



TOKOH &
PEMIKIRAN AUTENTIK

FILSAFAT
ISLAM KLASIK

DR. JUWAINI, M.AG

**TOKOH & PEMIKIRAN
AUTENTIK FILSAFAT
ISLAM KLASIK**

Dr. Juwaini, M.Ag

Editor : Dr. Maizuddin, M.Ag.

Ar-Raniry Press
2023

TOKOH & PEMIKIRAN AUTENTIK FILSAFAT ISLAM KLASIK

© Dr. Juwaini, M.Ag

Editor : Dr. Maizuddin, M.Ag.

ISBN: 978-623-5358-10-9
vi + 239 hlm, 13,5 x 21 cm

Desain isi dan sampul: Ekasaputra, M.Sos.

Foto cover : Pixabay.com

Cetakan pertama tahun 2023

Penerbit:

Ar-Raniry Press

Jl. Ar-Raniry No. 1

Komplek Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh
Darussalam

Dilarang menyalin, menggandakan, atau mempublikasi ulang sebagian atau seluruh isi buku ini tanpa seizin dari penerbit dan penulis.

UNDANG-UNDANG REPUBLIK INDONESIA NOMOR 19 TAHUN 2002 TENTANG HAK CIPTA PASAL 72 KETENTUAN PIDANA SANKSI PELANGGARAN

1. Barangsiapa dengan sengaja dan tanpa hak mengumumkan atau memperbanyak suatu Ciptaan atau memberikan izin untuk itu, dipidana dengan pidana penjara paling singkat 1 (satu) bulan/atau denda paling sedikit Rp 1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).
2. Barangsiapa dengan sengaja menyerahkan, menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu Ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau Hak Terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1), dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

KATA PENGANTAR



Syukur Alhamdulillah, segala puji bagi Allah Swt yang telah memberikan kesehatan dan kesempatan sehingga penulis dapat menyelesaikan sebuah buku ilmiah yang berjudul; “Tokoh dan Pemikiran Autentik Filsafat Islam Klasik”. Semula buku ini merupakan buku ajar mata kuliah Filsafat Islam Klasik, Moderen dan Kontenporer pada Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Ar-Raniry. Namun, atas dorongan beberapa sahabat dosen dan mahasiswa yang membaca dan mengikuti kuliah dengan saya untuk fokus kajian buku ini kepada Keotentikan Pemikiran Filosof Islam Klasik. Disamping pada buku pertama masih banyak kesalahan pengetikan pada isi dan referensi. Buku ini hadir kembali, semoga akan menginspirasi setiap kalangan pembaca terutama penulis sendiri untuk terus berkarya dan berprestasi. Tidak lupa shalawat beriringkan salam ke pada junjungan Kita Nabi Muhammad Saw dan sahabat beliau sekalian.

Tujuan hadirnya buku ini adalah agar mahasiswa dan pembaca pada umumnya dapat memperoleh pengetahuan yang memadai tentang realitas bahwa Filsafat Yunani dan Filsafat Islam bukanlah satu kesatuan yang serupa. Meskipun

keduanya memiliki keterkaitan, namun dalam substansinya tetap saja memiliki perbedaan yang sangat mencolok. Buku ini akan dijabarkan tentang beberapa tokoh Filsafat Islam Klasik terkemuka dengan keunikan pemikirannya. Keunikan disini bersifat autentik, artinya sesuatu yang menjadi ciri khas para filosof sehingga mudah diingat dan diklarifikasi. Adapun tokoh-tokoh tersebut adalah Filosof Islam dari zaman klasik, Baik yang lahir dunia Islam bagian Timur dan dunia Barat.

Selanjutnya Kami mengucapkan terima kasih kepada penerbit Turats Banda Aceh yang telah menerbitkan pada cetakan ke-1 dan cetakan revisi ini diterbitkan oleh percetakan Ar-Raniry Press. Buku ini adalah sebuah karya sederhana yang barangkali masih jauh dari kesempurnaan, oleh sebab itu jika ada saran dan kritikan yang bersifat membangun, tentunya sangat penulis harapkan demi penyempurnaan karya-karya mendatang.

Wassalamu'alaikum. Wr. Wb.

Banda Aceh, Maret 2023

dto,

Penulis

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR.....	iii
PENDAHULUAN.....	1
A. Sejarah.....	5
B. Urgensitas.....	22
C. Karakteristik	32
FILSAFAT ISLAM KLASIK BAGIAN TIMUR ...	46
A. Al-Kindi dan Pikiran-Pikiran Pokok	46
B. Al-Farabi dan Pikiran-pikiran Pokok.....	64
C. Ibnu Maskawaih dan Pikiran-pikiran Pokok	78
D. Ibnu Sina dan Pikiran-pikiran Pokok.....	88
E. Ikhwan al-Shafa dan Pikiran-pikiran Pokok.....	129
FILSAFAT ISLAM ZAMAN KLASIK	
BAGIAN BARAT	171
A. Relevansi Filsafat Islam Klasik Bagian Timur dan Barat.....	171

B. Ibn Bajjah dan Pikiran-pikiran Pokok Filsafat
 Manusia Penyendiri/al-Insan al-Munfarid174

C. Ibnu Tufail dan Pikiran-pikiran Pokok *Hayy*
Ibn Yaqzhan.....184

D. Ibnu Rusyd dan Pikiran-pikiran Pokok *Taaʿfudz t*
aaʿfudz al-falasifah199

PENUTUP.....220

DAFTAR PUSTAKA224

PROFIL PENULIS236

PENDAHULUAN

Berbicara Filsafat Islam, tidak pernah lepas kaitannya dengan Filsafat Yunani selaku pelopor pemikiran filsafat yang orisinal. Relasi keduanya ini yang kemudian memunculkan klaim berbagai pihak bahwa Filsafat Islam merupakan duplikasi atau tukar bahasa dari Yunani ke Islam. Padahal, semuanya tidak sesederhana itu. Meskipun secara historis antara Filsafat Islam dan Yunani terkait, namun secara pijakan berfikir Filsafat Islam jauh lebih kokoh karena berangkat dari kesadaran telah menemukan tuhan yaitu Allah Swt. Berbeda dengan segelintir pemikiran filosof Yunani yang mendeskripsikan hakikat tuhan sebagai sesuatu yang masih ambigu, dalam arti memiliki kebenaran yang filosofis namun belum memiliki identitas yang terarah secara jelas sebagaimana yang Islam miliki. Maka tidak heran jika filsafat Yunani memiliki tujuan mencari tuhan (kebenaran), sedangkan Filsafat Islam bertujuan memperkuat aqidah yang sudah ada sebelumnya.

Selanjutnya, filsafat sering sekali dipandang sebagai pemikiran yang membingungkan bahkan menyesatkan umat manusia. Pandangan semacam ini tentunya sangat

disayangkan, karena filsafat secara esensial justru sangat penting artinya bagi kehidupan manusia, khususnya dalam menyelesaikan berbagai persoalan kemanusiaan. Filsafat secara umum adalah berpikir secara menyeluruh, mendalam, radikal dan rasional, tentang sesuatu.¹

Filsafat itu mencari kebenaran, dengan bertanya secara terus menerus tentang segala hal, dari persoalan gajah sampai persoalan semut, dari soal hukum, dan politik hingga soal moral dan metafisika dan sebagainya.² Filsafat merupakan sebuah disiplin ilmu yang terkait dengan perihal kebijaksanaan. Sedangkan kebijaksanaan merupakan titik ideal dalam kehidupan manusia, karena ia dapat menjadikan manusia untuk bersikap dan bertindak atas dasar pertimbangan kemanusiaan yang tinggi.³

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa filsafat adalah berpikir secara menyeluruh, radikal dan rasional sebagai proses yang tanpa henti untuk mencari kebenaran secara terus menerus dan pada akhirnya dapat memahami makna segala sesuatu termasuk makna kehidupan manusia. Maka ketika kebenaran yang dicari telah ditemukan maka sudah tidak ada lagi keragu-raguan dalam suatu hal karena telah diterapkan sistem berfilsafat.

¹Himyari Yusuf, "Urgensi Filsafat dalam Kehidupan Masyarakat Kontemporer: Tinjauan Filsafat Islam terhadap Fungsi Moral dan Agama" *Jurnal Theologia* Vol. 27, No. 1, Juni 2016, hlm. 52.

²Adian Husaini, *Filsafat Ilmu Perspektif Barat dan Islam* (Jakarta: Gema Insani, 2013), hlm. 13.

³Himyari Yusuf, *Filsafat Ilmu*, (Bandar Lampung: Pusikamla, 2009), hlm. 3.

Adapun filsafat Islam adalah perkembangan pemikiran umat Islam dalam masalah ketuhanan, kenabian, manusia, dan alam semesta yang disinari ajaran Islam. Banyak kontroversi yang mengatakan bahwa filsafat Islam sebenarnya tidak ada yang ada hanyalah filsafat Yunani yang bukunya diterjemahkan kedalam Bahasa Arab. Namun hal itu sama sekali tidak benar, Agama Islam sebenarnya banyak sekali ajarannya yang dianjurkan untuk berfikir.

Suatu kepentingan untuk mempelajari dan memahami secara baik dan benar tentang filsafat Islam, karena dengan semua ajaran Agama Islam itu sendiri banyak yang menyeru umatnya untuk berfikir, seperti memerhatikan bumi dan langit serta mengambil manfaatnya dengan berfikir secara filsafat. Oleh karena itu banyak hal yang membuat Ilmu Filsafat Islam sangat penting untuk dipelajari mengingat sangat banyak sekali munculnya ragam Ilmu pengetahuan baru yang apabila ilmu tersebut tidak didasari dengan filsafat maka ilmu tersebut akan mudah untuk disesatkan karena tidak mempunyai dasar yang kuat.

Banyak juga peristiwa-peristiwa orang yang beralih mempelajari Ilmu Filsafat namun berakhir dengan kesesatan pada dirinya, sehingga memunculkan kontroversi dalam Ilmu Filsafat Islam yang sangat berkaitan dengan keagamaan dan spiritual sehingga apabila muncul kejadian yang berakhir dengan kesesatan pada diri seseorang itu menyebabkan pro dan kontra dalam mempelajari Ilmu Filsafat Islam.

Pemikiran-pemikiran filsafat Yunani yang masuk dalam pemikiran Islam lewat terjemahan, diakui oleh banyak kalangan telah mendorong perkembangan filsafat Islam semakin pesat. Namun demikian, seperti yang dikatakan oleh Oliver Leaman,⁴ adalah suatu kesalahan besar jika menganggap bahwa filsafat Islam bermula dari penerjemahan teks-teks Yunani tersebut, atau hanya nukilan dari filsafat, Aristoteles (384-322 SM) seperti tuduhan Renan, atau dari Neo-Platonisme seperti tuduhan Duhem.⁵

Transmisi filsafat Yunani ke Arab merupakan suatu proses kompleks di mana banyak dipengaruhi oleh interpretasi-interpretasi yang diberikan melalui suatu tradisi skolastik sebelumnya, dan terkadang dalam istilah-istilah yang sudah digunakan secara teknis dalam disiplin baru yang berkaitan dengan bahasa Arab atau Islam. Faktanya sebelum di kenal adanya logika dan filsafat Yunani telah ada model pemikiran filosofis yang berjalan baik dalam masyarakat Islam, yakni dalam soal-soal teologis dan kajian hukum. Bahkan, pemikiran rasional dari teologis dan hukum inilah yang telah berjasa menyiapkan landasan bagi diterima dan berkembangnya logika dan filsafat Yunani dalam Islam.⁶

⁴Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam*, terj. Amin Abdullah, (Jakarta: Rajawali Press, 1988), hlm, 8.

⁵Khudori Sholeh, *Wacana Baru Filsafat Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004). hlm, xv.

⁶Dahlan, *Suplemen Ensiklopedia Islam*, (Jakarta: Pustaka Grafiti, 1993). hlm, 24.

Pemikiran rasional filosofis Islam itu sendiri, sebagaimana yang dikatakan oleh para peneliti yang kritis, muslim maupun non-muslim. pemikiran rasional-filosofis Islam lahir bukan dari pihak luar melainkan dari kitab suci mereka sendiri, dari al-Qur'an, khususnya dalam kaitannya dengan upaya-upaya untuk menyesuaikan antara ajaran teks dengan realitas kehidupan sehari-hari. Bagaimana sejarah, Urgensitasnya dan karakteristik dari filsafat Islam serta keotentikan pemikiran para Filosof Islam Klasik akan disajikan berikut ini.

A. Sejarah

Munculnya filsafat dalam dunia Islam dilatarbelakangi oleh dua faktor. Pertama, faktor eksternal. Ketika Aleksander Yang Agung datang ke Timur Tengah pada abad IV SM, ia tidak hanya datang membawa kaum militer untuk meluaskan daerah kekuasaannya ke luar Masedonia, tetapi juga membawa kaum sipil untuk menanamkan kebudayaan Yunani di daerah-daerah yang dimasukinya. Aleksander lalu berusaha melakukan pembauran antara orang-orang Yunani yang dibawanya dengan penduduk setempat. Dengan jalan demikian, falsafat dan ilmu pengetahuan yang berasal dari peradaban Yunani lambat laun berkembang di Timur Tengah. Hal ini ditandai dengan lahirnya pusat-pusat peradaban Yunani seperti Iskandariah (dari nama

Aleksander) di Mesir, Antakia di Suria, Selopsia serta Jundisyapur di Iraq dan Baktra (sekarang Balkh) di Iran.⁷

Kemudian, ketika Sahabat Nabi Muhammad SAW menyampaikan dan menyebarkan dakwah Islam ke daerah-daerah tersebut, maka peperangan antara kekuatan Islam dan kekuatan kerajaan Bizantium di Mesir, Suria, serta Iraq, dan kekuatan kerajaan Persia di Iran menjadi sulit untuk dihindari. Dalam peperangan tersebut, kekuatan Islam yang dipimpin oleh ‘Amr bin ‘Ash memperoleh kemenangan.⁸ Konsekuensinya, daerah-daerah yang semula berada di bawah kekuasaan Bizantium dan Persia jatuh ke tangan kekuasaan Islam.

Penduduk yang kini berada di bawah kekuasaan Islam kemudian diperlakukan dengan cara yang baik. Berdasarkan ajaran Al-Quran, umat Islam hanya berkewajiban menyampaikan ajaran-ajaran yang dibawa Nabi dengan cara persuasif. Mereka tidak melakukan pemaksaan dalam beragama, sehingga penduduk daerah tersebut tidak dipaksa para Sahabat untuk masuk Islam. Mereka tetap memeluk agama mereka semula terutama yang menganut agama Nasrani dan Yahudi.⁹

Antara warga non-Islam ini timbul satu golongan yang tidak senang dengan kekuasaan Islam dan oleh karena itu

⁷Madjid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, terj. Mulyadi Kartanegara, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1986), hlm. 28.

⁸Madjid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam...*, hlm. 27.

⁹Madjid Fakhry, *Filsafat Islam...*, hlm. 7.

ingin menjatuhkan Islam. Mereka menyerang agama Islam dengan mengetengahkan argumen-argumen berdasarkan falsafat yang mereka peroleh dari Yunani. Sementara itu, dari pihak umat Islam sendiri timbul satu golongan yang melihat bahwa serangan itu tidak dapat ditangkis kecuali dengan memakai argumen-argumen filosofis pula. Karena itu mereka mempelajari falsafat dan ilmu pengetahuan Yunani. Pertimbangannya, kedudukan akal yang tinggi dalam pemikiran Yunani sejalan dengan kedudukan akal yang tinggi dalam Al-Quran dan Sunnah Nabi. Ayat-ayat yang menunjukkan penghargaan yang tinggi terhadap akal antara lain Allah berfirman:

“Sesungguhnya dalam proses 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 itu ia hidupakan bumi sesudah mati (keringnya) dan ia sebarkan di bumi ini segala jenis hewan dan pengisaran angin dan awan yang dikendalikan antara langit dan bumi. Sungguh terdapat tanda-tanda keesaan dan kebesaran Allah bagi kaum yang berpikir.” (QS. Al-Baqarah: 164)

Ayat ini menunjukkan penghormatan Islam yang sangat tinggi terhadap akal. Hal ini pula yang menjadi motivasi religius bagi umat Islam untuk mempelajari falsafat dan ilmu pengetahuan Yunani.

Pada awal abad ke Sembilan, khalifah al-Ma'mun mendirikan laboratorium dan pusat penterjemahan buku-buku Yunani dan pada gilirannya buku-buku dari delapan

puluh penulis Yunani itu sudah tersedia dalam sajian Bahasa Arab. Satu atau dua dekade terdahulu, sebagian kecil ahli teologi Islam tertarik kepada konsep-konsep filsafat Yunani dan konsep-konsep ilmiah Yunani. Para ahli ilmu Kalam ini pada gilirannya mulai menggunakan konsep-konsep filsafat maupun ilmiah Yunani dalam argumennya menentang para pemeluk kepercayaan non-muslim yang lain, dan menentang umat Islam yang tidak setuju dengan pendapat yang mereka kemukakan.

Kedua, faktor internal. Menurut Olivier Leaman, Louis Gardet, C.A Qadir dan Al-Jabiri, pemikiran rasional yang tumbuh dan berkembang dalam dunia Islam tidak semata-mata bersumber dari filsafat Yunani. Al-Quran dan hadis itu sendiri mengandung ajaran-ajaran yang sangat menghormati kemampuan akal. Hanya saja, dengan logika Yunani ini rasionalisme Islam menjadi lebih berkembang dengan kokoh.

Penghormatan Islam terhadap fungsi akal didasarkan pada beberapa alasan yaitu akal merupakan salah satu faktor yang menjadikan manusia dipandang sebagai makhluk ciptaan terbaik Allah. Akal manusia juga dapat mencapai peradaban dan kebudayaan yang sangat tinggi. Kemudian dengan akal, manusia dapat mengemban tugas sebagai khalifah di muka bumi ini. Allah memerintahkan manusia untuk menggunakan akal, termasuk dalam memahami al-Quran itu sendiri dan mencemooh terhadap orang yang tidak

menggunakan akal.¹⁰ Al-Quran menjelaskan dalam surah *an-Nahl* mengenai kedudukan akal ini:

“Dengan (air) itu Dia tumbuhkan untuk kamu tanamantanaman dan pohon zaitun, dan pohon kurma dan anggur dan segala macam buah-buahan. Sesungguhnya pada yang demikian itu terdapat petanda bagi kaum yang berpikir. Dan Dia membuat malam dan siang dan matahari dan bulan supaya melayani kamu. Dan bintang-bintang dibuat untuk melayani dengan perintahNya. Sesungguhnya pada yang demikian ini terdapat petanda bagi kaum yang berakal.” (QS. An-Nahl: 11-12).

Pembelajaran dan pengajaran filsafat di dunia Islam hingga kini masih terkendala oleh banyak hal. Pertama, adanya gambaran keliru belajar filsafat itu sulit dan rumit, di samping anggapan umum bahwa belajar filsafat itu sia-sia, membuang waktu saja karena tidak mendatangkan manfaat ekonomis dan tidak jelas apa gunanya. Menjadi tugas para guru, dosen dan ilmuwan untuk menepis anggapan semacam itu dan menerangkan hakikat filsafat dan manfaatnya untuk mengasah keterampilan berpikir analitis, kritis, dan kreatif, serta kemampuan mengutarakan hujah atau argumen secara logis dan ilmiah.

Ada kasus-kasus memprihatinkan di kalangan mahasiswa yang menjadi ateis, melecehkan nabi dan ulama, mengabaikan kewajiban agama, dan sebagainya, hal itu bukan semata-mata disebabkan oleh filsafat sebagai disiplin ilmu, melainkan lebih karena sikap mental yang buruk alias *sû’ al-*

¹⁰Madjid Fakhry, *Filsafat Islam*, ... hlm. 9.

adab (tidak tahu diri) dan diabolisme intelektual (merasa diri hebat, angkuh, membangkang, mengingkari kebenaran, dan melecehkan otoritas).¹¹

Kendala lainnya adalah oposisi sebagian ulama terhadap kajian filsafat. Sebagaimana kita ketahui, di abad kelima Hijriyah Imam al-Ghazali melepaskan pukulan keras terhadap doktrin-doktrin filsuf dalam karya terkenalnya *Tahâfut al-Falâsifah*. Menurut beliau, ada tiga ajaran para filsuf yang berimplikasi kufur: pertama, keyakinan mereka bahwa alam ini kekal; kedua, pernyataan mereka bahwa Tuhan tidak mengetahui perkara-perkara detil; dan ketiga, pengingkaran mereka terhadap kebangkitan jasad di hari kiamat.¹² Adapun matematika, fisika, astronomi yang mereka menjadi bagian dari ilmu mereka tidak ditolak: *mâ lâ yas}dimu madbhabubum as}lan min us}ûl al-dîn... fa inna bâdbibi al-umûr taqûmu 'alayhâ barâhîn handasiyyah hisâbiyyah lâ yabqâ ma'abâ raybah*.¹³ Artinya, Imam al-Ghazali tidak melempar filsafat dalam satu keranjang, akan tetapi bersikap kritis-selektif, ada yang mesti dibuang dan ada yang bisa dimanfaatkan. Kriterianya apakah ia bertentangan dengan akidah ataukah tidak.

Imam al-Ghazali juga memilah ilmu mereka dalam enam kategori: yang tercela dan yang tidak tercela (*mâ*

¹¹ Syamsuddin Arif, "Filsafat Islam antara tradisi...", hlm. 15.

¹² Al-Ghazali, *Tahâfut al-Falâsifah*, Ed. Sulaymân Dunya (Kairo, 1961), hlm. 81.

¹³ Bandingkan dengan kitab *Al-Munqidh min al-Dhalâl*, Ed. 'Abd al-Mun'im al-'Ani (Damaskus, 1415/1994), hlm. 55.

yudhammu minbâ wa mâ lâ yudhammu), yang bisa membuat orang jadi kafir dan yang tidak menyebabkan kufur (*mâ yukaffaru fihî qâ'iluhu wa mâ la yukaffaru*), dan yang dapat menjadikannya ahli bid'ah dan tidak membuatnya begitu (*mâ yubadda'u fihî wa mâ lâ yubadda'u*). Kemudian dari segi akidah, para filsuf dikelompokkan menjadi tiga golongan: ateis (*al-dahriyyûn*) yaitu filsuf materialis yang mengatakan alam ini kekal abadi dan tidak diciptakan Tuhan; naturalis (*al-tabiiyyûn*) yaitu mereka ahli fisika, biologi, anatomi (kedokteran) yang walaupun meyakini adanya Sang Pencipta akan tetapi tidak mempercayai kehidupan sesudah mati karena mereka anggap kehidupan semua makhluk bermula dan berakhir di sini dan segalanya di alam ini berjalan dengan tabiat dan sesuai dengan kodratnya. Ketiga, golongan ahli metafisika seperti Sokrates, Plato dan Aristoteles yang ajaran-ajarannya juga banyak mengandung kekeliruan, kesesatan dan kekufuran.¹⁴

Pernyataan tegas dari Ibnu al-Salah, ketika ditanyakan pendapatnya tentang hukum mempelajari dan mengajarkan logika (ilmu mantiq), tentang pemakaian istilah-istilah ilmu mantiq dalam menetapkan hukum syarak, dan tentang tindakan apa yang harus diambil terhadap orang-orang ahli filsafat yang menulis dan mengajar di sekolah-sekolah atau perguruan tinggi (*madaris*), Ibnu al-Salah menjawab sebagai berikut: "Filsafat adalah pangkal kebodohan dan penyelewengan, kebingungan dan ke-sesatan. Siapa yang berfilsafat, maka buta lah hatinya dari kebaikan-kebaikan

¹⁴ Syamsuddin Arif, "Filsafat Islam antara tradisi ...", hlm. 16.

Syariah yang suci yang dikuatkan dengan dalil-dalil dan bukti-bukti yang gamblang. Siapa yang mempelajarinya, maka ia bersama kehinaan, tertutup dari kebenaran, dan terpedaya oleh setan. Adakah ilmu lain yang lebih hina dari ilmu yang membutuhkan mata pemilikinya dan menggelapkan hatinya dari cahaya ajaran Nabi kita. Tentang ilmu mantiq, ia adalah jalan kepada filsafat, dan jalan kepada keburukan adalah keburukan juga.

Mempelajari filsafat atau mengajarkannya termasuk yang tidak dibolehkan oleh syarak, tidak pula dibenarkan oleh para Sahabat, Tabi`in, imam-imam mujtahidin, ulama-ulama salaf, pemimpin-pemimpin umat yang telah Allah bersihkan dari kotoran-kotoran ilmu tersebut. Oleh karena itu, penggunaan istilah-istilah ilmu mantiq dalam hukum syarak tidak dibenarkan, dan untungnya hukum-hukum syarak tidak memerlukan ilmu mantiq.”¹⁵

Menurut al-Suyuti, fatwa tersebut di atas cukup mewakili karena sebelum itu para ulama dari Imam al-Syafi'i hingga Ibnu Taymiyyah berpendapat sama, yakni haram hukumnya belajar ilmu kalam, filsafat dan logika. Sejumlah alasan dikemukakannya: bahwa itu menyimpang keluar dari bahasa agama (*'adala 'an lisân al-syar'i*) dan jika dipakai untuk memahami teks-teks agama akan membuat orang jadi bodoh dan sesat; bahwa itu menimbulkan bidah, menyalahi Sunnah dan objektif pengasas agama (*sabab lil-ih}dâth wa al-ibtidâ' wa mukhâlafat al-sunnah wa mukhâlafat ghaira al-syâri*), bahwa itu

¹⁵ Lihat: *Fatawa wa Masa'il Ibn al-Syalah*, Ed. 'Abd al-Mu'mi Amin *Qal'aji*, 2 jilid, (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1406/1986), hlm. 209-212.

dikhawatirkan bakal menyelewengkan dan menimbulkan kekacauan (*khanfa al-zaygh wa al-fitnah*). Kemudian dikutipnya juga pernyataan al-Muhasibi, al-Bukhari, al-Khattabi, al-Lalika'i, al-Ajurri, Abu Talib al-Makki, al-Khatib al-Baghdadi, Ibnu al-Sam'ani, Imam al-Haramayn al-Juwayni, al-Ghazali, dan al-Harawi.¹⁶

Namun, penting untuk diketahui bahwa al-Suyuti pun menurunkan kutipan panjang dari kitab *Fais}al al-Tafriqah* dimana Imam al-Ghazali menyatakan bahwa maksudnya bukan haram mutlak, melainkan haram karena banyak dampak buruknya (*li-katsrat al-afat*) meski dengan pengecualian bagi dua jenis orang, yaitu mereka yang mempunyai masalah (*rajul waqa'at labu syubhab*) ibarat orang yang sakit memerlukan obat, dan kedua, mereka yang kuat akalnya, mantap agamanya, dan teguh imannya (*syakhyun kamil al-'aql, rasikh al-qadam fi al-din, thabit al-iman bi anwar al-nafs*), ibarat dokter yang ingin mengobati orang sakit, atau mematahkan pemikiran sesat, atau menjaga keimanannya agar tidak bisa di-guncang oleh pemikiran keliru.¹⁷

Di samping itu, studi filsafat Islam juga dirundung masalah metodologis. Sejauh ini, pendekatan historis dan filologis masih mendominasi ketimbang pendekatan logis

¹⁶ Al-Suyuti, *Syawn al-Manthiq...*, 15-19. Cf. Mufti Ali, *Muslim Opposition to Logic and Theology in the Light of the Works of Jalâl al-Dîn al-Suyuti*, (d. 911/1505).

¹⁷ Al-Suyuti, *Syawn al-Manthiq...*, 186-187. Cf. G. Endress, "The Defense of Reason: the Plea for Philosophy in the Religious Community," *Zeitschrift für Geschichte der arabisch- islamische Wissenschaften* 6 (1990), hlm. 1-49.

analitis. Hal ini dicermati oleh banyak sarjana Muslim maupun non-Muslim. Oliver Leaman, misalnya, melihat tiga pola pendekatan orientalis terhadap filsafat Islam. Pertama, pendekatan ala Leo Strauss yang menganggap filsafat Islam itu ekspresi kemunafikan, upaya mengendorkan ketegangan yang terjadi antara akal dan wahyu, antara filsafat dan agama, antara Jerusalem dan Athena. Maka tugas peneliti filsafat Islam adalah membongkar motif-motif yang terselip di balik teks, makna-makna yang tersembunyi di belakang tanda, simbol, alegori, dan sebagainya.

Asumsinya bahwa apa yang dimaksud bukan apa yang dikatakan, apa yang tersirat itu kebenaran, sedang yang tersurat itu kepalsuan. Para filsuf diperlakukan sebagai occultis-esoteris, pengecut yang bersembunyi di balik kata-kata. Leaman menilai kerangka dikotomis seperti ini simplistik dan reduksionistik. Kedua, pendekatan historis-filologis yang kemudian diistilahkan *Greco-Arabic* sebagaimana dikerjakan oleh Richard Walzer dan para pengikutnya. Ciri khasnya adalah melacak sumber-sumber Yunani, Romawi, Persia atau India kuno untuk setiap ide, konsep, teori atau argumen para filosof Muslim.¹⁸

Asumsi dasar pendekatan ini adalah filsafat Islam itu barang impor, pinjaman, jiplakan, atau turunan pemikiran-pemikiran yang telah berkembang sebelumnya. Namun pendekatan ini pun banyak dikritik, antara lain oleh

¹⁸Syamsuddin Arif "Filsafat Islam Antara Tradisi ... hlm. 18

almarhum Muhsin Mahdi, mantan guru besar di Harvard.¹⁹ Penganut pendekatan ini, mungkin karena ada mengidap *hellenophilia*, begitu terobsesi dengan asal-usul dan ketergantungan setiap peradaban pada peradaban lain sehingga menafikan konteks lokal dan daya kreatif manusia. Sesungguhnya yang terjadi, menurut Leaman, adalah para filosof Muslim itu sudah barang tentu melakukan adopsi dan adaptasi: *"They did not just accept the concepts which were handed down to them, but adapted them and constructed new concepts to make sense of the nature of the problem as they saw it."*²⁰

Pada pendekatan ketiga inilah yang dianjurkan untuk mengkaji filsafat Islam sebagai filsafat, maksudnya diperlukan analisis logika yang kuat dan tajam terhadap konsep-konsep, teori-teori dan argumentasi para filosof Muslim, untuk menguji validitasnya atau kelemahan-kelemahannya. Hal ini seperti yang dilakukan oleh Imam al-Ghazali, Ibnu Rusyd, dan Ibnu Taimiyyah dalam karya-karya mereka. Pendekatan inilah yang menekankan analisis murni atau menggabungkannya dengan pendekatan historis tampak mulai banyak diikuti oleh generasi baru semisal, Jon McGinnis, Tony Street, dan Robert Wisnovsky.

Selanjutnya, sejak awal kebangkitan Islam yaitu pada masa Dinasti Bani Abasiyyah dengan diterjemahkannya berbagai buku dari bangsa Yunani ke dalam bahasa Arab.

¹⁹Lihat: Muhsin Mahdi, *"Al-Fârâbî's Imperfect State,"* dalam *JAOS*, 110 (1990), hlm. 691- 726.

²⁰ Lihat: O. Leaman, *History of Islamic Philosophy*, (London: Routledge, 1996), hlm. 9.

Baik itu mengenai filsafat dan yang lainnya. Inilah yang mempermudah ilmuan islam dalam mempelajari ilmu dari luar khususnya filsafat. Pada zaman sesudah terjadinya penterjemahan buku-buku Yunani bermunculanlah para filosof-filosof Islam mulai dari Al Kindi sampai pada Ibn Rusyd.

Setelah wafatnya Ibnu Rusyd banyak orang yang beranggapan bahwa pemikiran dunia Islam sudah tidak berkembang lagi atau bisa dikatakan bahwa pemikiran dunia Islam sudah hilang dan lenyap. Sebenarnya dunia kefilosofan Islam tidaklah hilang atau lenyap, tapi hanya berpindah tempat saja, seperti perkembangan filsafat yang terjadi di Persia dan India. Istilah Filsafat Islam Pasca Ibnu Rusyd itu sendiri dipopulerkan oleh seorang yang berasal dari Iran dan bernama Henry Corbin, untuk membantah pandangan yang beranggapan bahwa setelah kematian Ibn Rusyd filsafat di dunia Islam telah hilang.

Filsafat Islam terbagi kepada beberapa pembagian adalah sebagai berikut:

1) Metafisika

Metafisika merupakan cabang filsafat yang memuat suatu bagian dari persoalan filsafat yang membicarakan tentang prinsip-prinsip yang paling universal, membicarakan sesuatu yang bersifat keluarbiasaan (*beyond nature*), membicarakan karakteristik hal-hal yang sangat mendasar yang berada diluar pengalaman manusia (*immediate experience*), berupaya menyajikan suatu pandangan yang komprehensif

tentang segala sesuatu, membicarakan persoalan-persoalan seperti : hubungan akal dengan benda, hakikat perubahan, pengertian tentang kemerdekaan, wujud tuhan, kehidupan setelah mati dan lainnya.

Metafisika ini suatu cabang filsafat yang paling sulit dipahami, terutama bagi pemuda belajar filsafat. Pada umumnya filosof kontemporer yang orientasinya pada pengetahuan ilmiah, terhadap metafisika lebih skeptif.²¹ Metafisikan merupakan suatu kajian tentang hakikat keberadaan zat, hakikat pikiran, dan hakikat kaitan zat dengan pikiran. Objek metafisikan menurut Aristoteles, ada 2 yakni : (1) ada sebagai ada; pengetahuan yang mengkaji yang ada dalam itu dalam bentuk semurni-murninya, bahwa suatu benda itu sungguh-sungguh ada dalam arti kata tidak terkena perubahan, yang bisa di tangkap pancaindra; dan (2) ada sebagai yang ilahi; keberadaan yang mutlak, yang tidak bergantung kepada yang lain, yakni Tuhan (illahi berarti yang tidak dapat ditangkap dengan pancaindra).

2) Ontologi

Cabang utama metafisika adalah ontologi, studi mengenai katagorisasi benda-benda di alam dan hubungan antara satu dan lainnya. Ahli metafisikajuga berupaya memperjelas pemikiran-pemikiran manusia mengenai dunia, termasuk keberadaan, kebendaan, sifat, ruang, waktu, hubungan sebab akibat, dan kemungkinan.

²¹Asmoro Achmadi, *Filsafat Umum*, cet: 15 (Jakarta, Rajawali Pers, 2014) hlm 14-15.

Istilah ontologi berasal dari bahasa Yunani *onta* yang berarti “yang ada secara nyata”, “kenyataan yang sesungguhnya”. Adapun istilah “logi” berasal dari kata Yunani *logos* yang berarti “studi tentang” “uraian tentang”. Ontologi merupakan salah satu kajian kefilosofan yang paling kuno dan berasal dari Yunani. Studi tersebut membahas keberadaan sesuatu yang bersifat kongkret. Tokoh Yunani yang memiliki pandangan yang bersifat ontologis ialah Thales, Plato, dan Aristoteles. Pada masanya, kebanyakan orang belum membedakan antara penampakan dan kenyataan. Dari pendekatan ontologi dalam filsafat muncullah beberapa paham yaitu: (1) paham monisme yang terpecah menjadi idealisme atau spiritualisme; (2) paham dualisme; (3) pluralisme dengan berbagai nuansanya, merupakan paham ontologis.²² Menurut pemikiran penulis ontologi merupakan suatu cabang ilmu filsafat yang lebih menekankan terhadap pemikiran mengenai kebenaran sesuatu.

3) Epistemologi

Epistemologi merupakan cabang filsafat yang menyelidiki asal, sifat, metode, dan batasan pengetahuan manusia. Epistemologi juga disebut teori pengetahuan. Berasal dari bahasa Yunani *epistime*, yang berarti “pengetahuan”, “pengetahuan yang benar”, “pengetahuan ilmiah”, dan *logos* berarti teori. Epistemologi dapat didefinisikan sebagai cabang filsafat yang mempelajari asal

²² Aceng Rahmat, *Filsafat Ilmu Lanjutan*, cet :1 (Jakarta, Prenada Media Group, 2011) hlm 141-142.

mula atau sumber, struktur, metode, dan sahnya (validitas) pengetahuan. Dalam epistemologi pertanyaan pokoknya adalah “apa yang dapat saya ketahui?”²³

Objek material epistemologi adalah pengetahuan sedangkan objek formalnya adalah hakikat pengetahuan. Persoalan-persoalan penting yang dikaji dalam epistemologi berkisar pada masalah: asal usul pengetahuan, peran pengalaman dan akal dalam pengetahuan, hubungan pengetahuan dan keniscayaan, hubungan pengetahuan dengan kebenaran, kemungkinan sikap skeptisisme universal, dan bentuk-bentuk perubahan pengetahuan yang berasal dari konseptualisasi baru mengenai dunia. Semua pengetahuan hanya dikenal dan ada dipikiran manusia, tanpa pikiran pengetahuan tak akan eksis. Oleh karena itu keterkaitan antara pengetahuan dan pikiran merupakan suatu yang kodrati.²⁴

Pengetahuan merupakan suatu aktivitas yang dilakukan untuk memperoleh kebenaran. Pengetahuan dipandang dari jenis pengetahuan yang di bangun dapat dibedakan sebagai berikut: (1) pengetahuan biasa (*ordinary knowledge / Common sense knowledge*) pengetahuan seperti ini bersifat subjektif, artinya amat terikat pada subjek yang mengenal. Dengan demikian, pengetahuan jenis pertama ini memiliki sifat selalu benar, sejauh sarana untuk memperoleh pengetahuan itu bersifat normal atau tidak ada penyimpangan; (2)

²³Aceng Rahmat, *Filsafat Ilmu*, ... hlm. 147.

²⁴Rizal Mustansyir dan Misnal Munir, *Filsafat Ilmu*, cet: 1, (Yogyakarta, Pustaka Pelajar,2001), hlm. 17.

pengetahuan ilmiah, yaitu pengetahuan yang telah menetapkan objek yang khas atau spesifik dengan menerapkan metodologi yang khas pula, artinya metodologi yang telah mendapatkan kesepakatan di antara ahli yang sejenis. Kebenaran yang terkandung dalam pengetahuan ilmiah bersifat relatif, karena kandungan kebenaran jenis pengetahuan ilmiah selalu mendapatkan revisi dan diperkaya dengan penemuan yang paling mutakhir. Dengan demikian, kebenaran dalam pengetahuan ilmiah selalu mengalami pembaharuan sesuai dengan hasil penelitian yang paling akhir dan mendapatkan persetujuan oleh para ilmuwan yang sejenis; (3) pengetahuan filsafati, yaitu jenis pengetahuan yang pendekatannya melalui metodologi pemikiran filsafat. Sifat pengetahuan ini mendasar dan menyeluruh dengan model pemikiran yang analitis, kritis, dan spekulatif. Sifat kebenarannya adalah absolut-intersubjektif. Maksudnya ialah kebenaran yang terkandung pada jenis pengetahuan filsafat selalu merupakan pendapat yang selalu melekat pada pandangan seorang filsuf. (4) pengetahuan agama yaitu jenis pengetahuan yang didasarkan pada keyakinan dan ajaran agama tertentu.²⁵ Dari pengertian di atas dapat kita simpulkan epistemologi adalah teori pengetahuan yang menyelidiki sumber-sumber watak serta kebenaran pengetahuan.

4) Aksiologi

Aksiologi berasal dari kata *axios* yakni berasal dari bahasa Yunani yang berarti nilai sesuatu yang berharga dan *logos* yang berarti akal, teori. Dengan demikian, *axsiology*

²⁵Rizal Mustansyir dan Misnal Munir, *Filsafat Ilmu*,... hlm. 23-24.

artinya teori nilai, menyelidiki mengenai kodrat, kriteria dan status metafisik dari nilai. Thomas Aquinas, membangun pemikiran tentang nilai mengidentifikasi filsafat Aristoteles tentang nilai tertinggi (kausa prima) dalam diri tuhan sebagai keberadaan kehidupan, keabadian, dan kebaikan tertinggi. Pemikir zaman modern, Spinoza memandang nilai sebagai didasarkan pada metafisik, berbagai nilai diselidiki secara terpisah dari ilmu pengetahuan.²⁶

Sama halnya dengan ontologi dan epistemologi, aksiologi juga mengajukan beberapa pertanyaan-pertanyaan: untuk apa pengetahuan ilmiah itu digunakan?, bagaimana kaitan antara cara penggunaan pengetahuan ilmiah dan kaidah-kaidah moral? Aksiologi yang difahami sebagai teori nilai dalam perkembangannya melahirkan sebuah polemik tentang kebebasan pengetahuan terhadap nilai atau yang bisa disebut sebagai netralitas pengetahuan (*value free*). Sebaliknya, ada jenis pengetahuan yang didasarkan pada keterikatan nilai atau yang lebih dikenal sebagai *value bound*.

Dalam *encyclopedia of philosophy* bahwa aksiologi disamakan dengan value dan valuation. Ada tiga bentuk value dan valuation yaitu: (1) nilai, sebagai suatu kata benda yang abstrak. Dalam pengertian sempit: berupa sesuatu yang baik, menarik, dan bagus. Adapun dalam pengertian luas, berupa: kewajiban, kebenaran, dan kesucian. (2) nilai sebagai kata benda kongkret, contohnya ketika kita berkata sebuah nilai atau nilai-nilai, ia seringkali di pakai untuk merujuk

²⁶ Aceng Rahmat, *Filsafat Ilmu* ,... hlm. 26.

kepada sesuatu yang bernilai, seperti nilai nya, nilai dia, sistem nilai. (3) nilai juga digunakan sebagai kata kerja dalam ekspresi menilai, memberi nilai, dan di nilai.

B. Urgensitas

Beberapa kepentingan dari Filsafat Islam adalah agar manusia bisa terlatih berfikir serius. Manusia mampu memahami filsafat secara menyeluruh. Agar bisa menjadi filosof walaupun dalam bidang tertentu. Kemudian seseorang sungguh-sungguh dalam belajar mendalami suatu ilmu. serterusnya agar menjadi warga negara yang baik, patuh dan produktif. Agar Manusia dapat menolong, mendidik dan membangun diri sendiri untuk berfikir lebih mendalam sehingga menyadari betul bahwa manusia adalah makhluk Tuhan. Dapat memberikan kebiasaan dan kepandaian untuk melihat dan memecahkan persoalan-persoalan dalam kehidupan sehari-hari. Juga dapat memberikan pandangan yang luas, membendung akuisme dan akusentrisme. Agar dapat berlatih untuk berfikir cemerlang sehingga tidak hanya ikut-ikutan saja, membuntut pada pandangan umum. Terakhir adalah dapat memberi dasar-dasar hidup dalam etika dan ilmu-ilmu pengetahuan seperti ilmu jiwa, ilmu Pendidikan, dan lainnya yang bermanfaat untuk kehidupan.²⁷

Filsafat Islam adalah ilmu yang membicarakan hakikat segala sesuatu baik itu fisik ataupun metafisika dengan

²⁷Harry Hamersma, *Pintu Masuk ke Dunia Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1980), 45-46

mendasarkan diri pada al-Qur'an dan upaya pennerjemahan sifat dari prinsip Ilahi sebagai yang Esa. Tradisi filsafat Islam ini sebagaimana tradisi filsafat- filsafat lainnya di belahan dunia merupakan proses dari reaksi dalam berbagai macam cara bersama madzhab-madzhab atau pemikiran- pemikiran baik di dalam Islam itu sendiri atau di luarnya. Dan seperti halnya sebuah wacana, pemikiran dan keilmuan, selalu ada pro dan kontra, tudingan benar atau salah, perdebatan atau diskursus, moderasi keilmuan inilah yang menciptakan tradisi intelektual terkaya dan letupan- letupan kreativitas penafsiran ayat-ayat Tuhan baik dalam teks ataupun kontekstualisasinya²⁸.

Filosof muslim tidak pernah dan bukan hanya seorang filosof, filosof muslim adalah seorang intelektual dalam berbagai bidang. Mereka mengkaji filsafat tapi juga menguasai konsep syari'ah, mereka memahami al-Qur'an, seorang mufassir, seorang sufi bahkan ahli ilmu- ilmu kealaman. Integritas keilmuan mereka di berbagai bidang ini membuktikan bahwa tradisi ilmiah Islam adalah sebuah kesatuan antara Iman, Islam dan amal. Dengan mempelajari filsafat Islam secara tidak langsung juga memahami objek kajiannya. Objek yang dikaji; filsafat Islam mengkaji hal-hal yang berkaitan dengan metafisika atau non materi, seperti asal-muasal kehidupan dunia, akal aktif, dan sebagian pembahasan mengenai ruh. Mengkaji pula yang mencakup

²⁸Achmad Gholib, *Filsafat Islam* Cetakan 1. (Jakarta : FAZA MEDIA, 2009.), hlm. 21.

bidang fisik seperti alam raya, kosmologi namun tetap dikaitkan dengan bidang metafisis²⁹.

Selain itu, kepentingan lain dari filsafat juga akan memahami relasi antara ilmu filsafat dengan ilmu lainnya. Ada beberapa hal dimana filsafat dan ilmu dapat saling bertemu atau berhubungan. Dalam beberapa abad terakhir, filsafat telah mengembangkan kerja sama yang baik dengan ilmu. Banyak diantar filsuf terkenal yang telah memberikan kontribusinya kepada sains (ilmu), sebagai Laibniz yang dalam penemuan “*hitung diferensial*”. filsafat dan ilmu keduanya-duanya menggunakan metode pemikiran reflektif dalam usaha untuk menghadapi fakta-fakta dunia dan kehidupan. Keduanya menunjukkan sikap kritik, dengan pemikiran terbukadan kemauan yang tidak memihak, untuk mengetahui hakikat kebenaran. Mereka berkepentingan untuk mendapatkan pengetahuan (ilmu) teratur.

Ilmu membekali filsafat dengan bahan-bahan yang deskriptif dan faktual yang sangat penting untuk pengembangan filsafat. Setiap filosof dari suatu priode lebih condong untuk merefleksikan pandangan ilmiah pada periode tersebut. Sementara itu, ilmu melakuai kn pengecekan terhadap filsafat, dengan menghilangkan ide-ide yang tidak sesuai denagn pengetahuan ilmiah. Filsafat mengambil pengetahuan yang terpotong-potong dari berbagai ilmu, kemudian mengaturnya dalam pandangan hidup yang lebih baik dan , sempurna, dan terpadu. Dalam

²⁹Achmad Gholib, *Filsafat Islam ...* hlm. 34.

hubungan ini, kemajuan ilmu pengetahuan telah mendorong kita untuk menengok kembali ide-ide dan interpretasi kita, baik itu dalam bidang ilmu maupun dalam bidang-bidang lain. Sebagai salah satu contoh, konsep evolusi mendorong kita untuk meninjau kembali pemikiran kita, hamper dalam segala bidang. Kontribusi yang lebih jauh, yang diberikan filsafat terhadap ilmu, adalah kritik tentang asumsi, postulat ilmu dan analisa kritik tentang istilah-istilah yang dipakai.³⁰ Dengan cara filsafatlah orang dapat mengkaji dan menemukan ilmu pengetahuan baru.

Pertentangan antara ilmu dan filsafat pada umumnya menunjukkan pada kecondongan atau titik penekanan, dan bukan pada penekanan yang mutlak. Ilmu-ilmu tertentu menyelidiki bidang-bidang tertentu menyelidiki bidang-bidang yang terbatas, filsafat mencoba melayani seluruh manusia. Oleh karna itu filsafat lebih bersifat inklusif, tidak eksklusif. Ia berusaha untuk memasukkan dalam kumpulan pengetahuannya yang bersifat umum, untuk segala bidang dan untuk pengalaman manusia pada umumnya.

Dengan demikian, filsafat berusaha untuk mendapatkan pandangan yang lebih komprehensif tentang benda-benda. Jika ilmu itu dalam pendekatannya lebih analitik dan lebih deskriptif, maka filsafat lebih sintetik dan lebih sinoptik, dalam menghadapi sifat-sifat dan kualitas dan kehidupan sebagai keseluruhan. Ilmu berusaha untuk menganalisis seluruh unsur yang menjadi bagian-bagiannya,

³⁰Sudarto, *Metodologi Filsafat*, Cet: 3, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada), 2002

serta menganalisis seluruh anggotanya. Adapun filsafat berusaha unrtuk mengembangkan benda-benda dalam sintesa yang interpretative dan smenemukan arti hakiki benda-benda. Jika ilmu berusaha untuk menghilangkan factor-faktor pribadi dan menganggap sepi nilai-nilai demi menghasilkan objektivitas, maka filsafat lebih mementingkan personalitas, nilai-nilai, juga pengalaman.

Ilmu dan filsafat kedua-duanya memberikan penjelasan-penjelasan dan arti-arti dari objeknya masing-masing. Orang lebih menekankan pentingnya deskripsi, hokum-hukum, fenomena, dan hubungan sebab musabab. Filsafat mementingkan hubungan-hubungan antara fakta-fakta khusus dengan bagian yang lebih besar. Ilmu menggunakan pengamatan, eksperimen, dan pengalaman inderawi, sedangkan filsafat berusaha menghubungkan penemuan-penemuan ilmu dengan maksud menemukan hakikat kebenarannya.

Ketegasan lagi terlihat bahwa perbedaan antara ilmu dan filsafat dalam bagian yang sangat besar, adalah perbedaan derajat dan penekanan. Ilmu lebih menekankan kebenaran yang bersifat logis dan objektif. Filsafat bersifat radikal dan subjektif. Ilmu bisa berjalan mengadakan penelitian, selama objeknya bisa diindera, dianalisis, dan dieksperimen, maka berhentilah ilmu sampai disitu. Sedangkkn filsafat justru mulai bekerja manakala ilmu sudah tidak bisa berbicara apa-apa tentang suatu objek. Sekalipun demikian, bukan berarti ilmu tidak penting bagi filsafat, jurstu filsafat pun bekerja dengan bantuan ilmu. Banyak

filosof yang mendapat pendidikan tentang metode ilmiah dan mereka saling memupuk perhatian dalam beberapa disiplin ilmu. Baik filosof maupun ahli ilmu keduanya-duanya mendapat gambaran yang lebih luas, jika mereka saling memahami dan menghargai disiplin masing-masing.

Berusaha melihat hubungannya, berdasarkan suatu asumsi, bahwa keduanya merupakan kegiatan manusia. Kegiatan manusia dapat diartikan dalam proses dan juga dalam hasilnya, filsafat dan ilmu merupakan hasil dari pada berfikir manusia secara sadar, sedangkan dilihat dari hasilnya, filsafat dan ilmu merupakan suatu hal yang menunjukkan, berusaha, untuk memecahkan masalah-masalah di kehidupan manusia (untuk memperoleh kebenaran dan pengetahuan) dengan menggunakan metode atau prosedur tertentu secara sistematis dan kritis.

Filsafat dan ilmu memiliki hubungan saling melengkapi satu sama lainnya. Perbedaan antara kegiatan manusia itu, bukan untuk dipertentangkan, melainkan untuk saling mengisi, saling melengkapi, karna pada hakikatnya, perbedaan itu terjadi disebabkan cara pendekatan yang berbeda. Maka dalam hal ini perlu membandingkan antara filsafat dan ilmu, yang menyangkut perbedaan-perbedaan maupun titik temu antara keduanya. Semua ilmu sudah dibicarakan dalam filsafat. Bahkan beberapa ilmu pengetahuan lahir dari filsafat. Berarti ilmu yang memisahkan diri dari filsafat, misalnya matematika, astronomi, fisika, kimia, biologi, psikologi, dan sosiologi.

Ilmu bersifat deskriptif tentang obyeknya agar dapat menemukan fakta-fakta, teknik-teknik dan alat-alat. Filsafat tidak hanya melukiskan sesuatu, melainkan membantu manusia untuk mengambil putusan-putusan tentang tujuan, nilai-nilai dan tentang apa saja.³¹ Ilmu itu bias dikatakan bersifat dinamis dan abstrak. Agama tidak mudah diberi definisi atau dilukiskan, karena agama menyangkut beberapa bentuk yang bermacam-macam diantara suku-suku dan bangsa-bangsa di dunia. Walaupun kita dapat sepakat bahwa tidak ada definisi agama yang dapat diterima secara universal, namun semua orang mengira bahwa sepanjang sejarah, manusia telah menunjukkan rasa suci dan agama adalah dalam kategori hal yang suci tersebut.

Setiap agama memiliki kesamaan tertentu tentang arti agama misalnya, agama adalah aturan Tuhan untuk manusia; agama adalah jalan hidup bahagia dan sebagainya. Di sini filsafat agama dapat menafsirkan mengapa agama itu harus merupakan peraturan dari Tuhan; mengapa ajaran Tuhan pasti benar; mengapa agama dapat membawa manusia pada bahagia; dan seterusnya.

Baik agama maupun filsafat pada dasarnya mempunyai kesamaan, keduanya memiliki tujuan yang sama, yakni mencapai kebenaran yang sejati. Agama yang dimaksud di sini adalah agama samawi, yaitu agama yang diwahyukan Tuhan kepada nabi dan rasulnya. Dibalik persamaan itu terdapat pula perbedaan antara keduanya. Dalam agama ada beberapa

³¹Zaprul Khan, *Filsafat Ilmu*, Cet: 2, (Depok: PT Raja Grafindo Persada, 2016), hlm. 56.

hal yang amat penting, misalnya tuhan, kebajikan, baik dan buruk, surge dan neraka, dan lain-lain. Hal-hal tersebut diselidiki pula oleh filsafat. Oleh karna hal-hal tersebut ada atau paling tidak mungkin ada. (Ingat objek penyelidikan filsafat, segala yang ada dan yang mungkin ada).³² menurut penulis, dalam agama biasa nya, jikalau telah sampai kepada pembahasan terhadap dzat ketuhanan maka disitulah filsafat terhenti.

Alasan filsafat untuk menerima kebenaran bukanlah kepercayaan, melainkan penyelidikan sendiri, hasil pikiran belaka. Filsafat tidak mengingkari atau mengurangi wahyu, tapi ia tidak mendasarkan pemikirannya diatas wahyu. Ada juga beberapa hal yang masuk ke wilayah agama yang diselidiki pula oleh filsafat. Kalau demikian, mungkinkah ada pertentangan antara agama dan filsafat? Pada dasar nya tidak, karna kalau kedua-duanya memang mempunyai kebenaran, maka kebenaran itu satu, dan sudah barang tentu sama. Tidak mungkin ada sesuatu yang pada prinsip nya benar, juga tidak benar. Tegasnya bahwa lapangan filsafat dan agama dalam beberapa hal mungkin sama, akan tetapi dasarnya amat berlainan. Filsafat berdasarkan pikiran belaka. Agama berdasarkan wahyu ilahi. Agama sering disebut juga kepercayaan, alasannya karna yang diwahyukan oleh tuhan haruslah dipercayai.

