman); di antaranya karya-karya Aristoteles, ia menerjemahkan *Categories*, *Physics*, *Magna Moralia*, dan *Hermeneutics*; diantara karya-karya Plato, *The Republic*, *Timaeus*, dan *The Laws*; karya Hippocrates, *Aphorisms*; karya Dioscorides, *Materia Media*, keempat karya astronomi Ptolemy.

Pada pertengahan abad kesembilan, kebanyakan karya-karya Yunani di bidang sains, kedokteran, dan astronomi telah terbit dalam bahasa Arab. Seorang Neoplatonis *pagan* dari Harran menerjemahkan karya Ptolemy *Mathematicke Syntaxis* —yang mendapat gelaran *al-*

Magiste (karya besar) dan diwariskan sampai ke zaman sekarang sebagai *al-Magest*. Karya Euclid, *Elements* juga diterjemahkannya. Terjemahan karya Apollonius, *Conics*; karya Hero, *Mechanics*; karya Phylos, *Pneumatics*. Pada awal abad ke-10, terjemahan karya-karya Archimedes dan sebuah karya Euclid yang baru juga tersedia.

Posisi proyek besar ini dalam konteks sejarah sehubungan dengan kejadian-kejadian di Eropa Barat, tergambar dalam kutipan berikut, dari Philip K. Hitti:

“Semua ini berlangsung pada saat Eropa hampir tidak mengenal sama sekali pemikiran dan ilmu-ilmu Yunani. Sebab, sementara al-Rasyid dan al-Ma'mun sedang mempelajari filsafat Yunani dan Persia, orang-orang yang sezaman dengan mereka, Charlemagne dan raja-rajanya dilaporkan sedang mencoba-coba belajar menuliskan nama mereka.”²³

Ada satu kecendrungan yang menganggap bahwa alih budaya ini hanya sebatas penyalin, penerjemah, pensyarah atau penerus pengetahuan Yunani. Padahal sesungguhnya pengetahuan dalam Islam merupakan entitas yang tidak bisa dilepaskan dari ruh budaya Islam itu sendiri, bahkan menurut George Sarton, seperti yang dikutip oleh Effat al-Syarqawy, para pemikir Islam sangat haus akan kreativitas ilmu pengetahuan. Merekalah pemikir muslim yang melakukan analisis kritis dan polesan Islami terhadap pemikiran Yunani.²⁴

Penerimaan/*receptionis* bisa berkonotasi pasif, artinya menerima apa adanya secara pasrah. Ini tentu saja akan membangun *image* bahwa Islam sebagai wadah penyimpanan warisan Yunani.

²³ Stanton, *Pendidikan Tinggi ...*, hlm. 84.

²⁴ Effat al-Syarqawy, *Filsafat Kebudayaan Islam ...*, hlm. 83. Menurut Maftukhin, banyak ahli melihat Islam sebagai penerima (*reception*), pencatat (*preservation*), dan penyampai (*transmission*) tradisi Yunani.

Padahal yang terjadi sesungguhnya tidaklah demikian. Transmisi budaya Yunani ke dalam tubuh umat Islam lebih proporsional bila diklasifikasikan sebagai suatu aksi yang *apropriasi*. Budaya Yunani tidak memasukkan apa-apa ke dalam masyarakat Muslim, Sebagaimana yang terjadi pada masa *renaissance* Eropa. Sesungguhnya apa yang dilakukan kaum Muslimin seputar abad delapan dan sembilan Masehi itu adalah upaya mencari, menguasai, dan akhirnya mewariskan sesuatu yang bermanfaat secara praktis dan spiritual. Dengan cara ini, Islam mampu membangun tradisi ilmiah baru, dalam bahasa baru, yang akhirnya mampu mendominasi budaya intelektual sebagian besar dunia dalam interval waktu yang lama.²⁵ Eksponen penting dari fakta ini adalah filosof al-Kindi, al-Farabi, Ibnu Sina dan lain-lain yang tidak saja mampu menyerap dan menjelaskan banyak sekali filsafat dan ilmu Yunani, tetapi juga secara terbuka dan tegas menulis kritik yang tajam terhadap pemikiran Plato dan Aristotels, kefanatikan religius dan kepicikan intelektual Yunani.

Oleh karena itu Maftukhin menggambarkan proses naturalisasi budaya Yunani dan Persia pagan tersebut ke dalam tiga tahapan berikut: *pertama*, upaya mendapatkan ilmu dan filsafat Yunani, diperoleh lewat penerjemahan dari bahasa Yunani dan Syiria ke dalam bahasa Arab. Kebudayaan Yunani (khususnya ilmu dan filsafat) memasuki dunia Islam bukan lewat invasi militer, tetapi sebagai ‘tamu yang diundang’. Para pembawanya merupakan individu-individu yang bebas dari pretensi agama. Dengan keramahan dan metode persuasi sang tamu, tuan rumah (kaum Muslimin Arab) serta merta simpatik mengadopsi buah tangan (*hellenism*) tanpa curiga (*reserve*) seperti

²⁵ Maftukhin, *Filsafat Islam*, (Yogyakarta: Teras, 2012), hlm. 66.

yang dilakukan al-Kindi. *Kedua*, bermunculannya sejumlah besar pemikir Muslim yang piawai yang berkomitmen penuh terhadap pandangan *hellenistik* tentang alam materi dan pikiran. Di antaranya adalah al-Farabi, Ibnu Sina, al-Biruni, Ibnu Rusyd dan lain-lain. Tahap ini agaknya dapat dipandang sebagai barometer atas keberhasilan spektakuler umat Islam dalam proses asimilasi kebudayaan Yunani. *Ketiga*, aplikasi filsafat, tipe pemikiran dan wacana (*discourse*) yang terdapat dalam tahap kedua, ke dalam konteks *qalam*, sehingga muncul apa yang dikenal dengan dokter-*faqih*, astronom-astrolog, *muwaqqit* dan matematikawan-faradi (ahli faraid).²⁶

Pada tahap pertama yang memegang peranan penting tentu saja agen-agen trasmister yang terdiri dari orang-orang Kristen dan Sabian yang bekerja pada majikan-majikan mereka yang muslim. Mereka inilah yang menulis makalah ilmiah ke dalam bahasa Arab buat tuan-tuan mereka. Tentunya sebagai pemegang teguh tradisi *hellenistik* yang sekaligus mengemban misi propaganda, mereka tak dapat semata-mata dipandang sebagai orang-orang bayaran saja, tetapi tetap sebagai orang luar. Sementara pada tahap kedua, mayoritas adalah kaum Muslimin yang bermunculan dari segenap penjuru dunia Muslim. Mereka sepenuhnya menguasai dan ahli dalam ilmu-ilmu keislaman. Mereka berupaya menafsirkan agama dan menjelaskan pandangan-pandangan mereka tentang agama dan pikiran rasional dalam organisasi masyarakat secara *hellenistik*. Pada tahap ketiga terjadi perkembangan menarik, di mana pembawa pengetahuan ilmiah tidak lagi sekedar muslim, tetapi sekaligus mapan dalam ilmu dan tradisi Muslim. Di mana bangunan konseptual mereka lebih diarahkan pada pembentukan suatu pandangan

²⁶ Maftukhin, *Filsafat Islam*, ..., hlm. 69-70.

Muslim. Di masa ini, ilmuwan tidak lagi terikat oleh *presuposisi* filosof terdahulu. Banyak pakar yang sekaligus sebagai *faqih* dan rasionalis, ilmuwan sekaligus ahli dalam ilmu al-Qur'an dan Hadis.

Bab III

Pertumbuhan Rasionalisme Awal dalam Islam

A. Situasi Politik Pascakenabian

Dari proses panjang sejarah dakwah Nabi Muhammad antara Makkah dan Madinah, alur yang ditunjukkan adalah bahwa selama di Makkah, nabi Muhammad hanya mempunyai fungsi sebagai kepala agama, dan tak mempunyai fungsi kepala pemerintahan, karena kekuasaan politik yang ada di Makkah yang dipegang oleh kaum Quraisy belum dapat dijatuhkan pada waktu itu. Sebaliknya di Madinah, Nabi Muhammad, disamping menjadi kepala agama juga mendirikan kekuasaan politik dengan menjadi kepala pemerintahan bagi umat Islam dan kelompok agama dan suku-suku yang ada di sekitar Madinah.

Ketika beliau wafat ditahun 632 M, daerah kekuasaan Madinah bukan hanya terbatas pada kota itu saja, tetapi boleh dikatakan meliputi semenanjung Arabiah. Negara Islam di waktu itu, seperti digambarkan oleh W. Montgomery Watt, telah merupakan kumpulan suku-suku bangsa Arab yang mengikat tali persekutuan dengan Nabi Muhammad dalam berbagai bentuk, dengan masyarakat Madinah dan mungkin juga masyarakat Makkah sebagai intinya. Islam sendiri kata para orientalis, disamping merupakan sistem agama telah pula

merupakan sistem politik, dan Nabi Muhammad di samping Rasul telah pula menjadi seorang ahli negara. Jadi tidak mengherankan kalau masyarakat Madinah pada waktu wafatnya Nabi Muhammad Saw. sibuk memikirkan pengganti beliau untuk mengepalai negara yang baru lahir itu, sehingga penguburan Nabi merupakan soal kedua bagi mereka.¹

Isu pertama yang berakibat langsung pada keretakan masyarakat Muslim sesaat setelah wafatnya Nabi Muhammad Saw., adalah perkara keabsahan pengganti Nabi Muhammad Saw. atau khalifah. Sejarah membuktikan, setelah wafatnya Nabi Muhammad Saw. permasalahan yang muncul adalah masalah kekuasaan politik atau juga disebut persoalan khilafah, yakni siapa yang harus menggantikan kedudukan Nabi Muhammad Saw. sebagai kepala negara.² Sementara itu, al-Qur'an sebagai acuan dasar di samping sunnah Nabi tidak menyinggung tentang pengganti Nabi Saw. dan menjelaskan tentang bentuk pemerintahan (sistem kenegaraan).

Situasi ini semakin memanas setelah khalifah Ustman bin Affan terbunuh pada 656 M, isu pengganti Nabi Saw. sebagai khalifah ini makin mengemuka. Puncaknya, bentrokan antara pendukung Ali bin Abi Thalib yang juga menantu Nabi Saw. dengan Mu'awiyah sebagai kerabat khalifah Utsman yang terbunuh dan gubernur Damaskus tak bisa dielakkan.

Hal inilah yang merupakan kunci perselisihan politik dan agama dalam masyarakat Muslim. Al-Asy'ari (w. 330 H memberikan kesaksian menarik tentang tragedi ini dia menuturkan:

¹ Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI Press, 1973), hlm. 3.

² Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspek*, Jilid. I (Jakarta: UI Press, 1984), hlm. 92-93.

“Perselisihan (*ikhtilaf*) setelah wafatnya Rasulullah, sejak masa kekhalifahan Abu Bakar ra., Umar ra., sampai Utsman ra., hanyalah seputar masalah imamah (kepemimpinan). Tidak pernah terjadi perselisihan dalam hal lain di kalangan kaum muslim pada waktu itu. Sebagian kaum muslim kemudian tidak mau melegitimasi pemerintahan Utsman, terutama pada paruh akhir kekhalifahannya. Delegitimasi ini berkembang menjadi perselisihan yang akut, kemudian berlanjut dengan pembunuhan terhadap beliau. Dalam kasus ini, terjadi perbedaan pendapat. Ahl al-Sunnah membenarkan kebijakan yang diambil Utsman. Konsekuensi logisnya, pembunuh Utsman adalah zalim dan telah menabuh genderang permusuhan. Sebagian golongan lagi mengatakan yang sebaliknya, dan perhelatan itu berlangsung sampai sekarang.”³

Menurut sebuah riwayat, tepat saat tentara Ali hampir menang di perang Shiffin tahun 657, Muawiyah menempuh tarik ulur-waktu dan meminta diadakannya *arbitrase* (*tahkim*). Arbitrase ini lantas tidak hanya meneguhkan ‘hak’ Muawiyah atas jabatan kekhalifahan, tetapi juga memecah pasukan Ali ke dalam dua faksi yang bersitegang, yaitu faksi loyalis dan faksi pemberontak.

Pada akhirnya, konflik itu melahirkan tiga kekuatan utama, yaitu pendukung Alawiyah (pendukung Ali) *vis-a-vis* kekuatan Umayyah (pendukung Mu’awiyah). Di antara dua kekuatan ini, muncul kekuatan yang mengisolasi diri dari konflik, yang kemudian terbentuk dalam kelompok Murji’ah. Inferioritas *tahkim* mengakibatkan munculnya friksi kekuatan besar di belakang Ali, yang dikenal dengan kelompok Syi’ah dan Khawarij.⁴

³ Nashr Hamid Abu Zaid, *Menalar Firman Tuhan: Wacana Majas dalam al-Qur’an Menurut Mu’tazilah*, terj. Abdurrahman Kasdi dan Hamka Hasan, (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 25.

⁴ Nasr Hamid, *Menalar Firman ...*, hlm. 30.

Kaum pemberontak yang juga kemudian dikenal sebagai Khawarij menolak dan menganggap persetujuan Ali pada arbitrase itu sebagai dosa besar. Mereka pun akhirnya ragu terhadap legalitas kekhalifahan Ali. Dan sejak itu, kaum Khawarij mengembangkan ‘teori legitimasi’ yang sarat dengan konsekuensi-konsekuensi moral dan teologis.

Doktrin dasar yang sangat terkenal bagi kaum Khawarij adalah kata-kata “*tiada hukum kecuali hukum Allah*” surah (6:57; 12:40). Doktrin ini acapkali menyebut bahwa perlawanan terhadap pelaku dosa besar dan penyingkiran mereka dari komunitas merupakan prasyarat.⁵ Oleh karenanya, bagi mereka, kaum muslimin berhak menjatuhkan, bahkan membunuh, khalifah yang tertuduh melakukan dosa besar-politis maupun bukan. Dosa semacam itu, menurut mereka, berdampak serius pada status keislaman pelakunya. Karena pendosa itu harus dianggap sebagai kafir sejak sejati dan layak dihukum mati, akhirnya, Ali dibantai oleh kaum Khawarij pada tahun 661 M.⁶

Tidak hanya itu, kaum Khawarij melangkah lebih jauh dan menentang pandangan umum bahwa jabatan khalifah merupakan hak keturunan Quraisy. Sebaliknya mereka menyakini bahwa kaum Muslim bebas memilih ‘secara demokratis’ siapa saja yang dianggap layak memegang jabatan khalifah.

Dalam ungkapan formal mereka, yaitu:

“Setiap Muslim berhak memilih siapa saja yang dianggap layak memangku jabatan, siapa saja yang memperlakukan rakyat sesuai dengan aturan keadilan, maka ialah imam (khalifah) yang sah. Apabila

⁵ William Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, terj. Sukoyo dkk, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), hlm. 16.

⁶ Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam: Sebuah Peta Kronologis*, terj. Zaimul Am, (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 14.

sewaktu-waktu ia mengubah caranya dan melenceng dari jalan yang lurus, ia harus diberhentikan atau bahkan dibunuh. Kaum Khawarij berpandangan bahwa kekhalifahan bukanlah syarat mutlak; umat Islam bisa saja hidup tanpa seorang khalifah-dalam anarkisme. Tetapi, jika benar-benar perlu, siapapun bisa ditunjuk, tanpa peduli ia orang dari suku Quraisy atau Nabataen.”

Sebaliknya kaum Syiah atau loyalis Ali tentunya menolak keras klaim tersebut. Mereka justru bersumpah setia kepada Bani Hasyim dan mengikrarkan dasar politik mereka bahwa kekhalifahan atau *imamah* dalam istilah syi'ah bersifat ilahi dan niscaya. “Bumi tidak akan pernah vakum dari seorang imam.” Demikian keyakinan mereka.

Bagi orang-orang Syiah, imam itu bukan pemimpin politik belaka, melainkan juga guru yang *ma'shum* atau terjaga dari dosa. Tanpa kehadiran imam, kekudusan agama akan mudah tercemar, hingga dunia terjerumus ke dalam anarkisme dan kekacauan. Berkenaan dengan status keimanan pendosa yang dilihat secara amat dramatis oleh Khawarij, kaum Syi'ah menentang perlakuan ambigu kaum Khawarij terhadap al-Qur'an seperti yang terjadi pada perang Shiffin. Kaum Syi'ah juga enggan menerima *ijma'* sebagai otoritas keagamaan dan moral setelah al-Qur'an dan hadits Nabi Saw. Bagi orang Syi'ah, otoritas semacam itu hanya ada pada imam, sebagai satu-satunya penafsir yang maksum atas kebenaran teks-teks ilahi.

Kelompok penting lain yang menentang pemaknaan yang *rigid* kaum Khawarij tentang keimanan adalah kalangan Murjiah. Murjiah menyatakan bahwa persoalan apakah orang-orang yang terlibat dosa besar akan menjadi “penghuni surga’ atau ‘penghuni neraka’ tidak dapat dijawab oleh manusia, tetapi harus diserahkan pada ketentuan Tuhan pada hari kiamat.

Pengaruh langsung dari pandangan ini ialah penjahat biasa dapat dihukum sesuai ketentuan tanpa dikucilkan dari masyarakat. Secara politis ini berarti penguasa dari Bani Umayyah tidak putus kedudukannya sebagai anggota komunitas karena melakukan sesuatu yang oleh sementara orang Islam dianggap dosa (tetapi untuk kejahatan yang hukumnya belum dirumuskan secara jelas). Konsekuensi pendapat demikian ialah pemberontakan terhadap Bani Umayyah tidak sah menurut hukum. Dengan demikian, maka kaum Murjiah merupakan golongan pertama dan utama yang mendukung Bani Umayyah atas dasar agama.⁷

Dalam situasi konflik seperti itu, umat Islam mulai terkotak-kotak dalam beberapa “partai politik” besar yakni Khawarij, Syiah dan Murjiah. Tiga kelompok inilah yang dapat dipandang sebagai tiga partai politik tertua dalam perpolitikan kaum Muslim. Adapun kelompok-kelompok dan lairan-aliran lain, pada dasarnya lahir sebagai kelanjutan dari tiga partai besar itu. Permasalahan pertama di antara ketiga partai itu adalah menyangkut soal keabsahan kekuatan politik, tetapi selanjutnya masuk pada masalah-masalah keagamaan, seperti masalah kekafiran dan dosa besar.⁸ Pelbagai konflik politik pada abad ke-7 jelas membawa implikasi-implikasi teologis. Kelompok-kelompok yang bertikai terdorong untuk mem-bakar sikap musuh-musuhnya dengan berpijak pada argumen-argumen yang bersumber pada hal yang bisa disebut sebagai akal sehat dan aformisma yang umumnya diterima oleh akal.⁹

⁷ W. Montgomery Watt, *Islamic Theology and Philosophy*, terjem. Umar Basalim, (Jakarta: Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat P3M, 1987), hlm. 43.

⁸ Taufik Abdullah, et.al, *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam 3*, (Jakarta: Ichtisar Baru Van Hoeve, 2002), hlm. 340.

⁹ Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat ...*, hlm. 15.

Hal ini sesungguhnya tidak dapat dihindari karena al-Qur'an sendiri memberikan peluang bagi kaum Muslimin untuk berdiri di atas pijakan semacam ini. Sebagaimana firman-Nya dalam QS. Ali Imran: 7,

هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام
الكت واخر متشبهات

"Dialah yang menurunkan al-Kitab (al-Qur'an) kepadamu. Sebagian (isi) nya ada yang muhkamat (bermakna lugas dan tegas) yang merupakan induk kitab dan sebagian lainnya ada yang mutasyabihat (bermakna taksa dan ambigu)."

Dengan demikian, terbukalah pintu yang lebar bagi kemungkinan terjadinya aneka adu interpretasi yang tak berujung, yang pada gilirannya juga menyuburkan centang perenang sektarian dan faksional yang tidak ada habis-habisnya. Jumlah faksi itu, menurut sebuah hadits Nabi Saw., mencapai 73 golongan dan hanya satu yang selamat.

B. Kemunculan Aliran-Aliran Kalam Awal

Secara etimologis, kalam berarti pembicaraan, yakni pembicaraan yang bernalar dengan menggunakan logika. Oleh karena itu, ciri utama dari ilmu kalam adalah rasionalitas atau logika. Kata *kalam* sendiri memang mulanya dimaksud sebagai terjemahan dari *logos*, —yang diadopsi dari bahasa Yunani— yang berarti *pembicaraan*.

Ilmu kalam, sebagai ilmu yang menggunakan logika *aqliyah* (landasan pemahaman yang cenderung menggunakan metode berpikir filosofis) dan argumentasi *naqliyah* yang berfungsi untuk mempertahankan keyakinan ajaran agama. Pada dasarnya ilmu ini menggunakan metode dialektika atau dialog keagamaan.

1. Khawarij

Khawarij merupakan derivasi dari kata *kharaja*. Kata ini bisa dipahami dengan berbagai cara, tetapi empat di antaranya relevan dengan penjelasan nama Khawarij, yaitu:

1. Khawarij adalah orang yang *keluar* atau *memisahkan diri* dari golongan Ali.
2. Mereka adalah orang yang keluar dari kalangan yang tidak beriman “dengan melakukan hijrah kepada Allah dan Rasul-Nya.” Artinya, memutuskan semua ikatan dengan orang-orang yang tidak beriman.
3. Mereka adalah orang-orang yang keluar menentang (*kharaja 'ala*) Ali dalam pengertian memberontak terhadap Ali.
4. Mereka adalah orang yang keluar dan mengambil bagian aktif dalam *jihad*, berbeda dengan mereka yang *masih tetap*, yang dibedakan dalam al-Qur'an (misalnya 9:83/84).¹⁰

Nama lain yang diberikan kepada mereka adalah *Haruriah*, dari kata Harura, satu desa yang terletak didekat kota Kufah, di Irak. Di tempat inilah mereka, yang pada waktu itu berjumlah 12.000 (dua belas ribu) orang, berkumpul setelah memisahkan diri dari Ali. Di sinilah mereka memilih Abdullah ibn Wahb al-Rasidi menjadi Imam mereka sebagai ganti dari Ali bin Abi Thalib. Dalam pertempuran dengan kekuatan Ali mereka mengalami kekalahan besar, tetapi akhirnya seorang Khariji bernama Abd al-Rahman Ibn Muljam dapat membunuh Ali.

Sungguhpun telah mengalami kekalahan, kaum Khawarij menyusun barisan kembali dan meneruskan perlawanan terhadap kekuasaan Islam resmi baik di zaman Dinasti Bani Umayyiah maupun

¹⁰ Montgomery Watt, *The Formatted Period*, hlm. 16.

di zaman Dinasti Abbasiyah. Pemegang-pemegang kekuasaan yang ada pada waktu itu mereka anggap telah menyeleweng dari Islam dan oleh karena itu mesti ditentang dan dijatuhkan.

Menghadapi pemikiran pendukung dinasti Umayyah, kaum Khawarij mencari justifikasi pemikiran keagamaan dari teks-teks al-Qur'an, sebagai senjata dalam pergulatan pemikiran di samping pertarungan politik dan militer. Wacana *imamah* dan hukum terhadap imam yang berbuat aniaya (*ja'ir*) merupakan inti perdebatan pemikiran dan akidah yang mempengaruhi peta kekuatan politik. Mata rantai perdebatan ini pada tahap selanjutnya bermuara pada paradigma keagamaan dan akidah.

Khawarij dan pendukungnya melegitimasi khilafah Abu Bakar dan Umar, mendelegitimasi kepemimpinan Utsman ra. ketika terjadi revolusi, melegitimasi imamah Ali sebelum terjadinya *tahkim*, dan mendelegitimasinya setelah *tahkim*. Mereka juga mengkafirkan Mu'awiyah, Amr ibn al-Ash dan Abu Musa al-Asy'ari, serta berpendapat bahwa imamah itu boleh bagi orang Quraisy maupun non Quraisy asalkan ia berhak mendudukinya. Yang pasti, mereka telah tidak membiarkan imam yang berbuat aniaya.¹¹

Dalam lapangan ketatanegaraan, mereka memang mempunyai faham yang berlawanan dengan paham yang ada di waktu itu, mereka lebih bersifat demokratis, karena menurut mereka khalifah atau imam harus dipilih secara bebas oleh seluruh umat Islam. Yang berhak menjadi khalifah bukanlah anggota suku bangsa Quraisy saja, bahkan bukan hanya orang Arab, tetapi siapa saja yang sanggup asal orang Islam, sekalipun ia hamba sahaya yang berasal dari Afrika. Khalifah yang terpilih akan terus memegang jabatannya selama ia bersikap

¹¹ Nash Hamid, *Menalar Firman ...*, 31

adil dan menjalankan syariat Islam. Tetapi kalau ia menyeleweng dari ajaran-ajaran Islam, ia wajib dijatuhkan atau dibunuh.

Dalam perspektif pergulatan pemikiran, kaum khawarij menggabungkan antara iman dan amal (perbuatan), serta mengingkari pemikiran Murjiah yang mengungkapkan bahwa iman cukup menyakini dengan hati atau mengucapkan dengan lisan tanpa disertai perbuatan. Khawarij berpendapat:

Merealisasikan perintah agama seperti sholat, puasa, *shadaqah*, dan berbuat adil merupakan bagian dari iman. Iman tidak cukup hanya dengan menyakini Allah dan risalah Muhammad saja. Barang siapa yang menyakini bahwa tiada Tuhan selain Allah dan Muhammad utusan Allah, sedangkan dia tidak mengerjakan ketentuan agama dan berbuat dosa besar, hukumnya kafir.¹²

Di sinilah kemudian dialektika berpikir Khawarij mencoba merumuskan dalil-dalil keagamaan tentang kufr: siapakah yang disebut kafir dan keluar dari Islam? Siapakah yang disebut mukmin dan dengan demikian tidak keluar dari Islam? Bagaimana orang Islam yang berdosa besar dan tidak bertobat? Mereka kemudian mengemukakan pendapat yang berkaitan dengan ajaran agama mengenai dosa besar yang tidak disertai dengan taubat dapat mengakibatkan keluar dari Islam¹³ persoalan-persoalan dan jawaban serupa ini bukan lagi merupakan persoalan dan jawaban politik, tetapi kemudian menjadi persoalan teologi karena berkaitan dengan pemahaman-pemahaman keagamaan.¹⁴

Kaum Khawarij pada umumnya terdiri dari orang-orang Badui.

¹² Nash Hamid, *Menalar Firman ...*, hlm. 33.

¹³ Sudarsono, *Filsafat Islam*, (Jakarta: PT Rinneka Cipta, 2004), hlm. 1.

¹⁴ Harun Nasution, *Teologi Islam ...*, hlm. 12.

Hidup di padang pasir yang serba tandus membuat mereka bersifat sederhana dalam cara hidup dan pemikiran, tetapi keras hati serta berani, dan bersikap merdeka, tidak tergantung pada orang lain. Perubahan agama tidak membawa perubahan dalam sifat-sifat ke baduian mereka. Mereka tetap bersikap bengis, suka kekerasan dan tak gentar mati. Sebagai orang Badui, mereka tetap jauh dari ilmu pengetahuan. Ajaran-ajaran Islam, sebagaimana terdapat dalam al-Qur'an dan Hadits, mereka artikan menurut lafaznya dan harus dilaksanakan sepenuhnya. Oleh karena itu, iman dan pemahaman mereka merupakan iman dan paham orang yang sederhana dalam pemikiran lagi sempit akal serta fanatik. Iman yang tebal, tetapi sempit, ditambah lagi dengan sikap fanatik ini membuat mereka tidak bisa mentolerir penyimpangan terhadap ajaran Islam menurut paham mereka, walaupun hanya penyimpangan dalam bentuk kecil. Hal inilah yang menyebabkan pula kaum Khwarij terpecah menjadi golongan-golongan kecil serta bersikap terus-menerus mengadakan perlawanan terhadap penguasa Islam dan umat Islam yang ada di zaman mereka.

Sampai sekarang ini, sebagian besar aliran-aliran dari kelompok Khawarij telah hilang dan hanya tinggal sejarah saja. Yang tersisa adalah golongan al-Ibadiyah yang masih ada dan tersebar di Zanzibar, Afrika Utama, Umman dan Arabia Selatan. Adapun golongan-golongan Khawarij ekstrim dan radikal, sungguhpun mereka sebagai golongan telah hilang dalam sejarah, ajaran-ajaran ekstrim mereka masih mempunyai pengaruh dalam kelompok-kelompok Islam garis keras dalam masyarakat Islam sekarang.

2. Murjiah

Sebagaimana halnya kaum Kkhawarij, kelompok Murjiah pada mulanya juga ditimbulkan oleh persoalan-persoalan politik yang muncul di sekitar masalah kekhalifahan yang muncul setelah Usman terbunuh, yang kemudian berpindah pada persoalan teologi sebagai landasan untuk melegitimasi konsep-konsep agama yang mereka fahami.

Kata Murjiah secara harfiah berarti golongan yang menanggukhan. Yang dimaksudkan ialah menanggukhan keputusan sebagaimana makna dalam QS. al-A'raf ayat 112. Murjiah merupakan satu aliran yang muncul di Damsyik, ibukota dinasti Umayyah, pada pertengahan kedua dari abad pertama Hijriah. Nama ini diambil dari kata "*arja'a yurju, irja an*" yang berarti mengundurkan. Ini disebabkan karena tidak mau memutuskan sesuatu perkara bahkan mengundurkan setiap hukum dan hukuman ke hari kemudian. Maka seseorang tidak bersalah dan tetap berada di dalam keimanan yang utuh dan apa pun yang dilakukannya tidaklah mengganggu kedudukannya sebagai seorang muslim yang penuh keimanan. Ia mungkin manusia yang bersalah dan berdosa, tetapi soal ini adalah antara dia dan Allah, namun manusia lain tidak perlu campur tangan dan menjatuhkan sesuatu sanksi hukum terhadap dirinya. Seolah-olah kebaikan dan kejahatan itu tidak mempengaruhi hidup, kehidupan, penghidupan dan masyarakat manusia.¹⁵

Jika kaum Khawarij menjatuhkan hukum kafir bagi pelaku dosa besar, kaum Murjiah menetapkan hukumnya tetap sebagai mukmin. Adapun soal dosa besar yang mereka buat, itu ditunda penyelesaiannya ke hari perhitungan kelak. Argumentasi yang mereka bangun dalam hal ini ialah bahwa orang Islam yang berdosa besar itu tetap mengakui, bahwa tiada Tuhan selain Allah dan Nabi

¹⁵ Sudarsono, *Filsafat Islam ...*, hlm. 3.

Muhammad adalah Rasul-Nya. Dengan kata lain orang serupa itu tetap mengucapkan kedua syahadat yang menjadi dasar utama dari iman. Oleh karena itu, orang berdosa besar menurut pendapat golongan ini, tetap mukmin bukan kafir.

Pendapat serupa ini dapat membawa kepada pendapat bahwa yang penting serta diutamakan adalah sebenarnya iman, sedangkan perbuatan hanya merupakan soal kedua. Ini merupakan kesimpulan logis dari pendirian bahwa yang menentukan mukmin atau kafirnya seseorang hanyalah kepercayaan atau imannya dan bukan perbuatan atau amalnya. Perbuatan di sini mendapat kedudukan yang kemudian dari iman. Dengan kata lain, perbuatan dikemudiankan kedudukannya dari iman.¹⁶ Imam Abu Hanifah memberikan definisi iman sebagai berikut: iman ialah pengetahuan dan pengakuan tentang Tuhan, tentang Rasul-rasul-Nya dan tentang segala apa yang datang dari Tuhan dalam keseluruhan dan tidak dalam perincian; iman tidak mempunyai sifat bertambah atau berkurang, dan tidak ada perbedaan antara manusia dalam hal iman.¹⁷ Definisi ini menggambarkan bahwa iman semua orang Islam sama. Tidak ada perbedaan antara iman orang Islam yang berdosa besar dan orang Islam yang patuh menjalankan perintah Allah.

Golongan Murjiah pada umumnya terbagi dua dalam dua golongan besar, yaitu golongan moderat dan golongan ekstrim. Golongan moderat berpendapat bahwa orang yang berdosa besar bukanlah kafir dan tidak kekal dalam neraka. Tetapi akan dihukum dalam neraka sesuai dengan dengan besarnya dosa yang dilakukannya, dan ada kemungkinan bahwa Tuhan akan mengampuni dosanya dan

¹⁶ Nasution, *Teologi Islam, ...*, hlm. 23.

¹⁷ *Ibid.*, hlm. 25.

oleh karena itu tidak akan masuk neraka sama sekali.¹⁸

Adapun Murjiah ekstrim berpendapat bahwa orang Islam yang percaya pada Tuhan, kemudian menyatakan kekufuran secara lisan, tidaklah menjadi kafir, karena *kufir* dan iman tempatnya bukan dalam bagian tubuh manusia tetapi hanya dalam hati saja. Lebih lanjut mereka mengatakan bahwa orang yang telah menyatakan iman, meskipun menyembah berhala, melaksanakan ajaran-ajaran agama Yahudi atau Kristen dengan menyembah salib, menyatakan percaya pada trinitas, kemudian mati, tidaklah menjadi kafir, melainkan tetap mukmin dalam pandangan Allah. Pandangan yang serupa ini muncul dari prinsip yang mereka anut, yaitu iman tempatnya di hati, ia tidaklah bertambah dan tidak berkurang karena perbuatan apapun dan amal tidak punya pengaruh apa-apa terhadap iman.¹⁹

Bagi kelompok ini, iman adalah mengetahui Tuhan dan *kurf* adalah tidak tahu pada Tuhan.²⁰ Dalam pengertian ini, sholat, puasa, zakat dan sebagainya tidaklah merupakan ibadat kepada Allah, karena yang disebut ibadat ialah iman kepadanya, dalam artian Tuhan. Semua amal yang dilakukan hanya menggambarkan kepatuhan dan tidak merupakan ibadah kepada Allah. Yang disebut ibadat hanyalah iman.

Pendapat seperti ini muncul dari cara berpikir bahwa perbuatan atau amal tidaklah sepenting iman, yang kemudian meningkat pada pengertian bahwa hanya imanlah yang penting dan yang menentukan mukmin atau tidak mukminnya seseorang; perbuatan-perbuatan tidak mempunyai pengaruh dalam hal ini. Iman letaknya dalam hati dan apa yang ada di dalam hati seseorang tidak diketahui manusia

¹⁸ *Ibid.*, hlm. 23.

¹⁹ *Ibid.*, hlm. 26.

²⁰ Nasr Hamid, *Menalar Firman ...*, hlm. 72.

lain; selanjutnya perbuatan-perbuatan manusia tidak selamanya menggambarkan apa yang ada dalam hatinya. Oleh karena itu, ucapan-ucapan dan perbuatan-perbuatan seseorang tidak mesti mengandung arti bahwa ia tidak mempunyai iman, yang penting ialah iman yang di dalam hati. Dengan demikian ucapan dan perbuatan-perbuatan tidak merusak iman seseorang.

3. Jabariyah

Nama Jabariyah berasal dari kata *jabara* yang mengandung arti memaksa. Sedangkan menurut al-Syahrastani bahwa Jabariyah berarti menghilangkan perbuatan dari hamba secara hakikat dan menyandarkan perbuatan tersebut kepada Allah SWT. Dalam teks Arabnya penjelasan al-Syahrastani itu selengkapnyanya berbunyi:

الجبر هو نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافة إلى الرب
تعالى

Dalam istilah Inggris, paham Jabariyah disebut *fatalism* atau *predestination*, yaitu paham yang menyatakan bahwa perbuatan manusia ditentukan sejak semula oleh *qada* dan *qadar* Tuhan. Dengan demikian, posisi manusia dalam paham ini tidak memiliki kebebasan dan inisiatif sendiri, tetapi terikat pada kehendak mutlak Tuhan. Oleh karena itu, aliran Jabariyah ini menganut paham bahwa manusia tidak mempunyai kemerdekaan dalam menentukan kehendak dan perbuatannya. Manusia dalam paham ini betul melakukan perbuatan, tetapi perbuatannya itu dalam keadaan terpaksa.²¹

²¹ Abuddin Nata, *Ilmu Kalam, Filsafat dan Tasawwuf*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1994), hlm. 40.

Paham Jabariyah ini diduga telah ada sejak sebelum agama Islam datang ke masyarakat Arab. Kehidupan bangsa Arab yang diliputi oleh gurun pasir sahara telah memberi pengaruh besar dalam cara mereka hidup mereka. Di tengah bumi yang disinari terik matahari dengan air yang sangat sedikit dan udara yang panas ternyata tidak dapat memberi kesempatan bagi tumbuhnya pepohonan dan suburnya tanaman. Di sana sini yang tumbuh hanya rumput keras dan beberapa pohon yang cukup kuat untuk menghadapi panasnya musim sertanya keringnya udara.

Di hadapan alam yang begitu ganas, alam yang indah tapi kejam, menyebabkan jiwa mereka dekat kepada Zat yang Maha Pengasih dan Penyayang. Zat Pembina, Pemberi Petunjuk, pemelihara dan Pelindung. Dengan suasana alam yang demikian menyebabkan mereka tidak punya daya dan kesanggupan apa-apa melainkan semata-mata patuh, tunduk dan pasrah kepada kehendak Tuhan.

Dalam sejarah tercatat, bahwa orang yang pertama kali mengemukakan paham Jabariyah di kalangan umat Islam adalah al-Ja'ad Ibn Dirham. Pandangan-pandangan Ja'ad inilah yang kemudian disebarkan oleh para pengikutnya seperti Jahm bin Safwan. Di samping paham jabariyah yang dibawa oleh Jahm seperti di atas, al-Syahrastani menyebut paham jabariah lain yang lebih moderat. Paham ini dibawa oleh al-Hussain Ibn Muhammad al-Najjar. Tuhanlah, kata an-Najjar yang menciptakan perbuatan-perbuatan manusia, baik perbuatan jahat maupun perbuatan baik, tetapi manusia mempunyai bagian dalam perwujudan perbuatan-perbuatan itu. Tenaga yang diciptakan dalam diri manusia mempunyai efek untuk mewujudkan perbuatan-perbuatannya. Dan inilah yang dimaksud dengan *kasb*

atau *acquisition*.²² Dalam faham ini manusia tidak lagi merupakan wayang yang digerakan dalang. Manusia telah mempunyai bagian dalam perwujudan perbuatan-perbuatannya, bagian yang efektif dan bukan bagian yang tidak efektif. Tuhan dan manusia bekerja sama dalam mewujudkan perbuatan-perbuatan manusia.

Al-Qur'an banyak memuat ayat-ayat yang dapat membawa kepada timbulnya paham Jabariyah. Dalam surat as-Saffat (37) ayat 96, ditegaskan:

والله خلقكم وما تعملون

"Allah menciptakan kamu dan apa yang kamu berbuat."

Dalam surat al-An'am (6) ayat 112, dinyatakan:

ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله

"Mereka sebenarnya tidak akan beriman, sekiranya Allah tidak menghendaki."

Dalam surat al-Anfal ayat 17, Allah menjelaskan:

وما رميت اذ زميت ولكن الله رمى

"Bukan engkau yang melempar ketika engkau melempar (musuh) tetapi Allahlah yang melempar (mereka)."

Dalam surat al-Ikhsan ayat 30, dinyatakan:

وما تشاءون الا ان يشاء الله

"Bukanlah kamu yang menghendaki, tetapi Allah yang menghendaki."

Dengan demikian aliran Jabariyah memiliki dasar pijakan dalam al-Qur'an dan kedudukan yang sejajar dengan paham Qadariyah sebagaimana disebutkan di atas.

²² Nasution, *Teologi Islam ...*, hlm. 36.

4. Qadariah

Qadariah berakar pada kata *qadara* yang berarti memutuskan dan memiliki kekuatan atau kemampuan. Sedangkan sebagai aliran Kalam, Qadariah adalah nama yang dipakai untuk suatu aliran yang memberikan penekanan terhadap kebebasan dan kekuatan manusia dalam menghasilkan perbuatan-perbuatannya. Dalam faham Qadariah, manusia dipandang mempunyai Qudrat atau kekuatan untuk melaksanakan kehendaknya, dan bukan berasal dari pengertian bahwa manusia terpaksa tunduk kepada *qadar* atau *qada* Tuhan.

Tentang kapan munculnya paham Qadariah dalam Islam, secara pasti tidak dapat diketahui. Namun ada sementara ahli yang menghubungkan paham Qadariah ini dengan kaum Khawarij. Pemahaman mereka tentang konsep iman, pengakuan hati dan amal dapat menimbulkan kesadaran bahwa manusia mampu sepenuhnya memilih dan menentukan tindakannya sendiri, baik atau buruk.²³

Tokoh pemikir pertama kali yang menyatakan paham Qadariah ini adalah Ma'bad al-Jauhani, yang kemudian diikuti oleh Ghailan al-Dimasqi. Sementara itu, Ibnu Nabatah sebagaimana dikemukakan oleh Ahmad Amin berpendapat bahwa paham qadariah itu pertama kali muncul dari seseorang asal Irak yang menganut Kristen dan kemudian masuk Islam, tetapi kemudian masuk Kristen lagi. Dari tokoh inilah Ma'bad al-Huhani dan Ghailan al-Dimasqi menerima paham Qadariah.²⁴

²³ Nasution, *Teologi Islam, ...*, hlm. 31.

²⁴ Menurut Stanton, pemuka kelompok Qadariah awal banyak berhubungan dengan orang-orang kristen Nestoris di Hira (sebuah kota kecil antara Basrah dan Kufah) untuk mempertajam kemampuan mereka dalam berdebat membela Islam secara persuasif terutama yang berkaitan dengan konsep takdir. Kelompok Qadariah mengambil ajaran intinya dari Kristen Nestoris yang mendukung kemauan bebas dan tanggung jawab

Dalam ajarannya, Qadariyah sangat menekankan posisi manusia yang amat menentukan dalam gerak laku dan perbuatannya. Manusia dinilai mempunyai kekuatan untuk melaksanakan kehendaknya sendiri atau untuk tidak melaksanakan kehendaknya itu. Dalam menentukan keputusan yang menyangkut perbuatannya sendiri, manusialah yang menentukan, tanpa ada campur tangan Tuhan.

Ali Mustafa al-Ghurabi menyatakan:

“Sesungguhnya Allah telah menciptakan manusia dan menjadikan baginya kekuatan agar dapat melaksanakan apa yang dibebankan oleh Tuhan kepadanya, karena jika Allah memberi beban kepada manusia, namun Ia tidak memberikan kekuatan kepada manusia, maka beban itu adalah sia-sia, sedangkan kesia-siaan itu bagi Allah adalah suatu hal yang tidak boleh terjadi.

Paham Qadariyah telah meletakkan manusia pada posisi merdeka dalam menentukan tingkah laku dan kehendaknya. Jika manusia berbuat baik maka hal itu adalah atas kehendak dan kemauannya sendiri serta berdasarkan kemerdekaan dan kebebasan memilih yang ia miliki. Oleh karena itu, jika seseorang diberi ganjaran yang baik berupa surga di akhirat, atau diberi siksaan di neraka, maka semuanya itu adalah atas pilihannya sendiri.

Secara tersirat, diturunkannya al-Qur’an menunjukkan adanya kebebasan yang diberikan kepada manusia dalam memilih jalan hidupnya, yang berkenaan dengan iman dan kufur terhadap apa yang dibawa al-Qur’an itu sendiri. Allah menyatakan dalam al-Qur’an, bahwa kitab itu merupakan petunjuk bagi manusia dan mengarahkannya ke jalan yang paling lurus. Fungsinya sebagai petunjuk tidak akan terlaksana manakala manusia tidak mempunyai

individual atas perbuatannya sendiri. Charles Michael Stanton, *Pendidikan Tinggi dalam Islam*, terjm. H. Afandi, Hasan Asari, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1994), hlm. 93.

kebebasan untuk mengikuti atau menolak petunjuknya. Petunjuk itu hanya akan berguna manakala ada kemungkinan untuk tersesat pula. Tanpa kemungkinan untuk tersesat, petunjuk itu tidak mempunyai arti.²⁵

Dalam al-Qur'an dapat dijumpai ayat-ayat yang dipakai oleh kelompok Qadariyah untuk melegitimasi pandangan mereka. Antara lain:

Dalam surat al-Ra'ad ayat 11, Allah berfirman:

ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم

"Sesungguhnya Allah tidak mengubah keadaan sesuatu bangsa, kecuali jika bangsa itu mengubah keadaan diri mereka sendiri."

Dalam surat al-Fussilat (41) ayat 40, Allah menegaskan:

اعملوا ما شئتم انه بما تعملون بصير

"Kerjakanlah apa yang kamu kehendakinya, sesungguhnya ia melihat apa yang kamu perbuat."

Dalam Surat al-Kahfi ayat 29, Allah berfirman:

وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر

"Katakanlah: Kebenaran itu dari Tuhanmu, barangsiapa yang mau beriman, berimanlah ia, dan barang siapa yang mau janganlah ia beriman."

5. Mu'tazilah

Kaum Mu'tazilah adalah golongan yang membawa persoalan-persoalan teologi yang lebih mendalam dan bersifat filosofis dari pada persoalan-persoalan yang dibawa kaum Khawarij dan Murjiah.

²⁵ Machasin, *Menyelami Kebebasan Manusia: Telaan Kritis Terhadap Konsepsi al-Qur'an*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 31.

Dalam pembahasan, mereka banyak memakai akal sehingga mereka mendapat nama "kaum rasionalis Islam"²⁶ Asal-usul nama Mu'tazilah dengan sebenarnya memang sulit. Berbagai pendapat dimajukan ahli-ahli, tetapi belum ada kata sepakat antara mereka. Yang jelas ialah bahwa nama Mu'tazilah sebagai *designatie* bagi aliran teologi rasional dan liberal dalam Islam timbul sesudah peristiwa antara Wasil dengan Hasan al-Basri di Basrah.²⁷

Persoalan awal yang menjadi perhatian kaum Mu'tazilah ialah masalah pelaku dosa besar, yang dipandang oleh kaum Khawarij telah keluar dari Islam (kafir). Menurut keyakinan para tokoh Mu'tazilah, pelaku dosa besar tidak dapat dipandang sebagai kafir, seperti dinyatakan kaum Khawarij, tetapi tidak dapat pula dikatakan mukmin yang utuh, sebagaimana dikatakan kaum Murjiah. Menurut Mu'tazilah, orang mukmin yang melakukan dosa besar menempati posisi menengah antara kafir dan mukmin atau disebut dengan istilah *al-Manzilah bai al-Manzilatain* (posisi antara dua dua posisi [antara mukmin dan kafir]. Dalam sejarah pemikiran Islam, masalah inilah yang dipandang sebagai persoalan awal yang muncul dalam kalangan mu'tazilah.

Selanjutnya, kaum Mu'tazilah melontarkan pula berbagai masalah lain yang cukup mendasar dalam berbagai lapangan ajaran Islam. Dasar-dasar pemikiran Mu'tazilah setelah mengalami proses kematangannya— dapat dirumuskan dalam dua bagian inti, yaitu "inna allah wahidwa innahu al-adlu fi qadha ihi al-Rahim bi khalqih" (Sesungguhnya Allah Maha esadan Maha adil dalam setiap keputusan serta Penyayang kepada semua makhluk-Nya). Dua

²⁶ Nasution, *Teologi Islam ...*, hlm. 38.

²⁷ *Ibid.*, hlm. 42.

paradigma konsep ini terkenal dengan “al-tauhid wa al-Adl” (tauhid dan keadilan). Sedangkan konsep pemikiran Mu’tazilah yang lain yakni al-Mabadi al-Khamsah (lima konsep pokok) diintegrasikan ke dalam dua paradigma konsep itu. Konsep “al-Wa’d wa al-Wa’id” (janji dan ancaman) masuk ke dalam konsep *al-Adl*, karena dalam ilmu kalam (teologi), jika Allah menjanjikan pahala kepada orang yang taat dan mengancam pelaku maksiat dengan siksa, Dia harus merealisasikan dan tidak boleh mengingkarinya. Tidak mengingkari dan tidak mendustai adalah bentuk keadilan. Demikian juga “al-Manzilah baina al-Manzilatain” (posisi di antara dua tempat) dan “al-Amr bi al-Ma’ruf wa al-Nahi an al-Munkar” (mengajak kebaikan dan mencegah kemungkaran) merupakan bagian keadilan Tuhan.²⁸ Qadi Abdul Jabbar bin Ahmad al-Hamadzai (w.415 H/1020 M), salah seorang tokoh Mu’tazilah, melihat ada lima masalah yang mendasar dan dipandang sebagai lima dasar (*al-Ushul al-Khamsah*) ajaran Mu’tazilah.

At-tauhid dalam ajaran Mu’tazilah bertujuan untuk membela kemurnian paham kemahaesaan Tuhan secara mutlak, yang lazim pula disebut *at-Tanzih* (bebas dari sifat apapun yang menyerupai makhluknya). Menurut kaum Mu’tazilah, Allah SWT. tidak memiliki sifat, sebagaimana disifatkan oleh sebagian kalangan kaum muslim atas diri-Nya. Allah SWT. hanya memiliki esensi. Paham Mu’tazilah tentang peniadaan sifat Tuhan tidak lebih dari terusan paham qadariah yang telah ada sebelumnya. Pada awalnya, ketika ulama Mu’tazaih mencoba membuktikan keesaan Tuhan dan keadilan-Nya dengan menggunakan logika Yunani, sebenarnya mereka menjalankan suatu tuntutan dakwah untuk melawan dakwah pendeta Nasrani yang

²⁸ Nasr Hamid, *Menalar Firman ...*, hlm. 24.

menggunakannya terlebih dahulu. Salah satu konsep yang diperlukan untuk itu adalah *wujud* atau “ada”.²⁹

Al-’Adl, sebagaimana *at-Tauhid*, dinisbahkan oleh kelompok Mu’tazilah kepada Allah SWT. Dalam hal ini, mereka memandang bahwa Tuhan Maha Adil dan keadilan-Nya itu pasti diterapkannya secara nyata. Untuk mempertahankan pendapatnya ini, kaum Mu’tazilah menganut paham qadariah, yang menyakini bahwa perbuatan manusia adalah perbuatannya sendiri secara hakiki, bukan ditentukan oleh Tuhan. Jika perbuatan manusia ditentukan Tuhan sejak azali, maka Tuhan “bersifat tidak adil” karena memaksa manusia untuk melakukan sesuatu bukan atas kehendak dan perbuatan yang ditentukannya sendiri. Atas kehendak dan perbuatan yang telah ditentukan itu kemudian timbul pertanyaan, apakah pantas manusia dibebani tanggung jawab. Kalau demikian halnya, tentu Tuhan tidak adil. Oleh sebab itu, manusia melakukan sesuatu perbuatan atas kehendak dan perbuatannya sendiri secara hakiki, bukan atas rekayasa Tuhan. Sebutan Tuhan Maha Adil, tegas Qadhi Abdul Jabbar, berarti semua perbuatan Tuhan adalah baik, bahkan semua perbuatan Tuhan adalah baik, bahkan Tuhan tidak berbuat buruk dan tidak pernah melupakan kewajiban-Nya kepada makhluk. Terkait erat dengan ajaran ini, Tuhan juga memberikan *lutf*, yakni semua hal yang akan membawa manusia pada ketaatan dan menjauhkannya dari perilaku maksiat.

Al-Wa’d wa al-Wa’id yang menjadi dasar ketiga ajaran Mu’tazilah berarti bahwa Allah SWT. pasti akan melaksanakan janji kebaikan atas orang yang berbuat baik dan ancaman atas orang yang berbuat jahat. Kalau Tuhan tidak melakukan janji ini, berarti Tuhan “berdusta”.

²⁹ Dede Supriyadi, *Pengantar Filsafat Islam (Lanjutan) Teori dan Praktek*, (Bandung: CV Pustaka Sedia, 2010), hlm. 17.

Mustahil Tuhan berdusta dan inkar janji. Untuk mempertahankan pandangan ini kaum Mu'tazilah mengutip sejumlah ayat al-Qur'an, antara lain QS. 3:9; 13:33, 30:6, dan 39:20. Untuk mendukung konsepnya, Mu'tazilah mengemukakan argumentasi rasional berikut:

1. Kalau Allah menciptakan perbuatan manusia, sedangkan manusia sendiri tidak mempunyai perbuatan, batallah *taklif syar'i*. Hal ini karena syariat adalah ungkapan perintah dan larangan yang merupakan *thalab*. Pemenuhan *thalab* tidak terlepas dari kemampuan, kebebasan dan pilihan.
2. Kalau manusia tidak bebas melakukan perbuatannya runtuhlah teori pahala dan hukuman yang muncul dari konsep faham *al-Wa'id wa al-Wara'*. Hal ini karena perbuatan manusia disandarkan kepada-Nya secara mutlak sehingga berkonsekuensi pada pujian dan celaan.
3. Kalau manusia tidak mempunyai kebebasan dan pilihan, pengutusan para nabi tidak ada gunanya sama sekali. Bukankah tujuan pengutusan itu adalah dakwah dan dakwah harus dibarengi kebebasan pilihan.

Al-Manzilah bain al-Manzilatain adalah posisi menengah bagi pembuat dosa besar. Konsep ini erat hubungannya dengan keadilan Tuhan. Pembuat dosa besar bukanlah kafir, karena ia masih percaya kepada Tuhan dan Nabi Muhammad; tetapi bukanlah mukmin, karena imannya tidak lagi sempurna. Karena bukan mukmin, ia tidak dapat masuk surga, dan karena bukan kafir pula, ia sebenarnya tak mesti masuk neraka. Ia seharusnya ditempatkan di luar surga dan di luar neraka. Inilah sebenarnya keadilan. Tetapi karena di akhirat tidak ada tempat selain dari surga dan neraka, maka pembuat dosa besar, harus dimasukkan ke dalam salah satu tempat ini. Penentuan

tempat itu banyak hubungannya dengan faham Mu'taziah tentang iman. Iman bagi mereka, digambarkan, bukan hanya oleh pengakuan dan ucapan lisan, tetapi juga oleh perbuatan-perbuatan. Artinya, pembuat dosa besar tidak beriman dan tak dapat masuk surga. Tempat satu-satunya adalah neraka. Tetapi tidak adil kalau ia dalam neraka mendapat siksaan yang sama berat dengan kafir. Oleh karena itu, pembuat dosa besar, betul masuk neraka, tetapi mendapat siksaan yang lebih ringan. Inilah menurut Mu'tazilah, posisi menengah antara mukmin dan kafir, dan itulah keadilan.

Amar Ma'ruf Nahi Munkar, perintah berbuat baik dan larangan berbuat jahat, dianggap sebagai kewajiban bukan oleh kaum Mu'tazilah saja, tetapi juga oleh golongan umat Islam lainnya. Perbedaan yang terdapat antara golongan-golongan itu adalah tentang pelaksanaannya. Apakah perintah dan larangan cukup dijalankan dengan penjelasan dan seruan saja, ataukah perlu diwujudkan dengan paksaan dan kekerasan? Kaum Khawarij, memandang bahwa untuk itu perlu memakai kekerasan. Kaum Mu'tazilah berpendapat kalau bisa cukup dengan seruan, tetapi kalau perlu dengan kekerasan.³⁰

Meskipun kaum Mu'tazilah memberikan penghargaan terhadap rasio. Namun, mereka tidak sepenuhnya mendukung rasionalisme murni. Mereka adalah rasionalis agama tetapi tanpa mengabaikan wahyu. Mu'tazilah berpendapat bahwa akal dapat mengetahui beberapa masalah keagamaan yang dapat diperoleh manusia dengan mengerahkan nalarnya, dan kewajiban-kewajiban dapat diketahui dengan pemikiran yang mendalam. Itulah sebabnya wajib atas setiap orang yang berakal wajib berterima kasih pada-Nya, sebagaimana juga wajib mengerjakan yang baik dan menjauhi yang jahat sekalipun

³⁰ Nasution, *Teologi Islam ...*, hlm. 56.

wahyu belum turun atau belum sampai kepadanya. Jika kewajiban-kewajiban itu tidak dilakukan maka ia akan mendapatkan hukuman dari Tuhan. Meskipun demikian, Mu'tazilah berpendapat bahwa tidak semua pengetahuan dapat diperoleh manusia dari akal dan tidak semua kewajiban dapat diketahui oleh pemikirannya. Tidak semua yang baik dan yang buruk dapat diketahui oleh akal seperti perbuatan baik dengan penyembelihan hewan dengan tujuan dan keperluan tertentu atau perbuatan jahat seperti zina. Demikian juga, akal tidak mampu mengetahui bagaimana cara yang tepat menyembah dan memuja Allah. Penjelasan wahyu melalui perantara nabilah yang menjelaskan hal ini kepada manusia. Al-Qadhi Abd al-Jabar mengakui bahwa kewajiban-kewajiban yang dapat diketahui oleh akal hanya sebatasgaris besarnya sedangkan perinciannya diketahui oleh wahyu.

6. Ahlussunnah Wal jamaah

Istilah *Ahl al-Sunnah wal jamaah* sering juga disebut kelompok sunni dapat dibedakan menjadi dua pengertian, yaitu umum dan khusus. Sunni dalam pengertian umum adalah lawan kelompok Syi'ah. Dalam pengertian ini, Mu'tazilah sebagaimana Asy'ariyah masuk dalam barisan Sunni. Sementara Sunni dalam pengertian khusus adalah madzhab yang berada dalam barisan Asy'ariyah dan merupakan lawan dari Mu'tazilah. Pengertian yang kedua inilah yang dimaksudkan pada pembahasan ini,³¹ yaitu golongan yang berpegang pada sunnah lagi merupakan mayoritas, sebagai lawan bagi golongan Mu'tazilah yang bersifat minoritas dan tak kuat berpegang pada sunnah.

³¹ Abdul Rozak dan Rosihon Anwar, dkk, *Ilmu Kalam*, (Bandung: CV. Pustaka Setia, 2010), hlm. 119.

Penamaan istilah *ahlussunnah wal jamaah* sesungguhnya tidak dikenal pada zaman Nabi Saw., pemerintahan khulafaurrasyidin, dan pada zaman pemerintahan Bani Umayyah (41-133 H/ 611-750 M). Istilah ini pertama kali dipakai pada masa Khalifah Abu Ja'far al-Mansur (137-159 H/754-775 M) dan Khalifah Harun ar-Rasyid (170-194 H/ 785-809 M), keduanya berasal dari Dinasti Abbasiyah (750 M-1258 M). Istilah *ahlussunnah wal jamaah* semakin tampak pada zaman pemerintahan Khalifah al-Makmun (198-218 H/ 813-833 M).³² Istilah ini sendiri, sebenarnya baru dikenal setelah adanya sabda Nabi Saw. yakni seperti pada hadits yang diriwayatkan oleh Ibnu Majah dan Abu Dawud. Hadits tersebut yakni, hadits riwayat Ibnu Majah:

عن انس بن مالك، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ان بني اسرائيل افتقرت على احدى وسبعين فرقة، وان امتي ستفرق على اثنين و سبعين فرقة، كلها في النار، الا واحدة وهي: الجماعة

Dari Anas ibn Malik berkata Rasulullah Saw bersabda: "Sesungguhnya Bani Israil akan berkelompok menjadi 71 golongan dan sesungguhnya umatku akan berkelompok menjadi 72 golongan, semua adalah di neraka kecuali satu golongan, yaitu al-Jama'ah."

Dalam hadits ini istilah yang disebut bukan *ahlussunnah wal jamaah* tetapi *al-Jama'ah* sebagai komunitas yang selamat dari api neraka.³³ Meskipun secara tersurat penyebutan istilah dalam hadits tersebut adalah *al-Jama'ah*, tetapi secara tersirat yang dimaksud dalam hadits tersebut adalah *ahlussunnah wal jamaah*. Dalam

³² Nawawi, *Ilmu Kalam: dari Teosentris Menuju Antroposentris*, (Malang: Genius Media, 2014), hlm. 80.

³³ *Ibid.*, hlm. 81.

perkembangan selanjutnya, jika Ahl al-Sunnah adalah penganut sunah Nabi Saw. dan *al-Jama'ah* adalah penganut paham sahabat-sahabat Nabi Saw, maka ajaran Nabi Saw. dan para sahabatnya yang sudah termaktub dalam al-Qur'an dan Sunnah Nabi Saw. secara terpencar-pencar dan belum tersusun secara teratur, kemudian dikodifikasikan (dikonsepsikan secara sistematis) oleh Abu Hasan al-Asy'ari (lahir di Bashrah tahun 324 H dan meninggal pada usia 64 tahun). Pada periode ashab al-Asy'ari inilah, *ahlussunnah wal jamaah* mulai dikenal sebagai suatu aliran dalam Islam. Hal ini dipelopori oleh al-Baqillani (w. 403 H), al-Bagdadi (w. 29 H), al-Juwaini (w. 478 H), al-Gazali (w. 505 H), al-Syahrastani, dan al-Razi (w. 606 H), meskipun demikian, mereka tidak secara tegas membawa bendera *ahlussunnah wal jamaah* sebagai mazhab.³⁴ Sehingga untuk memberikan gambaran tentang *ahlussunnah wal jamaah* disebut sebagai suatu paham yang mengikuti Abu Hasan al-Asy'ari dan Abu Mansur al-Maturidi, dalam teologi mengikuti salah satu empat madzhab fiqih (Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali) dan mengikuti al-Ghazali dan Junaid al-Baghdadi dalam tasawuf.

Dalam sumber lain diterangkan bahwa, Ahl al-Sunnah dikenal luas dan populer sejak adanya kaum Mu'tazilah yang menggagas rasionalisme dan didukung oleh penguasa Bani Abbasiyah. Sebagai madzhab pemerintah, Mu'tazilah menggunakan cara-cara kekerasan dalam menghadapi lawan-lawannya terutama pada masa khalifah al-Ma'mun.³⁵ Aliran ini memaksa para pejabat dan tokoh-tokoh agama untuk berpendapat tentang kemakhlukan al-Qur'an. Akibatnya, aliran ini melakukan *mihnah (inquisition)*, yaitu ujian akidah

³⁴ Munawir, *Kajian Hadits Dua Mazhab*, Cet. 1, (Purwokerto: Stain Press, 2013), hlm. 9.

³⁵ *Ibid.*, hlm. 13.

kepada para pejabat dan ulama." Materi pokok yang diujikan adalah masalah al-Qur'an. Tujuan al-Makmun melakukan mihnah adalah membebaskan manusia dari syirik.³⁶ Bagi al-Ma'mun, orang yang mempunyai faham syirik tidak dapat dipakai untuk menempati posisi penting dalam pemerintahan. Oleh karena itu, ia mengirim instruksi kepada para gubernurnya untuk mengadakan ujian terhadap para pejabat dan pemuka agama yang berpengaruh di masyarakat. Karena kalau golongan ini mengakui diciptakannya al-Qur'an tentu banyak dari rakyat yang mengikuti ajaran Mu'tazilah.³⁷

Jumlah ulama yang pernah diuji sebanyak 30 orang dan di antara ulama yang melawannya secara gigih adalah Ahmad bin Hanbal. Kegiatan tersebut akhirnya memunculkan term *Ahl al-Sunnah Wa al-Jama'ah*. Aliran Mu'tazilah yang menjadi lokomotif pemerintahan tidak berjalan lama. Setelah khalifah al-Makmun wafat, lambat laun, aliran Mu'tazilah menjadi lemah seiring dengan dibatalkannya sebagai madzhab pemerintahan oleh al-Mutawakkil 848 M.³⁸ Selanjutnya, para fuqaha dan ulama yang beraliran Sunni dalam pengkajian akidah menggantikan kedudukan mereka, serta usaha mereka didukung oleh para ulama terkemuka dan para khalifah.

Tokoh terkenal dari *ahlussunnah wal jamaah* adalah Abu al-Hasan Ali Ibn Ismail al-Asy'ari atau biasa disebut Abu al-Hasan al-Asy'ari, lahir di Basrah tahun 260 H/873 M dan wafat tahun 935 M awalnya adalah pengikut Mu'tazilah selama 40 tahun yang kemudian keluar dan membentuk aliran teologi sendiri.

³⁶ Nawawi, *Ilmu Kalam ...*, hlm. 82-83.

³⁷ *Ibid*, hlm. 62.

³⁸ *Ibid.*, hlm. 63

Konsep teologi *Ahlussunnah wal Jamaah* dapat diketahui dari buku-buku karya al-Asyari. Setidaknya terdapat beberapa hal yang menjadi respon al-Asyari terhadap pemikiran Mu'tazilah, yaitu: (1) sifat-sifat tuhan; (2) pelaku dosa besar; (3) iman dan kufur; (4) perbuatan tuhan dan perbuatan manusia; (5) kehendak mutlak tuhan dan keadilan tuhan; dan (6) persoalan akal dan wahyu.

Sebagai penentang Mu'tazilah, sudah barang tentu ia berpendapat bahwa Tuhan mempunyai sifat. Mustahil kata al-Asy'ari Tuhan mengetahui dengan zat-Nya, karena dengan demikian zat-Nya adalah pengetahuan dan Tuhan sendiri adalah pengetahuan. Tuhan bukan pengetahuan ('ilm) tetapi Yang Maha Mengetahui ('alim). Tuhan mengetahui dengan pengetahuan dan pengetahuan-Nya bukanlah zat-Nya. Demikian pula dengan sifat-sifat seperti hidup, berkuasa, mendengar dan melihat.³⁹ Menurut Asy'ariyah, sifat-sifat Allah itu unik karena tidak dapat dibandingkan dengan sifat-sifat manusia. Sifat-sifat Allah berbeda dengan Allah sendiri, tetapi sejauh menyangkut realitasnya tidak terpisah dari esensi-Nya. Atau tidak berbeda. Al-Bagdadi melihat adanya konsensus dikalangan kaum Asy'ariyah bahwa daya, pengetahuan, hayat, ke-mauan, pendengaran, penglihatan, dan sabda-Nya adalah kekal. Meskipun demikian, aliran al Asy'ariyah menolak bahwa Allah itu mempunyai sifat-sifat jasmani. Adapun ayat-ayat al-Qur'an yang menggambarkan sifat-sifat tersebut tidak boleh ditakwilkan dan diterima secara harfiahnya saja, namun semua itu dikatakan *layukayyaf wala yuhadd* (tanpa diketahui bagaimana cara dan batasnya). Nanti di akhiratlah kelaklah Allah bisa dilihat dengan mata kepala secara fisik. Al-Asyari menyatakan hal tersebut berdasarkan pada pengertian bahwa

³⁹ *Ibid.*, hlm. 69.

sesuatu yang dapat dilihat adalah sesuatu yang berwujud dan Allah mempunyai wujud.

Demikian juga ajaran tentang posisi menengah (*Al-Manzilah bain al-manzilatain*) ditolakny. Bagi al-Asy'ari, orang yang berdosa besar tetap mukmin, karena imannya masih ada, tetapi karena dosa besar yang dilakukannya ia menjadi fasik. Sekiranya orang berdosa besar bukanlah mukmin dan bukan pula kafir, maka dalam dirinya akan tidak didapat *kufir* atau iman; dengan demikian bukanlah ia atheis dan bukanlah pula monotheis, tidak teman dan tidak pula musuh. Hal serupa ini tidak mungkin. Oleh karena itu tidak pula mungkin bahwa orang berdosa besar bukan mukmin dan pula tidak kafir. Menurut aliran Asy'ariyah pelaku dosa besar masih tetap sebagai beriman, akan tetapi apabila ia beranggapan bahwa dosa ini diperbolehkan (halal) dan tidak diharamkan maka ia dipandang kafir. Adapun balasan di akhirat kelak apabila ia meninggal dan tidak sempat bertaubat maka, hal itu diserahkan kepada kebijakan Allah dan mendapatkan syafa'at Nabi Saw., sehingga terbebaskan dari siksaan neraka atau kebalikannya. Meskipun begitu, ia tidak akan kekal di neraka seperti orang kafir lainnya dan bisa masuk surga.

Al-Asy'ari seterusnya menentang faham keadilan Tuhan yang dibawa kaum Mu'tazilah. Menurut pendapatnya, Tuhan berkuasa mutlak dan tak ada suatupun yang wajib bagi-Nya. Tuhan berbuat sekehendak-Nya, sehingga kalau Ia memasukkan seluruh manusia ke dalam surga bukanlah Ia bersifat tidak adil dan jika Ia memasukkan seluruh manusia ke dalam neraka tidaklah Ia bersifat zalim. Dengan demikian ia juga tidak setuju dengan ajaran Mu'tazilah tentang *al-Wa'd wa al-Wa'id*. Paham ini diperkuat oleh al-Ghazali yang menyatakan bahwa Tuhan tidak berkewajiban menjaga kemaslahatan (*al-Salah wal al-Aslah*) manusia, tidak wajib memberi upah atau ganjaran

pada manusia atas perbuatan-perbuatannya, bahkan Tuhan boleh memberi beban yang tak dapat dipikul kepada manusia. Tuhan berkuasa mutlak dan tidak akan bertentangan dengan sifat-sifat ke-Tuhanan-Nya. Jika atas kehendak-Nya, Ia menghancurkan mahluk-Nya atau memberi ampun kepada semua orang kafir dan menghukum semua orang mukmin.⁴⁰ Atas pengaruh al-Ghazali, ajaran al-Asy'ari yang serupa inilah yang meluas di kalangan Islam *Ahlussunnah wal Jamaah*.

⁴⁰ Nasution, *Teologi Islam ...*, hlm. 73.

Bab IV

Filsafat al-Kindi

A. Sejarah Hidup dan Karyanya

Dalam sejarah Islam, filsuf muslim yang dikenal pertama¹ kali muncul adalah al-Kindi. Nama lengkapnya adalah Abu Yusuf Ya'cub Ibnu Ishaq Ibnu al-Shabbah Imran Ibnu Muhammad Ibnu al-Asy'as Ibnu Qais al-Kindi. Nama al-Kindi adalah *nisbat* pada suku yang menjadi asal cikal-bakalnya, yaitu Banu Kindah. Banu Kindah adalah suku keturunan Kindah yang sejak dulu menempati daerah selatan jazirah Arab. Daerah ini tergolong memiliki apresiasi kebudayaan yang cukup tinggi dan banyak dikagumi orang. Banu kindah merupakan suatu kabilah terkemuka pra-Islam yang merupakan cabang dari Bani Kahlan yang menetap di Yaman.²

¹ Sebelum al-Kindi, beberapa pengetahuan filsafat, meskipun sepotong-potong telah dirujuk pada teologi Mu'tazilah dan dibenarkan oleh para teolog dan heresiografer muslim awal, namun para teolog Mu'tazilah tidak mengembangkannya sebagai sebuah pengetahuan tersendiri karena itu diluar minat mereka. Al-Kindilah orang yang mengupayakan dengan keras upaya ini dan karena itu disebut sebagai teolog Muslim pertama, sementara para tokoh ilmu kalam Mu'tazilah hanya terhenti sebagai teolog bukan filosof. Felis Klein Franke "al-Kindi" dalam Sayyed Hossein Nasr & Oliver Leaman, *Ensiklopedia Tematis Filsafat Islam*, Buku Pertama, terj. Tim Penerjemah Mizan,(Bandung: Mizan, 2003). hlm. 207.

² Maftukhin, *Filsafat Islam*, (Yogyakarta: Teras, 2012), hlm. 79..

Al-Kindi dilahirkan di Kufa sekitar tahun 185 H/801 M dari keluarga kaya dan terhormat. Kakek buyutnya, al-Asy'as Ibnu Qais, adalah seorang sahabat Nabi Muhammad Saw. Yang gugur sebagai suhada bersama Sa'ad Ibnu Abi Waqqaf dalam peperangan antara kaum muslimin dengan Persia di Irak. sementara itu ayahnya, Ishaq Ibnu al-Shabbah, adalah Gubernur Kufa pada masa pemerintah al-Mahdi (775-785 M) dan al-Rasyid (786-809 M) ayahnya meninggal ketika ia masih usia kanak-kanak, namun ia tetap memperoleh kesempatan untuk menuntut ilmu dengan baik.³ Al-Kindi sendiri mengalami masa pemerintah lima khalifah Bani Abbas, yakni al-Amin (809-813 M) al-Ma'mun (813-833 M) al-Mu'tasin (833-842 M), al-Wasiq (842-847 M) dan al-Mutawakkil (847-861 M).

Sedikit sekali informasi yang kita peroleh tentang pendidikannya. Ia pindah dari Kufa ke Basrah, sebuah pusat studi bahasa dan teologi Islam. Kemudian selagi masih muda, ia menetap di Baghdad, Ibu Kota Kerajaan Bani Abbasiyah, yang juga sebagai jantung kehidupan intelektual pada masa itu. Ia sangat tekun mempelajari berbagai disiplin ilmu. Oleh karena itu, tidaklah mengherankan ia dapat menguasai ilmu astronomi, ilmu hukum, ilmu alam, astrologi, ilmu pasti, ilmu seni, meteorologi, optika, kedokteran, matematika, filsafat, dan politik. Penguasaannya terhadap filsafat dan disiplin ilmu lainnya telah menempatkan ia menjadi orang Islam pertama yang berkebangsaan Arab dalam jajaran para filosof terkemuka. Karena itu pulalah ia dinilai pantas menyandang gelar *Failasuf al-Arab* (filosof berkebangsaan Arab). Memandang kejeniusan tokoh ini, agaknya tuduhan yang mengatakan bahwa al-Kindi tidak mengerti

³ Fu'ad Al-Ahwaniy, *al-Falsafat al-Islamiyyat*, (Kairo: Dar al-Qalam 1962), hlm. 63..

secara baik ilmu logika sulit dibuktikan.⁴ Palsunya, tidak satupun karya logikanya yang ditemukan lagi.

Karena lingkup pengetahuan ilmiahnya yang luar biasa, atau mungkin juga karena alasan lain, misalnya kesesuaian pemahamannya dengan ide-ide Mu'tazilah, al-Ma'mun lalu mengajaknya bergabung dengan kalangan cendekiawan yang bergiat dalam usaha pengumpulan dan penerjemahan karya-karya Yunani. Agaknya al-Kindi termasuk orang yang beruntung, ketika di Baghdad ia berinteraksi dengan cendekiawan Persia dan Suria, dan diduga dari merekalah ia mendapat bimbingan sehingga ia menjadi seorang di antara sedikit orang Islam Arab yang menguasai bahasa Yunani dan Suryani, atau kedua-duanya sekaligus.⁵ Ibnu Abi Usaibi'ah (w.668 H/1269 M) pengarang *Tabaqat al-Ittiba'* mencatat al-Kindi sebagai salah satu dari empat penerjemah mahir pada masa gerakan penerjemahan. Tiga orang lainnya adalah Hunain bin Ishaq, Tabit bin Qurrah, dan Umar bin Farkhan at-Tabari. Sebagian penulis meragukan keikutsertaannya dalam menerjemahkan buku-buku ilmu pengetahuan dan filsafat. Akan tetapi, setidaknya ia ikut memperbaiki terjemahan Arab dari sejumlah buku. Aktivitasnya lebih banyak tertuju pada upaya menyimpulkan pandangan-pandangan filsafat yang sulit dipahami dan kemudian mengarang sendiri.⁶

Ketika khalifah al-Ma'mun menjadikan Mu'tazilah sebagai mazhab negara, al-Kindi menulis beberapa risalah tentang keadilan, kemahaesaan Tuhan dan perbuatan-Nya, bahkan lebih jauh dari

⁴ Majid Fahri, *Sejarah Filsafat ...*, hlm. 111.

⁵ George N. Atiye *al-Kindi Tokoh Filsafat Muslim*, Terj. Kasidjojo Suwarno, (Bandung: Salman, 1983), hlm. 6.

⁶ Taufik Abdullah (et.al), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam: Pemikiran dan Peradaban* (Jakarta: PT. Ichtian Baru Van Hoeve, 2002), hlm. 178.

itu, ia ikut pula membantah paham-paham yang bertentangan dengan mazhab negara ini berdasarkan pemikirannya. Sungguhpun demikian, kita tidak bisa menetapkan secara pasti bahwa al-Kindi adalah seorang Mu'tazilah. Hal ini disebabkan persoalan-persoalan tentang keadilan dan kemahakuasaan Tuhan bukan hak mutlak atau monopoli Mu'tazilah saja. Selain itu, seseorang baru disebut mu'tazilah apabila ia menerima dan meyakini lima ajaran pokoknya (*al-Ushul al-Khamsat*).

Al-Kindi memperoleh kedudukan yang terhormat di sisi al-Ma'mun dan al-Mu'tasim dan bahkan ia diangkat sebagai guru bagi Ahmad putra al-Mu'tasim, kepada siapa ia banyak memperhambakan karyanya. Akan tetapi, dengan kedudukannya ini bukan berarti ia lepas dari pengalaman pahit yang menimpa para pemikir kreatif dan inovatif terdahulu. Pada masa pemerintah al-Mutawakkil, Daulah Bani Abbasiyah kembali menjadikan *Ahlussunah Wal-Jama'ah* sebagai mazhab negara, menggantikan mazhab Mu'tazilah. Suasana ini dimanfaatkan oleh kelompok-kelompok yang berpegang secara ketat pada doktrin ini dan tidak menyukai filsafat untuk memojokan al-Kindi atas hasutan Muhammad dan Ahmad, dua orang putra Ibnu Syakir— di antara yang mereka katakan orang yang mempelajari filsafat menjadi kurang hormat pada agama al-Mutawakkil memerintahkan agar al-Kindi didera dan perpustakaan yang bernama al-Kindia disita. Akan tetapi, tidak lama kemudian perpustakaan dikembalikan lagi pada pemiliknya.

Tentang kapan al-Kindi meninggal tidak ada suatu keterangan pun yang pasti. Agaknya menentukan tahun wafatnya sama sulitnya dengan menentukan tahun kelahirannya dan siapa-siapa saja guru yang mendidiknya. Mustafa' Abd al-Razik cenderung mengatakan tahun wafatnya adalah 252 H. sedangkan Massignon menunjuk

tahun 260 H, suatu pendapat yang juga diyakini oleh Hendry Corbin dan Nelinno. Sementara itu, Yaqut al-Himawi mengatakan bahwa al-Kindi wafat sesudah berusia 80 tahun atau lebih sedikit.

Betapapun juga, al-Kindi sudah dinobatkan sebagai filosof muslim berkebangsaan Arab yang pertama, ia layak disejajarkan dengan filosof-filosof muslim non Arab. Sumbangan al-Kindi yang sangat berharga dalam dunia filsafat Islam ialah usahanya untuk membuka jalan dan menjawab rasa enggan dari umat Islam lainnya untuk menerima ilmu filsafat, yang terasa asing di masa itu.

B. Karya-Karya al-Kindi

Telah disebutkan bahwa al-Kindi aktif terlibat dalam kegiatan penerjemahan buku-buku Yunani dan sekaligus ia melakukan koreksi serta perbaikan atas terjemahan orang lain. Sebagai penerjemah terkemuka, tidaklah aneh sekiranya ia mendapat penghargaan dari khalifah al-Ma'mun yang terkenal cintanya pada filsafat dan sains. Menurut informasi, al-Ma'mun membayar siapa saja yang sanggup menerjemahkan buku-buku ke dalam bahasa Arab dengan emas seberat buku yang diterjemahkan. Hal ini paling tidak dapat dijadikan indikasi maraknya kegiatan ilmiah dan juga sebagai motivasi pendorong bagi orang-orang untuk melakukan kegiatan tersebut.

Selain itu, ia juga termasuk seorang yang kreatif dan produktif dalam kegiatan tulis menulis. Tulisannya cukup banyak dalam berbagai disiplin ilmu akan tetapi, kebanyakan karya tulisnya telah hilang sehingga sulit menjelaskan karya tulisnya. Informasi akhir-akhir ini menyatakan bahwa sebagian dari risalah al-Kindi yang hilang tersebut ditemukan kembali. Sebuah ihtisar yang berisi 25 risalah al-Kindi ditemukan oleh Ritter di Istanbul, sementara beberapa risalah

pendeknya yang lain di temukan oleh Aletto.⁷ Menurut George Atiye karya-karya tulis al-Kindi dalam berbagai bidang ilmu pengetahuan mencapai sebanyak 270 risalah. Risalah-risalah itu, baik oleh Ibnu Nadim maupun Qifthi, dikelompokkan dalam 17 kelompok, yaitu: filsafat, logika, ilmu hitung, globular, musik, astronomi, geometri, sperikal, medis, astrologi, dialektika, psikologi, politik, meteorologi, dimensi, benda-benda pertama dan spesies tertentu logam dan kimia. al-Kindi pernah menulis dan membentangkan undang-undang “*musikal sound*” dan seni musik yang berpengaruh sampai ke Eropa.⁸ Beberapa karya al-Kindi yang terkenal antara lain adalah *Fi al-Falsafat al-'Ula, Kitab al-Hassi 'ala Ta'allum al-Falsafat, Risalat ila al-Ma'mun fi al-Illat wa Ma'lul, Risalat fi Ta'lif al- A'dad, Kitab al-Falsat al-Dakhilat wa al-Masailal- Mantahiqiyyat wa al-Mu' tashah wa ma Fauqa al-Tahabi iyyat, Kammiyat Kutub Aristoteles, Fi al-Nafas.*

Dari uraian karya tulis di atas dapat di jadikan bukti tentang luasnya wawasan ke ilmuwan. Al-Kindi. Bahkan, beberapa karya tulisnya telah di terjemahkan oleh *Gerard Cremona* ke dalam bahasa Latin, yang sangat mempengaruhi pemikiran Eropa pada Abad Pertengahan. Oleh karena itu, beralasan kiranya Cardoon menganggap al-Kindi sebagai salah seorang dari duabelas pemikir terbesar.⁹ Namun, kita tidak menemukan informasi lebih lanjut tentang nama-nama dari dua belas pemikir besar tersebut dan juga apa-apa kriterianya dalam menetapkan hal tersebut.

⁷ M.M. Syarif, *History of Muslim ...*, hlm. 423..

⁸ M.M. Syarif, *Alam Pikiran Islam, Peranan Umat Islam Dalam Pengembangan Ilmu Pengetahuan*, Terj. Fuad Moh. (Bandung: Diponegoro,1979), hlm. 81.

⁹ *Ibid*

C. Pemikiran Filsafat Al-Kindi

1. Hubungan Agama dan Filsafat

Diskusi agama dan filsafat dalam tradisi filsafat Barat mengalami banyak kegagalan, risikonya banyak ilmuwan yang tidak menemukan argumentasi rasional pada teks-teks wahyu akhirnya memilih menjadi ateis, tidak percaya agama. Sebaliknya banyak agamawan yang menjadi sangat eksklusif, tertutup terhadap penggunaan akal dan dengan sangat mudah mengkafirkan mereka yang berbeda pandangan yang berasal dari kalangan ilmuwan sendiri. Berbeda halnya dengan Islam, para filsuf Islam memiliki satu suara dalam menyakini adanya hubungan positif antara agama dan wahyu, bukan saling meniadakan, akan tetapi saling menguatkan dan bersinergi. Al-Kindi adalah filosof pertama yang menyakini tidak ada pertentangan antara agama dan filsafat. Keduanya bertemu pada satu titik, yaitu kebenaran. Maka dari itu, bagi al-Kindi filsafat tertinggi adalah Filsafat Pertama (*al-Falsafah al-Ula*), suatu jenis filsafat yang membahas persoalan metafisika serta berbagai hal yang terkait dengannya. Baik agama maupun filsafat membawa pendekatan dan metode yang sama, pun begitu dengan subjeknya. Perbedaan yang ada hanya sarananya di mana filsafat melalui argumentasi akal/intelekt sedangkan agama melalui wahyu. Mengkaji filsafat sangat dianjurkan. Mengkajinya tidaklah haram atau dilarang dalam agama.¹⁰

Al-Kindi sangat ingin memperkenalkan filsafat dan sains Yunani kepada masyarakat Arab dan menentang para teolog (mutakallimin) ortodoks yang menolak pengetahuan asing. Ia memperoleh kesempatan

¹⁰ Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, (Jakarta: UI-Press, 1986), hlm. 82.

ini karena mendapat perlindungan khalifah sehingga tidak mendapat tekanan dari para ahli hukum ortodoks. Dialah orang pertama yang memindahkan filsafat Yunani secara sistematis dari sumber-sumber literer asing dan menyalurkannya ke dalam lingkungan Islam, tempat filsafat diterima dengan sikap dingin dan, bahkan permusuhan. Hanya saja, seperti kebanyakan filosof belakangan, ia tidak mempunyai otoritas sebagai guru akademik karena tidak ada pengajaran resmi filsafat. Melalui pilihan bahasa yang tepat, ia berusaha menghindarkan diri dari bentrokan pendapat langsung dengan muslim ortodok atau *mutakallimin*.¹¹

Salah satu usaha al-Kindi memperkenalkan filsafat ke dalam dunia Islam dengan cara mengetuk hati umat supaya menerima kebenaran walaupun dari mana sumbernya. Menurut al-Kindi, tidaklah pada tempatnya jika kita malu mengakui kebenaran dari mana saja sumbernya.

Al-Kindi sendiri tidak pernah ragu mengajak khalayak mencari kebenaran dari “sumber manapun kendatipun ia berasal dari bangsa-bangsa yang jauh dan berbeda dengan kita. Sebab, tak ada yang lebih berharga bagi para pencari kebenaran kecuali kebenaran itu sendiri” Para pencari kebenaran, menurut al-Kindi selanjutnya, tidak seharusnya gentar oleh klaim-klaim rancu para penipu yang menghalangi manusia mencari kebenaran dengan nama agama “yang mereka tidak pahami sama sekali”. Para penipu ini sebetulnya hanya ingin “mempertahankan kedudukan, pangkat, dan keuntungan sesaat yang mereka peroleh tanpa jerih payah, dengan mencatut nama agama.”¹²

¹¹ Felis Klein Franke “al-Kindi” dalam Sayyed Hossein Nasr & Oliver Leaman, *Ensiklopedia Tematis Filsafat Islam*, Buku Pertama, terj. Tim Penerjemah Mizan, (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 218.

