

PROF. DR. SYAMSUL RIJAL, M.AG.



# MEMBANGUN MASA DEPAN ISLAM

TRANSFORMASI TEOLOGI KLASIK DAN KONTEMPORER



KAJIAN PEMIKIRAN

AL-FALIMBANI, AL-GHAZALI, IBNU TUFAIL, AL-FARUQI DAN HASAN HANAFI  
MENGENAI TUHAN DAN ALAM SEMESTA

Prof. Dr. Syamsul Rijal, M.Ag

# **MEMBANGUN MASA DEPAN ISLAM**

*Transformasi Teologi Klasik dan Kontemporer*

Kajian Pemikiran Al-Falimbani, Al-Ghazali,  
Ibnu Tufail, Al-Faruqi dan Hasan Hanafi Mengenai  
Tuhan dan Alam Semesta

**Ar-Raniry Press**  
**2016**

## **MEMBANGUN MASA DEPAN ISLAM:**

Transformasi Teologi Klasik dan Kontemporer

**Prof. Dr. H. Syamsul Rijal, M.Ag.**

ISBN: 978-602-0824-29-1

Cetakan pertama, November 2016

xiv+ 278 hlm. 13,5 x 20,5 cm.

Hak Cipta Dilindungi Undang-Undang

**Anggota IKAPI No. 014/DIA/2013**

Editor:

**Muliadi Kurdi**

Desain sampul : aSOKA Communications

Desain Isi : Mahfudh

Pemeriksaan Aksara : Azhari Zulkiffi & Humaira

### **Penerbit:**

**Ar-Raniry Press**

Jl. Lingkar Kampus Darussalam

Banda Aceh 23111

Telp: (0651) - 7552921

Fax : (0651) - 7552922

E-mail: arranirypress@yahoo.com

### **Distributor Tunggal:**

PT. NASKAH ACEH NUSANTARA

Jl. Lemreung, Desa Ie Masen, No.11, Spg. 7

Ulee Kareng- Banda Aceh, 23117

Telp./Fax.: 0651-7315103

Email: nasapublisher@yahoo.com

### **Dicetak oleh:**

Percetakan Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry

Darussalam - Banda Aceh

*Dilarang memperbanyak karya tulis ini  
dalam bentuk dan dengan cara apapun tanpa izin dari penerbit.*

## KATA PENGANTAR



Segala puji dan syukur ke hadirat Allah SWT. selawat serta salam kepada Nabi Muhammad SAW..Alhamdulillah, dengan spirit keberislaman yang menjunjung tinggi nilai-nilai akademik, buku yang pernah diterbitkan dan beredar di kalangan mahasiswa dan masyarakat perlu untuk dicetak kembali. Sebelum dicetak dan diterbitkan kembali oleh Penerbit Lembaga Naskah Aceh (NASA) dengan judul “Membangun Masa Depan Islam: Teori Teologi Klasik dan Kontemporer” buku ini untuk pertama sekali dalam edisi bahasa Indonesia sudah pernah dicetak dan diterbitkan oleh Upublishing, Fakultas Ushuluddin UIN Ar-Raniry Banda Aceh pada tahun 2013. Waktu itu buku tersebut diberi judul “Khazanah Pemikiran Islam.” Semoga, kehadiran kembali buku ini untuk kedua kalinya akan terpenuhi permintaan

mahasiswa dan masyarakat Islam di Aceh maupun di dunia Islam Melayu-Nusantara.

Menelusuri substansi kajian keislaman tidak terlepas dari sudut pandang ketika menerangkan pokok ilmu-ilmu keislaman antara lain menjadi sub sub tema yang tidak terpisahkan dari kajian tentang kalam, filsafat, dan tasawuf. Substansi kajian ini menjadi tema penting dari khazanah pemikiran Islam. Sebagai sebuah kajian, isi buku ini mengurai secara filosofis beberapa materi pokok bahasan dalam berbagai sudut pandang meliputi persoalan ketuhanan, alam semesta serta substansi teologi pembebasan untuk menempatkan jati diri kemanusiaan menuju esensi yang mempersatukan antara esensi nalar prihal ketuhanan alam semesta dan manusia itu sendiri.

Memaknai bahwa kajian yang dibahas dalam buku ini sebagai bentuk khazanah pemikiran Islam sudah sangat tepat ketika substansi bahasan dengan mengetengahkan tokoh klasik dan sejatinya juga beberapa tokoh kontemporer, meskipun menurunkan pemikiran tokoh kontemporer Hasan Hanafi dengan ulasan spesifik cukup membantu untuk terus menelusuri bahwa keilmuan dalam Islam itu sarat khazanah yang patut ditelusuri. Demikian juga dengan mengerahkan pemikiran al-Faruqi yang spektakuler sehingga menjadi "target" islamophobia sehingga ia harus tewas tidak wajar bersama istrinya, hal ini tidak lain dikarenakan ketidaksenangan pihak lain terhadap idea dan gagasan bernas untuk pengembangan studi

keislaman. Gagasan formulasi tauhid dari beragam sudut pandang dimensi serta realitas kehidupan dengan lahan spesifik bukan saja menjadi unik tetapi tetap diperlukan sepanjang masa.

Dalam sudut yang lain dengan memperhatikan substansi bahasan dengan menyertakan kajian terhadap tokoh klasik al-Ghazali, Ibnu Thufail, Hasan al-Banna, dan pemikir Muslim Nusantara; Abd Saman al-Palimbani kreator pemikiran tasawuf yang visible dengan konteks zamannya bahkan sangat telat untuk terus dikaji dan dipertautkan dengan kebutuhan spirit kemanusiaan era modernitas ini.

Nuansa kajian buku ini terasa mengajak kita berpikir yang bersifat kausalistik dan ini sangat mungkin dikarenakan oleh penulisnya pernah mengukir dan menimba ilmu dunia falsafah semisal Prof. Dr. Ahmad Daudy dan Prof. Dr. Amin Abdullah. Bagaimanapun sebagai obyek nalar yang ditampilkan dalam bentuk buku tentu terdapat kelemahan dan kekurangannya namun tidaklah berarti kekurangan itu mengabaikan sisi penting yang telah diupayakan dari pembahasannya, karena itu suguhan substansi kajian di sini tetap perlu dan bermanfaat.

Banda Aceh, November 2018  
Pengarang,

**Prof. Dr. Syamsul Rijal, M.Ag**

# PEDOMAN TRANSLITERASI DAN SINGKATAN

## A. TRANSLITERASI

Transliterasi Arab-Latin yang digunakan dalam buku ini sebagai berikut:

| Arab | Transliterasi | Arab | Transliterasi |
|------|---------------|------|---------------|
| ا    | ā             | ط    | ṭḥ            |
| ب    | b             | ظ    | ẓḥ            |
| ت    | ṭ             | ع    | ‘ā            |
| ث    | ṭṣ            | غ    | gh            |
| ج    | j             | ف    | f             |
| ح    | ḥ             | ق    | q             |
| خ    | kḥ            | ك    | k             |
| د    | ḍ             | ل    | l             |
| ذ    | ḍẓ            | م    | m             |
| ر    | r             | ن    | n             |
| ز    | ẓ             | و    | w             |
| س    | ṣ             | هـ   | ḥ             |
| ش    | ṣy            | ء    | ’             |
| ص    | ṣḥ            | ي    | y             |
| ض    | ḍḥ            |      |               |

## **B. SINGKATAN**

|       |                                      |
|-------|--------------------------------------|
| SWT.  | = <i>Subhanahu wa ta'ala</i>         |
| SAW.  | = <i>Salallahu 'alayhi wa sallam</i> |
| Cet.  | = Cetakan                            |
| H.    | = Hijriah                            |
| hlm.  | = Halaman                            |
| M.    | = Masehi                             |
| t.p.  | = Tanpa penerbit                     |
| t.th. | = Tanpa tahun                        |
| t.tp. | = Tanpa tempat penerbit              |
| terj. | = Terjemahan                         |
| W.    | = Wafat                              |
| Vol.  | = Volume                             |





# DAFTAR ISI

**KATA PENGANTAR ~ iii**

**PEDOMAN TRANSLITERASI ~ vi**

**DAFTAR ISI ~ ix**

## **BAB I**

### **FILSAFAT KETUHANAN AL-FALIMBANY**

- A. Pendahuluan ~ 1
- B. Kesadaran Paradigmatik Perihal Tuhan ~ 5
- C. Konsep Teoritis Epistemologi Bayany ~ 9
- D. Mengenal Sosok Personalitas Al-Falimbani ~ 12
- E. Kehidupan dan Penempatan Karakter-  
Intelektual- Al-Falimbani ~ 17
- F. Karya Intelektual Al-Falimbani ~ 22
- G. Beberapa Konsepsi Ketuhanan ~ 29
- H. Pandangan al-Falimbani tentang Tuhan ~ 31

## **BAB II**

### **PENOLAKAN AL-GHAZALI TERHADAP PARADIGMA FILOSOF ALAM KADIM**

- A. Pendahuluan ~ 43
- B. Mengenal Sirah “Hujjat Al-Islam” Al-Ghazali ~ 45

- C. Evolusi Pemikiran Al-Ghazali ~ 59
- D. Paradigma Al-Ghazali tentang Alam ~ 76
- E. Penolakan Al-Ghazali terhadap Konsep-  
Kekadiman Alam ~ 83

### **BAB III**

#### **PEMIKIRAN IBNU THUFAIL TENTANG AKAL**

- A. Pendahuluan ~ 109
- B. Diskursus Konsepsional tentang Akal ~ 113
- C. Mengenal Sosok Personalitas Ibnu Thufail ~ 127
- D. Setting Sosio-Kultural ~ 129
- E. Latar Belakang Kehidupan Ibnu Thufail ~ 133
- F. Kisah *Hayy bin Yaqdzan* ~ 137
- G. Perhatian Ilmuan terhadap Kisah *Hayy Bin  
Yaqdzan* ~ 145
- H. Konsep Paradigmatik tentang Akal dalam Roman  
Ibnu Thufail ~ 147

### **BAB IV**

#### **PARADIGMA AL-FARUQI TENTANG TAUHID**

- A. Pendahuluan ~ 163
- B. Mengenal Lebih Dekat Sirah Al-Faruqi ~ 171
- C. Sikap Al-Faruqi Hijrah Ke Amerika ~ 181
- D. Diskursus Epistemologi Tauhid ~ 191
- E. Dasar dan Paradigma Epistemologi ~ 199

- F. Menalar dan Menakar Kebenaran Substansi-Tauhid ~ 205
- G. Kelebihan dan Kelemahan epistemologi-Tauhid al-Faruqi ~ 209

## **BAB V**

### **MEMBANGUN MASA DEPAN ISLAM**

- A. Pendahuluan ~ 221
- B. Mengenal Sirah Hasan Hanafi: Asal-Usul,-  
Posisi Akademik dan Karyanya ~ 223
- C. Kritik Teologi Hanafi ~ 225

## **BAB VI**

### **MURSYID PARA ULAMA AL-AZHAR KONTEMPORER**

Prof. Dr. Ali Jum'ah ~ 239

### **DAFTAR PUSTAKA ~ 266**





FILSAFAT  
KETUHANAN  
AL-FALIMBANY





# FILSAFAT KETUHANAN AL-FALIMBANY



## A. Pendahuluan

Abd. Al-Samad Al-Jawi al-Falimbani<sup>1</sup> (selanjutnya disebut al-Falimbani) dikenal sebagai pemikir ternama Islam Melayu-Nusantara abad XVIII. Dalam bidang tasawuf dia memiliki reputasi keilmuan setingkat ilmuan Islam dunia. Di samping pemikiran dalam ilmu tasawuf ia banyak menuangkan buah pikiran dalam bidang fikih, kalam dan akhlak.<sup>2</sup>Yang paling

---

1 Penulisan kata al-Falimbani disesuaikan dengan ejaan Jawi yang tertera dalam kitab, *Sayr al-Salikin*, yaitu dengan memakai “fa” bukan “pa” pada awal namanya. Abd. Al-Samad al-Jawi al-Falimbany, *Sayr al-Salikin ila Ibadat Rabb al-Alamin*, “manuskrip”, nomor naskah. 37/NKT/YPAH/92. (Banda Aceh: Koleksi Perpustakaan A. Hasjmy), hlm. 2.

2 Untuk melihat pemikiran Al-Falimbani dalam bidang tasawuf,



menonjol di antara buah karya yang dihasilkannya dalam bidang tasawuf. Meskipun begitu, ulama ini ketika menerangkan ilmu tasawuf sering melakukan harmonisasi dengan ilmu-ilmu semisal fikih, tauhid dan akhlak. Karakter pemikiran seperti ini menjadi warisan ilmuwan Islam Melayu yang hingga hari ini masih diteruskan oleh murid-muridnya.<sup>3</sup>

Keberadaan al-Falimbani sebagai personalitas keilmuan handal dengan semangat juang yang tinggi meninggalkan Nusantara untuk mendalami ilmu keislaman telah menjadi pusat perhatian para pemerhati Islam Melayu. Setidaknya, para pemerhati menganggap perlu untuk melakukan kajian ulang terhadap pemikiran al-Falimbani. Dari kajian itu terbukti mampu melahirkan sejumlah sarjana penting di Nusantara.<sup>4</sup> Artinya, faktor penentuan

---

fikih dan akhlak seperti tersebut di atas, pembaca dapat merujuk kepada dua kitab yang pernah ditulisnya, yaitu *Hidayat al-Salikin* dan *Sayr al-Salikin ila Ibadat Rabb al-Alamin*.

- 3 Di antara murid-murid al-Falimbani yang terkenal ketika beliau menetap di Mekkah adalah Syaikh Daud bin Abdullah al-Fatani yang menjadi ulama besar di Siam (Thailand). Liaw Yock Fang, *Sejarah Kesusasteraan Melayu Klasik*, jilid 2 (Jakarta: Erlangga, 1993), hlm. 77. Dari Kepulauan Nusantara di antaranya, bernama Syaikh Muhammad Arsyad al-Banjari (1710-1812). Muridnya ini kemudian terkenal sebagai ulama yang ahli dalam bidang fiqh, tasawuf, ilmu hisab, dan ilmu falak. Pernah menjadi “Mufti” dalam Pengadilan Agama. Karya tulisnya yang kesohor dan banyak dipelajari oleh umat adalah *Perukunan Melayu* dan *Kitab Sabil al-Muhtadin*. Muhammad Syamsu As., *Ulama Pembawa Islam di Indonesia dan Sekitarnya* (Jakarta: Lentera, 1996), hlm. 269.
- 4 Salah satu contoh dari penjelasan di atas dapat dilihat kajian yang

sebuah karya pemikiran itu akan dikajian ulang oleh para pemerhati tidak terlepas dari personalitas keilmuan dari tokoh itu sendiri. Personalitas itu muncul dari semangat keikhlasan dan kontribusinya. Pernyataan ini dapat merujuk kepada Dr. Faisal Ismail ketika membicarakan personalitas tokoh Jamaluddin al-Afghani.<sup>5</sup>

Kajian ini adalah upaya rekonstruktif terhadap pemikiran al-Falimbani tentang Tuhan dengan pendalaman konsep epistemology *bayany*. Dengan demikian, rumusan global dari problema penelitian ini ialah; bagaimanakah konstruksi teoritik dari pemikiran al-Falimbani tentang Tuhan. Supaya kajian ini lebih komprehensif, jawaban dari rumusan masalah itu akan ditelusuri lewat beberapa variabel;

---

pernah dilakukan oleh M. Chatib Quzwain. Dalam penelitian disertasinya M. Chatib Quzwain mengangkat judul, *Tasawuf Abd. Al-Samad Al-Falimbani* dengan promotor Prof. Dr. Harun Nasution dan Prof. Dr. R. Roolvink. Disertasi itu telah dipertahankan di depan Dewan Penguji Disertasi Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, pada tahun 1984 kemudian pernah diterbitkan oleh Bulan Bintang Jakarta (1985) dengan judul *Mengenal Allah-Studi Mengenai Ajaran Tasawuf Syaikh Abd. Al-Samad al-Falimbany*.

- 5 Menurut Faisal Ismail, sosok personalitas, aktivitas gerakan dan intensitas perjuangan Jamaluddin al-Afghany yang penuh dengan dinamika turut memberikan inspirasi motivasi munculnya gerakan reformasi Islam dan perlawanan umat Islam terhadap imperialisme Barat pada abad ke sembilan belas. Faisal Ismail, "Jamaluddin al-Afghany Inspirator dan Motivator Gerakan Reformasi Islam" dalam *al-Jami'ah; Majalah Ilmu Pengetahuan Agama Islam*, no. 40 (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1990), hlm. 25.

indikator apa saja yang digunakan oleh al-Falimbani dalam bangunan teoritik filsafat ketuhanannya, apakah rumusan yang diajukan terikat oleh salah satu dari dalil *naqly* atau pun dalil rasional ketika al-Falimbani membahas konsep ketuhanan atau pun gabungan dari kedua konsep tersebut. Untuk selanjutnya, paradigma ketuhanan al-Falimbani perlu diuji keabsahannya ketika dibawa ke dalam diskursus sistem kepercayaan yang mendasari akan adanya Tuhan. Dengan pendekatan ini akan dapat ditentukan konstruksi epistemologi *bayany* yang eksplisit dalam pemikiran ketuhanan al-Falimbani.

Menilik kepada prihal tersebut, maka mengetahui dan menganalisis filsafat ketuhanan al-Falimbani dan menelusuri posisi pemikiran al-Falimbani dalam teori dan sistem kepercayaan yang mendasari akan adanya Tuhan akan menjadi diperlukan. Pemahaman terhadap konsep tersebut diharapkan sebagai langkah reformulatif dari aktualisasi pemikiran al-Falimbani dalam tataran objektif dan memetakan kontribusi pemikirannya terhadap dunia pemikiran keislaman di Nusantara. Karena itu, manfaat pengkajian ini supaya dapat bernilai akademis (*academic significance*) dan bermanfaat bagi siapa pun yang peduli untuk mendalami tentang paradigma ketuhanan.

## **B. Kesadaran Paradigmatik Perihal Tuhan**

Dalam diri manusia ada kesadaran dan potensi akal yang dapat berpikir tentang wujud dirinya dan apa saja yang terdapat di luar dirinya, terutama alam semesta yang menjadi dalil akan wujud Tuhan. Akumulasi dari basis kesadaran dan potensi akal yang dimiliki manusia pada gilirannya memunculkan sifat keyakinan dalam dirinya terhadap sesuatu yang dipikirkan.<sup>6</sup>

Demikianlah, manusia terus sadar dan berpikir tentang keberadaan Tuhan. Dalam perkembangan konsepsi ketuhanan, manusia bukan hanya mengenal Tuhan lewat dalil-dalil dan pembuktian akal atau pun pembuktian lewat wahyu yang diturunkan oleh Allah lewat Malaikat Jibril kepada para utusan-Nya., tetapi, juga manusia berusaha mengenal Allah secara langsung lewat pengalaman batin. Pengenalan Tuhan seperti ini kemudian dikenal dengan *ma'rifah*. Meskipun konsekuensi *ma'rifah* telah menimbulkan aneka ragam posisi manusia yang jadi perdebatan yang kontroversial dalam dunia tasawuf. Misalnya, terdapat kecenderungan, manusia yang *ma'rifah* (mengetahui Tuhan secara langsung) akan kehilangan

---

6 Syamsul Rijal, *Ketuhanan Menurut al-Ghazali dan Ibnu Rusyd; Suatu Studi Perbandingan* (Banda Aceh: Fakultas Ushuluddin IAIN Ar-Raniry, 1987), hlm. 25.

wujudnya melebur ke dalam wujud yang dikenalnya (*ittihad*) atau sebaliknya, Tuhan bertempat di dalam diri manusia (*hulul*) sehingga keluar ucapan-ucapan manusia yang menggambarkan, paling tidak muncul pemahaman, bahwa dia adalah Tuhan.

Abad ke-XVIII gambaran pemahaman manusia tentang Tuhan adalah varian sifatnya. Setidaknya, ada tiga konsepsi ketuhanan ketika itu. **Pertama.** Pengakuan manusia bahwa tidak ada Tuhan selain Allah; ajaran ketuhanan yang terdapat dalam ilmu ushuluddin. **Kedua.** Manusia bahwa yang wujud hanyalah Allah; ajaran yang *fana* dalam ilmu tauhid. **Ketiga.** Visi manusia bahwa esensi alam semesta merupakan penampakan lahir dari Tuhan; ajaran *wihdat al-wujud* dalam dunia tasawuf.<sup>7</sup>

Ajaran ketuhanan tersebut dalam ilmu yang dikembangkan oleh masing-masing aliran adalah sama nilai benarnya. Ketiga bentuk ajaran tentang ketuhanan termaksud dipandang sebagai paradigma ketuhanan yang tidak kontradiktif antara satu dengan lainnya. Pemikiran al-Falimbani tentang Allah tidak terlepas dari konsepsi ketuhanan yang berkembang pada masanya. Dalam kaitan ini al-Falimbani lebih bersifat adaptif terhadap visi al-Ghazali tentang Allah.

---

7 M. Chatib Quzwain, *Ibid*; hlm. 37.

Ini terbukti dengan ulasan al-Falimbani tentang Allah, cenderung berdasarkan kepada interpretasi terhadap karya al-Ghazali yang kemudian Al-Falimbani mampu melahirkan karya magnum dalam bahasa Arab-Jawi (Melayu) dengan menambahkan beberapa uraian yang dianggap penting seperti tertera dalam pengakuannya di bagian mukaddimah kitab *Sayr Al-Salikin*.<sup>8</sup>

Kepercayaan terhadap Allah dalam zat yang wajib *al-wujud*. Keberadaannya tidak tergantung kepada yang lainnya dan wujud-Nya adalah menjadi sebab bagi wujud selain-Nya.<sup>9</sup>

Pandangan di atas senada dengan visi ketuhanan kebanyakan para ulama semisal al-Ghazali dan Hasan al-Banna.<sup>10</sup> Allah sebagai *wajib al-wujud* adalah Maha Awal yang terdahulu sekali wujud-Nya jika dibandingkan dengan segala wujud yang temporal. Kemulaan-Nya tidak ada *nihayah*, Dia telah wujud sejak *azali*.

---

8 Abd. Al-Samad Al-Jawi al-Falimbani, *Sayr al-Salikin ila Ibadat Rabb al-Alamin*, "manuskrip", nomor naskah. 37/ NKT/YPAH/92.(Banda Aceh: Koleksi Perpustakaan A. Hasjmy) bagian mukaddimah.

9 <sup>7</sup>Al-Falimbany, *Ibid*; hlm. 24.

10 Sulaiman Dunya, *al-Haqqat fi Nazr al-Ghazali* (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1971), hlm. 149. Syamsul Rijal, *Allah Dalam Konsepsi Hasan al-Banna: Tinjauan Terhadap Kitab Allah fi al-aqidat al-Islamiyat* (Banda Aceh: P3TA IAIN Ar-Raniry, 1996), hlm. 9.

Allah bersifat Maha Esa (*Wahidun Laa Sharikalah*), Kadim (*Qadiimun Laa Awwala lahu*),<sup>11</sup> Abadi (*Laa Nihayata lahu*), dan beberapa sifat lain yang dikemukakan. Al-Falimbani tampaknya pemikiran ketuhanannya sependapat dengan konsep bahwa Allah itu memiliki beberapa sifat *tanzih* bahwa Allah tidak dapat dipersamakan dengan selain-Nya.<sup>12</sup> Karena itu, Allah bukanlah substansi (*jawhar*) dan bukan pula aksiden (*arad*) dan tidak ditempati oleh keduanya. Konsekuensi dari ini adalah Allah itu tidak menyerupai dan diserupai oleh sesuatu apapun. Sehingga esensi-Nya tidak ada yang lain selain Dia. Demikian pula di dalam yang lain tidak ada esensi-Nya (QS. Thaahaa (20): 14).

Prinsip dasar paradigma ketuhanan cenderung kepada upaya untuk mengenal langsung (*ma'rifah*) akan Allah. Karena al-Falimbani menilai,<sup>13</sup> bahwa *ma'rifah* terhadap Allah adalah surga di dunia ini,

---

11 Dalam kamus Arab kata *qadim* (*qidam*) adalah lawan kata dari baru. Artinya, yang Dahulu (lama). Lisan al-Araby 5/3552, Qamus Al-Muhith 3/506, Mukhtar Al-Shihhah, dan lainnya. Dan, sifat qadim Allah dapat juga ditemukan dalam surat (QS. Yusuf: 95, Yasin: 39, Al-Ahqaf: 11, dan Asy – Syu'ara: 75 dan 76).

12 Allah Ta'ala berfirman, "*Dia (Allah) tidak menyerupai sesuatupun dari makhluk-Nya (baik dari satu segi maupun semua segi), dan tidak ada sesuatupun yang menyerupai-Nya.*" (QS. Asy-Syuura (42): 11)

13 Al-Falimbany, *Ibid.*; (jilid IV), hlm. 23.

siapa saja yang masuk ke dalamnya akan terlupa surga di akhirat. Pernyataan ini tidak lebih sebagai upaya pendeskripsian tentang *ma'rifah* ter hadap Allah yang terkandung nilai-nilai pemuasan batin bagi orang yang melakukannya. Sehingga gambaran kepuasan batin itu merupakan refleksi dari keadaan manusia dalam surga di akhirat, karena inti kenikmatan surga di akhirat adalah bertemu langsung dengan Allah. Inti ajaran seperti ini dalam gagasan ajaran tauhid al-Falimbani tercakup ke dalam tauhid tingkat tertinggi.

### **C. Konsep Teoritis Epistemologi Bayany**

Salah satu cabang filsafat yang mendiskusikan tentang teori ilmu pengetahuan, dikenal dengan epistemeologi. Term ini menelusuri hal yang terkait dengan sumber ilmu pengetahuan, asal dan sifat dasar pengetahuan, serta pengujian pengetahuan sehingga dapat dibedakan konsep benar dan salah. Dalam perkembangannya telah melahirkan dua aliran pemikiran (1) idealisme atau lebih populer dengan sebutan rasionalisme yaitu: aliran yang menekankan keberperanan akal, idea, dan kategori sebagai sumber ilmu pengetahuan, (2) realisme atau lebih populer dengan aliran empirik; yaitu menekankan keberperanan indera sebagai sumber



ilmu pengetahuan, peran akal dinomorduakan.<sup>14</sup>

Metode dan tradisi berpikir keilmuan di dunia Islam tidak terlepas dari *burhany*, *bayany* dan *irfany*. Terkait dengan fokus kajian tentang *bayany*, Muhammad al-Jabiri memberikan batasan bahwa metode berpikir *bayany* dapat dilihat dari dua sisi, yaitu (1) sebagai sebuah metode yang bermakna “perbedaan dalam penjelasan” dan (2) sebagai suatu visi yang bermakna “berbeda dan jelas”.<sup>15</sup> Dalam tataran ini terminology *bayany* cenderung kepada pola pikir yang bersumberkan kepada teks dalam kaitan berpikir filosofik, ia berarti studi filosofik terhadap struktur pengetahuan yang menempatkan teks sebagai suatu kebenaran mutlak. Sementara aktivitas rasio bersifat sekunder dan berfungsi memberikan penjelasan teks, ataupun memberikan makna terhadap sebuah teks.

Sekiranya pun terdapat pemberian makna dalam tataran *takwil* itu menunjukkan batasan yang bersifat pemahaman sekunder.<sup>16</sup> Karena problema

---

14 Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historitas* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 244.

15 Al-Jabiri, *Bunyat al-Aql al-Araby* (Beirut: Dirasat al-Tsaqafy al-Araby, 1990).

16 Nurchalis Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban; Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan* (Jakarta: Paramadina, 1992), hlm. 272.

yang mendasar dalam studi epistemologi *bayany* adalah problema teks dan *meaning*. Ini diperlukan dalam konteks penilaian antara pikiran dan ruh bahasa, sehingga di luar pemikiran yang objektif jika dipertautkan antara bahasa (teks) dengan pikiran (*meaning*). Konsep dasar itu mendeskripsikan bahwa perolehan pengetahuan diperlukan konsep dasar apa yang dimaksudkan tidak sebatas gagasan mengenai makna. Tetapi juga diperlukan apakah suatu pernyataan dari pemahaman sebuah makna itu adalah pernyataan benar tanpa kecuali dipahami maksudnya.<sup>17</sup>

Dalam historisitasnya, pemikiran kalam yang berkembang di dunia Islam adalah cenderung berpikir *bayany*. Perkembangan pemikiran Kalam sangat erat kaitannya dengan *mantiqi* (logika). Keterkaitan ini menjadi lebih kongkrit karena ada motivasi penalaran logis dari pemikiran hellenistik.<sup>18</sup> Proses pemikiran *bayany* dalam kaitan pemikiran sebagai produk sebuah pemahaman teks dikaitkan dengan bahasa terkesan terlupakan. Kecenderungan ini menciptakan aspek orisinalitas pemikiran tidak tersentuh. Maksudnya, proses pemikiran *bayany* cenderung berangkat dari

---

17 Louis O. Kattsoff, *Pengantar Filsafat* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1992), hlm. 163.

18 Muhammad al-Jabiri, *Ibid.*

teks ke pemikiran atau makna bukan sebaliknya.

Realita pemikiran seperti itu melahirkan peluang untuk menekan kekuatan akal. Menyiasati konsep teoritis epistemology *bayany* tersebut dapat ditugaskan sebagai langkah awal bagi pemahaman yang bersifat holistik terhadap pemikiran filsafat ketuhanan al-Falimbani. Khususnya dalam penelusuran argumentasi yang dikemukakan dalam tataran teks bukan pemaknaan terhadap teks. Pada uraian ini akan mendeskripsikan bahwa aspek epistemology *bayany* menjadi bagian yang integral dalam pemikiran kalam, khususnya falsafah kalam.

#### **D. Mengenal Sosok Personalitas Al-Falimbani**

Pendapat dan visi bermunculan membicarakan tentang asal-usul dan ketokohan al-Falimbani. Ia seorang ulama berpengaruh pada abad XVIII di kepulauan Nusantara. Muhammad Hasan,<sup>19</sup> seperti yang dikemukakan oleh Chatib Quzwain,<sup>20</sup> bahwa al-Falimbani adalah seorang putera dari Syaikh Abd. Al-

---

19 Keterangan Muhammad Hasan termaksud terdapat pada *al-Tarikh Salasilah Negeri Kedah* (Kuala Lumpur: t.p, 1968).

20 M. Chatib Quzwain, *Mengenal Allah; Suatu Studi Mengenai Ajaran Tasawuf Syaikh 'Abd. Al-Samad al-Falimbani* (Jakarta: Bulan Bintang, 1985), hlm. 9-10.



**Abd. Al-Samad Al-Jawi al-Falimbani**

Jalil bin Syaikh Abd. Al-Wahid bin Syaikh Ahmad al-Mahdani; seorang Arab yang berasal dari Yaman

setelah tahun 1700 (1112 H.) diberi kepercayaan sebagai Mufti Kerajaan Kedah, dengan isterinya Radin Ranti di Palembang. Sebelum mempersunting Radin Ranti di Palembang, dia telah menikah dengan Wan Zainab puteri Dato' Sri Maharadja Dewa, Kedah. Dari pernikahan ini dikarunia dua orang putera yaitu Wan Abdul Qadir dan Wan Abdullah. Kedua mereka ini lebih muda umurnya dari al-Falimbany. Karena kedua saudaranya itu lahir setelah Abd. Jalil pulang tiga tahun dari kepergian ke Palembang. Dimana ia menikah dengan Radin Ranti dengan mendapatkan seorang anak putera yang diberi nama Abd. al-Samad.

ChatibQuzwain lebih lanjut mengemukakan, pada awalnya Abd. Jalil adalah sebagai guru agama di Palembang. Dalam sebuah pengembaraan Tengku Muhammad Jiwa (putera Mahkota Kedah; saudara dari Wan Zainab) hingga ke India, Abd. Jalil dibawa olehnya ke Kedah. Tengku Muhammad Jiwa dinobatkan sebagai Sultan Kedah menggantikan ayahnya yang telah wafat dalam pengembaraannya. Ketika itu pulalah Abd. Jalil diberi tugas sebagai mufti kerajaan dan dinikahkan dengan Wan

Zainab. Sedangkan menurut Hamka,<sup>21</sup> seperti yang dikemukakan oleh Mal An Abdullah,<sup>22</sup> al-Falimbani bernama Abd. Al-Samad bin Abdul Wahab al-Yamni al-Falimbani, semula berasal dari Yaman datang ke Palembang, mempelajari bahasa Melayu, mengajar pengetahuan agama. Dengan ilmu keagamaan yang dimilikinya dia dikenal sebagai ulama besar ternama. Dia dikunjungi oleh murid-murid yang datang dari berbagai penjuru Melayu-Nusantara. Untuk selanjutnya al-Falimbani pergi ke Mekkah untuk menambah ilmu dan memperdalam perbendaharaan ilmu pengetahuannya.

Keabsahan tentang asal usul al-Falimbani yang dikemukakan oleh Hamka tersebut patut diragukan. Keterangan ini sangat kontradiktif dengan keterangan yang dikemukakan oleh Quzwain. Keraguan terhadap keterangan Hamka tersebut sangat beralasan, apalagi dapat diperkuat dengan temuan penyelidikan yang dilakukan oleh Azra. Menurutnya,<sup>23</sup> berdasarkan

---

21 Keterangan Hamka tersebut terdapat pada “Kuliah Agama Ketiga” dalam *Kenang-kenangan MTQ Nasional ke VIII di Palembang* (Palembang: Bidang Humas dan Publikasi Panitia Penyelenggara MTQ Nasional ke VIII, t.t.), hlm. 179-87.

22 Mal An Abdullah, “*Abd. Al-Samd al-Falimbany*” dalam *Dialog No. 11* (Jakarta: Badan Penelitian dan Pengembangan Departemen Agama RI., 1981), hlm. 21.

23 Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII; Melacak Akar-akar Pembaruan*

sumber-sumber Melayu nama lengkap al-Falimbani adalah Abd. Al-Samad bin Abdullah al-Jawi al-Falimbani.

Sedangkan dalam sumber Arab, <sup>24</sup>disebutkan dengan Sayyid Abd. al-Samad bin Abd. al-Rahman al-Jawi. Pada sumber Arab juga menggambarkan karier dari al-Falimbani. Demikianlah, Abd. Al-Samad al-Falimbani, merujuk kepada keterangan-keterangan di atas, mengalir pada dirinya darah Sayyid asal Yaman dan darah Melayu keturunan bangsawan asal Palembang. Meskipun terdapat perbedaan nama, dari segi keturunan pihak ayahnya, seperti yang dikemukakan oleh Chatib Quzwain, Hamka dan Azyumardi Azra, namun terdapat kesamaan prinsip bahwa ayahnya adalah berasal dari Arab, Yaman.

---

*Pemikiran Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 245-6.

- 24 Salah satu literatur Arab yang memuat biografi al-Falimbani yang dirujuk oleh Azyumardi Azra adalah karya Abd. al-Razaq al-Baythar, *Hilyat al-Basyar fi Tarikh al-Qarn al-Tsalits 'Asyar* (Damascus: Mathba'at al-Majma' al-'Ilm al-Arabi, 1382/1963), p. 851-2.

## **E. Kehidupan dan Penempaan Karakter Intelektual Al-Falimbani**

Mengenai tanggal lahir dan tahun wafat al-Falimbani tidak begitu jelas. Namun dalam sebuah perkiraan, al-Falimbani lahir pada tahun 1116/1704.<sup>25</sup>Perkiraan itu didasari pada tahun penobatan ayahnya Abd. Jalil sebagai mufti kerajaan Kedah adalah tidak berapa lama setelah Tengku Muhammad Jiwa diangkat menjadi Sultan Kedah pada tahun 1112/1700.<sup>26</sup>Dalam lawatannya ke Palembang dia menikah dengan Radin Ranti hanya tiga atau empat tahun di Palembang dia kembali ke Kedah bersama seorang puteranya karena tugas kemuftian menanti di sana. Terdapat perbedaan pendapat tentang tahun wafat al-Falimbani, berat dugaan tahun kewafatannya terjadi sekitar tahun 1203/1789 M., yaitu tahun ketika dia menyelesaikan karyanya terakhir dan paling masyhur, *Sayr al-Salikin*.<sup>27</sup>Dalam buku *Al-Tarikh Salasilah Negeri Kedah* menyebutkan al-Falimbani terbunuh dalam sebuah peperangan di Thai pada tahun 1244/1828 M.. Keterangan ini ditolak oleh Azra dengan alasan tidak

---

25 Azyumardi Azra, *Ibid*, hlm. 246.

26 Muhammad Syamsu As., *Ibid*, hlm. 268.

27 Kitab ini selesai ditulis oleh al-Falimbanipada tanggal 20 Ramadhan 1203 (1788 M) di Thaif. Untuk selanjutnya keterangan ini lihat, Hassan Shadily, *Ensiklopedi Umum* (Yogyakarta: Kanisius, 1993), hlm. 2.



ada bukti-bukti dari sumber lain yang memberikan keterangan bahwa al-Falimbani kembali ke Nusantara. Alasan yang diberikan oleh Azyumardi bahwa tahun peperangan itu semestinya umur al-Falimbani telah berusia 124 tahun, seumur itu terlalu tua untuk pergi ke medan perang.<sup>28</sup>

Dengan pertimbangan beberapa pendapat di atas disimpulkan bahwa al-Falimbani lahir tahun 1116/1704 di Palembang dan wafat tahun 1203/1789 M.. Jika merujuk kepada pendapat yang mengatakan bahwa dia tidak pernah kembali ke Nusantara setelah berada di wilayah Arab, maka dia wafat di daerah ini. Tetapi, jika merujuk kepada wafat ketika di medan pertempuran berarti di wilayah Nusantara, karena ada pendapat bahwa dia pernah pulang ke Nusantara untuk mengunjungi saudaranya mufti kerajaan Kedah yang bernama Wan Abd. al-Qadir, ini pun harus dipahami terjadi bukan pada tahun seperti disebutkan, karena tidak masuk akal setua itu dapat ikut berperang.

Selaku anak seorang mufti Kerajaan Kedah, al-Falimbani mendapat pendidikan dari ayahnya. Di samping itu, al-Falimbani pernah mendapat pendidikan agama di Patani (Thailand Selatan), pada

---

28 Azyumardi Azra, *Ibid.*

lembaga pendidikan tradisional Islam. Tidak diketahui secara jelas seberapa lama dia mendapat pendidikan agama di sana. Karena terdapat keterangan, untuk mendalami ilmu keagamaan, apalagi didukung oleh kemampuan intelegensi yang dimilikinya. Ayahnya berinisiatif mengirim al-Falimbani untuk mendalami ilmu agama ke Mekkah-Madinah (Haramain). Dalam keterangan lanjutan, tidak banyak juga informasi tentang kapan al-Falimbani meninggalkan Nusantara pergi ke Mekkah.