Dalam filsafat, untuk mendapatkan kebenaran hakiki, manusia harus mencarinya sendiri dengan mempergunakan

³²Harry Wahyu, *Pengantar Filsafat*, cet: 1, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 34.

alat yang dimilikinya berupa segala potensi lahir dan batin. Sedangkan dalam agama, untuk mendapatkan kebenaran hakiki itu manusia tidak hanya mencarinya sendiri, melainkan ia harus menerima hal-hal yang diwahyukan tuhan, dengan kata singkat percaya atau Iman³³. Segala hal yang diwahyu oleh Allah(tuhan) kepada rasulnya merupakan hal yang kebenarannya itu hakiki dan rasional.

Walaupun diantara kebenaran yang disajikan oleh agama mungkin serupa dengan kebenaran yang dicapai oleh filsafat, tetapi tetap agama tidak bisa disamakan dengan filsafat. Perbedaan ini disebabkan cara pandang yang berbeda. Disitulah pihak agama beralatkan kepercayaan, dilain pihak filsafat berdasarkan penelitian yang menggunakan potensi manusiawi dan meyakinkannya sebagai satu-satunya alat ukur kebenaran, yaitu akal manusia.

Sehubungan dengan itu tidak boleh dilalaikan pula bahwa dalam keadaan konkrit dan historis dikatakan ada wahyu Allah atau revalation. Dilihat dari sudut filsafat harus diakui kemungkinannya wahyu Allah itu. Nah, kemungkinan ini tidak boleh dilalaikan, jika filsuf hendak mengambil pandangannya sebagai dasar dan pedoman hidup. Sebab mungkin wahyu Allah inilah yang menunjukkan bagaimana kehendak tuhan yang nyata, bagaimana caranya melaksanakan tuntutan kodrat kita.

³³Suwardi Endraswara, *Filsafat Ilmu*, Cet: 1, (Yogyakarta: PT Buku Seru, 2017), hlm. 78.

Perkara-perkara yang dihadapi oleh filsafat dan agama ada sebagian adalah sama: Mengenai dasar hidup, tujuan dalam berkehidupan, moral atau kesusilaan, kehidupan kembali sesudah kematian, kebahagiaan yang dirasakan manusia, pengabdian sesama manusia, pengabdian manusia kepada Tuhan dan lain-lainnya. Memang itu merupakan tuntutan sebagai kodrat dalam usahanya untuk mencapai kebenaran dan kebahagiaan dan pengetahuan yang mendalam tentang hakikat sesuatu, hakikat didunia dan hakikat sebagai manusia. Akan tetapi sikapnya yang lain bahwa filsafat berkeinginan menguasai, manusia seakan-akan hendak menggenggam alam semesta dalam pikirannya. Akan tetapi tidak hanya ingin menggenggam alam semesta tetapi juga ingin menguasai kebenaran dan kebahagiaan.

Sikap lain dari manusia adalah “ingin menguasai” untuk mendapatkan kebahagiaan, namun keinginan tersebut tentu akan terlaksana dengan sempurna dalam agama. Sebab disinilah manusia berhadapan dengan pencipta-Nya, dengan sumber kebahagiaannya, dengan tujuan yang terakhir. Sikap ingin menguasai disini pun masih tetap ada, akan tetapi insyaf akan kekurangannya, maka manusia menjadi penyerah, tunduklah sebagai manusia, harus siap untuk mendengarkan. Perkara ini sebagaimana disebut dalam Islam sebagai *sami'na wa ta'na*.

Tuntutan untuk belajar dan mempelajari manusia dan dunia sampai pada kepada dasar-dasarnya, mendalam dan punya gagasan atau mengasas. Sehingga sampai kepada pengertian pengertian dan tujuan yang terakhir dan sebagai

sumber adanya pengertian tentang Tuhan. Tuhan adalah sebagai yang merupakan sumber “” kita, sumber kebahagiaan kita. Maka dalam hipotesis ini sumber pengetahuan itu dapat diketahui dari tiga aspek; pikiran manusia, pengalaman manusia, Institusi manusia.

Jadi dapatlah kita simpulkan sebagai berikut: kita tetapkanlah mempertahankan peranan dan kepentingan filsafat sebagai ilmu pengetahuan adalah otonom (berdiri sendiri) tidak berdasarkan atau berpangkalan pada wahyu Allah (agama), akan tetapi apabila filsafat hendak dijadikan dasar atau pedoman hidup maka terasa lah pula kekurangan dari filsafat itu, hingga kita maju selangkah lagi, meningkat satu langkah lagi, dengan kata lain: meninggalkan lapangan filsafat dan menginjak lapangan agama.³⁴ iya, filsafat itu merupakan suatu hal yang sering digunakan di kehidupan sehari-hari, jaangan kan sehari setiap kita ingin mengetahui sesuat itu perlu atau menggunakan filsafat.

C. Karakteristik

Filsafat memang tidak bisa dihubungkan dengan ajektif tertentu, namun dalam ruang sejarah ada banyak variebal kultural yang saling tumpang-tindih dan saling berkaitan satu dengan yang lain yang ikut mewarnai filsafat, Konsekuensinya, serasa mustahil sebuah pemikiran filsafat dapat berdiri sendiri tanpa dipengaruhi oleh unsur-unsur yang lain. Sebagaimana identitas suatu bangunan filsafat tidak mungkin hanya dilandaskan pada kemurniaan rasiolitas

³⁴ Suwardi Endraswara, *Filsafat Ilmu ...*, hlm. 156.

semata, sebab rasiolitas hanyalah syarat lazim bagi filsafat. Kendati rasiolitas adalah ruh Filsafat, namun ruh tersebut harus ditubuhkan ke dalam berbagai unsur kultural di luar filsafat.³⁵

Peran agama, keunikan budaya local, karekter bahasa dan perkembangan sains adalah bebrapamfaktor penetu yang dapat mempengaruhi bagaimana identitas filsafat diarahkan. Karena itu, ada bayak faktor yang menentukan sehingga identitas filsafat dapat terwujud dalam ruang sejarah. Karena itulah dalam sejarah munculnya istilah Filsafat Barat, Filsafat Timur, Filsafat Kristen dan Filsafat Islam.

Beragam Objek tersebut yang selanjutnya akan menentukan bagaimana format dan arah filsafat tumbuh dan berkembang. Terdapat beberapa pandangan Filosof dalam memberi pengertian Filsafat Islam. Sebagian berpendapat bahwa filsafat Islam tiada lain hanyalah perpanjangan tangan dari filsafat yunani.³⁶

Al-Kindi adalah filosof Islam pertama mencuba mendamaikan filsafat dengan agama. Al-Farabi berusaha membuktikan bahwa filsafat dan agama adalah hakikat yang satu namun terjemakan dalam dua bahasa yang berbeda. Pada tataran ontologis Filsafat Islam, tauhid senantiasa menjadi aksis utama kajiannya. Sedangkan pada ruang antropologi falsafinya, humainisme Yunani telah dibongkar sedemikian rupa sehingga humanisme dalam sudut pandang

³⁵Suwardi Endraswara, *Filsafat Ilmu ...*, hlm. 33.

³⁶Suwardi Endraswara, *Filsafat Ilmu ..*, hml. 34.

filsafat Islam adalah memandang manusia sebagai khalifah Tuhan. Itu berarti, kebenaran tauhid sebagai ruh Islam telah begitu terjiwakan dalam Filsafat Islam.

Jika dalam Filsafat Aristoteles, masalah metafisika teruatam tentang Ketuhanan, sangat sedikit. Itupun hanya memandang Tuhan sebagai penggerak. Sementara itu, Ibnu Sina dalam lembaran-lembaran *Ilahiyat as-Syifa* membahas tentang ketuhanan sebagai *wajib bil-zati* lebih sanagt banyak, demikian filosof Islam lainnya seperti Mulla Sandra sampai seperempat kitabnya hanya terfokus dalam kajian ketuhanan.

Selain pembahasan teologi tadi, kajian penting lainnya yang sarat akan nuansa islam seperti: maad jismani dan maad ruhani, khudusul-zati dunia (keterbaruan subtansial dunia), Hakikat ruh manusia, pembuktian nubuwat merupakan beberapa topik kajian yang cukup membuktikan betapa islam telah mampu mewarnai bangunan filsafat yan tumbuh dalam asuhannya, tanpa harus melunturkan kemurniaan rasiolitas sebagai jati diri.

Islam adalah agama yang sejiwa dengan fitrah rasional manusia, maka dengan mudah diduga, bahwa Islam akan dengan mudah pula tumbuhbersanding secara mesra dengan tradisi filsafat yang menyertainya. Karena itu, mewujudkan Filfat Islam secara ideal bukanlah perkara yang mustahil. sejarah merupakan bukti paling dekat untuk membuktikan keberadaan Filsafat Islam.³⁷

³⁷Suwardi Endraswara, *Filsafat Ilmu, Filsafat Islam*, hlm. 36

Informasi yang pasti tentang pemikiran-pemikiran tertulis manusia tidak ditemukan kecuali hanya beberapa dugaan arkeolog berdasarkan pada peninggalan yang tidak tertulis. Penulisan bahasa tulisan ditemukan jauh setelah kafilah sejarah manusia berjalan. Corak pemikiran manusia diantaranya adalah pengetahuan tentang wujud dan ilmu pengetahuan tentang awal dan akhir mulai terjalin dengan keyakinan agama. Oleh karena itu, dapatlah dikatakan bahwa pemikiran filosofis terkuno ada dalam pemikiran keagamaan Timur³⁸.

Ahli sejarah dan para intelektual serta filosof percaya bahwa sebahagian besar filosof berasal dari kalangan Yunani, yaitu kira-kira enam abad sebelum kelahiran al-Masih. Mereka menyebut nama-nama filosof dan pemikirannya, di samping berupaya mengenal wujud, sebagai awal dan akhir alam semesta. Untuk merumuskan kemunculan dan perubahan berbagai *manjud* dengan pandangan yang beragam yang kadangkala bertentangan. Pada saat yang bersamaan pula, mereka sangat terbuka bahwa butir-butir pemikiran mereka dipengaruhi oleh kepercayaan dan kebudayaan agama Timur

Abad ke-5 Sebelum Maschi terdapat sekelompok sarjana yang dalam bahasa Yunani disebut dengan *Sophis* (orang bijak). Para *sophis* ini tidak meyakini adanya kebenaran-kebenaran pasti, mereka adalah para pengajar profesional dalam retorika dan debat, melatih para pengacara

³⁸Muhammad Taqi Misbah Yazdi, *Filosof Islam Kontemporer: Buku Daras Filsafat Islam*, (Terj), (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 3-4.

untuk tampil di pengadilan yang sangat diperlukan ketika itu. Mereka mampu melatih para pengacara untuk sanggup mengukuhkan para pengacara terhadap berbagai klaim dan menolak segala klaim tandingan. Bergumul dengan pencari yang sering kali tercemar dengan penggalatan dan kerancuan berpikir pelan-pelan menyebabkan mereka menolak mentah-mentah kebenaran di luar pikiran manusia. Ungkapan *Sophisme* yang semula diartikan dengan orang bijak berubah atau bergeser menjadi simbol dan isyarat yang mengikuti penalaran yang menyesatkan³⁹.

Sokrates adalah salah seorang pemikir yang terkenal, dialah yang sangat menentang gagasan-gagasan para *Sophis*⁴⁰. Sokrates⁴¹ menamai dirinya sebagai *Philosophous* yaitu

³⁹Muhammad Taqi Misbah Yazdi, *Filosof Islam...*, hlm. 4.

⁴⁰*Sophis* berasal dari kata *sophia* yang artinya kebijaksanaan. Pada abad pertengahan abad ke-5 Sebelum Masehi terkenal dengan orang yang tinggi pengetahuan dan kebijaksanaan. Tetapi lama kelamaan kata *Sophis* menjadi gelar bagi orang-orang yang padai memutar lidah, pandai bermain dan bersilat dengan kata-kata. Dari semua nama yang positif menjadi nama negatif terhadap nama *Sophis*. Para *Sophis* sering dikelompokkan kepada yang mempunyai retorika yang sering mempersoalkan sesuatu secara mendasar dan menolak pendekatan yang apriori. Lihat Samsul Rijal dkk, *Filsafat Umum*, (Banda Aceh: Ushuluddin Publising, 2010), hal.80-61.

⁴¹Lahir di Athena pada tahun 470 SM berasal dari seorang pemahat patung, berguru pada Anagoras (500-428 SM) dengan belajar retorika, kesusastraan, ilmu ukur dan ilmu falak. Sokrates terkenal sebagai seorang yang sabar dan rendah hati serta selalu menyatakan dirinya bodoh. Bentuk badannya tidak setampan atau segagah pemuda Athena pada masanya. Memilih isterinya bukan dari orang yang baik tetapi isterinya itu adalah seorang wanita yang kurang pandai. Semuanya

pencinta kebijaksanaan, kata inilah yang dalam bahasa Arab menjadi filosof (ahli fikir) dan dalam bahasa Indonesia dikatakan dengan kata filsafat yaitu pemikiran para filosof.

Para ahli menyebutkan bahwa ada dua alasan Sokrates memilih nama tersebut yaitu karena kerendahan hati Sokrates yang selalu mengakui kebodohan dirinya dan tantangan bagi para *Sophis* yang menyebut diri mereka sarjana atau ilmuwan. Dengan pilihan nama ini, tampaknya Socrates hendak memberi pemahaman kepada kaum *Sophis* yang melibatkan diri dalam pembahasan dan perdebatan, pengajaran dan pembelajaran, demi tujuan material dan politik, tidaklah layak menyandang gelar sebagai orang bijak. Sokrates bahkan menolak gagasan-gagasan para *Sophis* dengan alasan-alasan jauh lebih kukuh, tidak merasa layak dengan menyandang gelar itu dan lebih memilih nama pencinta kebijaksanaan⁴².

Socrates mempunyai pengikut yang taat di antara para pengikutnya yang mempunyai pengaruh besar dan sebagai

dilakukan Sokrates karena tidak lain adalah untuk mendidik dirinya bersabar. Sokrates adalah salah seorang filosof moralis. Menurutnya pengetahuan itu adalah kebajikan. Sokrates juga dikenal sebagai orang yang mempunyai kepribadian luhur. Walaupun demikian Sokrates berhadapan dengan musuh-musuhnya yang tidak sesuai dengan pendapatnya. Kepadanya dihadapkan tuduhan menentang negara dan agama, Sokrates dituduh merusak jiwa pemuda-pemuda dengan mengecam sistem demokrasi dan mempercayai adanya Tuhan selain tuhan-tuhan yang menjadi anutan resmi mereka. Muktar Yahya, *Pokok-pokok Filsafat Yunani* (Jakarta: Wijaya, 1962), hlm. 45.

⁴²Muhamad Taqi Misbah Yazdi, *Filosof Islam ...*, hlm. 5

ahli pikir dan sastrawan yang terkenal. Karya tulisnya sangat banyak sehingga sangat mudah menelusuri sejarah hidupnya adalah Plato⁴³, yang berupaya memantapkan prinsip-prinsip filsafat. Kemudian muridnya Plato adalah Aristoteles⁴⁴,

⁴³Plato (42 - 347 SM) lahir di Athena dari keluarga terpandang atau bangsawan, dia belajar filsafat dari Socrates, Pythagoras, Heracleitos, dan Elia. Sebagai orang yang dilahirkan dalam lingkungan keluarga bangsawan ia mendapatkan pendidikan yang baik dari seorang bangsawan yang bernama Pyrilampes. Sejak anak-anak ia telah mengenal Socrates dan kemudian menjadi gurunya selama 8 tahun. Plato adalah salah seorang filosof yang berusaha menyelesaikan persoalan tentang perbedaan pendapat Heraklitos yang menganggap bahwa sesuatu itu, berubah-ubah tidak ada yang tetap dengan pendapat Parminides yang menganggap bahwa sesuatu itu adalah tetap tidak berubah. Ajaran Plato tentang pengetahuan. Pengetahuan tidak sama dengan perasaan, ajaran tentang ide absolut sebagai sumber dari segala pengetahuan yang ada, pengetahuan itu terjadi melalui proses mengingat. Oleh karena itu, Plato disebut sebagai aliran idealis. Plato wafat pada usia 80 tahun. Ia tidak pernah menikah, menghabiskan tahun-tahun terakhir kehidupannya sebagai anggota aktif sebuah komunitas intelektual, dihargai sebagai pendirinya, dihormati sebagai penerus Sokrates dan dicintai sebagai manusia dengan kebijaksanaannya yang unik, terpelajar dan saleh. David Melling, *Jejak Langkah Pemikiran Plato*, (Terj) Cut Ananta Wijaya RH. Widada, (Yogyakarta: Bentang Budaya, 2002), hlm. 1-17. Lihat juga Samsul Rijal dkk, *Filsafat Umum...*, hlm. 71-73.

⁴⁴Lahir di Stageira Yunani Utara anak seorang dokter pribadi kerajaan, pada umur 18 tahun Aristoteles dikirim ke Athena untuk belajar pada Plato pada sekolah Akademi. Sistem pelajaran yang didapatkan di Akademi Plato dengan cara berjalan-jalan di taman. Pikiran sangat kritis, tajam, mendasar sehingga ia dikenal sebagai seorang realis. Aristoteles adalah ilmuwan yang religius. Ia sangat percaya akan kuasa Tuhan. Menurutnyanya semua yang bergerak di alam semesta ini bergerak menuju Tuhan. Oleh karena itu, orang yang ingin bahagia harus berbuat baik sebanyak-banyaknya. Ayahnya yang bernama Nicomachus seorang dokter Istana pada masa raja Macedonia, kakeknya yang bernama Alexander Agung, meninggal ketika Aristoteles berumur 15 tahun. Ia kemudian dipelihara oleh Proxenus, pamannya saudara dari ayahnya.

dialah yang membawa filsafat pada puncak

Pada usia 17 tahun ia masuk akademi milik Plato di Athena. Dari situlah ia kemudian menjadi murid Plato selama 20 tahun. Dengan meninggalnya Plato pada tahun 347 SM, Aristoteles meninggalkan Athena dan mengembara selama 12 tahun. Dalam jenjang waktu itu ia mendirikan Akademi di Assus dan menikah dengan Pythias yang tidak lama kemudian meninggal. Aristoteles menikah dengan Herpyllis yang kemudian melahirkan baginya seorang anak laki-laki yang ia beri nama Nicomachus, seperti nama ayahnya. Pada tahun-tahun berikutnya ia juga mendirikan Akademi di Mytilene. Ketika itulah ia sempat jadi guru Alexander Agung selama 3 tahun. Di Lyceum, Athena pada tahun 335 SM. Ia juga mendirikan semacam Akademi. Di sinilah ia selama 12 tahun memberikan kuliah, berfikir, mengadakan riset dan eksperimen, serta membuat catatan-catatan dengan tekun dan cermat. Karya-karyanya sangat banyak dan dibagi kepada 8 bahagian yaitu; logika, filsafat alam, psikologi, biologi, metafisika, etika, politik dan ekonomi, retorika dan poetika. Pada tahun 323 SM, Alexander Agung menghembuskan nafas terakhir yang kemudian terjadilah malapetaka di Athena menentang Makedonia. Dalam malapetaka tersebut Aristoteles menjadi tertuduh dan akhirnya ia lari ke Khalkes dan meninggal di tempat itu pada tahun 322 SM. Aristoteles terkenal sebagai seorang realis, ini terlihat dari pemikiran-pemikirannya bercorak realis, suatu pemikiran yang memandang pengetahuan sebagai hubungan rasional antara subyek dan obyek dengan berbagai implikasinya. Karena takut dibunuh orang Yunani yang membenci pengikut Alexander, Aristoteles akhirnya melarikan diri ke Chalcis Yunani dan pada tahun 322 SM dan usianya 62 tahun. Aristoteles, *The Nicomachean Ethics*, (Terj) David Ross (Oxford: Oxford Universty Press *The World's Classics*, 1980), hlm. 30-35. Lihat juga Harun Hadiwijoyo, *Sari Sejarah Filsafat Barat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1980), hal. 45. Jostein Garder, *Dunia shophie: Sebuah Novel Filsafat* (Terj), (Bandung: Mizan, 2006), hlm. 124-127. Aristoteles, *The Nicomachean Ethics*, (Terj) David Ross (Oxford: Oxford Universty Press *The World's Classics*, 1980), hlm. 30-35. Lihat juga Harun Hadiwijoyo, *Sari Sejarah Filsafat Barat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1980), hlm. 45.

perkembangannya dan memformalkan prinsip-prinsip pemikiran dan penalaran dalam bentuk ilmu logika. Sejak pertama kali Sokrates menyebut dirinya sebagai filosof, istilah filsafat digunakan sebagai lawan dari *Sophis* (ke-*Sophis*-an atau kerancuan berpikir) dan memuat seluruh ilmu hakiki seperti ilmu fisika, kimia, kedokteran, astronomi, matematika dan teologi. Sampai sekarang, dalam banyak perpustakaan terkenal dunia, buku-buku fisika dan kimia masih dikelompokkan dalam kategori filsafat.

Filsafat Islam terdiri dari gabungan dua kata yaitu kata Filsafat dan Islam. Kata filsafat berasal dari kata *philo* yang berarti cinta dan kata *sophos* yang berarti ilmu atau hikmah. Dengan demikian secara *lughawi* filsafat berarti cinta terhadap ilmu atau hikmah. Selanjutnya kata Islam berasal dari bahasa Arab *Aslama, Yuslimu Islaman* yang bermakna patuh, tunduk, berserah diri, serta memohon selamat dan sentosa. Kata tersebut berasal dari *Salima* yang berarti selamat, sentosa, aman dan damai. Kemudian Islam menjadi suatu istilah atau nama (*proper name*) dari agama yang ajaran-ajarannya diwahyukan Allah S.w.t kepada umat manusia melalui ajaran-ajaran Nabi Muhammad s.a.w.

Harun Hadiwojono mengartikan pengertian filsafat sebagai suatu bentuk himbauan kepada kebijaksanaan oleh seorang ahli falsafah yang senantiasa aktif mencari kebijaksanaan yang belum diraih. Dengan kata lain, kebijaksanaan atau hikmah adalah pengertian dan pencarian utama kepada filsafat. Oleh karena itu, dalam masyarakat Yunani seseorang yang memiliki kebijaksanaan dianggap

sebagai individu yang mempunyai kemampuan manusia biasa. Menyadari dirinya memiliki sifat manusia biasa menyebabkan sebahagian daripada penghuni masyarakat tersebut senantiasa mengejar dan mencari hikmah yang tidak pernah selesai.

Phytagoras⁴⁵ (580-500 S.M) adalah orang yang pertama menggunakan perkataan filsafat sehingga beliau dikenal

⁴⁵Phytagoras seorang ahli dalam bidang matematika dan filosof Yunani yang paling dikenal melalui teorinya. Phytagoras dikenal sebagai Bapak Bilangan, dia memberikan sumbangan yang penting terhadap filsafat dan ajaran keagamaan pada akhir abad ke 6 SM. Lahir pada tahun 570 SM di pulau Samos, di daerah Ionia. Ayahnya bernama Mesarchus, sementara ibunya Pythais adalah penduduk asli Samos. Mesarchus adalah seorang pedagang yang datang dari Tirus. Ia pernah membawa jagung ke Samos pada masa kelaparan dan mendapat kewarganegaraan dari Samos sebagai tanda syukur. Sebagai seorang anak, Pythagoras menghabiskan masa kecilnya di Samos, tetapi melakukan perjalanan secara luas dengan ayahnya. Mesarchus pernah kembali ke Tirus dengan Phytagoras dan ia mengajar di sana oleh Kaldea dan orang-orang terpelajar dari Suriah. Phytagoras juga mengunjungi Italia bersama ayahnya. Hanya sedikit informasi yang diketahui tentang masa kecil Pythagoras. Penampilan fisik Phytagoras cenderung fiktif kecuali deskripsi yang mencolok Pythagoras tanda lahir yang sudah di pahanya. Disebutkan Pythagoras mempunyai dua saudara laki-laki dan sumber lain mengatakan tiga saudara. Pythagoras berpendidikan tinggi, belajar memainkan kecapi, membaca puisi dan Homer. Terdapat diantara guru-gurunya adalah tiga filosof yang mempengaruhi Pythagoras ketika ia masih muda. Salah satunya adalah Pherekydes yang banyak menggambarkan sebagai guru dari Pythagoras. Dua filosof lain yang mempengaruhi Pythagoras dan memperkenalkan Pythagoras kepada ide-ide matematika, adalah Thales dan muridnya Anaximander yang keduanya tinggal di Miletus. Pythagoras mengunjungi Thales di Miletus ketika ia berusia antara 18 dan 20 tahun. Pada saat ini,

sebagai *wise man* oleh masyarakat Yunani. Phytagoras menjadikan filsafat sebagai cara hidup dan asas dalam melatih generasi muda Yunani untuk menjadi manusia yang betul-betul berfalsafah. Phitagoras menyatakan hikmah pada dirinya adalah bermaksud mengetahui yang dirinya jahil. Oleh karena itu, tidaklah pantas untuk dirinya dipanggil sebagai *wise man* tetapi sebagai pencinta hikmah⁴⁶. Walaupun Phytagoras sebagai pelopor perkataan falsafah dan falsafah lebih bermakna setelah dipopularkan oleh dua ahli falsafah Yunani Plato (427-347 SM) dan Aristoteles (384-322SM). Plato memberi definisi filsafat sebagai pengetahuan tentang segala sesuatu yang ada. Sedangkan Aristoteles berpendapat bahwa filsafat adalah ilmu yang mempelajari dan menyelidiki dasar dari segala yang ada di alam ini. Seorang filosof Islam seperti al-Farabi menjelaskan bahwa filsafat adalah ilmu pengetahuan tentang alam yang maujud dan bertujuan untuk mengkaji hakikat yang ada di dalamnya⁴⁷.

Filsafat adalah ilmu yang menjawab masalah-masalah yang tidak dapat dijawab oleh ilmu pengetahuan biasa karena

Thales adalah seorang lelaki tua dan meskipun ia menciptakan kesan yang kuat Pythagoras, ia mungkin tidak mengajarnya banyak. Namun Thales menyumbang minat Pythagoras dalam matematika dan astronomi dan menyarankan Pythagoras untuk pergi ke Mesir untuk mempelajari ilmunya lagi. Scott Mcgill (dkk), *From The Tetrarchs to the Theodosians: Latet Roman history and Culture*, (New York: Cambridge University Press, 2010), hlm.306.

46A.C. Ewing, *Persoalan-Persoalan Mendasar Filsafat*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), hlm. 9-11.

⁴⁷Endang Saifuddin Ansari, *Ilmu, Filsafat dan Agama*, (Surabaya: Bina Ilmu), hlm. 79-80.

masalah-masalah tersebut di atas jangkauan ilmu pengetahuan biasa. Filsafat juga diartikan sebagai hasil daya upaya manusia dengan akal budinya untuk memahami (mendalami dan menyelami) secara radikal dan integral serta sistematis hakikat dari segala sesuatu yang ada baik tentang Tuhan, hakikat alam dan hakikat manusia. Beragam pengertian filsafat muncul, hal ini diakibatkan karena luasnya kajian filsafat. Para filosof telah berusaha merumuskan pengertian filsafat sesuai dengan sudut pandangannya masing-masing sehingga terdapat definisi yang beragam sesuai keragaman orang yang mendefinisikannya.

Filsafat juga diartikan sebagai ilmu yang ingin mencari kebenaran yang penuh dengan tanda tanya: apa, bagaimana, dimana dan apa sebabnya? Sesuatu itu ada dengan menggunakan metode logika atau akal. Jadi filsafat berdasarkan pada akal atau pikiran. Dalam dunia Islam, filsafat mulai dikenal pada abad ke IX di zaman pemerintahan Daulah Abbasiyyah.

Dengan lahirnya filsafat di tengah-tengah kehidupan umat Islam yang memberikan kebebasan seluas mungkin untuk berkembangnya pemikiran secara bebas meskipun harus menentang kebiasaan lama, membuka tabir atau nuansa baru terhadap perkembangan sejarah dan peradaban dunia Islam. Di dalam Islam juga dikenal ilmu yang berdasarkan agama disebut Ilmu Kalam dan Ilmu yang berdasarkan intelek (logika) disebut Ilmu Filsafat. Berabad-abad ilmu itu bertanding dan kemudian berpadu menjadi

satu dan diberi dengan nama Ilmu Tauhid yaitu ilmu yang membahas tentang Keesaan Tuhan⁴⁸.

Pada abad ke 9 hingga abad ke 13, filsafat dipelajari dan menjadi kegemaran orang-orang Islam dalam kurun waktu tersebut sempat tampil ke depan ahli-ahli fikir, para filosof Islam seperti al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina dan Ibn Rusyd dan lain-lain. Dalam abad ke 13 tidak seorang pun dalam dunia Islam yang berani mempelajari apalagi menamakan dirinya sebagai filosof, sebab ia akan dihukum atas nama agama. Pada masa itulah meluasnya pribahasa Arab yang mengatakan *Man Tamantak Faqad Tazandak*, artinya barang siapa yang menerima filsafat (logika) maka kafirlah dia. Hal ini bersumber dari rentetan polemik dan pertentangan antara al-Ghazali dengan Ibn Rusyd. Al-Ghazali mengarang buku *Tahafut al-Falasifah* yang berarti kehancuran para filosof⁴⁹.

Buku al-Ghazali ini telah ditantang oleh Ibn Rusyd dengan karangannya *Tahafut At-Tahafut*. Dalam buku tersebut Ibn Rusyd menjelaskan bahwa al-Ghazali telah salah paham dalam mengartikan apa yang dinamakan filsafat dan dianggap al-Ghazali telah salah paham tentang pengertian pokok ajaran filsafat. Inilah dua buku filosof besar yang terkenal dan buku tersebut beredar di dunia

⁴⁸Rustam E Tamburaka, Pengantar Ilmu Sejarah, Teori Filsafat Sejarah, Sejarah Filsafat dan Iptek, (Jakarta: Rineka Cipta, 1999), hlm. 186-187.

⁴⁹Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta: UI Press, 1978), hlm. 52-56.

Islam. Satu buku menghancurkan filsafat dan buku yang lain mempertahankan filsafat. *Tabafut at-Thahafut* menjadi lumpuk menghadapi guntur bahasanya al-Ghazali, sehingga pada akhirnya dalam peperangan alam pikiran ini al-Ghazali muncul sebagai pemenang. Selama enam abad, Islam memerangi filsafat, buku-buku yang berbau filsafat pada kurun waktu antara abad ke 13 sampai abad ke 19 itu dimusnahkan oleh ulama Islam pada zaman itu. Baru pada abad ke 19 di Universitas al-Azhar, Muhammad Abduh sebagai guru besar yang sangat berpengaruh mulai mengajarkan filsafat kembali walaupun harus menghadapi berbagai rintangan⁵⁰.

⁵⁰Amin Oemar Hoesin, *Filsafat Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1964), hlm. 40-44.

FILSAFAT ISLAM KLASIK

BAGIAN TIMUR

A. Al-Kindi dan Pikiran-Pikiran Pokok (*Pemaduan Filsafat dengan Agama*)

Salah satu faktor yang memungkinkan filsafat Yunani dikaji oleh orang-orang Islam adalah karena adanya karya-karya terjemahan filsafat yang disalin secara bebas kedalam bahasa Arab baik langsung dari bahasa Yunani maupun dari teks asli versi Siriak.⁵¹ Gerakan penerjemahan ini berlangsung dari tahun 750 sampai tahun 1000 masehi. Oleh karena itu, lewat penerjemahan-penerjemahan ini para pemikir muslim mengenal pemikiran-pemikiran filosof Yunani seperti Plato, Aristoteles, dan ajaran-ajaran Neoplatonis. Kemudian mereka kembangkan dan per kaya dengan pendekatan Islam, sehingga lahirlah disiplin baru dalam dunia pemikiran Islam yang dikenal dengan sebutan Filsafat Islam (*al-Falsafah al-Islamiyah*) dengan beberapa tokohnya seperti al-Kindi (796-873 M), al-Farabi (870-950

⁵¹Harun Nasution, *Filsafat dan Mitisisme dalam Islam*, Cet. Ke IX, (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), hlm. 11

M), Ibn Sina (980-1037 M), al-Ghazali (1059-1111 M), Ibn Rusyd (1126-1198 M) dan lain-lain.

Para tokoh-tokoh itu memiliki reputasi dan pengaruh yang diakui tidak hanya di dunia Islam abad pertengahan bahkan juga mewarnai fiosof-filosof Barat modern. Sedemikian besarnya pengaruh filosof-filosof muslim ini hingga W. Montgometry Watt mengambil kesimpulan bahwa tanpa keberadaan mereka, ilmu pengetahuan dan filsafat orang-orang Eropa tidak akan bisa berkembang seperti ketika dulu nenek moyang mereka mengembangkannya untuk pertama kalinya. Dengan demikian, filsafat Islam telah mencapai puncak kejayaannya pada abad ke- 9 dan ke-11 maschi. Berbeda dengan filsafat Barat yang berkembang hingga abad modern, kejayaan filsafat Islam tidak mampu melampau abad pertengahan dan mulai memasuki periode anti klimaks pada abad ke-12, khususnya Ibn Rusyd.

Filsafat Islam adalah peembangan pemikiran umat Islam dalam dunia Islam untuk menjawab tantangan zaman disertai dengan ajaran Islam. Filsafat Islam merupakan hasil pemikiran umat Islam secara keseluruhan. Pemikiran Islam merupakan pemikiran yang khas, lain dari pada yang lain. Sebab pemikiran Islam berasal dari wahyu atau bersandarkan pada penjelasan wahyu, sedangkan pemikiran-pemikiran yang lain yang berkembang di antara manusia, baik itu berupa agama-agama non samawi, ideologi-ideologi politik dan ekonomi, maupun teori-teori sosial sekedar muncul dari kejeniusan berfikir manusia yang melahirkannya.

Namun perlu disadari, bahwa sekalipun pemikiran Islam berasal dari wahyu yang turun dari langit, pemikiran Islam diturunkan ke bumi untuk menjadi petunjuk bagi manusia di bumi. Oleh karena itu, agar bisa memahami keberadaan pemikiran Islam sebagai petunjuk amal perbuatan manusia, maka perlu dipahami karakteristik pemikiran Islam. Dalam makalah ini akan di bahas tentang aliran pemikiran Islam, meliputi fiqih, filsafat, teologi Islam dan tasawuf berikut tokoh-tokoh dan pemikirannya masing-masing.

Faktor lain yang sekaligus menjadi faktor utama bagi timbulnya gerakan pemikiran filsafat dalam Islam adalah membanjirnya proses terjemahan berbagai literatur kedalam bahasa Arab. Diantara literatur yang diterjemahkan tersebut adalah buku-buku India, Iran dan buku Suriani-Ibrani, terutama sekali buku-buku Yunani. Pada pusat-pusat kebudayaan seperti Syria, Mesir, Persia, juga Mesopotamia, pemikiran filsafat Yunani diketemukan oleh kaum Muslimin. Namun kota Baghdad yang menjadi pusat kekuasaan dinasti Abbasiyah menjadi jalur utama masuknya Filsafat Yunani kedalam Islam, dan disinilah timbul gerakan penerjemahan buku-buku Yunani kedalam bahasa Arab.

Orang yang dipandang sangat berjasa dalam proses penerjemahan tersebut dan dianggap sebagai filosof Islam pertama adalah AlKindi, di mana ia berhasil mendamaikan warisan-warisan Hellenistis dengan Islam. Ia juga dikenal sebagai filosof Arab pertama. Menurut Ibnu Nadhim, kecenderungan al-Kindi ternyata tidak hanya pada filsafat

Yunani saja, tetapi al Kindi juga mendalami studi keagamaan India, Chaldean dan Harran.⁵² Terlepas dari semua ketidaksempurnaan sistematika filsafat al-Kindi, beliau tetaplah sosok yang paling berjasa dalam membuka akses filsafat dan sains Yunani serta membangun fondasi Filsafat Islam bagi para filosof muslim setelahnya.

Sebagai Filosof Islam yang pertama, al-Kindi merupakan salah seorang yang termasuk sebagai penerjemah karya-karya Filsafat Yunani. Selain itu, al-Kindi juga menyimpulkan karya-karya Filsafat Helenisme. Salah satu kontribusinya yang sangat terkenal adalah menyelaraskan filsafat dan agama. Dalam urutan sebagai pemikir, Al-Kindi adalah salah satu dari 12 nama terbesar di abad pertengahan sebagai sarjana yang memiliki pemikiran yang cemerlang. Hal ini sesuai dengan yang dicetuskan oleh sarjana Italia era Renaissance, Geralomo Cardano (1501-1575). Di mata sejarawan Ibnu al-Nadim, al-Kindi merupakan salah seorang sarjana terbaik pada zamannya. Beliau menguasai beragam bidang ilmu pengetahuan. Karena keahliannya al-Kindi dijuluki sebagai filosof Arab yang paling tangguh dan berpengaruh. Dari penjelasan yang diberikan oleh para filosof tersebut dapat diartikan bahwa filsafat adalah sebagai suatu proses berpikir mendalam tentang segala sesuatu baik yang nampak atau yang tidak nampak (metafisika) untuk dikaji secara kritis, komprehensif dan mendalam sampai kepada substansi (hakikat dari segala sesuatu).

⁵²Hasan Basri, *Filsafat Islam*, (Jakarta: Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama Republik Indonesia, 2013), hlm. 18

1. Pemaduan Filsafat dan Agama

Masalah hubungan filsafat dan agama merupakan diskursus yang sangat banyak diperbincangkan pada zaman al-Kindi. Ulama-ulama ortodoks umumnya menolak keabsahan taori-teori filsafat, karena produk pemikiran filsafat melahirkan pertentangan dengan ajaran-ajaran agama. Dalam kondisi ini al-Kindi muncul dan memposisikan diri sebagai pembela filsafat dari serangan pihak yang tidak setuju. Al-Kindi muncul dengan gagasan kesamaan kebenaran antara filsafat dengan agama, sehingga menurutnya tidak perlu dipertentangkan karena pada keduanya baik filsafat maupun agama membawa kebenaran yang sama.

Ilmu filsafat menurut al-Kindi merupakan ilmu tentang hakikat segala sesuatu yang dipelajari orang menurut kadar kemampuannya yang mencakup ilmu ke-Tuhan-an (*Rububiyah*), Ilmu Keesaan (*Wabdaniyyah*), Ilmu Keutamaan (*Fadhilah*) dan semua ilmu-ilmu yang bermanfaat.⁵³ Dari pembagian tersebut yang paling penting dan tinggi derajatnya adalah Ilmu ke-Tuhanan yang disebutnya sebagai Filsafat Pertama (*al-Falsafah al-Ula*), karena filsafat pertama merupakan ilmu yang membahas tentang kebenaran pertama (*Ilmu al-Haqq al-Awwal*) yang merupakan sebab bagi semua kebenaran. Dalam pandangan itulah al-Kindi mengatakan bahwa mempelajari Ilmu *Rububiyah* akan membuat seorang filosof lebih sempurna, karena pengetahuan seseorang

⁵³Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), hlm.74.

tentang *sebab* jauh lebih mulia daripada pengetahuan tentang *akibat*⁵⁴. Demikianlah penekanan Al-Kindi tentang ilmu filsafat. Dasar pemikiran filsafat terletak pada pemanfaatan akal secara maksimal dan agama bukanlah sesuatu yang tidak dapat dipahami oleh akal, meskipun dasar pijakan berpikirnya berbeda. Menyangkut hal ini, al-Kindi memberikan pemikirannya sebagai berikut:

“Sesungguhnya sabda orang yang benar, Nabi Muhammad s.a.w dan apa yang disampaikannya dari Allah Yang Maha Agung lagi perkasa dapat diketahui semuanya dengan (memakai) analogi akal (*al-Maqayis al-‘Aqliyyah*). Hanya orang-orang yang tidak memiliki citra akal serta telah meletakkan diri pada kejahatan yang menolak ilmu falsafah”⁵⁵. Disini terlihat konsistennya al-Kindi dalam menempatkan filsafat dan penekannya pada fungsi akal sebagai perkara penting dari usaha memahami ajaran agama secara *kaffah*.

Bagaimana hubungan agama dan filsafat, hal ini telah disebutkan pada bab pertama bahwa lahirnya filsafat dalam Islam tidak terlepas dari warisan kebudayaan non-Islam terutama unsur-unsur Helenisme dan tradisi berfilsafat, al-Kindi pun merupakan bawaan dari kebudayaan dimaksud. Al-Kindi memang merupakan representasi pertama dan terakhir dari seorang murid Aristoteles di dunia Islam bahagian Timur. Corak berpikir al-Kindi bersifat

⁵⁴Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), hlm. 12.

⁵⁵Mohd. A. Hadi. Abu Ridah, *al-Rasail al-Kindi al-Falsafiyah*, (Kairo: Dar al-Fikr al-‘Arabi, 1950), hlm. 12-13.

ekletisme⁵⁶ sehingga dalam corak berpikir filsafatnya terdapat unsur-unsur pikiran Aristoteles dan juga Plato. Unsur Aristoteles yaitu pembagian filsafat kepada teori dan amalan, sedangkan unsur Plato adalah defenisinya⁵⁷.

Namun, sebagaimana konsistensi al-Kindi dalam proyek rekonsiliasi antara agama (Islam) dengan filsafat, dalam teori-teori filsafat yang jauh lebih praktis, al-Kindi tidak secara instan menerima dan mengikuti pemikiran para Filosof Yunani, melainkan menganalisis lebih dalam dan menyesuakannya dengan doktrin agama. Sebagai seorang Filosof Muslim al-Kindi tidak kehilangan kepribadiannya sebagai Muslim yang memahami ajaran agama bila berhadapan dengan pendapat filosof yang dianutnya. Dalam membicarakan masalah kejadian alam misalnya, al-Kindi tidak sependapat dengan Aristoteles yang mengatakan bahwa alam ini abadi. Beliau tetap berkeyakinan bahwa alam adalah

⁵⁶Philip K. Hitti, *History of the Arab, (Terj)* R. Cecep Lukman Yasin & Dedi Slamet Riyadi, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006), hlm. 386. Ekletisme suatu kepercayaan yang tidak mempergunakan atau mengikuti metode apapun yang ada, melainkan mengambil apa yang paling baik dari metode-metode filsafat. Lihat juga, H. A. Musthofa, *Filsafat Islam*, Untuk Fakultas Tarbiyah, Syari'ah, Dakwah, Adab, dan Ushuluddin, (Bandung: Pustaka Setia, 2007), hlm. 101.

⁵⁷Lebih jauh unsur Aristoteles dimaksud adalah bahwa tujuan seorang filosof bersifat teori, yaitu mengetahui kebenaran, dan bersifat amalan yaitu mewujudkan kebenaran itu dalam tindakan. Sebelum Al-Kindi, Plato juga telah mengatakan bahwa filosof ialah orang yang menghiasi dirinya dengan mencintai kebenaran, dan lebih mengutamakan jalan keyakinan dari pada dugaan-dugaan semata. Lihat Ahmad Hanafi, *Pengantar Islam...*, hlm. 74.

ciptaan Allah S.w.t, yang diciptakan dari tidak ada dan akan berakhir menjadi tiada, yang dikenal dengan *creation ex nihilo*.⁵⁸

2. Tuhan dan Alam

Al-Kindi mengatakan bahwa filsafat adalah ilmu pengetahuan yang mulia. Pemikirannya tentang keesaan Tuhan selain didasarkan pada wahyu juga proposisi filosofis. Menurut al-Kindi, Tuhan tidak mempunyai hakikat, baik hakikat secara *juẓ'iyah* atau *aniyah* (sebagian) maupun hakikat *kulliyah* atau *mahiyah* (keseluruhan). Dalam pandangan filsafat al-Kindi, Tuhan bukanlah genus atau species. Tuhan adalah sebagai Pencipta. Tuhan adalah yang Benar Pertama (*al-Haq al-Anwal*) dan Yang Benar Tunggal. Al-Kindi juga menolak pendapat yang menganggap sifat-sifat Tuhan itu berdiri sendiri. Tuhan haruslah merupakan keesaan mutlak. Bukan keesaan metaforis yang hanya berlaku pada objek-objek yang dapat ditangkap indera.

Menurut al-Kindi, Allah S.w.t tidak memiliki sifat-sifat dan juga atribut-atribut lain yang terpisah dengan-Nya, tetapi sifat-sifat dan atribut-atribut tersebut haruslah tidak terpisahkan dengan zat-Nya. Allah adalah tidak sama dengan ciptaan-Nya, tidak berbilang, tidak berbentuk, tidak berhubungan dan tidak berbagi. Oleh karena itu, bagi al-Kindi adalah Allah Maha Esa⁵⁹. Allah sebagai pencipta alam semesta dan pengatur yang disebut dengan *ibda'*. Pandangan

⁵⁸H. A. Musthofa, *Filsafat Islam...*, hlm. 102.

⁵⁹George N Atiyeh, Al-Kindi, *The Philosopher of The Arab*. (Tp: Rajawali Islamic Research Institut, 1966), hlm. 67 .

al-Kindi ini tentu berbeda dengan pemikiran Aristoteles bahwa Tuhan sebagai penggerak pertama yang tidak bergerak.⁶⁰ Dari pandangan al-Kindi di atas, walaupun beliau adalah sebagai penterjemah Filsafat Yunani tetapi pemikirannya tetap menyesuaikan dengan ajaran Islam yaitu al-Quran dan Hadits.

Pandangan al-Kindi tentang alam adalah bahwa alam baginya merupakan ciptaan Allah yang beredar menurut aturan sunatullah. Alam diciptakan Allah dari tiada menjadi ada. Penciptaan alam dari tiada menurut al-Kindi sesuai dengan pandangan para teolog dan tentu pandangan ini berbeda dengan para filosof Yunani dan para filosof Muslim lainnya yang mengatakan bahwa alam diciptakan adalah kadim. Sementara dalam al-Qur'an tidak dijelaskan secara tegas apakah alam diciptakan dari materi yang sudah ada atau dari ketiadaan. Dalam membuktikan adanya Allah, al-Kindi menunjukkan tiga argumen sebagai berikut:

1. Baharunya Alam

Pandangan al-Kindi tentang baharunya alam, beliau menjelaskan dengan mengajukan pertanyaan bahwa apakah mungkin sesuatu menjadi sebab bagi wujud dirinya? Dari pertanyaan tersebut beliau menjawab bahwa itu tidak mungkin, sebab alam ini mempunyai waktu dan setiap yang mempunyai permulaan akan mempunyai akhir atau berkesudahan. Oleh karena itu, setiap sesuatu benda ada yang menyebabkan wujudnya dan mustahil benda itu yang

⁶⁰M.M Syarif, *The History of Muslim Philosoph*, (New York:Doven Publication, 1967), hlm. 428-429.

menjadi sebabnya. Tesa ini menjelaskan bahwa alam semesta adalah *hadits* atau baharu yaitu diciptakan dari tiada dan yang menciptakan alam adalah Allah S.w.t.⁶¹

2. Keanekaragaman dalam Wujud

Demikian juga tentang keaneka ragaman dalam wujud, al-Kindi memberi argumenya bahwa dalam alam emperis ini tidak mungkin ada keanekaragaman tanpa keseragaman atau keseragaman tanpa keanekaragaman. Menurut beliau terjadinya keanekaragaman dan keseragaman ini bukan secara kebetulan tetapi ada yang menyebabkan dan merancang sehingga terjadinya alam. Sebagai penyebabnya mustahil alam ini terjadi dengan sendirinya, jika alam yang menjadi sebab (*illat*⁶²) nya maka akan terjadi *tasalsul* (rangkaian) yang tidak akan habis-habisnya. Sementara itu sesuatu yang tidak berakhir tidak mungkin terjadi justru itu

⁶¹Hana al-Fakhuri dan Khulli al-Jart, *Tarikh al-Falsafah al-'Arabiyyat*, (Bairut: Mu'assat li al- Thaba'at wa al- Nasyt, 1968), hlm. 368.

⁶²Al-Kindi membagi *illat* kepada *illat al-Fa'ilat* menjadi *qaribat* (dekat) dan *ba'idat* (jauh). *Illat* yang dekat ada yang bertalian dengan alam dan ada pula yang bertalian dengan Allah. Sementara itu, *Illat* yang jauh hanya bertalian dengan Allah. Bila diumpamakan dengan sebatang kapur tulis, baik yang memproduksi tersebut adalah *illat* yang jauh berasal dari alam. Namun pada hakikatnya yang menciptakan pabrik (manusia) tersebut adalah *'illat ba'dat* (sebab yang jauh dari Tuhan) yaitu Allah. Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*, (Jakarta: Raja Grafindo, 1952) hlm. 55.

illatnya harus yang berada diluar alam sendiri yaitu Zat Yang Maha Mulia adalah Allah S.w.t.⁶³

3. Kerapian Alam

Dalam argumen ketiga, al-Kindi menjelaskan tentang kerapian alam bahwa alam emperis ini tidak mungkin teratur dan terkendali tanpa ada yang mengatur dan mengendalikannya. Pengatur dan pengendali adalah yang berada di luar alam dan pengatur dan pengendali tersebut tidak sama dengan alam, zat pengatur dan pengendali tentu tidak bisa terlihat oleh mata, tetapi zat tersebut bisa diketahui dengan melihat tanda-tanda atau fenomena yang terdapat di alam ini dan zat tersebut adalah Allah S.w.t⁶⁴.

Persoalan baharunya alam, al-Kindi juga mengemukakan pandangannya tentang gerak, zaman dan benda. Benda menurut al-Kindi untuk menjadi ada harus ada gerak, masa gerak menunjukkan adanya zaman, adanya gerak tentu mengharuskan adanya benda. Gerak, zaman dan benda semuanya sejalan dan akan berakhir. Disamping itu, benda mempunyai tiga dimensi yaitu panjang, lebar dan tinggi. Ketiga dimensi ini, membuktikan bahwa benda tersusun dan setiap yang tersusun tidak dapat dikatakan kadim. Jika dikatakan zaman itu kadim menurut al-Kindi bila dikembalikan ke belakang dengan rentetannya tidak akan sampai pada akhirnya karena tidak membawa kepada awal.

⁶³Muhammad Abd. Riddah, *Rasail al-Kindi al-Falsafiyat*, (Kairo: Dar al-Fikr al-‘Araby, 1950), 142-148.

⁶⁴Hana al-Fakhuri dan Khulli al-Jart, *Tarikh al-Falsafah...* hlm. 369.

Demikian pula zaman yang tidak mempunyai permulaan pada masa lampau tentu ia tidak akan sampai pada masa sekarang. Oleh karena itu, zaman yang ada sekarang adalah bersifat baharu bukan kadim. Dalam hal ini al-Kindi menjelaskan sebagai berikut:

“Semua benda yang homogen yang tiada padanya lebih besar ketimbang yang lain, adalah sama besar. Jarak antara ujung-ujung dari benda-benda yang sama besar juga sama besarnya dalam aktualitas dan potensialitas. Benda-benda yang mempunyai batas tidak bisa tidak mempunyai batas. Jika salah satu dari dua benda yang sama besarnya dan homogen ditambah dengan homogen lainnya, maka keduanya menjadi tidak sama besar. Jika sebuah benda dikurangi, maka besar sisanya lebih kecil daripada benda semula. Jika satu bagian diambil dari sebuah benda, lalu dipulihkan kembali kepadanya, maka hasilnya adalah benda yang sama seperti semula. Tiada dari dua homogen yang besarnya tidak mempunyai batas bisa lebih kecil ketimbang yang lain. Jika benda-benda yang homogen yang semuanya mempunyai batas ditambahkan bersama, maka jumlahnya juga akan terbatas.”⁶⁵

Dengan argumentasi di atas, al-Kindi mengkaji kembali bagaiman kadimnya alam yang dikemukakan oleh Aristoteles dalam hal ini beliau menjelaskam sebagai berikut: “Seandainya alam ini tidak terbatas, lalu diambil sebahagian, maka yang tinggal, apakah terbatas, atautkah tidak terbatas. Jika yang tinggal terbatas, bila ditambahkan kembali kepada bagian yang dipisahkan, maka hasilnya tentu terbatas pula

⁶⁵George N Atiyeh, *Al-Kindi Tokoh Filsafat Muslim, (Terj)* Kasidjo Djojo Suwarno, (Bandung : 1983, Salman,1983), hlm. 50-51.

dan inilah yang benar. Walaupun benar tetapi bertentangan ini dengan pengandaian semula bahwa alam ini sebelum dibagi atau diambil sebagiannya, tidak terbatas. Jadi, hasil dari penambahannya menjadi terbatas dan tidak terbatas, suatu hal yang bertentangan dan tidak dapat diterima oleh akal. Sekiranya yang tinggal setelah diambil tidak terbatas, sedangkan keseluruhannya sebelum diambil juga tidak terbatas, maka benda tersebut sama besar dengan bagiannya. Hal ini adalah bertentangan. Akan tetapi, setelah penjumlahan keduanya menghasilkan lebih besar daripada yang sebelumnya, berarti yang tidak terbatas lebih besar daripada yang tidak terbatas, maka hal ini merupakan kesimpulan yang tidak dapat diterima⁶⁶.

Atas dasar penjelasan di atas al-Kindi berkesimpulan bahwa alam semesta ini secara keseluruhan pastilah terbatas dan beliau menolak secara tegas pandangan Aristoteles yang mengatakan bahwa alam semesta tidak terbatas atau kadim. Al-Kindi secara tegas juga mengatakan bahwa alam ini baru. Pandangan beliau ini tentu bertentangan dengan para filosof Muslim sesudah beliau terutama al-Farabi dan Ibnu Sina. Kedua filosof ini mengatakan bahwa alam ini kadim bukan baru, atau penciptaannya dari materi yang sudah ada semenjak azali, dengan arti mengubah ada dari satu bentuk ke bentuk yang lain sehingga alam ini harus dikatakan kadim. Penjelasan secara mendetil akan dibahas pada pemikiran al-Farabi dan Ibn Sina.

⁶⁶Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam...* hlm. 57.