¹² Madjid Fahry, *Sejarah Filsafat ...*, hlm. 27.

Bagi mereka yang mengakui kebenaran tidak ada sesuatu yang lebih tinggi nilainya selain kebenaran itu sendiri dan tidak pernah meremehkan dan merendahkan martabat orang yang menerimanya.¹³

Mengenai agama dan filsafat atau antara akal dan wahyu. Menurutnya keduanya tidaklah bertentangan karena masing-masing keduanya adalah ilmu tentang kebenaran. Sedangkan kebenaran itu adalah satu (tidak banyak). Ilmu filsafat meliputi ketuhanan, keesaannya dan keutamaan serta ilmu-ilmu selain yang mengajarkan bagaimana jalan memperoleh apa-apa yang bermanfaat dan menjauhkan dari apa-apa yang mudarat. Hal seperti ini juga di bawah para rasul Allah, dan juga mereka menetapkan keesaan Allah dan memastikan keutamaan yang diridhainya.

Atas dasar itulah menurut al-Kindi mengatakan:

Kita wajib berterima kasih kepada para pendahulu kita yang telah memberi kita ukuran kebenaran. Jika mereka tidak membekali kita dengan dasar-dasar pikiran yang membuka jalan bagi kebenaran, pastilah kita tidak akan dapat, sekalipun kita telah mengadakan penyelidikan yang lama dan tekun menemukan prinsip utama yang jelas atas dasar penarikan kesimpulan kita yang kabur, dan yang dari generasi ke generasi telah terbuka sejak dahulu hingga sekarang.¹⁴

Tujuan ungkapan al-Kindi di atas adalah untuk menghalalkan filsafat bagi umat Islam. Usaha yang ia lakukan cukup menarik dan bijaksana ia mulai dengan membicarakan kebenaran. Sesuai dengan anjuran agama yang mengajarkan bahwa kita wajib menerima

¹³ Abdus Salam, *Sains dan Dunia Islam*, Terj. Ahmad Baiquni (Bandung: Salman ITB. 1983),

¹⁴ Majid Fakri, *Sejarah Filsafat ...*, hlm. 114-115.

kebenaran dengan sepenuh hati tanpa harus mempersoalkan sumbernya, sekalipun, misalnya, sumber itu dari orang asing. Kemudian, usaha berikutnya ia masuk pada persoalan pokok, yakni filsafat. Telah dipaparkan bahwa tujuan filsafat sejalan dengan ajaran yang dibawah oleh rasul. Oleh karena itu, sekalipun ia datang dari Yunani, maka kita, menurut al-Kindi wajib mempelajarinya, bahkan lebih jauh dari itu, kita wajib mencarinya.

Agaknya untuk memuaskan semua pihak, terutama orang-orang Islam yang tidak senang pada filsafat, dalam usaha memadukan agama dan filsafat ini, al-Kindi juga membawakan ayat-ayat al-Qur'an. Menurutny menerima dan mempelajari filsafat sejalan dengan anjuran al-Qur'an yang memerintahkan pemeluknya untuk meneliti dan membahas segala fenomena dialam semesta ini. Di antara ayat-ayatnya adalah.

Surat al-Hasyir (59):2

فَعَثَبُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ

....maka ambilah untuk menjadi pelajaran, hai orang-orang yang mempunyai pandangan.

Surat al-A'raf (7):185

أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ

Dan apakah mereka tidak memperhatikan kerajaan langit dan bumi dan segala sesuatu yang diciptakan Allah.

Surat al-Ghasiyat (88): 17-20

أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْلِ كَيْفَ خَلَقَتْ وَالْيَاسْمَاءِ كَيْفَ رَفَعَتْ وَالْيَاجِبَالَ كَيْفَ نَصَبَتْ وَالْيَأَرْضَ كَيْفَ سَطَحَتْ

Maka apakah mereka tidak memperhatikan unta bagaimana ia diciptakan. Dan langit, bagaimana ia ditinggikan. Dan gunung-gunung, bagaimana ia ditegakan. Dan bumi, bagaimana ia dihamparkan.

Surat al-Baqarah (2): 164

ان في خلق السموات ولارض واختلاف الليل والنهار والفلك
التي تجرى في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من
السماء ماء فاحياهه الاض بعد موتها وبث فيها من كل
دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض
لايات لقوم يعقلون

Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, silih bergantinya malam dan siang, bahtera yang berlayar di laut membawa apa yang berguna bagi manusia, dan apa yang Allah turunkan dari langit berupa air, lalu dengan air itu dihidupkan bumi sesudah mati dan dia sebarkan di bumi itu segala jenis hewan, dan pengisaran angin dan awan yang dikendalikan antara langit dan bumi; sungguh (terdapat) tanda-tanda (keesaan dan kebenaran Allah) bagi kaum yang memikirkkan.

Dengan demikian, al-Kindi telah membuka pintu bagi penafsiran filosofis terhadap al-Qur'an, sehingga menghasilkan persesuaian antara wahyu dan akal, dan antara filsafat dan agama. Lebih lanjut ia kemukakan bahwa pemaduan antara filsafat dan agama didasarkan pada tiga alasan berikut:

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.¹⁵

¹⁵ M.M. Syarif, *History of ...*, hlm. 423.

Seperti dimaklumi bahwa filsafat merupakan pengetahuan tentang hakikat segala sesuatu, maka dalam hal ini termasuk didalamnya masalah ketuhanan, etika, dan seluruh ilmu pengetahuan yang bermanfaat. Begitu pula agama memerintahkan umatnya untuk mencari ilmu pengetahuan, kapan dan di manapun juga, walaupun sampai ke negeri jauh, misalnya, Cina sekalipun, bahkan ia menempatkan pakar ilmu pengetahuan pada peringkat yang tinggi.

Ilmu yang dimaksudkan di sini tentu terkandung didalamnya ilmu filsafat, apalagi kebenaran yang ditawarkannya serasi atau sesuai dengan kebenaran yang dikedepankan wahyu.

Al-Kindi juga menghadapkan argumennya kepada orang-orang agama yang tidak senang terhadap filsafat dan filosof. Jika ada orang yang mengatakan bahwa filsafat tidak perlu, mereka harus memberikan argumen dan menjelaskannya. Usaha pemberian argumen tersebut merupakan bagian dari pencarian pengetahuan tentang hakikat. Untuk sampai pada yang dimaksud, secara logika, mereka perlu memiliki pengetahuan filsafat. Kesimpulannya bahwa filsafat harus dimiliki dan dipelajari. Secara sederhana dapat dikatakan al-Kindi mencoba menantang secara halus kepada para penentang filsafat untuk memberikan argumen-argumen tentang ketidaksetujuan sebagian ulama pada masa itu terhadap filsafat, jika argumen *naqli* yang diajukan, maka argumen ini dapat dipatahkan karena anjuran teologis untuk menggunakan menggunakan akal dalam al-Qur'an sangat banyak. Dengan demikian, mau tidak mau para *fuqaha* akan menggunakan argumentasi rasional untuk menjelaskan tentang kerancauan filsafat yang akan merusak umat Islam. Hal ini secara tidak langsung menunjukkan bahwa para *fuqaha* juga menggunakan nalar dalam memberikan argumentasinya. Secara tidak langsung, para *fuqaha* sesungguhnya telah menggunakan filsafat.

Meskipun demikian, untuk membedakan agama dan filsafat, dalam tulisannya *Kammiyat Kutub Aristoteles*, al-Kindi mengemukakan beberapa perbedaan mendasar antara filsafat dan agama sebagai berikut:

1. Filsafat adalah ilmu kemanusiaan yang dicapai oleh filosof dengan berpikir, belajar, dan usaha-usaha manusiawi. Sementara itu, agama adalah ilmu ketuhanan yang menempati peringkat tertinggi karena diperoleh tanpa proses belajar, berpikir, dan usaha manusiawi melainkan hanya dikhususkan bagi para rasul yang dipilih Allah dengan menyucikan jiwa mereka dan memberinya wahyu.
2. Jawaban filsafat menunjukkan ketidakpastian (semu) dan memerlukan pemikiran atau perenungan. Sementara itu, agama (al-Qur'an) jawabannya memberikan kepastian (mutlak benar) dan tidak memerlukan pemikiran atau perenungan.
3. Filsafat menggunakan metode logika, sedangkan agama menggunakan metode keimanan.

2. Filsafat Ketuhanan

Pandangan al-Kindi tentang ketuhanan seirama dengan pemikiran yang umum berkembang di kalangan umat Islam dan bertentangan dengan pendapat Aristoteles, Plato, dan Plotinus. Allah adalah wujud yang sebenarnya, bukan berasal dari tiada kemudian ada. Ia mustahil tidak ada dan selalu ada dan akan ada selamanya. Allah adalah wujud yang sempurna dan tidak didahului oleh wujud lain. Wujud-Nya tidak berakhir, sedangkan wujud lain disebabkan

wujud-Nya. Ia adalah Maha Esa yang tidak dapat dibagi-bagi dan tidak ada zat lain yang menyamai-Nya dalam segala aspek. Ia tidak melahirkan dan tidak dilahirkan.

Menurut al-Kindi, filsafat adalah pengetahuan tentang yang benar (*knowledge of truth*). Di sini tampak persamaan filsafat dan agama. Tujuan agama adalah menerangkan hal yang benar dan hal yang baik. Demikian pula, tujuan filsafat. Di samping wahyu, agama mempergunakan akal. Filsafat juga mempergunakan akal. Yang Benar Pertama (*the First Truth*) bagi al-Kindi adalah Tuhan. Filsafatnya membahas masalah Tuhan dan agama menjadi dasar filsafatnya. Intisari filsafatnya adalah filsafat yang paling tinggi adalah filsafat tentang Tuhan sebagaimana ungkapannya, *filsafat yang termulia dan tertinggi derajatnya adalah filsafat utama, yaitu ilmu tentang Yang Benar Pertama, yang menjadi sebab bagi segala yang benar.*¹⁶

Benda-benda yang ada di alam ini, menurut al-Kindi, mempunyai dua hakikat: hakikat sebagai *juz'i (al-haqiqat juz'iyyat)* yang disebut 'aniah dan hakikat sebagai *kulli (al-haqiqat kulliyyat)* dan ini disebut *mahiah*, yaitu hakikat yang bersifat universal dalam bentuk genus (*jins*) dan species (*naun*).¹⁷ Allah dalam filsafat al-Kindi, tidak mempunyai hakikat dalam arti 'aniah dan mahiah. Tidak 'aniah karena Allah bukan benda yang mempunyai sifat fisik dan tidak pula termasuk dalam benda-benda di alam ini. Allah tidak tersusun dari materi (*al-hayula*) dan bentuk (*al-shurat*). Akan tetapi, Allah juga tidak mempunyai hakikat dalam bentuk *mahiah* karena Allah tidak merupakan *genius* atau *species*. Bagi al-Kindi, Allah adalah unik. Ia

¹⁶ Mustafa Hasan, *Sejarah Filsafat Islam: Geneologis dan Transmisi Filsafat Timur ke Barat*, (Bandung: Pustaka Setia, 2015), hlm. 75.

¹⁷ Harun Nasution, *Falsafat dan Misticisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), hlm. 16.

hanya satu dan tidak ada yang setara dengan-Nya. Dialah yang Benar Pertama (*al-Haq al-Awwal*) dan Yang Benar Tunggal (*al-Haq al-Wahid*). Selain dari-Nya, semuanya mengandung arti banyak.¹⁸

Pada penafiannya terhadap *'aniah* dan *mahiah* dari ke-Maha Esaan Allah, al-Kindi memiliki pandangan yang mirip dengan pandangan Mu'tazilah yang menafikan sifat dari zat Allah. Akan tetapi, ketika Mu'tazilah menyatakan bahwa Tuhan itu mengetahui dengan ilmu-Nya dan ilmu-Nya adalah zat-Nya (*'Alim bi'ilm wa 'ilmuh zaturuh*); berkuasa dengan kekuasaan-Nya dan kekuasaan-Nya adalah zat-Nya (*qadir bi qudratih wa qudaraturuh*) dan seterusnya, al-Kindi ternyata telah meninggalkan pandangan ini. Selain memberikan sebutan baru bagi Allah, al-Kindi juga mengatakan bahwa Allah itu hanya bisa di lukiskan dengan kata-kata negatif: Allah tidak sama dengan ciptaan-Nya, Allah tidak berbentuk, Allah tidak terbilang, Allah tidak berhubungan, Allah tidak berbagi. Ia adalah Maha Esa (*wahda*) dan yang selain-Nya berbilang. Dengan demikian, *naif al-shifat* (peniadaan sifat) bagi Mu'tazilah yang mengandang gelar kehormatan kaum rasionalisme dalam Islam, bisa di anggap musyrik. Jadi al-Kindi dalam mengesakan Allah amat menekankan ketidaksamaan-Nya dengan ciptaan-Nya.¹⁹

Sesuai dengan paham yang ada dalam Islam, Allah bagi al-Kindi, adalah pencipta alam semesta dan mengaturnya, yang disebut dengan *ibda'*. Pendapatnya ini berbeda dengan pandangan Aristoteles yang mengatakan bahwa Allah sebagai penggerak pertama yang tidak

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2004), hlm. 52.

bergerak.²⁰ Di sini terlihat al-Kindi sekalipun terpengaruh oleh filsafat Yunani, ia berusaha menyesuaikannya dengan ajaran Islam.

Adapun alam menurut al-Kindi, sebagai ciptaan Allah beredar menurut aturan-Nya (*sunatullah*) tidak kadim, tetapi mempunyai permulaan.²¹ Ia di ciptakan Allah dari tiada menjadi ada (*creation ex nihilo*) atau menurut istilah yang digunakannya *izh har al-Syai' 'an laisa*. Dalam tulisan dan analisis Harun Nasution, Tuhan bagi al-Kindi adalah Pencipta dan bukan Penggerak Pertama sebagaimana pendapat Aristoteles. Alam tidak kekal pada zaman lampau (*qadim*) tetapi memiliki permulaan.²² Pengertian *qadim*, menurut al-Kindi, adalah tidak berpermulaan. Pendapat al-Kindi tentang diciptakannya alam dari ketiadaan sejalan dengan pandangan kaum teolog Muslim, tapi berbeda dengan pendapat para filosof Yunani dan bertentangan dengan pendapat kaum filosof muslim.

Al-Kindi menyatakan bahwa pengetahuan tentang sebab pertama disebut “filsafat pertama” karena filsafat-filsafat lainnya terkandung dalam pengetahuannya. “Filsafat pertama” berarti pengetahuan tentang *al-Haq*. Walaupun segala sesuatu merupakan akibat dari apa yang mendahuluinya dan sebab dari yang berikutnya, *al-Haq* adalah satu-satunya sebab. Alam, yang awalnya beremanasi dari sebab pertama, bergantung pada, dan berkaitan dengan *al-Haq* tetapi terpisah dari-Nya karena alam terbatas dalam ruang dan waktu, keesaan sebab pertama dikontraskan dengan kemajemukan (pluralitas) dunia yang diciptakan: setiap sesuatu memiliki lima predikat *genus, spesies, diferensia, sifat, dan aksiden*. Modus-modus

²⁰ *Ibid*

²¹ *Ibid.*, 16-17

²² Mustafa Hasan, *Sejarah Filsafat ...*, 76

eksistensi dijelaskan dengan kategori ini. al-Kindi benar-benar selaras dengan Islam ketika menyatakan bahwa dunia diciptakan dari ketiadaan dan diciptakan dalam waktu, menjadi ada setelah tiada. Hal ini bukan hanya keyakinan agamanya, melainkan juga pendiriannya sebagai filsuf,²³

Untuk membuktikan adanya Allah, al-Kindi memajukan tiga argumen: yaitu (1) Baharunya alam; (2) Keanekaragaman dalam wujud dan; (3) Kerapian alam.

Tentang dalil atau argumen baharunya alam telah lazim dikenal di kalangan kaum teolog sebelum al-Kindi. Akan tetapi, al-Kindi mengemukakannya secara filosofis. Ia berangkat dari pertanyaan, apakah mungkin sesuatu menjadi sebab bagi wujud dirinya? dengan tegas al-Kindi menjawab, bahwa itu tidak mungkin karena alam ini mempunyai permulaan waktu dan setiap yang mempunyai permulaan akan berkesudahan (*mutanahi*). Justru itu setiap benda, ada yang menyebabkan wujudnya dan mustahil benda itu sendiri yang menjadi sebabnya. Artinya, alam semesta baharu dan diciptakan dari tiada oleh yang menciptakannya, yakni Allah.

Tentang argumen yang kedua keanekaragaman dalam wujud, kata al-Kindi dalam alam empiris ini tidak mungkin ada keanekaragaman tanpa keseragaman atau sebaliknya. Terjadinya keanekaragaman dan keseragaman ini bukan secara kebetulan, tetapi ada yang menyebabkan atau yang merancanginya. Sebagai penyebabnya mustahil alam itu sendiri, dan jika alam yang menjadi sebab (*'illat*)-Nya akan terjadi *tasalsul* (rangkaiian) yang tidak akan habis-habisnya. Sementara itu, sesuatu yang tidak berahir tidak mungkin terjadi. Justru itu, sebab atau *'illat*-Nya harus yang berada

²³ Felis Klein Franke "al-Kindi"... , hlm. 217.

di luar alam sendiri yakni zat Yang Maha Baik, Maha Mulia, dan lebih dahulu adanya dari alam, yang disebut dengan Allah SWT.

Dalam uraian diatas, al-Kindi menyebut dua sebab atau *'illat: pertama*, sebab yang sebenarnya dan aksinya adalah ciptaan dari ketiadaan (*ibda*). Ia adalah Allah Yang Maha Esa Pencipta Tunggal alam semesta. *Kedua*, sebab yang tidak sebenarnya. Sebab ini adanya lantaran sebab lain dan sebab-sebab itu sendiri adalah sebab-sebab dari efek-efek lain. Sebab-sebab seperti ini jelas berkehendak dan membutuhkannya yang lain tanpa berkesudahan. Ia bukanlah dinamakan sebab yang menciptakan alam ini.

Tentang argumen yang ketiga, kerapian alam, al-Kindi menegaskan bahwa alam empiris ini tidak mungkin teratur dan terkendali begitu saja tanpa ada yang mengatur dan mengendalikannya. Pengatur dan pengendalinya tentu yang berada di luar alam dan tidak sama dengan alam. Zat itu tidak terlihat, tetapi dapat diketahui dengan melihat tanda-tanda atau fenomena yang terdapat di alam mini. Zat itulah yang disebut dengan Allah SWT.²⁴

3. Filsafat Alam

Alam semesta dalam sistem Aristoteles, terbatas oleh ruang, tetapi tak terbatas oleh waktu, karena gerak alam seabadi Penggerak Tak Tergerakkan (*unmovable mover*). Keabadian alam, dalam pemikiran Islam, ditolak, karena Islam berpendapat bahwa alam diciptakan. Filsuf-filsuf Muslim, dalam menghadapi masalah ini, mencoba mencari pemecahan yang sesuai dengan agama, Ibnu Sina dan Ibn Rusyd dituduh sebagai atheis karena mereka sependapat dengan Aristoteles; mereka berpendapat bahwa alam ini kekal.

²⁴ Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: ...*, hlm. 56.

Al-Kindi, berbeda dengan para filsuf besar penggantinya, menyatakan alam ini tidak kekal. Mengenai hal ini, ia memberikan pemecahan yang radikal dengan membahas gagasan tentang ketakterhinggaan secara matematis. 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, wujud, yang begitu erat kaitannya dengan fisik, waktu dan ruang adalah terbatas, karena mereka takkan ada, kecuali dalam keterbatasan. Waktu bukanlah gerak, melainkan bilangan pengukur gerak karena waktu tak lain adalah yang dahulu dan yang kemudian. Bilangan ada dua macam, yaitu tersendiri dan berkesinambungan. Waktu bukanlah bilangan tersendiri tetapi berkesinambungan. Oleh 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 tentang kuantitas. Ruang, gerak, dan waktu adalah kuantitas. Pengetahuan tentang ketiganya ini, dan dua yang lainnya adalah penting guna mengetahui kualitas dan kuantitas. Orang yang tak mengetahui kuantitas dan kualitas, tak mengetahui yang pertama dan yang kedua. Kualitas adalah kapasitas untuk menjadi sama; sedangkan kuantitas adalah kapasitas untuk menjadi sejajar dan tak sejajar. Oleh karena itu, tiga gagasan tentang kesejajaran, lebihbesaran dan lebihkecilan, menjadi asas dalam memaparkan konsepsi tentang keterbatasan dan ketakterbatasan al-Kindi.

Dengan ketentuan ini, setiap benda yang terdiri dari materi dan bentuk, yang terbatas ruang, dan bergerak di dalam waktu, adalah

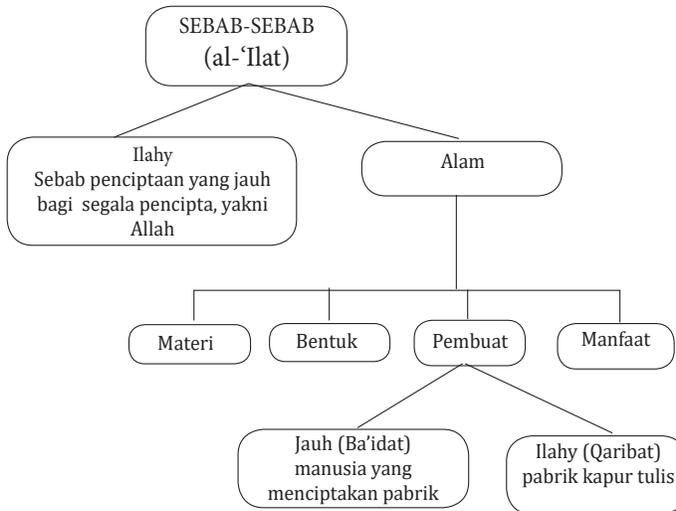
terbatas, meskipun benda tersebut adalah wujud dunia. Karena terbatas, ia tak kekal. Hanya Allah-lah yang kekal.²⁵

Didalam risalahnya yang berjudul *al-Ibanat 'an- 'illat al-Fa'ilat al-Qaribat fi kawn wa al-Fasad*, pendapat al-Kindi sejalan dengan Aristoteles bahwa benda di alam ini dapat dikatakan wujud yang aktual apabila terhimpun empat *'illat*, yakni:

1. *Al-Unshurriyat* (materi benda).
2. *Al-Shuriyyat* (bentuk benda).
3. *Al-Fa'ilat* (pembuat benda, *a.gent*)
4. *Al-Tamamiyyat* (manfaat benda).

Selanjutnya, al-Kindi membagi *'ilat al-Fa'ilat* menjadi *Qaribat* (dekat) dan *Ba'idat* (jauh). *'ilat* yang dekat (*Qaribat*) ada yang bertalian dengan alam dan ada pula yang bertalian dengan Allah. Sementara itu, *'ilat* yang jauh (*Ba'idat*) hanya bertalian dengan Allah. Kalau dicontohkan dengan sebatang kapur tulis, pabrik yang memproduksi kapur disebut *'ilat* yang dekat (*Qaribat*) dan manusia yang menciptakan pabrik tersebut *'ilat* yang jauh berasal dari alam (*Ba'idat Thabi'iy*) namun, pada hakikatnya yang menciptakan pencipta pabrik (manusia) tersebut adalah *'ilat Ba'idah Ilahiy* (sebab yang jauh dari tuhan) yakni Allah. Untuk lebih jelasnya dapat dilihat gambar di bawah ini.

²⁵ Dede Supriyadi, *Pengantar Filsafat Islam: Konsep, Filsuf, dan Ajarannya*, (Bandung: Pustaka Setia, 2009), hlm. 64.



Telah dikemukakan bahwa alam menurut al-Kindi, disebabkan oleh sebab yang jauh, yakni Allah. Ia yang menciptakan alam dari tiada (*creatio ex nihilo*).

Tentang baharunya alam, al-Kindi mengemukakan tiga *argument*, yakni gerak, zaman, dan benda.²⁶ Benda untuk menjadi ada harus ada gerak. Masa gerak menunjukkan adanya zaman. Adanya gerak tentu mengharuskan adanya benda. Mustahil kiranya ada gerak tanpa adanya benda, ketiganya sejalan dan akan berakhir.

Pada sisi lain, benda mempunyai tiga dimensi: panjang, lebar, dan tinggi. Ketiga dimensi ini membuktikan bahwa benda tersusun dan setiap yang tersusun tidak dapat dikatakan kadim.

Jika diandaikan, kata al-Kindi zaman itu kadim bila ditelusuri ke belakang tentu saja tidak akan sampai pada akhirnya karena tidak mempunyai awal. Begitu pula zaman yang tidak mempunyai awal pada masa lampau tentu ia tidak akan sampai pada masa kita

²⁶ Ahmad Daud, *Kuliah Filsafat Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1989), hlm. 16.

sekarang. Oleh sebab itu, zaman yang sampai pada masa sekarang bukan kadim, tetapi baharu.

Lebih lanjut ia menjelaskan sebagai berikut:

Seandainya alam ini tidak terbatas, lalu diambil sebagian, maka yang tinggal apakah terbatas, atautah tidak terbatas? Jika yang tinggal terbatas, bila ditambahkan kembali kepada bagian yang dipisahkan, maka hasilnya tentu terbatas pula dan inilah yang benar, tetapi bertentangan dengan pengandaian semula bahwa alam ini sebelum dibagi atau diambil sebagiannya, tidak terbatas. Jadi, hasil dari penambahannya menjadi terbatas dan tidak terbatas, suatu kontradiksi dan tidak dapat diterima. Sekiranya yang tinggal setelah diambil tidak terbatas, sedangkan keseluruhannya sebelum diambil juga tidak terbatas, maka berarti benda sama besar dengan bagiannya. Hal ini adalah kontradiktif dan tidak bisa diterima. Akan tetapi, setelah penjumlahan keduanya menghasilkan lebih besar dari pada yang sebelumnya, berarti yang tidak terbatas lebih besar dari pada yang tidak terbatas, maka hal ini merupakan kesimpulan yang tidak dapat diterima.²⁷

Atas dasar itulah al-Kindi berkesimpulan bahwa alam semesta ini pastilah terbatas dan ia menolak secara tegas pandangan Aristoteles yang mengatakan bahwa alam semesta tidak terbatas atau kadim. Telah dikemukakan bahwa pendapat al-Kindi tentang baharunya alam sama dengan pendapat kaum teolog muslim dan berbeda dengan pandangan kaum filosof muslim yang datang sesudahnya yang menyatakan bahwa alam ini kadim. Telah dijelaskan juga bahwa al-Qur'an tidak menginformasikan tentang proses penciptaanya, apakah dari tiada menjadi ada, sehingga alam

²⁷ Zar, *Filsafat Islam*: ..., hlm. 58.

ini harus dikatakan *hadis* (baharu), atau penciptaanya dari materi yang sudah ada semenjak azali, dengan arti mengubah ada dari satu bentuk ke bentuk yang lain sehingga alam ini harus dikatakan kadim.

4. Filsafat Pengetahuan

Al-Kindi menyebutkan adanya tiga macam pengetahuan manusia, yaitu: (a) pengetahuan yang diperoleh dengan indera lahiriah yang disebut sebagai pengetahuan inderawi, (b) pengetahuan yang diperoleh dengan jalan menggunakan akal yang disebut pengetahuan rasional, dan (c) pengetahuan yang diperoleh langsung dari tuhan yang disebut pengetahuan *isyraqi* atau iluminatif.

Pertama, pengetahuan inderawi. Pengetahuan inderawi terjadi secara langsung ketika orang mengamati terhadap obyek-obyek material, kemudian dalam proses tanpa tenggang waktu dan tanpa berupaya pindah ke imajinasi (*musyawwirah*), diteruskan ke tempat penampungan yang disebut *hafizah* (*recollection*). Pengetahuan yang diperoleh dengan jalan ini tidak tetap karena obyek yang diamati pun tidak tetap, selalu dalam keadaan 'menjadi', berubah setiap saat, bergerak, berlebih berkurang kuantitasnya dan berubah-ubah pula kualitasnya.

Pengetahuan inderawi ini tidak memberikan gambaran tentang hakikat suatu realitas. Pengetahuan jenis ini selalu berwatak dan bersifat parsial (*juz'i*) dan amat dekat kepada penginderanya, tetapi amat jauh dari pemberian gambaran tentang alam pada hakikatnya.

Kedua, pengetahuan rasional. Pengetahuan ini tentang sesuatu yang diperoleh dengan jalan menggunakan akal bersifat universal, tidak parsial dan bersifat immaterial. Obyek pengetahuan rasional bukan individu, tetapi *genus* dan *species*. Orang mengamati manusia sebagai yang berbadan tegak, dua kaki, pendek, jangkung, ber-

kulit putih atau berwarna, yang semua ini akan menghasilkan pengetahuan inderawi. Tetapi orang yang mengamati manusia, menyelidiki hakikatnya, sehingga sampai pada kesimpulan bahwa manusia adalah mahluk berpikir (*rational animal, hayawan natiq*), telah memperoleh pengetahuan rasional yang abstrak universal, mencakup semua individu manusia. Manusia yang telah di *tajrid* (dipisahkan) dari yang inderawi tidak mempunyai gambaran yang terlukis dalam perasaan.

Al-Kindi memperingatkan agar orang tidak mengacaukan metode yang ditempuh untuk memperoleh pengetahuan, karena setiap ilmu mempunyai metodenya sendiri yang sesuai dengan wataknya. Watak ilmiah yang menentukan metodenya. Adalah suatu kesalahan jika kita menggunakan metode suatu ilmu untuk mendekati ilmu yang lain yang mempunyai metodenya sendiri. Adalah suatu kesalahan jika kita menggunakan metode ilmu alam untuk matematika, atau menggunakan metode ilmu alam untuk metafisika.

Ketiga, pengetahuan *isyraqi*. Al-Kindi mengatakan bahwa pengetahuan inderawi saja tidak akan sampai pada pengetahuan yang hakiki tentang hakikat. Pengetahuan rasional terbatas pada pengetahuan tentang *genus* dan *species*. Banyak filosof yang membatasi jalan memperoleh pengetahuan pada dua macam jalan ini, al-Kindi sebagaimana halnya kebanyakan filosof *isyraqi* mengingatkan adanya jalan lain untuk memperoleh pengetahuan, yaitu lewat jalan *isyraqi* (iluminasi). Iluminasi merupakan pengetahuan yang langsung diperoleh dari pancaran *nur* ilahi. Puncak dari jalan ini adalah apa yang diperoleh oleh Nabi untuk membawakan ajaran yang berasal dari wahyu Allah kepada umat manusia. Para nabi memperoleh pengetahuan yang berasal dari wahyu tanpa upaya, tanpa ber-

susah payah, tanpa memerlukan waktu untuk memperolehnya. Pengetahuan mereka terjadi atas kehendak Allah semata.

Sebagai jawaban mengenai perbedaan pengetahuan manusia yang diperoleh dengan jalan upaya dan pengetahuan para Nabi yang diperoleh dengan jalan wahyu, al-Kindi mengemukakan pertanyaan orang-orang kafir tentang bagaimana mungkin Tuhan membangkitkan kembali manusia dari kuburnya setelah tulang belulanginya hancur menjadi tanah, sebagaimana termaktub dalam al-Qur'an surah Yasin: 78-82. Keterangan yang terdapat dalam ayat al-Qur'an ini amat cepat diberikan oleh Nabi Muhammad Saw. karena berasal dari wahyu Allah dan tidak yakin akan dijawab dengan tepat dan benar serta jelas oleh para filosof.

Al-Kindi selanjutnya mengatakan juga bahwa selain nabi, mungkin ada yang dapat memperoleh pengetahuan *isyraqii itu*, meskipun derajatnya di bawah yang diperoleh para Nabi yang berasal dari wahyu Tuhan. Hal ini mungkin terjadi pada orang-orang yang suci jiwanya.

Uraian al-Kindi tentang pengetahuan *isyraqi* ini memberi kesan bahwa menurutnya pengetahuan para nabi yang diperoleh dengan wahyu lebih menyakinkan kebenarannya daripada pengetahuan para filosof yang tidak berasal dari wahyu.²⁸

5. Filsafat Jiwa

Tidak mengherankan bahwa pembahasan tentang jiwa menjadi agenda yang penting dalam filsafat Islam. Hal ini disebabkan jiwa termasuk unsur utama dari manusia, bahkan ada yang mengatakan

²⁸ Maftukhin, *Filsafat Islam*, (Yogyakarta: Teras, 2012), hlm. 86.

sebagai inti sari dari manusia.²⁹ Kaum filosof muslim memakai kata jiwa (*al-nafs*) pada apa yang diistilahkan al-Qur'an dengan *al-ruh*. Kata ini telah masuk kedalam bahasa Indonesia dalam bentuk *nafsu*, *nafas*, dan *roh*. Akan tetapi, kata *nafsu* dalam pemakaian sehari-hari berkonotasi dengan dorongan untuk melakukan perbuatan yang kurang baik sehingga kata ini sering dirangkaikan menjadi satu dengan kata hawa yakni hawa nafsu.

Banyak ulama yang menyamakan pengertian antara ruh dan jasad. Ruh berasal dari alam arwah dan memerintah dan menggunakan jasad sebagai alatnya. Sedangkan jasad berasal dari alam ciptaan, yang dijadikan dari unsur materi. Tetapi para ahli sufi membedakan ruh dan jiwa. Ruh berasal dari tabiat Ilahi dan cenderung kembali ke asal semula. Ia selalu dinisbahkan kepada Allah dan tetap berada dalam keadaan suci.

Karena ruh bersifat kerohanian dan selalu suci, maka setelah ditiup Allah dan berada dalam jasad, ia tetap suci. Ruh di dalam diri manusia berfungsi sebagai sumber moral yang baik dan mulia. Jika ruh merupakan sumber akhlak yang mulia dan terpuji, maka lain halnya dengan jiwa. Jiwa adalah sumber akhlak tercela. al-Farabi, Ibn Sina dan al-Ghazali membagi jiwa pada: jiwa nabati (tumbuh-tumbuhan), jiwa hewani (binatang) dan jiwa insani.

Karena pada diri manusia tidak hanya memiliki jiwa *insane* (berpikir), tetapi juga jiwa nabati dan hewani, maka jiwa (*nafs*) manusia menjadi pusat tempat tertumpuknya sifat-sifat yang tercela pada manusia. Itulah sebabnya jiwa manusia mempunyai sifat yang beraneka sesuai dengan keadaannya.

²⁹ Harun Nasution, *Misticisme ...*, hlm. 13.

Apabila jiwa menyerah dan patuh pada kemauan syahwat dan memperturutkan ajakan syaitan, yang memang pada jiwa itu sendiri ada sifat kebinatangan, maka ia disebut jiwa yang menyuruh berbuat jahat. Firman Allah, *“Sesungguhnya jiwa yang demikian itu selalu menyuruh berbuat jahat.”* (QS. 12: 53) *innan nafs laammaratun bissu’i*.

Apabila jiwa selalu dapat menentang dan melawan sifat-sifat tercela, maka ia disebut jiwa pencela, sebab ia selalu mencela manusia yang melakukan keburukan dan yang teledor dan lalai berbakti kepada Allah. Hal ini ditegaskan oleh-Nya, *“Dan Aku bersumpah dengan jiwa yang selalu mencela.”* (QS. 75:2). *Wala uksimu binnafsil lawwamah*.

Tetapi apabila jiwa dapat terhindar dari semua sifat-sifat yang tercela, maka ia berubah jadi jiwa yang tenang (*al-Nafs al-Muthmainnah*). Dalam hal ini Allah menegaskan, *“Hai jiwa yang tenang, kembalilah kepada Tuhanmu dengan rasa puas lagi diridhoi, dan masuklah kepada hamba-hamba-Ku, dan masuklah ke dalam Surga-Ku.”* (QS. 89:27-30).

Jadi, jiwa mempunyai tiga buah sifat, yaitu jiwa yang telah menjadi tumpukan sifat-sifat yang tercela, jiwa yang telah melakukan perlawanan pada sifat-sifat tercela, dan jiwa yang telah mencapai tingkat kesucian, ketenangan dan ketentraman, yaitu jiwa muthmainnah. Dan jiwa muthmainnah inilah yang telah dijamin Allah langsung masuk surga.

Jiwa muthmainnah adalah jiwa yang selalu berhubungan dengan ruh. Ruh bersifat Ketuhanan sebagai sumber moral mulia dan terpuji, dan ia hanya mempunyai satu sifat, yaitu suci. Sedangkan jiwa mempunyai beberapa sifat yang ambivalen. Allah sampaikan, *“Demi jiwa serta kesempurnaannya, Allah mengilhamkan jiwa pada keburukan dan ketaqwaan.”* (QS.91:7-8). Artinya, dalam

jiwa terdapat potensi buruk dan baik, karena itu jiwa terletak pada perjuangan baik dan buruk.

Akal yang dalam bahasa Yunani disebut *nous* atau logos atau intelek (*intellect*) dalam bahasa Inggris adalah daya berpikir yang terdapat dalam otak, sedangkan “hati” adalah daya jiwa (*nafs nathiqah*). Daya jiwa berpikir yang ada pada otak di kepala disebut akal. Sedangkan yang ada pada hati (jantung) di dada disebut rasa (*dzauq*). Karena itu ada dua sumber pengetahuan, yaitu pengetahuan akal (*ma’rifat aqliyah*) dan pengetahuan hati (*ma’rifat qalbiyah*). Kalau para filsuf mengunggulkan pengetahuan akal, para sufi lebih mengunggulkan pengetahuan hati (rasa).

Adapun yang dimaksud hati di sini adalah hati dalam arti yang halus, hati-nurani —daya pikir jiwa (daya *nafs nathiqah*) yang ada pada hati, di rongga dada. Dan daya berfikir itulah yang disebut dengan rasa (*dzauq*), yang memperoleh sumber pengetahuan hati (*ma’rifat qalbiyah*). Dalam kaitan ini Allah berfirman, “*Mereka mempunyai hati, tetapi tidak dipergunakan memahaminya.*” (QS. 7:1-79).

Al-Qur’an dan Hadist nabi Muhammad Saw. Tidak menjelaskan secara tegas tentang roh atau jiwa. Bahkan al-Qur’an sebagai pokok ajaran Islam menginformasikan bahwa manusia tidak akan mengetahui hakikat roh karena itu adalah urusan Allah dan bukan urusan manusia.³⁰ Justru itu, kaum filosof muslim membahas jiwa mendasarkannya pada filsafat jiwa yang dikemukakan para filosof Yunani, kemudian mereka selaraskan dengan ajaran Islam.

Sebagaimana jiwa dalam filsafat Yunani al-Kindi juga menyatakan bahwa jiwa adalah *Jauhar Basith* (tunggal, tidak tersusun, tidak panjang, dalam dan lebar). Jiwa mempunyai arti penting, sempurna

³⁰ Lihat: QS.al-‘Isra [17]: 85.

dan mulia. Substansi (*jauhar*)-Nya berasal dari substansi Allah. Hubungannya dengan Allah sama dengan hubungan cahaya dengan matahari. Jiwa mempunyai wujud tersendiri terpisah, dan berbeda dengan jasad atau badan. Jiwa bersifat rohani dan ilahi. Sementara itu, jisim mempunyai hawa nafsu dan marah.

Argumen tentang bedanya jiwa dengan badan, menurut al-Kindi adalah jiwa menentang keinginan hawa nafsu. Apabila nafsu marah mendorong manusia untuk melakukan kejahatan maka jiwa menentanginya. Hal ini dapat dijadikan indikasi bahwa jiwa sebagai yang melarang tentu tidak sama dengan hawa nafsu sebagai yang dilarang.

Al-Kindi menolak pendapat Aristoteles yang mengatakan bahwa jiwa manusia sebagai benda-benda, tersusun dari dua unsur, materi dan bentuk. Materi ialah badan dan bentuk ialah jiwa manusia. Hubungan jiwa dengan badan sama dengan hubungan bentuk dengan materi. Bentuk atau jiwa tidak bisa mempunyai wujud tanpa materi atau badan dan begitu pula sebaliknya materi atau badan tidak pula bisa wujud tanpa bentuk atau jiwa. Pendapat ini mengandung arti bahwa jiwa adalah baharu karena jiwa adalah form bagi badan. Form tidak bisa wujud tanpa materi, keduanya membentuk satu kesatuan yang bersifat esensial, dan kemusnahan badan membawa kemusnahan jiwa.

Dalam hal ini pendapat al-Kindi lebih dekat pendapat Plato yang mengatakan bahwa kesatuan antara jiwa dan badan adalah kesatuan *accident*, binasanya badan tidak membawa binasa pada jiwa. Namun, ia tidak menerima pendapat Plato yang mengatakan bahwa jiwa berasal dari alam idea. Al-Kindi, dalam tulisannya juga menjelaskan bahwa pada jiwa manusia terdapat tiga daya. Daya bernaflu (*al-Quwwat al-Sahwaniyyat*) yang terdapat di perut, daya

marah (*al-Quwwat al-Ghadabiyat*) yang terdapat di dada, dan daya pikir (*al-Quwwat al-Aqliyyat*) yang berpusat di kepala.³¹

Manusia, menurut al-Kindi. Apabila meninggalkan segala yang berbentuk empiris atau benda dan memusatkan pandangan pada hakikat-hakikat sesuatu, niscaya akan terbuka baginya pengetahuan tentang yang ghaib dan mengetahui rahasia-rahasia ciptaan. Akan tetapi, apabila tujuan manusia hidup di dunia ini ingin mendapatkan kelezatan makan dan minum atau materi semata, maka akan tertutup jalan bagi daya pikirnya untuk mengetahui hal-hal yang mulia dan tidak mungkin sifatnya mencapai kualitas kesempurnaan atau kemuliaan menyerupai sifat kesempurnaan dan kemuliaan Allah.

Al-Kindi memaklumkan daya bernaflu pada manusia dengan babi, daya marah dengan anjing, dan daya pikir dengan malaikat. Jadi, orang yang dikuasai oleh jiwa bernaflu, tujuan hidupnya seperti yang dimiliki oleh babi, siapa yang dikuasai oleh nafsu, marah, ia bersifat seperti anjing, dan siapa yang dikuasai oleh daya pikir, ia akan mengetahui hakikat-hakikat dan menjadi manusia utama yang hampir menyerupai sifat Allah. Seperti bijaksana, adil, pemurah, baik, mengutamakan kebenaran dan keindahan.

Al-Kindi dalam risalahnya menjelaskan akal. Ia gambarkan akal sebagai suatu potensi sederhana yang dapat mengetahui hakikat-hakikat sebenarnya dari benda-benda.³² akal, menurutnya, terbagi menjadi empat macam. Satu berada diluar jiwa manusia dan yang tiga lagi berada di dalamnya.

1. Akal yang selamanya dalam aktualitas (*al-'Aql allazi bi al-Fi'l abada*) akal pertama ini berada di luar jiwa manusia,

³¹ Harun Nasution, *Akal dan Wahyu* . . ., 9

³² George N. Atiye *al-Kindi Tokoh* ..., 13

bersifat ilahi, dan selamanya dalam aktualitas. Karena selalu berada dalam aktualitas, akal inilah yang membuat akal yang bersifat potensi dalam jiwa manusia menjadi aktual. Sifat-sifat akal ini adalah:

- a. Ia adalah akal pertama.
 - b. Ia selamanya dalam aktualitas.
 - c. Ia merupakan *species* dan *genus*.
 - d. Membuat akal potensial menjadi *actual* berpikir.
 - e. Tidak sama dengan akal potensial tetapi lain dari padanya.³³
2. Akal yang bersifat potensial (*al-'Aql bi al-Quwwat*), yakni akal murni yang ada dalam diri manusia yang masih merupakan potensi dan belum menerima bentuk-bentuk indrawi dan akali.
 3. Akal yang bersifat perolehan (*acquired intellect*) ini adalah akal yang telah keluar dari potensialitas kedalam aktualitas, dan mulai memperlihatkan pemikiran abstraksinya akan perolehan ini dapat dicontohkan dengan kemampuan positif yang diperoleh orang dengan belajar, misalnya tentang bagaimana cara menulis penamaan perolehan, agaknya dimaksudkan oleh al-Kindi untuk menunjukkan bahwa akal dalam bentuk ini diperoleh dari akal yang berada di luar jiwa manusia, yakni akal pertama yang membuat akal potensial keluar menjadi akan aktualitas.
 4. Akal yang berada dalam keadaan *actual* nyata, ketika ia *actual*, maka ia disebut akal “yang kedua”.

³³ Harun Nasution, *Filsafat dan Misticisme ...*, hlm. 15-16.

Akal dalam bentuk ini merupakan akal yang telah mencapai tingkat kedua dari aktualitas. Ia dapat diibaratkan dengan proses penulisan, kalau seseorang sungguh-sungguh melakukan penulisan.³⁴

Kalau kita merujuk pada risalah al-Kindi tentang akal, sebagai Yang dikemukakan oleh Abu Rayyan, niscaya kita mengetahui bahwa dalam persoalan akal ini al-Kindi nyaris mengutip secara penuh pendapat Aristoteles dan itu dikatakannya secara jelas dalam risalahnya itu. Agaknya, al-Kindi memang tidak melakukan pembahasan mendalam tentang akal ini. Kendati demikian, apa yang dilakukannya ini telah merupakan peretas jalan bagi pembahasan oleh kaum filosof muslim yang datang sesudahnya.

Jiwa yang bersih setelah berpisah dengan badan pergi ke alam kebenaran atau alam akal, di atas bintang-bintang didalam lingkungan cahaya Allah, dekat dengan Allah dan dapat melihatnya. Di sinilah letak kesenangan abadi dari jiwa. Jadi, hanya jiwa yang suci yang dapat sampai ke alam kebenaran itu. Jiwa yang masih kotor dan belum bersih harus mengalami penyucian terlebih dahulu. Mula-mulanya ia harus pergi ke bulan, kemudian setelah berhasil membersihkan diri disana, dilanjutkan ke merkuri, dan seterusnya, naik setingkat demi setingkat sampai akhirnya— sesudah benar—benar bersih— mencapai alam akal dalam lingkungan cahaya Allah dan melihat Allah. Disini terlihat bahwa al-Kindi tidak percaya pada kekekalan hukuman terhadap jiwa, tetapi meyakini bahwa pada akhirnya jiwa akan memperoleh keselamatan dan naik ke alam akal. Alhasil bagi al-Kindi, jiwa adalah sesuai dengan terminolog al-Qur'an, *khalidina fiha* yang dalam bahasa Indonesia sering diterjemahkan dengan kekal, namun kekalnya berbeda dengan Allah, karena kekalnya dikekalkan Allah.

³⁴ Harun Nasution, *ibid*

Harus diakui bahwa al-Kindi belum mempunyai filsafat yang lengkap. Ia telah berusaha mempertemukan filsafat dan agama atau akal dan wahyu, serta lebih jauh lagi, mengislamkan ide-ide yang terdapat dalam filsafat Yunani. Pemikiran filsafat al-Kindi merupakan pemikiran awal yang merintis jalan bagi filosof-filosof muslim sesudahnya.

Bab V

Filsafat al-Farabi

A. Sejarah Hidup al-Farabi

Nama lengkap al-Farabi adalah Abu Muhammad Ibn Muhammad Ibn Tarkan Ibn Auzalagh, ia lahir dilaksanakan Wasij, distrik Farab (sekarang dikenal dengan Kota Atrar/Transoxsiana) Turkistan pada tahun 257 H (870 M). Ayahnya seorang jenderal berkebangsaan Persia dan ibunya berkebangsaan Turki. Di kalangan orang-orang Latin Abad Tengah, al-Farabi lebih dikenal Abu Nashar (Abunaser), sedangkan sebutan nama al-Farabi diambil dari nama kota Farab, tempat ia dilahirkan.¹ Di Eropa, al-Farabi dikenal sebagai Alfarabius. Tentang profilnya, al-Farabi sendiri masih banyak terselubung kabut misteri. Sulitnya melacak riwayat hidup al-Farabi dengan lengkap disebabkan minimnya informasi tentang kehidupannya. Memang, al-Farabi tidak seperti Ibnu Sina yang mendiktekan autobiografinya kepada al-Juzjani atau seperti Ibnu Khaldun yang menulis autobiografi. Karya al-Farabi yang sedikit mengungkap perihal hidupnya, semacam semi-otobiografi, adalah *kitab fi Zhuhur al-Falsafah*, yang sepadan dengan *al-Munqidz min*

¹ Dedi Supriyadi, *Pengantar Filsafat Islam (Konsep, Filsuf, dan Ajarannya)*, (Bandung: Pustaka Setia, 2009), hlm. 80.

al-Dhalal-nya al-Ghazali.²

Fakta bahwa al-Farabi adalah anak tentara adalah informasi penting karena berbeda dengan latar keluarga dua filosof awal muslim lainnya, yaitu al-Kindi dan Ibnu Sina. Al-Kindi adalah putera gubernur Kufa, dan Ibnu Sina adalah anak seorang birokrat pada pada dinasti Samaniyah, menunjukkan bahwa al-Farabi bukan berasal dari kelas *katib*, suatu kelas yang memainkan peran administratif yang memiliki pengaruh besar bukan saja pada penguasa-penguasa Abbasiyah, namun juga negeri-negeri satelitnya. Meskipun demikian, modal latar keluarga militer, ini membuka jalan bagi al-Farabi untuk masuk kelingkaran elit politik. Seperti diketahui, pada masanya, tentara pemerintah sebagian besar berasal dari Turki. Hubungan kental keluarganya dengan elit militer tersebut membuat al-Farabi memiliki akses ke *kuttab* (para sekretaris negara) serta wazir di Baghdad yang kemudian menjadi patron dan kolega filsafatnya.³

Sejak kecil, al-Farabi suka belajar dan ia mempunyai kecakapan luar biasa dalam bidang bahasa. Bahasa yang dikuasainya, antara lain bahasa Iran, Turkistan, dan Kurdistan. Munawir Sjadzali, mengatakan bahwa al-Farabi dapat berbicara dalam 70 macam bahasa; tetapi yang dia kuasai dengan aktif, hanya empat bahasa yaitu Arab, Persia, Turki dan Kurdi.⁴

Pada waktu mudanya, al-Farabi pernah belajar bahasa dan sastra Arab di Baghdad kepada Abu Bakar as-Saraj, dan logika serta Filsafat kepada Abu Bisyr Mattitus Ibn Yunus, seorang Kristen Nestorion yang

² M. Subhi Ibrahim, *al-Farabi Sang Perintis Logika Islam*, (Jakarta: Dian Rakyat, 2012), hlm. 18.

³ M. Subhi Ibrahim, *al-Farabi Sang Perintis...*, hlm. 19.

⁴ Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, (Jakarta: UI Press, 1993), hlm. 49.

banyak menerjemahkan Filsafat Yunani, dan belajar kepada Yuhana Ibn Hailan. Kemudian, Ia pindah ke Harran, pusat kebudayaan Yunani di Asia kecil, dan berguru kepada Yohana Ibn Jilad. Akan tetapi, tidak berapa lama, Ia kembali ke Baghdad untuk memperdalam filsafat. Ia menetap di kota ini selama 20 tahun. Di Baghdad juga, Ia membuat ulasan terhadap buku-buku filsafat Yunani dan mengajar. Di antara muridnya yang terkenal adalah Yahya Ibn Adi, filsuf Kristen.

Pada usia 75 tahun, tepatnya pada tahun 330 H (945 M), Ia pindah ke Damaskus, dan berkenalan dengan Saif ad-Daulah al-Hamdani, Sultan dinasti Hamdan di Aleppo. Sultan memberinya kedudukan sebagai seorang ulama istana dengan tunjangan yang besar sekali, tetapi al-Farabi lebih memilih hidup sederhana (*zuhud*) dan tidak tertarik dengan kemewahan dan kekayaan. Ia hanya memerlukan empat dirham saja sehari untuk sekedar memenuhi kebutuhan hidup sehari-hari. Al-Farabi menemukan kegembiraan ketika berada di tengah-tengah koleganya: para sastrawan, penyair, ahli bahasa, fuqaha dan kaum cendekiawan lainnya. Konon, saking senangnya ia membaca dan menulis, ia sering membaca dan menulis karya-karya di bawah temaram lampu penjaga malam. Uang sisa tunjangan jabatan yang diterimanya, dibagi-bagikan kepada fakir miskin dan amal sosial di Aleppo dan Damaskus. Lebih kurang 10 tahun, al-Farabi tinggal di Aleppo dan Damaskus secara berpindah-pindah akibat hubungan penguasa kedua kota ini semakin memburuk, sehingga Saif ad-Daulah menyerbu kota Damaskus dan berhasil menguasainya. Dalam penyerbuan ini, al-Farabi diikutsertakan. Pada bulan Desember 950 M (339 H), al-Farabi meninggal dunia di Damaskus dalam usia 80 tahun.⁵

⁵ M. Subhi Ibrahim, *Al-Farabi Sang Perintis...*, hlm. 20.

Al-Farabi yang dikenal sebagai filsuf Islam terbesar, memiliki keahlian dalam bidang keilmuan dan memandang filsafat secara utuh dan menyeluruh serta mengupasnya dengan sempurna, sehingga filsuf yang datang sesudahnya, seperti Ibn Sina (370 H/980 M-428 H/1037 M) dan Ibn Rusyd (520 H/1126 M-595 H/1198 M) banyak mengambil dan mengupas sistem filsafatnya. Pandangan yang demikian luas mengenai filsafat, terbukti dengan usahanya, untuk mengakhiri kontradiksi antara pemikiran Plato dan Aristoteles dalam risalahnya *al-Jam'u Baina Ra'yai al-Hakimai Alfathun Wa Aristhu*. Oemar Amir Husain menyatakan bahwa Ibn Sina telah membaca 40 kali buku metafisika karangan Aristoteles, bahkan hampir seluruh isi buku itu dihafalnya, tetapi belum memahaminya. Ibn Sina baru memahami filsafat Aristoteles setelah membaca buku al-Farabi, *Tahqiq Ghardh Aristhu Fi Kitab Ma Ba'da Ath-Thobi'ah* yang menjelaskan tujuan dan maksud metafisika Aristoteles. Karena pengetahuan yang mendalam mengenai filsafat Yunani, terutama Plato dan Aristoteles, ia dijuluki *al-Mu'allim Ats-Tsani* (guru kedua), sedangkan *al-Mu'allim al-Awwal* (guru pertama) adalah Aristoteles.⁶

Pada abad pertengahan, al-Farabi sangat dikenal sehingga orang-orang Yahudi banyak yang mempelajari karangan-karangan/risalah-
risalahnya yang disalin ke dalam bahasa Ibrani. Sampai sekarang, salinan tersebut masih tersimpan di perpustakaan-perpustakaan Eropa.

Al-Farabi hidup pada jaman ketika situasi politik dan kekuasaan Abbasiyah diguncang oleh berbagai gejolak, pertentangan, dan pemberontakan. Al-Farabi lahir pada masa pemerintahan al-Mu'taddid (870-892 M) dan meninggal pada masa pemerintahan Muti'. Suatu periode paling kacau dan tidak ada stabilitas politik sama sekali. Pada

⁶ Dedi Supriyadi, *Pengantar Filsafat ...*, hlm. 82.

waktu itu, timbul banyak macam tantangan, bahkan pemberontakan terhadap kekuasaan Abbasiyah dengan berbagai motif: agama, kesukuan, dan kebendaan. Banyak anak raja dan penguasa lama berusaha mendapatkan kembali wilayah dan kekuasaan nenek moyangnya, orang-orang Persia dan Turki.

Diperkirakan erat kaitannya dengan situasi politik yang demikian kisruh, al-Farabi menjadi gemar berkhalwat, menyendiri, dan merenung. Ia merasa terpanggil untuk mencari pola kehidupan bernegara dan bentuk pemerintahan yang ideal. Al-Farabi dalam hidupnya tidak dekat dengan penguasa dan tidak menduduki salah satu jabatan pemerintah. Hal tersebut disatu pihak merupakan keuntungan, karena dengan demikian al-Farabi memiliki “kebebasan” dalam berpikir, tanpa harus berusaha menyesuaikan gagasannya dengan pola dan situasi politik yang ada pada saat itu. Akan tetapi, di lain pihak merupakan kerugian karena dia tidak mempunyai peluang untuk belajar dari pengalaman dalam pengelolaan urusan kenegaraan, dan untuk menguji teori-teorinya dengan kenyataan politik yang hidup di tengah kehidupan bernegara pada jamannya.

B. Karya–Karya al-Farabi

Jejak intelektual al-Farabi dapat ditelusuri melalui karya-karyanya. Al-Farabi menulis karya-karyanya dalam bahasa Arab. Karya-karya al-Farabi mencakup berbagai bidang keilmuan, seperti ilmu bahasa, matematika, kimia, astronomi, kemiliteran, musik, ilmu alam, ketuhanan, *fiqh*, dan *manthik*. Oleh karena itu, banyak karya-karya yang ditinggalkan oleh al-Farabi, namun karya tersebut tidak banyak diketahui seperti karya Ibn Sina. Hal ini disebabkan

karya-karya al-Farabi hanya berupa risalah-risalah (karangan pendek) dan sedikit sekali yang berupa buku besar yang mendalam pembicaraannya. Kebanyakan karyanya telah hilang, dan yang masih dapat dibaca dan dipublikasikan, baik yang sampai kepada kita maupun yang tidak, kurang lebih 30 judul saja. Di antara judul karyanya adalah: *al-Jam'u Baina Ra'yay al-Hakimain Aflathum wa Aristhu*, *Tahqiq Gardh Aristhu Fi Kitab Ma Ba'da Ath-Thabi'ah*, *Syarah Risalah Zainun al-Kabir al-Yunani*, *al-Ta'liqah*, *Riasalah Fima Yajibu Ma'rifat Qabla Ta'allumi al-Falsafah*, *Kitab Tahshil As-Sa'adah*, *Risalah Fi Itsbal al-Mufaraqah*, *Uyun al-Masa'il*, *Ara'Ahl al-Madinah al-Fadilah*, *Ihsa al-Ulum Wa at-Ta'arif Bi Aghradita*, *Maqalat Fi Ma'ani al-Aql*, *Fushul al-Hukm*, *Risalat al-Aql*, *as-Siyasah al-Madaniyah*, *al-Masa'il al-Falsafiyah Wa al-Ajwibah Anha*.⁷

Dari kitab-kitab diatas dengan berbagai macam objek kajian yang ditulis al-Farabi, terlihat dengan jelas bahwa al-Farabi adalah sosok filsuf, ilmuwan, dan cendekiawan kaliber dunia yang ilmunya sangat luas dan dalam. Massignon, ahli ketimuran Prancis mengatakan bahwa al-Farabi seorang filsuf Islam yang pertama. Sebelum dia al-Kindi telah membuka pintu filsafat Yunani bagi dunia Islam. Akan tetapi al-Kindi tidak menciptakan sistem filsafat tertentu dan persoalan-persoalan yang dibicarakan masih banyak yang belum memperoleh pemecahan yang memuaskan. Sebaliknya, al-Farabi telah menciptakan suatu sistim filsafat yang lengkap seperti peranan yang dimiliki Plotinus bagi dunia Barat.

Sebagian besar fokus karya al-Farabi adalah pada masalah logika. Otoritas al-Farabi dalam logika tidak ada yang meragukan. Apresiasi terhadap al-Farabi dalam bidang logika tidak hanya

⁷ Supriyadi, *Pengantar Filsafat ...*, hlm. 83.

datang dari kalangan Muslim, tetapi juga dari kalangan intelektual Yahudi seperti Maimonides (w.124). dalam sepucuk surat kepada Ibn Thibbon, Maimonides menulis, sebagaimana dikutip oleh Osman Bakar, sebagai berikut:

“Jangan sibukkan dirimu dengan buku-buku tentang seni logika kecuali dengan buku yang disusun oleh si bijak Abu Nash al-Farabi. Karena, secara umum, apapun yang disusunnya —khususnya dalam bukunya tentang *Principles of Being* (Prinsip-Prinsip Wujud)— semuanya lebih halus daripada tepung yang lembut. Argumen-argumennya memungkinkan seseorang mengerti dan memahami, karena dia memiliki kearifan yang luar biasa.”⁸

Dalam bidang logika, al-Farabi menulis komentar atas Organon-nya Aristoteles, juga komentar atas *Isagoge* karya Porphyry. Komentar-komentar tersebut ditulis rangkap tiga dalam model mazhab Aleksandrian, yang terdiri dari uraian pendek atau komentar singkat (*shaghir*), sedang atau menengah (*ausath*), dan panjang (*kabir*). Al-Farabi pun menulis risalah-risalah pendek tentang aspek-aspek tertentu dalam logika, antara lain *Risalat Shudira biha al-Kitab* (Risalah Yang Dengannya Kitab Berawal), *Risalah fi Jawab Masail Suila Anha* (Risalah Tentang Jawaban Pertanyaan yang Diajukan kepadanya), dan *Risalah fi Qawanin Shina'at al-Syi'r* (Risalah Tentang Asa-Asa Seni Syair), satu karya penting logika al-Farabi adalah risalah pendek yang mengumpulkan hadits-hadits nabi yang menunjukkan bahwa seni logika aristotelian sangat direkomendasikan oleh hadits-hadits tersebut. Menurut Usman Bakar, hal tersebut dilakukan oleh al-Farabi sebagai upaya memberikan landasan religius bagi logika, dan merupakan bagian dari proyek besarnya untuk memadukan

⁸ Osman Bakar, *Hirarki Ilmu, Membangun Rangka Pikir Islamisasi Ilmu Menurut al-Farabi, al-Gozali, dan Quth al-Din al-Syirazi*, terj. Purwanto, (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 40.

seluruh pengetahuan ke dalam kesatuan organik pandangan dunia Islam.⁹

Selain logika, al-Farabi pun menulis tentang cabang-cabang filsafat yang lain, seperti alam (fisika). Karya al-Farabi dalam filsafat alam dapat dikategorisasikan dalam tiga tema, yaitu: *pertama*, karya yang berbentuk uraian tentang pemikiran Aristoteles dan pemikiran Yunani lainnya. Dalam kategori ini adalah: *Syarh Kitab al-Sama al-Thabi'i li Aristhuthalis* (Komentar Atas Fisika Aristoteles), *Syarh Kitab al-Sama wa al-Alam li Aristhuthalis* (Bahasan Atas Kitab Tentang Surga dan Alam Semesta Aristoteles), *Syarh Maqalat al-Iskandar al-Afrudisi fi al-Nafs* (Pembahasan Atas Risalah Alezander Aphrodisias Tentang Jiwa). *Kedua*, risalah lepas tentang suatu subjek tertentu, seperti psikologi, zoologi, meteorologi, sifat ruang dan waktu dan vakum. Yang termasuk kategori ini antara lain: *Risalah fi al-Khala* (Risalah Tentang Vakum,/hampa udara), *Kalam fi A'dha al-Hayawan* (Wacana Tentang Organ-Organ Binatang), *Lamam fi al-Haiz wa al-Miqdar* (Wacana Tentang Ruang dan Ukuran). Yang tak kalah penting disebutkan dalam kategori kedua ini adalah *Maqalat fi Ma'ani al-Aql* (Makalah tentang Masalah Intelek) yang diterjemahkan dalam bahasa Latin: *de Intellectu et Intellect*. Sebetulnya buku ini membahas metafisika, namun juga berkaitan dengan pembahasan filsafat alam. *Ketiga*, kritik al-Farabi terhadap sejumlah pandangan filsafat dan teologi seputar aspek-aspek tertentu filsafat alam. Buku yang termasuk kategori ini adalah: *Kitab al-Radd 'Ala Jalinus Fi Ma Ta'awwalahu Min Kalam Aristhu* (Kitab Sanggahan Terhadap Interpretasi Galen Atas Diskursus Aristoteles), *al-Radd 'Ala Ibn al-Rawandi fi 'Adab al-Jadal* (Sanggahan Atas Wacana Dialektika Ibn

⁹ *Ibid.*, hlm. 38-39.

Rawandi), *al-Radd 'Ala Yapakhya al-Nahwi Fi Ma Raddahu 'Ala Arsthu* (Bantahan Terhadap Kritik Ahli Bahasa atas Aristoteles). *Al-Radd 'ala al-Razi fi 'Ilm Ilahi* (Bantahan Atas Metafisika al-Razi).¹⁰

Karya al-Farabi yang tidak boleh dilupakan adalah tulisan-tulisannya dalam bidang filsafat politik. Bahkan, bagi Osman Bakar, al-Farabi adalah penggagas disiplin ilmu ini dalam Islam. Beberapa karya al-Farabi tersebut sebagai berikut: *Kitab Ara Ahl al-Madinah al-Fadhilah* (Kitab Tentang Opini Penghuni Kota Ideal), *Kitab al-Siyasah al-Madaniyah* (Kitab Tentang Pemerintahan/Tata Politik Negara Kota), *Kitab al-Millah al-Fadhilah* (Kitab Tentang Komunitas Utama), *fushul al-Madani* (Semboyan Negarawan), *Talkhis Nawamis Aflathun* (Ringkasan Hukum-Hukum Plato), *Risalah fi al-Siyasah* (Risalah Tentang Politik), *Kitab Tahshil al-Sa'adah* (Kitab Tentang Mencapai Kebahagiaan). Dalam karya-karya di bidang politik, al-Farabi mencoba membuat sintesis antara pemikiran para filosof Yunani, terutama Plato, dengan doktrin Islam. Inspirasi gagasan al-Farabi adalah visi masyarakat Muslim awal, khususnya periode ideal pemerintahan nabi Muhammad. Sedangkan pikiran-pikiran Plato dalam *republic* dan *laws* merupakan bahan pengolahan intelektual, metode analisis filosofis dalam merumuskan pemikiran politiknya. Jelas bagi al-Farabi, raja-filosof Plato dapat dipadankan dengan raja-nabi dalam tradisi agama semitik.¹¹

Di bidang matematika, al-Farabi menulis komentar atas buku Phytagoras dan Ptolemeus. Menariknya, matematika menjadi dasar untuk mengembangkan teori musiknya. Al-Farabi pun menulis karya tentang musik yaitu *kitab al-Musiqa al-Kabir*, yang dipandang sebagai sebuah karya terbesar tentang teori musim di abad pertengahan. Karya

¹⁰ *Ibid.*, hlm. 40-42.

¹¹ *Ibid.*, hlm. 45-46.

tersebut menjadi rujukan tentang teori musik mulai dari Ibn Sina pada abad ke-5/ke-11 M sampai Thanthawi pada abad ke-14 H/abad ke-20 M. Bahkan menurut Ibn 'Aqnin (w.1226), karya ini menjadi *text book* di sekolah-sekolah Yahudi.

Salah satu karya al-Farabi yang paling berpengaruh adalah di bidang metafisika. Al-Farabi menghasilkan lebih dari lima belas karya metafisika. Karya metafisika al-Farabi berbentuk uraian, sanggahan dan risalah lepas. Dua karya penting yang saling berhubungan *Maqalat fi Aghradh ma Ba'd al-Thabi'ah* (risalah tentang tujuan metafisika Aristoteles) dan *kitab al-Huruf* (kitab tentang huruf). Dalam diskursus ini pun al-Farabi menulis sanggahan atas anti-Aristotelian al-Razi, seperti telah disebutkan sebelumnya di atas, yaitu *al-Radd 'Ala al-Razi fi 'Ilm Ilahi* (bantahan atas metafisika al-Razi). Di dalamnya pula, al-Farabi melakukan pembelaan atas konsep kenabian (*nubuwwah*), sejumlah karya metafisika al-Farabi lainnya antara lain: *Fushush al-Hikam* (permata kebijaksanaan), *Kitab Fi al-Wahid Wa al-Wahdah* (Kitab Tentang Yang Satu Dan Yang Maha Esa), al-Farabi pun menyusun beberapa karya metafisikanya untuk menyelaraskan pemikiran Plato dan Aristoteles, seperti *Falsafah Aristhuthalis* (Filsafat Aristoteles), *Kitab Falsafah Aflathun wa Ajza'ha* (Kitab tentang filsafat Plato dan bagian-bagiannya), *Kitab al-Jam' Baina Ra'iyah al-Hakimain Aflathun Wa Aristhuthalis* (kitab tentang keselarasan antara gagasan dua orang bijak, Plato dan Aristoteles). Ada beberapa karya al-Farabi “yang bersifat metafisis: tentang teori pengetahuan dan prinsip-prinsip pertama dari ilmu-ilmu partikular, seperti *Kitab fi Ushul 'Ilm al-Thabi'ah* (Kitab Tentang Prinsip-Prinsip Fisika), dan *Ihsha al-Ulum*.

Pembahasan yang komprehensif dan mendalam menjadi ciri dari karya al-Farabi. Karena itu, banyak pemikir yang berhutang

budi, seperti Ibnu Sina dan Ibn Rusyd, pada al-Farabi karena karya-karyanya menjadi pembuka pintu bagi berbagai kajian, khususnya filsafat. Konon, diriwayatkan bahwa, Ibnu Sina baru memahami pemikiran Aristoteles melalui buku al-Farabi berjudul *Tahqiq Gradh Aristhu fi ma Ba'da al-Thabi'ah*. Padahal sebelumnya, Ibnu Sina telah membaca buku metafisika karya Aristoteles sebanyak 40 kali.

C. Pemikiran Filsafat al-Farabi

1. Ilmu Logika

Logika atau ilmu *mantiq* disusun oleh Aristoteles. Aristoteles meninggalkan enam buah buku yang oleh murid-muridnya diberi nama *to Organon*. Karya-karya logika Aristoteles sebagian besar dialihbahasakan ke bahasa Arab oleh Hunain Bin Ishaq. Al-Farabi adalah tokoh Muslim pertama yang memperkenalkan pemakaian logika dalam dunia intelektual Islam. Ilmu logika tidak sepenuhnya diterima sebagai ilmu yang boleh dipelajari oleh seorang Muslim. Setidaknya ada tiga pandangan besar intelektual Muslim dalam melihat posisi logika, yaitu: *pertama*, haram mempelajari logika. Pandangan ini dipegang oleh Ibn Sholah dan Imam Nawawi. *Kedua*, logika adalah baik dan dianjurkan untuk dipelajari, salah satu yang berpikiran seperti ini adalah al-Ghazali. *Ketiga*, logika boleh dipelajari bagi orang yang akalinya telah sempurna dan memiliki dasar pengetahuan al-Qur'an dan Hadits. Ini adalah pendapat yang paling banyak di kalangan Muslim.¹²

Sejumlah karya logika Yunani yang dialihbahasakan ke bahasa Arab disambut hangat dan antusias di berbagai negeri-negeri

¹² Subhi Ibrahim, *al-Farabi Sang Perintis ...*, hlm. 34.

berbahasa Arab dengan alasan: *pertama*, penerjemahan karya-karya logika ke bahasa Arab menjadikan bahasa Arab mampu menjadi *instrument* dalam perdebatan rasional dengan non Muslim dengan tujuan propaganda, dakwah Islam. *Kedua*, selain jadi alat debat, bahasa Arab pun menjadi bahasa ilmiah di mana ilmu-ilmu alam disusun melalui suatu alur logika yang sistematis.

Bagi al-Farabi, logika merupakan ilmu tentang peraturan (pedoman) yang dapat menegakkan pikiran dan menunjukkan kepada kebenaran. Jadi al-Farabi melihat bahwa, logika bukanlah “jalan” menuju kebenaran, tetapi “alat” untuk mencapai kebenaran. Pandangan ini sejalan dengan pendapat Aristoteles yang melihat logika sebagai kerangka atau *instrument* teknis yang diperlukan manusia agar penalarannya berjalan secara tepat sehingga putusan dan kesimpulannya dapat dikatakan benar.

Al-Farabi melihat bahwa logika merupakan sebuah tata bahasa universal yang berisi tentang aturan berfikir yang mesti diikuti agar berfikir lurus dalam bahasa apapun. Inilah bedanya dengan tata bahasa (biasa). Tata bahasa berisi aturan atau kaidah yang disepakati (konvensi) dalam satu lingkaran budaya tertentu. Dengan pembedaan tersebut, al Farabi mencoba menegaskan bahwa logika dan tata bahasa merupakan dua ilmu yang memiliki kesamaan, yakni berlandaskan kaidah-kaidah (*rule-based sciences*), namun memiliki ruang lingkup dan pokok permasalahan yang berbeda. Penegasan al-Farabi ini menunjukkan bahwa al-Farabi ingin membangun logika sebagai kajian otonom filsafat bahasa yang saling melengkapi, bukan bertentangan, dengan ilmu bahasa tradisional. Al-Farabi berpendirian bahwa logikawan dan filosof bergantung pada ahli tata bahasa karena kemampuan mereka dalam mengartikulasikan doktrin-doktrin mereka dengan idiom suatu bangsa tertentu. Karena

itu “seni tata bahasa seyogyanya sangat diperlukan untuk menjadikan kita tahu dan paham terhadap prinsip-prinsip seni (logika).”¹³

Al-Farabi membagi dua varian seni berfikir. Yaitu seni berfikir demonstratif dengan seni berpikir non-demonstratif. Menurut al-Farabi, seni berfikir demonstratif merupakan metode paling tepat dalam mengungkapkan kebenaran-kebenaran filosofis. Sedangkan seni berpikir non demonstrative itu baik digunakan sebagai alat komunikasi non filsafat.

Seni berfikir non demonstratif tersebut antara lain adalah dialektika, puisi dan retorika. Paparan al-Farabi dalam *Kitab al-Jadal* menyatakan fungsi dialektika dalam filsafat. Menurutnya, dialektika memberikan kontribusi dalam pencapaian pengetahuan demonstrative dalam beberapa hal, yaitu: (1) memberikan latihan keterampilan berargumentasi, (2) memberikan pengenalan awal kepada prinsip-prinsip ilmu demonstratif, (3) membangkitkan kesadaran akan prinsip-prinsip bawaan demonstrasi yang terbukti dengan sendirinya (*self evident*), khususnya untuk ilmu-ilmu alam, (4) mengembangkan keterampilan-keterampilan yang berguna untuk berkomunikasi dengan massa, dan (5) menolak sofistri.¹⁴

Dalam hal puisi, al-Farabi merupakan salah satu pengarang Islam pertama yang mengidentifikasi adanya suatu tujuan epistemologi uni bagi wacana puitis yang berbeda dari tujuan-tujuan semua seni logika lainnya. Bagi al-Farabi, puisi memiliki tujuan dan fungsi epistemik dalam filsafat, yaitu *takhyil*, yakni pembangkitan gambaran imajinatif suatu obyek. Sedangkan tentang retorika, al-

¹³ Deborah L. Black, “al-Farabi Hidup dan Karyanya” dalam Sayyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, Buku Pertama, (Mizan: Bandung, 2003), hlm. 224.

¹⁴ *Ibid.*, hlm. 227.

Farabi melihat bahwa retorika memiliki fungsi praktis kebahasaan dalam menyampaikan pikiran agar mudah ditangkap oleh massa atau public secara luas dan cepat. “diterima secara luas pada penglihatan pertama” (*fi badi’ al-Ra’y*).

Dalam *Tahsil al-Sa’adah*, al-Farabi menyatakan:

“Untuk menjadi filosof yang betul-betul sempurna, seseorang harus memiliki ilmu-ilmu teoritis dan daya untuk menggali ilmu-ilmu itu demi kemanfaatan orang lain sesuai dengan kapasitas mereka.”¹⁵

Mengikuti pendapat Plato, al-Farabi berpendirian bahwa setiap filosof sejati dibebani tugas untuk mengkomunikasikan filsafat mereka kepada orang lain, dan bahwa tugas ini sangat penting untuk memenuhi cita ideal filsafat. Keberadaan seni retorika, puisi dan dialektika, sepanjang mereka menjadi sarana penting untuk berkomunikasi dengan masyarakat, merupakan bagian integral filsafat dan pelengkap yang diperlukan bagi ilmu demonstratif.

2. Hubungan Agama dan Filsafat

Menurut al-Farabi, para filosof Muslim meyakini, al-Qur’an dan hadits adalah hak dan benar dan filsafat juga adalah benar. Kebenaran itu tidak boleh lebih dari satu. Justru itu ia tegaskan bahwa antara keduanya tidaklah bertentangan, bahkan mesti cocok dan serasi karena sumber keduanya sama-sama dari Akal Aktif, hanya yang berbeda cara memperolehnya. Bagi filosof, perantaraannya Akal Mustafad, sedangkan dalam agama perantaraannya wahyu disampaikan kepada nabi-nabi. Kalau ada pertentangan, itu hanya dari segi lahirnya dan tidak sampai menembus batinnya. Untuk menghilangkan pertentangan itu harus dipakai takwil filosofis dan

¹⁵ *Ibid.*

tidak meninggalkan pertentangan/perbedaan arti kata-kata. Filsafat memikirkan kebenaran dan agama juga menjelaskan kebenaran. Oleh karena itu, kata al-Farabi, tidaklah berbeda kebenaran yang disampaikan oleh para nabi dengan kebenaran yang dimajukan filosof, dan antara ajaran Islam dan filsafat Yunani. Akan tetapi, hal ini tidak berarti al-Farabi menerima kelebihan filsafat dari agama.¹⁶

3. Metafisika al-Farabi

Ajaran-ajaran metafisika al-Farabi, dalam analisis Deborah L. Black, menimbulkan kesulitan-kesulitan interpretatif tertentu bagi para sarjana modern, tidak hanya karena penisbahan karya-karya tersebut diatas, yang umumnya diyakini mencerminkan ajaran Avicennian (pemikiran Ibn Sina) kepadanya, tetapi juga karena ketidakjelasan sikap yang ia ambil dalam karya-karya otentiknya terhadap metafisika Aristotelian dan Neoplatonik. Para sarjana kontemporer telah menunjukkan bahwa al-Farabi secara sangat berhati-hati mencoba untuk tidak menyebutkan metafisika emanasional Neoplatonik dalam uraiannya tentang filsafat Aristotelian, dan bahwa, dengan kecualian *Kitab Al-Jam'*, ia tidak pernah memperlakukan *Theologi of Aristotle* palsu sebagai karya otentik. Penafsiran metafisika al-Farabi yang paling masuk akal berdasarkan pengamatan-pengamatan ini adalah penafsiran yang belakangan ini diajukan oleh Druart, yang berpendirian bahwa secara pribadi, al-Farabi menganggap bahwa kosmologi emanasional adalah inti dari Neoplatonisme, meskipun ia mengakui bahwa kosmologi tersebut bukan Aristotelian. Emanasi, singkatnya, dipinjam guna mengisi kekosongan yang menurut al-Farabi terjadi

¹⁶ Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam* Filosof dan Filsafatnya (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2014), hlm. 70..

akibat kegagalan Aristoteles menuntaskan catatan tentang bagian metafisika yang berisi ilmu teologi tentang Tuhan, yang di dalamnya dinyatakan hubungan sebab akibat antara wujud ilahi dan alam.¹⁷

Dilihat dari perspektif ini, teori-teori emanasi al-Farabi merupakan bagian integral sumbangannya bagi pembahasan tentang filsafat dan ruang lingkup tentang metafisika dalam filsafat Islam dan hubungannya dengan filsafat alam. Pengaruh al-Farabi terhadap perkembangan-perkembangan berikutnya dalam bidang ini terbukti dalam suatu episode yang terkenal dari otobiografi Ibn Sina, ketika Ibn Sina menceritakan bagaimana ia telah membaca *Metaphysics*-nya Aristoteles empat puluh kali, tetapi tetap saja bingung, tidak memahami maksudnya. Baru setelah mendapatkan salinan karya al-Farabi, *fi Aghrad al-Hakim fi kitab al-Huruf*, kebingungannya akhirnya terurai. Meskipun Ibn Sina tidak menyatakan secara eksplisit bagaimana risalah pendek al-Farabi itu benar-benar mengatasi kebuntuan mentalnya, tampaknya Ibn Sina terkesan oleh catatan-catatan al-Farabi berkenaan dengan hubungan antara *Metaphysics*-nya Aristoteles dan telogi atau ilmu ilahi (*al-ilm al-ilahi*). Karena al-Farabi membuka risalahnya dengan mengemukakan bahwa kendati metafisika Aristotalian sering digambarkan sebagai “ilmu ilahi”, teks itu sesungguhnya dipersembahkan untuk studi tentang wujud, prinsip-prinsip, dan sifat-sifatnya, bukan studi tentang substansi-substansi terpisah *ilahiah*.¹⁸

Metafisika sebagai salah satu disiplin filosofis memiliki kedudukan istimewa di mata al-Farabi, sebab bagi al-Farabi, metafisika atau *al-ilm*

¹⁷ Mustofa Hasan, *Sejarah Filsafat Islam: Geneologis dan Transmisi Filsafat Timur Ke Barat*, (Bandung: Pustaka Setia, 2015), hlm. 199.

¹⁸ *Ibid.* hlm. 200.

al ilahi merupakan ilmu filosofis tertinggi, ia merupakan hirarki ilmu paling atas karena materi subjeknya adalah wujud non fisik mutlak yang menempati hirarki tertinggi wujud. Meskipun disebut sebagai *al-ilm al-ilahi*, menurut al-Farabi, metafisika adalah ilmu universal yang membahas tentang sifat-sifat umum wujud *qua* wujud. Teologi merupakan bagian dari ilmu ini. Walaupun demikian, bukan sebagai subjek utamanya hanya sekedar bahwa “tuhan adalah prinsip wujud yang mutlak.”¹⁹

Metafisika, menurut al-Farabi dapat dibagi menjadi tiga bagian utama:

1. Bagian yang berkenaan dengan eksistensi wujud-wujud, yaitu ontologi.
2. Bagian yang berkenaan dengan substansi-substansi material, sifat dan bilangannya, serta derajat keunggulannya, yang pada akhirnya memuncak dalam studi tentang “suatu wujud sempurna yang tidak lebih besar daripada yang dapat dibayangkan,” yang merupakan prinsip terakhir dari segala sesuatu yang lainnya mengambil sebagai sumber wujudnya, yaitu teologi.
3. Bagian yang berkenaan dengan prinsip-prinsip utama demonstrasi yang mendasari ilmu-ilmu khusus.²⁰

Ilmu filosofis tertinggi adalah metafisika (*al-ilm al-ilahi*) karena materi subyeknya berupa wujud non fisik mutlak yang menduduki peringkat tertinggi dalam hierarki wujud. Dalam terminologi religius, wujud non fisik mengacu kepada Tuhan dan malaikat. Dalam

¹⁹ Subhi Ibrahim, *al-Farabi Sang Perintis ...*, hlm. 45.

²⁰ Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* alih bahasa R. Mulyadi Kartanegara, *Sejarah Filsafat Islam* (Jakarta : Pustaka Jaya, 1986), hlm. 173.

terminology filosofis, wujud ini merujuk pada Sebab Pertama, sebab kedua, dan intelek aktif.

Dalam kajian metafisika salah satu tujuannya adalah untuk menegakkan tauhid secara benar. Karena tauhid merupakan dasar dari ajaran Islam. Segala yang ada selain Allah adalah makhluk, diciptakan (*hadis*). Tetapi bagaimana yang banyak keluar dari yang *Ahad* memunculkan diskusi yang mendalam.

Dalam filsafat Yunani, problema ini dibahas dalam tingkat fisika, sedangkan dalam filsafat Neo-Platonisme dan Islam, ia dikaji sebagai problema keagamaan. Kendati cara pengkajian masalah tersebut tidak berbeda dalam dua mazhab tersebut, namun tujuannya tidak sama. Dalam mazhab Neo-Platonisme dan filsafat Islam, tujuan pembahasan metafisika adalah untuk membangun suatu sistem alam semesta yang dapat memadukan ajaran agama dengan tuntutan akal.

Dalam sistem yang semacam ini, masalah hubungan “Yang Esa” dengan “pluralitas alamiah” ini merupakan titik berangkat atau dasar utama dalam membangun filsafat seluruhnya. Alam semesta muncul dari yang Esa dengan proses emanasi. Bertentangan dengan dogma ortodoks tentang penciptaan, filsafat Islam mengemukakan doktrin kekekalan alam. Doktrin emanasi digunakan untuk menjelaskan ini.

Hirarki wujud menurut al-Farabi adalah:

1. Tuhan yang merupakan sebab keberadaan segenap wujud lainnya;
2. para malaikat yang merupakan wujud yang sama sekali immaterial;
3. benda-benda langit atau benda-benda angkasa (*celestial*); dan
4. Benda-benda bumi (terrestrial).

Al-Farabi dalam membahas tentang Tuhan berupaya mengompromikan antara filsafat Aristoteles dan Neo-Platonisme, kompromi ini berujung pada tesisnya bahwa, Tuhan adalah *al-Maujud al Awwal* (Wujud Pertama) sebagai sebab pertama bagi segala yang ada. Konsep ini tidak bertentangan dengan keesaan yang mutlak dalam ajaran Islam.²¹

Dalam membuktikan adanya Allah, al-Farabi mengemukakan dalil *wajibul al-wujud* dan *mumkin al-wujud*. Menurutnya, segala yang ada ini hanya dua kemungkinan dan tidak ada alternatif yang ketiga, yakni *wajib al-wujud* dan *mumkin al-wujud*.

Adapun yang dimaksud dengan *Wajibul al-Wujud* adalah wujudnya tidak boleh tidak mesti ada, ada dengan sendirinya, karena *natur*-nya sendiri yang menghendaki wujudnya. Esensinya tidak dapat dipisahkan dari wujud, keduanya adalah sama dan satu. Ia adalah wujud yang sempurna dan adanya tanpa sebab dan wujudnya tidak terjadi karena lainnya. Ia ada selamanya dan tidak didahului oleh tiada. Jika wujud ini tidak ada, maka akan timbul kemustahilan karena wujud lain untuk adanya bergantung kepadanya. *Wajibul al-Wujud* inilah yang disebut Allah.

