

Mawardi, S.Th.I, M.A., dkk

# Kapita Selekta Perbandingan Agama

**Mawardi, S.Th.I, M.A., dkk**

**Kapita Selekta  
Perbandingan Agama**

**Kapita Selekta Perbandingan Agama**  
Edisi Pertama, Cetakan ke-1, Tahun 2016  
vi + 174 hlm, 13,5 cm x 20,5 cm  
ISBN: 978-602-1027-21-9

Hak Cipta Pada Penulis  
*All Right Reserved*

Penulis: Mawardi, S.Th.I, M. A., dkk  
Editor: Nurlaila, M.Ag.  
Layout & Disain Cover: Turats

Diterbitkan oleh: Searfiqh  
Berkejasama dengan  
Fakultas Ushuluddin dan Filsafat  
UIN Ar-Raniry  
Jl. Syekh Abdur Rauf, Darussalam Banda Aceh

## KATA PENGANTAR

Syukur *alhamdulillah* buku dasas ini akhirnya dapat diselesaikan. Buku ini berupa kumpulan tulisan dosen tetap, dosen luar biasa dan mahasiswa Fakultas Ushuluddin dan Filsafat Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry yang merupakan materi perkuliahan dalam berbagai mata kuliah.

Kumpulan tulisan ini kami temakan Kapita Selekta Perbandingan Agama karena di dalamnya termuat berbagai hal tentang isue-isue perbandingan agama. Beragamnya isue yang diangkat dalam buku dasas ini mengindikasikan bahwa isue agama merupakan isue yang menarik untuk selalu di bahas dalam berbagai sudut pandang mulai dari isue kerukunan, konflik, teologi atau ritual keagamaan masing-masing hingga isue-isue filsafat agama merupakan tema yang selalu menarik untuk di bahas.

Dengan terbitnya buku ini, kami harapkan akan memperkaya khazanah bacaan mahasiswa dan peminat ilmu pengetahuan tentang perbandingan Agama dan studi agama-agama dalam berbagai perspektif, meskipun buku ini belum menjelaskan secara komprehensif tentang semua agama. Upaya ini merupakan bagian dari kesadaran akademik yang dimiliki dalam rangka rasa kepedulian bagi pemerhati studi tentang agama-agama.

Pada kesempatan ini, kami ingin menyampaikan rasa terima kasih kepada penulis yang telah mempercayakan kepada kami untuk menerbitkan tulisannya dalam bentuk buku dasas ini. Kemudian terima kasih yang tidak terhingga kepada Bapak Dr. Lukman Hakim, M. Ag, selaku Dekan Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Ar-Raniry dan Bapak Maizuddin, M.Ag selaku Wakil Dekan Bidang Akademik yang selalu mendorong kami untuk dapat menyelesaikan buku dasas ini. Tanpa dorongan beliau tentu saja buku dasas ini tidak akan pernah hadir ke tangan pembaca.

Akhirnya, kami berharap upaya ini menjadi dorongan positif bagi pengembangan serupa dalam topik yang berbeda. Sebagai langkah awal, kami menyadari masih terdapat kekurangan dalam penerbitan buku ini. Untuk itu, masukan konstruktif sangat dinantikan, semoga menjadi amal yang diridhai Allah Swt. *Amin*.

Banda Aceh, 11 Oktober 2016

# DAFTAR ISI

## KATA PENGANTAR DAFTAR ISI

1. Toleransi Beragama (Dialog Sebagai Keniscayaan) .....	1
• <i>Soufyan Ibrahim</i>	
2. Konflik Antar Umat Beragama di Kecamatan Suro Aceh Singkil .....	17
• <i>Safrihsyah dan Mauliana</i>	
3. Spiritualisme Dalam Agama Budha.....	67
• <i>Mawardi</i>	
4. Mircea Eliade: Sakral dan Profan .....	115
• <i>Hardiansyah</i>	
5. Epistemologi Hindu .....	127
• <i>Happy Saputra</i>	
6. Agama Dalam Pandangan Filosof .....	149
• <i>Juwaini</i>	

## AGAMA DALAM PANDANGAN FILOSUF

*Oleh: Dr. Juwaini, M.Ag*

### A. Latar Belakang

Agama adalah bagian yang amat penting dalam kehidupan seseorang. Pada sebagian orang, memandang agama adalah kehidupannya yang tidak terpisahkan. Sebagian besar kekayaan budaya di seluruh dunia ini memiliki akar pada tiap-tiap agama. Dalam istilah sederhana, agama hanyalah cara hidup, filsafat agama adalah tentang belajar hidup. Filsafat agama termasuk studi filosofis mengenai doktrin-doktrin keagamaan. Kitab Suci keagamaan, cerita agama, keyakinan agama dan praktek, sejarah agama, argumen agama, dan sebagainya yang menentukan dan mempengaruhi pola hidup.

Studi filosofis dilakukan secara beralasan dan disiplin di mana setiap aspek agama diuji untuk kebenarannya. Filsafat agama adalah penggunaan akal pada pencarian kebenaran untuk memahami justifikasi iman kepada Tuhan dan agama. Filsafat agama pada dasarnya studi metafisik yang dilakukan untuk memahami konsep Ketuhanan. Hal ini termasuk

mempelajari dan menganalisa berbagai argumen bahwa orang telah menawarkan suatu kepercayaan untuk membenarkan dan percaya kepada Tuhan.

Suatu definisi tentang agama dapat diperoleh dengan sebaik-baiknya dengan jalan meneliti agama-agama tertentu, seperti agama Kristen, Yahudi, Budha, Hindu dan Islam, serta mencoba menemukan ciri-ciri khas yang dimiliki bersama oleh agama-agama tersebut<sup>1</sup>.

Dalam memikirkan dasar-dasar agama, seseorang tidak lepas dari perasaan keagamaannya. Namun, antara perasaan keagamaan dan pemahaman tentang agama terdapat perbedaan. Perasaan keagamaan tidak berdasarkan logika, tetapi pada kepercayaan yang dapat memuaskan hati. Pemahaman berdasarkan pada logika dan memberi kepuasan pada akal. Karena itu, pendekatan rasional terhadap agama dapat memperkuat pemahaman seseorang terhadap agama yang dianutnya<sup>2</sup>.

Menurut penulis, ada perbedaan yang mendasar antara pendekatan filsafat agama di Barat dan filsafat agama dalam Islam. Dalam Islam, daya akal dan hati adalah satu kesatuan, sedangkan di Barat terpisah. Implikasinya, pembahasan filsafat di Barat lebih menjurus pada proses humanisasi dan rasionalisasi ekstrem, sedangkan dalam Islam lebih menjurus pada proses internalisasi dan konvergensi nilai-nilai ketuhanan dan kemanusiaan.

## **B. Agama dalam Pandangan Filsuf Islam**

### **1. Al-Ghazali**

#### **a. Biografi Al-Ghazali**

Nama lengkapnya adalah Muhammad bin Muhammad bin Ahmad Abu Hamid Al-Ghazali Hujjatul Islam yang dilahirkan pada tahun 450 H/1059 M, di suatu kampung Ghazalah,

---

<sup>1</sup> Louis O. Kattsoff; Penerjemahal. Soejono Soemargono, *Pengantar Filsafat*, (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2004), hal. 433

<sup>2</sup> Amsal Bakhtiar, *Filsafat Agama: Wisata Pemikiran dan Kepercayaan Manusia*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2007), hal.24

Thusia, suatu kota di Khurasan, Persia. Beliau adalah keturunan Persia dan mempunyai hubungan keluarga dengan raja-raja Saljuk yang memerintah di daerah Khurasan, Jibal, Irak, Jazirah, Persia dan Ahwaz.<sup>3</sup> Ayahnya tergolong orang yang hidup sangat sederhana sebagai pemintal benang, pembuat pakaian dari bulu (wol) dan menjualnya ke pasar<sup>4</sup>. Tetapi mempunyai semangat keagamaan yang tinggi, seperti terlihat pada simpatiknya kepada ulama, dan mengharapkan anaknya menjadi ulama yang selalu memberi nasehat kepada umat.<sup>5</sup>

Akan tetapi yang menjadi modal utamanya adalah kasih sayang ibu yang selalu menjadi pendorong moril baginya untuk belajar terus. Antara tahun 465-470 H, Al-Ghazali belajar fiqh dan ilmu-ilmu dasar lain dari Ahmad al-Radzkanî di Thus, dan dari Abu Nashr al-Isma'îli di Jurjan. Setelah itu Al-Ghazali kembali ke Thus, dan selama tiga tahun di tempat kelahirannya ini ia mengkaji ulang pelajarannya di Jurjan sambil belajar tasawuf kepada Yusuf al-Nassaj (w. 487 H). Pada tahun 473 H, ia pergi ke Naisabur untuk belajar di madrasah al-Nizhamiyah. Disinilah Al-Ghazali berkenalan dengan Al-Juwainî (w. 478 H/1085 M) sebagai tenaga pengajar. Dari al-Juwainî beliau memperoleh ilmu kalam dan mantiq. Menurut Abd Ghaffar Ismail al-Farisi, Al-Ghazali menjadi pembahas yang paling pintar di zamannya dan menimbulkan rasa iri hati Imam al-Haramain kepadanya, akan tetapi disembunyikannya. Namun di sisi lain, gurunya ini juga merasa bangga dengan prestasi muridnya itu. Walaupun kemasyhuran telah diraih Al-Ghazali, beliau tetap setia kepada gurunya dan tidak meninggalkannya sampai wafat pada tahun 478 H. Sebelum al-Juwainî wafat, beliau

---

<sup>3</sup> Zainuddin, dkk, *Seluk Beluk Pendidikan dari Al-Ghazali*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1990) hal. 7

<sup>4</sup> Abu Ahmadi, dkk, *Filsafat Islam*, (Semarang: Tohala Putra, 1988), hal. 204

<sup>5</sup> Hakimsyah Nasution, *Filsafat Islam*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1999), hal. 77

memperkenalkan Al-Ghazali kepada Nizham al-Mulk, perdana menteri Sultan Saljuk Maliksyah. Nizham al-Mulk adalah pendiri madrasah-madrasah al-Nizhamiyah. Di Naisabur ini, Al-Ghazali sempat belajar Tasawuf kepada Abu 'Ali al-Fadhil ibn Muhammad ibn 'Ali al-Farmadzi (w.477 H/1084 M).

Setelah gurunya wafat, Al-Ghazali meninggalkan Naisabur menuju negeri Askar untuk berjumpa dengan Nizham al-Mulk. Di daerah ini ia mendapat kehormatan untuk berdebat dengan para ulama. Dari perdebatan yang dimenangkannya ini, namanya semakin populer dan disegani karena keluasan ilmunya.<sup>6</sup> Dalam usianya yang baru mencapai 28 tahun, Al-Ghazali telah menggemparkan kaum sarjana dan ulama dengan kecakapannya yang luar biasa. Di Naisabur ia telah menghidupkan paham skeptisme yang dianut oleh para sarjana Eropa pada masa berikutnya. Al-Ghazali sejak kecil dikenal sebagai seorang anak pencinta ilmu pengetahuan dan penggandrung mencari kebenaran yang hakiki, sekalipun diterpa duka cita, dilanda aneka rupa dan nestapa serta dilamun sengsara<sup>7</sup>.