3. Jasad, Jiwa dan Akal

Sebagaimana pandangan Aristoteles, al-Kindi menekankan hubungan jiwa dan jasad, keduanya saling memerlukan satu diantara lainnya, akan tetapi semua kecendrungan pemikiran Aristoteles menolak suatu pandangan dua substansi yang diyakini oleh al-Kindi sebagai bentuk dari dualisme radikal. Menurut al-Kindi bahwa jiwa manusia adalah suatu substansi yang dapat wujud secara terpisah daripada tubuh. Dalam hal ini al-Kindi menggunakan dua alasan yang berbeda.

Pertama, al-Kindi berupaya mengarahkan kesadaran diri. Cara ini merupakan pembuktian yang lebih langsung tentang substansi jiwa yang berlaku bukan sebagai argumen tetapi sebagai pembuka mata. Alasannya ini disebutkan oleh al-Kindi dalam karyannya *al-Rasail*. Al-Kindi mengatakan bahwa manusia diciptakan dalam keadaan dewasa, tetapi dalam kondisi semacam itu ia dilahirkan dalam keadaan lemah dimana tubuhnya tidak bisa menyentuh apa-apa dan ia tidak berdaya dan tidak dapat memahami apa-apa tentang dunia lahiriyah⁶⁷. Sedangkan cara *kedua*, berupaya membuktikan kedudukan akal serta hubungannya dengan elemen-elemen atau struktur lain pada diri manusia.

Pandangan al-Kindi di atas menunjukkan bahwa manusia tidak dapat melihat tubuhnya sendiri dan anggota-anggota tubuhnya tercegah dari segala sentuhan sehingga ia tidak memiliki apa-apa tentang persepsi. Manusia seperti itu

⁶⁷Abu Riddah Muhammad. A. Hadi, *al-Rasail al-Kindisiyah al-Falsafiyah*, (Kairo: Dar al-Fikr, 1950), hlm. 192

tidak akan mengetahui dunia ini, bahkan keberadaan dirinya sebagai wujud spritual yang murni. Apa yang diketahuinya tentu tidak sama dengan apa yang tidak diketahuinya. Oleh karena itu, bahwa jiwa adalah sebagai substansi yang bebas daripada jasadnya⁶⁸.

Jiwa adalah salah satu pembahasan al-Kindi. Beliau merupakan filosof Muslim pertama yang membahas hakikat jiwa secara terperinci. Al-Kindi membagi jiwa kedalam tiga daya, yaitu sebagai berikut daya nafsu yang terdapat diperut, daya pamarah terdapat di dada dan daya berpikir. Menurut al-Kindi, yang paling penting dari tiga daya tersebut adalah daya berpikir yang berpusat di kepala⁶⁹, karena melalui daya berpikir ini manusia bisa mengangkat eksistensi ke derajat yang lebih tinggi dan mulia.

Bagi al-Kindi, manusia apabila meninggalkan segala yang berbentuk empiris yaitu materi dan berkonsentrasi pikirannya pada hakikat-hakikat sesuatu, niscaya akan terbuka baginya pengetahuan tentang yang ghaib dan mengetahui rahasis-rahasia ciptaan. Tetapi jika sebaliknya bahwa tujuan hidup manusia untuk mencari kelezatan dalam materi maka akan tertutuplah jalan pikirannya untuk

⁶⁸Shahibuddin Laming, *Pemikiran al-Kindi: Pengaruh terhadap Intelektual Muslim di Malaysia dan Indonesia*, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2006), hlm. 226.

⁶⁹Harun Nasution, *Akal dan Wahyu Dalam Islam*, (Jakarta: Universitas Indonesia, 1983), hlm. 9

mengetahui hal-hal yang mulia dan mereka tidak akan bisa mencapai kesempurnaan.⁷⁰

Selain membagi daya, al-Kindi juga membagi akal mejadi tiga macam yaitu akal yang bersifat potensial, akal yang telah keluar dari sifat potensial menjadi aktual, dan akal yang telah mencapai tingkat kedua dari aktualitas. Akal yang bersifat potensial, menurut pandangan al-Kindi tidak bisa mempunyai sifat aktual, jika tidak ada kekuatan yang menggerakkannya dari luar. Oleh karena itu, menurut al-Kindi, masih ada satu macam akal lagi, yakni akal yang selamanya dalam aktualitas.

Al-Kindi menggambarkan akal sebagai suatu potensi sederhana yang dapat mengetahui hakikat-hakikat sebenarnya dari benda-benda⁷¹. Akal menurut beliau terbagi kepada empat macam, satu macam berada di luar jiwa manusia dan yang tiga macam lainnya berada di dalamnya. Keempat macam akal itu adalah:

Pertama, akal yang berada diluar jiwa manusia, akal ini bersifat ilahi dan selamanya dalam aktualitas. Akal ini juga karena selalu berada dalam aktualitas maka akal ini bersifat potensi dalam jiwa manusia menjadi aktual. Oleh karena itu, akal ini mempunyai sifat-sifat bahwa ia adalah akal pertama, ia selamanya dalam aktulitas, ia merupakan *spicies* dan *genus*, ia membuat akal potensial menjadi aktual berpikir dan ia

⁷⁰Kamal al-Yaziji, *al-Nusbah al-Falsafiyah al-Mu'assab*, (Bairut: Dar al-Ilmi al-Malayin, 1963), hlm. 74.

⁷¹George N Atiyeh, *Al-Kindi, The Philosopher...* hlm. 113.

tidak sama dengan akal potensial.⁷² *Kedua*, akal yang bersifat potensial yaitu akal murni yang ada dalam diri manusia yang masih merupakan potensi dan belum menerima bentuk-bentuk inderawi dan yang akali.

Ketiga, akal yang bersifat perolehan, akal ini adalah akal yang telah keluar dari potensialitas ke dalam aktualitas dan akal ini mulai memperlihatkan pemikiran abstraksinya. Akal perolehan ini dapat dicontohkan dengan kemampuan positif yang diperoleh orang dengan belajar, misalnya tentang bagaimana cara menulis. Penamaan perolehan ini yang dimaksud oleh al-Kindi adalah 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 akal aktualitas. *Keempat*, akal yang berada dalam aktual nyata, ketika ia aktual, maka ia disebut Akal Kedua. Akal dalam bentuk ini merupakan akal yang telah mencapai angka kedua dari aktualitas. Akal ini dapat diibaratkan dengan proses penulisan yang dikerjakan seseorang, kalau seseorang bersungguh-sungguh mengerjakan penulisan tersebut⁷³.

Kalau kita merujuk pada risalah al-Kindi tentang akal, sebagai yang dikemukakan oleh Abu Rayyan, niscaya jelaslah bahwa al-Kindi sependapat dengan Aristoteles, yaitu jiwa yang bersih setelah berpisah dengan badan ia akan pergi ke

⁷²Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), hlm. 15-16.

⁷³Abu Raiyan, *al-Falsafah al-Islamiyyah, Syahsiyatubi Wamadarisuba*, (Maktabah al-Iskadariyyah: t.t), hlm. 359-361.

Alam Kebenaran atau Alam Akal, di atas bintang-bintang di dalam lingkungan cahaya Allah, dekat dengan Allah dan dapat melihat-Nya. Di sinilah letak kesenangan yang abadi bagi jiwa.⁷⁴ Penjelasan al-Kindi di atas dapat menggambarkan bahwa jiwa yang sucilah yang dapat sampai ke Alam Kebenaran, sedangkan jiwa yang masih kotor harus terlebih dahulu mengalami penyucian terlebih dahulu dengan cara ia harus pergi ke bulan, kemudian setelah berhasil membersihkan diri di sana, dilanjutkan ke Markuri dan seterusnya naik setingkat demi setingkat, sampai akhirnya bersih mencapai Alam Akal, berada dalam lingkungan cahaya Allah dan melihat Allah. Di sini terlihat bahwa al-Kindi tidak percaya kepada kekekalan hukuman terhadap jiwa, tetapi meyakini bahwa pada akhirnya jiwa akan memperoleh keselamatan dan naik ke Alam Akal. Bagi al-Kindi, jiwa sesuai terminologi al-Quran akan kekal, namun kekalnya jiwa berbeda dengan kekal Allah karena kekalnya jiwa dikekalkan oleh Allah⁷⁵.

Jadi dari pandangan al-Kindi tentang jiwa dan akal ini terlihat bahwa beliau adalah seorang yang jenius dalam pemikirannya. Beliau juga 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 Muslim seperti al-Farabi, Ibnu Sina, al-Ghazali, Ibnu Rusyd dan lain-lain.

⁷⁴Hana al-Fakhuri dan Khulli al-Jart, *Tarikh al-Falsafah...* hlm.306-307.

⁷⁵Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam...* hlm. 63.

B. Al-Farabi dan Pikiran-pikiran Pokok

Kenabian

Tulisan ahli falsafah Yunani seperti Plato dan Aristoteles mempunyai pengaruh yang besar terhadap pemikiran ahli falsafah Islam. Salah seorang ahli falsafah Islam yang terpengaruh dengan pemikiran kedua tokoh tersebut ialah al-Farabi. Meskipun al-Farabi belum mencakup seluruh aspek pemikirannya. Ia adalah pembangun filsafat dalam arti yang sebenarnya dan ia telah meninggalkan suatu bangunan filsafat yang teratur rapi bagian-bagiannya, dan oleh karenanya maka Ibnu Khillikan menamakannya sebagai; "*filosof Islam yang paling besar*". Al-Farabi mempelajari bahasa Arab di bawah pimpinan Ali Abu Bakar Muhammad Ibn al-Sariy dan belajar Ilmu Mantiq (logika) pada Abu Basyar Mantius Ibnu Yunus, memperdalam Ilmu Filsafat yang pada akhirnya beliau mampu mencapai Ilmu Mantiq, sehingga al-Farabi mendapat prediket guru kedua (*al-Muallim al-Tsani*).⁷⁶

Al-Farabi terdidik dengan sifat terpuji seperti *qanaah*, sehingga menjadikan beliau seorang yang amat sederhana, tidak terpengaruh kepada harta dan cinta akan dunia. Beliau lebih menumpukan perhatian untuk mencari ilmu pengetahuan dan selalu belajar dengan tekun dan jauh daripada mendapatkan kekayaan duniawi. Sebab itulah al-Farabi hidup dalam keadaan tidak mempunyai apa-apa (miskin), keadaan seperti ini hingga sampai beliau

⁷⁶Samsul Rijal dkk, *Filsafat Umum ...*, hlm. 187-188.

menghembuskan nafas yang terakhir pada tahun 950 M (339 H)⁷⁷.

Kemampuan al-Farabi memiliki pengetahuan yang mendalam dalam bidang pengobatan, sains, matematik dan sejarah. Namun, keterampilannya sebagai seorang ilmuwan yang ulung, lebih dalam di bidang filsafat. Dalam membicarakan teori politiknya, beliau berpendapat bahwa akal dan wahyu adalah satu hakikat yang padu. Sebuah percobaan dan usaha untuk memisahkan kedua-dua elemen tersebut akan melahirkan sebuah negara yang pincang serta masyarakat yang kacau balau. Oleh karena itu, akal dan wahyu perlu dijadikan sebagai dasar pada pembinaan sebuah negara yang kuat, stabil serta makmur. Diantara karya-karya al-Farabi yang terpenting⁷⁸ antara lain adalah: *Al-Jam'u Bayna Ra'yay al-Hakimia: Aflaton wa Aristo*, *Maqalat fi Ma'any al-Aql*, *Al-Siyasat al-Madaniyyat* dan *Ara'u ahl Madinah al-Fadhibal al-Masail al-Falsafiyah waa Ajimibah 'Anha*

Corak pemikiran al-Farabi yang terletak pada politik yang diselaraskan atau beliau bicarakan dengan akhlak. Corak pemikiran seperti ini sangat kentara dengan cara berpikir Yunani dan pemikiran ini mungkin diikuti oleh para filosof Islam. Bila melihat apa yang dikatakan oleh Rosenthal dan Najjar, cara berpikir seperti di atas adalah aliran ahli-ahli

⁷⁷Daud Remantan dkk, *Pengantar Filsafat Islam*, (Banda Aceh: IAIN Ar-Raniry, 1982), hlm. 62.

⁷⁸Muhammad 'Athif al-Iraq, *al-Falsafah al-Islamiyyat*, (Kairo: Dar al-Ma'arif: 1978), hlm. 36-37

filosof Islam.⁷⁹ Falsafah politik adalah sebahagian dari filsafat dan ia tidak bisa dipisahkan daripada persoalan akhlak, metafisika dan psikologi. Selain karya tentang politik juga karya beliau *al-Madinah al-Fadhibilah*, terhadap karya ini Ibrahim Madkour mengatakan bahwa sudah cukup dikatakan jaminan untuk meletakkan al-Farabi sebaris dengan para filosof yang mempunyai konsep yang teratur dan para sarjana mukhtakhir menggelar kepada beliau sebagai shahih *al-Madinah al-Fadhibilah*.⁸⁰

Al-Farabi banyak mengkaji mengenai falsafah dan teori Sokrates, Plato, dan Aristoteles dalam usahanya untuk menghasilkan teori serta konsep mengenai kebahagiaan. Maka tidak heranlah, al-Farabi dikenal sebagai orang yang paling memahami falsafah Aristoteles. Dia juga merupakan seorang yang mengawali menulis mengenai ilmu logika Yunani secara teratur dalam bahasa Arab. Meskipun pemikiran filsafatnya banyak dipengaruhi oleh Filsafah Yunani tetapi beliau menentang pendapat Plato yang menganjurkan konsep pemisahan dalam kehidupan manusia. Di bawah ini akan diurutkan pemikiran beliau satu persatu adalah sebagai berikut:

⁷⁹ Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam: (An Introductory Outline*, Cambridge: Universty Press 1968), hlm. 122, lihat juga Fauzi Mitri Najjar, *al-Farabi on Political Science (The Muslim World U.S.A: Connecticut, 1957)*, hlm. 38

⁸⁰Ibrahim Madkour, *Fi al-Falsafah al-Islamiyyah*, (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1968), hlm. 80

1. Kenabian

Dalam membicarakan konsep kenabian, al-Farabi berpegang teguh dengan doktrin kaum naturalisme.⁸¹ Al-Farabi berpendapat bahwa Nabi dapat mengetahui hakikat-hakikat sesuatu perkara karena Nabi dapat berkomunikasi dengan Akal Kesepuluh yang merupakan akal terakhir dalam rangkaian proses emanasi. Akal kesepuluh disamakan dengan malaikat. Keupayaan berkomunikasi dengan Akal Kesepuluh inilah yang memungkinkan para Nabi dan Rasul dapat menerima wahyu.⁸²

Dalam teori kenabian al-Farabi berakar dalam psikologi dan metafisik berhubungan erat dengan politik dan etika. Artinya al-Farabi dalam menafsirkan kenabian secara psikologi dan menurutnya ini sebagai sarana untuk menghubungkan bahasa dunia dengan firman Tuhan, hal ini didasarkan daripada teori mimpi. Menurutnya jika imajinasi telah terlepas dari perbuatan-perbuatannya ketika jaga, maka di masa tidurpun ia masih mempergunakan sebagai

⁸¹ Naturalisme merupakan teori yang menerima “nature” (alam) sebagai keseluruhan realitas. Istilah “nature” telah dipakai dalam filsafat dengan bermacam-macam arti, melalui dari dunia fisik yang dapat dilihat oleh manusia sampai kepada sistem total dari fenomena ruang dan waktu. Natura adalah dunia yang diungkapkan oleh sains alam. Aliran Filsafat naturalisme ini di dukung oleh tiga aliran besar yaitu realisme, empirisme dan rasionalisme. Aliran falsafah Naturalisme ini memandang bahwa manusia diciptakan agar dapat belajar dan berfikir untuk kembali kepada penciptanya Mulyadi Karta Negara, *Mengislamkan Nalar Sebuah Respon Terhadap Modernitas*, (Jakarta: Erlangga, 2007, hlm. 179.

⁸²Harun Nasution, *Filsafat Islam dan Mistisme ...*, hlm. 32.

fenomena psikologi. Imajinasi berhubungan dengan perasaan dan berpengaruh pada gerak pikiran dan kemauan, maka menurut beliau akan dapat menerima sesuatu yang mendetail (secara terperinci) sama ada dalam masa sekarang maupun masa depan dari Akal *fa'al*.⁸³ Seterusnya menirukannya melalui fakta empirik secara menerima penalaran akal sehingga bagaimana objek pemikiran yang diterimanya menjadi kenabian baginya melalui perkara-perkara yang ghaib. Inilah tingkat paling sempurna yang

⁸³Akal yang aktif atau akal pendorong, yaitu akal yang paling rendah dalam benda-benda langit yang memberi bentuk kepada setiap benda yang disebut wahibus suwar yaitu pemberi berbagai macam bentuk. Akal aktif secara terus menerus melakukan kegiatan dan menimbulkan akal material atau akal potensial dengan mengaktifkan dalam dirinya pemikiran terhadap bentuk-bentuk universal dan kebenaran-kebenaran abadi. Hal ini mentransformasikan akal material atau akal potensial itu menjadi akal aktif yang semakin lama semakin aktual melalui pancaran cahaya dari *‘aql fa‘al* sehingga menyamai dan dengan demikian ia memperoleh status akal mustafad (Sa‘id Syaikh, *Kamus Filsafat Islam*, (Jakarta: Rajawali, 1991), hlm. 91-92). Akal aktif juga disebut akal kesepuluh oleh al- Farabi dalam falsafah emanasi ialah Malaikat Jibril. Menurut Ibn Sina akal ini bila telah mencapai tingkat absrtak tertinggi dapat mengadakan komunikasi langsung dengan Jibril. Akal ini juga sebagai akal terakhir dalam urutan falsafah emanasi. Akal aktif memberi “bentuk” kepada setiap benda, terus menerus melakukan kegiatan dan menimbulkan akal material (atau akal potensial) dari kondisi latinnya dengan mengaktifkan dalam dirinya pemikiran tentang bentuk-bentuk universal dan kebenaran-kebenaran abadi. Akal Aktif merupakan locus atau gudang sempurna dari bentuk-bentuk pengetahuan. Intelek Aktif merupakan perantara transenden antara Tuhan dan manusia. Wahyu dimungkinkan apabila akal perolehan (al-‘Aql al-Mustafad) yang diperoleh Nabi bersenyawa dengan intelek aktif (Bakar Osman 1997, hlm. 4.

boleh dicapai oleh kekuatan imaginasi dan merupakan tingkat paling sempurna pula yang boleh dicapai oleh manusia melalui potensi imaginasi ini⁸⁴. Menurutnya ilham kenabian ada kalanya terjadi pada waktu tidur, atau dengan perkataan lain bahwa mimpi yang benar adalah sederajat dengan wahyu dan ini menggerahkan hubungannya dengan wahyu⁸⁵.

Konsep kenabian yang digambarkan oleh al-Farabi dalam berbagai manifestasi merupakan hasil interaksi antara akal meniru daya imaginasi. Apa yang membuat pengetahuan tentang konsep kenabian itu unik, pada pandangan al-Farabi karena isi intelektuannya tapi *kenabian* dianggap milik bersama antara para filosof dan Nabi. Maka dalam hal ini dianggap memanfaatkan imajinasinya untuk mengemukakan perkara-perkara yang abstrak. Menurut al-Farabi Nabi ialah orang-orang yang memiliki daya imaginasi yang tinggi yang memungkinkan mereka dapat berhubungan dengan *al-Aqal f' al*, baik dalam keadaan terjaga ataupun tertidur, sesuai dengan penjelasan imaginasi di atas mereka memperoleh wahyu atau mimpi.⁸⁶ Menurut Ibrahim Madkour berasaskan kepada konsep kenabian yang

⁸⁴Ibrahim Madkur, *Fi al-Falsafah al-Islamiyyah manhaj wa tathbiqub*, Terj. Oleh Yudian Wahyudi (Filsafat Islam: Metode dan Penerapan), (Jakarta: Rajawali, 1988), hlm. 92.

⁸⁵Al-Farabi, *Ara' Ahl al-Madinah al-Fadhilah ...*, hlm. 128.

⁸⁶Al-Farabi, *Al- Ara al-Madinah al-Fadhilah*, (Islamabad: Perpustakaan an-Najah Atase kebudayaan Iran. t.t, hlm. 69.

dikemukakan oleh al-Farabi melalui akal *Fa'al* siapa saja dari kalangan manusia bisa mencapai derajat kenabian.⁸⁷

Pandangan al-Farabi yang menjelaskan bawa konsep kenabian, sesuai apa yang dikatakan sebagai akal *fa'al* adalah semata-mata berasaskan kepada pemikiran yang bertentangan dengan aqidah Islam. Begitu juga kenyataan beliau yang menyatakna bahwa setiap individu boleh mencapai derajat kenabian dan imaginasi adalah juga suatu pandangan yang bathin. Nas-nas dalam al-Qur'an menjelaskan bahwa para Nabi dan Rasul itu adalah manusia yang dipilih oleh Allah SWT. Umpamanya Allah menyebut dalam surat *al-'Araf* ayat 144 yang menjelaskan tentang Nabi Musa yang dipilih sebagai Rasul demikian juga dalam Surah *'Ali Imran* ayat 33.

Maksudnya: Allah berfirman: "Hai Musa, Sesungguhnya Aku memilih (melebihkan) kamu dan manusia yang lain (di masamu) untuk membawa risalah-Ku dan untuk berbicara langsung dengan-Ku, sebab itu berpegang teguhlah kepada apa yang Aku berikan kepadamu dan hendaklah kamu termasuk orang-orang yang bersyukur "(*Surah al-'Araf* ayat 144). Maksudnya: Sesungguhnya Allah *Ta'ala* telah memilih Adam, Nuh, keluarga Ibrahim dan keluarga 'Imran melebihi segala umat (di masa mereka masing-masing) (*Surah 'Ali Imraan* ayat 33).

Berdasarkan pada ayat-ayat al-Qur'an di atas jelas membuktikan bahwa kenabian itu adalah merupakan pilihan

⁸⁷Ibrāhīm Madkoūr, *Fi al-Falsafah al-Islamiyyah ...*, hlm. 96-97.

Allah S.W.T yang diberikan kepada siapa saja yang dikehendaki oleh Allah S.W.T. Dalil ini juga menolak pandangan yang berpendapat bahwa menerusi usaha daya imajinasi siapa saja boleh memperoleh kenabian.

2. Ketuhanan

Menurut al-Farabi Allah adalah *Maujud al-Anwal* (yang eksis pertama), *al-Maujud al-Anwal* ini adalah sumber pertama yang menyempurnakan segala yang *maujud* yang lain dan *al-Maujud al-Anwal*, Allah wujud bukan sesuatu yang lain tetapi Allah wujud dengan sendiri tanpa suatu sebab dan merupakan sebab pertama bagi eksistensinya⁸⁸. *Al-Maujud al-Anwal* adalah sempurna dan kesempurnaan itulah menjadi *illah* kepada segala *al-Maujud*. *Maujud* dari sifat kejadiannya tersusun dari berbagai unsur, Oleh karena itu, timbul persoalan bagaimana *al-Maujud al-Anwal* itu menjadi sebab kepada kewujudan segala *maujud-maujud* yang lain.

Islam menjelaskan bahwa Allah SWT adalah pencipta alam dari tidak ada kepada ada dengan *qudrab* dan *iradah*-Nya menurut jangka waktu tertentu⁸⁹. Oleh karena itu, alam ini adalah makhluk yang dijadikan dan dengan sendirinya ia bersifat baharu. Allah adalah azali serta kadim, pengertian ini bermaksud adalah adanya Allah tidak terikat dengan sesuatu sebab dan waktu. Timbul pertanyaan bagaimanakah kejadian alam ini menurut al-Farabi. Tentang masalah ini, al-Farabi

⁸⁸ Ahmad Fuad al-Ahwani, *Filsafat Islam*, (Jakarta: Gramedia, 1997), hlm. 132.

⁸⁹ Umar al-Farruk. Al-Farabiyyah, *al-Farabi wa Ibn Sina*, (Bairut: Manshurat Maktabah Munaimanah, 1369 H), hlm. 24

mengatakan bahwa alam ini terjadi melalui teori emanasi atau *al-Faidh*.

Tuhan disifatkan oleh al-Farabi sebagai akal yang bukan benda (*maddah*) Tuhan sebagai *wujud* pertama yang disebutkan sebagai akal dan akal itu, senantiasa *ta'qqul* dirinya sendiri. Dengan *ta'qqul* itu mulailah terjadi ciptaan Tuhan. Ketika Tuhan men *ta'qqul* zat-Nya timbullah satu *wujud* baru atau terciptalah satu akal baru yang menurut istilah al-Farabi disebut *al-'Aql al-Anwal* atau akal pertama.

Akal menurut al-Farabi terbagi kepada tiga jenis. *Pertama*, Allah sebagai akal⁹⁰, *Kedua*, Akal-Akal dalam falsafah

⁹⁰ Al-Farabi menerima prinsip Aristoteles yang mengatakan bahwa Tuhan adalah akal yang berfikir. Al-Farabi menamakan dengan akal murni. Prinsip Aristoteles lalu diisi oleh al-Farabi dengan teori emanasi Neo Platonisme dari Plotinus. Mengenai pemaknaan akal ini al-Farabi memberikan pengertian yang diambil dari sintesis kreatif filsafat Aristoteles, Plato dan Islam. (Osman Bakar, *Filsafat Islam*, 66). Akal pada jenis pertama dan kedua tidak berfisik (inmateri) tetapi antara kedua terdapat perbedaan yaitu Allah sebagai akal adalah pencipta dan Esa maka objek ta'aqul Allah hanya satu yakni zat-Nya. Jika diandaikan objek ta'aqul Allah lebih dari satu maka pada diri Allah terjadi pluralitas. Hal seperti ini bertentangan dengan tauhid. Juga Allah Maha Sempurna tidak berhubungan dengan selain diri-Nya. Jika diandaikan Allah berhubungan dengan selain diri-Nya berarti Allah berhubungan dengan yang tidak sempurna, perkara ini juga merusak citra tauhid. Oleh itu, menurutnya materi asalnya diciptakan Allah dari sesuatu yang sudah ada dan diciptakan secara emanasi sejak azali karena sifat khalik Allah ada sejak Ia wujud. Akal pada jenis kedua yaitu akal pada falsafah emanasi sudah dijelaskan di atas. Sedangkan akal jenis ketiga Akal yang terdapat dalam jiwa manusia. Akal ini tidak berfisik tetapi bertempat pada materi, akal ini bertingkat-tingkat adalah akal potensial, akal aktual dan Akal

Emanasi dan *Ketiga*, Akal yang terdapat pada manusia. Pembahasan yang dijelaskan disini adalah Akal pada jenis kedua. Al-Farabi dalam falsafah emanasi sebagaimana disebutkan oleh Harun Nasution membagi akal kepada 10 macam yang berawal dari pancaran Tuhan⁹¹. Dalam karyanya *al-Madinah al-Fadbilah* al-Farabi menjelaskan bahwa Tuhan ialah yang sumber semua wujud, dan segala wujud yang bersumber dari-Nya berlansung melalui pelimpahan (*fyadh*) dan *wujud*-Nya menjadi sumber dari wujud yang lain⁹².

Menurut al-Farabi Tuhan adalah sebagai akal yang berpikir tentang diri-Nya⁹³. Pemikiran tersebut merupakan daya, dan dari daya pemikiran Tuhan yang besar dan hebat itu timbul *manjud* (atau benda lain). Tuhan merupakan wujud pertama dan dengan pemikiran itu timbul wujud kedua yang juga punya subtansi dan dia disebut akal pertama dan dari pemikiran ini timbullah wujud ketiga yang disebut akal ke dua. Wujud kedua atau akal pertama berpikir tentang dirinya dan muncullah langit pertama.

Mustafad. Akal Mustafad inilah yang dimiliki oleh para filosof yang dapat menangkap cahaya yang dipancarkan Allah kealam materi melalui Akal Kesepuluh (Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam ...*, hlm. 88-90, lihat juga Harun Nasution, *Akal dan Wahyu ...*, hlm. 11).

⁹¹ Harun Nasution, *Filsafat Islam dan Mistisisme ...*, hlm. 28.

⁹² Al-Farābī, *al-Madinah al-Fadbilah*, (Bairut: Dar al-Masyrik, 1996), hlm. 55.

⁹³ Berfikir tentang Allah sebagai Wajib al-Wujud menghasilkan Akal-Akal dan berfikir tentang dirinya sendiri sebagai Mumkin al-Wujud menghasilkan planet-planet.

Selanjutnya wujud ketiga (akal ke dua) berpikir tentang Tuhan timbullah wujud ke empat (akal ke tiga) dan takala wujud ketiga dan akal kedua ini berpikir tentang dirinya, muncullah bintang, Akal Ketiga berpikir tentang diri Tuhan dan tentang dirinya, maka muncullah Akal Keempat dan Saturnus, Akal Keempat berfikit tentang Allah menghasilkan Akal Kelima dan berpikir tentang dirinya menghasilkan Yupiter. Akal Kelima berpikir tentang Allah menghasilkan Akal Keenam dan berpikir tentang dirinya 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 berpikir tentang Allah menghasilkan Akal Kesembilan dan berpikir tentang dirinya menghasilkan Merkuri. Akal Kesembilan berpikir tentang Allah menghasilkan Akal kesepuluh dan berpikir tentang dirinya menghasilkan Bulan. Akal Kesepuluh disebut juga Akal *Fa'al* atau Akal Aktif⁹⁴.

Pada pemikiran Akal Kesepuluh ini, berhentilah munculnya akal, tetapi dari Akal Kesepuluh muncul bumi dan roh serta materi pertama yang menjadi dasar dari keempat unsur: air, udara, api dan tanah. Setiap akal tersebut mengatur planetnya masing-masing. Akal kesepuluh inilah dikatakan sebagai malaikat yang dalam al-Qur'an disebut Malaikat Jibril⁹⁵.

⁹⁴ Al-Farabi, *al-Madinah al-Fadbilah ...*, hlm. 61.

⁹⁵Al-Farabi, *al-Madinah al-Fadbilah ...*, hlm. 20-23.

Menurut al-Farabi akal-akal dan planet-planet muncul secara berurutan dalam waktu yang sama. Perkara seperti ini boleh terjadi karena dalam Allah berpikir tentang diri-Nya seperti terlihat pada penjelasan di atas menghasilkan daya atau energi. Juga terlihat bahwa kalau pada Allah hanya terdapat satu objek pemikiran yaitu zat-Nya tetapi pada akal-akal terdapat dua objek pemikiran adalah Allah dan Akal-Akal. Masing-masing Akal hanya mengurus satu planet saja. Akal Kesepuluh (*Akal Fa'al*) di samping melimpah kebenaran kepada para nabi dan ahli falsafah dan berfungsi mengurus bumi dan segala isinya. Perkara sembilan planet yang diajukan oleh al-Farabi karena terpengaruh dengan astronomi Yunani yang ketika itu hanya terdapat sembilan planet.⁹⁶

3. Rekonsialiasi

Menurut al-Farabi, seorang ahli falsafah tidak seharusnya memisahkan dirinya daripada sains dan politik. Sebaliknya perlu menguasai kedua-duanya untuk menjadi seorang filosof yang sempurna. Karena tanpa pengetahuan sains, seorang filosof tidak mempunyai cukup peralatan untuk dieksploitasikan untuk kepentingan orang lain. Justru, seorang ahli falsafah atau filosof yang tulen tidak akan menemukan pandangan yang begitu berbeda di antaranya

⁹⁶Ada dua jenis rentetan wujud yang esensinya tidak bermateri, jenis pertama tidak bermateri dan tidak menempati materi nyakni Allah 'Uqul al-Aflaq, al-'Aql al-Fa'al. Jenis kedua yang tidak bermateri tetapi bertempat pada materi adalah al-Nafs al-Shurat dan al-Madat. Ibn Sina, Abu 'Ali Husayn bin 'Abdillah. Al-Najah, *Fi al-Hikmah al-Mantiqiyah wa al-Ilahiyah*. ed. Muhyi al-Din Sabri al-Kurdi, (Kairo: Matba'at al-Sa'adah, 1938), hlm. 4.

dengan pemerintah yang tertinggi, karena keduanya merupakan komponen yang saling melengkapi. Dalam hal ini beliau memprogramkan agar diwujudkan sebuah negara yang baik dan tenteram yang dipimpin oleh filosof.

Pandangan filsafatnya yang kritikal telah meletakkannya sejajar dengan ahli falsafah Yunani yang lain. Dalam kalangan Filosof Islam, beliau juga dikenal sebagai Aristoteles kedua. Bagi al-Farabi, ilmu segala-galanya dan para ilmuwan harus diletakkan pada kedudukan yang tertinggi dalam pemerintahan sebuah negara. Pandangan al-Farabi ini sebenarnya mempunyai persamaan dengan filsafat dan ajaran Confucius yang meletakkan golongan ilmuwan pada tingkat hirarki yang tertinggi di dalam sistem sosial sebuah negara. Al-Farabi juga mengemukakan banyak pandangan yang mendahului zamannya. Antaranya beliau menyatakan bahawa keadilan itu merupakan sifat semula jadi manusia, manakala pertarungan yang berlaku antara manusia merupakan gejala sifat semula jadi tersebut. Pemikiran, ide, dan pandangan al-Farabi mengenai falsafah politik terkandung dalam karyanya yang berjudul “*Madinah al-Fadbilah*“. Pembicaraan mengenai ilmu falsafah zaman Yunani dan falsafah Plato serta Aristoteles telah disentuhnya dalam karya ” *Ihsa’ al-Ulum*” dan “*Kitab al-Jam*“.

Terdapat dua buku tidak dapat disiapkan oleh al-Farabi ketika beliau hidup. Buku-buku itu ialah “*Kunci Ilmu*” yang disiapkan oleh anak muridnya yang bernama Muhammad al-Khawarismi pada tahun 976 M dan “*Fibris al-Ulum*” yang diselesaikan oleh Ibnu al-Nadim pada tahun 988

M. Al-Farabi juga telah menghasilkan sebuah buku yang mengandung pengajaran dan teori musik Islam, yang diberikan judul “*al-Musiqā*” dan dianggap sebagai sebuah buku yang terpenting dalam bidang tersebut.

Sebagai seseorang ilmuwan, al-Farabi turut memperlihatkan kecenderungannya menghasilkan beberapa kajian dalam bidang pengobatan. Walaupun kajiannya dalam bidang ini tidak menjadikannya masyhur tetapi pandangannya telah memberikan sumbangan yang cukup bermakna terhadap perkembangan ilmu pengobatan di zamannya. Salah satu pandangannya yang menarik ialah mengenai betapa jantung adalah lebih penting berbanding otak dalam kehidupan manusia. Ini disebabkan jantung memberikan kehangatan kepada tubuh sedangkan otak hanya menyelaraskan kehangatan itu menurut keperluan anggota tubuh badan.

Sesungguhnya al-Farabi merupakan seorang filosof Islam yang serba bisa. Banyak dari pemikirannya masih relevan dengan perkembangan dan kehidupan manusia sampai sekarang ini. Sementara itu, pemikirannya tentang Tuhan alam, jiwa, emanasi dan kenabian serta mengenai politik dan negara banyak dikaji serta dibicarakan di tingkat universitas-universitas juga sampai saat ini.

Al-Farabi juga terlihat dalam usaha merekonsiliasikan antara agama dan filsafat. Menurut para filosof Muslim meyakini al-Qur’an dan hadits adalah hak dan benar dan filsafat juga adalah benar, kebenaran menurut beliau adalah

satu. Oleh karena itu filsafat dan agama tidak boleh terjadi pertentangan, keduanya adalah harus sesuai atau cocok karena keduanya adalah berasal dari sumber yang sama yaitu Akal Aktif, yang berbeda diantara keduanya cara memperolehnya. Bagi para filosof melalui perantaraan *Akal Mustafad*, sedangkan dalam agama melalui perantaraan wahyu disampaikan kepada nabi-nabi. Jika ada yang berlawanan di antara keduanya, itu hanya dari segi lahirnya saja. Untuk menghilangkan yang berlawanan para filosof menggunakan *ta'wil*. Karena filsafat adalah tujuannya memikirkan kebenaran dan agama menjelaskan kebenaran. Oleh karena itu menurut al-Farabi kebenaran yang disampaikan oleh para nabi dan yang disampaikan oleh para filosof adalah sama, tidak ada perbedaan.⁹⁷

C. Ibnu Maskawaih dan Pikiran-pikiran Pokok

Filsafat Akhlak

Ibnu Maskawaih dianggap sebagai Bapak Etika Islam karena beliau adalah yang mula-mula mengemukakan teori etika dan sekaligus menulis buku tentang ilmu etika. Ibnu Maskawaih juga dikenal sebagai guru ketiga, setelah al-Farabi digelar sebagai guru kedua. Sedangkan yang dipandang sebagai guru pertamanya adalah Aristoteles⁹⁸. Sejarah hidupnya tidak banyak di ketahui banyak orang, para

⁹⁷Muhammad Yusuf Musa, *Bain al-Din wa al-Falsafah*, (Mesir: Universty Press, Dar al-Ma'arif, Universty Press, t.t), hlm. 55.

⁹⁸Yusuf Musa, *Falsafah al-Akhlak Fi'il Islam*, (Kairo: t.tp, 1945), hlm. 71.

penulis dalam berbagai literatur tidak mengungkapkan biografinya secara rinci. Namun demikian, ada beberapa hal yang perlu di jelaskan bahwa Ibnu Maskawaih belajar sejarah terutama *Tharikh Al-Tabhari* kepada Abu Bakar Ibnu Kamil al-Qadhi dan belajar filsafat pada Ibnu al-Khammar, Mufassir kenamaan karya-karya Aristoteles.

Ada diantara penulis yang mengatakan bahwa Ibnu Maskawaih sebelum masuk Islam beragama Majusi. Kredibilitas statemen ini perlu diragukan, karena dilihat dari namanya Muhammad, menunjukkan nama orang Muslim. Agaknya benar yang dikemukakan Abdurrahman Badawi bahwa statemen ini lebih tepat ditujukan kepada Bapaknya. Ibnu Maskawaih seorang penganut syiah, indikasi ini didasarkan pada pengabdiaannya kepada Sulthan dan Wazir-wazir syiah dalam masa pemerintahan Bani Buwaih (320-448H). Ketika Sultan Ahmad 'Adhud Daulah memegang tumpuk pemerintahan, beliau menduduki jabatan yang penting, seperti beliau diangkat menjadi *khazin*, Penjaga perpustakaan yang besar dan bendahara negara.

Ibnu Maskawaih bukan hanya dikenal sebagai seorang pemikir, tetapi beliau juga seorang penulis yang produktif. Dalam buku *The History of the Muslim Philosophy* disebutkan beberapa karya tulisnya,⁹⁹ yaitu :*Al-Fauz al-Akbar* (membahas tentang masalah etika) *Tajarih al-Umam* (sebuah sejarah tentang banjir besar yang dituliskan pada tahun 369 H/979 M) *Tartib al-Sa'adat* (isinya akhlak dan politik) *Tabzib*

⁹⁹M.M. Syarif, (Ed.), *The History of Muslim Philosophy*, (New York: Dover Publications, 1967), hlm. 470.

al-Akhlāq (tentang akhlak), *Risalat fi al-Laḥẓat wa al-Ālam fi jāubar al-Nafs*.

Dalam buku *The History of the Muslim Philosophy*, di sebutkan beberapa karya tulisnya. Adapun karya-karya yang sangat menonjol adalah Al-Fauz Al-Akbar Wal Asghar, Tajarib Alumam, Tahzib Al-Akhlāq, Thaharah An-Nafs.

1. Filsafat Akhlak

Ibnu Maskawaih seorang moralis yang terkenal, hampir setiap pembahasan akhlak dalam Islam, filsafat ini selalu dapat perhatian utama, keistimewaan yang menarik dalam tulisannya ialah pembahasan yang didasarkan pada ajaran Islam dan di kombinasikan dengan pemikiran yang lain sebagai pelengkap, seperti Filsafat Yunani dan Persia yang di maksud sumber pelengkap adalah sumber lain baru diambil jika sejalan dengan ajaran Islam dan sebaliknya ia tolak, jika tidak demikian.

Akhlak menurut konsep Ibnu Maskawaih ialah suatu sikap mental atau keadaan yang mendorong untuk berbuat tanpa fikir dan pertimbangan. Sementara tingkah laku manusia terbagi menjadi dua unsur, yakni unsur naluriah dan unsur lewat kebiasaan dan latihan. Berdasarkan ide di atas, secara tidak langsung Ibnu Maskawaih menolak pandangan orang-orang Yunani yang mengatakan bahwa akhlak manusia tidak dapat berubah. Bagi Ibnu Maskawaih akhlak yang tercela bisa berubah menjadi akhlak yang terpuji dengan jalan pendidikan dan latihan-latihan. Pemikiran seperti ini sejalan dengan pemikiran dan ajaran Islam

karena secara eksplisit telah mengisyaratkan kearah ini dan pada hakikatnya syariat agama bertujuan untuk mengokohkan dan memperbaiki akhlak manusia. Karena kebenaran ini tidak dapat di bantah sedangkan sifat binatang saja bisa berubah jadi liar menjadi jinak, apalagi akhlak manusia.

Ibnu Maskawaih juga menjelaskan sifat-sifat yang utama, sifat-sifat ini, menurutnya, erat kaitannya dengan jiwa. jiwa memiliki tiga daya: daya marah, daya berpikir dan daya keinginan. Sifat Hikmah adalah sifat utama bagi jiwa berpikir yang lahir dari ilmu. Berani adalah sifat utama bagi jiwa marah yang timbul dari jiwa *hilm*, sementara murah adalah sifat utama pada jiwa keinginan lahir dari *iffah*, dengan demikian ada tiga sifat utama yaitu hikmah, berani dan murah, apabila ketiga sifat utama ini serasi, muncul sifat utama yang keempat, yakni adil.

Dalam Kitab *al-Akhlak* Ibnu Maskawaih juga memaparkan kebahagiaan, menurutnya meliputi jasmani dan rohani. Pendapatnya ini merupakan gabungan antara pendapat plato dan Aristoteles. Menurut Plato kebahagiaan yang sebenarnya adalah kebahagiaan rohani. Hal ini dapat diperoleh manusia apabila rohaniyah telah berpisah dengan jasadnya. Dengan redaksi lain selama rohaniyah masih terikat pada jasadnya yang selalu menghalanginya mencari hikmah, kebahagiaan dimaksud tidak akan tercapai. Sebaliknya Aristoteles berpendapat bahwa kebahagiaan dapat di capai dalam kehidupan di dunia ini, namun kebahagiaan tersebut berbeda di antara manusia, seperti orang miskin

kebahagiaannya adalah kekayaan, yang sakit pada kesehatan dan lainnya. Uraian di atas dapat dijadikan bukti bahwa pemikiran Ibnu Maskawaih dasar pokoknya adalah ajaran Islam. Sementara gabungan pendapat Plato Aristoteles merupakan pemikiran pelengkap yang ia terima karena tidak bertentangan dengan ajaran Islam.

Pemikiran Filsafat Ibnu Maskawaih dasar pokoknya adalah ajaran Islam, sementara gabungan pendapat Plato dan Aristoteles merupakan pemikiran pelengkap yang ia terima selama tidak bertentangan dengan ajaran Islam. Ibnu Maskawaih diberi julukan sebagai Bapak Filosof Akhlak, sebab Objek kajiannya lebih menitik beratkan pada masalah Moralitas. Ibnu Maskawaih mengatakan bahwa kebahagiaan manusia meliputi kebahagiaan jasmani dan rohani.

2. Konsep Metafisika

Ibnu Miskawaih memang tidak memberikan perhatian besar terhadap masalah ketuhanan, namun itu tidak berarti ia tidak memiliki pemikiran mengenai hal tersebut. Risalah Ibnu Miskawaih al-Fawz al-Asghar, merupakan risalah yang mengetengahkan uraian tentang ketuhanan, meski dalam porsi kecil. Risalah al-Fawz al-Asghar dibagi menjadi tiga bagian, bagian pertama berkenaan dengan pembuktian adanya Tuhan; bagian kedua tentang ruh dan ragamnya dan bagian ketiga tentang kenabian. Di dalam risalahnya ini, Ibnu Miskawaih menyuguhkan penjelasan mengenai Tuhan dan

alam ini dengan teori Neo-platonisme yang dikatakan Oliver Leaman agak tidak lazim.¹⁰⁰

Sebelum menjelaskan teori emanasinya, Ibnu Miskawaih terlebih dahulu mengklaim bahwa para filosof Yunani tidak meragukan eksistensi dan keesaan Tuhan, sehingga tidak ada pertentangan yang berarti antara pemikiran mereka dengan Islam. Salah satu contohnya, dikutip Ibnu Miskawaih dari teori Aristoteles mengenai sang Pencipta yang merupakan "Penggerak pertama yang tidak bergerak". Ide sang Pencipta Aristoteles ini dikatakan Ibnu Miskawaih sama sekali tidak bertentangan dengan agama. Dengan demikian Ibnu Miskawaih berusaha menyelaraskan ide-ide filosof Yunani dengan ajaran-ajaran dalam Islam¹⁰¹

Penyelarasan filosofis-religius ini semakin terlihat ketika Ibnu Miskawaih membahas teori Neo-platonismenya atau emanasi. Ibnu Miskawaih sebagaimana filosof pendahulunya yang lain, menggunakan emanasi sebagai deskripsi penting penciptaan dari Pencipta pada ciptaannya. Tetapi emanasinya terlihat berbeda dengan penggambaran filosof lainnya. Menurutnya, Tuhan menciptakan akal aktif, jiwa dan langit serta merta.¹⁰² yang dalam tradisi Neo-platonisme Islam, emanasi ilahiah ini biasanya muncul agak di bawah tingkatan wujud dan tidak

¹⁰⁰Oliver Leaman, *Ibn Miskawaih*, dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman, ed., *History of Islamic Philosophy*, terj, (Bandung, Mizan Media Utama, 2003), hlm. 311.

¹⁰¹Achmad Gholib, *Filsafat Islam* Cetakan 1...hlm. 37.

¹⁰²Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy*, terj...hlm. 311.

bersamaan. Konsep ini membuat semacam kerancuan antara makna emanasi dan makna menciptakan.

Jika dalam emanasi al-Farabi dan Ibnu Sina, Tuhan memancarkan dengan proses berfikir dan memunculkan akal pertama sampai dengan akal kesepuluh (akal aktif). Menurut Ibnu Miskawaih entitas pertama yang memancar dari Tuhan adalah akal fa'al (yang oleh al-Farabi diletakkan menjadi akal sepuluh), artinya akal fa'al atau akal aktif adalah yang pertama mewujud dari pancaran Tuhan, akal aktif ini karena muncul tanpa perantara lainnya kecuali pancaran Tuhan membuatnya kekal, sempurna dan tidak berubah-ubah. Dari akal aktif ini timbul jiwa, yang dari perantara jiwa timbul planet-planet. Pancaran secara terus menerus dari Tuhan ini yang memelihara tatanan di alam ini, dan sekiranya pancaran Tuhan tersebut berhenti, maka berakhirilah kemajadian dan kehidupan alam ini. Teori emanasi ini dikatakan Oliver Leaman sebagai emanasi nirputus Neoplatonisme karena perbedaannya dengan pemikiran filosof lainnya.¹⁰³

Penciptaan itu sendiri dikatakan Ibnu Miskawaih tercipta dari ketiadaan dan akal aktif serta jiwa adalah abadi. Tetapi keabadian akal aktif dan jiwa adalah berbeda, akal aktif menjadi kekal, sempurna dan tidak berubah karena pemancaran Tuhan terus menerus berhubungan dengannya dan kekal, sumber pemancaran itu adalah kekal. Untuk menjelaskan keabadian jiwa, Ibnu Miskawaih mengutip pendapat Plato dengan menjelaskan esensi ruh yakni gerak.

¹⁰³Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy*, terj...hlm. 311.

Gerak ini terdiri dari dua macam, pertama; gerak ke arah inteligensi dan kedua; gerak ke arah materi, yang pertama diterangi dan yang kedua menerangi. Tetapi gerak ini kekal dan tidak di dalam ruang dan oleh karena itu, ia tidak berubah. Melalui gerak pertama, ruh mendekati akal aktif yang merupakan ciptaan pertama dan melalui gerak kedua, ruh beresensi dari dirinya. Sehingga pada gerak pertama, ruh mendekati Tuhan dan pada gerak kedua ruh menjauhi Tuhan dan mendekati materi¹⁰⁴

3. Ketuhanan

Tuhan, menurut Ibnu Maskawaih adalah zat yang tidak berjisim, Azali dan pencipta¹⁰⁵. Tuhan adalah Esa dalam berbagai aspek, beliau tidak terbagi dan tidak mengandung kejamakan dan ia ada tanpa diadakan dan ada-Nya tidak bergantung pada yang lain, sementara yang lain memerlukan-Nya. Tampaknya pemikiran Ibnu Maskawaih sama dengan pemikiran al-Farabi dan al-Kindi. Tuhan dapat dikenal dengan propogasi negatif dan tidak dapat dikenal dengan sebaliknya, propogasi positif.

Alasannya prograsi positif akan menyamakan Tuhan dengan alam. Segala sesuatu di alam ini ada gerakan. Gerakan tersebut merupakan sifat bagi alam yang menimbulkan perubahan pada sesuatu dari bentuknya semula. ia membuktikan tentang adanya Tuhan pencipta alam. Pendapat ini berdasarkan pada pemikiran Aristoteles bahwa

¹⁰⁴M.M. Syarif, ed., *History of Muslim Philosophy*...hlm. 87.

¹⁰⁵Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004), hlm. 129.

segala sesuatu selalu dalam perubahan yang mengubahnya dari bentuk semula.

Sebagai filosofis releguis sejati. Ibnu Maskawaih mengatakan, alam semesta ini diciptakan Allah dari tiada menjadi ada, karena penciptaan yang sudah ada bahan sebelumnya tidak ada artinya. Disinilah letak persamaan pemikirannya dengan al-Kindi dan berbeda dengan al-Farabi bahwa Allah menciptakan alam dari sesuatu yang sudah ada.

4. Keberadaan Jiwa

Menurut Ibnu Miskawaih, jiwa adalah jahar Rohani yang kekal dan tidak hancur dengan sebab kematian jasad. Menurutnya, kebahagiaan dan kesengsaraan di akhirat nanti hanya dialami oleh jiwa saja, karena kelezatan jasmani bukanlah kelezatan hakiki. Menurutnya manusia mempunyai dua unsur yaitu jiwa dan badan, maka kebahagiaan itu meliputi keduanya. Ada manusia yang bahagia karena terikat dengan hal yang bersifat benda, namun ia rindu terhadap kebahagiaan jiwa dan terus berusaha mendapatkannya. Ada pula manusia yang mendapat kebahagiaan melalui jiwa dan melepas kebendaan.

Kebahagiaan yang bersifat benda menurut Ibu miskawaih mengandung kepedihan dan penyesalan serta menghambat perkembangan jiwanya menuju kehadiran Allah. Kebahagiaan jiwalah yang merupakan kebahagiaan yang paling sempurna, dan mampu mengantar manusia yang memilikinya kederajat malaikat. Dengan demikian, jiwa dan materi adalah dua hal yang berbeda, dengan kata lain, jiwa pada dasarnya

bukanlah materi. Immaterialitas jiwa itu menjadikan ketidakmatiannya, karena kematian adalah karakter dari materil. Untuk itu, Ibn Miskawaih mengajukan argumentasi.¹⁰⁶

Indera, setelah mempersepsi suatu tantangan kuat, selama beberapa waktu, tidak lagi mampu mempersepsi rangsangan yang lebih lemah. Namun demikian, ini berbeda benar dengan aksi mental intuisi/kognisi. Bilamana kita merenungkan suatu obyek yang musykil, kita berusaha keras untuk sepenuhnya menutup kedua belah mata kita terhadap obyek-obyek disekitar kita, yang kita anggap sebagai sedemikian banyak halangan bagi aktivitas spiritual. Jika esensi jiwa adalah materi, maka agar aktivitasnya tidak terhambat, jiwa tidak perlu lari dari dunia materi. Mempersepsi rangsangan kuat memperlemah dan kadangkadangkadang merugikan indera. Disisi lain, intelek berkembang menjadi kuat dengan mengetahui ide-ide dan faham-faham umum (*general nations*). Kelemahan fisik yang disebabkan oleh umur yang tua tidak mempengaruhi kekuatan mental. Jiwa dapat memahami proposisi-proposisi tertentu yang tidak mempunyai pertalian dengan data inderawi. Indera, misalnya, tidak mampu memahami bahwa dua hal yang bertentangan tidak dapat ada bersamaan. Ada suatu kekuatan tertentu pada diri kita yang mengatur organ-organ fisik, membetulkan kesalahan-kesalahan inderawi, dan menyatukan semua pengetahuan. Prinsip penyatuan yang merenung-renungkan materi yang dibawa dihadapannya melalui saluran inderawi,

¹⁰⁶ Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam...*, hlm. 63.

dan menimbang evidensi (bukti) masing-masing indera, inilah yang menentukan karakter keadaan-keadaan tandingan, maka dengan sendirinya jiwa itu harus berada di atas lingkungan materi.

D. Ibnu Sina dan Pikiran-pikiran Pokok

Filsafat Jiwa

Nama Ibn Sina sudah tidak asing lagi dalam bidang Filsafat Islam. Beliau merupakan filosof Islam yang unggul pada zamannya. Keunggulan beliau terbukti dalam bidang ilmu kedokteran, fikih, kerohanian, kenegaraan dan ilmu filsafat. Avicenna sepertimana yang dikenal di Eropa, bergelar *al-Shaikh al-Ra'is* atau *Hujjah al-Haqq* di kalangan penuntutnya dan pakar kedokteran di dunia Barat. Dalam bidang falsafah terbukti dengan kejayaan beliau menuliskan *kitab al-Syifa'* yaitu sebuah ensklopedi filsafat yang terbesar. Demikian juga *al-Qanun Fi al-Tibb*¹⁰⁷ suatu *ensklopedia* tentang ilmu kedokteran. Selain daripada itu terdapat karya-karya yang lain yang berhubungan dengan ilmu jiwa, metafisik, kosmologi, logika dan lain-lain.