Menurut keterangan sejarah, ketika di Mekkah, al-Falimbani telah berguru kepada beberapa ulama terkemuka. Di antara mereka, Syaikh Athaillah, Ahmad bin Abd. al-Mun'im al-Damanhuri. Notasi kuliah yang diperoleh al-Falimbani dari gurunya tersebut telah melahirkan inspirasinya yang terbukti dengan lahirnya sebuah karya yang diberi nama *Zuhrat al-Murid fi Bayan Kalimat al-Tauhid*. Al-Falimbani juga belajar pada Syaikh Muhammad bin Sulaiman al-Kurdi, dan pada Muhammad al-Samman. Dari kedua ulama ini, tidak kurang selama dua tahun al-Falimbani mendalami ilmu tasawuf.<sup>29</sup>

Al-Falimbani pernah mendapat kesempatan belajar kepada Syaikh Ibrahim al-Zamzami al-Ra'is; seorang

---

29 Mal An Abdullah, *Ibid* ;

ulama yang menguasai berbagai pengetahuan agama dan memiliki keahlian dalam bidang *ilm al-falak* (astronomi), Syaikh Muhammad Khalil bin Ali bin Muhammad bin Murad al-Husayni; pengikut Naqsyabandi terkenal sebagai ahli sejarah dan mufti mazhab Hanafi di Damascus yang dalam perawatannya ke Haramayn dimanfaatkan oleh al-Falimbani belajar kepadanya, Muhammad al-Jauhari al-Mishri; putera seorang *muhaddits* Mesir terkemuka, yang terkenal sebagai ulama Hadits.<sup>30</sup>

Melihat riwayat pembelajaran yang diperoleh al-Falimbani dari ulama ternama ketika itu adalah sebagai salah satu indikasi pembentukan intelektual al-Falimbani dalam penguasaan ilmu-ilmu keislaman sangat tuntas. Dia telah belajar dan menguasai pelbagai disiplin ilmu semisal ilmu hadits, fiqh, syari'at, kalam (teologi) tafsir dan tasawuf. Meskipun demikian, di antara ilmu yang dipelajari, al-Falimbani memiliki kecenderungan yang amat besar terhadap dunia mistisisme. Gejala ini adalah berkat tempaan dari gurunya Syaikh al-Sammani. Diperkuat lagi keterangan bahwa selama belajar dengan al-Sammani, kemampuan intelektual al-Falimbani teruji lewat kepercayaan yang diberikan gurunya untuk

---

30 Azyumardi Azra, *Ibid.*; hlm. 247-9.

menggantikan beliau (asisten) mengajar sebagian muridnya yang asal Arab. Ini merupakan suatu indikasi prestasi yang gemilang.<sup>31</sup>

Meskipun al-Falimbani jauh di Mekkah, pemikiran keagamaan al-Falimbanitersebar di Nusantara melalui karya-karya yang ditinggalkannya.<sup>32</sup> Dia senantiasa menjalin hubungan baik dengan ulama di Nusantara. Dalam pada itu, tercatat beberapa pucuk surat yang ia kirim yang dialamatkan kepada penguasa di Nusantara. Misalnya, surat yang dikirim kepada Sultan Mataram (Hamengkubuwono – I) dan Susuhan Prabu Jaka (Putera Amangkurat–IV). Surat itu berisi pujian terhadap sultan atas perjuangannya dalam melawan orang-orang kafir. Selai itu, surat tersebut menerangkan secara panjang lebar kedudukan para syuhada di sisi Allah dengan mengutip beberapa ayat suci Al-Qur'an.<sup>33</sup>

Keterangan di atas menunjukkan salah satu indikator yang menerangkan bahwa al-Falimbani telah memainkan peranan penting dalam melestarikan semangat juang umat Islam di Nusantara dalam

---

31 *Ibid.*

32 Taufik Abdullah, *Islam dan Masyarakat; Pantulan Sejarah Indonesia* (Jakarta: LP3S, 1987), hlm. 203.

33 M. Chatib Quzwain, *Ibid*; hlm. 16.

menghadapi kolonialisme. Dengan demikian, perjuangan hidup al-Falimbani tercatat tidak hanya mampu berkontribusi dalam melahirkan banyak karya. Akan tetapi, ulama ini juga memiliki kepedulian terhadap tanah air yang sedang menjajah umat Islam pribumi Nusantara waktu itu.

## **F. Karya Intelektual Al-Falimbani**

Kecenderungan ilmiah al-Falimbani adalah dalam dunia tasawuf dan tauhid. Ini terbukti lewat beberapa karya yang ditinggalkan dan masih dapat diperoleh naskahnya adalah bernafas tauhid dan tasawuf.

Terdapat 8 kitab al-Falimbani, 7 kitab telah diperoleh naskahnya; 4 kitab dalam bahasa tulisan Arab Melayu, 3 kitab dalam bahasa Arab. Sebuah kitab lagi, disebut-sebut oleh al-Falimbani dalam kitab *Sayr al-Salikin* yaitu *Zadul Muttaqin fi Tauhidi Rabb al-'Alamin*.<sup>34</sup>

Kitab al-Falimbani yang berbahasa Arab adalah sebagai berikut:

1. *Nasehat al-Muslimin wa Tadhkirat al-Mu'minin fi'*

---

34 Abd. Al-Samad al-Palimbani, *Sayr al-Salikin* (Semarang: Maktab wa Mathba'ah Putra, t.t.), hlm. 22 (baris ke-3 dari atas), dan hlm. 183 (baris ke-12 dari bawah).

*Fada-ilal-Jihad fi Sabil Allah wa Karamat al-Mujahidin fi Sabil' Allah*. Kitab ini berisikan dorongan berjihad pada jalan Allah. Al-Falimbanimemperingatkan kaum Muslimin agar berperang melawan orang-orang kafir. Menurut Mal An Abdullah,<sup>35</sup> kitab ini telah memberikan inspirasi dan dirujuk oleh Tgk. Chik Ditiro dalam menulis Hikayat Prang Sabil.<sup>36</sup>

## 2. *al-Urwat al-Wuthqa wa Silsilat Uli al-Ittiqa*

Kitab yang dikarang dalam bahasa Arab ini berisikan beberapa anjuran al-Falimbani kepada kaum muslimin tentang tata cara melaksanakan wirid yang harus diucapkan secara kontiniu pada waktu tertentu. Menurut el-Muhammady,<sup>37</sup> kitab ini tersebut pada kitab *Hidayat al-Salikin* edisi Sulaiman Mar'i (Singapura, tanpa tahun).

## 3. Ratib Abd. Al-Samad al-Falimbani

Kitab ini dengan ukuran kecil dalam bahasa Arab mengenai *ratib*; semacam kumpulan zikir serta do'a yang dilaksanakan sesudah shalat 'Isya. Terdapat

---

35 Mal An Abdullah, *Ibid.*; hlm. 23.

36 Hikayat Prang Sabi (Hikayat Perang Sabil) adalah pesan-pesan spiritual yang bernilai religius yang dituang lewat bait-bait syair berbahasa Aceh. Sayair-syair itu mampu mebakar semangat juang Rakyat Aceh yang religius untuk berjihad di jalan Allah (jihad fi sabili Allah) melawan orang-orang kafir (para tentara kolonial).

37 Muhammad Uthman el-Muhammady, "The Islamic Concept of Education According to Syaikh Abd. al-Samad of Palembang", dalam Akademika edisi Juli (Jakarta: thlm., 1972), hlm. 62.

pada kitab tersebut kutipan ayat-ayat Al-Qur'an yang harus dibaca, seruan nama Allah yang diiringi dengan shalawat dan disudahi dengan beberapa do'a. Tidak disebutkan tahun penulisan kitab ini, tetapi berat dugaan kitab ini ditulis bersamaan dengan kitab *Hidayat al-Salikin* dengan pertimbangan bahwa *ratib* adalah sebuah amalan yang harus dikerjakan oleh seorang *salik* yang menjadi sentra pembahasan penting dalam kitab *Hidayat al-Salikin*.<sup>38</sup>

4. *Tuhfat al-Raghibin fi Bayan Haqiqat Imam al-Mu'mininwa' Ma Yufsiduhu fi Riddat al-Murtaddin*. Kitab ini ditulis dalam bahasa Melayu pada tahun 1188/1774 untuk memenuhi permintaan sultan Palembang.<sup>39</sup> Kitab disusun atas tiga bab dan satu *khatimah*. Bab pertama kitab ini menguraikan uraian tentang perbedaan pendapat antara *ahl al-Sunnah* dan kaum Muktaizilah tentang iman, Islam dan distingsi pendapat mengenai iman dan Islam dijelaskan secara detail. Pada bab kedua, al-Falimbanimembahas tentang syaithan, jin, iblis dan beberapa perbedaan di antaranya. Dalam bab ketiga dikemukakan tentang *ridda'* (murtad) dengan berdasarkan kepada kitab fikih yang ada. Pada bagian penutup, al-Falimbani menjawab apa

---

38 Chatib Quzwain, *Ibid.* hlm. 27.

39 Mal An Abdullah, *Ibid.*

itu dosa, jumlah dosa dan tentang taubat.<sup>40</sup>

5. *Zuhrat al-Murid fi Bayan Kalimat al-Tauhid*. Kitab ini dikarang dalam bahasa Melayu. Ditulis di Mekkah pada tahun 1178/1764 M. Kandungannya tentang *mantiq* (logika) dan *ushul al-din* (teologi). Dari bentuk tulisan yang terkandung dalam kitab ini, tampaknya kitab tersebut merupakan kumpulan notasi kuliah al-Falimbanibersama gurunya Ahmad bin Abd. al-Mun'im al-Damanhuri; seorang ulama Mesir yang mengunjungi Mekkah pada musim haji 1763 M. yang kemudian menjadi mahaguru di Universitas al-Azhar, Kairo.<sup>41</sup>
6. *Hidayat al-Saliki fi Suluk Maslak al-Muttaqiin*. Kitab karangan yang berbahasa Melayu ini lahir pada tahun 1192/1778 M., dan termasuk salah satu mahakarya adaptif terhadap karya al-Ghazali, *Bidaayat al-Hidaayat*. Kitab ini pernah dicetak di berbagai tempat, misalnya Mekkah (1287/1870), Mesir (1340/1922), Bombay (1311/1895), Singapura (t.t), dan Surabaya 1352/1933).<sup>42</sup> Indikasi ini menunjukkan bahwa kitab tersebut masyhur dan banyak diminati pembaca.

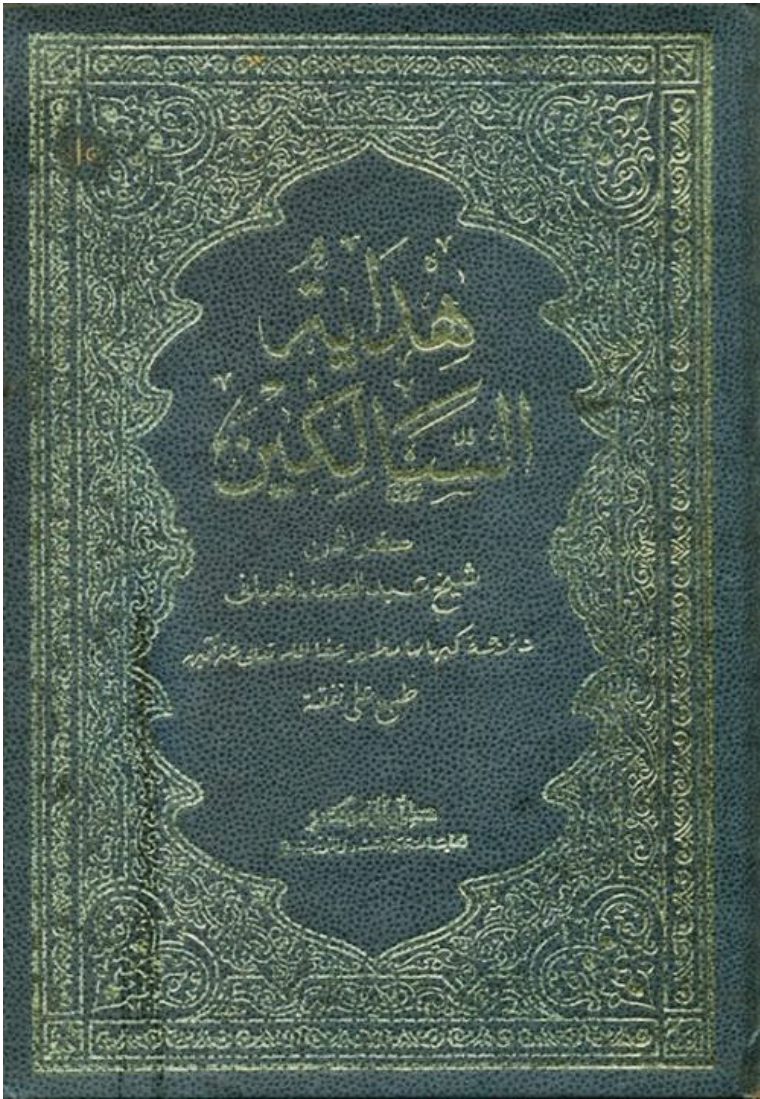
---

40 Liaw Yock Fang, *Ibid.* hlm. 78.

41 Hasan Shadily, *Ibid*; dan Abdullah, Mal An, *Ibid.* hlm. 22.

42 Azyumardi Azra, *Ibid.* hlm. 271.





*Kitab Hidayat al-Saliki fi Suluk Maslak al-Muttaqiin*

Kitab *Hidayat al-Saliki* terdiri dari bagian *muqaddimah* yang mengulas ilmu yang bermanfaat serta keutamaan orang yang menuntut ilmu. Dilengkapi dengan tujuh bab pembahasan dengan isi bahasa yang berbeda. Bab satu, menguraikan tentang akidah *ahl al-Sunnah wa al-jama'ah*. Bab kedua, menyatakan perbuatan taat dan ibadah yang zahir. Bab ketiga, menyatakan upaya menjauhi ibadah zahir, seperti mengumpat, *jadal* (berbantahan), juga dijelaskan halal dan haram. Bab keempat, mengulas upaya menjauhi maksiat batin, seperti banyak makan, banyak perkataan, marah, dengki, bakhil dan sebagainya. Bab kelima, menyatakan segala taat yang batin seperti taubat, tawakkal, sabar, syukur dan sebagainya. Bab keenam, menyatakan keutamaan zikir, adab dan tatacaranya. Bab ketujuh, menyatakan *bersuhbah*, dan *mu'asyarah* yaitu berkasih-kasih terhadap sesama makhluk. Ditambah juga pembahasan tentang adab orang yang alim, adab orang belajar, anak anak serta bapaknya dan adab orang yang menjalin persahabatan.<sup>43</sup>

7. *Sayr al-Saalikin ila 'Ibadat Rabb al-'Alamin*. Kitab ini

---

43 Liaw Yock Fang, *Ibid*; hlm. 77-8.

termasuk magnum opus dari karya al-Falimbani. Di dalam kitab ini al-Falimbani menjelaskan lebih lanjut tentang ajaran-ajaran yang terdapat dalam *Hidayat al-Salikin*. Menurut pengarang, seperti diterangkan pada bagian awal kitab Sayr al-Salikin bahwa kitabnya ini merupakan terjemahan dari *Lubab Ihya' 'Ulum al-Din* dengan ditambahkannya beberapa penjelasan untuk standan masyarakat Islam Melayu. Seperti dimaklumi bahwa kitab *Lubab Ihya' 'Ulum al-Din* adalah suatu versi ringkasan *Ihya' 'Ulum al-Din*, yang ditulis saudara laki-laki al-Ghazali, Ahmad bin Muhammad.<sup>44</sup> Gagasan awal al-Falimbani menerjemahkan kitab *Lubab* tersebut ketika ia di Mekkah pada tahun 1139/1799. Dan, usaha tersebut berhasil dituntaskan di Thaif pada 20 Ramadhan 1203/1788 M..<sup>45</sup> Kitab Sayr al-Salikin terdiri dari satu *muqaddimah* dan empat bagian serta ditutupi dengan *khatimah*.<sup>46</sup> Dalam *muqaddimah* diuraikan kelebihan ilmu, dan orang yang menuntut ilmu. Pada bagian pertama, al-Falimbani menguraikan tentang ilmu ushuluddin (teologi), akidah *ahl al-Sunnah*, segala perbuatan

---

44 Azyumardi Azra, *Ibid*; hlm. 272.

45 Mal An Abdullah, *Ibid*; Hasan Shadily, *Ibid*;

46 Abd. Samad Al-Falimbani, *Sayr Al-Salikin Ibadat Rabb Al-'Alamin* versi Latin jilid 1 (Banda Aceh: Museum Negeri Aceh, 1985), hlm. 3-4.

taat dan ibadat yang zahir. Bagian kedua menyatakan adab, yakni hukum adat yang berlaku pada adab makan, minum dan nikah serta berupaya membawa kehidupan di dunia serta mengetahui halal dan haram. Bagian ketiga dikemukakan hal-hal yang merusak amal, segala maksiat yang zahir dan maksiat yang batin. Bagian terakhir menyatakan *munajat*, yakni melepaskan diri daripada membinasakan segala amal saleh. Pada bagian *khatimah* mengemukakan kitab-kitab yang berguna kepada para pemerdu tasawuf.

## **G. Beberapa Konsepsi Ketuhanan**

Dalam diri manusia ada kesadaran dan potensi akal yang dapat berpikir tentang wujud dirinya dan apa saja yang terdapat di luar dirinya terutama alam semesta yang menjadi dalil akan wujud Tuhan. Akumulasi dari basis kesadaran dan potensi akal yang dimiliki manusia pada gilirannya memunculkan sifat keyakinan dalam dirinya terhadap sesuatu yang dipikirkan.<sup>47</sup>

Demikianlah, manusia terus sadar dan berpikir

---

47 Syamsul Rijal, *Ketuhanan Menurut al-Ghazali dan Ibnu Rusyd; Suatu Studi Perbandingan* (Banda Aceh: Faklutas Ushuluddin IAIN Ar-Raniry, 1987), hlm. 25.

tentang keberadaan Tuhan. Dalam perkembangan konsepsi ketuhanan, manusia bukan hanya mengenal Tuhan lewat dalil-dalil dan pembuktian akal ataupun pembuktian lewat wahyu yang diturunkan oleh Allah lewat Malaikat Jibril kepada para utusan-Nya, tetapi juga manusia berusaha mengenal Allah secara langsung lewat pengalaman batin. Pengenalan Tuhan seperti ini kemudian dikenal dengan *ma'rifah*. Meskipun konsekuensi *ma'rifah* telah menimbulkan aneka ragam posisi manusia menjadi perdebatan yang kontroversial dalam dunia tasawuf. Misalnya, terdapat kecenderungan manusia yang *ma'rifah* (mengetahui Tuhan secara langsung) akan kehilangan wujudnya melebur ke dalam wujud yang dikenalnya (*ittihad*) atau sebaliknya, Tuhan bertempat di dalam diri manusia (*hulul*). Sehingga keluar ucapan-ucapan manusia yang menggambarkan, paling tidak muncul pemahaman bahwa dia adalah Tuhan.

Abad XVIII adalah abad al-Falimbani hidup. Abad ini gambaran pemahaman manusia tentang Tuhan sudah varian sifatnya. Paling tidak ada tiga konsepsi ketuhanan ketika itu. **Pertama.** Pengakuan manusia bahwa tidak ada Tuhan selain Allah; ajaran ketuhanan yang terdapat dalam ilmu ushuluddin. **Kedua.** Visi manusia bahwa yang wujud hanyalah Allah; ajaran fana dalam ilmu tauhid. **Ketiga.** Visi manusia bahwa

esensi alam semesta merupakan penempatan ahir dari Tuhan; ajaran *wihdat al-wujud* dalam dunia tasawuf.<sup>48</sup>Ajaran ketuhana tersebut dalam teori ilmu yang dikembangkan oleh masing-masing aliran adalah sama nilai benarnya.

Al-Falimbani sebagai sosok ulama yang ‘alim, memiliki ilmu keagamaan yang mendalam. Dia cenderung menilai bahwa ketiga bentuk ajaran tentang ketuhanan termaksud tidak kontradiktif antara satu dengan yang lainnya. Ulama ini memberikan visi tentang ketuhanan secara mengagumkan lewat Maha karyanya *Sayr al-Salikin*. Berikut ini disajikan secara ringkas pokok-pokok pikiran al-Falimbani tentang Tuhan yang termaktub dalam karya tersebut.

## **H. Pandangan al-Falimbani tentang Tuhan**

Pemikiran al-Falimbani tentang Allah tidak terlepas dari konsepsi ketuhanan yang telah berkembang di masanya. Dalam kaitan itu al-Falimbani lebih bersifat adaptif terhadap pandangan al-Ghazali tentang Allah. Ini terbukti dari pandangan yang dikemukakan oleh al-Falimbani tentang Allah, cenderung berdasarkan kepada interpretasi terhadap karya al-Ghazali yang

---

48 M. Chatib Quzwain, *Ibid*; hlm. 37.

kemudian melahirkan karya besar Syaikh Abd. Al-Samad al-Falimbani. Pemikiran al-Falimbani sangat adaptif terhadap al-Ghazali sangat kentara terlihat ketika menerangkan tentang Allah Swt.. Dia menerangkan, akidah *ahl al-Sunnah* seperti halnya yang diterangkan oleh al-Ghazali. Menurutnya, wajib diyakini, Allah adalah “Dzat yang wajib al-wujud.”Keberadaan-Nya tidak tergantung kepada yang lainnya (makhluk), dan wujud-Nya adalah menjadi sebab bagi wujud selain-Nya.<sup>49</sup>Pandangan ini senada dengan visi ketuhanan yang diyakini oleh kebanyakan ulama. Misalnya, al-Ghazali dan Hasan al-Banna.<sup>50</sup>

Allah sebagai *wajib al-wujud* adalah Maha Awal yang terdahulu sekali wujud-Nya jika dibandingkan dengan segala wujud yang temporal. Keawalan-Nya tidak ada *nihayah*. Dia telah wujud sejak *azali*. Selanjutnya al-Falimbani mengemukakan,<sup>51</sup> Allah bersifat Maha Esa (*Wahidun Laa Syarikalah*), Kadim (*Qadimun Laa Awwala lahu*), Abadi (*Laa Nihayata lahu*), dan beberapa sifat lain yang dikemukakan. Al-Falimbani

---

49 Al-Falimbani, *Ibid.*; hlm. 21.

50 Sulaiman Dunya, *al-Haqiqat fi nazr al-Ghazali* (Mesir: Darussalam al-Ma’arif, 1971), hlm. 149. Syamsul Rijal, *Allah Dalam Konsepsi Hasan al-Banna: Tinjauan terhadap Kitab Allah fi al-aqidat al-Islamiyat*, (Banda Aceh: P3TAIN Ar-Raniry, 1996), hlm. 9.

51 Al-Falimbani, *Ibid.* hlm. 21-3.



kelihatannya sependapat dengan pandangan bahwa Allah tidak dapat dipersamakan dengan selain-Nya. Allah bukanlah substansi (*jawhar*) dan bukan pula eksiden (*Arad*) dan tidak ditempati oleh keduanya. Konsekuensi dari ini adalah Allah tidak menyerupai dan diserupai oleh sesuatu apapun. Sehingga esensi-Nya tidak ada yang lain selain Dia. Demikian pula di dalam yang lain tidak ada esensi-Nya.

Pemahaman di atas menunjukkan bahwa segala yang ada selain Allah mestilah bersifat *baharu* (ciptaan yang diciptakan). Meskipun penciptaan ini terdapat pendapat, seperti, sesuatu yang diciptakan dari sesuatu yang tidak ada (*'adam*) kepada ada (*creation ex-nihilo*) atau pun sesuatu itu diciptakan dari ada kepada ada (*creation in-nihilo*).

Menurut al-Falimbani Tuhan dan alam itu adalah dua hal yang dikhotomis, yang satunya tidak berada dalam yang lain. Dia adalah Pencipta yang Kadim dan dengan Kudrat serta Iradat-Nya yang Kadim pula. Sehingga alam ini ciptaan-Nya yang bersifat temporal sam sekali tidak menyerupai wujud diri-Nya. Ini mencerminkan keadilan dan kebijaksanaan-Nya yang bersifat mutlak.<sup>52</sup>

---

52 M. Chatib Quzwaini, *Ibid.* hlm. 40.



Prinsip dasar ajaran al-Falimbani tentang Tuhan cenderung kepada upaya pengenalan langsung (*ma'rifah*) Allah. Karena al-Falimbani menilai,<sup>53</sup> *ma'rifah* terhadap Allah adalah surga di dunia ini, siapa saja yang masuk ke dalamnya akan dapat terlupa surga di akhirat.

Pernyataan tersebut tidak lebih dari sebagai upaya pendeskripsian *ma'rifah* tentang Allah yang terkandung nilai-nilai pemuasan batin bagi orang yang melakukannya. Sehingga gambaran kepuasan batin itu merupakan refleksi dari keadaan manusia dalam surga di akhirat, karena inti kenikmatan surga di akhirat adalah bertemu langsung dengan Allah. Inti ajaran seperti itu dalam gagasan ajaran tauhid al-Falimbani terangkum dalam tauhid tingkat tertinggi.

Pemahaman terhadap Allah seperti itu sebelumnya, menurut al-Falimbani adalah terbatas bagi kalangan orang awam; artinya termasuk ke dalam tauhid tingkat terendah (khusus tingkat pemahaman tentang Tuhan di kalangan orang awam). Karena itu, sebagaimana dimaksudkan oleh al-Ghazali, al-Falimbani menerangkan<sup>54</sup> empat tingkatan tauhid. **Pertama.** Bahwa seseorang mengatakan *La ilah il*

---

53 Al-Falimbani, *Ibid.*; (jilid IV), hlm. 23.

54 *Ibid.*; (jilid IV). hlm. 102-3.

Allah, sementara hatinya mungkin saja mengabaikan makna yang diucapkan. **Kedua.** Tingkatan tauhid bagi seseorang yang mengemukakan *lafadh* tersebut tetapi membenarkan makna yang terkandung dalam *lafadh* tersebut. **Ketiga.** Tingkatan tauhid orang *muqarrabin* yang menilai alam dan kehidupan penuh dengan kondisi yang pluralistik ini dari segi aspek ke-Esaan-Nya sebagai ciptaan Allah. **Keempat.** Tauhid orang *siddiqin* penuh keyakinan dan seluruh kesadaran batinnya telah terpusat kepada Allah.

Konsekuensi dari kesadaran seperti itu membuat mereka tidak menyadari status dirinya lagi sebagai tabir terbesar antara manusia dengan Allah. Mereka yang sampai pada tahap ini tidak lagi memandang sesuatu itu selain dari esensi Allah Yang Maha Esa.

Pembedangan daripada tahapan tauhid seperti yang disebutkan, memiliki tujuan tersendiri bagi al-Falimbany. Oreintasi al-Falimbani mengacu kepada upaya mempersamakan tauhid tingkat tertinggi itu dengan ajaran *wahdat al-Wujud*.<sup>55</sup> Tetapi, al-Falimbani berusaha merekonstruksi inti ajaran *wahdat al-wujud* ke dalam pemahaman yang sederhana dengan konsep *martabat tujuh*.<sup>56</sup>

---

55 *Ibid.*

56 *Ibid.*; (jilid IV), hlm. 103-6.

Dalam martabat tujuh konsep pertama dinamakan dengan *ahadiyyatun Liahadiyyat*, yaitu esensi Allah yang mutlak dapat dipandang melalui hati (*qalb*). Martabat ini disebutnya juga dengan *an La Ta'ayyun*, *al-Itlaq*, *Dzat al-Bahthi*. Kedua dinamakan *al-wahidah*, mengandung makna yang berkenaan dengan ilmu Allah mengenai diri-Nya serta alam semesta ini secara global. Proses dari martabat ini adalah penampakan esensi Allah yang bersifat mutlak dalam bentuk hakikat Muhammad. Konsep ketiga adalah *al-wahidiyah*. Konsep ini menerangkan bahwa ilmu Allah mengenai esensi diri-Nya serta alam semesta ini dalam bentuk yang parsial.

Proses dari martabat ini adalah penampakan kali kedua esensi Allah yang bersifat mutlak dalam bentuk hakikat manusia. Konsep keempat adalah *Alam al-arwah*. Konsep ini menerangkan tentang penciptaan Nur Muhammad dari Nur Allah. Konsep kelima adalah *Alam al-Mithal*. Konsep ini menerangkan tentang perwujudan Nur Muhammad dalam rupa ruh seseorang. Konsep keenam adalah *Alam al-Ajsam*. Konsep ini menerangkan tentang susunan alam atau benda-benda dari empat komponen pokok; api, air, angin dan tanah dan konsep ketujuh adalah *al-Jami'ah*. Konsep ini menerangkan tentang perhimpunan semua martabat di atas. Konsekuensi dari perhimpunan ini

adalah penampakan lahir esensi Allah Swt..

Demikianlah upaya al-Falimbani di dalam menerangkan pokok pikirannya yang sejalan dengan al-Ghazali tentang pemahaman terhadap Allah serta jalan yang harus dipahami untuk dapat mengenal Allah secara langsung. Untuk kemudian dia masih mengajukan konsep-konsep yang harus ditempuh oleh kaum muslimin untuk sampai kepada tahap tingkatan tauhid tertinggi atau pun pada pemahaman martabat tujuh secara global dan menyeluruh. Ini memerlukan pembahasan tersendiri dalam persoalan konsepsi tasawuf yang dikemukakan oleh al-Falimbani.

Pada bagian akhir pokok bahasan ini menerangkan bahwa al-Falimbani sosok ulama Melayu yang memiliki reputasi tingkat ulama dunia. Dia hidup pada abad XVIII dan pernah menetap dalam beberapa waktu di Arab. Sejumlah karyanya yang ditinggalkan hingga hari ini masih berguna dan dikaji oleh para pemerdui ilmu keagamaan. Pandangan al-Falimbani tentang Allah senantiasa menjembatani ajaran *wahdat al-wujud*, yang selama itu ajaran tersebut telah terjadi kontroversial oleh mayoritas ulama, dengan pemahaman yang sederhana yang dimaknainya dengan ajaran *martabat tujuh*. Melalui konsep *martabat tujuh* yang diajukannya, seseorang dapat

mengerti dan mengenal Allah yang *wajib al-Wujud*.

Gagasan teoritik tentang falsafah ketuhanan dimaksud dikemukakan dengan pendekatan dan argumentasi cenderung dalam tataran *bayany*. Tetapi, upaya konkrit bahasan al-Falimbani tentang falsafat ketuhanannya yang terkait dengan pendekatan sufistik telah memberikan warna lain dari corak pemikiran falsafat ketuhanannya. Problema ini terkait dengan tataran metode berpikir *irfani*. Kebenaran *thea* (kejujuran) ini adalah sebuah indikasi kuat akan kecemerlangan metode berpikir al-Falimbani yang bersifat progresif dari dugaan sebelumnya. Bangunan metode pemikiran seperti ini menunjukkan kecenderungan pemikirannya lebih dekat sebagai *new Ghazalian* pada masanya. Ini dalam penilaian epistemologik menunjukkan inkonsistensi dalam sistem berpikir yang dikembangkan, meskipun hal itu dibenarkan sebagai pengembangan sistem berpikir seorang ilmuwan.







PENOLAKAN  
AL-GHAZALI TERHADAP  
PARADIGMA FILOSOF  
ALAM KADIM







# PENOLAKAN AL-GHAZALI TERHADAP PARADIGMA FILOSOF ALAM KADIM



## **A. Pendahuluan**

Kajian tentang kejadian alam semesta dalam perspektif kalam dan filsafat telah menarik perhatian para ilmuwan, tidak terbatas menjadi sasaran pembahasan teolog tetapi juga filosof. Salah satu konsep yang ditawarkan bahwa dalam proses penciptaan alam tersebut pandangan bahwa alam kadim, paradigma ini cenderung menjadi pemikiran para filosof. Al-Ghazali yang memiliki kedalaman ilmu di pelbagai bidang seperti kalam, tasawuf dan filsafat turut memberikan komentar dan sanggahan terhadap konsep alam kadim. Menurut al-Ghazali alam kadim akan menyebabkan

*ta'addud al-qudama'* dan ini tidak semestinya. Karena menyebabkan terganggunya kesucian Tuhan yang Maha Kadim. Karena itu al-Ghazali menelaah dengan sempurna sampai menyatakan konsepsi-nya tentang penolakan alam kadim.

Tuhan adalah Pencipta dan alam semesta adalah ciptaan-Nya. Tentang proses penciptaan alam semesta terdapat: teori tentang bagaimana Tuhan menjadikan alam, yaitu: (1) Tuhan menciptakan alam dari sesuatu yang ada kepada ada (*al-ijdd min al-ma'dum*), sehingga alam ini bersifat kadim, tidak berpermulaan (2) Tuhan menciptakan alam dari tidak ada kepada ada (*al-ijdd min al-adam*), sehingga alam bersifat baru, berpermulaan. Konsepsi ini menjadi diskursus dalam dunia kalam dan filsafat. Al-Ghazali telah mengambil peran yang spesifik di dalam mengkaji permasalahan ini. Kajian al-Ghazali turut mewarnai konsepsi kejadian alam yang mendapat pembahasan tersendiri di dalam literasi filsafat.

Mengemukakan kembali kajian ini dianggap penting bagaimana pandangan al-Ghazali terhadap kejadian alam sekaligus kritikan terhadap konsep kadimnya alam. Sebelum sampai kepada penalaran al-Ghazali tentang masalah tersebut diturunkan pula sosok personalitas al-Ghazali untuk mendapat

gambaran bagaimana al-Ghazali dan kecenderungan pemikirannya.

## B. Mengenal Sirah “Hujjat Al-Islam” Al-Ghazali

Al-Ghazali<sup>57</sup> lahir tahun 450 Hijriyah (1058 M)<sup>58</sup> di Thus<sup>59</sup>, salah satu kota di Provinsi Khurasan yang

---

57 Al-Ghazali dikenal dengan sebutan “Abu Hamid” sebagaimana Ibnu Rusydi dengan sebutan “Abu Walid”. Ibnu Rusydi sering sekali menyebut al-Ghazali dengan nama tersebut dalam kitabnya *Tahafut al-Tahafut*: “Berkata Abu Haamid” yakni al-Ghazali. Vide Ibnu Rasydi, *Tahafut al-Tahafut* (Beirut: tp., 1930) dan Ahmad Daudy, Segi-segi pemikiran Falsafi dalam Islam (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hlm. 60. Nama al-Ghazali kadang-kadang diucapkan dengan *tasydid* (bunyi *double*) pada huruf “z” yang sehingga menjadi al-Ghazali dari suku “ghazzal” karena ayahnya adalah pembuat tenun wol. Tetapi ia lebih sering disebut “al-Ghazali dengan satu huruf “z” yang dibangsakan kepada desa tempat tinggalnya “Ghazaleh” kota kecil di Thus wilayah khurasan. Ali Isa Othman, *Manusia Menurut al-Ghazali*, (terj.) Johan Smith dan Anas Mahyuddin dari judul *The Concept of Man in Islam in the writing of al-Ghazali* (Jakarta: Pustaka, Bandung, 1987), hlm. 11; Poewantana (et. all.), *Seluk Beluk Filsafat Islam* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1991), hlm.166. Yunasril Ali, *Perkembangan Pemikiran Falsafi dalam Islam* (Jakarta: Bumi Aksara, 1991), hlm. 67.

58 Al-Subki, *Thabaqat al-Syafi’iyyat al-Kubra*, juz.IV (Mesir: Musthafa al-Babi al-Haliby, t.t.), s. 102. Vide Sulaiman Dunya, *al-Haqiqat fi al-Nadzri al-Ghazali* (Mesir: Dar al-Ma’arif, (t.t.)), s. 18. Abd Rahman Badawi, *Muallafat al-Ghazali* (Damascus: al-Majlis al-A’la liri’ayat al-Funun wa al-Adab wa al-Ulum al-Ij tima’iyyat, 1961), s. 21. Abbas Mahmud al-Akkad, *al-Ihya li al-Ghazali dalam Turats al-Islam*.

59 Thus meliputi zona “thaburan” dan “tuqan”, menjadi kota kedua terbesar di Provinsi Khurasan, setelah Naysabu. Negeri ini, berada dalam wilayah kekuasaan Islam sejak era pemerintahan Khalifah Utsman bin Affan, terletak di antara sungai Amu Darya Utara dan Timur serta wilayah pegunungan Hindukus Selatan

didominasi oleh mayoritas *Islam Sunni* dan sebagian kecil *Islam syi'ah*, serta penduduk yang menganut agama Kristen (Al-Ghazali, Sulaiman Dunya (ed.), t.t.). Al-Ghazali memiliki nama lengkap Abu Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad bin Ahmad al-Ghazali al-Thusi.<sup>60</sup>

Ayahnya seorang saleh, hidup dalam kesederhanaan. Hal ini dapat dinilai dari gaya hidup yang tidak mau makan kecuali atas usahanya sendiri. Diceritakan, ayahnya pada waktu senggang sering berkesempatan berkomunikasi dengan ulama pada majelis-majelis pengajian. Ia amat pemurah dalam memberikan sesuatu yang dimiliki kepada ulama yang didatanginya. Ini ia lakukan sebagai rasa simpatik dan terima kasih

---

di daerah Persia (sekarang Iran) bagian Barat. Daerah ini lazim disebut dengan negeri Seberang Sungai (*Ma wara-u al-Nahar*) yang terbentang sampai ke Sijistan. Luis Ma'luf, *al-Munjidfi al-'Alam* (Beirut: Dar al-Masyriq, t.t.), hlm. 267, 439. Kota ini dihancurkan oleh bala tentara Mongol pada tahun 1220. Di atas puing-puing kehancuran kota ini berdiri kota Masyad, di kota inilah tempat makam para intelektual Muslim seperti Imam Ali (w. 813 M.), Harun al-Rasyid (w. 809 M.), al-Firdausi (w. 1020 M.), dan al-Ghazali (w. 1111 M). Lihat, Yasir Nasution. Ada teori menyebutkan bahwa, di Thus lahir orang-orang penting seperti Nidham al-Mulk. Tetapi, Yaqut menyebutkan, orang-orang bersama al-Ghazali Memahami Filosofi Alam Khurasan menyebut orang Thus sebagai "sapi", tetapi saya tidak tahu mengapa begitu; kata Yaqut, lihat, Zaki al-Mubarak, *al-Akhlaq 'ind al-Ghiazali* (Kairo: Dar al-kitab al-Araby, 1924), s. 30-1.

60 *Ensiklopedi Islam, Anda Utama* (Jakarta: t.p., 1992), hlm. 302.



**Abu Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad bin  
Ahmad al-Ghazali al-Thusi.**

(Yusuf Musa, 126: 1950).<sup>61</sup> Sebagai orang yang dekat dan menyenangkan ulama, ia berharap anaknya kelak menjadi ulama yang ahli dalam agama serta memberi nasihat pada umat (Al-Ghazali, Sulaiman Dunya (ed.), t.t.).<sup>62</sup>

Harapan ayah al-Ghazali kiranya dikabulkan oleh Tuhan. Al-Ghazali terlahir kelak menjadi seorang ulama shalih yang ilmunya digandrungi umat Islam. Dia hadir dianggap sebagai sosok pembela agama sehingga dijuluki, “sang pembela Islam” (*Hujjat al-Islam*) dan “hiasan agama” (Zain al-Din) (Abd. Rahman Badawi: 1961).<sup>63</sup> Kebesaran al-Ghazali tidak sempat dilihat ayahnya, karena ia meninggal sebelum al-Ghazali dewasa (Al-Ghazali, Sulaiman Dunya (ed.), t.t.). Namun, sebelumnya ia sempat menitipkan al-Ghazali dan adiknya Ahmad (pengarang kitab *Lubab Ihya' Ulumuddin*) kepada seorang sufi kenalan dekatnya yang hidup sangat sederhana untuk membekali al-Ghazali dengan berbagai ilmu yang

---

61 Al-Bakri, *Itirafal-Ghazali* (Kairo: Lajnat al-Talif wa al-Turjumat wa al-Nasyr, 1943), s. 3.

62 Badawi Thibanah (selanjutnya disebut Thibanah) *Ihya Ulumu al-Din* (selanjutnya disebut *Ihya*), juz. I (Kairo: Darussalam Ihya Kutub al-Arabiyat, 1957), hlm. 8.

63 Nurcholis Madjid, *Khazanah Intelektual Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hlm. 34; Ahmadi Taha pada pengantar terjemahan *Tahafut al-Falasifah, Kerancuan Para Filosof* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1986), hlm. xiv.

dimilikinya (M. Yasir Nasution, 1984: 30).<sup>64</sup>

Mengenai ibunya, tidak diketahui secara jelas karena para sejarawan tidak menurunkan riwayatnya dalam catatan sejarah hidup al-Ghazali. Tetapi, dapat dipastikan bahwa dia sempat menyaksikan anaknya pada jenjang karir yang tinggi sebagai ulama besar dan agung padamasanya (Al-Ghazali, Sulaiman Dunya (ed.), t.t.). Al-Ghazali, selain mendapat bimbingan dari ayahnya, dia juga mendapat bimbingan dari seorang sufi teman dekat ayahnya. Di samping mempelajari ilmu tasawuf dan mengenal kehidupan sufi, ia juga mendapat bimbingan studi al-Qur'an dan hadits, serta menghafal syair-syair.<sup>65</sup> Ketika sufi pengasuh al-Ghazali merasa kewalahan dalam membekali ilmu dan kebutuhan hidupnya, ia dianjurkan untuk memasuki salah satu sekolah di Thus dengan beasiswa.