Banyak yang mengakui akan ketinggian ilmu yang dimiliki Al-Ghazali. Menteri Nizham al-Mulk akhirnya melantik Al-Ghazali pada tahun 484 H/1091 M sebagai guru besar (profesor) pada Perguruan Tinggi Nizamiyah yang berada di kota Baghdad. Al-Ghazali kemudian mengajar di perguruan tinggi selama empat tahun. Ia mendapat perhatian yang serius dari para mahasiswa, baik yang datang dari dekat maupun dari tempat yang jauh, sampai ia menjauhkan diri dari keramaian.<sup>8</sup> Para mahasiswa dan sarjana yang tidak kurang jumlahnya dari 300 sampai 500 orang seringkali terpukau pada kuliah-kuliah yang disampaikannya. Bahkan para ulama dan masyarakat pun mengikuti perkembangan pikiran dan pandangan-pandangannya, sehingga tidak heran jika ia menjadi sangat

---

<sup>6</sup> Nasution, *Filsafat*,... hal. 78

<sup>7</sup> Zainuddin, *Seluk Beluk*,... hal. 8

<sup>8</sup> Mustofa, *Filsafat Islam*, (Bandung: Pustaka Setia, 1999), hal. 215

masyhur dan populer dalam waktu yang relatif tidak lama.<sup>9</sup> Selama mengajar di madrasah ini dengan tekunnya ia mendalami filsafat secara otodidak, terutama pemikiran Al-Farabi, Ibn Sina, Ibn Miskawaih, dan Ikhwan al-Shafa. Penguasaannya terhadap filsafat terbukti dalam karyanya, seperti *al-Maqashid al-Falsafah* dan *Tahafut al-Falasifah*.<sup>10</sup>

Pada tahun 488 H (1095) Al-Ghazali dilanda keraguan, skeptis terhadap ilmu-ilmu yang dipelajarinya (hukum, teologi dan filsafat), kegunaan pekerjaannya, dan karya-karya yang dihasilkannya, sehingga ia menderita penyakit selama dua bulan, dan sulit diobati. Karena itu, Al-Ghazali tidak dapat menjalankan tugasnya sebagai guru besar di madrasah Nizhamiyah. Akhirnya ia meninggalkan Baghdad menuju kota Damaskus. Selama kira-kira dua tahun Al-Ghazali di kota ini, ia melakukan uzlah, riyadhah, dan muhajadah. Kemudian ia pindah ke Baitul al-Maqdis, Palestina untuk melaksanakan ibadah serupa, setelah itu tergerak hatinya untuk menunaikan ibadah haji dan menziarahi maqam Rasulullah. Sepulang dari tanah suci, Al-Ghazali mengunjungi kota kelahirannya, Thus; disini pun ia tetap ber-khalwat. Keadaan skeptis Al-Ghazali berlangsung selama 10 tahun. Pada priode ia menulis karyanya yang terbesar *Ihya' Ulum al-Din (Th Revival of the Religijs Sciences* menghidupkan kembali ilmu-ilmu agama).<sup>11</sup>

Setelah penulisan *Ihya Ulumud Din* selesai, ia kembali ke Baghdad, kemudian mengadakan majelis pengajaran dan menerangkan isi dan maksud dari kitabnya itu. Tetapi karena ada desakan dari penguasa yaitu Muhammad penguasa waktu itu. Al-Ghazali diminta kembali ke Naisabur dan mengajar di perguruan Nizamiyah. Pekerjaan ini hanya berlangsung dua tahun, untuk akhirnya kembali ke kampung asalnya, Thus. Di kampungnya Al-Ghazali mendirikan sebuah sekolah yang berada disamping rumahnya, untuk belajar para *fuqaha* dan

---

<sup>9</sup> Zainuddin, *Seluk Beluk...*, hal. 9

<sup>10</sup> Nasution, *Filsafat...*, hal. 78

<sup>11</sup> Nasution, *Filsafat...*, hal. 78

para *mutashawwifin* (ahli tasawuf). Beliau membagi waktunya guna membaca Al-Qur'an, mengadakan pertemuan dengan para fuqaha dan ahli tasawuf, memberikan pelajaran bagi orang yang ingin mengambilnya dan memperbanyak ibadah (shalat). Di kota Thus inilah beliau akhirnya meninggal pada hari Senin tanggal 14 Jumadil akhir 505 H/1111 M.

Sesaat sebelum meninggal beliau sempat mengucapkan kata-kata yang juga diucapkan oleh Francis Bacon, filosof Inggris, yaitu: "*Kuletakkan arwahku di hadapan Allah dan tanamkanlah jasadku dilipat bumi yang sunyi senyap. Namaku akan bangkit kembali menjadi sebutan dan buah bibir umat manusia di masa yang akan datang.*"<sup>12</sup>

#### b. Karya-karya

Al-Ghazali adalah seorang ahli pikir Islam yang dalam ilmunya dan mempunyai nafas yang panjang dalam karangannya. Puluhan buku telah ditulisnya dalam berbagai ranah ilmu pengetahuan yang meliputi; filsafat, ilmu kalam, fiqh, ushul fiqh, tafsir, tasawuf, akhlak dan autobiografinya.

Dalam mukaddimah kitab "Ihya 'Ulumuddin", al-Badawi menulis hasil karya Ghazali yang berjumlah 47 kitab, yang dikelompokkan dalam berbagai kategori ilmu sebagai berikut:

1. Filsafat dan Ilmu Kalam<sup>13</sup>
2. Ilmu Fiqh dan Ushul Fiqh
3. Ilmu Akhlak dan Tasawuf
4. Ilmu Tafsir

#### c. Pemikiran Utama; *Tahafut Al-Falasifah* (Tentang Ketuhanan)

Dalam bidang ke-Tuhan-an, al-Ghazali memandang para filosof sebagai *ahl-al-bid'ah* sekaligus mengkufurkan dalam

---

<sup>12</sup> Mustofa, *Filsafat*,... hal. 216

<sup>13</sup> Zainuddin, *Seluk Beluk*,... hal. 19

beberapa hal, dan beliau membaginya menjadi 20 bagian,<sup>14</sup> yaitu; sebagai berikut:

- 1) Alam itu azali.
- 2) Alam itu abadi.
- 3) Allah adalah pencipta alam dan alam adalah ciptaannya.
- 4) Menetapkan adanya pencipta.
- 5) Membangun argument untuk menunjukkan kemustahilan adanya dua Tuhan.
- 6) Menafikan sifat-sifat Tuhan.
- 7) Substansi *al-awwal* (Tuhan) bukan jenis (genus) dan bukan pula diferensia.
- 8) *Al-Awwal* (Tuhan) bukan tubuh.
- 9) *Al-Awwal* (Tuhan) merupakan wujud sederhana tanpa esensi.
- 10) Adanya masa dan meniadakan pencipta.
- 11) *Al-Awwal* (Tuhan) mengetahui selain dirinya.
- 12) Tuhan mengetahui substansinya.
- 13) Tuhan tidak mengetahui hal-hal yang partikular (*juz'iyat*).
- 14) Langit adalah hewan yang bergerak dengan kehendak.
- 15) Tujuan Tuhan memperjalankan langit.
- 16) Jiwa-jiwa langit mengetahui semua *juz'iyat*.
- 17) Menyatakan kemustahilan terjadinya peristiwa luar biasa.
- 18) Jiwa manusia adalah substansi yang terdiri dari dirinya sendiri, bukan dengan tubuh atau aksiden.
- 19) Keabadian jiwa manusia adalah mustahil.
- 20) Kebangkitan tubuh manusia untuk merasakan kesenangan jasmani di surga dan kepedihan di neraka juga mustahil.<sup>15</sup>

Kemudian al-Ghazali menjelaskan lagi, dari 20 masalah tersebut ada tiga hal yang lebih spesifik tentang masalah ke-tuhan-an, yaitu:

---

<sup>14</sup> Syamsul Rizal, *Pengantar Filsafat Islam*, (Medan: CitaPusaka Media Perintis, 2010) hal. 155

<sup>15</sup> Amroeni Drajat, *Filsafat Islam; Buat yang Pengen Tahu*, (Jakarta: Erlangga, 2006), hal. 51

## 1. Masalah Kekadiman Alam

Menurut al-Ghazali, bila alam itu dikatakan *qadim* (tidak mempunyai permulaan atau tidak pernah ada) maka mustahil dapat dibayangkan bahwa alam itu diciptakan oleh Tuhan. Jadi, paham *qadim*-nya alam membawa pada kesimpulan bahwa alam itu ada dengan sendirinya. Tidak diciptakan Tuhan dan ini berarti bertentangan dengan ajaran al-Qur'an yang jelas menyatakan bahwa Tuhanlah yang menciptakan segenap alam (langit, bumi, dan segala isinya). Bagi al-Ghazali alam haruslah tidak *qadim* dan hal ini berarti pada awalnya Tuhan ada, sedangkan alam tidak ada, kemudian Tuhan menciptakan alam maka ada di samping adanya Tuhan.

Kerangka filosof yang ia tawarkan adalah titik tolak yang benar dan ortodoks harus diawali dengan mengakui Tuhan sebagai wujud tertinggi dan kehendak unik yang bertindak secara aktual. "Prinsip pertama adalah Maha Mengetahui, Maha Perkasa, dan Maha Berkehendak. Ia bertindak sekehendak-Nya dan menentukan sesuatu yang ia kehendaki, ia menciptakan semua makhluk dan alam sebagaimana ia kehendaki dan dalam bentuk yang ia kehendaki."<sup>16</sup>

## 2. Tuhan Tidak Mengetahui yang *Juz'iyat* (Parsial/hal-hal yang terperinci/kecil)

Sebuah pemahaman bahwa Tuhan tidak mengetahui *Juz'iyat* (hal-hal yang sifatnya terperinci/kecil), bukanlah sebuah pemahaman yang dianut oleh para filosof Muslim. Menurut al-Ghazali, para filosof Muslim itu mempunyai pemahaman bahwa Allah sebagai Tuhan umat Muslim hanya mengetahui zat-Nya sendiri dan tidak bisa mengetahui yang selain-Nya.

Pandangan para filosof Muslim ini dijawab oleh al-Ghazali. Al-Ghazali mengatakan bahwa para filosof itu telah

---

<sup>16</sup> Syamsul Rizal, *Pengantar Filsafat...* hal. 156

melakukan kesalahan fatal. Menurut al-Ghazali lebih lanjut adalah sebuah perubahan pada objek ilmu tidak membawa perubahan pada ilmu. Karena ilmu berubah tidak membawa perubahan pada zat, dalam artian keadaan orang yang mempunyai ilmu tidak berubah. Kemudian al-Ghazali memberikan sebuah ilustrasi, bila seseorang berada di sebelah kanan Anda, lalu orang itu berpindah kesebelah kiri Anda, kemudian berpindah lagi ke depan atau ke belakang, maka yang berubah adalah orang itu, bukan Anda. Ia mengetahui segala sesuatu dengan ilmu-Nya yang satu (Esa) semenjak azali dan tidak berubah meskipun alam yang diketahui-Nya itu mengalami perubahan. Untuk memperkuat argumennya, al-Ghazali mengeluarkan dalil-dalil al-Qur'an yang menyatakan bahwa Allah Maha Tahu segalanya, baik yang besar atau yang kecil.

Dalil pertama *"Kamu tidak berada dalam suatu keadaan dan tidak membaca suatu ayat dari al-Qur'an dan kamu tidak mengerjakan suatu pekerjaan, melainkan kami menjadi saksi atasmu di waktu kamu melakukannya. Tidak luput dari pengetahuan Tuhannu biarpun sebesar zarah (atom) di bumi ataupun dilangit. Tidak ada yang lebih kecil dan tidak (pula) yang lebih besar dari itu, melainkan (semua tercatat) dalam Kitab yang nyata (Lauh Mahuzh)."* (Yunus: 61)

Dalil kedua: *"Katakanlah; "Apakah kamu akan memberitahukan kepada Allah tentang agamamu, padahal Allah mengetahui apa yang di langit dan apa yang di bumi dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu?"* (al-Hujarat: 16).

Dalam ayat ini jelaslah bahwa Allah Maha Tahu atas segala sesuatu. Berbeda dengan Ibn Rusyd yang mengatakan Tuhan hanya tahu yang universal, bukan perkara yang kecil (partikular). Tudingan al-Ghazali ini berbentuk sebuah ucapan seperti di bawah ini:

*"Yang menjadi persoalan adalah pernyataan mereka (para filsafat) "Tuhan yang Maha Mulia mengetahui hal-hal yang bersifat universal, tetapi tidak hal-hal yang*

*bersifat particular”* pernyataan ini jelas-jelas telah menyelewengkan dalil-dalil di atas, ini menunjukkan ketidakberimannya mereka. Maka yang benar adalah “*Tidak ada sebutir atom pun di langit dan di bumi yang luput dari pengetahuan-Nya.*”<sup>17</sup>

### **3. Kebangkitan Jasmani di Akhirat**

Banyak dari para filosof berpendapat bahwa yang akan dibangkitkan nantinya di alam akhirat adalah rohani saja semata, sedangkan jasmani (jasad) akan hancur. Maka dari itu, ketika di akhirat nanti, tentang adanya kebahagiaan maupun kepedihan di sana yang dapat merasakan adalah rohani. Sedangkan jasmani (jasad) merasakan kebahagiaan dan kepedihan hanya saat di dunia saja.

Kesesuaian suasana rohani maka ketika dibangkitkan nanti saat di akhirat bersifat rohani pula. Akan tetapi, kebangkitan jasmani tidak sampai ke akhirat atau dikembalikan. Dengan mengulas alasan-alasan, mereka mengemukakan bahwa pengembalian jasad memiliki tiga kemungkinan. *Pertama*, manusia terdiri atas badan dan kehidupan, ini sama halnya seperti dikatakan oleh sebagian ulama kalam, sedangkan jiwa berdiri dengan sendirinya dan yang mengatur badan tidak ada wujudnya. Pengertian mati berarti terputus hidup, yakni Tuhan tidak lagi menciptakan hidup, oleh karena itu hidup ini tidak ada, dan badan tidak ada pula. Jadi, arti kebangkitan adalah bahwa Tuhan mengembalikan badan yang sudah tidak ada karena mati kepada wujudnya, dan mengembalikan hidupnya yang sudah ada. Dalam perkataan lain, badan manusia setelah menjadi tanah dikumpulkan dan disusun kemabali menurut bentuk manusia dan diberikan hidup kepadanya. *Kedua*, atau dikatakan bahwa jiwa (roh) manusia tetap wujud setelah mati, tetapi badan yang pertama (yang terjadi di dunia ini) nantinya

---

<sup>17</sup> *Ibid*, hal. 158

dikembalikan lagi dengan anggota-anggota badannya sendiri dengan lengkap. *Ketiga*, atau dikatakan, jiwa manusia dikembalikan kepada badan, baik badan dengan anggota-anggotanya yang semula ataupun badan yang lain sama sekali. Jadi, yang dikembalikan ialah manusianya, sebab badannya (bendanya) tidak terpenting, sedangkan manusia disebut karena jiwanya (rohnya), bukan karena bendanya (badannya).