¹⁰⁷Satu-satunya buku kedokteran yang dihasilkan oleh Ibn Sina yang merupakan ensiklopedia dalam ilmu kedokteran. Kitab ini terkenal dengan penyusunanya yang indah, rapi dan bagus di samping mencakupi semua perkara yang perlu diketahui oleh para dokter (Muhammad Hilmi bin Abdullah, *Teori-Teori Asas Perubatan Ibn Sina*, (Kota Baru Kelantan: Pustaka Hilmi, 2005), hlm. XVI .

Pandangan beliau mengenai filsafat, kedokteran, perundangan telah mendapat kedudukan yang sangat tinggi pada masanya. Kepakaran Ibn Sina serta hasil pengkajiannya sehingga beliau dikenal dan hasil pengkajiaan menjadi rujukan filosof setelahnya. Demikian juga dalam mengembangkan pemikiran filsafatnya sehingga dapat dinilai bahwa filsafat di tangannya telah mencapai puncaknya. Oleh yang demikian, wajarlah latar belakang beliau dikaji secara terperinci supaya dikenal lebih dekat lagi, terutama sumbangan-sumbangan beliau yang tidak ternilai baik dalam Filsafat Islam maupun dalam ilmu pengobatan. Pengkajian seperti ini, akan menambahkan lagi pengenalan barisan filosof Islam zaman silam yang banyak memberi sumbangan dalam dunia pengetahuan. Dengan demikian jasanya selalu dimanfaatkan oleh generasi setelahnya.

Ketokohan Ibn Sina dalam dunia pengetahuan sangat penting, oleh karena itu secara terperinci sejarah kehidupannya dalam tulisannya ini perlu di hidangkan. Karena penyajian pemikiran beliau mempengaruhi kehidupan pada masanya. Semua pengarang sependapat bahwa nama yang terkenal bagi Ibn Sina adalah “Ibn Sina”, di Eropa disebut *Avincenna*. Karena nama *Avincenna* menurut Anthoni Nuthing merupakan nama yang berasal dari bahasa Latin. Sedangkan pendapat Haven C. Krueger nama itu berasal dari bahasa Hebrew yaitu Aven Sina. Nama Ibn Sina sudah disesuaikan dengan lidah orang-orang Eropa sehingga

terkenal *Avicenna*¹⁰⁸. Terjadinya perubahan ini kerana berawal dari usaha penerjemahan naskah-naskah Arab ke dalam bahasa latin pada pertengahan abad ke-12 H di Spanyol¹⁰⁹.

Tidak ada suatu kesepakatan diantara para ahli dalam menyebut kata Ibn Sina. Ada yang mengatakan bahwa Ibn Sina ialah gelar, pendapat lain menyebutkan sebagai “nama”. Kemudian terjadi perbedaan pendapat pula pada penyebutan “kata Sina”, Apakah “kata Sina” itu berasal dari bahasa Arab dengan “al-Sina” yang bermakna. “keseluruhan atau cahaya”, atautkah nama Sina tersebut berasal dari Mesir Kuno yang bermakna *al-Hakim al-Kamil* yaitu “orang yang bijaksana”. Ada juga yang mengatakan “kata Sina” berasal dari bahasa Suryani yaitu “Shina ” dimulai dengan “sh” (ش) kemudian diganti dengan huruf “s” (س) sehingga menjadi “Sina”. Berbeda dengan pernyataan di atas yaitu pendapat Khawarizmi Abu ‘Ali bin Husyan bahwa nama “Sina” berasal dari nama suatu desa di Bukhara yang bernama Sina. Nama tersebut dinisbahkan kepada nama Ibn Sina.¹¹⁰

Menurut Ibn Khalikan (w. 681H/ 1282M), nama lengkap Ibn Sina ialah Abu Ali al-Hasan bin Abd Allah bin

¹⁰⁸Zainal Abidin, Ibn Sina (Avicenna) Sarjana dan Filosof..., hlm. 23.

¹⁰⁹Nukhalis Majid, *Khazanah Intelektual Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang 1994), hlm. 94

¹¹⁰Ahmad Fuad al-Ahwani, *al-Falsafah al-Islamiyyah*, (Kairo: Dar al-Kalam), hlm. 19

Sina,¹¹¹ sedangkan Bustami menyebutkan nama penuh Ibn Sina ialah Abi Ali al-Husain bin Abd Allah bin Sina al-Bukhari. Lain hal dengan al-Qifti (w. 648H/ 1248M) yang menyebutkan nama Ibn Sina ialah Abu Ali bin Sina.¹¹² Tesa di atas terlihat bahwa Qifti tidak menjelaskan nama Ibn Sina yang sebenarnya hanya menyebutkan nama *laqab* yaitu Abu Ali kemudian diiringi dengan nama Ibn Sina. Oleh itu, menurut Qifti nama tersebut ada dua kemungkinan erti iaitu “Sina” itu merupakan nama ayahnya atau “Sina” nama suatu tempat yaitu tempat asal Ibn Sina, sedangkan Khalikan menyebutkan nama Ibn Sina adalah al-Husain. Lain pula dengan al-Bustani yang meletakkan kata Sina setelah nama ayahnya, hal ini menunjukkan “Sina” itu adalah kakeknya¹¹³. Orang Eropa menyebutkan dengan sebutan *al-Ra’is* yang bermakna *Amir al-Falasifah* yang berarti raja para ahli falsafah. Sedangkan gelar *al-Shaikh* sebagai gelar akademik. Kemudian penghimpunan *al-Shaikh al Ra’is*¹¹⁴ merupakan kejayaan yang diperoleh dalam bidang politik sehingga beliau boleh menjabat sebagai menteri dalam bidang akademik beliau menghasilkan berbagai karya atau karangan.

Ibn Sina dilahirkan di desa Afsyanah merupakan desa ibunya yaitu kota Karamithan dari daerah Belkh (Parsi)

¹¹¹Ibn Khalikan. *Abu ‘Abbas Shams al-Din Ahmad Muhammad Ibn Abu Bakr. Wafayat al-dyan wa anba’ abna’ al-zaman*. (Bairut: Dar al-Sadir, t.th), hlm. 158.

¹¹²Al-Qifti, *Tarikh al-Hukama*. ed. Jama’ al-Din Abi al-Husayn Ali bin Yusuf, (Baqqad: Maktabah al- Muthna, t.th), hlm. 413

¹¹³Zainal Abidin, *Ibn Sina (Avicenna) Sarjana dan Filosof...*, hlm. 23-24.

¹¹⁴Ahmad Fuad al-Ahwani, *al-Falsafah al-Islamiyyah...*, hlm. 19

(yang sekarang masuk wilayah Afganistan) di dalam negeri Bukhara¹¹⁵. Ibn Sina mempunyai saudara (adik) laki-laki yang diberi nama Abu al-Haris. Ayahnya berasal dari Balkh yaitu suatu kawasan yang terkenal dalam kalangan orang-orang Yunani yaitu *Baktra* yang artinya cemerlang. Kawasan itu adalah kawasan Peniagaan dan metropolitan politik, kawasan intelektual dan keagamaan. Sebagai tempat kedudukan raja-raja Baktra, Yunani dan Balkh yang dalam satu dekad menjadi pusat peradaban Hellenic. Di wilayah ini juga bertemunya aliran-aliran Zoroaster, Budhism, Manu, Kristen, Nestoria dan terakhir Agama Islam¹¹⁶.

Semasa kecilnya, Ibn Sina belajar membaca al-Qur'an, kecermelangan dan kecerdasannya dalam bidang pendidikan disebutkan dalam berbagai rujukan baik ada pada masa hidupnya maupun setelahnya. Ibn Sina mendapat kemudahan dalam pendidikan pada usianya yang masih belia, kecerdasan otaknya yang luar biasa. Sejak umur sepuluh tahun Ibn Sina sudah mampu menghafal al-Qur'an, dengan umur yang terlalu muda, beliau telah menunjukkan kecakapannya, menguasai segala pelajaran di dalam berbagai ilmu pengetahuan yang diberikan dalam masa 13 tahun.

Pendidikan yang mula-mula dipelajari oleh Ibn Sina adalah ilmu al-Qur'an dan kemudian mempelajari tentang ilmu akhlak. Terhadap ilmu akhlak, ayahnya mendatangkan gurunya ke rumah. Kecerdasan Ibn Sina terlihat karena

¹¹⁵William E Godman, *Ibn Sina Filosof Pujangga ...*, hlm.17.

¹¹⁶Zainal Abidin, Ibn Sina (Avicenna) Sarjana dan Filosof..., hlm. 27-28.

beliau mampu menghafal al-Qur'an sejak masih kecil dan menguasai berbagai pengetahuan seperti: Ilmu al-Qur'an, Adab, Ushuluddin, Hisab dan Ilmu al-Jabar¹¹⁷. Ilmu Aritmatik dipelajari pada seorang penjual sayur yang pada masa itu merupakan satu-satunya orang yang boleh mengajar di dalam bidang tersebut. Sedangkan Ilmu Fikih dipelajari pada seorang guru yang bernama Isma'il al-Zahid¹¹⁸.

Bukan hanya itu saja ilmu yang dipelajari oleh Ibn Sina, tetapi kemudian ayahnya menitipkan Ibn Sina pada Abu 'Abd Allah al-Natali untuk belajar filsafat dengan membaca buku *Isaghuji*¹¹⁹ yang di dalam buku tersebut menjelaskan masalah-masalah mantik. Setelah menguasai ilmu mantik Ibn Sina mempelajari Ilmu alam (*Ilmu al-Ta'fi*) atau astronomi dengan menggunakan buku Batlinus, juga beliau belajar ilmu ukur dengan menggunakan buku Iqlidus dan ilmu ketuhanan (*ilm al-ilahi*) selanjutnya beliau juga mengkaji ilmu tentang kedokteran¹²⁰.

¹¹⁷Abdul Wahab Khalif, *Ilmu Ushul Figh* (Terj), Noer Iskandar al-Barsani & Moh. Tolchah Mansoer, (Kairo: Dar al-Ilmu, 1978), hlm. 20.

¹¹⁸Ibn Khalikan, Ibn Khalikan, *Wafayat al-a'yan wa anba' abna' al-zaman ...*, hlm. 157.

¹¹⁹Perkataan Isaghuji berasal dari bahasa Yunani (Isagoge) yang bermakna al-Madkhal atau al-Mukaddimah. Buku ini merupakan karangan Parporiyus (Porphyres) (305 SM – 233 M), murid Plato. Buku ini berbahasa Suryani dan diterjemahkan ke dalam bahasa Arab oleh Ayub Ibn al-Qasim dan Abu 'Uthma al-Dimashq. Tetapi ahli mantik menisbahkan buku tersebut sebagai karya Aristoteles dan menganggap bahagian dari himpunan mantik.

¹²⁰William E. Godman, *Ibn Sina Filosof Pujangga ...*, hlm.21.

Selain ilmu di atas Ibn Sina juga mempelajari ilmu politik, perkara ini sudah diperkenalkan ayahnya semasa Ibn Sīnā masih muda. Ayahnya adalah salah seorang yang terkemuka dalam aliran Ismaʿīliyah daripada golongan Syiʿah. Pada masa itu pemimpin propaganda aliran tersebut yang berpusat di Mesir di bawah pimpinan kerajaan Fatimiyyah, sering berkunjung dan berunding dengan ayahnya, Ibn Sina disuruh duduk mendengarkan segala uraian politik mereka, tetapi Ibn Sina tidak pernah tertarik kepada aliran tersebut. Dalam hal ini Ibn Sina menceritakan bahwa ayahku seorang yang mengikuti aliran yang dibawa oleh seorang propaganda daripada Mesir dan termasuk aliran Ismaʿīliyah. Dari mereka aku mendengar uraian tentang ilmu “jiwa” dan tentang “rasio”. Menurut aliran yang mereka anut dan aku megetahuinya apa yang dibicarakan dalam musyawarat mereka. Sehingga aku mengetahui seluruh pendirian mereka, tetapi jiwaku tidak mau menerimanya¹²¹.

Dari pengakuan Ibn Sina di atas menggambarkan bahawa beliau memahami pendirian puak Syiʿah. Walaupun demikain Ibn Sina tidak tertarik dengan puak tersebut, tetapi dengan keikutsertaan selalu dalam mesyuarat telah membantu beliau mempelajari ilmu-ilmu falsafah. Ibn Sina menolak politik Syiʿah dan mengikuti politik *Ablu al-Sunnab wa al-Jamaʿah* menurut ajaran yang di bawa oleh Nabi Muhammad s.a.w, Ibn Sina membentuk teori politik baru yang dinamakan *al-Madinah al-Fadhiblah* menurut nama yang digunakan oleh gurunya al-Farabi.

¹²¹Zainal Abidin Ahmad, *Negara Adil dan Makmur ...*, hlm. 42.

Pelajaran tentang ilmu perubatan dipelajari ketika Ibn Sina berumur 16 tahun, dalam masa 18 bulan Ibn Sina telah menguasai ilmu tersebut, kecerdasan Ibn Sina melampaui gurunya sehingga beliau menjadi Dokter pakar dalam usia 16 tahun¹²². Ijazah kedokterannya diberikan oleh seorang dokter Kristen yang bernama Isa bin Yahya (ada yang menyebutkan nama ini adalah gurunya dan pendapat lain menyebutkan sebagai penguji tentang ilmu pengubatan). Pada masa itu seorang yang menjalankan praktik Doktor sebelumnya diakui keahlian melalui suatu pemeriksaan.

Ibn Sina sebagai tokoh yang amat terkenal dan tersohor karena beliau menguasai berbagai disiplin ilmu bukan saja ilmu falsafah tetapi pakar dalam ilmu pengubatan dan ilmu jiwa. Dalam ilmu pengubatan Ibn Sina boleh mempraktekkan dan berhasil mengubati orang sakit yang mengalami sakit jiwa¹²³. Dalam menuntut ilmu Ibn Sina tidak pernah menyerah, sehingga pada suatu ketika beliau sangat sulit memahami buku metafisik (*ma'bad al-Ta'ab*) sampai berulang kali beliau membaca tetap tidak mengetahui maksud (isinya) dari buku tersebut. Akhirnya beliau mendapat buku karangan al-Farabi (870-950 M), dengan bantuan syarah al-Farabi beliau berhasil memahami metafisik Aristoteles yang pada mulanya banyak mendatang *maslahat* kepada beliau.

¹²²William E Godman, *Ibn Sina Filosof Pujangga ...*, hlm.15

¹²³Zainal Abidin Ahmad, *Ibn Sina (Avicenna) Sarjana dan Filosof...*, hlm. 212

Dukungan keluarga sangat berpengaruh pada pendidikan seseorang, termasuk Ibn Sina, karena sokongan keluarga sehingga beliau berhasil, hal ini seperti apa yang dialami oleh Ibn Sina. Kemampuan dari Ayahnya dan ekonomi yang mapan (mencukupi) sangat mempengaruhi Ibn Sina sehingga beliau berhasil. Dengan kegigihannya ayahnya mencari guru-guru untuk mengajar anaknya dan membeli perbagai buku, sampai mendatangkan guru khusus untuk anaknya. Selain pengaruh di atas, Ibn Sina adalah seorang yang amat mencintai ilmu pengetahuan. Hal ini dapat dibuktikan, pada suatu masa dengan tidak sengaja beliau mendengar pembicaraan ayahnya dengan sahabatnya tentang aliran Syiah, beliau terus ingin mengetahui apa yang beliau dengar itu.

Ayah Ibn Sina adalah seorang yang menganut aliran Syiah Ismailiyah, namun bukan berarti Ibnu Sina adalah penganut Syiah. Ada pendapat yang mengatakan bahwa Ibn Sina bukannya seorang yang menganut aliran Syi'ah dengan pembuktian karena beliau pernah belajar pada gurunya tentang ilmu fikih penganut Sunni yaitu Ism'īl al-Zahid. Tetapi apakah beliau juga termasuk penganut Sunni, ini juga sulit mendapat jawaban karena pemikiran beliau ada yang bercorak Syi'ah. Sebagai seorang filosof, beliau mempunyai pikiran bebas dan bisa menganalisis dan berpikir secara logik dan dapat diterima sehingga beliau menganut aliran tertentu.

Pekerjaan yang paling banyak menghabiskan masa hidup Ibn Sina adalah meluahkan pemikirannya ke dalam berbagai karya dari masa beliau sebagai doktor dan

negarawan. Di mana saja beliau berada, dalam keadaan bagaimanapun kesempatan untuk mengarang selalu dipergunakan untuk menulis.¹²⁴ Kepintarannya dalam mengatur waktu memungkinkan beliau mampu menjalankan tugas dengan baik. Waktu petang digunakan untuk menjalankan tugas keneragaraan, waktu malam beliau mengajar dan mengarang. Sehingga pada usianya dua puluh tahun beliau telah menghasilkan berbagai karya cemerlang berjumlah 276 karangan¹²⁵. Di antara kitab-kitab Ibn Sina yang terpenting adalah: *Al-Shifa'* (*The Book of Recovery or The Book of Remedy*) yang bermakna buku pembahasan tentang penemuan atau penyembuhan. Pokok pikiran Ibn Sina menggabungkan pendapat Aristoteles dengan elemen-elemennya *Neo-Platonik*¹²⁶ dan menyusun asas percobaan

¹²⁴Perhitungan Ibn Sina dalam perkara ini sangat tepat karena beliau mempunyai pemikiran yang cemerlang, beliau melakukan praktek dokter atau memegang jabatan dalam kerajaan itu hanya pada masanya saja, tetapi karyannya berguna pada masanya dan juga untuk masa hadapan yaitu masa Ibn Sina, *Avicenna Sarjana dan Filosof ...* hlm. 89, sekarang dan yang akan datang, dapat dipergunakan beberapa ratus tahun lagi.

¹²⁵Zainal Abidin Ahmad, *Ibn Sina (Avicenna) Sarjana dan Filosof...*, hlm. 115.

¹²⁶Puncak terakhir dalam sejarah Falsafah Yunani adalah ajaran yang disebut dengan "Neoplatonisme". Sebagaimana namanya sudah menyatakan, bahwa aliran ini bermaksud menghidupkan kembali filsafat Plato. Meskipun pelopor "Neoplatonisme" yang pertama itu adalah Ammios, namun pendiri yang sebenarnya adalah Plotinus. Walaupun demikian bukan bermakna bahwa pengikut-pengikut dan pendiri mazhab ini tidak dipengaruhi oleh para ahli falsafah lainnya, seperti Aristoteles, Stoa dan Phytagoras. Justeru Plotinus banyak mendapatkan ilmu dari mereka, Plotinus merupakan filosof yang amat hebat pada fase terakhir Yunani. Aliran Neo-Platonisme ini banyak memberi kecenderungan neo-

untuk menyesuaikan idea-idea Yunani dengan kepercayaan-kepercayaan. Dalam zaman pertengahan Eropa, buku ini menjadi rujukan pelajaran filsafat di berbagai sekolah tinggi¹²⁷.

Karya Ibn Sina berjudul *al-Najah*, ertinya *Salus* (penyelamat) merupakan ringkasan daripada *Kitab al-Shifa'*. Naskah asli Kitab ini yang berbahasa Arab tersimpan di perpustakaan Oxford (Inggris)¹²⁸. Kitab ini ditulis dalam perjalanan ketika mengadakan perjalanan. Kitab tersebut membicarakan mengenai *al-Nafs* dan kekuatan-kekuatan yang dimilikinya, baik *nafs al-Haywan*, *al-Nabat* maupun *al-Nafs al-Insan*. Selain membahas tentang *al-Nafs* dalam buku *al-Najah* beliau membahas tentang ke-Tuhanan (*al-Ilahiyat*).

Kemudian *al-Qanun fi al-Tibb*, (*Canon of Medicine*), Kitab ini ditulis pada masa Ibn Sina berada di Hamazan ketika mengamdi kepada Shams al-Daulah yaitu beliau mulai penulisannya bersamaan dengan permulaan penulisan *Kitab al-Shifa'*. *Kitab al-Qanun*¹²⁹ yang terdiri dari lima bahagian dan

platonik dalam pemikiran para ahli Filsafat Islam. Tokoh ulung yang memiliki kecenderungan neo-platonik adalah al-Kindi dan al-Razi. Namun kecenderungan yang sangat menonjol adalah muncul dalam pemikiran al-Farabi dan Ibn Sina (Zainal Abidin Ahmad, *Ibn Sina (Avicenna) Sarjana dan Filosof...*, hlm. 96.

¹²⁷Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat ...*, hal 68.

¹²⁸Ahmad Fuad al-Ahwani, *al-Falsafah al-Islamiyyah*, (Kairo: Dar al-Kalam, 1962), hlm. 40

¹²⁹Dalam bahasa Arab, kata Qanun datangnya daripada perkataan Greek kanon yang mempunyai satu prinsip (diambil daripada pembahagian (chord di dalam muzik menuntun aliran pemikiran Pithagoras) dan bukan bermakna ensklopedia seperti yang biasanya

memuat satu juta perkataan juga dianggap sebagai kitab suci ilmu pengobatan. Kitab ini menguraikan tentang cara-cara rawatan yang pernah dilakukan dokter-dokter dahulu hingga zamannya. Bahagian lainnya berisi uraian ilmu anatomi, jenis-jenis penyakit, cara menjaga kesehatan, penularan penyakit melalui air dan debu, penyakit jantung, saraf, lever, rindu dan serangan jantung. Kitab ini ditulis karena untuk menggabungkan permintaan sahabatnya, hal ini disebutkan dalam karyanya bahwa “sebahagian dari rakan-rakanku dan orang-orang yang mesti aku penuhi keperluannya, sesuai dengan perkara-perkara yang ia dengar dan usahakan, meminta aku untuk mengarang sebuah buku tentang pengobatan yang meliputi semua kaedah”.

Ithbat al-Nubuwah, membahas tentang menetapkan adanya kenabian dengan mengemukakan berbagai akal pikiran untuk membuktikannya. Kitab ini ditulis oleh Ibn Sina sebagai suatu wasiat kepada seseorang untuk berdiskusi dengan Ibn Sina secara lisan. Karangan ini terdiri daripada dua bahagian yaitu bukti tentang profesi kenabian dan menyadarkan suatu penafsiran lambang-lambang yang terdapat daripada Qur'an dan hadith nabi. Untuk memahami buku *Ithbat al-Nubuwah*, dengan politik bahwa al-Farabi menjadikan perkara *al-Nubuwah* sebagai suatu unsur yang penting di dalam politik bagi siapa saja yang boleh menjadi kepala negara. Sedangkan Ibn Sina membahas persoalan ini dari sudut lain, tidak mengutamakan perhatian

diterjemahkan). Buku ini merupakan suatu percobaan untuk menyusun terlebih dahulu secara sistematis akan karangan tentang kedokteran (Zainal Abidin Ahmad, *Ibn Sina (Avicenna) Sarjana dan Filosof...*, hlm. 132.

kepada kepala negara, tetapi kepada perkara kenabian yang mempunyai hubungan yang erat dengan perkara politik secara keseluruhan¹³⁰.

1. *Ma'an al-Huruf al-Hijaiyyah*, sebuah risalah bersifat simbolik tentang pengertian sesuatu huruf yang ada di dalam abjad.
2. *Riaalah al-'Abdi*, berisikan pembahasan nilai-nilai kejiwaan yang menguasai sikap hidup.
3. *Ilmu Akhlaq* merupakan penjelasan tentang nilai-nilai etika.¹³¹

Kitab *al-Isyarat wa al-Tanbihat* merupakan mutiara yang jarang bandingannya bagaikan permata yang berkilauan di atas mahkota yang sangat mahal harganya¹³². Penulisan kitab ini dengan memulai penjelasan masalah ilmu mantik, ini menandakan bahwa ilmu mantik merupakan tangga utama yang mesti dikuasai seseorang dalam mengkaji sesuatu aspek¹³³.

¹³⁰Zainal Abidin Ahmad, Ibn Sina (Avicenna) Sarjana dan Filosof..., hlm. 193

¹³¹Ibn Sina, *al-Isbat al-Nubuwwah dalam fi 'Ts 'l Rasa'il fi al-Hikmah wa ath-Thabi'iyah* (Mesir: t,tp, 1908), hlm. 1-3

¹³²Hana al-Fakhuri dan Khalil al-Jar, *Tharikh Falsafab...*, hlm. 162

¹³³Ibn Sina, *al-Syifa'*... hlm. 115

Bagi Georges Gardet (1863-1939)¹³⁴ Filsafah Timur adalah Filsafat yang mirip kepada aliran pemikiran Phitagoras, Plato, Plotinus dan sangat sedikit kepada Filsafat Aristoteles. Gardet juga memberi pandangan tentang *Kitab al-Syifa'* dan *Kitab al-Najab* bahwa itu adalah doktrin Ibn Sina di dalam rupa Aristoteles. Sama dengan pandangan Goichon menerima bahwa penghujung hayatnya Ibn Sina beralih kepada percubaan dan penelitian sains. Menurut Massinon penggunaan istilah sufi yaitu *Ishq* bagi menggantikan *mahabbah* dan simbolisme huruf dalam risalah Ibn Sina yang lain. Hal ini menunjukkan bahwa Ibn Sina adalah seorang pemikir yang pintar dan seorang yang ahli dalam Filsafat Timur¹³⁵.

Menurut al-Ghazali, dari dua puluh masalah tersebut, tiga diantaranya membawa kekufuran, sedang yang lain dekat dengan pendapat mu'tazilah¹³⁶. Menurut al-Ghazali juga, pemikiran Falsafah Yunani seperti filsafat Sokrates, Plato dan Aristoteles demikian juga falsafah Ibn Sina tidak sesuai dengan yang dicarinya, bahkan sangat kacau, oleh itu dinamakan dengan *Tabafut*. Selain kacau menurutnya ada yang bertentangan dengan ajaran agama. Kerana itulah sehingga membuat beliau mengakafirkan sebahagian pemikiran mereka. Kritikan Imam al-Ghazali dipaparkan secara rinci dalam kitab *Tabafut al-Falasifah* (kekacauan para

¹³⁴Lahir di Perancis tanggal 11 Oktober 1863 adalah seorang pematung yang sangat berbakat Pada awal studi Ia dipanggil dengan bapak pematung.

¹³⁵Sayyed Hossein Nasr, *Science and Civilization ...*, hlm. 84

¹³⁶Ibn Sina, *al-Syifa'*..., hlm. 15-16

ahli falsafah). Sebelum mengkritik terhadap falsafah, al-Ghazali terlebih dahulu mempelajari falsafah secara khas. Hasil dari pengkajiannya itu, al-Ghazali mengelompokkan para ahli filsafat yang disangkalnya terbagi kepada tiga kelompok Filsafat Yunani menjadi tiga aliran yaitu:

1. *Dahriyyun* (mirip aliran materialisme¹³⁷)

¹³⁷ Dahriyyun adalah suatu kelompok dari para ahli falsafah yang terdahulu di mana mereka tidak percaya terhadap adanya Sang Pencipta Yang Mengatur alam ini dan Yang Maha Kuasa. Mereka mempunyai dugaan kuat bahwa alam ini sentiasa telah ada sejak dahulu seperti ini, tidak ada yang menciptakannya. Mereka juga beranggapan bahawa hewan itu selalu tercipta dari air sperma, sedangkan sperma itu berasal dari hewan, begitulah proses sudah dan akan terciptanya hewan untuk selama-lamanya. Mereka ini adalah kelompok zindiq (skeptik atau atheis).. Demikian pula dengan materialisme adalah satu aliran falsafah yang pandangannya bertitik tolak dari materi. Materialisme memandang bahwa materi itu adalah primer, sedangkan idea ditempatkan sebagai sekundernya. Sebab materi itu timbul atau ada lebih dulu, kemudian baru idea. Pandangannya itu berdasarkan atas kenyataan menurut proses waktu dan zat ertinya, menurut proses waktu: lama sebelum manusia yang boleh mempunyai idea itu ada atau lahir di dunia, dunia dan alam atau materi ini sudah ada lebih dahulu kala, Menurut proses zat: Manusia ini tidak boleh berfikir atau tidak boleh mempunyai idea tanpa ada atau tanpa mempunyai otak. Dan otak itu adalah suatu materi. Otak itu adalah materi, tetapi materi atau benda yang berfikir. Otak atau materi ini yang lebih dulu ada, baru kemudian boleh timbul idea atau fikiran pada kepala manusia. Materialisme mempunyai banyak macam aliran. Dari banyak macam aliran materialisme itu terdapat tiga aliran yang besar dan dasar, iaitu materialisme mekanik, materialisme metafisik dan materialisme dialektik. Ketiga aliran falsafah itu mempunyai perbezaan-perbezaan antara yang satu dengan yang lain, dan bahkan juga terdapat saling pertentangannya. Dari tiga aliran filsafat tersebut aliran materialisme metafisik yang diuraikan di sini yaitu suatu aliran filsafat yang pandangannya materialis, sedangkan metodenya metafisik. Ajaran materialisme metafisik mengajarkan bahwa materi itu selalu dalam keadaan diam, tetap, tidak berubah selamanya. Tetapi seandainya materi itu berubah, maka perubahan itu terjadi kerana faktor luar atau kerana

2. *Thabi'iyun* (mirip aliran naturalisme)¹³⁸

kekuatan dari luar. Gerak materi itu gerak ekstern atau disebut gerak luar. Selanjutnya materi itu dalam keadaan yang terpisah-pisah, tidak mempunyai dan tidak ada saling hubungan antara yang satu dengan yang lain. Aliran materialisme mengajarkan bahwa inti segala sesuatu adalah materi atau dengan kata lain haruslah berwujud dan tidak boleh mengawang-awang. Dalam ilmu undang-undang pandangan inilah yang melahirkan adanya asas legalitas di mana seseorang tidak dapat di pidana bila tidak ada undang-undang yang mengaturnya, dengan kata lain aliran ini yang menyebabkan cikal bakal munculnya asas legalitas yang bertujuan menjunjung kepastian hukum. Karena boleh kita bayangkan dalam sejarah sebelum adanya asas legalitas ini di mana kekuasaan dapat menghukum orang meski tanpa ada peraturan terlebih dulu. Hubungan aliran/pemikiran ini adalah dalam menghukum seseorang haruslah terlebih dahulu diatur hukumnya (berupa materi) tidak dapat megawang-awang kerana akan menimbulkan kesewenang-wenangan dari penguasa dan tidak adanya kepastian undang-undang atau peraturan (Paul Sirathert, *90 Menit Bersama Hegel*, (Jakarta: Erlangga, 2001), hlm. 82.

¹³⁸ *Thabi'iyun* adalah suatu golongan ahli falsafah yang banyak menaruh perhatian kepada alam natural dan banyak mengadakan penyelidikan tentang berbagai keajaiban hewan serta tumbuh-tumbuhan. Mereka banyak menyelami (dalam) ilmu tersebut terhadap anggota hewan sehingganya mereka melihat keajaiban ciptaan Allah ta'ala dan keindahan hikmah-Nya sehingga terpaksa mereka bersama-sama dengan ilmu itu mengakui Dzat Yang Maha Kuasa lagi Maha Bijaksana dan Yang Mengetahui segala puncaknya beberapa perkara dan beberapa maksudnya. Tidak seorangpun yang mau menela'ah anatomi dan berbagai keajaiban manfaat anggota hewan melainkan dia berhasil memperoleh ilmu dharuri ini dengan gambaran yang sempurna bagi susunan tubuh hewan, lebih-lebih susunan tubuh manusia, hanya saja golongan falsafat ini karena banyaknya mengadakan penyelidikan terhadap tabi'at maka nampaklah pengaruh yang amat besar karena sederhananya pada sikap kekuatan hewan, sehingga mereka menduga bahwa kekuatan atau daya berfikir dari manusia itu ikut kepada temperamennya juga. Mereka juga menduga bahawa daya berfikir itu bisa rusak karena rusaknya temperamen manusia itu sendiri, lantas manusia itu akan musnah atau mati. Kemudian bila manusia itu telah musnah tentu tidak mungkin mengembalikan sesuatu yang telah musnah itu diterima akal. Oleh itu, mereka berpendapat: apabila jiwa telah mati

3. *Ilahiyyun* (mirip aliran deisme).¹³⁹

maka dia tidak mungkin kembali, sehingga pada akhirnya mereka tidak percaya adanya akhirat dan juga mengingkari adanya surga, neraka, kiamat dan hari hisab atau hari perhitungan. Maka mereka berpendapat: kendatipun seseorang itu berkelakuan baik dan selalu berbuat taat namun dia tidak akan menerima ganjaran dan bagi orang yang berbuat derhaka nantinya pun tidak akan mendapat seksaan. Dengan dasar pemikiran yang seperti ini maka terlepaslah tali kekang hewan sehingga mereka mengumbar nafsu seks mereka seperti halnya binatang. Dan mereka ini tergolong orang-orang zindiq, sebab pangkal dari pada iman adalah iman kepada Allah s.w.t dan hari akhir, sedangkan mereka ini jelas tidak mengakui adanya hari akhir, kendatipun mereka beriman kepada Allah beserta segala sifat-sifat-Nya (al-Ghazali, *Taba'at al-Falasifah* (Terj) Ahmadi Thaha, (Jakarta: Panji Mas, 1986), hlm. 83).

¹³⁹Adalah golongan ahli falsafah yang percaya kepada Tuhan, mereka datang belakangan. Di antara kelompok ahli falsafah ini terdapat Socrates gurunya Plato dan Plato adalah gurunya Aristotle. Aristotle inilah yang berhasil menyusun Ilmu Mantik (logika) dan yang telah merangkum ilmu ini sehingga menjadi suguhan yang matang dan dia pulalah yang telah berhasil memperjelas ilmu-ilmu ini secara jelas. Kelompok Ilahiyyun ini pada garis besarnya membantah dua kelompok pertama iaitu kelompok dahriyyun atau skeptis dan kelompok thabi'iyun atau Naturalis. Mereka membuka tabir kekeliruan serta pelbagai cacat yang telah ditempuh oleh para ahli falsafah terdahulu, hingga orang-orang boleh mengetahui dan membezakan mana-mana yang baik dan mana-mana yang buruk. Allah ta'ala berfirman: "Dan Allah s.w.t menghindarkan orang-orang mu'min dari peperangan". (Surah Al-Ahzab: 25). Selanjutnya Aristoteles membuat sanggahan terhadap Plato dan Socrates serta filosof sebelumnya sebelumnya dari kelompok Ilahiyyun dengan sanggahan yang tidak hanya dibuat-buat sehingga dia membebaskan diri dari mereka, hanya sahaja dia masih memiliki beberapa sisa kehinaan kekufuran dan bid'ah mereka yang tidak perlu diikuti, malah sudah suatu kewajipan untuk mengkafirkan mereka dan mengkafirkan para pengikut mereka dari para ahli falsafah Islam seperti Ibn Sina, al-Farabi dan lain-lainnya; sebab dalam memindah ilmunya Aristoteles tiada seorang filosof Islam yang melakukan usaha seperti kedua orang ini. Dan apa yang dipetik oleh selain dua orang ini sudah tidak luput dari kekurangan dan kesimpang-siuran yang boleh mengganggu hatinya seorang yang mengadakan penelaahan sehingga

Golongan pertama adalah *dabriyyun*, menurut al-Ghazali *dabriyyun* atau para ahli falsafah materialistik adalah para atheis yang menyangkal adanya Allah dan merumuskan kekekalan alam serta terciptanya alam dengan sendirinya¹⁴⁰.

Golongan yang kedua adalah *thab'riyyun* atau para ahli falsafah naturalistik, mereka melakukan berbagai penyelidikan di dalam semesta dan sesuatu yang menakjubkan di dalam dunia binatang dan tumbuh-tumbuhan. Melalui penelidikannya mereka menyaksikan keajaiban-keajaiban di dalam ciptaan Allah dan mereka menemukan kebijaksanaan-Nya sehingga mereka mahu, mengakui adanya satu Pencipta Yang Maha Bijaksana. Walaupun demikian mereka tetap menyangkal adanya hasil pengadilan, kebangkitan kembali dan kehidupan di akhirat mereka tidak mengenal pahala dan dosa kerana kehidupan mereka adalah untuk memuaskan nafsunya.

Golongan yang *ketiga* adalah ahli theistik atau *ilabiyyun* iaitu mereka adalah filosof Yunani seperti Sokrates, Plato dan Aristoteles. Aristoteles telah mengkritik para ahli falsafah theistik sebelumnya termasuk Sokrates dan Plato, walaupun demikian menurut al-Ghazali, Aristoteles masih

tidak boleh difahami dan sesuatu yang tidak boleh difahami bagaimana caranya untuk boleh disanggah atau diterima. Secara garis besar menurut pengamatan kami dari falsafahnya Aristoteles mengingak pada petikan kedua orang ini, terbatas pada tiga macam yaitu: Satu macam wajib dikafirkan. Satu bagian wajib dibid'ahkan dan bagian yang tiga tidak wajib diingkari sama sekali, al-Ghazali, *Tabafut al-Falasifah...*, hlm. 80.

¹⁴⁰al-Ghazali, *Tabafut al-Falasifah*, (Mesir: Dar al Ma'arif, t.th), hlm. 86.

mempertahankan sisa kekafiran dan kebi'ahan mereka yang tidak berhasil dilepaskannya¹⁴¹.

Filsafah Aristoteles seperti yang disebarluaskan oleh penerjemahan dan komentator karyanya sama ada pada am dan khasnya al-Farabi dan Ibn Sina bagi al-Ghazali dipandang membawa kekufuran. Terdapat tiga soalan yang membawa kekufuran, ketiga-tiga persoalan seperti yang diuraikan dalam karyanya *Tabafut al-Falasifah* adalah sebagai berikut:

1. Qadimnya alam
2. Tuhan tidak mengetahui yang particular
3. Tidak ada kebangkitan jasmani di akhirat.¹⁴²

Akibat serangan al-Ghazali di atas, pengaruh Ibn Sina yang telah mendominasi tradisi falsafah Islam, tiba-tiba dengan tajam mengecil dan menurun bahkan nyaris lenyap. Sejak peristiwa tersebut, tidak ada lagi kegairahan bagi ulama-ulama Islam untuk mempelajari falsafah di dunia timur. Al-Ghazali merasa bertanggung jawab terhadap muatan falsafah ketimuran Ibn Sina dengan menghadirkan karyanya yang berjudul *al-Munqiz min al-Dhalal* (pembebasan dari kesesatan) dan *Ihya 'Ulum ad-Din* (menghidupkan ilmu agama). Atas nama falsafah ketimuran dan agama inilah, al-Ghazali melakukan pengujian terhadap berbagai peristiwa yang menimpa Ibn Sina.

¹⁴¹al-Ghazali, *Tabafut....*, hlm. 29-31

¹⁴²al-Ghazali, *Tabafut....*, hlm. 307-308

Gema dari serangan falsafah al-Ghazali menurut Ibn Sina sangat dirasakan dan memerlukan masa yang amat lama. Al-Ghazali dan para pengikutnya menjadikan Ibn Sina sebagai wakil resmi dari tradisi falsafah Islam dengan merujuk kepada dua karya Ibn Sina *al-Shifa'* dan *al-Najah*. Tetapi dengan menyembunyikan sebuah karya *al-Isyarat wal-Tanbihat* dan kebijaksanaan orang timur. Al-Ghazali dan para penganutnya melakukan perlawanan terhadap pemikiran falsafah Ibn Sina dan menuduhnya melakukan permusuhan terhadap maksud dan tujuan yang ia anut sendiri, meskipun al-Ghazali tidak mudah mempertahankan pemikiran sendiri pada masanya kerana al-Ghazali meminjam beberapa metode para ahli ilmu kalam.

Di sisi lain, pengaruh pemikiran Ibn Sina tampaknya tumbuh pesat di Eropa. Karya-karya tulisnya diterjemahkan ke dalam bahasa Latin di Spanyol pada pertengahan abad ke 12 -16 bagi al-Bert yang Agung, Santo dan Thomas Aquinas banyak mendapat ilham daripada falsafah Ibn Sina. Hal ini terlihat dalam metafisik dan teologi Aquinas, tidak boleh dipahami tanpa bantuan dan jasa yang diterima dari Ibn Sina. Demikian juga dapat dijumpai dalam bukunya *Summa Theology* dan *Summa Contra Gentiles*. Karya Aquinas, sekalipun demikian, karya-karya Ibn Sina tersebut tentu tidak luput dari kritikan Aquinas, serta para ahli falsafah lainnya, tetapi dengan banyak kritikan itu menunjukkan sampai sejauh mana karya Ibn Sina dianut di barat.

Gundisalvus, penulis buku *De Anima*, mengambil sebahagian doktrin-doktrin Ibn Sina, begitu juga Robert

Grossetense dan Roger Bacon ilmuwan abad pertengahan. Albertus Magnus ilmuwan asal Jerman dari aliran Dominiqui yang hidup antara tahun 1200-1280 masehi adalah Orang Eropa yang pertama menulis penjelasan lengkap tentang falsafah Aristoteles. Ia dikenal sebagai perintis utama pemikiran Aristoteles Kristen. Dialah yang mengawinkan atau mempertemukan dunia Kristen dengan pemikiran Aristoteles. Dia mengenal dan pemikiran filosof besar Yunani dari buku-buku Ibn Sina. Falsafah metafizik Ibn Sina adalah ringkasan atau tema-tema falsafah yang kebenarannya diakui dua abad setelahnya oleh para pemikir barat. Dia secara panjang lebar telah mengulas falsafah jiwa Ibn Sina dan menerimanya dengan baik, meskipun di sana-sini terdapat keberatan-keberatannya. Kesaksian tentang pengaruh Ibn Sina dapat juga dilihat pada waktu *Duns Scotus* dan *Count*, ia pengulas Aristoteles paling masyhur pada abad pertengahan dan masih banyak ilmuwan lainnya yang mencurahkan perhatian kepada karya Ibn Sina yang ditulis dalam bentuk artikel yang terbit di Eropa.

Konsep Wujud

Bagi Ibnu Sina sifat wujud yang sangat penting dan sifat ini mempunyai kedudukan di atas segala sifat yang lain lain, walaupun essensi sendiri. Essensi, dalam faham Ibnu Sina terdapat dalam akal, sedang wujud terdapat di luar akal. Wujudlah yang membuat tiap essensi yang dalam akal mempunyai kenyataan diluar akal. Tanpa wujud, essensi tidak besar artinya. Oleh sebab itu wujud lebih penting dari essensi. Tidak mengherankan kalau dikatakan bahwa Ibnu

Sina telah terlebih dahulu menimbulkan falsafat wujudiah atau existentialisasi dari filosof-filosof lain. Kalau dikombinasikan, essensi dan wujud dapat mempunyai kombinasi berikut:

1. Essensi yang tidak dapat mempunyai wujud dan hal yang serupa ini disebut oleh Ibnu Sina *‘mumtani’ al-Wujud* yaitu sesuatu yang mustahil berwujud (*impossible being*).
2. Essensi yang bisa mempunyai wujud dan bisa pula tidak mempunyai wujud. Yang serupa ini disebut *mumkin al-Wujud* yaitu sesuatu yang mungkin berwujud tetapi mungkin pula tidak berwujud. Contohnya adalah alam ini yang pada mulanya tidak ada kemudian ada dan akhirnya akan hancur menjadi tidak ada. Jika ia diandaikan tidak ada atau diandaikan ada, maka ia tidaklah mustahil yaitu boleh ada dan boleh tidak ada.
3. Essensi yang tidak boleh tidak mesti mempunyai wujud. Di sini essensi tidak bisa dipisahkan dari wujud. Essensi dan wujud adalah sama dan satu. Di sini essensi tidak dimulai oleh tidak berwujud dan kemudian berwujud, sebagaimana halnya dengan essensi dalam kategori kedua, tetapi essensi mesti dan wajib mempunyai wujud selama-lamanya. Yang serupa ini disebut mesti berwujud yaitu Tuhan.

Wajib al-Wujud inilah yang mewujudkan *Mumkin al-Wujud*¹⁴³.

Dalam pembagian wujud kepada *wajib* dan *mumkin*, tampaknya Ibnu Sina terpengaruh oleh pembagian wujud para mutakallimun kepada: baharu (*badits*) dan kadim (*Qadim*). Karena dalil mereka tentang wujud Allah didasarkan pada perbedaan-perbedaan “*baharu*” dan “*qadim*” sehingga mengharuskan orang berkata, setiap orang yang ada selain Allah adalah *baharu*, yakni didahului oleh zaman dimana Allah tidak berbuat apa-apa. Pendirian ini mengakibatkan lumpuhnya kemurahan Allah pada zaman yang mendahului alam mahluk ini, sehingga Allah tidak pemurah pada satu waktu dan Maha Pemurah pada waktu lain. Dengan kata lain perbuatan-Nya tidak Qadim dan tidak mesti wajib¹⁴⁴. Untuk menghindari keadaan Tuhan yang demikian itu, Ibnu Sina menyatakan sejak mula “bahwa sebab kebutuhan kepada *al-Wajib* (Tuhan) adalah mungkin, bukan *baharu*”. Pernyataan ini akan membawa kepada aktifnya iradah Allah sejak Qadim, sebelum Zaman¹⁴⁵.

Dari pendapat tersebut terdapat perbedaan antara pemikiran para mutakallimin dengan pemikiran Ibnu Sina.

¹⁴³Harun Nasution, *Falsafat dan Mstitisme dalam Islam*, (Jakarta, Bulan Bintang, 1992), hlm.39-40. Lihat juga Sirajuddi Zar, *Filsafat Islam*, ..., hlm.96-97.

¹⁴⁴Ahmad Daudy, *Segi-Segi Pemikiran Falsafi dalam Islam* (Jakarta: Bula Bintang), 1984, hlm. 41

¹⁴⁵Ahmad Daudy, *Segi-Segi Pemikiran...*, hlm. 42

Di mana para mutakallimin antara *qadim* dan *baharu* lebih sesuai dengan ajaran agama tentang Tuhan yang menjadikan alam menurut kehendak-Nya, sedangkan dalil Ibnu Sina dalam dirinya terkandung pemikiran Yunani bahwa Tuhan yang tunduk dibawah “kemestian”, sehingga perbuatan-Nya telah ada sekaligus sejak *qadim*. “Perbuatan Ilahi” dalam pemikiran Ibnu Sina dapat disimpulkan dalam 4 catatan sebagai berikut:

Pertama, perbuatan yang tidak kontinu (*ghairi mutajaddid*) yaitu perbuatan yang telah selesai sebelum zaman dan tidak ada lagi yang baharu. Ibnu Sina berkata: “yang *wajib wujud* (Tuhan) itu adalah *wajib* (mesti) dari segala segi, sehingga tidak terlambat wujud lain (*wujud muntaẓhar*) dari wujud-Nya, malah semua yang mungkin menjadi wajib dengan-Nya. Tidak ada bagi-Nya kehendak yang baru, tidak ada tabi’at yang baru, tidak ada ilmu yang baru dan tidak ada suatu sifat dzat-Nya yang baru”. Demikianlah perbuatan Allah telah selesai dan sempurna sejak *qadim*, tidak ada sesuatu yang baru dalam pemikiran Ibnu Sina, seolah-olah alam ini tidak perlu lagi kepada Allah sesudah diciptakan.

Kedua, perbuatan Ilahi itu tidak ada tujuan apapun, Seakan-akan telah hilang dari perbuatan sifat akal yang dipandang oleh Ibnu Sina sebagai hakekat Tuhan dan hanya sebagai perbuatan mekanis karena tidak ada tujuan sama sekali.

Ketiga, manakala perbuatan Allah telah selesai dan tidak mengandung sesuatu maksud, keluar dari-Nya berdasarkan

“*bukum kemestian*”, seperti pekerjaan mekanis, bukan dari sesuatu pilihan dan kehendak bebas. Yang dimaksudkan disini bahwa Ibnu Sina menisbatkan sifat yang paling rendah kepada Allah karena sejak semula ia menggambarkan “kemestian” pada Allah dari segala sudut. Akibatnya upaya menetapkan iradah Allah sesudah itu menjadi sia-sia, karena iradah itu tidak lagi bebas sedikitpun dan perbuatan yang keluar dari kehendak itu adalah kemestian dalam arti yang sebenarnya.

Keempat, perbuatan itu hanyalah “memberi wujud” dalam bentuk tertentu. Untuk memberi wujud ini Ibnu Sina menyebutnya dengan beberapa nama, seperti: *shudur* (keluar), *faidh* (melimpah), *luzum* (mesti), *wajib anhu* (wajib darinya). Nama-nama ini dipakai oleh Ibnu Sina untuk membebaskan diri dari pikiran “Penciptaan Agamawi”, karena ia berada di persimpangan jalan anantara mempergunakan konsep Tuhan sebagai “sebab pembuat” (*Illah fa'ilah*) seperti ajaran agama dengan konsep Tuhan sebagai sebab tujuan (*Illah Ghaiyyah*) yang berperan sebagai pemberi kepada materi sehingga bergerak ke arahnya secara gradual untuk memperoleh kesempurnaan¹⁴⁶.

Dalam empat catatan tersebut para penulis sejarah dan pengkritik Ibnu Sina selalu memahami bahwa Ibnu Sina menggunakan konsep pertama yaitu konsep Tuhan sebagai “sebab pembuat”. Tidak terfikir oleh mereka kemungkinan Ibnu Sina menggunakan konsep kedua, yang menyatakan

¹⁴⁶ Ahmad Daudy, *Segi - Segi Pemikiran ...*, hlm. 44-46

bahwa Tuhan tidak mencipta, tetapi hanya sebagai “tujuan” semata. Semua makhluk merindui Tuhan dan bergerak ke arah-Nya seperti yang terdapat dalam konsepsi Aristoteles tentang keindahan seni dalam hubungan alam dengan Tuhan.

1) Filsafat jiwa

Ibnu Sina memberikan perhatiannya yang khusus terhadap pembahasan kejiwaan, sebagaimana yang dapat kita lihat dari buku-buku yang khusus untuk soal-soal kejiwaan ataupun buku-buku yang berisi campuran berbagai persoalan filsafat.

Memang tidak sukar untuk mencari unsur-unsur pikiran yang membentuk teorinya tentang kejiwaan, seperti pikiran-pikiran Aristoteles, Galius atau Plotinus, terutama pikiran-pikiran Aristoteles yang banyak dijadikan sumber pikiran-pikirannya. Namun hal ini tidak berarti bahwa Ibnu Sina tidak mempunyai kepribadian sendiri atau pikiran-pikiran yang sebelumnya, baik dalam segi pembahasan fisika maupun segi pembahasan metafisika.

Dalam segi fisika, ia banyak memakai metode eksperimen dan banyak terpengaruh oleh pembahasan lapangan kedokteran. Dalam segi metafisika terdapat kedalaman dan pembaharuan yang menyebabkan dia mendekati pendapat-pendapat filosof modern¹⁴⁷. Pengaruh Ibnu Sina dalam soal kejiwaan tidak dapat diremehkan, baik

¹⁴⁷Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam*, (Jakarta, Bulan Bintang), 1986, hlm. 125

pada dunia pemikiran Arab sejak abad ke sepuluh Masehi sampai akhir abad ke 19 M, terutama pada Gundisallinus, Albert the Great, Thomas Aquinas, Roger Bacon dan Dun Scot yang telah disebutkan di atas¹⁴⁸.

Pemikiran terpenting yang dihasilkan Ibnu Sina ialah falsafatnya tentang jiwa. Sebagaimana al-Farabi, beliau juga menganut faham pancaran (emanasi). Dari Tuhan memancar akal pertama, dan dari akal pertama memancar akal kedua dan langit pertama, demikian seterusnya sehingga tercapai akal ke sepuluh dan bumi. Dari akal ke sepuluh memancar segala apa yang terdapat di bumi yang berada dibawah bulan. Akal pertama adalah malaikat tertinggi dan akal kesepuluh adalah Jibril. Hal ini akan dijelaskan pada poin emanasi di bawah ini.

Pemikiran ini berbeda dengan pemikiran kaum sufi dan kaum mu'tazilah. Bagi kaum sufi kemurnian tauhid mengandung arti bahwa hanya Tuhan yang mempunyai wujud. Kalau ada yang lain yang mempunyai wujud hakiki disamping Tuhan, itu mengandung arti bahwa ada banyak wujud, dan dengan demikian merusak tauhid. Oleh karena itu mereka berpendapat: Tiada yang berwujud selain dari Allah swt. Semua yang lainnya pada hakikatnya tidak ada. Wujud yang lain itu adalah wujud bayangan. Kalau dibandingkan dengan pohon dan bayangannya, yang sebenarnya mempunyai wujud adalah pohonnya, sedang bayangannya hanyalah gambar yang seakan-akan tidak ada.

¹⁴⁸Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat*hlm. 126

Pendapat inilah kemudian yang membawa kepada paham *wahdat al-wujud* (kesatuan wujud), dalam arti wujud bayangan bergantung pada wujud yang punya bayangan. Karena itu ia pada hakekatnya tidak ada, bayangan tidak ada. Wujud bayangan bersatu dengan wujud yang punya bayangan.

Kalau kaum Mu'tazilah dalam usaha memurnikan tauhid melalui ke peniadaan sifat-sifat Tuhan dan para sufi melalui peniadaan wujud selain dari wujud Allah swt, maka para filosof Islam, seperti yang dipelopori al-Farabi, melalui faham emanasi atau *al-faidh*. Lebih dari mu'tazilah dan kaum sufi, al-Farabi berusaha meniadakan adanya arti banyak dalam diri Tuhan. Kalau Tuhan berhubungan langsung dengan alam yang tersusun dari banyak unsur ini, maka dalam pemikiran Tuhan terdapat pemikiran yang banyak. Pemikiran yang banyak membuat faham tauhid tidak murni lagi¹⁴⁹.