Nasihat gurunya dilaksanakan oleh al-Ghazali dengan menekuti studi bidang Fiqh di bawah bimbingan Ahmad bin Muhammad al-Razakani di Thus dan dari Abu Nashr al-Isma'illi di Jurjan (Abd. Rahman Badawi,

---

64 Abd. Karim Utsman, *Sirat al-Ghazali* (Damascus: Darussalam al-Fikr, t.t.), s. 17.

65 Abdul Quasem, *Etika al-Ghazali*, (terj.) J. Mahyudin dari judul asli *The Ethics of al-Ghazali; a Compoete Ethics in Islam* (Bandung: Pustaka, 1998), hlm. 3; M. Ridha, *Abu Hamid al-Ghazali*, (Kairo: tp. 1924), hlm.52.



1961: 4-5). Sebelum ini, ia juga sempat dibimbing oleh Yusuf al-Nasaj (Al-Ghazali, Sulaiman Dunya (ed.), t.t: 19). Merasa tidak puas dengan yang diperoleh di Jurjan,<sup>66</sup> ia menuju Naysabur<sup>67</sup> untuk melanjutkan studi pada gurunya al-Juwaini. Dari al-Juwaini (M. Yasir Nasution, 1984: 30)<sup>68</sup> dia mempelajari teologi (ilmu kalam) dan logika (manthiq). Disebutkan juga, ia mendapat pelajaran tasawuf dari al-Juwaini yang pernah menjadi murid sufi kenamaan Abu Nu'aym al-Isfahani.<sup>69</sup> Tetapi, bukan pengetahuan sufi yang difokuskan al-Ghazali, melainkan pokok studinya mengacu kepada teologi dogmatis (ilmu kalam) yang belum pernah dipelajari dari gurunya sebelum al-Juwaini. Setelah gurunya wafat, ia pindah ke Mu'askar menjalin hubungan erat dengan Nidzam al-Mulk;

---

66 Jurjan adalah kota yang terletak antara Tabristan dan Khurasan yang dibangun oleh Yazid bin al-Mahlab. Vide Thibanah, *Ihya'...*, s. 8-9.

67 Naysabur adalah ibu kota Khurasan, kota terbesar abad pertengahan. Kota ini banyak melahirkan tokoh kenamaan seperti Umar Khayam; seorang pujangga besar. Thibanah, *ibid.*, hlm. 720.

68 W Montgomery Watt, *Muslim Intellectual* (Edinburg, 1963), p. 21; Ali Isa Othman. "Al-Juwaini" adalah teolog yang terkenal pada zamannya dan dikenal dengan sebutan "Imam al-Haramain". Untuk selanjutnya dapat dilihat Fauqiyah Husein Mahmud, *al-Juwaini Imam al-Haramain* (Kairo: Darussalam al-Misriyah li al-Ta'lif wa al-Tarjamah, t.t. 1964), s. 11-16.

69 Ibn Khallikan, *Wafayat al-Ayan wa Anba' al-Zaman* (Kairo: Muhammad Muhyiddin, t.t.), hlm. 342.

perdana menteri Bani Seljuk. Dengan kedalaman pengetahuan yang dimiliki, al-Ghazali diangkat Nidzam al-Mulk menjadi dosen di perguruan tinggi al-Nidzamiyah di Baghdad pada tahun 484 H. Tugas yang dibebankan kepadanya dilaksanakan dengan sebaik-baiknya, sehingga banyak mahasiswa membanjiri perguruan tempat ia mengajar.<sup>70</sup>

Ketika di Baghdad, selain mengajar, al-Ghazali meneliti ajaran dari aliran yang berkembang dan berbagai jenis pengetahuan sampai muncul rasa ragu pada dirinya. Ke-raguan terhadap dirinya muncul karena ia mempertanyakan kemampuan akal (intellectual)<sup>71</sup> dalam menjawab berbagai persoalan dari penelitian yang dilakukan. Keraguan yang dialaminya, kemudian mengantarkan ia kepada suatu keyakinan yang hakiki.<sup>72</sup>

Rasa ragu terhadap pengetahuan yang dimiliki al-Ghazali berlangsung selama dua bulan. Kemudian ia dapat memperdalam kembali tentang sekte-sekte

---

70 Ahmad Daudy, *Kuliah Filasafat Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1986), hlm. 98.

71 Vide H.A.R. Gipp dan J.H Kramers, *Shorter Encyclopedia of Islam* (London & Co. 1961), p. 111. Al-Ghazali, *al-Munqidz minal Dhalal* (Mesir: Kurdistanal-Islamiyat, 1328 H.), s. 8; Philip K. Hitty, *The History of Arabs* (New York: The Macmillan Company, 1951), p. 431-432.

72 Lois L. Snyder, *Abad pemikiran*, (terj.) Nyoman S. Pendid (Jakarta: Bharata, 1962), hlm. 122.

dalam ilmu kalam (teologi), filsafat, dan hukum Islam (Fiqh). Upaya yang dilakukan ini tidak membuat ia merasa puas dan lega. Akhirnya ia meninggalkan kota Baghdad menuju Damaskus beralih ke dalam kehidupan kaum sufi. Selama dua tahun di Syria ia mengasingkan diri (berkontem-plasi) dan *I'tikaf* (menetap) di Masjid.<sup>73</sup> Setelah lebih dari sepuluh tahun al-Ghazali bersafari di Palestina, Syria, dan Hijaz, ia langsung kembali ke Naysabur untuk mengajar atas permintaan Fakhr al-Mulk. Kegiatan ini berlangsung hanya setahun karena Fakhr al-Mulk telah wafat (500 H.). Kemudian al-Ghazali kembali ke negeri asalnya, Thus. Di sini ia menghabiskan sisa umurnya untuk membaca al-Qur'an, hadits serta mengajar dan mendirikan *Khalqah*<sup>74</sup> di samping rumahnya di kota Thus.<sup>75</sup> Pada hari senin 14 Jumadil Akhir 505 H. (18 September 1111) ia berpulang ke *rahmatullah* pada usia 55 tahun dengan meninggalkan sejumlah anak

---

73 Abuddin Nata, *Ilmu Kalam, Falsafat, dan Tasawuf* (Jakarta: Rajawali Press, 1993), hlm. 96.

74 *Khalqah* adalah nama bagi sebuah asrama tempat di mana murid-murid al-Ghazali mengamalkan ajaran sufinya. Di tempat itu mereka dapat secara khusus membersihkan hati dan jiwanya dengan berzikir serta beribadah, lihat, *Ensiklopedi Islam*, hlm. 307.

75 A. Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1976), hlm. 198.

perempuan dan buah karya yang berguna.<sup>76</sup>

Al-Ghazali hidup pada masa pemerintahan Bani Abbasiyah dalam suasana politik pemerintahan yang mengalami kemunduran.<sup>77</sup> Meskipun demikian,

---

76 Umar Faroukh, *Tarikh al-Fikr al-Arabi* (Beirut: Dar al-'ilmi, 1983), s. 487. Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisme Dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), hlm. 43; Hanna al-Fakhuri, *Tarikh al-Falsafat al-'Arabiyat*, vol 5, No. 11 (Kairo: Dar al-Kutub al-'Arabi, 1967) s. 832; Ahmad Mahmud Subhi, *Fi al-Ilmi al-Kalam Dirasatu al-Falsafat al-Muktazilat al-Asy'ariyat al-Sy'ah* (Mesir: Dar al Kutub al-Jami'ah, 1969), s. 348. Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam*, (ter.) M. Amin Abdullah dari judul asli "An Introduction to Medieval Philosophy" (Jakarta: Rajawali Press, 1989), hlm.21.

77 Masa al-Ghazali hidup yang memerintah adalah Khilafah Bani Abbas, kekuasaan yang memerintah setelah era Khulafaur rasyidin. Dinasti Abbasiyah bersama Al-Ghazali memahami filosofi alam ini berdiri sejak 132 H hingga 656 H. Pendiri dinasti ini adalah Abdullah al-Saffah yang populer dengan panggilan Abu Abbas Assafah. Kondisi kekuasaan dan politik pada masa al-Ghazali berada dalam kondisi lemah dan mulai mundur ditandai dengan luasnya daerah kekuasaan serta munculnya penguasa di beberapa daerah yang tidak mau tunduk kepada pemerintahan pusat di Baghdad. Kekuasaan di daerah itu seperti dinasti Fathimiah di Mesir (297-567 H.) dan dinasti Umayyah di Spanyol (138-414 H). Dinasti-dinasti ini turut mewarnai politik pemerintahan yang dijalankan penguasa Abbasiyah, apabila masing-masing dinasti berusaha memisahkan diri dengan jalan membentuk pemerintahan otonom dari pemerintah pusat. Dalam suasana kacau seperti ini muncul bani Saljuk menyerbu Bagdad dan berhasil mengambil alih kekuasaan pemerintahan pusat. Meskipun terjadi perundingan dengan penguasa, Bani Saljuk telah menciptakan khalifah tetap dipegang oleh Bani Abbas yang memiliki kekuasaan yang tidak punya kekuasaan dalam soal politik dan pemerintahan. Walaupun demikian suasana politik pemerintahan yang berlaku ketika itu, kehidupan khazanah

suasana pemikiran ketika itu memperlihatkan perkembangan dan keragaman yang tinggi, sehingga ketika itu, al-Ghazali menjadi pakar dalam berbagai disiplin ilmu sesuai dengan ilmu yang berkembang. Keahliannya dalam ilmu yang bervariasi seperti fiqh, ilmu kalam, filsafat, dan tasawuf tidak terlepas dari konteks sosio-kultural yang berkembang pada zamannya, karena pemikiran seseorang senantiasa sangat terikat dan tidak terlepas dengan sosio-kulturalnya.<sup>78</sup> Karena itu, perkembangan pemikiran al-Ghazali tidak dapat juga dipisahkan dengan perkembangan sosial-budaya masyarakat pada zamannya. Kebesaran al-Ghazali sebagai pakar

---

ilmu pengetahuan tetap berkembang, karena para penguasa umumnya gemar kepada ilmu pengetahuan. Keadaan ini diandai dengan munculnya para pakar intelektual dalam berbagai disiplin ilmu yang berkembang ketika itu, termasuk di antaranya adalah imam al-Ghazali. Mengenai sejarah pemerintah Bani Abbas. Ahmad Syalabi, *Mausu'ah al-Tarikh al-Islamu wa al-Hadlmrat al-alamiyat* (Kairo: Maktabah al-Nahdah, 1978), s. 19. Jurzi Zaidan, *History of Islamic Civilization*, Nusrat (New Delhi: tp., 1956), p. 213. Muhammad Jamaluddin, *al-Daulat al-Fathimiyahfial-Misir* (Mesir: Dar al Fikr, 1979), s. 135-136. Hasan Ibrahim Hasan, *Tarikh al-Daulat al-Fathimiyah* (Mesir: Dar al-Kutub, 1958), s. 47. Muhammad Hudari, *Tarikh al-Tasyri' al-Islami* (Mesir: Dar al-Fikr, 1981), s. 321 dan John Ralph Willis, *Spanish Islam AHistory of the Muslim in Spain* (London: Company Frank Cass, 1972), p. 186.

- 78 Kecenderungan pemikiran seseorang tidak terlepas dari sosio-kulturalnya dijelaskan oleh Thomas S. Kuhn. Lihat, Thomas Kuhn, *Peran Paradigma Dalam Revolusi Sains*, (terj.) Tjun Surjaman dari judul asli *The Structure of Scintific Revolutions* (Bandung: Remajakarya, 1989).

kenamaan dalam pelbagai disiplin ilmu ditandai dengan buah karya yang ditinggalkannya, yang sampai sekarang masih menjadi rujukan.

Sebagai pemikir besar dalam dunia Islam, al-Ghazali sangat produktif dalam menulis. Jumlah karya yang ditinggalkan belum disepakati oleh penulis sejarahnya.

Tetapi, dengan penelitian cermat dan akurat Abd. Rahman Badawi<sup>79</sup> mengemukakan dalam *Muallafat al-Ghazali* bahwa, kitab-kitab yang ada hubungannya dengan karya al-Ghazali terbagi kepada tiga kelompok. Kelompok pertama adalah kitab yang dapat dipastikan sebagaibuah karya al-Ghazali, jumlahnya ada tujuh puluh dua kitab. Kelompok kedua adalah kitab yang diragukan, kitab ini berjumlah dua puluh dua kitab. Kelompok ketiga adalah kitab yang dipastikan bukan buah karya al-Ghazali, terdiri atas tiga puluh satu kitab (Abd. Rahman Badawi, 1961). Kitab yang ditulis al-Ghazali sangat bervariasi sesuai dengan perkembangan ilmu pada zamannya. Di antara lain meliputi bidang fiqh/ushul fiqh, ilmu kalam, manthiq,

---

79 Abd.Rahman Badawi telah mengadakan penelitian khusus mengenai kitab karya al-Ghazali. Hasil penelitiannya dituangkan dalam judul *Muallafat al-Ghazali*. Kitab ini dikarang oleh penulis dalam rangka suatu seminar memperingati kelahiran al-Ghazali yang ke-900. Lihat, Daudy, *Kuliah...*, hlm. 99.

tasawuf, falsafat, dan lain-lain.<sup>80</sup>

Karya yang ditinggalkan al-Ghazali dengan gaya bahasa yang jelas dan kesimpulan yang tegas dibarengi dengan dalil yang kuat menunjukkan kedalaman daya nalarnya, sehingga setiap ilmu yang ditulis dijadikan *hujjah*. Dalam bidang ilmu ushul fiqh, ia menulis *al-Mustasfa*, termasuk kitab acuan terpenting dan terpercaya dalam bidang Ilmu Ushul Fiqh. Dalam bidang teologi, ia menulis kitab *al-Iqtishaad fi al-'Itiqad* yang menerangkan tentang teologi menurut paham *Asy'ary*. Kitab beliau yang berisikan ilmu-ilmu keagamaan dalam bidang tauhid, fiqh, akhlak, dan metode suluk, yang cocok dijadikan pedoman bagi setiap umat Islam adalah *Ihya 'Ulum al-Din*. Harun Nasution menerangkan, kitab ini banyak dipahami oleh masyarakat Islam dunia, karena itu wajar sekali kalau kitab tersebut mempunyai pengaruh yang sangat luas di kalangan umat Islam.<sup>81</sup> Dalam bidang etika (akhlak), ia menulis *Mizan al-Amal* yang setara nilainya dengan kitab *Tahzib al'Akhlak* buah karya Ibnu Maskawaih.<sup>82</sup> Dalam bidang mantiq (logika), ia

---

80 Abd. Razaq menulis bahwa di samping disiplin ilmu tersebut, al-Ghazali juga menguasai *ilmu al-adl* (ilmu berpolemik).

81 Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta: UI Press, 2010), hlm. 54.

82 Nama lengkapnya adalah Abu Ali Ahmad bin Muhammad bin Ya'kub bin Maskawaih. Ia dilahirkan di kota Rey pada tahun 330

menulis *Mi'yar al-Ilmi* dengan ulasan yang mendasar serta argumen yang kuat (Ahmad Fuad al-Ahwani, 833: 1966).

Dalam bidang filsafat, ia menulis *Maqdashid al-Falasifah*<sup>83</sup>(tujuan para Filosof). Kitab ini dituliskan ketika ia menjadi tenaga pengajar di Universitas Nidzamiyah Baghdad. Pada tahun 1145 M. Domonicus Gundisalinius telah menerjemahkan *Maqdashid al-Falasifah* ke dalam bahasa Latin dengan judul *Logica et Philosophia Algaziles Arabis* (Harun Nasution, 43: 1973). Buku al-Ghazali yang termasyhur dalam bidang ini adalah *Tahafut al-Falasifah* (Kerancuan Para Filosof). Kitab ini juga diselesaikan ketika ia masih berstatus sebagai tenaga pengajar di Baghdad.

Pada abad ke-13 Masehi, kitab *Tahafut al-Falasifah*

---

H. dan meninggal dunia di Isfahan pada tahun 421 H. Mengenai sirahnya dapat merujuk, M. Yusuf Musa, *Fahafatal-Akhlakfi al-Islam* (Kairo: Dar al-Kutub, 1945), s. 71. Dalam *Tahdzibu al-Akhlak*, Ibnu Maskawaih menjelaskan, akhlak adalah suatu sikap mental (*haun li al-nas*) yang mendorongnya untuk bertindak tanpa pikir dan pertimbangan. Keadaan dari sikap jiwa ini meliputi adakalanya bersumber dari watak (temperamen) dan juga bersumber dari kebiasaan dan latihan. Dalam arti lain, aktivitas manusia muncul dari dua sumber, watak, watak naluri dan upaya lewat kebiasaan. Selanjutnya dapat melihat, Ibnu Maskawaih, *Tahdijbu al-Akhlak* (Mesir: Daral-Ma'arif, 1908).

- 83 Kitab *Maqashid al-Falasifah* ditulis oleh al-Ghazali dengan mengikuti metode kitab al-Najah karya Ibn Sina yang meliputi pembahasan mantik, alam dan ketuhanan (ilahiyat).



telah diterjemahkan ke dalam bahasa Latin. *Tahafut* diartikan dengan berguguran atau kehancuran atau keruntuhan, sehingga *Tahafut al-Falasifah* diterjemahkan dengan *Destructions Philosophorum*. Seorang filosof skolastik yang sezaman dengan Thomas telah menerjemahkan kitab *Tahdfut al-Falasifah* dengan *Ruina Philo-shophorum*, artinya menghancurkan dan meruntuhkan para filosof.<sup>84</sup>

Buah karya al-Ghazali yang lain, dan masih menjadi acuan penting, terutama dalam menelusuri sejarahnya, *al-Munqidz min al-Dhalal* (Penyelamat dari Kesesatan). Kitab ini berisikan kesannya yang terakhir terhadap berbagai disiplin ilmu yang mewarnai zamannya. Ia juga memapar-kan berbagai mazhab dan sekte yang muncul di dunia Islam. Kesemua aspek tersebut, dipaparkannya dengan baik serta dinilai secara kritis, dijelaskan kembali kelebihanannya, bahaya dan bencana yang dapat ditim-bulkannya. Dalam kitab ini pula al-Ghazali menjelaskan bahwa ia telah sampai ke akhir jalan raya dunia dengan menjalankan masa hidupnya yang terakhir dalam dunia tasawuf. Ilmu inilah yang dinilai al-Ghazali telah mengantarkannya kepada

---

84 Melihat kandungan al-*Tahafut* karya al-Ghazali sepertinya ditakdirkan lahir untuk menghancurkan para filosof dan sekaligus menciptakan harmoni di antara unsur-unsur eksoteris dan esoteris alam batin al-Ghazali. SH Nasr, *Sdenceand Civilization in Islam* (New York: t.p., 1970), p. 307.

hakikat keyakinan yang hakiki.

Di samping kitab-kitab tersebut, al-Ghazali juga menulis be-berapa risalah dalam bidang tasawuf yang tidak kalah pentingnya. Risalah dimaksud adalah *Misykat al-Anwar*, *Mi'raj al-Salikin*, dan *Minhaj al-'arifin* (Harun Nasution, 1973: 34). Semua karya tersebut merupakan bukti akan keluasan daya nalar dan pemahaman al-Ghazali terhadap beberapa disiplin ilmu.

### **C. Evolusi Pemikiran Al-Ghazali**

Dalam pengembaraan intelektual al-Ghazali, terlihat ada tahapan perkembangan pemikiran yang dilaluinya. Sejarah hidupnya memberikan gambaran terhadap studi dan penelitian yang ditempuh meliputi keragaman ilmu yang berkembang di masanya. Tidak heran kalau al-Ghazali ahli dalam bidang Hukum Islam, juga dalam teologi, filsafat dan tasawuf. Ini terlihat jelas dari buah karyanya yang mencakup semua disiplin ilmu tersebut. Usaha al-Ghazali dalam mendalami berbagai disiplin ilmu kelihatannya tidak terlepas dari *suatu secara pasti*; tidak bisa salah serta tidak diragukan sedikit pun. Semua pengetahuan yang dicari al-Ghazali adalah

berorientasi kepada pengetahuan yang diyakini benar (*al-llm al-Yaqin*) (Al-Ghazali, 1328 H.: 7). Karena itu, untuk mencapai tahapan pengetahuan yang diyakini benar tidaklah dicapai al-Ghazali sekaligus. Tetapi, diusahakan secara cermat dan bertahap dengan penyelidikan berpindah dari satu disiplin ilmu kepada disiplin ilmu yang lain. Langkah yang ditekuni ini, kemudian, memperlihatkan sosok al-Ghazali yang ahli dalam pelbagai bidang ilmu, karena pada dirinya teramalgamasikan sebagai fuqaha, teolog, filosof, dan sufi.

Mula pertama karir al-Ghazali sebagai pelajar, dia telah menunjukkan sikap skeptis. Dia berontak dengan tradisi yang ada untuk menerima suatu kebenaran dari *taqlid* (menerima begitu saja sesuatu yang diajarkan oleh orang lain). Sikap ini dinilai amat naif dan mampu menjadi penghalang dalam usaha mencari kebenaran (Al-Ghazali, 7:1328 H.). Sikap yang diperlihatkan amat tegas dan ia tidak pernah lagi kembali kepada sikap *taqlid*. Orang yang bertaqlid tidak pernah sadar bahwa ia bertaqlid, tetapi, ketika ia insaf akan sikap *taqlid*, pada saat itulah *taqlid* harus ditinggalkan. *Taqlid* yang dinilai al-Ghazali sebagai penghambat dalam mencapai kebenaran harus disingkirkan, sehingga kebenaran yang benar itu benar-benar dapat dicapai.

Membebaskan diri dari sikap taqlid telah diupayakan al-Ghazali ketika ia masih berumur 20 tahun. Sejak masa ini al-Ghazali tidak mau menerima ajaran-ajaran yang dilandasi oleh kewenangan manusia semata, kecuali disertai oleh bukti yang kuat dan cukup beralasan. Tindak lanjut dari sikap ini, al-Ghazali tidak mau percaya kepada perasaan dan kemampuan akal, tanpa terlebih dahulu menguji apa yang diketahuinya dengan penilaian yang kritis dan objektif, meskipun objektivitas sesuatu itu bersifat relatif. Pengalaman hidup al-Ghazali ini, dari sikap keraguan yang muncul pada dirinya sampai kepada kematangan intelektual melalui perjuangan intelektual dan spiritual, sebenarnya, diuraikan al-Ghazali sendiri pada kitabanya *al-Munqidz minal-Dhalal*.

Dalam puncak keraguan yang dialami al-Ghazali, ketika di Baghdad, ada perasaan yang selalu membentur di hatinya: Apakah kepercayaan kepada Tuhan dapat menjadi pengetahuan tertentu. Jika Tuhan harus disembah maka Dia harus diketahui dengan pasti. Kecenderungan skeptis ini berkembang lebih lanjut ketika al-Ghazali berada di kalangan istana Perdana Menteri Nidzam al-Mulk.<sup>85</sup>

---

85 Mac Donald, *The Life al-Ghazali with Especial to Religious Experiences and Oponions*, dalam JAOS, xx, 1989, p. 78-82.

Puncak dari skeptis yang dimiliki al-Ghazali tampak pada usahanya meneliti berbagai jenis pengetahuan yang telah ia miliki, yang dinilai tidak akan pernah luput dari sesuatu yang bersifat salah. Ketika menguji pengetahuan inderawi, al-Ghazali meragukan persepsi indera, dengan alasan, bahwa jika ditimbang dengan akal (*intellectual*) sering terbukti salah. Dalam kenyataan, bayang-bayang suatu benda yang terlihat oleh mata, diam, ternyata dengan pengamatan dan eksperimen tertentu, akal menyimpulkan bahwa, bayang-bayang dimaksud bergerak (Al-Ghazali, 1328 H.: 7; Harun Nasution, 1973: 42).

Berdasarkan ini, kepercayaan al-Ghazali terhadap otoritas pengetahuan inderawi menjadi hilang. Kini, satu-satunya kepercayaan yang diyakini beralih kepada pengetahuan yang diperoleh lewat penalaran akal. Alasannya, akal telah mampu menunjukkan kelemahan dari pengetahuan inderawi. Lebih lanjut al-Ghazali meragukan kebenaran akali yang merupakan prinsip utama dalam penalarannya. Al-Ghazali menilai, di balik kebenaran akali mesti ada kebenaran lain, yang jika kebenaran lain itu ada, maka akan memperlihatkan kepalsuan inderawi.

Al-Ghazali tidak percaya terhadap kemampuan akal. Ketidakpercayaan tersebut, menurut M. Yasir

Nasution, berakar kepada pertanyaan al-Ghazali mengenai prinsip sebenarnya yang dapat dijadikan dasar untuk mempercayai akal. Jika ada dasar untuk mempelajari akal, maka dasar itulah sebenarnya yang harus dipercaya, sebagaimana halnya akal menjadi dasar kepercayaan terhadap indera. Dasar tersebut semestinya ada, jika tidak ada sudah dipastikan akal tidak dapat dipercaya. Sebagai akibatnya, jika akal tidak dipercayai, maka tidak ada pengetahuan yang dapat dipercaya lagi (M. Yasir Nasution, 1984: 33). Di sini mungkin penawaran lebih lanjut mengacu kepada keadaan “kematian” atau keadaan “ektase” orang-orang sufi. Keadaan ini dinilai sebagai pengetahuan supra-rasional, karena kaum sufi mengakui pada situasi (*ahwal*) tertentu. Mereka tidak melihat adanya kesesuaian dengan apa yang diperoleh akal. Jadi, harus ada suatu situasi di luar situasi normal apabila jika dikaitkan dengan hadis bahwa manusia terbangun dari tidurnya sesudah mati (Al-Ghazali, 1328 H.: 7).

Dalam menghadapi pengakuan sufi dan hadis tersebut al-Ghazali menilai ada dua kemungkinan tentang ada atau tidaknya sumber pengetahuan. **Pertama.** Jika pengetahuan sufi dinilai benar, maka pengetahuan supra-rasional itu terdapat di dunia ini. **Kedua.** Jika sumber pengetahuan supra-rasional itu bukan pada teori orang sufi, maka sumber pengetahuan itu hanya

diketahui sesudah mati, sehingga menyebabkan muncul rasa ragu pada diri al-Ghazali. Di sana ia tidak lagi mempunyai sumber pengetahuan yang layak dipercayai untuk menemukan jalan keluar, sebab, al-Ghazali telah meragukan semua yang dimilikinya. Al-Ghazali tidak percaya dengan sikap *taqlid*, pengetahuan inderawi dan pengetahuan akali. Keraguan yang menimpa diri al-Ghazali berlangsung selama dua bulan (Al-Ghazali, 1328 H.: 11). Atas dasar hidayah Tuhan, hati al-Ghazali kembali terbuka, sehingga ia melihat bahwa prinsip ini benar.

Al-Ghazali mendapatkan kembali daya nalar untuk berpikir teratur seraya berusaha dengan sungguh hati untuk menemukan kebenaran sejati. Cahaya kebenaran dari Tuhanlah yang dianggap sebagai kebenaran yang sejati (Al-Ghazali, 1328 H.: 11). Ketenangan telah dimiliki al-Ghazali dan merasa ada sinyal pengetahuan di atas akal, yaitu cahaya yang dilimpahkan Allah ke dalam hatinya. Dengan pikiran segar serta jiwa yang tenteram, al-Ghazali melanjutkan studi tentang ajaran dan cara-cara dari kelompok orang yang pekerjaannya menjadi pencari kebenaran.

Al-Ghazali membuat klasifikasi beragam pencari kebenaran pada masanya ke dalam empat kelompok.

**Pertama.** Para ahli ilmu kalam (kelompok para ahli teologia) yang menyatakan diri mereka sebagai eksponen dari pengetahuan dan berpikir intelektual. **Kedua.** Golongan *bathiniyyah*, kelompok dari para “pengajar” yang berwenang (*ta’lim*) yang mengaku menerima pelajaran dari imam yang *ma’shum* (pemimpin yang terpelihara dari berbuat salah). **Ketiga.** Kaum filosof (ahli filsafat) yang menganggap dirinya sebagai eksponen dari logika dalam membuktikan kebenaran. **Keempat.** Golongan Sufi yang mengaku dirinya *Khawas al-Hadharat dan Ahl al-Musyahahadah wa al-Mukasyafah*, yaitu mereka yang mengaku dapat menyaksikan hal-hal gaib, dan rahasia-rahasia yang tidak dapat dijangkau oleh akal. “*Musyahahadah*” (menyaksikan), “*Mukasyafah*” (ter-buka tutup atau tirai baginya).

Al-Ghazali berkeyakinan, kebenaran tidak pernah berada di luar dari tempat kelompok tersebut di atas: “Mereka itu merupakan orang-orang yang berjalan di atas jalan setapak secara yakin menelusuri perjalanan mereka dalam mencari kebenaran, jika kebenaran itu tidak berada pada mereka, maka tidak ada lagi harapan untuk mengungkapkan kebenaran tersebut.” Karena itu, al-Ghazali meneliti ajaran dan cara-cara kelompok pencari kebenaran tadi, sehingga terjadi pula tahapan perubahan pemikiran al-Ghazali dalam memahami



ajaran mereka sesuai dengan temuan yang diperoleh.

Al-Ghazali mengawali penyelidikan terhadap kebenaran yang dicapai teologi, suatu disiplin ilmu yang dibangun oleh al-Asy'ari. Ilmu ini telah dikuasai oleh al-Ghazali secara mendalam. Menurut al-Ghazali, ilmu ini bertujuan untuk mempertahankan akidah kelompok *sunni*,<sup>86</sup>serta sebagai pelindung dari serangan kelompok *bid'ah*.<sup>87</sup>Al-Ghazali sadar bahwa para teolog tetap saja mempertahankan dogma-dogma dari suatu penyelewengan dan usaha inovasi. Karena itu, tujuan al-Ghazali amat berbeda dengan tujuan teologis. Tujuan al-Ghazali, jelas, ia menginginkan pencapaian hakikat yang bersifat ontologis. Meskipun teologi juga mencari hakikat, namun teolog bukan diciptakan untuk hal seperti itu. Al-Ghazali dalam *al-Munqidz* tampaknya tidak puas. Ketidakpuasannya bukan terhadap doktrin teologi, tetapi terhadap metode yang diterapkan teolog. Doktrin teologi diakuinya baik, tetapi metode teolog tidak memberi peluang kepastian yang sedang ia cari.

---

86 Al-Ghazali menyebutkan, kelompok Sunni adalah orang-orang yang mengikuti dengan seksama ajaran yang dibawa oleh nabi Muhammad Saw. dengan dasar ajaran dan hukum Islam yang bersumber pada al-Qur'an dan hadits. Lihat, *al-Munqidz*, s. 15.

87 Kelompok *Bid'ah* adalah mereka yang berpegang kepada ajaran yang tidak berasal dari al-Qur'an dan hadits.

Makanya al-Ghazali tidak merasa puas dengan apa yang diselaminya dalam lautan ilmu itu.

Karena merasa kurang puas dengan hasil penelitian terhadap disiplin teologis, al-Ghazali berpaling kepada disiplin ilmu filsafat guna menemukan kemungkinan kebenaran mutlak. Meskipun dalam literatur teologi terdapat bantahan terhadap filsafat, kelihatannya bantahan itu bersifat sepihak karena tidak dicantumkan alasan-alasan dari filsafat sendiri secara mendalam. Konklusi seperti ini, membuat al-Ghazali sadar bahwa, untuk membantah suatu paham sebelum mengerti benar esensi paham itu akan menjadikan penolakan yang tidak ilmiah. Dalam kondisi seperti ini, di antara waktu-waktu senggang ia mengajar lebih dari 300 orang murid di Baghdad dengan topik ilmu agama terutama hukum Islam.

Al-Ghazali bertekad dengan segala kesungguhan dan kejujuran untuk mempelajari pengetahuan tentang ilmu filsafat dari berbagai literatur dengan belajar sendiri tanpa bantuan dari seorang pembimbing. Hasil pemahaman terhadap ilmu filsafat dituangkan al-Ghazali dalam karyanya *Maqashid al-Falasifah*. Karya ini merupakan persiapan untuk mengadakan kritik yang paling utama terhadap para filosof serta pemikirannya yang *Falasifah* (kerancuan para filosof).

Menurut penelitian biografi al-Ghazali, berdasarkan kedua karya tersebut al-Ghazali berhak digelar dengan filosof.

Penguasaan al-Ghazali dalam bidang filsafat tergambar dalam karya tersebut. *Maqashid al-Faldsifah* adalah bukti nyata kemampuan al-Ghazali dalam bidang filsafat, sedangkan *Tahafut al-Falasifah* merupakan bukti lain atas kemampuan al-Ghazali yang luar biasa dalam mengkritik teori-teori dan pemikiran dari para filosof.

Kritikan al-Ghazali terhadap filsafat dititikberatkan terhadap para filosof Muslim pengaiiut paham Aristoteles. Pembatasan ini ada hubungan dengan suatu kenyataan bahwa, Aristoteles dianggap oleh filosof Muslim sebagai filosof terbesar yang telah meyanggah berbagai dokrin filosof lainnya, termasuk di antaranya Plato. Di samping itu, al-Ghazali tidak bermaksud membahas keseluruhan aspek pandangan filosof terdahulu. Al-Ghazali memfokuskan perhatiannya terhadap filosof Muslim yang terpengaruh dengan pemikiran Aristoteles, seperti al-Farabi dan Ibn Sina. Sementara ulasan-ulasan dari filosof yang lain dianggapnya serba semrawut dan hanya membingungkan, dan tidak menarik untuk

dipelajari.<sup>88</sup>

Dalam penyelidikannya terhadap filsafat dan aliran pemerhati filsafat, di dalam *al-Munqidz min al-Dhaha*, al-Ghazali membagi para filosof kepada tiga golongan sebagai berikut:<sup>89</sup>

### 1. Golongan Atheis (*al-Dahriyun*)

Golongan *al-Dahriyun*<sup>90</sup> terdiri atas filosof awal. Mereka tidak percaya adanya Tuhan, Pencipta alam Semesta. Menurut mereka, dunia ini tidak diatur oleh Tuhan sebab telah ada dengan sendirinya sejak dahulu. Bagi mereka hewan misalnya, sejak dahulu berasal dari *mani* dan *mani* hewan itu tetap ada tanpa berkesudahan. Demikian pula menurut mereka, halnya dengan alam semesta.

### 2. Golongan Naturalis (*al-Thabi'iyat*)

Golongan ini terpesona oleh keajaiban penciptaan dan sadar terhadap eksistensi suatu pencipta

---

88 *Ibid.*, hlm. 19.

89 *Ibid.*, hlm. 20.

90 Muhammad Yasir Nasution cenderung mengartikan *al-Dahriyyun* dengan kaum materialis. Menurutnya, terjemahan ini lebih sesuai dengan maksud *al-dahriyyun* yang dikemukakan al-Ghazali, pengertian ini juga diberikan oleh WM. Matt. W. Montgomery Watt, *The Faith and Practice of al-Ghazali* (London: t.p., 1953), p. 30.

bijaksana, tetapi mereka menyanggah keruhanian dan keniskalaan (*immateriality*) jiwa manusia. Menurut kaum naturalis, daya berpikir manusia mengikuti temperamennya, sehingga ia akan musnah berikut lenyapnya temperamen itu. Atas dasar ini, jiwa harus juga fana dan tidak pernah kembali lagi. Mengenai status jiwa, mereka nilai sebagai suatu *epifenomena* jasad, dan diyakini dengan kematian jasad menyebabkan jiwa tidak eksis sama sekali. Lalu, mereka juga menolak akan eksistensi surga, neraka dan hari akhirat, karena dianggap fiksi belaka. Terhadap aliran ini, al-Ghazali mengecap mereka termasuk kaum *zindik*.

### 3. Golongan Teis (*al-Ilahiyyat*)

Golongan ini dinilai filosof berpikiran modern dan muncul dari kedua golongan tersebut. Mereka antara lain adalah Socrates, Plato, dan Aristoteles serta para pengikutnya. Meskipun golongan ini menyerang golongan materialis dan golongan naturalis, serta menelanjangi cacat pikir mereka secara efektif, al-Ghazali tetap berpendapat, kaum teis masih menyimpan sisa kekufuran dan paham *bid'ah*. Karena itu, al-Ghazali mencap mereka maupun para pengikutnya dari filosof Muslim sebagai kaum kafir. Di antara pengikut kaum teis dari filosof Muslim adalah al-Farabi dan Ibnu Sina sebagai penerus filsafat

Aristoteles ke dunia Islam. Menurutny, sebagian dari pendapat mereka dinilai kekafiran mutlak, sebagian lain bid'ah besar, dan sebagian lain adalah suatu hal yang tidak dapat ditolak.

Pengetahuan mereka yang dapat diterima itu, menurut al-Ghazali, adalah meliputi matematika, logika, filsafat, politik dan etika. Adapun yang tergolong kepada bid'ah dan menyebabkan kepada kufur meliputi persoalan *metafisika*. Kelompok metafisika ini meliputi pembahasan mengenai tidak bangkitnya jasmani di akhirat karena yang menerima nilai ganjaran hanyalah ruh, tidak termasuk jasad. Tuhan hanya mengetahui hal-hal yang *particular*, merupakan konsep kadimnya alam.<sup>91</sup>

Kesimpulan yang dapat diambil dari temuan penyelidikan al-Ghazali tidak mampu memenuhi hasratnya dalam menemukan kebenaran. Al-Ghazali menilai akal sebagai sarana terpenting dalam usaha mencari pengetahuan di dalam filsafat, tidak mampu menyingkapkan tirai hakikat suatu kebenaran.<sup>92</sup> Bahkan, akal yang digunakan oleh filosof, tidak mampu memahami atau mengatasi permasalahan mereka. Lalu, di dalam *Tahafut al-Falasifah* al-Ghazali

---

91 *Ibid.*, hlm. 26.

92 Al-Ghazali, *al-Munqidz...*, s. 20-26.

menjelaskan, adanya inkohensi pada sistem berpikir filosof tersebut. Inkohenensi ini terutama sekali dalam hubungan pandangan metafisika fislosof yang *melulu* atas dasar logika dan metematika, sebagai akibatnya akan timbul penilaian bahwa, tingkat kebenaran metafisik akan sama dengan tingkat kebenaran logika dan matematika.<sup>93</sup>Pernyataan al-Ghazali ini menunjukkan sikap ketidakpuasannya terhadap ilmu filsafat. Ilmu ini dianggap gagal dalam menemukan kebenaran hakiki yang dirindukannya.

Karena tidak puas dengan temuan pada filsafat, al-Ghazali mengalihkan pandangannya kepada kelompok lain, yaitu *bathiniyyat*<sup>94</sup> yang lebih dikenal dengan sebutan *ta'limiyyat*.<sup>95</sup> Golongan ini memiliki sumber kebenaran ajaran otoriter dari pengajar yang dianggap selalu benar dan tidak pernah berbuat salah (*ma'shum*). Pengajar mereka itu bersifat “tersembunyi”, tempat kontemplasinya hanya diketahui oleh kalangan terbatas para muridnya, dan mereka inilah yang mengajarkan fatwa guru kepada umat manusia. Paham golongan ini bersifat esoteris yang menjadi komplemen doktrin

---

93 Al-Ghazali, *al-Munqidz...*, s. 76-78.

94 *Bathiniyyat* adalah kaum yang mengatakan tiap lahir tentu ada batinnya dan tiap *tanzil* tentu ada *ta'wilnya*.

95 Kaum *ta'limiyat* adalah golongan yang mengatakan bahwa kebenaran tak dapat dicapai melainkan dengan jalan *ta'lim* dari *mu'allim* yang gaib dan *ma'shum*.

pengajaran otoritatif pada guru mereka.