Atas dasar ini, para filosof Muslim ini berpendapat bahwa mustahil mengembalikan rohani kepada jasad ketika keduanya telah terpisah. Menurut mereka, setelah terpisah antara roh dengan jasad, berarti kehidupan telah berakhir dan tubuh menjadi hancur. Penciptaan kembali berarti penciptaan baru yang tidak sama dengan yang berlalu. Pengandaian hal ini berarti mengimplikasikan *qadim*-nya suatu hal dan baharunya hal yang lain. Akan tetapi, jika diandaikan terjadi kebangkitan jasad, maka akan menempuh jalan yang sulit dan membutuhkan pemikiran yang panjang, seperti adanya pincang, manusia buta dan lainnya. Kalau ini terjadi maka di surga nantinya akan ada sifat kekurangan dan ada pula satu jiwa dengan dua tubuh atau sebaliknya. Sesungguhnya di surga yang suci tidaklah demikian. Jika terjadi demikian terjadilah proses yang panjang, seperti panjangnya proses kapas hingga menjadi kain.

Menurut al-Ghazali, berdasarkan gambaran al-Qur'an dan al-Hadits Nabi Muhammad Saw tentang kehidupan di akhirat bukanlah mengacu pada kehidupan rohani saja. tetapi pada kehidupan rohani dan jasmani. Jasad dibangkitkan dan disatukan dengan jiwa-jiwa manusia yang pernah hidup di dunia untuk merasakan nikmat surgawi yang bersifat rohani-jasmani. Kehidupan di surga dan neraka yang bersifat rohani-jasmani itu, menurut al-Ghazali adalah pemahaman yang mengingkari adanya kebangkitan jasad di hari akhirat. Pemahaman demikian, menurutnya bertentangan dengan apa yang diajarkan oleh al-Qur'an dan al-Hadits, karena itu dikufurkannya. Al-Ghazali

berpandangan bahwa yang akan dibangkitkan itu adalah jasmani.

Dalam bukunya *Tahafut al-Falasifah*, al-Ghazali juga mengatakan bahwa banyak hadits yang mengatakan bahwa roh-roh manusia merasakan adanya kebaikan atau siksa kubur dan lainnya. Semua ini sebagai indikasi adanya kekekalan jiwa. Sedangkan kebangkitan jasmani secara eksplisit telah ditegaskan dalam syara', yakni berarti jiwa dikembalikan pada tubuh, baik tubuh semula maupun tubuh yang lain, atau tubuh yang baru dijadikan. Ini dikarenakan tubuh manusia dapat berganti bentuk, seperti dari kecil menjadi besar, kurus menjadi gemuk, dan seterusnya. Namun, hal yang terpenting ada satu tubuh berbentuk jasmani yang dapat merasakan kepedihan dan kebahagiaan. Allah Mahakuasa menciptakan segala sesuatu dengan KeMahakuasaan-Nya tidak merasa sulit bagi-Nya menjadikan setetes sperma menjadi aneka macam organ tubuh, seperti tulang, daging, kulit, urat saraf, otot, lemak dan sebagainya. Dari hasil ini detik berganti menit, menit berganti jam, dan jam berganti hari. Akhirnya menjadi mata, gigi, perasaan yang berbeda antara setiap manusia. Justru itu, Allah jauh lebih mudah mengembalikan rohani pada badan (jasmani) di akhirat ketimbang penciptaan-Nya pertama kali.<sup>18</sup>

## 2. Ibn Rusyd

### a. Biografi Ibn Rusyd

Ibnu Rusyd adalah filsuf Muslim yang terakhir muncul di dunia Islam belahan Barat.<sup>19</sup> Nama lengkapnya adalah Abu al-Walid Muhammad Ibn Muhammad Ibn Rusyd, di Barat dan di dalam literatur Latin Abad Tengah akhir ia dikenal dengan nama *Averroes*. Ia dilahirkan di Cordova pada tahun 520 H (1126 M) dari keluarga yang terkenal alim dalam ilmu fikih di Spanyol-

---

<sup>18</sup> *Ibid*, hal. 160-162

<sup>19</sup> Amroeni, *Filsafat*,... hal. 73

Islam. Kakeknya dari pihak ayah pernah menjadi kepala pengadilan di Andalusia, di samping kedudukannya sebagai salah seorang ahli hukum terkemuka dalam mazhab Maliki, salah satu mazhab yang sangat dominan dalam wilayah Magribi dan Andalusia. Selain itu, kakeknya juga aktif dalam kegiatan politik dan sosial. Namun ketika kelahiran Ibn Rusyd, Daulah Murabithun-didirikan oleh Yusuf Ibn Tashfin (1090-1106 M) di Magribi dan berakhir pada masa kesultanan kelima, Ishak (1146-1147 M). Dunia intelektual pada masa ini didominasi oleh para ahli fikih yang bersikap sangat tidak simpatik terhadap ilmu-ilmu rasional sedang berada di jurang reruntuhan. Empat tahun setelah kelahiran Ibn Rusyd, Muhammad Ibn Tumart (1078-1130 M), pemimpin Daulah Muwahhidin wafat. Di bawah asuhan keluarga yang terdidik dan terpandang, serta kondisi politis inilah Ibn Rusyd lahir dan berkembang dewasa. Ia mempelajari ilmu fikih dari ayahnya, sehingga dalam usianya yang masih muda Ibn Rusyd telah hafal kitab *al-Muwattha'* karangan imam Malik. Disamping itu, ia belajar ilmu kedokteran kepada Abu Ja'far Harun dan Abu Marwan ibn Jarbun al-Balansi, sedangkan logika, filsafat, dan teologi ia peroleh dari Ibn Thufail. Ia juga mempelajari sastra Arab, matematika, fisika, dan astronomi.<sup>20</sup>

Ia berhasil menjadi ulama dan sekaligus filsuf yang tak tertandingi.<sup>21</sup> pada tahun 1153 Ibn Rusyd pindah ke Maroko, memenuhi permintaan Khalifah Abd al-Mu'min, khalifah pertama dari Dinasti Muwahhidin, khalifah ini banyak membangun sekolah dan lembaga ilmu pengetahuan, ia meminta Ibn Rusyd untuk membantunya mengelola lembaga-lembaga tersebut. Pada tahun 1196 risalah pokok tentang medis, *al-Risalah*, telah diselesaikannya, dan pada tahun yang sama pula, ia diperkenalkan oleh Ibn Thufail kepada Khalifah

---

<sup>20</sup> Nasution, *Filsafat...*, hal. 113

<sup>21</sup> Amroeni, *Filsafat...*, hal. 73

Abu Ya'qub. Hasil dari pertemuan ini Ibn Rusyd diangkat sebagai qadhi di Seville. Ia memanfaatkan kesempatan tersebut dengan sebaik-baiknya. Diriwayatkan bahwa Ibn Rusyd hanya dua malam melewatkan begitu saja tanpa membaca dan menulis, yaitu malam meninggal ayahnya dan malam perkawinannya. Semenjak itu pula, ia mulai menafsirkan karya-karya Aristoteles atas permintaan khalifah tersebut. Keberhasilannya menafsirkan karya-karya Aristoteles ini menjadikan ia terkenal dengan gelar "komentator Aristoteles".

Dua tahun setelah menjadi qadhi di Seville, beliau kembali ke Cordova menduduki jabatan hakim agung (*qadhi al-qudhat*). Selanjutnya pada tahun 1182 ia bertugas sebagai dokter khalifah di istana al-Muwahhidin, Maroko menggantikan Ibn Thufail. Pada tahun 1195, keadaan berubah akibat pengaruh politik. Sultan Abu Yusuf al-Mansur memerlukan dukungan ulama dan fuqaha untuk menghadapi peperangan melawan kaum Kristen. Karena itu, Sultan menangkap dan mengasingkan Ibn Rusyd ke suatu tempat bernama Lucena yang terletak sekitar 50 km di arah Tenggara Cordova, guna mendapatkan simpati dan bantuan dari para ulama dan fuqaha dalam peperangan tersebut. Pengasingan itu sendiri dilakukan berdasarkan tuduhan sebagian ulama dan fuqaha bahwa Ibn Rusyd adalah seorang zindik dan kafir.<sup>22</sup> Setelah beberapa orang terkemuka dapat meyakinkan al-Mansur tentang kebersihan dari Ibn Rusyd dari fitnahan dan tuduhan tersebut, maka baru dibebaskan. Tidak lama kemudian fitnahan dan tuduhan tersebut dilemparkan lagi pada diri Ibn Rusyd. Akibatnya, ia diasingkan ke negeri Maghribi (Marokko), buku-buku karangannya dibakar, dan ilmu filsafat tidak boleh dipelajari. Sejak saat itu, murid-muridnya bubar dan tidak berani lagi menyebut-nyebut namanya.<sup>23</sup> Tetapi, tidak lama sesudah itu ia

---

<sup>22</sup> Nasution, *Filsafat...*, hal. 114

<sup>23</sup> Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1990) hal. 165

wafat di kota Marakes, Marokko pada 9 Safar 595 H (10 Desember 1198 M). Setelah tiga bulan berlalu, dipindahkan ke Cordova untuk dikebumikan di pekuburan keluarganya. Ahli tasawuf terkenal, Muhyi al-Din Ibn Arabi (1165-1240 M), menghadiri pemakamannya kembali. Konon, waktu pemindahan jenazahnya diangkut dua ekor keledai, seekor keledai membawa jenazah dan seekor lagi membawa tumpukan kitab-kitab dan sejumlah karyanya yang masih tertinggal.<sup>24</sup>

#### b. Karya-karya

Sebagai seorang penulis produktif, Ibn Rusyd banyak menghasilkan karya-karya dalam berbagai disiplin keilmuan. Karangannya meliputi berbagai ilmu, seperti; fiqh, usul, bahasa, kedokteran, astronomi, politik, akhlak, dan filsafat. Buku-bukunya adakala merupakan karangan sendiri, atau ulasan, atau ringkasan. Karena sangat tinggi penghargaannya terhadap Aristoteles, maka tidak mengherankan kalau ia memberikan perhatiannya yang besar untuk mengulaskan dan meringkaskan filsafat Aristoteles. Buku-buku lain yang telah diulasnya ialah buku-buku karangan Plato, Iskandar Aphrodisias, Plotinus, Galinus, al-Farabi, Ibn Sina, al-Ghazali, dan Ibn Bajjah.<sup>25</sup> Perhatiannya pada ilmu pengetahuan sungguh luar biasa, sehingga Ibn al-Abar, seperti dikutip al-Ahwani, menyimpulkan bahwa di bumi Spanyol belum pernah ada seorang ilmuwan yang utama dan sempurna seperti Ibn Rusyd. Lebih dari 10.000 lembar kertas telah dihabiskannya untuk menulis karya-karyanya, sehingga tidak berlebihan kiranya ada ungkapan bahwa Ibn Rusyd tak pernah lepas dari kegiatan membaca dan menulis, kecuali hanya pada malam perkawinannya dan malam ketika ayahnya wafat.