Menurut al-Farabi, Allah menciptakan alam ini melalui emanasi, dalam arti bahwa wujud Tuhan melimpahkan wujud alam semesta. Emanasi ini terjadi melalui *tafakkur* (berpikir) Tuhan tentang dzat-Nya yang merupakan prinsip dari peraturan dan kebaikan dalam alam. Dengan kata lain, berpikirkannya Allah swt tentang dzat-Nya adalah sebab dari adanya alam ini. Dalam arti bahwa ialah yang memberi wujud kekal dari segala yang ada. Berpikirkannya Allah tentang dzatnya sebagaimana kata Sayyed Zayid, adalah ilmu Tuhan tentang diri-Nya, dan ilmu itu adalah daya (*al-Qudrah*) yang

¹⁴⁹Harun Nasution, *Islam Rasional*, (Jakarta: Mizan, 1993), hlm. 44

menciptakan segalanya, agar sesuatu tercipta, cukup Tuhan mengetahuinya¹⁵⁰. Ibnu Sina berpendapat bahwa akal pertama mempunyai dua sifat: sifat wajib wujudnya sebagai pancaran dari Allah dan sifat mungkin wujudnya jika ditinjau dari hakikat dirinya atau *necessary by virtual of the necessary being and possible in essence*. Dengan demikian ia mempunyai tiga obyek pemikiran: Tuhan, dirinya sebagai wajib wujudnya dan dirinya sebagai mungkin wujudnya¹⁵¹

Dari pemikiran tentang Tuhan timbul akal-akal dari pemikiran tentang dirinya sebagai wajib wujudnya timbul jiwa-jiwa dari pemikiran tentang dirinya sebagai mungkin wujudnya timbul di langit. Jiwa manusia sebagaimana jiwa-jiwa lain dan segala apa yang terdapat di bawah bulan, memancar dari akal ke sepuluh. Segi-segi kejiwaan pada Ibnu Sina pada garis besarnya dapat dibagi menjadi dua segi yaitu:

1. Segi fisika, yang membicarakan tentang macam-macam jiwa, yaitu: jiwa tumbuhan, jiwa hewan dan jiwa manusia. Pembahasan kebaikan-kebaikan, jiwa manusia, indera dan lain-lain dan pembahasan lain yang biasa termasuk dalam pengertian ilmu jiwa yang sebenarnya.
2. Segi metafisika, yang membicarakan tentang wujud dan hakikat jiwa, pertalian jiwa dengan badan dan

¹⁵⁰Al-Farabi, *Al-Da'awi al-Qalbiyyah*, (Haidarabad: Dar al-Ma'arif al-USmaniyah, 1349 H) hlm. 41.

¹⁵¹ Al-Farabi, *Al-Da'awi...*, hlm. 3-4

keabadian jiwa¹⁵². Ibnu Sina membagi jiwa dalam tiga bahagian:

- a. Jiwa tumbuh-tumbuhan dengan daya-daya makan, tumbuh dan berkembang
- b. Jiwa binatang dengan daya-daya gerak, menangkap dari luar dengan panca indra dan menangkap dari dalam dengan indera bathin yang terdiri atas lima indera yaitu:
 - i. Indera bersama yang menerima segala apa yang ditangkap oleh panca indera
 - ii. Representasi yang menyimpan segala apa yang diterima oleh indera bersama
 - iii. Imajinasi yang dapat menyusun apa yang disimpan dalam representasi
 - iv. Estimasi yang dapat menangkap hal-hal abstraks yang terlepas dari materi umpamanya keharusan lari bagi kambing dari anjing serigala.
 - v. Rekoleksi yang menyimpan hal-hal abstrak yang diterima oleh estimasi disebut indera pemeliharaan.

Dengan demikian, jiwa binatang lebih tinggi fungsinya daripada jiwa tumbuh-tumbuhan karena jiwa ini bukan hanya sekedar makan, tumbuh dan berkembang biak tetapi telah dapat bekerja dan bertindak serta telah dapat merasakan sakit dan senang seperti manusia.

¹⁵² Al-Farabi, *Al-Da'awi*..., hlm. 5.

1. Jiwa manusia (*al-Nafs al-Natbiqah*) mempunyai dua daya praktis yang hubungannya dengan badan Teoritis yang hubungannya adalah dengan hal-hal abstrak. Daya ini mempunyai tingkatan;
 - a. Akal materiil yang semata - mata mempunyai potensi untuk berpikir dan belum dilatih walaupun sedikitpun.
 - b. *Intellectual in habits*, yang telah mulai dilatih untuk berpikir tentang hal-hal abstrak.
 - c. Akal actual, yang telah dapat berpikir tentang hal-hal abstrak.
 - d. Akal mustafad yaitu akal yang telah sanggup berpikir tentang hal - hal abstrak dengan tak perlu pada daya upaya¹⁵³.

Sifat seseorang bergantung pada jiwa mana dari ketiga macam jiwa tumbuh-tumbuhan, binatang dan manusia yang berpengaruh pada dirinya, maka orang itu dapat menyerupai binatang, tetapi jika jiwa manusia yang mempunyai pengaruh atas dirinya, maka orang itu dekat menyerupai malaekat dan dekat dengan kesempurnaan.

Menurut Ibnu Sina jiwa manusia merupakan satu unit yang tersendiri dan mempunyai wujud terlepas dari badan. Jiwa manusia timbul dan tercipta tiap kali ada badan, yang sesuai dan dapat menerima jiwa, lahir didunia ini. Sungguh pun jiwa manusia tidak mempunyai fungsi-fungsi fisik dan dengan demikian tidak berhajat pada badan untuk

¹⁵³Harun Nasution, *Falsafat*, hlm. 36-37

menjalankan tugasnya sebagai daya yang berpikir, jiwa masih berhajat pada badan karena pada permulaan wujudnya badanlah yang menolong jiwa manusia untuk dapat berpikir¹⁵⁴.

Sedangkan menurut al-Ghazali di dalam buku-buku filsafatnya dia menyatakan bahwa manusia mempunyai identitas esensial yang tetap tidak berubah-ubah yaitu *al-Nafs atau jiwanya*¹⁵⁵. Adapun yang dimaksud tentang *al-Nafs* adalah “substansi yang berdiri sendiri yang tidak bertempat”. Serta merupakan “tempat bersemayam pengetahuan- pengetahuan intelektual (*al-Ma’qulat*) yang berasal dari alam *al-Malakut* atau *al-Amr*. Hal ini menunjukkan bahwa esensi manusia bukan fisiknya dan bukan fungsi fisiknya. Sebab fisik adalah sesuatu yang mempunyai tempat, sedangkan fungsi fisik adalah sesuatu yang tidak berdiri sendiri, karena keberadaannya tergantung kepada fisik. Sementara dalam penjelasannya yang lain, al-Ghazali menegaskan bahwa manusia terdiri atas dua substansi pokok, yakni substansi yang berdimensi dan substansi yang tidak berdimensi, namun mempunyai kemampuan merasa dan bergerak dengan kemauan. Substansi yang pertama dinamakan badan (*al-Jism*) dan substansi yang kedua disebut jiwa (*al-Nafs*)¹⁵⁶.

¹⁵⁴Harun Nasution, *Falsafat ...*, hlm. 37 - 38

¹⁵⁵Al-Ghazali, *Ma’rij al-Quds fi Madarij Ma’rofah al-Nafs*, (Kairo: Maktabah Al-Jund, 1968), hlm. 19.

¹⁵⁶Al-Ghazali, *Madarij al-Salikin*, (Kairo: Tsaqofa al-Islamiyah, 1964), hlm. 16

Jiwa (*al-Nafs*) memiliki daya-daya sebagai diriwayatkan dan atas dasar tingkatan daya-daya tersebut, pada diri manusia terdapat tiga jiwa (*al-Nufus al-Tsalatsah*):

Pertama, jiwa tumbuhan (*al-Nafs al-Nabatiyah*) merupakan tingkatan jiwa yang paling rendah dan memiliki tiga daya yaitu: daya nutrisi (*al-Ghadiya*), daya tumbuh (*al-Munmiyah*) dan daya reproduksi (*al-Muwallidah*), dengan daya ini manusia dapat berpotensi makan, tumbuh dan berkembang biak sebagaimana tumbuh- tumbuhan.

Kedua, jiwa hewani/sensitive (*al-Nafs al-Hayawaniyah*) yang memiliki dua daya yaitu: daya penggerak (*al-Mukharikah*) dan daya persepsi (*al-Mudrikah*). Pada daya penggerak (*al-Mukharikah*) terdapat dua daya lagi yaitu 10 daya pendorong (*al-Baitsah*) dan daya berbuat (*al-Fa'ilah*). Hubungan antara daya pertama dengan daya kedua sebagaimana hubungan daya potensi dan aktus, tetapi keduanya bersifat potensial sebelum mencapai aktualisasinya. Yang pertama merupakan kemauan dan yang kedua merupakan kemampuan. Karena itu al-Ghazali menyebut yang pertama *iradah* dan yang kedua *qudrah*.

Ketiga, jiwa rasional (*al-nafs al-natiqah*). Mempunyai dua daya) daya praktis (*al-'amilah*) dan 20 daya teoritis (*al-'alimah*). Yang pertama berfungsi menggerakkan tubuh melalui daya-daya jiwa sensitive/ hewani. Sesuai dengan tuntutan pengetahuan yang dicapai oleh akal teoritis. Yang dimaksud akal teoritis adalah *al-'alimah*, sebab jiwa rasional disebut juga *al 'aql*. *Al-'alimah* disebut juga akal praktis. Akal praktis

merupakan saluran yang menyampaikan gagasan akal teoritis kepada daya penggerak¹⁵⁷.

Ada empat dalil yang dikemukakan oleh Ibnu Sina untuk membuktikan adanya jiwa yaitu:

1. Dalil alam kejiwaan (*natural psikologi*).
2. Dalil Aku dan kesatuan gejala-gejala kejiwaan.
3. Dalil kelangsungan (*kontinuitas*).
4. Dalil orang terbang atau orang tergantung di udara¹⁵⁸

Dalil–dalil tersebut apabila diuraikan satu persatu adalah sebagai berikut:

a. Dalil Alam Kejiwaan

Pada diri manusia ada peristiwa yang tidak mungkin di tafsirkan kecuali sesudah mengakui adanya jiwa. Peristiwa-peristiwa tersebut adalah gerak dan pengenalan (*idrak*, pengetahuan). Gerak ada dua macam yaitu:

1. Gerak paksaan (*haraqah qabrialah*) yang timbul sebagai akibat dorongan dari luar dan yang menimpa sesuatu benda kemudian menggerakkannya.
2. Gerak bukan paksaan, dan gerak ini terbagi menjadi dua, yaitu:

¹⁵⁷ Al-Ghazali, Madarij..., hlm. 16.

¹⁵⁸ Ahmad Hanafi, *Pengantar Islam...*, hlm. 126.

- a) Gerak sesuai dengan ketentuan hukum alam, seperti jatuhnya batu dari atas ke bawah.
- b) Gerak yang terjadi dengan melawan hukum alam, seperti manusia yang berjalan di bumi, sdang berat badannya seharusnya menyebabkan ia diam, atau seperti burung yang terbang menjulang di udara, yang seharusnya jatuh (tetap) di sarangnya di atas bumi. Gerak yang berlawanan dengan ketentuan alam tersebut menghendaki adanya penggerak khusus yang melebihi unsur-unsur benda yang bergerak. Penggerak tersebut ialah jiwa.

Pengenalan (pengetahuan) tidak dimiliki oleh semua mahluk, tetapi hanya di miliki oleh sebagiannya. Yang memiliki pengenalan ini menunjukkan adanya kekuatan – kekuatan lain yang tidak terdapat pada lainnya. Begitulah isi dalil natural-psikologi dari Ibnu Sina yang didasarkan atas buku *De Anima* (Jiwa) dan *Physics*, kedua-duanya dari Aristoteles.

Namun dalil Ibnu Sina tersebut banyak berisi kelemahan- kelemahan antara lain bahwa natural (*physic*) pada dalil tersebut dihalalkan. Dalil tersebut baru mempunyai nilai kalau sekurangnya benda- benda tersebut hanya terdiri dari unsur- unsur yang satu macam, sedang benda-benda tersebut sebenarnya berbeda susunannya (unsur- unsurnya). Oleh karena itu maka tidak ada keberatannya untuk mengatakan bahwa benda-benda yang bergerak melawan ketentuan alam berjalan sesuai dengan tabiatnya yang khas dan berisi unsur- unsur yang memungkinkan ia bergerak. Banyak sekarang

alat-alat (mesin) yang bergerak dengan gerak yang berlawanan dengan hukum alam, namun seorang pun tidak mengira bahwa alat-alat (mesin-mesin) tersebut berisi jiwa atau kekuatan lain yang tidak terlihat dan yang menggerakkannya. Ahli-ahli biologi sendiri sekarang menafsirkan fenomena kehidupan dengan tafsiran mekanis dan dinamis, tanpa mengikut sertakan kekuatan psikologi (kejiwaan).

Nampaknya Ibnu Sina sendiri menyadari kelemahan dalil tersebut. Oleh karena itu dalam kitab-kitab yang dikarang pada masa kematangan ilmunya, seperti *al-syifa* dan *al-Iyyarat*, dalil tersebut disebutkan sambil lalu saja dan ia lebih mengutamakan dalil-dalil yang didasarkan atas segi-segi pikiran dan jiwa¹⁵⁹.

b. Dalil Aku dan Kesatuan Gejala Kejiwaan.

Menurut Ibnu Sina apabila seorang sedang membicarakan tentang dirinya atau mengajak bicara kepada orang lain, maka yang dimaksudkan ialah jiwanya, bukan badannya. Jadi ketika kita mengatakan *saya keluar* atau *saya tidur*, maka bukan gerak kaki, atau pemijaman mata yang dimaksudkan, tetapi hakikat kita dan seluruh pribadi kita¹⁶⁰.

Dalam masalah psikologi terdapat keserasian dan kordinasi yang mengesankan dan menunjukkan adanya sesuatu kekuatan yang menguasai dan mengaturnya. Kendatipun masalah itu berbeda-beda dan kadang-kadang

¹⁵⁹ Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat...*, hlm. 126

¹⁶⁰ Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat...*, hlm. 127

bertentangan namun semua berada pada satu fokus yang tetap dan berhubungan dengan suatu dasar yang tidak berubah-ubah bagaikan di ikat dengan ikatan yang kokoh yang dapat menghimpun bagian-bahagiannya yang berjauhan¹⁶¹. Kekuatan yang menguasai dan mengatur tersebut adalah jiwa.

c. Dalil Kelangsungan (kontinuitas)

Dalil ini mengatakan bahwa masa kita yang sekarang berisi juga masa lampau dan masa depan. Kehidupan rohani seperti pada pagi ini ada hubungannya dengan kehidupan yang kemarin dan hubungan ini tidak terputus karena seseorang tidur, bahkan juga ada hubngannya dengan kehidupan yang terjadi beberapa tahun yang telah lalu. Kalau bergerak mengalami perubahan, maka gerakan-gerakan dan perubahan tersebut bertalian satu sama lain dan berangkai-rangkai pula. Pertalian dan perangkaian ini bisa terjadi karena peristiwa- peristiwa jiwa merupakan limphan dari sumber yang satu dan beredar sekitar titik tarik yang tetap. Jiwa bersifat *continue* tidak mengalami perobahan dan pergantian, jiwa yang ada pada setiap jasad adalah jiwa yang sudah ada sejak lahir dan jiwa tersebut akan berlansung selama umur tanpa mengalami perubahan, oleh karena itu jiwa berbeda dengan jasad¹⁶².

Ibnu Sina dengan dalil kelangsungan tersebut telah membuka ciri kehidupan pikiran yang paling khas dan

¹⁶¹Ibrahim Madkour, *Filsafat al-Islamiyyah...*, hlm. 143-144

¹⁶²Hana al-Fakhury Khalail al-Jarr, *Tharikh al-Falsafah al-Arabiyyah* (Bairut: Muassat, 1963), hlm. 450-451.

mencerminkan penyelidikan dan pembahasannya yang mendalam, bahkan telah mendahului masanya beberapa abad, karena pendapatnya tersebut dipegangi oleh ilmu jiwa modern dan telah mendekati tokoh-tokoh fikir masa sekarang¹⁶³.

d. Dalil Manusia Terbang atau Manusia Melayang di Udara.

Dalil ini adalah dalil yang terindah dari Ibnu Sina dan yang paling jelas menunjukkan daya kreasinya. Meskipun dalil tersebut didasarkan atas perkiraan dan khayalan, namun tidak mengurangi kemampuannya untuk memberikan keyakinan. Dalil tersebut mengatakan sebagai berikut:

“Andaikan ada seseorang yang mempunyai kekuatan yang penuh, baik akal maupun jasmani, kemudian ia menutup matanya sehingga tidak dapat melihat sama sekali apa yang ada di sekelilingnya kemudian ia diletakkan di udara atau dalam kekosongan, sehingga ia tidak merasakan sesuatu persentuhan atau bentrokan atau perlawanan dan anggota-anggota badannya diatur sedemikian rupa sehingga tidak sampai saling bersentuhan atau bertemu. Meskipun ini semua terjadi namun orang tersebut tidak akan ragu-ragu bahwa dirinya itu ada, meskipun ia sukar dapat menetapkan wujud salah satu bagian badannya. Bahkan ia boleh jadi tidak mempunyai pikiran sama sekali tentang badan, sedang wujud yang digambarkannya adalah wujud yang tidak mempunyai tempat, atau panjang, lebar dan dalam (tiga dimensi). Kalau pada saat tersebut ia mengkhayalkan (memperkirakan) ada tangan dan

¹⁶³Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat...*, hlm. 128

kakinya. Dengan demikian maka penetapan tentang wujud dirinya, tidak timbul dari indera atau melalui badan seluruhnya, melainkan dari sumber lain yang berbeda sama sekali dengan badan dan inilah yang disebut dengan jiwa”.

Dalil yang dikemukakan oleh Ibnu Sina ini, seperti halnya dengan dalil Descartes, hal ini didasarkan atas suatu hipotesa, bahwa pengenalan yang berbeda-beda mengharuskan adanya perkara-perkara yang berbeda-beda pula. Seseorang dapat melepaskan dirinya dari segala sesuatu, kecuali dari jiwanya yang menjadi dasar kepribadian dan dzatnya sendiri. Kalau kebenaran sesuatu dalam alam ini kita ketahui dengan adanya perantara (tidak secara langsung), maka satu kebenaran saja yang kita ketahui dengan langsung, yaitu jiwa dan kita tidak bisa meragukan tentang wujudnya, meskipun sebentar saja, karena pekerjaan-pekerjaan jiwa selamanya menyaksikan adanya jiwa tersebut¹⁶⁴. Demikianlah dalil-dali yang dikemukakan oleh Ibn Sina untuk memebuktikan bahwa jiwa itu ada.

2) Hakikat Jiwa

Menurut Aristoteles jiwa adalah kesempurnaan awal bagi jasad alami yang organis. Definisi yang dikemukakan oleh Aristoteles ini tidak memuaskan Ibn Sina karena definisi tersebut belum memberikan gambaran tentang hakikat jiwa yang membedakan dari jasad. Menurut Aristoteles manusia sama dengan benda alam yang lain yang terdiri dari dua unsur yaitu materi (jasad manusia) dan form (jiwa manusia)

¹⁶⁴Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat ...*, hlm. 129

dan form inilah yang dimaksud oleh Aristoteles dengan kesempurnaan awal bagi jasad yang berimplikasi bahwa hancurnya materi atau jasad akan membawa hancurnya form (jiwa)¹⁶⁵.

Manusia mempunyai dua hakekat, yakni badan (*body*) dan jiwa (*soul*). Yang pertama berupa fisik (aspek luaran) dan yang kedua non-fisik (aspek dalaman), yakni spirit. Dalam psikologi manusia, sebagaimana dijelaskan oleh sarjana-sarjana Islam awal, seperti Ibn Sina dan al-Ghazali, yang dirujuk oleh al-Attas, semuanya bersepakat dengan dualitas hakekat manusia ini. Dari aspek badan manusia, panca indera-lah yang menjadi representasi perbincangan, mungkin karena kesannya yang secara langsung dirasakan oleh manusia sehingga menjadi perhatian untuk dibahas. Panca indera ini menangkap pesan-pesan partikular yang kemudian disajikan kepada aspek dalaman yang siap dikesan oleh akal menjadi bentuk-bentuk universal.

Itulah aspek dalaman manusia. Para ilmuwan awal dahulu menganggap aspek terakhir ini lebih penting diperhatikan. Hal itu karena inti manusia pada dasarnya ada pada aspek dalamannya¹⁶⁶. Karena itulah, untuk

¹⁶⁵Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam*, hlm. 108

¹⁶⁶Dalam hal ini, ibn Sina dan al-Ghazali, sama-sama berkesimpulan bahwa jiwa mempunyai peran sentral pada diri manusia. Bagi Ibnu Sina, badan tidak wujud tanpa ada jiwa, sebab itu adalah sumber kehidupan dan pergerakannya. Lihat Ibnu Sina (1959), *De Anima, bagian psikologi dari kitab al-Syifa'*, ed. F. Rahman, London: Oxford University Press, h. 45. Begitu juga al-Ghazali yang menekankan peranan qalb di atas anggota bada (jawarih). Hati adalah tuannya dan badan hanya

membedakan hakikat jiwa dari jasad Ibn Sina memberi definisi jiwa dengan *jaubar* rohani. Jiwa menurutnya adalah substansi rohani, tidak tersusun dari materi sebagaimana jasad. Kesatuan antara keduanya bersifat *acsident* yaitu hancurnya jasad tidak membawa kepada hancurnya jiwa. Untuk membuktikannya pendapatnya ini, Ibn Sina mengemukakan argumennya sebagai 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 konkret (*juz'iy*) dengan alat. Jadi, jiwa memiliki hakikat yang berbeda dengan indra dan khayal.
- c. Jasad atau organya yang melakukan kerja berat atau berulang kali dapat menjadikan letih, bahkan dapat menjadi rusak. Sebaliknya, jiwa jika dipergunakan terus menerus berpikir tentang masalah besar tidak dapat membuatnya lemah atau rusak.
- d. Jasad dan 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

pengikut dan pembantunya. Lihat al-Ghazali dalam *Ihya' Ulumuddin*, jilid 3, (Singapura, Jeddah, Indonesia, hlm. 2.

jasad dan keduanya merupakan dua substansi yang berbeda¹⁶⁷.

Tesa di atas memperlihatkan Ibnu Sina sangat selektif dalam mengkaji dan mengambil doktrin Yunani mana yang sesuai. Sebaliknya, beliau tidak terpengaruh oleh ramuan atau pemikiran Yunani tersebut jika tidak sesuai, namun pengaruh agama Islam lebih dominan.

E. Ikhwan al-Shafa dan Pikiran-pikiran Pokok

Tauhid al-Tanzih

Dalam kajian Filsafat Islam, ada beberapa tokoh Muslim yang sangat berjasa dalam pengembangan/pembaharuan pemikiran Islam, khususnya dari para filosof Muslim, salah satunya adalah Ikhwan al-Shafa. Ikhwan al-Shafa adalah nama sekelompok pemikir Muslim rahasia yang berasal dari sekte Syi'ah Isma'iliyyah yang lahir ditengah-tengah komunitas Sunni. Sebagai sebuah perkumpulan atau organisasi yang bersifat rahasia, Ikhwan al-Shafa menfokuskan perhatiannya pada bidang dakwah dan pendidikan.

Organisasi ini juga mengajarkan tentang dasar-dasar Islam yang didasarkan oleh persaudaraan Islamiyah (*ukhuwah Islamiyah*), yaitu sikap yang memandang iman seseorang Muslim tidak akan sempurna kecuali ia mencintai

¹⁶⁷Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam*, hlm. 109

saudaranya seperti mencintai dirinya sendiri.¹⁶⁸ Kelompok Ikhwan al-Shafa muncul setelah wafatnya al-Farabi. Kelompok ini telah berhasil menghimpun pemikirannya dalam sebuah ensiklopedi tentang ilmu pengetahuan dan filsafat yang dikenal dengan “*Rasail Ikhwan al-Shafa*”. Identitas pemuka mereka tidak terang karena mereka bersama anggota mereka memang merahasiakan diri¹⁶⁹. Sebagai kelompok rahasia, Ikhwan al-Shafa dalam mencari anggota untuk bergabung dalam kelompok mereka lewat hubungan perorangan dan dilakukan oleh orang-orang yang terpercaya¹⁷⁰.

Ikhwan as-Shafa adalah nama sekelompok pemikir Muslim rahasia yang bersal dari sekte Syi’ah Ismailiyah yang lahir di tengah-tengah komunitas Sunni sekitar abad ke- 4 H/ 10 M di Basrah¹⁷¹. Kelompok ini terdiri dari para filosof Arab Muslim yang berpusat di Basrah, Irak pada waktu itu merupakan ibukota Kekhalifahan Abasiyyah di sekitar abad ke 10 Masehi. Kelompok yang lahir di Bashrah kira-kira tahun 373H/983M ini, terkenal dengan risalahnya, yang memuat doktrin-doktrin spiritual dan sistem filsafat mereka.

¹⁶⁸Abuddin Nata, *Filsafat Pendidikan Islam 1*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), hlm. 181.

¹⁶⁹Abdul Aziz Dahlan, *Pemikiran Falsafi dalam Islam* (Jakarta: Djambatan 2003) hlm. 84

¹⁷⁰Rasail Ikhwan al-Shafa, hlm. 114 atau Omar A. Farrukh dalam M.M. Syarif (editor), *Aliran-Aliran Filsafat Islam*, (Bandung: Nuansa Cendekia, 2004), hlm. 183

¹⁷¹Muhammad ‘Athif al-Iraqy, *al-Falsafah al-Islamiyyah*, (Kairo: Dar al-Ma’arif, 1978), hlm. 29.

Ikhwan al-Shafa wa Khullan al-Wafa wa Ahl al-Hamd wa Abna' al-Majd adalah sebuah nama yang diberikan kepada mereka, sebagaimana termaktub dari kisah "Merpati Berkalung" dalam cerita *Kalila wa Dumnat yang diterjemahkan oleh Ibn Muqaaffa*¹⁷², merupakan sebuah buku yang sangat mereka hormati. Ikhwan al-Shafa berhasil merahasiakan nama mereka secara seksama. Namun Abu Hayyan al-Tauhidi menyebutkan, sekitar tahun 373H/ 983M terdapat lima orang dari kelompok Ikhwan al-Shafa yang terkenal seperti, Abu Sulaiman Muhammad bin Ma'syar al-Busti, yang dikenal dengan al-Muqaddisi, Abu al-Hasan Ali bin Harun al-Zanjani, Abu Ahmad Muhammad al-Mihrajani, al-Aufi, dan Zaid bin Rifa'ah¹⁷³.

Munculnya kelompok yang bergerak dalam bidang keilmuan dan bertensi politik ini ada hubungannya dengan kondisi dalam dunia Islam pada masa itu. Data sejarah menunjukkan bahwa sejak pembatalan theologi rasional Mu'tazilah sebagai mazhab negara oleh al-Mutawakkil, maka orang-orang yang dianggap rasionalis diperhentikan dari jabatan pemerintahan, dilarang mengajar kesusasteraan, ilmu dan filsafat, bahkan mereka diusir dari Baqdad. Akibatnya menimbulkan cara berpikir yang tradisional dan meredupnya keberanian berpikir rasional.

¹⁷²Hana al-Fakhury Khalail al-Jarr, *Tharikh al-Falsafah al-Arabiyyah...*, hlm. 165.

¹⁷³Omar A. Farrukh dalam M.M. Syarif (editor), *Aliran-Aliran Filsafat Islam*, hlm. 181

Disamping itu ummat sudah tertarik kepada pola hidup dalam kemewahan apalagi dikalangan pembesar negara. Oleh karena itu, masing-masing golongan berusaha mendekati khalifah untuk menanamkan pengaruhnya sehingga timbul persaingan tidak baik dan akhirnya menjurus kepada timbulnya dekadensi moral¹⁷⁴. Akibatnya lahirlah Ikhwan al-Shafa yang ingin menyelamatkan masyarakat dan mendekatkannya pada jalan kebahagiaan yang diridhai Allah S.w.t dan satu-satunya jalan untuk membersihkan diri adalah melalui filsafat¹⁷⁵

Karya monumental Ikhwan al-Shafa adalah ensiklopedia *Rasail Ikhwan al-Shafa. Rasail Ikhwan Ash-Shafa wa Khilan al-Wafa* didirikan pada abad ke 4 H yang dikarang oleh 10 orang yang mengaku dirinya sebagai pakar tetapi mereka merahasiakan identitasnya. Ensiklopedi ini secara garis besar, dapat dibagi menjadi empat kelompok:

- a. Kelompok pertama berisi empat belas risalah membahas tentang matematika (tentang angka). Oleh kalangan Ikhwan al-Shafa, angka dianggap hal yang penting untuk mengkaji filsafat. Risalah mencakup Geometri, Astronomi, Musik, Geografi, Proporsi-proporsi harmonik, tentang seni-seni teoritis, Seni-seni praktis dan etika.
- b. *Kelompok kedua*, terdiri atas tujuh belas risalah yang membahas persoalan fisik-materiil. Semua risalah

¹⁷⁴Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam ...*, hlm. 140.

¹⁷⁵Muhammad al-Bahi, *al-Janib al-Ilahi min al-Tafkir al-Islamy*, (Kairo: Dar al-Kitab al-'Araby, 1967), hlm. 305.

tersebut berkaitan dengan karya-karya fisika Aristoteles. Risalah ini juga mencakup hal ihwal psikologi, epistemologi, dan linguistik, geologi, botani, hidup dan matinya alam, keterbatasan manusia dan kemampuan kesadaran

- c. *Kelompok ketiga* terdiri atas sepuluh risalah psikologis-rasional yang membahas prinsip-prinsip intelektual, intelek itu sendiri, hal-hal (*intelligibles*, hakikat cinta erotik (*'isyq*), hari kebangkitan dan sebagainya.
- d. *Kelompok terakhir* terdiri atas sebelas risalah yang membahas tentang ilmu ke-Tuhanan meliputi cara mengenal Tuhan, akidah dan pandangan hidup Ikhwan al-Shafa, sifat hukum Ilahi, kenabian, tindakan-tindakan makhluk halus, jin dan malaikat, rezim politik.¹⁷⁶

Dari isi ensiklopedi tersebut dapat ditafsirkan bahwa Ikhwan al-Shafa mencoba melakukan penjelasan-penjelasan yang terkait dengan agama dan ilmu pengetahuan (filsafat dan sains). Sedangkan karya yang erat hubungannya dengan *Rasail* adalah *al-Risalat al-Jami'ah* (Risalah Komprehensif) yang merupakan sebuah *summarium* (Ikhtisar, Ringkasan) dan *summa* dari karya aslinya. Selanjutnya, *Jami'ah* pun diikhtisarkan dalam *Risalat al-Jami'ah al-Jami'ah au al-Zubdah min Rasail Ikhwan al-Shafa* (Kondensasi dari

¹⁷⁶Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam: Sebuah Peta Kronologis*, (terj.) oleh Zaimul Am, (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 64.

Risalah Komprehensif dari *Rasail Ikhwan al-Shafa*), yang juga dinamai *al-Risalat al-Jami'ah*¹⁷⁷.

1. Konsep Agama

Ikhwan al-Shafa adalah Muslim. Namun mereka memiliki interpretasi tersendiri mengenai agama pada umumnya dan tentang Islam pada khususnya. Corak Syi'ah yang amat tampak dalam kegiatan misioner memang dramatis sebab ini sangat membantu mereka menyentuh emosi massa. Secara historis, sebetulnya Ikhwan al-Shafa tidak termasuk ke dalam sekte manapun. Sebetulnya mereka hanya berupaya dengan dibantu Islam dan Filsafat Yunani, untuk menanamkan doktrin spiritual yang dapat menggantikan agama-agama historis dan yang, pada waktu yang sama, dapat diterima oleh semua orang serta tidak menyinggung perasaan siapa pun.¹⁷⁸

Ikhwan al-Shafa memandang agama sebagai sebuah *din*, yaitu kebiasaan atau kepatuhan kepada seorang pemimpin yang telah diakui. Agama sangat diperlukan sebagai sanksi sosial dalam mengatur massa, dalam mensucikan jiwa, dan dikarenakan semua manusia sebelum lahirnya pun sudah bertabiat untuk beragama dan berbuat kebajikan. Dalam pengertian ini agama adalah satu untuk semua orang dan segala bangsa.

¹⁷⁷Omar A. Farrukh dalam M.M. Syarif (editor), *Aliran-Aliran Filsafat Islam*, hlm. 182.

¹⁷⁸Omar A. Farrukh dalam M.M. Syarif (editor), *Aliran-Aliran Filsafat Islam...*, hlm. 183.

Hukum (Arab: *Syari'ah* atau *namus*, dari kata Yunani: *nomos*, hukum) oleh Ikhwan al-Shafa adalah apa yang kita maksud dengan agama sekarang (dalam istilah kita agama sama dengan hukum dalam istilah Ikhwan). Hukum-hukum itu beraneka ragam disesuaikan dengan beragamnya komunitas, kelompok, dan individu). Hukum ini diajarkan oleh orang-orang bijak yang ada di setiap bangsa demi kemaslahatan bangsa-bangsa yang bersangkutan. Atas dasar ini, Ikhwan al-Shafa menyatakan bahwa segala tema metafisika di dalam kitab-kitab suci misalnya mengenai penciptaan, mengenai Adam, Setan, pohon pengetahuan, kebangkitan kembali, Hari Perhitungan, neraka, dan surga harus dianggap sebagai simbol-simbol dan harus dipahami secara alegoris. Hanya orang-orang awam, yang tidak dapat berpikir mandiri secara memadai, yang memahami tema-tema ini secara harfiah. Tema-tema yang agak ringan, seperti *Dia (Allah) menurunkan hujan dari langit* (al-Hajj: 63), juga harus dipahami secara simbolik: air dalam konteks ini adalah Al-Qur'an.¹⁷⁹

Penafsiran Ikhwan al-Shafa terhadap teks Al-Qur'an tersebut lebih bersifat esotoris (secara batin), dalam artian pemaknaan Al-Qur'an dengan simbol-simbol. Karena sifat penafsiran Ikhwan al-Shafa yang esotoris ini, mereka dianggap sebagai kelompok aliran kebatinan. Sebagaimana ditulis dalam *Rasail* adalah upaya pembentukan sistem agama baru yang menggeser posisi syariat Islam yang telah

¹⁷⁹Omar A. Farrukh dalam M.M. Syarif (editor), *Aliran-Aliran Filsafat Islam...*, hlm. 214-215.

menjadi “barang antik”. Usaha ini gagal dan menuai banyak kritikan dari ulama-ulama umat yang menjelaskan kesesatan dan kekeliruan mazhab ini. Secara implisit, *Rasail* mengandung keyakinan-keyakinan filosofis para kaum Bathiniyyah, para filosof, dan kaum Nasionalis, diantaranya adalah sebagai berikut:

- a. Peningkaran kebangkitan manusia dengan jasad-jasadnya di akhirat.
- b. Perbedaan interpretasi surga dan neraka dari pendapat umum yang mutawahir.
- c. Bantahan implikasi setan seperti yang dipahami umat Islam, menurut mereka setan itu konotasi makhluk-makhluk jahat yang menerawang di orbit bulan dan kawan-kawannya berupa makhluk-makhluk yang tidak diketahui bentuknya di kehidupan dunia.
- d. Interpretasi makna kafir dan azab secara maknawi.
- e. Keyakinan bahwa derajat kenabian bisa dicapai dengan latihan dan kesucian hati.
- f. Statemen berbunyi siapa yang telah mencapai alam batin maka berarti dia sudah terbebas dari praktek ibadah/syariat.
- g. Kecondongan pada keyakinan Syi’ah seperti kemaksuman Imam, taqiyah (berbohong demi kebenaran), mendirikan negara dari ahli bait (keturunan Nabi).

Seruan terhadap pluralisme agama¹⁸⁰ serta pelarangan fanatisme terhadap agama tertentu. Pendapat seperti ini banyak diilhami dari utopia peninggalan-peninggalan para dukun dan orang-orang Yunani. Sekelompok analisis dan orientalis lain lebih condong berpendapat bahwa *Rasail* ini diadopsi dari Ismailiyyah Bathiniyyah. Dari pendapat-pendapat di atas, semakin nampak bahwa penafsiran agama yang dilakukan oleh Ikhwan lebih menekankan pada makna esotoris/batiniyah daripada lahiriyah. Bagi mereka, hanya orang-orang awam yang tidak bisa berpikir mandiri. Penafsiran esotoris ini lebih banyak dipengaruhi oleh paham Syiah.

2. Konsep Ketuhanan

Pembahasan tentang konsep ketuhanan, menurut Ikhwan as-Shafa' berlandaskan pada pemikirannya kepada bilangan. Menurut mereka, ilmu bilangan adalah lidah yang membicarakan tentang tauhid, *at-Tanzih* dan meniadakan sifat dan *tasybih* serta dapat menolak sikap orang yang mengingkari keesaan Tuhan. Dengan kata lain,

¹⁸⁰Walaupun Ikhwan al-Shafa menyerukan pluralisme agama, mereka berpendapat bahwa agama terbaik dan paling sempurna (par excellence) adalah Islam. Al-Qur'an menghapuskan (mengakibatkan tidak berlakunya hukum) semua kitab yang diturunkan sebelumnya. Al-Qur'an sebagai kitab terakhir mengukuhkan isi (inti) kitab-kitab sebelumnya dan menghapuskan apa-apa yang bertentangan dengan ajarannya. Nabi Muhammad saw. adalah pemimpin (kepala) semua nabi dan beliau adalah nabi terakhir. Dia adalah penguasa atas segala penguasa; pada diri beliau Allah telah menyatukan unsur-unsur kepemimpinan dan kenabian, jadi para pengikutnya dapat menikmati kebahagiaan di dunia dan akhirat. (Omar A. Farrukh, hlm. 215-216)

pengetahuan tentang angka membawa kepada pengakuan tentang keesaan Tuhan, karena apabila angka satu rusak, maka rusaklah semuanya. Selanjutnya mereka mengatakan, angka satu datang sebelum angka dua dan dalam angka dua terkandung pengertian kesatuan. karenanya, angka satu adalah angka permulaan dan angka ini lebih dahulu dari angka-angka yang lainnya. Oleh karena itu keutamaan terletak pada angka satu. Sedangkan angka dua dan yang lainnya terjadi kemudian. Karena itu terbukti bahwa yang Esa (Tuhan) lebih dahulu dari yang lainnya seperti dahulunya angka satu dari angka yang lainnya.¹⁸¹

Ikhwan al-Safa' juga melakukan *al-Tanzih*, meniadakan sifat dan tasbih kepada Tuhan. Tuhan adalah pencipta segala yang ada dengan cara *al-Faidh* (emanasi) dan memberi bentuk, tanpa waktu dan tempat, cukup dengan firman-Nya (*kun fa kana*) maka adalah segala yang dikehendaknya. Ia berada pada segala sesuatu tanpa berbaaur dan bercampur, seperti adanya angka satu dalam tiap-tiap bilangan. Sebagaimana bilangan satu tidak dapat dibagi dan tidak serupa dengan bilangan lain, demikian juga Tuhan tidak ada yang menyamai dan menyerupai-Nya. Tetapi ia jadikan fitrah manusia untuk dapat mengenal-Nya tanpa belajar¹⁸². Tesa di atas menggambarkan bahwa pemikiran Ikhwan al-Shafa ini terpengaruh kepada Neo-Pythagoreanisme yang dipadukan dengan filsafat keesaan Plotinus.

¹⁸¹Hasyim Syah Nasution, *Filsafat Islam, Gaya Media Pertama (GMP)*, Jakarta: 1999, hlm. 48.

¹⁸²Hana al-Fakhuri, *Tharik al-Falsafah, ...* hlm. 188.

Tentang ilmu Tuhan, Ikhwa as-Shafa', beranggapan bahwa seluruh pengetahuan berada dalam ilmu Tuhan sebagaimana beradanya seluruh bilangan dalam angka satu. Berbeda dengan ilmu para filosof, ilmu Tuhan dari zatnya sebagaimana bilangan yang banyak dari bilangan yang satu yang meliputi seluruh bilangan. Demikian pula ilmu Tuhan terhadap segala sesuatu yang ada.

3. Klasifikasi Ilmu

Ikhwan al-Shafa membagi cabang pengetahuan menjadi tiga kelas utama, yaitu: matematika, fisika, dan metafisika. Dalam *Rasa'il* matematika meliputi: teori tentang bilangan, geometri, astronomi, geografi, musik, seni teoritis dan praktis, etika, dan logika. Fisika meliputi: materi, bentuk, gerak, waktu, ruang, langit, generasi, kehancuran, mineral, esensi alam, tumbuhan, hewan, tubuh manusia, indera, kehidupan dan kematian, mikrikosmos, suka, duka, dan bahasa. Metafisika dibagi menjadi psiko-rasionalisme dan teologi. Psiko-rasionalisme. Subdivisi pertama (psiko-rasionalisme) meliputi fisika, rasionalistika, wujud, mikrokosmos, jiwa, tahun-tahun raya, cinta, kebangkitan kembali dan kausalitas. Teologi meliputi keyakinan atau akidah Ikhwan al-Shafa, persahabatan, keimanan, hukum Allah, kenabian, dakwah, ruhani, tata negara, struktur alam dan magis¹⁸³.

¹⁸³Omar A. Farrukh dalam M.M. Syarif (editor), *Aliran-Aliran Filsafat Islam...*, hlm. 185

4. Konsep Pendidikan

Menurut Ikhwan al-Shafa, pengetahuan umum dapat diperoleh dengan tiga cara, yaitu: Pertama, dengan pancaindera. Pancaindera hanya dapat memperoleh pengetahuan tentang perubahan-perubahan yang mudah ditangkap oleh indera, dan yang kita ketahui hanyalah perubahan-perubahan ruang dan waktu. Kedua, dengan akal prima atau berpikir murni. Akal murni juga harus dibantu oleh indera. Ketiga, melalui inisiasi. Cara ini berkaitan erat dengan doktrin esoteris Ikhwan al-Shafa. Dengan cara ini seseorang mendapatkan ilmu pengetahuan secara langsung dari guru, yakni guru dalam pengertian seluas-luasnya dan sedalam-dalamnya. Guru mendapatkan ilmunya dari Imam (pemimpin agama) dan Imam dari Imam lain, dan para Imam mendapatnya dari Nabi, dan Nabi dari Allah, sumber ilmu paling akhir.¹⁸⁴ Konsep Imam ini disinyalir bahwa Ikhwan al-Shafa mengabdopsi konsep imam dalam pemahaman Syi'ah, yang lebih menekankan pada sikap eksklusif dalam memilih imam dari kelompoknya sendiri.¹⁸⁵

¹⁸⁴Omar A. Farrukh dalam M.M. Syarif (editor), *Aliran-Aliran Filsafat Islam...*, hlm. 185-186.

¹⁸⁵Konsep Imamiyah (dalam Syiah) gelar Khalifah (Ketua Negara) diubah menjadi Imam. Imam hanya boleh dilantik oleh Rasulullah S.A. W dan kaum Muslimin tidak berhak memilih Khalifah atau Imam. Rasulullah S.A.W telah mewasiatkan Sayidina Ali untuk menggantinya sebagai Imam setelah Rasulullah wafat. Sebagai waris Nabi, Sayidina Ali terus menerima wahyu dari Allah S.W.T. Sayidina Ali pula tidak meninggalkan dan seperti Nabi Isa s.a.w. beliau di bawa kelangit. Yang meninggal adalah gantinya. Seperti Nabi Isa A S. juga, Sayidina Ali akan diutuskan lagi kepada manusia sebagai Imam Mahdi untuk

Dalam hal murid-muridnya, Ikhwan al-Shafa memandang bahwa perumpamaan orang yang belum terdidik ilmu akidah ibarat kertas yang masih putih bersih, belum ternoda apapun juga. Apabila kertas ini ditulis sesuatu, maka kertas tersebut telah memiliki bekas yang tidak mudah dihilangkan.¹⁸⁶ Pandangan ini lebih dekat dengan teori Tabula Rasa John Locke (empirisme). Aliran ini menilai bahwa awal pengetahuan terjadi karena pancaindera berinteraksi dengan alam nyata. Sebelum berinteraksi dengan alam nyata itu di dalam akal tidak terdapat pengetahuan apapun.¹⁸⁷

Menuru Ikhwan al-Shafa bahwa ketika seseorang lahir, jiwa manusia tidak memiliki pengetahuan sedikitpun. Proses memperoleh pengetahuan digambarkan Ikhwan secara dramatis dilakukan melalui pelimpahan (*al-Faidh*). Proses pelimpahan tersebut bermula dari jiwa universal (*al-Nafs al-Kulliyah*) kepada jiwa manusia, setelah terlebih dahulu melalui proses emanasi. Pada mulanya, jiwa manusia kosong.

menghapuskan kezaliman dan kesesatan manusia. Sementara menunggu Sayidina Ali muncul kembali di dunia, roh beliau sebagai Imam Syi'ah yang pertama berpindah-pindah dari jasad beliau kepada jasad 11 orang Imam (ada firqah Syi'ah menerima hanya 7 Imam). Imam yang ke-12 (atau 7) bernama Muhammad bin Hasan al Mahdi dipercayai tidak meninggal tapi ghaib (konsep Imam Ghaib). Sayidinna Ali dipercayai akan muncul kembali ke dunia dalam jasad Imam yang ke-12, Imam Mahdi yang ghaib itu. Ini dipanggil P'tiqad Ar-Rajah oleh orang Syi'ah.

¹⁸⁶Abuddin Nata, *Filsafat Pendidikan Islam...*, hlm. 182

¹⁸⁷Ahmad Fuad al-Ahwani, *Tarbiyah fi al-Islam*, (Mesir: Dar al-Ma'arif, tt), hlm. 227-228 atau Abuddin Nata, *Filsafat Pendidikan Islam 1*, hlm. 184

Setelah indera berfungsi, secara berproses manusia mulai menerima rangsangan dari alam sekitarnya. Semua rangsangan inderawi ini melimpah ke dalam jiwa. Proses ini pertama kali memasuki daya pikir (*al-Quwwah al-mufakkirat*), kemudian diolah untuk selanjutnya disimpan ke dalam re-koleksi atau daya simpan (*al-Quwwah al-hafizhat*) sehingga akhirnya sampai pada daya penuturan (*al-quwwah al-nathiqat*) untuk kemudian siap direproduksi.

Pandangan Ikhwan di atas berbeda dengan konsep fitrah dalam pendidikan Islam, bahwa manusia sejak lahir telah membawa potensi dasar (kemampuan dasar untuk beragama) yang diberikan Allah. Jadi, sejak lahir manusia sudah punya modal "fitrah" tidak layaknya kertas putih (kosong)¹⁸⁸. Modal itulah yang nantinya akan dikembangkan oleh orang tua, masyarakat, sekolah maupun lingkungan *cyber universe* yang diciptakan oleh kemajuan teknologi informasi (internet).

Ikhwan al-Shafa juga berpendapat bahwa semua ilmu harus diusahakan (*muktasabah*), bukan pemberian tanpa usaha. Ilmu yang demikian didapat dengan panca indera. Ikhwan al-Shafa menolak pendapat yang mengatakan bahwa pengetahuan adalah *markuzah* (harta tersembunyi) sebagaimana pendapat Plato yang beraliran idealisme. Plato memandang bahwa manusia memiliki potensi, dengan potensi ini ia belajar, yang dengannya apa yang terdapat

¹⁸⁸Samsul Nizar, Filsafat Pendidikan Islam Pendekatan Historis, Teoritis, dan Praktis, (Jakarta: Ciputat Pers, 2002), hlm. 98.

dalam akal itu keluar menjadi pengetahuan. Plato mengatakan bahwa jiwa manusia hidup bersama alam ide (Tuhan) yang dapat mengetahui segala sesuatu yang ada. Ketika jiwa itu menyatu dengan jasad, maka jiwa itu terpenjara, dan tertutuplah pengetahuan, dan ia tidak mengetahui segala sesuatu ketika ia berada di alam ide, sebelum bertemu dengan jasad. Karena itu untuk mendapatkan ilmu pengetahuan seseorang harus berhubungan dengan alam ide¹⁸⁹.

Dalam mempelajari ilmu pengetahuan, Ikhwan al-Shafa mencoba meng-integrasikan antara ilmu agama dan ilmu umum. Mereka mengatakan bahwa kebutuhan jiwa manusia terhadap ilmu pengetahuan tidak memiliki keterbatasan pada ilmu agama (*naqliyah*) semata. Manusia juga memerlukan ilmu umum (*aqliyah*). Dalam hal ini, ilmu agama tidak bisa berdiri sendiri melainkan perlu bekerja sama dengan ilmu-ilmu *aqliyah*, terutama ilmu-ilmu kealaman dan filsafat. Dalam hal ini Ikhwan al-Shafa mengklasifikasikan ilmu pengetahuan *aqliyah* kepada 3 (tiga)

¹⁸⁹Samsul Nizar, *Filsafat Pendidikan Islam Pendekatan...* hlm. 99. Sebagaimana pendapat Hasan Langgulung yang dikutip oleh Muis Sad Iman, Fitrah adalah potensi dasar yang baik. Fitrah mempunyai beberapa komponen. Pertama, potensi/ kemampuan dasar untuk beragama Islam, karena Islam adalah agama fitrah. Kedua, Nawahib dan Qabiliyat (tendensi/kecenderungan) yang mengacu kepada keimanan kepada Allah. Ketiga, Naluri dan kewahyuan (revealasi). Keempat, kemampuan dasar beragama (tidak mesti Islam), maksudnya tidak mungkin seseorang itu Atheis. (Muis Sad Iman, *Pendidikan Partisipatif*, (Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004), hal 25 atau Hasan Langgulung, *Pendidikan dan Peradaban Islam*, (Jakarta: Pustaka al-Husna, 1985), hlm. 215 dan lihat juga Abuddin Nata, *Filsafat Pendidikan Islam ...*, hlm. 182-183.

kategori, yaitu; *matematika*, *fisika*, dan *metafisika*. Ketiga klasifikasi tersebut berada pada kedudukan yang sama, yaitu sama-sama bertujuan menghantarkan peserta didik mencapai kebahagiaan dunia dan akhirat. Menurut Ikhwan al-Shafa, ketiga jenis pengetahuan tersebut dapat diperoleh melalui pancaindera, akal, dan inisiasi. Meskipun ia lebih menekankan pada kekuatan akal dalam proses pencarian ilmu, akan tetapi menurutnya pancaindera dan akal memiliki keterbatasan dan tidak mungkin sampai pada esensi Tuhan. Oleh karena ini diperlukan pendekatan inisiasi, yaitu bimbingan atau otoritas ajaran agama.¹⁹⁰

Bagi Ikhwan, sosok guru dikenal dengan *ashhab alnamus*. Mereka itu adalah *mu'allim*, *ustadz* dan *mu'addib*. Guru *ashhab alnamus* adalah malaikat, dan guru malaikat adalah jiwa yang universal, dan guru jiwa universal adalah akal aktual; dan akhirnya Allah-lah sebagai guru dari segala sesuatu. Guru atau *ustadz*, atau *mu'addib* dalam hal ini berada pada posisi ketiga. Urutan ini selanjutnya digambarkan sebagai berikut:

- a. *Al-Abrar* dan *al-Ruhama*, yaitu orang yang memiliki syarat kebersihan dalam penampilan batinnya dan berada pada usia kira-kira 25 tahun.
- b. *Al-Ru'asa* dan *al-Malik*, yaitu mereka yang memiliki kekuasaan yang usianya kira-kira 30 tahun, dan

¹⁹⁰C.A. Qadir, *Filsafat Pendidikan Islam*, Terj. Hasan Basari, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1991), hlm. 59 atau Samsul Nizar, *Filsafat Pendidikan Islam Pendekatan Historis, Teoritis, dan Praktis*, hlm. 99.

disyaratkan memelihara persaudaraan dan bersikap dermawan.

- c. *Muluk* dan *Sulthan*, yaitu mereka yang memiliki kekuasaan dan telah berusia 40 tahun.
- d. Tingkatan yang mengajak manusia untuk sampai pada tingkatannya masing-masing, yaitu berserah dan menerima pembiasaan, menyaksikan kebenaran yang nyata, kekuatan ini terjadi setelah berusia 50 tahun.

5. Konsep Filsafat

Bagi golongan Ikhwan al-Shafa, filsafat itu bertingkat-tingkat bagaikan angka. Pertama-tama cinta kepada ilmu; kemudian mengetahui hakikat wujud-wujud menurut kesanggupan manusia dan yang terakhir ialah berkata dan berbuat sesuai dengan ilmu. Mengenai lapangan filsafat, maka dikatakannya ada empat, yaitu matematika, logika, fisika, dan ilmu ketuhanan. Ilmu ketuhanan mempunyai bagian-bagian, yaitu:

- a. Mengetahui Tuhan;
- b. Ilmu kerohanian, yaitu malaikat-malaikat Tuhan;
- c. Ilmu kejiwaan, yaitu mengetahui roh-roh dan jiwa-jiwa, yang ada pada benda-benda langit dan benda-benda alam;
- d. Ilmu politik yang meliputi politik kenabian, politik pemerintahan, politik umum (politik kota), politik khusus (politik rumah tangga), politik pribadi (akhlak);

- e. Ilmu keakhiratan, yaitu mengetahui hakikat kehidupan di hari kemudian.¹⁹¹

Filsafat merupakan kebijaksanaan atau kebijakan filosofis, menurut Ikhwan, adalah berperilaku seperti Tuhan (*Godlike*) sedapat mungkin. Definisi filsafat secara lebih terincinya, cinta kepada ilmu pengetahuan disamping pengetahuan mengenai esensi segala wujud, yang diperoleh sedapat mungkin, ditambah dengan keyakinan dan berperilaku yang selaras dengan keyakinan itu¹⁹².

Dalam memandang antara filsafat dan agama, Ikhwan al-Shafa yakin bahwa tidak ada pertentangan serius antara filsafat dan agama. Sebab, keduanya sama-sama bertujuan meniru Tuhan sesuai dengan kemampuan manusia. Peniruan ini, menurut Ikhwan al-Shafa, bisa dicapai lewat pengetahuan teoritis atau amal kebajikan yang menyucikan individu bersangkutan. Perbedaan antara filsafat dan agama berada hanya pada tataran yang subsider yakni bersangkutan bahasa khusus yang dipakai oleh keduanya.

Bagi Ikhwan al-Shafa, nilai utama filsafat terletak pada upayanya mengungkapkan pengertian tersembunyi (*batin*) dari wahyu. Filsafat juga mengajarkan agar manusia tidak berhenti pada makna eksternal (*zhahir*) wahyu secara vulgar dan *profligate*. Bahkan, filsafat mengajarkan bahwa hakikat

¹⁹¹Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1996), hlm. 8.

¹⁹² Omar A. Farrukh dalam M.M. Syarif (editor), *Aliran-Aliran Filsafat Islam...*, *blm.* 186.

kekufuran (*kufir*), kekeliruan, kebodohan, dan kebutaan ialah bersikap puas terhadap tafsiran-tafsiran eksternal yang bertumpu pada kesenangan-kesenangan ragawi dan imbalan-imbalan kasatmata. Bagi seorang bijak bestari, semua tafsiran itu justru mengisyaratkan kebenaran-kebenaran spiritual. Dengan demikian, *neraka* adalah alam fana yang terletak di bawah bulan, sedangkan *surga* adalah "tempat menetapnya jiwa dan alam raya"¹⁹³.