Al-Ghazali tidak menemukan kebenaran yang dikehendaknya dari penelitiannya terhadap golongan *bathiniyat*. Pada akhirnya al-Ghazali beralih kepada jalan tasawuf, karena ia yakin bahwa para sufi adalah orang-orang pencari kebenaran yang telah mencapai tujuan. Dengan menelaah karya para sufi ternama, al-Ghazali mulai memahami sepenuhnya aspek intelektual dari disiplin tasawuf. Bahkan, al-Ghazali sama sekali tidak menghadapi persoalan akan validitas sumber pengetahuan yang digunakan tasawuf. Sebab, al-Ghazali telah memahami adanya otoritas intuitif (*al-dzawq*) sebagai sumber pengetahuan di atas akal. Tetapi ilmu ini (tasawuf) tidak akan mampu dipahami tanpa melewati tahapan-tahapan yang lazim dalam dunia tasawuf. Artinya, al-Ghazali menyadari sepenuhnya bahwa para sufi bukanlah orang yang suka berkata-kata (*ashab al-Qaul*) tetapi mereka adalah orang yang suka kepada pengalaman (*ashab al-Ahwal*), dan yang terpenting dilakukan adalah, menghayati kehidupan para sufi, melakukan *riyadhah* (latihan), serta meninggalkan fasilitas kehidupan duniawi.<sup>96</sup> Dengan pengamalan tahapan tasawuf, seseorang diharapkan dapat

---

96 Al-Ghazali, *al-Munqidz...*, s. 20-26.



memperoleh penge-tahuan tentang realitas subjektif dan kemaunggalan Allah Swt. dengan manusia. Hal ini merupakan konsekuensi dari doktrin kaum sufi yang meng-hilangkan batas pemisah antara Allah dengan manusia yang menyatakan, dirinya di dalam diri Allah dan Allah berada di dalam diri mereka.

Temuan al-Ghazali di atas membuat ia rela mengorbankan kedudukan dan fasilitas kehidupan duniawinya. Dengan penuh kerelaan ia terjun ke dalam dunia kehidupan kaum sufi. Konsekuensi dari pengalaman kehidupan sufi yang dilalui al-Ghazali telah menubuhkan keyakinan yang teguh akan Allah, kerasulan, hari akhirat, dan rasa takut yang mencekam pada dirinya. Ketakutannya terhadap hari akhirat demikian besar, karena ia mema-hami bahwa, orang akan mendapat hukuman siksa jika ia tidak hidup dalam kesalehan.

Setelah terjun ke dunia tasawuf, al-Ghazali dengan penuh kesungguhan melakukan konsentrasi melalui latihan-latihan sufi serta kontemplasi. Al-Ghazali senantiasa berupaya memurnikan jiwanya dari kekejian, memperindah jiwa dengan kebajikan, dan mengisi jiwaiiya dengan zikir kepada Tuhan. Akhirnya, al-Ghazali menemukan keyakinan sepenuhnya bahwa jalan sufi (tarekat sufi) adalah jalan terbaik yang pantas

dilalui oleh manusia dalam menemukan kebenaran. Al-Ghazali menilai hanya kaum sufilah yang berjalan di jalan Allah, hidup mereka adalah suatu kehidupan yang terbaik, cara mereka adalah metode yang paling termurni.

Sesungguhnya, andai saja intelektualitas cendekiawan dan ilmuwan dihimpun menjadi satu, ia tidak pernah akan mampu menyempurnakan kehidupan dan watak para sufi. Hal ini disebabkan, oleh karena di kalaiigan para sufi, semua batin menimbulkan sikap dan prilaku yang sesuai dengan wahyu kenabian.<sup>97</sup> Tetapi ada yang menyebutkan bahwa, pada masa akhir hidupnya, al-Ghazali meninggalkan tasawuf dan menjadi pengikut *ahli al-Sunnah*. Dasar penilaian ini adalah ketika al-Ghazali me-ninggal, ia masih menyelesaikan penelaahannya terhadap kitab *Sahih al-Bukhari*.<sup>98</sup>

Demikian proses tahapan pemikiran al-Ghazali dalam mengarungi samudra pengetahuan yang ada sebagai upaya mencapai kebenaran hakiki yang didambakannya. Al-Ghazali telah meiiemukan kebenaran subjektif melalui *al-dzauq*, ia mengajak semua pihak untuk meninggalkan taqlid pada

---

97 *Ibid.*

98 Ibn Taimiyah, *Muwafaqat Saheh al-Manqul li Shareh al-Ma'qul* (Abd.Hamid, 1951), s. 94.

kemampuan akal, dan indera sebagai alat untuk mencari sumber pengetahuan sebagai upaya mencapai hakikat kebenaran yang universal, meskipun, akhirnya al-Ghazali hanya menemukan kebenaran subjektif.

#### **D. Paradigma Al-Ghazali tentang Alam**

Konsepsi tentang Tuhan adalah Pencipta dan alam semesta adalah ciptaan-Nya menjadi sentra kajian dalam pemikiran filsafat, dan teori tentang bagaimana Tuhan menjadikan alam, yaitu: (1) Tuhan menciptakan alam dari sesuatu yang ada kepada ada (*al'ijdd min al-ma'dum*), sehingga alam ini bersifat kadim, tidak berpermulaan (2) Tuhan menciptakan alam dari tidak ada kepada ada (*al-ijdd min al-adam*), sehingga alam bersifat baru, berpermulaan. Beranjak dari kedua teori di atas, kajian ini akan mengetengahkan bagaimana pandangan al-Ghazali terhadap kejadian alam sekaligus kritikan terhadap kadimnya alam.

Pembahasan mengenai alam semesta dapat dijadikan salah satu bukti tentang adanya Tuhan. Al-Ghazali menegaskan bahwa, alam semesta ini adalah ciptaan Tuhan dan karena itu alam semesta bersifat baru.<sup>99</sup> Al-Ghazali membedakan Tuhan dengan alam semesta

---

99 Mustafa Ghalib, *al-Ghazali* (Beirut: al-Hilal, 1979), s. 127.

sebagai yang kadim dan yang “baru.” Karena wujud yang kadim (Tuhan) adalah menjadi sebab bagi wujud yang baru. Proposisi yang diajukan al-Ghazali ialah, sesuatu yang baru membutuhkan kepada sebab yang menjadikannya. Alam ini baru. Konklusi yang dimunculkan ialah alam membutuhkan sebab yang menjadikannya.

Susun pikir di atas dinilai telah menopang konsep Tuhan sebagai Pencipta yang bersifat kadim dan alam semesta sebagai ciptaan-Nya yang bersifat baru<sup>2</sup>. Pem-buktian alam semesta baru dapat dilihat pada kenyataan bahwa, alam itu sendiri mempunyai unsur-unsur yang bersifat baru.<sup>100</sup> Seperti, *jisim, jauhar*, dan *aradh*. Segala jisim yang terdapat pada alam tidak terpisahkan dari peristiwa yang melekat padanya, seperti berubah, bergerak dan tetap. Jika dinyatakan alam itu tidak baru ini memberi ketetapan, bahwa setiap gerak merupakan akibat dari gerak sebelumnya. Posisi ini terjadi terus menerus yang bersifat *tasalsul*. Ini merupakan sesuatu yang mustahil.

Tuhan sebagai Pencipta, menurut al-Ghazali, harus bersifat kadim. Penetapan wujud Tuhan yang kadim merupakan konsepsi yang tidak bisa ditawar-tawar.

---

100 Badawi Thibanah, *Ihya 'Ulum al-Din li al-Imam al-Ghazali* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), s. 106-107.

Karena, jika Tuhan juga baru sebagaimana alam ini, tentu saja Tuhan membutuhkan sebab yang lain. Susun pikir seperti ini tidak akan menghasilkan apa-apa, kecuali harus berhenti pada sebab pertama, Pencipta yang kadim yakni Pencipta alam semesta (*Tsani' al-alam*). Dengan demikian, Tuhan itu harus bersifat kadim sedangkan alam semesta sebagai ciptaan-Nya bersifat baru. Di sinilah makna Tuhan itu men-ciptakan alam semesta ini. Konsep penciptaan bagi al-Ghazali adalah Tuhan menciptakan alam ini dari sesuatu yang belum ada menjadi ada (*kharaj al-syai min al-'adam ila al'wujud bi ihdatsihi*).<sup>101</sup>

Beranjak dari tesis di atas, dapat kita ketahui bahwa, pada prinsipnya pandangan al-Ghazali tentang alam semesta berpijak kepada konsep yang ada (*al-maujud*). Segala yang ada tidak terlepas dari dua bentuk, yaitu Pencipta (*al-Khalik*) dan yang diciptakan (*makhuk*). Kedua bentuk ini memiliki karakteristik *eksklusif*, yang membedakannya satu sama lain.

*Al-Khalik* sebagai Pencipta memiliki karakter, seperti *kadim* yaitu *semula-jadi*, berkuasa (*al-qaddir*) yaitu memiliki kemampuan untuk menciptakan segala

---

101 Al-Ghazali, *Tahdfut al-Faldstfat*, (ed.) Sulaiman Dunya, cet.IV (Kairo: Dar al-Ma'arif, t.t.), s. 139; UmarFaroukh, *Tarik al-Fikr al-Arabi* (Beirut: Dar al-Ilmi, 1983), p. 502.

sesuatu, ber-kehendak (*al'iradat*), yaitu memiliki kebebasan di antara menciptakan atau tidak menciptakan, menghidupkan (*al-muhyi*), yaitu Dia yang menghidup-kan segala yang ada di jagad raya ini, mematikan (*al-mumitu*), yaitu Dia yang mematikan segala yang ada atau meniadakan segala yang ada, dan sifat-sifat lain<sup>102</sup> yang memungkinkan Tuhan berperan sebagai *al-Khalik* (Pencipta).

Sedangkan *makhluk*<sup>103</sup> memiliki karakter yang bertentangan dengan karakter *Khalik*, di mana *Khalik* berada pada posisi superior. Jika *al-Khalik* bersifat kadim makhluk bersifat *al-huduts* (berpermulaan). Jika *al-Khalik* bersifat berkuasa, makhluk bersifat lemah (*al-ajzu*). Jika *al-Khalik* bersifat menghidupkan, makhluk bersifat dihidupkan, dan jika *al-Khalik* mematikan, makhluk bersifat yang dimatikan. Demikian seterusnya, secara antagonists dari semua sifat *al-Khalik* tersebut dalam perbandingannya dengan sifat makhluk.<sup>104</sup>

---

102 Sifat-sifat Tuhan yang lain itu dalam term teologi dapat dilihat pada pembahasan *Asma-U al-Husna*. Mengenai sifat-sifat Tuhan ini al-Ghazali menjelaskan dalam *Ihya Ulum al-Din*.

103 Termasuk dengan makhluk (ciptaan Tuhan) adalah alam semesta ini.

104 Di kalangan al-Asy'ary kesemua sifat Tuhan dirangkum secara sistematis yang disebut dengan sifat dua puluh. Dalam teori ini sifat Tuhan digambarkan terdiri atas sifat yang wajib dan sifat yang mustahil. Di mana sifat yang mustahil ini koheren dan inheren dengan sifat makhluk yang menggambarkan kelemahan-

Sistem atau pola berpikir al-Ghazali berpijak pada *grand theory* di atas. Seperti diuraikan dalam pembahasan terdahulu (lihat Bagian Ketiga), diketahui bahwa terdapat silang pendapat antara ahli pikir lain, sehingga silang pendapat ini menjadi suatu *diskursif* yang *kontraris*, dan bahkan cenderung *kontradiktif* di kalangan para teolog dan filosof.

Kalangan teolog memiliki pandangan, alam semesta ini adalah ciptaan Tuhan. Karena alam sebagai ciptaan, ia harus bersifat baru, dan didukung oleh kenyataan bahwa, unsur-unsur yang melekat pada alam semesta, seperti *jisim*, *jauhar*, dan *aradh*. Pada ketiga unsur ini berlaku perubahan dari satu bentuk kepada bentuk yang lain, sehingga ia baru. Adanya sifat baru bagi alam membuat alam itu diciptakan oleh Dzat yang kadim, yaitu Tuhan.<sup>105</sup> Dengan kemahakuasaan Tuhan, Dia menciptakan alam semesta ini sesuai dengan yang dikehendaki-Nya. Karena alam ini ciptaan-Nya, maka alam semesta ini bersifat baru<sup>106</sup>. Bagaimana alam semesta ini diciptakan, menurut teolog, Tuhan menciptakan alam semesta ini dari tiada kepada ada

---

kelemahan.

105 Al-Baqillani, *al-Tamhid Fithrah al-rad al-Mulhiddat al-Mu'aththilah wa al-Rafidh ahwa al-Khawarij wa al-Muktazilah* (Kairo: tp., 1948), s. 41.

106 Abu al-Ma'li al-Juwaini, *Kitdb al-lrsydd ila Qawathi'l al-Adillat Fithrah ushu al-l'tiqad*, edisi M. Yusuf Musa (Kairo: tp., 1950), s. 28.

(*creatio ex-nihil al-iidd min al-'adam*).

Meskipun di kalangan sebagian teolog terdapat konsepsi penciptaan alam semesta dari sesuatu yang ada (*ma'dum*), tetapi pendapat itu mendapat tinjauan yang serius dari kalangan teolog *ahli al-Sunnah*. Karena teori penciptaan tersebut meng-haruskan suatu kesimpulan bahwa, alam ini kadim. Jelasnya, teori ini bukan bersumber dari ajaran dasar Islam, tetapi bersumber dari pemikiran Yunani yang ditransfer oleh teolog di kalangan Muktazilah.<sup>107</sup>

Penolakan teolog kalangan *ahli al-Sunnah* tentang penciptaan alam oleh Tuhan dari *ma'dum* dapat dimengerti. Mereka tidak menginginkan adanya konsep yang kadim selain Tuhan. Adanya sesuatu yang kadim selain Tuhan (*ta'adud al-qudamd'*) berarti menduakan Tuhan (*syirik*). Untuk menjaga tidak ada sekutu bagi Tuhan, mereka menolak teori *ma'dum* di atas. Alam semesta ini mesti diciptakan oleh Tuhan, dan tidak terjadi dengan sendirinya seperti yang ada pada konsep *ateis* dan *naturalis*.<sup>108</sup>

Dalam menjelaskan bagaimana Tuhan menjadikan

---

107 Al-Syahrastani, *Nihdyat d-Iqdam...*, s. 159.

108 M. Yusuf Musa, *al-Qur'an wa al-Falsafat* (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1957), s. 17.



alam semesta, para filosof cenderung mengikuti konsep teolog dari kalangan muktazilah. Konsep penciptaan bagi filosof adalah merubah yang ada, dari suatu sifat kepada sifat yang lain, bukan merubah yang tidak ada menjadi ada.<sup>109</sup> Teori penciptaan alam yang diajukan oleh Ibnu Sina dan al-Farabi adalah bersifat *emanasionistis*. Artinya, Tuhan sebagai Dzat yang *wajib al-wujud* bertafakkur tentang diri-Nya dan dari tafakur ini melimpah akal-akal dan alam falak. Dari proses pemikiran ini, Tuhan disebut *al-'aql, al-aqil, dan al-ma'qul*.<sup>110</sup> Sejalan dengan teori emanasi yang dikembangkan dalam menjelaskan bagaimana Tuhan menciptakan alam secara melimpah, terdapat suatu kemestian konklusi bahwa, alam itu bersifat kadim sebagaimana Tuhan bersifat kadim.

Dari wacana pemikiran di atas, al-Ghazali sebagai seorang teolog dan sekaligus filosof, di dalam mengajukan konsepsinya cenderung menggunakan logika teologis, dibandingkan dengan logika

---

109 Ibn Rusyd, *Tahdfut al-Falasifah*, (ed.), Sulaiman Dunya (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1964), s. 362.

110 Al-Farabi, *Ara'u ahl al-Madmat al-Fadhllat* (Kairo: tp., 1948), s. 24-25. Harun Nasution, *Fihafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), hlm. 27. Ibnu Sina, *al-Najat* (Kairo: tp., 1938); Muhammad al-Bahi, *al-Janibal-Ilahial-Islami* (Kairo: tp., 1951), s. 239.

filosofis.<sup>111</sup> Maka alam sebagai makhluk, menurut al-Ghazali, bersifat baru sebagai sesuatu yang diciptakan dari tidak ada kepada ada (*creatio ex-nihilo/al-iidd rain al'adam*). Jika dikaitkan dengan teori ontologis Ibnu Sina yang mengatakan bahwa, yang ada (*al-maujuddat*) itu ada dengan sendirinya (*al-wujud bi al-nafsih*), maka alam semesta berada pada posisi kedua, di mana keberadaannya sangat ditentukan dan tergantung kepada Tuhan sebagai sebab keberadaan yang pertama (*al-wujud al-awwal*).

## **E. Penolakan Al-Ghazali terhadap Konsep Kekadiman Alam**

Memperhatikan tesis di atas, dapat diajukan suatu paradigma bahwa, alam menurut al-Ghazali bersifat baru. Penegasan al-Ghazali cenderung memakai teori bahwa, alam diciptakan oleh Tuhan dari tiada menjadi ada (*al-ijdd min al-adam*). Sesuatu yang diciptakan harus memiliki permulaan dalam wujudnya. Dengan pandangan seperti ini, al-Ghazali menolak konsepsi kadimnya alam. *La awwala li wujudihi*. Tesis alam semesta yang bersifat kadim ini ditolak al-Ghazali. Menurut al-Ghazali, penerimaan tesis ini mem-

---

111 Trend di atas cukup rentan sehingga menjadi ajang kritik Ibnu Rusyd kemudiannya.

buktikan adanya inkohereni ajaran Neo-Platonisme Muslim yang emanasionistis. Untuk penolakan ini, al-Ghazali mendalami dengan baik ilmu filsafat. Dengan menguasai ilmu filsafat seseorang mampu memberikan penilaian terhadap kajian filsafat. Al-Ghazali yakin bahwa orang yang telah menguasai ilmu filsafat dengan penguasaan yang mendalam akan dapat bersaing dengan orang yang paling ulung dalam ilmu filsafat.<sup>112</sup>Al-Ghazali berprinsip, tugas berat ini belum ditempuh oleh orang sebelumnya, maka al-Ghazali memulai mengkritik konsep alam kadim yang diajukan oleh filosof Aristotelian.

Pokok soal kejadian alam semesta yang diajukan Neo-Platonisme Muslim cenderung bersifat emanasionistis. Dalam teori emanasi yang mereka ajukan terdapat ke-cenderungan merendahkan derajat Tuhan dan meninggikan kedudukan akal. Karena dalam paham emanasi terdapat konklusi Tuhan bertafakur hanya tentang dzat-Nya, dan mewujudkan hanya yang berliang satu; sedangkan akal, selain bertafakur tentang dirinya juga bertafakur tentang yang ada di luar dirinya, yang mewujudkan, yang berbilang banyak. Konsep seperti ini akan menyebabkan hilangnya keagungan Tuhan dan membuat Tuhan

---

112 Trend ini cukup rentan sehingga menjadi ajang kritik Ibnu Rusyd kemudiannya.

dekat dengan keadaan mati.<sup>113</sup> Untuk mengindari hal seperti ini, al-Ghazali sangat aktif dalam menolak tesis alam kadim. Bahkan al-Ghazali telah memvonis pendapat Neo-Platonisme Muslim sebagai kufur. Kesimpulan tegas al-Ghazali ini merupakan pokok soal penting dalam pemikiran filsafat al-Ghazali. Sebagaimana dikemukakan bahwa, “persoalan ini jelas kekufurannya yang tidak satu golongan pun dari umat Islam menganutnya.”<sup>114</sup>

Penolakan al-Ghazali terhadap tesis alam kadim adalah sebagai upaya untuk membuktikan bahwa, Tuhan adalah Pencipta, Yang Maha Kuasa. Susun pikir yang diajukan al-Ghazali ialah, sesungguhnya barunya alam merupakan bukti ontologis terhadap adanya Tuhan. Alam ini bersifat baru, dan setiap yang baru mesti ada pembarunya. Jadi, pembaru alam ini adalah Tuhan. Jika alam ini tidak baru, maka ia kadim. Dalam hal ini berarti menghilangkan makna “menjadikan” alam bagi Tuhan. Karena itu, perlu dibela kemurnian “akidah Islam” dengan membatalkan teori kadimnya alam.<sup>115</sup>

---

113 Al-Ghazali, *Tahafut...*, s. 148.

114 *Ibid.*, s. 295.

115 Ahmad Fuad al-Ahwani, *Tahafut al-Falasifat li al-Ghazali* dalam *Turats al-Insaniyat* jilid 5, no. 11 (Kairo: t.p., 1966), s. 837.

Penolakan al-Ghazali terhadap teori kadimnya alam di-antaranya Proklos, seorang filosof Neo-Platonisme dengan Yahya al-Nahwi (Johannes Philoporous), seorang rahib di Damaskus di zaman pemcrintahan Mu'awiyah. Yahya menolak argumen Proklos tentang kadimnya alam. Pemikiran Yahya di sini terikat dengan pokok pikir filsafat *stoa* yang klasik. Meskipun demikian, menurut Kant, argumen rasio tentang kadimnya alam setara dengan argumen rasio tentang barunya alam, sehingga persoalan ini tidak pernah selesai. Tetapi, para intelektual Muslim kontemporer cenderung mengemukakan barunya alam yang memiliki batas akhir.<sup>116</sup>

Pokok soal terpenting dari teori kadimnya alam di kalangan filosof Neo-Platonisme Muslim, yang dinilai al-Ghazali kufur, adalah kadimnya Tuhan atas alam, sama dengan kadimnya *illat* atas *ma'lul*-nya, yaitu dari segi Dzat dan tingkatan bukan dari segi zaman.<sup>117</sup> Suatu ciri khas sebagai reaksi al-Ghazali terhadap teori kadimnya alam ialah, al-Ghazali telah menggariskan suatu metode tersendiri dalam memenuhi pendiskusan pokok soal tersebut. Al-Ghazali terlebih dahulu mengutarakan argumen para filosof terhadap kesimpulan kadimnya alam.

---

116 *Ibid.*.

117 Al-Ghazali, *Tahafut...*, s. 88.

Kemudian al-Ghazali menjawab dengan analisis tajam, satu demi satu dari pokok soal yang diajukan dan disertai dengan sanggahan terhadap konsep yang diajukan.

Secara umum kesimpulan argumentasi yang diajukan filosof dalam menetapkan kadimnya alam ialah sebagai berikut; (1) argumen *tarjih* dan *murajjih*; (2) argumen “kedahuluan dalam zaman” (*taqaddum zamdni*); (3) argumen “kemungkinan” (*al-imkdn*); dan (4) argumen materi (*al'mdddat*).<sup>118</sup>

Berikut ini uraian argemen filosof dimaksud disertai dengan sanggahan al-Ghazali:

### 1. Argumen Tarjih dan *Murajjih*,

Simpulan yang diambil oleh filosof terhadap alam semesta ini bahwa alam bersifat kadim. Mereka mengemukakan, mustahil, bila secara mutlak yang baru itu keluar dari yang kadim,<sup>119</sup> sebab kita membayangkan bahwa yang kadim itu sudah ada, sedangkan alam belum ada. Analogi yang diajukan filosof bersifat kebalikan analogi (*qiyas al-khulf*), yaitu jika alam baru, sedangkan Tuhan bersifat kadim,

---

118 *Ibid.*, s. 90-120.

119 Jamil Salib, *Tarikh af-Falsafat al-Arabiyyat* (Beirut: Dar al-Kitab, 1980), s. 365.

maka tidak mungkin keluarnya yang baru (alam) dari yang kadim (Tuhan). Jika proposisi ini benar, konklusi yang dihasilkan ialah alam ini kadim, mustahil baru.

Argumentasi yang diajukan filosof untuk menopang pendapat mereka, bahwa mustahil alam ini bersifat baru didasarkan pada adanya *al-murajjih* terhadap wujud alam ini. Kemustahilan sesuatu yang baru keluar dari yang kadim, karena jika diandaikan Tuhan itu kadim, dan alam semesta tidak keluar daripada'Nya, maka alam ini wujudnya bersifat kemungkinan semata. Adanya peralihan dari wujud yang mungkin ke dalam wujud nyata mengharuskan adanya pengukuh (*al-murajjih*). Jika *muraajih* itu baru, mesti ada yang membarukannya. Dalam hal ini, dipertanyakan mengapa *murajjih* itu baru ada sekarang, tidak sebelumnya. Proposisi lain juga muncul, jika Tuhan sebelumnya tidak berkuasa mencipta, dan baru kemudian berkuasa, maka bagaimana terjadi kekuasaan itu. Demikian pula, jika sebelum Tuhan tidak berkehendak, dan baru kemudian berkehendak, mengapa muncul kehendak, dan bagaimana terjadinya kehendak itu bagi Tuhan.

Misalkan saja Tuhan sebelumnya tidak memiliki tujuan untuk mewujudkan alam, kemudian keinginan itu muncul, maka pertanyaan yang harus diajukan

juga sama, yaitu mengapa keinginan itu muncul. Katakanlah, pada awalnya Tuhan tidak menghendaki adanya alam dan kemudian kehendak itu muncul, di manakah munculnya kehendak itu; apakah ada dzat-Nya atautkah pada selain dzat-Nya. Tidak mungkin, sebab dzat Tuhan bebas dari tempat hal baru. Dan timbulnya kehendak Tuhan pada selain dzat-Nya juga tidak mungkin. Jika demikian, berarti Tuhan tidak mempunyai kehendak, melainkan dzat lain yang berkehendak.

Pengertian *murajjih* dalam argumen di atas adalah *iradah* Tuhan. *Iradah* sebagai salah satu sifat Tuhan yang azali seperti sifat-sifat-Nya yang lain, menjadikan tidak ada kemungkinan terjadinya *iradah* baru pada Tuhan. Dalam arti lain seperti yang dikemukakan oleh Ahmad Fuad al-Ahwani bahwa jika alam ini baru, tentu ada *murajjih* bagi wujud alam, ketika ia terjadi. Jika tidak demikian, maka alam semesta ini tetap berada dalam wujud kemungkinan semata.

Sebagai konklusi dari proposisi di atas, ialah jika *murajjih* wujud alam ini baru, tentu saja perlu adanya *murajjih* lain terhadap *murajjih* ini. Keadaaan ini akan melahirkan kesimpulan yang bersifat *tasahul* (rentetan tanpa kesudahan), dan tidak mungkin adanya. Dan, tidak menutup kemungkinan ada



kaharusan mengakui terjadi *murajjih* baru yang lahir pada dzat Tuhan yang abadi. Konsepsi seperti ini sangat berlawanan, karena yang baru itu mempunyai sifat berubah. Perubahan adalah suatu yang mustahil bagi dzat Tuhan.

Terhadap argumen *murajjih* yang diajukan filosof, al-Ghazali memberikan jawaban, bahwa tidak ada suatu rintangan untuk mengatakan bahwa, *iradah* Tuhan yang kadim telah menetapkan sejak *azali* tentang wujud alam semesta ini pada waktu yang telah ditentukan oleh *iradah* Tuhan. Dalam pokok soal ini, tidak dapat dipertanyakan (*bild kaifa*) mengapa *iradah* Tuhan itu menentukan waktu tertentu bagi Tuhan ketika menciptakan alam semesta ini, dan tidak diciptakan pada waktu lain. Sedangkan waktu itu serupa tingkatan dalam kaitannya dengan *iradah*, mengingat *iradah* Tuhan sebagai sifat memiliki watak kemutlakan. *Iradah* Tuhan merupakan sifat Tuhan yang bersifat mutlak. *Iradah* Tuhan dapat menciptakan suatu waktu tertentu yang dikehendaki tanpa terikat sebab apapun, kecuali *iradah* itu sebagai sifat Tuhan yang absolut.<sup>120</sup>

Jika demikian halnya, maka *iradah* yang kadim itu

---

120 Al-Ghazali, *Tahafut...*, s. 88-89.

sama seperti suatu niat ketika mengadakan sesuatu perbuatan yang tidak mungkin terlambat realisasinya tanpa ada rintangan. Sedangkan pada Tuhan sebagai dzat yang mengadakan pemuatan dilengkapi dengan persyaratan, dapat juga berbuat terlambat. Ungkapan al-Ghazali ini tidak lebih merupakan Rojih dari tesis alam baru yang keluar dari kehendak yang kadim. Menurut al-Ghazali, gambaran tersebut memberi isyarat bahwa, arti *iradah* Tuhan ialah yang memungkinkan perbedaan dari suatu yang lain. Makna lain, *iradah* Tuhan adalah mutlak (*absolut*) tanpa batas.

Tuhan dapat memilih waktu tertentu, bukan waktu lainnya, dalam menciptakan alam semesta tanpa harus mempertanyakan sebabnya. Sebab itu sendiri adalah bagian dari *iradah* Tuhan. Konklusinya, jika dipertanyakaii sebab musababnya, maka *iradah* Tuhan itu terbatas, tidak bebas, sedangkan *iradah* Tuhan harus bersifat bebas dan mutlak adanya.

## 2. Argumen Kedahuluan dalam Zaman (*taqaddum zamdni*)

Ibnu Sina berpandangan, *iradah* Tuhan mendahului alam dalam esensinya, bukan dari segi zaman sebagaimana bilangan 1 dengan 2, atau dari segi kausalitas, Tuhan mendahului alam, seperti gerakan

seseorang yang mendahului gerakan bayangannya. Realitasnya ialah, bahwa kedua gerakan tersebut sama-sama mulai atau sama-sama terheiti. Dalam arti lain, gerakan seseorang dengan gerakan bayangannya adalah sezaman. Jika Tuhan mendahului alam dari segi zaman (*taqaddum zamdni*), maka ini melahirkan; (1) Tuhan dan alam bersifat baru keduanya; atau (2) Tuhan dan alam bersifat kadim kedua-duanya. Tetapi, mustahil jika salah satu dari Tuhan atau alam itu kadim, sementara yang lainnya baru.<sup>121</sup>

Tesis bahwa Tuhan lebih dahulu adanya daripada alam dan zaman, ditinjau dari segi zaman, bukan dari segi dzat, menunjukkan, bahwa sebelum alam dan zaman mewujud, sudah terdapat zaman; yaitu ketika alam murni terdapat unsur yang mendahului zaman. Dalam perkataan lain, Tuhan telah mendahului alam dengan suatu tempo yang terbatas pada suatu aspek, pada aspek yang lain, permulaan wujud Tuhan tidak memiliki batasan. Konsepsi seperti ini melahirkan tesis bahwa sebelum terdapat zaman ketika alam wujud sudah terdapat zaman yang tidak ada ujungnya. Hal ini menunjukkan suatu perlawanan sebab. Jika ada batas pada suatu sisi, maka harus ada pula batas pada sisi yang lain dan sebaliknya.<sup>122</sup>Karena alasan-

---

121 Al-Ghazali, *Tahafut...*, s. 110.

122 Sidi Gazalba, *Sistematika Filsafat* (Jakarta: Bulan Bintang, 1981),

alasan tersebut di atas maka tidak mungkin untuk menetapkan alam semesta ini baru.

Ketika wujud Tuhan dari sisi zaman, bukan dari sisi dzat-Nya mendahului alam, menunjukkan bahwa alam ini ada per-mulaannya. Tuhan mendahului (alam) pada posisi zaman yang lama (*muddat mahidat*) yang mempunyai batas pada posisi ujung, dan tidak ada batasnya pada sisi pemulaan. Artinya, sebelum zaman, telah ada zaman yang tidak ada batasnya. Dan jika alam itu kadim menurut Ahmad Fuat al-Ahwani, maka gerak juga kadim dan secara otomatis yang bergerak (alam) juga kadim. Tesis ini menetapkan koherensi zaman dengan gerak dan alam sebagai dalil ke-azali-an alam, sebagaimana yang dikemukakan oleh Aristoteles.

Terhadap hal tersebut di atas, al-Ghazali mengambil suatu pendirian yang tegas dalam menopang teori penciptaan (dalam) waktu. Pada saat disebutkan bahwa, Tuhan mendahului alam, menurut al-Ghazali, ini melahirkan tesis bahwa Tuhan itu ada, sementara alam tidak ada. Proposisi ini ada eksistensi sebuah *entitas* (Tuhan) yang diiringi oleh kedua *entitas* bersama-sama. Sedangkan ilustrasi dari sebuah *tertium quid* hanyalah sebuah aktivitas imajinasi

yang mendesak kita untuk mengilustrasikan kedua entitas itu, supaya terjalin erat via *tertium quid* yang dimaksud.<sup>123</sup> Penegasan ini adalah untuk menetapkan bahwa, tesis lebih dahulu adanya Tuhan daripada alam .terdapat arti, sesungguhnya Tuhan sudah ada sendirian, sedangkan alam belum ada, kemudian Tuhan ada bersama-sama dengan alam. Sehingga menimbulkan konklusi, Tuhan dan alam sama-sama kadim.

Terhadap persoalan di atas al-Ghazali mengambil sikap dengan menetapkan bahwa; (1) zaman itu baru, dan oleh karena itu, makhluk sebelum adanya zaman tiada ada; (2) Tuhan telah ada sejak *azali* dan alam tidak ada. Tuhan dalam wujud adalah bermakna bahwa, tiada wujud lain selain Dia; (3) konsep “sebelum” dan “sesudah” adalah dua jenis *waham* dalam hubungan dengan alam; dan (4) jika dikatakan bahwa alam semesta ini baru dan Tuhanlah yang berkuasa menciptakannya, maka zaman itu tidak ada awal.

Berdasarkan paradigma di atas ditegaskan bahwa Tuhan lebih dahulu ada entitas-Nya daripada alam. Ini menunjukkan suatu tesis bahwa, Tuhan sudah

---

123 A. Madjid Fakhri, *The History of Islamic Philosophy* terjemahan Mulyadhi (Jakarta: Pustakajaya, 1986), hlm. 314.

ada terlebih dahulu, sedangkan alam belum ada. Kemudian alam mewujudkan bersama-sama dengan Tuhan. Proposisi pertama memberi pengertian adanya esensi yang tunggal pada dzat Tuhan. Pada proposisi lanjutan terdapat dua dzat, dzat Tuhan dan dzat alam. Untuk ini tidak dibutuhkan kehadiran wujud yang lain, yakni zaman.

### 3. Argumen Kemungkinan (*al-imkan*).

Dalam membuktikan alam semesta ini kadim, para filosof cenderung mengajukan tesis bahwa wujud alam ini bersifat “kemungkinan” bukan “keharusan.” Wujud alam semesta ini adalah mungkin sebelum ia ada. Mustahil alam semesta itu tiada (*mumtani*) baru kemudian menjadi mungkin. Kemungkinan ini tidak ada permulaan baginya, sehingga kemungkinan itu bersifat abadi. Karena alasan ini, maka sesuatu yang kemungkinan (adanya alam) bersifat abadi harus pula melahirkan konsep alam bersifat kadim.<sup>124</sup>

Terhadap pandangan di atas, al-Ghazali memberikan kritikan. Jika dikatakan bahwa alam semesta ini senantiasa mungkin mewujudkan (terjadi), ada suatu kemungkinan bahwa alam setiap waktu dapat mewujudkan. Maka jika ditakdirkan bahwa alam semesta

---

124 Al-Ghazali, *Tahafut...*, s. 11

ada selama-lamanya (abadi), tentu saja alam semesta ini tidak baru. Kenyataan seperti ini menurut al-Ghazali tidak sesuai dengan persyaratan kemungkinan itu sendiri.<sup>125</sup>

Pada dasarnya, susun pikir al-Ghazali di atas, seperti terdapat dalam kutipan Ahmad Fuad al-Ahwani, ditujukan untuk menyanggah argumentasi teori “kemungkinan” itu agar menjadi perhatian di kalangan *Aristotelian*. Dalam filsafat Aristoteles terdapat suatu konklusi bahwa dalam berbagai mazhab sebelumnya, konsepsi “yang wujud” itu adalah suatu yang ada (*al-wujud maujudan*). Sesuatu yang wujud adalah nya dan suatu yang mungkin itu adalah suatu hal yang tidak mesti ada.

#### 4. Argumen Materi

Argumen ini termasuk salah satu dalil falsafi yang kokoh dalam menetapkan benang merah antara konsep filosof dengan konsep teolog. Para filosof mengajukan tests yang ditransfer dari teori Aristoteles tentang tesis dan forma yang melekat silih berganti pada mated pertama (*hayulti*) yang memiliki sifat mungkin, sehingga menjadi sifat yang kongkrit oleh karena itu, tidak ada wujud yang bermuara dari “tiada”

---

125 *Ibid.*

tetapi harus dari wujud sebelumnya.<sup>126</sup> Karena alasan ini, terdapat suatu konsepsi bahwa alam bersifat kadim sebagaimana kadimnya Tuhan.

Berbeda dengan konsep di atas, para teolog cenderung menyebutkannya materi itu dengan *zarrah* yaitu bagian terkecil yang tidak dapat dibagi, atau sering juga disebut dengan *jawhar fard*. Jisim-jisim suatu benda mestilah terakumulasi dan berpisah dari unsur *jawhar fard*. Hal ini akan mendorong lahirnya teori penciptaan secara berkesinambungan (*al-khalq al-muustamir*). Tuhan menciptakan alam pada setiap saat, jika Tuhan berkehendak Dia dapat menghancurkan atau melestarikan alam semesta ini bila itu diinginkan-Nya.<sup>127</sup>

Dalam penjelasan filosof akan ditemukan suatu tesis, bahwa suatu yang baru, maka unsur materi yang melekat pada wujud lebih dahulu ada. Sesuatu yang baru tidak terlepas dari materi. Kata lain, sesuatu yang baru senantiasa didahului oleh bendanya. Hal yang baru tidak dapat lepas dari materi. Materi yang baru hanyalah surah (form), *aradh* (sifat-sifat), dan cara atau peristiwa yang mendatangkan materi.<sup>128</sup> Semua

---

126 *Ibid.*.

127 *Ibid.*.

128 Al-Ghazali, *Tahafut...*, s. 119.



unsur materi ini merupakan sesuatu yang bersifat mungkin ketika mewujud.

Konsepsi di atas melahirkan suatu tesis, bahwa sesuatu yang baru, sebelum ia mewujud tidak terlepas dari sifat; (1) mungkin mewujud; (2) mustahil mewujud; dan (3) wajib mewujud. Sifat kedua dari tiga sifat di atas tidak dapat diterima, karena yang mustahil wujud mengandung arti tidak akan ada. Hal ini disebabkan alam semesta ini telah menjadi wujud yang nyata di dunia empiris kita.<sup>129</sup>

Sebagaimana halnya dengan sifat kedua, sifat ketiga juga tidak dapat dibenarkan, karena yang wajib wujud mengandung pengertian tidak lenyap. Sementara dunia realias ini, dan peristiwa yang terjadi, pada mulanya ada, kemudian tiada, dan sebaliknya. Berdasarkan proposisi ini, kedua sifat itu mustahil terdapat pada alam. Karena itu, salah satu alternatif sifat alam semesta ini ialah, mungkin wujudnya yang sudah terdapat pada alam sebelum ia mewujud.

Teori “mungkin mewujud” dijadikan sifat yang tidak dapat berdiri sendiri. Artinya, sifat ini butuh perkara lain sebagai tempat berpijak. Tempat berpijak ini adalah “materi”, sehingga melahirkan suatu teori,

---

129 *Ibid.*.

bahwa materi ini dapat (mungkin) mewujud. Sama halnya dengan suatu ungkapan bahwa, sesuatu benda dapat panas atau dingin, putih atau hitam, dapat bergerak, dan dapat pula diani. Dengan demikian, sifat-sifat sebab dan sesuatu perubahan dapat (mungkin) terjadi pada suatu materi (benda).<sup>130</sup>

Sanggahan al-Ghazali terhadap argumen materi tersebut, seperti terdapat dalam kutipan Ahmad Fuad al-Ahwani, didasarkan pada keyakinan, “Alam semesta bukan suatu sistem yang berdiri sendiri, bebas dari unsur lain, bergerak, berubah, tumbuh dan berkembang dengan dzatnya melewati hukumnya. Akan tetapi, wujud, sistem serta tatanan hukum yang berlaku padanya harus terikat kepada Tuhan. Karena Tuhanlah yang mencipta, menahan, mengendaiikan, menghidupkan, dan mematikan segala sesuatu.”