---

<sup>24</sup> Nasution, *Filsafat*,.... hal. 114

<sup>25</sup> Hanafi, *Pengantar Filsafat*,.... hal. 166

Menurut Ernest Renan (1823-1892), karya Ibn Rusyd mencapai 78 judul, dengan rincian 39 judul tentang filsafat, 5 tentang ilmu kalam, 8 tentang fiqh, 4 tentang ilmu alak dan astronomi, 2 tentang *nahwu* dan sastra serta 20 judul tentang kedokteran. Namun sayang, karya-karya tersebut banyak yang raib dan tidak sampai ke tangan kita. Hal ini terjadi terutama ketika Ibn Rusyd mengalami fitnah dan pengasingan. Dalam masa itu, banyak karya-karyanya, terutama dalam bidang filsafat, yang dibakar atas perintah khalifah. Hanya buku-buku kedokteran, matematika dan astronomi yang selamat dari pembakaran. Masih beruntung bahwa yang musnah dibakar hanyalah karya-karya asli Ibn Rusyd yang berbahasa Arab. Tidak lama setelah pembakaran tersebut, muncul karya-karya Ibn Rusyd dalam bahasa Latin dan Ibrani yahudi. Sebagian besar karya-karya yang bisa diselamatkan tersebut masih berupa *makhthuthat* (manuskrip) dan tersimpan di berbagai perpustakaan Escorial di Spanyol, di Kairo (Mesir), di Venesia (Itali) dan Munich (Jerman).<sup>26</sup>

Penyusunan secara kronologis karya-karya Ibn Rusyd pertama kali dilakukan oleh M. Alonso dalam karyanya *La Cronologia en las Obras des Averroes* pada 1934 M. karya-karya Ibn Rusyd ini pun bisa dibedakan antara yang asli berasal dari pemikirannya sendiri dan yang merupakan komentar atas karya-karya lain, terutama karya Aristoteles. Karya dalam bentuk yang kedua ini juga dapat dibedakan menjadi tiga, yaitu yang berupa komentar panjang (*great commentaries, tafsirat*), komentar menengah atau sedang (*middle commentaries, jawarni*) dan komentar ringkas (*compendium, talkhishat*). Banyak komentar Ibn Rusyd yang sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Latin pada awal-awal abad ke-13 M.<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> Iqbal, *Ibn Rusyd & Averroisme...* hal. 40

<sup>27</sup> *Ibid*, hal. 42

Karya-karya Ibn Rusyd di antaranya adalah sebagai berikut:

### 1) Karya Asli

Karya-karya asli pemikiran Ibn Rusyd meliputi berbagai bidang, yaitu:

- a. Filsafat
- b. Kedokteran
- c. Fiqh/Ushul Fiqh
- d. Psikologi
- e. Sosiologi

### 2) Karya Ulasan

Ibn Rusyd tidak hanya mengulas karya-karya pemikiran Aristoteles, tetapi juga filosof-filosof Yunani lainnya, seperti; Galen dan Porphiry. Sebagian karya tersebut masih bersifat manuskrip yang tersimpan di beberapa perpustakaan di Eropa. Tentang komentar-komentarnya terhadap karya-karya filosof Yunani, khususnya Aristoteles, dikatakan orang bahwa ia sendiri tidak menguasai dengan baik bahasa Yunani. Untuk itu, ia menggunakan terjemahan yang telah dilakukan oleh penerjemah-penerjemah Yahudi seperti Hunain ibn Ishaq (809-873 M), Ishaq Ibn Hunain (w.911 M) dan Yahya ibn 'Adi (w.974 M) serta Abu Bisyr Matta (w.940 M). Mereka menguasai bahasa Yunani dan melakukan terjemahan atas karya-karya filosof Yunani pada masa Khilafah Bani Abbas, terutama masa Khalifah Al-Ma'mun. Ibn Rusyd menyeleksi terjemahan-terjemahan mereka dan melakukan komentar terhadap karya-karya Aristoteles.<sup>28</sup>

### c. Pemikiran-pemikiran Ibnu Rusyd

*Tahafut at-Tahafut* (kerancuan dalam kerancuan) merupakan suatu kitab karangan Ibn Rusyd yang paling

---

<sup>28</sup> *Ibid*, hal. 44-48

fenomenal yang di tulisnya guna untuk membalas serangan Al-Ghazali dalam *Tahafut al-Falasifah*-nya (kerancuan dalam filsafat) menentang para filosof. Dalam kitab tersebut ada beberapa hal yang sangat signifikan yang menjadi objek kajian Ibn Rusyd, yaitu; Qadimnya alam, Pengetahuan Tuhan, dan Kebangkitan Jasmani.

### 1. Metafisika

Dalam masalah ketuhanan, pemikiran Ibn Rusyd tidak jauh berbeda dari Aristoteles. Ia membuktikan adanya Tuhan dengan menggunakan dua argumentasi yang disebut *dalil al-Inayah* dan *dalil al-ikhtira'*. Dalam dalil pertama, Ibn Rusyd menyatakan bahwa seluruh alam ini sesuai dengan kehidupan manusia. tidak mungkin kesesuaian ini muncul begitu saja atau melalui kesepakatan dalil tersebut. Harmoni ini dapat dilihat, umpamanya; pada penciptaan langit, bumi, bulan, matahari, siang, malam, tumbuh-tumbuhan, hewan, hujan, sungai, air dan api. Semua ini sesuai dengan fitrah kejadian manusia dan berjalan dengan hukum-hukumnya (hukum alam). Keteraturan ini mustahil terjadi begitu saja tanpa ada pencipta yang Maha Bijaksana.

Dalam dalil kedua, Ibn Rusyd menyebutkan bahwa segala yang ada di alam ini adalah diciptakan. Segala yang diciptakan tidak mungkin ada dengan sendiri-sendiri. Harus ada yang menciptakannya, yaitu Allah. Untuk mendukung argumentasinya, Ibn Rusyd mengutip ayat-ayat Al-Qur'an dan membaginya pada tiga bentuk. Ada ayat yang mendukung *dalil al-Inayah* saja, seperti Qs. An-Naba' (78:6-11) dan al-Furqan (25:61). Ada pula ayat-ayat yang mendukung *dalil al-ikhtira'* saja, seperti Qs. Al-Thariq, Qs. al-Ghasyiyah (4-6), dan Qs. al-Hajj (73). Ada pula ayat yang bisa digunakan untuk mendukung kedua dali tersebut, seperti; Qs. Al-Baqarah (21:21-23), qs. Yasin (36:33) dan Qs. Ali Imran (3:191).

Selain kedua dalil tersebut di atas, Ibn Rusyd juga menggunakan dalil yang "dipinjam" dari Aristoteles.

Menurutnya, seperti pendapat Aristoteles, alam ini bergerak dengan suatu gerakan yang abadi. Ini membuktikan bahwa gerak tersebut pasti ada yang menggerakkannya, yaitu; *Muharrik al-Awwal*, yang dalam istilah Aristoteles disebutnya dengan *Prima Causa*.<sup>29</sup>

Melalui ketiga dalil di atas, Ibn Rusyd hendak membuktikan eksistensi Tuhan dengan metode ilmiah yang rasional dan bisa dipertanggungjawabkan menurut Islam. *Dalil Inayah* mengajak manusia kepada pengetahuan yang benar dan mendorong mereka untuk memperbanyak penelitian terhadap fenomena alam, sehingga rahasianya dapat terungkap. Sedangkan *dalil al-Ikhtira'* mendorong manusia untuk mengikuti jalan keilmuan sejauh mungkin. Di samping itu, *dalil al-Ikhtira'* dipakai oleh Syara' sendiri untuk memperkuat bukti kebijaksanaan Tuhan.

Dari ketiga dalil tersebut di atas Ibn Rusyd juga menegaskan teori kausalitas (hukum sebab akibat) dalam filsafatnya. Menurutnya, alam semesta dan seluruh isinya diciptakan Tuhan dengan memiliki hukum-hukumnya tersendiri. Semuanya tunduk dan berjalan sesuai dengan hukum-hukum alam yang telah diciptakan oleh Tuhan. Selamanya, menurut Ibn Rusyd, sifat air membasahi, sifat api membakar, dan seterusnya benda-benda alam lainnya yang memiliki sifat-sifat tertentu.

Ibn Rusyd menolak pandangan bahwa Allah hanya memberi bentuk pada ciptaan-Nya dan membiarkannya begitu saja tanpa hukum-hukum alam yang pasti. Menurut Ibn Rusyd, kalau Allah menjadi sendiri setiap peristiwa secara langsung tanpa kecuali, hal ini berarti bahwa ada sebagian kejadian memiliki sebab dan sebagian lain tidak memiliki sebab. Tentu pemikiran demikian keliru. Kalau tidak ada sebab, berarti kita harus mengatakan bahwa air tidak membasahi dan api tidak

---

<sup>29</sup> *Ibid*, hal. 49-50,

membakar, tetapi Tuhanlah yang membasahi dan membakar. Demikian pula halnya, kita harus mengatakan bahwa gerakan seseorang yang melakukan suatu perbuatan adalah sepenuhnya gerakan Tuhan. Pemahaman ini menyeret kita kepada pandangan fatalisme (*jabariyah*) yang menyerahkan segala sesuatu kepada Tuhan. Dalam paham ini, manusia hanya sebagai robot yang tak memiliki kemampuan untuk berbuat sesuai kehendaknya sendiri. Tentu saja pemahaman demikian tidak bisa dipertanggungjawabkan.<sup>30</sup>

Mengenai sifat-sifat Allah, Ibn Rusyd menggunakan prinsip-prinsip *Tasybih* dan *Tanzih*. Prinsip *Tasybih* digunakan Ibn Rusyd untuk menetapkan sifat-sifat positif (*Ijabiyah*) pada Allah yang juga merupakan sifat-sifat kesempurnaan manusia. Mustahil sifat-sifat ini dinafikan dari Allah, karena Dia adalah sumber dan sebab bagi sifat-sifat yang dimiliki makhluk-Nya. Dalam hal ini, Allah bersifat mengetahui (*'ilm*) sebagai salah satu sifat positif. Namun pengetahuan Allah bukan seperti pengetahuan yang ada pada manusia. Karena itu, dalam prinsip kedua, Ibn Rusyd memberi perbedaan antara Allah dengan makhluk-Nya (*tanzih*). Meskipun Allah dan manusia sama-sama mengetahui, sifat *'ilm* Allah mestilah lebih tinggi dan lebih sempurna dari segala makhluk. Ilmu Allah menjangkau segala sesuatu dan tidak satu pun terjadi tanpa pengetahuan-Nya, sebagaimana tersebut dalam Qs. *al-An'am*: 59 dan Qs. *Saba'*: 3<sup>31</sup>.

Dalam masalah ini, Ibn Rusyd sependapat dengan sebagian pandangan teolog yang menyatakan bahwa Tuhan memiliki sifat seperti; mengetahui, mendengar, melihat dan kalam. Namun, Ibn Rusyd berbeda pendapat dengan mereka dalam masalah hubungan antara sifat dan zat. Menurut 'Uwaidah, Ibn Rusyd mengakui masalah ini memang cukup

---

<sup>30</sup> *Ibid*, hal. 52

<sup>31</sup> *Ibid*, hal. 54

pelik bagi umat Islam, terutama kaum awam. Yang penting diketahui oleh umat Islam adalah apa yang dikatakan wahyu saja, yakni pengakuan tentang adanya sifat Tuhan tanpa memberi perincian.<sup>32</sup>

## 2. Hubungan Agama dan Filsafat

Masalah hubungan agama dan filsafat merupakan persoalan yang krusial pada masa Ibn Rusyd. Sebelumnya, al-Ghazali (1059-1111) dalam bukunya *Tahafut al-Falasifah*, menyerang dan mengkritik para filosof. Ia mengecam pandangan-pandangan filsafat mereka dan menuduh filosof ingin menanggalkan keyakinan Islam dan mengabaikan dasar-dasar agama. Karena itu, al-Ghazali memandang filosof sebagai *ahl al-bida'* (pembuat bid'ah). Bahkan, al-Ghazali juga mengkafirkan mereka dalam tiga hal, yaitu qadimnya alam, pengetahuan Tuhan tentang rincian dalam alam dan kebangkitan jasmani.

Sebagai seorang filosof-pemikir rasional, Ibn Rusyd berusaha mendudukan persoalan hubungan agama dan filsafat ini serta membela para dari tuduhan-tuduhan tersebut. Untuk itu, ia menulis kitab berjudul *Fashl al-Maqal fi ma Bayn al-Hikmah wa al-Syari'ah*. Ia juga mengarang kita *Tahafut al-Tahafuti* sebagai sanggahan terhadap serangan al-Ghazali pada filosof. Dalam buku *Fashl al-Maqal* Ibn Rusyd mengawali kajiannya dengan mempertanyakan bagaimana hukum mempelajari filsafat dan ilmu mantik (logika); apakah diperbolehkan atau dilarang oleh syari'at. Atau justru diperintahkan, baik secara tegas (wajib) maupun hanya bersifat anjuran (sunnah). Menjawab permasalahan ini, Ibn Rusyd menegaskan bahwa berfilsafat tidak lain adalah mempelajari segala wujud yang tampak. Dari sini dapat diambil *itibar* (pelajaran), sehingga sampai kepada bukti keberadaan Tuhan sebagai Pencipta. Dengan demikian, kerja filsafat pada hakikatnya adalah untuk mengenal Tuhan sebagai

---

<sup>32</sup> *Ibid*, hal. 56

pencipta alam. Di sisi lain, syari'at sendiri mendorong manusia untuk mengadakan penalaran dan perenungan terhadap semua wujud ini.