A. Al-Ghazali dan Pikiran-pikiran Pokok

(Taafutz Al-Falasifah)

Imam al-Ghazali adalah sosok filosof yang mempunyai daya ingat yang kuat dan bijak dalam berargumen. Beliau mendapat gelar sebagai *Hujjatul Islam* karena kemampuan dalam berbagai pengetahuan. Beliau sangat dihormati di dua dunia Islam yaitu Saljuk dan Abbasiyah yang merupakan pusat kebesaran Islam. Beliau berhasil menguasai berbagai bidang ilmu pengetahuan dan beliau sangat mencintai ilmu pengetahuan. Beliau meninggalkan segala kemewahan hidup untuk bermusafir dan mengembara serta meninggalkan kesenangan hidup demi mencari ilmu pengetahuan. Beliau lahir di desa Thus, daerah Khurasan pada tahun 450 H/1056 M dan wafat di kota ini pula pada tahun 505 H/1111 M¹⁹⁴.

Al-Ghazali belajar pada seorang sufi di negerinya, pada saat Ayahnya meninggal dunia, kemudian pendidikan

¹⁹³Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam: Sebuah Peta Kronologis...*, hlm. 68.

¹⁹⁴Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat Islam ...*, hlm. 97.

selanjutnya dipercayakan kepada salah seorang kepercayaannya ayahnya. Dia memberikan kedua anaknya dengan pendidikan dasar lalu mengirimkan ke Maktab swasta. Kedua anak tersebut mampu menghafal al-Quran dalam waktu singkat dan disinilah al-Ghazali bertemu dengan Yusuf al-Nassaj seorang sufi kenamaan pada masa itu¹⁹⁵. Setelah itu mereka mulai belajar bahasa Arab. Kemudian pindah ke Jurjan dan Naisabur belajar pada Imam al-Haramain al-Juwaini.

Beliau pengikut setia aliran Imam al Haramain dan sinilah al-Ghazali memperoleh ilmu pengetahuan seperti ilmu fikih, ilmu kalam dan ilmu logika¹⁹⁶. Tahun 1058 H al-Ghazali bermukim di Muaskar dan berhungan dengan Nizham al-Mulk, perdana menteri Sultan Bani Saljuk yang kemudian mengangkatnya menjadi guru besar di sekolah Nizhamiyyah Baqdad. Pengangkatan beliau karena didasarkan atas reputasi ilmiahnya yang begitu hebat pada tahun 1091 M. Kemudian tahun 1095 M terjadi konflik batin yang memuncak menyebabkan ia tidak bisa belajar lagi selama beberapa bulan.pada tahun 1098 beliau menuju Palistina berdoa disamping kubur Nabi Ibrahim a.s kemudian beliau berangkat ke Makkah dan Madinah untuk menunaikan ibadah haji dan berziarah ke makam Rasulullah

¹⁹⁵Sulaiman Dunya, *al-Haqiqat fi al-Nasharal-Ghazali*, (Kairo: Dar al-Maarif, 1971), hlm.15.

¹⁹⁶Sulaiman Dunya, *al-Haqiqat fi al-Nasharal-Ghazali ...*, hlm. 19.

s.aw yang akhirnya beliau terlepas dari kegoncangan jiwannya dengan jalan tasawwuf¹⁹⁷.

Al-Ghazali, pertama seorang teolog (*mutakallim*), karena tidak puas menjadi filosof, di sini pun tidak puas, akhirnya al-Ghazali beralih sebagai sufi sebab menurutnya, ilmu tasawuf dapat memberikan kepuasan bagi manusia dalam kaitan penemuan kebenaran. Oleh sebab itu, al-Ghazali merupakan pakar dalam disiplin ilmu sehingga ia digelar sebagai “*Hujjah al-Islam*”, bukti kebenaran Islam. tahun 1111 M, Ibn Jauzi menceritakan tentang kisah meninggalnya.

Al-Ghazali diberi gelar kehormatan dengan *Hujjah al-Islam* (argumentasi Islam karena pembelaanya yang mengagumkan terhadap agama Islam, terutama terhadap kaum *Bathiniyah* dan kaum filosof. Karena statemen yang dikemukakan sarjana-sarjana Eropa (juga sebagai orang Islam) bahwa ia adalah Muslim terbesar sesudah Muhammad Saw.¹⁹⁸ Memperkuat kebesaran nama yang disandangnya. Sosok al-Ghazali mempunyai keistimewaan yang luar biasa, ia sebagai ulama, pendidik, ahli pikir dan ilmunya, dan pengarang yang produktif. Karya-karyanya yang sangat penting antara lain adalah: *Tabafut al Falasifah* (kerancuan kaum filosof), dalam buku ini al-Ghazali mengecam filsafat

¹⁹⁷Abu Hasan al-Nawawi, *Rijal al-Fiker wa al-Dakwahfi al-Islamiyyah* (Kuwait: Dar al-Qalam, 1969), hlm. 200.

¹⁹⁸Nurcholis Madjid, *Khazanah Intelektual Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hal 31. Lihat: W. Montgomery Watt, *Pemikiran Teologi dan Filsafat Islam*, Terj. Umar Basalim, (Jakarta: P3M, 1987), hlm. 138.

dan para filosof dengan keras, *Ihya'Ulum al-Din* (menghidupkan ilmu-ilmu agama) merupakan karya terbesar yang di dalamnya memuat pemikiran Islam secara komprehensif dan *al-Munqidh mi al-Dhalal* (melepaskan dari kesesatan) karya ini merupakan sejarah perkembangan intelektual al-Ghazali yang kemudian ia menjadi sufi.

1. Konsep Moral

Moral merupakan masalah pokok bagi al-Ghazali, sentral filsafat menurutnya adalah etika. Pandangan tersebut merupakan dampak dari kehidupan sufistiknya. Selain itu, faktor utama yang menyebabkan dirinya memandang filsafat etika (moral) lebih utama daripada filsafat metafisika adalah bahwa etikalah yang menjadi dasar *social of change*. Dengan etika juga, manusia akan mendapatkan kebahagiaan. Bagi al-Ghazali, seperti diungkapkan Amin Abdullah, bukanlah diskursus metafisika yang rumit dan mendalam yang dapat membimbing manusia untuk meraih keutamaan (kebahagiaan), melainkan aspek praktis atau moralitas (etika) yang dapat melayani tujuan tersebut (keutamaan/kebahagiaan)¹⁹⁹.

Ada tiga teori penting mengenai tujuan mempelajari akhlak. *Pertama*, mempelajari akhlak sekedar sebagai studi murni teoritis, yang berusaha memahami ciri kesusilaan (moralitas), tetapi tanpa maksud mempengaruhi perilaku orang yang mempelajarinya. *Kedua*, mempelajari akhlak dengan tujuan meningkatkan sikap dan perilaku sehari-hari.

¹⁹⁹M. Amin Abdullah, *Antara al-Ghazali dan Kant; Filsafat Islam*, (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 45.

Ketiga, karena akhlak terutama merupakan subyek teoritis yang berkenaan dengan usaha menemukan kebenaran tentang hal-hal moral, maka dalam penyelidikan akhlak harus terdapat kritik yang terus menerus mengenai standar moralitas yang ada, sehingga akhlak menjadi suatu subyek praktis, seakan-akan tanpa maunya sendiri.

Menurut Hasyimsyah Nasution, al-Ghazali menyetujui teori kedua. Dia (al-Ghazali) menyatakan bahwa studi tentang ilmu *muamalah* dimaksudkan guna latihan kebiasaan yang bertujuan untuk meningkatkan keadaan jiwa, agar kebahagiaan dapat dicapai diakhirat. Tanpa kajian ilmu ini, kebaikan tidak dapat dicari dan keburukan tidak dapat dihindari dengan sempurna. Prinsip-prinsip moral dipelajari dengan maksud menerapkan semuanya dalam kehidupan sehari-hari. al-Ghazali menegaskan bahwa pengetahuan yang tidak diamalkan tidak lebih baik daripada kebodohan.²⁰⁰

Bagi al-Ghazali, untuk memperoleh dan mempelajari prinsip-prinsip moral tersebut adalah melalui bimbingan seorang Syaikh (guru). Dalam karyanya *Ihya Ulum al-Din*, menurut Amin Abdullah, al-Ghazali dengan jelas menyatakan pentingnya Syaikh atau pembimbing moral karena sebagai figur sentral. Figur pembimbing moral atau rohaniah ini terkait erat dengan inti etika mistik (sufi) al-Ghazali²⁰¹. Pandangan al-Ghazali ini, lagi-lagi berbeda dengan para filosof yang lain. karena menurut para filosof, konsep tentang etika terkait dengan rasio. Bahwa prinsip-

²⁰⁰M. Amin Abdullah, *Antara al-Ghazali...*, hlm. 87.

²⁰¹M. Amin Abdullah, *Antara al-Ghazali...*, hlm. 30.

prinsip moral bisa didapatkan atau diketahui dengan rasio. Konsep para filosof Muslim kebanyakan ini, memang merupakan pengaruh dari konsep etikanya Aristoteles. Menurut Aristoteles bahwa masalah baik dan buruk ditentukan oleh akal (rasio). Konsep Aristoteles ini juga banyak berpengaruh terhadap konsep etika yang dianut kelompok Mu'tazilah.

Bagi al-Ghazali, seperti kelompok Asy'ariyah, bahwa baik dan buruk adalah kewenangan Allah yang terwujud dalam wahyu (al-Quran dan al-Hadits). Akal (rasio) tidak akan dapat mencapai pengetahuan baik dan buruk (moral/etika)²⁰². Al-Ghazali, menurut Amin Abdullah lagi, menolak rasio sebagai “prinsip pengarah” dalam tindakan etis manusia. Al-Ghazali memilih wahyu melalui intervensi ketat dari Syaikh atau pembimbing moral sebagai pengarah utama bagi orang-orang pilihan dalam mempercayai keutamaan mistik²⁰³.

Pandangan bahwa akal murni tidak bisa dijadikan landasan etika ternyata diakui juga di Barat. Filosof asal Jerman, Immanuel Kant, dengan tegas menolak rasio murni sebagai landasan etika. Menurut Kant, etika bersifat fitri. Meskipun demikian, sumbernya tidak bersifat rasional atau teoritis. Bahkan, menurutnya, ia bukanlah urusan “nalar murni”. Justru, apabila manusia menggunakan nalarnya

²⁰²Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisme Dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1999), hlm. 36 dan lihat juga Hasyimiyah Nasution, *Filsafat Islam ...*, hlm. 86.

²⁰³Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisme...*, hlm. 41.

dalam berusaha merumuskan etika, ia dengan sendirinya tidak akan sampai pada etika sesungguhnya. Di samping bakal berselisih satu sama lain mengenai mana baik dan mana buruk, etika yang bersifat rasional sudah bukan lagi etika, melainkan bisa terjebak ke dalam perhitungan untung-rugi²⁰⁴.

Immanuel Kant dan al-Ghazali dalam hal ini sama, bahwa etika; baik dan buruk bukanlah dan atau tidak dapat diketahui melalui nalar murni, keduanya lebih menekankan pada faktor kewajiban sebagai sumber tindakan etis. Hanya saja, untuk mengetahui kewajiban tersebut al-Ghazali dan Kant berbeda. Bagi al-Ghazali, kewajiban itu hanya akan dapat diketahui melalui wahyu. Sementara bagi Kant, kewajiban itu didasarkan pada nalar praktis (perbuatan).

Bisa jadi, pandangan-pandangan al-Ghazali juga mempengaruhi Kant. Kant mengakui sendiri bahwa dalam epistemologi filsafat spekulatifnya memang dipengaruhi David Hume.²⁰⁵ Sementara menurut beberapa peneliti, dalam beberapa hal, Hume terpengaruh al-Ghazali.²⁰⁶ Tidaklah mengherankan jika filsafat Kant hampir sama dengan al-Ghazali. Al-Ghazali memang lebih cenderung pada kekuatan hati dalam mendapatkan kebenaran di bandingkan rasio. Begitu juga dengan Kant. Menurut Russel,

²⁰⁴Haidar Bagir, *Etika Barat: Etika Islam*, dalam M. Amin Abdullah,... hlm. 17.

²⁰⁵Donny Gahril Adian, *Menyoal Obejektivisme Ilmu Pengetahuan: Dari David Hume sampai Thomas Kuhn*, (Jakarta: Teraju, 2002), hlm. 54.

²⁰⁶Hamid Fahmi Zarkasy,... hlm. 11

filsafat Kant lebih tertarik pada hati nurani ketimbang nalar teoritik (rasio) yang kaku²⁰⁷.

2. Filsafat Jiwa

Menurut al-Ghazali, manusia diciptakan Allah sebagai makhluk yang terdiri dari jiwa dan jasad. Jiwa, yang menjadi inti hakikat manusia adalah makhluk spiritual rabbani yang sangat halus (*lathifa rabbaniyah rubaniyyah*). Istilah-istilah yang digunakan oleh al-Ghazali untuk itu adalah *al-Qalb, rub, nafs* dan *'Aql*.

Jiwa menurut al-Ghazali adalah suatu zat (*janbar*) dan bukan suatu keadaan atau aksiden (*ardh*), sehingga ia ada pada dirinya. Jasadlah yang adanya bergantung kepada jiwa, dan bukan sebaliknya. Jiwa berada di alam spiritual, sedangkan jasad di alam materi. Jiwa, bagi al-Ghazali, tidak berawal dengan waktu, seperti menurut Plato, dan filosof lainnya. Tiap jiwa pribadi diciptakan Allah di alam atas (*alam al-Arwah*) pada saat benih manusia memasuki rahim dan jiwa lalu dihubungkan dengan jasad. Setelah kematian, jasad musnah tapi jiwa tetap hidup dan tidak terpengaruh dengan kematian tersebut, kecuali kehilangan wadahnya. Jiwa mempunyai kemampuan memahami, sehingga persoalan kenabian, ganjaran perbuatan manusia, dan seluruh berita tentang akhirat membawa makna dalam kehidupan manusia. Tidak demikian halnya dengan fisik. Sebab, apabila fisik manusia mempunyai kemampuan memahami, obyek-obyek

²⁰⁷Bertrand Russell, *Sejarah Filsafat Barat; dan kaitannya dengan kondisi sosio-politik dari zaman kuno hingga sekarang*, (Terj) Sigit Jatmiko, at.all, (Yogyakarta; Pustaka Pelajar, 2004), hlm. 920.

fisik lainnya juga mesti mempunyai kemampuan memahami, kenyataannya tidak demikian.

Menurut al-Ghazali, kendatipun para filosof Muslim meyakini keabadian jiwa, tetapi pembuktian mereka dengan akal, hanya bisa ke taraf kemungkinan. Pengetahuan pasti tentang kebakaan hanya diberikan oleh agama. Bagi al-Ghazali, jiwa yang berasal dari ilahi mempunyai potensi kodrat (*ashl al-Fitrah*), yaitu kecenderungannya kepada kebaikan dan keengganan kepada kekejian. Pada waktu lahir, ia merupakan zat yang bersih dan murni dengan esensi malaikat (*'alam al-Malakut atau 'alam al-Amr*, Qs. 17: 85), sedangkan jasad berasal dari 'alam al-Khalq. Karena itu, kecenderungan jiwa kepada kejahatan (yang timbul setelah lahirnya nafsu) bertentangan dengan tabiat asli. Kerena itu, jiwa rindu akan alam atas dan ingin mendampingi malaikat, namun kerap kali diredam keinginan duniawi²⁰⁸.

Adapun hubungan jiwa dan jasad dari segi pandangan moral adalah setiap jiwa diberi jasad, sehingga dengan bantuannya jiwa bisa mendapatkan bekal bagi hidup kekalnya. Jiwa merupakan inti hakiki manusia dan jasad hanyalah alat baginya untuk mencari bekal dan kesempurnaan; karena jasad sangat diperlukan oleh jiwa, maka ia harus dirawat dengan baik.

Semua yang ada pada jasad merupakan “pembantu jiwa”. Sebagian dari pembantu jiwa itu terlihat nyata, seperti tangan, kaki dan bagian-bagian tubuh luar dan dalam yang

²⁰⁸ Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam ...*, hlm.90

lain. Pembantu lain yang tidak terlihat, dapat dikelompokkan kepada tiga adalah sebagai berikut:

- a. Merupakan sumber bagi dorongan atau rangsangan, Motif untuk mendapatkan yang bermanfaat, apa yang disebut dengan keinginan dan motif untuk menolak yang merusak dan ini dinamakan dengan kemarahan.
- b. Kekuatan yang menggerakkan anggota badan ke arah benda yang diinginkan atau menjauhi benda yang dibenci. Gerakan ini menebar pada semua anggota tubuh, khususnya pada otak dan syaraf
- c. Kemampuan menangkap pengetahuan, yang terdiri dari dua macam alat yaitu: *pertama*, panca indera, dan *kedua*, adalah lima daya yang berada pada lima tempat di otak manusia. Kemampuan-kemampuan ini adalah daya khayal (*takbayyul*), daya simpan atau retensi (*tabaffuzl*), daya fikir (*tafakkur*), daya ingat (*tadzakkur*) dan sensus communis (*al-Hiss al-musyarak*). Semua indera dan daya-daya ini juga terdapat pada hewan atau binatang. Adapun daya yang khas pada jiwa manusia, yaitu daya pencapai pengetahuan, yang disebut dengan akal. Akal mengetahui kenyataan-kenyataan di dunia ini dan di akhirat yang tidak dapat ditangkap oleh indera. Akal juga tahu akibat dari suatu perbuatan²⁰⁹.

Selain hubungan jiwa dan jasad seperti di atas, al-Ghazali juga menyebutkan bahwa hubungan dimaksud pada hakikatnya sama dengan interaksionisme. Meskipun jiwa dan

²⁰⁹Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam ...*, hlm. 91

jasad merupakan wujud yang berbeda, keduanya saling mempengaruhi dan menentukan jalan masing-masing. Karena itu, bagi al-Ghazali, setiap perbuatan akan menimbulkan pengaruh pada jiwa, yakni membentuk kualitas jiwa, asalkan perbuatan itu dilakukan secara sadar. Perbuatan yang dilakukan berulang-ulang selama beberapa waktu akan memberi pengaruh yang mantap pada jiwa. Sementara perbuatan yang dilakukan tanpa sadar, tidak akan mempengaruhi jiwa. Demikian pula sebaliknya, jiwa mempengaruhi jasad; apabila suatu kualitas telah dimiliki oleh jiwa, perbuatan anggota yang bersesuaian dengan kualitas ini terdorong untuk dilaksanakan. Kemauan atau keengganan untuk melakukan suatu perbuatan tergantung pada kuat atau lemahnya kualitas tadi. Lebih jauh al-Ghazali menegaskan, karena interaksi inilah jiwa itu diturunkan ke alam benda duniawi agar ia dapat menyempurnakan dirinya melalui amal perbuatan.²¹⁰

Dalam pandangan psikologi Islam, al-Attas menyatakan bahwa akal merupakan salah satu aspek di antara beberapa aspek jiwa. Aspek-aspek itu meliputi hati (*qalb*), diri (*nafs*), ruh (*ruh*) dan akal (*'aql*) itu sendiri. Semuanya merupakan aspek-aspek jiwa yang satu namun berbeda fungsinya. Kesemua aspek itu merujuk kepada dua entitas, entitas fisik dan non fisik. Senada dengan hal ini, al-Ghazali memberi garis perbedaan yang tegas di antara aspek-aspek itu, sebagaimana berikut:

²¹⁰Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam ...*, hlm. 92

Kata *al-Qalb*, merujuk kepada dua makna, makna pertama merujuk kepada segumpal daging yang terletak pada bagian kiri dada manusia. Ia merupakan organ yang dimiliki hewan dan oleh karenanya ia tidak khusus bagi manusia. Apabila ia mati, maka seluruh panca indera juga berhenti beraktifitas. Makna ini tidak dibahas dalam perbincangan psikologi al-Ghazali. Menurutnya, ia cukup dibincangkan oleh para dokter. Sedangkan makna kedua adalah substansi yang lembut (*latifah*), bersifat ketuhanan (*rabbaniyah*), dan spiritual (*rubaniyah*). Kepada makna kedua ini jasad manusia bergantung. Sebab ia sebenarnya hakekat diri manusia.²¹¹

Sementara kata *nafs*, menurut al-Ghazali, juga mempunyai dua makna. Pertama adalah sesuatu kekuatan untuk marah (*ghadb*), berkeinginan (*syahwah*) dalam diri manusia. Dua kekuatan ini menurutnya terdapat di bawah kekuatan gerak (*muhrikah*), yaitu kekuatan atau daya yang muncul dalam saraf, tulang, daging dan pada badan, sehingga memunculkan efek baik kepada hal yang positif maupun ke negatif²¹². Selanjutnya makna yang kedua dari *nafs* adalah sama maknanya dengan ruh yang disebutkan di atas. Hanya, menurut Ghazali, ia punya karakter yang berbeda-beda sesuai dengan kondisinya. Apabila ia menentang kepada syahwat dan dekat kepada Penciptanya, maka ia disebut sebagai *al-Nafs al-Mutmainnah*, apabila ia dalam keadaan

²¹¹Al-Ghazali, (tt.), *Ihya'*, jilid 3, hlm. 3; lihat juga al-Ghazali (1927), *Ma'arij al-Quds fi Madarij Ma'rifat al-Nafs*, Egypt: *Matba'ah al-Sa'adah*, hlm. 13-14. Seterusnya disebut Ma'arij.

²¹²Ibn Sina, *al-Najat, fi al-Mantiq wa al-Ilahiyat*, jilid 2, ed. Abd al-Rahmad Umairah, (Beirut: Dar al-Jalil, 1992), hlm. 5. Seterusnya disebut al-Najat.

banyak mencela (*talumu*) tuannya akibat kelalaian beribadah kepada Sang Pencipta, maka ia disebut *al-Naf al-Lawwamah* dan apabila ia dalam keadaan bersekongkol dengan kehendak syahwatnya dan mengikuti instruksi syaitan juga, maka ia disebut dengan *al-Nafs al-Ammarah bi al-su*²¹³.

Sementara kata *ruh*, menurut al-Ghazali, juga mempunyai dua makna. Pertama, jenis halus (*jins latif*) yang sumbernya ada pada rongga hati fisik (*al-Qalb al-Jasmani*) yang kemudian menyebar ke seluruh lapisan badan melalui urat-urat saraf. Ini yang meluahkan cahaya hidup kepada fisik manusia, dimana panca indera adalah staf-stafnya. Apabila ia berhenti beraktifitas, maka seluruh fisik akan berhenti, karena staf-stafnya juga mendadak berhenti. Inilah makna ruh yang biasa dipakai oleh para dokter. Kedua, maknanya adalah substansi yang lembut, yang mengetahui (*al-Alimah*), mengerti (*al-Mudrikah*). Apabila al-Ghazali menafsirkan ayat tentang cahaya (*nur*)²¹⁴, maka al-Ghazali memberikan

²¹³Al-Ghazali, (tt.), *Ihya Ulumuddin ...*, hlm. 3

²¹⁴Al-Nur, 24: 35. Artinya: Allah (Pemberi) cahaya (kepada) langit dan bumi. perumpamaan cahaya Allah, adalah seperti sebuah lubang yang tak tembus, yang di dalamnya ada Pelita besar. Pelita itu di dalam kaca (dan) kaca itu seakan-akan bintang (yang bercahaya) seperti mutiara, yang dinyalakan dengan minyak dari pohon yang berkahnya, (yaitu) pohon zaitun yang tumbuh tidak di sebelah timur (sesuatu) dan tidak pula di sebelah barat(nya), yang minyaknya (saja) hampir-hampir menerangi, walaupun tidak disentuh api. cahaya di atas cahaya (berlapis-lapis), Allah membimbing kepada cahaya-Nya siapa yang dia kehendaki, dan Allah memperbuat perumpamaan-perumpamaan bagi manusia, dan Allah Maha mengetahui segala sesuatu. Dalam ayat ini maksud lubang adalah sesuatu yang tidak tembus (misykat) ialah suatu lobang di dinding rumah yang tidak tembus sampai kesebelahnya, Biasanya digunakan untuk tempat lampu, atau barang-barang lain. sedangkan maksudnya:

peringkat-peringkat pada ruh manusia. Peringkat-peringkat itu meliputi: ruh sensitif (*al-Ruh al-bassas*), yang merupakan tuan dari panca indera, sebagaimana disebut sebelumnya; ruh imajinatif (*al-Ruh al-Khayali*), yang ruh yang menyimpan data yang ditranfer dari panca indera luar ke panca indera dalaman dan disiapkan untuk disajikan kepada *aql* untuk diproses selanjutnya; ruh akal (*al-Ruh al-Aql*), yang merupakan aspek yang memproses informasi dari fakultas imajinatif; ruh fikri (*al-Ruh al-Fikri*), yakni ruh yang memproses ilmu-ilmu akal murni dan ruh suci profetik (*al-Ruh al-Quds al-Nabawi*), yakni ruh yang khusus dimiliki oleh para nabi dan sebagian para wali yang mampu menyingkap yang tersembunyi dalam alam ghaib dan sebagian dari pengetahuan di alam malakut²¹⁵.

Kata '*aql*', yang berkaitan dengan dua makna yaitu: *Pertama*, digunakan sebagai yang mengetahui hakekat segala sesuatu. Dengan makna ini maka ia merupakan ungkapan sifat ilmu yang letaknya di dalam hati. *Kedua*, biasanya diungkapkan untuk menunjukkan substansi spiritual yang mengerti macam-macam ilmu. Ini adalah aspek halus dalam diri yang mempunyai kemampuan kongnitif, sama seperti makna *qalb* yang kedua. Ini juga sama dengan yang dimaksud al-Ghazali pada peringkat-peringkat ruh yang tiga terakhir, sebagaimana disebutkan di atas²¹⁶. Al-Ghazali kemudian

pohon zaitun itu tumbuh di puncak bukit ia dapat sinar matahari baik di waktu matahari terbit maupun di waktu matahari akan terbenam, sehingga pohonnya subur dan buahnya menghasilkan minyak yang baik.

²¹⁵Al-Ghazali, *Misykat al-Anwar*, ed. Abu al-'Ala 'Afifi, (Kairo: al-Dar al-Qawmiyah, 1964) hlm. 76-83.

²¹⁶Al-Ghazali, *Ihya Ulumuddin ...*, hlm. 4.

menyatakan bahwa sebenarnya makna-makna itu seperti berbeda-beda, tapi mereka bisa dirangkum dengan makna yang satu, yakni bahwa keempat aspek itu adalah: substansi halus, yang mempunyai kekuatan mengetahui dan mengerti dalam diri manusia²¹⁷.

Al-Ghazali di dalam *Tabafut al-Falasifah* menyangkal Dua Puluh kesalahan para filosof Muslim beserta pendahulu-pendahulu mereka yang berpaham teistik di Yunani. Para filosof yang disangkal oleh al-Ghazali ini terbagi kedalam tiga kelompok²¹⁸

- a) Para Filosof materialistik (*Dabriyyun*)
Mereka adalah para ateis yang menyangkal adanya Allah dan merumuskannya kekekalan alam dan terciptanya alam dengan sendirinya.
- b) Para filosof naturalis atau desitik (*Thabi'yyun*).
Mereka melaksanakan berbagai riset di dalam alam semesta dan segala sesuatu yang menakjubkan di dalam dunia binatang dan tumbuh-tumbuhan. Melalui riset-riset itu mereka cukup banyak menyaksikan keajaiban-keajaiban di dalam ciptaan Allah dan mereka menemukan kebijaksanaan-Nya sehingga akhirnya mereka mau tak mau mengakui adanya satu pencipta yang Maha Bijaksana. Walaupun demikian mereka tetap menyangkal

²¹⁷Al-Ghazali, *Ihya Ulumuddin ...*, hlm. 4.

²¹⁸Al-Ghazali, *al-Munqidz min al-Dhalal, wa al-Muwasshil ila dzi al-Izzah wa al-Jalal*, di tahqiq oleh. Jamil Shaliba dan Kamil 'Iyad, Dar al-Andalus (Lebanon, Beirut, 1967), hlm. 76 - 77

adanya hari pengadilan, kebangkitan kembali dan kehidupan akhirat. Mereka tidak mengenal pahala dan dosa, karenanya mereka memuaskan nafsu-nafsu mereka seperti binatang.

c) Para filosof teis (*ilahiyyun*).

Mereka adalah para filosof Yunani seperti Socrates, Plato dan Aristoteles. Aristoteles telah mengkritik filosof-filosof teis sebelumnya, termasuk Socrates dan Plato. Walaupun begitu, menurut al-Ghazali, Aristoteles masih mempertahankan sisa-sisa kekafiran dan kebid'ahan mereka yang tak berhasil dilepaskannya.

Filsafat Aristoteles seperti yang disebarluaskan oleh para penerjemah dan komentator -komentator khususnya al-Farabi dan Ibnu Sina terbagi ke dalam 3 kelompok:

- a. Pemikiran mereka dipandang kufur.
- b. Pemikirannya mereka menurut Islam adalah bid'ah.
- c. Pemikirannya mereka sama sekali tidak perlu disangkal.

Tiga masalah yang menyebabkan kufur tersebut adalah: *Pertama*, bahwa Allah hanya mengetahui perkara yang besar-besar saja dan tidak mengetahui hal-hal yang kecil²¹⁹. *Kedua*, bahwa alam ini azali atau kekal, tanpa permulaan²²⁰.

²¹⁹Al-Ghazali, Tahafut al-Falasifah, (Kairo, Mesir, Matba'ah al-Qahirah, 1903), hlm. 6

²²⁰Al-Ghazali, Tahafut ..., hlm. 53

Ketiga, bahwa di akhirat kelak yang dibangkitkan ruh manusia bukan jasadnya²²¹.

3. Filsafat Kenabian

Untuk mengetahui pandangan al-Ghazali tentang kenabian, terlebih dahulu harus dipahami konsep kenabian menurut para sufi. Ini sangatlah penting, sebab dari pembahasan ini, kita dapat mengetahui apakah al-Ghazali memang memegang teguh prinsip keagamaan yang sudah disepakati oleh umat Islam, atau sama dengan pandangan para sufi. Pembahasan ini sekaligus akan memberikan gambaran sikap dan komitmen al-Ghazali terhadap keyakinan-keyakinan dasar yang dianut dan diyakini dalam madzhab sunni.

Orang-orang sufi kebanyakan meyakini, bahwa kenabian dapat diraih melalui latihan-latihan (riyadhah) batin dan ruhani. Memang kita tidak akan mendapatkan ungkapan secara langsung dari para sufi yang mengaku dirinya sebagai nabi. Paling-paling kita akan menemukan syatahat-syatahat dari mereka. Dan jika dilihat, ungkapan tersebut malah lebih berbahaya dari pada ungkapan pengakuan sebagai Nabi. Tidak sedikit orang-orang sufi yang ketika dirinya dalam keadaan fana, mengucapkan ungkapan-ungkapan ghuluw, seperti ungkapan pengakuan dirinya sebagai Tuhan.

Kita bisa melihat misalnya, ungkapan Suhrawardi, Ibn Masarrah dan Ibn Arabi.²²² Seperti diutarakan Ibrahim Hilal,

²²¹Al-Ghazali, *Tahafut ...*, hlm. 81

²²²Ibrahim Hilal ... hlm. 186-187.

Suhrawardi meyakini adanya kesamaan antara para wali atau para ahli hikmah yang mendalam ketuhanannya dengan para nabi. Ia menghubungkannya dengan akal aktual (Jibril) yang menurutnya merupakan sumber makrifat dan wahyu. Kesempurnaan dua golongan (Nabi dan wali) belum terwujud kecuali setelah penyucian jiwa dengan ibadah fisik dan melakukan perenungan. Kemudian, kedua golongan (nabi dan wali) itu mulai beranjak dari tingkatan-tingkatan rasional menuju tingkatan emanasi dan mengambil ilmu dari akal aktual.

Masih menurut Suhrawardi, hubungan langsung dengan akal aktual bisa mereka (para nabi dan wali) mulai ketika mereka telah mencapai puncak penyucian diri dan penanggalan diri dari berbagai keinginan duniawi. Kewalian, menurut Suhrawardi, adalah sama dengan kenabian dan merupakan hasil dari emanasi yang terus berlangsung. Kenabian terus berlangsung sampai tidak ada zaman yang tidak ada nabinya.²²³

Begitu juga dengan Ibn Masarrah. Sufi asal Andalusia ini berkeyakinan bahwa kenabian dapat diraih dengan usaha-usaha. Menurut Ibn Hazm, Ibn Masarrah berpendapat bahwa kenabian adalah sebuah maqam yang bisa dicapai dengan usaha (ikhtisabi). Orang yang telah mencapai puncak kesalihan dan kesucian jiwa, menurut Ibn Masarrah, bisa

²²³Ibrahim Hilal ..., hlm. 186-187.

mendapatkan maqam kenabian. Kenabian pada dasarnya bukanlah sesuatu yang istimewa²²⁴.

Adapun pendapat Ibn 'Arabi tentang kenabian tidaklah jauh berbeda dengan Suhrawardi dan Ibn Masarrah. Bahkan, Ibn 'Arabi melangkah lebih jauh. Jika menela'ah pemikiran Ibn 'Arabi tentang kenabian, akan tampak jelas bagaimana ia memosisikan para nabi dan para wali. Ini bisa dilihat dari pemaparan dia tentang ilmu laduni.

Teori emanasi dianut sebagian filosof Muslim iluminasi sehingga mereka mempunyai pandangan atau keyakinan yang sama dengan para sufi. Al-Farabi dan Ibn Sina misalnya. Menurut mereka, para filosof bisa berhubungan dengan alam malakut, yakni dengan akal fa'al (akal aktual), Jibril. Artinya, bagi mereka berdua, para filosof bisa mencapai kenabian, atau minimal mendapat derajat yang sama dengan para nabi yang mendapat akal limpahan dari akal fa'al, Jibril. Hanya saja, terdapat sedikit perbedaan antara filosof Muslim iluminasi dengan para sufi mengenai metode atau cara mendapatkan akal limpahan dari akal fa'al, Jibril. Bagi para sufi, interaksi dengan akal fa'al bisa didapatkan dengan cara penyucian jiwa. Sementara menurut para filosof, interaksi dengan akal fa'al bisa dicapai melalui latihan-latihan rasional sehingga mendapatkan akal mustafad.

Bagaimana dengan al-Ghazali? Meskipun al-Ghazali dikenal sebagai pengkritik teori emanasi, namun sebagai seorang sufi, dia terpengaruh juga oleh teori tersebut. Dalam

²²⁴Ibrahim Hilal ..., hlm. 139

sebagian konsepnya, pengaruh iluminasi melekat dalam pemikiran al-Ghazali. Kita bisa melihat dari pemaparan al-Ghazali tentang metode untuk meraih penyingkapan dan pencapaian makrifat atau ilmu laduni.

Bagi al-Ghazali, ilmu laduni bisa dicapai dengan melakukan penyucian kalbu (hati). Ilmu yaqin (ilmu ladunni) adalah ilmu yang bisa menyingkapkan objeknya dengan keterbukaan yang tidak menyisakan keraguan sedikit pun dan tidak dihantui oleh kemungkinan keliru dan salah dugaan.²²⁵ Ilmu yakini (ilmu ladunni) tidak bisa diukur dan diraih dengan parameter rasional, melainkan bisa diraih dengan kalbu dan mata batin (bashirah). Objek mata batin itu sendiri adalah alam malakut (alam kerjaan), yakni sebuah alam yang berada di balik alam semesta.

Menurut al-Ghazali, seperti dikutip Ibrahim Hilal, kalbu memiliki dua pintu; pertama, pintu yang terbuka menuju kepada alam malakut (alam kerajaan), yakni lauh al-Mahfuzh dan alam malaikat; kedua, pintu yang terbuka menuju kelima saluran alat inderawi (panca indera) yang selalu bersentuhan dengan kerajaan dunia atau alam semesta. Pintu pertama merupakan jalan para wali, sedangkan pintu yang kedua merupakan jalan para ulama (cendekiawan).²²⁶

Di sini kita dapat mengetahui, bahwa al-Ghazali juga sama-sama mempunyai pemikiran bahwa manusia bisa

²²⁵Ibrahim Hilal..., hlm. 93, dikutip dari *al-Munqidz min al-Dhalal*, hlm. 84-85.

²²⁶Ibrahim Hilal ..., hlm. 93, dikutip dari *al-Munqidz min al-Dhalal*, hlm. 94.

mencapai alam malakut (alam kerjaan) dan alam malaikat (lauh al-Mahfuzh). Namun, apakah al-Ghazali sama seperti para sufi iluminasi dan para filosof Muslim yang menganut emanasi, atau tidak? Apakah manusia, dalam hal ini adalah para wali, dapat berinteraksi dengan Jibril atau tidak?

Untuk mengetahui masalah ini, mengharuskan terlebih dahulu memeriksa pandangan al-Ghazali mengenai cara atau metode para nabi dan para wali dalam mendapatkan ilmu. Bagi al-Ghazali, para nabi dan para wali sama-sama memperoleh ilmu langsung dari Allah, bukan melalui belajar, penelitian dan penela'ahan. Para wali tidak seperti para ulama yang mendapatkan ilmu dengan belajar dan meneliti. Para wali langsung mendapatkan ilmu dari Allah (ilmu ladunni). Al-Ghazali terlihat seakan-akan menyamakan derajat para nabi dan para wali. Bahwa pengetahuan keduanya tidak didapatkan melalui upaya dan kerja keras, melainkan merupakan anugerah. Sebagaimana kenabian, pengetahuan wali tidak didapatkan melalui pembelajaran dan penela'ahan. Pengetahuan atau ilmu para wali didapatkan langsung dari Allah melalui ilham.

Menurut al-Ghazali, Ilmu yang dihasilkan melalui usaha dan penggunaan dalil disebut dengan *I'tibar* dan *istibshar*. Sementara itu, ilmu yang dihasilkan tanpa melalui usaha susah payah dan penggunaan dalil disebut *dzawq* dan *kasyf* (terbukanya hijab penghalang). Ilmu yang disebut terakhir berupa ilham atau wahy, yang hanya terjadi pada para nabi seperti halnya ilham khusus untuk para wali dan orang-orang pilihan.

Ilham berbeda dari wahyu. Segi perbedaannya terletak pada perbedaan bahwa penerima ilham tidak melihat malaikat yang memberikan ilmu, sementara dalam wahyu para nabi melihat Jibril ketika memberikan wahyu itu.²²⁷ Di sini kita bisa mengetahui, meskipun al-Ghazali mempunyai pandangan bahwa manusia, dalam hal ini adalah para wali dan orang-orang pilihan, bisa berhubungan dengan alam malakut dan alam malaikat (*laub al-Mahfuzh*), namun tetap saja tidak bisa berinteraksi langsung dengan Jibril. Karenanya, menurut al-Ghazali, seorang yang bisa berhubungan dengan alam malakut dan alam malaikat, tidak mendapatkan wahyu, melainkan hanya mendapatkan ilham.

Namun, sikap al-Ghazali yang membedakan dengan sangat jelas antara nabi dan para wali terlihat dari pernyataannya; Tidak ada seorang pun yang mengetahui hakikat Allah kecuali Allah. dan tidak ada yang mengetahui hekitat kenabian kecuali nabi.”²²⁸ Oleh karenanya, al-Ghazali pada fase di akhir-akhir hidupnya, dalam kitab *Iljam al-‘Awam*, menegaskan bahwa kekuatan mata batin dan daya penyaksian (*musyahadah*) para sufi dan wali ada batasnya. Dan orang yang paling tahu kemashlahatan semua hamba Allah, apalagi kemaslahatan akhirat, hanya Rasulullah. Dan sesungguhnya sesuatu yang menguntungkan atau merugikan di akhirat tidak dapat diketahui melalui percobaan. Siapakah yang datang dari alam tersebut, yang menyaksikan apa yang

²²⁷Ibrahim Hilal ..., hlm. 93, dikutip dari *al-Munqidz min al-Dhalal*, hlm. 101.

²²⁸Ibrahim Hilal ..., dikutip dari *Iljam al-‘Awam ‘an ‘Ilm al-Kalam*, hlm. 271

menguntungkan dan merugikan di sana, lalu memberitahukan hal itu kepada kita semua .

Namun, sikap al-Ghazali yang membedakan dengan sangat jelas antara nabi dan para wali terlihat dari pernyataannya; Tidak ada seorang pun yang mengetahui hakikat Allah kecuali Allah. dan tidak ada yang mengetahui hakikat kenabian kecuali nabi. Oleh karenanya, al-Ghazali pada fase di akhir-akhir hidupnya, dalam kitab *iljam al-‘Awam*, menegaskan bahwa kekuatan mata batin dan daya penyaksian (*musyahadah*) para sufi dan wali ada batasnya. Dan orang yang paling tahu kemashlahatan semua hamba Allah, apalagi kemaslahatan akhirat, hanya Rasulullah. Dan sesungguhnya sesuatu yang menguntungkan atau merugikan di akhirat tidak dapat diketahui melalui percobaan. Siapakah yang datang dari alam tersebut, yang menyaksikan apa yang menguntungkan dan merugikan di sana, lalu memberitahukan hal itu kepada kita semua Inilah konsep kenabian menurut al-Ghazali. Kenabian adalah anugerah yang diberikan Allah kepada orang-orang pilihan. Kenabian tidak bisa dicapai dengan latihan-latihan (*riyadoh*) batin. kalau pun ada, paling hanya sebatas menjadi wali Allah. Dan Wali Allah status dan kedudukannya di bawah kenabian. Mereka tidak mendapatkan wahyu seterang para nabi. Para wali hanya mendapatkan ilham, bukanlah wahyu seperti yang diterima oleh para nabi.

FILSAFAT ISLAM ZAMAN KLASIK BAGIAN BARAT

A. Relevansi Filsafat Islam Klasik Bagian Timur dan Barat

Dalam sejumlah referensi yang otoritatif, periodisasi sejarah Islam terbagi menjadi tiga: periode klasik (650-1200 M.), pertengahan (1200-1800 M.) dan baru (1800 M.-sekarang).²²⁹ Dalam versi ini, periode modern dan kontemporer sejarah Islam berada dalam periode baru, sejak abad XVIII sampai sekarang. Periodisasi ini dapat digunakan sebagai konfirmasi periodik historis untuk memahami posisi perkembangan filsafat dengan indikator waktu.

²²⁹G.E. Von Grunebaum, *Classical Islam: a History 600 A.D.-1258 A.D. A.D.* (Chicago: Aldine Publishing, 1st Ed., 1970); bandingkan dengan Masudul Hasan, *History of Islam: Classical Period 571-1258 C.E.* (Delhi, India: Adam Publishing, 1995) dan Sidi Gazalba, *Masyarakat Islam: Pengantar Sosiologi Cordoba Sosiografi* (Jakarta: Bulan Bintang, 1976), hlm. 276.

Periode klasik dalam perspektif Annemarie Schimmel disebut periode formatif, berkisar pada abad ke-9 sampai ke-12 Masehi, atau berkisar antara abad ke-3 sampai abad ke-7 Hijriah. Selanjutnya masuk pada prioderisasi modern. Istilah “modern” merupakan identitas periode sejarah yang terjadi pada abad ke-14 hingga abad ke-19 Masehi. Sedangkan dalam konteks Islam, sejarah Islam pada abad ke-12 hingga ke-18 berada pada periode pertengahan.²³⁰

Islam sudah dikenal oleh dunia sejak awal abad VII masehi, namun filsafat dikalangan kaum muslim baru dimulai pada awal abad VII. Ini di sebabkan karena pada abad pertama perkembangan Islam tidak terdapat paham-paham selain wahyu. Di kalangan kaum muslim filsafat dianggap berkembang dengan baik mulai abad IX masehi hingga abad XII. Keberadaan filsafat pada masa ini juga menandai masa kegemilangan dunia Islam, yaitu selama masa daulah Abbasiyah di Bagdad (750-1258) dan Daulah Amawiyah di Spanyol (755-7492).

Menurut Hasbullah Bakry, istilah Skolastik Islam jarang dipakai dalam khazanah pemikiran Islam. Istilah yang sering di pakai adalah ilmu kalam atau Filsafat Islam. Kedua ilmu tersebut dalam pembahasannya dipisahkan. Periode Skolastik Islam dapat di bagi ke dalam empat masa²³¹ yaitu *Periode Kalam Pertama, Periode Filsafat Pertama, Periode Kalam*

²³⁰Peter N. Stearns et.al., *World Civilizations: The Global Experience* (Saddle River, New Jersey: Longman, 2011), hlm. 40-136.

²³¹Ali Maksum, *Pengantar Filsafat Dari Masa Klasik Hingga Postmodernisme*, (Jogjakarta, ARRuzz Media, 2008), hlm. 101.

Kedua dan Periode Filsafat Kedua. Sampai pertengahan abad ke-12 orang-orang barat belum mengenal filsafat Aristoteles secara keseluruhan. Skolastik Islamlah yang membawakan perkembangan filsafat di barat. Berkat tulisan para ahli pikir Islam, terutama Ibnu Rusyd, orang-orang barat itu mengenal Aristoteles. Para ahli pikir Islam (Periode Skolastik Islam) ini adalah al-Kindi, al-Farabi, Ibnu Sina, al-Ghazali, Ibnu Rusyd dan lainnya. Peran mereka besar sekali, tidak hanya dalam pemikiran filsafat saja tetapi juga memberikan sumbangan yang tidak kecil bagi eropa dalam bidang ilmu pengetahuan.

Para ahli pikir Islam sebagian menganggap bahwa filsafat Aristoteles adalah benar, Plato dan al-Quran adalah benar, mereka mengadakan perpaduan dan sinkretisme antara agama dan filsafat. Banyak buku filsafat dan sejenisnya mengenai peranan para ahli pikir Islam atas kemajuan dan peradaban barat yang sengaja disembunyikan disebabkan mereka (barat) tidak mengakui secara terus terang jasa para ahli pikir Islam dalam mengantarkan kemodernan barat.²³²

Menurut Ibrahim Madkour dalam bukunya filsafat Islam: jika diperkenankan berbicara tentang filsafat masehi atau “Skolastik” masehi sebagaimana yang dikatakan maka lebih pantas jika menerima adanya filsafat Islam atau “Skolastik” Islam, khususnya karena Skolastik masehi berhutang budi kepada Skolastik Islam dalam hal pembangkitan dan pengorientasiannya disamping dalam

²³²Ali Maksum, *Pengantar Filsafat Dari Masa...*, hlm. 103-104.

banyak masalah dan topik-topiknya. Pada kenyataannya Filsafat Arab di Timur mampu menandingi Filsafat Latin di barat. Dari kedua filsafat ini ditambah dengan kajian-kajian yahudi, tersusunlah sejarah kajian teoritis pada abad pertengahan. Disini mengaitkan Filsafat Islam dengan Filsafat Klasik bagian Timur dan Barat dan abad pertengahan agar Filsafat Islam dapat ditempatkan pada posisi yang seharusnya dan agar fase-fase sejarah pemikiran manusia menjadi lengkap²³³.

B. Ibn Bajjah dan Pikiran-pikiran Pokok Filsafat Manusia Penyendiri/al-Insan al-Munfarid

Ibnu Bajjah adalah salah seorang filosof Muslim Arab terbesar dari Spanyol. Lahir pada tahun 1102 M di Saragosa, Spanyol, sebagai anak dari seorang perajin emas. Meskipun demikian, beberapa sejarawan Barat mengatakan bahwa nenek moyang Ibnu Bajjah adalah seorang Yahudi. Ibnu Bajjah menghabiskan masa kanak-kanak dan mudanya di kota kelahirannya. Ibnu Bajjah adalah filosof Muslim pertama yang memisahkan antara agama dan filsafat. Meskipun begitu, Ibnu Bajjah tidak menolak agama. Sebaliknya, ia justru menempatkan agama sebagai sesuatu yang dapat dipahami secara rasional. Dalam filsafatnya, Ibnu Bajjah mengemukakan hakikat kebenaran, kebahagiaan hidup terbesar dan cara memperoleh kebahagiaan itu melalui

²³³Ibrahim Madkour, *Filsafat Islam, Metode Dan Penerapan*, (Jakarta, Rajawali Prers, 1988), hlm. 11.

kegiatan yang melibatkan akal pikiran. Dasar filsafat yang dipelajari Ibnu Bajjah adalah ilmu matematika dan ilmu alam. Metode filsafat Ibnu Bajjah mirip dengan metode yang dikembangkan oleh Immanuel Kant.

Ibnu Bajjah dikenal dengan sebutan Ibn *us-Shaighh* atau Ibnu Bajjah dan orang Eropa pada abad pertengahan menamai Ibnu Bajjah dengan Avempace²³⁴. Ibnu Bajjah adalah filosof Muslim yang pertama dan utama dalam sejarah kefilosafatan di Andalusia. Ia dilahirkan di Saragossa (spanyol) pada akhir abad ke 5 H atau abad ke 11 M. Riwayat hidupnya secara rinci tidak banyak diketahui orang. Begitu juga mengenai pendidikan yang ditempuhnya dan guru yang mengasuhnya tidak terdapat informasi yang jelas.

Nama Ibnu Bajjah dalam beberapa literatur disebutkan bahwa beliau bukan hanya seorang filosof an sich²³⁵, tetapi ia juga seorang saintis yang menguasai beberapa disiplin ilmu pengetahuan. Ibnu Bajjah menguasai berbagai ilmu pengetahuan seperti ilmu kedokteran, astronomi, fisika, musik dan ilmu matematika. Ibnu Bajjah juga aktif dalam dunia politik, sehingga gubernur Saragossa Daulat al-Murabith, Abu Bakar Ibnu Ibrahim al-Sahrawi mengangkat beliau menjadi wazir. Akan tetapi sewaktu kota Saragossa jatuh ketangan raja Alfonso I di Aragon, Ibnu Bajjah terpaksa pindah ke kota Seville via Valencia. beliau

²³⁴Ahmad Hanafi. *Pengantar Filsafat Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang,1991), hlm. 157.

²³⁵Sirajuddin Zar. *Filsafat Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004), hlm. 185.

menghembuskan nafasnya yang terakhir pada bulan Ramadhan 533 H/1138 M.

Menurut beberapa informasi meninggalnya beliau karena diracuni oleh temannya, seorang dokter yang iri hati terhadap kejeniusannya atau kecerdasannya. Sebagai seorang filosof Muslim yang paling cerdas dan cemerlang otaknya serta analisis yang tajam dan tepat, di samping itu, beliau pribadi yang sangat kritis pemikirannya. Namum, amat disayangkan kajian filsafat dalam beberapa bukunya belum sempurna karena beliau meninggal dunia²³⁶. Kecerdasan Ibnu Bajjah yang luar biasa, beliau telah mengkritisi pendapat Aristoteles tentang Meteorologi bahkan beliau telah mengungkapkan sendiri teorinya tentang Galaksi Bima Sakti. Ibnu Bajjah menegaskan, Galaksi Bima Sakti sebagai sebuah fenomena luar angkasa yang terjadi di atas bulan dan wilayah sub bulan. Pendapatnya itu dicatat dalam Ensiklopedia Filsafat Stanford sebagai berikut: "Bima Sakti adalah cahaya bintang-bintang yang sangat banyak yang nyaris berdekatan satu dengan yang lainnya.

Cahaya kumpulan bintang itu membentuk sebuah "*kbayal muttasil*" (gambar yang berkelanjutan). Menurut Ibnu Bajjah, "*kbayal muttasil*" itu sebagai hasil dari pembiasan (refraksi)."Guna mendukung penjelasannya itu, Ibnu Bajjah pun melakukan pengamatan terhadap hubungan dua planet, yakni Jupiter dan Mars pada 500 H/1106 M. Ibnu Bajjah sangat memengaruhi pemikiran Thomas Aquinas mengenai

²³⁶Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat*, (Terj) Mulyadi Karta Negara,(Jakarta: Pustaka Jaya, 1986), hlm. 360.

analisis gerakan. Inilah salah satu bukti betapa peradaban barat banyak terpengaruh dengan sains yang dikembangkan ilmuwan Muslim.

Ibnu Bajjah berjasa dalam mengembangkan psikologi Islam. Pemikirannya tentang studi psikologi didasarkan pada ilmu fisika. Dalam risalah yang ditulisnya berjudul, *Recognition of the Active Intelligence*, Ibnu Bajjah menulis inteligensia aktif adalah kemampuan yang paling penting bagi manusia. Beliau juga menulis banyak hal tentang sensasi dan imajinasi. Menurut Ibnu Bajjah "Pengetahuan tidak dapat diperoleh dengan pikiran sehat saja, tapi juga dengan inteligensia aktif yang mengatur intelegensia alami". Pembahasan beliau tentang jiwa, secara khusus beliau tulis dalam kitab yang berjudul *al-Nafs*. Ibnu Bajjah juga membahas tentang kebebasan. Menurutnya, seseorang dikatakan bebas ketika dapat bertindak dan berpikir secara rasional.

Karya tulisnya yang terpenting dalam bidang filsafat adalah antara lain sebagai berikut *Kitab Tadbir al-Mutawabbid*, merupakan karya yang paling populer dan sangat penting dari seluruh karya tulis lainnya. Dalam kitab beliau membahas persoalan akhlak, politik dan manusia penyendiri. *Risalat al-Ittishall*, risalah ini menguraikan tentang pembahasan tentang hubungan manusia dengan *Akal Fa'al*. *Kitab al-Nafs*, karya ini menjelaskan tentang persoalan jiwa.

1) Konsep Ketuhanan

Menurut Ibnu Bajjah, segala yang ada (*al-Maujudah*) terbagi dua yaitu: yang bergerak dan yang tidak bergerak. Yang bergerak adalah *jisim* (materi) sifatnya *finite* (terbatas). Gerak terjadi dari perbuatan yang menggerakkan terhadap yang di gerakkan. Gerakan ini digerakkan pula oleh gerakan yang lain, akhir rentetan gerakan ini digerakkan oleh penggerak yang tidak bergerak. Maksudnya penggerak yang tidak berubah dan penggerak yang berbeda dengan *jisim* (materi). Penggerak ini bersifat azali. Gerak *jisim* mustahil timbul dari substansinya sendiri sebab ia terbatas. Oleh karena itu, gerakan ini mesti berasal dari gerakan yang *infinite* (tidak terbatas). Ibnu Bajjah menyebutkan adalah sebagai *al-Aql*.