Berdasarkan teori di atas, sifat “mungkin” dijadikan proposisi perkiraan semata. Sesuatu yang diperkirakan oleh rasio dapat mewujud dan tidak mustahil adanya, maka sesuatu itu disebut sesuatu “perkara yang mungkin.” Jika berdasarkan perkiraan rasio sesuatu itu mustahil, maka perkara itu dinamakan “perkara yang mustahil.” Kalau tidak dapat diperkirakan ketidakkadaannya, maka perkara itu disebut “perkara

---

130 *Ibid.*

yang wajib”, yang mesti ada, dan selamanya ada. Ketiga perkara ini merupakan proposisi perkiraan terhadap sesuatu yang tidak memerlukan. Suatu wujud tersendiri, dan tanpa suatu perkiraan terhadap sifat-sifat yang ada pada suatu wujud.

Konsepsi di atas diajukan al-Ghazali berdasarkan; (1) kalau sifat mungkin memerlukan suatu wujud untuk menjadi tempatnya, maka sifat “tidak mungkin wujud” juga memerlukan perkara agar dapat ditegaskan “perkara ini tidak mungkin wujud. Sementara itu, suatu perkara yang mustahil wujud tidak perlu ada wujudnya; (2) rasio yang memutuskan tentang warna hitam dan putih sebelum wujudnya, bahwa kedua sifat warna itu mungkin saja mewujud. Jika sifat “mungkin” ini dihubungkan dengan benda yang ditempati kedua warna itu, dapat menghasilkan teori bahwa “benda ini dapat diputihkan atau dihitamkan.” Artinya putih dan hitam itu sendiri mustahil dan tidak mempunyai sifat mungkin. Sebab, yang mungkin adalah bendanya, sedangkan sifat mungkin menjadi sifat benda itu sendiri.<sup>131</sup>

Konsepsi di atas akan melahirkan suatu pertanyaan, bagaimanakah kedudukan warna hitam atau putih itu

---

131 Al-Ghazali, *Tahafut...*, s. 120.

sendiri, apakah (1) mungkin, (2) wajib (mesti wujud), atau (3) mustahil. Jawaban terhadap pertanyaan ini adalah warna itu bersifat mungkin. Di sini rasio telah menetapkan sifat “mungkin”, sesuatu tidak butuh kepada dzat yang wujud, yang dapat ditempati sifat itu sendiri.

Dari wacana pemikiran di atas, secara nyata dan tuntas al-Ghazali menganalisis semua argumen filosof dalam membuktikan alam semesta ini bersifat kadim. Sanggahan yang diajukan secara sistematis telah mematahkan argumen yang dikemukakan filosof. Sehingga terlihat jelas kegigihan al-Ghazali dalam mempertahankan alam semesta bersifat baru. Karena, menurut al-Ghazali, apabila alam ini kadim mengandung pada dirinya tidak diciptakan. Kalau alam tidak diciptakan dapat berarti alam sendiri adalah pencipta dan ini membawa kepada syirik. Karena itu untuk mempertahankan kemurnian akidah Islam, al-Ghazali cenderung mengajukan konsep alam itu baru dan menolak konsep kadimnya alam.

Pada bagian terakhir dari pembahasan ini, akan dikemukakan beberapa simpulan untuk mempertegas kembali terhadap penyampaian sebelumnya. Pemikiran kekadiman alam yang diajukan filosof menetapkan *materi asal* alam semesta ini adalah

kadim (*mudhas azali*). Sedangkan bentuk susunan alam semesta ini boleh berubah-ubah dan ia bersifat baru (*muhdas*). Dalam tesis ini terdapat pengertian bahwa, *materi asal* dan susunan alam semesta ini adalah kadim. Pengertian yang kadim dalam konteks *muhdats azali* antara Tuhan dengan *materi asal* tidak dapat disebutkan sebagai perbedaan zaman (*taqaddum zamdni*). Tetapi, hanya terdapat perbedaan esensi (*taqaddum zati*).

Al-Ghazali tidak dapat menerima tesis di atas, karena penerimaan kekadiman alam berarti menerima tesis bahwa, alam semesta ini sudah ada sejak zaman bermula. Proposisi ini akan melahirkan konsep alam semesta ini tidak diciptakan. Pemahaman terhadap tesis, bahwa alam semesta ini tidak' diciptakan terdapat pengertian, bahwa alam semesta ini adalah penciptaan dan ini membawa kepada paham *politeisme* dan dapat berlanjut pada paham *atheisme* (*kufur*), karena Tuhan tidak berperan lagi dalam proses penciptaan alam. Berdasarkan alasan-alasan ini al-Ghazali menolak dan menyatakan, paham yang menganut tesis tersebut cenderung kufur. Sehingga al-Ghazali memberikan metode tersendiri dalam menolak konsep kekadiman alam guna menghilangkan kesan kufur.

Metode al-Ghazali dalam menyanggah argumen

filosof dalam menopang paham kadimnya alam adalah sangat sistematis. Al-Ghazali berinisiatif untuk lebih dahulu me-maparkan dengan tuntas dari setiap argumen filosof. Kemudian, al-Ghazali memberikan jawaban yang meng-andung nilai susun pikir logis serta filosofis. Argumen filosofi dalam menopang teori kadimnya alam meliputi; (1) argumen *tarjih* dan *murajjih*; (2) argumen kedahuluan dalam zaman (*taqaddum zamani*); (3) argumen *al-imkan*; dan (4) argumen materi.

Filosof menetapkan bahwa mustahil secara mutlak yang baru keluar dari kadim didasarkan kepada murajjih. Terhadap hal ini, al-Ghazali membedakan *iradah* yang kadim dengan apa yang dikehendaki (*al-murad*). Di mana *iradah* Tuhan telah menetapkan, sejak *azali* bahwa, alam semesta ini tercipta pada waktu terjadinya. Sedangkan konsepsi Tuhan mendahului alam dalam suatu zaman (*taqaddum zamani*), diuraikan al-Ghazali dalam suatu kemestian zaman itu adalah baru dan ia juga adalah makhluk. Sebelum zaman tiada terdapat zaman. Munculnya argumen wujud alam sebagai “kemungkinan,” bukan “keharusan,” di mana wujud alam bersifat mungkin sebelum wujudnya.

Dikomentari oleh al-Ghazali, bahwa alam semesta

dalam kemungkinan mewujud atau ditakdirkan abadi ia tidak baru. Sedang kenyataan seperti ini tidak sesuai dengan kemungkinan. Adapun dalam menanggapi tesis yang mengatakan, setiap yang baru tidak terlepas dari materi, al-Ghazali menyatakan alam semesta ini mewujud berdasarkan kehendak mutlak Tuhan.

Beranjak dari metode al-Ghazali dalam mengkritik konsep kekadiman alam, dapat kita ketahui, bahwa al-Ghazali memiliki pola tersendiri dalam upayanya memperjelas masalah. Al-Ghazali membekali diri dengan ilmu filsafat sehingga ia tidak bertanggung jawab terhadap persoalan yang dikritiknya. Al-Ghazali juga mengadakan pendekatan-pendekatan teologi sekaligus, di dalam mengkritik filosof. Ini kemudian menjadi “titik lemah” dari kritik al-Ghazali yang dikritik belakangan oleh filosof lain, yaitu *Ibnu Rusyd*.

Kerangka pikir filosof (filsafat) dan teolog (ilmu kalam) yang berbeda, pertama di dalam memberi makna tentang yang kadim, menyebabkan kesamaran kelemahan kritik al-Ghazali semakin jelas, ini tentu membutuhkan penelitian lanjut.

Namun di atas itu semua, perkenankalah penulis menyampaikan sebuah pengharapan, dalam memungkasi buku ini. Yaitu, setelah mengetahui

filosofi kejadian alam dari pendapat beberapa kalangan, dan terutama dari al-Ghazali, kiranya hal itu dapat semakin mendekatkan diri kita kepada keimanan terhadap Allah Swt., pendapat yang semakin menjauh-kan kita dari kekufuran eksistensi Tuhan. Dan dalam hal ini, bila penulis tidak salah menyimpulkan, kiranya pendapat al-Ghazali relatif bagus untuk mendapat apresiasi umat.







PEMIKIRAN  
IBNU THUFAIL  
TENTANG AKAL





# PEMIKIRAN IBNU THUFAIL TENTANG AKAL

Paradigma Rasional dalam Roman Filosofis  
Kitab Hayy bin Yaqdzan



## A. Pendahuluan

Diskursus pengkajian pemikiran di dunia Islam, penggunaan akal (*ratio*) menjadi parameter untuk menentukan sebuah gagasan atau aliran itu rasional ataupun tradisional. Harun Nasution, misalnya, memberikan batasan yang jelas bahwa para pemikir atau sebuah aliran ketika berhadapan dengan persoalan keagamaan jika prosentase penggunaan *ratio* lebih besar ketimbang wahyu maka pemikir ataupun aliran dimaksud adalah pahamnya bercorak rasional. Demikian juga sebaliknya, berarti bercorak tradisional.

Secara konsepsional menunjukkan bahwa kemodernitasan pemikiran di dunia Islam sangat ditentukan oleh aktualitas potensi akal. Bagaimana pun juga, responsif akal di dalam memecahkan persoalan yang timbul dari problema keagamaan dengan tidak mengabaikan prinsip wahyu adalah mutlak diperlukan. Apalagi sudah semestinya dipahami bahwa wahyu tidak akan bermakna apa-apa bagi kehidupan manusia tanpa adanya intervensi akal. Dengan intervensi akal, kebermaknaan wahyu sangat dirasakan oleh kepentingan hidup manusia.

Manusia sebagai makhluk Tuhan yang sempurna memiliki potensi akal yang ditandai dengan daya berpikir dalam jiwanya. Lewat potensi itu manusia mampu memahami dirinya dan memahami Tuhan. Aktualisasi dari potensi akal mendapat prioritas utama dalam ajaran Islam. Tidak mengherankan jika para pemikir dalam dunia Islam menyempatkan diri memahami fungsi akal.

Pemahaman secara holistik terhadap fungsi dan peran akal dalam kehidupan manusia adalah sangat penting. Tinjauan ini dibenarkan dari berbagai dimensi apapun. Tanpa akal peran kreatif manusia tidak pernah muncul apalagi bila dihubungkan dengan aktivitas panalaran yang amat diperlukan dalam hidupnya. Lembaran

sejarah keilmuan juga menunjukkan bahwa telah terjadi diskursus yang alot berkenaan dengan peran akal bagi kehidupan intelektual manusia, paling tidak terjadi di wilayah kajian pemikiran filsafat.

Dalam perkembangan pemikiran filsafat Islam, misalnya, para filosof mencurahkan pikiran terhadap konsep akal. Kajian yang terpenting tentang konsepsi akal adalah apa yang telah dipelopori oleh Ibnu Thufail. Dia berusaha secara eksplisit memberikan gambaran yang jelas tentang peran akal dalam kehidupan manusia lewat roman filosofisnya yang terkenal yaitu *Hayy bin Yaqdzan*.

Ibnu Thufail seorang Granada yang dilahirkan sekitar tahun 1105-1185 M. Keterangan ini berbeda dengan Zar Sirajuddin, dia menyebutkan tahun kelahiran Ibnu Tufail adalah 506/1110 M. di Provinsi Granada, Spanyol.<sup>132</sup> Dia memiliki nama lengkap Abu Bakr Muhammad ibn Abdul Malik ibn Muhammad ibn Muhammad ibn Tufail al-Qisi.

*Hayy bin Yaqdzan* adalah gagasan filosofis filsafatnya yang berbeda dengan filosofis para filosof lain. Pemikiran filosofisnya masyhur dengan gagasan

---

132 Zar Sirajuddin, *Filsafat Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2007), hlm. 205.

yang kontroversial jika dibandingkan dengan yang lain. Dalam roman *Hayy bin Yaqdzan* tersebut dia melukiskan sebuah pemikiran yang transparan tentang aktualita akal yang amat berharga dalam berbagai dimensi kehidupan manusia. Tidak terlalu berlebihan jika disebutkan bahwa berusaha memahami Ibnu Thufail secara lebih dekat, berarti menaruh perhatian terhadap upaya pemahaman secara konprehensif terhadap karya monumental *Hayy bin Yaqdzan*. Karya ini akan ditemukannya konsepsi akal secara simbolik berbentuk roman filosofis fiktif. Perwujudan subtansial sintesis kajian ini berusaha mengangkat ke permukaan sebuah tujuan yang asasi dari sebuah kajian. Kajian yang dimaksud diupayakan tidak terlepas dari beberapa upaya berikut:

1. Merekonstruksi sekaligus upaya pemahaman terhadap konsepsi akal dalam diskursus pemikiran filsafat Islam;
2. Berusaha mendeskripsikan latar belakang kehidupan Ibnu Thufail sebagai salah seorang filosof besar yang diperhitungkan di dalam dunia pemikiran filsafat;
3. Merekonstruksi pemikiran alegoris Ibnu Thufail berkenaan dengan konsepsinya tentang akal sebagaimana tergambar dalam kisah *Hayy bin*

*Yaqdzan*;

4. Berusaha memberikan proyeksi dari gagasan pemikiran yang diberikan Ibnu Thufail terhadap kepentingan pemikiran keislaman perspektif kini dan mendatang.

Pengetahuan yang diperoleh sebagai konsekuensi terhadap pemahaman beberapa hal di atas, diharapkan memiliki atau paling tidak berkonotasi akademik (*academic significance*) dan juga diharapkan memberikan manfaat yang luas terutama bagi siapapun yang merasa peduli dan menaruh minat dalam kajian problema-problema pemikiran kefilsafatan, khususnya di dunia filsafat Islam.

## **B. Diskursus Konsepsional tentang Akal**

Pendiskursian tentang konsepsi akal sangat membantu jika diawali dengan memahami beberapa teori ataupun pandangan para pemikir tentang akal. Harun Nasution berusaha menjelaskan tentang pengertian akal. Dia menetapkan bahwa kata akal telah menjadi bahasa Indonesia baku. Akar kata akal itu sendiri diambil dari bahasa Arab yaitu *al-aql*. Kata akal mengandung banyak pengertian karena dilihat dalam



kamus Arab terdapat kata *aqala* yang berarti mengikat dan menahan. Ada juga yang diberi arti *al-Nuha* atau kebijaksanaan.<sup>133</sup>

Dengan demikian, dapat saja diinterpretasikan bahwa manusia yang memiliki potensi akal ditunjukkan dengan daya berpikir dalam jiwanya. Daya berpikir itu sangat berharga dalam kehidupan manusia. Dengan daya berpikir yang terdapat pada akal yang dimiliki, manusia mampu memahami sesuatu baik berkenaan dengan dirinya maupun dunia di luar dirinya. Demikian juga, dengan aktualitas akal manusia dapat memecahkan berbagai problema kehidupan, dan manusia akan dapat menentukan apa yang seharusnya dilakukan.

Prinsip tersebut pada dasarnya sejalan dengan yang dikemukakan oleh Izutzu<sup>134</sup> bahwa potensi akal yang dimiliki manusia menunjukkan kecakapan seseorang serta kemampuannya dalam memecahkan problema kehidupan yang dilaluinya. Sejalan dengan ini telah melahirkan pandangan bahwa daya berpikir itu tidak berpusat di kepala tetapi berpusat pada kalbu. Dengan demikian, segala pemahaman dan pemikiran

---

133 Harun Nasution, *Akal dan Wahyu Dalam Islam* (Jakarta: UI Press, 1985), hlm. 5.

134 Izutzu, *God and Man in The Qoran* (Tokyo: Keio, 1964), p. 65.

dilakukan oleh kalbu yang pusat sentranya adalah *al-qalb* (QS. Al-A'raf (7):179). Tidak mengherankan jika para filosof mengartikan bahwa akal sebagai daya jiwa substansi non-material seperti yang dikemukakan oleh Plato dan Descartes.

Akal dengan konotasi sebagai daya jiwa memiliki dua pengertian yaitu (1) akal praktis yang menerima arti-arti yang berasal dari indra mengingat yang ada pada jiwa binatang (2) akal teoritis yang menangkap arti-arti murni dan tak pernah ada dalam substansi materi seperti roh, Tuhan dan Malaikat.<sup>135</sup>

Masih dalam keterkaitan aktualitas akal, Ibnu Thufail memberikan pengertian akal barfungsi sebagai *al-quwwat al-naticiah* jiwa yang berpikir bersifat dinamis. Konsepsi ini menunjukkan sebuah pemahaman yang lugas tentang fungsi akal sebagai gerak jiwa yang dinamis bukan statis. Daya jiwa yang dinamis menunjukkan pula akal dapat berkomunikasi dengan alam (dunia) materi. Daya berpikir ini juga memperhatikan karakter-karakter yang mungkin diindrai, serta mampu berhubungan dengan Tuhan. Sehingga dalam kisah *Hayy bin Ya'qdzan* digambarkan

---

135 Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta: UI Press, 1986), hlm. 10.

*Hayy* sebagai yang berpikir dan berzikir.<sup>136</sup>

Usaha pemetaan konsepsi akal menurut Ibnu Thufail lebih terbantu jika terlebih dahulu ditelusuri bagaimana diskursus ilmuan berkenaan dengan akal. Ini sangat dirasakan, apalagi penelusuran konsepsi akal Ibnu Thufail diupayakan dengan jalan komparasi. Upaya komparasi ini dimaksudkan untuk dapat lebih mudah mendudukan pemikiran Ibnu Thufail di kalangan pemikir lainnya yang punya obsesi tentang akal.

Di samping itu juga, kajian ini dapat dengan mudah menentukan beberapa dimensi kelemahan dan keunggulan dari konsepsi Ibnu Thufail jika dibandingkan dengan konsepsi lainnya tentang akal. Persoalan yang muncul adalah suatu kemungkinan untuk merekonstruksi gagasan itu dalam bentuk bahasan yang memadai tetapi bersifat holistik.

Dalam diskursus keilmuan di dunia Islam, perlu diketahui pula bahwa fenomena akal yang berfungsi dan akal yang tidak berfungsi sama sekali secara wajar dalam kehidupan manusia pemilik akal. Jika ingin merujuk kepada al-Qur'an, ternyata akal atau bahasa

---

136 Ibnu Thufail, *Hayy Ibn Taqdzan Faruq al-Sa'ad* (ed.) (Beirut: Dar al-Afaq, 1978). Harold H. Titus et.al., *Living Issues in Philosophy*, edisi Indonesia (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hlm. 71-94.

Arabnya *al-'aql* dalam bentuk masdar sama sekali tidak ditemui. Akan tetapi akan ditemui pengertian akal yang fungsional atau akal yang tidak fungsional tidak kurang dari 49 kali yang tersebar dalam berbagai surat Makkiah maupun Madaniyah.

Untuk mengemukakan sebuah contoh, akal yang tidak fungsional terdapat dalam firman Allah SWT. dalam surat Hud ayat 51. Ayat ini menyebutkan dialog antara Nabi Allah dengan kaumnya yang musyrik dan membangkang. Bagaimana pun juga dialog dan seruan yang disampaikan oleh Nabi Hud as. penuh keyakinan, tetapi umatnya tetap membangkang, ini dikarenakan akal mereka tidak fungsional.

Sementara itu, contoh yang menyebutkan akal fungsional terdapat dalam firman Allah SWT. pada surat al-Ankabut ayat 43. Dalam ayat ini dijelaskan bagaimana sebuah perumpamaan yang dijelaskan oleh Tuhan kepada manusia tetapi akal mereka tidak berfungsi sama sekali (untuk menangkap makna sebuah perumpamaan) kecuali bagi kalangan orang-orang yang berilmu. Karena itu pulalah ilmuan di sisi Allah SWT. dinilai sebagai makhluk yang paling mulia karena mereka memiliki akal yang fungsional.

Jika pendiskusian tentang akal diarahkan dalam dunia

filosof maka paling tidak akan ditemui keragaman konsep. Secara konseptual tentunya, konsep akal dalam kancah ilmu filsafat, khususnya filsafat Islam telah muncul sejak konsep filsafat telah dikenal dalam dunia pemikiran Islam.

Betapa pentingnya perhatian para filosof terhadap peran akal bagi kehidupan manusia, sehingga wajar jika ditemukan diskursus yang berkenaan dengan problema akal dalam konsep filsafat menjadi titik perhatian para filosof. Di antara mereka berusaha memahami konsep akal yang didasarkan atas pola-pola kerja dan aktivitas akal yang dikandung pada suatu statemen tentang akal. Tetapi, ada juga di antara filosof cenderung menganalisa problema dimaksud melalui analisa semantik. Dalam uraian ini mencoba memfokuskan pembahasan kepada konsep akal dalam pemikiran salah seorang filosof Muslim, yaitu Ibnu Thufail. Sebelum pembahasan ini diajukan terlebih dahulu disinggung konsepsi-konsepsi akal yang pernah berkembang. Ini dimaksudkan sebagai acuan dalam melihat pemikiran Ibnu Thufail tentang akal yang terdapat pada roman filosofis yang diajukan.

Usaha pengkajian tentang konsepsi akal yang menjadi pendiskusian di kalangan filosof mengharuskan kita membuat polarisasi yang cenderung dikotomistik. Ini

dimaksudkan bahwa temuan yang ada menunjukkan bahwa terdapat perbedaan makna akal dalam pemahaman filsafat Barat dan filsafat Islam.

Secara etimologis perbedaan dimaksud lebih transparan. Di kalangan filsafat Barat akal diartikan setara dengan perkataan *reason* sedangkan dalam filsafat Islam setara dengan makna pengetahuan langsung yang bersifat *transcendental (intellect)*.<sup>137</sup> Harun Nasution berkata bahwa akal telah menjadi bahasa Indonesia baku yang berasal dari bahasa Arab (*al-aql*). Kata ini mengandung arti mengikat dan menahan. Ada juga yang memberi arti setara dengan kata *al-Nuha* yaitu kebijaksanaan dan ada juga yang memberi arti dengan memahami.<sup>138</sup>

Melihat pola dan dasar pemahaman etimologis dari kata akal dapatlah diajukan sebuah kenyataan bahwa di dalam sebuah kata akal yang berdasarkan dari dasar kata tersebut di atas, terkandung pengertian bahwa pada diri manusia yang memiliki potensi akal itu ditandai dengan daya berpikir. Daya berpikir mampu membuat manusia memahami sesuatu dan secara potensialitas pula mampu memecahkan problema

---

137 Sayyed Hosein Nasr, *Ideals and Realities of Islam* (London: George Alien & Unwin, 1966), hlm. 21.

138 Harun Nasution, *Akal dan Wahyu Dalam Islam Ibid.*, 1966, hlm. 15-6.

yang dihadapinya. Ini senada dengan yang pernah dikemukakan oleh Izutsu bahwa potensi akal adalah sebagai deskripsi dari kecakapan serta kemampuan seseorang dalam memecahkan masalah. Setiap orang yang berakal memiliki kemampuan untuk menyelesaikan masalah kehidupan yang dihadapi.<sup>139</sup>

Arah kajian seperti di atas, jika ingin dipetakan lebih lanjut maka akan terlihat bahwa terdapat kecenderungan dalam memberikan arti akal dengan suatu daya pikir yang dapat memahami sesuatu sejalan dengan maksud al-Qur'an<sup>140</sup> yaitu daya pikir itu tidak berpusat di kepala, tetapi berpusat pada *qalb* segala pemahaman dan pemikiran dilakukan melalui kalbu yang pusat sentranya adalah *al-galb*.

Secara konsepsional, tesa yang tersebut terakhir sekali dalam pokok bahasan di atas telah menjadi acuan teoritis bagi kalangan filosof. Khususnya dalam memberikan pengertian serta pemahaman konsep akal. Persoalan yang ditemukan adalah di antara filosof cenderung memberikan pengertian akal sebagai salah satu daya jiwa. Konsekuensi dari pemberian makna ini telah melahirkan suatu prinsip keilmuan bahwa sebagai daya jiwa, akal juga sekaligus berperan sebagai

---

139 Izutsu, *Ibid.*, hlm. 5.

140 Al-Qur'an surat *al-A'raf* ayat 179.

substansi non-material.<sup>141</sup>

Uraian di atas sangat masyhur di kalangan para filosof Yunani kuno. Karena mereka sebagai pelopornya yang berprinsip seperti demikian. Misalnya, Plato<sup>142</sup> dan Descartes.<sup>143</sup> Dapat ditegaskan kembali, bahwa konsep akal adalah salah satu daya jiwa manusia yang mempunyai daya untuk berpikir.

Di samping beberapa tesa tersebut, tidak dapat disangkal adanya teori lain berkenaan dengan pemahaman filosof terhadap akal. Paling tidak, semestinya dapat diajukan sebuah teori yang tidak kalah pentingnya, yaitu: teori yang menyebutkan bahwa akal itu dapat diklasifikasikan kepada (1) *akal praktis*; akal menerima arti-arti yang berasal dari materi melalui indera pengingat yang ada pada jiwa binatang; (2) *akal teoritis*; yang menangkap arti-arti murni dan tidak pernah ada dalam dunia materi,

---

141 Harold Titus et.all. *Ibid.*, hlm. 71-94.

142 Plato adalah seorang filosof Yunani yang sangat terkenal dengan karyanya *apologi*. Buku ini menjelaskan tentang riwayat pembelaan kebenaran terhadap gurunya Socrates.

143 Rene Descartes (1586-1850) adalah seorang filosof berkebangsaan Prancis terkenal dengan teorinya *Cogito Ergo* "aku berpikir bahwa aku ada." Dalam dunia pemikiran filsafat Barat dia dikenal dengan Julukan *Father of Modern Philosophy*.



seperti roh, malaikat dan sebagainya.<sup>144</sup>

Pencermatan yang seksama terhadap beberapa konsepsi akal tersebut di atas akan melahirkan sebuah keyakinan bahwa gambaran dari konsep-konsep tersebut menunjukkan bahwa pengertian akal yang dimaksud bukanlah otak, melainkan daya berpikir yang terdapat dalam jiwa manusia; yaitu suatu daya yang dengannya manusia dapat memperoleh ilmu pengetahuan lewat metode memperhatikan alam lingkungan di mana manusia itu berada sebagai si empunya akal.

Oreintasi bahasan filsafat secara rinci nmenyebutkan bahwa proses berpikir akal itu terkandung dua dimensi yang feunomenom secara bersamaan yaitu *al-aql* dan *ma'qul*. Meskipun terjadi pardebatan sengit dalam menentukan konsep ketuhanan tidak akan mengurangi nilai kesatuan esensialnya. Ini menjadi anutan dalam kelompok pripatetik (*al-Mashaiyyun*). Lewat *ta'aqqul* muncul *al-maujudat* sebagai ciptaan Tuhan. Untuk proses selanjutnya terpancar akal-akal sampai kepada akal kesepuluh yang disebut dengan

---

144 Harun Nasution (Akal dan Wahyu), *Ibid.*, Rene Descartes (1586-1850) adalah seorang filosof berkebangsaan Prancis terkenal dengan teorinya *Cogito Ergo* "aku berpikir bahwa aku ada." Dalam dunia pemikiran filsafat Barat dia dikenal dengan julukan, *Father of Modern Philosophy*.

*al-aql al-fa'al.*

Berdasarkan konsepsi itu juga ditemukan dalam sebuah diskursus persoalan materi pembahasan filsafat Islam terdapat keanekaragaman konsep akal. Contoh yang paling kongkrit adalah teorinya al-Farabi tentang emanasi. Dalam teori ini terlihat bahwa realita ditempatkan sebagai suatu keseluruhan yang tersusun. Ini sebagai top konsep teori emanasi bahwa *al-mabda al-awwal* bersifat transenden yang di bawahnya terdapat akal pertama (*al-aql al-awwal*) kemudian roh dunia lazim disebut *al-nafs al-kulliyat* yang kemudian berorientasi kepada dunia materi (*al-hayula*).<sup>145</sup> Rentetan ini merupakan entitas yang feunomenom dari dunia ketuhanan.

Pemahaman yang lain, secara konsepsional akan terlihat proses pelimpahan akal-akal itu dalam teori al-Farabi menetapkan secara *Isnainiyah*. Berbeda dengan Ibnu Sina menetapkan secara *sulasiyah*. Teori *sulasiyah* ini menetapkan keluarnya tiga dimensi dalam proses pelimpahan akal-akal, yaitu akal, *al-nafs* dan materi.<sup>146</sup>

---

145 Konfigurasi dari pengertian emanasi sangat penting sehubungan dengan pemahaman konsep akal. Untuk itu diperlukan untuk dapat dilihat lebih lanjut dalam karya M. Said Syaikh, *Kamus Filsafat Islam* (Jakarta: Rajawali Press, 1991), hlm. 91.

146 Ahmad Fuad al-Ahwany, *al-Falsafat al-Islamiyah* (Kairo: al-

Di sini perlu adanya penetapan pemahaman terhadap konsepsi akal yang terdapat dalam teori termaksud. Intisari dari perwujudan teori berkenaan dengan konsepsi akal itu terletak pada pandangan bahwa dunia ketuhanan dalam alam pikiran Yunani kuno disebut dengan sebab pertama, jadi ada inherensi antara akal dengan sebab pertama. Sementara itu, dalam prinsip Aristotelisme, Tuhan dijadikan sebagai sebab pertama adalah akal yang berpikir. Konsep ini kemudian terpengaruh kepada emanasionisme yang dalam istilah al-Farabi disebut dengan akal murni.<sup>147</sup>

Sebagai bahan komparasi perlu juga ditelusuri penegasan tentang peranan akal dapat dilihat dari komentar Ibnu Rusyd tentang potensi akal dimana akal pada dasarnya berkarakter atas *ma'ani al-kulliyat* dalam semua peristiwa yang bersifat *juziyyat*. Meskipun demikian akal haruslah bersifat satu dan universal. Ini adalah konsep akal aktif atau *al-aql al-fa'al* sekaligus sebagai *al-aql bi al-quwwat*.<sup>148</sup>

---

Maktabat al-Tsaqafiyat, 1962), hlm. 102.

147 Hasbullah Bakry, *Di Sekitar Filsafat Scholastik Islam* (Sala: Percetakan Ab. Siti Syamsiyah, 1965), hlm. 42.

148 Ali Isa Othman, *Manusia Menurut al-Ghazali* (Bandung: Pustaka, 1987), hlm. 74. Penjelasan ini juga mendapat perhatian serius dari M. Yasir Nasution, *Manusia Menurut al-Ghazali* (Jakarta: Rajawali Press, 1984).

Konsepsi tersebut di atas cenderung kepada sebuah pemahaman yang parsial. Di mana sebuah pemikiran ditunjukkan kepada sebuah prinsip bahwa akal dijadikan acuan terhadap dasar kesatuan jiwa dalam jasad manusia. Karena itu akal mesti sebagai wujud rohani yang menyebabkan berbeda dari jiwa yang lebih rendah derajatnya, seperti jiwa binatang dan tumbuh-tumbuhan.

Mengacu kepada diskursus yang berkenaan dengan akal seperti tersebut di atas, sangat kelihatan secara jelas di kalangan filosof adalah penganut rasional dan menjunjung tinggi terhadap potensi akal. Kondisi ini akan berbeda jika dihadapkan dengan tokoh pemikir besar lainnya di dunia Islam, yaitu al-Ghazali. Al-Ghazali yang merasa ragu terhadap kemampuan indera dan akal manusia dalam memahami sesuatu yang ada dan terjangkau oleh pikiran akal.

Pemahaman di atas sangat terikat dengan kecenderungannya membuat klasifikasi akal kepada beberapa bagian, yaitu; (1) sifat yang membedakan antara manusia dengan binatang. Konsep ini jelas telah menjadi pandangan umum dalam dunia ilmu pengetahuan dan kenyataan empirik bahwa manusia yang berakal sangat berbeda dengan binatang yang tidak memiliki akal. (2) akal berarti pengetahuan

terhadap akibat segala sesuatu serta menjadi pencegah dari hawa nafsu. (3) akal adalah pengetahuan dari alam wujud dan (4) ilmu yang diperoleh dari pengalaman.<sup>149</sup>

Secara konsepsional telah menunjukkan bahwa konsep teoritis tersebut, ditemukan sebuah pengertian bahwa pada dasarnya akal dijadikan sebagai pembimbing kebenaran agamawi dan antara keduanya saling terkait. Atas dasar ini pula terdapat upaya mensejajarkan dan paling tidak, tidak berupaya mendikotomikan antara temuan akal dengan apa yang dibawa oleh wahyu.

Apa yang ditemukan lebih lanjut dalam kajian penelitian ini kelihatannya mendukung konsep teoritis itu. Di mana dalam kisah Hay bin Yaqdzan sebagai roman alegorik Ibnu Thufail, konsepsional akal mengacu kepada teoritis-teoritis termaksud.

Sebelum pembahasan ini menuju kepada konsepsi dimaksud, maka kajian ini terlebih dahulu difokuskan kepada upaya penelusuran pemahaman sosok personalitas Ibnu Thufail, sebagai seorang tokoh filosof. Ini diperlukan agar terlihat gambaran yang jelas bagaimana latar belakang kehidupan dalam

---

149 Dagobert D. Runnes, *Dictionary of Philosophy* (London: Adams & Co, 1976), p. 10.

berbagai dimensi sosio-cultural dan keagamaan sehingga pemetaan pemikiran Ibnu Thufail lebih bermakna.

Konsekuensi dari usaha tersebut dimaksud untuk memetakan sebuah asumsi bahwa sejarah sebuah pemikiran tidak terhenti terbatas pada ide-ide abstrak pemikir. Tetapi, harus ditemukan serta ditelusuri bagaimana sebuah ide-ide itu dipengaruhi atau mempengaruhi sikap serta perilaku orang banyak. Ini hanya dapat digagas jika upaya pemahaman latar belakang kelahiran seorang pemikir diwujudkan.

### **C. Mengenal Sosok Personalitas Ibnu Thufail**

Tidaklah mengenal dekat sosok personalitas Ibnu Thufail jika tidak memahami sosio-kultural yang mengitarinya. Pertimbangan itu terfokus kepada teori bahwa setiap gagasan ataupun ide yang muncul dari pemikir sangat erat kaitannya dengan situasi sosial politik dan agama yang sedang berkembang. Atas dasar itulah, cara berpikir yang berkembang menjadi sintesa terhadap persoalan yang dihadapi dan itu tidak terpisahkan dari sistem berpikir yang pernah mapan sebelumnya.<sup>150</sup>

---

150 H. A. R. Gibb, *Modern Trend in Islam* (New York: Octagon Books,



**Ibnu Thufail**

Di samping itu, upaya menguak misteri pemikiran seorang tokoh tidak terlepas dari upaya penelusuran terhadap hubungan antara yang digagas dengan yang dilaksanakan.<sup>151</sup>Dengan demikian konstruk pemikiran itu akan dapat dianalisis secara holistik dan integral.

Berdasarkan pertimbangan di atas, sebelum disajikan siapa sebenarnya sosok personalitas Ibnu Thufail secara sederhana terlebih dahulu akan dikemukakan tentang setting sosio-kultural berdasarkan fakta historis pada masanya.

#### **D. Setting Sosio-Kultural**

Dari sudut geografis, Andalusia dimana Ibnu Thufail dilahirkan adalah sebagai pintu gerbang masuknya Islam ke daratan Eropa. Wilayah ini terletak di sebelah Barat Daya Eropa di semenanjung Iberia yang memecah wilayah menjadi dua negara penting Spanyol dan Portugal. Di kalangan orang Arab sebutan Andalusia adalah berasal dari Vandalusia atau kata “vandal” yaitu suatu nama yang lekat bagi salah satu suku di

---

1978), p. 1.

151 Crane Brinton, *Ideas and Men* (Englewood Cliffs, N. J: Prentice Hall Inc., 1950), p. 1-21.



Eropa yang telah menyerbu Iberia sebelum wilayah itu kemudian ditaklukkan oleh kekuasaan Islam.<sup>152</sup>

Lembaran sejarah menjelaskan bahwa sejak Sevilla Jatuh pada tahun 1248, wilayah Andalusia tinggal sebatas Granada di pantai tenggara Iberia. Konsekuensinya, tarketan bagi historian Barat wilayah Andalusia adalah Granada yang berumur relatif lama (1230-1492). Sementara itu, daerah kekuasaan Muslim yang lainnya disebut dengan “Islamic Spain” yang meliputi wilayah Cordova, Hulago, Sevilla, Sarragossa, dan Toledo.<sup>153</sup>

Kaitan wilayah Andalusia dengan sejarah Islam, bahwa sebelum Islam jaya di bawah kakuasaan Abbasiah, wilayah ini telah dikuasai oleh Muslim via Abd. al-Rahman al-Dakhil yang lolos dari incaran bani Abbas dan mendirikan imperium Bani Umayyah Barat di Andalusia. Dinasti ini, di Spanyol berusia relatif lama 275 tahun, untuk kemudian digantikan oleh Dinasti Mulukut al-Waif yang terjadi kekacauan dan tidak terdapat kesatuan komando dalam bidang politik. Sehingga kekuasaan Islam di sana berpindah

---

152 W. Montgomery Watt, *A- History of Islamic Spain* (Edinburgh: The University Press, 1867), p. 17.

153 Nouruzzaman Shiddiqi, *Tamaddun Muslim* (Jakarta: Bulan Bintang, 1986), hlm. 67.

di bawah pemerintahan Dinasti Murabithun dan kemudian dilanjutkan oleh Dinasti Muwahhidun. Pada dinasti yang terakhir inilah Ibnu Thufail lahir dan berkembang dengan gagasan filosofisnya itu.

Pada abad ke 12 telah terjadi kagemilangan intelektual di wilayah Andalusia sebagai konsekuensi perhatian yang serius para penguasanya terhadap penguasaan ilmu pengetahuan. Dinamisasi kehidupan akademik sangat dirasakan ketika itu. Tidak mengherankan pada abad tersebut muncul ilmuan-ilmuan Muslim yang sangat ahli di bidangnya masing-masing. Ibnu Bajah (1137) dan Ibnu Rusyd (1198) tokoh yang masyhur di bidang filsafat, selain Ibnu Thufail tentunya. Jahim bin Abdullah (1150) adalah ilmuan yang terkenal dalam bidang matematika dan astronomi. Nasruddin Abu Ishaq (1204) dan Abu Hamid (1170) ahli ilmu Bumi. Abdul Qasim (1203) seorang ilmuan yang kesohor dalam bidang historiografi dan Ibnu Arabi (1240) yang masyhur dengan teori mistiknya.<sup>154</sup>

Sementara itu yang paling berjasa dalam menghidupkan dunia akademik di Andalusia ketika itu adalah al-Hikam II disebut juga dengan al-Muntasir

---

154 Philip K. Hitti, *History of the Arabs* (London: Macmillan Company, 1973), p. 530.

yang memerintah 961-976. Dia terkenal dengan sikap keadilan, bijaksana dan terpuji dalam mengambil segala keputusannya. Dia sangat gemar dan berminat terhadap ilmu pengetahuan dan cinta kepada dunia perpustakaan. Masyarakat dianjurkan untuk bersekolah tanpa dipungut biaya. Dia mendirikan Universitas Cordova yang menyaingi al-Azhar di Mesir dan Nidzamiyah di Baghdad.

Universitas yang didirikan itu meliputi berbagai fakultas dengan aneka ragam pengembangan disiplin ilmu pengetahuan, tidak terbatas ilmu agama saja tetapi juga ilmu-ilmu lain yang telah berkembang seantero dunia masa itu.

Kemudian hari pada kepemimpinan Yusuf Abu Hajaj (1354) Universitas Cordova terkenal kemudian sebagai Universitas Granada yang besar sebagai penyangga tonggak akademik di Andalusia. Ada faktor penentu lainnya yang memungkinkannya dunia akademik sangat berkembang ketika itu di Andalusia, yaitu didukung adanya pabrik kertas di sana.<sup>155</sup> Dalam suasana seperti tersebut di ataslah Ibnu Thufail dilahirkan dan dibesarkan di wilayah Andalusia. Lazim jika nuansa akademik yang disandangnya benar-benar telah menguasai dalam pelbagai cabang ilmu pengetahuan

---

155 Nouruzzaman Shiddiqi, *Ibid*; p. 86.

yang berkembang ketika itu. Sehingga dapat disebutkan dia adalah ilmuwan yang memiliki wawasan yang holistik dan integral.