21 Tesis eksistensi Tuhan dengan argumen *al-maujud al awwal* nya al-Farabi tidak bisa dilepaskan dari pengaruh teori Aristoteles tentang penggerak pertama yang tidak bergerak. Dalam teori gerak Aristoteles, setiap entitas memiliki potensi dan aktus (aktualitas). Perpindahan dari potensi ke aktus (aktualitas). Perpindahan dari potensi ke aktus itulah yang disebut gerak. Misalnya, air yang semula dingin, jika dimasak, maka ia akan berubah menjadi panas. Mengapa air menjadi panas? Air menjadi panas setelah dimasak, pertama-tama bukan, karena faktor "dimasaknya". Tetapi karena air memiliki potensi untuk panas. Nah, perpindahan dari potensi panas menjadi aktual panas itulah yang disebut dengan gerak. Perpindahan tersebut disebabkan karena ada penggerakannya, yakni api yang digunakan untuk memasak. Jadi, segala sesuatu secara niscaya bergerak (berpindah dari potensi ke aktus) karena ada penggerakannya, logika inilah yang dipakai al-Farabi untuk menjelaskan teori tentang wujud. Subhi Ibrahim, *al-Farabi ...*, hlm. 48.

Sementara itu, yang dimaksud dengan *mumkin al-wujud* ialah sesuatu yang sama antara berwujud dan tidaknya. Wujud ini jika diperkirakan tidak wujud, tidak mengakibatkan kemustahilan. *Mumkin al-Wujud* tidak akan berubah menjadi wujud aktual tanpa adanya wujud yang menguatkan dan yang menguatkan adanya itu bukan dirinya, tetapi adalah *wajib al-wujud* (Allah). Rentetan sebab musabab ini, walaupun betapa panjang urutannya mesti mempunyai kesudahan, yakni *wajib al-wujud* dan mustahil terjadinya istilah *daur* dan *tasalsul*. Contoh wujud cahaya tidak akan ada tanpa adanya wujud matahari. Sedangkan cahaya menurut tabiatnya bisa wujud dan bisa pula tidak wujud atau disebut dengan *mumkin al-wujud*. Akan tetapi karena matahari sudah wujud, cahaya tersebut menjadi wujud keniscayaan. Wujud yang memungkin ini menjadi bukti tentang adanya Allah (*wajib al-Wujud*).²²

Untuk tahu dan yakin terhadap esensi wujud Allah, menurut al-Farabi, tidak perlu dengan menambahkan sifat-sifat tertentu pada zat Allah. Hal ini disebabkan pengetahuan tentang zat Allah lebih nyata dan yakin dari pengetahuan kita terhadap yang selain-Nya. Sebab Allah adalah wujud yang paling sempurna, maka pengetahuan tentang Dia adalah pengetahuan yang paling sempurna.²³

4. Filsafat Emanasi

Gagasan kunci metafisika al-Farabi adalah teori emanasi. Teori emanasi sangat membantu untuk menjelaskan bagaimana

²² Abuddin Nata, *Ilmu Kalam, Filsafat dan Tasawwuf*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1994). hlm. 71.

²³ *Ibid.*, hlm. 72.

yang banyak (majemuk) berasal dari Yang Satu.²⁴ Dalam filsafat Yunani, Tuhan bukanlah pencipta alam, melainkan Penggerak Pertama (*Prime Cause*), seperti yang dikemukakan Aristoteles. Sementara dalam doktrin ortodoks Islam (*al-mutakallimin*), Allah adalah Pencipta (*shani', agent*) yang menciptakan dari tiada menjadi ada (*creatio ex nihilo*). Untuk mengislamkan doktrin ini, al-Farabi—juga filosof Muslim lainnya—mencari bantuan pada doktrin Neoplatonis monistik tentang adanya emanasi. Dengan demikian, Tuhan Penggerak Aristoteles bergeser menjadi Allah Pencipta, yang menciptakan sesuatu dari bahan yang sudah ada secara pancaran. Dengan arti, Allah menciptakan alam semenjak azali, materi alam berasal dari energi yang kadim, sedangkan susunan materi yang menjadi alam adalah baharu. Sebab itu, menurut filosof Muslim, *kun* Allah yang termaktub dalam al-Qur'an ditujukan kepada *syai'* (sesuatu) bukan kepada *la syai'* (nihil).²⁵

Al-Farabi dalam *al-Madinah al-Fadhilah* menyatakan bahwa *al-Awal* (*the First Being*) adalah penyebab dari seluruh entitas. *Al-Awal* tersebut adalah yang terbaik, dan eksistensi paling purba (awal). *al-Awal* bebas dari ketidaksempurnaan potensialitas dan tidak dapat tidak ada. Karenanya, ia abadi dan memenuhi dirinya sendiri. al-Farabi menegaskan pula bahwa, *al-Awal* bebas dari materi dan bentuk, Ia pun tidak memiliki tujuan-tujuan di luar dirinya.

Sesuai dengan doktrin Islam, al-Farabi berpendapat bahwa *al-Awal* tak memiliki padanan (*sharik*) yang berbagi keberadaannya atau kesempurnaannya, karena jika ia memiliki padanan hal tersebut akan berbagi dengan *al-Awal*, dan bisa mungkin bertentangan,

²⁴ Subhi Ibrahim, M. Subhi Ibrahim, *al-Farabi Sang Perintis ...*, hlm. 49.

²⁵ Abudin Nata, *Ilmu Kalam ...*, hlm. 74.

padahal yang berbagi keberadaannya atau kesempurnaannya, karena jika ia memiliki padanan hal tersebut akan berbagi dengan al-Awal, dan bisa mungkin bertentangan, padahal Yang Satu bersifat sederhana dan tak terbagi.²⁶

Selanjutnya proses terjadinya alam materi yang majemuk dari Yang Satu, menurut al-Farabi, itu terjadi melalui emanasi. Karena Allah Maha Sempurna, Ia tidak memikirkan dan berhubungan dengan alam karena terlalu rendah bagi-Nya untuk memikirkan dan berhubungan dengan alam yang tidak sempurna. Allah cukup memikirkan zat-Nya, maka terciptalah energi yang maha dahsyat secara pancaran dan dari energi inilah terjadinya Akal Pertama. Akal pertama berpikir tentang Allah menghasilkan Akal Kedua dan berpikir tentang dirinya menghasilkan Langit Pertama. Akal Kedua berpikir tentang Allah menghasilkan Akal Ketiga dan berpikir tentang dirinya menghasilkan bintang-bintang. Akal ketiga berpikir tentang Allah menghasilkan Akal Keempat dan berpikir tentang dirinya menghasilkan Saturnus. Akal keempat berpikir tentang Allah menghasilkan Akal Kelima dan berpikir tentang dirinya menghasilkan Yupiter. Akal Kelima berpikir tentang Allah menghasilkan Akal Keenam dan berpikir tentang Allah menghasilkan Mars. Akal keenam berpikir tentang Allah menghasilkan Akal Ketujuh dan berpikir tentang dirinya menghasilkan Matahari. Akal Ketujuh berpikir tentang Allah menghasilkan Akal Kedelapan dan berpikir tentang dirinya menghasilkan Venus. Akal Kedelapan berfikir tentang Allah menghasilkan Akal Kesembilan dan berpikir tentang dirinya menghasilkan Merkuri. Akal Kesembilan berpikir tentang Allah menghasilkan Akal Kesepuluh dan berpikir tentang dirinya menghasilkan Rembulan. Akal kesepuluh, karena daya

²⁶ Subhi, *Al-Farabi Sang Perintis ...*, hlm. 49.

akal ini sudah lemah, maka ia tidak lagi dapat menghasilkan akal sejenisnya dan hanya menghasilkan bumi, roh-roh, dan materi pertama menjadi dasar keempat unsur pokok: air, udara, api dan tanah. Akal kesepuluh ini disebut Akal *Fa'il* (Akal Aktif) atau *wahib al-Shuwar* (pemberi bentuk) dan terkadang disebut Jibril yang mengurus kehidupan di bumi.²⁷

Dari teori emanasi yang dikemukakan al-Farabi, tampaknya al-Farabi ingin menegaskan tentang keesaan Allah, bahkan melebihi al-Kindi, Allah bukan hanya dinegasikan dalam artian '*aniah* dan *mahiah*, tetapi juga lebih jauh lagi. Allah adalah Esa sehingga tidak mungkin Ia berhubungan dengan yang tidak esa atau yang banyak. Andaikan alam diciptakan secara langsung oleh Allah, maka mengakibatkan Ia berhubungan dengan yang tidak sempurna dan ini akan menodai keesaan-Nya.

5. Filsafat Kenegaraan

Sayyed Hossein Nasr menyebut al-Farabi sebagai pendiri filsafat politik Islam (*the founder of Islamic political philosophy*). Karya monumentalnya, Kitab *Ara Ahl al-Madinah al-Fadhilah* bukan hanya mempengaruhi para filosof setelahnya, seperti Ibn Rusyd, tetapi juga para teolog (mutakallimin). Menariknya, karya besarnya tersebut ditopang secara konseptual oleh karyanya yang lain dalam konteks filsafat praktis dan etika, seperti *Tahshil al-Sa'adah*, yang menjadikan al-Farabi sebagai satu-satunya filosof yang memiliki otoritas utama di bidang tersebut dalam filsafat Islam.²⁸

Dalam soal filsafat kenegaraan ini, al-Farabi memulai peng-

²⁷ Abudin Nata, *Ilmu Kalam ...*, hlm. 76.

²⁸ M. Subhi Ibrahim, *Al-Farabi Sang Perintis ...*, hlm. 70.

kajiannya dari pengkajian tentang asal mula tumbuhnya negara, tujuan negara, negara yang utama, dan kriteria pemimpin negara. Seperti halnya Plato, Aristoteles dan Ibn Abi Rabi', al-Farabi berpendapat bahwa manusia adalah makhluk sosial, makhluk yang mempunyai kecenderungan alami untuk bermasyarakat. Hal ini karena manusia tidak mampu memenuhi segala kebutuhannya sendiri tanpa bantuan atau kerja sama dengan pihak lain. Adapun tujuan bermasyarakat itu menurutnya, tidak semata-mata untuk memenuhi kebutuhan pokok hidup, tetapi juga untuk menghasilkan kelengkapan hidup yang akan memberikan kepada manusia kebahagiaan, tidak saja materiil tetapi juga spiritual, tidak saja di dunia yang fana ini, tetapi juga di akhirat nanti.²⁹ Pendapat al-Farabi tentang tujuan hidup bermasyarakat itu memperlihatkan pengaruh keyakinan agama sebagai seorang muslim, di samping pengaruh tradisi Plato dan Aristoteles yang mengaitkan politik dengan moralitas dan etika.³⁰

Sifat dasar inilah yang mendorong manusia hidup bermasyarakat dan bernegara. Masyarakat, menurutnya, terbagi menjadi dua macam, yakni masyarakat sempurna dan masyarakat tidak sempurna. Masyarakat yang disebut pertama, yakni masyarakat kelompok besar, bisa berbentuk masyarakat kota, bisa pula masyarakat yang terdiri dari beberapa bangsa yang bersatu dan bekerja sama secara internasional. Sementara itu, masyarakat yang disebut kedua,

²⁹ Munawir Dzajali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, (Jakarta: UI Press, 1993), hlm. 51.

³⁰ Menurut Aristoteles, negara atau asosiasi politik lahir melalui proses alam dan perkembangan yang diperlukan dalam hidup manusia. Manusia adalah seekor hewan yang didorong oleh lingkungan (alamnya) untuk berkehidupan yang berbudi luhur. Dari situlah, negara merupakan bentuk tertinggi dalam jenjang yang evolusioner. Dalam negara itulah, hakikat moral manusia terbentuk dalam sifat-sifatnya yang khusus dalam mencapai bentuknya yang tertinggi. Khalid Ibrahim Jindan, *Teori Politik Islam*, (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), hlm. 39.

seperti masyarakat dalam satu keluarga atau masyarakat se desa. Masyarakat yang terbaik adalah warga masyarakat yang bekerja sama, saling membantu untuk mencapai kebahagiaan. Masyarakat seperti ini ia sebut dengan masyarakat utama.³¹

Selanjutnya menurut al-Farabi, masyarakat yang sempurna, diklasifikasikan menjadi: (1) masyarakat sempurna besar, (2) masyarakat sempurna sedang, dan (3) masyarakat sempurna kecil. Masyarakat sempurna besar adalah gabungan banyak bangsa yang sepakat untuk bergabung dan saling membantu serta kerja sama (perserikatan bangsa-bangsa). Masyarakat sempurna sedang adalah masyarakat yang terdiri atas satu bangsa yang menghuni di satu wilayah dari bumi ini (negara nasional). Sedangkan masyarakat sempurna kecil adalah masyarakat yang terdiri atas ara penghuni satu kota (negara kota).³²

Adapun yang dikategorikan dengan masyarakat yang tidak atau belum sempurna adalah kehidupan sosial di tingkat desa, kampung, lorong, dan keluarga. Selanjutnya, diantara tiga bentuk kehidupan sosial itu, keluarga merupakan masyarakat yang paling tidak sempurna. Perkembangan dari tidak/kurang sempurna menjadi sempurna menurut al-Farabi bertingkat-tingkat. Mula-mula, masyarakat manusia berupa masyarakat yang tersebar lalu menjadi masyarakat desa dan kampung, kemudian menuju masyarakat kota yang sempurna dan berpemerintahan. Al-Farabi berpendapat bahwa masyarakat yang sempurna itu ialah masyarakat yang mengandung keseimbangan antara unsur-unsurnya. Perbedaannya hanyalah kalau unsur-unsur itu mempunyai kebebasan individual yang lebih besar

³¹ Sirajudin Zar, *Filsafat Islam ...*, hlm. 83.

³² Munawir Dzajali, *Islam dan Tata Negara ...*, hlm. 51-52.

maka dalam diri manusia unsur-unsurnya itu lebih dikuasai dan diperintah oleh pusatnya.

Berdasarkan pemikiran di atas terlihat dengan jelas bahwa pandangan al-Farabi tentang tujuan negara selaras dengan pendapat filsuf sebelumnya, seperti Plato, Aristoteles, maupun Ibn Abi Rabi'. Dalam kitab *Suluk al-Malik Fi Tadbir al-Mamalik* (Perilaku Raja Dalam Pengelolaan Kerajaan-Kerajaan), Ibn Abi Rabi', seperti dikutip oleh Dedi Ismatullah, memulai pembahasan mengenai Negara atau Kota (*Ad-daulat aw Al-Madinah*) berdasarkan kenyataan sosial bahwa manusia adalah jenis makhluk yang saling memerlukan satu sama lainnya untuk mencukupi segala kebutuhannya. Keinginan mencukupi kebutuhan agar bertahan hidup dan dalam memperolehnya memerlukan kerja sama, mendorong mereka berkumpul di suatu tempat, agar mereka saling menolong dan memberi. Proses inilah yang membawa terbentuknya kota-kota dan akhirnya menjadi negara.

Melalui bukunya yang fundamental *Ara Ahl al-Madinah al-Fadhilah*, al-Farabi membagi negara atau pemerintahan menjadi negara/kota utama (*al-Madinah al-Fadhilah*), negara jahil (*al-Madinah al-Jahilah*), negara sesat (*al-Madinah al-Dhalah*), negara fasik (*al-Madinah al-Fasiqah*), dan negara berubah (*al-Madinah al-Mutabadilah*).³³

Pemikiran al-Farabi tentang Negara Utama (*al-Madinah al-Fadhilah*) banyak dipengaruhi oleh konsep Plato yang menyamakan negara dengan tubuh manusia. Ada kepala, tangan, kaki, dan anggota tubuh lainnya yang masing-masing mempunyai fungsi tertentu. Menurutnya, yang paling penting dalam tubuh manusia adalah kepala karena dari kepala (otak), segala perbuatan manusia

³³ Sirajudin Zar, *Filsafat Islam ...*, hlm. 83.

dikendalikan, sedangkan untuk kerja otak dikendalikan oleh hati (*qalb*). Demikian juga dalam negara, al-Farabi memandang negara sebagai suatu organisasi yang didalamnya terdiri dari beberapa unsur yang satu sama lain saling terkait dan saling menopang. Menurutnya, Negara Yang Utama (*al-Madinah al-Fadilah*) ibarat tubuh manusia yang utuh dan sehat, yang semua organ dan anggota badannya bekerja sama sesuai dengan tugas masing-masing, yang terkoordinasi dengan rapi demi kesempurnaan hidup tubuh itu dan penjagaan akan kesehatannya. Tubuh manusia mempunyai sejumlah organ atau anggota badan dengan berbagai fungsi yang berbeda satu sama lain, dan dari organ yang banyak itu terdapat dari satu organ pokok dan paling penting, yaitu jantung, dan beberapa organ lain yang tingkat kepentingannya bagi tubuh manusia hampir sama dengan jantung. Organ-organ ini bekerja sesuai kodrat masing-masing membantu jantung. Karena kepentingannya bagi tubuh manusia, organ-organ ini bekerja sama jantung menduduki tingkat pertama.³⁴

Menurut al-Farabi, negara mempunyai warga-warga dengan bakat dan kemampuan yang tidak sama satu sama lain. Di antara mereka terdapat seorang kepala dan sejumlah warga yang martabatnya mendekati martabat kepala, dan masing-masing memiliki bakat dan keahlian untuk melaksanakan tugas-tugas yang mendukung kebijakan kepala. Mereka ini bersama-sama kepala, termasuk peringkat pertama. Di bawah mereka terdapat sekelompok warga yang tugasnya mengerjakan hal-hal yang membantu warga peringkat tadi, dan kelompok ini berada pada peringkat atau kelas dua. Kemudian di bawah mereka terdapat kelompok lain lagi yang bertugas membantu kelas yang di atasnya, dan terus demikian

³⁴ Munawir Dzajali, *Islam dan Tata Negara ...*, hlm. 51.

sampai kepada kelas terakhir dan terendah yang terdiri atas warga-warga yang tugasnya dalam negara itu hanya melayani kelas yang lain, dan mereka sendiri tidak dilayani oleh siapapun. Atas dasar pemikiran itu, apabila dalam sebuah negara, para anggota masing-masing kelas seperti yang diungkap di atas menjalankan tugasnya tanpa mencampuri tugas-tugas lain, negara itu dapat dipandang sebagai Negara Yang Utama (*al-Madinah al-Fadilah*).³⁵

Penyimpangan dari konsep negara utama ini bagi al-Farabi akan menimbulkan tiga kategori tentang negara yaitu kota jahiliyah, kota fasik dan kota sesat yang masing-masing mempunyai beberapa tipe berlainan, yaitu:³⁶ *Pertama*, kota kebodohan (*al-Madinah al-Jahiliyah*) pengertiannya secara umum adalah kota yang gagal memahami hakikat kemanusiaan, kedudukannya dalam kosmos, dan karena itu, juga tujuan alamiahnya. Karena ketidaktahuan mereka pada tujuan kemanusiaan, mereka menggantikan tujuan yang benar yang ditunjukkan oleh filsafat dengan sejumlah tujuan lain yang salah. Al-Farabi memilah-milah kota jahiliyah sebagai berikut: (1) kota kebutuhan dasar atau kesemestian (*al-Madinah al-Dharuriyah*), para penduduk kota ini tidak peduli pada watak sejati kebahagiaan. Mereka berkumpul hanya sekedar untuk menangguk kebahagiaan material dan memenuhi kebutuhan primer. Di kota ini, orang yang dipandang terbaik adalah mereka yang memiliki kemampuan manajemen untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan dasar; (2) kota jahat (*al-Madinah al-Nadzalah*), kota yang penduduknya puas dengan mencukupkan diri pada kekayaan dan kepemilikan materi. Mereka

³⁵ Dedi Supriyadi, *Pengantar Filsafat Islam: Konsep, Filsuf dan Ajarannya*, (Bandung: Pustaka Setia, 2009), hlm. 93.

³⁶ Supriyadi, *Pengantar Filsafat ...*, hlm. 97.

menghabiskan kekayaannya hanya untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan badani. Jadi, kota tipe ini merupakan kota “kebutuhan dasar” yang ekstrem; (3) kota rendah (*al-Madinah al-Khassah*), kota yang penduduknya yang berorientasi pada kenikmatan dan kesenangan. Mereka mementingkan hiburan dan hura-hura; (4) kota kehormatan atau timokrasi, kota yang penduduknya berorientasi pada gengsi dan kehormatan publik. Setiap penduduk berusaha agar mereka mendapatkan penghargaan, pujian baik melalui kata-kata maupun perbuatan, dan kemuliaan diri. Sebetulnya, ada yang “baik” dalam tipe kota ini, yakni penghargaan terhadap kelebihan orang lain. Artinya, sudah berorientasi prestasi. Karenanya, al-Farabi menyebut bahwa kota ini adalah satu satu “yang terbaik” diantara kota-kota jahiliyah. Bahkan ia mendekati karakteristik kota utama. Sayangnya, kelebihan yang mereka miliki tersebut tidak secara spesifik mengerucut pada kelebihan yang mengantarkan pada kebahagiaan. Karena sikap berlebihan dalam melihat kota kehormatan tersebut, kota tipe ini jatuh pada kategori kota tiran. (5) kota tiranik atau despotik (*al-Madinah al-Taghallub*) yang didalamnya kekuasaan dan dominasi atas orang lain menjadi tujuan utama. Motif penduduk kota ini adalah cinta kekuasaan. Kecintaan pada kekuasaan membuat karakter penduduk kota ini keras, tak segan menumpahkan darah, memperbudak orang lain. Kebutuhan-kebutuhan mereka dipenuhi dengan cara mengeksploitasi dari orang yang ditaklukkannya; (6) kota demokratik (*al-Madinah ahl jama'iyah*), yaitu kota yang setiap penduduknya mendapatkan keleluasaan dan dibiarkan melakukan ajaran yang dikehendakinya. Penduduknya setara dalam hukum. Menurut al-Farabi, kota demokratis merupakan kumpulan sempurna dari tujuan kota-kota jahiliyah. Merupakan kota yang paling terpuji dan bahagia diantara

kota jahiliyah lainnya serta menjadi tujuan tinggal. Karenanya kota ini sangat majemuk, banyak ditemukan berbagai ras, kecenderungan yang beragam pula. Di dalamnya antara kebaikan dan keburukan terakomodasi secara sempurna. Meskipun demikian, al-Farabi memasukkan kota demokrasi ke kota jahiliyah karena menurut al-Farabi, meskipun kota demokratis memungkinkan untuk tumbuh dan lahirnya orang-orang bijak, namun orang bijak tidak mungkin menjadi pemimpin. Karena orang bijak akan mengarahkan tindakan-tindakan rakyat menuju ke kebahagiaan, padahal penduduk kota demokratis menginginkan penguasa yang memudahkan mereka menyalurkan kehendak dan keinginannya. Bukan pemimpin yang mengarahkan (yang di dalamnya mengandung perintah dan larangan). Oleh sebab itu, menurutnya, penduduk kota demokratis tidak akan mengangkat orang bijak menjadi pemimpinnya. Jadi, meskipun al-Farabi mengkategorikan kota demokratis sebagai salah satu bentuk kota jahiliyah, namun ia yakin kota demokratis akan menjadi semacam transisi menuju kota utama.³⁷

Kedua Negara pembangkang atau negara korup atau negara fasik (*al-Madinah al-Fasiqah*). Negara ini pada dasarnya mengenal tuhan dan kehidupan akhirat, tetapi gagal mengamalkannya. Mereka enggan berperilaku praktis sesuai dengan apa yang mereka ketahui dan yakini. Mereka lebih memilih keburuhan dibanding kebaikan dalam kesehariannya.

Ketiga, kota sesat (*al-Madinah al-Dhalah*) adalah kota yang para penduduknya mengerti tentang pandangan yang benar dan perbuatan yang baik, namun kemudian sesat.³⁸

³⁷ M. Subhi Ibrahim, *Al-Farabi Sang ...*, hlm. 74-75.

³⁸ *Ibid.*, hlm. 76.

Pemikiran al-Farabi tentang kenegaraan tersebut terkesan ideal sebagaimana halnya konsep kenegaraan yang ditawarkan oleh Plato. Hal ini dimungkinkan karena al-Farabi tidak pernah memegang suatu jabatan pemerintahan. Ia lebih menyenangi berkhilafat, menyendiri, sehingga ia tidak mempunyai peluang untuk belajar dari pengalaman dalam pengelolaan urusan kenegaraan. Kemungkinan lain yang melatarbelakangi pemikiran al-Farabi adalah pada situasi itu, kekuasaan Abbasiyah yang diguncang oleh berbagai gejolak, pertentangan dan pemberontakan dengan berbagai motifasi, antara lain: aliran, kesukuan, dan kebendaan. Sebagaimana diketahui al-Farabi hidup pada daerah otonom di bawah pemerintahan Sultan Saif al-Daulah. Berat dugaan bahwa filsafat politik yang dicetuskan oleh al-Farabi erat kaitannya dengan situasi yang sedang berkembang. Zainal Abidin Ahmad mengatakan bahwa latar belakang lahirnya filsafat al-Farabi ini disebabkan terjadinya kegoncangan politik pada daulah Bani Abbas di bawah tekanan para diktator di zaman Khalifah al-Radi (322-329 H/934-940 M), Muttaqi (329-333 H/940-944 M), dan Mustakfi (333-334 H/944-945). Dengan meminjam istilah Guillaum, sikap para penguasa Baghdad lebih tepat disebut sebagai raja ketimbang khalifah.³⁹

Berpijak pada uraian diatas, dapat dijelaskan bahwa pemikiran kenegaraan al-Farabi adalah otokrasi dengan seorang raja yang berkuasa mutlak mengatur negara. Dan ternyata teori kenegaraannya itu paralel dengan filsafat metafisikanya tentang kejadian alam (emanasi yang bersumber pada yang satu). Hubungan dunia dengan Tuhan itu dapat menjadi teladan bagi hubungan antara masyarakat dan raja.

³⁹ Zainal Abidin Ahmad, ..., hlm. 13.

Sesuai dengan teorinya bahwa penghuni negara itu terbagi dalam banyak kelas. Al-Farabi berpendapat bahwa tidak semua warga negara mampu dan dapat menjadi kepala negara. Yang dapat dan mampu menjadi kepala negara hanyalah anggota masyarakat atau manusia yang paling sempurna, dari kelas yang tertinggi, dan dibantu oleh orang-orang pilihan dari kelas yang sama.

Menurut al-Farabi, kepala negara itu diadakan dahulu, baru menyusul kemudian rakyat yang akan dikepalainya. Alasannya adalah didasarkan pada analogi bahwa jantung terbentuk terlebih dahulu, kemudian jantunglah yang menjadi sebab terbentuknya organ-organ tubuh yang lain. Jantung pula yang menjadi sebab tumbuhnya kekuatan dan energi bagi organ-organ itu serta tersusunnya urutan martabat masing-masing. Kalau ada organ yang tidak bekerja dengan baik atau rusak, jantung memiliki wahana untuk menghilangkan ketidakbaikan atau kerusakan itu. Demikian pula kepala negara. Ia seyogianya ada dahulu, kemudian darinya terbentuklah negara dan bagian-bagian atau rakyatnya, serta martabat atau posisi masing-masing warga negara. Kalau ada warga negara yang tidak baik, kepala negara dapat menghilangkan ketidakbaikan itu.⁴⁰

Fungsi utama dalam filsafat politik atau pemerintahan al-Farabi adalah fungsi kepala negara yang serupa dengan fungsi jantung (*al-Qalb*) di dalam tubuh manusia. Kepala negara merupakan sumber seluruh aktivitas, sumber peraturan, dan keselarasan hidup dalam masyarakat. Oleh karena itu, ia harus memenuhi persyaratan-persyaratan tertentu. Seperti bertubuh sehat, berani, kuat, cerdas, cinta pengetahuan serta keadilan, dan memiliki akal mustafad yang dapat berkomunikasi dengan Akal Kesepuluh, pengatur bumi, dan

⁴⁰ Dedi Supriyadi, *Pengantar Filsafat ...*, hlm. 94.

penyampai wahyu.⁴¹ Persyaratan-persyaratan yang harus ada pada seorang kepala negara adalah memiliki kualitas-kualitas berupa: (1) kecerdasan, (2) ingatan yang baik, (3) pemikiran yang tajam, (4) cinta kepada pengetahuan, (5) sikap moderat dalam hal makanan, minuman, dan teks, (6) cinta kepada kejujuran, (7) kemurahan hati, (8) kesederhanaan, (9) cinta kepada keadilan, (10) ketegaran dan keberanian, (11) serta kesehatan jasmani, dan (12) kefasihan berbicara.⁴² Oleh karena itu, menurut al-Farabi, yang paling ideal sebagai kepala negara adalah nabi/rasul atau filosof.⁴³

Apabila dalam kenyataan tidak seorangpun yang memiliki secara utuh dua belas kriteria di atas, pimpinan negara dapat diserahkan kepada seseorang yang memiliki sifat-sifat yang dekat dengan sifat-sifat yang dimiliki kepala negara ideal. Sekiranya sifat-sifat tersebut tidak terdapat pada seseorang, tetapi terdapat pada beberapa orang, maka pimpinan negara dapat dipikul secara kolektif (semacam presidium) antar sejumlah warga negara yang termasuk kelas pemimpin.⁴⁴ Sebagai contoh, negara itu diketuai oleh seorang yang memiliki kecerdasan dan cinta kepada kejujuran, dan beranggotakan seorang yang cinta kepada keadilan, seorang yang memiliki kemurahan hati, seorang yang memiliki keberanian dengan catatan bahwa kalau terdapat cukup jumlah warga negara yang memiliki kecerdasan dan cinta kejujuran, negara itu tetap tidak mempunyai raja. Padahal, suatu negara tanpa raja tidak akan bertahan lama dan akan mengalami kehancuran.

41 Abudin Nata, *Ilmu Kalam ...*, hlm. 84.

42 Dedi Supriyadi, *Pengantar Filsafat ...*, hlm. 95.

43 Abudin Nata, *Ilmu Kalam ...*, hlm. 84.

44 Dedi Supriyadi, *Pengantar Filsafat ...*, hlm. 95.

Mengenai pengangkatan pemimpin atau kepala negara, al-Farabi tidak menjelaskannya secara eksplisit. Namun demikian, tampaknya dia lebih cenderung bahwa pengangkatan pemimpin tidak melalui pemilihan oleh seluruh warga negara, tetapi lebih menghendaki dengan penunjukan. Pandangan ini mirip dengan paham Syi'ah, dimana pemimpin itu tidak ditunjuk, bukan dipilih. Seorang pemimpin negara *ma'sum*, dan secara tabiatnya ia telah dipersiapkan oleh tuhan untuk menjadi kepala negara. Dengan demikian, kepala negara ada lebih dahulu, baru kemudian rakyatnya.

Dalam kaitannya kepemimpinan negara, pandangan al-Farabi mirip dengan pandangan Plato yang menyatakan bahwa warga negara terdiri atas tiga kelas: 1) kelas pertama dan tertinggi yang terdiri dari pemimpin negara yang mempunyai kewenangan pemerintah serta pengelola negara; 2) kelas kedua terdiri dari angkatan bersenjata yang bertanggung jawab atas keamanan dan keselamatan negara, baik terhadap rongrongan dari dalam maupun dari luar; 3) kelas ketiga dan terendah, terdiri dari pandai besi, pedagang dan petani.⁴⁵

Memang ada benarnya bahwa dalam menetapkan kriteria sifat-sifat kepala pemerintahan, al-Farabi banyak terpengaruh oleh Plato. Akan tetapi pada dasarnya terdapat perbedaan mendasar antara mereka. Plato dalam *Republik* menekankan kepala negara dalam aspek kejasmanian semata, sementara al-Farabi dalam *ara ahl al-madinah al-fadhilah* selain menekankan dari aspek fisik/jasmaniah juga lebih menekankan kehidupan dalam aspek spiritual. Selain itu, ia menambahkan bahwa kepala negara harus mampu berhubungan dengan Akal Kesepuluh. Agaknya tepat sekali istilah yang dikemukakan De Boer, al-Farabi adalah Plato dalam mantel Nabi Muhammad.

⁴⁵ Dedi Supriyadi, *Pengantar Filsafat ...*, hlm. 95-96.

Ada dugaan sementara bahwa teori al-Farabi tentang kepala negara dipengaruhi oleh ajaran Syiah. Anggapan ini sekalipun benar, namun ia tidak sepenuhnya memegang prinsip ajaran Syiah tersebut. Bagi Syiah, kepala negara yang disebut Imam, tidaklah dipilih rakyat, ia merupakan hak *ahli al-bait* (keturunan Nabi) secara turun temurun dari bapak ke anak, seterusnya ke cucu dan demikian seterusnya. Penentuan pengganti imam ini adalah secara limpahan (*al-Faidh*), yang oleh Syiah disebut wasiat (*al-Washi*). Berbeda dengan Syiah, bagi al-Farabi, kepala negara dipilih oleh rakyat dari warga yang memenuhi syarat-syarat tertentu.⁴⁶

Sebenarnya pengaruh yang lebih dominan terhadap filsafat negara al-Farabi datang dari Islam sendiri. Seperti ia membandingkan antara negara dengan tubuh manusia, yang hal ini sesuai dengan sabda Nabi Muhammad dalam hadisnya:

الا وان في الجسد مضغة, اذا صلحت صلح الجسد كله,
واذا فسدت فسد الجسد كله, الا وهي القلب

“ingatlah, bahwasanya pada tubuh manusia ada satu organ, yang apabila dia baik, maka baiklah seluruh tubuh, yang apabila dia jahat, maka jahatlah seluruh tubuh, ingatlah dia itu adalah jantung.”

Keunggulan filsafat negara al-Farabi adalah terletak pada tujuan pemerintahan yang hendak dicapai, yakni kebahagiaan dunia dan akhirat. Oleh karena itu, peranan kepala pemerintahan sangat menentukan, yang tidak hanya ia berfungsi sebagai penyelenggara negara dalam urusan material rakyatnya, tetapi ia juga berfungsi sebagai pendidik dan pengajar rakyatnya dalam urusan spiritual.

⁴⁶ Abudin Nata, *Ilmu Kalam ...*, hlm. 85-86.

6. Filsafat Kenabian

Salah satu teori penting dalam filsafat Islam yang membedakannya dengan pemikiran filosofis pra-Islam adalah teori kenabian. Karena itu, Mulyadhi Kertanegara menyatakan bahwa, teori kenabian adalah “khas Islam”. Menurutnya, teori kenabian merupakan :

Wujud tanggungjawab moral mereka (para filosof Muslim) untuk menjelaskan secara rasional dogma-dogma ajaran Islam yang mereka anut, dan disini juga kita melihat kontribusi mereka yang signifikan pada khazanah keilmuan Islam karena teori-teori tersebut merupakan kreasi-kreasi mereka yang orisinal.”⁴⁷

Menurut Ibrahim Madkour, al-Farabi adalah orang yang pertama mengemukakan teori kenabian, dalam artian bahwa, al-Farabilah filosof yang secara sadar menyusun sebuah dasar filosofis, dan argumen rasional tentang kenabian secara detil. Dalam catatan Ibrahim Madkur, filsafat kenabian. al-Farabi erat kaitannya antara nabi dan filosof dalam kesanggupannya untuk mengadakan komunikasi dengan Aql Fa'al. Motif lahirnya filsafat al-Farabi ini disebabkan adanya pengingkaran terhadap eksistensi kenabian secara filosofis oleh Ahmad ibn Ishaq al- Ruwandi (w. akhir abad III H) dan Abu Bakr Muhammad ibn Zakariya al-Razi (865-925 M). Menurut mereka, para filosof berkemampuan untuk mengadakan komunikasi dengan *'Aql Fa'al*. Ahmad ibn al-Ruwandi. Tokoh yang berkebangsaan Yahudi ini menurunkan beberapa karya tulis yang isinya mengingkari kenabian pada umumnya dan kenabian Nabi Muhammad Saw. khususnya. Kritiknya ini dapat dideskripsikan sebagai berikut:

⁴⁷ Mulyadhi Kertanegara, *Menyibak Tirai Kegaiban: Pengantar Epistemologi Islam*, (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 104.

1. Nabi sebenarnya tidak diperlukan manusia karena Tuhan telah mengaruniakan akal kepada manusia tanpa terkecuali. Akal manusia dapat mengetahui Tuhan beserta segala nikmat-Nya dan dapat pula mengetahui perbuatan baik dan buruk, menerima suruhan dan larangan-Nya.
2. Ajaran agama meracuni prinsip akal. Secara logika tidak ada bedanya tawaf di Ka'bah, dan sai di Bukit Shafa dan Marwa dengan tempat-tempat lain.
3. Mukjizat hanya semacam cerita khayal belaka yang hanya menyesatkan manusia. Siapa yang dapat menerima batu dapat bertasbih dan serigala dapat berbicara. Kalau sekiranya Allah membantu umat Islam dalam Perang Badar mengapa dalam Perang Uhud tidak?
4. Al-Qur'an bukanlah mukjizat dan bukan persoalan yang luar biasa (*kharij al-'Adah*). Orang non-Arab jelas heran dengan *balaghah* al-Qur'an, karena mereka kenal dan mengerti bahasa Arab dan Muhammad adalah orang yang paling fasih di kalangan orang Arab.

Justru karena hal-hal di atas, daripada membaca kitab suci, lebih berguna membaca buku filsafat Epicurus, Plato, Aristoteles, dan buku astronomi, logika, serta obat-obatan.⁴⁸

Tentu pandangan Ibn al-Ruwandi di atas tidak dapat dibenarkan, khususnya dari sisi akidah Islam. Dari sisi pemikiran, arahnya sangat liberal dan destruktif. Dan ini sangat berbeda dengan pandangan al-Farabi tentang kenabian (*al-Nubuwwah*) yang menjadi dasar dari filsafat kenabiannya. Menurut al-Farabi, manusia dapat berhubungan

⁴⁸ Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, Cet. I, 2009), hlm. 78-79..

dengan *'Aql Fa'al* melalui dua cara, yakni: penalaran atau renungan pemikiran dan imajinasi atau intuisi (ilham). Cara pertama hanya dapat dilakukan oleh pribadi-pribadi pilihan yang dapat menembus alam materi untuk dapat mencapai cahaya ketuhanan. Sedangkan cara kedua hanya dapat dilakukan oleh Nabi. Perbedaan antara kedua cara tersebut hanya pada tingkatannya, dan tidak mengenai esensinya.⁴⁹

Tentu saja jika yang dipahami sebagai *'Aql Fa'l* itu adalah Jibril, maka yang dapat berhubungan secara langsung hanyalah para nabi. Manusia sekelas filosof pun tidak akan dapat mencapai derajat ini. Konon lagi, jika menggunakan logika sederhana bahwa nabi adalah filosof, dan filosof bukan nabi. Maka dari sisi tingkatannya pun antara nabi dan filosof sangat berbeda, yakni filosof berada di bawah nabi.

Dalam karyanya yang monumental, *Ara Ahl al-Madinah al-Fadilah*, al-Farabi mengulas konsep kenabian ini dalam dua bagian penting: *Fi Sabab al-Manamat* (Sebab Terjadinya Tidur) dan *Fi al-Wahyi wa Ru'yat al-Malak* (Masalah Wahyu dan Melihat Malaikat). Kedua poros ulasannya ini dikaitkan oleh al-Farabi dengan teori kenabiannya (*nazariyyat al-Nubuwwah*), yang dapat dijelaskan sebagai berikut:

Ketika imajinasi—yang dianggap sebagai kutub ruh—berpisah ketika tidur, lalu masuk kepada simpanan-simpanan nalar dan berbagai gambar, maka ia saling mendekat lalu menyusun gambar-gambar baru dan menyatu dengan tidur dan keadaan psikologis yang siap untuk merespon dan dipengaruhi. Sehingga orang yang sedang tidur mengalami mimpi berenang, kalau campuran itu basah (lembab). Dan ia dapat mengalami mimpi perang, jika dalam kondisi

⁴⁹ Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam ...*, hlm. 44.

psikologis yang berkecamuk. Dalam hal ini al-Farabi menyatakan: “Hubungan dengan *‘Aql Fa’al* meskipun jarang terjadi, khususnya orang-orang besar, tetapi hal itu dapat mudah terjadi melalui dua jalan: (1) melalui jalur akal maupun imajinasi, atau (2) melalui jalan kontemplasi (*al-Ta’ammul*) dan ilham (inspirasi).”

Dengan cara pandang yang kritis (*al-Nazar*) dan kontemplasi, seorang manusia dapat sampai pada derajat “Akal Sepuluh”, sementara melalui studi dan penelitian jiwanya mampu sampai kepada “*Aql Mustafad*” yang dapat menerima cahaya Ilahi (*taqbal al-Anwar al-Ilahiyyah*). Ketika dapat menerima cahaya Ilahi inilah jiwa telah sampai kepada derajat kenabian, yaitu derajat paling sempurna yang dicapai oleh kekuatan imajinasi. Dan kesempurnaan derajat ini dapat ditempuh oleh manusia melalui kekuatan imajinasi ini (*al-Quwwah al-Mutakhayyilah*).

Tentu saja, yang dapat mencapai imajinasi yang tinggi seperti di atas adalah para nabi Allah, bukan orang biasa. Karena ini berkaitan dengan kekuatan lahir dan batin, sebagai sosok yang menerima titah dan pesan Ilahi (*risalah*) yang mengantarkannya menjadi seorang nabi atau seorang rasul. Oleh karena itu, nabi yang menerima kenabian melalui wahyu, kata Ibn Khaldun (w. 808 H) dalam *al-Muqaddimah*, memiliki prasyarat berikut:

1. Ketika menerima wahyu kesadarannya hilang, sehingga orang melihatnya tengah pingsan, padahal tidak. Itu adalah kondisinya ketika berhubungan dengan malaikat ruhani (*al-malak alruhani*) sesuai dengan kekuatan mereka yang keluar dari kemampuan manusia biasa.
2. Sebelum menerima wahyu, seorang nabi telah dikenal memiliki akhlak mulia, suci dari dosa (*al-Zaka’*), menjauhi perilaku tercela dan kotor (*al-Rijs*).

3. Mengajak manusia kepada agama (*al-Din*) dan ibadah, seperti shalat, sedekah, dan menjaga kehormatan diri (*al-Afaf*).
4. Dikenal di tengah kaumnya memiliki garis keturunan yang baik (*dzu hasab*).
5. Mampu melakukan hal-hal yang luar biasa, sebagai bukti kenabiannya. Inilah yang disebut dengan mukjizat yang dapat melemahkan manusia, sehingga mereka tak mampu mengikutinya.⁵⁰

Dari sana semakin tampak jelas perbedaan antara nabi dan filosof. Maka tidak mungkin bahwa wahyu atau mukjizat berasal dari kekuatan imajinasi, sehingga ia tidak memiliki wujud di luar. Kalau demikian, sebagaimana kritik Ibn Taimiyyah (w. 728 H), maka nabi tidak memiliki kedudukan istimewa. Ibn Taimiyyah kemudian menguatkan bahwa laut yang terbagi menjadi dua belas jalur, setiap jalur seperti dinding yang kuat, berubahnya tongkat menjadi ular, turunnya manisan dan burung puyuh dari langit (*al-mann wa al-Salwa*), keluarnya 12 mata air dari batu, mengucurnya air dari sela-sela jari, memperbanyak makanan dan minuman sampai melebihi orang yang membutuhkannya, dan terbongkarnya pohon dari akarnya kemudian kembali lagi seperti semula, ini semua terjadi di luar kemampuan manusia dan tidak terjadi karena kekuatan jiwa atau imajinasi.

Hanya saja konsepsi kenabian (*al-Nubuwwah*) menurut al-Farabi erat kaitannya dengan pandangan politik yang dibangunnya (*al-Siyasah*). Di sini ia menyatukan secara ideal antara kenabian dan filsafat, kepemimpinan religius dan politik, kebajikan moral dan intelektual dalam diri penguasa, sehingga merupakan sesuatu yang

⁵⁰ Ibnu Khaldun, *Mukaddimah*, terj. Ahmadie Thoha, (Bandung: Pustaka Firdaus, 2014), hlm. 108-110.

jarang terealisasikan dalam praktik politik. Akibatnya, keselarasan antara keyakinan filsafat dan agama yang secara teoritis mungkin, tetapi mensyaratkan perkembangan historis yang sangat khusus dan pemenuhan syarat-syarat ideal ini, menjadi sulit, kalau bukan mustahil, untuk direalisasikan dalam kenyataan

7. Filsafat Jiwa

Mengadopsi kerangka berfikir Aristoteles, al-Farabi berpendapat bahwa manusia adalah binatang rasional (*hayawan al-Natiq*), yang superior dari makhluk lainnya. Dalam pandangan al-Farabi, jiwa bersifat rohani, non-mater, tidak berpindah dari dustu badan ke badan yang lain (reinkarnasi). Jiwa memancar dari akal ke 10. Kesatuan antara jiwa dan jasad merupakan kesatuan *accident*, artinya antara keduanya mempunyai substansi yang berbeda, dan binasanya jasad tidak membinasakan jiwa. Jiwa manusia disebut sebagai *al-nafs al-nathiqah*, yang berasal dari alam ilahi, sedangkan jasad manusia berasal dari alam *khalq*, berbentuk, berupa, berkadar, dan bergerak. Jiwa diciptakan takkala jasad siap menerimanya.⁵¹

Jiwa manusia mempunyai daya-daya, sebagai berikut:

- (1) Daya gerak (*al-Muharrakah, motion*), yaitu: makan (*al-Ghadziyah, nutrition*); memelihara (*murabiyyah, preservation*); dan berkembang (*al-Maulidah, reproduction*).
- (2) Daya mengetahui (*al-Mudrikah, cognition*), yakni merasa: al-Hasah, sensation); imajinasi (*al-Mutkhayyilah, imagination*).
- (3) Daya berfikir (*al-Nathiqah, intellection*), yakni: akal praktis (*al-'Aql al-'Amali/practical intellect*); dan akal teoritis (*al-'Aql al-Nazhari, theoretical intellect*).

⁵¹ Subhi Ibrahim, *al-Farabi Sang Perintis ...*, hlm. 53.

Akal teoritis (*al-'Aql al-Nazhari, teoritical intellect*) terdiri dari tiga tingkatan, yaitu:

- 1). Akal potensial (*al-'Aql al-Hayulani, material intellect*) baru mempunyai potensi berfikir dalam arti: melepaskan arti-arti atau bentuk dari materinya.
- 2). Akal aktual (*al-'Aql bi al'fi'l, actual intellect*) telah dapat melepaskan arti-arti dari materinya, dan arti-arti itu telah mempunyai wujud dalam akal yang sebenarnya, bukan lagi dalam bentuk potensi, tetapi dalam bentuk aktual.
- 3). Akal perolehan (*al-'Aql al-Mustafad, acquired intellect*), telah dapat menangkap bentuk semata-mata yang tidak dikaitkan dengan materi dan mempunyai kesanggupan mengadakan komunikasi dengan akal ke-10.⁵²

Al-Farabi membagi jiwa menjadi jiwa *khalida* dan jiwa *fana*. Jiwa *khalida* adalah jiwa yang mengetahui kebaikan dan mempraktekkannya, serta mampu melepaskan diri dari determinasi tubuh. Jiwa ini abadi, tidak hancur saat tubuh hancur. Jiwa yang telah menaik pada tingkat akal *mustafad* termasuk dalam kategori ini. Jiwa *fana* kebalikannya, yaitu jiwa yang bodoh, tidak mampu menggapai kesempurnaan karena terbelenggu oleh ikatan materi. Jiwa tipe ini akan hancur bersamaan dengan hancurnya tubuh. Namun, ada varian lagi dari jiwa, yakni jiwa yang mengetahui kebaikan namun menyangkalnya, maka jiwa seperti ini tidak akan hancur, tetapi kekal, meskipun kekal dalam kesengsaraan.

⁵² Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam ...*, hlm. 39-40.

Bab VI

Filsafat al-Razi

A. Riwayat Hidup al-Razi

Abu Bakar Muhammad bin Zakaria bin Yahya al-Razi atau dikenal sebagai *Rhazes* di dunia Barat merupakan salah seorang pakar sains Iran yang hidup antara tahun 864-930 M. Lahir di Rayy, sebuah kota tua yang bernama Thogee, dekat Taheran Iran pada tanggal 1 Sya'ban 251 H/865 M dan wafat pada tahun 313 H/925 M, Al-Razi adalah penerus filsuf al-Kindi dan dikenal sebagai dokter, filsuf, kimiawan dan pemikir bebas. Menurut riwayat, ia sangat menguasai musik, baik teori maupun praktik, dan dikatakan sebagai ahli *alkemi* (kimia kuno) sebelum belajar formalnya di bidang kedokteran. Ia memimpin rumah sakit di Rayy dan kemudian di Bagdad, dan sering pulang ke Rayy, tempat ia meninggal. Rumahnya yang besar di Rayy dan di tempat-tempat lain di Distrik Jibal Kaspia Selatan menggambarkan bahwa ia seorang yang kaya. Pengarang kurang lebih dua ratus karya ini, diriwayatkan telah mengajar filosof/penerjemah Kristen Yacobit, Yahya ibn 'Adi (893-974 M) dan disebut sebagai "dokter Islam yang tak tertandingi". Akan tetapi, para filosof terkemudian umumnya menolak dengan penuh kejiikan gagasan-gagasan filsafatnya,

walaupun mereka dipengaruhi olehnya dalam bentuk mengeluarkan bantahan.¹

Ada beberapa nama tokoh lain yang juga dipanggilkan al-Razi yakni Abu Hatim al-Razi, Fakhruddin al-Razi dan Najmuddin al-Razi. Oleh karena itu untuk membedakan al-Razi dengan tokoh-tokoh yang lainnya, seringkali sebutan untuk al-Razi ditambahkan dengan sebutan Abu Bakar, yang merupakan nama *kunyah*-nya (gelarnya).²

Pada masa mudanya, ia menjadi tukang intan, penukar uang (*money changer*), dan sebagai pemusik kecapi. Kemudian, ia menaruh perhatiannya yang besar terhadap ilmu kimia dan meninggalkannya setelah matanya terserang penyakit akibat eksperimen-eksperimen yang dilakukannya. Setelah itu, ia beralih dan mendalami ilmu kedokteran dan filsafat. Pendek kata, al-Razi adalah seorang yang ulet dalam bekerja dan belajar; karenanya tidak heran kalau ia tampak menonjol dibanding rekan-rekan semasanya, bahkan ia sangat tenar. Di kota Ray ini ia belajar kedokteran kepada Ali ibn Rabban al-Thabari (192-240 H/808-855 M), belajar filsafat kepada Al-Balkhi, seorang yang senang mengembara, menguasai filsafat, dan ilmu-ilmu kuno.³

Pada masa Manshur ibn Ishaq ibn Ahmad ibn As'ad sebagai Gubernur Ray, al-Razi disertai kepercayaan memimpin rumah sakit selama enam tahun (290-296 H). Pada masa ini juga al-Razi menulis buku *al-Thibb al-Mansuri* yang dipersembahkan kepada Manshur ibn

¹ Lenn E. Goodman, "Muhammad Ibn Zakariyya al-Razi" dalam Sayyid Hossen Nasr & Oliver Leaman, *Ensikopedi tematis Filsafat Islam*, Buku I, terj. Tim Penerjemah Mizan, (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 243.

² Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2004), hlm. 113.

³ M.M. Syarif, *Para Filosof Muslim*, (Bandung: Mizan, 1993), hlm. 434..

Ishaq ibn Ahmad. Dari Ray kemudian al-Razi pergi ke Baghdad, dan atas permintaan Khalifah al-Muktafi (289-295 H), yang berkuasa pada waktu itu, ia memimpin lembaga ilmiah dan rumah sakit Maristan di Baghdad.⁴ Dalam menjalankan profesi kedokteran, ia dikenal pemurah, sayang kepada pasien-pasiennya, dermawan kepada orang-orang miskin dengan memberikan pengobatan kepada mereka secara cuma-cuma. Philip K. Hitti mengatakan bahwa al-Razi adalah seorang dokter dan pendidik yang paling besar dan paling orisinal dari seluruh dokter muslim, pendidik yang sangat perhatian terhadap murid-muridnya, dan juga seorang penulis yang paling produktif.⁵ George Sarton *dalam Introduction to the History of Science* yang dikutip Mehdi Nakosteen memberikan komentar bahwa orang kreatif terbesar abad tersebut adalah Zakaria al-Razi, seorang Muslim Persia, seorang dokter dan juga pengajar terbesar Islam dari seluruh ilmuwan abad pertengahan.⁶

Kemasyhuran al-Razi sebagai seorang dokter tidak saja di Dunia Timur, tetapi juga di Barat; ia kadang dijuluki *The Arabic Galen*. Setelah Khalifah al-Muktafi wafat, al-Razi kembali ke Ray dan meninggal pada 5 Sya'ban 313 H (27 Oktober 925 M) setelah

⁴ Di lembaga Maristan ini al-Razi mengajar ilmu kedokteran dengan metode yang paling modern pada masa itu, yaitu mengintegrasikan studi teori dengan studi lapangan, antara tempat belajar ilmu kedokteran dan rumah sakit menjadi satu kesatuan. Metode studi ilmu kedokteran Maristan menjadi standar kedokteran yang progressif dan orisinal Islam, dimana pembelajaran ilmu kedokteran secara ilmiah dan praktik amaliah secara langsung. Metode ini kemudian berkembang di Barat dan di Timur. Ali al-Jumbulati, *Dirasat al-Muqaranat fi at-Tarbiyah al-Islamiyah*, terj. HM. Arifin (Jakarta: Rineka Cipta, 1994), hlm. 34.

⁵ Philip K. Hitti, *History of the Arabs: From the Earliest Times to the Present*, terj. R. Cecep Lukman dkk, (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta), hlm. 457.

⁶ Mehdi Nakosteen, *Kontribusi Islam atas Dunia Intelektual Barat*, Terj. Joko S. Kahhar, (Surabaya: Risalah Gusti, 1996), hlm. 213.

menderita sakit katarak yang dia tolak untuk diobati dengan pertimbangan, sudah cukup banyak dunia yang pernah dilihatnya, dan tidak ingin melihatnya lagi.⁷

Diberitakan, al-Razi banyak menghabiskan waktunya bersama murid dan pasiennya, di samping belajar dan menulis. Karena keseriusannya dalam belajar dan menulis, agaknya inilah yang menyebabkan penglihatannya berangsur-angsur melemah dan akhirnya buta total. Akan tetapi, ia menolak untuk diobati dengan mengatakan pengobatan akan sia-sia belaka karena sebentar lagi ia akan meniggal. Al-Razi dikenal seorang pemberani dalam menentang beberapa kepercayaan Islam yang fundamental, atas dasar sikap yang dipilihnya sebagai seorang rasionalis dan pendukung pandangan kaum naturalis kuno, sehingga ia banyak mendapat kecaman dari pengarang di kemudian hari.⁸

B. Karya-Karya al-Razi

Al-Razi termasuk seorang filosof yang rajin belajar dan menulis sehingga tidak mengherankan ia banyak menghasilkan karya tulis. Dalam autobiografinya pernah dikatakan, bahwa ia telah menulis tidak kurang dari 200 buah karya tulis dalam berbagai bidang ilmu pengetahuan.⁹ Namun amat disayangkan karya tulis al-Razi lebih banyak yang hilang daripada yang masih ada sehingga sulit mencantumkan nama buku dan isinya satu persatu.

Buku-buku al-Razi menurut Ibn an-Nadim adalah 118 buku, 19 surat, 4 buku, 6 surat, dan satu makalah, jumlah seluruhnya 148

⁷ Syarif (ed), *Para Filosof*, hlm. 435.

⁸ Syarif (ed), *Para Filosof....*, hlm. 436.

⁹ Zar, *Filsafat Islam ...*, hlm. 116.

buah. Ibn Abi Usaibi'ah menyebutkan 236 karyanya, tetapi beberapa diantaranya tidak jelas pengarangnya.¹⁰

Menurut al-Biruni, ada sekitar dua puluh satu karya al-Razi tentang alkemi, yang terbesar di antaranya adalah *Kitab Sirr al-Asrar*. Sesuai dengan dengan semangat al-Razi yang antihermetis, rahasia-rahasia di sini bukan misteri-misteri mistik, tetapi rahasia-rahasia keahlian seorang alkemis (ahli alkemi), yang dengan bebas dipaparkan al-Razi dalam pembahasannya mengenai bahan-bahan, perangkat-perangkat, dan metode-metode alkemi itu. Tujuannya adalah meretas batas-batas yang memilahkan suatu bentuk substansi dari substansi lainnya, dengan menggunakan substansi kuat yang menembus dan mengubah unsur dasar (*substrate*), dengan menambahkan atau menghilangkan sifat-sifat spesifik, mengubah logam dasar menjadi emas atau batu menjadi permata. Akan tetapi, al-Razi juga menggunakan sebagian dari preparat dalam praktik kedokterannya, dan metode-metodenya sebagai seorang alkemis bernuansa ilmu bedah daripada klenik atau sihir.¹¹ Kitab ini setelah melewati sejumlah penyuntingan, diterjemahkan ke dalam bahasa Latin oleh seorang penerjemah terkemuka, Gerald dari Cremona (w.11187) dan menjadi sumber utama ilmu kimia hingga digantikan oleh karya al-Jabir (Geber) pada abad ke-14. Roger Bacon mengutip buku itu dan menyebut judulnya, *De spiritibus et corporibus*.¹²

Karya al-Razi yang sangat terkenal dan awalnya kemungkinan tidak untuk diterbitkan adalah *Kitab al-Hawi fi al-Thibb* merupakan

10 Dedi Supriyadi, *Pengantar Filsafat Islam, (Lanjutan) Teori dan dan Praktik*, (Bandung: Pustaka Setia, 2010), hlm. 71.

11 Goodman, "Muhammad Ibn Zakariyya...", hlm. 256.

12 Philip K. Hitti, *History of Arab ...*, hlm. 458.

jurnal dan catatan medis pribadi al-Razi. Ubaidillah ibn Jibril, keturunan keluarga dokter Bukhtisyu yang terkenal abad ke 5 H/ke-11 M, menceritakan bagaimana karya tersebut dipelihara dibawah lindungan dan dukungan sarjana/negarawan militer Ibn al-'Amid (diangkat sebagai wazir Rukn al-Daulah pada 327 H/939 M, w.349 H/960 M), yang membeli lembaran-lembaran tersebut dari saudara perempuan al-Razi dan meminta para murid al-Razi menyunting naskah tersebut. Terdiri dari 25 jilid, *al-Hawi* merupakan teks kedokteran Arab terbesar. Pertama kali diterjemahkan ke dalam bahasa Latin dengan dukungan dari Raja Charles dari Anjou, yang diselesaikan oleh dokter Yahudi Sisilia Farj Ibn Salem ('Farraguth") pada tahun 1279 dengan judul *Continens*. Buku itu dicetak ulang sejak 1486, yang edisi kelimanya terbit di Venesia pada 1542. disusun secara anatomis dari ujung rambut hingga ujung kaki. Ia menghimpun pengajaran dan pengamatan al-Razi atas segenap aspek patologi, higiene, dan terapi, merangkum seluruh pengetahuan kedokteran yang bersumber Yunani, Bizantium, Suryani/Persia dan Hindu India yang telah dikuasai oleh orang Arab saat itu, buku itu juga memuat kontribusi orisinal mereka dalam bidang kedokteran. Disamping karya-karya terpublikasian yang dapat diidentifikasi drafnya, ada tiga karya lain yang hampir tuntas terpeliharaan di sini dalam bentuk naskah hampir jadi: tentang Urin (*On Urine*), tentang Demam (*On Fever*), dan tentang Krisis dan Hari-Hari Kritis (*On Crises dan Critical Days*).¹³

Tulisan-tulisan kedokteran al-Razi meliputi pula karya-karyanya tentang diet dan perawatan, lumpuh, diabetes, radang sendi, mulas dan encok; anatomi liver, mata, kandung kemis, telinga dan jantung;

¹³ Philip K Hitti, *Histori of the Arabis ...*, hlm. 459. Lih. Goodman "Muhammad Ibn Zakariyya ...", hlm. 244.

studi tentang pembesaran pupil mata, ringkasan *De pulsibus*-nya Galen (129-199 M) dan peringatan tentang penyingkiran dini para pasien demam. Karya pertama yang dipusatkan pada penyakit campak dan cacar (*Fi al-Judari wa al-Hasbah*) juga diterjemahkan ke dalam bahasa Latin dan Eropa lainnya. Bahkan pada tahun 1866 dicetak untuk ke-40 kalinya. Amat disayangkan bahwa hamper semua karya tulisnya dalam lapangan filsafat belum dijumpai, dan itu boleh jadi karena telah dihancurkan oleh lawan-lawannya yang telah menuduhnya sebagai seorang *mulhid* (menyimpang dari ajaran Islam).¹⁴

C. Pemikiran Filsafat al-Razi

1. Lima Yang Kekal (Kadim)

Pemikiran metafisika al-Razi dituangkan dalam karyanya *al-Ilmu al-Ilahi*, namun karya tersebut tidak diketemukan lagi selain dalam bantahan para kritikusnya, sebagaimana yang dapat dikumpulkan Kraus dalam *al-Rasa'il Falsafiyah*, pada bagian *Min Kitab al-Kitab al-Ilahi. Maqalah fi ma Ba'da at-Tabi'ah* dan *al-Qaul fi al-Qudama al-Khamsah*. Filsafat al-Razi terkenal dengan doktrin lima hal yang kekal (*al-Qudama al-Khamsah*) yang menyajikan beberapa persoalan sekitar ruang, kehampaan waktu, materi, perpindahan jiwa, kenabian, kebahagiaan, dan *manichaisme*.¹⁵

¹⁴ Taufik Abdullah (ed), *Ensiklopedia Tematis Dunia Islam: Pemikiran dan Peradaban*, (Jakarta: PT. Ichtiar Baru Ban Hoeve, 2002), hlm. 183.

¹⁵ Karena doktrin *al-Qudama al-Khamsah* ini menyebabkan beberapa pemikir muslim menyebutnya sebagai *al-Mulhid* (Atheis). Dalam Islam, yang *Qadim* hanyalah Allah SWT (*al-Bari*). Kalau dipermasalahkan; Allah *menciptakan* makhluk, berarti dalam proses menciptakan ada "masa" (waktu). Maka "waktu" ini sebenarnya adalah *Sunnatullah*, sehingga tidak dapat disebut waktu yang *qadim*. MM. Sharif (ed.), Syarif (ed), *Para Filosof ...*, hlm. 441.

Al-Razi tidak mengikuti aliran filsafat tokoh tertentu secara konsisten. Abdurrahman Badawi menyebutnya tidak memiliki sistem filsafat yang teratur (*no organized system of philosophy*). Dalam beberapa kesempatan al-Razi menyebut Plato sebagai imamnya, tapi ternyata tidak seluruh pemikiran Plato diterima. Pemikiran Aristoteles, Galen, atau Sokrates, yang banyak dikritik, dalam kesempatan lain justru dikembangkan dan dipadukan satu sama lain.

Kalangan ilmuan klasik menisbatkan doktrin al-Qudama al-Khamsah pada ajaran as-Sabi'iyah dan Harraniyyah yang berkembang di sebuah pusat studi pra-Islam. Belakangan diketahui bahwa doktrin tersebut merupakan pengaruh filosof Yunani periode awal, terutama Demokritos dan Phythagoras. Melalui doktrin lima hal yang kekal (*al-Qudama' al-Khamsah*), al-Razi menyatakan bahwa lima hal yang kekal, yakni Tuhan (*al-Bari Subhanah*), ruh universal (an-nafs al-kulliyah), materi pertama (*al-Huyula al-Awwalah*), ruang mutlak (*al-Makan al-Mutlaq*) dan waktu mutlak (*az-Zaman al-Mutlaq*).

Menurut al-Razi dua dari lima yang kekal itu hidup dan aktif yaitu Allah dan roh. Satu di antaranya tidak hidup dan pasif, yakni materi. Dua lainnya tidak hidup, tidak aktif, dan tidak pula pasif, yakni ruang dan masa.¹⁶

a. Tuhan

Dasar keyakinan atas kekekalan Tuhan adalah keyakinan bahwa adanya alam ini karena ada yang menciptakan. Al-Razi tidak mengajukan pembuktian tentang kekekalan Pencipta. Tidak

¹⁶ Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta, Bulan Bintang, 1983), hlm. 8.

sebagaimana Plato yang memandang dunia diciptakan dan abadi untuk selamanya (*everlasting*), al-Razi memberikan proposisi aksiomatik dengan mempercayai bahwa dunia ini diciptakan dalam interval waktu tertentu dan bersifat sementara (*transient*). Pencipta alam tiada lain selain Zat Yang Maha Kekal (*Qadim*), Maha Kuasa, Maha Tahu, Maha Pandai dan Maha Bijaksana (*tam al-'ilm wa al-hikmah*), Yang tiada Lalai dan Alpa (*la sahw wa gafrah*), yaitu Tuhan Yang Maha Esa. Kehidupan terpancarkan dari hadirat Maha Pencipta laksana cahaya yang terpecah dari sinar matahari. Tuhan memancarkan karunia-Nya berupa kesempurnaan akal serta jiwa yang menerangi kehidupan hingga dapat mengatasi kebodohan, sekaligus mengatasi kepasifan (*la fi'l wa la infi'al*) materi.

Menurut al-Razi, alam diciptakan Allah bukan dari tidak ada (*creatio ex nihilo*), tetapi dari bahan yang telah ada. Oleh karena itu, menurutnya alam semesta tidak kadim, baharu, meskipun materi asalnya kadim, sebab penciptaan di sini dalam arti disusun dari bahan yang telah ada. Konsep *creatio ex nihilo* (penciptaan dari tiada), bagi al-Razi, tidak dapat dipertahankan secara logis. Pasalnya, dari satu sisi bahan alam yang tersusun dari tanah, udara, air, api dan benda-benda langit berasal dari materi pertama yang telah ada sejak azali. Pada sisi lain, jika Allah menciptakan alam dari tiada, tentu ia terikat pada penciptaan segala sesuatu dari tiada karena hal ini merupakan modus perbuatan yang paling sederhana dan cepat. namun kenyataannya, penciptaan seperti itu suatu hal yang tidak mungkin.

Timbulnya doktrin adanya yang kekal selain Allah, dalam filsafat al-Razi ini, agaknya disebabkan filsafat adanya Allah yang merupakan

sumber Yang Esa yang tetap. Namun demikian, kekalnya yang lain tidak sama dengan kekalnya Allah.¹⁷

b. Ruh (Jiwa Universal)

Di antara *lima hal yang kekal* terdapat dua dzat yang hidup dan bergerak (*hayyani fa 'ilani*), yakni Tuhan dan ruh (*al-Bari wa an-Nafs*), al-Razi tidak berusaha membuktikan kekekalan ruh maupun Tuhan. Ruh dipandang sebagai keabadian lain selain Tuhan karena berasal dari jiwa universal yang bersifat kekal. Ruh adalah substansi murni, tak tersusun substansi lain (*jauhar mujarrad*). Ruh memiliki sifat bodoh dan hanya dapat mengetahui sesuatu berdasarkan pengalaman. Kebodohan menyebabkan ruh tertarik kepada materi (*tahmil ila at-Ta'alluq bi al-Huyula*) dan berupaya membuat bentuk darinya untuk memperoleh kebahagiaan kebendaan (*tathlub al-Ladzdzah*), tetapi materi menolak. Tuhan tahu bahwa ruh membutuhkan kesenangan materi. Tuhan yang semula tidak berkehendak mencipta kemudian membentuk alam untuk menolong ruh agar ia beroleh kesenangan materi (*al-Ladzdzah*) di dalamnya. Namun demikian bukan berarti kehendak Tuhan berlangsung atas dorongan pihak lain (ruh). Di tengah alam Tuhan menciptakan bentuk-bentuk yang kuat, termasuk manusia agar ruh dapat bertempat di dalamnya serta memperoleh kebahagiaan jasmani.

Kesenangan dalam dunia benda tidak akan membebaskan ruh dari rasa sakit (*la tanfakk 'an al-Alam*). Kebodohan menyebabkan ruh tidak mengetahui bahwa kesenangan sejati yang bebas dari penderitaan (*al-Ladzdzah al-Khaliyyah 'an al-Alam*) bukan terletak pada materi, tapi ketika terbebas dari jeratan materi. Guna mengingatkan ruh

¹⁷ Zar, *Filsafat Islam ...*, hlm. 118.

agar senantiasa menyadari dunia sejatinya. Tuhan memancarkan Jiwa Rasional berupa kecerdasan akal (*al-Aql*/intelegenesi). Iluminasi akal atas ruh menyadarkannya atas tempat kebahagiaan sejati, yang dapat dicapai dengan mempelajari filsafat sebagai pengasah pikiran. Keyakinan atas keabadian, doktrin perpindahan jiwa (*metempsychosis*) serta peran filsafat sebagai jalan tembus (*path way*) ke arah purifikasi dan pembebasan jiwa dari belenggu materi (*tubuh*) merefleksikan pengaruh pemikiran *platonik-phytagorean*.¹⁸

Dengan mempelajari filsafat, ruh dapat mengetahui dunia sejatinya, memperoleh pengetahuan, serta dapat membersihkan diri. Bila tidak demikian, maka ruh tidak akan selamat dari keadaan buruk, tidak dapat kembali ke tempat asalnya, serta akan selalu tinggal di alam materi. Ruh akan tetap di dunia materi hingga disadarkan kembali oleh filsafat tentang rahasia dirinya. Bila seluruh ruh sudah bersih, alam ini akan hancur, dan seluruh materi kembali ke tempat asalnya.¹⁹

Tuhan mengarahkan pada kemurnian ruh dari materi melalui penganugerahan akal, sebab keterperangkapan ruh pada materi merupakan bibit-bibit kejahatan. Pembebasan ruh dari unsur-unsur materi berarti menghapus keraguan akan kekekalan dunia sekaligus menghapus kejahatan. Namun demikian, bukan berarti kejahatan akan hapus sama sekali, dikarenakan keterperangkapan ruh pada materi tidak mungkin sepenuhnya dihilangkan.

c. Materi Absolut

Pandangan al-Razi tentang materi mengacu pada pandangan platonik dan pra-Sokratik. Pandangan al-Razi cenderung atomistis,

¹⁸ Madjid Fakhry, *Sejarah Filsafat...*, hlm. 85.

¹⁹ Nasution, *Filsafat dan Mistisisme...*, hlm. 23.

terutama lebih dekat pada pemikiran Demokritos. Al-Razi meyakini bahwa alam dan segala yang ada di dalamnya diciptakan Allah dari sesuatu (unsur-unsur) yang lain. Ia menolak pandangan *creatio ex nihilo*, sebab menurutnya segala sesuatu pasti diciptakan dari bahan atau materi lain.

Setiap materi tersusun oleh partikel-partikel atom yang mempunyai volume tertentu hingga dapat disusun dan dibentuk. Atom-atom tersebut menghasilkan lima unsur, yaitu: bumi, udara, api, air dan unsur eter (*celestial element*). Sifat-sifat unsur tersebut; terang, berat, buram, padat, dan transparan, digunakan untuk menjelaskan komposisi materi berdasarkan proporsi unsur dan kehampaannya. Unsur bumi (*jauhar al-Ardl*) tersusun oleh substansi yang lebih padat. Substansi yang lebih renggang menjadi unsur air (*jauhar al-Ma'*), kemudian lebih renggang lagi unsur udara (*jauhar al-Hawa'*), dan unsur api (*jauhar al-Nar*) merupakan unsur paling renggang.

Hancurnya materi ataupun dunia ini tidak akan menjadikan substansi penyusunnya musnah tanpa bekas, melainkan hanya menjadi serpihan-serpihan materi yang lain. Bila serpihan tersebut terus terurai, maka akan sampai pada partikel atom, partikel terkecil yang tidak bisa dibagi lagi. Konsep kekekalan materi ini tidak bertentangan dengan barunya alam, sebab penciptaan alam dimulai sejak penyusunan materi, bukan sejak penciptaannya. Karena itulah materi dipandang sebagai sesuatu yang kekal.

Kekekalan materi dicoba dibuktikan oleh al-Razi dengan memberikan dua argumentasi:

1. Penciptaan dari tiada adalah mustahil. Berdasarkan pengamatan (*al-Istiqrā' al-Kullī*), segala sesuatu terjadi dengan susunan, melalui proses, bukan dengan cara sekejap

mata. Karena itu Tuhan tidak mungkin membuat sesuatu tanpa bahan (*creation ex nihilo*).

2. Bila alam ini diciptakan, tentu saja ada Penciptanya. Tuhan menciptakan sesuatu dengan materi yang terbentuk. Kekuatan Pencipta (Tuhan) diperlukan guna membentuk dan menyusun materi itu. Jika Penciptanya kekal, maka materi yang dikenai kekuatan Pencipta juga kekal.

d. Ruang

Berbeda dengan Aristoteles, al-Razi memahami ruang (*al-Makan/locus*) sebagai konsep abstrak, di mana ruang tidak dapat dipisahkan dari tubuh (*inseparable from body*). Setiap wujud (*al-Mutamakkin*) memerlukan ruang sebagai tempat berwujud, karena itu ruang pasti ada. Ruang merupakan tempat bagi setiap yang wujud maupun yang bukan wujud. Karena materi yang menempati ruang bersifat kekal, maka ruang tempat materi berada juga kekal.

Al-Razi membedakan ruang ke dalam dua bagian, yaitu ruang relatif (*al-Makan al-Mudaf*) dan ruang absolut (*al-Makan al-Mutlaq*). Ruang relatif adalah ruang yang terbatas, yang adanya tergantung pada adanya wujud yang menempati. Bila tidak ada yang menempati, maka ruang itu tidak ada.

Sedangkan ruang absolut adalah ruang yang ditempati oleh seluruh materi. Ruang absolut merupakan tempat beredarnya materi, baik sebelum atau sesudah diciptakan, bahkan setelah hancurnya alam menjadi materi-materi yang lain. Keberadaan ruang ini tidak tergantung adanya benda-benda angkasa. Tanpa benda apapun ruang tetap ada. Al-Razi mencontohkan ruang absolut dengan sebuah bejana yang berisi benda-benda. Bila benda-benda tersebut diangkat dari bejana, maka bejananya tidak terangkat.

Al-Razi juga menjadikan kekekalan materi sebagai dasar keyakinan atas kekalnya ruang. Ruang adalah tempat adanya wujud fisik (*al-jism*). Setiap yang wujud pasti menempati ruang, sedang yang di luar wujud tersebut ada ruang dan bukan ruang, karena itu yang menempati ruang terdiri dari yang wujud dan yang bukan wujud. Jika bukan ruang, sesuatu itu pasti wujud yang terbatas, dan jika bukan wujud sesuatu itu tentu ruang. Wujud itu terbatas karena ia ada dalam ruang, mengingat ruang itu tidak terbatas, dan ketidakterbatasannya menunjukkan bahwa sesuatu itu kekal (*qadim*).

e. Waktu Absolut

Waktu adalah substansi yang mengalir (*jauhar yajri*), merentang (*munmadd*) dan kekal (*qadim*). Waktu tidak dapat dipahami sebagai jumlah gerak benda (*'adad harakah al-jism*) sebagaimana pendapat Aristoteles dan para pengikutnya. Dua benda yang bergerak dalam waktu yang bersamaan tidak mungkin menghasilkan jumlah waktu yang berbeda. Ini selaras dengan pandangan bahwa zaman (*az-Zaman*), keberlangsungan (*ad-Dahr*) dan materi (*al-Maddah*) tidak lain hanyalah nama yang maknanya kembali pada substansi yang satu.²⁰

Al-Razi membedakan waktu menjadi dua: waktu mutlak atau waktu absolut (*ad-Dahr*) dan waktu terbatas (*al-Mahsur*). Waktu yang terbatas (*al-Waqt/time*) ditentukan berdasarkan pergerakan falak, seperti terbit dan tenggelamnya matahari, sehingga bisa diukur (*measurable*). Perhitungan atas gerakan planet tersebut

²⁰ Bagi Allah Swt. zaman (*az-Zaman*) menjadi dalil pengetahuan (*'ilm*), tempat (*al-Makan*) merupakan dalil kekuasaan (*qudrah*), gerakan (*harakah*) menjadi dalil perbuatan (*fi'il*), dan jisim merupakan dalil kekuatan (*quwwah*).

menyebabkan waktu terbatas dapat dibagi-bagi menjadi segmen-segmen waktu, mulai dari hari, bulan, tahun dan seterusnya. Waktu yang hanya ditentukan berdasarkan rotasi maupun gerak bola bumi mengitari matahari merupakan waktu terbatas.

Adapun waktu absolut yang disebut juga dengan *al-Dahr* (keberlangsungan) akan senantiasa kekal dan bergerak, tanpa harus tergantung pada pergerakan falak. Waktu absolut ini digunakan al-Razi untuk menjelaskan waktu sebelum dan sesudah diciptakan dan fananya alam ini. Waktu mutlak dapat dipahami dari kekekalan gerak dan perubahan materi dalam ruang yang tak terbatas dan kekal, karena itu waktu absolut juga kekal.

2. Akal dan Agama

Al-Razi menaruh perhatian besar terhadap persoalan epistemologi, di mana akal atau intelegensi (*al-Aqlu*) diberi tempat istimewa sebagai sumber dan perangkat utama untuk memperoleh pengetahuan. Keberadaan akal tidak terlepas dari peran panca indera sebagai penunjang utama fungsi akal, meski pengetahuan yang diperoleh melalui indera terbatas pada obyek-obyek kebendaan (metariil), serta terikat oleh ruang dan waktu. Potensi yang ada pada akal mampu mengatasi keterikatan dan keterbatasan indera, hingga menjangkau hal-hal di luar materi.

Menurut al-Razi, akal adalah sesuatu yang berfungsi menggambarkan berbagai aktifitas intelektual (*af'al al-Aqliyyah*) sebelum tampak dan dirasakan oleh indera yang membuat seseorang seolah telah melihat dan merasakannya. Gambaran tersebut kemudian terefleksikan ke dalam aktivitas-aktivitas inderawi (*af'al al-*

Hissiyah), hingga obyek atau stimulus yang direspon sama persis dengan yang digambarkan dalam ruang hayal.²¹

Antara akal dan indera tersebut memiliki hubungan fungsional, di mana akal memproyeksikan suatu gambaran yang direspon panca indera dan sebaliknya. Dalam organ otak yang berperan sebagai perantara (*al-Wasilah*) bagi daya berfikir (*an-Natiqah*), akal memainkan fungsinya sebagai pusat pengendali berbagai aktivitas fisik maupun psikis. Akal mengendalikan fungsi-fungsi rasa (*al-Hiss*), reaksi gerak (*al-Harakah*), kehendak (*al-Iradah*), hayalan (*at-Takhayyul*), fikiran (*al-Fikr*), serta ingatan (*az-Zikr*), melalui susunan saraf pusat dengan dibantu unsur lain yang juga terdapat di dalam otak (*al-Jauhar al-Hal al-Fih*).²²

Akal merupakan salah satu elemen psikis yang dipandang sebagai karunia Tuhan paling besar, paling berguna dan paling baik atas diri manusia, yang melebihi manusia atas makhluk-makhluk lain. Akal memungkinkan manusia meningkatkan derajat hidupnya, membuat manis dan indah kehidupan, serta membantu meraih berbagai tujuan dan cita-cita. Pandangan ini mewarnai setiap aspek pemikiran al-Razi baik dalam menjelaskan persoalan-persoalan metafisik, manusia, moral, bahkan dalam mendekati masalah keagamaan.

²¹ Dalam al-Qur'an tidak satupun dijumpai kata *al-Aqlu* bentuk isim (kata benda), tetapi banyak dalam bentuk kalimat *fi'il* (kata kerja). Oleh karena itu *al-Aqlu* ini dipahami sebagai **aktifitas intelektual** yang bersumber dari *qalbu*, yang pada hakikatnya disebut *qalbun ya'qilun* (hati yang berpikir). <http://majupendidikanindonesia.blogspot.co.id/2011/01/bab-ii-pemikiran-filsafat-pendidikan-ar.html>, dikutip 2 Mei 2018.

²² Abdullah Faruq Nasution membandingkan konsep al-Razi tersebut dengan ilmu anatomi modern yang keduanya memiliki beberapa kemiripan. Menurut ilmu anatomi modern fungsi-fungsi otak meliputi emosi, aksi, motivasi, imajinasi, seleksi dan koreksi. Abdullah Faruq Nasution, *Filsafat Manusia dan Implementasinya dalam Analisis Psikologi, Studi Perbandingan antara Konsep al-Razi dan S. Freud*, Jakarta, Disertasi pada Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, 1995, hlm. 69.

Dengan akalnya manusia mampu memahami berbagai gejala alam, membongkar berbagai misterinya, termasuk memahami diri manusia sendiri. Peningkatan kualitas penggunaan akal memungkinkan manusia mampu mempelajari struktur kimiawi benda-benda sekitar, bentuk langit dan bumi, menentukan ukuran dan jarak benda-benda angkasa, serta memahami anatomi makhluk hidup. Hal ini mendorong lahir dan berkembangnya berbagai bidang keilmuan, yang mendasari penemuan berbagai peralatan (teknologi) guna menunjang pemenuhan tuntutan hidup.

Akal merupakan perangkat yang sangat menentukan dalam menaklukkan, menguasai, mengatur, serta memanfaatkan potensi alam sebaik mungkin. Manfaat yang bisa dipetik dari akal tidak sebatas pada pemahaman, penemuan dan penciptaan cara-cara maupun alat-alat yang bersifat kebendaan. Akal juga menjadi perangkat utama yang mampu mengantarkan manusia sampai pada pengetahuan tentang Tuhan Yang Maha Agung (*Ma'rifah al-Bari*), pengetahuan paling tinggi dan paling bermanfaat yang dapat dicapai manusia.

Karena itu al-Razi memposisikan akal sebagai penguasa, pemerintah, pengendali, dan tempat bersandar dalam setiap pengambilan keputusan. Akal merupakan rujukan utama, tempat berkonsultasi dalam bertindak serta memecahkan berbagai persoalan. Sedemikian tingginya kedudukan akal, maka menjadi kewajiban bagi setiap manusia untuk menempatkannya sebagai penentu setiap langkah kehidupannya. Secara bersemangat al-Razi menyatakan keharusan manusia untuk tidak sekali-kali merendahkan akal, serta menurunkan keagungannya dengan cara apapun. Akal tidak sepatasnya diperintah (*makmum*), karena dia adalah pemerintah (*al-Hakim*). Akal tidak boleh dibelenggu (*mazmum*) karena dia

adalah pengendali (*az-Zimam*). Akal juga tidak boleh dijadikan pengikut (*tabi'*), karena dia adalah panutan (*al-Matbu'*). Manusia harus menghormati akal, serta berpegang teguh kepadanya dalam menghadapi segala urusan. Manusia harus melangkah atas dasar perintahnya dan berhenti atas dasar larangannya.

Al-Razi membedakan akal dengan kehendak hawa nafsu (*al-Hawa*). Keduanya sama-sama terdapat dalam diri manusia, namun keberadaan nafsu dipandang hanya membuat akal menjadi cacat dan kotor (*afatuhu wa mukaddiruhu*). Apabila nafsu menguasai akal, maka jalan akan terbelenggu dan terbelokkan dari petunjuk dan keselamatan hakiki. Upaya-upaya tertentu diperlukan untuk menjaga kejernihan akal, agar cahayanya dapat menerangi manusia, mengantarkan mereka mencapai tujuan yang diinginkan, dan memperoleh kebahagiaan setinggi-tingginya. Di antara upaya yang dapat ditempuh adalah dengan mendisiplinkan, menundukkan, menggiring dan memaksa nafsu mematuhi keputusan akal.

Pengagungan terhadap akal sebenarnya bukan sesuatu yang istimewa dalam ajaran Islam. Al-Qur'an sendiri mencela orang-orang yang tidak menggunakan akalinya. Ungkapan semacam itu dapat dijumpai dalam al-Qur'an kurang lebih lima puluh kali, yang seluruhnya menggunakan bentuk verbal sebagaimana sering diterjemahkan dengan kata *memikirkan*, *memahami*, dan *memperhatikannya*.²³

Pandangan tentang intensitas peran akal sebagai perangkat keilmuan di lingkungan umat Islam relatif beragam, sesuai dengan

²³ Di antara ayat-ayat al-Qur'an yang memberi perhatian relatif besar terhadap akal adalah al-Qur'an Surat al-Baqarah: 13 dan 164, Surat ar-Ra'd: 4, Surat al-Hajj: 46, dan Surat ar-Ruum: 24. Lih. Sachiro Murata, *The Tao of Islam*, terj. Rahmani Astuti dan M.S. Nasrullah, (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 314.

tingkat dan pola interpretasi yang diberikan terhadap persoalan ini. Sebagian ulama muslim menempatkan akal di bawah wahyu, sebagian lagi mensejakarkannya, dan ada sebagian lainnya yang menempatkan akal di atas wahyu.²⁴

Keistimewaan pemikiran al-Razi terletak pada keberaniannya menempatkan akal logis sebagai kriteria utama bagi setiap bentuk pengetahuan dan perilaku. Al-Razi tidak memberi tempat bagi kekuatan irasional yang hanya berpijak pada kebiasaan (tradisi) ataupun intuisi mistis. Karena itu ia juga menolak doktrin-doktrin keagamaan yang dipandang tidak memiliki dasar pembenaran secara logis. Hal ini menyebabkannya dituduh sebagai seorang atheis (*al-Mulhid*) yang mempertuhankan akal.