Allah menurut Para filosof Muslim pada umumnya menyebut sebagai *al-Aql*. Karena menurut mereka, Allah sebagai pencipta dan pengatur alam yang beredar menurut natur rancangan-Nya, mestilah ia memiliki daya berpikir. Kemudian dalam mentauhidkan Allah semutlak-mutlaknya, para filosof Muslim menyebut Allah adalah zat yang mempunyai daya berpikir (*al-Aql*), juga berpikir (*'Aqil*) dan objek pemikirannya sendiri (*Ma'quul*). Keseluruhannya adalah zat-Nya yang Esa²³⁷.

Ibnu Bajjah percaya kepada kemajemukan akal. Beliau berpendapat bahwa akal manusia paling jauh adalah akal pertama. Kemudian ia menjelaskan tingkat-tingkat akal dengan mengatakan bahwa sebagian akal secara langsung

²³⁷Harun Nasution, *Akal dan Wahyu ...*, hlm. 17.

berasal dari akal pertama; sebagian lain berasal dari akal-akal lain, hubungan antara yang diperoleh dan tempat asal akal yang diperoleh itu sama dengan hubungan cahaya matahari yang ada di dalam rumah dan cahaya matahari yang ada di halaman rumah²³⁸.

Menurut Ibnu Bajjah akal manusia, berlahan-lahan mendekati akal pertama dengan cara, *pertama*, meraih pengetahuan yang didasarkan pada bukti, yang dalam hal itu, akal paling tinggi direalisasikan sebagai bentuk. *Kedua*, memperoleh pengetahuan tanpa mempelajarinya atau berusaha meraihnya. Metode kedua ini adalah metode orang-orang sufi, khususnya metode al-Ghazali. Metode ini memampukan orang memperoleh pengetahuan tentang Tuhan²³⁹. Salah satu bentuk filsafat metafisika Ibnu Bajjah, sebagaimana dalam tulisan Abdul Hadi yang diuraikan seperti di bawah ini;

“...Perbuatan manusia memiliki sejumlah tujuan yang berbeda tingkatannya. Ada perbuatan untuk tujuan jasmani, seperti makan dan minum, memakai pakaian, atau membuat rumah sebagai tempat tinggal. Ada pula perbuatan dengan tujuan rohani, yang meliputi sejumlah tingkatan yang juga berbeda seperti: pertama, perbuatan memakai pakaian yang indah dan serasi, yang menimbulkan kenikmatan pada indera batin. Kedua, perbuatan yang menimbulkan kenikmatan pada daya khayal, seperti perbuatan memperlengkapi diri dengan persenjataan, tetapi bukan pada waktu perang. Ketiga, perbuatan berbhimpun sesama orang-orang yang saling bersimpati atau

²³⁸M. M. Syarif, *Para Filosof Muslim...*, hlm.163.

²³⁹M. M. Syarif, *Para Filosof Muslim ...*, hlm.164.

sesama pemain yang menghasilkan kegembiraan rohani tertentu. Keempat, perbuatan dengan tujuan untuk mengaktualkan dengan sempurna daya akal pikiran seperti upaya mempelajari suatu pengetahuan demi pengetahuan itu, bukan demi mendapatkan uang atau harta lainnya.”

2) Filsafat Akhlak

Ibnu Bajjah membagi perbuatan manusia kepada dua bagian. Bagian pertama, ialah perbuatan yang timbul dari naluri dan hal-hal lain yang berhubungan denganya, baik dekat atau jauh. Bagian kedua ialah perbuatan yang timbul dari pemikiran yang lurus dan kemauan yang bersih dan tinggi dan bagian ini disebutnya, perbuatan-perbuatan manusia.

Pangkal perbedaan antara kedua bagian tersebut bagi Ibnu Bajjah bukan perbuatan itu sendiri melainkan motifnya. Untuk menjelaskan kedua macam perbuatan tersebut, beliau memberikan contoh seperti seseorang yang terkena batu, kemudian ia luka-luka, lalu dilemparkan batu tersebut. Jikalau ia melemparkan batu itu karena telah melukainya maka ia adalah perbuatan hewani yang didorong oleh naluri kehewanannya yang telah melukainya. Oleh karena itu, ia akan memusnahkan setiap perkara yang menganggunya.

Tetapi jikalau melemparkannya batu itu agar tidak mengganggu orang banyak atau orang lain, bukan karena kepentingan pribadi atau marahnya tidak bersangkutan paut dengan pelemparan tersebut, maka perbuatan itu adalah pekerjaan kemanusiaan. Pekerjaan yang seperti inilah saja

yang bisa dinilai masuk dalam kategori akhlak yang baik, karena menurut Ibnu Bajjah hanya orang yang bekerja dibawah pengaruh pikiran dan keadilan semata-mata dan tidak ada hubungannya dengan sikap hewani padanya, itu saja yang bisa dihargai perbuatannya dan bisa disebut perbuatan yang bijak.

Setiap orang yang hendak menundukkan segi hewani pada dirinya, maka ia tidak lain hanya harus memulai dengan melaksanakan segi kemanusiaannya. Dalam keadaan demikianlah, maka segi hewani pada dirinya tunduk kepada ketinggian segi kemanusiaan dan seseorang menjadi manusia dengan tidak ada kekurangannya, karena kekurangan ini timbul disebabkan ketundukannya kepada naluri²⁴⁰.

3) Manusia Menyendiri

Filsafat Ibnu Bajjah yang paling terkenal ialah manusia penyendiri (*al-Insan al-Munfarid*). Dalam menjelaskan manusia penyendiri ini, Ibnu Bajjah terlebih dahulu memaparkan pengertian *Tadbir al-Mutawabbid*. Dalam bahasa Arab lafal *Tadbir*, mengandung banyak pengertian, tetapi menurut Ibnu Bajjah, pengertian *Tadbir* adalah mengatur perbuatan untuk mencapai tujuan yang diinginkan yaitu aturan yang sempurna. Dengan demikian, jika *Tadbir* yang dimaksudkan adalah pengaturan yang baik untuk mencapai tujuan tertentu, oleh karena itu *Tadbir* tentu hanya khusus bagi manusia. Karena pengertian itu, hanya dapat dilakukan dengan perantaraan akal dan akal hanya ada pada diri manusia dan

²⁴⁰Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam ...*, hlm. 195.

perbuatan yang terjadi pada manusia berdasarkan ikhtiar. Karena itulah manusia berbeda dengan makhluk-makhluk yang lain.

Ibnu Bajjah menjelaskan tentang *Tadbir* bahwa kata *Tadbir* mencakup pengertian umum dan khusus. Dalam pengertian umum, *Tadbir* adalah segala bentuk perbuatan manusia. Sementara dalam pengertian khusus, *Tadbir*, adalah pengaturan negara dalam pencapaian tertentu yaitu kebahagiaan. Menurut filosof pertama Spanyol, dia menghubungkan istilah *Tadbir* pada Allah swt. Apa yang disebut dengan *al-Mutadabbir*. Allah S.w.t telah menciptakan sekaligus mengatur alam sedemikian rapi dan teratur tanpa cacat sedikitpun. Pengatur yang seperti ini tidak bisa ditandingi oleh siapapun kecuali hanya Allah Yang Maha Kuasa.

Pemakaian kata *Tadbir* kepada Allah hanya untuk penyempurnaan semata. Akan tetapi, pendapat Ibnu Bajjah ini tentang *Tadbir* yang akan dilaksanakan manusia mestinya mencontoh kepada *Tadbir* Nya Allah S.W.T terhadap alam semesta. Selain itu, *Tadbir* hanya bisa dilaksanakan dengan akal dan *ikhtiar*. Pengertian ini tercakup manusia yang memiliki akal dan Allah yang dalam filsafat disebut dengan *al-Aql*.

Adapun yang disebut dengan istilah *al-Mutwabbid* ialah manusia penyendiri. Dengan kata lain, seorang atau beberapa orang, mereka mengasingkan diri masing-masing secara sendiri-sendiri, tidak berhubungan dengan orang lain,

mereka harus mengasingkan diri dari sikap dan perbuatan-perbuatan masyarakat yang tidak baik. Mereka cukup hanya berhubungan dengan ulama atau ilmuwan, apabila para filosof tidak melakukan hal demikian mereka tidak akan mungkin berhubungan dengan *Akal Fa'al* karena pemikiran mereka akan merosot dan tidak pernah mencapai tingkat Akal Mustafad, yaitu Akal yang dapat berhubungan dengan *Akal Fa'al*.

Itulah sebabnya beliau menyamakan manusia penyendiri bagaikan tumbuhan. Jika ia tidak menyendiri dalam menghadapi kondisi seperti itu maka pemikiran filsafatnya mengalami kemunduran. Jika ini terjadi, menurut Ibnu Bajjah tidak akan pernah mencapai kebahagiaan (*sa'adah*). Ibnu Bajjah dalam pandangannya ini, sehingga beliau di kelompokkan ke dalam filosof yang mengutamakan amal untuk mencapai derajat manusia yang sempurna. Di sisi lain, filsafat manusia penyendiri Ibnu Bajjah, sangat cocok dengan zaman modern sekarang ini. Manusia apabila hidup dalam masyarakat yang bergelimang dalam kemaksiatan dan kebobrokan akhlak atau dalam masyarakat materialistis harus membatasi pergaulannya dalam masyarakat dan ia hanya berhubungan dengan masyarakat ketika memerlukan saja.²⁴¹

²⁴¹Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam ...*, hlm. 159.

C. Ibnu Tufail dan Pikiran-pikiran Pokok *Hayy Ibn Yaqzhan*

Ibnu Thufail adalah salah seorang filosof yang mendasarkan teori filsafatnya dengan sebuah roman atau karyanya yang bernama *Hayy Ibn Yaqzha*. Ibnu Thufail dengan Karyanya alegorisnya, *Hayy Ibn Yaqzhan*, sebenarnya ingin membangun sebuah struktur pengetahuan yang lebih dari seperti yang telah dirintis oleh Ibnu Bajjah melalui teori penyatuannya. Ibnu Thufail bahkan telah berhasil menempuh jalan itu. Setelah menelaah karyanya itu, terdapat struktur filsafat Ibnu Thufail yang dibangun di atas dua model pengetahuan sekaligus, yaitu pengetahuan diskursif yang dibangun di atas dasar rasio (*al-'Aql*) dan pengetahuan intuitif mistis (*kasyfiyyah-dzauqiyyah*) yang didasarkan pada ketajaman intuisi. Struktur inilah yang disebut oleh Ibnu Thufail sebagai rahasia-rahasia filsafat Timur.

Berkat kepiawaiannya dalam menghadirkan suatu novel dengan bahasa yang sederhana namun mempunyai nilai sastra yang tinggi, Ibnu Thufail sebagai filosof, sastrawan maupun agamawan disegani oleh para pemikir dan sastrawan dunia yang terilhami oleh karyanya. Karya itu sampai sekarang masih menarik untuk digali dan dikaji.

Ibnu Thufail dilahirkan di Cadix, Provinsi Granada, Spanyol pada tahun 506 H/1110 M, beliau termasuk dalam

keluarga suku Arab terkemuka²⁴² menguasai ilmu-ilmu yang telah berkembang di zamannya belajar ilmu hadits dan ilmu fiqh pada Abu Muhammad Ar-Rasyathi dan beliau juga belajar filsafat dengan Ibnu Bajjah. Untuk memperdalam penguasaan terhadap berbagai ilmu tersebut dan ilmu-ilmu lainnya, beliau juga mempelajari ilmu-ilmu tersebut secara otodidak. Ibnu Thufail mengkajinya dengan pelan-pelan, mencatat dan terus mengingatnya, hingga beliau pun mahir dan pandai dalam bidang kedokteran dan filsafat serta dalam penyusunan syair²⁴³.

Ibnu Thufail memulai karirnya sebagai dokter praktik di Granada dan lewat ketenarannya dalam jabatan itu, dia diangkat menjadi sekretaris Gubernur di Provinsi tersebut. Pada tahun 549 H/1154 M, dia diangkat menjadi sekretaris pribadi Gubernur Ceuta dan Tangier, putra 'Abd Al-Mu'min, penguasa Muwahhid Spanyol pertama yang merebut Maroko pada tahun 542 H/1147 M. Akhirnya, Ibnu Thufail menduduki jabatan dokter tinggi dan menjadi qadhi di pengadilan serta Wazir Khalifah Muwahhid Abu Ya'qub Yusuf (558 H/1163 M-580 H/1184 M). Ketika sang Khalifah Abu Ya'qub Yusuf meninggal, Ibnu Thufail masih menduduki jabatannya. Akan tetapi tidak lama kemudian ia meninggal di Maroko pada tahun 581 H/1185 M)²⁴⁴.

²⁴²Harun Nasution, *Islam di Tinjau dari Berbagai Aspeknya*, (Jakarta: Universitas Indonesia, 1985), hlm. 55

²⁴³Ismail Asy-Syarafa, *Ensiklopedi Filsafat ...*, hlm. 12.

²⁴⁴Ismail Asy-Syarafa, *Ensiklopedi Filsafat ...*, hlm. 13.

Ibnu Thufail adalah seorang dokter, filosof, ahli matematika dan penyair yang sangat terkenal dari Muwahhid Spanyol, akan tetapi sedikit karya-karyanya yang dikenal orang, Ibnu Khatib menganggap dua risalah mengenai ilmu kedokteran itu sebagai karyanya. Al-Bitruji (salah seorang muridnya) dan Ibnu Ruysd percaya bahwa dia memiliki gagasan-gagasan astronomi. Al-Bitruji membuat sangkalan atas teori Ptolemeus mengenai epicycles dan ecentric circles yang dalam kata pengantar dari karyanya *Kitab al-Hai'ah* dikemukakannya sebagai sumbangan dari gurunya Ibnu Thufail. Dengan mengutip perkataan Ibnu Rusyd, Ibnu Abi Usaibah menganggap *Fi al-Buqa' al-Maskunah wal-Ghair al-Masjunah* sebagai karya Ibnu Thufail, tetapi dalam catatan Ibnu Rusyd sendiri acuan semacam itu tidak dapat ditemukan²⁴⁵.

Di antara karya-karya Ibnu Thufail yang sangat terkenal adalah Hayy Ibn Yaqzan. Kisah ini ditulis sebagai jawaban atas permintaan seorang sahabatnya yang ingin mengetahui hikmah ketimuran. Tulisan Ibnu Thufail yang dilukiskan di sini adalah seorang bayi laki-laki yang berada di sebuah pulau yang belum pernah dihuni manusia. Bayi itu disusukan dan dirawat oleh seekor rusa yang baru kehilangan bayi. Bayi itu bernama Hayy Ibn Yaqzan. Bayi ini dapat terus hidup dalam lingkungan binatang, dapat berkembang biak menjadi manusia dewasa, dan membuatnya beda dengan binatang. Akal sehatnya berkembang sedemikian rupa menurut Sunnatullah sehingga ia bukan saja mampu berpikir

²⁴⁵Mustafa, A. *Filsafat Islam*, (Bandung: Pustaka Setia, 2004), hlm. 273.

tentang dunia fenomena, melainkan juga dapat menangkap hal-hal abstrak dan mengetahui adanya Tuhan, pencipta sekalian alam. Ia bahkan dengan mata bathinnya dapat melihat Tuhan, merasa dekat dengan-Nya dan merasa berbahagia²⁴⁶. Tidak jauh dari pulau itu terdapat pulau lain yang dihuni oleh kumpulan manusia. Nama kedua pulau itu adalah Absal dan Salaman²⁴⁷, mengenai cerita dapat di lihat dalam paparan di bawah ini.

Dalam ranah filsafat, di tengah semakin menguatnya pengarusutamaan Platonisme dan Aristotelianisme, Ibn Thufail lebih cenderung dapat dimasukkan filosof bercorak Neoplatonik. Corak filsafat Platonik, menurut Amin Abdullah, lebih menekankan pada aspek idealisme atau rasionalisme²⁴⁸, Sementara corak filsafat Aristotelian lebih bercorak empirisme²⁴⁹. Aliran filsafat idealisme memiliki

²⁴⁶Abdul Azis Dahlan, *Ensiklopedi ...*, hlm. 207-208

²⁴⁷Ibnu Thufail, *Hayy bin Yaqzan*, Cet. Ke II, (Beirut: Dar Al-Falaq Al-Jaidah, 1980), hlm.132-133, lihat juga M. M. Syarif, (edt), *History of Muslim Philosophy ...*, hlm. 178-179.

²⁴⁸Aliran Rasionalisme adalah suatu aliran dalam filsafat yang berpendirian bahwa sumber pengetahuan yang mencukupi dan dapat dipercaya adalah akal. Rasionalisme tidak mengingkari peran pengalaman, tetapi pengalaman dipandang sebagai perangsang bagi akal atau sebagai pendukung bagi pengetahuan yang telah ditemukan oleh akal. Akal dapat menurunkan kebenaran-kebenaran dari dirinya sendiri melalui metode deduktif. Rasionalisme menonjolkan “diri” yang metafisik, ketika Descartes meragukan “aku” yang empiris, ragunya adalah ragu metafisik, Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*, (Yogyakarta: Kanisius, 1980), hlm.18-20.

²⁴⁹Salah satu aliran dalam filosof yang menekankan peranan pengalaman dalam memperoleh pengetahuan serta pengetahuan itu

bangunan argumen dasar bahwa pengetahuan diperoleh dari ide-ide yang dibawa sejak lahir, meskipun tanpa bantuan pengetahuan inderawi sekalipun. Sementara aliran empirisme menganggap pengetahuan hanya dapat diperoleh melalui realitas inderawi.

Adapun Ibn Thufail dan filosof-filosof lain yang cenderung neo-Platonis, ciri utamanya adalah usaha mereka yang sangat gencar untuk menjembatani antara filsafat dengan mistisisme, antara akal dengan wahyu (agama), antara realitas dengan idealitas, antara fenomena dengan nomena, antara yang fisis dengan metafisis, antara yang fana dengan yang baka, antara syariat dengan ma'rifat bahkan antara yang *maujudat* dengan *wajibul wujud*. Maka, menurut Lenn E. Goodman²⁵⁰, fabel filosofis Ibn Thufail, Hayy ibn Yaqzhan, merupakan pertanda yang sangat jelas bahwa Ibn Thufail merupakan salah satu penganut aliran filsafat Neoplatonik. Karena dalam cerita itu, Ibn Thufail menggambarkan kesebangunan antara akal lewat pemikiran yang mendalam dan jernih dengan identitas wahyu.

sendiri dan mengecilkan peranan akal. Istilah Empirisme diambil dari bahasa Yunani, *Emperia* yang berarti coba-coba atau pengalaman. Sebagai doktrin, Empirisme adalah lawan Rasionalisme, Ahmad Syadali, Mudzakir, *Filsafat Umum*, Bandung : Pustaka Setia, 1997, hlm. 116 dan Louis O. Kattsof, *Pengantar Filsafat*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1986), hlm. 136-137.

²⁵⁰Lenn E. Goodman, *Ibnu Bajjah dalam, Seyyed Hosen Naser dan Oliver Leman*, (edit), Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam, (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 405.

Dalam memaparkan pandangan-pandangan filsafatnya, Ibnu Thufail memilih metode khusus dalam bentuk kisah filsafat. Kisah ini banyak diceritakan dalam bukunya yang terkenal *Hayy Ibnu Yaqzhan*. Kisah ini ditulis oleh Ibnu Thufail sebagai jawaban atas permintaan seorang sahabatnya yang ingin mengetahui hikmah ketimuran (*al-Hikmat al-Masyriqiyyat*)²⁵¹. Untuk menyelaraskan antara filsafat dengan syari'at maka Ibnu Thufail ingin mengemukakan kebenaran-kebenaran melalui berbagai tujuan. Diantara tujuannya telah dituliskan oleh Nadhim Al-Jisr dalam buku *Qissat al-Imam* yang dikutip oleh Ahmad Hanafi, yakni sebagai berikut:

1. Urutan-urutan tangga *makrifah* (pengetahuan) yang ditempuh oleh akal, dimulai dari objek-objek indrawi yang khusus sampai pada pikiran-pikiran yang universal.
2. Tanpa pengajaran dan petunjuk, akal manusia bisa mengetahui wujud Tuhan, yakni melalui tanda-tanda pada Makhluq-Nya dan menegakkan dalil-dalil atas wujud-Nya itu.
3. Akal manusia ini kadang-kadang mengalami ketumpulan dan ketidakmampuan dalam mengemukakan dalil-dalil pikiran, yakni ketika hendak menggambarkan keazalian mutlak, ketidak akhiran, zaman, qadim, huduts (baru), dan hal-hal lain yang sejenis itu.

²⁵¹Ibnu Thufail, *Hayy Ibnu Yaqzhan*, *Tabqiq Faruq Sa'ad*, (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidat, 1974), hlm. 105.

4. Baik akal menguatkan *qadim*-nya alam atau kebaharuannya, namun kelanjutan dari kepercayaan tersebut adalah satu juga, yaitu adanya Tuhan.
5. Manusia dengan akalnya sanggup mengetahui dasar-dasar keutamaan dan dasar-dasar akhlak yang bersifat amali dan kemasyarakatan, serta berhiaskan diri dengan keutamaan dasar akhlak tersebut, di samping menundukkan keinginan-keinginan badan pada hukum pikiran, tanpa melalaikan hak badan, atau meninggalkan sama sekali.
6. Apa yang diperintahkan oleh syari'at Islam dan apa yang diketahui oleh akal yang sehat dengan sendirinya, berupa kebenaran, kebaikan dan keindahan dapat bertemu kedua-duanya dalam satu titik, tanpa diperselisihkan lagi.
7. Pokok dari semua hikmah adalah apa yang telah ditetapkan oleh syara', yakni mengarahkan pembicaraan kepada orang lain menurut kesanggupan akalnya, tanpa membuka kebenaran dan rahasia-rahasia filsafat kepada mereka²⁵².

Sebelum melangkah lebih jauh tentang filsafat Ibnu Thufail, ada baiknya secara ringkas kita melihat ringkasan kisah kehidupan Hayy Ibnu Yaqzhan yang di kutip langsung dari buku karangan Ibnu Thufail yang berjudul Hayy Ibnu Yaqzhan.

²⁵²Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat ...* , hlm.163-164.

1. Kisah Hayy Ibn Yaqzhan

Ibnu Tufail menggambarkan Hayy sejak bayi tinggal sendiri di sebuah pulau di India yang penuh dengan binatang buas. Pulau itu sepi dan terpencil dari kehidupan manusia, beriklim sedang dan terletak di garis khatulistiwa. Menurut dia, bayi itu terlahir dalam dua versi, yang pertama adalah bayi itu terlahir dari seorang wanita yang berhubungan dengan Yaqzhan atau ayah dari Hayy itu secara sembunyi-sembunyi karena takut anaknya disiksa dan disakiti oleh sang raja saudara dari ibu Hayy tersebut, maka dari itu Hayy dimasukkan di dalam peti dan di hanyutkan ke sungai. Versi yang kedua bahwa Hayy terlahir dengan sendirinya melalui proses pertumbuhan alam yang berasal dari segumpal tanah yang meragi di perut bumi dipulau Waqwaq. Tanah yang bergelembung itu terdiri dari dua bagian yang dipisahkan oleh selaput yang sangat tipis dan berisi sebuah gas udara yang sangat halus sebagai tempat bersemayam ruh dari Tuhan. Dari situlah tercipta sebuah janin yang mengalami perkembangan dan berevolusi menjadi seorang bayi yang secara seponatan menangis karena merasa lapar. Dalam keadaan seperti itu, tiba-tiba datang seekor rusa yang sedang mencari anaknya yang hilang, rusa itu kemudian memungut dan menyusui hingga ia dewasa. Hingga suatu saat, rusa yang dianggap Hayy sebagai sang ibu tiba-tiba mati. Hayy tumbuh dewasa dan hidup di pulau tersebut.

Hayy sangat terkenal dengan ingatan, perasaan dan naluri yang kuat. Dari kekuatan yang ada di tubuhnya itu sehingga ia mengamati alam sekitarnya dan berpikir kenapa hanya dia yang terbuka auratnya sedangkan makhluk-

mahluk lainya tidak demikian. Pikiran ini membuat ia berusaha untuk menutupi kemaluanya dengan daun-daunan. Dia juga melihat burung mencari makan dengan cakar dan paruhnya, setiap binatang mempunyai alat untuk melindungi diri dari binatang lain. Maka dari itu terbit pulalah pikiranya untuk menciptakan perkakas yang bisa melindunginya dari musuh, maka dibuatnyalah tongkat untuk membela dirinya.

Pada suatu hari terjadilah kebakaran di pulau yang subur itu. Lantas Hayy mencoba mendekatinya dan membakar burung di atas baranya, dari daging itu terasa lezat, maka ia pun memulai berburu hewan untuk dipanggangnya. Makanan yang tinggal di sampingnya ia simpan untuk hari esok, ia takut kalau-kalau hari berikutnya binatang buruan tidak ia dapatkan.

Rusa yang dianggap sebagai ibunya dan yang selama ini mengasuhnya mengalami sakit yang cukup parah, akhirnya tidak bergerak lagi. Hayy menjadi susah dan merasa heran kenapa tubuh itu tidak bergerak lagi. Kemudian ia membedah tubuh ibunya itu, namun tidak ada satupun anggota yang rusak. Sampai ia berpikir terhadap penyebab kematian tersebut dan ia berpikir bahwa ada sesuatu yang berbeda di luar tubuh ibunya. Ia terus berpikir siapa dan apa yang menyebabkan ibunya mati. Atas dasar inilah ia sampai kealam metafisika. Dari situlah ia mulai lebih mengamati tentang bagaimana keadaan alam di sekitarnya. Hayy juga meneropong angkasa luar dan kosmos. Hayy menyakini bahwa semua itu adalah suatu benda yang suatu saat akan berakhir. Pada umur 35 tahun ia sampai pada kesimpulan

bahwa jiwa adalah sesuatu yang terpisah dari badan. Jiwa mempunyai kecenderungan senantiasa rindu kepada Sang Khaliq dan jiwa itu bersifat abadi dan keabadianya yang dapat mengetahui Sang Khaliq.

Dari sini, Hayy sampai pada pengetahuan tentang kebahagiaan. Hayy menyakini bahwa kebahagiaan dan keselamatan dari kesenangan terletak pada kemampuannya menyaksikan Sang Khaliq secara terus menerus. Kemudian setelah mengetahui benda-benda langit itu bercahaya, Hayy mencoba membersihkan diri sehingga memungkinkannya terus tenggelam dalam berpikir tentang Sang Khaliq sekaligus melepaskan diri dari segala yang dapat dia rasa. Hayy tetap berada dalam maqamnya yang mulia itu sampai berumur 50 tahun.

Pada saat itu di pulau lain yang berpenduduk banyak, terdapat dua orang sahabat yang bertengkar tentang hidup yang baik, yaitu Salman dan Absal. Salman berpendapat bahwa hidup yang baik adalah mematuhi hukum dan bermasyarakat, sementara Absal selalu berusaha memahami jiwa dari hukuman itu. Suatu hari Absal meninggalkan pulau itu dan mencari jalan untuk mendarat di pulau Hayy. Konon sampailah Absal di pulau itu, Absal melalui bahasa isyarat dapat mengajarkan Hayy berbahasa. Kemudian terjadilah tukar pikiran antara duanya, dimana Hayy dapat mendengar ajaran agama dari Absal, keduanya saling memberi informasi tentang pengalaman spiritual masing-masing.

Akhirnya mereka memutuskan untuk pergi ke pulau tempat tinggal Salman untuk mengajar masyarakat rahasia hidup. Sampai di pulau itu didapatinya Salman telah menjadi seorang raja yang shaleh. Salman meminta keduanya untuk mengajarkan kepada masyarakat tentang pengalamannya, maka kedua orang itu mencoba untuk memberi pengertian kepada masyarakat yang mempelajari aturan-aturan norma agama. Dengan demikian kedua budiman itu insaf terhadap tingkatan pengetahuan masyarakat tersebut dan mengakui bahwa aturan-aturan formal itu memang sesuai untuk mengatur masyarakat awam. Atas keterlanjurannya Hayy dan Absal meminta maaf kepada masyarakat. Akhirnya keduanya kembali ke pulau asalnya untuk meneguk kehidupan rohani yang tertinggi dalam kesunyian alam.

2. Epistemologi Kisah Hayy Ibn Yaqzan

Risalah ini merupakan kisah yang memuat berbagai aspek sastra, filsafat, tasawuf, pendidikan dan sistem pengetahuan (epistemologi). Karena cakupannya sangat menarik maka risalah ini sangat diakui oleh banyak kalangan sebagai kisah filosofi terbaik dalam sejarah filsafat Arab Islam. Kisah ini menggambarkan manusia yang mampu hidup tanpa adanya unsur eksternal, seperti masyarakat, bahasa, budaya, agama, maupun dinamika sosial lainnya. Dalam kesendiriannya itu, seorang anak manusia yang hanya memanfaatkan sumber-sumber alam dan dengan kekuatan akal murninya, ternyata mampu mencapai pengetahuan sejati tentang alam atas, yakni tentang kebenaran Tuhan dan kekekalan jiwa.

Kisah Hayy ini merupakan gambaran tentang fase-fase perkembangan akal murni dan dari alam materi atau alam bawah hingga tahapan tertinggi di dalam filsafat, yaitu alam metafisika. Kisah Hayy ibn Thuffail merefleksikan pemikiran filsafat Ibnu Thufail. Meskipun buku Hayy bin Yaqzhan merupakan buku roman yang bersifat fiksi dan penuh imajinasi. Hayy sebagai lambang akal pikiran, walaupun sudah terasing dari masyarakat, hidup sendirian sebagai anak alam, namun bisa tumbuh dengan sendirinya, ia dapat mengenal Tuhannya tanpa harus belajar dari orang lain. Kalau kita hubungkan dengan al-Qur'an, ini tidak lain merupakan kesinambungan dari manusia dengan Tuhannya atau dengan kata lain melalui filsafat, orang juga bisa memakrifati Tuhan sebagaimana orang memakrifatinnya melalui jalan agama.

Absal adalah lambang dari seorang sufi. Ia mengenal Tuhannya melalui jalur agama. Di samping itu ia selalu berhasrat hendak memakrifati Tuhan itu dengan daya rohaninya sehingga ia pun merasakan kebahagiaan rohani sebagai hasil dari upayannya itu. Sedangkan Salaman bersama masyarakat ramai adalah orang awam yang hidup memenuhi selera di samping juga menjalankan aturan formal dari agama yang mereka anut. Dari kehidupan Hayy bin Yaqzhan terbersit suatu makna sebagaimana akal manusia itu tumbuh dari satu tingkat yang lebih tinggi, yaitu:

1. Masa kanak-kanak hidup seperti hewan. Di mana akal belum berfungsi, hidup hanya mengandalkan belas kasih dari induknya.

2. Masa mumayyiz, akal mulai tumbuh dan alam sekitar yang menjadi obyek fikir mulai menjadi tumpuan pikiran. Hal ini terlambangkan dari mulainya Hayy memperhatikan hewan sekitarnya.
3. Masa menginjak baligh, dimana akal telah mulai berpikir tentang metafisika. Hal ini dilambangkan dengan matinya induk kijang yang menyusuinya, sehingga membuat ia mulai berpikir tentang yang gaib.
4. Masa dewasa dan sadar diri, kedewasaan membuat orang sadar terhadap dirinya. Di masa ini akalnya sudah berpikir jauh dan telah menegaskan pendirian sendiri tanpa tergoyahkan. Di masa ini ia menyusun filsafat sebagai pegangannya dalam mencapai kebahagiaan yang hakiki. Meskipun Hayy telah mendengar pendapat dan pengalaman dari Absal dan Salman beserta rakyatnya, namun Hayy tetap pada pendiriannya.
5. Masa tua; kesadaran akal bertambah dan dorongan hati untuk beramal kian terasa. Perasaan seperti inilah yang membuat Hayy dan Absal kembali ke pulaunya untuk berkhawat dan beribadat dengan caranya masing-masing, sehingga keduanya di jemput maut.

Tokoh Hayy yang digambarkan oleh Ibnu Thufail sebagai personifikasi dari spirit alamiah manusia yang disinari (*illuminatif*) dari atas. Spirit tersebut mesti sesuai dengan ruh Nabi Muhammad, yang ucapan-ucapannya perlu ditafsirkan secara metaforis. Ia juga menyadari dan mengetahui bahwa pemikiran akal murni, hanya dapat dilakukan oleh orang-

orang khusus (*al-Ma'rifat*). Orang awam tidak mampu melakukannya. Justru itu, bagi orang awam sangat diperlukan adanya ajaran agama yang dibawa oleh Nabi²⁵³. Sedangkan cerita dari ketiga tokoh tersebut tampak, bahwa Ibnu Thufail membagi pengetahuan manusia dalam tingkatan yaitu: pengetahuan awam, pengetahuan yang didapat melalui khasyaf, dan pengetahuan yang didapat melalui nalar.

Pengetahuan awam adalah pengetahuan yang didasarkan atas adat kebiasaan, sedangkan pengetahuan yang di peroleh melalui kasyaf ialah pengetahuan yang didapat atas dasar upaya rohaniyah yang selalu dilatih untuk mencapai kebenaran hakiki. Pengetahuan ini sama tingginya dengan nalar. Hayy bin Yaqzhan sebagai ahli nalar yang hidup dalam memperhatikan gerak alam, di mana dengan pengetahuan yang di alaminya dari memperhatikan gerak alam itu ia dapat mengenal Tuhan. Dalil gerak alam yang dijadikan oleh Hayy sebagai bukti adanya Tuhan merupakan dalil filsafat yang telah dianut oleh banyak filosof. Ungkapan ini jauh sebelumnya telah ditemukan oleh Aristoteles, kemudian dalil ini berkembang dalam dunia Islam.

3. Metafisika

Pemikiran Ibnu Thufail yang berkaitan dengan metafisika terdapat dua bagian, yaitu, tentang Tuhan dan tentang alam.

²⁵³T.J. De Boer, *The History of Philosophy in Islam, Edisi Babasa Inggris oleh Edward R. Jones BD*, (New York: Dover Publication inc, 1967), hlm. 184.

Pertama, metafisika yang berkaitan dengan Tuhan adalah dalam hal zat dan sifat Allah, Ibnu Thufail sejalan dengan pendapat Mu'tazilah. Sifat-sifat Allah Yang Maha Sempurna tidak berlainan dengan zat-Nya. Allah mengetahui dan berkuasa bukan dengan sifat ilmu dan qudrat yang melekat pada zat-Nya, tetapi berdiri dengan zat-Nya sendiri tanpa bantuan yang lain²⁵⁴. Walaupun sifat sangat identik dengan zat, Ibnu Thufail masih membuat rincian sifat Allah dengan membagi kepada dua kelompok yaitu:

- a) Sifat-sifat yang menetapkan wujud zat Allah, seperti ilmu, qudrat, dan hikmah. Sifat-sifat ini adalah zat-Nya sendiri. Hal ini untuk meniadakan ta'addud al-qudama' (berbilangnya yang qadim), sebagaimana paham Mu'tazilah.
- b) Sifat salab, yakni sifat-sifat yang menafikan paham keberadaan dari zat Allah. Dengan demikian, Allah suci dari kaitan dengan kebendaan²⁵⁵.

Kedua, metafisika Ibnu Thufail berkaitan dengan alam. Dalam buku Hayy Ibn Yaqzhan, Ibn Thufail banyak sekali menguraikan ide-ide dan pemikiran filsafatnya. Dari sekian luas pemikiran filsafatnya, konsep beliau tentang penciptaan alam tidak dapat dipandang sebelah mata. Lebih menarik lagi, konsep beliau tentang penciptaan alam berbeda dengan *mainstream* pemikiran tentang tema serupa yang berujung pada dua kutub, hadits atau qadimnya alam.

²⁵⁴Ibnu Thufail, *Hayy Ibnu Yaqzhan ...*, hlm. 179.

²⁵⁵Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam ...*, hlm. 145.

Ibn Thufail melalui analisis yang dihubungkan kepada kisah Hayy Ibn Yaqzhan, berusaha menggiring bahwa apapun hasilnya, hadis atau qadim, penciptaan alam mengisyaratkan eksistensi Tuhan. Kesimpulan itu ia dapat setelah mengalami beberapa kebingungan. Ia juga meyakini bahwa eksistensi alam tidak bisa terlepas dari benda-benda yang baharu (hadis). Alam tidak mungkin mendahului benda-benda baharu yang ada di dalam alam itu sendiri. Sesuatu yang tidak dapat mendahului benda yang hadis, maka ia juga hadis.

Sebaliknya, beliau akan dihadapkan pada beberapa kerancuan jika harus meyakini bahwa alam adalah hadits. Menurut Ibn Thufail dalam buku tersebut, sesuatu yang hadits menuntut pengertian bahwa beliau diciptakan setelah sebelumnya tiada. Makna yang demikian tidak akan bisa dipahami tanpa pandangan bahwa waktu telah diciptakan sebelum alam ini diciptakan. Sementara waktu adalah bagian dari alam, yang tidak bisa lepas dari eksistensi alam. Maka tidak mungkin waktu diciptakan mendahului alam, sehingga tidak mungkin alam bersifat hadis.

D. Ibnu Rusyd dan Pikiran-pikiran Pokok *Taufudz taadfudz al-falasifah*

Ibnu Rusyd adalah seorang filosof Muslim terkenal yang lahir di Andalusia (Spanyol) merupakan salah satu pusat peradaban Islam yang maju dan cemerlang serta banyak menghasilkan para ilmuwan atau sarjana Muslim terkenal. Sebelum Ibnu Rusyd, telah lahir Ibnu Bajjah dan

Ibnu Thufail. Di sisi lain, di Eropa ketika itu masih berada dalam zaman kegelapan dan kebodohan dalam hegemoni kekuasaan gereja (*The dark middle ages*), sehingga dengan munculnya peradaban Islam di Andalusia, menjadi jembatan bagi Eropa untuk mengetahui dan mempelajari Ilmu pengetahuan termasuk di dalamnya adalah ilmu filsafat. Oleh karena itu, dunia Islam telah memberikan kontribusi yang besar bagi kemajuan Eropa. Sebagai seorang filosof, beliau banyak memberikan kontribusinya dalam khasanah dunia filsafat, baik filsafat yang berasal dari Yunani maupun yang berasal dari filosof-filosof Muslim sebelumnya.

Ibnu Rusyd mempunyai nama yang sama, yaitu Abu al-Walid, maka untuk membedakan kakeknya dengan Ibn Rusyd, kakeknya dipanggil sebagai Abul Walid *al-Jadd*, sedangkan Ibnu Rusyd dipanggil sebagai Abul Walid *al-Hafidz*²⁵⁶. Ibnu Rusyd selalu belajar dan haus dengan pengetahuan melalui guru-gurunya, sebagai tempat menimba ilmu pengetahuan di mulai dari kota tempat kelahirannya. Disebutkan seperti belajar ilmu hadist dari Abul Qasim, Abu Marwan Ibn Massarat dan Abu Abdullah Marzi, belajar ilmu fiqh dari Hafidz Abu Muhamad Ibn Rizqi, belajar ilmu kedokteran dari Abu Ja'far. Lingkungan keilmuan dan keluarganya sejalan dengan kecerdasan dan ketekunannya, memberi peluang baginya untuk menguasai berbagai cabang

²⁵⁶Mahmud Qasim, *Dirasah fi al-Falsafah al-Islamiyah*, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1973) Ahmad Fuad al-Ahwani, *Filsafat Islam*, Cet. kedelapan (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997), hlm. 107.

ilmu pengetahuan di bidang sastra, hukum, teologi, filsafat dan ilmu kedokteran²⁵⁷.

Seperti tersebut di atas, Ibnu Rusyd sudah sejak kecil sudah di ajarkan ilmu fiqh, ilmu pasti dan ilmu kedokteran, kemudian melanjutkan untuk melakukan studi, penelitian, membaca buku-buku dan menulis. Pada usianya 18 tahun beliau hijrah ke Maroko. Di sanalah Ibnu Rusyd beguru kepada Ibnu Thufail. Beliau menganut aliran Asy'ariyah. Walaupun demikian beliau tetap memberikan jalan baginya untuk mempelajari ilmu filsafat. Oleh karena itu, Ibnu Rusyd adalah seorang yang ahli dalam bidang ilmu filsafat, agama, syari'at dan ilmu kedokteran yang terkenal ketika itu²⁵⁸. Pada tanggal 19 Shafar 595 H/10 Desember 1198 M, Ibnu Rusyd meninggal dunia di kota Marakesh. Beberapa tahun setelah beliau wafat, jenazahnya dipindahkan ke kampung halamannya yaitu di kota Cordova.

Suasana politik pada masa Ibn Rusyd hidup sedang berkecamuk, dimana pada masa Ibn Rusyd yaitu masa pemerintahan al-Murafiah yang digulingkan oleh golongan al-Muhadiah di Marrakusy pada tahun 543 H/1148 M yang setahun kemudian menaklukkan Cordova²⁵⁹. Golongan al-Muhadiah yang dipimpin Ibn Turmat menyatakan diri

²⁵⁷Ibrahim Zaki, dkk. *Dairotul Ma'arif al-Islamiyah*, (Kairo, Maktaba'ah as-Saqafiah), 1962, hlm. 98

²⁵⁸Ahmad Fuad, Ibnu Rusyd dalam MM Syarif (ed) A. *History of Muslim Philospy*, (Wisbaden: Otto Harrosswitz, 1963), hlm. 540-541.

²⁵⁹M.M. Syarif, *Para Filosof Muslim*, (terj.), (Bandung, Mizan, 1985), hlm. 197.

sebagai gerakan al-Mahdi. Gerakan itu berusaha mengikuti jejak golongan Fatimiah yang berhasil mendirikan kekaisaran di Mesir yang diwarnai semangat berfilsafat, penafsiran astronomi dan astrologi, dengan tiga orang pewarisnya Abd al-Mu'min, Abu Ya'cub dan Abu Yusuf yang kepada mereka Ibn Rusyd pernah mengabdikan karena semangat berilmu dan berfilsafat yang cukup dikagumi dan terkenal pada masanya²⁶⁰.

Melihat keluarganya yang berkecimpung di bidang ilmu pengetahuan, kemudian melalui proses belajar dan lingkungan masyarakat yang cenderung atau minat kepada berbagai ilmu pengetahuan, mengakibatkan keinginan dan mendorong Ibn Rusyd menjadi seorang ilmuwan. Dengan kecerdasan dan kecakapannya menyebabkan beliau dipercayai menduduki jabatan yang sesuai dengan keahliannya. Keilmuan yang tinggi dan prestasi yang memuaskan dapat mengilhami beliau untuk menulis berbagai buku dalam bermacam-macam bidang ilmu melalui tulisan tangannya dan ringkasan-ringkasan serta ulasan-ulasan dari buku-buku yang ditulis oleh ilmuwan sebelumnya.

Jabatan penting yang pernah dipercaya semasa hidupnya Ibn Rusyd diantaranya adalah pada tahun 1169 M/560 H Ibnu Rusyd diangkat menjadi hakim di Sevilla dan kemudian di Cordova pada tahun 1171 M/ 567 H. Pada tahun ini juga beliau banyak menghasilkan karya-karya yaitu kitab terutama tentang ilmu filsafat. Kemudian pada tahun

²⁶⁰M.M. Syarif, *Para Filosof...*, hlm. 200.

1182 M Ibn Rusyd dipanggil ke Marokko untuk diangkat sebagai dokter pribadi Khalifah Abu Yakub dan kemudian diminta kembali ke Cordova untuk memengang sebagai jabatan hakim Agung²⁶¹.

Ibnu Rusyd termasuk filosof yang sangat cerdas dan keilmuannya sangat menonjol dalam bidang hukum Islam, kedokteran dan filsafat. Keahliannya dalam ilmu fiqh (hukum Islam) membawa beliau dipercaya sebagai hakim pada beberapa kota sebagaimana yang telah disebutkan di atas. Demikian juga keahliannya di bidang kedokteran membawanya pada jabatan sebagai dokter istana. Adapun keahliannya di bidang filsafat menjadikannya sebagai orang yang dekat dengan khalifah dan mempunyai pengaruh yang besar di kalangan istana. Oleh karena itu ia mendapatkan penghargaan yang tinggi dari khalifah Abu Yacub Yusuf al-Mansur untuk menulis ulasan-ulasan mengenai Aristoteles²⁶².

Berbagai jabatan yang terhormat bagi Ibnu Rusyd sebagaimana yang diungkapkan di atas, ternyata membawa malapetaka bagi Ibn Rusyd. Beliau tidak disenangi oleh ulama dan fuqaha. Ibnu Rusyd dituduh membawa filsafat yang menyeleweng dari ajaran-ajaran Islam²⁶³. Akibat iri hati, fitnah dan tuduhan telah keluar dari Islam yang dilancarkan oleh golongan penentang filsafat, yaitu fuqaha dan ulama

²⁶¹Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat Islam*, (Jakarta, Bulan Bintang, 1986), hlm. 154.

²⁶²M.M.Syarif, *Para Filosof ...*, hlm. 200.

²⁶³Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta, Bulan Bintang, 1985), hlm. 47.

yang tidak senang kepada kecerdasan Ibnu Rusyd, khalifah terpaksa memenuhi permintaan dan tuduhan itu. Ibn Rusyd dikurung disuatu kampung Yahudi bernama Alisanah²⁶⁴.

Setelah Ibnu Rusyd dipenjara, menghadaplah beberapa orang terkemuka dari kota Siville meyakinkan khalifah tentang kepribadian dan keilmuan Ibn Rusyd dari tuduhan dan fitnahan tersebut, akhirnya beliau dibebaskan. Akan tetapi tidak lama kemudian fitnah dan tuduhan datang kembali pada diri Ibn Rusyd sebagai akibatnya beliau diasingkan ke negeri Maghribi (Maroko). Karangannya atau hasil karyanya juga ikut ambil bagian dari fitnahan tersebut sehingga semuanya dibakar, terutama buku-buku yang berbau filsafat. Karyanya yang diamankan atau disimpan adalah tulisannya tentang kedokteran, astronomi dan matematika.

Ibrahim Madkur mengatakan bahwa Ibnu Rusyd adalah filosof Muslim yang hidup pada periode terakhir dalam dunia Filsafat Islam²⁶⁵. Setelah beliau wafat, secara berangsur-angsur Filsafat Islam mulai mengalami kemunduran, akibat kritikan tajam al-Ghazali terhadap masalah-masalah filsafat dalam kitabnya *Tabafut al-Falasifah*. Ketika budaya berpikir secara filsafat mulai dibenci dan banyak ditinggalkan umat Islam, maka pemikiran-pemikiran filsafat beralih kepada Eropa yang dibawa dan

²⁶⁴A. Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam*, (Jakarta, Bulan Bintang, 1969), hlm. 178.

²⁶⁵Ibrahim Madkur, *Fi al-Falsafah al-Islamiyah*, Juz-2 (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1976), hlm. 84.

dikembangkan oleh murid-murid Ibnu Rusyd. Berawal dari sinilah, pemikiran-pemikiran Aristoteles dan Ibnu Rusyd akhirnya mulai berkembang di Eropa secara perlahan-lahan walaupun pada awalnya mendapat kecaman yang keras dari pihak Gereja. Namun pada akhirnya ilmu filsafat menjadi pintu gerbang bagi Eropa dalam menyongsong peradaban yang maju dalam bidang ilmu pengetahuan dan teknologi.

Sebagai seorang ulama besar dan komentator terhadap filsafat Aristoteles serta gemar terhadap ilmu, sosok Ibnu Rusyd sukar dicari bandingannya. Karena beliau sejak kecil, remaja dan bahkan sampai tuanya beliau selalu haus dengan ilmu pengetahuan bahkan Ibnu Rusyd kitab ditangannya (bacaannya) tidak pernah lepas, kecuali hanya pada malam ayahnya meninggal dan malam perkawinannya. Lebih jelas lagi dalam kitab *at-Takmilah*, Ibn al-Abbar melukiskan pribadi Ibn Rusyd sebagai berikut: Abul Walid Muhammad Ibn Ahmad Ibn Ahmad Ibn Rusyd tidak pernah lahir di Andalus seorang insan yang sebanding dengannya dalam kesempurnaan, ilmu dan keutamaan. Kendatipun disegani dan dimuliakan, ia sangat rendah diri terhadap orang lain. Ibnu Rusyd menulis mengulas dan meringkaskan kira-kira sepuluh ribu lembar kertas. Beliau gemar kepada ilmu orang-orang dulu, sehingga menjadi pimpinan dalam zamannya. Fatwanya dalam ilmu kedokteran dan ilmu fiqh menjadi pegangan sarjana baik pada masanya dan setelahnya, di samping pengetahuannya yang luas dalam bahasa dan sastra Arab²⁶⁶. Oleh karena itu, Ibn Rusyd dianggap sebagai

²⁶⁶Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat ...*, hlm. 155.

seorang ulama dan sarjana yang menguasai ilmu pengetahuan zamannya yang tercermin dalam berbagai judul kitab yang ditulisnya.

Karya-karya beliau tersebut hampir semuanya dalam bahasa Latin dan Ibrani yang merupakan terjemahan dari buku-buku asli yang ditulis dalam bahasa Arab. Sebagian buku-buku asli telah hilang, kecuali sepuluh buah dalam ilmu filsafat, tiga buah dalam ilmu kedokteran, tiga buah dalam ilmu hukum dan dua buah dalam ilmu kalam.

Sebagai seorang filosof yang cerdas, beliau termasuk penulis produktif, Ibnu Rusyd banyak menghasilkan karya-karya dalam berbagai disiplin keilmuan lainnya. Menurut Ernest Renan (1823-1892) karya Ibnu Rusyd mencapai 78 judul yang terdiri dari 39 judul tentang filsafat, 5 judul tentang kalam, 8 judul tentang fiqh, 20 judul tentang ilmu kedokteran, 4 judul tentang ilmu falak, matematika dan astronomi, 2 judul tentang nahu dan sastra²⁶⁷. Di antara karya-karya Ibn Rusyd yang terkenal, yaitu: *Tabafut al-Tabafut*, karya ini terkenal dalam lapangan ilmu filsafat dan ilmu kalam. Kitab ini merupakan pembelaan Ibnu Rusyd terhadap kritikan al-Ghazali terhadap para filosof dan masalah-masalah filsafat dalam bukunya yang berjudul *Tabafut al-Falasifah. Fashl al-Maqal Fi Ma Baina al-Himah Wa asy-Syirab Min al-Ittishal*. Kitab ini menjelaskan adanya persesuaian antara filsafat dan syari'at²⁶⁸. *Al-Mukhtashar al-Mustashfa fi*

²⁶⁷Muhammad Iqbal, *Ibn Rusyd & Averroisme* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2004), hlm. 26.

²⁶⁸ Ahmad, *Pengantar Filsafat ...*, hlm. 165-167.

Ushul al-Ghazali, ringkasan atas karya *al-Mustashfa al-Ghazali. Dhaminah li Mas'alah al-'Ilm al-Qadim*, Kitab apendiks mengenai ilmu *qadimnya* Tuhan yang terdapat dalam buku *Fashl al-Maqal. Durusun fi al-Fiqh*, karya ini yang membahas beberapa masalah *fiqh*²⁶⁹. Karya-karya di atas merupakan karya asli dari pemikiran Ibnu Rusyd. Selain itu, Ibnu Rusyd juga menghasilkan karya ulasan atau komentar terhadap karya filosof-filosof sebelumnya seperti Ibnu Sina, Plato, Aristoteles, Galen dan Porphyry, seperti karyanya yang berjudul: *Urjazah fi al-Thibb, Kitab al-Hayawan, Syarh al-Sama' wa al-A'lam, Syarah Kitab Burhan, Talkhis Kitab al-Akblaq li Aristhuthalis, Jawami' Siyasah Aflathun* dan lain-lain²⁷⁰.

Sebagai komentator Aristoteles tidak mengherankan jika pemikiran Ibnu Rusyd sangat dipengaruhi oleh Filsafat Yunani. Ibnu Rusyd menghabiskan waktunya untuk membuat syarah atau komentar atas karya-karya Aristoteles dan berusaha mengembalikan pemikiran Aristoteles dalam bentuk aslinya. Di Eropa Latin, Ibnu Rusyd terkenal *asy-Syarib*. Sebagai penafsir martabatnya tidak lebih rendah dari Alexandre d'Aphrodise (filosof yang menafsirkan filsafat Aristoteles abad ke-2 Masehi) dan Thamestius²⁷¹.

Dalam beberapa perkara, Ibnu Rusyd tidak sependapat dengan filosof Muslim sebelumnya, seperti al-Farabi dan Ibnu Sina dalam memahami filsafat Aristoteles, walaupun

²⁶⁹ Muhammad Athif al-Iraqi, *Al-Naz'ah al-'Aqliyah fi Falsafah Ibnu Rusyd* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1979), hlm. 70-71.

²⁷⁰ Muhammad Athif al-Iraqi, *Al-Naz'ah ...*, hlm. 31-32.

²⁷¹ Ahmad Fuad, *Filsafat ...*, hlm. 108.

dalam beberapa persoalan filsafat beliau tidak bisa lepas dari pendapat dari kedua filosof Muslim tersebut. Menurutnya pemikiran Aristoteles telah bercampur baur dengan unsur-unsur Platonisme yang dibawa komentator-komentator Alexandria. Oleh karena itu, Ibnu Rusyd dianggap berjasa besar dalam memurnikan kembali filsafat Aristoteles. Atas saran gurunya Ibnu Thufail yang memintanya untuk menerjemahkan pikiran-pikiran Aristoteles pada masa dinasti Muwahhidun tahun 557-559 H²⁷². Namun demikian, walaupun Ibnu Rusyd sangat mengagumi Aristoteles bukan berarti dalam berfilsafat ia selalu mengekor dan menjiplak filsafat Aristoteles. Ibnu Rusyd juga memiliki pandangan tersendiri dalam tema-tema filsafat yang menjadikannya sebagai filosof Muslim besar dan terkenal pada masa klasik hingga sekarang.