### **E. Latar Belakang Kehidupan Ibnu Thufail**

Dalam karya Faruq al-Sa'ad disebutkan dan pernah tersebut sebelumnya bahwa Ibnu Thufail memiliki nama lengkap, Ibnu Thufail adalah Abu Bakr Muhammad ibn Abd al-Malik ibn Muhammad ibn Muhammad ibn Thufail al-Andalusi al-Qadisi. Ibnu Thufail dilahirkan pada tahun 1110 di Kota Qadis, yakni sebuah kota kecil Andalusia yang terletak di lembah Asy dekat Granada.<sup>156</sup>

---

156 Ibnu Thufail, *Hayy ibn Yaqdzan*, Faruq Sa'ad (ed.) (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidat, 1978), s. 87. Marshal G.S. Hudson, *The Venture of Islam* (London: University of London, 1974), p. 317. Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1985), hlm. 14. Ahmad Fuad al-Ahwani, *Ibid.*, hlm. 95. Muhammad Luthfi, *Tarikh Falsafat al-Islam* (Kairo: Ainsyam, 1345 H.), s. 98-7. T.J. De Boer, *Tarikh Falsafat al-Islamiyat* (Kairo: Lajnat al-Ta'lif wa al-Tarjamah, 1938), p. 249. Poerwantana et.all, *Seluk Beluk Filsafat Islam* (Bandung: Rosdakarya, 1991), p. 192. Madjid Fakhri, *Sejarah Filsafat Islam Edisi Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1987), hlm. 364. Abudin Nata, *Ilmu Kalam, Filsafat dan Tasawuf* (Jakarta: Rajawali Press, 1993), hlm. 101. M.M. Syarif, *Para Filosof Muslim* (Bandung: Mizan, 1993), hlm. 173. Dalam tulisan ini nama Ibnu Thufail tidak lagi disebutkan secara lengkap, tetapi hanya disebutkan dengan Ibnu Thufail. Inilah yang masyhur bagi tokoh filosof yang dikaji pemikirannya dalam penelitian ini.

Ibnu Thufail lahir bertepatan dengan satu sebelum al-Ghazali wafat. Sedangkan ia sendiri wafat pada tahun 1185 dalam usia delapan puluh lima tahun. Meskipun informasi data tentang sejarah hidup Ibnu Thufail secara lengkap amat sulit didapati, tetapi dapat dipastikan bahwa Ibnu Thufail pernah mengecap pendidikan di Seville dan Cordova. Ini berdasarkan asumsi bahwa kedua kota ini melihat tahun kehidupannya adalah kota-kota yang menjadi pusat kegiatan akademik di Andalusia.

Dalam sebuah keterangan disebutkan bahwa di kota Granada Ibnu Thufail pernah belajar ilmu kedokteran pada Ibnu Bajjah, meskipun ia sendiri membantah akan hal ini.<sup>157</sup> Salah seorang tokoh terkenal menjadi penguasa Dinasti al-Muwahhidun, Abu Ya'cub Yusuf menjadi guru Ibnu Thufail. Gurunya ini terkenal sebagai pelindung ilmu pengetahuan yang murah hati dan menanamkan minat yang dalam kepada Ibnu Thufail terhadap ilmu filsafat.<sup>158</sup> Lewat gurunya itu, Ibnu Thufail diperkenalkan murid-muridnya yang handal, seperti Ibnu Rusyd, sehingga Ibnu Thufail tambah dalam keyakinannya dan memiliki pikiran cemerlang dalam ilmu filsafat.

---

157 Ahmad Fuad al-Ahwani, *Ibid*; p. 95.

158 al-Markusy, *Al-Mu'jib fi al-akhbar al-Maghrib*, (ttp : tp, tt.), s. 172

Sesuai dengan situasi akademik yang berkembang di masa Ibnu Thufail, menyebabkan dia memiliki kesempatan yang luas dalam menimba berbagai ilmu pengetahuan yang berkembang di Cordova di mana masa dia hidup. Dengan semangat belajar yang terus menerus, Ibnu Thufail selain dikenal sebagai seorang filosof juga sebagai seorang dokter, penyair, ahli matematika, astronomi dan fisika.

Penguasaan ilmu yang pertama ditekuni oleh Ibnu Thufail adalah dalam bidang kedokteran dan dia memiliki banyak tulisan dalam bidang ini.<sup>159</sup> Keahliannya dalam bidang kedokteran membuat Ibnu Thufail mendapat kedudukan sebagai dokter di istana, meskipun Abu Ya'cub telah meninggal pada tahun 1184, Ibnu Thufail masih tetap mendapat kedudukan yang istimewa di istana sebagai dokter dan aide dari penguasa.<sup>160</sup> Kemampuannya dalam bidang astronomi dilukiskan oleh al-Bitruji dan Ibnu Rusyd bahwa Ibnu Thufail memiliki ide-ide yang cemerlang dalam bidang ini, yaitu ide-ide astronomis asli yang belum pernah dikemukakan oleh para astronom lainnya.

Dengan kemampuan dan ilmu yang dimiliki, Ibnu Thufail memulai karir akademik sebagai dokter praktek

---

159 Ahmad Fuad al-Ahwani, *Ibid*;

160 Madjid Fakhri, *Ibid*; s. 365.

di kota Granada dan dengan kemasyhuran yang dimilikinya, Ibnu Thufail menjadi sekretaris Gubernur di Provinsi Granada. Ini berlangsung sampai tahun 1154, karena kemudian dia menjadi sekretaris pribadi Gubernur Geuta dan Tangier. Terakhir Ibnu Thufail menduduki jabatan tinggi dalam bidang kedokteran, sebagai dokter di istana dan dia juga pernah menjadi qadhi di pengadilan serta wazir khalifah dinasti Muwahhid yang bernama Abu Ya'cub Yusuf, sebagai dokter istana dan dokter pribadi khalifah ini diemban oleh Ibnu Thufail selama 22 tahun.<sup>161</sup>

Ibnu Thufail sangat dekat sekali dengan penguasa, apalagi penguasa ketika itu, khalifah Abu Ya'cub, sangat besar minat dan perhatiannya terhadap ilmu pengetahuan, sehingga sering menyediakan istananya sebagai tempat pertemuan ilmuwan dan filosof. Bahkan dia sendiri meminta Ibnu Thufail untuk menguraikan buku Aristoteles. Untuk memenuhi permintaan ini, Ibnu Thufail mendatangkan Ibnu Rusyd. untuk disertai tugas dimaksud. Tugas itu dilaksanakan dengan baik oleh Abu Walid, bahkan Abu Walid diminta sebagai pengganti kedudukan Ibnu Thufail sebagai dokter pribadi khalifah karena dia sudah

---

161 Sami S. Hawi, *Islamic Naturalism and Mysticism* (Leiden: E.J. Brill, 1974), p. 140-9.

udzur.<sup>162</sup>

Relasi antara Ibnu Thufail dengan Ibnu Rusyd sangat dekat bahkan Ibnu Rusyd adalah salah seorang murid dari Ibnu Thufail. Surat menyurat terjalin erat di antara mereka berdua. Khususnya mengenai *al-Kulliyat fi al-Thibb* yang ditulis oleh Ibnu Rusyd yang menunjukkan ke dalam Ibnu Thufail dalam ilmu kedokteran. Keyakinan Ibnu Thufail terhadap kemampuan Ibnu Rusyd dalam bidang kedokteran, membuat di menyerahkan tugas-tugas kedokteran istana kepada Ibnu Rusyd apalagi dia dalam keadaan 'udzur ketika itu. Jadi hanya tugas jabatan wazir yang tetap dipegang sampai Ibnu Thufail wafat pada tahun 1185 di kota Marakasy dan dimakamkan di kota itu juga.<sup>163</sup>

## **F. Kisah Hayy bin Yaqdzan**

Dalam dunia pemikiran Islam, jika al-Ghazali terkenal dengan kitabnya *Tahafut al-Falsafat* dan *Ihya Ulum al-Din*, Ibnu Khaldun terkenal dengan karyanya *Muqaddimah*, maka Ibnu Thufail masyhur

---

162 Ahmad Daudy. *Ibid.*; hlm. 208.

163 Ibnu Thufail...*Ibid*; p. 87.



dengan roman alegorisnya yang tertuang dalam kitab karyanya *Hayy ibn Yaqdzan*. Karya ini sampai sekarang masih dapat diperoleh, bahkan telah disunting oleh Faruq Sa'id yang diterbitkan oleh penerbit Dar al-Afaq al-Jadidat di Beirut. Buku ini diterbitkan pada tahun 1974 yang menyita lembaran kertas sejumlah 248 halaman. Kitab ini pula menjadi rujukan utama sebagai inspirasi sekaligus dasar dalam penelitian ini.

Dalam roman filosofis tersebut, Ibnu Thufail bertujuan untuk menjelaskan tentang potensi akal dan pertimbangan nalar teoritis manusia yang dengan potensi tersebut jika digunakan secara maksimal akan sampai kepada kebenaran sejati. Maksudnya manusia sampai kepada kebenaran yang dibawa oleh wahyu. Jika dikomparasikan dengan pemikiran Ibnu Sina ada perbedaan dengan Ibnu Thufail. Di mana Ibnu Sina cenderung menjelaskan bahwa akal manusia dapat bersesuaian dengan wahyu meskipun diakui lebih praktis untuk menuntun manusia dalam mengharungi kehidupannya. Inilah esensi Hayy bin Yaqdzan yang terdapat dalam pemikiran Ibnu Sina.

Perbedaan lain yang amat kentara adalah menurut Ibnu Sina penderitaan orang dalam kisah tersebut prinsipnya mendatangkan karunia Tuhan dengan pemurnian jiwa. Sementara itu, Ibnu Thufail sangat

terikat dengan polarisasi pemikiran Ibnu Bajjah yang terdapat dalam *Tadbirat al-Mutawahhid*.<sup>164</sup> Gambaran yang jelas dari tujuan ini perlu dicermati terlebih dahulu kisah yang diutarakan oleh Ibnu Thufail.

Dalam karya Ibnu Thufail yang terkenal dengan roman alegorik *Hayy ibn Yaqdzan* merupakan uraian secara dramatis dijelaskan dengan kelahiran mendadak Hayy di sebuah pulau tanpa penghuni. Pulau itu terletak di garis Khatulistiwa yang beriklim sedang. Kelahiran Hayy di sini digambarkan secara dramatis dan mendadak adalah lahir secara alamiah (natural), ini merupakan satu versi.<sup>165</sup>

Versi lain dijelaskan bahwa seorang wanita, adik dari seorang raja telah kawin secara rahasia dengan dengan seorang pria pujaannya. Dalam hubungan ini mereka telah dikaruniai oleh Tuhan seorang anak laki-laki. Mereka takut kepada kezaliman raja, mereka berpikir dan berkesimpulan untuk memasukkan anak laki-laki tersebut ke dalam peti dan dihanyutkan ke laut, sehingga peti berisikan anak terdampar pada sebuah pulau dimaksud.<sup>166</sup>

---

164 Burhanuddin. "*Ibnu Thufail*" *Para Filosof Muslim* (Bandung: Mizan, 1993), hlm. 180.

165 Ibnu Thufail, *Ibid.*, p.117.

166 Ahmad Daudy., *Ibid.*.

Kedatangan ataupun kelahiran bayi tersebut secara alamiah disambut dengan gembira oleh seekor rusa betina dalam keadaan duka meratapi kematian anaknya. Rusa itu mengira bayi tersebut adalah anaknya, lalu diberi susu sebagaimana lazimnya. Demikian pula sebaliknya, bayi itu memandang rusa tersebut adalah sebagai ibunya.

Di bawah asuhan rusa itu, Hayy tumbuh dan berkembang menjadi besar dan dewasa. Ketika ini, Hayy mulai berpikir dan memperhatikan segala yang mengitarinya. Hayy tumbuh dan berkembang lewat pikiran alamiah atau akal sehat yang dimilikinya. Meskipun situasi ini tidak masuk akal, namun Hayy berpikir secara induktif sehingga dia dapat menyelidiki rahasia segala benda yang berada di sekitarnya.<sup>167</sup>

Atas limpahan rahmat Allah, Hayy dikaruniai akal kecerdasan dan kecerdikan yang jarang dimiliki oleh orang lain. Konsekuensinya, Hayy mampu dan bekerja untuk memenuhi kebutuhan hidupnya. Bahkan, dengan kecemerlangan akal pikiran yang dimiliki, Hayy dapat memikirkan dan memahami hakikat alam empiris dan dunia metafisik. Ini adalah pikiran Hayy secara falsafi, dia telah mengenal Allah sebagai pencipta alam semesta.

---

167 M.M. Syarief. *Ibid.*

Kelebihan yang dimiliki oleh Hayy, dia tidak seperti makhluk lainnya yang lebih rendah. Dengan akal pikiran, Hayy merasa sadar bahwa dirinya telanjang tanpa perlindungan atas dirinya. Hayy berpikir tentang dirinya dan mampu menutupi bagian bawah tubuhnya dengan dedaunan, mempersenjatai dirinya dengan tongkat. Konsekuensi ini, dia menyadari bahwa dirinya lebih unggul dari binatang-binatang berkaki empat lainnya.<sup>168</sup>Kemampuan Hayy ini berlangsung ketika dia berumur tujuh tahun.

Tidak lama kemudian Hayy dilanda duka dengan kematian rusa yang telah memberi susu dan bersamanya dari kecil sehingga dia mengenal alam lingkungannya. Kematian rusa itu sangat memukul perasaannya sehingga mendorong Hayy untuk merenungkan rahasia kematiannya. Hayy membelah rusa itu, dari temuannya diketahui penyebab kematian bahwa tidak beraturannya jantung yang berakhir dengan perceraian roh sebagai prinsip kehidupan tubuh. Hayy meyakini bahwa kematian itu tidak disertai dengan kerusakan tubuh yang nyata. Di sini Hayy berkesimpulan, kematian itu adalah semata disebabkan retaknya persatuan antara jiwa dan tubuh. Ini merupakan jalan bagi Hayy dalam memahami

---

168 *Ibid.*

rahasia kehidupan.<sup>169</sup>Kondisi lain yang menjadi penemuan utama Hayy adalah tongkat di tangannya telah memberikan penerangan dan kehangatan dengan api. Temuannya ini dihubungkan dengan gejala kehidupan, sehingga Hayy berpaling kepada analisis dan fenomena alam, memperbandingkan segala objek yang ada di sekelilingnya.

Dalam penyelidikan itu dia mengetahui bahwa tubuh merupakan unsur umum dari setiap objek dan tergolong kepada kelompok-kelompok yang berbeda. Ini disebabkan oleh fungsi-fungsi tertentu. Hayy berkeyakinan lewat penyelidikan ini, bahwa setiap kelompok objek harus memiliki bentuk atau ruh (soul) tertentu dan tidak sama. Tetapi karena tidak dapat diindera, maka kecekatan dealektisnya membawa kepada sebuah gagasan kemaujudan utama, kekal, tidak berjasmani dan mesti ada yang menjadi sebab efisien bagi perilaku benda-benda tertentu. Konsekuensi dari ini, Hayy menyadari esensi inmaterialnya sendiri, sehingga dia tenggelam dalam perenungan untuk mengetahui hakikat *wujud al-'Ula*.<sup>170</sup>

Keyakinan tentang adanya kemaujudan utama dan yang dipahami oleh Hayy sebagai Tuhan merupakan

---

169 Madjid Fakhri. *Ibid.*, s. 367. dan Ibnu Thufail..., *Ibid.*

170 M. M. Syarief. *Ibid.*, p. 177.

suatu kebenaran utama yang telah merangsang dia untuk dapat berhubungan dengan-Nya. Dengan cara ini Hayy berkeyakinan pula akan memperoleh ma'rifah hakiki dan kebahagiaan sejati. Untuk memenuhi hasrat tersebut, Hayy berpuasa selama empat puluh hari dan bermeditasi dalam sebuah gua. Pemujahadan yang dilakukan Hayy dengan seikhlas hati merupakan usaha untuk membebaskan akalunya dari dunia empiris melalui kontemplasi penuh kepada Allah, sehingga Hayy memperoleh apa yang dikehendaki dan dicita-citakannya.<sup>171</sup>

Dalam situasi dan pengalaman rohani yang demikian, asal suatu jiwa yang selalu merenung dan berpikir dari pulau di dekat Hayy berada, tampil untuk mencapai kesempurnaan dalam kesendirian. Asal adalah seorang yang saleh dan takwa meninggalkan pulau tempat huniannya yang telah bobrok dan memiliki penguasa yang dhalim. Asal tidak menduga sama sekali dia pula tempat Hayy berada dihuni oleh seorang anak manusia. Mereka bertemu, tetapi Hayy tidak mengerti bahasa manusia, Asal bertindak sebagai guru membuat bahasa isyarat dan lewat bahasa isyarat ini Hayy mampu berbahasa dengan Asal secara sempurna sebagaimana bahasa manusia lain layaknya.

---

171 Ahmad Daudi..., *Ibid.*

Akhirnya, mereka saling berkomunikasi dan bertukar pikiran pengalaman hidup mereka masing-masing.

Lewat komunikasi tersebut, Hayy menyadari bahwa dari informasi yang diberikan oleh Asal bahwa metode falsafi yang telah tercipta untuk dirinya adalah informasi tertinggi terhadap ajaran agama yang dibawa oleh Asal ke pulau itu. Di mana Asal menjelaskan tentang konsepsi al-Qur'an tentang Tuhan, malaikat-malaikat-Nya, Nabi-Nabi, hari penentuan dan lain sebagainya.<sup>172</sup>

Ketika terdapat kecocokan apa yang dijelaskan oleh Asal dan apa yang dipahami oleh Hayy selama ini, atas desakan Asal, Hayy bersedia pergi ke pulau tempat kediaman Asal. Pulau tempat mereka tuju diperintah oleh Salaman yaitu sahabat dari Asal. Salaman adalah seorang raja yang taat menjalankan ajaran agama, dia menyukai hidup bermasyarakat dan melarang hidup menyendiri apalagi ber'uzlah. Penghuni pulau itu gembira menyambut kedatangan Hayy dan Asal dengan rasa gembira, Hayy dan Asal masing-masing mereka menjelaskan apa yang mereka ketahui, terutama tentang ilmudan ma'rifah hakiki.

Kendatipun dengan penuh semangat mereka

---

172 Ibnu Thufail, *Ibid.*, M.M. Syarief, *Ibid.*.

menyampaikan apa yang mereka ketahui baik lewat penalaran akal maupun bimbingan wahyu, mereka tidak mendengarnya dengan serius malahan mereka mencemoohkannya. Kini Hayy menyadari bahwa orang-orang awam tidak akan pernah mampu memahami dan menerima ma'rifah sejati. Ajaran yang dibawanya khususnya mengenai ma'rifah sejati hanyalah mampu dipahami oleh orang-orang yang khusus, yaitu mereka yang memiliki mata hati dan mendapat penerangan dari Allah SWT.<sup>173</sup> Menyadari akan posisi dan kondisi yang demikian, mereka berdua kembali ke pulau semula untuk menghabiskan masa hidupnya dan beribadat dengan ikhlas kepada Allah SWT..

## **G. Perhatian Ilmuan terhadap Kisah *Hayy Bin Yaqdzan***

Ternyata pemikiran Ibnu Thufaii yang dituangkan lewat buah karyanya roman filoaofis *Hayy bin Yaqdzan* telah menarik minat para ilmuan dari berbagai kalangan dan zaman. Ini ditandai dengan usaha-usaha penterjemahan kisah dimaksud ke dalam pelbagai bahasa ilmu pengetahuan yang berkembang hingga

---

173 Hanna al-Farukhi, *Tarikh al-Falsafah al-Islamiyat* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1985), s. 356.



saat ini.

Untuk menelusuri maksud tersebut, penjelasan Brockelman<sup>174</sup> adalah relatif memadai sebagai pertanda adanya upaya ke arah penerjemahan karya Ibnu Thufail. Baik dalam bahasa Asia maupun bahasa Eropa. Menurutnya, roman filosofis *Hayy bin Yaqdzan* telah diterjemahkan ke dalam berbagai bahasa di dunia, misalnya sebagai berikut:

1. Bahasa 'Ibrani telah diterjemahkan oleh Moses Veu Joughun dan Narboe pada tahun 1349 M.;
2. Dalam bahasa Laten dipelopori penerjemahannya oleh Edward Pococke pada tahun 1671 M.;
3. Dalam bahasa Inggris oleh George Keith. Dia menterjemahkan teks tersebut dari terjemahan bahasa Laten. Upaya penerjemahan ke dalam bahasa Inggris ini dilakukan pada tahun 1674, hanya beberapa tahun dari terjemahan Arab ke Laten;
4. Terjemahan ke dalam bahasa Belanda oleh Bounweestein, diterjemahkan pada tahun 1672 M.;
5. Terjemahan ke dalam bahasa Jerman oleh J.

---

174 Brockelman, *Geschiechter Der Arabischem Letarature (GAL)* (London: E.J. Brill, 1937).

- G. Pritius pada tahun 1726 yang diterbitkan di Frankfurt;
6. Terjemahan ke dalam bahasa Spanyol dipelopori oleh F. P. Begon pada tahun 1934 M.;
  7. Terjemahan ke dalam bahasa Rusia oleh S. Kurniaz pada tahun 1920 M.;
  8. Terjemahan ke dalam bahasa Prancis oleh L. Gaunthin pada tahun 1900 M..

Sangat disayangkan, karya Ibnu Thufail ini secara lengkap belum diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia. Sehingga informasi tentang keunikan kisah itu gemanya sangat terbatas. Seyogyanya pemikiran yang sarat dengan nuansa akademik yang mendidik kepribadian dapat ditemukan dalam kisah ini. Kecuali itu, pembahasannya masih menjadi bagian yang tidak terpisahkan ketika orang menulis tentang Ibnu Thufail.

## **H. Konsep Paradigmatik tentang Akal dalam Roman Ibnu Thufail**

Di antara isu pokok yang terpenting yang dapat dipetik dari penalaran terhadap intisari dari roman alegorik yang ditampilkan oleh Ibnu Thufail adalah konsep tentang akal. Kisah filosofis fiktif *Hayy ibn*

*Yaqdzan* sangat dikenal dalam dunia filsafat Islam sebagai karya monumental Ibnu Thufail.

Dalam roman filosofis dimaksud, Ibnu Thufail berusaha melukiskan tentang kisah Hayy sebagai seorang anak manusia yang dianugerahkan oleh Tuhan akal dan kesucian jiwa telah mampu membedakan antara yang hak dengan yang bathil. Hayy di bawah bimbingan rohani dari Allah telah mampu memecahkan persoalan hidupan, dan bahkan sampai kepada puncak pemahaman tentang esensi dari *al-Hakikat al-Ulya*, dimana konsep ini kemudian dalam diskursus filsafat Islam dikenal sebagai Tuhan sebagai Pencipta alam semesta.

Dapat saja dikemukakan, bahwa Ibnu Thufail di dalam penulisan roman filosofis *Hayy bin Yaqdzan* bermaksud memaparkan penjelasan ilmiah tentang permulaan kehidupan manusia di bumi. Ini berangkat dari sebuah keyakinan filosofiknya, bahwa kehidupan manusia itu tidak terlepas dari berbagai fenomena-fenomena alam yang varian. Sementara itu,antisipasi Hayy terhadap fenomena alam itu telah membuat dia menjadi seorang yang aktual dalam menggunakan potensi akal yang dimiliki. Apalagi objek kajian. Renungan Hayy dari sesuatu yang fenomenon dari alam dijadikan juga sebagai landasan berpikir untuk

sampai kepada esensi yang mutlak wujud (*al-Wajib al-Wujud*).

Awal dari peristiwa kehidupan yang dilalui oleh Hayy dalam kisah tersebut tidak lebih sebagai siasat ataupun teori Ibnu Thufail guna memaparkan bagaimana latar belakang pertumbuhan akal induktif yang tidak bergantung pada pengaruh sosial apapun.<sup>175</sup> Deskripsi umum dari kisah itu menunjukkan bagaimana Ibnu Thufail berhasrat untuk menjelaskan, bahwa Hayy merupakan alegorik *akal fa'al* atau jiwa suci yang berpotensi untuk berpikir. Dengan demikian, dia adalah sebagai akal yang tetap hidup, tidak akan pernah berubah apalagi mengalami kerusakan.

Dalam posisi konsepsi seperti demikian, telah terjadi diskursus alot di dunia pemikiran filsafat Islam. Keutamaan dari *akal fa'al* adalah dapat menunjukkan manusia kepada hakekat-hakekat yang tertinggi (*al-haqiqat al-ulya*), tetapi, terdapat juga dalam teori lain terkenal dengan akal yang sembilan (*al-uqul al-tis'ah*).<sup>176</sup>

Prinsip umum yang dapat dikemukakan ternyata untuk

---

175 M. M. Syarief. *Ibid.*, hlm. 181.

176 Ibnu Thufail, *Ibid.*, s. 22-3.

menentukan bagaimana sikap Ibnu Thufail terhadap konsep akal tidak tergambar secara transparan dalam roman alegorik tersebut. Meskipun demikian, secara eksplisit, Ibnu Thufail memiliki kecendrungan bahwa akal yang di-maksudkan adalah *al-quwwat al-natiqah*.

Menurut Ibnu Thufail, *al-quwwat al-natiqah* adalah daya jiwa berpikir yang bersifat dinamis, mengandung elemen-elemen ketuhanan yang bersifat kekal, meskipun pada waktu tertentu jasad mengalami kehancuran. Sementara itu daya jiwa termaksud tetap lestari.

Merujuk kepada konsepsi yang demikian, sangat jelas menunjukkan bahwa gambaran konsep akal yang dikehendaki oleh Ibnu Thufail dapat dikatakan adalah senada walaupun tidak sampai ke tarap serupa dengan pengertian gerak jiwa yang dinamis dan bukan statis.

Pengertian yang demikian dijelaskan oleh Harun Nasution sebagai sesuatu kemampuan gerak jiwa yang memiliki kemampuan untuk berkomunikasi dengan alam materi yang bersifat fisik, dan bahkan pada situasi tertentu dapat juga menjangkau dunia metafisik.<sup>177</sup>Inilah keunggulan dari konsep akal sebagai daya jiwa yang dimaksudkan di kalangan para

---

177 Harun Nasution, *Ibid.*, hlm. 86.

filosof.

Penelusuran lebih jauh menimbulkan kesan lain untuk diambil hikmah dari kisah Hayy yang diangkat oleh Ibnu Thufail bahwa fungsi akal itu bagi kehidupan manusia sangat tinggi. Gagasan seperti ini tergambar dari pola Ibnu Thufail ketika menjelaskan terjadinya isolasi kehidupan Hayy dari dunia ramai tanpa ajaran-ajaran dan pengajaran pun tidak diperolehnya, Hayy telah mampu untuk memahami kebenaran. Bahkan Hayy telah mampu memahami Realitas Yang Maha Tinggi.<sup>178</sup>

Dalam kondisi seperti itu, sungguh terdapat sebuah pengertian bahwa pada akal memiliki daya kekuatan yang berperan untuk memperoleh segala ilmu baik ilmu duniawi maupun ilmu ukhrawi. Demikian juga dalam kemampuan akal dalam memahami kebenaran baik yang bersifat fisik maupun dalam bentuk metafisik.

Upaya lain ketika diarahkan perhatian terhadap roman filosofis tersebut dengan pendekatan yang khusus akan ditemukan teori Ibnu Thufail tentang pengetahuan yang berupaya dalam menyelaraskan pikiran dan teori Aristoteles dengan Neo-Platonis

---

178 Ibnu Thufail, *Ibid.*, p. 133.

pada satu versi, dan al-Ghazali dengan Ibnu Bajjah pada versi yang lain.

Menguk tabir diskursus di wilayah kajian pemikiran filsafat Islam, akan ditemukan bahwa al-Ghazali sangat kritis dan berlaku dogmatis terhadap prinsip rasionalisme Aristoteles, sementara Ibnu Bajjah adalah pengikut sejati dari Aristoteles. Dalam posisi ini, Ibnu Thufail mengambil jalan tengah untuk menjembatani jurang pemisah antara kedua versi tersebut. Konsekuensi dari sikap Ibnu Thufail ini telah menentukan posisinya sebagai seorang yang rasionalis.

Gagasan Ibnu Thufail bangkit memihak Ibnu Bajjah dan menyerang pemikiran al-Ghazali dan mengubah tasawuf kepada pendekatan rasionalisme adalah suatu kewajaran dalam dunia akademik. Akan tetapi, sebagai bagian dari seorang yang mutasawwifin, Ibnu Thufail memihak kepada al-Ghazali dan menolak teori dari Ibnu Bajjah dan mengubah rasionalisme ke dalam pendekatan tasawuf.<sup>179</sup>

Sementara itu, akal sebagai daya berpikir (*al-guwwah al-natiqah*) dalam pandangan Ibnu Thufail dapat mem-perhatikan karakter yang mampu diindera.

---

179 M. M. Syarief, *Ibid.*, hlm. 182.

Pada dataran ini, kreatifitas akal adalah semata berkemampuan untuk berpikir dan berzikir. Ulasan ini tercermin dari upaya yang telah ditempuh oleh Hayy untuk sampai kepada pengenalan esensi Pencipta Yang Maha Tinggi. Upaya itu adalah ma'rifat harus dimulai lewat panca indera. Jadi ada keterkaitan antara produk akal dengan apa yang diindera.

Konsepsi tersebut sangat berseberangan dengan wilayah kajian dunia metafisis, ternyata terdapat suatu itu hanya dapat dipahami lewat akal dan intuisi (wahyu). Artinya ma'rifat dalam dunia metafisis dapat diraih lewat dua metode. **Pertama.** Berdasarkan akal atau logika seperti umumnya dianut oleh para pemikir dan filosof. **Kedua.** Berdasarkan ilham atau pengalaman rohani (*kasyf*) seperti yang dianut oleh kebanyakan abidin dan sufi.<sup>180</sup>

Secara umum dapat diketahui pula bahwa dalam gambaran kisah Hayy, Ibnu Thufail berusaha memadukan temuan akal (*ratio*) dengan yang dibawakan oleh wahyu. Jadi tidak ada dikhotomi antara keduanya dalam membawa perihal kebenaran. Hanya saja terdapat perbedaan kualitas kebenaran yang dibawa, seperti kebenaran akal bersifat relatif

---

180 Ibrahim Madzkur, *Fi al-Falsafat al-Islamiyah Manhaj Wa Tatbiqih* (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1976), s. 55.



sedangkan kebenaran yang dibawa oleh wahyu bersifat absolut.

Konsepsi seperti yang demikian dapat saja dibenarkan, apalagi akal dan intuisi muncul dari akar yang sama dan saling inherent dan koheren, yang satu berpegang pada kebenaran itu secara sepotong-sepotong dan lainnya memegang dalam bulatan secara keseluruhan. Satu aspek memandang dari segi keabadian sementara aspek lain pada sisi sementara dari suatu kebenaran. Atas pertimbangan kompleksitas dan kerumitan dari konsep akal itu, Ibnu Thufail juga berusaha menetapkan bahwa pengetahuan itu diperoleh lewat kerja berpikir.

Hal itu dilukiskan ketika Hayy dalam kesendiriannya mampu menghayati kehidupan yang dilalui, menutupi bagian tertentu dari tubuhnya dengan dedaunan, menjadikan kayu sebagai tongkat untuk senjata dan mampu menciptakan api sebagai pelindung diri dari gangguan binatang buas. Tetapi yang lebih utama dan menjadi prima konsep Ibnu Thufail dalam ulasan roman alegorik itu adalah upaya akal dalam meraih kebahagiaan. Di mana akal dapat menentukan celaka atau bahagia dirinya lewat upaya pendekatan diri terhadap Tuhan. Hanya lewat, media akal, Hayy mampu merenungkan dan adanya wajib al-wujud

secara konsisten. Kesaksian ini menumbuhkan kesadaran dan percaya diri bagi Hayy dalam kelezatan hidup ketika bermunajah terhadap Allah.<sup>181</sup>

Perlu diperhatikan bahwa terdapat suatu peristiwa lain dari pengalaman hidup Hayy yang digambarkan oleh Ibnu Thufail adalah berupa keyakinan bahwa pengetahuan itu bukanlah pamahaman semata. Tetapi ada keterkaitan antara akal dan indera yang tidak dapat dipisahkan antara keduanya. Dalam kajian pemikiran filsafat pada prinsipnya teori ini pernah dikemukakan oleh Kant, bahwa akal budi tidak mampu menyerap sesuatu dan panca indera tidak dapat memikirkan sesuatu. Akan tetapi jika kedua-duanya bergabung akan timbullah apa yang disebut dengan pengetahuan.<sup>182</sup>

Maka perlu juga dipertimbangkan bahwa keselarasan antara kedua hal itu, seperti yang digambarkan oleh Ibnu Thufail, menghantarkan Hayy kepada pemahaman yang tertinggi. Pemahaman itu adalah mampu untuk mencapai suatu Yang Tak Berawal dan Tak Berakhir yang meliputi segala-galanya. Obsesi lain yang perlu mendapat perhatian dan sekaligus

---

181 Ibnu Thufail, *Ibid.*

182 C. A. Van Peursen, *Oreintasi di Alam Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 1988), p. 25.

menjadi pokok pikiran terpenting Ibnu Thufail adalah kemampuannya dalam meng-ekspresikan postulat Neo-Platonisme tentang kaserasian antara agama dan filsafat. Ini semua berawal dari konsep akal yang sesungguhnya yang telah diajukan sedemikian rupa, meskipun dalam bentuk alegorik.

Oleh karena itu, bagaimana pun juga Ibnu Thufail tetap dikenang dalam kancah pemikiran dunia filsafat Islam, terutama sekali dalam mengkonsepsikan tentang akal serta pertautan antara agama dengan filsafat, keduanya menerima dan berdasar kepada akal serta menerima penjelasan dari wahyu.

Akhir dari bahasan ini tentunya memerlukan kepada sebuah hasil sebagai pengukuran kerja. Ini dapat dilihat dari konklusi yang dicapai jika merujuk terhadap permasalahan yang diajukan. Berdasarkan kepada beberapa tesa dari serangkaian pokok bahasan dalam menelusuri pemikiran Ibnu Thufail tentang konsep akal dalam roman alegoriknya *Hayy Ibn Yaqdzan* akan dapat pula ditentukan sintesis sebagai sebuah konklusi, bahwa Ibnu Thufail sangat jeli dan ekstra hati-hati untuk merumuskan konsep akal secara filosofis.

Ibnu Thufail menjelaskan tentang konsepsi akal dalam

kisah *Hayy Ibn Yaqdzan* dengan sebuah rumusan secara eksplisit akal dinyatakan sebagai daya jiwa yang mampu berpikir. Konsepsi ini mengandung sebuah pengertian yang hakiki bahwa akal sebagai suatu daya jiwa yang berpikir atau daya insani yang bersifat dinamis. Daya Jiwa dimaksud memiliki dua dimensi aktifitas, yaitu berpikir dan berzikir.

Konsekuensi dari konsepsi seperti itu menunjukkan sebuah pemahaman gemilang bahwa, akal dapat memahami kebenaran yang bersifat fisik maupun metafisik dalam upaya mencapai kebahagiaan. Terlihat dalam roman alegorik itu, bahwa Hayy sebagai pelambang akal mengawali sebuah perenungan tentang esensi dan keberadaan dirinya, kemudian dilanjutkan terhadap alam lingkungan di mana ia berada. Lewat perenungan ini, Hayy sampai kepada tingkat pemahaman tentang suatu keyakinan terhadap *al-maujud al-awwal*, yang kemudian dalam term filsafat istilah ini dikenal dengan Tuhan.

Tidak terbatas hanya itu, dalam kisah itu juga Ibnu Thufail berusaha mengungkapkan secara ekeplisit akan kebenaran yang diperoleh akal adalah sejalan dengan kebenaran yang dibawa oleh wahyu. Ini tergambar dari dialog antara Asal yang paham isi dan maksud wahyu, sementara Hayy memahami dengan

baik dan benar apa yang diuraikan oleh Asal lewat pemahaman daya nalar yang dimilikinya.

Meskipun demikian, kelihatannya Ibnu Thufail Juga berusaha memaparkan sebuah keyakinan bahwa wahyu lebih praktis dalam memberikan suatu kebenaran ketimbang akal. Ini artinya akal tidak mampu menandingi wahyu. Apalagi dalam term teologi dan filsafat sudah menjadi konsensus bahwa kebenaran yang dibawa oleh wahyu adalah bersifat mutlak sementara kebenaran yang dibawa oleh akal bersifat relatif.

Melihat kepada esensi dari *Hayy bin Yaqdzan* menunjukkan sebuah karya *science fiction* tidak sebatas menampilkan gagasan filsafat Islam, tetapi juga dapat ditempatkan dalam konteks sebagai kebangkitan filsafat peripatetik yang sarat dengan uraian-uraian yang bersifat ilmiah, sebagaimana telah mendapat uraian sebelumnya.

Pemikiran Ibnu Thufail yang tertuang dalam kitab *Hayy bin Yaqdzan* sesungguhnya adalah sebuah uraian yang bersifat ilmiah. Pendeksripsian problema yang ditawarkan bersifat anatomistik dan kecenderungan astronomi. Ini sekaligus menunjukkan Ibnu Thufail memiliki wawasan yang mendalam dalam persoalan

itu.

Alasannya, apakah mungkin bagi seorang Ibnu Thufail mampu menerangkan seluruh organ tubuh manusia dan keterkaitannya dengan benda-benda lain secara fungsional tanpa kepemilikan ilmu yang memadai dalam bidang itu, jawabannya tentu saja tidak. Akhirnya patut disebutkan uraian yang digagas oleh Ibnu Thufail dalam bentuk kisah itu menunjukkan, kemampuannya dalam karya filsafat. Khususnya bagaimana Ibnu Thufail mendialogkan antara Hayy dan Asal dalam bentuk alegori filsafat dengan tujuan mempertemukan pemikiran rasional (filsafat) dengan keyakinan intuitif (agama).





# PARADIGMA AL-FARUQI TENTANG TAUHID







# PARADIGMA AL-FARUQI TENTANG TAUHID

Konstruksi Epistemologis



## **A. Pendahuluan**

Al-Faruqi adalah pemikir Muslim kontemporer yang memiliki pandangan tersendiri tentang tauhid. Tauhid dijadikan sesuatu yang substansial untuk meretas entitas jati diri kemanusiaan dalam kaitan dengan beragam dimensi kehidupan, baik dalam nuansa jalinan antara manusia dengan Tuhan maupun antarsesama manusia. Sehingga dalam konteks ini lahirlah dinamika pemaknaan tauhid yang diselaraskan dengan dimensi kehidupan dalam berseni, budaya, ekonomi, sosial dan sebagainya.

Untuk merumuskan konsepsi tauhid seperti itu tentu pengkajian ontologikal dapat diberikan apresiasi, demikian juga dalam tataran epistemologis. Artinya, substansi tauhid dapat ditemukan kajian bahasannya dari sudut pandang sebuah kerangka keilmuan, artinya tauhid sebagai substansi ilmu dapat dipetakan dalam format epistemologinya. Demikian juga tauhid sebagai sebuah prinsip ajaran tentu ia hadir bersifat inspiratif. Dari sudut paradigmatika keilmuan gagasan al-Faruqi tentang cara pandang penerapan tauhid dapat dilihat dari sudut pandang epistemologi, dan kajian singkat ini mencoba merumuskan penalaran epistemologi dimaksud.