Dalam karya al-Razi, *al-Tibb al-Ruhani* (Kedokteran Jiwa), tampak dengan jelas bahwa ia sangat menghargai akal. Dikatakannya bahwa akal adalah karunia terbesar dari Tuhan kepada manusia. Karena karunia akal itulah, manusia lebih mulia dari binatang dan dengan akal itulah manusia bisa mengetahui sesuai, memperbaiki kehidupannya, mencapai cita-citanya, dan bahkan mengetahui Tuhan. Tanpa akal, manusia tak ubahnya seperti binatang atau orang gila, oleh sebab itu, akal harus dihargai dan tidak lecehkan. Ia harus dijadikan hakim, ikutan, pengendali nafsu, dan tidak sebaliknya.²⁵

Sebagaimana Plato, al-Razi berpendapat bahwa jiwa pada dasarnya terpisah dari materi. Desakan asmara (*'isyq*) jiwa

²⁴ Pandangan yang relatif moderat berkenaan dengan kedudukan akal adalah penempatan otonomi akal secara penuh, di mana wahyu hanya berperan menyemangati aktifitas akal dengan wawasan moralitasnya. Musa al-Asy'ari, "Filsafat Islam Suatu Tinjauan Ontologis" dalam Irma Fatimah, ed., *Filsafat Islam, Kajian Ontologis, Epistemologis, Aksiologis, Historis, Prospektif*, (Yogyakarta: Lembaga Studi Filsafat Islam, 1992), hlm. 15-16.

²⁵ Taufik Abdullah, (ed.), *Ensiklopedi Tematis ...*, hlm. 184.

kemudian menjelma ke dalam bentuk materiil. setelah penciptaan alam materiil sebagai wadah bagi jiwa untuk mencapai tujuannya, tuhan kemudian mengaruniakan manusia dengan akal yang berasal dari Zat-Nya untuk mengingatkan dan membebaskan jiwa dari keterikatannya dengan alam materiil.²⁶

Lalu, apakah manusia memerlukan nabi dan wahyu Tuhan, setelah Dia memberi akal yang “berasal dari Zat Ilahi-nya”? jawab al-Razi, yaitu akal sudah cukup untuk mencerahi dan membimbing manusia pada kebenaran. Karena itu, kenabian adalah hal yang berlebih-lebihan.²⁷

Pandangan al-Razi inilah yang kemudian dianggap telah menyimpang dari agama. Menurut Abdul Rahman Badawi, ada beberapa alasan-alasan al-Razi dalam menolak kenabian sebagai berikut:

- a. Akal sudah memadai untuk membedakan antara yang baik dan yang jahat, yang berguna dan tidak berguna. Dengan akal saja manusia mampu mengetahui Allah dan mengatur kehidupannya dengan sebaik-baiknya
- b. Tidak ada alasan yang kuat bagi pengistimewaan beberapa orang untuk membimbing semua orang karena semua orang lahir dengan kecerdasan yang sama. Perbedaan manusia bukan karena pembawaan alamiah, tetapi karena pengembangan dan pendidikan
- c. Para nabi saling bertentangan. Pertentangan tersebut seharusnya tidak ada jika mereka berbicara atas nama satu Allah.²⁸

²⁶ Fakhry, *Sejarah Filsafat...*, hlm. 37.

²⁷ Fakhry, *Sejarah Filsafat...*, hlm. 38.

²⁸ Zar, *Filsafat Islam...*, hlm. 122.

Kemudian al-Razi juga mengkritik agama secara umum. Ia juga menjelaskan kontradiksi Yahudi, Kristen, Mani, dan Majuzi secara rinci. Bahkan lebih lanjut ia katakan tidaklah masuk akal Allah mengutus para nabi sebab mereka menimbulkan kemudharatan. Ia juga mengkritik secara sistematis kitab-kitab wahyu al-Qur'an dan Injil. Ia menolak kemukjizatan al-Qur'an, baik gayanya maupun isinya dan menegaskan bahwa adalah mungkin menulis kitab yang lebih baik dalam gaya yang lebih baik. Ia lebih suka membaca buku-buku ilmiah daripada al-Qur'an. Atas dasar itulah, Badawi mengatakan bahwa al-Razi sangat berani, tidak seorangpun pemikir Muslim seberani dia.

Menurut Abdul Latif Muhammad al-'Abd bahwa tuduhan al-Razi tidak mempercayai kenabian adalah didasarkan pada buku *Makhariq al-Anbiya*. Buku ini sering dibaca dalam pengajian-pengajian kaum zindik, terutama qaramithah. Bagian dari buku ini terdapat dalam buku *'Alam al-Nubuwwah* karya Abu Hatim al-Razi, yang tidak pernah ditemukan. Oleh karena itu, kebenarannya diragukan. Andaikan buku-buku itu ada, tentu saja tidak bertentangan dengan buku-buku al-Razi sendiri seperti *al-Thibb al-Ruhani*, *al-Sirah al-Falsafiyah*.

Hasil penelitian al-'Abd menunjukkan bahwa pada umumnya berbagai kritik yang ditujukan kepada al-Razi, termasuk tuduhan *al-mulhid* merupakan sikap yang terlalu berlebihan dan lebih menonjolkan emosi. Di setiap karyanya tidak ditemukan penolakan atas eksistensi Allah SWT atau Nabi, bahkan al-Razi sering membaca shalawat kepada Nabi di sela-sela tulisannya. Al-Razi memberi tempat terhormat bagi wahyu dan tradisi yang baik sebagai sumber kebenaran. Penolakan terhadap wahyu dan kenabian tidak diketemukan kecuali dalam tulisan lawan polemiknya.

Hanya saja al-Razi memang berusaha memberi cara pandang berbeda terhadap berbagai persoalan, termasuk masalah agama. Al-Razi tidak mendekati persoalan dengan mengedepankan nas-nas al-Qur'an maupun al-Hadits, melainkan lebih menekankan pendekatan *Burhani*, sebuah pendekatan kefilosofan, dengan asumsi bahwa akal tidak akan bertentangan dengan agama, sebaliknya agama yang benar tidak akan bertentangan dengan hukum-hukum akal.

Iqbal menilai kecenderungan al-Razi tersebut sebagai bagian dari upaya pengembangan semangat induktif di kalangan ilmuwan muslim. Ini selaras dengan pemikiran kefilosofan yang dikembangkannya, di mana al-Razi dikenal sebagai orang pertama yang mengkritik prinsip pertama Aristoteles, meski penolakan secara sistematis terhadap logika formal tersebut baru dilakukan beberapa waktu kemudian oleh al-Ghazali dan dikembangkan oleh Ibn Taimiyah. Al-Razi menindaklanjutinya dengan mengembangkan metode penelitian yang berbasis observasi dan eksperimen (*at-Tajribi*).

Tidak seperti para pemikir pada masanya yang berpandangan bahwa generasi terdahulu tidak meninggalkan apa-apa bagi generasi berikutnya, al-Razi justru berpandangan sebaliknya. Banyak hal telah diwariskan oleh generasi terdahulu, yang sebagian di antara kesalahan-kesalahannya telah dikoreksi oleh al-Razi. Dalam hal ini al-Razi disamakan dengan Bacon, seorang tokoh perpaduan antara fisikawan dan filosof yang mempropagandakan pendekatan eksperimental serta mempercayai teori kemajuan ilmiah yang kontinyu.²⁹

²⁹ Ibrahim Madkour, *Filsafat Islam, Metode dan Penerapan*, terj. Yudian W., Asmin, Ahmad H.M., (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1993), hlm. 111.

3. Filsafat Jiwa

Al-Razi membangun filsafat manusianya berdasarkan hasil pengembangan pemikiran para filosof Yunani, terutama Sokrates dan Plato yang dipadukan dengan khazanah pemikiran yang berkembang pada masanya. Berbagai khazanah pemikiran tersebut selanjutnya dikoreksi kembali berdasarkan hasil penelitiannya sendiri, yang akhirnya membentuk sumbangan pemikiran orisinal al-Razi.

Al-Razi disebut sebagai peletak dasar filsafat manusia secara menyeluruh (*falsafah al-Insaniyyah asy-Syamilah*), yang memandang manusia secara holistik, mulai dari struktur biologis, emosi, intelegensi, serta potensi-potensi lain yang dapat dibina agar menjadi manusia mulia. Pandangan tersebut terangkum dalam dua tinjauan, yaitu; dari segi organisme atau biologis yang melahirkan pengobatan fisik (*at-Tibb al-Jasadi*), serta dari segi psikis dan moral yang melahirkan pengobatan ruhani (*at-Tibb ar-Ruhani*). Sebagian besar isi kitab karya al-Razi, *al-Thibb al-Ruhani* berisi tentang upaya menyembuhkan jiwa, sama seperti pengobatan fisik berupaya menyembuhkan tubuh.

Sebagaimana Plato, al-Razi berpendapat bahwa jiwa pada dasarnya terpisah dari materi. Hanya akibat desakan asmara (*'isyq*), jiwa kemudian menjelma ke dalam bentuk materiil. Bagaimanapun, jiwa memang tidak akan mungkin mencapai tujuannya sendirian, itulah sebabnya, Sang Maha Pencipta (*al-Bari*) mesti turun tangan menciptakan alam materiil yang bisa mewadahi jiwa. Dan dengan cara ini, jiwa manusia dapat memuaskan hasrat dan asmaranya untuk sementara waktu.³⁰

³⁰ Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat...*, hlm. 37.

Pada saat yang berbarengan, Tuhan mengaruniai manusia dengan akal yang berasal dari Zat-Nya. Akal bertugas membangkitkan jiwa dari keterlenaan dan mengingatkannya pada tempat asalnya di alam kawruhan (pengetahuan sejati) melalui kegiatan berfilsafat. Meskipun demikian, jiwa-jiwa yang terlanjur terkungkung dalam kenikmatan fisik, sering terus berputar-putar dalam reinkarnasi, kecuali apabila jiwa tadi berhasil menemukan peran murni filsafat dan kembali menemukan jati dirinya di alam kawruhan. Setelah kembali, alam materiil yang hina ini akan lebur ke dalam elemen-elemen dasarnya sendiri, yaitu materi, ruang, dan waktu. Menurut al-Razi, alat untuk membebaskan jiwa adalah filsafat yang telah dibentangkan oleh orang-orang Yunani.

Menurut Socrates dan Plato —yang digelari oleh al-Razi sebagai guru besar dan penghulu para filosof, jiwa dapat dibagi ke dalam tiga bagian:

1. Unsur jiwa rasional dan ketuhanan (*an-Nafs an-Natiqah wa al-Ilahiyyah*).
2. Unsur jiwa amarah dan hewani (*an-Nafs al-Ghadlabiyyah wa al-Hayawaniyyah*).
3. Unsur jiwa berkembang dan nafsu (*an-Nafs an-Nabatiyyah wa an-Namiyyah wa asy-Syahwaniyyah*).

Hubungan antara ketiga bagian itu, menurut al-Razi terletak pada diransangnya tubuh sebagai wahana jiwa oleh hasrat dan digunakannya marah oleh rasio untuk mengendalikan hasrat. Tujuan utama jiwa adalah memahami watak aslinya sebagai subtansi mujarad (*immaterial*) dan berjuang mati-matian demi menyatu kembali dengan alam pengetahuan hakiki. Jika tidak,

jiwa akan senantiasa dibelit oleh penderitaan dan kecemasan yang mengerikan.³¹

Kebajikan bagi al-Razi adalah pengendalian hasrat dan marah jiwa yang gandrung mereguk kenikmatan. Hasrat paling kuat yang terkait dengan kenikmatan, menurut al-Razi ialah asmara atau erotik (*'isyq*). Sekali menggenggam jiwa, si kasmaran akan diperosokkan ke dalam suasana kebuasan binatang. Bedanya, kalau binatang itu bisa memuaskan nafsunya disegala tempat, manusia kasmaran enggan memuaskan nafsunya kecuali pada kekasihnya. Dengan begitu, si kasmaran mencoba memperbesar kehinaan dan ketaklукannya. Selain itu, manusia kasmaran juga menanggung beban kecemasan, kepedihan, dan kelunglaian yang kadang-kadang mengakibatkan kegilaan dan gangguan saraf (*wiswas*), kecuali apabila hasrat asmaranya terpenuhi. Mereka tidak pernah menyadari bahwa cepat atau lambat kekasihnya itu akan hilang, terpisah atau mati, hingga dapat memperberat penderitaan dan kecemasan mereka, dan karenanya akan jauh lebih baik bagi mereka apabila dari awal, menegah asmaranya dengan kuat. Bagi al-Razi, langkah awal mengobati atau menyembuhkan jiwa ialah menganalisis tabiat-tabiat jahat yang yang bisa membuat jiwa keranjingan. Setelah itu barulah filosof moral melakukan tindakan penyembuhan. Tabiat-tabiat jahat itu mencakup ke kesombongan, iri hati, marah, dusta, tamak, rakus (*gluttony*), kemabukan, duka, cinta, dunia dan takut mati.

Masing-masing ketiga unsur jiwa ini adalah menyiratkan potensi dasar yang dimiliki manusia sebagai penopang kepribadiannya. Ketiganya menunjukkan gambaran kepribadian manusia secara utuh menurut potensi-potensi dasar yang dimiliki. Kepribadian manusia

³¹ Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat...*, hlm. 39.

terbentuk dari cara bagaimana manusia memainkan ketiga potensi tersebut. Kecenderungan ke salah satu potensi akan membentuk corak kepribadian tertentu.

Jiwa rasional dan ketuhanan (*an-Nafs an-Natiqah wa al-Ilahiyyah*) membekali manusia dengan potensi mengembangkan daya pikir ke arah kebenaran, yang muara akhirnya adalah pencapaian keyakinan tentang Tuhan. Al-Razi mengembangkan pandangan ini berdasarkan pemikiran Aristoteles, yang menempatkan jiwa rasional juga sebagai unsur *al-Uluhiyyah* dalam diri manusia. Unsur *an-Natiqah* bersifat kekal karena memiliki substansi khusus (*jauhar khass*), dan merupakan harkat dan martabat tertinggi manusia yang mencerminkan hakekat manusia itu sendiri.

Dua unsur jiwa lainnya (*an-Nabatiyyah dan al-Ghadlabiyyah*) bersifat temporal dan terbatas, mengingat keberadaannya hanya sebagai aparat (*al-Alah*) dari unsur yang pertama. Meski kedua unsur tersebut memiliki keterbatasan, namun keberadaannya sangat penting guna menopang jiwa *an-natiqah*. Jiwa *an-Nabatiyyah wa asy-Syahwaniyyah* berfungsi memberi makan tubuh termasuk otak (*ad-Dimag*), tempat jiwa rasional bersemayam dan menjalankan fungsinya. Dalam tubuh manusia, otak menjadi instrumen pertama (*awwal alah wa adah*) bagi jiwa rasional. Sedangkan fungsi jiwa *al-Ghadlabiyyah* adalah membantu jiwa rasional mengekang jiwa nafsu agar tidak menguasai jiwa rasional.³²

Berbeda dengan Aristoteles yang memandang kerja akal dalam otak semata berlangsung secara mekanis, al-Razi memandang adanya peran serta unsur lain, yang bertempat di dalam otak (*al-Jauhar al-Hal fih*). Unsur tersebut menggerakkan fungsi-fungsi

³² <http://majupendidikanindonesia.blogspot.co.id/2011/01/bab-ii-pemikiran-filsafat-pendidikan-ar.html>, dikutip 2 Mei 218

otak melalui susunan saraf pusat, sehingga antara akal dan otak terjalin hubungan fungsional. Dengan perantara fungsi-fungsi otak yang mengantisipasi suatu bayangan, akal memproyeksikan suatu gambaran sebelum menjadi kenyataan. Setelah gambaran itu terwujud seperti gambaran semula, seseorang baru dapat menyadari bahwa daya akal mampu meramalkan sesuatu yang pernah digambarkan atau diperkirakan sebelumnya.

Jiwa *an-natiqah* merupakan unsur *Ilahiyyah*, sebagai hasil pancaran akal universal (*al-'Aql al-Kulli*) dari Allah SWT melalui pancaran cahaya (*al-Anwar al-Mudi'ah*). Akal universal ini memancarkan jiwa universal (*an-nafs al-Kulliyah*), yang kemudian memancarkan jiwa rasional (*an-Nafs an-Natiqah*) atau akal (*al-'Aql*). Selanjutnya jiwa rasional ini mencari bentuk materi, berupa tubuh manusia, disertai unsur-unsur kehidupan yang disebut unsur tumbuhan dan unsur hewan (*an-Nafs nabatiyyah* dan *an-Nafs al-Hayawaniyyah*). Unsur-unsur ini membentuk daya-daya yang mampu mengantarkan manusia kepada nilai-nilai kebaikan mendekati kesempurnaan Allah SWT. Pendidikan dan pengajaran akan membantu menajamkan daya berpikir (*an-Natiqah*), yang dapat dijadikan perangkat pengendali untuk dapat bersikap dan berperilaku sesuai dengan sifat-sifat Allah SWT (*takhalluq bi akhlaqi al-Ilah*).

Al-Razi menekankan perlunya keseimbangan berbagai unsur kejiwaan yang ada. Kondisi sehat (*as-Sihhah*) secara medis menjadi ukuran kestabilan pribadi yang nantinya sangat menentukan optimalisasi daya pikir. Untuk itu diperlukan perlakuan diri secara adil (*ta'dil af'al an-Nufus*). Kekurangan dalam jiwa rasional terjadi manakala seseorang tidak sempat berpikir, merenung dan memperhatikan keagungan alam beserta isinya, tidak menaruh

perhatian terhadap kenyataan hidup sesudah mati, serta lebih dikuasai hawa nafsu. Kelebihan dalam jiwa rasional terjadi manakala jiwa nafsu diabaikan sama sekali, sehingga mengacaukan temperamen tubuh, di antaranya ditandai dengan munculnya depresi.³³

Jiwa berkembang dan nafsu (*an-Nafs an-nabatiyyah* atau *an-Nafs asy-Syahwaniyyah*) merupakan potensi biologis, yang dikembangkan dari *anima vegetativanya* Plato. Unsur ini dipahami sebagai unsur alami (*at-Tabi'ah*) yang mendorong manusia memenuhi kebutuhan-kebutuhan alamiah, seperti makan (*al-Istigza*), tumbuh (*an-Numuwu*), berkembang (*an-Nusyuu'*) dan mempertahankan jenisnya (*ad-Difa' 'an al-Jins*).

Dorongan-dorongan biologis tersebut berhubungan erat dengan organ hati (*al-kabid*) yang berfungsi mengendalikan perkembangan dan pertumbuhan, karenanya jiwa nafsu secara keseluruhan menjadi sifat pembawaan (*mazaj*) hati. Keterkaitan antara dorongan-dorongan biologis dengan organ hati didasarkan atas adanya saling reaksi antara kebutuhan fisik dan aktifitas organ biologis, khususnya hati (*qalb*). Dalam tinjauan ilmu kedokteran dewasa ini, hati berfungsi mengatur keseimbangan kimia dalam tubuh. Bila terjadi ketidakseimbangan kimiawi dalam tubuh, maka hati segera memberikan reaksi dengan mengeluarkan zat kimia tertentu melalui organ-organ di sekitarnya, seperti kelenjar empedu dan pankreas.

Kebutuhan-kebutuhan biologis ini menuntut untuk dipenuhi secara memadai, dalam arti tidak kurang dan juga tidak berlebihan. Kekurangan atau kelebihan pemenuhan kebutuhan tersebut akan berdampak buruk pada kesehatan. Pemenuhan kebutuhan secara

³³ <http://majupendidikanindonesia.blogspot.co.id/2011/01/bab-ii-pemikiran-filsafat-pendidikan-ar.html>, dikutip 2 Mei 218

berlebihan dapat dikategorikan sebagai kecenderungan hidup hedonis yang dapat berakibat negatif pada keseimbangan tubuh. Demikian halnya bila pemenuhan kebutuhan tersebut kurang dari porsi yang semestinya, maka keseimbangan tubuh akan terganggu. *An-nafs al-natiqah* akan berperan optimal bila didukung pemenuhan kebutuhan biologis dalam jumlah yang cukup.

Pandangan ini merupakan jalan tengah yang ditempuh al-Razi guna menjembatani pemikiran Sokrates dan Plato. Sokrates lebih condong pada sikap mengurangi kebutuhan dengan mengambil batas minimal (*al-Hadd al-Asfal*), sementara Plato cenderung pada sikap berlebihan, dan berusaha memenuhi batas maksimal (*al-Hadd al-'Ala*).

Adapun unsur *an-Nafs al-Ghadlabiyyah wa al-Hayawaniyyah* di kembangkan al-Razi dari pemikiran Plato yang dikenal dengan *anima sensitive*, yang diartikan dengan sikap agresif. Unsur ini berperan sebagai pengendali keinginan-keinginan *an-Nafs asy-Syahwaniyyah* yang condong pada kesenangan-kesenangan inderawi (*talaban li al-Malazz*). Unsur *al-Ghadlabiyyah wa al-Hayawaniyyah* mengantarkan manusia pada pertimbangan moral, dengan memunculkan sikap-sikap yang biasa dijadikan pertimbangan moral. Sikap-sikap tersebut adalah sikap jantan atau ksatria (*al-Hamiyyah*), harga diri (*al-Anafah*), serta berani (*an-Najdah*).

Sikap kesatria (*al-Hamiyyah*) merupakan daya agresifitas yang mampu mendorong manusia maju ketika merasa memiliki kekurangan (*al-Ghadlab 'inda al-Ihsas bi an-Naqas*). Sikap harga diri (*al-Anafah*) mendorong manusia menjaga diri dari hal-hal yang merendahkan martabat (*taraffu' an-nafs 'an al-Umur ad-Dani'ah*). Adapun sikap berani (*an-Najdah*) memberikan sikap percaya diri, menghindari rasa takut dan rasa gentar (*siqqah an-Nafs 'inda al-Mukhawifhattala yujawwiruha faza'*).

Unsur *an-nafs al-Ghadlabiyyah* bertempat pada organ jantung (*al-Qalb*), yang memompakan panas (*al-Hararah*) dan temperamen (*hararah an-Nabd*). Hal ini dapat diamati dari reaksi fisik atas gejala psikis pada diri manusia yang seringkali ditunjukkan dengan debar jantung. Kestabilan kepribadian akan terbentuk bila unsur *an-Nafs al-Ghadlabiyyah* diberlakukan secara seimbang (adil). Kelebihan sikap *al-Hamiyyah* dapat mengakibatkan munculnya sikap membanggakan diri (*al-Kibr*), yakni sikap ingin selalu menang sendiri (*hubb al-Ghalabah*), serta tinggi hati dan tidak rela dikalahkan orang lain (*al-Isti'la*).³⁴

Al-Razi menyajikan konsep manusia dengan menempatkan suprioritas akal, namun tetap memberi tempat bagi unsur-unsur alami (*at-Tabi'i*) menjalankan fungsinya secara wajar. Pengendalian unsur *an-Nabatiyyah* mengintegrasikan kedua unsur sebelumnya dengan pertimbangan-pertimbangan moral.

³⁴ *Ibid.*

Bab VII

Filsafat Ibnu Sina

A. Riwayat Hidup Ibnu Sina

Nama lengkap dari Ibnu Sina atau Avicenna atau juga dikenal dikenal sebagai *al-Syaikh al-al-Ra'is* (pemimpin orang bijak) adalah Abu Ali Husein ibn Abdillah Ibn Sina. Beliau lahir di Afsyana, suatu tempat yang terletak didekat Bukhara, pada tahun 370 H/980 M dan wafat pada tahun 429 H/1037 M. Bahasa induknya adalah Persia. Ayahnya, seorang pejabat resmi dalam pemerintahan Samaniyah. Ibnu Sina dilahirkan ketika suasana politik di dunia Islam sedang berkecamuk. Pada masa itu Pemerintahan Fatimiyah dari Tunisia menaklukkan Mesir dan menjadikan Kairo sebagai pusat kekhilafahan yang mengancam pemerintahan khalifah Abbasiyah di Bagdad yang semakin lama semakin melemah.

Ayah Ibnu Sina berasal dari kota Balkh (sekarang Afghanistan) bertemu dan menikah dengan Sitarah. Pasangan ini mempunyai tiga orang putra yaitu Ali, al-Husein (ibnu Sina), dan Mahmud. Saat Ibnu Sina berumur lima tahun, keluarga ini pindah ke Bukhara saat kekuasaan Nuh ibn Mansur, pangeran dari dinasti Samaniyah, yang menguasai wilayah timur laut Iran dan bagian dari Transoxania selama akhir abad ke-10 M. Ayah Ibnu Sina diangkat sebagai

gubernur di sebuah wilayah penting, Kharmaythan, dekat wilayah wilayah kecil Afshana di pinggiran Kota Bukhara.

Sejak kecil Ibnu Sina adalah anak yang luar biasa. Pendidikan Ibnu Sina bersifat ensiklopedik mulai dari tata bahasa, geometri, fisika, kedokteran, hukum dan teologi. Ia belajar bahasa Arab di bawah bimbingan Abu Bakr Ahmad ibn Muhammad al-Barqi al-Khawarizmi, segera setelah ia menguasainya, ayahnya mendatangkan guru untuk belajar al-Qur'an dan studi literatur.

Ibnu Sina belajar filsafat bersama Abu Abd Natili (seorang guru dan filosof yang suka berpindah-pindah). Natili telah mempelajari karya Porphyry, *Isagoge*, sebuah pengantar standar bagi logika (dan juga filsafat secara umum) di masa akhir zaman antik dan masa pertengahan Islam. Dengan cepat disadari bahwa Ibnu Sina jauh lebih pintar dari gurunya itu, dan dengan restu ayahnya Ibnu Sina melanjutkan untuk mendalami pengetahuannya sendiri, dengan sedikit bimbingan Natili, yang meninggalkan kota untuk mencari murid yang terpelajar lainnya. Sendiri Ibnu Sina membaca karya-karya Euclid dan Ptolemy dalam bidang aritmatika dan geometri, kemudian beralih kepada karya Aristoteles, dimulai dari logika, filsafat alam dan akhirnya metafisika. Selain itu, Ibnu Sina juga mempelajari karya-karya komentar filsafat Aristoteles dalam versi Arab.

Selama masa ini ia tidak tidur sepanjang malam, dan belajar sepanjang hari, melakukan analisis suatu argumen hingga kepada premis-premis silogistiknya, dan menulis dalam kumpulan catatannya. Ketika ia menghadapi kesulitan ia pergi menuju masjid, shalat dan berdoa memohon petunjuk untuk memecahkan masalahnya. Menjelang malam, ia duduk di depan lampu dan belajar hingga akhir

malam; dan ketika diserang kantuk, atau mulai merasa lelah, ia pun meminum anggur dan kembali belajar.

Dengan ketekunannya ini, Ibnu Sina menguasai logika, ilmu alam dan matematika sampai metafisika. Ia mempelajari metafisika Aristoteles, membacanya sampai 40 kali, namun tidak juga dipahaminya. Suatu hari di tempat penjualan buku ia ditawarkan sebuah buku murahan yang ia beli dengan segan karena si penjualnya memaksa. Ternyata itu adalah karya al-Farabi mengenai metafisika. Ia segera ke rumah dan membacanya, sehingga kesulitan yang dihadapinya dalam memahami metafisika Aristoteles tersingkap baginya. Beberapa hari setelahnya Ibnu Sina pergi bersedekah kepada fakir miskin sebagai ungkapan syukurnya.

Shams Inati memberikan gambaran kecerdasan Ibnu Sina sebagai berikut:

“(1) ia selesai belajar al-Qur’an dan literatur Islam pada usia 10 tahun dan ilmu-ilmu lainnya, termasuk *fiqih*, astronomi, kedokteran, logika, dan filsafat pada usia 18 tahun dan; (2) produktivitasnya sangat besar, sekalipun ia hidup dalam kondisi politik labil yang kadang-kadang memaksanya mengungsi dari satu wilayah ke wilayah lain, pindah secara sembunyi-sembunyi, dan bahkan dipenjara. Capaiannya yang besar dalam berbagai cabang ilmu agaknya merupakan hasil dari daya ingatnya yang luar biasa yang memungkinkannya menghafal luar kepala, misalnya, al-Qur’an dan *metaphysics*-nya Aristoteles; suatu keingintahuan intelektual luar biasa yang membantunya dapat menilai, mempertimbangkan, dan memecahkan pelbagai masalah sulit bahkan ketika sedang tidur dan keteguhan batin yang membangkitkan energi fisik dan intelektual yang dahsyat.”

Tidak mengherankan bila kemudian Ibnu Sina dalam sejarah pemikiran filsafat Islam mendapat penghargaan yang tinggi hingga masa modern. Ia dianggap telah berhasil membangun sistem filsafat

yang lengkap dan terperinci. Kebesaran Ibn Sina bukan hanya karena ia memiliki sistem filsafat, tetapi karena sistem yang ia miliki menampakkan keaslian, yang menunjukkan jenis jiwa yang genius dalam menemukan metode-metode dan alasan-alasan yang diperlukan untuk merumuskan kembali pemikiran rasional murni dan tradisi intelektual Hellenisme yang ia warisi dan lebih jauh lagi dalam sistem keagamaan Islam. Dapatlah dikemukakan bahwa keaslian yang menyebabkan dirinya unik tidak hanya terjadi di dalam Islam, tetapi juga terjadi di Abad Pertengahan, karena terjadi pula perumusan kembali teologi Katolik Roma yang dilakukan oleh Albert Yang Agung, dan terutama oleh Thomas Aquinas yang secara mendasar terpengaruh oleh Ibnu Sina.

Bertrand Russel menyatakan, di samping Ibnu Rushd (Averroes), Ibnu Sina (Avicenna) merupakan dua filosof Islam yang perlu mendapat catatan khusus karena besarnya sumbangsih keduanya dalam perjalanan filsafat Barat. Dari Abad XII sampai Abad XVII di Eropa Ibnu Sina dijadikan rujukan dalam ilmu kedokteran. Dia hampir -hampir tidak dikenal oleh kalangan Muslim sendiri karena sikap permusuhan dari para teolog, tetapi sangat berpengaruh di Barat melalui terjemahan bahasa Latin. Psikologinya cenderung empiris.

Pada waktu mula pertama buku-buku Ibnu Sina masuk ke Eropa dan diterjemahkan ke dalam bahasa Latin dalam zaman Tengah, namanya tidaklah muncul karena terlindung oleh nama Aristoteles. Sebab itu, alirannya dikenal dengan "aristotelianism" tetapi kemudian ternyata Ibn Sina di dalam bukunya itu tidaklah selamanya sama alirannya dengan Aristoteles, maka mulailah muncul namanya dan alirannya dinamakan "Avicennisme" atau ditambah menjadi "Latin Avicinnism", kadang juga di beri julukan *The School of Avicenna*,

dan *Avicenna's School*. Pada saat itu, dikalangan Kristen, timbul kesangsian terhadap aliran Aristoteles yang sangat rasionalis dan tidak banyak memperdulikan soal agama dan keyakinan. Sehingga muncullah aliran Augustianisme yang bersumber dari ajaran St. Augustine. Bagi kalangan Kristen, aliran avicenna lebih berdekatan kepada Augustine, karena sama-sama menjunjung tuhan dan agama.

Kehebatan Ibnu Sina tidak lepas dari perjalanan intelektualnya semasa hidupnya. Pada usianya yang masih sangat belia, Ibnu Sina sudah berkenalan dengan berbagai ajaran religius, filsafat, dan ilmiah. Misalnya, ia sudah diperkenalkan dengan *Rasa'il* (jamak dari *risalah*) Ikhwan ash-Shofa dan Isma'iliyyah oleh ayahnya, yang merupakan anggota sekte tersebut. Ia juga sudah dikenalkan dengan doktrin Sunni, karena guru *fiqh*nya, yaitu Isma'il al-Zahid adalah seorang Sunni, dan tentu saja, doktrin Syi'ah Dua Belas Imam. Di samping itu, kepadanya juga telah ditanamkan dasar-dasar logika, geometri, dan astronomi oleh gurunya lain, An-Natili. Akan tetapi, ia memerdekakan pemikirannya dengan cepat. *Pertama*, ia berpisah dari guru-gurunya, dan melanjutkan belajar sendiri; *kedua*, ia tidak terikat atau taklid buta pada suatu doktrin yang telah dikemukakan kepadanya. Sebaliknya, ia mengambil dari berbagai sumber lain lalu memilih apa yang dinilainya meyakinkan.

Oleh karena itu, kita melihat dalam sistem pemikirannya jejak-jejak peninggalan Platonisme, Aristotelianisme, Neoplatonisme, Galenisme, Farabianisme, dan gagasan-gagasan Yunani dan Islam lainnya. Namun, sistemnya sangat unik, dan tidak dapat dikatakan mengikuti salah satu mazhab di atas. Bahkan al-Syifa, yang mencitrakan kecendrungan Aristotelian yang kuat, tidak murni aristotelian sebagaimana umumnya diyakini orang. Teori penciptaan, misalnya yang pada dasarnya Neoplatonik, dan teori kenabian yang

esensinya Islam, hanya sekedar contoh dari banyak ajarannya yang non Aristotelian. Al-Juzjani menegaskan keunikan karya ini dan menyatakan bahwa karya tersebut tak lain dan tak bukan adalah hasil pemikiran Ibnu Sina sendiri.

Setelah kematian ayahnya (tahun 1002 M), Ibnu Sina meninggalkan Bukhara. Ia memulai perjalanannya di wilayah Khurasan. Pertama ia tinggal di Jurjan dan mulai menulis karya besarnya *al-Qanun fi al-Tibb*, yang selama beberapa abad menjadi basis kajian di Barat. Di kota ini Ibnu Sina berjumpa dengan Abu Ubaid al-Juzjani yang kemudian menjadi seorang muridnya yang menulis sejarah hidupnya. Namun karena kekacauan politik di kota ini, ia segera pergi meninggalkannya. Setelah singgah di Rayy (sebuah kota yang terletak beberapa kilometer di selatan Taheran sekarang), di mana Ibnu Sina mengabdikan kepada seorang penguasa wanita Sayyidah dan pangeran kecilnya Majd al-Dawlah, Ibnu Sina pergi ke Qazwin dan kemudian ke Hamazan di Barat Iran. Penguasa Hamazan, Syams al-Dawlah memberinya jabatan sebagai *wazir* bagi Ibnu Sina, sebagai balas jasa karena Ibnu Sina menyembuhkannya. Namun sang filosof menghadapi masalah sulit karena ada intrik politik sehingga berurusan dengan pihak militer yang bersiasat membunuhnya, namun dilarang Syams al-Dawlah. Ibnu Sina lepas dari posisinya, hartanya disita dan dimasukkan ke dalam penjara. Namun, ia kembali menduduki jabatan tersebut untuk kedua kalinya dimana sang sultan sakit dan kemudian Ibnu Sina yang mengobati dan menyembuhkannya. Pada masa inilah Ibnu Sina menulis sebagian ulasan terhadap karya Aristoteles dalam kitab *as-Syifa*.

Saat kematian Syams al-Dawlah, lagi-lagi terjadi intrik politik yang membawa Ibnu Sina ke dalam penjara (tahun 1022 M) oleh

anak sang pangeran ketika Ibnu Sina menyusun karya roman mistiknya yang pertama *Hayy Ibn Yaqzhan*.

Ibnu Sina dipenjara di benteng Fardajan selama empat bulan lamanya. Ia menyusun rencana untuk lolos, mencapai Isfahan, kemudian berhubungan erat dengan 'Ala al-Dawlah Muhammad (memerintah tahun 1008-1041 M) yang menyambut kedatangannya dengan baik.

Isfahan menjadi rumahnya selama 15 tahun, dimana ia melanjutkan aktivitas kesariaannya dan menyelesaikan tulisan bagi karya-karya utamanya. Sampai akhirnya Ibnu Sina wafat ketika menyertai Ala al-Dawlah sedang melakukan ekspedisi militer. Ibnu Sina wafat pada hari Jumat di bulan Ramadhan pada tahun 428 H/1037 M dan dimakamkan di Hamazan Persia.

B. Karya-Karya Ibnu Sina

Ibnu Sina dikenal sebagai filosof saintis Muslim yang bersifat ensiklopedik, dimana ia menguasai seluruh cabang ilmu pengetahuan yang ada di masanya. Hal ini sebagaimana terlihat dari karya-karya Ibnu Sina yang meliputi cabang-cabang pengetahuan yang sangat luas. Ia menulis tentang sejarah alam, fisika, kimia, astronomi, matematika dan musik. Ekonomi dan politik diperolehnya dari pengalamannya sebagai seorang negarawan. Moral dan persoalan agama, tafsir al-Qur'an, dan ajaran-ajaran tasawuf. Ia menulis puisi untuk tujuan pengajaran, dengan mengubah syair ringkas untuk logika dan kedokteran, meskipun ia juga memiliki kemampuan yang sesungguhnya dalam puisi, menampilkan ajaran filsafatnya dalam imaji, baik saja maupun prosa, dalam narasi simbolik. meskipun ia lebih dikenal sebagai seorang filosof dan dokter.

Kesuburan dari hasil karya ini disebabkan karena beberapa faktor, yaitu: *pertama*, ia pandai mengatur waktu, waktu siang disediakan untuk pekerjaan pemerintahan, sedang malamnya untuk mengajar dan mengarang, bahkan lapangan kesenian tidak ditinggalkannya. Kalau hendak bepergian, maka kertas dan alat-alat tulis yang pertama-tama diperhatikannya, dan bila ia sudah payah dalam perjalanan, maka duduklah ia dan menulis. *Kedua*, kecenderungan otak dan kekuatan hafalan yang tidak sedikit artinya bagi kepadatan karyanya. Sering ia menulis tanpa memerlukan buku-buku referensi dan pada saat kegiatannya tidak kurang dari 50 lembar yang ditulis sehari-hari. *Ketiga*, sebelum Ibnu Sina telah hidup al-Faraby yang juga mengarang dan mengulas buku-buku filsafat. Ini berarti bahwa al-Farabi telah meratakan jalan baginya, sehingga tidak banyak lagi kesulitan-kesulitan yang dihadapinya, terutama dalam soal-soal yang kecil.

Di antara karya tulisnya yang terpenting yakni:

1. *Asy-Syifa*

Sebuah karya ensiklopedia terbesar. Seluruh buku ini terdiri atas 18 jilid, naskah selengkapnyanya sekarang ini tersimpan di *Oxford University* London. Mulai ditulis pada usia 22 tahun (1002 M) dan berakhir pada tahun wafatnya (1037 M). Buku ini adalah buku filsafat yang terpenting dan terbesar dari Ibnu Sina dan terdiri dari empat bagian, yaitu logika, fisika, matematika, dan metafisika (ketuhanan). Buku tersebut mempunyai beberapa naskah yang tersebar di berbagai perpustakaan di Barat dan Timur. Bagian ketuhanan dan fisika pernah dicetak dengan cetakan batu di Taهران. Pada tahun 1956 M lembaga keilmuan Cekoslovakia di Praha menerbitkan pasal keenam dari

bagian Fisika yang khusus mengenai ilmu jiwa, dengan terjemahannya ke dalam bahasa Prancis, di bawah asuhan Lean Pacuch. Bagian logika diterbitkan di Kairo pada tahun 1954 M dengan nama al-Burhan, di bawah asuhan Dr. Abdurrahman Badawi.

- a. logika (termasuk di dalamnya retorika dan syair) meliputi pembahasan Aristoteles tentang logika ditambah dengan materi pembahasan dari penulis-penulis Yunani lainnya.
- b. Fisika, yang meliputi kosmologi, meteorologi, dan lainnya.
- c. Matematika. Banyak mengandung Euclid, Almagest-nya Ptolemy, dan ringkasan tentang aritmatika dan musik.
- d. Metafisika. Pikiran Ibnu Sina menggabungkan pendapat Aristoteles dengan unsur Neo Platonisme.

2. *An-Najat*

Risalah filsafat utama Ibnu Sina juga ada dalam kitab *As-Syifa*. Kitab ini terkenal dalam bahasa Latin dengan judul yang keliru *Sufficientia*. Karya ini merupakan ensiklopedia studi *Islamic—Yunani* pada abad kesebelas, yang disusun dari logika sampai matematika. Karena para pembaca (karya) filosofis pada saat itu, yang telah terbiasa menggunakan ringkasan, dan juga ringkasan dari ringkasan merasa puas dengan keyakinannya sendiri untuk menganalisis penjelasan yang terlalu panjang, maka Ibnu Sina mengambil inisiatif untuk membuat sendiri ringkasan karya ensiklopedi ini. Ia menyebut kitab *al-Najat* atau kitab penyelamat yang jauh lebih luas dibaca daripada *as-Syifa* sendiri.

3. *Al-Isyarat wat Tanbihat*

Buku ini adalah buku terakhir dan yang paling baik, dan pernah diterbitkan di Leiden Belanda pada tahun 1892 M, dan sebagiannya diterjemahkan ke dalam bahasa Prancis. Kemudian diterbitkan di Kairo lagi pada tahun 1947 di bawah asuhan Dr. Sulaiman Dunia. Buku ini banyak mengandung uraian tentang logika dan hikmah.

4. *Al-Qanun fi Al-Thib* atau *Canon of Medicine*, menurut penyebutan orang-orang Barat. Buku ini pernah diterjemahkan ke dalam bahasa Latin dan pernah menjadi buku standar untuk universitas-universitas di Eropa sampai akhir abad ke tujuh belas Masehi. Buku tersebut pernah diterbitkan di Roma tahun 1593 M, dan di India pada tahun 1323 H. Buku ini berisikan ilmu kedokteran yang terbagi atas lima kitab dalam berbagai ilmu dan berjenis-jenis penyakit dan lain-lainnya.

5. *Al-Hikmah al-Masyiriyah*

Buku ini banyak dibicarakan orang karena tidak jelasnya maksud judul buku dan naskah-naskah yang masih ada memuat bagian logika. Ada yang mengatakan bahwa isi buku tersebut mengenai tasawwuf tetapi menurut Carlos Nillino, berisi filsafat Timur sebagai imbalan dari filsafat Barat.

Terdapat juga karya-karya Ibnu Sina yang cukup terkenal seperti *kitab al-hidayah*, *Uyun al-hikmah*, *al-Mabda wa al-Ma'ad*, *Danishnama-yi'ala'i* (Buku Pengetahuan bagi Ala al-Dawlah), yang merupakan karya filsafat Peripatetik pertama dalam bahasa Persia, dan juga karya-karya filsafat oriental seperti *Hayy ibn Yaqzan* dan *Risalah al-Thayr*, dan *Salaman wa Absal*.

Sebagai penulis produktif, Ibnu Sina memiliki gaya menulis yang khas. Selain jelas dan sistematis, Ibnu Sina juga membuat klasifikasi. Ia membuat sub-sub bagian, lebih daripada para penulis Yunani. Dan dari metode Ibnu Sina ini para filosof Abad Pertengahan Eropa mencontohnya. Selain itu, sumbangan Ibnu Sina dalam hal ini adalah ia memperkenalkan penggunaan yang tepat bagi istilah-istilah Arab. Hal ini memang telah dilakukan oleh al-Kindi dan al-Farabi, namun keduanya masih berbentuk aforisma. Hanya di tangan Ibnu Sina kita menemukan risalah yang membahas definisi dan spesifikasi istilah-istilah. Sehingga sejak itu istilah-istilah teknis dalam logika dan filsafat memperoleh pengertian yang lebih spesifik.

C. Pemikiran Filsafat Ibnu Sina

1. Klasifikasi Ilmu

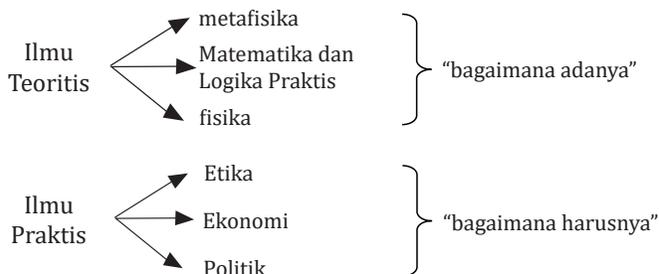
Dalam pandangan Ibnu Sina, ilmu pengetahuan itu hierarkis. Masing-masing memiliki tingkatannya sendiri, dimana yang satu lebih tinggi daripada yang lainnya. Berbeda halnya dengan klasifikasi ilmu pengetahuan yang berkembang di dunia modern, di mana masing-masing ilmu pengetahuan berjalan sendiri-sendiri tanpa titik temu. Meski belakangan ini sudah muncul beberapa pemikir yang mencoba membangun titik temu tersebut, namun tetap saja apa yang dirintis Ibnu Sina menjadi tema menarik karena Ibnu Sina sudah menyusunnya jauh sebelum dunia modern membicarakan integrasi ilmu.

Ibnu Sina memahami tujuan filsafat adalah penetapan realitas segala sesuatu, sepanjang hal itu mungkin bagi manusia. Ada dua tipe filsafat, teoritis dan praktis. Yang pertama mencari pengetahuan tentang kebenaran, sedangkan yang kedua pengetahuan

tentang kebaikan. Tujuan filsafat teoritis adalah menyempurnakan jiwa melalui pengetahuan semata-mata. Tujuan filsafat praktis adalah menyempurnakan jiwa melalui pengetahuan tentang apa yang seharusnya dilakukan sehingga jiwa bertindak sesuai dengan pengetahuan ini. Filsafat teoritis adalah pengetahuan tentang hal-hal yang ada bukan karena pilihan dan tindakan kita. Sedangkan filsafat praktis adalah pengetahuan tentang hal-hal yang ada berdasarkan pilihan dan tindakan kita.

Lewat ilmu teoritis kita mengetahui segala sesuatu “apa adanya”, sedangkan lewat ilmu praktis kita mengenal sesuatu “sebagaimana mestinya.”

Klasifikasi ilmu menurut Ibnu Sina



Ibnu Sina meletakkan metafisika sebagai ilmu tertinggi. Di dalamnya dikaji berbagai persoalan terkait subjek-subjek yang tak dapat dilekati oleh gerak seperti Tuhan dan intelek. Tujuan dari mendalami metafisika ini adalah untuk mengerti betul subjek Tuhan sebagaimana adanya. Tuhan yang memang dipahami sebagaimana diri-Nya memahaminya. Dengan pemahaman mendalam terkait subjek ini akan berpengaruh kepada pemahaman ilmu-ilmu lainnya. Inilah pengetahuan tertinggi atau *al-hikmah al-'aliyah*.

Di bawahnya terdapat jenis ilmu matematika dan juga logika. Matematika di sini tidak dalam pengertian semata-mata matematika

untuk tujuan hitung-menghitung, melainkan matematika sebagaimana dipahami di dalam tradisi *Phytagorean*, yaitu matematika yang akan membawa kita pada kesadaran luhur. Matematika yang menjadi pembuka pintu untuk memasuki alam metafisika. Begitupun logika yang akan menjernihkan kita cara berpikir dan argumentasi yang sehat sehingga bisa memahami realitas sebagaimana adanya. Seperti halnya bilangan $4 + 4 = 8$, tentu kita bisa saja mengatakan bahwa itu bilangan real. Akan tetapi, kita tidak akan bisa menunjukkan di alam fisik karena ia merupakan proses berfikir yang terdapat di dalam rasio kita. Meskipun kita tidak menghitungnya, $4 + 4 = 8$ akan menjadi hukum yang tetap. Begitupun terkait persoalan logika, baik yang induktif maupun deduktif, keduanya merupakan suatu kerja pikiran yang bisa digunakan sebagai media penjernih sebuah pemahaman akan suatu realitas tertentu. Berangkat dari sini, Ibnu Sina meyakini matematika dan logika sebagai bagian penting guna memahami hukum berpikir sebagaimana adanya. Hukum berpikir yang akan mengantarkan para pelakunya menuju pemahaman yang benar akan sebuah proposisi sebagai representasi suatu realitas.

Pun dengan fisika yang dikategorikan Ibnu Sina ke dalam kelompok ilmu praktis. Bila matematika dan logika digunakan sebagai ilmu untuk menyibak hukum berpikir, maka fisika digunakan sebagai penyibak misteri alam semesta. Lewat fisika, berbagai hukum alam coba untuk dimengerti dan dipahami. Fisika dijadikan sebagai ilmu untuk mengetahui hakikat alam apa adanya. Dengan mengetahui baik hukum berpikir maupun hukum alam, maka manusia akan mudah memasuki persoalan metafisika yang meliputi ada dan tidak adanya Sang Pencipta, bagaimana adanya Sang Pencipta dan lain sebagainya. Inilah alasan mengapa Ibnu Sina memasukkan matematika, logika

juga filsafat ke dalam rumpun ilmu-ilmu teoritis bersamaan dengan metafisika.

Ibnu Sina memasukkan etika, ekonomi dan politik ke dalam kategori ilmu-ilmu praktis. Tujuan dari ilmu-ilmu ini adalah untuk mendorong manusia agar dapat melaksanakan apa-apa yang baik, sehingga bisa menyempurnakan kemanusiaan seseorang. Jika yang menjadi persoalan adalah terkait individu, maka etika menjadi ilmunya. Sedangkan kumpulan kebaikan individu yang membentuk keluarga dipelajari dalam ilmu ekonomi. Dan kumpulan keluarga yang membentuk warga negara dipelajari dalam ilmu politik. Jadi baik etika, ekonomi maupun politik, ketiganya memiliki benang merah sebagai ilmu praktis yang mendorong manusia untuk bertindak baik sebagaimana mestinya. Kesemestiannya menjadi tujuan dari ilmu praktis ini. Antara ilmu teoritis dan praktis terdapat hubungan saling menguatkan, bahkan saling mempengaruhi. Misalnya dalam persoalan etika. Perbincangan yang baik dan buruk menjadi tidak relevan, jika dilepaskan dari persoalan metafisika. Begitupun perbincangan politik menjadi tak bertuan bahkan cenderung menjadi negatif manakala dilepaskan dari kearifan yang bersumber dari metafisika. Pun demikian dengan persoalan ekonomi, ia tidak mungkin dilepaskan dari persoalan baik dan buruk yang berakar pada etika yang ujungnya bersumber dari metafisika. Di sinilah terjadi integrasi ilmu-ilmu baik yang teoritis maupun yang praktis. Keduanya saling terhubungkan satu dengan yang lainnya di bawah naungan metafisika.

2. Metafisika Ibnu Sina

Metafisika menduduki posisi teramat penting dalam filsafat Ibnu Sina. Metafisika menjadi ilmu pembuka yang akan mengantarkan manusia pada pemahaman utuh menyangkut ilmu-ilmu lainnya. Dalam metafisika, kebenaran didemonstrasikan menggunakan prinsip-prinsip logis melalui penalaran intelek. Metafisika sangat erat dengan persoalan maujud sejauh ia ada. Wujud sebagaimana wujud itu sendiri (*being qua being*). Ia berbicara denganya. Maujud (yang ada) menjadi pembahasan penting dikarenakan prinsip wujud dan sesuatu yang universal diterapkan kepadanya seperti keesaan dan kemajemukan, potensi dan aktualitas, kekekalan dan kemenjadian, kausalitas (sebab dan akibat), universalitas dan partikularitas, kesempurnaan dan ketaksempurnaan, keniscayaan (kesemestian) dan kemungkinan. Kualitas ini adalah *aksiden-aksiden esensial* dari maujud selama ia ada, dan juga *aksiden-aksiden non esensial* dari maujud partikular. Metafisika di sini mengkaji maujud umum dan juga aksiden-aksiden esensialnya. Ibnu Sina menekankan bahwa aksiden esensial adalah aksiden yang bukan merupakan atau tidak termasuk dalam esensi dari sesuatu, melainkan pasti menyertai sesuatu itu, seperti seperti “tertawa untuk “manusia”. Aksiden non esensial tidak merupakan esensi dari sesuatu, juga tidak niscaya menyertainya, seperti “putih” boleh jadi terdapat dalam diri “manusia”.

Maujud boleh jadi sebagai substansi maupun aksiden. Ia menjadi suatu substansi apabila tidak berada dalam subyek, baik dalam materi maupun non materi. Karenanya substansi itu terdapat dua macam, yaitu: (1) yang berada dalam materi, (2) yang tidak berada dalam materi. Untuk yang tidak berada dalam materi dibagi lagi menjadi tiga hal yaitu materi itu sendiri, yang disertai materi, yang tidak disertai

materi dan bukan materi. Dari pemaparan ini berarti terdapat empat model substansi yaitu (1) bentuk dalam materi, seperti jiwa dalam badan; (2a) materi tanpa bentuk sebagai materi mutlak yang tidak memiliki eksistensi dalam aktualitas, tetapi hanya dalam bentuk konsep saja; (2b) tersusun dari bentuk dan materi, seperti manusia yang tersusun dari jiwa dan badan; dan (2c) bentuk yang terpisah dari materi, seperti Tuhan atau intelek, yang bukan materi dan juga tidak ada kontak langsung dengan materi. Adapun untuk subjek sendiri dibagi ke dalam beberapa jenis yaitu kualitas, kuantitas, relasi, waktu, ruang, posisi, kondisi, aksi dan reaksi.

Bagan Substansi dan Aksiden* menurut Ibnu Sina

Substansi :

→(1) Berada dalam materi (e.x. jiwa dalam badan)

▲(2) Tidak berada dalam materi:

- a. Materi itu sendiri (dalam konsep)
- b. Tersusun dari bentuk dan materi (e.x. manusia)
- c. Bentuk yang terpisah dari materi (e.x. Tuhan)

Bagi Ibnu Sina, sifat wujudlah yang terpenting dan yang memiliki kedudukan di atas segala sifat lain, walaupun esensi sendiri. Esensi dalam paham Ibnu Sina terdapat dalam akal, sedangkan wujud terdapat di luar akal. Wujudlah yang membuat tiap esensi yang dalam akal mempunyai kenyataan di luar akal. Tanpa wujud, esensi tidak besar artinya. Oleh sebab itu, wujud lebih penting dari esensi.

Kalo dikombinasikan, maka esensi dan wujud dapat mempunyai kombinasi sebagai pembagian yang dilakukan oleh Ibnu Sina yang membagi wujud pada tiga tingkatan yang dipandang memiliki daya kreasi tersendiri sebagai berikut:

1. *Wajibul al-Wujud*, esensi yang tidak dapat mesti mempunyai wujud. Di sini esensi tidak bisa dipisahkan dari wujud; keduanya adalah sama dan satu. Esensi tidak dimulai dari tidak ada, kemudian terwujud, tetapi ia wajib dan mesti terwujud selama-lamanya.

Lebih jauh Ibnu Sina membagi *wajib al-Wujud* ke dalam *wajib al-wujud bi dzatihi* dan *wajib al-Wujud bi ghairihi*. Kategori yang pertama ialah yang wujudnya dengan sebab dzatnya, mustahil jika diandaikan tidak ada kategori yang kedua ialah wujudnya yang terkait dengan sebab adanya sesuatu yang lain di luar dzat-Nya. Dalam hal ini Allah termasuk pada yang pertama (*wajib al-wujud li dzatihi la li syai'in akhar*).

2. *Mumkin al-wujud*, esensi yang boleh mempunyai wujud dan boleh pula tidak berwujud, dengan istilah lain, jika ia diandaikan tidak ada atau diandaikan ada, maka ia tidaklah mustahil, yakni boleh ada dan boleh tidak ada.

Mumkin al-Wujud ini jika dilihat dari esensinya, tidak mesti ada dan tidak mesti tidak ada karena ia disebut dengan *mumkin al-wujud bi dzatihi*. Ia pun dapat pula dilihat dari sisi lainnya sehingga disebut *mumkin al-Wujud bi dzatihi* dan *wajib al-Wujud bi ghairihi*. Jenis mungkin mencakup semua yang ada, selain Allah

3. *Mumtani' al-Wujud*, esensi yang tidak dapat mempunyai wujud, seperti adanya sekarang ini juga kosmos lain di samping kosmos yang ada.

Dalam pembagian wujud kepada *wajib* dan *mumkin*, tampaknya Ibnu Sina terpengaruh oleh pembagian wujud para mutakallimin yakni baru (*al-Hadits*) dan kadim atau

lama (*al-Qadim*) karena dalil mereka tentang wujud Allah didasarkan pada perbedaan-perbedaan “baru” dan “kadim”, sehingga mengharuskan orang berkata bahwa setiap keberadaan yang ada selain Allah adalah baru, yakni didahului oleh zaman di mana Allah tidak berbuat apa-apa. Pendirian ini mengakibatkan lumpuhnya kemurahan Allah pada zaman yang mendahului alam makhluk ini, sehingga Allah tidak pemurah pada satu waktu dan Maha Pemurah pada waktu lain. Dengan kata lain, perbuatan-Nya tidak kadim dan tidak mesti wajib. Untuk menghindari keadaan Tuhan yang demikian itu, Ibnu Sina menyatakan sejak mula, “Bahwa sebab kebutuhan kepada *al-Wajib* (Tuhan) adalah mungkin, bukan baru”. Pernyataan ini akan membawa kepada aktifnya iradat Allah sejak kadim, sebelum zaman.

Ibnu Sina dalam membuktikan adanya Allah tidak perlu mencari dalil dengan salah satu makhluknya, tetapi cukup dengan dalil adanya Wujud Pertama, yakni (*wajibul al-Wujud*). Jagad raya ini *mumkin al-wujud* yang memerlukan sesuatu sebab (*'illat*) yang mengeluarkannya menjadi wujud karena wujudnya tidak dari zatnya sendiri. Dengan demikian, dalam menetapkan Yang Pertama (Allah) kita tidak memerlukan pada perenungan selain terhadap wujud itu sendiri, tanpa memerlukan pembuktian wujud-Nya, namun pembuktian dengan dalil di atas lebih kuat, lebih lengkap, dan lebih sempurna. Kedua macam pembuktian tersebut telah digambarkan al-Qur'an dalam surat al-Fushilat ayat 53 yang berbunyi:

سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِنَا لَهْمِ أَنَّهُ
الْحَقُّ

Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda kebesaran Kami pada alam semesta dan pada diri mereka sendiri, sehingga jelaslah bagi mereka bahwa al-Qur'an itu adalah benar.

Ibnu Sina dan ahli kalam/teolog pada umumnya. Ibnu Sina dalam menetapkan adanya Allah mengemukakan dalil antologi yang sebelumnya telah pula dikemukakan al-Farabi, sementara mutakallimin mengemukakan dalil kosmologi dengan berpijak pada konsep alam baharu. Namun, dalil yang disebut terakhir ini sekalipun tidak memuaskan para filosof Muslim, tetapi menurut Ibnu Sina sangat cocok ditujukan bagi peringkat awam.

3. Filsafat Jiwa

Salah satu keistimewaan dari pemikiran Ibnu Sina adalah terletak pada filsafat jiwanya. Berbeda halnya dengan para ilmuwan atau fisikawan modern, Ibnu Sina memasukkan persoalan jiwa ke dalam pembahasan fisika. Bahkan kajian jiwa dalam bagian fisika berada dalam porsi yangat besar.

Kata jiwa dalam al-Qur'an dan hadits diistilahkan dengan *al-Nafs* atau *al-ruh* sebagaimana terekam dalam surat Shad: 71-72, al-Isra: 85 dan al-Fajr:27-30.

Secara garis besarnya pembahasan Ibnu Sina tentang jiwa terbagi pada dua, bagian berikut:

a. Fisika

1. jiwa tumbuh-tumbuhan mempunyai tiga daya: makan, tumbuh, dan berkembang biak. Jadi, jiwa pada tumbuh-tumbuhan hanya berfungsi untuk makan, tumbuh, dan berkembang biak.
2. Jiwa binatang mempunyai dua daya: gerak (*al-mutaharrika*)

dan menangkap (*al-mudrikat*). Daya yang terakhir ini terbagi menjadi dua bagian:

- a). Menangkap dari luar (*al-mudrikat min al-kharij*) dengan pancaindra.
- b). Menangkap dari dalam (*al-mudrikat min al-dakhil*) dengan indra-indra batin (*al-hawas al-bathinat*), yang terdiri atas lima indra berikut:
 - (1) indra bersama (*al-hiss al-musyarak*), yaitu menerima segala apa yang ditangkap oleh indra luar.
 - (2) indra *al-khayyal*, yang menyimpan segala apa yang diterima oleh indra bersama.
 - (3) imajinasi (*al-mutakhayyilat*) yang menyusun apa yang disimpan dalam *khayyal*.
 - (4) indra *wahmiyah* (estimasi) yang dapat menangkap hal-hal yang abstrak yang terlepas dari materinya, seperti keharusan lari bagi kambing ketika melihat serigala.
 - (5) indra pemeliharaan (rekoleksi) yang menyimpan hal-hal abstrak yang diterima oleh indra estimasi.

Dengan demikian, jiwa binatang lebih tinggi fungsinya daripada jiwa tumbuh-tumbuhan, bukan hanya sekedar makan, tumbuh, dan berkembang biak, tetapi telah dapat bekerja dan bertindak serta merasakan sakit dan senang seperti manusia.

2. Jiwa manusia, yang disebut juga *al-nafs al-Nathiqat*, mempunyai dua daya: praktis (*al-'Amilat*) dan teoritis (*al-'Alimat*). Daya praktis hubungannya dengan jasad, sedangkan daya teoritis hubungannya dengan hal-hal yang

abstrak. Daya teoritis ini mempunyai empat tingkatan berikut:

- a). Akal materiil (*al-'Aql al-hayulany*) yang semata-mata mempunyai potensi untuk berfikir dan belum dilatih walaupun sedikit.
- b). Akal al-malakat (*al-'Aql bi al-malakat*) yang telah dapat berfikir tentang hal-hal abstrak.
- c). Akal aktual (*al-'Aql bi al-fi'il*) yang telah dapat berfikir tentang hal-hal abstrak.
- d). Akal mustafad (*al-'Aql al-mustafad*), yaitu akal yang telah sanggup berfikir tentang hal-hal abstrak tanpa perlu daya upaya. Akal seperti inilah yang dapat berhubungan dan menerima limpahan ilmu pengetahuan dari Akal Aktif.

b. Metafisika

1. Wujud jiwa

Dalam membuktikan adanya jiwa, Ibnu Sina mengemukakan empat dalil berikut:

a). Dalil alam kejiwaan

Dalil ini didasarkan pada fenomena gerak dan pengetahuan. Gerak terbagi menjadi dua jenis, yaitu:

- (1) Gerak paksaan, yaitu gerakan yang timbul pada suatu benda disebabkan adanya dorongan dari luar.
- (2) Gerakan tidak paksaan, yaitu gerakan yang terjadi baik yang sesuai dengan hukum alam maupun yang berlawanan. Gerakan yang sesuai dengan hukum alam, seperti batu jatuh dari

atas ke bawah. Sementara itu, yang berlawanan dengan hukum alam, seperti manusia berjalan dan burung terbang. Padahal, menurut berat badannya manusia mesti diam, sedangkan burung seharusnya jatuh ke bumi. Hal ini dapat terjadi karena adanya penggerak khusus yang berbeda dengan unsur jisim. Penggerak ini disebut dengan jiwa.

b). Konsep “aku” dan kesatuan fenomena psikologis

Dalil ini oleh Ibnu Sina didasarkan pada hakekat manusia. Jika seseorang membicarakan pribadinya atau mengajak orang lain berbicara, yang dimaksudkan pada hakikatnya adalah jiwanya bukan jisimnya. Ketika anda berkata “saya akan keluar” atau “saya akan tidur”, maka ketika itu yang dimaksud bukanlah gerak kaki atau memejamkan mata, tetapi hakikatnya adalah jiwa.

Begitu juga dalam masalah psikologi, terdapat keserasian dan koordinasi yang mengesankan yang menunjukkan adanya suatu kekuatan yang menguasai dan mengaturnya. Kendatipun masalah itu berbeda-beda, bahkan kadang-kadang saling bertentangan, namun semuanya berada pada satu fokus yang tetap dan berhubungan dengan suatu dasar yang tidak berubah-ubah, bagaikan diikat dengan ikatan yang kokoh yang dapat menghimpun bagian-bagiannya yang berjauhan. Kekuatan yang menguasai dan mengatur tersebut adalah jiwa.

c). Dalil kontinuitas (*al-Istimrar*)

Dalil ini didasarkan pada perbandingan jiwa dan jasad. Jasad manusia senantiasa mengalami perubahan dan pergantian. Kulit yang kita pakai sekarang ini tidak sama dengan kulit sepuluh tahun yang lewat karena telah mengalami perubahan, seperti mengerut dan berkurang. Demikian pula halnya dengan bagian jasad yang lain, selalu mengalami perubahan. Sementara itu, jiwa bersifat kontinu (*istimrar*), tidak mengalami perubahan atau pergantian. Jiwa yang kita pakai sekarang adalah jiwa sejak lahir juga dan akan berlangsung selama umur tanpa mengalami perubahan. Oleh karena itu, jiwa berbeda dengan jasad.

d). Dalil manusia terbang atau manusia melayang di udara.

Dalil ini menunjukkan daya kreasi Ibnu Sina yang sangat mengagumkan. Meskipun dasarnya bersifat asumsi atau khayalan, namun tidak mengurangi kemampuannya dalam memberikan keyakinan. Ringkasnya ialah:

Diandaikan ada seorang tercipta sekali jadi dan mempunyai wujud yang sempurna. Kemudian, diletakkan di udara dengan mata tertutup. Ia tidak melihat apapun. Anggota jasadnya dipisah-pisahkan sehingga ia tidak merasakan apa-apa. Dalam kondisi demikian, ia tetap yakin bahwa dirinya ada. Di saat itu ia menghayalkan adanya tangan, kaki, organ jasad lainnya, tetapi semua organ jasad tersebut ia khayalkan bukan bagian dari dirinya. Dengan demikian, berarti penetapan tentang wujud dirinya bukan hal dari indra dan jasmaninya, melainkan dari sumber lain yang berbeda dengan jasad, yakni jiwa.

2. Hakikat jiwa

Menurut Aristoteles, jiwa adalah kesempurnaan awal bagi jasad alami yang organis. Menurutnya, manusia sebagaimana layaknya benda alam lain terdiri dari dua unsur, *maddat* (materi) dan *shurat* (*form*). Materi adalah jasad manusia dan *form* adalah jiwa manusia. Form inilah yang dimaksud Aristoteles dengan kesempurnaan awal bagi jasad. Implikasinya, hancurnya materi atau jasad akan membawa hancurnya *form* atau jiwa.

Untuk membedakan hakikat jiwa dari jasad, Ibnu Sina mendefinisikan jiwa dengan *jauhar* rohani. Definisi ini mengisyaratkan jiwa merupakan substansi rohani, tidak tersusun dari materi-materi sebagaimana jasad. Kesatuan antara keduanya bersifat *accident*, hancurnya jasad tidak membawa pada hancurnya jiwa (roh). Pendapat ini lebih dekat pada Plato yang mengatakan jiwa adalah substansi yang berdiri sendiri (*al-Nafs jauhar qa'im bi dzatih*).

Untuk mendukung pendapatnya, Ibnu Sina mengemukakan beberapa argumen berikut:

- a). Jiwa dapat mengetahui objek pemikiran (*ma'qulat*) dan ini tidak dapat dilakukan oleh jasad. Persoalannya bentuk-bentuk yang merupakan objek pemikiran hanya terdapat dalam akal dan tidak mempunyai tempat.
- b). Jiwa dapat mengetahui hal-hal yang abstrak (*kulliy*) dan juga zatnya tanpa alat. Sementara itu, indra dan khayal hanya dapat mengetahui yang kongkret (*juz'iy*) dengan alat. Jadi, jiwa memiliki hakikat yang berbeda dengan hakikat indra dan khayal.

- c). Jasad atau organnya jika melakukan kerja berat atau berulang kali dapat menjadikan letih, bahkan dapat menjadi rusak. Sebaliknya, jiwa jika dipergunakan terus menerus berfikir tentang masalah besar tidak dapat membuatnya lemah atau rusak.
 - d). Jasad atau perangkatnya akan mengalami kelemahan pada waktu usia tua, misalnya pada umur 40 tahun. Sebaliknya, jiwa atau daya jiwa akan semakin kuat kecuali jika ia sakit. Karenanya, jiwa bukan bagian dari jasad dan keduanya merupakan dua substansi yang berbeda.
3. Hubungan jiwa dengan jasad

Aristoteles menggambarkan hubungan keduanya bersifat esensial. Sebaliknya, Plato, seperti yang telah dikemukakan sebelumnya, hubungan keduanya bersifat *accident* karena jiwa dan jasad adalah dua substansi yang berdiri sendiri.

Ibnu Sina kelihatannya menerima penekanan Aristoteles tentang eratnya hubungan antara jiwa dan jasad, namun hubungan yang bersifat esensial ia tolak karena jiwa akan fana dengan binasanya jasad. Dalam hal ini, ia lebih cenderung sependapat dengan Plato bahwa hubungan keduanya bersifat *accident*, binasanya jasad tidak membawa binasa kepada jiwa

Menurut Ibnu Sina, selain eratnya hubungan antara jiwa dan jasad, keduanya juga saling mempengaruhi atau saling membantu. Jasad adalah tempat bagi jiwa, adanya jasad merupakan syarat mutlak terciptanya jiwa. Dengan kata lain, jiwa tidak akan diciptakan tanpa adanya jasad yang akan ditempatinya. Jika tidak demikian, tentu akan

terjadi adanya jiwa tanpa jasad, atau adanya satu jasad ditempati beberapa jiwa. Pendapat ini sekaligus menolak konsep Plato yang berkesimpulan bahwa jiwa sudah ada di alam idea sebelum jasad yang akan ditempati ada. Jika pendapat Plato ini diterima, seperti dikemukakan di atas, akan terjadi adanya jiwa tanpa jasad, atau adanya satu tubuh ditempati beberapa jiwa. Sementara itu, di akhirat akan terjadi pembalasan secara kolektif. Ibnu Sina kelihatannya lebih cenderung berkesimpulan sesuai dengan apa yang disinyalkan al-Qur'an. Menurutnya, jiwa manusia berbeda dengan tumbuhan dan hewan yang hancur dengan hancurnya jasad. Jiwa manusia akan kekal dalam bentuk individual, yang akan menerima pembalasan (bahagia dan celaknya) di akhirat. Akan tetapi, kekalnya ini dikekalkan Allah (*al-Khulud*). Jadi, jiwa adalah baharu (*al-Hadits*) karena diciptakan (punya awal) dan kekal (tidak punya akhir).

Dalam menetapkan kekalnya jiwa, Ibnu Sina mengemukakan tiga dalil berikut:

- a. Dalil al-infishal, yaitu perpaduan antara jiwa dan jasad bersifat aksiden, masing-masing mempunyai substansi tersendiri, yang berbeda antara satu dan lainnya. Karenanya, jiwa kekal walaupun jasad binasa. Sementara itu, jasad tidak dapat hidup tanpa adanya jiwa.
- b. Dalil al-Basthat, yaitu jiwa adalah jauhar rohani yang hidup selalu dan tidak mengenal mati. Pasalnya, hidup (*hayat*) merupakan sifat bagi jiwa, dan mustahil bersifat dengan lawannya, yakni fana dan mati. Karenanya jiwa

dinamakan juga dengan *jauhar basith* (hidup selalu).

- c. Dalil *al-Musyabahat*, dalil ini bersifat metafisika. Jiwa manusia, sesuai dengan filsafat emanasi, bersumber dari *Akal Fa'al* (Akal Sepuluh) sebagai pemberi segala bentuk. Karena Akal Sepuluh ini merupakan esensi yang berpikir, azali, dan kekal, maka jiwa sebagai *ma'lul* (akibat)-nya akan kekal sebagaimana *'illat* (sebab)nya.

Sesuai dengan isyarat di atas, secara eksplisit Ibnu Sina mengatakan bahwa yang dibangkitkan di akhirat nanti hanya rohnya. Pengingkaran pembangkitan jasmani inilah yang menimbulkan kritik tajam al-Ghazali, bahkan para filosofnya ia hukum keluar dari Islam (kafir). Pendapat ini mengandung arti bahwa pembalasan di akhirat hanya disediakan untuk roh semata, sedangkan jasad akan lenyap seperti jasad tumbuhan dan hewan. Padahal, manusia yang diberi beban oleh agama adalah manusia yang tersusun dari jasad dan roh. Sebenarnya terjadi perbedaan interpretasi tentang hal ini disebabkan berbedanya pemahaman ajaran dasar dalam Islam yang tidak akan membawa pada kekafiran.

4. Filsafat Kenabian

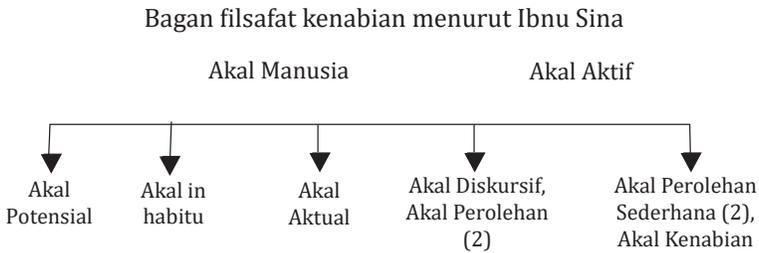
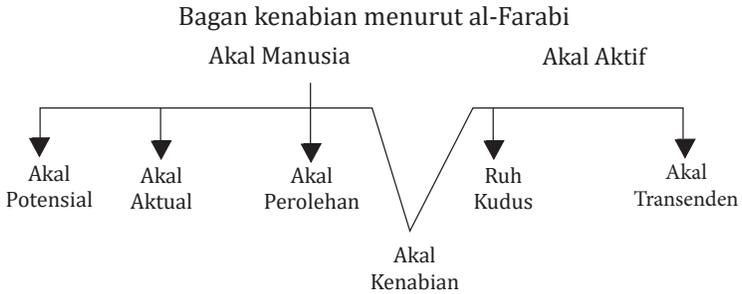
Salah satu kontribusi terbesar filsafat Islam bagi dunia intelektual adalah penjelasan terkait kenabian atau lebih dikenal sebagai “filsafat kenabian”. Kenabian di dalam tradisi filsafat Islam bukan hanya masuk ke wilayah perdebatan yang tidak dilirik untuk dijadikan sebagai sumber, bahkan lebih jauh dari itu para filsuf sering menjadikannya sebagai sumber untuk meraih kebenaran realitas.

Mulla Shadra dalam *al-Asfar al-Arba'ah*, menyebut langsung kenabian sebagai sumber pengetahuan sejati di samping *burhan* (pembuktian dengan logika demonstratif) dan *irfan* (gnosis, *ma'rifat*).

Perintis lahirnya teori kenabian adalah al-Farabi dan Ibn Sina. Mereka berdua secara sengaja berpikir keras untuk melihat argumentasi logis dari persoalan kenabian yang kadang tidak mudah untuk dicarikan titik temunya. Bahkan pada masa Yunani, teori ini tidak dapat ditemukan jejak-jejaknya.

Sebagaimana al-Farabi, Ibnu Sina mengatakan bahwa kenabian terjadi akibat emanasi dari akal aktif. Namun, Ibnu Sina memaparkan lebih mendalam bahwa para nabi sendiri memiliki sebuah daya suci atau disebut juga sebagai intuisi suci (*al-Hads al-Qudsi*), suatu daya paling tinggi yang bisa diperoleh manusia yang kita sebut para nabi. Dengan daya inilah para nabi, tanpa harus bekerja keras, dapat mengadakan kontak langsung dengan akal aktif.

Dengan menyatakan bahwa para nabi memiliki juga daya suci atau intuisi suci, Ibnu Sina ingin menunjukkan secara halus bahwa daya imajinasi tersebutlah, yang membedakan dengan filsafat, yang memungkinkan para Nabi dapat melihat dalam jiwanya sendiri bentuk-bentuk psikis (ruhani atau mendengar suara-suara gaib. Para Nabi juga mempunyai mental yang luar biasa. Dengan daya mental ini, tegas Ibnu Sina, para nabi dapat mempengaruhi hal-hal yang bersifat jasmani dan mampu menghasilkan peristiwa-peristiwa di luar kebiasaan pada umumnya yang dikenal sebagai mukjizat.



5. Filsafat Politik

Ibnu Sina memiliki pengalaman politik praktis jauh lebih mendalam dibandingkan dengan para filsuf lainnya. Ia pernah beberapa kali menjadi penasihat untuk para penguasa Samaniyyah. Bahkan ada yang menceritakan bahwa sebagian karya-karya Ibn Sina didiktekan sambil mengemban tugas di atas pelana. Karena keterlibatan politik praktisnya, Ibn Sina pun pernah merasakan hidup di dalam penjara.

Ibnu Sina mendasarkan teorinya tentang negara pada suatu asumsi bahwa sudah menjadi sifat dasar manusia untuk saling bergantung dan saling melengkapi. Ia berkata, *“merupakan suatu keniscayaan bagi seorang manusia untuk memenuhi kebutuhan*

hidupnya dari makhluk lainnya yang pada gilirannya, juga mendapatkan pemenuhan kebutuhannya dalam diri yang lain.”¹

Ibn Sina pun mencontohkan bahwa salah satu bentuk pembagian kerja adalah seperti seseorang yang menyediakan sayur untuk orang lain, sedangkan yang lainnya memasaknya. Juga termasuk orang yang menyediakan jarum jahit dan orang lain yang menjahitnya. Jika manusia dapat berkolektif dan saling membantu sudah barang tentu akan terjadi pemenuhan kebutuhan dari komunitas yang ada. Di sinilah awal mula lahirnya transaksi antar manusia yang saling menguntungkan satu dengan yang lainnya. Demi menjaga hubungan yang harmonis antara masyarakat tersebut dibutuhkan hukum adat atau tradisi sehingga tercipta keadilan. Masyarakat membutuhkan penegak hukum yang dapat memberikan keadilan bagi para penduduk masyarakat tersebut.

Ibnu Sina menekankan pentingnya seorang Nabi menjadi penegak hukum tersebut. Hanya para Nabi yang mampu menggabungkan “kebijakan teoritis” dengan wahyu dan keadilan. Kemampuan inilah yang mengantarkan Nabi menjadi “Raja di atas muka bumi dan menjadi khalifah Tuhan.” Ini juga menjadi alasan rasional mengapa kita mematuhi suatu hukum. Karena memang hukum itu sendiri ditegakkan oleh orang-orang adil.² Perpaduan antara hukum-hukum Islam dengan hukum-hukum negara ini, diperdalam oleh Ibn Sina hingga kepada konsep seorang Nabi sebagai “pembawa” hukum-huku syariah dengan seorang filosof sebagai “pembentuk” pemikiran hukum-hukum negara. Tetapi perpaduan yang dikemukakan oleh Ibnu Sina sangat jauh berbeda dengan pendapat yang dikemukakan oleh al-Farabi.

¹ Aan Rukmana, *Ibnu Sina ...*, hlm. 75.

² *ibid.*

Jika al-Farabi mensyaratkan bahwa seorang kepala negara yang dicitakannya haruslah bersifat sebagai seorang Nabi dan sekaligus bersifat seorang filosof yang dinamakannya “failasuf dan nabi” di dalam konsepsi yang dikemukakannya “*al-Aqlu wan nubuwwah*”, maka Ibnu Sina berpendapat bahwa seorang kepala negara tidak harus mempunyai sifat-sifat yang begitu tinggi dan begitu murninya, yang di dalam praktek sangat sukar untuk mendapatkan orang yang seperti itu. Ibnu Sina hanya mensyaraktkan bahwa kepala negara harus mempergunakan dan berpegang teguh kepada dua warisan yang ditinggalkan oleh keduanya, Nabi dan filosof itu, yaitu warisan syariat (hukum-hukum Islam), dan warisan hukum negara dan perundang-undangan.³

Terkait dengan suksesi pemimpin, Ibn Sina berpegang dengan dua hal yaitu melalui penunjukkan sebagaimana dipraktekkan oleh Dinasti Abbasiyah atau melalui “konsensus sesepuh”. Meskipun begitu, Ibn Sina lebih memilih pilihan pertama untuk menghindari terjadinya konflik atau perselisihan. Ia menerima “pemberontakan” dengan catatan yang memberontak tersebut dilakukan karena alasan-alasan yang benar. Adapun pemberontakan yang tidak benar alasannya misalnya lebih didorong motif mencari kekuasaan dan kekayaan, maka mereka harus dibunuh.⁴

Hanna Al-Fakhuri dalam bukunya “*Tarikh Falsafah al-Arabiyah*” membandingkan jalan berfikirnya Ibnu Sina dengan gurunya, al-Faraby. Al-Farabi mengambil jalan dari ‘atas’ lalu menuju ke bawah, yaitu memberatkan pembicaraan kepada soal kepala negara barulah dia membicarakan soal rakyat. Terpengaruh oleh ide politik yang

³ Zainal Abidin, *Negara Adil ...*, hlm. 31.

⁴ Aan Rukmana, *Ibnu Sina ...*, hlm. 76.

diterimanya dari filsafat Yunani, bahwa seorang kepala negara haruslah seorang 'philosopher-king' (raja yang bersifat filosof), maka al-Farabi maju selangkah dengan menggantinya menjadi 'philosopher-prophet' (kepala negara filosof yang bersifat nabi).

Berbeda halnya dengan Ibnu Sina, dia sedikit sekali membicarakan soal kepala negara, karena menurut pendapatnya kepala negara bukanlah sumber kekuasaan dari negara, tetapi adalah hasil atau akibat dari kekuasaan yang berada di tangan rakyat. Sebab itu, dia membicarakan terlebih dahulu soal rakyat, baik sebagai pribadi masing-masing maupun di dalam hubungannya di dalam ikatan hidupnya yang pertama kali, yaitu keluarga. Kemudian barulah dia datang sebagai warga dari suatu negara.⁵

Ada tiga unsur penting bagi Ibnu Sina yang menjadi landasan dasar dari negara, yaitu:

- a. pendidikan sebagai landasan utama bagi pembentukan pribadi masing-masing untuk menjadi warga negara;
- b. rumah tangga (keluarga), sebagai ikatan hidup yang pertama yang ditegakkan oleh manusia, yang paling kurang terdiri dari laki-laki (suami), wanita (isteri), anak-anak, dan pembantu, dan;
- c. politik negara, sebagai ikatan resmi yang menghubungkan segenap manusia yang menjadi warganegara, harus menjunjung tinggi hukum yang satu dan pemerintah yang satu.⁶

Mengacu kepada kitab *Asy-Syifa'*, Dr Muhammad Yusuf menyebutkan setidaknya terdapat 12 prinsip-prinsip asasi yang di-

⁵ Zainal Abidin, *Negara Adil ...*, hlm. 20.

⁶ *Ibid.*,

kemukakan oleh Ibnu Sina yang menjadi prinsip dalam bernegara, yaitu:

- a. Manusia adalah mahluk sosial.
- b. Manusia mempunyai hak milik.
- c. Tidak boleh membunuh orang-orang yang tidak berdaya lagi untuk masyarakat, baik karena usianya yang sudah lanjut, atau karena cacat, ataupun karena menderita penyakit yang tidak dapat disembuhkan.
- d. Setiap orang yang bertalian darah atau hubungan kerja, dapat dipikulkan tanggung jawab untuk membayar hukuman denda atas seseorang.
- e. Dilarang keras melakukan usaha dan pekerjaan yang tidak ada manfaatnya untuk masyarakat seperti berjudi, mencuri, mengijon, membungakan uang, dan lainnya.
- f. Diwajibkan perkawinan dan mengumumkannya kepada rakyat, untuk membentuk kehidupan berumahtangga dan berkeluarga.
- g. Diawasi dengan keras tentang terjadinya “perceraian” untuk memelihara dan mempertahankan keutuhan rumah tangga, dan menjaga kontinuitas pendidikan anak-anak serta kerukunan hidup suami isteri.
- h. Suami harus memberi belanja yang cukup, baik untuk kepentingan suami isteri dan rumah tangga, maupun untuk pendidikan anak-anak.
- i. Jabatan seorang kepala negara (khalifah atau nama lainnya) adalah dengan pencalonan dari kepala negara yang sebelumnya, atau langsung dengan pemilihan oleh wakil-wakil rakyat yang bernama *Ahl el halli wal aqdi*

- j. Tidak dibolehkan pimpinan negara diserahkan kepada dua orang, kecuali dalam keadaan yang sangat darurat.
- k. Kepala negara haruslah ikut serta dalam membesarkan syiar-syiar agama, upacara-upacara pelantikan dan upacara-upacara umum.⁷

Jika al-Farabi menyebut teori negaranya dengan nama *al-Madinah al-Fadhilah* (Negara Utama), Ibnu Sina tidak menyebutnya secara gamblang, namun setidaknya dia menyebutkan tiga buah nama dalam kitab *asy-Syifa* yang menggambarkan ide negara yang dicita-citakannya. *Pertama*, *Madinah al-Fadhilah* sebagaimana yang dipakai oleh gurunya, *kedua*, *al-Madinah al-Adilah* (negara adil) yang memegang teguh akan hukum dan menjunjung tinggi nilai keadilan; dan *ketiga*, *Madinah al-Hasanah as-Siyrah* (negara moralis) yang menjunjung tinggi nilai moral yang ada.⁸

6. Filsafat Timur Ibnu Sina

Filsafat Timur (*al-hikmah al-Masyriqiyyah*) menjadi tema menarik dari pemikiran filsafat Ibnu Sina. Filsuf yang juga ahli kedokteran ini merupakan tokoh ternama dari aliran-aliran peripatetik yang menekankan rasio sebagai media utama penyingkap kebenaran. Pemikiran Ibn Sina yang pada mulanya sangat logis dengan menggunakan logika demonstratif ala aristotelian seakan berubah haluan menjadi jauh lebih mistis dan spiritualis. Di dalam filsafatnya ini, orientasi ke hati jauh lebih dominan dibandingkan dengan filsafat yang berbasis intelek semata.⁹

⁷ *Ibid.*, hlm. 20-26.

⁸ *Ibid.*, hlm. 16.

⁹ Aan Rukmana, *Ibnu Sina ...*, hlm. 60.