²⁷²Sebagaimana diceritakan oleh murid Ibnu Rusyd yang bernama Bendud bin Yahya al-Qurthubi bahwa Ibnu Rusyd bercerita: “Pada suatu hari Ibnu Thufail memanggilku datang, lantas berkata, “hari ini aku mendengar, Amirul Mukminin mengeluh karena gelisah membaca rumus-rumus filsafat Aristoteles, atau rumus dari orang-orang yang menerjemahkannya dan menyebut bahwa rumusan-rumusan itu tidak dapat dipahaminya. Ia mengatakan, seandainya ada orang yang sanggup menyimpulkan dan menjelaskan rumus-rumus itu, tentu orang banyak akan mudah pula memahaminya. Ibnu Thufail melanjutkan: kalau anda sanggup, kerjakanlah!m. Besar harapanku, anda mampu melakukan karena aku tahu kecerdasan anda, kejernihan pandangan dan kuatnya minat anda pada ilmu filsafat. Aku sendiri (Ibnu Thufail) tidak mampu melakukan pekerjaan itu dan menumpahkan segenap perhatianku pada masalah yang lebih penting”. Ibnu Rusyd mengakhiri ceritanya: “itulah yang mendorong diriku membuat kesimpulan dari buku-buku filosof Aristoteles”. Ahmad Fuad al-Ahwani, Ibnu Rusyd Dalam M.M Syarif A. *History ...*, hlm. 78-79.

1) Agama dan Filsafat

Ibnu Rusyd adalah tokoh yang ingin mengharmoniskan agama dan filsafat. Di antaranya tidak terdapat dua kebenaran yang kontradiktif, tetapi sebuah kebenaran tunggal yang dihadirkan dalam bentuk agama, dan melalui takwil, menghasilkan pengetahuan filsafat. Agama adalah bagi setiap orang, sedangkan filsafat hanya bagi mereka yang memiliki kemampuan-kemampuan intelektual yang memadai. Meskipun demikian, kebenaran yang dijangkau suatu kelompok tidaklah bertentangan dengan kebenaran yang ditemukan kelompok lain²⁷³.

Seperti al-Kindi, Ibnu Rusyd juga berpendapat bahwa tujuan filsafat adalah memperoleh pengetahuan yang benar dan berbuat benar. Dalam hal ini, filsafat sesuai dengan agama. Sebab tujuan agamapun tidak lain adalah untuk menjamin pengetahuan yang benar bagi umat manusia dan menunjukkan jalan yang benar bagi kehidupan yang praktis²⁷⁴. Dari sini dipahami bahwa agama dan filsafat dalam pandangannya adalah sejalan dan memiliki tujuan yang sama yaitu untuk mencapai pengetahuan yang benar. Berfilsafat secara benar yaitu dengan menggunakan metode ilmu mantiq yang benar pula, sehingga melahirkan pengetahuan yang tidak bertentangan dengan ajaran agama. Dengan arti lain orang yang berfilsafat atau filosof menggunakan logika untuk mencari kebenaran, ukuran

²⁷³Seyyed Hossein Nasr, *Intelektual Islam*, (Terj) Suharsono & Djamaluddin M.Z. (Yogyakarta: Pustaka pelajar, 1996), hlm. 55.

²⁷⁴C.A. Qadir, *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan Dalam Islam*, terj. Hasan Basari (Jakarta: yayasan Obor, 1991), hlm. 85.

kebenaran menurut Rusyd adalah akal yang dihiasi oleh nilai-nilai agama.

Dalam membuktikan kebenaran, Ibnu Rusyd merumuskan perbedaan tingkat kapasitas dan kemampuan manusia dalam menerima kebenaran menjadi tiga kelompok. *Pertama* adalah yang menggunakan metode retorik (khathabi). *Kedua* metode dialektik (jadali) dan *ketiga* metode demonstratif (burhani). Metode yang pertama dan kedua dipakai oleh manusia awam, sedangkan metode yang ketiga merupakan pengkhususan yang diperuntukkan bagi kelompok manusia yang tingkat intelektual dan daya kemampuan berpikirnya tinggi.

Tingkat kemampuan manusia ini terkait dengan masalah pembenaran atau pembuktian atas sesuatu yang dipengaruhi oleh kapasitas intelektualnya. Ibnu Rusyd menjelaskan, bagi manusia, adanya tingkatan pembuktian kebenaran secara burhani, jadali dan khatabi, karena kemampuan manusia dalam menerima kebenaran itu berbeda-beda dan beragam²⁷⁵. Pengelompokan ini, menurut Ibnu Rusyd sesuai dengan semangat al-Qur'an yang mengajarkan umat Islam untuk mengajak manusia kepada kebenaran dengan jalan hikmah, pelajaran, debat dan argumentasi yang baik. Hal ini telah dijelaskan dalam firman Allah S.W.T dalam surat *an-Nahl* ayat 125 yang artinya; "*Serulah (manusia) kepada jalan Tuhan-mu dengan hikmah dan*

²⁷⁵Ibnu Rusyd, *Kaitan Filsafat dengan Syari'at*, judul asli, Fashl al-Maqal fi ma baina al-Hikmah wa al-Syari'ah min al-Ittishlm., terj. Ahmad Shodiq Noor (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996), hlm. 17.

*pelajaran yang baik dan bantablah mereka dengan cara yang baik. Sesungguhnya Tuhanmulah yang lebih mengetahui tentang siapa yang tersesat dari jalan-Nya dan dialah yang lebih mengetahui orang-orang yang mendapat petunjuk*²⁷⁶.

2) Konsep Kebahagiaan

Menurut Ibnu Rusyd, kebahagiaan adalah sejalan dengan ide al-Farabi dan Ibnu Sina yang menjelaskan bahwa ilmu pengetahuan adalah jalan pencapaian dan kebahagiaan spiritual. Derajat kesempurnaan tertinggi ialah jika seseorang menembus tabir dan melihat dirinya aspek demi aspek di hadapan realitas-realitas. Ibnu Rusyd menolak jika kesederhanaan dan kejumudan orang-orang tasawuf merupakan sarana untuk menyendiri dan berhubungan dengan Tuhan. Beliau menolak pandangan para sufi yang mengatakan bahwa kebahagiaan seseorang dapat dicapai tanpa ilmu pengetahuan²⁷⁷.

Ibnu Rusyd percaya bahwa konsep kebahagiaan hanya dapat dicapai melalui akal aktual dan ilmu pengetahuan. Lebih lanjut Ibnu Rusyd berpendapat bahwa sejak bayi dilahirkan, manusia sudah membawa kesiapan untuk menerima pengetahuan-pengetahuan umum sehingga jika ia mulai belajar, maka kesiapan ini berubah menjadi akal aktual. Akal ini selalu berkembang dan meningkat sampai ia bisa berhubungan dengan akal yang tidak ada pada benda dan daripadanya mengambil pancaran ilham. Akal yang sudah

²⁷⁶Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, hlm. 383.

²⁷⁷Ibrahim Madkur, *Fi al-Falsafah al-Islamiyah, Juz-1*, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1968), hlm. 56.

sampai kepada tahap menerima pancaran ilham merupakan kesempurnaan tertinggi. Sedangkan jalan yang akan menuntun untuk mencapainya, ialah perkembangan segala pengetahuan dan peningkatan persepsi manusia. Karena ilmu pengetahuan semata-mata adalah jalan kebahagiaan dan hubungan dengan alam akal dan alam ruh.

3) Akal dan Jiwa Manusia

Manusia menurut Ibnu Rusyd, mempunyai dua gambaran yang dalam bahasa Arab disebut Ma'ani. Kedua gambaran itu dinamakan *percept* (perasaan) dan *concept* (pikiran). Perasaan adalah gambaran khusus yang dapat diperoleh dengan pengalaman yang berasal dari materi. Ibnu Rusyd memberi perbedaan antara perasaan dan akal. Pemisahan ini memperlihatkan kecenderungan Ibnu Rusyd dalam memisahkan antara pengetahuan akali (*aqli*) dengan pengetahuan inderawi (*naqli*). Dengan sendirinya kedua pengetahuan ini berbeda dalam hal cara manusia memperolehnya. Pengetahuan inderawi diperoleh dengan *percept* (perasaan), sedangkan pengetahuan aqli diperoleh lewat akal, pemahamannya dilakukan dengan penalaran atau pikiran.

Akal sendiri dibagi menjadi dua jenis, yang pertama disebut akal praktis dan yang kedua adalah akal teoritis. Akal praktis memiliki fungsi sensasi, di mana akal ini dimiliki oleh semua manusia. Di samping memiliki fungsi sensasi, akal praktis juga memiliki pengalaman dan ingatan. Sedangkan akal teoritis mempunyai tugas untuk memperoleh

pemahaman (konsepsi) yang bersifat universal²⁷⁸. Ibnu Rusyd membuktikan perkembangan akal manusia adalah sesuatu yang benar adanya, buktinya dari sekian banyak manusia tidak semuanya berpikir sama dan cara mengambil kesimpulanpun berbeda pula, tergantung pada tingkat kecerdasan intelektualis manusia itu sendiri.

4) Jawaban terhadap Sanggahan al-Ghazali

Al-Ghazali dalam buku *Tabafut al-Falasifah* telah menyerang para filosof, dengan dua puluh persoalan yang diuraikan al-Ghazali berkenaan dengan kerancuan berpikir para filosof. Tiga diantaranya, menurut al-Ghazali, menyebabkan para filosof telah kufur. Karena sebagai filosof, Ibnu Rusyd merasa berkewajiban membela para filosof dan pemikiran mereka dan mendudukan masalah tersebut pada proporsinya. Dengan pandangan itulah munculnya karya yang berjudul *Tabafut al-Tabafut* sebagai sanggahan pendapat al-Ghazali, bahkan mengisyaratkan bahwa al-Ghazali lah yang sebenarnya kacau dalam berpikir.

Tiga persoalan filsafat tersebut menyebabkan kekafiran para filosof menurut al-Ghazali ialah *pertama*, *qadimnya* alam. *Kedua*, Tuhan tidak mengetahui perkara-perkara yang *juẓ'yyat* di alam ini. *Ketiga* adalah kebangkitan jasmani di akhirat. Berikut adalah tanggapan Ibnu Rusyd terhadap kritikan al-Ghazali mengenai tiga perkara tersebut.

²⁷⁸Miska Muhammad Amin, *Epistimologi Islam*, (Jakarta: UI-Press, 1983), hlm. 61.

a. Qadimnya Alam

Ibnu Rusyd menjelaskan, perselisihan yang terjadi antara kaum teolog dengan kaum filosof klasik mengenai persoalan apakah alam semesta ini *qadim* (ada tanpa permulaan) atau *hadits* (ada setelah tiada) sebagaimana pendapat al-Ghazali. Menurut Rusyd dari yang tidak ada tidak mungkin menjadi ada, tetapi mungkin terjadi adalah “ada” yang berubah menjadi “ada” dalam bentuk lain²⁷⁹. Lebih lanjut Rusyd mengatakan tidak ada ayat yang menunjukkan bahwa Tuhan pada mulanya berwujud sendiri, yaitu tidak ada wujud selain Allah dan kemudian barulah dijadikan alam, seperti tersebut dalam surat *Hud* ayat 7; “*Dan Dia lah yang menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, dan adalah singgasana-Nya (sebelum itu) di atas air, agar dia menguji siapakah di antara kamu yang lebih baik amalnya, dan jika kamu berkata (kepada penduduk Mekah): "Sesungguhnya kamu akan dibangkitkan sesudah mati", niscaya orang-orang yang kafir itu akan berkata: "Ini tidak lain banyalah sihir yang nyata"*”.

Makna ayat ini adalah bahwa Allah menjadikan langit dan bumi untuk tempat berdiam makhluk-Nya serta tempat berusaha dan beramal, agar nyata di antara mereka siapa yang taat dan patuh kepada Allah. Mereka mengatakan bahwa kebangkitan nanti sama dengan sihir ialah kebangkitan itu tidak ada sebagaimana sihir itu adalah khayalan belaka. Menurut sebagian ahli tafsir yang dimaksud dengan kata ini ialah al-Quran ada pula yang menafsirkan dengan hari berbangkit. Dalam surah yang lain juga Allah berfirman

²⁷⁹Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam*, Cet keempat, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1999), hlm. 121.

seperti Q.S. *Fushilat* ayat 11 dan dalam *al-Ambiya* ayat 30 serta *Ibrahim* ayat 47-48.

“Kemudian dia menuju kepada penciptaan langit dan langit itu masih merupakan asap, lalu dia berkata kepadanya dan kepada bumi: “Datanglah kamu keduanya menurut perintah-Ku dengan suka hati atau terpaksa”. keduanya menjawab: “Kami datang dengan suka hati”. “Dan apakah orang-orang yang kafir tidak mengetahui bahwasanya langit dan bumi itu keduanya dahulu adalah suatu yang padu, Kemudian kami pisahkan antara keduanya. dan dari air kami jadikan segala sesuatu yang hidup. Maka mengapakah mereka tiada juga beriman?” “Karena itu janganlah sekali-kali kamu mengira Allah akan menyalahi janji-Nya kepada rasul-rasul-Nya; Sesungguhnya Allah Maha Perkasa, lagi mempunyai pembalasan. Yaitu pada hari (ketika) bumi diganti dengan bumi yang lain dan (demikian pula) langit, dan mereka semuanya (di padang Mabsyar) berkumpul menghadap ke hadirat Allah yang Maha Esa lagi Maha Perkasa.”

Inti dari ayat-ayat di atas menurut pemahaman Ibnu Rusyd adalah bahwa sebelum adanya wujud langit dan bumi telah ada wujud lain yaitu air atau uap, kemudian Allah menciptakan bumi dengan air atau uap tersebut. Memang alam ini betul diwujudkan atau diciptakan kata Rusyd, tetapi diwujudkan secara terus menerus. Artinya penciptaan itu terus menerus setiap saat dalam bentuk perubahan alam yang berkelanjutan. Semua bagian alam akan berubah dalam bentuk baru menggantikan bentuk lama. Pencipta alam hanya dilakukan sekali saja. Adapun keabadian alam ini menurut Rusyd ada dua macam keabadian yaitu keabadian

dengan sebab dan keabadian tanpa sebab. Hanya Tuhan yang abadi tanpa sebab, sedangkan alam menjadi abadi tetapi dengan adanya sebab atau perantara.

Perbedaan pendapat al-Ghazali dan para teolog lainnya dengan pemikiran Ibnu Rusyd hanya pada penamaan saja, tetapi substansinya tidak ada beda satu sama lain. Oleh karena itu, tidak ada yang salah dengan Ibnu Rusyd, barangkali berbeda sudut pandang saja. Para filosof termasuk al-Ghazali pada dasarnya sepakat tentang adanya tiga macam wujud yaitu: sisi wujud yang pertama adalah: wujud yang tercipta dari sesuatu di luar dirinya sendiri dan berasal dari sesuatu yang berbeda, yang tercipta dari bahan (materi) tertentu dan didahului oleh zaman. Inilah kondisi benda-benda wujud yang tertangkap indera seperti air, udara, bumi, hewan tumbuhan dan sebagainya. Wujud ini disepakati untuk menamakannya sebagai sesuatu yang *mubdatsab* (tercipta setelah tidak ada)²⁸⁰. Sisi wujud yang kedua berseberangan dengan sisi tersebut di atas adalah wujud yang keberadaannya tidak berasal dari sesuatu apapun, tidak disebabkan oleh sesuatu apapun juga dan tidak didahului oleh zaman. Sisi wujud ini juga disepakati, untuk menamakannya sebagai yang qadim (ada tanpa permulaan). Wujud ini adalah Allah Ta'ala, penggerak sesuatu yang ada²⁸¹.

Ketiga sisi wujud yang di antara keduanya yaitu: wujud yang keberadaannya tidak berasal dari sesuatu apapun, tidak

²⁸⁰Ibnu Rusyd, *Kaitan...*, hlm. 32.

²⁸¹Ibnu Rusyd, *Kaitan...*, hlm. 33.

didahului oleh zaman, akan tetapi keberadaannya disebabkan oleh suatu penggerak. Sisi wujud ini adalah alam semesta dengan segala perangkatnya. Mereka semua setuju adanya tiga sifat tersebut pada alam semesta. Para teolog mengakui bahwa zaman tidak mendahului alam semesta, karena zaman adalah sesuatu yang menyertai gerak dan benda. Jadi letak permasalahannya adalah sisi wujud yang pertengahan ini menempati dan memiliki persamaan dengan wujud yang *mubdats* maupun wujud yang *qadim*²⁸².

b. Tuhan Tidak Mengetahui Perkara *Juziyyat*.

Dalam masalah pengetahuan Tuhan, al-Ghazali menuduh para filosof terutama al-Farabi dan Ibn Sina berpendirian bahwa Tuhan tidak mengetahui hal-hal yang kecil, kecuali dengan cara yang *kulliyat* (umum, universal). Ibnu Rusyd menjawab tuduhan al-Ghazali ini telah salah paham terhadap pendapat filosof. Ibnu Rusyd meluruskan, pendapat filosof adalah bahwa pengetahuan Tuhan tentang rincian (*juz'iyat*) berbeda dengan pengetahuan manusia²⁸³.

Pengetahuan manusia adalah mengambil bentuk efek, yaitu melalui yang ditangkapnya oleh panca indera, sedangkan pengetahuan Tuhan merupakan sebab bagi terwujudnya rincian tersebut. Karena itu, pengetahuan manusia bersifat baharu dan pengetahuan Tuhan bersifat qadim, yaitu semenjak azalnya. Tuhan mengetahui segala hal yang terjadi di alam ini. Namun begitu, pengetahuan Tuhan

²⁸²Ibnu Rusyd, *Kaitan...*, hlm. 33.

²⁸³Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam*, (Terj) M. Amin Abdullah (Jakarta: Rajawali, 1989), hlm. 161.

tidak dapat diberi sifat-sifat *kulliyat* atau *juẓ'īyyat*, karena sifat-sifat yang demikian hanya dapat dikaitkan kepada makhluk saja. Secara pasti, pengetahuan Tuhan tidak dapat diketahui kecuali oleh Tuhan sendiri²⁸⁴.

c. Kebangkitan Jasmani

Al-Ghazali menjelaskan dalam *Tabaḥuṭ al-Falasifah* para filosof mengatakan bahwa kebangkitan jasmani di akhirat adalah bersifat rohani. Maksudnya manusia akan menerima balasan baik atau buruk dalam bentuk rohaninya bukan jasmani, sementara pandangan al-Ghazali adalah jasmani dan juga rohani²⁸⁵. Menanggapi masalah di atas, Ibnu Rusyd menyatakan bahwa kebangkitan rohani berdasarkan pendapat para filosof merupakan *ta'wil* (interpretasi) yang tidak perlu dipermasalahkan karena yang terpenting bahwa para filosof juga meyakini adanya hari kebangkitan dan tidak mengingkarinya. Pengingkaran terhadap hari kebangkitan yang dapat dikategorikan kafir, bukan pada eksistensi kebangkitannya. Rusyd dalam hal ini cenderung berpendapat bahwa kemungkinan rohani saja, namun ada kemungkinan juga beserta jasmani, tetapi bukan lagi jasmani duniawi yang telah fana, tetapi jasmani lain²⁸⁶.

Sementara baik para filosof maupun sufi sepakat bahwa puncak kebahagiaan adalah pada rohaninya dan bukan pada materinya. Meskipun demikian, Ibnu Rusyd

²⁸⁴Ibnu Rusyd, *Kaitan ...*, hlm. 47.

²⁸⁵Al-Ghazali, *Tabaḥuṭ al-Falasifah*, (Mesir: Dar al-Ma'arif, t.t.), hlm. 206.

²⁸⁶Hasyimsyah, *Filsafat...*, hlm. 125.

sendiri tidak menolak kemungkinan adanya kebangkitan jasmani juga, karena tidak ada yang tidak mungkin dilakukan oleh Allah SWT. Bagi orang awam (*kebatabi, jadali*) yang masih berpikir sederhana dan belum mampu menangkap pesan-pesan al-Qur'an secara abstrak, penggambaran jasmani adalah untuk memotivasi mereka agar melakukan perbuatan baik dan meninggalkan perbuatan jahat.

PENUTUP

Karya ini diharapkan mampu memberi semangat, khususnya kepada penulis sendiri, masyarakat dan mahasiswa serta memperoleh beberapa ide baru. Semangat dalam pengembangan memerlukan kepada usaha yang maksimal. Filsafat memiliki peranan bagi manusia, dengan Filsafat dapat mendongkrak keterkungkungan pikiran manusia, menjadi pembimbing Ilmu Pengetahuan dengan tujuan meraih kebenaran agar bisa bertindak lebih bijak. lahirnya Filsafat Islam dipengaruhi beberapa faktor, salah satunya adalah dari umat Islam itu sendiri, banyak ayat al-Qur'an yang menyuruh untuk berfikir. Selain itu kerja keras *Alexander the Great* dengan menaklukkan kota-kota penting seperti Mesir, Suriah, Irak dan Persia, kota tersebut pusat kebudayaan dapat menolong Alexander pada pengembangan pengetahuan dan Filsafat Yunani.

Secara keseluruhan, fenomena Filsafat Islam sangat berpengaruh dalam perkembangan filsafat disebabkan Para Filosof Islam dalam perkembangan Filsafat Islam memiliki dasar pemikiran yang berbeda tetapi pemikiran memiliki ciri khas masing-masing yang disebut otensitasnya. Para filosof yang bersifat encyclopedic terpancar dalam berbagai bidang

yang sampai hari ini masih dipelajari dikaji dan dianalisis. Dalam berbagai ilmu, mereka telah berhasil mengemukakan teorinya masing-masing, mereka berargumen dengan matang, mendalam meliputi berbagai aspek, ketokohnya sebagai ahli falsafah terbukti dengan karya-karyanya yang monumental. Hal ini terlihat dari teori-teori yang dikemukakannya, al-Kindi terkenal dengan pemikirannya terhadap ilmu falsafah bahwa falsafah tidak bertentangan dengan tradisi Islam. Akal baginya adalah alat untuk membantu manusia agar menghasikan kebenaran, akal senantiasa mencari hal-hal yang benar dan merupakan potensi bagi manusia. Baginya antara wahyu dan Filsafat tidak ada pertentangan karena filsafat adalah usaha yang dilakukan manusia secara sistematis, terukur untuk mengetahui kebenaran dan kebenaran itu sendiri adalah agama.

Demikian juga dengan teori emanasi yang dibangun oleh al-Farabi adalah menekankan kepada bahwa Allah pada hakikatnya tidak bersifat benda dan mempunyai bentuk. Allah adalah suci dari unsur itu. Al-Farabi menggunakan teori emanasi ini karena ingin membersihkan Allah dari sifat makhluk karena menurutnya sifat tersebut bukan *tabi'at* Allah. Akal kesepuluh yang disebut olehnya adalah menafsirkan kemusykilan antara yang Esa dengan yang banyak, alam terjadi dari *maddah* dan *surah*, maka dengan wujud alam ini akan membuktikan bahwa alam ini baru. Hal ini di akui oleh Ibnu Sina karena alam baginya diciptakan secara emanasi yaitu memancar dari Tuhan. Alam diciptakan dari sesuatu yang sudah ada sehingga alam adalah kadim

bukan hadis. Selain pembasan tentang alam, Ibnu Sina berbicara tentang jiwa dan salah satu keistimewaan falsafah Ibnu Sina adalah Falsafah kejiwaan. Beliau meletakkan jiwa adalah kesempurnaan bagi jasad yang mempunyai kehidupan. Jiwa mempunyai kewujudan tersendiri dan terpisah dari jasad dan berbeza dengan tubuh. Konsep *Manusia Terbang* yang dibangun oleh Ibnu Sin adalah seperti seseorang membayangkan bahwa ia seakan-akan diciptakan secara spontan dan sempurna, diciptakan untuk terbang diangkasa tanpa berbenturan dengan sesuatu apapun, maka dengan demikianlah ia telah menyatakan wujud jiwanya. Jiwa yang dimaksud disini menurut Ibnu Sina bukanlah jiwa jiwa yang ada pada pada teori emanasi yang mengantarkan bahwa alam ini adalah kadim.

Konsep alam kadim yang diajukan oleh para filosof baik al-Farabi dan Ibnu Sina mendapat kecaman keras dari al-Ghazali. Buku *Tabafut al-Flasifah* al-Ghazali mengupas 20 persoalan secara terperinci. 17 persoalan al-Ghazali menganggap pemikiran filosof adalah bid'ah dan 3 persoalan lainnya adalah tidak sesuai atau sudah keluar dari ajaran yang sebenarnya, satu diantaranya bahwa alam adalah kadim. Berhubungan dengan persoalan ini Ibnu Rusydi memberi komentarnya melalui buku *Tabafut at-Tabafut* bahwa paham kadinya alam tidak bertentangan dengan ajaran dasar Islam adalah al-Qur'an. Ibnu Rusydi menjelaskan bahwa alam diciptakan bukan dari tidak ada tetapi dari sesuatu yang telah ada. disini Ibnu Rusydi mengaskan bahwa paham kadimnya alam tidak membawa kepada pemahaman alam ini terjadi dengan sendirinya atau alam bukan ciptaan Tuhan.

Argument yang diajukan Ibnu Rusydi dengan merujuk kepada ajaran al-Qur'an dan bertujuan agar filsafat dapat diterima oleh orang muslim atau non muslim.

DAFTAR PUSTAKA

- A. Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam*, Jakarta, Bulan Bintang, 1969.
- , *Theologi Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1974.
- A.C. Ewing, *Persoalan-Persoalan Mendasar Filsafat*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.
- Abd. al-Rahman Badawi, *Akhlak al-Nadariah*, Kuwait: Wakala al-Matbu'at, 1996.
- Abd. Halim Mahmud, *al-Tafkir al-falsafi Fi al-Islam*, Kairo: Dar al-Ma'arif, t.th.
- Abd. Rahman Wali Syah, *al-Kindi Wa Arauhu al-Falsafah*, Kairo: Majma' al- Bu'uth al-Islamiyyah, 1974.
- Abdul Aziz Dahlan, *Pemikiran Falsafi dalam Islam*, Jakarta: Djambatan 2003.
- Abdul Latif Muhammad, *Ushul al-Fikr al-Falsafi 'inda Abi Bakr al-Razi*, Kairo: al-Mathba'ah, 1977.
- Abdul Wahab Khalif, *Ilmu Ushul Figh* (Terj), Noer Iskandar al-Barsani & Moh. Tolchah Mansoer, Kairo: Dar al-Ilmu, 1978.
- Abraham S, Halkin, dalam Nurcholis Madjid, *Islam, Doktrin dan Peradaban*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1994.
- Abu al-Hasan al-Nadwi, *Islam and The World* (Lucknow: Academy of Islamic Research and Publication, 1979.

- Abu Bakar Al-Razi, *al-Thibb al-Rubani, Tabkik 'Abd Al-Lathbif Al- Ghaid*, Kairo: Maktabat al-Nahdat al-Mishriyyat, 1978.
- , *Makbariq al-Anbiya*, Bairut: Dar al-Syuruq, cetak ulang 1967.
- Abu Hasan *al-Nawawi, Rijal al-Fiker wa al-Dakwahfi al-Islamiyyah*, Kuwait Dar al-Qalam, 1969.
- Abu Raiyan, *al-Falsafah al-Islamiyyah, Syahsiyatuh Wamadarisuba*, (*Maktabah al-Iskadariyyah*): t.t
- Abu Riddah Muhammad . A. Hadi, *al-Rasail al-Kindisiyah al-Falsafiyah*, Kairo: Dar al-Fikr, 1950.
- Abuddin Nata, *Filsafat Pendidikan Islam 1*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997.
- Ahmad Amin, *Dhuba al-Islam*, Kairo: Maktabat al-Nahdhat al-Mishriyyat, 1972.
- Ahmad Aziz Dahlan, Kitab Al-Razi, Al-Thibb al-Ruhani, dalam Lajnah Ihya'Al-Thurats al-Arabi (ed) Rasa'il Falsafiyah, (Beirut: Dar al- Falaq al-Jadidah, 1982.
- Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1986.
- , *Segi-Segi Pemikiran Falsafi dalam Islam*, Jakarta: Bula Bintang, 1984.
- Ahmad Fuad al-Ahwani, *al-Falsafah al-Islamiyyah*, Kairo: Dar al-Kalam, 1968.
- , *Filsafat Islam*, Cet. kedelapan (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997.
- , *History Of Muslim Philospy* (Terj) M.M. Syarif ed, Wisbaden: Otto Harrassonwitz, 1963.
- , *Ibnu Rusy dalam MM Syarif* (ed) A. History of Muslim Philospy Wisbaden: Otto Harrosswitz, 1963.

- Ahmad Sunawari Long, *Sejarah Falsafah*, Kuala Lumpur: Universiti Kebangsaan Malaysia, 2008.
- Ahmad Syadali, *Mudzakir, Filsafat Umum*, Bandung: Pustaka Setia, 1997. Al-Farabi, Al- 'ra al-Madinah al-Fadhilah, Islamabad: Perpustakaan an-Najah Atase kebudayaan Iran. t.t.
- Al-Farabi, *Al-Da'awi al-Qalbiyyah*, Haidarabad: Dar al-Ma'arif al- Usmaniyah, 1349 H.
- , *al-Madinah al-Fadhilah*, Bairut: Dar al-Masyrik, 1996.
- , *Ara Abl al-Madinah al-Fadhilah disunting oleh, al-Berrt Nasrt Nadir*, Bairut: Dar al- Mazhriq, 1968.
- Al-Ghazali, *Ihya 'Ulumuddin*, jilid 3, Singapur, Jeddah, Indonesia.
- Al-Ghazali, *al-Munqidz min al-Dhalal, wa al-Muwassbil ila dzi al-Izzah wa al- Jalal, di tahqiq oleh. Jamil Shaliba dan Kamil 'iyad*, Dar al- Andalus (Lebanon, Beirut, 1967.
- , *Ma'rij al-Quds fi Madarij Ma'rofah al-Nafs*, Kairo: Maktabah Al- Jund, 1968.
- , *Madarij al-Salikin*, Kairo: Tsaqofa al-Islamiyah, 1964.
- , *Misykat al-Anwar*, ed. Abu al-'Ala 'Afifi, Kairo: al-Dar al- Qawmiyah, 1964.
- , *Tabafut al-Falasifah* (Terj) Ahmadi Thaha, Jakarta: Panji Mas, 1986.
- , *Tabafut al-Falasifah*, Mesir: Dar al-Ma'arif, t.t.
- Ali Syami, An-Nasyar, *Nasy'ah al-Fiker al-Falsafi Fi al-Islam*, Kairo: Dar al- Salam, 2008.
- Al-Qifti, *Tarikh al-Hukama*. ed. Jamac al-Din Abi al-Husayn Ali bin Yusuf, (Baqdad: Maktabah al- Muthna, t.th.

- Al-Syahrastani, *Al-Milal wa Al-Nihal, Aliran-Aliran Theologi Dalam Islam*, (Terj) Bandung: Mizan: 2004.
- Amin Oemar Hoesin, *Filsafat Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1964. Amir Ali, *The Spirit Islam*, Delhi India: Idarah al-Adawiyah, 1978.
- Aristoteles, *The Nicomachean Ethics*, (Terj) David Ross, Oxford: Oxford Universty Press The World's Classics, 1980.
- Arnold Toynbee, *Mankind and Mother Earth, A Narrative History of the World*, (Terj) Agung Prihantoro dkk, dengan judul, *Sejarah Umat Manusia, Uraian Analitis, Kronologis, Naratif, dan Komparatif*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.
- Bertrand Russell, *Sejarah Filsafat Barat; dan kaitannya dengan kondisi sosio-politik dari zaman kuno hingga sekarang*, (Terj) Sigit Jatmiko, at.all, Yogyakarta; Pustaka Pelajar, 2004.
- C.A. Qadir, *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan Dalam Islam*, terj. Hasan Basari (Jakarta: yayasan Obor, 1991).
- Daud Remantan dkk, *Pengantar Filsafat Islam*, Banda Aceh: IAIN Ar- Raniry, 1982.
- David Melling, *Jejak Langkah Pemikiran Plato*,(Terj) Cut Ananta Wijaya RH. Widada, Yogyakarta: Bentang Budaya, 2002.
- Dick Hartoko, *Tantangan Kemanusiaan Universal*, Yogyakarta: Kanisius, 1995.
- Donny Gahril Adian, *Menyoal Obejektivisme Ilmu Pengetahuan: Dari David Hume sampai Thomas Kuhn*, Jakarta: Teraju, 2002.
- Drajat, Amroeni, *Filsafat Islam*, Jakarta: Erlangga, 2008.

- Endang Saifuddin Ansari, *Ilmu, Filsafat dan Agama*, Surabaya: Bina Ilmu.
- Fakhri Majid, *A. History of Islam Philosophy*, London: Logman Peguin Books, 1983.
- Fauzi Mitri Najjar, *al-Farabi on Political Science (The Muslim World U.S.A: Connecticut, 1957.*
- George N Atiyeh, *Al-Kindi Tokoh Filsafat Muslim*, (Terj) Kasidjo Djojo Suwarno, Bandung: 1983, Salman,1983.
- , *Al-Kindi, The Philosopher of The Arab*. (Tp: Rajawali Islamic Research Institut, 1966.
- H. A. Musthofa, *Filsafat Islam, Untuk Fakultas Tarbiyah, Syari'ah, Dakwah, Adab, dan Ushuluddin*, Bandung: Pustaka Setia, 2007.
- H.M. As'ad el-Hafidh, *Sains Islam di dalam Lintasan Sejarah*, Ujung Padang: Dar al-Hikmah, 1986.
- Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*, Yogyakarta: Kanisius, 1980.
- Hana al-Fakhuri dan Khulli al-Jart, *Tarikh al-Falsafah al-'Arabiyyat*, Bairut: Mu'assat li al-Thaba'at wa al-Nasyt, 1968.
- Harry Hamersma, *Pintu Masuk ke Dunia Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1980.
- Harun Hadiwijoyo, *Sari Sejarah Filsafat Barat*, Yogyakarta: Kanisius, 1980.
- Harun Nasution, *Falsafat dan Misitisme dalam Islam*, Jakarta, Bulan Bintang, 1992.
- , *Akal dan Wahyu Dalam Islam*, Jakarta: Univesitas Indonesia, 1983.

- , *Islam diTinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jakarta: Universitas Indonesia, 1985.
- Hasan Asari, Dari Yunani Hingga Renaisans: Melacak Peranan Peradaban Islam Dalam Tradisi Intelektual Barat, *Journal Analytica Islamica, Vol I, No I*, (Medan: Pasca Sarjana IAIN SUMUT, 1999.
- Hasan Langgulong, *Pendidikan dan Peradaban Islam*, Jakarta: Pustaka al- Husna, 1985.
- Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam*, Gaya Media Pertama (GMP), Jakarta: 1999.
- Ibn al-Nadim, *Al-Falsafah al-Islamiyyah* (terj), New York & London: Colombia University Press, 1970.
- Ibn Khalikan, Abu Abbas Shams al-Din Ahmad Muhammad Ibn Abu Bakr, *Wafayat al-‘Ayan wa ‘Anba’ ‘Abna’ al-Zaman*, Bairut: Dar al- Sadir, t.th.
- Ibn Sina, Abu Ali Husayn bin Abdillah, al-Najah, *Fi al-Hikmah al-Mantiqiyah wa al-Ilahiyyah*, ed. Muhyi al-Din sabri al-Kurdi, (Kairo: Mataba’at al-Sa’adah, 1938.
- , *al-Isbat al-Nubuwah dalam fi Ts ‘l Rasa’il fi al-Hikmah wa ath-Thabi’iyyah* (Mesir: t,tp, 1908.
- , Al-Najat, *Fi al-Mantiq wa al-Ilahiyyat*, jilid 2, ed. Abd al-Rahmad Umairah, (Beirut: Dar al-Jalil, 1992.
- Ibnu Rusyd, *Kaitan Filsafat dengan Syari’at*, judul asli, Fashl al-Maqal fi ma baina al-Hikmah wa al-Syari’ah min al-Ittishal, terj. Ahmad Shodiq Noor, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996.
- Ibnu Thufail, *Hayy bin Yaqzan*, Cet. Ke II, Beirut: Dar Al-Falaq al-Jaidah, 1980.

- Ibrahim Abu Bakar, *Konsep Kerasulan dan Peranannya dalam Pembentukan Masyarakat*, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa, 1990).
- Ibrahim Madkour , *Fi al Falsafat al-Islamiyyat Mahaj wa Tanbiqub*, Mesir: Dar al-Ma'arif 1968.
- Ibrahim Madkour, *al-Farabi dalam History of Muslim Philosphy*, Wiesbaden: Gemani ottoHarrasswoitz, 1963.
- , *Fi al-Falsafah al-Islamiyyah Manhaj wa Tathbiqub*, Terj. Oleh Yudian Wahyudi, *Filsafat Islam: Metode dan Penerapan*, (Jakarta: Rajawali, 1988).
- Ibrahim Zaki, dkk. *Dairotul Ma'arif al-Islamiyah*, (Kairo, Maktaba'ah as-Saqafiah), 1962.
- Jostein Garder, *Dunia shophie: Sebuah Novel Filsafat* (Terj), Bandung: Mizan, 2006.
- Juwaini, *Konsep al-Nubunwah Dalam Perbincangan (al-Qur'an, Abli Falsafah, Tasamnuh dan Theologi)*, Banda Aceh: Lembaga Naskah Aceh (NASA) Ar-Raniry Press, 2013.
- , *Agama Dalam Pandangan Filosof, dalam Buku Book Chapter Kapita Seleкта*, Banda Aceh: Searfiqh, 2016.
- , *Pemahaman Sosok Al-Razī dan Konsep Pemikirannya dalam Buku Buku Book Chapter Moderasi Beragama: Refleksi Dialog Modernitas Multikultural*, Jakarta: Damera Press, 2022.
- Jwm, Bakker, SY, *Sejarah Filsafat dalam Islam*, Yogyakarta: Kanisius, 1978.
- K. Bertens, *Ringkasan Sejarah Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1976.
- Kamal al-Yaziji, *al-Nushus al-Falsafiyah al-Mu'assab*, Bairut: Dar al-Ilmi al- Malayin, 1963.

- Lenn E. Goodman, Ibnu Bajjah dalam, Seyyed Hosen Naser dan Oliver Leman, (edit), *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, (Bandung: Mizan, 2003.
- Louis O. Kattsof, *Pengantar Filsafat*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1986.
- Luis Ma'luf, *al-Munjid Fi al-Lughab*, (Bairut: Dar al-Kutub al-‘Araby, 1986.
- M. Amin Abdullah, *Antara al-Ghazali dan Kant; Filsafat Islam*, Bandung: Mizan, 2002.
- Sirajuddinzar, *Filsafat Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004.
- M.M. Syarif, *Para Filosof Muslim*, (terj.), Bandung, Mizan, 1985.
- M.M.Syarif, *The History of Muslim Philosophy*, New York: Dover Publication, 1985.
- Mahmud Qasim, *Dirasab fi al-Falsafab al-Islamiyah* (Kairo: Dar al-Ma’arif, 1973.
- , *Falsafab Ibnu Rusyd wa Atharruha fi al-Tafkir al-Gharbi* (Sudan: Jamia’ah Ummi Durman al-Islamiyah, 1967.
- Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam: Sebuah Peta Kronologis*, (terj.) oleh Zaimul Am, Bandung: Mizan, 2002.
- , *Sejarah Filsafat*, (Terj) Mulyadi Karta Negara, Jakarta: Pustaka Jaya, 1986.
- Miska Muhammad Amin, *Epistimologi Islam*, Jakarta: UI-Press, 1983.
- Mohd. A. Hadi. Abu Ridah, *al-Rasail al-Kindi al-Falsafiyah*, (Kairo: Dar al-Fikr al-‘Arabi, 1950.
- Mohd. Sulaiman bin Haji Yasin, *Pengantar Falasafab Islam*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1980.

- Montgomery Watt, *A History of Islam Spain*, Edinburgh: Edinburgh University Press. 1967.
- Muhammad ‘Athif al-Iraq, *al-Falsafah al-Islamiyah*, Kairo: Dar al-Ma’arif: 1978.
- Muhammad Abd Hadi Abu Ridha, *On Firs Philosophy dalam Rasa’il al-Kindi al-Falsafiyah*, Kairo: t.tp, 1953.
- Muhammad Abd. Riddah, *Rasa’il al-Kindi al-Falsafiyat*, (Kairo: Dar al-Fikr al-‘Araby, 1950.
- Muhammad Abduh, *Ilmu dan Peradaban Islam Menurut Islam dan Kristen*, terj. Mahyuddin Syah, Bandung: Diponegoro, 1992.
- Muhammad al-Bahi, *al-Janib al-Ilabi min al-Tafkir al-Islamy*, Kairo: Dar al- Kitab al-‘Araby, 1967.
- Muhammad Athif al-Iraqi, *Al-Naz‘ah al-‘Aqliyah fi Falsafah Ibnu Rusyd*, Kairo: Dar al-Ma’arif, 1979.
- Muhammad Awidha, *Abu Bakar al-Razi al-Failasuf al-Tabib*, Bairut: Dar al- Kutub al-Alamiyyah, 1993.
- Muhammad Hilmi bin Abdullah, *Teori-Teori Asas Perubatan Ibn Sina*, (Kota Baru Kelantan: Pustaka Hilmi, 2005.
- Muhammad Taqi Misbah Yazdi, *Filosof Islam Kontenporer: Buku Daras Filsafat Islam*, (Terj), (Bandung: Mizan, 2003.
- Muhammad Iqbal, *Ibn Rusyd & Averroisme*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 2004.
- Muhammad Sagghir Hasan al-Ma’sum Ibnu Bajjah dalam MM. Syarif (ed)
- Muhammad Yusuf Musa, *Bain al-Din wa al- Falsafah*, (Mesir: Universty Press, Dar al-Ma’arif, Universty Press, t.t. -----, *Falsafah al-Akhlak fi al-Islam*, Kairo: Dar al-M’arif, 1945.

- Muis Sad Iman, *Pendidikan Partisipatif*, Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004.
- Muktar Yahya, *Pokok-pokok Filsafat Yunani*, Jakarta: Wijaya, 1962.
- Mulyadi Karta Negara, *Mengislamkan Nalar Sebuah Respon Terhadap Modernitas*, Jakarta: Erlangga, 2007.
- Musa Asy'arie, *Filsafat Islam*, Yogyakarta: Lesfi 2002.
- , *Manusia Pembentuk Kebudayaan Dalam Al-Qur'an*, Yogyakarta: Lesfi, 1992.
- , *Filsafat Islam Sunnah Nabi Dalam Berpikir*, Yogyakarta: LESFI, 2001.
- Mustafa Abd al-Raziq, *Tambid li Tarikh al-Falsafat al-Islamiyyat*, t. tp, 1959.
- Mustafa, *A. Filsafat Islam*, Bandung: Pustaka Setia, 2004.
- Nadim al-Jisr, *Qishbat al-Iman*, Beirut: Dar al-Andalus, 1963.
- Nalillo, *al-Falak wa al-Tharikh Ind al-Arab fi al-Qarnal Wusta*, Maktabah al-Englo al-Misriyyah: tp, 1957.
- Nauruzzaman Shiddiqi, *Tamaddum Muslim Bunga Rampai Kebudataan Muslim*, Jakarta: Bulan Bintang, 1986.
- Nukhalis Majid, *Kbazanab Intelektual Islam*, Jakarta: Bulan Bintang 1994.
- Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam*, terj. M. Amin Abdullah, Jakarta: Rajawali, 1989.
- Omar A. Farrukh dalam M.M. Syarif (editor), *Aliran-Aliran Filsafat Islam*, Bandung: Nuansa Cendekia, 2004.
- Paul Sirathert, *90 Menit Bersama Hegel*, Jakarta: Erlangga, 2001.
- Philip K. Hitti, *History of the Arab*, (Terj) R. Cecep Lukman Yasin & Dedi Slamet Riyadi, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006.

- Rosenthal, *Political Thought in Medical Islam: (An Introductory Outline)*, Cambridge: University Press 1968.
- Rustam E Tamburaka, *Pengantar Ilmu Sejarah, Teori Filsafat Sejarah, sejarah Filsafat dan Iptek*, Jakarta: Rineka Cipta, 1999.
- Sacid Syaikh, *Kamus Filsafat Islam*, Jakarta: Rajawali, 1991.
- Samsul Nizar, *Filsafat Pendidikan Islam Pendekatan Historis, Teoritis, dan Praktis*, Jakarta: Ciputat Pers, 2002.
- Samsul Rijal, Juwaini, Ernita Dewi, *Filsafat Umum*, Banda Aceh: Ushuluddin Publishing, 2010.
- Scott McGill (dkk), *From The Tetrarchs to the Theodosians: Latet Roman history and Culture*, New York: Cambridge University Press, 2010.
- Seyyed Hossein Nasr, *Intelektual Islam*, (Terj) Suharsono & Djamaluddin M.Z. Yogyakarta: Pustaka pelajar, 1996.
- , *Man Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, London: Unwin Paperbacks, 1970.
- Shahibuddin Laming, *Pemikiran al-Kindi: Pengaruh terhadap Intelektual Muslim di Malaysia dan Indonesia*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2006.
- Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004.
- Sulaiman Dunya, *al-Haqiqat fi al-Nasharal-Ghazali*, Kairo: Dar al-Maarif, 1971.
- , *Al-Falasafah wa al-Kalamiyyin*, Kairo: Dar al-Maarif, 1958.
- T.J. De Boer, *Tarikh al-Falsafah Fi al-Islam* (Terj), Muhammad Abd Al-Hadi Abu Zaidah, Kairo: Mathba'at Taklif, 1954.

- , *The History of Philosophy in Islam*, Edisi Bahasa Inggris oleh Edward R. Jones BD, (New York: Dover Publication inc, 1967.
- Tahmid li Tharikh, *al-Falsafah al- Islamiyyah*, t.tp: Lajnat al-Ta'lif wa Tarharmat wa al-Nasyr, 1959.
- Umar al-Farruk. *Al-Farabiyyah, al-Farabi wa Ibn Sina*, Bairut: Manshurat Maktabah Munaimanah, 1369.
- W. Montgomery Watt, *Pemikiran Teologi dan Filsafat Islam*, (Terj) Umar Basalim, Jakarta: P3M, 1987.
- William E Godman, *Ibn Sina Filosof Pujangga dan Sarjana Muslim*. (Terj) Sirah as Syaikh ar Rais. 1989. *The Life of Ibn Sīna a Critical Edition and Annotated Translations*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1974.
- Zainal Abidin Ahmad, *Ibn Sina (Avicenna) Sarjana dan Filosof Besar Dunia*, Jakarta: Bulan Bintang, 1974.
- , *Riwayat Hidup Ibnu Rusyd*, Jakarta: Bulan Bintang: 1975. Mustafa Abd Raziq,

PROFIL PENULIS



Dr. Juwaini, M.Ag, dilahirkan di Desa Lipah Cut, Kecamatan Jeumpa, Kabupaten Bireuen, Provinsi Aceh pada 5 Juni 1966. Menempuh pendidikan Madrasah Aliyah Negeri Bireuen (MIN) tahun 1979, Sekolah Menengah Pertama Negeri (SMP 2) Bireuen dan Sekolah Menengah Atas Negeri (SMA I) Bireuen. Sarjana strata satu pada Jurusan Aqidah dan Filsafat Fakultas Ushuluddin IAIN Ar-Raniry pada tahun 1992. Kemudian meraih gelar Magister Agama dengan Kosentarasi Pemikiran dalam Islam pada Pasca Sarjana IAIN Ar-Raniry Darussalam Banda Aceh pada tahun 2005. Pada tahun 2006 melanjut Studi Strata S-3 (Doktor Falsafah) pada Institut Islam Hadhari Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM). Judul disertasinya adalah *Konsep al-Nubunwah dalam Islam: Tumpuan Kepada Pemikiran Ibn Sina*.

Tahun 1999 s.d 2003 diamanahkan sebagai sekretaris Jurusan Perbandingan Agama dan tahun 2007 s.d 2009) dipercayai sebagai Sektetaris Tim penilai Angka Kredit (TPAK) Fakultas Ushuluddin. Sejak tahun 2009 sampai 2012 dipercaya menjabat sebagai Pembantu Dekan Bidang Kemahasiswaan di Fakultas Ushuluddin IAIN Ar-Raniry.

Pada Bulan Agustus 2012 s.d 2016 untuk priode ke dua penulis juga masih dipercaya menjabat sebagai Wakil Dekan Bidang kemahasiswaan dan Kerjasama di Fakultas Ushuluddin IAIN Ar-Raniry Banda Aceh. Tahun 2016 s.d Juli 2018 mengemban amanah sebagai Wakil dekan Bidang Keuangan dan Adminisrtasi pada Fakultas yang sama. Tahun 2019 sampai tahun 2022 diamanahkan sebagai Sekretaris Gugus Penjaminan Mutu Fakultas Ushuluddin dan Filsafat. Pada bulan Oktober 2022 sampai - sekarang diamanhkan sebagai Ketua Program Studi Agama-Agama Fakultas Ushuluddin dan Filsafat. Pada Tahun 2022 juga mendapat kesempatan mengikuti Pelatihan TOT Moderasi Beragama di Balai Diklat Kemenaq RI, sehingga mengantarkan menjadi Pengajar/ Tutor pada kegiatan Pelatihan Penggerah Penguatan Moderasi Beragama di Provinsi Aceh dan Balai Diklat Keagaan di Aceh.

Aktif dalam berbagai kegiatan sosial masyarakat yaitu: kelompok Pengajian Wirid Yasin, Kelompok Tadarus al-Qur'an, Sosialisasi Pengkoperasian kepada masyarakat, Wakil Ketua PKK Gampong Blang Krueng tahun 2020 - Sekarang. Sejak tahun 2004 sampai sekarang masih dipercaya sebagai Ketua Koperasi Wanita al-Ikhlas di Gampong Blang Krueng Kecamatan Baitussalam, Kabupaten Aceh Besar, terlibat dan aktif dalam berbagai Frum Ilmiah. Bendahara Komite Sekolah SD IT Cedikia Tungkop Aceh Besar. 2021 – 2022. Menjadi Pengurus Majelis Dhizir Hubbon Wathan Provinsi Aceh Priode 2022 – 2027. Sebagai Penasehat Personalia Pimpinan Cabang Wanita Syarikat Islam Cabang Banda Aceh Priode 2022 -2026.

Berbagai tulisan telah dipublikasikan baik dalam bentuk buku, diantaranya adalah *Konsep al-Nubuwwah dalam Perbincangan (Al-Qur'an, Abli Falsafah, Tasanwuf dan Theologi)*. Kapita Selekta Perbandingan Agama dengan Tulisannya yang berjudul “ *Agama Dalam Pandangan Filosof*”. Membumikan Ajaran Islam dengan judul *Tauhid Dalam Tasanwuf Upaya Memahami Teori Ittibad. Filsafat Umum*. Book Chapter yang berjudul *Moderasi Beragama: Refleksi Dialog Modenitas Multi Kultural 2022*. Pada tahun yang sama 2022 Book Chapter *Moderasi Beragama Dalam Masyarakat Multikultural*. Dalam bidang Penelitian, pada tahun 2018 mendapat Dana Hibbah Departemen Agama RI sebanyak 100 Juta dengan judul *Analisis Terhadap Peraturan dan Pelaksanaan Program Pendidikan Para Nikah Demi Mewujudkan Ketahanan keluarga Di Provinsi Aceh*. Pada tahun 2020 juga mendapatkan Hibbah penelitian 50 Juta dengan judul *Peran Perguruan Tinggi Terhadap Kerukunan Bermaʿzhab di Aceh (Resolusi Konflik antara Aliran Aswaja dan Wahabi di Aceh)*. Alhamdulillah tahun 2023 ini masih diberi kesempatan mendapatkan Dana Hibbah Penelitian 100 juta dengan judul *Implementasi Kebijakan Kampus Merdeka di Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh, Universitas Islam Negeri Sumatera Utara Medan dan Universitas Islam Negeri Imam Bonkol Padang*. Dana Hibbah Juga 20 Juta Pada Penelitian *Kontribusi Pemikiran Ziauddin Sardar Bagi Upaya Pengembangan Epistimologi Islam*.

Diantara tulisan-tulisan yang dimuat dalam jurnal ilmiah adalah *Konsep Akal (Suatu Analisis Pemikiran Al-*

Farabi dan Ibnu Sina). Konsep Wahyu (Suatu Analisis Pemikiran Filosofis). Jurnal Mu'asyiah Sinta 4 yang berjudul "Examining The Docrine of Seven Grades De Being Maratib Sab'ah In Tuhfal al-Mursalah An Overview Toqard Que'anic's Perspektif", Jurnal Millati Sinta 2 dengan judul Tulisan The Rule Of Islamic Universities In The Harmoni Of The Mahdhab (Resolutiom Of The Aswaja And Wahabism Conflicts in Aceh) dan Jurnal Samarah International Bereputasi (Caupus) dengan judul Marriage Guindance Toward Family Resilience in Aceh: A Study OF Islamic Law Philosophy.

Berbicara Filsafat Islam tidak semudah mengatakannya sebagai duplikasi atau tukar topeng dalam Filsafat Yunani yang diklaim oleh segelintir orang pada umumnya. Lebih dari itu, justru Filsafat Islam mencoba mengenalkan model Islamisasi Filsafat Yunani yang sudah eksist sebelum Islam lahir sebagai agama **rahmatan lil 'alamin**.

Bila Filsafat Yunani mencari eksistensi Tuhan, Filsafat Islam sudah berangkat sejak mengetahui Allah SWT sebagai Tuhan yang maha Esa. Bila Filsafat Yunani mencoba mencari kebenaran yang hakiki, Filsafat Islam dipelajari untuk memperkuat aqidah umat muslim. Bila Filsafat Yunani berangkat dari kontrol akal dan pengalaman, Filsafat Islam memiliki kontrol yang lebih absolut yaitu wahyu.

Buku ini mencoba menjelaskan realitas bahwa Filsafat Yunani dan Filsafat Islam bukanlah satu kesatuan yang serupa. Meskipun keduanya memiliki keterkaitan, namun dalam substansinya tetap saja memiliki perbedaan yang sangat mencolok. Para Filosof Islam klasik terkemuka baik yang lahir di timur dan Barat dengan keunikan pemikirannya dihadirkan dalam buku ini. keunikan disini bersifat autentik, artinya sesuatu yang menajdi ciri khas para filosof sehingga mudah diingat dan diklarifikasi pembagiannya.





Komplek Pascasarjana
UIN Ar-Raniry Banda Aceh
Jl. Ar-Raniry No.1 Kec. Syiah Kuala
Banda Aceh 23111



 facebook.com/arranirypress

 instagram.com/arranirypress

 press.arraniry@ar-raniry.ac.id

 press.ar-raniry.ac.id