Dari penjelasan ini, Ibn Rusyd menyimpulkan bahwa berfilsafat pada dasarnya tidaklah dilarang syari'at, bahkan diperintahkan, setidaknya dianjurkan. Banyak ayat Al-Qur'an yang mendukung hal ini dan memerintahkan manusia untuk menalar dan merenungi fenomena alam dengan memaknai kata-kata *afala ta'qilun*, *afala tatafakkarun*, *afala yanzhurun* dan sebagainya. Diantaranya adalah Qs. al-Hayr (59:2), *al-An'am* (7:185), *al-Ghasiyah* (88:17-20) dan *Ali Imran* (3:191). Setelah menjelaskan tentang wajibnya mengadakan perhatian terhadap berbagai fenomena alam dan mengadakan penelitian terhadap semua wujud dengan penalaran akal, Ibn Rusyd mengkaji bagaimana proses penalaran dalam analogi rasional, yang disebutnya dengan metode demonstratif (*burhaniyah*).<sup>33</sup> Memang kata Ibn Rusyd, proses dan metode demonstratif ini tidak dijumpai pada generasi muslim awal (*salaḥ*), namun hal ini bukan berarti bid'ah. Metode ini tidak bertentangan sama sekali dengan syari'at.<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> Secara etimologis *al-Burhalan* dalam bahalasa Arab, adalah argumentasi yang kuat dan jelas (*al-Halujjat al-Fashalilat a-Bayyinat*), dalam bahalasa Inggris di sebut *demonstration*, berasal dari bahalasa Latin *demonstration* yang berarti isyarat, sifat, keterangan dan penampakan. Dalam bahalasa Prancis, dibedakan antara *demontrer* yang berarti memaparkan sesuatu atau permasalahan secara jelas dan logis terstruktur, dan *monter* yaitu kata kerja yang berarti menunjuk kepada makna isyarat sesuatu secara kongkrit. *Al-Burhalan* dapat juga diartikan sebagai pembuktian yang jelas (*diciseve proof*) dan keterangan yang jelas. Dalam istilah logika *burhalani*, berarti aktifitas dalam rangka menetapkan proposisi melalui metode penyimpulan dengan mengaitkan satu proposisi dengan proposisi lain yang diperoleh tanpa berpikir panjang yang kebenarannya terbukti secara aksiomatik. (lihat; Syamsul Rizal, *Pengantar Filsafat Islam*, (Bandung: Cita pustaka Media Perintis, 2010, hal. 67).

<sup>34</sup> Iqbal, *Ibn Rusyd & Averroisme...* hal. 57-58

Memang, Ibn Rusyd mengakui, di antara orang yang berfilsafat dan mempelajari karya-karya filsafat pra-Islam ada yang sesat karena kemampuan mereka yang tidak mencukupi, tidak adanya pembimbing atau tidak mampu mengendalikan diri. Namun ini bukan berarti menjadi penghalang bagi manusia untuk mempelajarinya. Kasus-kasus demikian bukan hambatan bagi umat Islam untuk berpikir kritis dan bebas. Dalam hal ini, Ibn Rusyd membuat perbedaan tingkat kapasitas dan kemampuan manusia dalam menerima kebenaran menjadi tiga kelompok. Mereka adalah kelompok yang menggunakan metode retorik (*Khatabiyah*), metode dialektik (*jadaliah*) dan metode demonstratif (*burhaniyah*). Metode yang pertama dan kedua dipakai untuk manusia awam, sedangkan yang ketiga merupakan kekhususan yang diperuntukkan bagi kelompok manusia yang berpikir kritis.

Pengelompokan ini, menurut Ibn Rusyd, sesuai dengan semangat ayat Al-Qur'an surat *al-Nahl* (16:125) yang mengajarkan umat Islam agar mengajak manusia kepada kebenaran dengan jalan hikmah, pelajaran yang baik dan debat yang argumentatif. "*Ajaklah mereka ke jalan Tuhanmu dengan jalan hikmah, pengajaran yang baik dan, bila perlu, berdebatlah dengan mereka dengan cara-cara yang baik pula. Sesungguhnya Tuhanmu Dialah yang lebih mengetahui tentang siapa yang tersesat dari jalan-Nya dan Dialah yang lebih mengetahui orang-orang yang mendapat petunjuk.*"

Ibn Rusyd berpandangan bahwa penalaran melalui metode *burhaniyah* takkan membawa pertentangan dengan Syari'at (wahyu), karena syari'at sendiri mengajarkan manusia pada penalaran kritis dan menggiring mereka pada pengetahuan kebenaran. Kebenaran penalaran *burhaniyyah* justru akan berguna untuk memperkuat syari'at itu sendiri. Memang, menurut Ibn Rusyd ada di antara ayat-ayat Al-Qur'an yang secara sepintas bertentangan dengan akal. Dalam hal ini Ibn Rusyd dengan tegas mengatakan bahwa pernyataan-pernyataan

Syara' tersebut harus diteliti secara komprehensif, tidak sepotong-sepotong. Hal ini akan membuktikan bahwa Syari'at sendiri mendukung adanya *ta'wil*.

Dengan kata lain, pernyataan-pernyataan Syara' yang dipahami sepintas bertentangan dengan metode *burhani* harus dita'wil untuk memperoleh pengertian yang benar. Menurut Ibn Rusyd, adanya penggunaan *ta'wil* merupakan konsekuensi logis dari Syari'at itu sendiri yang mengandung makna esoteris (lahiriah, *muhkam*) dan makna eksoteris (batiniah, *mutasyabih*). Hal ini sesuai dengan pernyataan Al-Qur'an sendiri dalam Qs. Ali Imran (3:7); "*Dialah (Allah) yang menurunkan Al-Kitab (Al-Qur'an) kepadamu. Di antara sisinya ada ayat-ayat yang muhkamat, itulah pokok-pokok isi Al-Qur'an. Ada pula ayat yang mutasyabihat. Adapun orang yang didalam hatinya cenderung kepada kesesatan, maka mereka mengikuti ayat-ayat yang mutasyabihat untuk menimbulkan fitnah dan mencari-cari ta'wilnya. Padahal tidak ada yang memahami ta'wilnya kecuali Allah dan orang-orang yang mendalam ilmunya. (Mereka berkata), "Kami beriman kepada ayat-ayat mutasyabihat, semuanya dari Tuhan kami. Dan tidak ada yang dapat mengambil pelajaran (dari padanya) melainkan orang-orang yang berakal."*

Adanya perbedaan ayat-ayat *muhkam* dan *Mutasyabihat* dalam Al-Qur'an dimaksudkan Allah untuk "mengakomodasikan" keanekaragaman kemampuan manusia dalam memahami Al-Qur'an dan menerima kebenaran. Diantara penerima Al-Qur'an tersebut ada yang memiliki kemampuan yang sederhana. Namun ada pula yang mempunyai pemikiran kritis dan daya nalar yang tajam. Orang awam yang kemampuannya kurang dan cara berpikirnya masih sederhana tidak perlu mendalami ayat-ayat *mutasyabihat* tersebut, karena mereka tidak memiliki alat untuk itu. Sebaliknya, bagi orang-orang yang memiliki kemampuan untuk berpikir kontemplatif dan mendalam (yang dalam ayat di atas

diisyaratkan dengan *al-rasikhun fi al-'ilm*), melakukan ta'wil dengan menggabungkan makna-makna tekstual yang kelihatan bertentangan adalah suatu keniscayaan.

Menurut Ibn Rusyd, ta'wil adalah mengeluarkan suatu lafadh dari konotasinya yang hakiki (riil, tersurat) kepada konotasi *majazi* (metaforis) tanpa merusak susunan dan tata bahasa Arab dalam membuat metaforis tersebut. pencapaian apapun, menurut Ibn Rusyd, yang diperoleh metode demonstratif tetap tidak sejalan dengan makna lahiriah teks Al-Qur'an, maka teks (nash) tersebut dapat di ta'wil, asalkan sesuai dengan ketentuan-ketentuan kaedah bahasa Arab.<sup>35</sup> Betapa pun, yang jelas ta'wil adalah suatu keharusan dalam memahami Syari'at, sehingga dengan demikian bisa dipadukan antara kebenaran akal dan kebenaran wahyu. Meskipun demikian, Ibnu Rusyd menolak dengan keras pemakaian ta'wil oleh sembarang orang, karena hal ini akan membawa kerusakan bagi agama. Hanya orang-orang tertentu yang mempunyai kemampuan untuk itu yang bisa melakukan ta'wil. Di samping itu, supaya penggunaan ta'wil sesuai dengan maksud Syari'at, Ibn Rusyd juga membuat ketentuan nash-nash mana saja yang boleh di ta'wil. Menurutnya, ada tiga kategori nash yang bisa di ta'wil, yaitu:

1. Tidak ada kemungkinan ijma' tentang makna nash tertentu dalam Kitab Suci.
2. Pernyataan Kitab Suci secara lahir Nampak bertentangan antara satu sama lainnya.
3. Pernyataan Kita Suci Nampak bertentangan dengan prinsip-prinsip filsafat/penalaran yang lazim.

Selain pada tiga kategori tersebut, tidak boleh dilakukan ta'wil terhadap nash-nash Kitab Suci. Dari uraian tentang ta'wil ini jelaslah bahwa Ibn Rusyd menempatkan akal pada posisi yang tinggi, namun tetap berpegang teguh pada Kitab Suci. Kedua-duanya, akal dan wahyu, sama-sama dibutuhkan manusia

---

<sup>35</sup> *Ibid*, hal. 59-63

untuk memperoleh kebenaran. Dengan akal, kebenaran wahyu akan semakin diperkukuh, sebaliknya dengan wahyu akal tidak liar tanpa kendali. Karena itu, menurut Ibn Rusyd, akal bukanlah segalanya. Ada di dunia ini hal-hal yang berada di luar kesanggupan akal untuk dapat diketahuinya. Dalam hal ini manusia membutuhkan wahyu yang diturunkan untuk menyempurnakan akal.

Semua yang tidak disanggupi akal, maka Tuhan memberikannya kepada manusia melalui wahyu. Di antaranya adalah soal-soal tentang mengetahui Tuhan, mengetahui arti kebahagiaan dan kesengsaraan di dunia dan diakhirat dan mengetahui jalan untuk mencapai kebahagiaan dan menjauhi kesengsaraan tersebut. Ibn Rusyd menegaskan bahwa perhatian filsafat ditujukan untuk mengenal apa yang dibawa oleh Syara'. Kalau maksud ini dapat dicapai, maka filsafat harus mengetahui kelemahan akal manusia terhadap hal-hal yang dibawa Syara'. Dengan demikian Ibn Rusyd telah melakukan harmonisasi hubungan akal dan wahyu, filsafat dan agama, serta menempatkan keduanya pada posisi yang sebagaimana mestinya.<sup>36</sup>

### **3. Ibnu Sina dan Karya-Karyanya**

#### **a. Biografi**

Nama lengkap Ibnu Sina adalah Abu 'Ali Al-Husain ibnu 'Abd Allah ibn Hasan ibnu 'Ali ibn Sina. di Barat populer dengan sebutan Avicenna akibat dari terjadinya metamorfose Yahudi-Spanyol-Latin. Ibnu Sina dilahirkan di Afsyana dekat Bukhara pada tahun 980 M dan meninggal dunia pada tahun 1037 M dalam usia 58 tahun. jasadnya dikebumikan di Hamadzan.

Ibnu Sina sejak usia muda telah menguasai beberapa disiplin ilmu, seperti matematika, logika, fisika, kedokteran,

---

<sup>36</sup> *Ibid*, hal. 65-66

astronomi, hukum dan lain-lainnya, bahkan dalam usia sepuluh tahun ia telah hafal Alquran seluruhnya. ketika anak genius ini berusia 17 tahun, dengan kepintaran yang sangat mengagumkan, ia telah memahami seluruh teori kedokteran yang ada pada saat itu dan melebihi siapapun juga. karena kepintarannya ini, ia diangkat sebagai konsultan dokter-dokter praktisi. peristiwa ini terjadi ketika ia berhasil mengobati Pangeran Nuh ibnu Manshur, yang sebelumnya tidak seorang dokter pun mampu menyembuhkannya. ia juga pernah diangkat menjadi menteri oleh Sultan Syam Al-Dawlah yang berkuasa di Hamdan.

Di antara guru yang mendidiknya ialah Abu 'Abd Allah Al-Natili dan Isma'il sang Zahid. karena kecerdasan otaknya yang luar biasa, ia dapat menguasai semua ilmu yang diajarkan kepadanya dengan sempurna, bahkan melebihi sang guru.

setelah guru-gurunya kewalahan, Ibnu Sina menjadi bingung mencari tempat untuk memuaskan kehausan belajarnya yang tidak kunjung terpenuhi. telah disebutkan, karena keberhasilannya mengobati Pangeran Nuh ibnu Mashur, Ibnu Sina di beri kebebasan belajar diperpustakaan istana, *Kutub Khana*. disinilah ia melepaskan dahaga belajarnya siang malam sehingga semua ilmu pengetahuan dapat dikuasainya dengan sempurna.

Keberhasilan Ibnu Sina didukung oleh minat belajarnya yang luar biasa dan kegeniusan otaknya, disamping adanya kebebasan yang diberikan para penguasa. Ibnu Sian secara tidak langsung berguru kepada Al-Farabi, bahkan dalam otobiografinya disebutkan tentang utang budinya bkepada Guru Kedua ini. Hal ini terjadi ketika ia kesulitan untuk memahami Metafisika Aristoteles, sekalipun telah ia baca sebanyak 40 kali dan hampir hafal di luar kepala. akhirnya, ia tertolong berkat bantuan risalah kecil Al-Farabi.