Perubahan pemikiran Ibn Sina dari yang bercorak rasional menuju pemikiran yang bercorak spiritual ini (*iluminatif*) menjadi perhatian serius dari para pengkaji filsafat Islam di Dunia Barat. Bahkan menurut Corbin dan murid-muridnya, perubahan pemikiran Ibn Sina ini meretas jalan bagi lahirnya tradisi baru dalam filsafat Islam, yaitu iluminasionisme yang dikembangkan oleh Suhrawardi satu setelah abad kemudian.¹⁰ Illuminasionisme adalah aliran filsafat yang dikembangkan oleh Suhrawardi lewat karyanya *Hikmah al-Ishraq (filsafat cahaya)* yang berbasiskan pada pengalaman intuisi sebagai penentu kebenaran.

Istilah “timur” dalam filsafat Ibn Sina merujuk kepada karyanya yang berjudul *Manthiq al-Masyriqiyyin* (Logika Orang-Orang Timur). Dalam karyanya ini ia menyebutkan bahwa karya-karya peripatetikanya seperti *asy-Syifa’* dan *al-Najat*, hanyalah karya-karya eksoteris yang ditujukan kepada masyarakat umum sebagai pengantar untuk memperkenalkan Filsafat Timur (*al-Hikmah al-Masyriqiyyah*). Ia bahkan menyebut filsafat timur sebagai filsafat untuk orang-orang khusus (elit).¹¹ Istilah “timur” di sini juga melambangkan dunia yang penuh cahaya, sedangkan “Barat” sebagai dunia material yang membutuhkan cahaya. Maka dari itu, sangatlah masuk akal jika Ibn Sina menyebutkan proyek peripatetikanya sebagai pengantar menuju pengetahuan sejati sebagaimana diajarkan di dalam Filsafat Timurnya.¹²

¹⁰ Seyyed Hossein Nasr, “Filsafat Timur Ibn Sina” dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, terj. (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 304.

¹¹ Aan Rukmana, *Ibnu Sina ...*, hlm. 60.

¹² *Ibid.*, hlm. 61.

Risalah pendeknya, *Manthiq al-Masyriqiyyin*, yang masih dapat dijumpai hingga kini, dicurahkan hampir seluruhnya pada logika dan di dalamnya Ibnu Sina menggungkapkan pandangan-pandangan logika tertentu yang berbeda dengan pandangan-pandangan Aristoteles. Di awal risalah itu, ia secara eksplisit menjauhkan diri dari karya-karya peripatetikanya dan menyatakan bahwa apa yang diuraikannya, yakni filsafat masyriqi, memuat pandangan-pandangan sejatinya mengenai filsafat.¹³

Kita terdorong untuk mempertemukan karya-karya tentang masalah pokok yang menjadi sumber perbedaan di kalangan orang-orang yang mau berargumentasi, dan tidak mengkajinya dengan kacamatan fanatisme, nafsu, kebiasaan atau kedekatan. Kita tidak perlu takut jika menemukan perbedaan-perbedaan dengan apa yang dipelajari orang-orang dalam buku-buku Yunani yang telah mereka kenal karena kelalaian dan kepicikan pemahaman mereka. Dan kita tidak perlu khawatir untuk mengungkapkan kepada para filosof sesuatu yang berbeda dengan apa yang telah kita tulis bagi orang-orang awam yang telah terpicat oleh para filosof peripatetik dan orang-orang yang berfikir bahwa Tuhan tidak memberi petunjuk kepada siapapun kecuali mereka sendiri atau bahwa tidak ada yang telah mencapai rahmat ilahi kecuali mereka sendiri.

Meskipun kita mengakui kebijaksanaan pendahulu yang paling terpelajar dari para filosof ini (yakni Aristoteles), dan kita tahu bahwa dalam menemukan apa yang tidak diketahui oleh para guru dan sahabatnya, dalam membedakann antar berbagai ilmu, dalam mengklasifikasi ilmu dengan cara yang lebih baik daripada sebelumnya, dalam menemukan kebenaran dari berbagai masalah

¹³ Seyyed Hossein Nasr, "Filsafat Timur, ..., hlm. 305.

ia lebih hebat daripada orang-orang sebelumnya, tetapi orang-orang yang datang setelahnya harus berusaha meluruskan segala kerancauan yang ada dalam pikirannya, menambal celah apa pun yang mereka temukan dalam strukturnya, dan memperluas prinsip-prinsipnya. Akan tetapi, orang-orang yang datang sesudahnya tidak dapat melampaui apa yang mereka warisi darinya. Kefanatikan terhadap apa saja yang tidak ia temukan menjadi perisai, sehingga mereka tetap terikat pada masa lalu dan tidak mendapat kesempatan menggunakan intelek mereka sendiri. Kalaupun kesempatan itu muncul, mereka merasa tidak boleh menggunakannya untuk meningkatkan, meluruskan dan menguji karya-karya pendahulu mereka.

Namun, bila kita mengalihkan perhatian pada karya-karya mereka dari awal, pemahaman terhadap karya-karya itu menjadi mudah bagi kita. Dan kita sering memperoleh pengetahuan dari sumber-sumber non Yunani. Ketika kita memulai pekerjaan ini, kita masih sangat mudah, dan Tuhan mempersingkat waktu yang kita butuhkan untuk mempelajari karya-karya para pendahulu kita. Kemudian, kita membandingkan segala sesuatu, kata demi kata, dengan ilmu yang oleh orang-orang Timur mempunyai nama lain untuk ilmu tersebut. Apa pun yang bertentangan dengan jalan perbandingan ini, kita tolak, kita mencari alasan bagi segala hal sampai Kebenaran terpisah dari kesalahan.

Karena orang-orang terpelajar sangat setuju dengan kaum peripatetik Yunani, kita merasa tidak semestinya memisahkan diri dan berbicara lain. Karena itu, kita berpihak pada mereka, dan terhadap para filosof yang lebih fanatik daripada sekte-sekte Yunani sendiri, kita juga menjadi fanatik. Apapun yang mereka cari tapi belum ditemukan, dan apa pun yang belum berhasil ditembus

kebijaksanaan mereka, kita sempurnakan. Kita abaikan kesalahan-kesalahan mereka dan kita berikan pembimbing dan penuntun bagi mereka meskipun kita menyadari kesalahan-kesalahan mereka. Jika kita menampakkan penentangan, itu hanyalah dalam hal-hal ketika kesabaran tidak ada lagi. Akan tetapi, dalam banyak hal kita lupakan dan abaikan kesalahan-kesalahan merekaKita terdorong untuk bergabung dengan orang-orang yang tidak memiliki pemahaman yang menganggap kedalaman pemikiran sebagai inovasi (*bid'ah*) dan ketidaksamaan dengan opini umum sebagai dosa

Dalam kondisi-kondisi demikian inilah, kita ingin menulis sebuah buku yang berisi aspek-aspek penting pengetahuan sejati; hanya orang-orang yang banyak berpikir, merenung secara mendalam, dan memiliki kehebatan intelektuallah yang dapat menyimpulkan darinya

Kami menyusun buku ini hanya untuk diri kita sendiri, yaitu mereka yang seperti kita. Bagi orang awam yang ingin berkenalan dengan filsafat, kita telah berikan dalam kitab *Al-Syifa'* lebih dari yang mereka butuhkan. Dalam lampiran, akan segera kita ketengahkan apa saja yang layak bagi mereka melebihi apa yang mereka ketahui hingga saat ini. Dan dalam segala keadaan, kita memohon pertolongan Tuhan Yang Maha Esa.¹⁴

Dari kutipan panjang di atas, Nampak posisi Ibnu Sina yang mengkritik kelompok peripatetik Yunani yang sudah lama digelutinya juga sambil pada saat yang bersamaan membuka jalan baru filsafat. Jalan baru inilah yang berusaha mengawinkan akal dengan intelek, kosmos lahir menjadi batin, fakta menjadi simbol, dan filsafat menjadi kebijaksanaan (*sophia*) hakiki yang tidak dapat dipisahkan

¹⁴ Seyyed Hossein Nasr, "Filsafat Timur...", hlm. 305-308.

dari gnosis. Pada akhirnya tujuan filsafat tidak semata pengetahuan teoritis tentang substansi dan aksiden semata, melainkan mencakup juga pengalaman batin terdalam yang otentik. Alam semesta tidak lagi menjadi objek luaran yang sempit dan terpisah dari kesejatian manusia, ia bahkan merupakan satu kesatuan dengan manusia sendiri, dan manusia adalah kesatuan dari alam semesta.

Bab VIII

Pemikiran al-Ghazali Tentang Filsafat Islam

A. Riwayat Hidup al-Ghazali

Nama lengkapnya adalah Abu Hamid Muhammad bin Muhammad bin Ahmad al-Ghazali,¹ dilahirkan di suatu desa kecil yang bernama “Gazaleh” dalam wilayah kabupaten Thus, provinsi Khurasan, Republik Iran sekarang. Ia lahir pada tahun 450 H/1058 M. Setelah satu abad lebih (108 tahun) wafatnya al-Farabi, amat disayangkan tanggal dan bulan kelahirannya belum diketahui orang secara pasti.

Berkenaan dengan nama al-Ghazali ini, ada di antara para ahli menyebutkan dengan satu ‘z’ (al-ghazali), dan ada pula yang

¹ Menempatkan al-Ghazali sebagai filosof Muslim memang unik. *Pertama*, al-Ghazali tidak menganggap dirinya filosof dan tidak suka dianggap sebagai filosof. Namun membaca karyanya *maqashid al-Falasifah* orang akan menempatkannya sebagai seorang failasuf seperti halnya Ibnu Sina dan Ibnu Rusd. *Kedua*, terhadap kebenaran filsafat, ia berpendapat bahwa filsafat tidak dapat menjamin kebenaran karena tidak menghasilkan kepastian. Meskipun titik tolaknya berfikirnya berlandaskan pada pemikiran filosofis, kesimpulan-kesimpulan al-Ghazali justru sangat berbeda dengan kesimpulan-kesimpulan filsafat biasa. Kritiknya terhadap filsafat, tidaklah berangkat dari otoritas dan wahyu, melainkan dengan tehnik-tehnik yang sama yang digunakan oleh filosof. Sehingga dalam pengertian ini al-Ghazali lebih rasionalistik daripada Ibn Rusd. Massimo Campanini “Al-Ghazali” dalam Sayyid Hossein Nasr dan Oliver Leaman, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, Buku Pertama, terj. Tim Penerjemah Mizan, (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 319 & 324.

menyebutnya dengan dua 'z' (al-Ghazzali). Hal ini mereka dasarkan pada:

- a. Berasal dari nama desa tempat lahirnya, yaitu Gazalah, sebab itu sebutannya ialah al-Gazali (dengan nama satu Z).
- b. Berasal dari pekerjaan sehari-hari yang dihadapinya dan dikerjakan oleh ayahnya, yaitu seorang penenun dan penjual kain tenun yang dinamakan dengan "Gazzal". Sebab itu panggilannya al-Ghazzali (dengan dua Z), sebagai sebutan penduduk Khurasan kepadanya.

Akan tetapi antara kedua sebutan tersebut, sebutan yang pertama yang populer dipakai orang.²

Ayahnya dikenal sebagai seorang saleh dan pencinta ilmu pengetahuan yang memenuhi kebutuhan hidupnya dari hasil bertenun, meninggal dunia selagi ia masih kecil. Sebelum meninggal ayahnya masih sempat menitipkan kepada seorang sufi sahabatnya sendiri supaya dididik dengan baik, akan tetapi amat disayangkan nama sahabatnya itu belum ditemukan. As-Subky dalam kitabnya *al-Tabaqat as-Syafi'iyah* menyatakan tentang harapan ayahnya terhadap kedua anaknya ini dalam sebuah wasiat yang mengatakan:

*"aku menyesal sekali karena tidak dapat belajar menulis, aku berharap untuk mendapatkan apa yang tidak kudapatkan itu melalui kedua putraku ini."*³

Di masa kanak-kanak al-Ghazali belajar kepada Ahmad bin Muhammad ar-Radzikani di Thus sampai berusia 20 tahun. Kemudian pada tahun 469 H, belajar kepada Abi Nash al-Isma'ili di Jurjani,

² Fuad Mahbun Siraj, *al-Ghazali: Pembela Sejati Kemurnian Islam*, (Jakarta: Dian Rakyat, 2012), 1

³ *Ibid.*, 8

akan tetapi rupanya ia tidak merasa puas dan kembali kembali ke Thus lagi selama tiga tahun. Pada kali yang lain diceritakan bahwa dalam perjalanan pulangnya, dia dan teman-teman seperjalanannya dihadang sekawanan pembegal yang kemudian merampas harta dan kebutuhan-kebutuhan yang mereka bawa. Para pembegal tersebut merebut tas imam al-Ghazali yang berisi buku-buku filsafat dan ilmu pengetahuan yang dia senangi. Kemudian al-Ghazali berharap kepada mereka agar sudi mengembalikan tasnya, karena beliau ingin mendapatkan bermacam-macam ilmu pengetahuan yang terdapat dalam buku itu. Kawanan perampok merasa iba hati dan kasihan kepadanya, akhirnya mereka mengembalikan kitab-kitab itu kepadanya.⁴

Sesudah itu pada tahun 471 H, al-Ghazali berangkat ke Nisabur untuk memasuki Akademi Nizamiyah, belajar agama kepada seorang ahli agama kenamaan di masa itu yang menjadi pimpinan Akademi Nizhamiyah, yaitu Abu Ma'alin Phisauddin al-Juwaini (w.478 H/1085 M). Yang diberi gelar kehormatan dengan "Imam al-Haramain" (imam dari dua kota Mekkah dan Madinah). Dari beliau inilah al-Ghazali memperoleh ilmu pengetahuan agama yang bermacam-macam, seperti, ilmu *fiqh*, ilmu ushul *fiqh*, ilmu kalam dan filsafat secara terus menerus sehingga ia mampu bertukar pikiran dengan segala aliran dan agama bahkan mulai mengarang buku-buku ilmiah dalam berbagai disiplin ilmu.⁵ Oleh al-Ghazalilah teologi kalam *Asy'ariyah* pada saat nantinya berubah menjadi basis dialektis dalam upayanya menghidupkan agama, menjadikannya kerangka aktual

⁴ Abuddin Nata, *Pemikiran Para Tokoh Pendidikan Islam: Seri Kajian Filsafat Pendidikan Islam*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2000), hlm. 82.

⁵ Siraj, *Al-Ghazali: Pembela ...*, hlm. 8.

bagi pemikiran filsafatnya dan pada tingkat tertentu pemikiran tasawufnya.⁶ Di Nishabur pula al-Ghazali belajar tasawwuf dari al-Farmadzi. Di sana pula, dia mempelajari ajaran ta'limiyah Syiah yang mengklaim diri sebagai pemikiran otoritas atas kebenaran Tuhan. Ajaran ini merupakan ajaran fundamental Syi'ah Ismailiyah yang sudah lama mereka anut, sebelum al-Ghazali lahir.⁷

Karena kecerdasan dan kedalaman ilmu al-Ghazali dalam mendebat segala sesuatu yang tidak sesuai dengan penalaran jernih, Imam al-Juwaini memberikannya predikat *bahrin mughriq* (laut dalam nan menenggelamkan). Ketika gurunya ini meninggal dunia, al-Ghazali meninggalkan Nishabur menuju istana Nidzam al-Mulk yang menjadi seorang perdana menteri Sultan Bani Saljuk. Kedekatan dengan Nizham al-Mulk dimulai dengan keikutsertaan al-Ghazali dalam suatu diskusi bersama sekelompok ulama dan para intelektual di hadapan Nizham al-Mulk membawa kemenangan baginya. Ketinggian ilmu filsafatnya, kekayaan ilmu pengetahuannya dan kefasihan lidah dan kejituannya dalam berargumentasi membuat Nizham al-Mulk pada saat itu sangat kagum melihat kehebatannya dan berjanji akan mengangkatnya sebagai guru besar di Universitas yang didirikannya di Baghdad. Peristiwa ini terjadi pada tahun 484 H/1091 M.⁸

Sebelum itu yakni pada tahun 475 H dalam usia muda 25 tahun, al-Ghazali mulai menjadi dosen di universitas Nishabur dibawah pimpinan gurunya Imam al-Haramain. Hal ini telah mengangkat

⁶ Campanini "Al-Ghazali", hlm. 322.

⁷ Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi: Dari Epistemologi Teosentrisme ke Antroposentrisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014), hlm. 69.

⁸ Nata, *Pemikiran Para*, hlm. 83.

namanya begitu tinggi, apalagi setelah dipercayai oleh gurunya untuk menggantikan kedudukannya baik sebagai maha guru maupun sebagai pimpinan universitas. Kemudian setelah gurunya meninggal dunia pada tahun 479 H, al-Ghazali diangkat menjadi rektor universitas tersebut untuk menggantikan gurunya. Dikala itu usianya baru mencapai 28 tahun, namun ia telah memperlihatkan kecakapan yang luar biasa.

Karena kecerdasan otaknya dan kecermelangan pemikirannya, hal ini menarik perhatian perdana Menteri Nizham al-Mulk dari Sultan Turki yang berkuasa di bawah pemerintahan Daulat Abbasiyah dari Baghdad. Al-Ghazali diundang dan diangkatnya menjadi profesor pada universitas yang dirikannya di ibu kota Negara. Dengan demikian dalam usia 33 tahun al-Ghazali telah memperoleh kedudukan tinggi dalam dunia ilmu pengetahuan pada masanya.

Al-Ghazali memberikan loyalitas yang tulus kepada ke-khalifahan, dengan mengakui keabsahan kekuasaan Abbasiyah. Meskipun demikian, ia berpendapat bahwa para khalifah dan sultan harus bekerjasama dalam menegakkan kedamaian dan keamanan bagi imperium Muslim. Para khalifah, yang diberi otoritas religius penuh, harus menerima sumpah setia (baiat) dari para sultan pemegang otoritas politik tertinggi. Para sultan, menurutnya tidak hanya berkewajiban mempertahankan kekhilafahan, tetapi juga “menekan” setiap kecendrungan revolusioner yang mungkin ada. Ia mencela pemberontakan, sekalipun terhadap raja yang menindas dan jahat.⁹

Selama di Baghdad, al-Ghazali terus melakukan pengkajian dan pendalaman ilmu seperti membaca kitab al-Farabi dan Ibn Sina yang

⁹ Campanini “Al-Ghazali ...”, hlm. 322.

sedikit banyaknya mempengaruhi pola pikir al-Ghazali, disamping mengkaji berbagai pemikiran yang berkembang ketika itu seperti teolog, filsafat, aliran bathiniyah dan ajaran sufi. Kemudian terjadilah sejumlah peristiwa yang menyedihkan, diantaranya terbunuh matinya Perdana Menteri Nizam al-Mulk pada tahun 485 H/1092 M yang dibunuh oleh seorang pemuda dari kalangan bathiniyyah, dan setahun kemudian disusul pula dengan meninggalnya Sultan Malik Syah. Keduanya merupakan tulang punggung al-Ghazali bagi kelancaran perbaikan dalam lapangan pendidikan, agama dan bidang politik pemerintahan. Begitu juga dengan perang saudara yang selalu terjadi antara putra-putra Sultan dengan Perdana Menteri dalam memperebutkan kekuasaan. Setelah lima tahun di sana dan terkait dengan kedua peristiwa tersebut, al-Ghazali mengundurkan diri dan berhenti mengajar di Madrasah Nizhamiyah serta melanjutkan petualangan spritualnya.¹⁰

Al-Ghazali dalam sejarah filsafat Islam dikenal sebagai orang yang pada mulanya *syak* terhadap segala-galanya. Fase ini dikenal dengan periode “skeptisisme”, yaitu zaman kesangsian dan keraguan dalam segala hal dalam arti suatu masa dimana manusia meragukan segala sesuatu. Pada masa inilah al-Ghazali jatuh sakit selama enam bulan hingga dokter kehabisan akal mengobatinya.¹¹ Perasaan *syak* ini kelihatannya timbul dalam dirinya karena keinginan yang kuat dalam menuntut ilmu pengetahuan. Ia selalu berusaha keras dalam mencari hakekat kebenaran itu sendiri. Hal tersebut terlihat dari pengembaraannya demi memperoleh ilmu dan kebenaran yang dapat menentramkan hatinya. Kondisi pemikiran Islam pada masa

¹⁰ Siraj, *al-Ghazali Pembela ...*, hlm. 10.

¹¹ Siraj, *Al-Ghazali: Pembela ...*, hlm. 5.

al-Ghazali banyak diwarnai pertentangan aliran. Masing-masing aliran menganggap dan mengklaim pendapat dan pemikiran mereka adalah yang paling benar. Beberapa kelompok aliran tersebut adalah aliran kalam, aliran bathinyyah, aliran filsafat dan aliran tasawwuf. Hal ini menimbulkan pertanyaan dalam diri al-Ghazali, aliran manakah yang betul-betul benar di antara semua aliran itu?

Pada 488 H/1095 M, disebabkan oleh krisis spiritual dan psikologis yang kebenarannya tak diragukan lagi, al-Ghazali meninggalkan Bagdad dan tinggal di Suriah dan Palestina selama dua atau tiga tahun, dan berhaji ke Mekkah. Ia kembali ke Persia sebelum 493 H/1099 M, dan meneruskan uzlahnya hingga musim panas tahun 499 H/1106 M ketika Fakr al-Mulk, wazir Sultan Sanjar Saljuk, membujuknya agar meringkas ajaran fiqihnya di Madrasah Nizhamiyah Nishapur. Kembalinya al-Ghazali ke kehidupan publik hanya berlangsung kurang lebih dua tahun, karena pada 503 H/1109 M, ia akhirnya kembali menetap di Thus, tempat ia meninggal pada 505 H/1111 M. Dalam periode panjang uzlahnya, terjadi transformasi mendalam pada minat spekulatif al-Ghazali dan bahkan pandangan hidupnya. Ia tak tertarik lagi pada filsafat dan mencurahkan diri sepenuhnya pada tasawwuf dan pembaruan ajaran agama ortodoks. Dalam *munqiz*, ia mengungkapkan perasaan yang nyaris mesianik (*messianic*), yang sadar bahwa “Tuhan Yang Maha Tinggi telah berjanji menghidupkan kembali agama-Nya pada awal setiap Abad dan dirinyalah orang yang ditunjuk menjalankan tugas tersebut bagi zamannya”¹²

Seperti dijelaskan al-Ghazali dalam kitabnya *al-Munqiz min al-Dalal* (Penyelamata dari Kesesatan), ia ingin mencari kebenaran yang

¹² Campanini “al-Ghazali ..., hlm. 328.

sebenarnya, yaitu kebenaran yang diyakininya betul-betul merupakan kebenaran, seperti kebenaran sepuluh lebih banyak daripada tiga. “sekiranya ada yang yang mengatakan bahwa tiga lebih banyak dari sepuluh dengan argumentasi bahwa tongkat dapat dijadikan ular, dan hal itu memang betul ia laksanakan, saya akan kagum melihat kemampuannya, tetapi sungguhpun demikian keyakinan saya bahwa sepuluh lebih banyak dari tiga tidak akan goyang.” Seperti inilah, menurut al-Ghazali, pengetahuan yang sebenarnya.

Pada mulanya pengetahuan seperti itu dijumpai al-Ghazali dalam hal-hal yang ditangkap dengan panca indera, tetapi baginya kemudian ternyata bahwa panca indera juga berdusta. Contohnya:

- a. Bayangan (rumah) kelihatannya tak bergerak tetapi akhirnya ternyata berpindah tempat.
- b. Bintang-bintang di langit kelihatannya kecil tetapi perhitungannya menyatakan bahwa bintang-bintang itu lebih besar daripada bumi.

Karena tidak percaya pada panca indera lagi, ia kemudian meletakkan kepercayaannya pada akal. Tetapi akal juga tidak dapat dipercayai. Sewaktu bermimpi, demikian al-Ghazali, orang melihat hal-hal yang kebenarannya diyakini betul-betul tetapi setelah bangun ia sadar bahwa apa yang ia lihat benar itu sebetulnya tidaklah benar. Tidaklah mungkin apa yang sekarang dirasa benar menurut pendapat akal, nanti kalau kesadaran yang lebih dalam timbul akan tidak benar pula, sebagaimana halnya dengan yang telah bangun dan sadar dari tidurnya.¹³

Al-Ghazali mempelajari filsafat untuk menyelidiki apakah pendapat-pendapat yang dimajukan filosof-filosof itulah yang

¹³ Maftukhin, *Filsafat Islam*, (Yogyakarta: Teras, 2012), hlm. 135.

merupakan kebenaran. Bagi al-Ghazali, argumen-argumen yang mereka majukan tidak kuat. Sebagaimana dalam ilmu kalam, dalam filsafat al-Ghazali juga menjumpai argumen-argumen yang tidak kuat. Akhirnya, dalam tasawwuf ia memperoleh apa yang dicarinya. Menurutnya, tasawuflah yang dapat menghilangkan rasa *syak* yang lama mengganggu dirinya. Dalam tasawwuf, ia memperoleh keyakinan yang dicarinya. Pengetahuan mistik, yaitu cahaya yang diturunkan Tuhan ke dalam dirinya itulah yang membuat al-Ghazali memperoleh keyakinan kembali. Mengenai cahaya ini al-Ghazali mengatakan:

Cahaya itu adalah kunci dari kebanyakan pengetahuan. Siapa yang menyangka bahwa *kasyf* (pembukaan tabir) bergantung pada argumen-argumen. Hal semacam itu sebenarnya telah mempersempit rahmat Tuhan yang demikian luas cahaya yang dimaksud adalah cahaya yang disinarkan Tuhan ke dalam hati sanubari seseorang.”

Dengan demikian, satu-satunya pengetahuan yang menimbulkan keyakinan akan kebenaran bagi al-Ghazali adalah pengetahuan yang diperoleh secara langsung dari Tuhan.¹⁴

B. Karya-Karya al-Ghazali

Keistimewaan yang luar biasa dari al-Ghazali ialah ia seorang ulama dan ahli fikir yang dalam ilmunya dan pengarang yang produktif yang meliputi berbagai disiplin ilmu pengetahuan. Pada masa hidupnya ia banyak menulis berbagai karangan terutama ketika masih berada di Nayshapur. Demikian juga pada masa kegemilangannya di Baghdad, bahkan setelah meninggalkan

¹⁴ Maftukhin, *Filsafat Islam ...*, hlm. 135.

Baghdad dan menjalani kehidupan sufi, kegiatan tulis menulis tetap ditekuninya. Al-Ghazali telah berhasil menulis sejumlah buku, as-Syubki menjumlahkannya lebih kurang enam puluh buku. Sementara az-Zabidy yang men-syarah kitab *ihya* sendiri menghitung buku al-Ghazali lebih kurang berjumlah delapan puluh buah kitab dan risalah yang tergabung di dalamnya beberapa disiplin ilmu seperti fiqh, ilmu kalam, filsafat dan *tasawwuf*.

Maqasid al-Falasifah (pemikiran kaum filosof) yang diterjemahkan ke dalam bahasa Latin tahun 1145 M oleh Dominicus Gundissalimus di Toledo Italia dengan judul *Logica et Philosophia Algazelis Arabis*. Dalam buku ini al-Ghazali menjelaskan pemikiran-pemikiran filsafat terutama menurut Ibnu Sina. Sebagaimana dijelaskan sendiri oleh Al-Ghazali dalam pendahuluan, buku itu dikarang untuk kemudian mengkritik dan menghancurkan filsafat.¹⁵

Al-Munqidz min al-Dhalal (Penyelamat dari Kesesatan). Kitab ini dikarang setelah kembali ke Baghdad dari perjalanan uzlahnya. Kitab ini dianggap sebagai salah satu buku referensi yang penting bagi sejarawan yang ingin mendapatkan pengetahuan tentang kehidupan al-Ghazali. Kitab ini mengandung keterangan sejarah hidupnya di waktu transisi yang mengubah pandangannya tentang nilai-nilai kehidupan. Dalam kitab ini juga, al-Ghazali mengisahkan bahwa petualangan ilmunya membawa kepada kesangsian, karena semua ilmu yang dia pelajari dirasakan tidak ada yang memuaskan kegelisahan intelektual dan spritualnya. Teologi, filsafat, *fiqh* dan sebagainya yang dia pelajari tidak mampu memuaskan dahaga intelektualnya. Dia pun akhirnya mempelajari *tasawwuf* karya al-Muhasib, al-Junaidi, al-Shibli, al-Busthony dan lainnya. Yang

¹⁵ Maftukhin, *Filsafat Islam ...*, hlm. 134.

kemudian sampai pada kesimpulan bahwa satu-satunya harapan mencapai kepastian dan kenikmatan dalam hidup terletak pada jalan *tasawwuf*.¹⁶

Misykat al-Anwar, merupakan risalah berupa gambaran tentang perkembangan spiritual al-Ghazali yang pernah dicapainya dalam mencari kebenaran yang hakiki. Sebagaimana *al-Munqidz*, kitab ini juga mengisahkan perjalanannya kebenaran yang berujung pada kebenaran tasawuf sebagai kebenaran sejati. Kitab ini bertemakan tentang pengungkapan rahasia cahaya Ilahi melalui pentakwilan ayat al-Qur'an bahwa Allah adalah cahaya langit dan bumi. Kitab ini memiliki nuansa tersendiri sehingga diyakini sebagai satu-satunya karya al-Ghazali yang memaparan aspek esoterik yang mendalam dari tasawufnya.

Tahafut al-Falasifah, merupakan kitab al-Ghazali yang memberikan pertentangan terhadap beberapa pemikiran para filosof yang dianggapnya salah. Dari sekian pemikiran tersebut, tiga dianggapnya sebagai sesat dan kafir. Ketiga pemikiran tersebut adalah berkenaan dengan *qadimnya* alam, pengetahuan tuhan serta kebangkitan jasmani dan ruhani di akhirat.

Ihya' Ulumuddin merupakan kumpulan pokok-pokok agama dan akidah, ibadah, akhlak dan kaidah-kaidah suluk. Kitab *al-Iqtishad al-I'tiqad* diuraikan didalamnya akidah menurut aliran *al-Asyariyah*.

¹⁶ Wijaya, *Satu Islam ...*, hlm. 69.

C. Pemikiran al-Ghazali Tentang Filsafat Islam

1. Filsafat Ketuhanan

Prinsip pertama yang harus menjadi titik tolak dalam berfilsafat adalah harus diawali dengan mengakui Tuhan sebagai wujud tertinggi dan kehendak unik yang bertindak secara aktual. Di satu sisi.

Gambaran tentang tuhan dicitrakan dengan baik secara artikulatif sebagai “esensi-Nya unik, individual, tanpa sekutu, dan tidak ada sesuatupun yang menyerupai-Nya Ia abadi, kekal dalam eksistensi-Nya.

Dalam diri tuhan ada esensi (*haqiqah*) dan kuintitas (*mahiyah*) dan esensi ini ekuivalen dengan eksistensi-Nya, yaitu bahwa Tuhan bebas dari non wujud dan kekurangan. Akan tetapi, eksistensi-Nya bukanlah tambahan bagi esensi-NyaTidak ada agen (pelaku) yang menghasilkan eksistensi Tuhan yang tiada berakhir dan kekal tanpa sebab yang membatasi.¹⁷

Dia bukanlah sebuah badan yang berbentuk, bukan subtansi yang terukur atau terbatas. Tak ada sesuatupun yang menyerupai-Nya, baik dalam hubungannya dengan keterukuran maupun keterbagian dalam bagian-bagian. Tuhan bukanlah subtansi, dan subtansi juga tidak dapat membatasi-Nya; ia bukan aksiden, dan aksiden pun tidak dapat membatasi-Nya. Tidak ada maujud yang menyerupai-Nya dan “tidak ada sesuatu yang dapat membandingkan dengan-Nya (QS.as-Syura: 11). Tuhan tidak menyerupai sesuatu, kuantitas tidak dapat membatasi-Nya; tidak ada wilayah yang dapat mengungkungi-Nya; tidak ada sisi yang mengelilingi-Nya.”

¹⁷ Campanini “al-Ghazali, 325

Deskripsi tentang Tuhan ini, sepanjang transenden-Nya dikaji, sangat dekat dengan teologi negatif Mu'tazilah dan menunjukkan ketidakmungkinan Tuhan direduksi ke dalam dunia alami dan transendensi-Nya. Jenis teologi negatif seperti ini memisahkan Tuhan dari alam dan tidak memberikan kemungkinan Dia tersentuh oleh kekurangan atau keterbatasan, kematian atau kerusakan.

Akan tetapi, ada bahaya yang implisit dalam pandangan Mu'tazilah, yakni ta'thil, penolakan terhadap sifat-sifat ilahi yang nyata-nyata antropomorfik sebagaimana secara eksplisit dinyatakan dalam al-Qur'an. Al-Ghozali ingin menghindari resiko semacam itu. Baginya, sifat-sifat Tuhan adalah realitas-realitas positif, dan sifat-sifat itu terpisah dari esensi (Zat) Tuhan:

 Tuhan yang Maha Tinggi mengetahui dengan pengetahuan, hidup dengan kehidupan, berkuasa melalui kekuasaan, berkehendak melalui kehendak, berfirman dengan kalam, mendengar dengan pendengaran, melihat dengan penglihatan. Ia memiliki kualifikasi-kualifikasi ini berdasarkan sifat-sifat yang abadi. Jika seseorang (Mu'tazilah) berkata bahwa Tuhan mengetahui tanpa pengetahuan, itu berarti mengatakan bahwa menjadi kaya tanpa kekayaan atau ada ilmu tanpa ilmuwan atau mengetahui tanpa objek pengetahuan adalah mungkin.

Gagasan tentang Tuhan yang digambarkan oleh al-Ghazali sangat islami. Tuhan adalah "pribadi" yang hidup dan berkehendak. Ia menentukan takdir manusia dan binatang, dan dapat membuat orang menderita tanpa memberinya suatu pahala. Meskipun demikian, seperti telah ditunjukkan, kekuasaan tanpa batas itu tidak berarti subjektivitas irrasional dalam memilih. Sebaliknya, dalam beberapa tempat al-Ghazali kelihatannya mendekati konsep Leibniz mengenai "yang terbagi dari segala yang mungkin" seperti dalam *ihya*:

"Segala sesuatu yang diberikan Tuhan kepada manusia benar belaka, tanpa ada kesalahan di dalamnya. Sesungguhnya, pemberian itu sesuai dengan ketentuan yang niscaya benar, sesuai dengan yang seharusnya dan sebagaimana ia seharusnya, sesuai dengan ukuran yang seharusnya; tidak ada sesuatu pun yang secara potensial lebih bagus dan lebih sempurna daripadanya."

Disini terlihat al-Ghazali ingin menegaskan bahwa kemahakuasaan Tuhan telah menetapkan bagi alam semesta ini aturan-aturan kerja yang mungkin paling sempurna, sekalipun Dia mampu menciptakan tanpa batas dunia-dunia lain. Dalam Maqshad kita baca bahwa "apa yang berasal dari tiada menjadi ada memerlukan,yaitu: pertama, suatu ukuran (takdir); *kedua*, 'mengada' sesuai dengan ukuran ini; dan ketiga, memperoleh bentuk yang benar.

Fungsi-fungsi operatif ini diperlihatkan oleh tiga nama Tuhan: *al-Khaliq* atau "yang memberikan kepada sesuatu ukuran-ukurannya"; al-Bari atau "yang menjadikan sesuatu dari tiada menjadi ada"; dan al-Mushawwir atau "yang menciptakan sesuatu sesuai dengan ukurannya" dalam menyebut nama *al-Mushawwir*, al-Ghazali secara khusus menetapkan bahwa "Tuhan menentukan sesuatu sesuai dengan susunan dan tatanan yang sebaik-baiknya".

2. Epistemologi al-Ghazali

Kitab al-Ghazali yang membahas epistemologi adalah *Misykat al-Anwar*. Kitab *al-Munqiz min al-Dhalal* merupakan ringkasan dari *Misykat* yang memiliki uraian yang bersifat mendalam dan filosofis melalui kajiannya tentang cahaya (*nur*). Kitab *al-Munqiz dan Ihya Ulum al-Din* diuraikan dengan bahasa yang sederhana yang dapat dipahami oleh kalangan masyarakat umum.

Dalam *al-Munqiz min al-Dhalal*, al-Ghazali mengisahkan bagaimana upayanya untuk memperoleh ilmu-ilmu yang diyakininya benar atau *al-Ilmu al-Yaqin* yang merupakan ilmu yang menjadikan sesuatu terbuka dan tersingkap secara jelas dan terang yang tingkat kebenarannya tidak mengandung keraguan atau kemungkinan untuk tersalah sama sekali. Setelah memperhatikan pengetahuan-pengetahuan yang dimilikinya, ia merasa bahwa pengetahuan-pengetahuannya itu tidak mencapai tingkat kebenaran dan keyakinan seperti yang ia maksudkan, kecuali yang diperoleh melalui indera dan ilmu yang sifatnya apriori dan aksiomatis.

Ia melihat bahwa pengetahuan inderawi tidak terlepas dari kemungkinan untuk salah, sehingga menimbulkan pertanyaan dalam dirinya tentang dari mana datangnya kepercayaan untuk meyakini apa yang didapat oleh inderawi adalah benar terutama yang dapat ditangkap oleh indera penglihatan yang merupakan indera yang paling kuat. Indera membawa persepsi ketika melihat bayang-bayang seolah bayangan tersebut diam dan tidak bergerak. Namun setelah diamati ternyata bayangan tersebut dapat bergerak. Mata mempersepsi bahwa bintang-bintang di langit sangat kecil tetapi ilmu astronomi membuktikan bahwa bintang-bintang itu lebih besar daripada bumi. Kenyataan ini mengisyaratkan tentang ketidakpastian dan tipu daya kebenaran yang ditangkap oleh inderawi. Dengan demikian indera tidak bisa dipercaya dalam melihat kebenaran secara utuh.

Pengetahuan semacam itu diungkapkan al-Ghazali melalui pengertian *nur* untuk kalangan masyarakat awam. *Nur* didefinisikan sebagai sesuatu yang membuat menjadi tampak kelihatan. Sesuatu yang zahir dan yang batin merupakan dua hal yang bersifat *idhafy* unsur eksternal terhadap sesuatu. Sarana yang paling kuat untuk

melihatnya adalah mata. Al-Ghazali menggolongkan manusia menjadi tiga dalam memahami arti *nur*, yaitu kalangan umum, kalangan khusus dan kalangan lebih khusus.

Al-Ghazali melanjutkan bahwa untuk menjangkau dan memahami sesuatu adalah dengan mempergunakan akal. Keberadaan *nur* bagi kalangan awam tidak terlepas dari indera penglihatan sehingga pengetahuan itu tidak dapat diketahui oleh orang buta. Namun, dalam kondisi yang seperti ini tanpa ada *nur* dan mata seseorang tetap dapat bisa mengetahui sesuatu yaitu melalui akalnya sehingga akal lebih pantas untuk disebut *nur*. Ini adalah definisi *nur* untuk kalangan khusus. Mata mempunyai kelemahan dan mata hanya mampu melihat yang lainnya dan tidak mampu melihat dirinya sendiri. Mata juga tidak dapat melihat sesuatu yang berada di balik tirai. Mata hanya bisa menangkap yang zahir dan tidak yang batin dan mata tidak mampu menjangkau yang tidak terbatas serta kecil, yang jauh terlihat dekat, yang diam terlihat bergerak dan yang bergerak terlihat diam.

Oleh karena itu akal lebih layak disebut sebagai *nur*. Akal terkadang disebut sebagai *ruh* atau *nafs*, namun yang dimaksud adalah akal dalam artian yang membedakan antara orang yang berakal (berfikir) dengan anak-anak, binatang dan lainnya. Di samping itu, akal tidak memiliki kekurangan seperti pada mata. Pancaindera hanyalah sebagai perantara untuk mengetahui sesuatu. Sejak saat itu al-Ghazali beralih kepada pengakuan bahwa pengetahuan akal sebagai sesuatu yang dapat dipercaya dalam mencari kebenaran.¹⁸

Akan tetapi, setelah agak lama ditenangkan oleh penemuan itu, al-Ghazali masih ragu apakah akal manusia betul-betul mampu meraih kebenaran sejati. Ketika ia mulai merenungkan berbagai

¹⁸ Siraj, *Al-Ghazali Pembela ...*, hlm. 26.

sistem filsafat yang berkembang dari penyelidikan akal, ia merasa bingung mengapa sistem-sistem filosofis bisa berbeda satu sama lain, padahal mereka sama-sama didasarkan pada akal. Kalau memang akal dapat mencapai kebenaran sejati, mestinya sistem-sistem filsafat ini akan sampai pada kebenaran yang sama, tetapi nyatanya, mereka berbeda satu sama lainnya. Ini bagi al-Ghazali merupakan petunjuk bahwa akal tidak bisa mencapai kebenaran yang sejati. Kebenaran mereka adalah kebenaran semu yang hanya tampaknya saja benar, tetapi pada tingkat kesadaran yang lebih tinggi, ternyata keliru. Tidak ubahnya seperti ketika kita bermimpi. Yang kita alami dalam mimpi akan terasa begitu nyata. Akan tetapi, ketika kita terjaga, kebenaran-kebenaran itu menjadi tampak rancu, tidak masuk akal. Dengan demikian, untuk kedua kalinya, al-Ghazali dikecewakan oleh kenyataan bahwa seperti indra, akal pun tidak dapat percaya. Ia pun dilanda keraguan yang menyiksa.¹⁹

Ketidajelasan adanya dasar yang lebih tinggi daripada akal menurut al-Ghazali tidak mesti menunjukkan kemustahilannya. Ia beranggapan bahwa akal juga bisa keliru. Akan tetapi, kekeliruan tersebut pada dasarnya bukan kekeliruan akal itu sendiri tapi disebabkan karena tertutup oleh khayalan (*al-Khayalat*), praduga (*al-Wahm*) dan keyakinan (*al-I'tikadat*), yang kemudian hal itu dianggap sebagai kekeliruan akal. Akal mampu melepaskan diri dari penutup tersebut, maka akal tidak akan keliru bahkan ia akan mampu menjangkau sesuatu sebagaimana adanya. Namun, hal ini sangat sulit sekali karena penutup tersebut akan terbuka jika manusia sudah meninggal, karena hal tersebut merupakan bagian dari sunnatullah akal. Hal inilah yang menyebabkan al-Ghazali menjadi goncang

¹⁹ Dedi Supriyadi, *Pengantar Filsafat Islam (lanjutan) Teori dan Praktik*, (Bandung: Pustaka Setia, 2010), hlm. 43.

karena ia tidak dapat menemukan dasar sumber pengetahuan akal. Setelah sembuh al-Ghazali tetap memercayai akal, akan tetapi kebenaran tersebut bukan melalui susunan kata-kata dialektis dan logis melainkan melalui *nur* yang diberikan Allah dan *nur* itu adalah jawaban atau kunci kebanyakan pengetahuan berupa *kasyf* yang diperoleh dengan cara membersihkan jiwa dengan mengosongkan jiwa dari selain Tuhan dan mengisi jiwa dengan ingatan totalitas kepada Allah. Hal inilah yang pada akhirnya mengantarkan manusia kepada sesuatu yang disebut dengan *al-Fana' bi al-Kulliyat fi Allah* (kesadaran total kepada Allah). Setelah inilah baru kemampuan jiwa meningkat kepada menangkap gambar-gambar dan tanda-tanda pemisalan-pemisalan sampai ke tingkat yang sama sekali tidak dapat digambarkan oleh kata-kata.²⁰

Dalam pendahuluan (*muqaddimah*) *Tahafut al-Falasifah*, ia berpendapat bahwa ilmu-ilmu kealaman dan perkataan-perkataan fisik tidak dapat dinilai dengan menggunakan kontra argumen teologis atau skriptural (*scriptural*), al-Ghazali bahkan menyatakan bahwa siapa saja yang mencoba mempertentangkan bukti-bukti matematis dengan penafsiran literal atas hadits atau sunnah berarti merusak agama. Posisi epistemologi ini mengesankan bahwa kitab suci tidak cocok bagi persoalan-persoalan ilmiah. Meskipun demikian, al-Ghazali segera menambahkan “nilai teoritis masalah-masalah kealaman dalam hubungannya dengan pengkajian tentang Tuhan adalah ibarat menanyakan berapa lapis dalam sebutir bawang atau berapa biji dalam sebuah delima. Satu-satunya hal penting yang perlu dinyatakan adalah bahwa itu semua adalah tindakan Tuhan.”²¹

²⁰ Siraj, *Al-Ghazali Pembela ...*, hlm. 27.

²¹ Campanini “al-Ghazali ...”, hlm. 336.

Dalam kitab *Ihya'* yang ditulisnya setelah krisis psikologis yang mengantarkan al-Ghazali berpaling kepada tasawwuf, dia mengatakan bahwa ilmu-ilmu kealaman dikatakan secara potensial berbahaya bagi agama, kecuali ilmu-ilmu praktis seperti kedokteran yang bermanfaat untuk memelihara kehidupan manusia. Di dalamnya al-Ghazali juga berbicara tentang intelek sebagai ciri manusia yang paling mulia, tetapi konteksnya menunjukkan bahwa ia menganggap intelek (*'aql*) sebagai alat istimewa untuk menerima penceraan Ilahi dan untuk memahami ilmu mistik (*mukasyafah*), ilmu yang membuka hati terhadap pengetahuan ekstatis mengenai Tuhan.

Untuk mendapatkan pengetahuan al-Ghazali kemudian mengibaratkan dengan mata dan cahaya. Mata menurutnya merupakan sarana dan media untuk dapat mengetahui sesuatu. Al-Ghazali membedakan dua macam mata yakni mata inderawi dan mata batin. Mata inderawi adalah mata zahir yang jangkauannya adalah alam syahadat (fisik), sementara mata batin adalah mata yang jangkauannya adalah alam malakut (metafisik). Kedua mata ini memiliki cahaya untuk menjangkau sesuatu. Kemudian antara kedua alam ini memiliki hubungan yang sangat erat bagaikan kulit dengan isinya, jika tidak ada hubungan antara kedua alam ini, maka pendakian ke alam ruhani akan tertutup dan mustahil bagi seseorang untuk naik menuju kehadiran ilahi.

Cahaya yang ada di bumi merupakan limpahan dari cahaya langit. Kekuatan dan intensitas yang dimiliki seseorang tergantung pada jarak mereka terhadap sumber cahaya pertama. Untuk memperoleh cahaya yang lebih tajam maka manusia perlu melakukan berbagai macam usaha atau latihan-latihan. Usaha itu juga dengan menghilangkan dan membersihkan hati dari sifat-sifat yang dapat menutupi kebeningan hati dalam menerima cahaya ilahi.

Berdasarkan cahaya ini, maka kerangka epistemologi al-Ghazali adalah menempatkan cahaya sebagai sumber pengetahuan, dimana pengetahuan menurutnya diperoleh melalui indera, akal dan qalbu dan makrifah yang paling tinggi tingkatannya adalah *makrifat asyraqiyah* melalui *dzauqy* dan *dzauq* yang paling tinggi adalah para nabi dan para wali.²²

Satu hal yang penting dalam memahami epistemologi al-ghazali adalah satu-satunya pengetahuan yang penting dan benar adalah pengetahuan tentang Tuhan dan perbuatan-perbuatan-Nya, karena dunia hanya dinilai sebagai akibat dari kehendak Tuhan. Lebih jauh lagi, meskipun wawasan mendalam terhadap misteri realitas dapat diberikan secara eksklusif oleh pencerahan yang datang dari Tuhan, adalah tindakan bodoh menghapus penalaran demonstratif (*burhan*). Pertama-tama, ada kepentingan untuk membela agama dari musuh-musuhnya, yang sebagian besar terampil dalam demonstrasi yang persuasif. Sebagaimana telah kita saksikan, filsafat dapat digunakan untuk melawan filsafat, dengan mengandaikan bahwa tujuan apologetis adalah lazim. Mengenai penting ilmu, dari sudut pandang al-Ghazali sebagaimana dipaparkan sebelumnya, pengetahuan tentang dunia dan hukum-hukumnya sangat penting, tetapi menyampaikan pengetahuan itu dengan menggunakan kosakata yuridis yang kaku adalah berbahaya.²³

Epistemologi al-Ghazali inilah yang oleh Aksin Wijaya disebut dengan epistemologi keraguan metodologis. Prinsip epistemologi, yakni:

“Keraguanlah yang dapat menyampaikan pada kebenaran, seseorang yang tidak meragukan, dia berarti tidak bernalar. Seseorang yang tidak

²² Siraj, *al-Ghazali Pembela ...*, hlm. 25.

²³ Campanini “al-Ghazali ...”, hlm. 336.

bernalair, dia sama sekali tidak akan dapat melihat. Seseorang yang tidak dapat melihat, dia akan tetap dalam kebutaan dan kesesatan”²⁴

Prinsip ini memberikan indikasi bahwa al-Ghazali “menekankan pada sikap keraguan dalam berpikir, karena dengan keraguan seseorang bisa menemukan kebenaran yang menyakinkan.” Memang bukan keraguan itu sendiri yang mengantarkan seseorang menemukan kebenaran yang meyakinkan. Akan tetapi, sikap ragu akan mendorong seseorang untuk berpikir. Dengan berpikir, seseorang akan mampu melihat sesuatu yang tidak bisa dilihat oleh orang yang tidak berpikir. Bahkan, orang yang tidak berfikir, tegas al-Ghazali, tidak hanya tidak mampu melihat kebenaran, tetapi juga akan tersesat di jalan yang salah.

Model epistemologi ini dikatakan demikian karena al-Ghazali masih “menyakini adanya kebenaran”, terutama mengenai keberadaan Allah sebagai wujud esensial, namun dia meragukan “bersikap kritis dan selektif” terhadap alat yang digunakan untuk mengetahui Allah itu. Al-Ghazali meragukan kemampuan indra dan akal dalam mengetahui Allah, lantaran Allah merupakan dzat esensial yang abstrak, sementara akal dan indra lebih mengacu pada kondisi material indrawi. Begitu juga pengetahuan yang diraih kedua alat itu bersifat mencari (iktisab), sementara Allah bukanlah objek yang harus dicari. Setiap objek yang tidak perlu dicari akan lari jika ia dicari. Jadi yang diragukan al-Ghazali adalah alatnya atau metodenya.²⁵

Dengan demikian, epistemologi ini berbeda dengan epistemologi keraguan mutlak, karena al-Ghazali masih mengakui adanya kebenaran. Begitu juga berbeda dengan keraguan *muqallidah* dan keraguan imani, karena al-Ghazali masih meyakini adanya alat yang

²⁴ Wijaya, *Satu Islam ...*, hlm. 75.

²⁵ Wijaya, *Satu Islam ...*, hlm. 93.

bersifat manusiawi dalam mengetahui kebenaran tentang Allah, yakni intuisi. Pilihannya terhadap intuisi sebagai alat yang diyakini mampu mengetahui Allah didasarkan pada pengalamannya, bahwa Allah itu hadir ke dalam intuisinya atau hatinya di kala ia mengalami keraguan berat, sementara indra dan akal tidak mampu mengatasinya.

Al-Ghazali tidak berhenti pada keraguan itu sendiri. Keraguannya itu dimaksudkan untuk mencari kebenaran yang hakiki dan meyakinkan tentang hakikat Allah. Karena al-Ghazali meyakini intuisi sebagai alat yang bisa mengantarkannya menemukan kebenaran tentang Allah, sementara kritis mengenai alat itu disebut keraguan metodologis, bisa dikatakan bahwa epistemologi keraguan metodologis itu adalah ilmu yang meyakinkan yang memang dicari al-Ghazali, sehingga kebenaran yang ditemukannya juga bersifat meyakinkan yang tidak lagi menimbulkan keraguan.²⁶

3. Sanggahan Terhadap Pemikiran Filosof

Dalam bukunya yang terkenal *Tahafut al-Falasifat (The Incoherence of the Philosopher; Kerancuan Pemikiran Para Filosof)*, al-Ghazali melontarkan kritik yang sangat keras terhadap pemikiran para filosof. Al-Ghazali menyebutkan dua puluh persoalan, dimana ia menentang keras pendirian para filosof dan menunjukkan tidak kokohnya alasan-alasan pemikiran mereka. Masalah-masalah tersebut adalah:

1. Azalinya alam (tidak berawal);
2. Abadinya alam (tidak berkesudahan);
3. Tuhan membuat alam dan alam adalah buaatannya;
4. Menetapkan zat pembuat;
5. Kemustahilan adanya dua Tuhan;

²⁶ Aksin Wijaya, *Satu Islam ...*, 95

6. Menafikan sifat-sifat Tuhan;
7. Pembagian zat Tuhan menurut genus dan *species*;
8. Ketunggalan (ke-Esaan) Tuhan tanpa hakekat kebendaan;
9. Penetapan Tuhan sebagai zat yang tidak berjisim;
10. Materialisme dan menafikan zat pembuat sebagai hasil pemikiran mereka;
11. Pengetahuan Tuhan terhadap zat-Nya;
12. Pengetahuan Tuhan terhadap zat-Nya sendiri;
13. Tidak mengetahuinya Tuhan terhadap peristiwa-peristiwa kecil;
14. Keadaan benda angkasa sebagai hewan yang bergerak dengan kemauan;
15. Tujuan gerakan langit;
16. Pengetahuan jiwa-jiwa benda-benda angkasa terhadap peristiwa-peristiwa kecil dalam alam;
17. Kemustahilan penyimpangan dari adat kebiasaan
18. Keadaan jiwa manusia sebagai substansi yang berdiri sendiri dengan tidak berupa benda atau aradl;
19. Kehancuran jiwa-jiwa manusia;
20. Kebangkitan badan manusia di akherat dengan mendapat kenikmatan dan siksaan materiil.

Pada akhir bukunya tersebut di atas, al-Ghazali menghukum kafir terhadap filosof-filosof dalam tiga persoalan, yaitu kekelan (azalnya) alam dan semua benda-benda, tidak mengetahuinya Tuhan terhadap peristiwa-peristiwa kecil yang terjadi dalam alam, dan pengingkaran mereka terhadap kebangkitan jasmani. Persoalan-persoalan tersebut tidak sesuai dengan kepercayaan Islam sama sekali dan orang yang mempercayai persoalan-persoalan tersebut

berarti mendustakan Rasul-Rasul Tuhan. Mengenai tujuh belas persoalan lainnya, maka pendapat para filosof tersebut hampir mirip dengan pendirian golongan-golongan Islam antara lain dengan golongan Mu'tazilah mengenai pertalian tabi'i antara sebab dengan akibat (*causalitas*). Dalam persoalan tersebut, para filosof disebut dengan bid'ah (sesat) meskipun tidak dianggap kafir.²⁷

4. Kekekalan Alam

Pada umumnya para filosof Muslim berpendapat bahwa alam ini kadim, artinya wujud alam bersamaan dengan wujud Allah. Keterdahuluan (kekadiman) Allah dari alam hanya dari segi zat (*taqaddum zaty*) dan tidak dari segi zaman (*taqaddum zamany*), seperti keterdahuluan sebab dari akibat dan cahaya dari matahari.²⁸

Menurut al-Ghazali, para filosof muslim mengemukakan beberapa argumen terkait persoalan ini.

- a. Mustahil timbulnya yang baharu dari yang kadim. Proposisi ini berlaku bagi sebab akibat, dengan arti, jika Allah kadim maka terjadinya alam merupakan suatu keniscayaan dan hal ini akan menjadi kadim kedua-duanya (Allah dan alam). Jika diandaikan Allah yang kadim sudah ada, sedangkan alam belum lagi ada, karena merupakan kemungkinan semata, dan setelah itu alam diadakan-Nya, maka apa alasannya bahwa alam diadakan sekarang, tidak sebelumnya. Kalau dikatakan sebelumnya motif lagi belum ada, mengapa baru ada sekarang tidak sebelumnya. Jika dikatakan kekuasaan

²⁷ A. Hanafi, *Antara Imam Al-Ghazali dengan Imam Ibnu Rusd dalam Tiga Persoalan Alam Metafisika*, (Jakarta: Pustaka alHusna, 1981), hlm. 16.

²⁸ Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2004), hlm. 164.

baru ada dan tidak sebelumnya, bagaimana terjadinya kekuasaan itu. Jika dikatakan sebelumnya Allah tidak berkehendak dan baru kemudian berkehendak, mengapa terjadi kehendak itu, apakah kehendak itu datang dari zat-Nya atau dari luar zat-Nya. Keduanya adalah mustahil karena Allah tidak mengalami perubahan.

Al-Ghazali menjawab argumen filosof tersebut dengan mengatakan bahwa tidak ada halangan apa pun bagi Allah menciptakan alam sejak azali dengan iradah-Nya. Sementara itu, ketiadaan wujud alam sebelumnya karena memang belum dikehendaki-Nya *Iradah*. Menurut al-Ghazali, adalah suatu sifat bagi Allah yang berfungsi membedakan sesuatu dari lainnya yang sama. Jika tidak demikian fungsinya, tentu bagi Allah cukup saja dengan sifat *qudrat*. Akan tetapi, karena sifat *qudrat* antara mencipta dan tidaknya sama kedudukannya, harus ada suatu sifat khusus yang membedakannya, yaitu sifat *iradah*. Andaikan para filosof muslim menganggap sifat tersebut tidak tepat disebut sebagai *iradah*, dapat diberi nama lain asal yang dimaksud adalah dengan arti sama. Sekedar istilah tidak perlu diperdebatkan, yang penting adalah isinya. Oleh karena itu, jika Allah menetapkan ciptaan-Nya dalam satu waktu dan tidak dalam waktu yang lain, tidaklah mustahil terciptanya yang baru dari zat yang kadim. Alasannya, *iradah* Allah bersifat mutlak dan tidak dihalangi oleh waktu atau tempat. Hal ini sesuai dengan *ta'alluq* (hubungan)-Nya yakni pada yang mungkin.

b. Keterdahuluan

Keterdahuluan wujud Allah dari alam hanya dari segi esensi (*taqaddum zaty*), sedangkan dari segi zaman (*taqaddum zamany*) antara keduanya adalah sama. Hal sama seperti keterdahuluan bilangan satu dari dua, atau keterdahuluan gerakan tangan dari cincin. Kedua jenis ini serupa tingkatannya dalam zaman. Jika demikian keadaan antara Allah dan alam, harus keduanya kadim atau baharu dan tidak mungkin salah satunya kadim dan salah satunya baharu. Andaikan Allah mendahului alam dari segi zaman, bukan dari segi zat, ini berarti ada zaman sebelum alam diwujudkan. Pada waktu itu alam harus belum ada karena ketiadaan melalui wujud. Oleh sebab itu, Allah mendahului zaman terbatas pada satu sisi awal. Ini berarti sebelum ada zaman sudah ada zaman yang tidak terbatas akhirnya. Hal ini paradox. Justru itu mustahil zaman sebagai ukuran gerak baharu dan ia harus kadim.

Menurut al-Ghazali, memang wujud Allah lebih dahulu dari alam dan zaman. Zaman baharu dan diciptakan. Sebelum zaman diciptakan tidak ada zaman. Pertama kali ada Allah, kemudian ada alam karena diciptakan Allah, Jadi, dalam keadaan pertama kita bayangkan adanya Allah saja, dan dalam keadaan yang kedua kita bayangkan ada dua esensi, yakni Allah dan alam, dan tidak perlu kita membayangkan adanya esensi yang ketiga, yakni zaman. Zaman adanya setelah adanya alam sebab zaman adalah ukuran waktu yang terjadi di alam. Menurut al-Ghazali, mengandaikan zaman sebelum zaman merupakan khayalan pemikiran semata, yang diasumsikannya benar-benar ada,

padahal realitanya tidak ada sama sekali. Sama sifatnya, mengandaikan adanya ruang di sisi atas, atau sisi bawah, kanan atau kiri dari globe bumi.

- c. Alam sebelum wujudnya merupakan suatu yang mungkin. Kemungkinan ini tidak ada awalnya, dengan arti selalu abadi.

Menurut al-Ghazali, dalam ini senantiasa mungkin terjadinya, dan setiap saat dapat digambarkan terjadinya. Jika dikatakan bahwa alam ini ada selamanya tentu ia tidak baharu. Kenyataan ini jelas bertentangan dengan kenyataan dan tidak serasi dengan teori kemungkinan.

Sebenarnya pertentangan antara al-Ghazali dengan para filosof muslim tentang kadimnya alam hanya pertentangan penafsiran antara teolog muslim dan filosof muslim. Memang filosof muslim berkeyakinan bahwa penciptaan dari tiada adalah suatu kemustahilan. Dari tiada atau dari nihil yang kosong tidak bisa timbul sesuatu. Hal yang terjadi ialah sesuatu yang diubah menjadi sesuatu yang lain. Justru itu materi asal yang darinya alam ini disusun, mesti kadim. Materi asal ini diciptakan Allah secara emanasi sejak kadim dan tidak diantarai oleh zaman. Oleh karena itu, apa yang diciptakan semenjak *kadim* dan *azali* tentu ia kadim dan *azali*. Justru itu alam ini kadim juga. Interpretasi filosof muslim ini sudah jelas lebih liberal dari teolog muslim dan juga dipengaruhi oleh ilmu alam, yakni antara sebab dan musabab tidak ada perbedaan. Allah menciptakan alam semenjak *azali*, berarti materinya berasal dari energi yang kadim. Sementara susunan materi yang menjadi alam adalah baru. Agaknya, interpretasi ini sejalan dengan ilmu

fisika modern. Menurut ilmu fisika modern, antara energi dan materi tidak bisa lagi ditarik garis pemisah yang tegas, energi dapat berubah menjadi materi dan materi dapat berubah menjadi energi. Dengan kata lain, energi ialah materi yang diregangkan sedangkan materi adalah energi yang dipadatkan.²⁹

Bagi al-Ghazali, teolog al-Asy'ary yang paling artikulasi dan terbesar pengaruhnya pada umat Islam, qadim mengandung arti tidak berawal, tidak pernah tidak ada pada masa lampau. Oleh karena itu, bisa membawa pengertian alam ini tidak diciptakan. Menurut al-Ghazali (juga teolog lain) bahwa yang kadim hanya Allah, sedangkan selain Allah adalah *hadis* (baharu). Justru itulah dalam ilmu kalam syahadat *la ilaha illa Allah*, berarti *la qadima illa Allah*. Implikasi paham ini akan membawa pada: (1) paham syirik karena banyak yang *qadim*, banyak Tuhan; dan (2) paham ateisme, alam yang *qadim* tidak ada pencipta.³⁰

5. Tuhan Tidak Mengetahui yang *Juz'iyat* (Parsial)

Para filosof muslim, menurut al-Ghazali berpendapat bahwa Allah hanya mengetahui zat-Nya dan tidak mengetahui yang selain-Nya (*juz'iyat*). Ibnu Sina mengatakan bahwa Allah mengetahui segala sesuatu dengan ilmu-Nya yang *kulli*. Alasan para filosof Muslim, Allah tidak mengetahui yang *juz'iyat*, bahwa di alam ini selalu terjadi perubahan-perubahan, jika Allah mengetahui rincian perubahan tersebut, hal itu akan membawa perubahan kepada zat-Nya. Perubahan

²⁹ Siraj, *al Ghazali Pembela ...*, hlm. 31-34.

³⁰ Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam ...*, hlm. 168.

pada objek ilmu akan membawa perubahan pada yang punya ilmu (bertambah atau berkurang). Ini mustahil terjadi pada Allah.

Menurut al-Ghazali, pendapat para filosof itu merupakan kesalahan fatal. Menurut al-Ghazali, perubahan pada objek ilmu tidak membawa perubahan pada ilmu. Karena ilmu merupakan *idhafah* (sesuatu rangkaian yang berhubungan dengan zat). Jika ilmu berubah tidak membawa perubahan pada zat, dengan arti keadaan orang yang mempunyai ilmu tidak berubah. Sebagai ilustrasi, kata al-Ghazali bila seseorang berada di sebelah kanan anda lalu berpindah ke sebelah kiri, kemudian berpindah ke depan atau belakang, maka yang berubah adalah dia bukan anda. Demikian pula ilmu Allah, ia mengetahui segala sesuatu dengan ilmu-Nya yang satu (esa) semenjak azali dan tidak berubah meskipun alam yang diketahui-Nya mengalami perubahan.³¹ Untuk memperkuat argumentasinya, al-Ghazali mengemukakan ayat-ayat al-Qur'an, diantaranya:

Sebenarnya terdapat kesamaan antara al-Ghazali dan para filosof muslim, bahwa ilmu dan zat Allah tidak mungkin mengalami perubahan dan Allah Maha Mengetahui. Perbedaan antara mereka terletak pada cara Allah mengetahui yang *juz'iyat*. Bagi para filosof muslim, Allah mengetahui yang *juz'iyat* (parsial) lewat kulli (umum) dan mereka tidak pernah mengatakan Allah tidak mengetahui. Hal ini terjadi disebabkan perbedaan mereka dalam menetapkan sifat dan zat Tuhan. Para filosof muslim mengidentikkan antara sifat dengan zat. Sementara al-Ghazali membedakan antara zat dengan sifat. Al-Ghazali menyatakan bahwa Allah memiliki zat beserta sifat, bukan zat tanpa sifat. Nama Allah tidak bisa dibenarkan tanpa sifat-sifat *ilahiyat*.

³¹ Siraj, *al-Ghazali Pembela...*, hlm. 35.

6. Kebangkitan Jasmani di Akherat

Menurut para filosof muslim, yang akan dibangkitkan di akhirat nanti adalah rohani saja, sedangkan jasmani akan hancur. Jadi, yang akan merasakan kebahagiaan atau kepedihan adalah rohani saja. Kendatipun ada gambaran dari agama berupa materi di akherat, seperti surga dan neraka, semua itu pada dasarnya simbol-simbol (*allegore*) untuk memudahkan pemahaman orang awam.

Al-ghazali pada dasarnya tidak menolak adanya bermacam-macam kelezatan di akherat daripada kelezatan di dunia empiris/indrawi. Juga tidak pula menolak kekekalan roh setelah berpisah dari jasad. Semua itu dapat diketahui berdasarkan otoritas jasad. Akan tetapi, ia membantah bahwa akal saja dapat memberikan pengetahuan final dalam masalah metafiska (*sam'iyat*).

Dalam menyanggah pendapat para filosof, al-Ghazali banyak bersandar pada arti tekstualitas al-Qur'an. Menurutnya, tidak ada alasan untuk menolak terjadinya kebahagiaan atau kesengsaraan fisik dan rohani secara bersamaan. Allah berfirman:

"Tidak ada seorangpun yang mengetahui apa yang disembunyikan untuk mereka (bermacam-macam nikmat) yang menyedapkan pandangan mata" demikian pula Firman-Nya *"Aku sediakan bagi hamba-Ku yang saleh, apa yang tidak terlihat oleh mata, tidak terdengar oleh telinga, dan tidak tergores dalam hati manusia."*

Janji-janji Allah Yang Maha Sempurna, perpaduan di antara kedua hal (jasmani dan rohani) adalah yang paling sempurna dan mesti mungkin. Karenanya wajib membenarkan kemungkinan ini sesuai dengan agama.

Perbedaan antara al-Ghazali dengan filosof muslim hanya perbedaan interpretasi karena berbeda dalam mengambil titik

pijak. Al-Ghazali seorang teolog al-Asy'ary, ia aktif mengembangkan pemikiran Asy'ariyah selama delapan tahun (1077-1085) pada universitas Nizamiyah Baghdad, tentu saja pemikirannya diwarnai oleh aliran ini, yakni dengan melandaskan pemikirannya kepada kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan dan interpretasinya tidak seliberal para filosof. Sementara itu, pemikiran para filosof muslim diwarnai pemikiran yang rasional, tentu saja interpretasi mereka lebih liberal dari al-Ghazali.

7. Teori Sebab Akibat.

Dalam buku *Tahafut al-Falasifah*, al-Ghazali mempersoalkan masalah *khariq aladat* (menyalahi kebiasaan) yang erat kaitannya dengan masalah hukum kausalitas, dalam pengertian, apakah hubungan antara sebab dan akibat merupakan hubungan yang pasti. Hal ini, menurutnya, dapat menyebabkan seseorang mempercayai atau tidak mempercayai adanya mukjizat para nabi, yang olehnya, ia artikan sebagai hal yang menyimpang dari kebiasaan alam.

Al-Ghazali, sebenarnya ia tidak mengingkari adanya hukum kausalitas. Menolak fakta bahwa api membakar kapas adalah sangat bodoh. Namun yang ia ingkari adalah pendapat para filosof yang mengatakan hubungan sebab akibat merupakan hubungan kepastian yang terlepas dari kehendak Tuhan. yang menciptakan hakekat membakar. Jika dunia—yang mungkin (*contingent world*) adalah dunia tempat segala kemungkinan (*the world of all possibility*), al-Ghazali mengklaim bahwa kemungkinan ini hanyalah arena tindakan bebas Tuhan. Kesulitannya bukan terletak pada keberadaan objektif hal-hal kongkret karena Tuhan menciptakan mereka. Problem epistemologisya terletak pada ketakungkinan menghubungkan secara langsung suatu akibat kepada suatu sebab. Sebab-sebab

dapat senantiasa hipotesis, dan satu-satunya kepastian yang kita miliki adalah bahwa semua itu merupakan akibat-akibat dari kehendak Tuhan.³² Sikap al-Ghazali ini didasari oleh konsep bahwa Tuhan adalah pencipta segala yang ada termasuk peristiwa di luar kebiasaan. Pada sisi lain, untuk menjaga jangan sampai terjadi adanya anggapan di kalangan kaum muslimin, apa yang terjadi di alam ini hanyalah kekuatan kebendaan semata. Padahal ada sebab lain di balik kekuatan kebendaan itu yang merupakan rahasia tersembunyi, yang justru inilah yang merupakan sebab hakiki.

Al-Ghazali mendahului David Hume dalam teorinya bahwa hubungan kausalitas hanyalah penampakan dan merupakan efek dari kebiasaan manusia mengaitkan dua kejadian yang terjadi secara konsisten dalam alam;

kontinuitas kebiasaan (*'adah*) berkenaan dengan mereka (yaitu, hal-hal yang kelihatannya niscaya, tetapi sebenarnya hanya mungkin), dari waktu ke waktu, menanamkan dengan kuat dalam pikiran kita kesan aliran (*jarayan*) yang sesuai dengan kebiasaan yang lalu sehingga (kontinuitasnya) tidak dapat dipisahkan dari hal-hal tersebut”.... mengenai apa yang secara lahiriah tampak berhubungan itu bergantung pada tindakan Allah Swt yang menentukan (*taqdir*), yang menciptakan (penampakan-penampakan) dalam suatu rangkaian (*'ala al-tasawuq*).³³

Secara prinsip, apa yang diungkapkan al-Ghazali bukanlah suatu kesalahan dan semua itu terjadi karena perbedaan interpretasi serta tendensi saja. Al-Ghazali di sini ingin mempertahankan kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan bahwa Tuhan-lah *causa prima* di dunia

³² Campanini “al-Ghazali ..., hlm. 326.

³³ Campanini “al-Ghazali ..., hlm. 326.

ini dan bukan yang lain yang bersifat berubah dan tidak tetap. Pada akhirnya ia mengatakan bahwa kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan itu merupakan sebab pertama dan Tuhan mampu menciptakan sesuatu yang berada di luar kebiasaan kita tetapi Tuhan tidak akan melakukan yang seperti itu. Tuhan mampu menciptakan es menjadi panas atau api menjadi dingin dan sebagainya tetapi tidak itu yang diinginkan Tuhan.

8. Filsafat Etika

Al-Ghazali memulai penjelasannya tentang akhlak dengan terlebih dahulu menjelaskan mengenai tujuan hidup manusia sebagai individu. Menurutnya, manusia dalam hidupnya sebagai individu adalah untuk mencari kebahagiaan di kehidupan yang akan datang atau kehidupan akherat. Tujuan kebahagiaan ini dapat dicapai melalui amal baik lahiriah, yakni berupa ketaatan terhadap ajaran agama mengenai aturan bertingkah laku atau berhubungan dengan sesama manusia serta upaya bathiniyah untuk mencapai keutamaan jiwa.

Menurut al-Ghazali, akhlak memiliki kriteria dan baginya kriteria akhlak itu adalah dimana akhlak harus menetap di dalam jiwa dan perbuatan itu muncul dengan mudah tanpa didahului oleh pemikiran. Dengan kriteria tersebut, maka suatu amal itu memiliki korespondensi dengan faktor-faktor yang saling berhubungan yaitu: perbuatan baik dan buruk, mampu menghadapi keduanya, mengetahui tentang kedua hal tersebut dan keadaan jiwa yang bisa cenderung kepada kebaikan dan bisa kepada keburukan.³⁴

Akhlah bukanlah perbuatan atau kekuatan dan bukan juga makrifah. Akhlah adalah keadaan atau kondisi dimana jiwa mempunyai potensi yang

³⁴ Al-Ghazali, *Ihya Ulum al-Din*, jilid II (Mesir: Dar al-Taqwa, 2000), hlm. 599.

bisa memunculkan proses daripadanya bentuk menahan dan memberi. Jadi akhlak dapat disebut keadaan jiwa yang berbentuk bathiniyah.³⁵

Untuk terciptanya akhlak yang baik, harus memiliki beberapa kekuatan, seperti kekuatan ilmu, kekuatan marah, kekuatan nafsu dan kekuatan keseimbangan.³⁶ Setiap kekuatan memerlukan kontrol akal dalam menjalankannya karena tanpa kontrol akal, maka nafsu akan lebih dominan sehingga menghasilkan akhlak yang buruk. Pertimbangan akal atau kontrol akal yang diseimbangkan dengan rohani yang bersih akan melahirkan akhlak yang baik. Keempat kekuatan tersebut merupakan komponen penting untuk terciptanya akhlak yang baik dan keempat kekuatan tersebut dimiliki secara sempurna dalam diri Nabi Muhammad Saw. Setiap manusia yang mempunyai kedekatan dengan keempat komponen di atas maka ia dekat dengan akhlak Nabi Muhammad dan jika ia dekat dengan Nabi Muhammad maka ia juga dekat dengan Allah Swt karena kekuatan tersebut diberikan oleh Allah kepada Nabi Muhammad untuk menyempurnakan akhlak manusia.

Menurut al-Ghazali, ilmu merupakan kriteria awal tentang baik dan buruknya akhlak. Al-Ghazali mengaitkan antara akhlak dan ilmu pengetahuan. Manusia tidak akan mengetahui tentang baik dan buruk tanpa ilmu sebelumnya dan ilmu pengetahuan memberikan pengetahuan dasar kepada manusia tentang mana yang baik dan mana yang buruk sebagai dasar pertimbangan akal dan rohani pertama kali. Dalam kekuatan keseimbangan, al-Ghazali memasukkan beberapa komponen seperti: kearifan, kesederhanaan, berani, kedermawanan dan keadilan.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*, hlm. 600.

Dalam pembagian mengenai akhlak yang baik dan buruk, al-Ghazali tidak jauh berbeda dengan pemikiran para filosof sebelumnya. Ia membagi akhlak secara umum kepada dua, yakni akhlak yang baik (*mahmudah*) dan akhlak yang buruk (*mazmumah*). Prinsipnya dalam kitab *ihya Ulum al-Din*, al-Ghazali membagi kepada empat bagian, yakni: ibadah, adab, akhlak yang menghancurkan (*muhlikat*) dan akhlak yang menyelamatkan (*munjiyal*).³⁷

Akhlak menurut al-Ghazali perlu dididik, tanpa dididik akhlak tidak akan muncul dengan sendirinya dan menjadi baik. Untuk mendidik akhlak menurut al-Ghazali pertama, adalah dengan cara mujahadah dan membiasakan latihan dengan amal shaleh. Kedua, adalah dengan melakukan perbuatan itu berulang-ulang sesuai dengan yang dikehendaki oleh akhlak yang baik tersebut (*riyadhah*).³⁸ Sebelum kedua itu dilakukan, menurut al-Ghazali, usaha pertama yang sangat penting untuk dilakukan adalah memohon karunia Tuhan agar sempurnanya fitrah sebagai manusia sehingga nafsu serta amarah dapat diluruskan dan dikendalikan oleh akal dan agama atau wahyu. Prinsipnya disini ialah, bahwa akhlak tidak akan berubah tanpa pendidikan dan latihan.

³⁷ Amin Abdullah, *Antara Ghazali dan Kant*, terj (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 2. Akhlak dalam bentuk akhlak yang menyelamatkan dan akhlak yang menghancurkan dimaksudkan lebih kepada perspektif tawassuf yakni keadaan bathiniyah. Akhlak lahiriah tidak akan ada gunanya jiwa tidak ada akhlak bathiniyah dan dalam hal ini akhlak yang menghancurkan merupakan akhlak lahiriyah sedangkan akhlak yang menyelamatkan merupakan akhlak bathiniyah. Lih. Siraj, *al-Ghazali Pembela ...*, hlm. 59.

³⁸ Al-Ghazali, *Bidayah al-Hidayah*, terj. (Yogyakarta: Pustaka Suf, 2003), hlm. 72-73.

Bab IX

Filsafat Ibn Rusyd

A. Riwayat Hidup Ibn Rusyd

Nama lengkap Ibn Rusyd adalah Abu Al-Walid Muhammad Ibn Ahmad Ibn Rusyd. Di Barat ia terkenal dengan nama Averroes karena pengaruh bahasa Spanyol. Dengan lidah Spanyol kata *ibn* diucapkan *Aben* atau *ven*. Nama Ibn Rusyd mengalami berbagai sebutan seperti Ibn Rosdin, Filius Rosadin, Ib Rusid, Ben Raxid, Ibn Ruschod, Ben Resched, Aben-Rosdd, Aven Rois, Aben-Rosd, Averroed, Avenryz, Adverroys, Benroist, Avenroyt, dan Averroysta. Abu al-Walid yang merupakan nama kunyah (baca:kun-yah) Ibn Rusyd juga diucapkan dengan lafal yang berbeda, yaitu Abulguail, Aboalit, Alulidus, Ablult, dan abolays. Sedangkan nama Aslinya Muhammad berubah lafalnya menjadi Membucius, Mahantius, dan Mauuitius.¹

Seperti yang dikemukakan oleh Nurcholish Madjid bahwa terjadinya metamorfose nama Ibn Rusyd atau menurut transliterasi standar Latin, Ibn Rochd menjadi Averroes adalah akibat dari rentetan dalam proses penerjemahan. Oleh orang Yahudi kata Arab *Ibn* diucapkan seperti kata Ibrani (bahasa Yahudi), *Aben* yang artinya sama dengan *Ibn*, maka nama Ibn Rochd kemudian dibaca Aben Rochd. Melalui asimilasi huruf-huruf

¹ Fuad Mahbub Siraj, *Ibnu Rusyd Cahaya Islam Di Barat*, (Jakarta: Dian Rakyat, 2012), hlm. 9.

konsonan yang dalam bahasa Arab disebut *idgham* kemudian berubah menjadi Averroch. Karena dalam bahasa Latin tidak ada huruf sy (Arab: *Syin*) maka oleh si pendeta, huruf sy diganti dengan huruf s sehingga menjadi Averrosd. Kemudian rentetan s dan d dianggap sulit dalam bahasa Latin, maka huruf d dihilangkan sehingga menjadi Averros. Namun huruf s akan mengacaukan dengan huruf s posesif, maka untuk menghindari kekacauan tersebut antara o dan s diberi sisipan e sehingga menjadi Averroes dan e sering mendapat tekanan sehingga menjadi Averroes. Nama-nama filosof lain juga mengalami hal serupa dalam perspektif perkembangan pemikiran Barat seperti Ibnu Sina menjadi Avicenna, Ibnu Bajjah menjadi Avenpace atau Avempace, Ibn Zuhr menjadi Avenzoar, Ibn Khaldud menjadi Abenjaldun, Ibn Masaroh menjadi Abenmacarra dan Ibn Thufayl menjadi Abentofail.²

Ibn Rusyd lahir pada tahun 520 H/1126 M di Cordova, sebuah kota yang pada saat itu menjadi pusat kajian-kajian ilmu pengetahuan. Keluarganya terkenal alim dalam ilmu fiqh. Ayah dan kakeknya pernah menjadi kepala pengadilan di Andalusia. Ia hidup dalam keluarga akademis ayahnya dan kakeknya seorang ahli fiqh. Hal itu terbukti, Ibn Rusyd bersama-sama merevisi buku Imam Malik, *al-Muwaththa*, yang dipelajarinya bersama ayahnya Abu al-Qasim dan dihafalnya. Dia juga mempelajari matematika, fisika, astronomi, logika, filsafat, dan ilmu pengobatan. Guru-gurunya dalam ilmu-ilmu tersebut tidak terkenal, tetapi secara keseluruhan Cordova terkenal sebagai pusat studi-studi filsafat. Adapun Sevilla terkenal karena aktivitas-aktivitas artistiknya, Cordova pada saat itu menjadi saingan bagi Damaskus, Baghdad, Kairo dan kota-kota besar lainnya di negeri-negeri Islam di Timur.

² Nurcholish Madjid, *Kaki Langit Peradaban Islam*, (Jakarta: Paramadina 1997), hlm. 94.

Suasana di lingkungan keluarga yang besar sekali perhatiannya terhadap ilmu pengetahuan sangat mendukung perkembangan intelektual Ibn Rusyd. Pada masa mudanya ia belajar adab, *fiqh*, ushul *fiqh* dan ilmu kalam. Seperti kakek dan ayahnya, ia belajar *fiqh* madzhab Maliki dan ilmu kalam madzhab Asy'ariah. Namun dalam perkembangan selanjutnya, pandangannya terhadap ilmu kalam tidak begitu saja menerima faham Asy'ariah. Dalam hal-hal tertentu ia tidak sependapat dengan faham Asy'ariah. Dengan kata lain ia bersikap kritis. Para guru yang mengajar ilmu-ilmu tersebut selain ayahnya sendiri adalah Abi al-qasim ibn Basykual, Abi Marwan ibn Massaroh, Abi Bakr Ibn Samhun, dan Abi Ja'far ibn Abd Al-Aziz. Mereka adalah fuqaha-fuqaha terkemuka pada waktu itu. Kemampuan Ibn Rusyd menguasai ilmu-ilmu tersebut tidak membuat ia puas diri. Dengan dorongan kuat, ia kemudian mempelajari ilmu kedokteran, matematika dan filsafat. Ia belajar ilmu kedokteran dari Abi Ja'far ibn Harun al-Turjaliy.³

Kehidupan dalam keluarga yang memiliki minat yang tinggi terhadap pengetahuan serta ketajaman berfikir dan kegeniusan otaknya merupakan jalan yang melapangkan Ibn Rusyd menjadi seorang sarjana serba bisa yang menguasai berbagai disiplin ilmu seperti hukum, filsafat, kedokteran, astronomi, sastra Arab dan lainnya. Khalifah Abu Ya'cub Abu Muhammad 'Abd al-Mu'min dari Dinasti Muwahhidin sangat kagum atas keluasan pandangan dan kedalaman filsafat Ibn Rusyd ketika ia diundang ke istana khalifah atas prakarsa Ibnu Tufail sebagai guru dan sahabatnya. Ia mampu menerangkan dan memberi ulasan karya-karya Aristoteles secara jelas. Atas kehebatan tersebut, ia diberi tugas oleh khalifah untuk

³ Mahbub Siraj, *Ibnu Rusyd ...*, hlm. 12.

menulis komentar-komentar dari karya-karya Aristoteles. Tugas itu dapat diselesaikan dengan baik. Ia berhasil membuat komentar terhadap filsafat Aristoteles pendek, sedang dan panjang.⁴

Demikian bagus dan mengesankan pemahamannya tentang filsafat Aristoteles sehingga orang tidak perlu membaca naskah aslinya. Cukup membaca komentar Ibn Rusyd dalam bahasa Latin dan Ibrani, orang akan memahaminya bagaikan membaca naskah aslinya. Padahal, ia tidak menguasai bahasa Yunani, yakni bahasa yang dipakai Aristoteles dalam karyanya. Dalam membuat karya-karya terjemahan dan komentar filsafat Aristoteles ia hanya bersandar pada karya-karya Aristoteles yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Arab. Untuk keahliannya ini, dia diberi gelar kehormatan *The Famous Comentator of Aristotle*. Gelar ini diberikan oleh Dante Alagieri, pengarang buku *Divine Comedy*. Ini dapat dijadikan bukti tingginya kemampuan Ibn Rusyd dalam berfilsafat dan tidak ada duanya dalam mengomentari filsafat Aristoteles.⁵

Berbeda dengan keluarganya yang mendapat posisi penting di bawah pemerintahan al-Murabithun, Ibn Rusd mendapat berbagai jabatan di bawah pemerintahan al-Muwahhidin, dinasti yang menaklukkan pemerintahan al-Murabithun. Orang yang berjasa dalam memperkenalkan Ibn Rusyd kepada penguasa al-Muwahhidin adalah Ibn Tufail. Kecerdasan dan kepiawaian Ibn Rusyd dalam berbagai bidang keilmuan menyebabkan khalifah kemudian tertarik dan dekat. Hal ini terbukti pada tahun 1169 Ibn Rusyd ditunjuk untuk menjabat sebagai qadhi di kota Sevilla. Dua tahun kemudian ia

⁴ *Ibid.*, hlm. 13.