Tantangan kehidupan manusia tidak hanya dapat diukur dengan dinamika di dalam pemenuhan kehidupan duniawi tetapi juga termasuk dalam dinamika pemenuhan kehidupan ukhrawi dan ataupun kombinasi dari kepentingan dua bentuk kehidupan tersebut. Manusia memerlukan kebutuhan hidup duniawi sekaligus juga untuk kehidupan ukhrawi mereka. Dalam perkembangan pola dan tatanan kehidupan manusia telah dan akan dipengaruhi oleh kemajuan ilmu pengetahuan. Kehidupan manusia modern ketika merespon kemajuan ilmu pengetahuan serta terbukanya wawasan dan pola berpikir yang baru telah mendatangkan dampak psikologis yang

cukup mendalam terhadap kehidupan manusia. Konsekuensinya, manusia akan berpikir universal dan substansial dalam memaknai kehidupannya. Perhatian terhadap kehidupan material saja tidak dapat memenuhi hakikat hidup manusia, karena manusia memerlukan siraman spritualitas dalam kebermaknaan hidupnya. Sebagai respon terhadap perkembangan ilmu dan teknologi modern, terdapat kecenderungan ilmuan dan para teolog<sup>183</sup> untuk menghubungkan dan mendamaikan tujuan yang diemban ilmu pengetahuan dengan ajaran agama.<sup>184</sup>

Mencermati cara pandang tersebut, kehadiran serta kepeloporan al-Faruqi dalam meletakkan dasar-dasar wawasan umat Islam yang relevan dengan

---

183 *Theolog* adalah para *mutakallimin*, yaitu mereka yang mendalami dan melakukan pengkajian terhadap eksistensi tentang Tuhan. Dan ilmu yang dipelajari oleh teolog disebut dengan teologi atau ilmu kalam dan atau ilmu ushuludin. Bandingkan pembahasan bahwa secara etimologi, teologi berasal dari kata *theos* (Tuhan) dan *logos* (ilmu). Secara terminologi teologi adalah ilmu yang membicarakan realitas dari segala gejala agama dan membicarakan relasi Tuhan dan manusia baik dengan jalan penyelidikan maupun pemikiran murni ataupun lewat wahyu. Vergill Ferm, *An Encyclopedia of Religion* (New York; Greenwood Press, 1976), p. 782. Istilah teologi juga digunakan untuk membicarakan masalah ketuhanan secara rasional mencakup studi historis al-kitab, sejarah dan pemikiran yang membenarkan kebenaran Kristen. Allan Bullock (ed.), *The Harper Dictionary of Modern Thought* (New York: Harper & Row Publisher, 1988), p. 786.

184 Ian.G. Barbour, *Issues in Science and Religion* (New York: Herper Torchbooks, 1966), p.11.

setiap segi dan saat dalam kehidupan dan kegiatan manusia modern adalah patut dicermati dan diteliti. Sebagai salah seorang ilmuwan Muslim terkemuka, al-Faruqi berusaha mengaktualisasikan Islam dengan menyodorkan konsep paradigma tauhid dalam bentuk rumusan ulang nuansa baru ketika memahami tauhid.<sup>185</sup>

Al-Faruqi mempunyai sudut pandang yang berbeda dari kebiasaan para *mutakallimin* tentang tauhid. Sudut pandang tauhidnya berubah yang bersifat *theocentris* ke arah pemahaman yang bersifat *anthropocentrism*. Paradigma tauhid yang ditawarkan Ismail Raji al-Faruqi dalam bahasan-bahasan nuansa baru terlihat dalam analisis tauhid yang dikaitkan dengan berbagai prinsip kehidupan manusia. Pandangan tauhid dikaitkan dengan prinsip pengetahuan, prinsip metafisika, prinsip etika, prinsip tatanan sosial, prinsip politik, prinsip ekonomi dan sebagainya.<sup>186</sup> Al-Faruqi cenderung memberikan pemahaman kebenaran tauhid lewat pemaknaan tauhid yang komprehensif dan terkait dengan berbagai dimensi kehidupan manusia. Bagaimanapun

---

185 *Ensiklopedi Islam*, jilid I (Jakarta: Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1995), hlm. 334.

186 Ismail Raji al-Faruqi, *Tauhid: It's Implications for Thought and Life* (Hendron Virginia: IIIT, 1992).

juga kebenaran *ilahiyah* bersifat interpretatif terhadap realitas<sup>187</sup>kehidupan manusia yang pada kenyataannya bersifat plural.<sup>188</sup>Kemungkinan terjadinya pandangan yang berbeda dengan para teolog adalah sebuah keniscayaan. Misalnya, Ibnu Taimiyah mendeskripsikan tauhid sebagai doktrin yang terikat dalam pengertian *tawhid fi al-‘ilm wa al-qawliwatawhid fi al-‘ibādat*.<sup>189</sup>Demikian juga halnya dengan konsep klasifikasi tauhid yang dilakukan oleh Muhammad Abduh yang cenderung mengacu kepada konsep ontologi tauhid yang melekat pada diri tuhan semata dengan formulasi *tauhid rububiyah wa tauhid al-asma wa al-sifat*.<sup>190</sup>Kedua konsep tersebut tidak

---

187 Pengertian realitas dalam pembahasan disini adalah sesuatu yang eksis sebagai bagian dari sebuah kesadaran. Dalam kajian filsafat, realitas disebut dengan sesuatu yang berada pada sesuatu (*aliquid est.*) dan kontradiktif dengan “penampakan” (*appearance*) yang sering disebut dengan “semesta” (*universe*). Disebut juga dengan sesuatu yang eksis yang menjadi bagian dari sebuah kesadaran. Peter A. Angeles. *Dictionary of Philosophy* (New York: 1921), p. 238.

188 Plural atau pluralitas berasal dari kata *pluralism* sebagai doktrin filsafat yang berintikan bahwa substansi itu tidak hanya satu (sebagai paham *monisme*) dan tidak pula dua (*dualism*) bahwa dia substansi yang beragam. Dagobert D. Runes, *Dictionary of Philosophy* (New Jersey: Litle Field Adam, 1976), p. 241.

189 Konsep ini memberikan penegasan dalam penetapan sesuatu yang wajib sekaligus menafikan sifat-sifat yang berlawanan. Ibn Taimiyah. *Al-Risālah* (Beirut: al-Maktab al-Islami, 1391), s. 5-7.

190 Ulasan ini menunjukkan penegasan adanya *iqrar* tentang kebenaran Allah sebagai *Rabb*. Muhammad bin Abdil Wahab,

membumi kepada bahasan yang implementatif dalam tataran dimensi kehidupan manusia sebagaimana yang dikaji oleh al-Faruqi.

Pada tataran konsepsi ini terdapat pemaknaan konsep tauhid yang berbeda sebagai sebuah realitas yang bersifat plural dan dinamis yang menampilkan perbedaan dan perubahan yang mendasari kenyataan persepsi terhadap eksistensi Tuhan yang diyakini dan diimani. Tesa ini membentuk paradigma bahwa realitas itu akan melahirkan perspektif yang beragam oleh manusia terhadap penyebutan nama Tuhannya. Ini terkait dari aspek kebahasaan dari sebuah komunitas seperti penyebutan Allah, Tuhan, God dan sebagainya. Demikian juga dengan sebuah persepsi yang terkait dengan realitas Tuhan terhadap strata kehidupan sosial politik, ekonomi, budaya dan agama. Dalam arti lain variasi konsep dasar penamaan sebuah realitas itu melahirkan pluralistikasi dari proyeksi pikiran manusia tentang Tuhan.<sup>191</sup> Mendasari konsepsi ini adalah sangat wajar dalam wacana menyikapi

---

*Kashf al-Shubhat* (Riyadh: Mu'assasah al-Nur, t.t.), s. 10.

191 Visi tersebut koheren dengan konsep obyektifikasi Feuerbach bahwa “sekiranya Tuhan merupakan obyek dari burung maka Tuhanpun akan menjadi sesuatu yang bersayap karena yang dipahami oleh burung keadaan yang baik dan serasi adalah kondisi yang bersayap” Feuerbach. “God as a Projection” Patrick Shery (ed.) *Philosophers on Religion: a Historical Reader* (London: geafrey Chapman, 1987), p. 160.

ontologi tauhid muncul paradigma yang berlainan. Kedua konsep terakhir seperti yang dikemukakan Ibn Taimiyah dan Muhammad Abduh terdapat wujud realitas pemaknaan varian dari produk pemikiran yang berseberangan dengan yang digagas oleh al-Faruqi.

Dalam konteks tersebut obyek kajian studi pemikiran al-Faruqi mengacu kepada obyek kajian filsafat yang tidak terlepas dari obyek material dan obyek formal.<sup>192</sup> Obyek material ialah pemikiran al-Faruqi secara keseluruhan. Maksudnya, sebuah pemikiran atau karya tidak muncul dan berkembang tanpa interkoneksi dengan proses kausalitas. Sedang obyek formal ialah pemikiran filosofis dari al-Faruqi terkait dengan epistemologi tauhid. Artinya, obyek formal kajian ini sebagai tindak lanjut pengembangan kajian dari pemikiran al-Faruqi dibatasi dalam konteks epistemologi yang berkaitan dengan tauhid. Dan tidak termasuk terhadap pemikiran al-Faruqi dalam bidang

---

192 Ini dilakukan dengan pertimbangan bahwa kajian ilmu filsafat berusaha menempatkan obyek sarannya secara utuh menyeluruh dan mendasar. Koento Wibisono, *Arti Perkembangan...* hlm. 8. Kehadiran pemikiran filsafat dalam konteks kajian material dan formal adalah suatu akibat atau reaksi terhadap keadaan yang berkembang. Keniscayaan penentuan obyek material dan obyek formal adalah sebuah pertimbangan dalam membangun keutuhan konsepsional dari pengerjaan penelitian. Kaelan, *Metode Penelitian Kualitatif bidang Filsafat; Paradigma bagi Pengembangan Penelitian Interdisipliner bidang Filsafat, Budaya, Sosial, Semiotika, Sastra, Hukum, dan Seni* (Yogyakarta: Paradigma, 2005), hlm. 247-248.





**Ismail Raji al-Faruqi**

lain, seperti seni, politik, atau studi agama.<sup>193</sup>

## **B. Mengenal Lebih Dekat Sirah Al-Faruqi**

Ismail Raji al-Faruqi lahir di Jaffa, Palestina pada tahun 1921 (1 Januari 1921 M..) Ayahnya bernama Abdul Huda al-Faruqi, seorang *qadhi* terpandang di Palestina. Secara geografis, Jaffa<sup>194</sup> tempat kelahiran al-Faruqi adalah bagian dari wilayah Palestina yang subur dengan wilayah pertanian yang didominasi penduduk Arab Yahudi dan Kristen. Philip K. Hitty menjelaskan, wilayah Palestina awalnya di bawah kekuasaan bangsa Rumawi dan untuk kemudian dalam sejarahnya ditaklukkan oleh bangsa Arab di era Umar bin Khattab di bawah komando panglima Yazid bin Mu'awiyah dengan lebih dari 3000 pasukannya.

Pasca ekspansi ini dominasi penduduknya memeluk Islam dan bersama-sama dengan pasukan Arab turut

---

193 Anton Bakker dan Ahmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, cet. IV (Yogyakarta: Yayasan Kanisius, 1994), hlm. 16.

194 Jaffa merupakan di antara kota tertua di Palestina. Kota ini dijadikan tempat transit napaktilas kristiani menuju Jerussalem. Kota ini amat strategis dan sarat dengan sejumlah monumen peninggalan dan bangunan terpenting, seperti Masjid Sayyidina 'Ali dan Nabi Rubin. Karena kemakmuran penduduknya, kota ini dikenal juga dengan lembaga waqaf yang kaya dengan harta agama serta keteraturan Bait al-Malnya. Muhammad Shafiq, *The Growth of Islamic Thought in North American focus on Ismail Raji al-Faruqi* (USA: Amana Publication, 1994).



serta berjihad di dalam berbagai penaklukan dan pelebaran kekuasaan Islam.<sup>195</sup>

Al-Faruqi kecil dan dibesarkan di Palestina. Kala itu, Palestina, Lebanon dan Suriah sedang berada di bawah kolonisasi kerajaan Inggris. Kemudian setelah Inggris, Palestina beralih di bawah kekuasaan Israel yang diproklamkan 14 Mei 1948 M.. Sejak tahun ini, pemerintah Inggris mulai menggalakkan perkampungan Yahudi di kawasan Palestina. Warga Yahudi yang sedang di Inggris yang populasinya hampir lebih dari 40.000 riibu orang kembali ke Palestina.<sup>196</sup>

Sejarah perang Arab Israel dimulai tahun 1948 M.. Kala itu, populasi penduduk Arab Palestina tercatat dalam sejarah berkisar 75.000 jiwa. Karena situasi perang dan penduduk Yahudi merebut wilayah pemukiman warga Palestina pasca perang maka wilayah Jaffa hanya didiami lebih dari 3000 jiwa dan untuk lima puluh tahun berikutnya meningkat menjadi 15.000 jiwa.<sup>197</sup>

Pembebasan wilayah oleh zionisme Israel menciptakan

---

195 Philip K. Hitty *History of the Arabs* (London: Macmillan Press LTD, 1974), p. 148-152.

196 Reeva S. Simon, *Encyclopedia of The Modern Middle East* (New York: Macmillan Reference, 1992), p. 929.

197 Michael Dumper, *Islam and Israel, Muslim Religious Endowment and The Jewish State* (USA: Institute for Palestina studies, 1993), p. 55.

pemusnahan penduduk Muslim menjadi target. Israel di mana-mana melakukan perampasan terhadap nyawa dan harta benda milik warga Palestina. Tanah yang telah dirampas haknya dibangun pemukiman Yahudi yang dilengkapi dengan restoran, cafetaria, nightclub bahkan juga mereka merampas harta agama yang bersumber dari badan waqaf yang dijadikan modal pembangunan pemukiman Yahudi. Penindasan itu terus berlanjut dengan dirampasnya sejumlah Masjid<sup>198</sup> dan diubah menjadi tempat ibadah Yahudi ataupun tempat maksiat, ladang prostitusi dan lain sebagainya. Dalam budaya vulgar itu al-Faruqi dibesarkan, tumbuh dan berkembang. Karena itulah, al-Faruqi berkeyakinan bahwa zionisme Yahudi telah melakukan tindakan kriminal yang luar biasa terhadap hak pribadi rakyat Palestina.<sup>199</sup>

Kolonialisme dan kemunduran yang menyelimuti Palestina dan umumnya dunia Islam menjadi penyakit besar yang harus disingkirkan.<sup>200</sup> Kondisi inilah yang

---

198 *Masjid al-Wihda al-Siksik* dijadikan tempat restoran Bulgaria dan nightclub, *Masjid al-Nuzha* dijadikan ladang prostitusi. Michael Dumper, *Islam*, hlm. 56.

199 Jailani, *Epistemologi Gerakan Islamisasi Ilmu Pengetahuan; Analisis terhadap Pemikiran Ismail Raji al-Faruqi*, tesis MA (Banda Aceh: IAIN Ar-Raniry, 2000), hlm. 20.

200 Menurut Koento Wibisono kolonialisme adalah menjadi system yang sistemik untuk melahirkan kemiskinan dan keterbelakangan sehingga diperlukan dikonstruksi realitas sosial

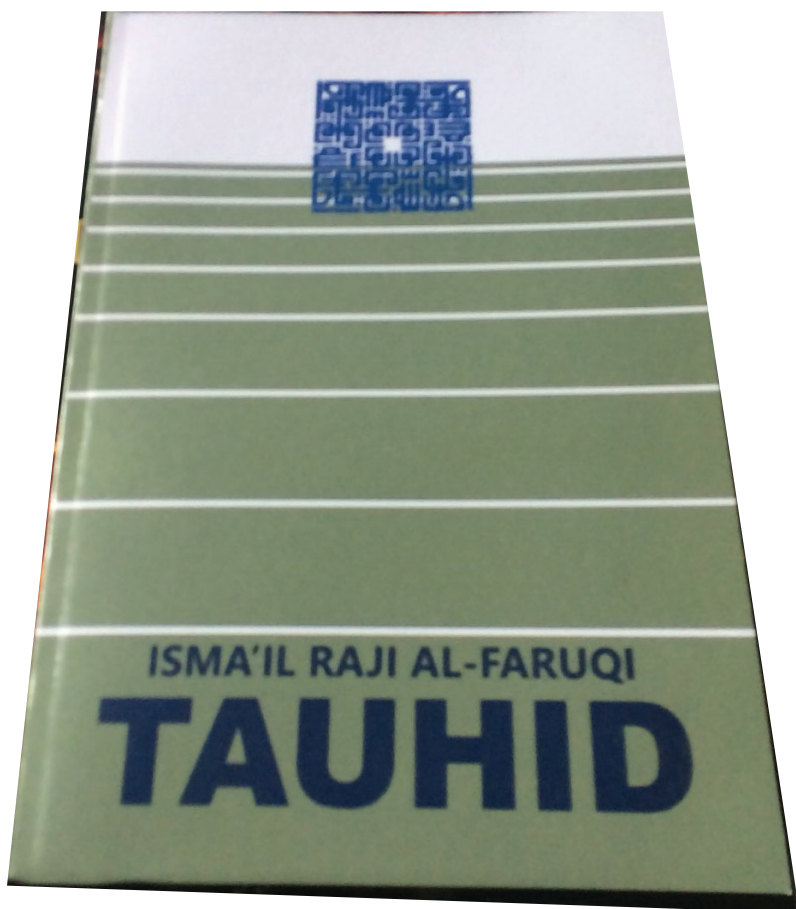
dialami al-Faruqi semasa dididik dan dibesarkan. Apa yang dirasakan dan dilihat akan kenyataan itu telah memicu sistem berpikirkannya untuk mencarikan solusi terhadap kemunduran yang dialami umat. Kolonialisme yang diperankan Barat sebagai bangsa yang tidak senang kepada Islam diawali dengan keberhasilan mereka mempelajari kemajuan Islam yang mengantarkan mereka ke dalam era pencerahan dan selanjutnya melakukan penjajahan terhadap Islam. Pemicu utama dari sikap ini, seperti yang dikemukakan oleh al-Attas,<sup>201</sup> berawal dari muatan teologis yang mendoktrinkan bahwa Kristen adalah agama yang universal sejak kedatangan awal, karena menyerukan kepada seluruh ras kemanusiaan.

Misi itu terhalangi oleh kehadiran Islam yang dengan cepat tersebar dan diterima oleh umat manusia sehingga membawa Muslim pada puncak peradaban (*civilize*). Fase kenikmatan ini pada satu sisi membuat Muslim terpana dan pada sisi lain Kristiani Barat yang bersentuhan dengan peradaban Islam mengalami

---

menuju tatanan masyarakat idela adil dan sejahtera. Konsep pemikiran ini memiliki relevansi dengan apa yang dikehendaki oleh pemikiran al-Faruqi. Koento Wibisono, "Peran Filsafat dalam Hidup Berbangsa" dalam *Majalah Kebudayaan Umum Basis* (Yogyakarta: Andi Offset, XLIV, no. 5, 1995), hlm. 175-183.

201 Muhammad Naquib al-Attas, *Islam dan Secularism*, terj. Karsidjo (Bandung: Pustaka, 1981), hlm. 139.



masa pencerahan yang pada akhirnya mengambil alih peran tersebut. Apa yang dicermati oleh al-Faruqi bahwa kolonialisme tidak saja berbentuk fisik tetapi juga muncul dalam sikap mental.

Secara fisik umat Islam telah dikalahkan dengan merampas negeri dan kekayaannya, selain itu mereka dirampas mentalitas sedang berada pada fase kemunduran dengan tertegun kepada Barat, meniru<sup>202</sup> kemajuan yang dicapai oleh Kristen Barat dalam bidang pengetahuan. Keadaan itu secara tidak sadar mengarah kepada westernisasi dan mendeislamisasikan umat Islam. Situasi ini telah mem-positikan umat Islam pada tempat yang terendah di hadapan bangsa-bangsa lain. Umat Islam identik dengan konotasi negatif sebagai bangsa yang agresif, destruktif, fundamenlais dan lain sebagainya.

Dari dimensi politis, kekuatan kolonialisme Barat telah meruntuhkan tatanan umat Islam menjadi beberapa negara yang terus menerus ribut dengan isu batasan negara. Dalam aspek ekonomi masalah pemenuhan kebutuhan hidup, industrialisasi,

---

202 Misalnya, meniru nasionalisme Barat yang bertentangan dengan konsep universalisme islam, konsep kedaulatan rakyat yang disalahartikan menjadi pemberontakan liberal yang bertentangan dengan kedaulatan Islam. Al-Faruqi, *Hakikat Hijrah* (Bandung: Mizan, 1985), hlm. 32-41.



ketergantungan terhadap Barat sulit diingkari. Walaupun ada kebutuhan yang diproduksi sendiri kekalahan persaingan pemasaran. Dalam front kultur keagamaan umat Islam terbelah menjadi mereka yang gigih mempertahankan konservatisme, legalisme dan literalisme. Sementara kelompok lain mencoba untuk mereformasi yang tidak optimal sehingga terjebak ke dalam alam westernisasi yang menjauhkan umat Islam dari kultur dan agamanya.<sup>203</sup> Melihat pengalaman dan kenyataan itu menjadi salah satu faktor yang dominan (*fullfactor*) bagi al-Faruqi sejak usia kecil belajar tekun dan maju sekaligus memajukan dunia pendidikan dalam dimensi semangat islamisasi ilmu pengetahuan.

Berangkat dari keluarga terdidik, al-Faruqi mendapat pengayoman langsung dari ayahnya yang menjunjung tinggi nilai-nilai keagamaan dalam kehidupannya. Keluarga al-Faruqi tidak hanya terpuja dari sisi akademik tetapi juga hidup dalam berkecukupan.<sup>204</sup> Pendidikan yang dilaluinya, seperti kebanyakan anak-anak keturunan Arab yang selalu mengutamakan pendidikan agama, ia

---

203 Ismail Raji al-Faruqi, *Islamization of Knowledge, General Principles and Workplan* (Herdon Virginia: IIIT, 1982), p. 2-5.

204 Muhammad Shafiq, *The Growth of Islamic Thought in North America focus on Ismail Raji al-Faruqi* (USA: Amana publication, 1994), hlm. 7.

juga memulai pendidikannya dengan pendidikan agama.<sup>205</sup>Selain mendapat pendidikan di lingkungan keluarga belajar di madrasah di tempat kelahirannya al-Faruqi mengawali pendidikan formalnya belajar pada “*College Des Freres*” St. Josephthdi Lebanon sampai memperoleh sertifikat pada tahun 1936. Kegemarannya dalam menekuni dunia ilmu terpenuhi ketika al-Faruqi mendapat kesempatan melanjutkan studinya di *American University of Beirut* dalam bidang studi filsafat. Dengan berbekal gelar *bachelor of Art* dari *American University of Beirut*, al-Faruqi melamar dan diterima kerja sebagai pegawai negeri sipil pada pemerintahan Inggris yang memegang mandat atas Palestina.

Al-Faruqi sukses meniti karir sebagai pegawai negeri sipil, dalam waktu empat tahun mengabdikan, atas dasar sikap serta kepemimpinan yang ditunjukkan sangat menonjol pada usia 24 tahun ia diangkat menjadi Gubernur Galilea. Jabatan Gubernur ini tidak lama karena pada tahun 1947 Palestina jatuh ke tangan Israel dan al-Faruqi tercatat sebagai Gubernur Galilea terakhir yang berdarah Palestina.<sup>206</sup>

---

205 Syahrin Harahap. *Ensiklopedi Aqidah Islam* (Jakarta: Kencana, 2003), hlm. 97.

206 Lois Lamya al-Faruqi, *Ailah Masa Depan Kaum Wanita* terj. Masyhur Abadi (Surabaya: Al-Fikri, 1997), hlm. vii.

Di tengah-tengah intensnya pembebasan wilayah Palestina dari tangan kekuasaan zionisme Israel, al-Faruqi juga menekuni agama Yahudi dan Kristen sebagai bekal pengetahuannya. Kemampuan analisisnya ini kemudian tertuang dalam studi perbandingan agama dengan penelusuran sejarah pemikiran dan peradaban Islam dalam konteks perbandingan agama. Ia merupakan salah seorang dari sekian banyak cendekiawan Muslim yang sangat antusias mengkaji dan meneliti serta menyadari dialog antaragama. Al-Faruqi menyediakan banyak waktu untuk dialog antaragama. Dialog antaragama dalam perspektif pemikirannya diarahkan kepada munculnya kesadaran pluralitas agama sebagai keniscayaan dan membangun bersama peradaban manusia universal untuk resalitas kebenaran yang terdapat di dalam keyakinan beragama.

Atas inisiatif tersebut, al-Faruqi dikenal sebagai tokoh berpengaruh dalam mengkondisikan hubungan yang harmonis dengan kelompok di luar Islam, terutama agama Nasrani dan Yahudi. Sikap dan kebijakan al-Faruqi bukankah berhenti melancarkan kritik tajam terhadap sikap antipati kedua agama tersebut terhadap Islam. Terutama kasus Israel-Zionis sebagai sub kultur agama Yahudi, banyak mengambil sikap menindas dan berupaya keras menghancurkan rakyat

Islam di Palestina. Persoalan pendudukan Zionis di wilayah Palestina dianggap al-Faruqi tidak hanya melanggar hak asasi manusia juga sebagai sebuah tindakan imperialis yang berbau rasisme.<sup>207</sup> Perhatian serius al-Faruqi dalam menekuni bidang ini telah menunjukkan kepada dirinya bahwa ada fenomena baru yang dimunculkan terutama ide islamisasi ilmu pengetahuan. Untuk kemudian hal ini direalisasikan setelah dia menekuni bidang filsafat di Amerika.<sup>208</sup>

### **C. Sikap Al-Faruqi Hijrah Ke Amerika**

Invasi zionisme Yahudi ke daerah wilayah kelahiran dan dimana ia mengabdikan diri membuat situasi tidak nyaman. Dengan kejatuhan daerahnya ke tangan Israel, al-Faruqi mulai berpikir untuk hijrah meninggalkan kampung halamannya menuju Amerika Serikat dan ini dilakukannya pada tahun 1948. Berpetualangnya al-Faruqi ke Amerika Serikat bukan hanya disebabkan oleh penindasan yang dilakukan kaum Yahudi terhadap masyarakat ataupun al-Faruqi

---

207 Syahrin Harahap, *Ensiklopedi Aqidah Islam* (Jakarta: Kencana, 2003), hlm. 97.

208 Konstruksi Pemikiran al-Faruqi dalam bidang studi agama-agama. Ismail Raji al-Faruqi, *Christian Ethics, a Historical and Systematic Analysis of its Dominant Ideas* (Montreal: McGill University Press), p. 1967.

# ATLAS BUDAYA ISLAM

Menjelajah Khazanah Peradaban Gemilang

Isma'il R. Al-Faruqi  
Lois Lamy Al-Faruqi

menghindarkan diri dari perjuangan membebaskan tanah airnya. Akan tetapi, al-Faruqi lebih dipicu oleh rasa kekecewaan besar terhadap sistem perjuangan umat Islam yang terpecah dan tidak bersatu. Ini ditandai massivenya organisasi maupun forum yang termasyhur semisal PLO, HAMAS dan lainnya dalam memperjuangkan pembebasan Palestina merdeka memiliki visi, ideologi dan pandangan yang varian sehingga tidak pernah ada kesatuan dalam perjuangan.<sup>209</sup>

Kehadiran al-Faruqi di Amerika melahirkan inisiatif baru dalam haluan hidupnya berubah dari birokrat untuk menekuni pengembaraan dunia akademis dan sangat concern terhadap persoalan-persoalan keilmuan. Motivasi yang kuat telah menumbuhkan semangat kepribadiannya untuk menguasai ilmu pengetahuan dengan menempuh studi ke jenjang yang lebih tinggi. Didukung oleh kultur-sosial kehidupan masyarakat Barat yang tidak cenderung diskriminatif dan rasial telah memberi semakin besar peluang bagi al-Faruqi untuk mengaktualkan potensi akademik yang dimilikinya.<sup>210</sup>

---

209 Patrick Bannerman, *Islam in Perspective, a Guide to Islamic Society, Politic and Law* (London: Rutledge, 1989), p. 191.

210 Akbar S. Ahmed, *Membedah Islam*, terj. Zulfahmi Andri (Bandung: Pustaka Salman, 1997), hlm. 326.

Dalam penggambaran dunia akademisnya, al-Faruqi dengan sukses meraih gelar Magister dalam bidang filsafat di Indiana University (1949), dan mendapat gelar yang sama di universitas Harvard dalam bidang yang sama pada tahun 1951 dengan tesis yang berjudul: *On Justifying the Good: Metaphysics and Epistemology of Value* (Pembenaran tentang Kebaikan: Metafisika dan Epistimologi Nilai).<sup>211</sup> Untuk meraih gelar magister ini, al-Faruqi dipenuhi oleh dinamika kuliah kesusahan dalam biaya hidup sambil bekerja al-Faruqi menekuni kuliah dengan bermodalkan \$1000 yang diterimanya dari American Council of Learned Society sebagai upah penerjemahan dua buku bahasa Arab ke dalam bahasa Inggris. Di samping itu, dia juga terjun dalam dunia bisnis konstruksi yang memberikan peluang kepadanya untuk menjadi konglomerat besar tapi tidak dilanjutkan dan lebih memilih untuk dunia akademik.<sup>212</sup>

Al-Faruqi kembali ke Harvard melanjutkan studinya di Universitas Indiana. Selama dua tahun dia tekun mendalami ilmu pengetahuan hingga mengantarkan keberhasilannya menyandang gelar Ph.D (*Philosophy of Doctor*) dalam bidang filsafat dengan spesifikasi kajian

---

211 Syahrin Harahap. *Ensiklopedi ...* hlm. 98.

212 Lamy al-Faruqi, *Ailah Masa Depan Kaum Wanita*, terj. Masjhur Abadi (Surabaya: al-Fikri, 1997), hlm. xii.

filosof klasik dan perkembangan pemikiran tradisi Timur. Gelar doktor sebagai title formal akademik tertinggi yang dimilikinya ternyata belum memuaskan kedahagaan ilmu yang menggelora dalam dirinya. al-Faruqi harus mempelajari ilmu-ilmu lain di samping fisalat. Dia sangat peka terhadap ilmu pengetahuan Islam. Karena itu, dia gemar mengujungi ke berbagai belahan dunia Islam mengadakan diskusi dengan para sarjana multidisiplin ilmu untuk memecahkan berbagai persoalan umat, khususnya dalam bidang perkembangan ilmu pengetahuan<sup>213</sup> jelang tahun 1953 bersama isterinya Lamya.<sup>214</sup>

---

213 Pikiran al-Faruqi didasari oleh keprihatinannya terhadap *malaise* yang diderita umat Islam. Ismail Raji al-Faruqi, *Islamization of Knowledge, General Principles and Workplan* (Herdon Virginia: IIIT, 1982), hlm. 1-3.

214 Nama lengkap dari isteri al-Faruqi adalah Lois Lamya al-Faruqi (Lois Ibsen) lahir di Montana 25 Juli 1926 lima tahun lebih muda dari al-Faruqi. Setelah memeluk Islam, Lamya dikenal sebagai seorang akademisi yang professional dalam bidang seni. Ia menggeluti dunia seni bukan sekedar karir akademis tetapi juga mencintai kajian ini dengan sepenuh hati. Bertemu dengan al-Faruqi ketika keduanya sama-sama belajar di University Indiana. al-Faruqi mengambil studi filsafat sementara Lamya pada kajian musik. Pengaruh Lamya terhadap al-Faruqi ditandai oleh ketertarikan al-Faruqi mengambil mata kuliah studi seni Islam di Universitas tersebut. Dan sulit untuk mengungkapkan siapa yang mempengaruhi siapa. Dari apa yang mereka tekuni kelihatannya saling mengisi dan mendukung sehingga mereka berdua memberikan kontribusi yang terbesar dalam khazanah intelektual Muslim. Ditandai dengan karya monumental mereka berdua yang berjudul *The Culture Atlas of Islam* (1986). Untuk penjelasan yang lebih rinci lihat Muhammad Shafiq, *The*



Dalam pada itu, Al-Faruqi juga mengunjungi Syria yang bertujuan untuk memantapkan pengetahuan keislaman yang diperolehnya di negeri Barat. Dia pun kemudian kuliah di Universitas al-Azhar selama empat tahun. Di sini al-Faruqi memperoleh gelar doktor dalam bidang syariat Islam sementara isterinya menekuni bahasa Arab. Atas prestasinya ini al-Faruqi telah mengukir dua gelar doktor berbeda sekaligus, yakni dapat mengkombinasikan keserjanaan Timur dan Barat.

Gelar doktor dalam bidang filsafat merupakan cerminan tradisi intelektual Barat berisikan aneka metodologi berpikir dan cara memahami fenomena dan keberadaan ilmu dalam perspektif Barat. Sementara itu, gelar akademik al-Faruqi dalam bidang agama adalah sebagai alat untuk menggali tradisi dan nilai-nilai ilmu yang menyangkut dengan dinamika kehidupan umat Islam serta pelestarian tradisi keagamaan untuk mewujudkan sentra berpikir dalam membangun tradisi berpikir Islam yang dinamis dan pengetahuan Islam dengan *worldview*-nya yang diformulasikan ke dalam konteks islamisasi ilmu pengetahuan.

Kegerakan akademik al-Faruqi semakin terlihat jelas

---

*Growth....* hlm. 34-37.

dalam pelbagai event. Misalnya, sering melibatkan diri dengan dunia penelitian, ia mendorong dirinya untuk mengenal sejumlah negara Islam yang saat itu sedang bangkit memerdekakan diri. Kegiatan karirnya lebih ditunjukkan pada lapangan ilmu pengetahuan, misalnya mendirikan lembaga-lembaga pendidikan keislaman untuk mengantisipasi terjadinya sklulerisasi ilmu pengetahuan.<sup>215</sup>

Pada tahun 1961, al-Faruqi mengajar di *Central Institute of Islam Studies* di Karachi, Pakistan dan Universitas al-Azhar di Kairo Mesir dalam mata kuliah Arabisme, Islam dan sejarah agama-agama. Di samping itu, ia pernah mengajar di Universitas Nasional Malaysia dan Universitas Chicago untuk bidang sejarah dan agama. Namun, karena kerlibatannya dalam riset keislaman untuk *Jurnal Islamic Studies*, pada tahun 1963, al-Faruqi kembali ke Amerika Serikat dan menjadi guru besar di Fakultas Agama Universitas Chicago. Kemudian dia pindah ke bidang yang lebih spesifik, yaitu dengan arahan pengkajian Islam di *Disyracuse University*, New York.

Lima tahun kemudian, pada tahun 1968 al-Faruqi

---

215 Jalaluddin dan Usman Said, *Filsafat Pendidikan Islam; konsep Perkembangan dan Pemikirannya*, (Jakarta: Grafindo Persada, 1996), hlm. 158-159.

pindah ke Temple University, Philadelphia. Di lembaga ini ia diangkat sebagai professor dalam bidang agama. Di sinilah al-Faruqi mendirikan lembaga Pusat Pengkajian Islam. Sebagai ilmuwan, al-Faruqi memberikan kepuasan bagi mahasiswa dan pendengarnya. Dia senantiasa menyampaikan pendapat secara logis formal, analisisnya terhadap pemikiran Islam yang berdasarkan pembuktian dan interaksi filsafat-religius yang mampu membangkitkan kebebasan berbicara, berekspresi di kalangan intelektual dan juga terbuka dalam berbagai kritikan konstruktif.<sup>216</sup>

Selama menjalankan tugas mengajar di negara-negara lain. Di *Mindanao University, Marawey City Filipina*, dan *Universitas Qoum, Iran*. Ia termasuk tokoh yang merancang *The American Chicago*, dan terlibat secara umum dalam merancang seluruh pusat-pusat studi Islam di dunia Islam. Beberapa lembaga pengkajian Islam lain, seperti *The American Academy of Religion*, editorial dalam sejumlah jurnal keislaman, dan

---

216 Gagasan akademik al-Faruqi sebagai perpaduan dua kutub keilmuan yang diraihnya terkenal dengan uraian filosofik untuk kemudian mengakar pada syariah. Ini dapat diperhatikan dalam konsep pembentukan khilafah. Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Postmodernisme* (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 54.

bertindak sebagai profesor dalam sejumlah perguruan tinggi di negara-negara Islam. Al-Faruqi membentuk kelompok kajian Islam di *American Academy of Religion* dan menjadi ketua selama sepuluh tahun.

Al-Faruqi menjabat wakil ketua dari Konferensi Muslim-Yahudi-Kristen, dan salah seorang penyumbang gagasan utama *trialog* antar ketiga agama Ibrahim di Barat yaitu Yahudi, Kristen dan Islam. Di samping itu, ia juga ikut mendirikan *Association of Muslim Scientist* (AMSS), yang setiap tahun mengadakan pertemuan intensif sering menyelenggarakan ceramah untuk menghormati al-Faruqi. Dalam acara itu diundang tokoh penting untuk mengemukakan pandangannya mengenai apa saja di depan para peserta konferensi ilmiah tersebut, sebagian besar adalah sarjana-sarjana ilmu sosial Muslim yang tergabung di dalam AMSS ditambah beberapa orang ilmuwan non Muslim.<sup>217</sup> Garis hidup yang dilalui oleh al-Faruqi menentukan bahwa di Temple University, Philadelphia, Amerika Serikat tempat pengabdian ilmunya menjadi catatan sejarah menjadi tempat di mana al-Faruqi meninggal dunia pada tanggal 27 Mei 1986.<sup>218</sup>

---

217 Syahrin Harahap, *Ensiklopedi ...* hlm. 99-100.

218 Pengertian misteri yang dimaksudkan dalam penelitian ini

Al-Faruqi bersama isterinya Lamy al-Faruqi dibunuh oleh orang tak dikenal dengan beberapa kali tusukan memakai pisau bergerigi. al-Faruqi ditangani oleh semua pihak pencipta pengembangan ilmu, keharuman namanya dalam bidang ilmu dikenang. Kepergian al-Faruqi penuh dengan misteri<sup>219</sup> karena pelaku pembunuhan keluarga al-Faruqi belum ditemukan, motif pembunuhanpun tidak pernah terungkap dengan tuntas.

---

adalah "tidak jelas". Kata misteri ini berasal dari bahasa Latin *mysterium*, sedangkan dalam bahasa Grek Yunani *mysterian* yang mengandung arti "sesuatu yang rahasia". Sementara asal kata misteri adalah *myein* mengandung arti "menutup mata" sehingga dengan kata-kata misteri memiliki pengertian yang luas. Tidak terlepas dari pengertian sesuatu yang tidak terjelaskan, kejadian yang belum terungkap sehingga mengundang keingintahuan, dan berhubungan dengan kebenaran yang tidak bisa dipahami oleh pikiran manusia tetapi harus diterima sebagai sebuah kebenaran. Jean L. McKechnie, *Websters New Universal Unabridge Dictionary* (New York: The World Publishing Company, 1972), p. 1190.

- 219 Pengertian misteri yang dimaksudkan dalam penelitian ini adalah "tidak jelas". Kata misteri ini berasal dari bahasa Latin *mysterium*, sedangkan dalam bahasa Grek Yunani *mysterian* yang mengandung arti "sesuatu yang rahasia". Sementara asal kata misteri adalah *myein* mengandung arti "menutup mata" sehingga dengan kata-kata misteri memiliki pengertian yang luas. Tidak terlepas dari pengertian sesuatu yang tidak terjelaskan, kejadian yang belum terungkap sehingga mengundang keingintahuan, dan berhubungan dengan kebenaran yang tidak bisa dipahami oleh pikiran manusia tetapi harus diterima sebagai sebuah kebenaran. Jean L. McKechnie, *Websters New Universal Unabridge Dictionary* (New York: The World Publishing Company, 1972), p. 1190.