Atas keberhasilan Ibnu Sina dalam mengembangkan pemikiran filsafat sehingga dapat dinilai bahwa filsafat di

tangannya telah mencapai puncaknya, dan karena prestasinya itu, ia berhak memperoleh gelar kehormatan dengan sebutan *al-Syikh al-Ra'is* (Kiyahi Utama).

Sebagai pemikir kreatif dan inovatif pada umumnya, Ibnu Sina tidak terlepas dari cobaan yang menimpa dirinya. Ketika pustaka istana, *Kutub Khana* terbakar, ia dituduh membakarnya supaya orang lain tidak dapat menguasai ilmu yang ada di sana. Cobaan lain, bahwa ia pernah dipenjarakan oleh putra Al-Syams Al-Dawlah, hanya semata-mata kedengkian atau ketidaksenangan. Setelah beberapa bulan, ia dapat meloloskan diri dari penjara dan disambut oleh aminya dengan segala kehormatan. di Kota inilah ia mengabdikan dirinya sampai akhir hayat.<sup>37</sup>

#### b. Karya Monumental

1. *Al-Qonun fi Al-Thib*, diterjemahkan menjadi *Canon Of Medicine* oleh orang Barat yang menjadi rujukan utama ilmu pengobatan dalam dunia kedokteran sampai abad 19. Dan sudah dicetak berulang kali serta telah diterjemahkan ke dalam beberapa bahasa.
2. *As-Syifa'*, yang terdiri dari 15 jilid dengan definisi konvensional metafisika sebagai studi tentang entitas-entitas yang bersifat in-materiil.
3. *Al-Isyarat* dan beberapa risalah yang memperlihatkan "kecanggungan mistis" dalam dirinya.
4. *Al-Najat*, terdiri dari 10 jilid yang dalam salah satu babnya Ibnu Sina mengkritik atas faham mutakallimin tentang butuhnya mahuk pada yang lain.<sup>38</sup>
5. *Al-Hikmah* terdiri dari 10 jilid

---

<sup>37</sup> Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam; Filosof & Filsafatnya*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2004), hal. 92

<sup>38</sup> Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam* (Bandung: Mizan, 2002) Hal.

6. *Remedies for The Heart*, yang mengandung sajak-sajak pengobatan. Dalam buku ini, ia telah menceritakan dan menguraikan 760 jenis penyakit bersama cara untuk mengobatinya.

### c. Argumen Ibnu Sina tentang Eksistensi Tuhan

Dalam pembahasan masalah Tuhan, Ibnu Sina mula-mula membahas masalah bukti keberadaan Tuhan. Ibnu Sina berhasil merumuskan sebuah bukti tentang eksistensi-Nya. Dalam hal ini, Ibnu Sina berupaya membuktikan keberadaan Tuhan berdasarkan pada wujud Tuhan itu sendiri. Jadi, bukti ini lebih bersifat metafisis daripada fisis. Ibnu Sina menyebut bukti tersebut sebagai *hukm al-shadiqin* (ketentuan orang-orang yang benar). Ibnu Sina mendasari buktinya tentang keberadaan Tuhan pada konsep *al-wujud*.

Para ahli menyatakan bahwa argumen Ibnu Sina ini adalah argument *shiddiqin*, yaitu argumen orang-orang yang berargumen dengan Tuhan, bukan atas Tuhan. Artinya, mengenal Tuhan dari Tuhan, bukan mengenal Tuhan dari makhluk. Justru, argumen ini mengenal keberadaan makhluk dari keberadaan Tuhan. Dengan demikian, argumen *shadiqin* adalah argumen yang muncul hanya dengan mempelajari wujud (keberadaan).

Dalam kitab *Isyarat wa al-Tanbihat*, Ibnu Sina mengatakan: kalau kita memperhatikan segala keberadaan – wujud- dari sisi zatnya dengan mengabaikan perhatian sisi lainnya, maka akan ada dua kemungkinan. Baginya wujud adalah wajib atau tidak. Apabila baginya adalah wajib, maka Dialah al-Haq dengan zat-Nya, wajib keberadaan-Nya dan Dialah al-Qayyum itu, yang berdiri dengan sendirinya. Apabila tidak wajib, tidak boleh dikatakan bahwa zatnya mustahil untuk menjadi ada setelah dikatakan ada, tetapi bahkan jika zatnya dihubungkan dengan suatu syarat, misalnya disyaratkan dengan tidak adanya sebab, maka ia akan menjadi terlarang atau mustahil ada.

Apabila dihubungkan dengan syarat lain, yaitu adanya sebab, maka ia akan menjadi wajib/mesti adanya. Akan tetapi, kalau tidak dihubungkan dengan syarat apa pun, adanya atau tidak adanya sebab, maka ia tetap pada posisi zatnya, yaitu wujud-mungkin yang keberadaannya disebabkan oleh adanya sebab. Sedangkan bagi apa saja yang hakikatnya adalah mungkin, maka tidaklah ia menjadi wujud dari/karena zat dirinya sendiri. Sebab, tidaklah wujudnya lebih utama darinya ketimbang tidak adanya, dari sisinya sebagai wujud mungkin. Karena itu, apabila salah satunya, wujud atau tidak wujud, lebih utama daripada lainnya, pastilah karena ada atau tidak adanya suatu wujud lain. Karena itu, setiap wujud-mungkin, pasti wujudnya berasal dari wujud lain.

Dalam teori ini, dinyatakan setiap wujud yang ada dihadapan setiap orang memiliki bayang-bayang di alam pikiran orang tersebut, yang biasa disebut pemahaman, ilmu, pengertian, atau wujud dalam akal. Ketika orang tersebut menatap wujud-wujud tersebut, justru orang tersebut sedang menatap bayangannya. Bayang-bayang tersebut disalurkan oleh panca indera orang tersebut ke dalam akalnya. Jika dihubungkan bayang-bayang itu dengan wujud di luar akal, maka ada dua kemungkinan. *Pertama*, keberadaannya di luar akal merupakan suatu kemestian baginya. Artinya, ia tidak pernah terpisah dari realitas. Wujud ini di sebut *wujud-wajib*. *Kedua*, keberadaannya di luar akal bukan merupakan suatu kemestian. Artinya, wujud tersebut bisa ada dan bisa tidak ada. Dengan demikian, sebelumnya wujud tersebut pernah terpisah dari wujud. Wujud ini disebut *wujud-mungkin*. Dengan demikian, dipahami bahwa wujud di bagi menjadi dua bagian, yaitu wujud-wajib dan wujud mungkin. Jika direnungi tentang wujud dan hanya dari zatnya, maka kedua bagian tersebut akan timbul dalam pikiran seseorang.

Sebenarnya, menurut Ibnu Sina, wujud dibagi menjadi tiga. *Pertama*, wujud bersifat wajib, yaitu wujud yang ada

berdasarkan dirinya sendiri (*wajib al-wujud bi al-dzat*). Wujud ini berdiri sendiri. Wujud ini disebut juga sebagai wujud aktual. Wujud wajib dibagi menjadi dua yaitu *wajib wa al-wujud li zatih* dan *wajib al-wujud li ghairih*. Kedua, wujud mungkin, yaitu wujud yang tidak berdasarkan dirinya sendiri (*mumkin wujud bi al-dzat*). Keberadaan wujud ini disebabkan oleh adanya sebuah sebab. wujud ini bisa ada dan bisa ada dan bisa tidak ada. Artinya, wujud ini tidak pernah berpisah dari wujud. Wujud ini disebut juga wujud potensial. Ketiga, wujud mustahil, yaitu wujud yang mustahil ada berdasarkan dirinya sendiri (*mumtani' al-wujud bi al-dzat*). Berdasarkan pemilahan wujud menjadi *wajib*, *mumkin*, dan *mumtani'* ini, Ibnu Sina mencoba membuktikan keberadaan Tuhan.

Menurut Ibnu Sina, apabila direnungi wujud dari sisi zatnya, dan didapati bahwa wujud tersebut tidak pernah berpisah dari wujud itu sendiri, maka wujud tersebut adalah Tuhan, yang oleh orang Islam disebut Allah SWT. Akan tetapi, bila didapati bahwa wujud tersebut adalah wujud-mungkin, maka jelas bahwa wujud tersebut bukan dari dirinya sendiri, sebab wujud tersebut pernah berpisah dari wujud. Adalah suatu kemustahilan bila yang tidak ada dapat memberikan keberadaan, apalagi bagi dirinya yang belum ada. Sebab itu, keberadaannya pastilah ada hubungannya dengan wujud lain yang telah menjadi sebab wujudnya.<sup>39</sup>

Selanjutnya pula, Ibnu Sina dalam membuktikan adanya Allah berdasarkan dengan dalil adanya wujud pertama, yakni *wajib 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

---

<sup>39</sup> Ja'far, *Dialog Agama dalam Berbagai Perspektif*, (Banda Aceh. Yayasan Pena, 2011) hal. 205-208

sendiri, tanpa memerlukan pembuktian wujud-Nya dengan salah satu makhluk-Nya. Meskipun makhluk itu bisa menjadi bukti wujud-Nya, namun pembuktian dengan dalil di atas lebih kuat, lebih lengkap, dan sempurna. Kedua macam pembuktian tersebut telah digambarkan Alquran dalam surat Al-Fushshilat 53 yang artinya sebagai berikut:

*“Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda kebesaran Kami pada alam semesta dan pada diri mereka sendiri, sehingga jelaslah bagi mereka bahwa Tuhanmu menyaksikan segala sesuatu.”*

Ibnu Sina dalam menetapkan adanya Allah dengan mengemukakan dalil ontologi. Namun, dalil yang disebut terakhir ini sekalipun tidak memuaskan para filosof Muslim. Tetapi, menurut Ibnu Sina, sangat cocok ditujukan pada peringkat awam.

Tentang sifat-sifat Allah, Ibnu Sina juga menyucikan Allah dari segala sifat yang dikaitkan esensi-Nya karena Allah Maha Esa dan Maha Sempurna. Ia adalah tunggal, tidak terdiri dari bagian-bagian. Jika sifat Allah dipisahkan dari zat-Nya, tentu akan membawa zat Allah menjadi pluralitas (*ta'addud al-qudama'*).

Ibnu Sina juga berpendapat bahwa Ilmu Allah hanya mengetahui yang universal (*kully*) di alam dan Ia tidak mengetahui yang parsial. Ungkapan terakhir ini dimaksudkan Ibnu Sina bahwa Allah mengetahui yang parsial di alam ini secara tidak langsung, yakni melalui zat-Nya sebagai sebab adanya alam. Dengan istilah lain, pengetahuan Allah tentang yang parsial melalui sebab akibat yang terakhir kepada sebab yang pertama, yakni zat Allah. Dari pendapatnya ini Ibnu Sina berusaha mengesakan Allah semutlak-mutlaknya dan ia juga memelihara kesempurnaan Allah. Jika tidak demikian, jika demikian tentu Ilmu Allah yang Maha Sempurna akan sama

sifat Ilmu Manusia, bertambahnya Ilmu membawa perubahan pada esensi manusia.<sup>40</sup>

### C. Agama dalam Pandangan Filsuf Barat

#### 1. Auguste Comte

##### a. Riwayat Hidup Auguste Comte

Auguste Comte dilahirkan di Montpellier, Perancis, tahun 1798. Keluarganya beragama Katholik yang berdarah bangsawan. Dia mendapat pendidikan di Ecole Polytechnique di Paris. Di kalangan teman-temannya, ia termasuk mahasiswa yang keras kepala dan suka memberontak<sup>41</sup>.

Auguste Comte memulai karir profesionalnya dengan memberi les pada bidang matematika. Meskipun ia sudah memperoleh pendidikan dalam matematika, perhatiannya yang sebenarnya adalah pada masalah kemanusiaan dan sosial. Minat ini mulai berkembang di bawah pengaruh Saint Simon, yang mempekerjakan Auguste Comte sebagai sekretarisnya. Auguste Comte menjalin kerja sama erat dalam mengembangkan karya awalnya sendiri. Kepribadian kedua orang ini saling melengkapi. Saint Simon seorang yang tekun, aktif, bersemangat, dan tidak disiplin. Sedangkan Auguste Comte adalah seorang yang metodis, disiplin dan refleksif<sup>42</sup>.

Dalam tinjauan singkat biografis mengenai Comte, Coser menekankan status Comte yang bersifat marginal di kalangan intelektual Perancis. Karya Comte di bawah asuhan Saint Simon kelihatan sangat meyakinkan, dia memiliki kecemerlangan intelektual dan ketekunan untuk membuat dirinya sebagai tokoh yang terpandang di kalangan intelektual Perancis. Namun sesudah hubungan dengan Saint Simon retak,

---

<sup>40</sup> Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam*,... hal. 97-99.