⁵ Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2004), hlm. 223.

kembali ke Cordova, juga sebagai qadhi. Pada tahun 1179 untuk kedua kalinya ia ditunjuk sebagai qadhi di Sevilla dan tiga tahun kemudian dianggap sebagai *qadhi qudhat* (hakim agung) di Cordova. Beberapa bulan sebelum pengangkatannya sebagai hakim agung, ia ditunjuk sebagai dokter pribadi khalifah untuk menggantikan posisi Ibnu Thufail dan ia hidup di dekatnya dan menjadi teman akrab. Dalam upacara-upacara kekhalifahan, ia secara simbolis ditempatkan pada tingkat tertinggi dalam hierarki al-Muwahhidun.⁶

Karier Ibn Rusyd tidaklah mulus dan lancar. Ia sendiri tidak lepas dari pengalaman pahit yang menimpa para pemikir kreatif dan inovatif terdahulu. Pada saat permulaan pemerintahan Khalifah Ya'cub Ibnu Yusuf yang menggantikan ayahnya, Yusuf Abu Muhammad 'Abd-Al-Mukmin, Ibn Rusd tetap menerima kehormatan dan priviledi yang diberikan kepadanya. Akan tetapi pada 'kemesraan' itu tidak berlangsung lama. Pada tahun 1195 M ia dituduh kafir, diadili dan dihukum buang ke Lucena, dekat Cordova dan dicopot dalam segala jabatannya. Lebih dari itu, semua bukunya dibakar, kecuali yang bersifat ilmu pengetahuan murni (sains), seperti kedokteran, matematika, dan astronomi.⁷

Ada beberapa pendapat mengenai dibuangnya Ibn Rusyd. Dominique Urvoy, menyatakan bahwa Ibn Rusyd hanyalah korban dari gerakan politik khalifah pada saat itu sedang menghadapi pemberontakan orang-orang Kristen yang sudah mengancam Sevilla. Untuk memperkuat kerajaan dan mendapat dukungan dari seluruh rakyat. Ia mengorbankan orang-orang yang dianggapnya dapat

⁶ Dominique Urvoy, "Ibn Rusyd" dalam Sayyed Hossein Nasr & Oliver Leaman, *Ensiklopedia Tematis Filsafat Islam*, terj. Tim Penerjemah Mizan, (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 418.

⁷ Nurcholish Madjid, *Khazanah Intelektual Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hlm. 37.

mengganggu penggalangan massa. Diantaranya menjadi korban politik adalah Muhammad ibn Ibrahim al-Mahri (*al-Ushuli*) dan Ibn Rusyd tersebut. Kedua tokoh ini berasal dari tempat pemberontakan itu timbul sehingga Ibn Rusyd dikorbankan oleh Khalifah demi memperoleh dukungan massa.

Faktor lainnya menurut Fuad al-Ahwani adalah untuk memperoleh dukungan dari rakyat. Khalifah membutuhkan dukungan para fuqaha dan ulama yang mempunyai hubungan yang lebih dekat dengan massa. Sehingga dia menyingkirkan para filosof. Pertentangan antara *fuqaha* dan filosof memang sudah terjadi sejak lama. Bukan hanya dalam masalah agama namun juga dalam masalah politik yang terjadi sejak abad kesembilan dan tidak pernah berhenti. Untuk menjatuhkan Ibn Rusyd dari posisinya yang penting ia difitnah menghina khalifah dan dituduh mengajarkan pendapat yang bisa menjadi kekafiran.

Ibn Rusyd diasingkan ke Lucena, sebuah kota kecil di sebelah selatan Cordova yang mayoritas penduduknya adalah Yahudi. Pembuangan ini mempunyai dua makna penghinaan terhadap dirinya. Ia dibuang karena kasus pelecahan agama dan ia dibuang ditengah-tengah orang Yahudi yang oleh orang Islam dianggap rendah. Ia menjadi bahan ejekan yang digambarkan sebagai *mutafalsif dan mutazandiq*.

Fitnah tersebut berdampak negatif yang besar terhadap perkembangan filsafat di dunia Islam. Khalifah mengeluarkan sebuah manifesto yang berisi pelarangan mempelajari filsafat dan penentangan terhadap para filosof. Larangan mempelajari filsafat karena filsafat dianggap sebagai studi yang berbahaya dan oleh karena itu buku-buku yang berkaitan dengan filsafat harus dibakar.

Manifesto tersebut disebarluaskan ke seluruh wilayah Andalusia dan Afrika Utara.

Untunglah masa getir yang dialami Ibn Rusyd ini tidak berlangsung lama. Pada tahun 1197 satu tahun setelah dibuang, khalifah mencabut hukumannya dan posisinya direhabilitasi.⁸ Ibn Rusyd memang tidak melakukan apa yang pernah dituduhkan kepadanya oleh orang yang merasa iri kepadanya. Setelah mendapat pengampunan dan rehabilitasi Ibn Rusyd pergi ke Marakesy dan beberapa bulan kemudian meninggal dunia di sana. Ada beberapa versi mengenai kapan meninggalnya. Namun menurut sumber yang kuat yang didasarkan atas penuturan al-Anshari, Ibn Rusyd meninggal pada hari Kamis tanggal 9 Shafar 595 H atau 11 Desember 1198 M. Ia dimakamkan di Marakesy, tetapi tiga bulan kemudian jenazahnya dibawa ke Cordova, kota kelahirannya, untuk dimakamkan di sana. Pada waktu itu Ibn Arabi turut menyaksikan jenazah Ibn Rusyd.⁹

B. Karya-Karya Ibn Rusyd

Ibn Rusyd adalah seorang filosof muslim terbesar di Barat pada abad pertengahan. Demikian pengakuan Henry Corbin, dan pada masa Ibn Rusyd itu filsafat Islam mencapai puncaknya. Ia termasuk tokoh pemikir yang sangat produktif. Karya-karyanya meliputi berbagai bidang seperti filsafat, kalam, *fiqh*, falak, nahwu dan kedokteran. Namun sangat disayangkan, banyak di antara karyanya yang tidak dapat ditemukan lagi, apalagi yang masih tertulis dalam bahasa Arab, karena sebagian besar karyanya yang masih dapat ditemukan itu berupa terjemahan dalam bahasa Ibrani dan Latin.

⁸ Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam ...*, hlm. 224.

⁹ Mahbub Siraj, *Ibn Rusyd ...*, hlm. 18.

Sebagian karyanya musnah pada tahun-tahun terakhir hidupnya, yaitu ketika dirinya diterpa fitnah, dimana penguasa yang didorong dan didukung para ulama memusuhinya karena pengumpulannya dengan filsafat, menganggap Ibn Rusyd telah menyeleweng dari akidah yang benar. Maka ia bersama beberapa tokoh yang dituduh telah mempelajari filsafat dan ilmu-ilmu kuno (*'ulum al-awa'il*) diasingkan dan buku-bukunya pun dibakar atas perintah khalifah, kecuali buku-buku tentang kedokteran, hitung (matematika), dan astronomi. Karya-karya yang dapat ditemukan dan terselamatkan dari pemusnahan itu pada umumnya masih berupa manuskrip yang sebagian besar terdapat di perpustakaan Escorial di Spanyol. Sedangkan sebagian naskah yang berbahasa Arab terdapat di Dar al-Kutub Al-Mishriyah di Kairo (Mesir), selain di Venezia (Italia), Munich (Jerman), dan Madrid (Spanyol).

Untuk mengetahui jumlah karya Ibn Rusyd, Ernest Renan telah melakukan penelitian di Perpustakaan Escorial di Madrid Spanyol. Di perpustakaan tersebut pula manuskrip-manuskrip berbahasa Arab memuat karya-karya Ibnu Sina, al-Farabi dan Ibn Rusyd sendiri. Secara keseluruhan, seperti yang dikatakan Renan, jumlah karya Ibn Rusyd adalah 78 buah. Renan merinci semua judul buku Ibn Rusyd kecuali 11 buah yang tidak disebutkan. Adapun rinciannya adalah 28 di bidang filsafat, 5 di bidang ilmu kalam, 8 di bidang fiqh, 4 di bidang astronomi, 2 di bidang sastra Arab, 20 di bidang kedokteran, dan 11 buah tidak disebutkan (mungkin tersebar dalam berbagai ilmu). Meskipun jumlah tersebut berbeda dengan jumlah yang dikemukakan sarjana lainnya. Namun perbedaan itu dapat dimengerti karena perbedaan dalam menghitung. Kadang-kadang di dalam sebuah buku disebutkan judul buku yang lain tanpa ditemukan

buku yang disebut tadi sehingga judul buku tadi ada yang dihitung dan ada yang tidak menghitungnya.¹⁰

Secara umum karya Ibn Rusyd dapat dikelompokkan menjadi ; (1) karya asli, (2) ulasan panjang (*syarah kubro*) atau penafsiran (*tafsirat*), (3) ulasan sedang (*syuruh wustha*) atau *jawami'*, dan (4) ulasan pendek (*syuruh shughra*) atau ringkasan (*talkishat*). Selain karya-karya aslinya, karya ulasan itu sebagian besar dilakukan terhadap karya-karya Aristoteles, selebihnya adalah karya-karya Galen dan filosof lain. Sebagai pengulas dikatakan bahwa ia tidak tertandingi oleh tokoh lain, dan ia merupakan sosok tokoh pengulas besar (*al syarih al-kabir*).

Dominique Urvoy membagi tiga periode masa Ibn Rusyd dalam menulis karyanya. *Pertama*, periode awal sampai 1170 ia mencurahkan perhatiannya, terutama, untuk menulis komentar-komentar pendek (*jami'*) dan dari tahun 1168 sampai tahun 1175 ia mencurahkan diri pada komentar-komentar menengah (*talkhis*). Komentar-komentar pendek merupakan karya pengantar yang mengemukakan suatu prestasi umum tentang seni logika, fisika, psikologi, sains, dan pertanyaan-pertanyaan lainnya. Pada komentar menengah, ia menambahkan fisika, kosmologi, psikologi, sains-sains alam. Termasuk ia menambahkan risalah tentang hukum. Karya ini mempunyai dua makna penting, pertama karena berkaitan dengan aspek-aspek praktis tentang doktrin Muwahhidun dan kedua, karya ini menentukan menonjolnya Ibn Rusyd. Menurut Dominique Urvoy, sangat mungkin karena karya ini ia memperoleh posisi penting sebagai qadhi di Sevilla.

¹⁰ Siraj, *Ibnu Rusyd ...*, 19

Kedua, dari tahun 1177 M karyanya memasuki suatu fase ofensif yang bersifat doktrinal. Dari masa ini dan selanjutnya, keahliannya di bidang dasar-dasar hukum dirangkai dengan kajian filsafat praktis, sebagaimana yang ditemukan dalam komentar menengahnya tentang Etika Nicomachean. Pada tahun 1178 ia berkunjung ke istana di Marakesy dan kembali ke Sevilla tahun berikutnya untuk meluncurkan karya-karya: *Fash al Maqail*, *Kasyf'an Manahij al-Adillat*, dan *Tahafut al-Tahafut*. Ketiga karya ini memuat pandangan kontroversional Ibn Rusyd yang pernah menggemparkan dunia Eropah pada pertengahan abad ke-13.

Ketiga, waktu setelah penunjukannya sebagai qadhi di Cordova dan dokter pribadi Khalifah, ia mencurahkan diri untuk menulis komentar-komentar panjang (*tafsir*). Komentar-komentar ini hanya berkonsentrasi mengenai penjelasan dari teks Aristoteles. Di dalam komentar-komentar ini, Ibn Rusyd jarang berbeda dengan Aristoteles atau mengemukakan suatu pendapat pribadi mengenai sebuah pertanyaan Aristoteles yang belum terpecahkan, ia berhati-hati dalam menunjukkan fakta. Pada bagian akhir masa karirnya juga dibicarakan dengan mengingat pertanyaan-pertanyaan penting khususnya di bidang logika, demikian pula ia juga menyelesaikan karyanya di bidang kedokteran dan politik.¹¹

Karya-karya Ibn Rusyd memiliki karakteristik yang berbeda-beda. Pada tafsir atau *syarh*, Ibn Rusyd terlebih dahulu menampilkan teks yang dinyatakan oleh Aristoteles secara literal, paragraf demi paragraf, dari yang terjemahan yang diterimanya. Dengan kata lain, ia membiarkan teks-teks tersebut berbicara sendiri. Kemudian terhadap teks-teks tersebut, Ibn Rusyd menginterpretasikan,

¹¹ Mahbub Siraj, *Ibnu Rusyd ...*, hlm. 21.

mengulas dan menjelaskan bagian demi bagian dari paragraf tersebut. Tentu saja dengan usaha itu, ungkapan dan kalimat Ibn Rusyd lebih sempurna dari teks Aristoteles. Dalam ulasan tersebut, Ibn Rusyd membagi tema kitab menjadi beberapa persoalan, setiap persoalan dibagi menjadi pasal-pasal, dan setiap pasal dibagi menjadi paragraf-paragraf. Usaha Ibn Rusyd ini terilhami dan terpengaruh oleh metode para penafsir al-Qur'an. Sedangkan pada *talkhis*, Ibn Rusyd hanya meringkaskan atau menampilkan pokok-pokok pikiran Aristoteles tanpa menyertakan teksnya. Ia mengemukakan pandangan-pandangan ilmiahnya saja. Oleh karena itu, tentang karya yang berbentuk *talkhis* ini ada yang mengatakan sebagai pemikiran murni Ibn Rusd.

Adapun karya aslinya adalah tulisan-tulisan yang dibuatnya, yang tidak berasal dari karya orang lain meskipun di dalamnya ia mengutip atau menyebut pendapat orang lain. Karya-karya ini ada yang berbentuk buku dan ada pula yang berbentuk naskah atau makalah-makalah. Berikut ini adalah klasifikasi karya-karya Ibn Rusyd sesuai dengan disiplin ilmu yang populer.

1. Filsafat

- a. *Tahafut al-Tahafut* (Kerancauan Dalam Kerancauan), buku ini merupakan *magnum opus* dan puncak kematangan pemikiran filsafat Ibn Rusyd. Isi buku ini merupakan "serangan balasan" Ibn Rusyd atas serangan al-Ghazali terhadap para filosof sebagaimana dalam bukunya *Tahafut al-Falasifah*. Dalam buku ini Ibn Rusyd membela filosof atas tuduhan al-Ghazali dalam masalah-masalah filsafat. Buku ini ditulis sekitar tahun 1180 dan sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Latin dan bahasa Ibrani pada tahun 1328.

Diterjemah ke dalam bahasa Inggris oleh Van den Berghe tahun 1954 dan ke dalam bahasa Jerman oleh Marx Holten, terbit di Bron pada 1913.¹²

- b. *Fasl al-Maqal Fima Baina al-Hikmah wa Asy-Syari'ah Min al-Ittisal* (Uraian Adanya Keselarasan Antara Agama dan Akal Karena Keduanya Adalah Pemberian Tuhan), ditahqiq Joshep Muller di Munich Jerman 1859 dan diterjemah sekaligus diberi kata pengantar oleh George Hourani tahun 1961. Menurutnya, belajar filsafat dan berfilsafat itu sendiri tidak dilarang dalam agama Islam, bahkan Al-Qur'an sebagai pedoman umat Islam berisi banyak ayat yang menghimbau agar mempelajari filsafat. Untuk menghindari adanya pertentangan antara akal serta filsafat dan teks al-Qur'an, Ibnu Rusyd menegaskan bahwa teks Al-Qur'an itu hendaknya diberi interpretasi sedemikian rupa atau dilakukan takwil. Takwil inilah yang menjadi salah satu bahasan penting dalam kitab tersebut.

2. Kalam

- a. *Al-Kasyf'an Manahij al-Adillah fi Aqaid al-Millah* (Menyingkap Pelbagai Metode Argumentasi Ideologi Agama-Agama), menjelaskan secara terperinci masalah-masalah akidah yang dibahas para filsuf dan teolog Islam. Ditahqiq dan diterjemah ke dalam bahasa Jerman oleh Josep Muller tahun 1859.
- b. *Syarh Aqidah al-Imam al-Mahdi* (Penjelasan Tentang Akidah Imam Mahdi). Kitab ini menjelaskan keyakinan dan teologi

¹² Ahmad Ridho, *Ibnu Rusyd ...*, 81

Abu Abdillah Muhammad bin Tumart (w.1130) yang mirip dengan teologi Syi'ah

- c. *Al-manahij Fi Ushul ad-Din* (Beberapa Metode Dalam Membahas Dasar-Dasar Agama), *I'tiqad Masysyain wa al-Mutakallimin* (Keyakinan Kaum Liberalis Dan Pakar Ilmu Kalam)

3. Fiqh dan Ushul Fiqh

- a. *Bidayah al-Mujtahid wal Nihaya al-Muqtashid* (Dasar Mujtahid dan Tujuan Orang Sederhana), dicetak diberbagai negara dalam lintas mazhab dan diterjemahkan ke dalam beberapa bahasa. Buku ini merupakan suatu studi perbandingan hukum Islam, dimana di dalamnya diuraikan pendapat Ibn Rusyd dengan mengemukakan pendapat pendapat imam-imam mazhab
- b. *Mukhtasar al-Mustafa* (Ringkasan al-Mustafa, karya al-Gozali), *Risalah fi ad-Dahaya* (Risalah Tentang Hewan Qurban), *Risalah fi al-Kharaj* (Risalah Tentang Pajak Tanah), *Makasib al-Mulk wa al Ru'asa al-Muharrammah* (Penghasilan Para Raja Dan Para Pejabat Yang Diharamkan), *Ad-Dar al-Kamil fi al-Fiqh* (Studi Fiqih Yang Sempurna)

4. Ilmi Falaq Astronom, Ilmu Nahwu dan Ilmu Kedokteran,

- a. *Jauhar al-Ajram as-Samawiyah* (Struktur Benda-Benda Langit) Sebenarnya kitab ini adalah kumpulan makalah yang ditulis dalam waktu dan kondisi yang berbeda-beda, kitab ini sudah diterjemah ke dalam bahasa Ibrani dan Latin.

- Dan biasanya dijadikan satu dengan karya-karya Aristoteles, *Mukhtasar Al-Magisti, Kalam 'Ala Ru'yah Jirm As-Sabitah*
- b. *Kitab ad-Daruri Fi an-Nahwi, Kalam Ala al-Kalimah wal al-Ism al-Musytaq*
 - c. *Al-Kuliyat fi Thibb* (7 jilid). Studi lengkap tentang kedokteran. Menjadi buku wajib dan selalu menjadi rujukan dalam berbagai universitas di Eropa. Diterjemahkan ke dalam bahasa Latin, Ibrani dan Inggris
 - d. *Syarh Arjuwizah Ibn Sina fi at-Tibb*. Kitab ini secara kuantitas paling banyak beredar. Menjadi bahan kajian ilmu kedokteran di Oxford University London dan Universitas Sourbron Paris
 - e. *Maqalah fi at Tiryaaq* (Makalah Tentang Obat Penolak Racun), *Nasaih fi Amr an-Nisal* (Nasehat Tentang Penyakit Perut dan Diare).

C. Pemikiran Filsafat Ibn Rusyd

1. Sanggahan Terhadap Kritikan al-Ghazali

Dalam karya *Tahafut al-Falasifah* al-Ghazali melontarkan sanggahan yang keras terhadap para filosof. Adapun yang dimaksudkan sebagai filosof di sini dalam berbagai literatur disebutkan ialah Aristoteles dan Plato, juga al-Farabi dan Ibnu Sina karena kedua filosof ini dipandang sangat bertanggungjawab dalam menerima dan menyebarkan pemikiran filosofis dari Yunani ke dunia Islam.

Menurut al-Ghazali, dari dua puluh masalah kefilosofatan, terdapat tiga persoalan filsafat yang membuat para filosof menjadi kafir, yaitu: (1) alam qadim, (2) Allah tidak mengetahui yang *juz'iyat*

dan; (3) pembangkitan jasmani tidak ada. Ini berarti bahwa siapa saja yang menganut salahsatu dari tiga faham tersebut, menurut al-Ghazali jatuh ke dalam kekafiran. Polarisasi dan kesimpulan ini mampu mempengaruhi pemahaman umat sehingga menjadi sanggahan dan serangan tajam terhadap filsafat dan filsuf. Hal demikian berimplikasi pada sikap negatif dan penolakan umat pada ilmu ini yang akhirnya menutup pintu kajian terhadap ilmu-ilmu filsafat di dunia Islam.

Ibn Rusyd sebagai seorang filosof muslim merasa wajib menjawab sanggahan tersebut. Menurut Ibn Rusyd, bukanlah pemikiran para filosof muslim yang rancu, melainkan pemikiran al-Ghazali sendiri. Justru itu, kata Ibn Rusyd, judul kitab al-Ghazali tersebut yang paling tepat adalah *Tahafut Abi Hamid*, (Kacaunya Pemikiran Abu Hamid), bukan kacaunya pemikiran para filosof. Untuk itu, Ibn Rusyd memberikan jawaban terhadap sanggahan al-Ghazali dalam tiga persoalan tersebut.

a. Alam Qadim

Dalam rangka menangkis serangan al-Ghazali terhadap paham *qadim*-nya alam, Ibn Rusyd menegaskan bahwa paham *qadim*-nya alam itu tidak bertentangan dengan ajaran al-Qur'an. Bahkan sebaliknya, pendapat para teolog yang mengatakan bahwa alam diciptakan Tuhan dari tiada justru tidak mempunyai dasar dalam Al-qur'an. Menurut Ibn Rusyd dari ayat-ayat al-qur'an (Q.S.11:7; 41:11; 21:30) dapat diambil kesimpulan bahwa alam diciptakan Tuhan bukanlah dari tiada (*al-'adam*), tetapi dari sesuatu yang telah ada. Selain itu, ia juga mengingatkan bahwa paham *qadim*-nya alam tidaklah harus membawa pada pengertian bahwa alam itu ada dengan sendirinya atau tidak dijadikan oleh Tuhan. Bagi para filsuf

muslim, alam itu dikatakan *qadim*, justru karena alam itu diciptakan Tuhan, yakni diciptakan sejak *qidam*/azali. Karena diciptakan-Nya sejak *qidam*, alam itu menjadi *qidam* pula. Bagaimanapun, Tuhan dan alam tidak sama karena Tuhan adalah *qadim* yang mencipta sedangkan alam adalah *qadim* yang dicipta.

Ibn Rusyd mendasarkan pemikiran tentang alam itu kekal adalah surat Ibrahim ayat 47-48 sebagai berikut:

فلا تحسبن الله محلف وعده رسله ان الله عزيز ذو انتقام
() يوم تبدل الارض والسماوات وبرزوا لله الواحد القهار

“Maka karena itu, jangan sekali-kali kamu mengira bahwa Allah mengingkari janji-Nya kepada rasul-rasul-Nya. Sungguh, Allah Maha Perkasa dan mempunyai pembalasan (yaitu) pada hari (ketika) bumi diganti dengan bumi yang lain dan (demikian pula) langit, dan mereka (manusia) berkumpul (di padang mahsyar) menghadap Allah Yang Maha Esa, Maha perkasa.”(Q.S. Ibrahim :47-48)

Dalam ayat ini jelas kelihatan bahwa bumi dan langit akan ditukar dengan bumi dengan langit yang lain. Sesudah alam materi sekarang akan ada alam materi lain. Oleh karena itu, Ibnu Rusyd dengan berpegang pada ayat ini berpendapat bahwa alam betul diwujudkan, tetapi diwujudkan terus menerus. Dengan kata lain, alam adalah kekal. Dengan demikian, pendapat para filsuf tentang kekekalan alam tidaklah bertentangan dengan ayat-ayat al-Qur’an. Apalagi tidak ada ayat yang dengan jelas dan tegas mengatakan bahwa alam diadakan dari tiada.¹³

Selanjutnya, Ibn Rusyd melihat adanya perbedaan antara kaum teolog dan kaum filsuf dalam mengartikan kata "*al-ihdas*" [mewujudkan]. Bagi kaum teolog, "*al-ihdas*" mengandung arti

¹³ Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme*, ..., hlm. 52.

“mewujudkan dari tiada,” sedangkan bagi kaum filsuf kata itu mengandung arti “mewujudkan yang tak bermula dan tak berakhir.” Demikian pula, terdapat perbedaan paham antara kedua golongan itu tentang apa yang dimaksud dengan *qadim*. Bagi kaum teolog, *qadim* mengandung arti hanya “sesuatu yang berwujud tanpa sebab,” tetapi boleh juga berarti “sesuatu yang berwujud tanpa sebab.” Dengan kata lain, sungguhpun ia disebabkan, ia boleh bersifat *qadim*, yaitu tidak mempunyai permulaan dalam wujudnya. Dengan demikian, *qadim* adalah sifat bagi sesuatu yang dalam kejadian kekal, “kejadian terus-menerus, yaitu kejadian kekal,” kejadian terus-menerus, yaitu kejadian yang tak bermula dan tak berakhir.” Dalam arti inilah, alam dijadikan Tuhan bagi kaum filsuf.¹⁴

b. Pengetahuan Tuhan

Menurut al-Ghazali para filosof Muslim berpendapat bahwa Allah tidak mengetahui yang parsial di alam. Dalam menjawab tuduhan ini, Ibn Rusyd menegaskan bahwa al-Ghazali salah paham sebab tidak ada filosof Muslim yang mengatakan demikian. Yang dimaksudkan para filosof Muslim adalah pengetahuan Allah tentang yang parsial di alam ini tidak sama dengan dengan pengetahuan manusia.¹⁵

Ibn Rusyd menyatakan bahwa para filsuf muslim tidaklah mempersoalkan apakah Tuhan mengetahui hal-hal yang *juz’i* (perincian yang terjadi) pada alam semesta ini atau tidak mengetahuinya. Seperti halnya setiap ulama Islam, para filsuf muslim juga berpandangan bahwa Tuhan mengetahui hal-hal yang bersifat

¹⁴ *Ibid.*, hlm. 53.

¹⁵ Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004), hlm. 229.

juz'i pada alam ini. Yang mereka persoalkan adalah bagaimana cara Tuhan mengetahui hal-hal yang bersifat *juz'i*. Menurut Ibn Rusyd, para filsuf muslim berpendapat bahwa pengetahuan Tuhan tentang hal-hal yang bersifat *juz'i* itu tidaklah seperti pengetahuan manusia tentang hal-hal demikian karena pengetahuan manusia mengambil bentuk efek (akibat dari memerhatikan hal-hal *juz'i* itu), sedangkan pengetahuan Tuhan merupakan sebab, yakni sebab bagi munculnya hal-hal yang bersifat *juz'i* itu. Selain itu, ketidaksamaan tersebut disebabkan oleh pengetahuan Tuhan itu bersifat *qadim*, yakni semenjak azali Tuhan mengetahui hal-hal bersifat *juz'i* di alam semesta ini, betapapun kecilnya hal tersebut. Manusia tidak memiliki pengetahuan sama sekali, tetapi kemudian secara berangsur-angsur, memperoleh pengetahuan setelah memerhatikan bagian demi bagian alam secara seksama.

Kritik al-Gazali kedua adalah tentang apakah Tuhan tahu terhadap hal-hal kecil atau tidak. Al-Gazali memandang bahwa Tuhan Maha Segala Tahu, baik besar ataupun kecil. Berbeda dengan Ibn Rusyd, Tuhan hanya tahu yang universal bukan perkara yang kecil (partikular). Sebagaimana kutipan berikut ini:

Yang menjadi persoalan adalah pernyataan mereka, “Tuhan Yang Maha Mulia mengetahui hal-hal yang bersifat universal, tetapi tidak hal-hal yang bersifat partikular.” Pernyataan ini jelas-jelas menunjukkan ketidak berimanan mereka. Sebaliknya yang benar adalah “Tidak ada sebutir atompun di langit maupun di bumi yang luput dari pengetahuan-Nya.”¹⁶

Ibn Rusyd menyangkal bahwa Tuhan tidak mengetahui hal-hal yang kecil, tidaklah seperti yang ditudingkan. Semuanya harus dilihat apakah pengetahuan Tuhan itu bersifat *qadim* atau *hadist*

¹⁶ Dedi Supriyadi, *Pengantar Filsafat ...*, 237

terhadap peristiwa kecil itu. Dalam hal ini, Ibn Rusyd membedakan ilmu *qadim* dan ilmu baru terhadap hal kecil tersebut. Sebagaimana kutipan berikut:

Bagi kami, cara untuk menghilangkan keragu-raguan ialah mengetahui bahwa keadaan ilmu *qadim* terhadap wujud, berbeda dengan keadaan ilmu-ilmu terhadap wujud, sebab adanya wujud tersebut menjadi sebab dan *illat* bagi ilmu kita, sedangkan ilmu *qadim* menjadi *illat* dan sebab bagi wujud. Jika wujud tersebut terjadi sesudah tidak ada, kemudian timbulah ilmu tambahan pada ilmu yang *qadim*, hal itu menjadi musabab (akibat) dari wujud, bukan menjadi *illat*-nya. Dengan demikian, haruslah tidak bisa terjadi perubahan, seperti yang terjadi pada ilmu yang baru. Kesalahan ini datang dari pengiasan (mempersamakan) perkara yang gaib (tuhan) dengan perkara yang nyata (manusia) sedangkan pengiasan semacam itu tidak benar. Sebagaimana pada diri pembuat tidak terjadi perubahan ketika perkara yang dibuatnya itu terjadi yakni perubahan yang sebelumnya tidak ada demikianlah pada ilmu *qadim* tidak perlu terjadi ketika perkara yang diketahuinya itu keluar darinya. Jadi, keragu-raguan telah dapat dihilangkan, dan kita tidak perlu memegang pendirian bahwa apabila pada ilmu yang *qadim* tidak terjadi perubahan, artinya Tuhan tidak mengetahui perkara tersebut dengan ilmu yang baru, tetapi dengan ilmu yang *qadim*, karena adanya perubahan pada ilmu ketika terjadi perubahan pada perkara yang wujud, hanya menjadi syarat bagi ilmu yang diakibatkan (menjadi penyebab) dari perkara yang wujud yakni bagi ilmu yang baru. Jadi, ilmu *qadim* hanya berhubungan dengan perkara yang wujud menurut keadaan yang tidak berlaku, bagi hubungan ilmu hadist dengan perkara yang wujud, bukannya tidak berhubungan sama sekali, seperti yang biasa dikatakan bahwa karena adanya keragu-raguan tersebut, filsuf-filsuf mengatakan bahwa Tuhan tidak mengetahui peristiwa-peristiwa kecil....”

Pernyataan diatas mensyaratkan bahwa perlu ada pemetaan terhadap eksistensi Tuhan ketika dihadapkan pada realitas setelah

alam ini terbentuk. Tuhan bukan berarti tidak tahu, tetapi tidak juga bukan berarti Tuhan lepas tangan terhadap partikular. Ini semua bergantung pada cara melihat apakah partikular itu muncul setelah alam itu terbentuk atau sejak azali (dulu kala). Ibn Rusyd memisahkan pengetahuan Tuhan sejak azali dan pengetahuan sejak alam itu dibentuk. Misalnya, Tuhan telah menentukan nasib seseorang ketika orang tersebut sudah lahir. Gambaran ini tersurat dari ungkapan Ibn Rusyd sebagai berikut:

“...Keadaannya bukanlah seperti yang mereka perkirakan, melainkan filsuf-filsuf tersebut mengatakan bahwa Tuhan tidak mengetahui peristiwa-peristiwa kecil dengan ilmu baru, dimana syaratnya ialah kebaruaran ilmu itu dengan kebaruannya peristiwa-peristiwa kecil tersebut, karena Tuhan menjadi sebab (*illat*) bagi peristiwa-peristiwa tersebut, bukan menjadi akibat (*musabab*) dirinya, seperti halnya dengan ilmu baru. Ini adalah penyucian yang setinggi-tingginya yang harus diakui, karena Tuhan mengetahui segala sesuatu tersebut, tidak lain karena kedudukan-Nya sebagai Dzat yang mengetahui, bukan dari kedudukan-Nya sebagai Dzat yang wujud saja, atau wujud sifat tertentu, melainkan dari kedudukann-Nya sebagai Dzat yang mengetahui.”

Menarik untuk dikutip disini, tulisan Oliver Leamen yang mencoba memahami kedua pemikir tersebut dengan pendekatan ajaran agama. Bahwa pembahasan kedua pemikir tersebut didasarkan pada pembedaan pengetahuan; pengetahuan Tuhan dan manusia. Secara lengkap, penulis kutip sebagai berikut:

Tuduhan yang menarik ini semula timbul dari cara para filsuf membedakan antara pengetahuan kita dan pengetahuan Tuhan. Dari sudut pandangan agama, Islam tidak jelas mengajarkan bahwa Tuhan mengetahui setiap dan segala sesuatu yang ada diatas didunia yang sementara ini. Seperti orang boleh menduga bahwa pengetahuan seperti itu adalah penting sekali untuk tindakan penentuan keputusan tentang

nasib jiwa manusia setelah mati. Bagaimanapun juga, suatu pikiran yang mengatakan bahwa Tuhan menciptakan alam semesta, kemudian setelah itu melupakannya bukanlah pikiran yang menarik bagi paham ortodok Islam. Dapat saja ada tidak sedikit keraguan, bagaimanakah pandangan al-Qur'an tentang hakikat kekuasaan Tuhan (*Quadrat.pen*). Bahkan, Tuhan mengetahui semua pemikiran-pemikiran "Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dan mengetahui apa yang dibisikkan oleh hatinya, dan kami lebih dekat kepadanya daripada urat lehernya." Dia mengetahui setepatnya individu-individu baru yang dilahirkan.

Ringkasannya dalam tulisan Harun Nasution, Ibn Rusyd berpandangan bahwa al-Ghazali salah paham karena kaum filsuf tidak pernah mengatakan yang demikian. Yang dikatakan kaum filsuf, menurut Ibn Rusyd, ialah pengetahuan Tuhan tentang perincian yang terjadi di alam tidak sama dengan pengetahuan manusia tentang perincian itu. Pengetahuan manusia dalam hal ini mengambil bentuk efek, sedang pengetahuan Tuhan merupakan sebab, yaitu sebab bagi wujudnya perincian tersebut. Selanjutnya, pengetahuan manusia bersifat baru dan pengetahuan Tuhan bersifat qadim, yaitu semenjak azal, Tuhan mengetahui segala hal-hal yang terjadi di alam, betapapun kecilnya.

c. Kebangkitan

Tentang kebangkitan manusia pada hari akhirat, Al-Ghazali berpandangan bahwa yang akan dibangkitkan itu adalah jasmani. Al-Ghazali berkata:

Adalah bertentangan dengan seluruh keyakinan muslim, keyakinan mereka yang mengatakan bahwa badan jasmani manusia tidak akan dibangkitkan pada hari kiamat, tetapi hanya jiwa yang terpisah dari badan yang akan diberi pahala dan hukuman, dan pahala atau hukuman itupun akan bersifat spiritual dan bukannya bersifat jasmaniah.

Sesungguhnya, mereka itu benar didalam menguatkan adanya pahala dan hukuman yang bersifat spiritual karena hal itu memang ada secara pasti; tetapi secara salah, mereka menolak adanya pahala dan hukuman yang bersifat jasmaniah dan mereka dikutuk oleh hukum yang telah diwahyukan dalam pandangan yang mereka nyatakan itu.

Menanggapi tudingan ini, Ibn Rusyd mencoba menggambarkan kebangkitan rohani dengan analog tidur. Sebagaimana tidur, jiwa tetap hidup, begitu pula ketika manusia mati, badan hancur, jiwa tetap hidup dan jiwalah yang akan dibangkitkan. Kutipan lengkapnya sbb:

"Perbandingan antara kematian dan tidur dalam masalah ini adalah bukti yang terang bahwa jiwa itu hidup terus karena aktivitas dari jiwa berhenti bekerja pada saat tidur dengan cara membuat tidak bekerjanya organ-organ tubuhnya, tetapi keberadaan atau kehidupan jiwa tidaklah terhenti maka sudah semestinya keadaannya pada saat kematian akan sama dengan keadaannya pada saat tidur... Dan bukti inilah yang dapat dipahami oleh seluruh orang dan yang cocok untuk diyakini oleh orang banyak atau orang awam, dan akan menunjukkan jalan bagi orang-orang yang terpelajar yang keberlangsungan hidup daripada jiwa itu adalah satu hal yang pasti. Dan hal ini pun terang gamblang dari firman Tuhan, Tuhan mengambil jiwa-jiwa pada saat kematiannya untuk kembali kepada-Nya; dan jiwa-jiwa orang yang belum mati pada saat tidur mereka."

Pertentangan keduanya menjadi lembaran hiasan yang panjang dalam sejarah filsafat Islam. Akan tetapi, bila diteliti lebih dalam, pada dasarnya, Ibn Rusyd masih "ragu" tentang keabadian jiwa. Seperti dikatakan sebagai berikut:

Akan halnya keberatan al-Ghazali bahwa manusia mengetahui jiwanya bahwa dia itu ada dalam badan jasmaninya, meskipun dia tidak dapat merinci dibagian mana — tentu saja pendapat ini adalah benar, karena orang-orang terdahulu pun mempunyai perbedaan pendapat tentang

tempat atau letak kedudukannya, tetapi pengetahuan kita bahwa jiwa adalah ada di dalam badan jasmani tidak berarti bahwa kita tahu bahwa dia memperoleh keberadaannya lantaran kebersamaannya dengan badan jasmani; keadaan ini bukan berarti jelas dengan sendirinya, dan persoalan dimana para filsuf kuno dan begitu juga yang modern berbeda pendapat, karena jika badan jasmani sebagai alat bagi keberadaannya lewat badan jasmani. Akan tetapi, jika badan serupa dengan lapisan bawah atau landasan bagi kejadian-kejadian yang dilakukannya, jiwa hanya bisa ada lewat perantaraan jasmani. ”

Hasil dari penelitian Oliver Leamen menunjukkan bahwa perdebatan keduanya, pada dasarnya memiliki kelemahan masing-masing. Hal itu terbukti, pada akhirnya, al-Ghazali mengakui adanya kebangkitan rohani. Begitu juga, Ibn Rusyd mengakui adanya kebangkitan jasmani.

Hal itu diperkuat oleh tulisan Abdul Azis Dahlan, Ibn Rusyd menyatakan bahwa ”semua agama mengakui adanya hidup kedua dihari akhirat kendati ada perbedaan pendapat mengenai bentuknya. Yang jelas adalah, menurut Ibn Rusyd, kehidupan manusia di akhirat itu berbeda dengan kehidupannya di dunia, sesuai dengan isyarat hadis Nabi Saw.,”*Disana akan dijumpai apa yang tak pernah dilihat mata, tak pernah didengar telinga, dan tak pernahterlintas dipikiran.* ” kehidupan manusia di akhirat adalah lain dan lebih tinggi daripada kehidupan di dunia. Sesuai dengan keterbatasan daya tangkap orang awam tentang hal-hal yang abstrak, Ibn Rusyd berpendapat bahwa bagi mereka, kehidupan manusia di akhirat lebih baik digambarkan dalam bentuk jasmani daripada digambarkan dalam bentuk rohani saja. Mengenai kebangkitan pada hari akhirat, ia sendiri berpendapat bahwa yang akan ada nanti di akhirat adalah badan yang serupa dengan yang ada di dunia dan bukan badan yang semula di dunia, karena yang sudah hancur tidak akan datang kembali.

2. Hubungan Agama dan Filsafat

Dalam rangka membela filsafat dan filsuf muslim dari serangan para ulama, terutama al-Ghazali, Ibn Rusyd antara lain menegaskan bahwa antara agama (Islam) dan filsafat tidak ada pertentangan. Ibn Rusyd mendasarkan argumennya (*istidlal*) dengan dalil al-Qur'an (al-Hasyr: 2), dan (Q.S. Al-Isra': 184), menyuruh manusia berpikir tentang wujud atau alam yang tampak ini dalam rangka mengetahui Tuhan. Dengan demikian, sebenarnya al-Qur'an menyuruh umat manusia berfilsafat. Oleh karena itu, dapat disimpulkan berdasarkan perintah al-Qur'an bahwa kaum muslim wajib berfilsafat (*wujud al-'aql*) atau mempelajari (mengambil manfaat) filsafat Yunani, bukan dilarang atau diharamkan. Menurut Ibn Rusyd, bila ada teks wahyu yang arti lahiriahnya bertentangan dengan pendapat akal, teks itu haruslah ditakwilkan atau ditafsirkan sedemikian rupa sehingga menjadi sesuai dengan pendapat akal. Kajian ini terlihat dari kitabnya, *Fasl al-Maqal Fima Bain al-Hikmah wa asy-Syari'ah min al-Ittishal*.

Jadi, Al-Qur'an memerintahkan manusia untuk mempelajari filsafat karena manusia harus membuat spekulasi atas alam raya ini dan merenungkan bermacam-macam kemaujudan. Sasaran agama secara filosofis yakni: agama berfungsi sebagai pencapai teori yang benar dan perbuatan yang benar (*al-'Ilm al-Haq wa al-'Amil al-Haqq*). Sebab, pengetahuan sejati ialah pengetahuan tentang Tuhan, kemaujudan lainnya, dan kebahagiaan serta kesengsaraan di akhirat. Ada dua cara untuk mendapatkan pengetahuan, yaitu pencerapan dan persesuaian. Persesuaian bisa bersifat demonstratif, dialektis, atau retorik.

Lebih lanjut, Ibn Rusyd membagi manusia dalam tiga golongan, sebagaimana dalam al-Qur'an. Manusia terdiri atas tiga golongan: para filsuf, para teolog, dan orang-orang awam (*al-Jumhur*). Para filsuf ialah kaum yang menggunakan cara demonstratif. Para teolog—yaitu orang-orang Asy'ariah, yang ajaran-ajaran mereka menjadi ajaran-ajaran resmi pada masa Ibn 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 mencerap sesuatu lewat contoh-contoh dan pemikiran puitis.

Sejauh ini, agama sejalan dengan filsafat. Tujuan dan tindakan filsafat sama dengan tujuan dan tindakan agama. Yang ada adalah masalah keselarasan keduanya dalam metode dan permasalahan materi. Jika yang tradisional itu (*al-Manqul*) ternyata bertentangan dengan yang rasional (*al-Maq'ul*), yang tradisional harus ditafsirkan sedemikian rupa supaya selaras dengan yang rasional. Penafsiran yang bersifat alegoris (*ta'wil*) didasarkan pada kenyataan bahwa didalam al-Qur'an dan ayat-ayat yang tersurat dan tersirat (*batin*). Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa meminjam istilah Ahmad Fuad al-Ahwani, “filsafat ialah saudara kembar agama; keduanya merupakan sahabat yang pada dasarnya saling mencintai”.

3. Teori Kausalitas

Kausalitas, berasal dari bahasa Latin *causa*, yang berarti hubungan antara sebab dan akibat. Dalam arti ontologis metafisis seperti dipaparkan oleh Aristoteles dan diteruskan pada masa skolastik, maka kausalitas berarti hubungan antara dasar dan apa yang didasari, ketergantungan setiap makhluk dari dasar segala-

galanya.¹⁷ Sedangkan dalam al-Qur'an kausalitas ini diistilahkan dengan sunnatullah (undang-undang atau hukum alam).¹⁸

Pada hakikatnya, setiap umat Islam meyakini adanya hubungan sebab akibat (kausalitas). Namun mereka bersilang pendapat dalam memahaminya. Secara garis besarnya, dalam bidang pemikiran Islam telah timbul dua pendapat dalam memahami hal ini, yaitu: *pertama* berpandangan bahwa hubungan sebab akibat hanya sebagai suatu keboleh-jadian atau kebiasaan alam semesta (*al-Adat*). Sementara pendapat. *Kedua* berpandangan bahwa hubungan sebab akibat atau kausalitas merupakan suatu keniscayaan.¹⁹

Aristoteles membagi sebab ini kepada empat bagian, yaitu sebab materi (*material cause*), sebab bentuk (*formal cause*), sebab efisien (*efficient cause*) dan terakhir adalah sebab tujuan (*final cause*). Menurut Aristoteles segala yang ada di alam fisik ini tidak terlepas dari empat sebab ini. Dari keempat sebab ini kemudian bisa diuraikan secara terinci. Dengan sebab final, Aristoteles dapat membuktikan bahwa di alam ini ada penyebab yang tidak disebabkan itulah Allah yang menjadi tujuan dari segala benda yang ada ini. Peristiwa-peristiwa alam tidak terjadi secara kebetulan saja, tetapi alam semesta menuju kepada suatu tujuan secara harmonis. Empat anasir yang terdiri dari air, api, tanah dan udara juga berjalan sesuai dengan tugasnya seperti api dan udara membumbung ke atas sedangkan tanah dan air bergerak ke bawah.

Dalam *Tahafut al-Falasifah*, al-Ghazali menyanggah adanya keharusan hukum kausalitas. Penentangan tersebut berkaitan

¹⁷ Dick Hartoko, *Kamus Populer Filsafat*, (Jakarta: Rajawali, 1986), hlm. 49.

¹⁸ Mahbub Siraj, *Ibnu Rusyd*, hlm. 42.

¹⁹ *Ibid.*, ..., hlm. 43.

dengan pendapat Aristoteles dan pengikutnya, termasuk Ibn Sina dan al-Farabi. Yang menjadi keberatan al-Ghazali terhadap pendapat Aristoteles dan pengikutnya tersebut karena adanya hubungan sebab akibat itu bersifat wajib atau harus. Menurut al-Ghazali, hubungan antara apa yang dipercaya sebagai sebab dan akibat bukanlah hal yang wajib. Keduanya mempunyai individualitas sendiri-sendiri yang masing-masing tidak harus sebagai penguat atau penolak lainnya. Adanya salah satu wujud dari keduanya tidak mengharuskan adanya wujud yang lain dan tidak adanya salah satu wujud dari keduanya mengharuskan tidak adanya wujud lainnya.

Sebagai argumentasi untuk mendukung penolakannya terhadap keharusan adanya hubungan sebab akibat, al-Ghazali memberi banyak contoh, diantaranya adalah hubungan antara pemuasan haus dan minum, kenyang dan makan, pembakaran api, cahaya dan terbitnya matahari. Menurut al-Ghazali keterhubungan mereka itu karena adanya takdir Allah yang telah mendahului keberadaan mereka. Hubungan sebab akibat adalah ciptaan Allah, bukan terjadi dengan sendiri yang hal itu sebagai suatu keharusan. Karena kekuasaan-Nya, dia dapat menjadikan kenyang tanpa makan, menciptakan mati tanpa terpisahnya kepala dari tubuh dan seterusnya sampai keseluruhan pasangan-pasangan.²⁰

Jadi hukum kausalitas atas semua peristiwa merupakan pengaturan Tuhan. Karena itu pengaturan Tuhan, bisa saja hukum kausalitas yang biasanya terjadi menjadi tidak terjadi, seperti bertemunya antara api dan kertas yang menurut hukum kausalitas kertas itu akan terbakar. Menurut Oliver Leaman, bahwa salah satu alasan pokok al-Ghazali menentang keharusan adanya hubungan

²⁰ Siraj, *Ibnu Rusyd ...*, hlm. 56.

sebab akibat adalah ingin melindungi kenyataan adanya mukjizat. Jadi semua peristiwa yang terjadi adalah karena kehendak mutlak Tuhan.²¹

Ibn Rusyd mengkritik apa yang telah dikemukakan oleh al-Ghazali tentang hubungan sebab akibat serta kaitannya dengan perkara yang menyimpang dari kebiasaan dan mukjizat para nabi. Ibn Rusyd membantah apa yang dipaparkan oleh al-Ghazali tersebut dengan mengemukakan pemikirannya tentang kausalitas sebagai berikut:

1. Terdapat hubungan yang *dharury* (pasti) antara sebab dan akibat.

Ibn Rusyd berpendapat bahwa antara sebab dan akibat terdapat hubungan yang pasti. Pengingkaran akan adanya sebab yang melahirkan adanya sebab atau akibat, adalah merupakan pernyataan yang tidak logis. Selanjutnya Ibn Rusyd menyatakan, bahwa terdapat sifat dan ciri tertentu bagi suatu benda atau keadaan, dalam arti bahwa untuk terwujudnya suatu keadaan mesti adanya daya atau kekuatan yang telah ada sebelumnya. bagaimana seseorang, kata Ibn Rusyd bisa mengingkari adanya sebab terhadap musabab, padahal segala yang *mawjud* ini tidak bisa dipahami kecuali dengan mengenali sebab-sebab *zatiyat*. Tanpa sebab-sebab *zatiyat* ini tidak bisa membedakan antara satu mawjud dengan mawjud lain. Seperti api memiliki sifat *zatiyat* yakni membakar. Air memiliki pula sifat *zatiyat*-nya, yakni membasahi. Sifat membasahi dan membakar inilah yang membedakan antara api dan air. Jika

²¹ Siraj, *Ibnu Rusyd ...*, 58

tidak ada sifat tertentu bagi tiap-tiap mawjud, maka tentu api dan air sama saja. Sudah barang tentu, kata Ibn Rusyd, hal ini adalah suatu kemustahilan.

Tidak mungkin jika setiap yang ada di alam ini tidak mempunyai sifat *zatiyat* atau sifat khusus, bagaimana manusia bisa mengenali alam. Manusia tidak akan dapat hidup jika tidak mengetahui sifat-sifat khusus dari suatu benda. Hal ini mungkin bisa kita contohkan seperti ketika kita ingin memasak nasi, tetapi kita tidak mengetahui mana yang bersifat membakar. Apakah api atau es. Demikian juga misalnya, ketika kita ingin minum es, kita tidak mengetahui mana yang bersifat dingin, apakah es atau api.

2. Hubungan sebab akibat dengan adat atau kebiasaan.

Al-Ghazali memandang hubungan sebab dan akibat sebagai adat atau kebiasaan. Terhadap hal ini Ibn Rusyd mempertanyakan apa sebenarnya yang di maksud al-Ghazali sebagai adat tersebut. Apakah adat *fa'il* (Allah), atau adat bagi *mawjud*, atau adat bagi kita dalam menetapkan sesuatu sifat atau predikat terhadap mawjud ini. Kalau yang dimaksud adalah adat bagi Allah, maka hal ini mustahil, karena apa yang disebut sebagai adat adalah suatu kemampuan atau potensi yang diusahakan *fa'il* yang mengakibatkan berulang-ulangnya perhatian *fa'il*. Hal ini tentu bertentangan dengan firman Allah yang menyatakan bahwa sunnatullah itu tidak akan berganti dan tidak akan berubah (al-Isra: 77). Jika yang dimaksud adalah adat bagi *mawjud*, maka hal ini hanya akan berlaku bagi yang memiliki roh atau nyawa, karena bagi yang selain itu, bukanlah adat namanya, tetapi *tabi'at*. Dan apabila yang

dimaksud adalah adat bagi kita dalam menentukan sesuatu sifat atau predikat terhadap *mawjud* ini dan melakukan itu, maka berarti yang *mawjud* ini semuanya terlepas dari pada nisbat kepada *fa'il* (Allah).

3. Hubungan sebab akibat dengan akal.

Ibn Rusyd membantah pendapat al-Ghazali tentang hubungan sebab akibat ini dengan pandangannya yang bertitik tolak dari akal sehat, yang menurutnya merupakan dasar menentukan. Kata Ibn Rusyd, menyangkal keberadaan sebab efisien yang tampak pada hal-hal yang terasa, adalah menyesatkan. Orang yang mengingkari apa yang ada dalam pikirannya dan lidahnya, akan terbawa oleh keraguan yang menyesatkan. Lebih dari itu Ibn Rusyd memandang bahwa filsafat tidak hanya berdiri di atas akal sehat, tetapi juga atas ilmu pengetahuan. Empirisme itu bermanfaat untuk tujuan praktis, bukan untuk ilmu-ilmu pasti. Empirisme praktis didasarkan pada akal sehat. Pengetahuan ilmiah mempercayai hukum sebab-akibat, yang dipandang sangat menyakinkan. Bersifat ilmiah berarti mampu meramalkan apa yang akan terjadi di kemudian hari, bila suatu sebab telah diketahui. Mempercayai ilmu dan kekuatannya disebabkan oleh kemampuan kita untuk meramalkan atas dasar menguatkan keimanan kita menyangkut alam semesta ini, dan menyatakan bahwa segala sesuatu di alam ini terjadi menurut keteraturan sempurna, yang dapat dipahami sebagai hukum sebab akibat. Karena itu, secara tegas Ibn Rusyd menyatakan bahwa pengetahuan akal tidak lebih daripada pengetahuan tentang segala yang *mawjud* beserta sebab-akibat yang menyertainya. Peningkaran

akan sebab berarti pengingkaran terhadap akal dan ilmu pengetahuan.

Pengakuan akan adanya ikatan yang kuat antara sebab dengan akal, melahirkan pernyataan akan adanya hubungan yang pasti antara sebab dengan akibat, yang pada gilirannya akan melahirkan pula suatu pengakuan bahwa segala yang *mawjud* di alam ini penuh dengan hikmah, karena hikmah berarti mengetahui sebab-sebab berdasarkan pertimbangan akal. Pengingkaran akan adanya hubungan yang pasti antara sebab dan akibat, berarti pengingkaran akan hikmah-hikmah yang terdapat dalam segala yang *mawjud* di alam ini. Lebih lanjut, Ibn Rusyd mengungkapkan bahwa adanya akibat atau musabab yang lahir dari sebab, hanya terjadi dalam tiga bentuk, yaitu: *pertama*, karena keterpaksaan, seperti seseorang yang makan dikarenakan lapar. *Kedua*, agar musabab dalam keadaan lebih baik dan lebih sempurna, seperti adanya dua mata bagi manusia. *ketiga*, tidak karena keterpaksaan juga tidak karena adanya maksud untuk kebaikan atau kesempurnaan, hal ini berarti, bahwa terjadinya musabab dari sebab itu karena kebetulan. Konsekuensi logis dari bentuk yang terakhir ini, adalah terjadinya musabab tidak tergambarkan di dalamnya ada pembuat sebab, apalagi adanya hikmah, karena musabab tersebut hanya terjadi karena kebetulan saja.

Kelihatannya, Ibn Rusyd menempatkan al-Ghazali khususnya dan al-Asy'ariah umumnya pada golongan yang memilih bentuk terakhir dari ketiga bentuk hubungan sebab akibat di atas. Sebab mereka memandang segala yang *mawjud* di alam ini tidak memiliki esensi dan sifat

yang menentukan fungsi-fungsi khusus dari masing-masing mawjud. Keberadaan esensi serta sifat-sifat tersebut, pada segala yang mawjud ini hanyalah bersifat *ja'iz* menurut akal. Pandangan yang demikian, menurut Ibn Rusyd, menunjukkan tidak terdapatnya hikmah maupun keserasian antara manusia dengan alam. Hal ini adalah tidak benar.

4. Hubungan sebab akibat dengan mukjizat.

Menurut al-Ghazali, pengakuan akan adanya hubungan yang pasti antara sebab dan akibat, akan mengakibatkan orang tidak percaya terhadap adanya mukjizat para nabi. Mukjizat adalah sesuatu yang berada di luar kebiasaan dan diberikan oleh Allah swt kepada manusia pilihan-Nya (nabi-nabi).

Sehubungan dengan itu, Ibn Rusyd membedakan antara dua mukjizat, yaitu mukjizat *al-Barraniy* dan mukjizat *al-Jawwaniy*. Mukjizat yang pertama, ialah mukjizat yang diberikan kepada seorang nabi, akan tetapi tidak sesuai dengan risalah kenabiannya, seperti tongkat Nabi Musa menjadi ular, Nabi Isa dapat menghidupkan orang mati dan lainnya. Sedangkan mukjizat yang kedua, ialah mukjizat yang diberikan kepada seorang nabi yang sesuai dengan risalah kenabiannya, seperti mukjizat al-Qur'an bagi Nabi Muhammad Saw.

Ternyata Ibn Rusyd menentang adanya mukjizat *al-barraniy*, sebagai yang dipahami oleh al-Ghazali, sesuatu yang terjadi penyimpangan dari adat atau kebiasaan (*khariq al-'adat*). Karena itu Nabi Isa dapat menghidupkan orang mati, menurut Ibn Rusyd, harus ditakwilkan dengan

pengertian menghidupkan hati orang yang tidak beriman menjadi beriman. Sedangkan mukjizat Nabi Ibrahim yang tidak mempan dibakar api, mungkin saja pada waktu itu diri Nabi Ibrahim telah berubah sifatnya menjadi tahan api. Sebab semua filosof tiada mengingkari kemungkinan akan adanya perubahan dari satu materi ke materi lain, apabila masih dalam satu jenis materi yang memiliki unsur-unsur yang sama, seperti api, air, udara, dan tanah. Akan tetapi yang diingkari filosof ialah perubahan dari satu materi ke materi lain yang tidak memiliki unsur-unsur yang sama, karena jenisnya memang berbeda. Apa yang disampaikan oleh Ibn Rusyd tidak salah, karena sebagai seorang yang rasional, ia tidak mengambil makna lafdzi, melainkan harus ditakwilkan tanpa merusak prinsip-prinsip yang terdapat dalam al-Qur'an dan hadits.

Tentang tuduhan al-Ghazali bahwa para filosof menjadi kafir lantaran mereka tidak percaya terhadap mu'jizat para nabi, dibantah Ibn Rusyd dengan mengatakan bahwa keajabain-keajaiban tersebut tidak boleh dipermasalahan atau diteliti oleh para filosof. Bagaimanapun keajaiban Islam tidak terletak pada keajaiban seperti merubah seutas tali menjadi seekor ular, melainkan pada al-Qur'an yang keajaibannya diakui oleh setiap manusia lewat persepsi dan pemikirannya, dan keajaiban al-Qur'an jauh lebih hebat dibandingkan dengan yang lain. Tidak seorang pun para filosof yang mempermasalahan mukjizat, karena hal ini termasuk pada soal prinsip yang terdapat dalam syariat. Kalau ada di antara para filosof yang membahasnya, maka pelakunya patut dihukum.

Bagi Ibn Rusyd dengan adanya hukum kausalitas, justru akan membawa kepada pengetahuan tentang pencipta sekaligus akan dapat mengetahui sang pencipta. Selanjutnya Ibn Rusyd menegaskan bahwa semua kejadian-kejadian di dunia ini tidak terjadi secara kebetulan tetapi memang diciptakan dan ada tujuannya. Seandainya tidak diciptakan dan tidak ada tujuannya tentunya tidak akan ada keteraturan dan ketertiban yang berlaku. Jika tidak ada keteraturan dan ketertiban dalam penciptaan maka hal itu menunjukkan tidak adanya pelaku yang berkehendak dan mengetahui. Sesungguhnya adanya ketertiban, keteraturan, dan hubungan sebab akibat menunjukkan bahwa semua itu muncul dari pengetahuan dan kebijaksanaan. Pencipta dari segala yang wujud itu tidak lain adalah Dzat Yang Maha Bijaksana dan Maha Mengetahui. Inilah bedanya pemikiran Ibn Rusyd dan pemikiran yang bersumber pada ajaran materialisme

4. Kosmologi

Kosmologi adalah cabang filsafat metafisika khusus yang membahas dan mengkaji tentang hakikat alam semesta (*cosmos*) dan menyingkap tentang hakikat eksistensialnya yang tersembunyi di balik fisiknya. Kosmologi membahas secara kefilosofan tentang hal-hal yang berkaitan dengan eksistensi alam, asalnya, tujuannya, bagaimana ia menjadi, bagaimana ber-evolus, bagaimana susunannya, dan lain-lain.

Dalam memahami proses penciptaan alam semesta, para pemikir Islam disibukkan oleh pertanyaan logis mengenai hubungan tuhan dan alam; bagaimana tuhan menciptakan alam ini, apakah alam ini pada mulanya tidak ada kemudian tuhan menciptakannya? Apakah

itu artinya, pada mulanya tuhan “sendirian” kemudian timbul keinginan menciptakan alam? Kenapa tuhan ingin menciptakan alam ? bagaimana alam muncul dari tuhan? Kapan tuhan menciptakan alam? dari bahan apakah tuhan menciptakan alam? Pertanyaan-pertanyaan ini akan semakin panjang bila terus dikejar dalam upaya mencari jawaban yang rinci tentang penciptaan alam. Jawaban untuk pertanyaan-pertanyaan ini tidaklah mudah, karena suatu jawaban memiliki konsekuensi teologis. Jika tidak cermat, akan merusak citra keesaan Tuhan. Kita ambil contoh, jika pada mulanya alam tidak ada, kemudian Tuhan menciptakan alam. Kata “mencipta” ini akan menjadi perdebatan, kenapa baru muncul belakangan, kemudian dari perbuatan Tuhan? Bukankah itu artinya terjadi perubahan pada diri Tuhan, yang pada mulanya tidak mencipta lalu berubah menjadi pencipta. Padahal, dalam prinsip tauhid, mustahil terjadi perubahan pada diri Tuhan. Jadi, usaha memahami dan memberi penjelasan logis tentang hubungan tuhan dan alam mengandung perspektif tauhid yang sangat tinggi.

Dalam perbincangan filsafat Islam, terdapat perdebatan pendapat tentang penciptaan alam semesta. Satu pendapat menyatakan bahwa alam semesta diciptakan, sedangkan pendapat yang lain mengatakan alam semesta tidak diciptakan. jika alam semesta diciptakan, bagaimana proses penciptaan itu terjadi? Apakah tuhan sebagai penciptanya terikat oleh syarat-syarat hukum penciptaan? Dan jika tuhan terikat hukum-hukum penciptaan, maka keterikatan ini jelas bertentangan dengan kekuasaan tuhan sendiri. Ada juga pendapat lain yang mengatakan bahwa penciptaan itu tidak terikat pada hukum-hukum penciptaan,

dengan kata lain alam semesta ini tidak diciptakan kejadiannya, tetapi dimungkinkan melalui proses yang disebut *emanasi*.²²

Para filsuf Islam berpegang pada pendapat yang mereka warisi dari orang Yunani bahwa alam adalah *qadim (azali)*, ini dengan tegas dinyatakan Aristoteles dan kurang tegas dinyatakan oleh Plato dan Plotinus. Menurut Plato alam memang qadim tetapi Tuhanlah yang mengaturnya. Sedangkan Plotinus lain lagi, ia tidak menampilkan teori penciptaan karena teorinya adalah *faidh* dan *shudur* (pelimpahan atau timbul) semacam teori *wahdatul wujud (pantheisme)*. Proses terjadinya alam oleh Plotinus disebut *emanasi*.²³ Semua teori tersebut bertentangan dengan Islam yang dengan tegas menetapkan bahwa Tuhan berbeda dengan alam dan Maha Tinggi dari segala sesuatu. Islam menegaskan Tuhanlah yang menciptakan alam dari ketiadaan dan Tuhan Maha Kuasa mengganti ciptaan-Nya dengan ciptaan yang lain dan mengembalikan lagi seperti semula.²⁴

Dalam memformulasikan proses penciptaan alam semesta, pendapat kaum muslim terpecah menjadi dua kelompok, *pertama*, kelompok Asy'ariah yang bercorak tradisional, mengatakan bahwa alam semesta diciptakan dari ketiadaan secara langsung. Sedangkan kelompok *kedua* adalah kalangan filosof Muslim yang bercorak rasionalis mengatakan bahwa alam semesta diciptakan oleh Allah dari materi yang sudah ada secara tidak langsung.

Berbeda dengan bidang pemikiran Islam yang bersifat spekulatif, dalam kosmologi modern (abad ke-20), cenderung berkesimpulan

²² Sudarsono, *Filsafat Islam*, (Jakarta: Rinneka Cipta, 1997), hlm. 85-101.

²³ Ahmad Tafsir, *Filsafat Umum: Akal dan Hati Sejak Thales Sampai James*, (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1999), hlm. 61.

²⁴ Al-Ghazali, *Ihya Ulumuddin*, Juz I, Penyusun: Moh Jamil al-Aththar, (Beirut: Darul Fikr, 1990), hlm. 60.

bahwa alam semesta diciptakan dari ketiadaan. Konsep ini didasarkan pada hasil observasi Hubble pada tahun 1929 dengan teropong raksasanya. Hubble melihat bahwa galaksi-galaksi sekitar Bima Sakti berada dalam keadaan menjauh dengan kelajuan yang sebanding dengan jaraknya dari bumi; yang lebih jauh kecepatannya lebih besar. Keseluruhan alam semesta berekspansi (*ekspending universe*). Para kosmolog berpendapat bahwa alam semesta sebelumnya berada pada titik singularitas. Karena gonjangan kevakuman dan tekanan gravitasi negatif kemudian timbul suatu dorongan eksplosif yang mengakibatkan terjadinya ledakan yang sangat dahsyat sekitar 15 milyar tahun lalu. Peristiwa ini selanjutnya dikenal dengan Big Bang.

Dalam kajian filsafat Islam, Ibn Sina telah mengelaborasi kosmologi al-Farabi yang berkesimpulan bahwa alam diciptakan dari materi yang telah ada, selanjutnya kosmologi Ibnu Sina ini dikritik oleh al-Ghazali, yang berkesimpulan bahwa alam diciptakan dari tiada. Pendapat Ibn Sina dan al-Ghazali ini kemudian ditanggapi oleh Ibn Rusyd.

Ibn Rusyd secara tegas menolak emanasionisme Ibn Sina. Menurutnya pendapat Ibn Sina ini memiliki beberapa kelemahan, kesulitan dan pertentangan, yaitu: *pertama*, pendapat bahwa dari *al-fa'il al awwal* hanya memancar satu, bertentangan dengan pendapat sendiri, bahwa yang memancar dari yang satu pertama terdapat padanya yang banyak, padahal dari satu mesti memancar satu. Pendapat ini dapat diterima, kata Ibn Rusyd, kalau saja dikatakannya bahwa yang banyak terdapat pada akibat pertama (*al-ma'lul al-awwal*) dan masing-masing dari yang banyak itu adalah yang pertama. Tetapi hal ini tidak mungkin, karena akan memaksanya untuk mengatakan bahwa yang pertama itu adalah yang banyak.

Kedua, akibat kurang ketelitian Ibn Sina, maka pendapat ini telah diikuti orang banyak, kemudian mereka menisbatkannya kepada para filosof, dalam hal ini Aristoteles, padahal ia tidak berpendapat demikian. Lebih lanjut dikatakan Ibn Rusd bahwa pendapat ini merupakan khayalan dan keyakinan yang jauh lebih lemah dari pendapat ahli kalam, dan ia tidak sejalan dengan prinsip-prinsip para filosof, bahkan tidak dapat memberikan kepuasan kepada kaum *kitabī* sekalipun. Sebab itu pendapat yang paling tepat bahwa *ma'lul awwal* terdapat yang banyak dan yang mesti satu. Dengan demikian, keesaan itu menghendaki bahwa yang banyak kembali kepada yang satu dan yang satu telah menciptakan yang banyak itu adalah satu, ia memiliki arti yang sederhana dan timbul dari satu yang sederhana, Allah.

Ketiga, menurut Ibn Rusyd prinsip-prinsip (*al-mabadi'*) yang memancar dari prinsip yang lain sebagai dikemukakan, merupakan sesuatu yang tidak dikenal oleh filosof-filosof terdahulu. Karena yang mereka maksud bahwa prinsip-prinsip itu mempunyai maqamat tertentu dari prinsip yang pertama, di mana wujud prinsip-prinsip ini tidak sempurna tanpa maqam tersebut. Korelasi antara prinsip-prinsip ini menghendaki adanya akibat (*ma'lulat*) sesamanya, dari prinsip yang pertama. Dengan demikian yang dimaksud dengan *fa'il*, *maf'ul*, dan *makhlūq* adalah dalam pengertian di atas, sebagaimana adanya hubungan setiap maujud dengan Yang Satu.²⁵

Ibn Rusyd dalam usahanya menghindari emanasi mengatakan bahwa yang banyak itu timbul dari ketiga himpunan sebab yang dikemukakan yaitu *al-Isti'dadat*, *al-Alat*, *al-Mutawassitah*. Ketiga himpunan sebab di atas bernaung pada yang satu dan kembali pada

²⁵ Siraj, *Ibnu Rusyd ...*, hlm. 71.

yang satu, karena keberadaan masing-masing dalam kesatuan yang murni merupakan sebab dari yang banyak.

Dalam hal ini, Ibn Rusyd membedakan antara *al-'Alam al-uluwwy* dan *al-'Alam al-Sufla*. Menurutny, manusia dapat mengetahui *al-'Alam al-uluwwy* dengan memperhatikan unsur yang empat, yaitu air, udara, api dan tanah. Bila kesemua ini telah dipahami, maka kita menuju kepada Yang Maha Tinggi (Allah) sebagai Pencipta yang potensial (*bi al-Quwwat*) menjadi bentuk yang aktual (*bi al-Fi'l*), tanpa memaksakan diri untuk menganut emanasi dan akal kesepuluh.

Berdasarkan pembagian alam kepada *al-Sufla* dan *al-'Uluwwy*, adanya unsur yang empat serta adanya dua bentuk pemikiran, yaitu potensial dan aktual sebagai dikemukakan Ibn Rusyd di atas, maka dapat diduga pendapat tersebut berasal dari Aristoteles.

Kalau demikian halnya, maka Ibn Rusyd telah mampu meyakini hubungan yang banyak (alam) dengan Yang Satu (Allah) tanpa harus bersandar pada filsafat emanasi atau akal kesepuluh. Karena itu, tidaklah benar tuduhan yang mengatakan bahwa takwil Ibn Rusyd dalam masalah ini mengarah keada Plotinus. Kritiknya terhadap pendahulu-pendahulunya, kecendrungan terhadap filsafat Aristoteles, dan pengakuannya terhadap adanya hubungan yang mesti antara keanekaan wujud, baik yang ada di langit maupun di bumi dan sampainya keanekaan itu pada suatu kesimpulan, bahwa yang memberi tali pengikat dialah yang memberi wujud. Kesemua uraian di atas menunjukkan betapa jauhnya ia dari Plotinus.

Ibn Rusyd juga mengkritik pendapat al-Ghazali yang mengatakan bahwa alam diciptakan dari tiada. Menurut Ibn Rusyd tidak ada ayat yang menjelaskan bahwa alam diciptakan dari tiada, bahkan sebaliknya alam diciptakan dari suatu yang sudah ada. Jika demikian al-Ghazali disini mengambil makna majazi dan

Ibn Sina yang mengambil arti lafzi. Nampaknya menurut pemikiran al-Ghazali, dikala Allah menciptakan alam, yang ada hanya Allah sendiri dan tidak ada sesuatu pun selain-Nya. Sedangkan menurut pemikiran Ibnu Sina, dikala Allah menciptakan alam semesta sudah ada sesuatu dan dari sesuatu itulah alam diciptakan Allah. Untuk mendukung pendapatnya, Ibn Rusyd mengemukakan sejumlah ayat-ayat al-Qur'an: Surat al-Anbiya/21:30, Hud/11:7, fushilat/41:11 dan al-Mu'minin/23, 12-14. Dari keterangan ayat-ayat tersebut dapat disimpulkan bahwa sebelum alam ini diciptakan sudah ada sesuatu yang lain, yakni air dan uap. Dengan demikian, kata Ibn Rusyd, pendapat Ibn Sina yang sesuai dengan bunyi ayat, sedangkan pendapat al-Ghazali tidak sesuai dengan arti lahir ayat.

Menurut Ibn Rusyd, terjadinya perbedaan pendapat dalam hal itu, karena perbedaan dalam memberikan arti *al-Ihdats* dan *qadim*. Bagi al-Ghazali *al-Ihdats* berarti menciptakan dari tiada, sedangkan bagi Ibn Sina kata itu berarti mewujudkan dari ada menjadi ada dalam bentuk lain. Demikian pula dalam mengartikan arti *qadim*. Bagi al-Ghazali, *qadim* berarti sesuatu yang mempunyai wujud tanpa sebab, sedangkan Ibn Sina, *qadim* berarti sesuatu yang kejadiannya dalam keadaan terus menerus tanpa awal dan tanpa akhir.

Kendatipun pendapat Ibn Rusyd sama dengan Ibn Sina bahwa alam diciptakan dari materi yang ada, namun mereka berbeda dalam menetapkan materi tersebut. Menurut Ibn Sina materi tersebut adalah energi dari hasil *ta'qqul* Allah terhadap zat-Nya. Sedangkan menurut Ibn Rusyd materi itu ialah *al-Ma'* dan *al-Dukhan*.

Ibn Rusyd dalam menetapkan bukti-bukti tentang adanya Tuhan berbeda dari Ibn Sina dan al-Ghazali. Ia dalam hal ini memilih jalan yang lebih sederhana, lebih mudah dan lebih banyak menanamkan keyakinan. Perbedaan ini dilatari oleh dua alasan. *Pertama*, dalil

tentang baharu alam yang sering digunakan oleh kaum teolog bukanlah dalil agama yang ditawarkan oleh Allah dalam kitab-Nya. Karena, pada dalil tersebut masih terkandung berbagai keraguan yang sulit diselesaikan dengan dialektika. *Kedua*, dalil *wajib* dan *mumkin* yang ditawarkan oleh Ibn Sina hanya cocok bagi kalangan tertentu, dan tidak cocok bagi kalangan awam yang jumlahnya banyak. Dalam buku *al-Kasf'an Manahij al-Adillat* (menyingkap metode-metode pembuktian) Ibn Rusyd dalam menetapkan adanya Allah melalui tiga cara:

- (1) Dalil *inayah al-Ilahi*, dalil ini berpijak kepada tujuan segala sesuatu dengan mendasarkan kepada dua prinsip, *pertama* semua yang ada di dunia ini sesuai dengan kebutuhan manusia. *Kedua*, kesesuaian ini sudah pasti datang dari Pencipta yang telah menghendaki demikian. Karena tidak mungkin persesuaian itu terjadi secara keseluruhan. Oleh karena itu, kata Ibn Rusyd siapa saja yang ingin mengenal Tuhan wajib mempelajari kegunaan segala yang ada di alam ini.
- (2) Dalil *ikhtira*, dalil ini didasarkan kepada fenomena penciptaan segala makhluk ini, seperti kehidupan benda mati dan berbagai jenis hewan, tumbuhan dan sebagainya. Dengan mengamati berbagai benda mati yang kemudian terjadi kehidupan padanya, sehingga kita yakin adanya Allah yang menciptakan. Demikian juga berbagai bintang di angkasa tunduk seluruhnya kepada ketentuan Allah. Ini semua adalah bukti adanya Pencipta. Karena itu siapa saja yang hendak mengetahui Allah dengan sebenarnya maka ia wajib mengetahui hakekat segala sesuatu di alam ini agar ia dapat mengetahui semua realita itu.

(3) Dalil gerak, dalil ini berasal dari Aristoteles dan Ibn Rusyd memandangnya sebagai dalil yang meyakinkan dalam membuktikan adanya Allah. Gerak itu tidak tetap dalam suatu keadaan tetapi selalu berubah-ubah, dan semua jenis gerak berakhir pada penggerak pertama yang tidak bergerak sama sekali. Alam tidak mungkin menjadi penggerak bagi dirinya sendiri, tentu ada yang menggerakkan. Penggerak ini harus kadim lagi azali. Jika tidak demikian, tentu ia tidak dapat disebut dengan penggerak pertama yang azali yakni Allah Swt.

Alam menurut Ibn Rusyd diciptakan dari sesuatu yang sudah ada, seperti yang telah disinggung di atas dari *al-ma'* dan *al-dukhan*. Dari materi inilah alam diciptakan. Penciptaan alam ini menurut Ibn Rusyd berangsur terus menerus sejak azali. Jadi penciptaan tidak bermakna *ibda'* yang konotasinya adalah penciptaan dari tiada, tapi penciptaan itu mengandung arti *ijad* yang berkonotasi pada penciptaan dari suatu yang sudah ada semenjak azali. Karena alam menurut Ibn Rusyd senantiasa berada dalam proses pembentukan wujud secara terus menerus semenjak zaman tak bermula.

Kosmologi modern dalam menjelaskan penciptaan alam semesta berpegang kepada teori *big bang*. Menurut teori ini, alam semesta sebelumnya teremas dalam singularis yang kemudian sekitar 15 milyar tahun lalu meledak, pecah berkeping-keping dengan dahsyatnya. Pecahan inilah yang akan menjadi atom, bintang-bintang dan galaksi-galaksi. Karena pemuai alam semesta galaksi-galaksi bergerak saling menjauh dan akan terus bergerak. Pandangan diatas diperkuat oleh hasil ovservasi radio-astronom Arno Penzias dan Robert Wilson pada tahun 1964 yang mengungkapkan keberadaan gelombang-

mikro yang datang ke bumi dari segala penjuru alam semesta yang tersisa dari peristiwa *Big Bang*. Pada saat yang hampir bersamaan ditemukan bahwa gelombang radiasi serupa dapat muncul sebagai kilatan dari *Big Bang*. Peninggalan era Big Bang ini dapat terdeteksi melalui radiasi gelombang-mikro bersuhu 3 derajat K (-270' C) yang sampai saat ini membanjiri kosmos.²⁶

Dari hasil penelitian sains menunjukkan bahwa alam semesta tercipta dari ketiadaan. Menurut Baiquni ini terjadi sebagai guncangan kevakuman yang membuatnya mengandung energi yang sangat tinggi dalam singularitas yang tekanannya negatif. Telah disebutkan kevakuman yang mempunyai kandungan energi luar biasa besar dan tekanan gravitasi negatif ini menimbulkan dorongan eksplosif keluar dari singularitas. Karena itu, kesimpulan ini tidak dapat disangkal lagi, tiada energi, tiada materi, tiada ruang dan tiada waktu.²⁷ Ketika terjadi ledakan yang sangat hebat, bagaikan bola api, maka energi, materi beserta ruang waktu keluar dengan kekuatan yang sangat tinggi. Dalam kondisi demikian molekul, atom, nucleus, proton dan neutron tidak dapat muncul karena akan lebur terurai menjadi zarah-zarah sub nuklir.

Ketika alam semesta mendingin, karena ekspansinya yang super cepat, sehingga suhunya merendah melewati 1.000 trilyun-trilyun derajat, pada umur 10^{-35} sekon, terjadi gejala-gejala "lewat dingin" maka di alam semesta terjadi pula semacam "pengembunan". Pada saat pengembunan tersentak, keluarlah materi dalam bentuk energi yang memanaskan alam kembali menjadi 1.000 trilyun-trilyun

²⁶ Siraj, *Ibnu Rusyd ...*, hlm. 76.

²⁷ Ahmad Baiquni, *Teropong Islam Terhadap Ilmu Pengetahuan*, (Solo: Ramadhani, 1989), hlm. 13.

derajat. Namun seluruh alam terdorong membesar dengan kecepatan yang luar biasa selama waktu 10^{-32} sekon. Ekspansi yang luar biasa cepatnya ini menimbulkan kesan bahwa alam ini digelembungkan dengan tiupan dahsyat, yang dikenal sebagai gejala inflasi.

Dengan demikian kosmologi yang ditawarkan oleh Ibn Rusyd tidak sesuai dengan kesimpulan dari hasil penelitian kosmolog yang berpendapat bahwa alam diciptakan dari ketiadaan. Sedangkan materi asal alam semesta yang disebutkan Ibn Rusyd yakni, *al-Ma* dan *al-Dukhan* menurut kosmolog bukanlah materi asal alam semesta, akan tetapi menunjukkan proses penciptaan alam semesta sedang berlangsung yang pernah berbentuk *al-ma* (*sop cosmos*) dan *al-Dukhan* (kondensasi, pengembunan).²⁸

²⁸ Siraj, *Ibn Rusyd ...*, hlm. 76.

Bab X

Filsafat Suhrawardi al-Maqtul

A. Riwayat Hidup Suhrawardi al-Maqtul

Syihab al-Din Yahya Ibn Habasy ibn Amirahk Abu al-Futuh Suhrawardi sangat terkenal dalam sejarah filsafat Islam sebagai guru iluminasi (Syaiikh al-Isyraq), suatu sebutan bagi posisinya yang lazim sebagai pendiri mazhab baru filsafat yang berbeda dengan mazhab Peripatetik (mazhab), atau *maktab al-Masysya'un*.¹

Suhrawardi dilahirkan tahun 1153 di Iran Barat Laut. Sesudah pendidikan dasarnya, ia mengembara di negeri-negeri pusat Islam sampai ia ditarik ke Aleppo oleh penguasa Ayyubid bernama Malik az-Zahir, yang sangat suka kepada para sufi dan cendikiawan. Tetapi hakim-hakim agama yang takut kepada filsuf-mistik yang muda dan pandai itu akhirnya membujuk raja, dengan bantuan ayahnya Saladin-pahlwan perang salib— untuk memenjarakan Suhrawardi. Ia meninggal dalam penjara pada umur tiga puluh delapan tahun pada tahun 1191. Itulah sebabnya ia sering disebut al-Maqtul, “ia yang dibunuh” untuk menghindari kekeliruan dengan dua Suhrawardi lain yang memainkan peranan menentukan dalam

¹ Hossein Ziai, “Syihab al-Din Suhrawardi: Pendiri Mazhab Filsafat Iluminasi” dalam Sayyed Husen Nash dan Oliver Leaman, *Ensiklopedi Filsafat Islam ...*, hlm. 544.

pembentukan tarekat-tarekat sufi dan sistematisasi pemikiran mistis.²

Pertama-tama, Suhrawardi mempelajari filsafat dan teologi kepada Majid ad-Din al-Jil di Maraghah, kemudian mengembara ke Ishfahan untuk belajar kepada Fakhr ad-Din al-Mardini (w.594 H/1198 M), yang konon telah meramalkan kematian muridnya. Juga diketahui bahwa Zhahir al-Farsi, seorang logikawan memperkenalkan Suhraward dengan *al-Basair*, karya logikawan termasyhur, Umar ibn Sahlan ash-Shawi (540 H/1145 M). Fakta ini cukup penting karena karya yang disebut terakhir ini termasuk karya pertama yang menyimpang dari pembagian baku sembilan bagian logika dan mengakui dua bagian: logika formal dan logika material. Suhrawardi kemudian menggunakan sistem yang lebih sederhana ini dalam logika tiga-bagiannya, yang terdiri atas semantik, logika formal, dan logika material.³

Setelah menyelesaikan studi formalnya, Suhrawardi mulai melakukan pengembaraan intelektualnya ke seluruh Persia. Perjalanan ini menghantarkan pertemuannya dengan guru-guru sufi, dan di antara mereka ada yang memberikan pengaruh demikian kuat terhadapnya. Sejak itulah Suhrawardi menempuh jalan sufi untuk kemudian menghabiskan waktu cukup lama guna latihan-latihan spiritual dan meditasi. Di kota-kota yang disinggahinya, ia

² Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik Dalam Islam*, terj. Sapardi Djoko Damono dkk, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), hlm. 330. Ada tiga tokoh dengan nama Suhrawardi yang pernah hidup sezaman, yaitu: *pertama*, 'Abd al-Qadir Abu Najib Suhrawardi (w.1168), pendiri tarekat Suhrawardiyah, murid Ahmad al-Ghazali (Adik kandung Abu Hamid al-Ghazali), *kedua*, Syihab al-Din Abu Hafis Umar al-Suhrawardi (1145-1234 M), keponakan sekaligus murid Suhrawardi pertama. Ia lebih berpengaruh daripada pamannya, ia menjadi Syaikh al-Syuyukh, guru resmi, di Baghdad pada zaman Khalifah al-Nasir. *Ketiga*, Syihab al-Din Yahya ibn Habasy ibn Amirak yang dijuluki al-Maqtul.

³ Hossein Ziai, "Syihab Al-Din Suhrawardi ...", hlm. 545.

mengunjungi guru tasawwuf yang masyhur untuk mendalami ilmu makrifat. Ia memakai waktu luangnya untuk tafakur dan zuhur, serta memperbanyak ibadah dan 'uzlah. Puas bergaul dengan para sufi, Suhrawardi melanjutkan pengembaraan ke Anatolia (Asia Kecil) dan Suriah. Pada 1183, se usai menulis kitab *al-Hikmah al-Isyraq*, ia melawat ke Aleppo, dan akhirnya ke Damsyik (Damascus). Di Damsyik, ia diterima menjadi penasihat kerohanian di istana Pangeran Malik az-Zahir Ghazi, putra Sultan Salahuddin al-Ayyubi, yang lebih dikenal dengan Sultan Saladin, pahlawan besar dalam peperangan melawan tentara Salib.

Pertemuan mereka berdua sempat membuat decak kagum Malik al-Zahir, penguasa Damaskus itu atas pengetahuan dan ilmunya yang sangat mendalam, baik dalam filsafat, tasawuf, maupun ilmu-ilmu agama. Bahkan seringkali terjadi perdebatan dalam banyak aspek keagamaan dengan para ahli agama (*fuqaha*), dia menunjukkan kepiawaian dan mengalahkan lawan-lawan debat-nya. Di situlah Suhrawardi menunjukkan keterampilan dan kepiawaiannya dalam mengungkapkan argumentasi dari pandangan-pandangan bebasnya dalam debat, serta penguasaannya yang luar biasa dalam banyak disiplin ilmu yang dipelajarinya selama ini. Akhirnya, Malik al-Zahir mengajak Suhrawardi untuk tinggal di istananya, sebuah tempat tinggal nya-man yang sesuai dengan keinginannya.

Suhrawardi berhasil mengambil hati pangeran, menjadi pembimbingnya dan hidup di istana. Di situ, dalam pertemuan-pertemuan pribadinya yang berkembang luas, filsuf muda ini diriwayatkan telah menginformasikan kepada sang pangeran tentang filsafat barunya. Tak pelak lagi, kenaikan pesat Suhrawardi ke posisi istimewa bersinggungan dengan intrik dan kecemburuan istana yang lazim dijumpai dalam Abad Pertengahan. Para hakim, wazir, dan fuqaha

Aleppo yang tidak senang dengan status guru yang meroket dari tutor terkemuka itu mustahil dapat membantu perkaranya. Surat-surat kepada Saladin yang ditulis oleh hakim terkenal Qadhi al-Fadhil menuntun Suhrawardi dieksekusi untuk mengakhiri hidup pemikir muda itu.

Pendulum jam segera berbalik arah, kedekatan Suhrawardi dengan penguasa lokal Syiria, Malik al-Zahir, itu rupanya menimbulkan kecemburuan dan rasa tidak suka dari ahli-ahli agama. Para ahli agama atas nama dogmatisme keagamaan segera melayangkan tuntutan langsung kepada penguasa muslim, Shalahuddin al-Ayyubi, saat itu, karena putranya, Malik al-Zahir enggan mengabdikan tuntutan mereka. Semata-mata karena dia amat mencintai aspek-aspek keilmuan yang ada pada diri Suhrawardi. Tuntutan mereka adalah bahwa ajaran-ajaran Syeikh Isyraq itu berbahaya bagi Islam, dan bahwa demi kepentingan iman, agar dia dilenyapkan sebelum ajaran-ajarannya berkembang. Sang penguasa Ayyubiyah itu tidak punya pilihan lain kecuali mengabdikan tuntutan para ulama agama itu untuk menghukum Sang Master Cahaya.

Para sejarawan Abad Pertengahan menuduh Suhrawardi sebagai “zindiq” (anti agama), “merusak agama” dan “menyesatkan pangeran muda al-Malk az-Zahir”, namun validitas tuduhan ini sangat kontroversial. Alasan eksekusi Suhrawardi yang lebih masuk akal tampaknya didasarkan atas doktrin politik sang filsuf yang terungkap dalam karya-karyanya tentang filsafat iluminasi. Hal itu terlihat dari situasi kejadian tahun eksekusi Suhrawardi yang terjadi bersamaan dengan gejala konflik politik dan militer: Raja Inggris, Richard Hati Singa, mendarat di Acre, dan pertempuran-pertempuran berlangsung antara Muslim dan Kristen memperebutkan Tanah Suci. Sultan besar

Salahuddin jelas memberikan perhatian lebih besar pada urusan ini daripada menghiraukan eksekusi sang mistikus pengembara yang tidak dianggap sebagai ancaman nyata bagi keamanan politik.⁴

Ketika eksekusi atas diri Syeikh Isyraq itu dilaksanakan adalah bertepatan dengan berkobarnya Perang Salib, antara umat Muslim versus umat Kristiani. Sementara untuk mengobarkan semangat perang melawan musuh, dukungan dari para ulama agama menjadi sangat urgen. Atas alasan itulah akhirnya Shalahuddin memerintahkan putranya, Malik al-Zahir, untuk melaksanakan tuntutan sekelompok otoritas keagamaan itu

B. Karya-Karya Suhrawardi al-Maqtul

Suhrawardi menyusun kebanyakan risalah utamanya selama sepuluh tahun, waktu yang tidak cukup panjang baginya untuk mengembangkan dua gaya filsafatnya yang khas—gaya peripatetik yang kemudian disusul gaya iluminasionis—seperti yang ditunjukkan oleh beberapa sarjana. Sebenarnya dalam setiap karya utamanya Suhrawardi membuat rujukan silang yang jelas pada risalah-risalah yang lain. Ini membuktikan bahwa tulisan-tulisan itu disusun kurang lebih bersamaan, atau bahwa mereka diperbaiki ketika diajarkan dengan mempertimbangkan karya-karya yang lain.

Dalam rentang hidupnya yang singkat, Shihabuddin Suhrawardi menulis sejumlah karya dan diperkirakan sebanyak 50 judul buku, dalam bahasa Arab maupun Persi. Sebagian karya tulis itu sampai sekarang masih ada. Karya-karya ini ditulis dalam gaya yang indah dan bernilai sastra tinggi. Ia merupakan karya-karya Persia yang

⁴ Dedi Supriyadi, *Pengantar Filsafat Islam, Konsep, Filsuf dan Ajarannya*, (Bandung: Pustaka Setia, 2009), hlm. 178.

termasuk diantara mahakarya terbesar tulisan prosa dalam bahasa tersebut dan kenyataannya menjadi model bagi prosa naratif dan filosofis berikutnya. Tulisan-tulisan ini memiliki beberapa tipe yang berbeda yang bisa dikelompokkan dalam lima kategori:

1. Empat karya besar yang bersifat doktrinal dan mengandung unsur didaktik. Semuanya dalam bahasa Arab, yang membentuk sebuah tetralogi yang pertama kali berbicara tentang filsafat peripatetik sebagaimana ditafsirkan dan dimodifikasi oleh Suhrawardi, lalu berbicara tentang teosofi isyraqi sendiri yang mengikuti fondasi doktrinal yang lebih awal. Empat serangkai karya itu terdiri dari: *Talwihat* (Kitab tentang Isyarat-isyarat), *Muqawamat* (Kitab tentang Perlawanan-perlawanan), *al-Masyari' wa al-Mutharahat* (Kitab tentang Perdebatan-perdebatan) —ketiganya membicarakan modifikasi filsafat Aristoteles. Karya monumentalnya, *Hikmat al-Isyraq* (Teosofi dari Cahaya Timur), yang berhubungan dengan doktrin iluminasinya.
2. Risalah-risalah pendek dalam bahasa Arab maupun Persi. Karya-karya itu lebih merupakan penjelasan sederhana dan dalam bentuk lebih ringkas. Termasuk dalam karya itu ialah: *Hayakil al-Nur* (Piramida Cahaya) *al-Alwah al-Imadiyyah* (Lembar-lembar yang didedikasikan untuk Imaduddin, *Partaw Namah* (Risalah tentang Iluminasi), *Fi I'tiqad al-Hukama'* (Keyakinan Filosof), *al-Lamahat* (Kilatan-kilatan Cahaya), *Yazdan Shinakhi* (Pengetahuan tentang Tuhan), dan *Bustan al-Qulub* (Taman Hati). Dua yang terakhir juga dinisbatkan kepada 'Ain al-Qudhat al-Hamadani dan Sayyid Syarif al-Jurjani, sekalipun ia tampak lebih mungkin sebagai karya Suhrawardi.

3. Cerita-cerita simbolik dan mistik, atau novel yang melukiskan perjalanan jiwa yang melintasi jagad raya/kosmos menuju pada pembebasan iluminasi dan pencapaian puncaknya. Hampir seluruhnya berbahasa Persia, sebagian kecil dalam versi Arabnya. Termasuk dalam karya-karya ini ialah: *Aqli Surkh* (Akal/Malaekat Merah, *The Red Arch-angel*), *Awazi Pari Jibril* (Nyanyian Sayap Jibril), *Lughati Muran* (Bahasa Binatang, Termites), *Risalat fi Hayat al-Thufuliyat* (Risalah tentang Keadaan Anak-anak), *Ruzi ba Jama'ati Sufiyan* (Satu Hari Bersama Masyarakat Sufi), *Risalat fi al-Abraj* (Risalah tentang Perjalanan di Malam Hari), dan *Shafiri Simurgh* (Nyanyian Burung Griffin).
4. Transkrip, terjemahan dan uraian atas karya-karya filsafat yang lebih awal serta naskah-naskah suci dan keagamaan seperti terjemahan Persia: *Risalat al-Thair*, karya Ibnu Sina; Uraian dan Komentar atas *Isyarat-i-nya* Ibnu Sina; Gubahan atas *Risalat fi Haqiqat al-Isyq* yang didasarkan pada *Risalat fi al-Isyq* karya Ibnu Sina; dan tafsir sebagian ayat al-Qur'an dan Hadits-hadits Nabi tertentu.
5. Doa dan permohonan dalam bahasa Arab, yang di Abad-abad Tengah Islam sering disebut *Kutub al-Sa'at* (The Book of Hours/Buku Waktu), dimana Syahrazuri menyebutnya *al-Waridat wa al-Taqdisat*.⁵

Korpus inilah, bersama dengan sejumlah komentar yang ditulis untuknya lebih dari tujuh abad lalu, yang membentuk sumber bagi doktrin-doktrin mazhab *Isyraqi*. Ia merupakan gudang

⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam: Ibnu Sina, Suhrawardi, dan Ibn A'rabi*, terjem Ach. Maimn Syamsuddin, (Jogyakarta: IRCiSod, 2014), hlm. 108-110.

besar kebijaksanaan tempat simbol berbagai tradisi termasuk Zoroastrianisme, Pythagorianisme, Platonisme, dan Hermetisisme, ditambahkan pada ajaran-ajaran Islam. Karena itu sumber-sumber formulasi Suhrawardi sangat banyak. Ia tidak ragu untuk memasukkan –kedalam pandangan dunianya—elemen apapun yang cocok yang ia temukan di dalam tradisi itu.

C. Kontruksi Pemikiran Suhrawardi dan Perannya Dalam Filsafat Islam

Suhrawardi adalah anak jaman yang dilahirkan saat wilayah kekuasaan Islam berada pada daerah luas yang menyebar di Timur dan Barat. Namun demikian, sebagaimana dipaparkan oleh Von Grunebaum, pada abad tengah ini wilayah Islam sudah terbagi-bagi dalam wilayah-wilayah yang kecil, atau dalam bahasa Grunebaum, dalam wilayah Islam sudah mencapai keadaan yang disebut sebagai “nasionalisasi” dinasti Islam. Wilayah Islam yang sangat luas dan telah menasionalisasi menjadi dinasti-dinasti kecil adalah realitas sosiologis yang dialami oleh Suhrawardi. Tercatat terdapat beberapa kekuasaan pada saat itu, Dinasti Abbasiyah di bawah pengaruh Bani Saljuk, Dinasti Ayyubiyah di Mesir, Dinasti Murabithun dan kemudian Dinasti Muwahiddun di Afrika Utara sampai Spanyol. Meskipun secara geo-politik kondisi pemerintah Islam disibukkan oleh kegiatan dalam membangun kekuasaan politik, baik lokal dengan sesama kerajaan Islam maupun internasional dalam menghadapi bangsa Barat dan Perang Salib, tetapi kegiatan intelektual tidak terbengkalai. Masyarakat Islam masih intens dengan kegiatan intelektualitasnya.⁶ Hal tersebut dapat dilihat dalam realitas historis

⁶ Von Grunebaum, *Classical Islam, A History 600 AD-1258 AD* (Chicago: Aldine Publishing

bahwa banyak tokoh-tokoh pemikir Islam lahir dalam kurun waktu ini, baik di wilayah Islam bagian barat ataupun timur.

Sehingga menurut W. Montgomery Watt bahwa pemikiran filsafat dalam Islam pasca Ghazali dengan kitab *Tahafut al-Falasifah*-nya, yang diklaim telah menyebabkan dampak negatif bagi pemikiran filsafat telah mandeg, ternyata tidak benar. Bahkan, menurut Watt, berkat Ghazali-lah pemikiran filsafat mengalami transformasi. Hal tersebut setidaknya dapat dilihat dari dua dampak yang ditimbulkan. *Pertama*, penggabungan konsepsi dan metode filosofis ke dalam teologi rasional atau *al-Kalam*. Fenomena ini terutama terjadi dalam pemikiran Asyari'ah atau muslim di kalangan Sunni. *Kedua*, pencampuran filsafat dengan ide-ide Syi'ah atau ide-ide mistik non-Islam. Hal ini dapat dilihat dari munculnya konsep kebijakan iluminasi yang masih terus berpengaruh di Iran sampai sekarang.⁷

Pada sisi dunia yang lain, yaitu Spanyol Islam, Watt melihat bahwa pemikiran Islam mengalami aktivitas menonjol, seperti misalnya Ibnu Thufail (w. 1185 M) dengan karya-karyanya, Ibnu Rusyd (w. 1198 M) yang berusaha membangkitkan kembali aliran *masyya'i*, selain itu pada masa ini juga lahir pemikir mistik yang produktif dan berpengaruh, yaitu Ibnu `Arabi (w. 1240 M).⁸ Hal mendasar yang dapat direfleksikan dari fenomena historis ini adalah bahwa Suhrawardi hidup pada suatu masa yang *mainstream* pemikiran Islam berada dalam dua wilayah, yaitu (1) pengaruh kuat dari tradisi pemikiran anti paripatetik Ibnu Sina atau dengan kata lain masih kental nuansa

Company, 1970), hlm. 191.

⁷ Montgomery Watt, *Islamic Philosophy And Theology, An Extended Survey* (Edinburgh : Edinburgh University Press, 1992), hlm. 91.

⁸ Ibid, hlm. 163-167.

diskursus pemikiran filsafat anti paripatetik (2) pengaruh kuat dari tradisi pemikiran mistik yang sudah diperkenalkan oleh pemikir sebelumnya, semacam al-Ghazali dan mulai dibangun oleh mistikus Islam semacam Ibnu `Arabi.

Sampai saat ini, Suhrawardi masih nyaris tidak dikenal di luar tanah kelahirannya, seperti terlihat pada kenyataan bahwa kebanyakan karya tentang sejarah filsafat Muslim terus melihat Ibn Rusd, atau setidaknya Ibn Khaldun, sebagai titik akhir dalam sejarah intelektual Islam, dengan sepenuhnya melupakan mazhab Isyraq dan semua iluminasionis berikutnya yang mengikuti Suhrawardi.⁹

Menurut SH Nasr, terdapat beberapa sumber pengetahuan yang membentuk pemikiran *israqi* Suhrawardi, yaitu: *pertama*, pemikiran-pemikiran sufisme, khususnya karya-karya al-Hallaj (858-913 M) dan al-Ghazali (1058-1111 M). Salah satu karya al-Ghazali, *Misykat al-Anwâr*, yang menjelaskan adanya hubungan antara *nûr* (cahaya) dengan iman mempunyai pengaruh langsung pada pemikiran iluminasi Suhrawardi. *Kedua*, pemikiran filsafat paripatetik Islam khususnya filsafat Ibn Sina. Meski Suhrawardi mengkritik sebagian pemikiran Ibn Sina tetapi ia memandangnya sebagai azas penting dalam memahami keyakinan keyakinan isyraqi.

Ketiga, pemikiran filsafat sebelum Islam yakni aliran Pythagoras (580-500 SM), Platonisme dan Hermetisme sebagaimana yang tumbuh di Alexanderia, kemudian dipelihara dan disebar di Timur Dekat oleh kaum Syabiah Harran, yang memandang kumpulan aliran Hermes sebagai kitab samawi mereka. *Keempat*, pemikiran-pemikiran (*hikmah*) Iran-Kuno. Di sini Suhrawardi mencoba membangkitkan kembali keyakinan-keyakinan baru dan memandang para pemikir

⁹ Sayyed Hussein Nasr, *Tiga Mazhab ...*, hlm. 103.

Iran-kuno sebagai pewaris langsung hikmah yang turun sebelum datangnya bencana taufan yang menimpa kaum nabi Idris (Hermes).

Kelima, bersandar pada ajaran Zoroaster dalam menggunakan lambang-lambang cahaya dan kegelapan, khususnya dalam ilmu malaikat yang kemudian ditambah dengan istilah-istilahnya sendiri.¹⁰ Meski demikian, secara tegas Suhrawardi menyatakan bahwa dirinya bukan penganut *dualisme* dan tidak menuduh mazhab Zahiriyah sebagai pengikut Zoroaster. Sebaliknya, ia mengklaim dirinya sebagai anggota jamaah *hukama* Iran, pemilik keyakinan-keyakinan 'kebatinan' yang berdasarkan prinsip kesatuan ketuhanan dan pemilik *sunnah* yang tersembunyi di lubuk masyarakat Zoroaster.

Tidak mengherankan bila kemudian terdapat dua sisi yang menonjol pada Suhrawardi secara metodologis dalam membangun karakteristik pemikirannya, yaitu:

1. Tradisi Filsafat (Metode Diskursif)

Dalam merumuskan berbagai gagasannya, Suhrawardi banyak dipengaruhi oleh filosof-filosof Muslim sebelumnya, terutama Ibn Sina. Filsafat peripatetik Ibn Sina dipandang sebagai asas yang penting untuk memahami keyakinan-keyakinan emanasi, meskipun ia mengkritik sebagiannya. Adapun sumber-sumber tertentu sebelum Islam, yang juga mempengaruhi pemikirannya adalah Pythagoras, Platonisme, Asclepius dan Hermetisme.

Ibn Sina dikenal sebagai pelanjut pemikiran al-Farabi, maka Suhrawardi dikenal sebagai penerus dari kecenderungan iluminasi Ibn Sina. Hal ini dapat dikatakan sebagai kesinambungan pemikiran iluminasi yang merupakan puncak pencapaian neo-Platonisme.

¹⁰ Armahedi Mahzar, "Pengantar" dalam Fazlur Rahman, *Filsafat Sadra*, terj. Munir Muin, (Bandung: Pustaka, 2000), hlm. xv.

Pengaruh ajaran Zoroasterianisme tampak jelas khususnya dalam hal angelologi dan simbolisme cahaya dan kegelapan. Ia menyamakan kebijakan para empu Zoroasterian zaman dahulu dengan ajaran Hermes dan dengan ajaran filosof-filosof Yunani Pra Aristoteles, terutama Pythagoras dan Plato yang gagasannya hendak dihidupkan kembali. Akhirnya ia secara langsung dipengaruhi oleh tradisi besar Hermetesisme, yang merupakan peleburan ajaran kuno di Mesir, Khaldea, dan Sabaea, yang melandaskan dirinya pada simbolisme primordial. Suhrawardi menganggap dirinya sebagai pembangkit kembali kearifan abadi (*philosophia perennis*) atau apa yang disebutnya sebagai *hikmah al-Laduniyah* atau *hikmah al-Atiqah* yang hidup dalam pikiran India, Persia, Babilonia, Mesir dan Yunani Kuno hingga masa Plato.

Di samping sumber-sumber Yunani Kuno dan Mediterania itu, Suhrawardi juga mengambil pemikiran Iran kuno dikaitkan dengan para penditaraja Persia kuno, seperti Kai Khusrau. Ia memandang pemikir Iran kuno sebagai pewaris langsung hikmah yang turun kepada Nabi Idris. Ia mengidentikkan Hermes dengan Nabi Idris, yang telah diberri gelar sebagai Bapak Filosof (*Walid al-Hukama*) dan dianggap menjadi penerima kebijaksanaan “angkasawi”, yang merupakan permulaan filsafat. Akhirnya dalam Islam, agama primordial dan terakhir, yang tradisi primordialnya direstorasi oleh Suhrawardi sebagai ajaran iluminasi (*al-isyraq*).¹¹

2. Tradisi *Tasawwuf* (Metode Eksperiensial)

Munculnya pemikiran sufistik Suhrawardi tidak lepas dari pengaruh bentuk-bentuk tasawwuf. Inspirasi spritual dan doktrin-

¹¹ Sayyed Hosein Nasr, *Intelektual Islam: Teologi, Filsafat dan Gnosis*, terj. Suharsono dan Djamaluddin MZ (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 69.

doktrin terjalin lewat rantai agung guru-guru *tasawwuf* yang hidup sebelumnya, yaitu terutama al-Hallaj dan al-Ghazali yang berperan dalam ajaran-ajarannya mengenai hubungan antara cahaya dan sang Imam lewat karangannya *Misykah al-Anwar*. *Misykah al-Anwar*, nampaknya mempunyai pengaruh langsung terhadapnya. Konsep *nur* dalam hubungannya dengan iman, yang dijelaskan dalam kitab itu tidak jauh berbeda dengan apa yang dipahami oleh Suhrawardi.

Perumusan sufisme bagi Suhrawardi merupakan kerangka klasifikasi ilmu, di sana ia mencoba memadukan khazanah *gnosis* universal dari filsafat yang diwariskan Islam. Secara metafisik dan historis, *hikmah isyraqiyah* memiliki makna bentuk pemikiran pra-diskursif purba yang bersifat intuitif (*zauqī*), bukannya diskursif (*bahtsi*) yang mencari cahaya kebenaran melalui sikap asketisme (*zuhud*) dan pembersihan ruhani. Di tangan Suhrawardi kebijakan tersebut mengambil bentuk mazhab baru yang mengintegrasikan filsafat-filsafat platonis dan aristotelian dengan angelologi zoroasterian serta ide-ide hermetik dan kemudian meletakkan semua itu dalam kerangka sufisme.

Suhrawardi banyak mengutip ayat al-Qur'an dan Hadits dan ajaran-ajaran sufi terdahulu. Ia mencoba mentransformasikan semua gagasan yang bersumber banyak itu secara baik dalam kerangka Islam. Pengutipan al-Qur'an dan Hadits serta ajaran sufi, sebagaimana dikemukakan Nasr, yang menegaskan bahwa sejak semula telah ada suatu "olahan abadi" (*al-Khamirat al-Azaliyah*) yang tidak ada sesuatu dalam substansi manusia yang siap "diolah" dan diaktualisasikan melalui latihan intelektual dan penyucian hati. Ia adalah "olahan abadi" yang diaktualisasikan dan ditransformasikan oleh filosof Pythagorean dan Plato kepada sufi Abu Yazid al-Bustami dan Abu Mansur al-Hallaj direstorasi dalam keagungan penuh oleh

Suhrawardi, yang mengkombinasikan pengetahuan batin (*inner knowledge*) dari guru-guru tersebut dengan disiplin intelektual seperti filosof al-Farabi dan Ibn Sina. Suhrawardi, bagaimanapun tidak pernah menguasai rantai sejarah yang berhubungan dengan dirinya pada tradisi panjang kebijaksanaan, tetapi menegaskan bahwa makna sesungguhnya pencapaian pengetahuan ini adalah melalui Tuhan dan Kitab Suci-Nya. Itulah mengapa ia mendasarkan dirinya sendiri begitu banyak pada al-Qur'an secara ekstensif dalam karya-karya filosofisnya.¹²

Prinsip metodologis penting dibangun oleh Suhrawardi ketika untuk pertama kali dalam sejarah filsafat ia membedakan secara gamblang dua pembagian metafisika: *metaphysica generalis* dan *metaphysica specialis*. Yang *pertama*, sebagaimana yang dipegang oleh pandangan filsafat yang baru, melibatkan diskusi-diskusi standar tentang subjek-subjek seperti eksistensi, kesatuan, substansi, aksiden, waktu, gerak, dan sebagainya. Sedangkan yang kedua melibatkan pendekatan ilmiah yang baru untuk menganalisis masalah-masalah suprarasional seperti eksistensi dan pengetahuan Tuhan; 'mimpi-mimpi yang benar'; 'pengalaman visioner'; tindakan-tindakan kreatif orang tercerahkan, 'imanjinasi' subjek yang mengetahui; 'pembuktian' terhadap yang riil; keberadaan objektif 'alam terpisah' yang disebut *mundus imaginalis* ('*alam al-Khayal*'); dan banyak masalah serupa lainnya. Sesungguhnya, pembagian masalah pokok metafisika Suhrawardi, dan juga upayanya untuk memperlihatkan keunggulan epistemologis modus pengetahuan eksperiensial (berdasarkan pengalaman) yang diobjektifikasi, adalah sebagian karakteristik struktural dan metodologis khas filsafat iluminasi.

¹² Sayyed Hosein Nasr, *Intelektual Islam ...*, hlm. 71.

Sejak masa Suhrawardi, prinsip-prinsip ini telah digunakan oleh banyak komentator dan sejarawan untuk memberi tekanan pada perbedaan antara kaum peripatetik dan iluminasionis.¹³

Suhrawardi sendiri mengakui bahwa tujuannya adalah menjelaskan pendapat-pendapatnya selaras dengan metode peripatetik konvensional. Peripatetik konvensional disebutnya sebagai “metode diskursif yang baik”, namun tidak memadai untuk mencapai tujuan pencari Tuhan (*muta'allih*) yang ingin tiba pada tingkat “pengalaman kebijaksanaan atau hikmah”, atau bagi yang ingin memadukan metode diskursif dan pengalaman batin sekaligus.¹⁴ Dilihat secara keseluruhan, tujuan Suhrawardi diarahkan pada sasaran-sasaran teoritis di samping praktis yang dicapai, pertama-tama, mendemonstrasikan kesenjangan fundamental dalam landasan-landasan logis epistemologi dan metafisika Aristotelian, dan kemudian merekonstruksi sistem yang dilandaskan atas prinsip-prinsip epistemologis dan metafisis yang berbeda dan secara logis dan konsisten. Meskipun kajian-kajian analitis lebih lanjut diperlukan guna menimbang sisi filosofis pemikiran Suhrawardi, satu fakta yang diterima secara luas oleh para filosof Islam tradisional: filsafat iluminasi-gagasan, bahasa, dan metodenya-mempunyai dampak besar pada setiap pemikiran masa-masa berikutnya dalam Islam, yang meliputi wilayah filsafat, mistik dan bahkan politik. Pengaruh sistem filsafat iluminasionis ini telah menyebar sangat luas di Persia dan diikuti oleh India Muslim. Ini juga membantu mendefinisikan gagasan kebijaksanaan puitis dan filosofis sebagai sarana pokok yang

¹³ Sayyed Hosein Nasr dan Oliver Leaman, *Ensiklopedia Tematis ...*, hlm. 554.

¹⁴ Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam: Sebuah Peta Kronologis*, terj. Zainul Am, (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 130.

digunakan generasi-generasi kaum Muslim untuk mencari solusi atas persoalan-persoalan intelektual dan eksistensial yang penting.¹⁵

D. Pemikiran Filsafat Suhrawardi al-Maqtul

1. Filsafat Iluminasi

Dari segi bahasa, istilah *isyraq* berbeda dengan *masyriq*. Yang pertama menunjuk pada proses penyinaran (*al-Idla'ah*) dan pencahayaan (*al-Inarah*) terhadap yang lain, yang kedua menunjuk pada kategori geografis.¹⁶ Keduanya secara etimologis diturunkan dari kata *syarq* yang berarti terbitnya matahari. Kesatuan makna antara cahaya dan timur dalam peristilahan filsafat *isyraqiyah* berkaitan erat dengan simbolisme matahari yang terbit dari Timur diidentifikasi dengan *gnosis* dan *illumination*.¹⁷

Penggunaan dua kata ini, *isyraq* dan *masyriq* oleh Suhrawardi untuk menunjukkan “sumber pengetahuan hakiki” atau tempat sumber datangnya pencerahan” yang kaidah pencapaiannya berbeda dengan pengetahuan diskursif. Jelas bahwa Suhrawardi menggunakan kedua istilah tersebut sebagai kias atau tamsil¹⁸.

¹⁵ Sayyed Hosein Nasr dan Oliver Leaman, *Ensiklopedia Tematis ...*, hlm. 556.

¹⁶ Aksin wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi dari Epistemologi Teosentrisme ke Antroposentrisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014), hlm. 115. Henry Corbin menyamakan istilah *hikmah al-isyraq* dengan *oriental theosophy*, sedang Karl Barbir menyebut istilah *Theosophy Illumination*. Kata *Theosopia* bermakna hikmah ketuhanan. Dalam tradisi Greek dan Latin, ia sinonim dengan istilah *Theology*. Keduanya membicarakan persoalan ketuhanan, kendati dengan penekanan yang berbeda.

¹⁷ Maftukhin, *Filsafat Islam*, (Yogyakarta: Teras, 2012), hlm. 146.

¹⁸ Mengenai makna konseptual tamsil Timur dan Barat yang diuraikan Suhrawardi dalam kisah perumpamaannya akan dapat dipahami apabila melihat karya alegoris Ibnu Sina dalam *Hayy Ibnu Yaqzan*. Menurut Suhrawardi, Barat merupakan alam benda yang bersifat duniawi,

Kata *masyriq* dan *isyraq* tidak menunjuk pada tempat tertentu di atas bumi, tetapi merujuk pada daerah dalam jiwa manusia, tempat pengetahuan atau pencerahan berasal. Ibnu Sina menyebut daerah tersebut intelegensi atau akal murni, sedangkan Imam al-Ghazali menyebut *an-Nafs al-Kulliyah* (jiwa sejagat). Untuk mencapainya digunakan kaidah-kaidah yang harus ditempuh melalui perenungan batin (*musyahadah*) dan intuisi intelektual (*zauq*).¹⁹

Suhrawardi sendiri memberikan definisi kebijaksanaan *isyraqi* dalam bukunya *Hikmat al-Isyraq* sebagai berikut:

“Walaupun sebelum penyusunan buku ini saya menyusun sejumlah risalah ringkas tentang filsafat Aristotelian, buku ini berbeda dengan risalah-risalah tersebut dan memiliki metode khasnya sendiri. Seluruh materinya tidak bisa dihimpun oleh pemikiran dan penalaran; tapi yang berperan besar di dalamnya adalah intuisi intelektual, kontemplasi dan praktik-praktik asketik. Karena pernyataan-pernyataan saya tidak lahir dari perantara pembuktian rasional, tapi justru dengan visi batin dan kontemplasi, maka ia tidak bisa dirusak oleh keraguan dan gangguan orang-orang yang skeptis.”²⁰

Kehadiran iluminasi merupakan reaksi terhadap aspek-aspek tertentu dalam teks-teks filsafat Islam, yang sebagian besar terkait dengan korpus Avicennan (Ibnu Sina) sebagai tokoh utama filsafat peripatetik.²¹ Suhrawardi sendiri mengakui bahwa tujuannya

tempat roh terperangkap. Kesadaran yang terperangkap menyebabkan seorang pencari ilmu sejati berusaha membebaskan diri. Pencarian kebenaran dimulai dari alam benda yang gelap (pengetahuan empiris dan rasional) dan berakhir di Timur tempat memancarnya cahaya yang meembangkan pencerahan.

¹⁹ Taufik Abdullah (ed), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam* Jilid IV: Pemikiran dan Peradaban, (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002), hlm. 216.

²⁰ Seyyed Hossein Nasr, *Tiga Mazhab ...*, hlm. 117.

²¹ Filsafat peripatetik/mazhab peripatetik sepanjang periode awal filsafat Islam dikenal

adalah menjelaskan pendapat-pendapatnya selaras dengan metode peripatetik konvensional. Peripatetik konvensional disebutnya sebagai “metode diskursif yang baik”, namun tidak memadai untuk mencapai tujuan pencari Tuhan (*muta'allih*) yang ingin tiba pada tingkat “pengalaman kebijaksanaan ataupun hikmah”, atau bagi yang ingin memadukan metode diskursif dan pengalaman batin sekaligus.²²

Illumination, yang biasanya dipakai sebagai padanan kata *isyraq* dalam bahasa Inggris, berarti penerangan, cahaya. Dalam bahasa filsafat *illumination* mempunyai pengertian sumber kontemplasi, perubahan bentuk dari kehidupan emosional untuk mencapai tindakan dan harmoni. Kata *isyraq* diartikan iluminasi dan sekaligus cahaya pertama pada saat pagi hari, seperti cahaya matahari dari Timur (*syarq*). Timur tidak hanya berarti Timur secara geografis tetapi awal cahaya, yakni realitas.

Filsafat *isyraqiyah* berarti ketimuran dan iluminatif. Ia memancar karena ia adalah Timur dan ia Timur karena ia memancar. Ia adalah pengetahuan dengan pertolongan, yang manusia dapat menyesuaikan dirinya sendiri dalam alam semesta dan akhirnya menjangkau bahwa Timur adalah tempat kediaman yang *azali*

sebagai mazhab yang mengikuti pemikiran/teks dan ajaran-ajaran Aristoteles. Kata peripatetik diambil dari tradisi mengajar Aristoteles yang mengajar mengelilingi muridnya. Setelah abad ke-5 H/ke 11 M mazhab peripatetik dikaitkan, umumnya, dengan Ibnu Sina dan para pengikutnya. Tradisi mazhab ini dicirikan oleh struktur, terminology teknis dan pendekatan filosofis terhadap teks-teks Aristotelian. Persoalan utama yang menjadi dasar dalam filsafat peripatetik adalah pandangan ontologis tentang keutamaan wujud, prioritas epistemology yang diberikan pada pengetahuan perolehan, pengetahuan Wujud Niscaya tentang hal-hal universal, bukan particular dan pandangan eksatologis tentang kekekalan jiwa (ruh). Hossen Ziai, “*Tradisi Iluminasionis*” dalam Seyyed Hossein Nasr dan dan Oliver Leaman, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam, ...*, hlm. 578.

²² Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam Sebuah Peta Kronologis*, terjem. Zaimul Am, (Bandung: Mizan Media Utama, 2001), hlm. 130.

sementara bayangan dan kegelapan keberadaan hidup manusia di bumi adalah Barat, di dunia wujud, tidak masalah di mana hidup secara geografis.

Mazhab Isyraqi atau Iluminasi adalah aliran yang menetapkan bahwa pengetahuan itu sumbernya penyinaran. Penyinaran itu semacam *hads* yang menghubungkan dirinya yang tahu dengan substansi cahaya. Filsafat ini menegaskan bahwa ada hubungan yang erat antara pengetahuan dan keutamaan antara perhatian yang tercurah kepada pengetahuan dan terpisah dari materi. Dalam hal ini, hikmah itu bukan merupakan teori yang diyakini oleh seseorang, melainkan perpindahan ruhani secara praktis dalam alam kegelapan, yang di dalamnya pengetahuan dan kebahagiaan merupakan hal yang mustahil, kepada cahaya yang bersifat akali, yang di dalamnya pengetahuan dan kebahagiaan dicapai bersama-sama.

Suhrawardi menegaskan sebab penamaan dan penggambaran filsafat ini dengan isyraq adalah bahwa filsafat yang membawa kepada kebenaran ini menjadikan kebenaran puncak kebersihan, kejelasan dan terang. Tidak ada yang lebih penting daripada cahaya, tidak ada yang lebih tidak membutuhkan definisi daripada cahaya. Inti seluruh filsafat isyraq adalah sifat dan penggambaran cahaya. Cahaya tidak bersifat material dan juga tidak dapat didefinisikan. Sebagai realitas yang meliputi segala sesuatu, cahaya menembus ke dalam susunan setiap entitas, baik yang fisik maupun non fisik, sebagai satu komponen yang esensial daripadanya.²³

Cahaya (*nur*) suatu esensi tidak memerlukan definisi karena ia merupakan sesuatu yang amat nyata. Sifatnya telah nyata pada dirinya sendiri; ia ada, karena ketiadaannya, yaitu kegelapan, adalah

²³ Sayyed Hosein Nasr dan Oliver Leaman, *Ensiklopedia Tematis* ..., hlm. 557.

keadaan tidak ada apa-apa. Semua realitas terdiri dari tingkatan-tingkatan cahaya dan kegelapan. Suhrawardi menyebutnya Realitas Absolut, yaitu realitas ketuhanan yang tak terbatas dan tak dibatasi, Cahaya dari cahaya-cahaya (*nur al-Anwar*).

Nur al-Anwar bersifat esa dan merupakan sumber munculnya wujud-wujud lain. Esensi Cahaya Absolut Yang Pertama, Tuhan, selalu memberi iluminasi dan dengannya mewujudkan dan membawa segala sesuatu menjadi wujud, serta memberi kehidupan kepada wujud-wujud itu dengan sinarnya. Segala sesuatu yang ada di dunia berasal dari cahaya esensi-Nya dan semua keindahan dan kesempurnaan adalah pemberian kemurahan-Nya, yang benar-benar mencapai iluminasi ini berarti keselamatan.

Akan tetapi, kata Suhrawardi, segala sesuatu dapat dibagi menjadi “cahaya dalam hakikat dirinya” (*nur fi haqiqah nafsih*) dan “sesuatu yang bukan cahaya dalam hakikat dirinya” (*ma laisa bi nur haqiqah nafsih*) yakni kegelapan atau bukan cahaya. Adapun “cahaya dalam dirinya” disebut cahaya murni atau cahaya semata (*an-Nur al-Mujarrad* atau *an-Nur al-Mahd*). Cahaya itu bertingkat-tingkat yang berbeda kekuatan dan kelemahannya, kejelasan dan ketidakjelasan, terang dan redupnya.

Cahaya itu sendiri mempunyai dua jenis: ada yang fakir dan membutuhkan, seperti cahaya akal dan jiwa manusia, ada yang kaya dan absolut, yang tidak membutuhkan sama sekali, karena tidak ada lagi cahaya di atasnya, yaitu *al-haqq* yang maha suci (*wajib al-Wujud bi zatih* menurut Ibn Sina). Di sini ia disebut Cahaya segala cahaya (*nur al-Anwar*), Cahaya Yang Meliputi (*an-Nur al-Muhit*), Cahaya Yang Menguasai (*an-Nur al-Qayyum*), Cahaya Yang Suci (*al-Nur al-Muqaddas*), Cahaya Yang Paling Agung (*al-Nur al-A'zam*), Cahaya Yang Paling Tinggi (*al-Nur al-A'la*), cahaya Maha Perkasa (*al-Nur al-Qahhar*).

Adapun pemancaran *nur al-anwar* berproses secara emanasi dengan ciri-ciri dan karakteristik sebagai berikut:

1. cahaya pertama tidak tersusun dari cahaya dan kegelapan, karena entitas yang tersusun seperti itu tidak mungkin memancar dari realitas yang sama sekali bebas dari kegelapan.
2. Memancar tidak dengan cara seperti terlepasnya sesuatu atau berpindahnya sesuatu dari padanya.
3. Cahaya Pertama sangat tergantung kepada *nur al-Anwar*
4. Masing-masing cahaya menyaksikan secara langsung *nur al-anwar* dan memperoleh sinarnya.
5. Masing-masing kemudian memantulkan sinar yang diterimanya langsung dari *nur al-Anwar* kepada cahaya yang dibawahnya.
6. Hubungan antara nur yang satu dengan yang lain dilukiskan dengan cara yang berbeda. Hubungan cahaya yang lebih tinggi dengan yang lebih rendah disebut dominasi (*qahr*) dan sebaliknya disebut cinta (*mahabbah*) atau kerinduan (*isyq, syauq*).

Sebagaimana dilukiskan di atas, bahwa masing-masing memantulkan cahaya yang diterima dari *al-Nur al-Anwar* kepada cahaya yang dibawahnya. Mulai cahaya ke-2 dan seterusnya di bawah, di samping memantulkan sinar tadi juga memantulkan pantulan dari *al-Nur al-Anwar* yang diterimanya dari cahaya yang diatasnya. Demikianlah terjadi secara berurutan ke bawah. Jadi, setiap cahaya yang ada di bawah menerima penyinaran dari *al-Nur al-Anwar* dengan perantaraan cahaya yang ada di atasnya tingkat demi tingkat. Dengan demikian, cahaya kedua, misalnya menerima cahaya yang turun dari

al-nur al-anwar itu dua kali, yaitu satu kali tanpa perantara dan satu kali melalui *al-Nur al-Aqrab* (cahaya pertama). Cahaya ketiga menerima empat kali penyinaran, yaitu *dua cahaya pantulan melalui al-Nur al-Aqrab* dan cahaya kedua, satu cahaya langsung dari *an-Nur al-Aqrab*. Cahaya keempat menerima penyinaran sebanyak delapan kali, yaitu satu kali cahaya langsung dari *al-Nur al-Aqrab* dan tujuh kali dari pantulan. Demikian seterusnya sampai kepada jumlah yang banyak, yang tidak dapat dihitung.

Bertingkat-tingkatnya cahaya itu berkaitan dengan tingkat kemampuan wujud. Wujud yang paling dekat dengan *nur al-Anwar* adalah wujud yang paling sempurna, yang paling jauh adalah yang paling sedikit cahaya. Dalam hubungan cahaya dengan wujud-wujud di bawahnya seperti itu, cahaya dapat dibagi menjadi “cahaya dalam dan bagi dirinya” dan “cahaya dalam dan bagi yang lain”. Yang kedua menyinari hal-hal yang lain dan karena itu merupakan “cahaya bagi yang lain” dan bukan “bagi dirinya”. Terlepas dari apakah “bagi dirinya” atau “bagi yang lain”, cahaya sepenuhnya nyata dan karena harus digambarkan sebagai hidup, karena hidup merupakan modus manifestasi diri yang aktual.

Ajaran tentang tingkatan-tingkatan wujud seperti itu merupakan salah satu ajaran pokok filsafat *isyraqi*. Ajaran pokok kedua yang juga berkaitan erat dengan ajaran tingkatan-tingkatan wujud adalah teori kognisi yang menekankan persamaan pikiran dengan wujud. Dari kedua teori ini muncul ajaran ketiga yang lalu memainkan peranan sentral dalam pandangan dunianya yang religius, yang dalam perkembangannya mendapat sumbangan dari pemikiran sufi, yakni ajaran “alam misal”.²⁴

²⁴ Ajaran sufi ini menegaskan adanya dunia gambar-gambar ontologis yang di dalamnya realitas spritual dari “alam atas” mengambil bentuk gambar-gambar kongkrit dn jasad-jasad

Suhrawardi mengembangkan dua ajaran pertama, yakni tentang tingkatan-tingkatan wujud dan teori kognisi yang menekankan persamaan pikiran dengan wujud. Ia menolak perbedaan antara esensi dan eksistensi, menyingkirkan dasar perbedaan yang dibuat para filosof untuk membedakan Tuhan dengan manusia. Sejalan dengan ini, ia menolak perbedaan antara antara kemungkinan dan kemestian. Menurutnya, perbedaan ini semata-mata bersifat mental dan subyektif. Lebih lanjut ia menyerang ide dualitas antara *form* dan *matter*, merumuskan suatu doktrin tentang eksistensi murni yang hanya mentolelir perbedaan satu-satunya dalam eksistensi itu sendiri, yaitu “lebih atau kurang” atau “lebih sempurna dan kurang sempurna.” Dengan begitu, Suhrawardi mengakui bahwa realitas itu rangkaian kesatuan yang satu lagi homogen (*one, homogeneous continuum*) yang hanya diputus-putus oleh “lebih atau kurang” atau “tingkat-tingkat wujud”. Keseluruhan Tuhan adalah wujud dan keseluruhan wujud adalah Tuhan. Di sini tampak paham panteisme dari Suhrawardi

2. Kritik Iluminasi Terhadap Peripatetik

Dalam karyanya yang lain, Suhrawardi menjelaskan bahwa kaum peripatetik pada zamannya telah gagal memahami maksud pendirinya, Aristoteles. Konon, Aristoteles mendatang Suhrawardi dalam sebuah mimpi. Pada saat itu, Suhrawardi terlibat diskusi

kasar dari alam materi (“alam bawah”) berubah menjadi jasad halus dan gambar-gambar. Ajaran ini dikembangkan oleh Ibn Arabi (1165-1240 M) menjadi ide tentang alam semesta sebagai *macroanthopos* (*al-insan al-akbar*) atau *macropersonal* (*al-Syakhs al-Akbar*). Alam semesta dipolakan pada manusia. Kemampuan-kemampuan kognitif manusia diproyeksikan ke dalam struktur ontologis realitas yang tampak sebagai seseorang. Sebagaimana halnya manusia, alam mempunyai persepsi indrawi, imajinasi, pemikiran rasional dan intuisi spiritual. Fazlur Rahman, *Islam ...*, hlm. 124-125. Lihat juga Ibnu Arabi, *Pohon Semesta: Teori-teori Penciptaan Alam*, terjm. Nur Mufid, (Surabaya: Pustaka Progressif, 1999)

dengannya mengenai watak pengetahuan, hubungan dan kesatuan, ataupun kedudukan para filosof Islam.

Dalam mimpinya tentang Aristoteles ini, pernyataan pembukaan Suhrawardi adalah keluhannya mengenai kesulitan besar yang telah membingungkan dirinya untuk waktu yang lama menyangkut masalah pengetahuan manusia. Satu-satunya solusi yang diajarkan Aristoteles kepadanya dalam *trance* mistik ini adalah:

“Berfirlah tentang dirimu sendiri sebelum berfikir tentang yang lain. Jika itu kau lakukan, engkau akan menemukan bahwa kesadaran dirimu sendiri yang membantumu menyelesaikan masalahmu.”²⁵

Melalui visi mimpi yang dikemukakan dalam buku *al-Talwihat*, ini, kritik pertama atas filsafat peripatetik dituturkan melalui mulut tak kurang dari seorang otoritas seperti Aristoteles yang menginformasikan kepada Suhrawardi bahwa pengetahuan yang benar hanya didasarkan atas pengetahuan-akan-diri-sendiri dan diperoleh hanya melalui modus khusus yang disebut “pengetahuan melalui iluminasi dan kehadiran.”²⁶

Untuk menunjukkan kesenjangan-kesenjangan yang logis yang terdapat dalam sistem peripatetik ini, Suhrawardi melancarkan kritik lebih jauh atas konsep dasar dari Aristotelian seperti yang dikemukakannya dalam *Hikmah al-Isyraq* yaitu persoalan definisi (takrif), penggolongan (kategori), dan andaian (proposisi). Ketika konsep dan rumusan ini merupakan hal yang mendasar dalam filsafat peripatetik.²⁷ Ini merupakan upaya yang sangat signifikan

²⁵ Mehdi Ha'iri Yazdi, *Ilmu Huduri*, ..., hlm. 50.

²⁶ Hossein Ziai, “Syihab al-Din Suhrawardi Pendiri Mazhab Iluminasi” dalam dalam Seyyed Hossein Nasr dan dan Oliver Leaman, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, ..., hlm. 559.

²⁷ Taufik Abdullah (et.al), *Ensiklopedi Tematis* ..., hlm. 218.

untuk memperlihatkan kesenjangan mendasar dalam metode ilmiah peripatetik dan menunjukkan langkah pertama dalam rekonstruksi filsafat iluminasi.

Dalam pasase terkenal dalam buku 2 dari *Posterior Analytics*, Aristoteles menegaskan posisi definisi sebagai langkah pertama dalam ilmu, dan posisi premis sebagai langkah pertama dalam melakukan pembuktian. Oleh karena itu, hanya jika suatu definisi telah diperoleh, atau dibangun, seseorang dapat mencapai pengetahuan ilmiah.²⁸

Dalam mengkritik kerapuhan kaidah Peripatetik dalam penyusunan definisi, Suhrawardi bertitik tolak dari logika itu sendiri dan hujahnya diperkuat dengan semantik. Menurutnya, definisi peripatetik tentang suatu obyek ternyata tidak dapat memberikan pengetahuan yang memadai tentang obyek yang didefinisikan. Hal ini disebabkan oleh kenyataan bahwa kebanyakan takrif/definisi yang dibuat mengandung kelemahan asas, yakni ciri atau sifat yang dinisbahkan terhadap suatu objek ternyata juga merupakan ciri objek yang lain. Definisi yang baik dan benar ialah yang dapat memaparkan keseluruhan ciri atau sifat, yang apabila ciri-ciri itu digabungkan, ternyata hanya dimiliki oleh objek yang didefinisikan.²⁹

Pendefinisian Aristoteles juga dianggap lemah karena membuat takrif berdasarkan esensi (*mahiyah*) yang diperkirakan merupakan hakekat suatu objek, padahal yang dikira esensi itu hanyalah keadaan atau aspek objek yang tampak secara zahir kepada seorang pengamat. Definisi berdasarkan esensi objek tidak mungkin dibuat karena esensi tidak dapat tampak secara zahir, sementara Aristoteles

28 Hossein Ziai, "Syihab al-Din Suhrawardi ...", hlm. 561-562.

²⁹ Taufik Abdullah (et.al), *Ensikopedi Tematis*, ..., hlm. 219.

menandai esensi sebagai sesuatu yang tampak dari objek, sehingga penyusunan ilmu pengetahuan yang benar tidak mungkin dilakukan dengan menggunakan kaidah Aristoteles.³⁰

Mengenai cara kaum peripatetik menetapkan definisi, Suhrawardi menjelaskan sebagai berikut:

“mereka membuat suatu rumusan (*qaul*) yang menunjukkan esensi sesuatu dan menggabungkan (*yajma'*) segenap unsur penyusunnya (*muqawwimat*). Dalam hal realitas-realitas prinsipal, rumusan itu adalah sintetis (*tarkib*) dari genus-genus dan diferensia-diferensia mereka.”³¹

Suhrawardi menegaskan bahwa semua unsur pembentuk sesuatu harus masuk dalam rumusan tersebut, suatu persyaratan yang tidak ditetapkan secara khusus oleh rumusan kaum peripatetik. Ini berarti bahwa menurut pandangan iluminasionis, sesuatu tidak dapat didefinisikan begitu saja karena kemustahilan memerikan secara terpisah semua hal esensial dari sesuatu.³² Suhrawardi memberikan contoh definisi kaum peripatetik untuk definisi tentang manusia adalah “binatang berakal” (*hayawatun natiq*), yang hanya secara implisit menyatakan esensi binatang, dan tidak menambah apapun bagi pengetahuan kita tentang gagasan “manusia” (*al-Insaniyah*). Rumusan *qua* rumusan tidak menunjukkan gagasan itu, “binatang” (*al-Hayawaniyyah*) dan kata atau lafal “rasional” hanya menunjukkan “sesuatu yang mempunyai jiwa”. Oleh karena itu, menurut definisi Aristotelian, hanya rasionalitas yang ada, dan bukan esensi “manusia”.

Definisi menurut iluminasi didasarkan pada perolehan pengetahuan langsung tentang sesuatu yang riil dan “yang lebih

³⁰ *Ibid.*,

³¹ Hossein Ziai, “Syihab al-Din Suhrawardi ...”, hlm. 561.

³² *Ibid.*, hlm. 562.

dahulu” ada, yang disamakan dengan “cahaya”—suatu prinsip riil mendasar dari metafisika iluminasionis. Bagi Suhrawardi, cahaya adalah definisi yang menjelaskan dirinya sendiri. Melihat cahaya—atau mengalaminya—berarti mengetahuinya:”Jika ada sesuatu yang tak perlu didefinisikan atau dijelaskan, berarti sesuatu itu sudah sangat jelas dengan sendirinya. Karena tidak ada yang lebih jelas daripada cahaya, melebihi sesuatu yang lain. Cahaya tidak membutuhkan definisi.³³

Inilah paradigma dari filsafat iluminasi, yaitu pemaparan konsep “cahaya”. Yang dimaksud dengan cahaya disini adalah pancaran dari rahasia ketuhanan. Ia merupakan hakekat yang melampaui definisi, sebab sudah nyata dan jelas dengan sendirinya. Hakekat segala sesuatu menurut iluminasionis, terdiri dari cahaya dan kegelapan, masing-masing dengan peringkatnya. Cahaya ketuhanan (*an-Nur al-Ilahi*) merupakan hakikat mutlak yang tak terhingga dan berada pada tingkat paling tinggi dalam tatanan kenyataan. Cahaya tertinggi ini disebut *al-nur al-anwar* (cahaya dari segala cahaya),³⁴

Bagaimana cara mengetahui Tuhan yang disimbolkan dengan Cahaya di atas cahaya (*al-Nur al-Anwar*)? Suhrawardi menyatakan bahwa relasi cahaya di atas cahaya dengan cahaya cahaya yang lahir darinya mulai dari cahaya yang paling dekat (*nur al-Aqrab*) hingga cahaya-cahaya turunannya mengambil bentuk secara berhadapan; relasi dominasi—cinta (*qahhar-mahabbah*), relasi iluminasi—penyaksian (*isyraq-musyhadah*), relasi ketidakbutuhan-kebutuhan (*istighna'-al-Iftiqar*). Relasinya mengambil bentuk: dari cahaya yang tinggi ke yang di bawahnya mengambil bentuk “dominasi”, atau

³³ *Ibid.*, hlm. 564.

³⁴ Taufik Abdullah, *Ensiklopedi Tematis ...*, hlm. 222.

“iluminasi”, atau “ketidakbutuhan”; sedangkan dari cahaya yang dibawahnya ke cahaya yang di atasnya mengambil bentuk “cinta”, atau “penyaksian”, atau “kebutuhan”. Sebagaimana filsuf peripatetik, Suhrawardi menilai cahaya-cahaya itu bertingkat. Di mana cahaya yang berada pada tingkat dibawahnya lahir dari cahaya yang berada pada tingkat di atasnya. Namun kelahiran tersebut tidak dalam arti emanasionis melainkan dalam arti iluminasi (*al-Isyraq*). Prosesnya dimulai dari *nur al-Anwar* yang memancarkan satu cahaya yang disebut cahaya paling dekat (*nur al-Aqrab*) dengan *nur al-Anwar*. Dari *nur al-Aqrab* lahir cahaya kedua, dari cahaya kedua lahir cahaya ketiga dan seterusnya. Begitu seterusnya setiap cahaya beriluminasi.³⁵

Berbeda dengan peripatetik, sistem iluminasionis juga mementingkan penglihatan batin subjek/intuisi untuk mengetahui (*al-Maudu' al-Mudrik*) objek. Dalam berhadapan dengan objek tersebut, subjek selalu menyadari kelakuannya (*al-Ana'iyah*) yang menerobos sifat objek tersebut.³⁶ Dalam filsafat iluminasi, kesadaran diri dan entitas yang sadar diri dilukiskan sebagai cahaya dan meliputi semua realitas.³⁷

Sebagaimana para sufi, iluminasionis berpendapat bahwa jagat kesadaran diri (nurani) sangat luas dan dapat menerobos bentuk zahir suatu objek. Ketika para sufi menggambarkan kesadaran diri (yang terdalam) ini, yang tidak lain merupakan hakekat dirinya sebagai nur Muhammad, maka Suhrawardi menggambarkannya sebagai nur atau cahaya yang menerangi alam hakekat atau kenyataan. Cahaya ini bersifat *mujarrad* (abstrak) dan tidak memiliki jisim (*jism*). Ia

³⁵ Aksin Wijaya, *Satu Islam, ...*, hlm. 126-127.

³⁶ Hossein Ziai, “Syihab al-Din Suhrawardi ...”, hlm. 565.

³⁷ Taufik Abdullah, *Ensiklopedi Tematis ...*, hlm. 220.

mewakili kesadaran diri terdalam atau murni. Segala sesuatu, kata Suhrawardi, pada hakekatnya memiliki kesadaran diri atau yang semacam itu, terkecuali sesuatu yang benar-benar gelap, yang mewakili alam tanpa cahaya atau alam kegelapan (*zulumat*).³⁸

Berdasarkan pandangan tersebut, menurut Suhrawardi definisi “manusia ialah binatang berakal” hanyalah definisi tersurat, bukan tersirat, bahkan dapat dikatakan sebagai tautology, yang tidak memiliki kepastian apapun. Menurut Suhrawardi, hakekat manusia hanya tersingkap dalam subjek yang memiliki kesadaran diri penuh. Penyingkapan itu merupakan hasil ihtiar subjek yang mengerahkan seluruh kesadaran dirinya. Karena, jiwa merupakan sumber sesuatu yang dengannya gagasan dan makna kemanusiaan dibentuk, dan karena jiwa adalah sesuatu “yang terdekat” (*aqrab*) dengan manusia, maka melalui jiwalah seseorang dapat menyadari, pertama-tama hakekat manusia, dan akhirnya menjelaskan hakekat segala sesuatu. Selanjutnya atas dasar pengetahuan—diri subjek—ilmu pengetahuan dengan menggunakan metode demonstrasi/pembuktian.³⁹

3. Epistemologi Iluminasi

Berdasarkan kajian epistemologi, klasifikasi ilmu dalam wacana pemikiran Arab Islam dapat dibagi menjadi tiga. *Pertama* adalah ‘*ilmu bayan*’ yang terdiri dari *nahwu*, *fiqh*, *kalam* dan *balaghah*, menggunakan metode *qiyas al-Ghaib ‘ala al-Syahid* untuk memperoleh ilmu. *Kedua* adalah ‘*ilmu ‘irfani*’ yang terdiri dari tasawuf, pemikiran Syi’ah, filsafat Isma’iliyah, *tafsir bathini*, filsafat iluminatif, peramalalan yang

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Hossein Ziai, “Syihab al-Din Suhrawardi ...”, hlm. 566.

menggunakan *kasyf* sebagai metode mencapainya. *Ketiga* adalah 'ilmu burhan yang antara lain terdiri dari ilmu *manthiq*, matematika, ilmu kealaman yang menggunakan eksperimentasi, penalaran dan penyimpulan sebagai metodologinya.⁴⁰

Filsafat yang dikembangkan Suhrawardi masuk dalam kategori 'irfani. *Hikmah isyraqiyah*, yang oleh al-Jabiri dibedakan dari *al-Hikmah al-Bahtsiyah*, adalah filsafat yang tidak menggunakan indera dan akal dalam mencapai pengetahuan, melainkan dengan *kasyf*. Metode ini memiliki ciri bersifat langsung dan tanpa perantara, tidak memerlukan penalaran terhadap sesuatu memerlukan upaya ketersingkapan tabir antara subyek dengan Tuhan melalui mekanisme *riyadhah* dan *mujahadah*.⁴¹

Filsafat Suhrawardi, dengan demikian, merupakan ilmu yang diperoleh dengan kehadiran atau 'ilmu *hudhuri* yang kecenderungannya dibedakan dengan ilmu perolehan atau 'ilmu *hushuli* atau peripatetisme. Peripatetik menggunakan terima persepsi dan konfirmasi yang dinilai Suhrawardi sub-ordinatif di bawah iluminasi yang menggunakan terma *fitri* dan perolehan. Konsepsi dan konfirmasi merupakan ilmu perolehan yang mengandung kelemahan, yaitu tidak mengetahui sesuatu yang tidak hadir, terbatas karena tidak semua tipe pengetahuan dapat dibatasi dalam konsepsi membenaran prediktif, terikat proses waktu atau durasi dan adanya kesatuan dengan intelek aktif

40 M. Abid al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab ...*

41 Riyadhah adalah bentuk latihan yang harus dijalani oleh setiap hamba Allah apabila ingin menyucikan diri dari penyakit hati yang kotor dari salah dan dosa. Dalam praktiknya, riyadhah digunakan oleh kelompok tarekat (tasawuf) meskipun secara umum, tetapi konsep riyadhah bisa digunakan oleh siapa saja yang berkeinginan untuk melatih diri dari berbagai penyakit hati. Intinya adalah latihan mental sehingga akan melahirkan mental yang kuat dari berbagai sifat yang tercela. Dedi Supriyadi, *Pengantar Filsafat Islam (Lanjutan) Teori dan Praktek* (Bandung: CV Pustaka Setia, 2010), hlm. 83.

Berbagai kelemahan yang dimiliki peripatetik akan terjawab dengan baik oleh iluminasi atau *'ilmu hudhuri*, karena ilmu pengetahuan ini didasarkan kepada konsep kesadaran diri, sehingga kesatuan obyek-subyek merupakan hal utama dan mendasar. Kesatuan obyek-subyek diperoleh dalam diri orang yang mengetahui dengan melakukan penyadaran diri, lalu diteruskan dengan berbagai aktivitas pencarian esensi wujud baru dapat dilaksanakan, baru obyek-obyektif dapat diketahui. Proses ini adalah pertolongan *ilahi* dalam memperoleh ilmu pengetahuan sangat dibutuhkan. Pengungkapan intuitif atau *kasyf* adalah satu-satunya sumber kognisi yang menakutkan. Untuk itu, Suhrawardi lebih mengapresiasi pengetahuan jenis kedua atau *'ilmu hudhuri*. Realitas obyek hadir seketika dalam pikiran. Keunggulan ilmu jenis ini adalah terbebas dari dualisme logis, kebenaran dan kesalahan, sehingga kriteria kebenaran atau kesalahan serta hubungan pernyataan dengan acuan obyektifnya tidak dibutuhkan serta terbebas dari perbedaan pengetahuan konsepsi dan pengetahuan kepercayaan.

Unsur-unsur yang dikemukakan oleh iluminasi ini mencerminkan upaya mencari jalan terbaik, akurat dan valid dalam memperoleh pengetahuan. Metode yang digunakan adalah melakukan sintesis eksprensial dan diskursif. Pada era ini, suatu hal wajar jika Suhrawardi memperoleh posisi puncak orang-orang yang mampu melakukan sintesis ini kemudian memosisikan diri kedalam kelompok hakim *ilahi*, suatu urutan teratas dalam tempat kategori pencari ilmu pengetahuan yang dikemukakan.

Secara aplikatif, dalam epistemologi iluminasi, terdapat empat tahap yang harus dilalui untuk memperoleh ilmu pengetahuan. Tiga tahap pertama menggarap persoalan pengetahuan, yang diikuti oleh tahap keempat yang memaparkan pengalaman. Tahap

pertama ditandai dengan kegiatan persapan pada diri filsuf; ia harus 'meninggalkan dunia' agar mudah menerima 'pengalaman'. Tahap *kedua* adalah tahap iluminasi (pencerahan), ketika filsuf mencapai visi (melihat) 'cahaya ilahi' (*an-Nur-al-Ilahi*). Tahap *ketiga* atau tahap konstruksi, yang ditandai dengan perolehan dan pencapaian pengetahuan tak terbatas, yaitu pengetahuan iluminasionis (*al-'Ilm al-Isyraqi*) itu sendiri. Tahap *keempat* dan terakhir adalah pendokumentasian, atau bentuk pengalaman visioner yang ditulis ulang.⁴²

Awal tahap pertama ditandai dengan kegiatan-kegiatan seperti melakukan *uzlah* selama empat puluh hari, tidak makan daging, dan mempersiapkan diri untuk menerima ilham dan 'wahyu'. Aktivitas-aktivitas ini tergolong dalam kategori umum praktik-praktik asketik dan mistik, meskipun tidak persis sama dengan maqam-maqam dan *ahwal* yang ditentukan oleh tarekat sufi. Menurut Suhrawardi, sebagian dari "cahaya tuhan" bersemayam dalam diri filsuf, yang memiliki daya intuitif. Jadi, dengan menjalani aktivitas-aktivitas dalam tahap pertama, filsuf dapat, melalui "ilham pribadi" dan "visi" (*musyahadah wa mukasyafah*), menerima realitas eksistensi dirinya dan mengenai kebenaran intuisinya sendiri. Oleh karena itu, tahap pertama terdiri atas: (1) aktivitas; (2) suatu syarat (yang dipenuhi oleh setiap orang, karena konon setiap orang mempunyai intuisi dan dalam diri setiap orang terdapat suatu bagian tertentu dari Cahaya Tuhan), dan (3) "ilham" pribadi.

Tahap pertama membawa seseorang ke tahap kedua, dan Cahaya *Ilahi* memasuki wujud manusia. Kemudian, cahaya ini mengambil bentuk serangkaian "cahaya apokaliptik" (*al-Anwar as-Sanihah*), dan

⁴² Dedi Supriyadi, *Pengantar Filsafat ...*, hlm. 189.

melalui cahaya-cahaya itu, diperoleh pengetahuan yang berfungsi sebagai fondasi ilmu-ilmu sejati (*al-'Ulum al-Haqiqiyyah*).

Tahap *ketiga* adalah tahap mengkonstruksi suatu yang benar (*'ilm shahih*). Dalam tahap ini, sang filsuf menggunakan analisis diskursif. Pengalaman diuji coba, dan cara pembuktian yang digunakan adalah demonstrasi (*burhan*) Aristotelian dalam *Posterior Analytics*. Kepastian yang sama yang diperoleh dengan bergerak dari data indrawi (pengamatan dan pembentukan konsep) ke demonstrasi berdasarkan akal, yang merupakan basis pengetahuan ilmiah diskursif, dikatakan terjadi ketika data visioner tempat filsafat iluminasi bersandar didemonstrasikan pengalaman dan mengkonstruksikan suatu sistem yang meletakkan pengalaman pada tempatnya kemudian mengabsahkannya, bahkan setelah pengalaman itu berakhir.⁴³

Keempat, dokumentasi, bentuk penulisan atau penuturan pengalaman visionari tersebut. Dalam hal ini peran logika adalah sesuatu yang penting. Filsafat *isyraqiyyah* adalah salah satu pemikiran yang berusaha menggabungkan logika dengan *dzauq*. Logika adalah alat berupa undang-undang, jika dilaksanakan akan mampu menjaga pikiran dari kesalahan. Sementara *dzauq* dalam pengenalan Allah SWT berarti cahaya *ma'rifat* yang dipancarkan *al-Haqq* dengan *tajallî*-nya dalam hati para kekasih-Nya, sehingga mampu membedakan kebenaran dan kesalahan. Dengan demikian, *dzauq* berimplikasi dalam bentuk seperti mimpi ruhani, *mukâsyafah*, *musyâhadah*, mampu menangkap sesuatu yang tertutup indera. Logika berperan untuk memahami proses penalaran dan analisis untuk kemudian diekspresikan serta

⁴³ *Ibid.*, hlm. 190.

dijabarkan dalam ungkapan-ungkapan rasional dan mudah dipahami.⁴⁴

Dalam melakukan rekonsruksi pemikiran *hikmah isyraqiyyah*, Suhrawardi, paling tidak, menggunakan metode-metode seperti sebagai berikut:

a. Logika Semantik

Dalam merumuskan pemikiran, Suhrawardi nampak jelas menggunakan seperangkat terminologi teknis khusus dan menekankan penggunaan satu cara pengungkapan simbolis yang didasarkan pada *tamtsil* cahaya (*isyraq*) dan kegelapan. Metode ini digunakan Suhrawardi untuk menjelaskan problem-problem ontologis dan struktur kosmologis. Dilihat bahwa pemahaman semantis Suhrawardi nampak kental dalam pemikirannya. Hal tersebut misalnya dari simbolisme kesatuan maknawi antara cahaya dan timur dalam peristilahan filsafat *isyraqiyyah*-nya. Masing-masing berkaitan erat dengan simbolisme matahari terbit di timur dan yang menerangi segala sesuatu sehingga cahaya diidentifikasi dengan gnosis dan iluminasi. Begitu pula dengan Barat, tempat terbenamnya matahari, di sana kegelapan berkuasa, kegelapan adalah tanah kebendaan dan kebodohan.

b. Intuitif atau Dzauqi

Upaya untuk menjadikan *dzauq* sebagai sumber pengetahuan telah meniscayakan Suhrawardi akrab dengan pemikiran sufistik. Hal tersebut nampak jelas bahwa inspirasi spiritual dan doktrin-doktrin Suhrawardi terbentuk melalui para sufi sebelumnya, seperti

⁴⁴ Ahmad Hasan Ridwan, "Filsafat Isyraqiyyah (Iluminatif) Suhrawardi al-Maqtul," Jurnal *Al-Jami'ah*, No. 62/XII/1998, hlm. 107.

al-Hallaj dan al-Ghazâlî yang melalui *Misykatul Anwar*-nya berperan dalam ajaran-ajaran Suhrawardi mengenai hubungan antara cahaya dengan iman.

c. **Diskursif atau Bahtsi**

Suhrawardi, dalam karya-karyanya, nampak jelas bahwa anti paripatikismenya sangat kental, bahkan dalam karya monumental-nya berjudul *Hikmah al-Isyrâq*, meskipun dinyatakan bukan karya polemik, namun pada kenyataannya juga masih mengandung kritik-kritiknya terhadap aliran tersebut. Hal ini adalah sebuah keniscayaan bagi Suhrawardi karena memang pemikirannya juga banyak dipengaruhi oleh Ibnu Sina, di samping juga mengkritik pemikirannya. Akhirnya wajar jika kemudian terdapat yang mengatakan bahwa Ibnu Sina dikenal sebagai penerus pemikiran-pemikiran al-Farabi, maka Suhrawardi terkenal sebagai penerus kecenderungan iluminasi Ibnu Sina. Hal ini adalah sebuah keniscayaan bagi Suhrawardi untuk mengkonstruksi pengalaman ruhaninya dengan menggunakan logika-logika diskursif yang biasa digunakan dalam peripatikisme. Hal ini juga menunjukkan bahwa Suhrawardi berusaha membangun sebuah epistemologi dalam wacana tasawuf.

Buah yang dicapai dari pelaksanaan kaidah israqiyah ini disebut *al-Ilm al-Huduri*, sedangkan kedudukan pengetahuan *huduri* ini disebut pengetahuan yang dilimpah *irfan an-nazari* (makrifat spekulatif). Paradigma ini akan membuahkan hasil apabila syaratnya dipenuhi yaitu subjek (*maudu'*) berperan, ada kesadaran batin (*idrak*) dalam diri *maudu'*, dan *maudu'* memiliki daya cipta/kreativitas (*khallaqiyah*).

Transisi dari subjek yang mencari pengetahuan (*al-Maudu'*) ke subjek yang mendapat pengetahuan (*al-Maudu al-Mudrik*) selanjutnya ke *al-maudu'* yang selain tahu juga mampu mencipta (*al-Maudu al-Mudrik al-Khallaq*). Menandai transformasi manusia sebagai subjek alami yang sekedar tahu ke manusia sebagai subjek yang lebih mengetahui (lebih dari sekedar tahu) dan pada akhirnya menjad penjelajah alam keruhanian.

Pencapaian tahap akhir inilah yang menyebabkan *maudu'* mengalami penyatuan rohani dengan sang cahaya. Ketika subjek yang mengetahui hakekat kebenaran masuk ke alam ketentuan (*jabarut*) dan alam ketuhanan (*lahut*). Keadaan jiwa ini menyebabkan orang arif bukan saja menjadi *maudu'* yang mengenal hikmah, tetapi juga *khallaqiyah* (kreatif).⁴⁵

Terori pengetahuan Suhrawardi yang telah direkonstruksi itu terdiri atas pertimbangan-pertimbangan intuitif (*al-Ahkam al-Hads*—yang menyerupai gagasan Aristotelian *agkhinoia*) dan apa yang dinilainya sebagai proses ganda visi-iluminasi (*al-Musyahahad wa al-Isyraq*), yang juga berfungsi sebagai landasan bagi rekonstruksi ilmu yang kuat dan sahih (*al-'Ilm ash-Shahih*). Aspek-aspek ini juga membentuk basis metodologi ilmiah (*ath-Thariq al-'Ulum*) yang merupakan saripati konsep Suhrawardi tentang pengetahuan dengan dengan kehadiran. Pengalaman visioner, yang mengantarkan pada pengetahuan yang tidak diperoleh melalui proses berfikir (*fikr*), berlangsung dalam alam khusus yang disebut *mundus imaginialis* (*'alam mitsal*). Pengalaman eksperiensial dalam alam imajiner (khayal) menentukan apakah sesuatu itu, yang seperti akhirnya hanya dapat dikomunikasikan melalui bahasa yang tidak biasa,

⁴⁵ Dedi Supriyadi, *Pengantar Filsafat*, ..., hlm. 191. Lihat juga Taufik Abdullah, *Ensiklopedi Tematis*, ... hlm. 227.

seperti bahasa puitis atau modus-modus simbolik metabahasa lainnya. Jadi, puisi yang mencakup metafisika metafor dan simbol, secara teoritis diberi status ‘yang paling sejati.’

Pengetahuan tentang diri sendiri merupakan unsur mendasar dari teori pengetahuan iluminasionis. Pengetahuan sebagai person (*idrak*) jiwa adalah essensial dan berdiri sendiri. Kesadaran diri dan konsep “Aku”—diri sebagai diri, atau kediriannya—adalah dasar-dasar pijakan pengetahuan. Yang akhirnya diperoleh melalui kesadaran awal akan esesnsi diri seseorang adalah jalan pengetahuan, yang disebut “pengetahuan dengan kehadiran dan penglihatan (*al-’Ilm al-Hudhuri asy-Syuhudi*)”. Bagi Suhrawardi, ini merupakan tingkat pengetahuan yang lebih tinggi daripada pengetahuan yang diperoleh oleh para filsuf peripatetik, yang bertumpu pada kesatuan dengan akal aktif.

Tentang pandangannya mengenai landasan-landasan pengetahuan. Suhrawardi menulis: “jika sesuatu dapat dilihat, seseorang tidak perlu mencari definisinya (*man syahadahu [al-Syai’] istaghna ‘an al’ta’rif*)’, dan karenanya “bentuk sesuatu dalam pikiran sama dengan bentuknya dalam persepsi indra” (*shuratuhu fi al-’Aql ka shuratihi fi al-Hiss*). Pandangan tentang pengetahuan seperti ini merupakan prinsip dasar “filsafat iluminasi.”⁴⁶

Metode iluminasionis dalam memperoleh pengetahuan melalui modus khusus persepsi yang didasarkan pada pengetahuan intuitif dikatakan lebih tinggi dan lebih mendasar daripada pengetahuan predikatif, karena subyek mempunyai pengetahuan langsung tentang objek tanpa membutuhkan perantaraan. Pandangannya didasarkan pada kesatuan antara objek dan subyek melalui ‘gagasan’ tentang

⁴⁶ Hossein Ziai, “Syihab al-Din Suhrawardi, ..., hlm. 573.

objek yang diperoleh dalam kesadaran subjek. Jadi, pengalaman langsung subjek akan “kehadiran” objek menentukan keabsahan pengetahuan itu sendiri, dan pengalaman akan sesuatu seperti Tuhan, diri, entitas yang terpisah, dan sebagainya, sama dengan pengetahuan tentang sesuatu itu. Suhrawardi menegaskan adanya korespondensi utuh antara gagasan yang diperoleh dalam diri subjek dan objeknya. Menurutnya, hanya korespondensi seperti itulah yang memperlihatkan bahwa pengetahuan tentang sesuatu sebagaimana adanya telah diperoleh. Ini berarti bahwa, untuk memperoleh pengetahuan, sejenis “kesatuan” antara subjek dan objek harus ditetapkan, dan kesadaran psikologis subjek adalah faktor yang menentukan dalam membangun kesatuan ini. Bagi kaum peripatetik, pengetahuan pada dasarnya ditetapkan oleh sejenis “kemanunggalan” (*ittihad*) atau “hubungan” (*ittishal*) dengan Akal Aktif setelah pemisahan atau perceraian (*infishal*) awal. Suhrawardi menentang sengit gagasan itu seraya berpendapat bahwa kesatuan objek dan subjek diperoleh dan dicapai oleh “orang yang mengetahui” melalui tindakan realisasi diri, dan bahwa kesatuan ini dapat terjadi karena tidak ada perceraian dalam realitas, tetapi hanya gradasi-gradasi penampakan esensi.⁴⁷

Proses ganda visi-iluminasi (*musyahadah-isyraq*) terjadi dan berlangsung pada setiap tingkat realitas, demikian kata Suhrawardi. Proses ini bermula pada tingkat manusia dalam persepsi-indra lahir, sebagai penglihatan (*ibshar*). Mata (*al-Bashar*, atau subjek yang melihat, *al-Bashir*), ketika dapat melihat, menangkap suatu objek (*al-Mubshar*) bilamana objek itu disinari (*mustanir*) matahari di langit. Pada tingkat kosmik, setiap cahaya abstrak melihat cahaya-

⁴⁷ Hossein Ziai, “Syihab al-Din Suhrawardi ...”, hlm. 573.

cahaya yang mempunyai peringkat di atasnya, sedangkan pada saat visi itu terjadi, cahaya-cahaya yang lebih tinggi menyinari cahaya-cahaya yang berderajat lebih rendah. Cahaya dari segala cahaya (*nur al-Anwar*) menyinari segala sesuatu, dan Matahari Langit “Huraksy Agung”, memungkinkan visi itu berlangsung. Singkatnya, pengetahuan diperoleh melalui aktivitas ganda visi iluminasi, dan daya dorong yang mendasari bekerjanya prinsip ini adalah kesadaran diri. Jadi, setiap wujud dapat mengenal dan mengetahui derajat kesempurnaannya sendiri, suatu tindakan mengetahui—diri yang mendorong hasrat (*syauq*) untuk melihat wujud langsung di atasnya dalam kesempurnaan, dan tindakan melihat ini kemudian memicu proses iluminasi.

Teori Suhrawardi tentang visi berlaku pada fisika dan juga metafisika. Analisis teori dimulai dengan pembahasan tentang visi eksternal (*ibshar*), yang disebut “visi atau melihat, melalui indra-indra lahir” (*musyahadah bi al-hiss al-zhahir*). Dalam fisika, Suhrawardi menolak kejasmanian sinar-sinar (*jismiyyah al-Syu’a*). Kemudian, ia menolak teori visi lahir yang berpendapat bahwa “visi (*ibshar*) berlangsung semata karena sinar-sinar meninggalkan mata dan menemui (*yulaqi*) objek-objek penglihatan. Suhrawardi juga tidak menerima pandangan bahwa tindakan melihat (*ru’ya*) berlangsung ketika bentuk sesuatu (*shurah al-Syai’*) tercetak pada “cairan bening” (*al-ruthubah al-Jalidiyyah*).

Teori tentang visi, sebagaimana yang dikembangkan oleh Suhrawardi dan digambarkan dalam metafisika filsafat iluminasi, adalah penerapan dari teori umumnya tentang pengetahuan. Suhrawardi menyatakan “anda kini telah mengetahui bahwa penglihatan bukanlah tercetaknya bentuk objek pada mata, dan juga

bukan sesuatu yang keluar dari mata. Oleh karena itu, penglihatan hanya dapat berlangsung ketika objek cemerlang (*al-Mustanir*) bertemu dengan (*muqabalah*) mata yang sehat.” Jadi subjek (mata yang jernih) dan objek (sesuatu yang cemerlang) keduanya hadir dan sama-sama membutuhkan tindakan visi. Agar tindakan visi itu terwujud, syarat-syarat berikut harus dipenuhi (1) kehadiran cahaya disebabkan oleh pemancaran Cahaya dari segala cahaya (2) ketiadaan penghalang atau “tabir” (*hijab*) antara subjek dan objek dan (3) iluminasi pada subjek dan objek.

Tujuan akhir iluminasi, menurut Suhrawardi, adalah menjadikan manusia masuk ke dalam jajaran alam malaikat (*uqul*) yang diliputi oleh hakikat dan makrifat tentang Allah, menguasai ilmu Allah, dan dapat meraihnya sebelum kemunculannya ke alam ini, seperti teori filsafat idealisme (*al-mutsul*) Plato. Lebih lanjut, Suhrawardi menegaskan pandangannya sebagai berikut:

“Semua orang sepakat bahwa cara untuk meraih akhirat haruslah mengetahui Yang Mahatunggal (*al-Haqq*), malaikat, jiwa-jiwa suci, dan tempat kembali untuk orang-orang bahagia. Oleh sebab itu, lakukanlah latihan spiritual (*riyadhah*) dan konsentrasikan diri untuk meraihnya. Engkau pasti dapat menggapai apa yang telah dicapai oleh mereka.”⁴⁸

Secara umum, epistemologi yang dikembangkan oleh Suhrawardi adalah sama dengan epistemologi yang dikemukakan oleh Ibnu Sina dan al-Farabi sebelumnya. Dasar utama epistemologi itu adalah hubungan langsung dengan akal aktual (*al-Aql al-Fa'al*). Suhrawardi menganggap bahwa hubungan langsung dengan akal aktual merupakan landasan utama bagi setiap orang yang mempersiapkan jiwanya secara khusus untuk menerima limpahan makrifat dari akal aktual.

⁴⁸ Dedi Supriyadi, *Filsafat Islam ...*, hlm. 196.

Peristiwa itu, sebagaimana terjadi pada para wali, berlangsung melalui metode *mujahadah* dan *riyadhah*.

Meskipun demikian, menurut Abu al-'Ala Afifi, bahwa tujuan utama dua filsuf itu—Ibnu Sina dan Suhrawardi—adalah sama, yakni menentang para penganut filsafat peripatetik dan memasukkan unsur-unsur baru dalam filsafat Aristoteles yang bercampur dengan Neo-Platonisme. Hanya saja, mereka berdua berbeda pandangan dalam unsur-unsur baru yang hendak dimasukkan dalam filsafat Aristoteles. Ibnu Sina memasukkan unsur-unsur gnosisme dan hermetisme, sementara Suhrawardi memasukkan unsur-unsur filsafat Iran Kuno yang menduduki tempat istimewa dalam mazhab pemikiran filsafatnya.

Bab X

Filsafat Mulla Shadra

A. Riwayat Hidup Mulla Shadra

Sadrudin asy-Syirazi, lebih dikenal sebagai Mulla Sadra, merupakan seorang filsuf yang sangat dihormati di lingkungan muslim dewasa ini. Muhammad bin Ibrahim al-Qazwani asy-Syirazi adalah nama lengkapnya. Gelar *Sadr ad-Din* (pemuka agama) memperlihatkan betapa ulama memandang kedudukannya yang tinggi di dalam lingkaran teologis tradisional, khususnya di Iran, Pakistan, dan India.¹ Sementara sebutannya sebagai *Shadr al-Muta'allihin* (teladan, otoritas filosof-filosof ilahi) menandakan posisinya yang unik di mata generasi-generasi filosof yang datang setelahnya.² Dia dianggap unik dengan pendekatan yang digunakannya dalam mengkombinasikan filsafat, teologi, dan intuisi mistik. Ia memperjuangkan sebuah metode filosofis radikal yang melampaui dikotomi sederhana antara model pengetahuan melalui

¹ Abdul Hadi WM, "Filsafat Pasca Ibnu Rusdyd" dalam Taufik Abdullah dkk, *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam: Pemikiran dan Peradaban*, Jilid IV, (Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002), hlm. 229.

² Hossein Ziai, "Mulla Shadra: Kehidupan dan Karyanya" dalam Sayyid Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 902.

penalaran rasional-diskursif dengan model pengetahuan yang lebih intuitif, puitis, dan non-proposisional. Inilah yang kemudian membuat Sadra kemudian menjadi terkenal sebagai pemikir yang sanggup merevolusi doktrin eksistensi metafisika Islam, sehingga Sayyed Hossein Nasr dan Henry Corbin menyebutnya sebagai "School of Isfahan".

Shadr al-Din lahir di Syiraz sekitar tahun 979-80 H/1571-72 M dalam sebuah keluarga yang cukup berpengaruh dan terkenal, yaitu keluarga Qawam. Ayahnya adalah Ibrahim bin Yahya al-Qawami al-Syirazi, salah seorang yang berilmu dan saleh, dan dikatakan pernah menjabat sebagai Gubernur Propinsi Fars. Secara social-politik, ia memiliki kekuasaan yang istimewa di kota asalnya, Syiraz. Tahun kelahirannya tidak ditetapkan, dan baru diketahui ketika Hussein Tabataba'i melakukan koreksi terhadap edisi baru al-Hikmah al-Muta'alliyah dan mempersiapkan penerbitannya. Pada catatan pinggir yang ditulis oleh Mulla Shadra ditemukan kalimat sebagai berikut "Aku memperoleh inspirasi ini pada saat matahari terbit di hari Jumat, tanggal 7 Jumadil al-Ula tahun 1037 (bertepatan dengan 14 Januari 1628), ketika usiaku telah mencapai 58 tahun." Sejak itu, sumber-sumber lain mengkonfirmasi informasi tersebut. Akan tetapi, karena tidak mungkin diketahui apakah 58 tahun itu menunjuk genap 58 tau di antara 57 dan 58 tahun, maka tahun kelahirannya tidak ditetapkan secara pasti, selain meletakkannya diantara tahun 979 dan 980 H/1571 dan 1572 M.³

Para sejarawan membagi biografi kehidupannya dalam tiga periode. *Pertama*, masa studi formalnya. Masa ini ia pergi ke Isfahan, pusat kekuasaan Shafawiyah dan mungkin pusat terpenting

³ Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mulla Shadra*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 42.

pendidikan Islam pada abad ke-10 H/ke-16 M. Di situ, ia mengambil kuliah-kuliah ilmu Islam tradisional, yang biasanya disebut *al-ulum al-Naqliyah*, yang didalamnya Baha' al-Din Muhammad al-Amili meletakkan landasan bagi *fiqh* Syiah yang baru dan yang didefinisikan dengan baik. Kajian yang mendalam oleh Mulla Shadra tentang pandangan Syiah mengenai *fiqh* dan ilmu hadits serta perkenalannya dengan tafsir al-Qur'an oleh Baha' al-Din membedakan dirinya dengan hampir semua filosof Islam Abad Pertengahan sebelumnya, yang pengetahuan mereka tentang hal itu hanya sebatas dasar-dasarnya. Masa pembentukan intelektual Mulla Shadr ini menegaskan pemikirannya secara mendalam dan menggambarkan salah satu dari dua tren utama dalam karya-karyanya. Dalam periode ini juga Mulla Shadra mulai mengkaji ilmu-ilmu intelektual (*al-Ulum al-'Aqliyah*) dibawah bimbingan seorang filosof bernama Sayyid Muhamad Baqir Astarabadi yang dikenal dengan nama Mir Damad. Dia sangat gembira dengan kompetensi istimewa muridnya dalam membangun argumen filosofis. Tampaknya, pada saat belajar ini, filsafat yang ada, dan yang umumnya diajarkan adalah tradisi *neoplatonik-peripatetik* Ibn Sina dan para pengikutnya. Pada abad ke 6 H/ke 12 M Suhrawardi juga telah melakukan kritik terhadap beberapa ajaran dasar *parepatetisme*. Masa belajar Mulla Shadra yang panjang dengan pemikir visioner ini mewarnai aspek filosofis, sekaligus menandai tren kedua, dalam karya-karya Mulla Shadra. Setelah menyelesaikan pendidikan formanya, Mulla Shadra meninggalkan *Isfahan*, hal ini disebabkan kritikan yang keras terhadap pandangan-pandangannya dari penganut Syi'ah dogmatis. Menurut Fazlurrahman, meskipun Shadra tidak menerangkan secara jelas alasan utama penganut Syiah dogmatis menentangnya, setidaknya karena dua hal, yaitu Shadra pernah mengungkapkan dalam sebuah risalah *Tharh al-Kaunain*,

bahwa ia mendukung ajaran kesatupaduan wujud (*wahdat al-Wujud*) yang tentunya mengundang sejumlah kritikan ulama Syiah ortodoks. Demikian juga dalam *al-Asfar* dan *al-Masya'ir*, diawal karir filosofisnya menganut paham bahwa esensi itu adalah realitas pertama, sedangkan eksistensi (wujud) hanyalah fenomena turunan atau fenomena 'mental'—seperti yang diyakini oleh al-Suhrawardi dan para pengikutnya—tetapi selanjutnya keutamaan wujudlah yang menjadi keyakinannya. Yang kedua adalah kaum ortodoks tetap tidak menyukai semua usaha filosof muslim dalam menyelaraskan agama dengan filsafat. Usaha ini “hanyalah upaya-upaya intelektual dan pandangan-pandangan pribadi, yang tidak mempunyai sesuatu yang berkaitan dengan esensi agama.” Hal ini menimbulkan kekecewaan pada Mulla Shadra. Ia kemudian memilih mengundurkan diri dari kehidupan masyarakat dan memilih mengasingkan diri.⁴

Fase *kedua*, adalah masa pelatihan spiritual. Setelah periode formal studinya, Mulla Shadra menarik diri dari masyarakat dan kehidupan kota sekaligus. Ia memilih mengasingkan diri di desa kecil Kahak, tidak jauh dari kota suci Syiah, Qum. Periode ini menandai kesibukan Mulla Shadra yang kian meningkat dengan kehidupan kontemplatif dan juga merupakan tahun-tahun diletakkannya dasar-dasar bagi kebanyakan karya utamanya. Periode ini ditandai dengan periode panjang meditasi dan praktek spiritual yang menyertai dan melengkapi studi formalnya. Beberapa bagian dari *al-Asfar al-Arba'ah* disusunnya pada periode ini. Di Kahak inilah, Mulla Shadra menjalani kehidupan yang baru dengan memasrahkan jiwa raga sepenuhnya kepada Tuhan, melaksanakan ibadah dengan sungguh-sungguh, seraya melakukan kontemplasi secara mendalam. Dia

⁴ Fazlur Rahman, *The Philosophy Of Mulla Shadra (Shadr-al-Din al-Syirazi)* terj. Munir A. Muis, (Bandung: Pustaka, 2010), hlm. 4.

merenungkan problem-problem fundamental tentang Tuhan, *wujud*, dan alam semesta secara intuitif, lebih daripada menggunakan penalaran logika yang terkadang mengarah kepada kepalsuan. Hasilnya adalah pencerahan pikiran. Dia tidak saja menemukan kembali segala sesuatu yang telah dipelajarinya secara baru, langsung, dan intuitif, tetapi juga menemukan kebenaran-kebenaran baru yang belum pernah diimpikan sebelumnya. Jika pada mulanya dia menjalani pengasingan diri dengan penuh rasa ketidakpuasan dan patah hati, sekarang dia telah mencapai keteguhan hati dan semangat baru. Situasi seperti itu sejalan dengan pengalaman pribadi al-Ghazali. Kecuali bahwa yang ingin diubah al-Ghazali adalah proposisi-proposisi *kalam sunni*, sedangkan pada Mulla Shadra adalah proposisi-proposisi filosofis yang rasional. Baik pada kasus yang pertama maupun yang kedua, sufisme bukan merupakan sumber dari semacam pengetahuan yang baru melainkan suatu pengalaman atau keyakinan intuitif. Kandungan intuitif dari filsafat dan sufisme adalah identik, namun kualitasnya berbeda.