<sup>41</sup> Atang Abdul Hakim dan Beni Ahmad Saebani, *Filsafat Umum: Dari Metologi Sampai Teofilosofi* (Bandung: Pustaka Setia, 2008), hal. 289

<sup>42</sup> Atang Abdul Hakim dan Beni Ahmad Saebani, *Filsafat Umum: Dari Metologi Sampai Teofilosofi*,, hal. 290

dia tetap sebagai orang luar akademi. Sebagian hal ini disebabkan oleh sifat-sifat tertentu dari kepribadiannya. Dia menderita gejala paranoid yang kadang-kadang, dengan kasar kegilaannya itu diarahkan kepada teman dan lawannya.

Kondisi ekonomi Comte juga pas-pasan dan hampir terus-menerus hidup miskin. Dia tidak pernah mampu menjamin posisi profesional yang dibayar dengan semestinya dalam sistem pendidikan tinggi Perancis. Banyak karimnya berupabepa memberi les privat, menyajikan ide-ide teoritisnya dalam suatu kursus privat yang dibayar oleh peserta. Di akhir hayatnya, ia hidup dari pemberian orang-orang yang mengaguminya dan pengikut agama humanitasnya<sup>43</sup>.

#### **b. Positivisme Auguste Comte**

Comte memberikan analisis komprehensif tentang kesatuan filosofis dan metodologis yang jadi dasar ilmu alam dan sosial dalam *Course*. Dalam bukunya itu, Comte memperlihatkan bahwa evolusi filosofis yang dialami matematika, geometri, astronomi, fisika, kimia, biologi dan fisika sosial (sosiologi) adalah melewati tahapan perkembangan yang sistematis. Ia menjelaskan urutan gejala-gejala (statika) dan kaitan organik gejala-gejala (dinamika) ilmu-ilmu tersebut. Dalam ilmu alam, aspek statis dan dinamis yang berkaitan dengan objek yang mati dinamakan tetap dan gerak, sedangkan yang berkaitan dengan objek yang hidup dinamakan anatomi dan fisiologi. Dalam ilmu sosial yang mengambil objek gejala-gejala masyarakat, aspek-aspek tadi berhubungan dengan tata (keteraturan) dan kemajuan. *Tata merupakan dasar dan hasil kemajuan, dan kemajuan hanyalah mungkin atas dasar tata. Jadi hukum-hukum yang harus ditemukan dengan pertolongan metode positif dapat dibagi dalam dua kelas, yaitu hukum-*

---

<sup>43</sup> Atang Abdul Hakim dan Beni Ahmad Saebani, *Filsafat Umum: Dari Metodologi Sampai Teofilosofi*, hal. 290

*hukum mengenai urutan gejala-gejala sosial dan hukum-hukum mengenai kaitan gejala-gejala itu*<sup>44</sup>.

Positivisme yang diperkenalkan Auguste Comte yang tertuang dalam karya utama Auguste Comte "*Cours de Philosophie Positive*", yaitu Kursus tentang Filsafat Politik. Konsepsinya dalam buku ini didasari akan kekhawatirannya akan kacaunya masyarakat sehingga mereka membutuhkan suatu metode untuk mencapai keteraturan sosial. Comte menemukan itu ada dalam gejala-gejala ilmu pengetahuan dan kaitan antara semua ilmu tersebut. Buku ini pun menjadi dasar bagi aliran positivisme. Selain itu karyanya yang berjudul "*Discours L'esprit Positive*" yang artinya Pembicaraan tentang Jiwa Positif. Dalam karya inilah Auguste Comte menguraikan secara singkat pendapat-pendapat positif, hukum tiga stadia, klasifikasi ilmu-ilmu pengetahuan dan bagan mengenai tatanan dan kemajuan.

Positivisme berasal dari kata "positif", yang artinya faktual (berdasarkan pada fakta). Menurut positivisme, pengetahuan kita tidak boleh melebihi fakta-fakta. Positivisme menolak cabang filsafat metafisika. Positivisme berkaitan erat dengan apa yang dicita-citakan oleh empirisme. Positivisme mengutamakan pengalaman. Hanya saja berbeda dengan empirisme Inggris yang menerima pengalaman batiniah atau subjektif sebagai sumber pengetahuan. Positivisme tidak menerima sumber pengetahuan melalui pengalaman batiniah tersebut, ia hanya mengandalkan fakta-fakta belaka<sup>45</sup>.

Awal mula positivisme yang dikembangkan Comte adalah kesadarannya akan Revolusi Perancis yang menurutnya adalah krisis yang cenderung ke arah reorganisasi masyarakat

---

<sup>44</sup> L. Laeyendecker, *Tata, Perubahan, dan Ketimpangan: Suatu Pengantar Sejarah. Sosiologi*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1991, hal.146.

<sup>45</sup> Atang Abdul Hakim dan Beni Ahmad Saebani, *Filsafat Umum: Dari Metodologi Sampai Teofilosofi*, hal. 290

secara besar-besaran. Ia menyatakan bahwa reorganisasi itu hanya berhasil, masyarakat yang adil akan tercipta, jika orang mengembangkan metode berpikir yang baru tentang masyarakat. Comte melihatnya dalam sains dan mencoba mensistematisasikan metode itu. Lahirlah metode positif yang sesuai hukum-hukum ilmu alam: diarahkan pada fakta-fakta, pada hal yang berguna, ke arah kepastian, dan kecermatan. Sarana bantu bagi sains seperti observasi, eksperimen, dan perbandingan ditambah dengan metode historis yang ditujukan untuk mengungkapkan hukum-hukum yang menguasai perkembangan gagasan-gagasan di masyarakat.

Comte menjelaskan urutan gejala-gejala sosial dinyatakan dalam tiga tahap. Tahapan yang dibuat menunjukkan cara berpikir masyarakat pada saat itu. Titik awalnya adalah tahapan teologis di mana pikiran manusia saat itu dalam pencarian akan asal dan sebab akhir segala sesuatu, manusia mencari hal-hal itu dalam kekuatan-kekuatan alam dan benda-benda angkasa yang ia anggap punya kekuatan. Pada tahapan berikutnya, tahap metafisik, keterkaitan dengan sesuatu yang supranatural digantikan dengan entitas yang abstrak. Manusia mengalihkan perhatiannya pada kecintaan akan tanah air, pembelaan terhadap bangsa atau nasionalisme, dan sebagainya. Tahap ini adalah tahap kritis pemikiran teologis dan persiapan menuju stadium positif. Pada tahap positif yang mana akal manusia telah mencapai puncak ilmu pengetahuan dan teknologi berkembang, orang tidak lagi mencari pengetahuan absolut tentang sebab-sebab akhir tapi menanyakan kaitan statis dan dinamis gejala-gejala.

Dalam kaitan antara gejala-gejala sosial, Comte menyebutkan meskipun cara pandang zaman prapositif lebih rendah daripada di zaman positif, namun cara berpikir di zaman terdahulu ini memberi sumbangan bernilai berupa konsensus atas seperangkat pandangan dan kepercayaan bersama yang penting bagi keteraturan sosial. Tahap positif tidak mungkin ada

tanpa adanya tahap teologis yang mendahuluinya dan tahap metafisik yang menjembatannya. Benih-benih menuju tahapan berikutnya selalu ada, seperti pada masa fetisisme timbul pemikiran untuk beralih dari cara hidup yang berpindah-pindah menjadi menetap sebagai hasil usaha menjelaskan gejala dengan takhayul primitif. Masa itu digantikan dengan masa politeistik dimana manusia mulai menganggap adanya suatu kekuatan di luar dirinya dan menjadi monoteistik saat manusia mulai mengenal tuhan. Tapi sistem kepercayaan seperti itu mendorong manusia untuk mudah memisahkan kehidupan rohani dan duniawi sehingga kehidupannya diarahkan pada kekuatan lain yang sifatnya abstrak. Saat ilmu pengetahuan berkembang sebagai hasil kesempurnaan akal manusia, teknologi diciptakan dan manusia menuju tahap dimana kekuatan itu diarahkan pada benda-benda atau materi. Industri menjadi tipe organisasi sosial di era positif. Sedangkan tipe keteraturan sosial di tahap teologis mencerminkan tipe organisasi sosial yang militer. Di tahap metafisik, dominan dengan hukum karena masyarakat saat itu didominasi oleh mereka yang berusaha menarik doktrin sosial politik dari pemahaman tentang hukum alam.

Pandangannya ini sempat dipuja oleh John Stuart Mill di Inggris. Bahkan ia terang-terangan menyatakan diri sebagai pengikutnya dan menjadi penyebar paham positivisme yang giat. Tapi kekecewaan mendalam harus ditelannya begitu Comte mengeluarkan buku fenomenalnya yang kedua, *System of Positive Politics*<sup>46</sup>.

### c. Agama Humanitas

Wawasan Comte terhadap konsekuensi-konsekuensi agama yang menguntungkan dan ramalannya mengenai tahap positif *postreligius* dalam evolusi manusia menghadapkan dia

---

<sup>46</sup> <http://plato.stanford.edu/entries/comte/>

pada masalah rumit. Comte menekankan perhatiannya pada keteraturan sosial. Begitu melihat sejarah, dia mengakui bahwa agama pada masa lampau sudah menjadi satu tonggak keteraturan sosial yang utama. Agama merupakan dasar untuk “konsensus universal” dalam masyarakat, dan juga mendorong identifikasi emosional individu dan meningkatkan altruisme. Akan tetapi, kalau dilihat dalam perspektif ilmiah, agama didasarkan pada kekeliruan intelektual asasi yang sudah berkembang pada saat awal perkembangan intelektual manusia.

Comte mengemukakan gagasan untuk mendirikan satu agama baru, yang disebut agama Humanitas, dan mengangkat dirinya sebagai imam agung. Ini aspek kedua dan perhatian Comte mengenai keteraturan sosial. Aspek pertama meliputi suatu analisis objektif mengenai sumber-sumber stabilitas dalam masyarakat, sedangkan aspek kedua meliputi usaha meningkatkan keteraturan sosial dengan agama Humanitas sebagai cita-cita normatifnya. Ini merupakan pokok permasalahan utama dalam bukunya yang berjudul “*System of Positive Politics*”<sup>47</sup>.

Dalam bukunya ini, ia menyatakan pentingnya suatu agama di zaman positif (yang seharusnya ada dalam tahap teologis). Comte menyebutnya dengan “agama humanitas”. Ini adalah perubahan mendasar dalam karya Comte, ia berbalik dari seorang positivis menjadi seorang yang humanis.

Dalam bukunya ini, akal yang semula diagungkannya seakan dimerosotkan di bawah apa yang kita sebut cinta. Pada waktu menulis *System*, ia sedang dimabuk cinta atau bahkan bisa disebut mengalami cinta sejati sepanjang hidupnya. Ia mempersembahkan buku ini untuk mengenang istri yang tidak pernah digaulinya, yaitu Clothilde de Vaux. Kekuatan emosi begitu kental dalam karyanya ini. Comte seakan lebih

---

<sup>47</sup> Atang Abdul Hakim dan Beni Ahmad Saebani, *Filsafat Umum: Dari Metologi Sampai Teofilosofi*, hal. 309

mengagungkan perasaan daripada akal budi dalam mempertahankan tata keteraturan sosial<sup>48</sup>.

Bagi Comte, karyanya ini adalah realisasi dari metode positif yang ditujukan untuk keteraturan sosial dalam bukunya yang pertama. Jika kita ingat metode positif yang juga memakai metode historis untuk mengamati masyarakat, Comte melihat bahwa agama telah menjadi tonggak keteraturan sosial yang utama di masa lampau. *Agama merupakan dasar untuk konsensus universal dalam masyarakat dan juga mendorong identifikasi emosional individu dan meningkatkan altruisme*<sup>49</sup>. Namun bukan agama tradisional seperti yang dipahami pada masa teologis yang dimaksud Comte. Ia menciptakan suatu agama baru yang mencakup hukum-hukum universal yang memungkinkan keteraturan sosial itu eksis, yaitu agama humanitas. Sumber utama agama humanitas adalah moralitas dan cinta yang sesuai dengan standar-standar intelektual dan persyaratan positivisme. Runtuhnya tatanan sosial tradisional yang mengarah pada anarki akibat Revolusi Perancis, menyebabkan Comte melihat moral sebagai sesuatu yang harus menundukkan ilmu sehingga reorganisasi masyarakat menjadi sempurna.

Bertolak dari gagasan pikiran adalah hamba bagi hati, Comte melihat dalam biologi tabel otak manusia terdiri dari 18 fungsi internal, yaitu 10 kekuatan afektif, 5 fungsi intelektual, dan 3 sifat praktis. Dari sini tampak dominannya hati dalam meningkatkan energi dan menurunkan harga diri. Bagi Comte yang positivis, ini bukan psikologi, tapi semata-mata biologi. Moral menjadi suatu kekuatan yang dominan dan Comte melihatnya dalam agama. Agama memiliki 2 fungsi: fungsi moral, agama seharusnya mengatur setiap individu; dan fungsi politik, agama seharusnya menyatukan semua individu. Agama juga memiliki tiga

---

<sup>48</sup> Atang Abdul Hakim dan Beni Ahmad Saebani, *Filsafat Umum: Dari Metodologi Sampai Teofilosofi*, hal. 291

<sup>49</sup> Doyle Paul Johnson, *Teori Sosiologi: Klasik dan Moder*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1994, hal. 91

komponen, sesuai dengan pembagian tabel otak, yaitu doktrin, ibadah, dan hukum moral (disiplin). “Cinta datang dan membawa kita pada iman, sepanjang pertumbuhan itu bersifat spontan; tapi begitu tersistematisasi, keyakinanlah yang membangun tindakan cinta”, kata Comte<sup>50</sup>.

Karyanya ini kurang diterima secara luas. Dalam *Course*, kita akan menemukan dasar-dasar dari positivisme yang berkembang hingga sekarang. *Course* sangat meninggikan akal sebagai tahapan akhir perkembangan manusia. Perkembangan masyarakat dari semenjak ketergantungannya akan supranatural, alam metafisik, dan berlanjut kepada alam pikiran positif dijelaskan dalam *Course* sebagai suatu fase yang pasti. Namun, gagasan Comte yang optimistis ini seakan ditafsirkan kembali dalam *System* bahwa yang diinginkan adalah reorganisasi masyarakat atas dasar humanitas. Comte, terlepas dari perkembangan jiwanya setelah ditinggal mati Clothilde, telah mengubah pandangannya menjadi moralistik dan penuh gairah cinta. Baginya, reorganisasi masyarakat baru sempurna jika dibangun atas cinta dan moralitas dalam agama yang ia sebut agama humanitas. Setinggi apapun akal manusia, tetap tidak akan bisa mengalahkan moralitas yang menyatukan mereka. Comte melihat ini lewat sejarah agama zaman dahulu. Dengan menyingkirkan sifat tradisionalnya dan fokus pada faktor-faktor dari agama yang menyatukan masyarakat, Comte tetap menghendaki positivisme sebagai wujud akhir masyarakat yang teratur.

Namun, banyak ahli yang berpendapat bahwa buku tersebut secara intelektual tidak sebaik bukunya yang terdahulu. Kritik yang dilontarkan padanya pun berdatangan dari kaum positivis, termasuk dari Mill yang menganggap Comte dengan *Course*-nya adalah “Comte yang baik”, sedangkan Comte dengan *System*-nya adalah “Comte yang

---

<sup>50</sup> <http://plato.stanford.edu/entries/comte/>

buruk". Beberapa kritik mengemukakan bahwa Auguste Comte telah gila ketika dia memulai karyanya ini. Salah satunya dikemukakan oleh Lewis Coser sebagaimana yang diuraikan Jhonson, melihat bahwa suatu perubahan besar sudah terjadi di dalam emosi Comte, yang sangat merugikan mutu intelektualnya. Dalam menggambarkan "*System of Positive Politics*", Coser menulis, "pada halaman-halamannya, Comte sekarang mengagungkan emosi lebih daripada intelek, perasaan melebihi akal budi, terus-menerus mengemukakan kekuasaan yang menyembuhkan dari kehangatan wanita untuk humanitas yang terlalu lama didominasi oleh kekasaran intelek pria. Dengan nada yang sama, Manuel menggambarkan perubahan penekanan dengan mengemukakan bahwa Comte terlalu jauh melihat kesejahteraan spiritual kemanusiaan yang diancam karena terlampau tenggelam dalam analisis rasionalistik<sup>51</sup>.

Gagasan Comte mengenai satu masyarakat positif di bawah bimbingan moral agama Humanitas makin lama makin terperinci. Hal ini memperlihatkan kepribadian Comte yang suka memaksa dan otoriter. Akan tetapi, ia melihat suasana sosial dan intelektual pada masa hidupnya sebagai anarki, banyak kaum intelektual lainnya dengan perspektif organik, banyak kelompok konservatif lainnya. Comte mengagumi kesatuan dan sintesis, serta keharmonisan sosial dan intelektual yang diketahuinya ada di dunia abad pertengahan. Meskipun pandangan konservatif abad pertengahan tidak murni karena mencerminkan kerinduan nostalgik akan masa lampau yang harmonis yang sebelumnya belum pernah ada, gambaran ini merupakan perbandingan dengan kekacauan masa sekarang<sup>52</sup>.

---

<sup>51</sup> Atang Abdul Hakim dan Beni Ahmad Saebani, *Filsafat Umum: Dari Metologi Sampai Teofilosofi*, hal. 310

<sup>52</sup> Atang Abdul Hakim dan Beni Ahmad Saebani, *Filsafat Umum: Dari Metologi Sampai Teofilosofi*, hal. 312

## 2. Henri Bergson

### a. Biografi

Henri-Louis Bergson (lahir di Paris, Perancis, 18 Oktober 1859 – meninggal di Paris, Perancis, 4 Januari 1941 pada umur 81 tahun) merupakan seorang filsuf Perancis yang berpengaruh besar terutama pada awal abad ke 20. Ia lahir dari seorang ibu berdarah Inggris dan seorang ayah berdarah Yahudi Polandia. Sebagian besar masa produktifnya dihabiskannya sebagai seorang dosen filsafat dan seorang penulis. Bergson pernah memperoleh nobel untuk sastra pada 1927.

### b. Karya-karya

Berikut ini adalah hasil karya Bergson yang terkenal:

- Waktu dan Kehendak Bebas (1889)
- Materi dan Memori (1896)
- Evolusi Kreatif (1907)

Pada tahun-tahun terakhir masa hidupnya, pemikiran Bergson mulai bergeser ke arah religius. Ia bergabung dalam Gereja Katolik Roma tidak lama sebelum meninggalnya. Walaupun demikian, hal ini sengaja ditunda dan dirahasiakan, karena ia tidak ingin memberi kesan mengkhianati bangsa Yahudi, sewaktu Perancis masih ada dalam pendudukan Jerman.

### c. Pemikiran-pemikirannya

#### 1. Naluri

Naluri adalah tenaga bawaan kelahiran guna memanfaatkan alat-alat organis tertentu dengan cara tertentu. Kerja naluri terjadi otomatis, tanpa memberi tempat pada spontanitas atau pembaharuan. Naluri semata-mata diarahkan pada kepentingan kelompok atau rumpunnya. Oleh karena itu, sifat individual ditaklukkan kepada sifat kelompok<sup>53</sup>.

---

<sup>53</sup> Atang Abdul Hakim dan Beni Ahmad Saebani, *Filsafat Umum: Dari Metodologi Sampai Teofilosofi*, hal. 400

## 2. Akal

Akal yang dimiliki manusia merupakan kecakapan untuk menciptakan alat kerja itu. Akal mencakupkan manusia untuk menyadarkan diri akan kepentingan individu. Akan tetapi, akal tidak dapat dipakai untuk menyelami hakikat yang sebenarnya dan segala kenyataan. Sebab, akal adalah hasil perkembangan, yaitu perkembangan dalam proses hidup. Akal itu timbul karena penyesuaian manusia. Dengan akalnya, manusia dapat menyesuaikan diri dengan dunia sekitarnya. Oleh karena itu, akal memiliki fungsi praktis. Itulah sebabnya, akal tidak dapat menyelami hakikat yang sebenarnya dari segala kenyataan. Akal hanya berguna bagi pemikiran ilmu fisikan dan mekanika, tetapi akal tidak berguna untuk penyelaman hakikat segala sesuatu<sup>54</sup>.

## 3. Intuisi

Bergson percaya bahwa manusia harus dijelaskan pertama-tama dalam kerangka proses evolutif. Menurutnya, fungsi indra pada makhluk hidup sejak awal bukanlah untuk memberikan gambaran-gambaran dari lingkungannya, melainkan untuk merangsang reaksi-reaksi untuk mempertahankan hidup. Mula-mula organ sensoris, kemudian sistem saraf pusat, lalu akal budi. Itu semua berkembang selama berabad-abad sebagai bagian dari mekanisme pertahanan hidup organisme yang selalu diperlengkapi dengan perilaku.

Yang diberikan indra kepada kita bukanlah gambar objektif dari lingkungan kita. Akan tetapi, pesanlah yang menyebabkan kita berperilaku secara tertentu. Pemahaman kita mengenai lingkungan sama sekali tidak secermat foto. Pemahaman kita sangatlah selektif, selalu pragmatis dan terarah pada kepentingan diri sendiri.

Intuisi diperlukan untuk menyelami hakikat segala kenyataan. Intuisi adalah tenaga rohani, suatu kecakapan yang

---

<sup>54</sup> Atang Abdul Hakim dan Beni Ahmad Saebani, *Filsafat Umum: Dari Metodologi Sampai Teofilosofi*, hal. 400

dapat melepaskan diri dari akal, kecakapan untuk menyimpulkan serta meninjau dengan sadar, naluri yang telah mendapat kesadaran diri, yang telah dicakapkan untuk memikirkan sasarannya serta memperluas sasaran itu menurut kehendak sendiri tanpa batas<sup>55</sup>.

#### 4. Agama

Bergson membagi agama pada dua macam, yaitu:

##### a. Agama Statis

Agama Statis adalah agama yang timbul karena hasil karya perkembangan. Dalam perkembangan ini, alam telah memberikan kepada manusia kecakapan untuk menciptakan dongeng-dongeng yang dapat mengikat manusia yang satu dengan yang lain dan dapat mengikat manusia dengan hidup. Karena akalnya, manusia tahu bahwa ia harus mati, ada rintangan-rintangan tak terduga sehingga menghalangi usahanya untuk mencapai tujuannya. Alam telah membantu manusia untuk memikul kesadaran yang pahit dengan khayalan-khayalan. Sehingga timbullah agama sebagai alat untuk bertahan terhadap segala sesuatu yang dapat menjadikan manusia putus asa.

##### b. Agama Dinamis

Agama Dinamis adalah agama yang diberikan oleh intuisi. Dengan perantaraan agama inilah, manusia dapat berhubungan dengan asas yang lebih tinggi yang lebih berkuasa daripada dirinya sendiri. Bentuk agama yang paling tinggi adalah mistik yang secara sempurna terdapat dalam agama Kristen. Itulah filsafat hidup Bergson yang sangat besar pengaruhnya di Perancis.

Bagi Bergson, filsafat adalah kesadaran dan refleksi yang merujuk pada data yang langsung diperoleh dari intuisi. Ia mengklasifikasikan akal sebagai suatu fakulti personal, sambil

---

<sup>55</sup> Atang Abdul Hakim dan Beni Ahmad Saebani, *Filsafat Umum: Dari Metodologi Sampai Teofilosofi*, hal. 400

menekankan bahwa setiap filosof secara sadar terlebih dahulu mengikuti titik pandang yang dipilihnya. Ia menganggap filosof sebagai orang yang menghadapi pemikiran yang esensial untuk menemukan kondisi-kondisi dari totalitas pengetahuan<sup>56</sup>.

### DAFTAR PUSTAKA

- Abu Ahmadi, dkk, *Filsafat Islam*, Semarang: Tohala Putra, 1988
- Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1990
- Amroeni Drajat, *Filsafat Islam; Buat yang Pengen Tahu*, Jakarta: Erlangga, 2006
- Amsal Bakhtiar, *Filsafat Agama: Wisata Pemikiran dan Kepercayaan Manusia*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2007
- Atang Abdul Hakim dan Beni Ahmad Saebani, *Filsafat Umum: Dari Metologi Sampai Teofilosofi*. Bandung: Pustaka Setia, 2008
- Doyle Paul Johnson, *Teori Sosiologi: Klasik dan Moder*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1994
- Ja'far, *Dialog Agama Dalam Berbagai Perspektif*, Banda Aceh. Yayasan Pena, 2011
- Laeyendecker, *Tata, Perubahan, dan Ketimpangan: Suatu Pengantar Sejarah. Sosiologi*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1991
- Louis O. Kattsoff; Penerjemah. Soejono Soemargono, *Pengantar Filsafat*, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2004
- Mustofa, *Filsafat Islam*, Bandung: Pustaka Setia, 1999

---

<sup>56</sup> Atang Abdul Hakim dan Beni Ahmad Saebani, *Filsafat Umum: Dari Metologi Sampai Teofilosofi*,, hal. 401

- Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*. Bandung: Mizan, 2002
- Nasution, *Filsafat Islam*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 1999
- Syamsul Rizal, *Pengantar Filsafat Islam*, Medan: Cita Pusaka Media Perintis, 2010
- Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam; Filosof & Filsafatnya*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004
- Zainuddin, dkk, *Seluk Beluk Pendidikan dari Al-Ghalazali*, Jakarta: Bumi Aksara, 1990
- <http://plato.stanford.edu/entries/comte/>