Bagi Shadra kebenaran mistik pada dasarnya adalah kebenaran intelektual, dan pengalaman mistik adalah suatu pengalaman kognitif, akan tetapi kebenaran intelektual dan kandungan kognitif ini harus “dihayati” jika ingin diketahui secara utuh. Jadi, menurutnya, kandungan pengalamannya dan kandungan pemikirannya adalah sama dan bersifat kognitif. Pengalaman atau intuisi diperlukan bukan untuk menghasilkan kandungan pemikiran yang baru, melainkan untuk memberikan suatu kualitas pengalaman personal terhadap kandungan pemikiran. Hal ini berbeda dari kaum sufi, yang mengabaikan kandungan intelektual pada pengalaman mereka, yang

dikatakan tidak bisa dijelaskan. Di sini dia berbeda dengan al-Ghazali.⁵ Selama periode menetap di Kahak inilah, Mulla Shadra memperoleh visi spiritual melalui disiplin spiritual yang berupa zikr dan fikr. Selama periode inilah —oleh sebagian sumber 15 tahun, ada yang menyatakan 11 tahun dan sebagian lagi 7 tahun—dia mengabdikan dirinya kepada kehidupan meditasi dan praktek-praktek spiritual. Hasilnya adalah bahwa dia muncul sebagai seorang *hakim* yang telah tercerahkan, yang mengalihkan persoalan-persoalan metafisika dari pemahaman yang bersifat intelektual menjadi visi secara langsung.

Ketiga, masa mengajar dan menulis. Kemashuran Mulla Shadra sebagai guru dua cabang ilmu dan pengajaran Syiah—*naqliyah* dan *'aqliyah* segera merebak ke ibukota Shafawiyah. Dia ditawarkan jabatan resmi di kerajaan tapi tidak diterimanya. Ia baru bersedia kembali ke kehidupan umum dan mengajar di madrasah yang dibangun dan ditunjang oleh bangsawan Shafawiyah. Lembaga pendidikan baru yang jauh dari lingkungan politik ibukota ini sangat cocok bagi kesibukan dan keasyikan Mulla Shadra yang semakin meningkat dengan mengajar dan meditasi.⁶

Selama periode inilah dia menulis sebagian besar karya-karyanya dan mendidik murid-muridnya. Kepribadian dan ilmunya yang sedemikian rupa telah menarik perhatian banyak murid, baik yang datang dari dekat maupun yang jauh, dan kembali menjadikan Syiraz sebagai pusat pengajaran yang penting. Sikapnya untuk tidak memperdulikan imbalan-imbalan material dan penolakannya untuk tidak melayani kebangsawanan dalam bentuk apapun

⁵ Syaifan Nur, *Filsafat Wujud ...*, hlm. 51. Lih juga. Fazlur Rahman, *The Philosophy Of Shadra ...*, hlm. 5.

⁶ Hussein Zia, "*Mulla Shadra ...*", hlm. 903-906.

dibuktikan melalui fakta bahwa tidak satu pun karya-karyanya yang mengandung dedikasi terhadap seorang pangeran ataupun penguasa, meskipun persembahan semacam itu merupakan praktek yang umum pada masa itu. Thomas Herbert, seorang pengelana pada abad kesebelas/ketujuhbelas yang mengunjungi Syiraz pada masa Mulla Shadra masih hidup menulis sebagai berikut: "Sesungguhnya di Syiraz terdapat sebuah lembaga pendidikan dimana diajarkan filsafat, astrologi, fisika, kimia dan matematika, sehingga lembaga ini terkenal di seluruh Persia."⁷

Semasa hidupnya yang sebagian besar diisi dengan mengajar dan menulis, Mulla Shadra melaksanakan ibadah haji ke Mekkah sebanyak tujuh kali dengan berjalan kaki. Intensitas kesalehannya tidak saja terus meningkat, tetapi menjadi semakin tercerahkan melalui visi spiritual yang dihasilkan oleh praktek-praktek spiritual selama bertahun-tahun. Sekembalinya dari perjalanan ke Mekkah untuk yang ketujuh kalinya, ia menderita sakit di Basrah dan meninggal dunia di sana pada tahun 1050 H/1640 M.

B. Karya-Karya Mulla Shadra

Lebih dari lima puluh judul karya yang diduga disusun oleh Mulla Shadra. Karya-karya itu bisa dibagi menjadi dua tren utama pemikirannya. Yaitu ilmu-ilmu *naqliyah* dan ilmu-ilmu *aqliyah*. Karyanya yang membahas tentang ilmu *naqliyah*, yaitu: (1) *Syarh Ushul al-Kaff*; sebuah komentar atas karya terkenal *Kulaini*, kumpulan hadits Syi'ah pertama tentang masalah-masalah spesifik *fiqh* dan teologi; (2) *Mafatih al-Gaib* Tafsir al-Qur'an yang tak tuntas; (3) sejumlah risalah pendek yang masing-masing dicurahkan pada tafsir atas

⁷ Syaifan Nur, *Filsafat Wujud ...*, hlm. 55.

surah tertentu dalam al-Qur'an; (4) risalah pendek yang berjudul *Imamah* dalam teologi Syi'ah; dan (5) sejumlah komentar ringkas tentang teks-teks ilmu kalam yang baku, yang dihimpun dalam buku *Syarh al-Tajrid*.

Karya-karya Mulla Shadra yang lebih penting, yang diterima luas oleh kaum Muslimin sebagai puncak perkembangan filsafat Islam, adalah karya-karya dalam bidang ilmu-ilmu *aqliyah*, antara lain: (1) *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-Arba'ah al-Aqliyyah* (Empat Perjalanan Rohani), korpus filosofis definit Shadr al-Din, yang memuat bahasan-bahasan terperinci tentang semua subjek filsafat; buku ini merupakan karya terpenting dan terbesar dari Mulla Shadra, induk dari seluruh karyanya yang lain dan bisa dikatakan sebagai puncak dari seluruh karya filosofi yang pernah ada. Karya ini ditulis pada periode ketiga kehidupannya. Sesuai dengan judulnya, dalam karya ini Mulla Shadra membahas secara terperinci mengenai empat perjalanan intelektual, yang jika diklasifikasikan bisa dikemukakan sebagai berikut: perjalanan pertama membahas persoalan metafisika dan ontology, perjalanan kedua membahas tentang filsafat kealaman, perjalanan ketiga tentang ilmu ketuhanan atau *al-Ma'rifah al-Rububiyah*, yaitu berkaitan dengan ilmu tentang hakikat, nama-nama dan sifat-sifat Tuhan, dan perjalananan keempat berkenaan dengan psikologi serta eksatologi. Sebagai karya yang paling monumental, dalam buku ini tercakup hampir seluruh problem yang telah dibahas oleh aliran pemikiran Islam sebelumnya, yaitu kalam, filsafat dan *tasawwuf*. Sehingga oleh para pengkaji Mulla Shadra, karya ini dianggap sebagai *summa philosophiae* dari Mulla Shadra dan menempati kedudukan sebagai mahkota dari hampir seribu tahun kehidupan intelektual Islam, dan bagi Persia merupakan puncak pencapaian spiritualnya; (2) *al-Syawahid*

al-Rububiyah fi al-Manahij al-Sulukiyah, merupakan salah satu *masterpiece* (karya besar) yang paling terkenal dari Mulla Shadra, bisa dinilai sebagai ringkasan dari *al-Hikmah al-Muta'aliyah*, karena mengandung seluruh aspek penting dari doktrin-doktrinnya. Di dalam buku ini dibahas berbagai doktrin gnostik dan filosofis, tetapi tanpa merujuk kepada pandangan-pandangan pendahulunya. Corak dan warna irfani lebih jelas terlihat dalam buku ini dibandingkan dengan karya-karya yangn lain; dan (3) *Syarh Ilahiyat asy-Syifa*, sebuah komentar terhadap bagian *ilahiyat* dari *Kitab al-Syifa'* karya Ibnu Sina. Di sini Mulla Shadra menjelaskan pandangan-pandangan Ibnu Sina, mengomentari kata-katanya yang sulit dan terkadang mengkritiknya, serta mengemukakan sebgaiian pendapatnya sendiri.⁸; *Syifa*, dan *Syarh Hikmah al-Isyraq*, komentar atas karya Suhrawardi, *Hikmah al-Isyraq*. Kedua komentar ringkas ini, yang hanya tersedia dalam edisi faksimile, merupakan petunjuk tentang kepiawaian dan kepakaran Mulla Shadra dalam mengembangkan, menolak, atau mempertajam arguen-argumen filosofis. Tidak seperti sebagian besar komentar dan komentar ringkas sebelumnya, ia tidak puas dengan hanya menguraikan butir-butir yang sulit, tetapi juga hendak mendemonstrasikan atau menolak konsistensi dan keabsahan filosofis argumen-argumen orisinal.

Mulla Shadra juga menulis sejumlah risalah yang lebih pendek yang sebagian di antaranya seperti *al-Hikmah al-Arsyiyah* (Hikmah dari Arasy). *al-Mabda wal al-Ma'ad* (Awal dan Akhir), dan *kitab al-Masya'ir* (Uraian Tentang Ilmu Ketuhanan atau Metafisika) yang sangat dikenal dan diajarkan di lingkungan lingkungan filsafat di Persia. Di India, *Syarh al-Hidayah* (Komentar atas Buku Petunjuk

⁸ Syaifan Nur, *Fisafat Wujud ...*, hlm. 71-72.

Karya Atsir al-Din Abhari tentang Hidayah), yang populer di India dan Pakistan, serta dijadikan buku teks di lembaga pendidikan Islam.⁹

Ada beberapa pokok masalah kefilosofan yang dibahas Mulla Shadra dalam karya-karyanya, *pertama*, berkenaan dengan teori pengetahuan atau epistemologi. Mulla Shadra membahas masalah pengetahuan dan hubungan yang mengetahui (*alim*) dan yang diketahui (*ma'lum*). *Kedua*, berkenaan dengan metafisika atau ontologi Mulla Shadra membahas masalah kesatuan transender wujud (*wahda al-wujud*), dan berbagai wujud yang dibahas oleh para sufi, khususnya sejak Ibnu Arabi dan juga oleh filsuf Masya'iyah seperti al-Farabi dan Ibnu Sina; *ketiga*, gerakan substansial atau *al-Harakah al-Jauhariyyah* yang dibahas dalam filsafat Isyraqiyah semenjak as-Suhrawardi; *keempat*, masalah jiwa dan *faculty*-nya, generasi, kesempurnaan, dan kebangkitan pada hari akhir yang di bahas, baik oleh filsuf Masya'iyah maupun Isyraqiyah dan Wujudiyah.¹⁰

Karya-karya dan kegiatan Mulla Shadra serta para pengikutnya di Iran, India, dan Pakistan memperlihatkan bahwa tradisi filsafat tidak mati dalam kehidupan intelektual Muslim sampai kini, hanya saja pengembangannya di luar wilayah tersebut tidak begitu digalakkan.¹¹

⁹ Abdul Hadi WM, "Filsafat Pasca ...", hlm. 230.

¹⁰ *Ibid.*, hlm. 230.

¹¹ Dalam periodisasi sejarah Islam, pasca kejatuhan Abbasiyah hingga abad ke-18 dianggap sebagai masa *standstill* (kemandegan)/kemunduran Islam dalam berbagai aspek. Namun pandangan ini dibantah oleh HR.Gibb, seorang orientalis periode pertama. Dia menunjukkan bukti-bukti nyata dari vitalitas yang ditunjukkan Islam dalam periode ini seperti adanya penaklukan dan penyebaran Islam ke Asia, adanya kerajaan Turki dan Mogul menunjukkan bahwa agama yang melakukan penaklukan dan penyebaran adalah agama yang hidup dan berkembang. Perkembangan yang paling besar pada masa ini adalah adanya korelasi dan harmonisasi beragam pemikiran Islam dari

C. Pemikiran Filsafat Mulla Shadra

1. Hikmah al-Muta'aliyah

Istilah al-hikmah atau hikmah disebutkan sebanyak 20 kali dalam al-Qur'an, dan yang paling sering dikutip di dalam berbagai literatur filosofis adalah surat al-Baqarah ayat 269 yang terjemahannya adalah sebagai berikut: *"Allah memberikan hikmah kepada siapa yang dikehendaki-Nya, dan barang siapa yang diberi hikmah, sungguh telah diberi kebajikan yang banyak"*. Demikian pula di dalam Hadits, ditemukan ungkapan, misalnya *"Engkau berkewajiban memperoleh hikmah, karena sesungguhnya kebajikan itu terdapat di dalam hikmah"*, dan *"jangan berbicara tentang hikmah kepada orang-orang yang bodoh."*¹²

Para ahli pikir muslim beragam dalam memaknai arti hikmah yang terdapat dalam ayat-ayat al-Qur'an dan Hadits tersebut. Masing-masing aliran pemikiran mengartikannya sesuai dengan perspektifnya sendiri. Berbagai pandangan ini menemukan konsep puncaknya melalui sintesis yang dilakukan oleh Mulla Shadra, yang dinamakannya dengan *hikmah al-Muta'aliyah*. Ungkapan *al-Hikmah al-Muta'aliyah* terdiri dari dua istilah, yaitu *al-Hikmah* (yang dalam perspektif ini merupakan sintesa dari filsafat, iluminasionisme, dan sufisme) dan *al-Muta'aliyah* (yang berarti tinggi, agung, atau transenden).

Mulla Sadra sendiri memang tidak menyatakan secara eksplisit bahwa *al-Hikmah al-Muta'aliyah* adalah nama dari aliran filsafatnya.

kalam/teologi, Fiqh (hukum), filsafat dan sufistik. Lih. H.A.R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, terjem Machnun Husein, (Jakarta: CV. Rajawali, 1992), hlm. 41-43.

¹² Syaifan Nur, *Filsafat Wujud ...*, hlm. 98.

Penyebutan istilah tersebut di dalam tulisan-tulisannya, yaitu *al-Hikmah al-Muta'aliyah* maupun *al-Syawahid al-Rububiyah*, lebih dikaitkan kepada judul karyanya, bukan nama aliran filsafatnya. Sayyed Hossein Nasr mengemukakan ada dua faktor yang menjadi alasan mengapa murid-murid Mulla Sadra serta masyarakat luas mengidentifikasikan istilah ini dengan doktrin-doktrin Mulla Sadra yaitu *pertama* judul buku *al-Hikmah al-Muta'aliyah* menyatakan secara tidak langsung gambaran tentang keberadaan suatu aliran dan pandangan dunia yang di dalamnya tergambar doktrin-doktrin metafisika Mulla Sadra; *kedua* adanya ajaran oral/lisan dari Mulla Sadra sendiri yang menunjukkan bahwa pengertian *al-Hikmah al-Muta'aliyah* tidak saja menunjuk kepada judul tulisannya.¹³

Untuk mengetahui pemaknaan dan konsepsi Mulla Sadra tentang *al-Hikmah al-Muta'aliyah*, harus dilihat bagaimana dia mendefinisikan istilah hikmah atau filsafat. Menurutnya, kedua istilah tersebut adalah identik. Dia mendefinisikannya sebagai berikut:

“Kesempurnaan jiwa manusia melalui pengetahuan terhadap realitas segala sesuatu yang ada sebagaimana adanya, dan membenaran terhadap keberadaan mereka, yang dibangun berdasarkan bukti-bukti yang jelas, bukan atas dasar persangkaan dan sekedar mengikuti pendapat orang lain, sebatas kemampuan yang ada pada manusia. Jika anda suka, anda bisa berkata (kesempurnaan jiwa manusia melalui pengetahuan terhadap) tata tertib alam semesta sebagai tata tertib yang bisa dimengerti, sesuai kemampuan yang dimiliki, dalam rangka mencapai keserupaan dengan Tuhan.”¹⁴

Mulla Sadra memandang hikmah dalam dua aspek, yaitu teoritis dan praktis, atau pengetahuan dan tindakan. Secara teoritis, tujuan

¹³ Syaifan Nur, *Filsafat Wujud ...*, hlm. 103.

¹⁴ *Ibid.*, hlm. 104.

dari hikmah adalah mewarnai jiwa dengan gambaran realitas sebagai dunia yang bisa dimengerti, yang menyerupai dunia obyektif. Sedangkan secara praktis, buah dari hikmah adalah melakukan perbuatan baik, dengan tujuan agar tercapai superioritas jiwa terhadap badan dan badan tunduk kepada jiwa.¹⁵

Dari sudut pandang yang demikian, hikmah bisa dijadikan sarana yang membebaskan manusia dari keterikatannya terhadap hal-hal yang bersifat material dan duniawi, dan mengantarkannya kembali kepada asal usul penciptaannya, yaitu alam ketuhanan. Dalam perspektif ini, hikmah benar-benar terkait dengan agama dan kehidupan spiritual, jauh dari sekedar merupakan aktivitas mental semata-mata, sebagaimana yang muncul di dunia Barat pasca-renaissans, yang memahami filsafat secara rasionalistik.

Jenis hikmah semacam ini berkaitan erat dengan penghayatan atau pengalaman langsung, dan metodenya pun terkait dengan agama, tidak mungkin bisa diperoleh kecuali melalui sarana wahyu. Jadi, jelas bahwa ada tiga prinsip utama yang menopang tegaknya al-Hikmah al-Muta'aliyah, yaitu intuisi intelektual (*kasyf*, *zauq*, atau *isyraq*), penalaran dan pembuktian rasional (*'aql*, *burhan*, atau *istidlal*), dan agama atau wahyu (*syar*).

Melalui kombinasi dari ketiga sumber pengetahuan tersebutlah tercipta *al-Hikmah al-Muta'aliyah* yang merupakan hasil pemikiran sintetis Mulla Shadra. Di dalamnya terlihat dengan jelas keterpaduan yang harmonis antara prinsip-prinsip 'irfan, filsafat, dan agama, di mana pembuktian rasional atau filsafat terkait erat dengan al-Qur'an dan Hadits Nabi serta ajaran-ajaran para imam, yang dipadukan dengan doktrin-doktrin 'irfan sebagai hasil iluminasi yang diperoleh

¹⁵ *Ibid.*, hlm. 104.

oleh jiwa yang suci. Melalui interpretasi simbolik terhadap Teks-Teks Suci, yang dipahami secara esoterik, diperlihatkan bahwa wahyu memiliki kualitas-kualitas *'irfan*, dan melalui intuisi intelektual, pemikiran rasional ditundukkan kepada kebenaran-kebenaran yang universal dan *'irfan*.¹⁶

2. Filsafat Wujud

Bagi banyak orang, pengertian wujud adalah sesuatu konsep yang paling abstrak yang tak perlu didefinisikan atau dijelaskan dengan konsep-konsep yang lain. Justru konsep-konsep lain memerlukan konsep 'ada/wujud', jika ingin dijelaskan melalui definisi. Karena itu setiap definisi ada akan merupakan definisi melingkar yang menggunakan kata itu sendiri.¹⁷ Kata wujud sendiri sebenarnya tak ada dalam al-Qur'an. Walaupun begitu, kata ini nyatanya diterapkan oleh para ulama kalam pada Allah SWT sebagai salah satu sifat-Nya, bahkan sebagai sifat pertama. Tak mengherankan jika konsep wujud ini dalam kaitannya dengan Tuhan menimbulkan sejumlah kontroversi di dunia pemikiran Islam. Di dunia keilmuan kalam, diperdebatkan apakah sifat mempunyai wujud atau tidak. Di kalangan tasawuf, diperdebatkan mengenai *wihdatul wujud* ataupun *wihdatul syuhud*. Di kalangan filsafat diperdebatkan prioritas *wujud* dan *mahiyah*.¹⁸

Dalam filsafat Islam, berkenaan dengan istilah wujud, adalah mustahil untuk mendefinisikannya dalam pengertian yang biasa

¹⁶ Syaifan Nur, *Filsafat Wujud ...*, hlm. 123.

¹⁷ Armahedi Mahzar, "Mencari Kesatuan Dalam Kemajemukan Realitas; Pengantar Untuk Terjemahan The Philosophy of Mulla Shadra" (Bandung: Pustaka, 2010), hlm. xi,

¹⁸ Armahedi Mahzar, "Mencari Kesatuan ...", hlm. xii.

seperti yang digunakan dalam logika, yang membedakan antara *genus* dan *differentia*. Di samping itu, secara umum setiap yang tidak diketahui didefinisikan dengan sesuatu yang sudah diketahui. Akan tetapi, tidak ada istilah yang lebih diketahui secara universal selain dari kata *wujud*. Oleh karena itu, dari sudut pandang tersebut, kata wujud tidak bisa didefinisikan. Daripada mendefinisikan kata wujud, para filosof Islam berusaha untuk menyentuh maknanya melalui penegasan seperti: "wujud adalah sesuatu yang dengannya sesuatu yang lain menjadi mungkin untuk diketahui", atau "wujud" adalah sesuatu yang merupakan sumber dari seluruh akibat" atau "yang memungkinkan untuk mengetahui tentang sesuatu adalah wujud-nya"¹⁹

Keseluruhan ajaran filsafat Mulla Shadra diuraikan terutama dalam bukunya *al-Asfar al-Arba'ah ti al-Hikmah al-Muta'alli* (Empat Jalan Hikmah al-Muta'aliyah), berdasarkan bukunya tersebut para pengkaji karya Mulla Shadra menyebut filsafat Mulla Shadra sebagai *al-Hikmah al-Muta'aliyah (Teosofi Transendental)*. Asas *Hikmah al-Muta'aliyah* adalah ilmu tentang wujud. Istilah "wujud" digunakan untuk kewujudan atau keberadaan (eksistensi) dalam arti kewujudan objek atau asas ketuhanan, wujud murni, dan bahkan wujud mutlak.²⁰

Menurus Shadra, masalah *wujud* adalah sumber dan sekaligus pusat dari seluruh prinsip-prinsip metafisika. Oleh karena itu, buta terhadap masalah *wujud* berarti buta pula terhadap seluruh permasalahan metafisika yang mendasar.²¹ Pengalaman kita tentang dunia biasanya adalah pengalaman tentang sesuatu ada. Pengalaman biasa inilah yang menjadi basis metafisika Aristotelian yang didasar-

¹⁹ *Ibid.*, hlm. 151.

²⁰ Taufik Abdullah (et.al), *Ensikloped Tematis ...*, hlm. 230.

²¹ Syaifan Nur, *Filsafat Wujud ...*, hlm. 154.

kan pada hal-hal yang ada (*existent, maujud*). Namun menurut Mulla Shadra, di sini ada suatu visi yang di dalamnya ia melihat keseluruhan eksistensi bukan sebagai obyek-obyek yang ada (*exist*) atau maujud-maujud (*existent*), melainkan sebagai realitas tunggal (*wujud*) yang karena dibatasi oleh berbagai kuditas (*mahiyat*) memunculkan suatu kemajukan yang ‘ada’ dengan berbagai maujud yang saling berdiri satu sama lain.²²

Shadra dengan keras menolak pandangan bahwa wujud tidak bersesuaian dengan apapun yang ada dalam realitas. Sebaliknya dia menyatakan bahwa tidak ada yang nyata yang sebenarnya kecuali wujud. Wujud merupakan satu-satunya realitas meskipun tidak pernah bisa ditangkap oleh pikiran. Karena pikiran hanya dapat menangkap esensi dan gagasan umum. Karena itu, ada perbedaan mendasar antara gagasan umum wujud, atau eksistensi, dan esensi. Karena esensi tidak mengada *per se*, tetapi hanya timbul dalam pikiran dari bentuk-bentuk atau mode-mode wujud partikular sehingga, dengan demikian hanyalah merupakan fenomena mental yang pada prinsipnya dapat diketahui sepenuhnya oleh pikiran. Sebaliknya, gagasan umum tentang wujud, yang timbul dalam pikiran, tidak dapat mencerminkan atau menangkap hakekat wujud, karena wujud merupakan realitas obyektif dan transformasinya ke dalam konsep mental yang abstrak pasti mengandung kesalahan. Dengan kata lain, apa yang ada bersifat unik dan partikular, karena itu wujud tidak dapat ditangkap oleh pikiran konseptual, sementara esensi yang pada dirinya sendiri adalah gagasan umum—dan tidak ada *per se*. karena itu, esensi dapat diketahui oleh pikiran.²³

²² Seyyed Hossein Nasr, “Mulla Shadra: ...”, hlm. 915.

²³ Fazlur Rahman, *Filsafat Shadra ...*, hlm. 36.

Mulla Shadra membedakan dengan tegas antara konsep tentang wujud (*mafhum al-Wujud*) dan realitas wujud (*hahiqah al-Wujud*). Yang *pertama*, adalah konsep yang terjelas dan paling mudah dipahami dari semua konsep, sedangkan yang *kedua*, adalah terkabur dan tersulit karena ia mensyaratkan persiapan mental ekstensif dan juga penyucian jiwa agar memungkinkan intelek yang berada dalam diri seseorang berfungsi sepenuhnya tanpa selubung nafsu sehingga dapat menyingkap *wujud* sebagai realitas.²⁴ Murid Mulla Shadra meringkat ajaran gurunya sebagai berikut:

“pengertian wujud sudah begitu dikenal, tetapi hakikatnya terdalamnya tersembunyi. Karena tersembunyi, pengertian tentang hakikat wujud memerlukan pengetahuan mendalam, yaitu *musyahadah* dan *mukasyafah*. Ujung pengetahuan ini ialah makrifat, dan konsekuensinya ialah tuntutan akan persatuannya dengannya (hakikat wujud). Mulla Shadra menyebutnya *wahdah al-wujud* (Kesatuan Transenden Wujud).²⁵

Filsafat *Wujud* Mulla Sadra ini didasarkan atas tiga prinsip yang fundamental, yang secara bersama-sama telah membentuk *al-Hikmah al-Muta’aliyah*, yaitu *Ashalah al-Wujud*, *Wahdah al-Wujud*, dan *Tasykik al-Wujud*. Mulla Sadra telah memberikan suatu interpretasi dan sudut pandang yang baru terhadap persoalan *Wujud* dan *Mahiyah* dalam sejarah pemikiran Islam. Dalam pandangan Mulla Sadra, bahwa pada inti seluruh penjelasan filosofisnya terdapat pengalaman gnostik tentang wujud sebagai Realitas. Karena pengintegrasian metode *’irfân* yang digunakannya selain Qur’an (wahyu) dan *burhân* (*demonstration*) membedakannya dengan konsep realitas wujud yang dikembangkan oleh kaum peripatetik. Mulla Sadra

²⁴ Seyyed Hossein Nasr, “Mulla Shadra: ...”, hlm. 916.

²⁵ Taufik Abdullah (et.al), *Ensikloped Tematis* ..., hlm. 231.

membedakan dengan tegas antara konsep tentang wujud (*mafhum al-Wujud*) dan realitas wujud (*haqiqah al-Wujud*).

Menurut Mulla Shadra, wujud itu seperti cahaya yang didalamnya memiliki intensitas atau kemampuan, menambah kekuatan dan pergerakan. Jagad raya dalam kepelbagaiannya yang tidak terhingga tidak hanya dipersatukan oleh tatanan yang berpusat pada Yang Satu, melainkan juga berada dalam tatanan yang padu dan teratur. Pandangan ini diringkas dalam istilah tatanan kewujudan (*asalah al-Wujud*). Untuk memahami konsep ini, maka seseorang harus berpaling pada pembedaan klasik dalam filsafat Islam tentang *wujud* dan *mahiyah*. Dalam filsafat Islam awal dinyatakan bahwa semua objek tersusun dari dua pilar, *pertama* berkaitan dengan jawaban yang diberikan terhadap pertanyaan 'adakah' dan *kedua* berkaitan dengan pertanyaan 'apakah itu'. Dalam menjawab pertanyaan tersebut dapat diketahui aliran seorang filsuf.

Salah satu persoalan yang timbul dari keduanya adalah mengenai fundamental ontologis (*asalah*), yaitu pertanyaan diantara keduanya, yang manakah yang benar-benar riil secara fundamental (*asil*)? Dengan kata lain, antara *wujud* dan *mahiyah*, manakah yang benar-benar realitas di dunia eksternal. Lawan dari *asil* adalah *i'tibari* yang berarti pemikiran atau konsep yang tidak berkaitan secara langsung dengan realitas eksternal yang kongkret. Oleh karena itu, jika salah satunya *asil*, yang lain tentulah *i'tibari*. Terhadap pemasalahan tersebut, filsafat Islam pasca Ibnu Sina terbagi kepada dua aliran besar, yaitu pendukung prinsip *asalah al-mahiyah*, yang memandang bahwa hanya *mahiyah* yang *asil*, sedangkan *wujud* adalah *i'tibari* dan aliran pendukung prinsip *asalah al-Wujud*, yang berpendirian sebaliknya, yaitu bahwa *wujud*lah yang *asil*, sedangkan *mahiyah*

hanyalah bersifat *i'tibari*. Pemikiran dua aliran ini masing-masing diwakili oleh Suhrawardi dan Mulla Shadra.²⁶

Pada mulanya, Mulla Shadra adalah pendung tesis *asalah al-mahiyah*, dan setelah mata batinnya terbuka barulah kemudian ia menjadi penggagas utama dari tesis *asalah al-Wujud*. Tentang hal ini, ia menceritakan pengalamannya sebagai berikut:

“Pada mulanya, aku adalah pendukung dengan penuh semangat mempertahankan tesis bahwa *mahiyah-mahiyah* adalah yang *asil* dan *wujud* adalah yang *i'tibari*. Sampai tuhan memberikan petunjuk kepada ku dan membiarkanku melihat pembuktian-*Nya*. Secara tiba-tiba, mata batinku terbuka lebar dan aku melihat dengan jelas bahwa yang benar adalah justru kebalikan dari yang selama ini dianut oleh para filosof pada umumnya. Segala puji bagi Tuhan yang melalui cahaya intuisi, membawaku keluar dari ide yang tanpa dasar tersebut dan menetapkanku di atas tesis yang tidak pernah akan berubah, baik di dunia yang sekarang ini maupun di akhirat kelak. Sebagai akibatnya, sekarang ini aku menganut prinsip bahwa *wujud* adalah realitas yang primer, sedangkan *mahiyah-mahiyah* merupakan *a'yan sabitah*, yang tidak akan pernah mencium keharuman *wujud*. Seluruh *wujud* tidak lain adalah sorotan-sorotan sinar yang dipancarkan oleh Cahaya yang sesungguhnya, yang secara absolut merupakan *wujud* yang hidup dengan sendirinya, kecuali bahwa masing-masing mereka ditandai oleh sejumlah sifat yang esensial dan konsep-konsep yang bisa dimengerti, yang dikenal sebagai *mahiyah-mahiyah*.”²⁷

Berdasarkan kutipan diatas, khususnya bagian yang terakhir, terlihat jelas posisi Mulla Sadra yang menggambarkan mahiyah-mahiyah sebagai konsep-konsep yang bisa dimengerti, yaitu yang dipahami oleh pikiran secara subyektif berada di dalam dan berasal

²⁶ Syaifan Nur, *Filsafat Wujud ...*, hlm. 167.

²⁷ *Ibid.*, hlm. 181.

dari *wujud-wujud tertentu*, yang tidak lain merupakan determinasi-determinasi dari wujud yang hakiki. Dengan demikian, menurut pandangan ini, mahiyah-mahiyah merupakan unsur yang telah bergeser cukup jauh dari realitas sesungguhnya.

Prinsip *asalah al-Wujudnya* Mulla Shadra tidaklah sama dengan filsafat eksistensialisme Barat. Sebab, kedua prinsip filosofis ini berbeda secara mendasar dan tidak sejajar antara satu sama lain, meskipun terdapat segi-segi kesamaannya. Eksistensialisme Barat dimunculkan ketika masalah *Being*, sebagaimana yang diketengahkan oleh Thomas Aquinas dan orang-orang suci Katholik lainnya, menghilang dari perhatian. Setelah Descartes, dan terutama setelah abad ke-19 M dan ke-20 M, tidak ada yang menyakini *Being* sebagai realitas obyektif yang terpisah dari pemikiran. Disamping itu, kata *existence* berarti kehidupan individu atau keberadaan individual, dan tidak berarti sebagai realitas obyektif yang mencakup segalanya. Oleh karena itu, eksistensialisme Barat bisa diinterpretasikan sebagai paham filosofis yang mempercayai kehidupan sebagai sesuatu yang fundamental (*asalah al-Hayah*), suatu pandangan yang menekankan pada eksistensi atau keberadaan manusia, bukan *asalah al-Wujud* sebagaimana yang diketengahkan dalam filsafat Shadra.

Filsafat eksistensialisme Barat hanya mempercayai nilai-nilai kehidupan temporal, sebab manusia adalah sendirian dan ia harus menerima fakta bahwa masa depannya terancam oleh ketiadaan dan kepunahan total. Baginya, tidak ada wujud yang transenden, maha kuasa, dan Absolut, yang dicita-citakan atau dirindukan. Manusia merupakan makhluk bumi yang miskin, suatu produk biologis yang terisolasi dan suatu campuran unsur-unsur alamiah yang kebetulan saja, sama sekali tidak memiliki orientasi yang bersifat transendental. Oleh karena itu, tujuan dari filsafat eksistensialisme

Barat hanyalah pada pemeliharaan nilai-nilai kemanusiaan yang bersifat temporer, seperti perlawanan terhadap ketidakadilan sosial dan penyiksaan manusia.

Berbeda dari prinsip-prinsip semacam itu, prinsip asal al-wujud meyakini bahwa manusia tidak terpisah dan terisolasi dari Tuhan, yang merupakan *wujud* absolut. Melalui *wujud*-Nya, manusia selalu bersentuhan dengan tuhan dan keabadian. Manusia akan menikmati kehidupan yang abadi jika ia menyadari kewajiban ontologisnya, dengan menyingkirkan ketergantungan terhadap duniawi. Sedangkan menurut filsafat eksistensial Barat, manusia tidak memiliki masa depan setelah kehidupan singkat di dunia ini.

Prinsip fundamental yang kedua adalah tentang wahdatul wujud. Istilah Wahdatul wujud merujuk pada konsep Ibnu Arabi yang dianggap sebagai pendiri doktrin wahdatul wujud. Ibnu Arabi mengajarkan bahwa tidak ada sesuatupun dalam wujud kecuali Tuhan. Hanya ada satu Wujud Hakiki, yaitu Tuhan. Segala sesuatu selain Tuhan tidak ada pada dirinya sendiri; ia hanya ada sejauh memanasifestasikan Wujud Tuhan. Alam adalah lokus penampakan diri Tuhan. Manusia sempurna (*al-Insan al-Kamil*) adalah lokus penampakan diri Tuhan yang paling sempurna. Di dalam sistem Ibnu Arabi, penampakan diri (tajalli) Tuhan memang merupakan salah satu alasan sentral. Alam tidak mempunyai wujud sendiri kecuali wujud pinjaman, wujud yang berasal, “melimpah” atau “memancar” dari Tuhan.²⁸

Mulla Shadra menggunakan terminologi yang berkembang di kalangan filosof Muslim belakangan, yang semula berasal dari Nasir al-Din al-Tusi, ketika ia menggambarkan berbagai cara pandang

²⁸ Kautsar Azhari Noer, “Tasawuf Filosofis” dalam Taufik Abdullah (ed.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam Jilid IV: Pemikiran dan Peradaban*, (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002), hlm. 165.

terhadap *mahiyah* dalam berbagai aspeknya tersebut digunakan untuk membahas masalah wujud. Berkaitan dengan keesaan atau keanekaragaman wujud dan yang maujud, terdapat empat kemungkinan interpretasi yang terjadi, yaitu: (1) keesaan wujud dan yang maujud, (2) keanekaragaman wujud dan yang maujud, (3) Keesaan wujud dan keanekaragaman yang maujud, dan (4) keanekaragaman wujud dan keesaan yang maujud. Di antara keempat kemungkinan ini, Mulla Shadra menetapkan kemungkinan yang ketiga sebagai keyakinannya, dan kemudian menginterpretasikannya dari sudut pandang keesaan dan tingkatan wujud, dimana Yang Esa memanasifestasikan diri di dalam yang beranekaragam dan yang beranekaragam di dalam yang Esa. Sekalipun demikian, penetapannya terhadap keesaan wujud dan keanekaragaman yang maujud tidak berarti meniadakan prinsip keesaan wujud dan yang maujud, yang merupakan keyakinan kaum sufi.²⁹

Sementara *Tasykiqul Wujud* atau lebih dikenal dengan gradasi wujud atau ambiguitas wujud. Dalam hal ini ditegaskan bahwa wujud tidak hanya satu atau tunggal, tetapi juga beragam atau plural, merentang dalam suatu gradasi atau hirarki, dari wujud Tuhan hingga eksistensi pasir di pantai. Setiap tingkat wujud yang lebih tinggi mengandung semua realitas yang termanifestasi pada tingkat di bawahnya.³⁰ Bagi Mulla Sadra, wujud adalah realitas tunggal yang muncul dalam gradasi atau tahap yang berbeda. Tahapan-tahapan wujud ini hanya ada dalam level esensi atau *mahiyah* dan bukan pada level eksistensi karena pada level eksistensi selain semua wujud satu, ia tak mempunyai jarak atau sekat apapun.

²⁹ Syaifan Nur, *Filsafat Wujud ...*, hlm. 188

³⁰ Seyyed Hossein Nasr, "Mulla Shadra: ...", hlm. 916-917.

Menurut Mulla Sadra wujud adalah realitas tunggal tetapi muncul dalam gradasi yang berbeda. Misalnya *mahiyah* al-Nur, dapat dibandingkan bahwa semuanya adalah cahaya, tetapi ada cahaya matahari, lampu, lilin. semuanya adalah cahaya, tetapi dengan predikat yang berbeda; muncul dalam manifestasi dalam kondisi yang berbeda dan kondisi yang berbeda. Gradasi ini tidak terdapat pada mahiyah. Tetapi pada wujud (eksistensi); bukan pada esensi.³¹ wujud satu akan tetapi juga banyak (dikarenakan gradasi), Ibn 'Arabi menafikan adanya banyak wujud, karena menurutnya wujud itu hanya ada satu saja. Hal ini didasari atas adanya proposisi *al-wujud wajib, kullu wajib wahid, fa al-wujud wahid* (wujud itu bersifat wajib/dharuriy, segala sesuatu yang wajib itu hanya ada satu, maka wujud adalah satu).

Mengenai *Ashalah al-wujûd* dalam filsafat Mulla Sadra dimaksud adalah bahwa setiap *mumkin al-Wujud* (wujud kontingen) terdiri atas dua pola per-wujudan (modus): eksistensi dan esensi (atau kuiditas). Dan bahwa salah satu dari dua modus itu niscaya ada yang secara nyata menjadi wadah aktual bagi (kehadiran) efek-efek (pada realitas) sedangkan yang lain hanyalah *i"tibar* (penampakan) yang dipersepsi oleh benak manusia. Dari kedua modus tersebut Sadra berpandangan bahwa yang benar-benar hakiki (*real*) secara mendasar adalah eksistensi, sedangkan kuiditas atau esensi tidak lebih dari "penampakan" (*appearance*) belaka.

Hakikat wujud, secara esensial, merupakan *Wajib al-Wujud*. Sesungguhnya watak kebergantungan dan kebutuhan akibat kepada sebab yang diletakkan kepada wujud bukan karena didasarkan pada hakikat wujud, tetapi didasarkan pada kekurangan atas hakikat

³¹ Jalaluddin Rahmat, "Hikmah Muta'aliyah: Filsafat Islam Pasca Ibnu Rusyd", dalam Jurnal *Al-Hikmah*, Nomor 10, Juli-September 1993, hlm. 72-80.

wujud. Setelah itu, mereka memandang apa-apa yang menyebabkan kemestian esensi (*wujud*) dan kebergantungan (*imkan*), dengan itu mereka sampai pada tauhid zat dan sifat-Nya dan mengenal kualitas perbuatan-perbuatan-Nya dari sifat-sifat-Nya”.³²

Mulla Sadra membagi wujud dalam beberapa kategori wujud dan terutama dalam karyanya *al-Ashfar al-Arba'ah* yaitu wujud yang berkaitan (*al-Wujud al-Irtibati*), *al-wujud al-nafsi* (*self subsistent being*), yang selanjutnya dikaitkan dengan statemen yang mengemukakan bahwa “man is a rational animal”. Kategori ini lalu dibagi menjadi tiga: substansi (*jauhar*), aksiden (*'ard*), dan semua wujud yang berskala *wujud al-Rabit* (*connective being*) bagi semua wujud selain Tuhan. Dalam menangkap persoalan wujud, Mulla Sadra menekankan persoalan mendasar dan penting menjadi tiga yaitu; wajib (*necessary*), mungkin (*possible*), dan *mumtani'* (*impossibel*). Dengan demikian pada giliran-nya menurut Mulla Sadra wujud memiliki pembagian-pembagian yang dipertautkan dengan spesies-spesies (*al-Nau' wa al-Rutbah*).

Essensi *wujud* ini mengetahui dirinya, dan essensinya adalah pengetahuan tentang dirinya dan obyek yang diketahui oleh dirinya, karena cahaya *wujud* itu satu, maka tabir yang menutupi realitas sesuatu tidak lain hanyalah non-eksistensi.³³ Mulla Sadra juga mengungkapkan bahwa pengetahuan Tuhan tentang segala sesuatu mempunyai hierarkinya sendiri, yaitu: *pertama*, tingkat pemeliharaan (*inayah*), yaitu pengetahuan-Nya tentang sesuatu pada tingkat essensi-Nya sendiri. *Kedua*, adalah tingkat ketetapan global (*al-Qadla' al-Ijmali*) yang diinterpretasikan sebagai pena (*al-Qalam*)

³² Nurkhalis, “Pemikiran Filsafat ..., hlm. 192.

³³ Seyyed Hossein Nasr, “Mulla Sadra ..., hlm. 926.

yang mempunyai kekuasaan penuh atas semua bentuk yang berada di bawahnya. *Ketiga*, adalah lembaran (*al-Lauh*), yang juga disebut ketetapan terpilah-pilah (*al-Qadla' al-Tafshili*). Hubungan tingkat ketiga ini dengan bentuk-bentuk di dunia ini adalah prinsip-prinsip bagi cerminan. *Keempat*, adalah ketentuan melalui pengetahuan (*al-Qadar al-'Ilmi*) yang terdiri dari dunia imajinal dan dunia bentuk-bentuk menggantung. *Kelima*, adalah ketentuan melalui objektifikasi (*al-Qadar al 'Aini*) yang terdiri atas bentuk-bentuk yang ada dalam dunia fisik. Mulla Sadra menganggap tingkat terakhir ini berada di bawah tingkat pengetahuan Ilahi langsung karena menandai percampuran antara bentuk-bentuk dan materi. Lebih lanjut, setiap tingkat yang disebutkan Mulla Sadra itu mempunyai *wujud* yang memberinya realitas, dan karena hanya ada satu *wujud* sebagaimana ditandakan oleh doktrin *wahdah al wujud*, maka Tuhan mengetahui semua *mawjud* berdasarkan pengetahuan-Nya tentang essensi-Nya sendiri yang tak lain dan tak bukan adalah *wujud* mutlak.³⁴

3. Teori Gerak

Filsafat Mulla Shadra yang penting disamping masalah wujud ialah tentang gerakan transsubstansial (*al-Harakah al-Jauhariyyah*) dan penciptaan dunia. Para filsuf muslim terdahulu mengikuti Aristoteles yang menggolongkan gerakan (*harakah*) sebagai termasuk dalam kategori bilangan (*kamm*), sifat (*kaiif*), keadaan (*wad*), dan tempat (*makan*). Mulla Shadra mengatakan bahwa yang disebut itu merupakan aksiden (*'ard*), dan aksiden ada karena *harakah*. Setiap perubahan yang terjadi dalam *jauhar* (substansi), karena *'ard* dalam dirinya tidak memiliki kewujudan

³⁴ Hossein Nasr, "Mulla Shadra ..., hlm. 927-928.

atau keberadaan, dan kewujudannya tidak bebas dari perubahan atau gerakan substansi. Menurut Mulla Shadra tidak mungkin gerakan hanya terjadi pada aksidensi (*'ardh*) karena aksidensi selalu bergantung pada substansi, sehingga jika terjadi gerakan pada aksiden hal tersebut jelas menunjukkan gerakan yang terjadi pada substansi.

Mulla Shadra menjelaskan tentang gerak atau perubahan pada substansi. Dari gerak substansi sehingga menyebabkan perubahan pada aksiden. Hal ini bisa melihat contoh pada buah-buahan seperti buah pisang, pertama muncul berwarna kuning muda atau agak kuning putih, kemudian ketika matang berubah warnanya menjadi hijau muda dan kemudian hijau tua, selanjutnya berubah warna kekuning-kuningan agak tua jika sudah masak.³⁵ Atau pada manusia, Manusia menurut Mulla Shadra awalnya berasal dari materi pertama (*madat al-'ula*) yang bergabung dengan bentuk (*surat*), melalui gerakan subtansial unsur-unsur tersebut mengalami perkebangan dan perubahan, materinya berkembang menjadi gumpalan darah, kemudian janin, bayi, anak-anak, remaja, dewasa, tua, dan hancur. Sedangkan bentuknya berkembang menjadi *nafs almutaharik*, kemudian *nafs al-Hyawanat*, dan *nafs al-Insaniyat*. Gerakan subtansial yang terjadi pada jiwa menuju kesempurnaan.

Semua kenyataan wujud yang bersifat gradasi berada dalam gerak yang terus-menerus dan ini akan menghasilkan beberapa hal, yaitu: *pertama*, tingkatan-tingkatan wujud tidak lagi statis, tetapi terus bergerak dan mencapai bentuk-bentuk wujud yang lebih tinggi dalam waktu. *Kedua*, gerak semesta berakhir pada alam ketuhanan dan bersatu dengan sifat-sifat Tuhan. *Ketiga*, wujud dapat diterapkan

³⁵ Sayyed Husein Nasr, *Spiritual dan Seni Islam* (Bandung: Mizan, 1993), hlm. 214.

pada seluruh tangga evolusi dengan gradasi. *Keempat*, masing-masing tangga wujud yang lebih melampaui dan meliputi semua tangga wujud lebih rendah. *Kelima*, semakin sempurna eksistensi sesuatu semakin sedikit essensi yang dimiliki, karena eksistensi bersifat nyata, konkrit, individual dan bercahaya, sedang essensi adalah kebalikan eksistensi dan hanya ada dalam pikiran karena pengaruh eksistensi³⁶

Berdasarkan hal tersebut, menurut Mulla Shadra, dalam setiap perubahan sebenarnya selalu ada beberapa *maudu'* atau subjek (*maudu'un ma*) yang menggerakkan, walaupun tidak dapat ditetapkan dan diterangkan secara mantiq. Mulla Shadra mengatakan bahwa seluruh jagat jasadi, bahkan juga jagat jiwa dan alam *misal*, yang melanjutkan kewujudannya menjadi *a'yan sabitah* (pola dasar), selalu berada dalam keadaan berubah dan menjadi. Gagasan al-Harakah al-jauhariyyah (gerakan transsubstansial) merujuk pada kewujudan atau keberadaan jagat yang peringkatnya rendah, yang berada di bawah peringkat *a'yan sabitah*. *A'yan sabitah* disebut juga oleh para sufi sebagai *al-haqiqah al-Asyya'* (hakikat segala sesuatu) dan *as-Suwari al-Ilmiyyah* (gambaran ilmiah), yakni gambar yang ada dalam pengetahuan wujud tertinggi. Hanya saja konsep Mulla Shadra tentang gerakan berubah dan menjadi yang berkelanjutan, tidaklah sama dengan pandangan sufi yang menyatakan bahwa segala sesuatu binasa dan dicipta kembali. Menurut para sufi, dalam gerakan, penciptaan bentuk berjalan untuk kembali pada titah Tuhan (*al-amr*) dan bentuk baru dijemlakan sebagai *tajalli-Nya* (teofani). Ajaran ini disebut *al-Labs ba'd al-Khal*, yaitu membinasakan setelah menyingkap bentuk bentuk. Ajaran Mulla Shadra disebut

³⁶ M.M Syarif, *Iqbal: Tentang Tuhan dan keindahan* (Bandung: Mizan, 1993), hlm. 131.

al-Labs ba'd al-Labs, yaitu memakaikan bentuk baru setelah diberi bentuk.³⁷

4. Teori Pengetahuan

Mulla Shadra menyintesis bukan hanya berbagai mazhab pemikiran Islam, melainkan juga berbagai jalan pengetahuan manusia. Kehidupannya sendiri yang didasarkan atas kesalehan, introspeksi filosofis dan penalaran yang mendalam serta penyucian diri sampai 'mata hati'nya terbuka sehingga mempunyai visi langsung terhadap dunia spiritual, membuktikan kesatuan tiga jalan utama pengetahuan dalam diri pribadinya. Tiga jalan ini, menurutnya, adalah wahyu (*al-Wahy*), demonstrasi atau intelesi (*al-Burhan, al-Ta'aqqul*), dan visi spiritual atau 'mistis' (*al-Mukasyafah, al-Musyhadah*). Atau menggunakan terminologi lain yang beredar di kalangan mazhabnya, ia mengikuti suatu cara yang menyintesis al-Qur'an, al-Burhan, dan al-Irfan, yang sesuai dengan istilah-istilah tadi.

Epistemologi Mulla Shadra berkaitan langsung dengan epistemologi Suhrawardi dan mazhab iluminasi umumnya, sebuah mazhab yang membuat perbedaan antara pengetahuan konseptual (*al-'Ilm al-Hushuli*) dan pengetahuan dengan kehadiran (*al-'Ilm al-Hudhuri*), bentuk-bentuk pengetahuan yang menyatu dalam diri pemilik pengetahuan pada tingkat tertinggi, seseorang yang oleh Suhrawardi disebut *hakim muta'allih*, yang secara harfiah berarti manusia bijaksana, filosof atau teosof yang dikaruniai dengan Sifat-Sifat Ilahi dan menjadi "menyerupai Tuhan". Pengetahuan konseptual diperoleh melalui konsep-konsep dalam pikiran tentang

³⁷ Abdul Hadi W.M, "Filsafat Pasca Ibnu Rusyd", dalam Taufik Abdullah (ed.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam Jilid IV: Pemikiran dan Peradaban*, (Jakarta: PT Ihtiar Baru Van Hoeve, 2002), hlm. 233.

yang—diketahui, sedangkan pengetahuan dengan kehadiran mengimplikasikan kehadiran realitas yang diketahui dalam akal/intelekt manusia tanpa perantara konsep-konsep mental seperti ketika seseorang mengetahui diri sendiri. Pengetahuan tersebut bersifat iluminatif dan melampaui alam rasio, tetapi itu bukan berarti tanpa bobot intelektual. Mulla Shadra menerima tesis *isyraqi* ini, tetapi ia menambahkan signifikansi wahyu sebagai sumber asasi bagi pengetahuan tentang masalah filosofis dan teosofis. Tradisi filsafat Islam di Persia sepenuhnya mengakui dan menerima kebenaran ini dan memberikan kepada Mulla Shadra gelar *Shadr al-Muta'allihin*, maksudnya yang tertinggi di antara orang-orang, yang menurut Suharawi, tergolong dalam kategori tertinggi pemilik pengetahuan metafisis.³⁸

Menurut Mulla Shadra, manusia terdiri dari dua unsur: jasad (badan) dan jiwa. Sementara itu, manusia mempunyai tiga alat pengetahuan: *pertama* indra lahir meliputi lima indra, seperti indra peraba (*al-Lums*), perasa (*dzauq*), penciuman (*al-Syam*), pendengaran (*al-Sam'u*) dan penglihatan (*al-Bashar*); *kedua*, indra batin meliputi his *musyratak*, haya (*khayal*), berfikir (*al-Dzakirah*), estimasi (*wahm*), dan ingatan (*al-Hafizah*); *ketiga*, akal (Shadra menggunakan istilah *qalb*), akal terbagi lagi menjadi dua kategori; akal teoritis, seperti *hayulani*, *milkiyah*, *mustafad* dan *fa'al*; *kedua*, akal praktis seperti penyucian lahir, penyucian batin, menghiasi diri dengan ilmu tentang Allah (ilmu kalam), dan *fana' fi al-Tauhid*.

Mengenai akal sebagai sumber pengetahuan yang ketiga, Shadra berpendapat bahwa akal yang di dalam pikiran merupakan pantulan bayangan akal semesta dalam jiwa manusia, merupakan

³⁸ Sayyid Hossein Nasr, "Mulla Shadra . . .", hlm. 914.

semacam nabi atau pembimbing manusia menuju pesan ilahi, yakni apabila orang tersebut memahami kandungan al-Qur'an secara mendalam. Dalam hal ini beliau membedakan akal menjadi empat tingkat: potensi akal (*al-'Aql bi al-Quwwah*), akal posesif (*al-'Aql bi al-Malakah*), akal aktual (*al-'Aql bi al-Fi'l*), dan akal yang diperoleh (*al-'Aql bi al-Mustafad*)³⁹

Pada tingkat potensi akal (*al-'Aql bi al-Quwwah*) disertakan pada jiwa dari sejak awalnya dan sebagaimana jiwa itu sendiri, tidak memiliki pembuktian terhadap dirinya sendiri, dan pemahaman-pemahaman spekulatif. Kondisi eksistensi jiwa ini adalah tahap terakhir dalam alam fisik dan tahap pertama untuk memasuki alam metafisika. Tingkat akal posesif (*al-'Aql bi al-Malakah*) terjadi tepat setelah yang sebelumnya, diaktualkan melalui pemerolehan pemahaman-pemahaman primer (konsep dan kesepakatan) atau data primer, data melalui eksperimen, data melalui transmisi, dsb. (yang sama pada semua orang) seperti “keseluruhan itu lebih besar dari bagian”, “berbohong itu bukan perbuatan baik”, satu adalah setengah dari dua”, dan seterusnya. Persepsi-persepsi tersebut diperlukan untuk mengaktualkan tingkatan yang berikutnya.

Tingkat ketiga adalah akal aktual (*al-'Aql bi al-Fi'l*). Ketika pemahaman-pemahaman tersebut digerakkan menuju jiwa, maka refleksi dan kerinduan untuk menyimpulkan pemahaman-pemahaman yang belum dipahaminya akan muncul dalam diri manusia, yang pada gilirannya akan membuatnya secara sukarela merenung menggunakan dengan apa yang sebelumnya telah ia miliki untuk memperoleh pemahaman mental yang baru. Walaupun pemahaman-pemahaman intelektual spekulatif tidak secara aktual hadir bersama

³⁹ Mohsen Miri, “Mulla Sadra Kehidupan dan Pemikirannya”, *Jurnal al-Huda*, Vol.2 No.8, Islamic Center, Jakarta, 2003), hlm. 137.

dengan akal, mereka akan dipahami segera setelah jiwa mau melakukannya, dan tidak akan dilakukan pencarian bukti dan gerak pemikiran (menuju yang dipahami, kemudian dari yang dipahami menuju kepada yang tidak dipahami); karena pengamatan yang sering terhadap pemahaman spekulatif dan intelektual ini, gerak intelektual menuju prinsip yang begitu banyak, dan terhubungan dengan prinsip tersebut, telah menyebabkan suatu hubungan kepemilikan dan pemahaman akal, dan karenanya, akan hadir secara aktual bersamanya.

Tingkat keempat, akal yang diperoleh (*al-'Aql bi al-Mustafad*). Tingkatan ini sama persis dengan akal aktual kecuali bahwa semua pemahaman spekulatif sebenarnya hadir bersamanya, dan tidak membutuhkan kemauan dan perhatian. Alasannya adalah bahwa jiwa mencari semua pembuktian atas dirinya sendiri dan semua bentuk pemahaman spekulatif, yang sesuai dengan kebenaran yang lebih tinggi atau yang lebih rendah, tanpa adanya perantara material pada saat ia dihubungkan dengan Akal aktif (*al-'Aql al-Fa'al*), dan oleh karenanya dunia intelektual semacam itu menjadi sama dengan alam obyektif. Itulah mengapa akal seperti itu disebut “diperoleh” karena manfaat yang diterimanya berasal dari luar, yaitu akal aktif.⁴⁰

Sadra meyakini sepenuhnya bahwa metode yang paling berhasil untuk mencapai pengetahuan yang sejati adalah *kasyf*, yang ditopang oleh *wahyu*, dan tidak bertentangan dengan *burhan*. Di dalam *Tafsir Surah al-Waqi'ah*, Mulla Sadra mengemukakan bahwa pada mulanya dia disibukkan dengan pengkajian terhadap buku-buku yang bersifat diskursif, sehingga dia merasa bahwa dirinya telah memiliki pengetahuan yang luas. Akan tetapi, ketika visi spiritualnya mulai

⁴⁰ Mohsen Miri, “Mulla Shadra ...”, hlm. 138.

terbuka, dia baru menyadari bahwa ternyata dirinya kosong dari ilmu yang sejati dan hakikat yang meyakinkan, sesuatu yang hanya bisa diperoleh melalui *zauq* dan *wijdan*.⁴¹

Menurut Sadra hakikat pengetahuan seperti itu tidak dapat diperoleh kecuali melalui pengajaran langsung dari Tuhan, dan tidak akan terungkap kecuali melalui cahaya kenabian dan kewalian. Untuk mencapai hal itu, diperlukan proses penyucian kalbu dari segala hawa nafsu, mendidiknya agar tidak terpesona kepada kemegahan duniawi, dengan mengasingkan diri dari pergaulan, merenungkan ayat-ayat Tuhan dan Hadis Nabi, dan mencontoh perilaku kehidupan orang-orang saleh. Di saat itulah ketika dirinya dipenuhi oleh sinar cemerlang yang merupakan karunia Allah, terbuka di hadapannya rahasia dari sebagian ayat-ayat Allah dan bukti-bukti yang meyakinkan.

Shadra menyatakan bahwa pemahaman terjadi dengan dua cara, yaitu yaitu: melalui intuisi intelektual dan gerak cepat, atau melalui pemikiran konseptual dan gerak lambat. Para nabi, orang-orang suci, dan mereka yang memiliki visi spiritual memperolehnya dengan cara yang pertama, sedangkan cara yang kedua ditempuh oleh para ilmuwan, ahli pikir, dan mereka yang selalu menggunakan pertimbangan akal.⁴² Akan tetap dia menegaskan, pengetahuan yang diperoleh pada tingkat kewalian sekalipun tidak bisa diterima jika mustahil menurut keputusan akal. Namun, harus diingat bahwa jika hanya mengandalkan akal semata, pengetahuan semacam itu kemungkinan tidak bisa terjangkau. Oleh karena itu, perlu dibedakan dibedakan antara sesuatu yang mustahil menurut akal dan sesuatu

⁴¹ Syaifan Nur, *Filsafat Wujud ...*, hlm. 123.

⁴² Syaifan Nur, *Filsafat Wujud ...*, hlm. 124.

yang tidak dapat terjangkau oleh akal.⁴³ Menurutnya, untuk mengukur kebenaran akal dan menghindarinya dari kesalahan, diperlukan timbangan wahyu. Dia menyatakan bahwa hikmah harus berdasarkan pada agama, dan mereka yang tidak memiliki pengetahuan yang mendalam tentang hakikat sesuatu tidak pantas disebut sebagai ahli hikmah. Seperti halnya burhan yang meyakinkan selalu sesuai dan selamanya tidak akan bertentangan dengan agama, demikian pula agama, selalu sesuai dengan akal. Oleh karena itu, harus terjadi kombinasi yang serasi antara agama dan akal, salah satunya tidak dapat dipisahkan dari lainnya. Agama yang benar dan bersinar terang tidak akan menjadikan hukum-hukumnya bertentangan dengan pengetahuan yang meyakinkan dan pasti. Agama yang disertai akal adalah cahaya di atas cahaya.

Sebagaimana dikatakan sebelumnya, menurut Shadra, kasyf merupakan metode yang dapat mengantarkan seseorang kepada pengetahuan sejati. Namun menurutnya, metode ini banyak diingkari oleh kebanyakan orang. Padahal ilmu tersebut adalah yang paling kuat dan paling kokoh di antara seluruh ilmu yang ada. Mereka yang mengingkarinya beranggapan bahwa tidak ada ilmu kecuali yang diperoleh melalui belajar, perenungan atau periwayatan. Mereka yang berpandangan seperti itu seolah-olah tidak mengerti al-Qur'an dan tidak membenarkan bahwa al-Qur'an itu merupakan lautan yang luas yang mencakup seluruh realitas. Memang sudah menjadi kebiasaan bahwa seseorang akan mengikari sesuatu yang di luar pengetahuannya, dan ini merupakan penyakit kronis, yaitu sekedar bertaklid kepada mazhab guru dan orang-orang terdahulu serta berhenti pada pemindahan kata-kata belaka.

⁴³ Syaifan Nur, *Filsafat Wujud ...*, hlm. 124.

Seperti halnya akal, seluruh pencapaian *kasyf* harus ditimbang oleh agama, dan *kasyf* tidak akan berarti jika tidak sesuai dengan ukuran agama. Di samping itu, pengetahuan yang diperoleh melalui *kasyf* tidak mungkin dijelaskan kepada orang lain kecuali dengan menggunakan *burhan*.

Oleh karena itu, di dalam *al-Hikmah al-Muta'aliyah* disyaratkan pengetahuan tentang *burhan*, penyaksian bukti-bukti kebenaran secara intuitif melalui *kasyf*, dan komitmen yang tinggi terhadap agama. Mengenai hal ini, Mulla Sadra mengatakan:

“Pembicaraan kami tidak semata-mata berkaitan dengan *dzauq* dan *kasyf*, atau hanya mengikuti agama tanpa argumentasi dan *burhan* serta komitmen terhadap hukum-hukumnya. Sesungguhnya, *kasyf* semata-mata, tanpa *burhan*, tidak mencukupi dalam pencarian kebenaran. Demikian pula, dengan mengandalkan penyelidikan semata-mata, tanpa *kasyf*, merupakan suatu kekurangan yang besar.”

Dalam pandangan Shadra, *hikmah* tidak bertentangan dengan agama, bahkan keduanya memiliki tujuan yang sama. Orang yang menganggapnya berbeda berarti tidak mengetahui kesesuaian antara keputusan-keputusan agama dan pembuktian-pembuktian *hikmah*. Pengetahuan tentang hal itu hanya bisa diperoleh melalui bantuan Tuhan, pengetahuan yang utuh tentang *hikmah*, dan pemahaman terhadap rahasiarahasia kenabian.

Bagi mereka yang sudah terpadu di dalam dirinya antara pemikiran rasional dan pengalaman intuitif secara langsung, seperti halnya Mulla Shadra, bisa merasakan bahwa sesungguhnya kenikmatan dan kebahagiaan yang bersifat spiritual pada dasarnya adalah juga kenikmatan dan kebahagiaan intelektual. Dengan kata lain, bisa dinyatakan bahwa sesungguhnya kebenaran yang diperoleh melalui pengalaman mistis adalah keberanan yang

bersifat intelektual, dan pengalaman mistis adalah pengalaman yang bersifat kognitif. Pengalaman yang bersifat intuitif sama sekali tidak bertentangan dengan penalaran, bahkan ia dipandang sebagai bentuk penalaran yang lebih tinggi, lebih positif dan konstruktif, dibandingkan dengan penalaran formal.⁴⁴

Ringkasnya, kebahagiaan spiritual dan intelektual akan bisa dirasakan atau dialami secara sekaligus jika seseorang mampu memberikan pembuktian-pembuktian yang bersifat rasional terhadap pengalaman-pengalaman spiritual dan mistisnya. Semakin luas argumen-argumen rasional yang diberikan, maka kualitas pengalaman spiritual pun akan semakin tinggi. Sebab, apa yang diakui sebagai pengalaman spiritual, sesungguhnya akan menjadi semakin tinggi kualitasnya jika intelek mengetahui secara persis mengenai seluk beluk pengalaman semacam itu. Semua ini hanya bisa dialami melalui keseluruhan diri manusia secara utuh, dan hanya manusia seutuhnya yang bisa mengalaminya, yaitu ketika pikiran telah terintegrasi ke dalam keseluruhan diri manusia, yang terpusat pada *qalbu*.

Wallahu a'lamu bi as-shawab.

⁴⁴ Syaifan Nur, *Filsafat Wujud ...*, hlm. 182.

Daftar Pustaka

- Aan Rukmana, 2013. *Ibnu Sina Sang Ensiklopedik, Pemantik Pijar Peradaban Islam*, (Jakarta: Dian Rakyat)
- Abdul Rozak dan Rosihon Anwar, dkk, 2010. *Ilmu Kalam*, (Bandung: CV. Pustaka Setia)
- Abdus Salam, 1983. *Sains dan Dunia Islam*, Terj. Ahmad Baiquni (Bandung: Salman ITB)
- Abuddin Nata, 1994. *Ilmu Kalam, Filsafat dan Tasawwuf*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada)
- _____, 2006. *Metodologi Studi Islam*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada)
- _____, 2000. *Pemikiran Para Tokoh Pendidikan Islam: Seri Kajian Filsafat Pendidikan Islam*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada)
- Ahmad Baiquni, 1989. *Teropong Islam Terhadap Ilmu Pengetahuan*, (Solo: Ramadhani)
- Ahmad Fu'ad Al-Ahwani, 1988. *Filsafat Islam*, (Jakarta: Pustaka Firdaus)
- Ahmad Hanafi, 1991. *Pengantar Filsafat Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang)

- ____, 1981. *Antara Imam Al-Ghazali dengan Imam Ibnu Rusd Dalam Tiga Persoalan Alam Metafisika*, (Jakarta: Pustaka al-Husna)
- Ahmad Hasan Ridwan, "Filsafat Isyraqiyyah (Iluminatif) Suhrawardi al-Maqtul," *Jurnal Al-Jami'ah*, No. 62/XII/1998,
- Ahmad Ridlo SU, 2017. *Ibnu Sina: Ilmuwan, Pujangga, Filsuf Besar Dunia*, (Yogyakarta: Sociality)
- Ahmad Tafsir, 2002. *Filsafat Umum Akal dan Hati Sejak Thales Sampai Capra*, (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya)
- Aksin Wijaya, 2014. *Satu Islam Ragam Epistemologi: Dari Epistemologi Teosentrisme ke Antroposentrisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar)
- Ali Al-Jumbulati, 1994. *Dirasat al-Muqaranat fi at-Tarbiyah al-Islamiyah*, terj. HM. Arifin (Jakarta: Rineka Cipta)
- Amin Abdullah, 2002. *Antara Ghazali dan Kant*, terj. (Bandung: Mizan)
- Annemarie Schimmel, 2000. *Dimensi Mistik Dalam Islam*, terj. Sapardi Djoko Damono dkk, (Jakarta: Pustaka Firdaus)
- Bertrand Russell, 2007. *Sejarah Filsafat Barat dan Kaitannya Dengan Kondisi Sosial-Politik Dari Zaman Kuno Hingga Sekarang*, terj. Sigit Jatmiko dkk, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar)
- Charles Michael Stanton, 1994. *Pendidikan Tinggi Dalam Islam: Sejarah dan Peranannya Dalam Kemajuan Ilmu Pengetahuan*, terjm. H. Afandi & Hasan Asari, (Jakarta: Logos Publishing House)
- De Lacy O'leary, 1957 *How Greek Science Passed to The Arab*, (London: Routledge)

- Dede Supriyadi, 2010. Pengantar Filsafat Islam (Lanjutan) Teori dan Praktek, (Bandung: CV Pustaka Setia)
- Dedi Supriyadi, 2009. Pengantar Filsafat Islam: Konsep, Filsuf dan Ajarannya, (Bandung: Pustaka Setia)
- Departemen Agama RI, 1997. Ensiklopedia Hukum Islam, (Jakarta: Depag RI)
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1990. Kamus Besar Bahasa Indonesia, (Jakarta: Balai Pustaka)
- Dick Hartoko, 1986 Kamus Populer Filsafat, (Jakarta: Rajawali)
- Effat Al-Sharqawi, 1986. Filsafat Kebudayaan Islam, terj. Ahmad Rofi'i Usman, (Bandung: Pustaka)
- Endang Saifudin Anshari, 1991. Ilmu, Filsafat, dan Agama, (Surabaya, Bina Ilmu)
- Faturahman Djamil, 1997. Metode Ijtihad Majelits Tarjih Muhammadiyah, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu)
- Fazlur Rahman, 2000. Filsafat Sadra, terj. Munir Muin, (Bandung: Pustaka)
- Fazlur Rahman, 2010. *The Philosophy Of Mulla Shadra (Shadr-al-Din al-Syirazi)* terjm. Munir A. Muis, (Bandung: Pustaka)
- Fuad Mahbub Siraj, 2012. *Ibnu Rusyd Cahaya Islam Di Barat*, (Jakarta: Dian Rakyat)
- Fuad Mahbun Siraj, 2012. *Al-Ghazali: Pembela Sejati Kemurnian Islam*, (Jakarta: Dian Rakyat)

- George N. Atiye *al-Kindi Tokoh Filsafat Muslim*, 1983. Terj. Kasidjojo Suwarno, (Bandung: Salman)
- H.A.R. Gibb, 1992. *Modern Trends in Islam*, terjm Machnun Husein, (Jakarta: CV. Rajawali)
- Harun Nasution, 1983. *Akal dan Wahyu Dalam Islam*, (Jakarta: Universitas Indonesia)
- Harun Nasution, 1973. *Falsafah Agama*, (Jakarta: Bulan Bintang)
- Harun Nasution, 1973. *Falsafat dan Misticisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang)
- Harun Nasution, 1984. *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspek*, Jilid. I (Jakarta: UI Press)
- Harun Nasution, 1973. *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI Press)
- Hasyimsyah Nasution 1998. *Filsafat Islam*, (Jakarta: Gaya Media Pratama)
- <http://majupendidikanindonesia.blogspot.co.id/2011/01/bab-ii-pemikiran-filsafat-pendidikan-ar.html>, dikutip 2 Mei 2018
- Ibnu Arabi, *Pohon Semesta: Teori-teori Penciptaan Alam*, 1999. terjm. Nur Mufid, (Surabaya: Pustaka Progressif)
- Ibnu Khaldun, 2014 *Mukaddimah*, terjm. Ahmadi Thoha, (Bandung: Pustaka Firdaus)
- Ibrahim Madkour, 1993. *Filsafat Islam, Metode dan Penerapan*, terj. Yudian W., Asmin, Ahmad H.M., (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada)

- Irma Fatimah, ed., *Filsafat Islam*, 1992. *Kajian Ontologis, Epistemologis, Aksiologis, Historis, Prospektif*, (Yogyakarta: Lembaga Studi Filsafat Islam)
- Jalaluddin Rahmat, "Hikmah Muta'aliyah: Filsafat Islam Pasca Ibnu Rusyd", dalam *Jurnal Al-Hikmah*, Nomor 10, Juli-September 1993
- K. Bertens, 1997. *Ringkasan Sejarah Filsafat* (Jakarta: Kanisius)
- K. Bertens, 1984. *Sejarah Filsafat Yunani*, (Yogyakarta: Kanisius)
- Khalid Ibrahim Jindan, 1995. *Teori Politik Islam*, (Surabaya: Risalah Gusti)
- Louis O. Kattsof, 1989. *Pengantar Filsafat*, (terj), Soejono Soemargono (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya)
- M. Amin Akkas & Hasan M Noer, (peny.), 2000. *Kehampaan Spiritual Masyarakat Modern*, (Jakarta: Mediacita)
- M. Subhi Ibrahim, 2012. *al-Farabi Sang Perintis Logika Islam*, (Jakarta: Dian Rakyat)
- M. Yusuf Musa, 1991. *Al-Qur'an dan Filsafat, Penuntun Mempelajari Filsafat Islam*, (Yogyakarta: Tiara Wacana)
- M.M Syarif, 1993. *Iqbal: Tentang Tuhan dan keindahan* (Bandung: Mizan)
- M.M. Syarif, 1979. *Alam Pikiran Islam, Peranan Umat Islam Dalam Pengembangan Ilmu Pengetahuan*, Terj. Fuad Moh. (Bandung: Diponegoro)
- M.M. Syarif, 1993. *Para Filosof Muslim*, (Bandung: Mizan)
- Machasin, 1996. *Menyelami Kebebasan Manusia: Telaah Kritis Terhadap Konsepsi al-Qur'an*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar)

- Madjid Fakhry, 2001. *Sejarah Filsafat Islam: Sebuah Peta Kronologis*, term.Zaimul Am, (Bandung: Mizan)
- Maftukhin, 2012. *Filsafat Islam*, (Yogyakarta: Teras)
- Mehdi Nakosteen, 1995 *Kontribusi Islam Atas Dunia Intelektual Barat: Deskripsi Analisis Abad Keemasan Islam*, terjrn. Joko S Kahhar & Supriyanto Abdullah, (Surabaya: Risalah Gusti)
- Mohsen Miri, "Mulla Sadra Kehidupan dan Pemikirannya", 2003. *Jurnal Al-Huda*, Vol.2 No.8, Islamic Center, Jakarta)
- Montgomery Watt 1992. *Islamic Philosophy And Theology, An Extended Survey* (Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Mulyadhi Kertanegara, 2003. *Menyibak Tirai Kegaiban: Pengantar Epistemologi Islam*, (Bandung: Mizan)
- Munawir Sjadzali, 1993. *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, (Jakarta: UI Press)
- Munawir, 2013. *Kajian Hadits Dua Mazhab*, Cet. 1, (Purwokerto: Stain Press)
- Musa Asyarie, 1992. *Filsafat Islam: Kajian Ontologis, Epistemologis, Aksiologis, Historis, Perspektif* (Yogyakarta: Lembaga Studi Filsafat Islam)
- Mustafa Hasan, 2015. *Sejarah Filsafat Islam: Geneologis dan Transmisi Filsafat Timur Ke Barat*, (Bandung: Pustaka Setia)
- Nashr Hamid Abu Zaid, 2003. *Menalar Firman Tuhan: Wacana Majas Dalam Al-Qur'an Menurut Mu'tazilah*, terj. Abdurrahman Kasdi dan Hamka Hasan, (Bandung: Mizan)

- Nawawi, 2014. *Ilmu Kalam: dari Teosentris Menuju Antroposentris*, (Malang: Genius Media)
- Nurcholish Madjid, 1997. *Kaki Langit Peradaban Islam*, (Jakarta: Paramadina)
- Nurcholish Madjid, 1992. *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemodernan*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina)
- Nurcholish Madjid 1984. *Khazanah Intelektual Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang.
- Osman Bakar 1998. *Hirarki Ilmu, Membangun Rangka Pikir Islamisasi Ilmu Menurut al-Farabi, al-Gozali, dan Quth al-Din al-Syirazi*, terj. Purwanto, (Bandung: Mizan)
- Philip K. Hitti, *History of the Arabs: From the Earliest Times to the Present*, terj. R Cecep Lukman dkk, (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta)
- Poedjawijatna, 1982. *Logika: Filsaft Berfikir*, (Jakarta: Rineka Cipta)
- Sachiro Murata, 1996. *The Tao of Islam*, terj. Rahmani Astuti dan M.S. Nasrullah, (Bandung: Mizan)
- Sandi Hardian Susanto Herho, 2016. *Pijar Filsafat Yunani Klasik*, (Bandung: Perkumpulan Studi Ilmu Kemasyarakatan ITB)
- Sayyed Hosein Nasr, 1996. *Intelektual Islam: Teologi, Filsafat dan Gnosis*, terj. Suharsono dan Djamaluddin MZ (Yogyakarta: Pustaka Pelajar)

- Sayyed Hossein Nasr & Oliver Leaman, 2003. *Ensiklopedia Tematis Filsafat Islam*, Buku Pertama, terj. Tim Penerjemah Mizan, (Bandung: Mizan)
- Sayyed Hossein Nasr & Oliver Leaman, 2003. *Ensiklopedia Tematis Filsafat Islam*, Buku Kedua, terj. Tim Penerjemah Mizan, (Bandung: Mizan)
- Seyyed Hossein Nasr, 2014. *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam: Ibnu Sina, Suhrawardi, dan Ibn A'rabī*, terj. Ach. Maimun Syamsuddin, (Jogyakarta: IRCiSod)
- Sirajuddin Zar, 2009. *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*, (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, Cet. I)
- Sudarsono, 2004. *Filsafat Islam*, cet. II, (Jakarta: Rinneka Cipta)
- Syaifan Nur, 2002. *Filsafat Wujud Mulla Shadra*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar)
- Taufik Abdullah (et.al), 2002. *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam: Pemikiran dan Peradaban* (Jakarta: PT. Ichthian Baru Van Hoeve)
- W. Montgomery Watt, 1987. *Islamic Theology and Philosophy*, terj. Umar Basalim, (Jakarta: Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat P3M)
- W. Montgomery Watt, 1999. *The Formative Period of Islamic Thought*, terj. Sukoyo dkk, (Yogyakarta: Tiara Wacana)
- W. Montgomery Watt, 1990. *The Majesty That Was Islam*, terj. Hartono Hadikusumo, (Yogyakarta: Tiara Wacana)
- Zainal Abidin Ahmad, 1974. *Negara Adil dan Makmur Menurut Ibnu Sina*, (Jakarta: Bulan Bintang)

Indeks

A

Akidah 24, 29, 30, 50, 64, 83, 84,
157, 242, 274, 278

B

Budaya iv, v, 7, 8, 10, 47, 49, 50, 52,
53, 132

E

Etika 35, 42, 99, 143, 144, 206

F

Filosofis 6, 7, 10, 13, 22, 23, 27, 31,
35, 62, 75, 98, 104, 129, 133,
135, 137, 138, 156, 201, 232,
245, 248, 280, 291, 316, 319,
325, 328, 352, 354, 356, 359,
360, 362, 371, 379, 380

I

Ilmu iv, 4, 5, 6, 8, 11, 12, 13, 14, 16,
17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24,
25, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 42,
47, 49, 52, 53, 54, 55, 62, 66,
77, 88, 89, 90, 92, 93, 96, 98,
99, 100, 101, 102, 111, 125,

126, 129, 130, 131, 132, 133,
134, 136, 137, 164, 165, 166,
167, 178, 190, 195, 196, 199,
201, 202, 203, 204, 205, 206,
207, 213, 228, 229, 233, 234,
235, 236, 237, 240, 241, 244,
246, 249, 250, 251, 253, 258,
259, 260, 265, 268, 269, 271,
274, 277, 280, 281, 285, 286,
296, 297, 312, 313, 321, 323,
327, 335, 336, 339, 340, 341,
343, 346, 350, 354, 357, 358,
359, 366, 380, 383, 384

Intelektual 1, 4, 8, 21, 22, 38, 39, 43,
47, 48, 49, 53, 89, 125, 127,
129, 131, 161, 177, 178, 195,
196, 219, 235, 241, 269, 318,
320, 323, 324, 326, 327, 354,
355, 356, 357, 359, 361, 365,
380, 381, 382, 383, 385, 386

K

Kebebasan 1, 2, 3, 49, 70, 73, 74, 75,
79, 125, 146

Kebudayaan 5, 18, 19, 20, 21, 22, 23,
41, 42, 43, 45, 46, 47, 49, 50,
54, 88, 123

Kemerdekaan 2, 70, 74

kontemplatif 16, 355

L

literatur 5, 13, 26, 27, 194, 195, 280, 362

P

paradigma 27, 64, 77, 337

pemikiran vii, viii, 2, 4, 5, 9, 10, 14, 16, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 27, 29, 34, 35, 36, 37, 38, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 48, 49, 52, 53, 54, 64, 65, 66, 76, 77, 80, 85, 93, 100, 105, 118, 120, 124, 128, 129, 130, 131, 135, 146, 151, 153, 156, 157, 158, 170, 173, 174, 178, 181, 184, 185, 188, 190, 191, 195, 196, 198, 211, 216, 222, 226, 227, 230, 232, 235, 237, 238, 241, 242, 253, 254, 257, 262, 264, 266, 268, 277, 280, 281, 282, 287, 291, 292, 300, 303, 305, 306, 312, 319, 320, 321, 322, 323, 325, 327, 328, 332, 333, 339, 343, 344, 345, 351, 356, 359, 361, 362, 364, 365, 368, 369, 371, 379, 382, 383, 385, 390

pengetahuan iv, vii, 3, 4, 6, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 22, 23, 24, 25, 32, 35, 37, 42, 47, 48, 49, 51, 52, 54, 66, 68, 81, 85, 88, 90, 93, 94, 99, 101, 103, 106, 110, 111, 112, 115, 117, 124, 128, 130, 132, 133, 140, 153, 166, 168, 176, 177, 179, 181, 186, 199, 203, 204, 213, 220, 227, 229, 230, 231, 233, 234, 236,

237, 239, 240, 241, 242, 244, 246, 247, 249, 250, 251, 252, 261, 265, 268, 269, 271, 283, 284, 285, 286, 287, 289, 291, 296, 297, 300, 313, 320, 324, 326, 327, 328, 329, 334, 335, 336, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 352, 353, 354, 356, 361, 363, 364, 368, 375, 376, 378, 379, 380, 382, 383, 384, 385

politik 18, 19, 42, 56, 57, 60, 61, 64, 65, 67, 89, 93, 122, 124, 125, 129, 143, 144, 151, 152, 160, 161, 193, 195, 198, 199, 206, 221, 223, 224, 236, 237, 271, 272, 276, 314, 315, 318, 325, 353, 357

R

radikal 7, 31, 66, 106, 352

S

sastra 18, 122, 269, 274, 315
skeptis 2, 4, 5, 36, 327
Skeptisisme 1

T

transmisi 7, 10, 381

Biografi Penulis

Fathurrahman, M.Ag., penulis yang biasa disapa Fathur ini, lahir di Empang Sumbawa, 29 November 1975. Penulis saat ini tinggal di Perumahan Tolotonga Gang Elang No.6 Kec. AsakotaBima. Aktivitas sehari-hari penulis adalah mengajar dan sebagai DPK IAI Muhammadiyah Bima, Ketua Jurusan PAI Institut Agama Islam Muhammadiyah Bima 2007–2011 dan sebagai Wakil Rektor I Bidang Akademik sejak tahun 2011-Sekarang.

Penulis menyelesaikan pendidikan S1 Jurusan Pendidikan Agama Islam STAIN Mataram, lulus tahun 1999 dan S2 Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Konsentrasi Sejarah Pendidikan Islam, lulus tahun 2002. Karya Ilmiah penulis yang pernah dipublikasikan dan aktivitas pengabdian kepada masyarakat, di antaranya: 1) *Tauhid sebagai Basis Pendidikan Pembebasan*; 2) *Tanggungjawab Keluarga dalam Pendidikan Agama Anak*; 3) *Pembelajaran Agama pada Sekolah Luar Biasa*; 4) *Masjid sebagai Pusat Pendidikan Islam Klasik*; 5) *Kepemimpinan Perempuan dalam Islam: Legitimasi Sejarah atas Kepemimpinan Politik Perempuan*; 6) *Radikalisme NC*; 7) *Eksistensi Kuttub dan Masjid sebagai Institusi Pendidikan pada Masa Pertumbuhan Islam*; 8) *Asisten Peneliti PPIM UIN Jakarta tentang Penelitian Database Salafi Indonesia Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Jakarta*; dan 9) *Tim Peneliti Nusa Tenggara Centre (NC) Mataram tentang Tindak*

Kekerasan dan Ekstrimisme (Identifikasi, Fakta, Ancaman dan Modal Sosial) di Provinsi Nusa Tenggara Barat. Terlepas dari itu, penulis telah berhasil menerbitkan buku dengan judul “**Teori dan Teknis Penelitian Tindakan Kelas: Alternatif Terbaik Guru dalam Meningkatkan Profesionalisme**, 2018”.