## D. Diskursus Epistemologi Tauhid

Pengkajian tentang hakekat atau substansi tauhid adalah merupakan kajian ontologis, yang membicarakan keberadaan (*whatness*) dari ilmu tauhid. Ontologi tauhid berupaya mencari jawaban keberadaan tauhid sebagai suatu keberadaan (*The theory of being qua being*).<sup>220</sup> Aristoteles menyebut bidang ini sebagai filsafat utama (*first philosophy*), karena ia membicarakan hakekat yang utama.<sup>221</sup> Sebab itulah ontologi akan menyelidiki sifat dasar dari apa yang nyata secara fundamental dan cara yang berbeda di mana entitas dari kategori-kategori yang logis yang berlainan dalam dikatakan ada. Dalam kerangka tradisional ontologi dianggap sebagai teori mengenai prinsip-prinsip umum dari hal ada. Hari ini ontologi disederhanakan maknanya dengan teori tentang apa yang ada (onotos= ada)<sup>222</sup>,

---

220 Dagobert D. Runes, *Dictionary of Philosophy* (Tottawa, New Jersey: Little Adams & Co, 1976), hlm. 219. Dalam sejarah pemikiran filsafat tersebutlah bahwa pertanyaan tentang *what is being* telah melahirkan idealisme, spritualisme, materialisme dan pluralisme untuk menjawab dialektika bagaimana wujud ada termaksud. Mengetahui lebih lanjut tentang uraian ini, lihat, Koento Wibisono "Filsafat Pancasila dan Aliran-Aliran Filsafat Barat" dalam *Pancasila Sebagai Orientasi Pengembangan Ilmu* (Yogyakarta: Kedaulatan Rakyat, 1987), hlm. 40-42.

221 Dikutip dari Amsal Bachtiar, *Filsafat Ilmu* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004), hlm. 132.

222 Term ontologi dalam arti teori tentang hakekat yang bersifat

atau hakikat yang ada sebagai ultimate reality, baik yang berbentuk materi/konkrit maupun non materi bersifat abstrak.<sup>223</sup> Sebagai sebuah disiplin ilmu,<sup>224</sup> maka tauhid dapat dikategorikan sebagai ilmu ketika ia memenuhi kriteria keilmuan, sebagai berikut:<sup>225</sup>

---

metafisik untuk pertama kali diperkenalkan oleh Rudolf Goclenius tahun 1636 M. Amsal Bachtiar, *Filsafat ...Ibid.* hlm. 134. Ulasan ontologi adalah bagian dari obyek filsafat ilmu. Menurut Koento Wibisono, dimensi ontologik berkaitan dengan permasalahan apa hakikat ilmu, apa hakikat kebenaran dan kenyataan yang inheren dengan substansi pengetahuan yang tidak terlepas dengan persoalan *being, sein zejn*. Koento Wibisono, "Pengantar ke Arah Filsafat Ilmu Suatu Tinjauan Histories" dalam *Jurnal Filsafat* (Yogyakarta: Fakultas Filsafat UGM, No. Seri 5, 1991), hlm. 7.

223 A. Dardiri, *Humaniora, Filsafat dan Logika* (Jakarta: Rajawali, 1986), hlm. 17.

224 Para ahli memberikan definisi yang varian tentang ilmu. Edwin C. Kemble, memberi definisi ilmu dengan "Suatu kumpulan pengetahuan teratur dan teruji. Menurut Koento Wibisono, bahwa ilmu dalam dimensi strukturalnya terintegrasi kepada komponen obyek sasaran yang ingin diketahui (*gegentand*) yang terus menerus diteliti dan dipertanyakan tanpa mengenal titik henti, ini diperlukan untuk merestrukturisasi hasil temuan ilmu dalam kesatuan sistematis. Koento Wibisono, "Pengantar ke Arah Filsafat Ilmu Suatu Tinjauan Histories" dalam *Jurnal Filsafat*, (Yogyakarta: Fakultas Filsafat UGM, No. Seri 5, 1991), hlm. 10.

225 Menurut Bahm, seperti yang dijelaskan oleh Koento Wibisono, bahwa ilmu melibatkan paling tidak terkait dengan komponen *problems*, sikap (*attitude*), metode, aktifitas, kesimpulan (*conclusion*), dan pengaruh. Keterangan rinci tentang ini dapat dijumpai dalam Koento Wibisono, "Gagasan Strategik tentang Kultur Keilmuan pada Pendidikan Tinggi" dalam Aktualisasi Filsafat upaya Mengukir Masa Depan Peradaban *Jurnal Filsafat* (Yogyakarta, Fakultas Filsafat UGM, edisi Khusus Agustus

**Pertama.** Memiliki obyek. Adanya obyek, yaitu pokok masalah menjadi syarat awal bagi suatu ilmu, sehingga para ilmuan mendefinisikan ilmu sebagai “kumpulan pengetahuan yang disatupadukan mengenai suatu pokok, diperoleh dengan pengamatan sistematis, pengalaman atau penelaahan, yang fakta-fakta darinya diurai dan digolongkan menjadi suatu keseluruhan yang padu” (*a unified mass of knowledge concerning a particular subject, acquired by systematic observation, experience or study, that facts of which have been analyzed and classified into a unified whole*).<sup>226</sup>Obyek kajian tauhid tidak terlepas dari obyek material dan obyek formal. Obyek material ialah kajian tentang Tuhan dengan segala unsurnya, seperti tauhid *ulūhiyah*,<sup>227</sup>*rubūbiyah*<sup>228</sup> dan *‘ubudiyah*.<sup>229</sup>Sedangkan obyek formal ialah bentuk dari pengesaan Allah

---

1997), hlm. xii.

226 Dikutip dari: The Liang Gie, *Pengantar Filsafat Ilmu*, hlm. 72.

227 Keyakinan bahwa Allah adalah satu-satunya Tuhan di seluruh alam semesta, dari kata *ilah*. Lawannya ialah syirik uluhiyah, yaitu keyakinan adanya tuhan lain di alam semesta.

228 Keyakinan bahwa Allahlah satu-satunya Pengendali alam semesta, dari kata *Rabb* pengendali/pemelihara. Lawannya ialah syirik *rububiyah*, yaitu keyakinan adanya tuhan lain sebagai pengendali alam semesta.

229 Keyakinan bahwa Allahlah satu-satunya yang disembah, dari kata *‘ibadah* yang disembah. Lawannya ialah syirik ubudiyah, yaitu keyakinan adanya tuhan lain sebagai pengendali alam semesta.



tersebut, yaitu mengesakan Allah dalam zat, sifat dan *af'al*-Nya. Pengesaan itu diyakini dalam hati, diucapkan dengan lidah dan diamalkan oleh anggota badan, sesuai dengan hadits tentang rukun iman dengan tiga unsur tersebut.<sup>230</sup>

**Kedua.** Pendekatan sistematis, yaitu ilmu tauhid memiliki sistem intelektual dalam pembahasan dan pengembangannya. Sistem ini memiliki ciri khas yang membedakan tauhid dengan ilmu-ilmu lain. Dalam penjabarannya, sistemik menggunakan alur pikir yang jelas dan logis, sehingga terdapat interrelasi di antara satu pernyataan dengan pernyataan sebelumnya. Untuk ini dapat dilihat kembali mengenai penyimpulan langsung (*inference, istidlāl*) dan tidak langsung (*syllogisme, al-qiyas al-manthiqī*).<sup>231</sup> Melalui pendekatan sistematis inilah kemudian ilmu dihasilkan, sehingga ilmu diartikan sebagai kumpulan pengetahuan teratur dan teruji dan didasarkan pada pengamatan cermat (*science is organized and tested body of knowledge based on exact*

---

230 Hal ini sejalan dengan makna rukun iman, yaitu meyakini dalam hati (*tashdiq bi al-qalb*), diucapkan dengan lidah (*iqrar bi al-lisān*) dan mengamalkan dengan anggota badan (*amal bi al-arkani*).

231 *Qiyas* dapat dikelompokkan kepada *manthiq* dan *syar'iy*. *Qiyās manthiqy* digunakan untuk menarik suatu kesimpulan secara tidak langsung, sedangkan *qiyas syar'iy* digunakan dalam upaya melahirkan hukum yang belum ada ketentuan secara jelas, sesuai dengan hukum yang sudah jelas ketentuannya.

*observation*).<sup>232</sup> Dalam kaitan sistemik inilah kemudian para ahli ilmu tauhid dan kalam merumuskan materi-materi kajian ilmu tauhid, seperti pengertian, obyek kajian, tujuan dan kegunaan, pembagian, aliran-aliran, dan sebagainya.<sup>233</sup>

**Ketiga.** Metodologis, yaitu ilmu tauhid memiliki metode tertentu yang membedakannya dengan ilmu lain. Yang dimaksud dengan metode ilmu ialah “prosedur yang digunakan oleh ilmuan-ilmuan dalam pencarian sistimatis terhadap pengetahuan baru dan peninjauan kembali pengetahuan yang sudah ada” (*the procedure used by scientist in the systematic pursuit of new knowledge and the reexamination of existing knowledge*).<sup>234</sup> Dalam pengertian teknis bisa juga disebut sebagai “Teknik-teknik dan prosedur-prosedur pengamatan dan percobaan yang menyelidiki alam yang dipergunakan oleh ilmuan-ilmuan untuk mengolah fakta-fakta, data-data dan penafsiran sesuai dengan asas-asas atau aturan-aturan tertentu” (*The techniques and procedure of naturalistic observation an*

---

232 Edwin C. Kemble, *Phycal Science: Its Structure and Develpoment*, volume I, 1966.

233 Sistimatika ini digunakan oleh ahli tauhid, seperti Muhammad Abduh dalam bukunya *Risalah Tauhid*, Ibn Taimiyah dalam bukunya *Kitab at-Tawhīd*, Imam Ghazali dalam bukunya *Al-Iqtishād fi al-I’tiqād*, dan lain-lain.

234 Dikutip dari *The Wordl of Science Encyclopedia*, volume 17, p. 181.

*experimentation used by scientist to deal with fact, data and their interpretation according to certain principles and precepts*).<sup>235</sup>

Dalam penerapan metode di atas digunakan tiga alur pikir perumusan ilmu tauhid, yaitu:<sup>236</sup> **Pertama.** Deduktif, yaitu metode penyimpulan yang dimulai dari pernyataan-pernyataan umum, untuk ke-mudian ditarik pengertian khusus. Ayat-ayat al-Qur'an banyak menggunakan pendekatan deduktif ketika membicarakan suatu konsep, seperti tauhid. Karena cirinya yang deduktif mengakibatkan beberapa konsep seringkali tidak difahami masyarakatnya, karena bertentangan dengan fenomena kehidupan pada masanya. Tentang keberadaan Tuhan, al-Qur'an mengajukan konsep keesaan Tuhan (*tauḥīd*), seperti tertuang dalam Al-Qur'an surat al-Ikhlash: 1-4. Konsep ini tidak populer ketika itu, karena masyarakat memiliki konsep yang politeis (banyak dewa), seperti latta, uzza dan manat. Demikian juga al-Qur'an menggambarkan Tuhan sebagai sesuatu yang abstrak (*ghayb*). Konsep ini bertentangan dengan trend keyakinan masanya materialistik, yang mempersonifikasikan Tuhan dalam bentuk patung,

---

235 Benjamin B. Wolman, ed., *Dictionary of Behavioral Science*, 1973, p. 237.

236 Amsal Bachtiar, *Filsafat ...*, *ibid.*, hlm. 132.

sebagai sebuah keyakinan yang paganis. Pendekatan deduktif ini terjadi, karena al-Qur'an bersumber dari eksternal, yaitu kekuatan di luar diri manusia.

**Kedua.** Induktif, sebagai kebalikan dari metode deduktif, yang dimulai dari kasus demi kasus untuk kemudian ditarik pernyataan dan kesimpulan yang bersifat umum. Al-Qur'an juga menggunakan pendekatan ini di dalam upaya pengenalan Tuhan, sebagai bagian penting dari ilmu tauhid. Dalam kaitan ini al-Qur'an menyebutkan, sebagaimana firman Allah SWT.<sup>1</sup> Artinya, "Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi dan pertukaran siang dan malam merupakan tanda bagi orang-orang yang memiliki akal pikiran" (QS. An-Nisa' (4): 190). Ayat ini dipandang memiliki karakter induktif, karena untuk merumuskan ketuhanan (bagi orang yang mempunyai akal pikiran) dimulai dari fenomena alam, kasus demi kasus untuk sampai pada keberadaan Allah. Ketika pendekatan ini dilakukan akan sampai pada kesimpulan akan keberadaan Allah yang tidak diragukan lagi, sehingga al-Qur'an memandang keraguan (akan keberadaan Tuhan) sebagai sesuatu yang atidak mungkin. Al-Qur'an menyebutkan: "*Masihkah ada keraguan (bahwa Allah) adalah Pencipta langit dan bumi*" (QS. Ibrahim (14): 10).

**Ketiga.** Analitis yaitu ilmu tauhid bisa dianalisa, baik secara dengan cara analisa isi (*content analysis*) maupun analisa perbandingan (*comparative analysis*). Analisa ini digunakan untuk mengetahui kandungan ilmu tauhid, sedangkan analisa perbandingan digunakan sebagai alat banding dengan bidang ilmu lain, baik ilmu lain yang relatif sama, seperti ilmu kalam, maupun berbeda seperti filsafat Islam, fikih, dan lain-lain.

Metode dan alur pikir di atas melahirkan langkah-langkah metode ilmiah, yang dirumuskan<sup>237</sup> dalam pengamatan dan survey umum mengenai bidang permasalahan, Perumusan masalah, pencarian fakta, analisa terhadap data dan pembentukan suatu model, Perbandingan model dengan data yang telah diamati, pengulangan langkah-langkah di atas sampai ditemukan suatu model yang memuaskan, dan penggunaan model itu untuk meramalkan. Melihat kerangka perumusan tersebut adalah mengacu kepada upaya analisis kajian dengan pendekatan filosofi. Dalam konstruksinya berfilsafat bukanlah monopoli para filosof saja. Berfilsafat menjadi perilaku setiap orang. Atas dasar ini upaya sistematis untuk

---

237 Clifford J. Craft & David B. Hertz, "Managemen Reseach", dalam Victor Lazzaro, *System of Procedure: A Hand Book for Busseness and Industry*, 1959, p. 406.

menemukan pertautan tauhid dengan persoalan dasar dari epistemologik adalah upaya kesadaran yang membentuk karakter berpikir filosofik.<sup>238</sup>

## **E. Dasar dan Paradigma Epistemologi**

Dalam kajian historis-sosiologi yang mendalam, Al-Faruqi menemukan satu sintesa yang berbentuk ke-prihatinan atas nasib umat Islam pada zaman modern ini. Baginya kondisi umat sekarang sudah mencapai titik kulminasi yang sangat memprihatinkan. Setidaknya, dasar pikiran ini disebabkan oleh beberapa fenomena sebagai berikut.

**Pertama.** Umat Islam merupakan umat terbanyak, mencakup sumber daya, serta satu-satunya umat yang memiliki jalan hidup (ideologi) paling cemerlang namun dalam banyak hal umat Islam merupakan komunitas yang paling lemah dalam tatanan dunia modern. **Kedua.** Umat Islam terfragmentasi dalam berbagai negara yang saling berbenturan sesama negara Muslim. Yang sangat menyedihkan, umat Islam tidak mampu memenuhi kebutuhan-kebutuhannya, bahkan umat Islam tidak berdaya

---

238 Koento Wibisono, "Pengertian tentang Filsafat" dalam *Jurnal Pusat Studi Pancasila* (Yogyakarta: UGM, 1997), hlm. 1.

dalam mempertahankan diri dari serangan para musuhnya. Dalam hal ini, bagi al-Faruqi, umat Islam tidak bisa menunjukkan diri dalam posisi sebagai *wasath*, sebagaimana ditegaskan dalam firman Allah SWT.: Artinya: “Dan demikianlah (pula) Kami telah menjadikan kamu (umat Islam) umat pertengahan (pilihan), agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan (kamu)). Dan Kami tidak menjadikan kiblatmu (sekarang) melainkan agar Kami mengetahui (supaya nyata) siapa yang mengikuti rasul dan siapa yang membelot.” (Q.S. Al-baqarah (2):143).

**Ketiga.** Sampai sekarang ini, sumbangan umat Islam terhadap penanggulangan penyakit, kemiskinan, kebodohan, pertikaian, moralitas, dan keprihatinan dunia modern sangatlah minim. Sejatinya, sebagai umat yang memiliki agama yang dijadikan sebagai jalan hidup, umat Islam, seharusnya berada di front atau garda terdepan dalam menanggulangi persoalan-persoalan umat manusia. Tetapi, fakta menunjukkan bahwa justru umat Islamlah yang sering menjadi korban kemiskinan, pertikaian, kebodohan dan sejenisnya. Dalam hal itu, gambaran realitas sosial umat di atas secara tegas al-Faruqi menyatakan dalam pengantar buku yang menjadi sentral kajian ini sebagai berikut:

*“The World of ummah of Islam is undeniably the most unhappy ummah in modern times. Despite the fact that it is the largest in number, the richest in land and resources, the greatest in legacy and the only one possessing the most viable ideology, the ummah is a very weak constituent of world order. It is fragmented into an endless variety of states, divided against it self at loggerheads with other ummah on all its frontiers, incapable of producing what it needs or consumes, of defending itself against its enemies.”<sup>239</sup>*

Keprihatinan al-Faruqi dengan kondisi umat sebagaimana dijelaskan di atas menurutnya, disebabkan oleh satu hal yaitu lemahnya pembaharuan umat Islam selama ini. Dalam hal ini, al-Faruqi menilai banyak sekali kegagalan proyek pembaharuan umat Islam, baik yang dilakukan oleh pemerintah di negara-negara Muslim, maupun oleh para cendekiawan Muslim. Pembaharuan-pembaharuan mereka—menurutnya—tidak berarti apa-apa untuk mengubah kondisi umat Islam dari keterpurukan. Karena pembaharuan-pembaharuan yang telah ada selama ini hanya memenuhi tuntutan kebutuhan material umat Islam, sebaliknya mengabaikan upaya

---

239 Ismail Raji al-Faruqi, *Tauhid: It's Implications for Thought and Life* (Hendron Virginia: IIIT, 1992), p. 48.



pemenuhan kebutuhan spiritual.

Buruknya keadaan umat Islam dan serangkaian kegagalan upaya pembaharuan tersebut diperparah oleh model-model acuan Barat dalam pembaharuan, seperti acuan kepada gagasan-gagasan *syu'ubiyyah*, yakni nasionalisme sempit, atau tribalisme. Bahkan dalam bahasa yang agak keras al-Faruqi menyebutkan bahwa kegagalan modernisasi atau pembaharuan yang dilakukan oleh umat Islam disebabkan oleh gerakan modernisasi yang dijalankan tidak lebih dari gerakan westernisasi yang justru melupakan kaum Muslimin akan masa lampau mereka dan merubah mereka menjadi karikatur masyarakat Barat sebagaimana yang dikatakan oleh al-Faruqi: *“Modernization failed because it was westernization, alienating the Muslim from his past and making of him a caricature of Western man.”*

Al-Faruqi dalam gagasan besarnya menginginkan agar dalam tataran paling strategis, umat Islam selayaknya merupakan umat yang utuh, yang mencakup keseluruhan, yang tidak dibatasi oleh batas-batas negara atau kebangsaan. Di sini, al-Faruqi tampak menggagas Pan-Islam sebagaimana pernah digagas dan diperjuangkan oleh Jamaluddin al-Afghani. Nasionalisme, oleh Al-Faruqi, dipandang

sebagai virus ideologis dari Barat yang telah merusak kesatuan umat Islam. Bahkan---tegas Al-Faruqi---nasionisme bertentangan dengan Islam, seperti dalam pernyataannya: “*Nasionalisme has succeeded in Europe ... The Muslims, divide ... let alone become its addict.*”<sup>240</sup>

Kegagalan pembaharuan Islam selama ini juga, menurut Al-Faruqi, sebagai akibat salah arah, yakni memandang modernisasi identik dengan Westernisasi. Baik nasionalisme maupun modernisme, keduanya memandang rendah keberagamaan, mengabaikannya, dan bahkan tidak peduli kepada perlunya memurnikan pandangan dunia Muslim dari unsur-unsur tahayul dan khurafat. Ini berarti bahwa umat Muslim tidak pernah dapat memenuhi prasyarat bagi perubahan nasib yang ditentukan oleh Allah dalam al-Qur’an, artinya: “*Sesungguhnya Allah tidak mengubah keadaan suatu kaum sampai mereka (mampu) mengubah keadaan diri mereka sendiri...*” (QS. Ar-Ra’d: 11). Umat Islam tetap berjalan terseok-seok, dan pincang. “*The prerequisite for change of fortune laid down by Allah (SWT.) was not fulfilled; and the world ummah continued to skid.*”<sup>241</sup>

---

240 Ismail Raji al-Faruqi, *Tauhid:....Ibid.*, hlm. xiv.

241 Ismail Raji al-Faruqi, *Tauhid...*, *Ibid.*, hlm. xiv.

Syarat yang dimaksud oleh al-Faruqi, yang tidak dipenuhi oleh umat Islam dalam rangka mengubah nasibnya dari keterpurukan menuju kemajuan, adalah kedalaman ideologi (*ideological depth*). Syarat inilah yang tidak terpenuhi oleh para pejuang seperti Ikhwanul Muslimin, sehingga gagal dalam melakukan pembaharuan. Padahal, gerakan “Ikhwan al-Muslimin” telah mencoba menutup kesenjangan ini dengan memanfaatkan pengalaman abad modern. Namun, walaupun langkah-langkah awalnya banyak dinilai sangat bagus namun gerakan ini tidak mampu mempertahankan keberhasilannya sebagaimana yang dituliskannya,” *certainly al-Ikhwan al-Muslimin movement sought to fill the gap benefiting from the experience of the century, it had a wonderful beginning but could not keep the pace.*

Namun demikian, Al-Faruqi sendiri, sampai di sini masih belum jelas solusi yang ditawarkannya untuk mengeluarkan umat Islam dari belenggu keterbelakangannya; sekurang-kurangnya masih belum jelas apa yang dimaksud dengan *ideological depth* itu, atau apakah yang dimaksudkan itu adalah tauhid sebagai *ideological depth*; demikian juga belum jelas bagaimana penerapannya dalam kerangka epistemologisnya. Inilah yang menjadi titik lemah dari kritik epistemologi Al-Faruqi.

## F. Menalar dan Menakar Kebenaran Substansi Tauhid

Untuk melihat tolok ukur kebenaran tauhid adalah sebuah keniscayaan kita terlebih dahulu memaknai kebenaran dalam epistemologi yang tidak terlepas daripada kebenaran *epistemologikal*, kebenaran *ontologikal* dan kebenaran *semantikal*. Dalam dimensi kebenaran epistemologikal bahwa memaknai pengetahuan kebenaran itu mengacu kepada tiga teori,<sup>242</sup> yaitu korespondensi, koherensi dan pragmatisme.

Tolok ukur kebenaran tauhid al-Faruqi didasarkan kepada prinsip metodologis yang dikemukakan bahwa tauhid menjadi prinsip utama dalam penolakan segala sesuatu yang tidak berkaitan dengan realitas serta penolakan esensi yang kontradiktif. Prinsip ini terbagi kepada kesatuan keesaan Allah, kesatuan alam semesta, kesatuan kebenaran dan pengetahuan, kesatuan hidup dan kesatuan umat manusia.<sup>243</sup>

Mencermati konsep al-Faruqi tentang tauhid, dapat dilihat bahwa al-Faruqi mendasarkan pemikirannya pada dua sumber. **Pertama.** Teks-

---

242 Pembahasan ini lebih detail diuraikan pada bab empat pada pembahasan analisa tauhid dalam realitas kebenaran.

243 Al-Faruqi, *Islamization ...*, *Ibid.*, p. 23.

teks suci keagamaan. **Kedua.** Realitas konteks kaum Muslimin. Kedua sumber ini menjadikan pemikiran tauhid al-Faruqi menjadi unik. Pandangan pemikir Muslim tentang tauhid mengandalkan satu-satunya standar kebenaran adalah teks-teks suci keagamaan. Dalam hal ini adalah al-Qur'an dan as-Sunnah. Jika tuntutan ideal keduanya sudah terpenuhi, maka sah pemikiran tersebut. Walaupun dalam wilayah aplikasinya menjadi belenggu bagi gerak kehidupan kaum Muslimin. Hal inilah yang menggugah al-Faruqi untuk mengaitkan tauhid tidak hanya dengan teks-teks suci, tetapi juga dengan realitas umat Islam.

Bagi al-Faruqi, tanpa melibatkan realitas kaum Muslimin dalam menyusun konsep keagamaan maka akan menjauhkan rasa keberagaman kaum Muslimin sendiri. Ini diarahkan untuk membangun sebuah konstruksi pemikiran yang menyemangati kehidupan dan punya signifikansi bagi kemajuan umat Islam. Jadi, pandangan al-Faruqi, tentang konsep tauhid tidak hanya bersifat ideal tetapi juga harus fungsional. Dalam artian bahwa sebuah konstruksi pemikiran tauhid belum dianggap valid jika belum memiliki nilai guna. Apa arti sebuah konsep jika tidak bermanfaat bagi kehidupan manusia dan justru membelenggu aktifitas kekhalifahannya.

Dengan demikian, konsep tauhid yang benar bagi al-Faruqi harus berlandaskan kepada teks-teks suci keagamaan dan sekaligus mempunyai relevansi dan signifikansi bagi kehidupan manusia. Alih-alih bisa mengubah kondisi kaum Muslimin dan mengentaskannya dari keterpurukan. Itulah proyek rekonstruksi yang dikembangkan oleh al-Faruqi. Berdasarkan pemaknaan tersebut kebenaran epistemologi tauhid al-faruqi adalah bersifat *inter-subyektif*.<sup>244</sup> Hal ini didasarkan kepada sebuah pemaknaan bahwa pemahaman tauhid itu bersifat fenomenal dan ia akan terus muncul dan berkembang berdasarkan kepada karakter pemaknaan seseorang yang terus berubah dan bersifat nisbi.

---

244 Bahwa keseluruhan pengetahuan memiliki sumber dan keabsahan dalam keadaan mental subyektif orang yang mengetahuinya. Karena itu dalam konteks inter-subyektif dimaknai sebagai karakter pengetahuan berdasarkan fenomena yang dipahami. Dagobert D. Runners, *Dictionary of Philosophy* (New Jersey: Adams & Co, 1963), p. 148.

## **G. Kelebihan dan Kelemahan epistemologi Tauhid al-Faruqi**

Pemikiran epistemology tauhid al-Faruqi dalam diskursus ini dapat dipetakan ke dalam dua sisi terpenting, yaitu sisi kelebihan dan sisi kelemahan. Sebagai sebuah konsep pemikiran analisa seperti ini adalah sebuah keniscayaan. Maka pada bagian ini akan dikemukakan beberapa aspek kelemahan serta aspek kelebihan dari konsep idealitas epistemologi tauhidnya al-Faruqi.

Pada perinsipnya sebuah konsep atau teori dapat dilakukan kajian ulang secara kritis dalam bentuk menyangkal ataupun menguatkan. Sehingga terjadinya interdialog dalam arti bukan sekedar saling menafikan tetapi juga saling membenarkan, menguatkan sehingga menumbuhkan pengembangan ilmu.<sup>245</sup> Atas dasar ini, maka pengkajian akan kelemahan dan kelebihan dari sisi konsep epistemologi tauhid al-Faruqi adalah untuk membangun sinergisitas pemikiran yang muncul agar terarah dalam wacana kelebihan dan kelemahannya.

---

245 Frans Magnés Suseno, "Hegel, Filsafat Kritis dan Dialektika" dalam *Diskursus Kemasyarakatan dan kemanusiaan* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1993), hlm. 20.

Fokus pemikiran tauhid al-Faruqi adalah upaya menggeser pemahaman tauhid dari pola teosentris menuju antroposentris. Al-Faruqi ingin pemahaman umat Islam terhadap dasar ideologisnya (tauhid) tidak sekedar mempunyai nilai ideal, tetapi lebih bersifat fungsional dan mempunyai pengaruh riil dalam kehidupan. Pemahaman tauhid bukan sekedar konsepsi ideal tentang Tuhan, tetapi lebih jauh dari itu adalah terwujudnya kehidupan yang ideal bagi manusia. Gagasan tauhid antroposentris ini menemukan landasan pijaknya pada kondisi umat Islam yang sangat memprihatinkan.

**Pertama.** Kaum Muslimin terpuruk hampir dalam semua bidang kehidupan. **Kedua.** Tidak ada sumbangan yang berarti dari kaum Muslimin bagi kesejahteraan dunia, bahkan kaum Muslimin sendiri merupakan bagian masyarakat dunia yang perlu ditingkatkan kesejahteraannya. **Ketiga.** Terpecah belah dan tidak satu visi dalam mengentaskan keterpurukan kondisi kaum Muslimin. **Keempat.** Pembaharuan yang dilakukan kurang mendasarkan gerakan tersebut pada inti kedalaman ideologisnya sehingga tercerabut dari akar ajaran agamanya, bahkan setiap pembaharuan tidak lebih dari westernisasi.

Kondisi umat Islam ini sangat bertolak belakang



dengan inti ajaran Islam yang sangat ideal dan luhur. Gap antara ajaran ideal Islam dan kehidupan sosial kaum Muslimin ini mendorong al-Faruqi untuk mengkonstruksi kembali pemahaman keagamaan, terutama landasan ideologisnya (baca: tauhid) agar lebih membumi dan dirasakan manfaatnya, bukan sekedar bagi kebaikan Tuhan tetapi lebih kepada terciptanya kehidupan yang baik bagi manusia.

Konstruksi tauhid antroposentris yang berbasis kehidupan sosial seperti yang digagas oleh al-Faruqi ini mempunyai beberapa kelebihan sekaligus kelemahan. Ini sangat logis sebab setiap kali bidikan pemikiran diarahkan kepada aspek tertentu, maka cenderung memperkosa dan mengabaikan aspek lainnya. Dari sini lahir produk pemikiran yang sering tidak obyektif dan cenderung memaksakan pemahaman agar cocok dengan tujuan awalnya.

Paradigma tauhid yang ditawarkan oleh al-Faruqi dengan manusia sebagai titik pusatnya melahirkan model pemahaman yang fungsional dan berdaya guna bagi kehidupan manusia. Konsep ini mampu menggerakkan manusia untuk menciptakan kehidupan dunianya dengan sebaik-baiknya. Manusia yang memaksimalkan fungsi kekhalifahannya dan mampu menciptakan kesejahteraan hidup di dunia

adalah yang paling ideal pemahaman tauhidnya. Sebaliknya, orang yang anti dunia dan tidak peduli dengan fungsi kekhalifahannya dianggap paling jelek pemahaman tauhidnya. Tolok ukur tauhid antroposentris adalah kehidupan sosial. Proyek utamanya adalah bagaimana pemahaman tentang Tuhan mendasari semua aktifitas kehidupan. Tuhan tidak pensiun dan selalu mencipta.

Makna lain, semua aktifitas manusia selalu dalam pantauan Tuhan dan karena selalu dalam pantauan Tuhan, maka semakin banyak aktifitasnya berarti semakin banyak juga kebajikannya. Orang yang banyak kebajikan berarti paling kuat kepercayaan kepada Tuhan. Di antara kelebihan paling menonjol dari konsep tauhid al-Faruqi yang bercorak antroposentris adalah kemampuannya dalam menggerakkan aktifitas kemanusiaan, merubah kondisi sosial-ekonomi yang lemah menjadi semakin baik. Tidak hanya itu, semua aktifitas manusia maupun produk-produk yang dihasilkannya terpancari dari pemahaman tauhidnya.

Tauhid dalam perspektif epistemologi al-Faruqi memiliki kelebihan bahwa konsep tersebut menolak sikap skeptisisme yang telah menjadi prinsip dominan dikalangan terpelajar dan menjalar di kalangan orang awam (masyarakat biasa). Bahkan melahirkan

empirisisme yang memunculkan *magisterium* dalam kewenangan mengajarkan kebenaran. Dalam hal mana kebenaran yang dicari melalui jalan empiris dengan konfirmasi ultimatenya lewat pengamatan inderawi dapat dipatahkan oleh sebuah keyakinan. Tauhid harus dijadikan dalam bentuk keyakinan (*faith*) yang dapat menepis semua keraguan dalam kehidupan ini.<sup>246</sup>

Hal yang lebih urgen dari pemikiran itu bahwa al-Faruqi menempatkan konsep dasar tauhid sebagai dasar bagi penafsiran rasional atas semua fenomena alam semesta sebagai prinsip utama dari akal yang tidak berada pada tataran non-rasional. Karena prinsip ini mengakui bahwa Allah sebagai kebenaran (*al-Haq*) itu ada dan Dia itu Esa merupakan kebenaran yang dapat diketahui sebagai pernyataan yang dapat diuji kebenaran serta dapat diketahui oleh manusia. Hal terpenting lainnya bahwa prinsip epistemology tauhid dijadikan sebagai kesatupaduan kebenaran dalam menempatkan tesis yang berseberangan dengan pemahaman yang membutuhkan pengkajian ulang. Karenanya tauhid menuntut kita untuk mengelaborasi pemahan terhadap wahyu sesuai dengan bukti akumulatif yang diketahui oleh akal

---

246 Ismail Raji Al-Faruqi, *Tauhid ...*, *Ibid.*, hlm. 39-40.

pikiran.<sup>247</sup>

Terdapat juga konsep epistemology tauhid al-Faruqi yang berada pada posisi kelebihan sekaligus juga menjadi titik kelemahan jika dikomparasikan dengan konsep pemikiran tauhid yang dikemukakan oleh para teolog sebelumnya. Al-Faruqi dalam elaborasi tauhidnya cenderung kepada sebuah pendekatan yang implementatif bagi semua dimensi kehidupan manusia, tauhid dijadikan sesuatu yang mendasarkan bagi menumbuhkan peradaban dalam berbagai dimensi kehidupan manusia. Kelebihan di sini menunjukkan upaya sistematis al-Faruqi mengubah paradigma tauhid dari dimensi *Theo centric* kepada dimensi *anthropocentric*, yaitu pemaknaan tauhid terjadi perubahan yang *significan* dari pemaknaan *metaphysic* yang terpaku kepada konsep Tuhan kepada dimensi pemaknaan realitas Tuhan menjadi dasar bagi pergerakan dimensi kehidupan manusia.

Dimensi kelemahan dalam posisi ini melahirkan pemaknaan bahwa Tuhan dalam pembuktian rasional akan menjadi tidak begitu penting bagi mereka yang memiliki landasan iman yang kuat. Padahal dalam situasi zaman yang berubah akar *materialisme* dan *sekularisme* telah begitu merambah dan mengglobal

---

247 Ismail Raji Al-Faruqi, *Tauhid ...*, *Ibid.*, hlm. 46.

sehingga pemaknaan tauhid dalam dimensi *theo centric* adalah menjadi urgen sebagai benteng untuk mempertahankan *aqidah* dalam menepis sikap *skepticism* yang telah terbias oleh pengaruh *negative ideology modern* yang pada gilirannya dapat menyebabkan pendangkalan *aqidah*.

Keunggulan yang sistematis dari langkah-langkah implementasi tauhid yang ditawarkan al-Faruqi adalah mampu menjawab permasalahan umat Islam. Meskipun demikian esensialitas pengembangan ilmu pengetahuan dalam paradigma islamisasi ilmu pengetahuan yang menjadi program al-Faruqi tidak bida diabaikan. Bagaimanapun juga kita tidak dapat melepaskan diri dari kemajuan sains dan teknologi karena kita hidup di dalamnya walaupun hal itu berseberangan dengan prinsip idealitas.

Dari keseluruhan konsep tauhid yang dibangun oleh al-Faruqi ada beberapa titik lemah yang dapat dikemukakan. **Pertama.** Konsep tauhid al-Faruqi meletakkan manusia sebagai pusat kajian (antroposentris). Ini sangat dipengaruhi oleh kondisi kaum Muslimin yang lemah dalam kehidupan dunia dan cenderung menjadi manusia kelas dua dibanding komunitas Barat yang maju dan makmur. Atas dasar kondisi tersebut al-Faruqi berusaha mencari jalan keluar dengan mengkonstruksi kembali pemahaman tentang tauhid sehingga mampu mengubah kondisi

keterpurukan kaum Muslimin tersebut. Namun demikian, belum jelas apa tawaran riil al-Faruqi dalam upaya mengentaskan ketertinggalan kaum Muslimin tersebut.

**Kedua.** Banyak terjadi kontradiksi dalam pemikiran Ismail Raji al-Faruqi. Al-Faruqi menolak pandangan kaum filosof yang memandang alam sebagai cosmos yang serba teratur dan mengikuti hukum sebab akibat. Konsep seperti ini, kata al-Faruqi, akan mengarahkan kepada pandangan bahwa alam semesta tidak lagi membutuhkan kehadiran dan campur tangan Tuhan. Konsep Tuhan seperti ini tidak memuaskan rasa keberagaman. Manusia lebih cocok dengan konsep Tuhan yang hadir dan selalu memberikan pertolongan serta melimpahkan rahmat dalam semua aktifitas manusia. Tetapi, di sisi lain al-Faruqi sangat menekankan pada sifat transendensi Tuhan yang menunjukkan ketidakberdayaan manusia dalam menjangkau Tuhan.

Kontradiksi itu terjadi karena al-Faruqi tidak menghubungkan antara teks suci keagamaan dengan realitas sosial kaum Muslimin. Sehingga, dalam mengkonstruksi pemikirannya kadang-kadang berpijak pada teks dan pada kesempatan yang lain berpijak pada konteks. Padahal realitas teks dan konteks sangat berbeda. Teks menunjuk pada kondisi ideal

sedangkan konteks menampilkan kondisi normal dan apa adanya. Jika keduanya tidak dipadukan muncul kontradiksi-kontradiksi dalam pemahaman keagamaan sebagaimana dialami oleh al-Faruqi ini.

Kontradiksi lain tampak pada penolakan al-Faruqi terhadap hukum sebab akibat. Hukum sebab akibat bagi al-Faruqi cenderung mengabaikan peran Tuhan dalam pengaturan dunia. Konsep ini menempatkan Tuhan sebagai Tuhan yang pensiun. Di satu sisi, dalam aspek teleologis penciptaan alam, al-Faruqi mengakui bahwa alam ini sangat teratur (*cosmos*) dan jauh dari kekacauan (*cheos*). Namun, al-Faruqi berpendapat bahwa dunia yang teratur itu hanya bagi makhluk di luar manusia. Kehendak Tuhan terhadap manusia, kata al-Faruqi, tidak berlangsung dengan sendirinya, melainkan secara sengaja, bebas dan suka rela. Pada sisi yang lain, al-Faruqi membedakan dua macam fungsi dalam diri manusia dalam hubungannya dengan keterikatannya dengan hukum alam dan kebebasan manusia, yaitu fungsi fisik dan psikis yang terikat dengan hukum alam dan fungsi spiritual yang bebas. Dari sini lahirlah konsep al-Faruqi tentang hukum alam dan hukum moral.

**Ketiga.** Ada ketidakjelasan dan kekurang tuntasannya konstruksi pemikiran al-Faruqi. Satu missal tentang

konsep tauhid sebagai *ideological depth*. Al-Faruqi tidak menjelaskan secara tuntas tentang apa yang dimaksud sehingga orang hanya meraba-raba yang dimaksudkan oleh al-Faruqi. Rumusan tentang tauhid yang membebaskan keterpurukan kaum Muslimin juga tidak ditemukan konstruksi sepenuhnya. Pemikiran al-Faruqi masih diselimuti banyak misteri. Paling tidak, ini menjadi inspirasi awal bagi para cendekiawan dalam membangun konsep pemikiran yang fungsional bagi kehidupan umat manusia.







MEMBANGUN  
MASA DEPAN ISLAM





# MEMBANGUN MASA DEPAN ISLAM

Perspektif Teologi Hassan Hanafi



## **A. Pendahuluan**

Interaksi sosial masyarakat adalah dibangun oleh cara pandang keberagaman mereka. Prinsip-prinsip hidup berbasiskan keberagaman akan mencerminkan sebuah realitas sosial dari semua komunitas. Komunitas yang eksis sangat ter-pengaruh juga oleh paradigma keyakinan yang berlandaskan nilai-nilai teologi yang mereka anut. Hassan Hanafi, sebagai pemikir muslim kontemporer melihat betapa saling memberikan pengaruh keterpautan antara dua dimensi ke-hidupan ini, realitas sosial yang kongkrit dengan pemaknaan keberagaman sebuah



**Hasan Hanafi**

komunitas. Pengakajian terhadap teologi revolusioner yang tercermin dari pola pikir Hassan Hanafi akan memberikan wawasan kita di dalam memberikan gambaran realitas tersebut.

## **B. Mengenal Sirah Hasan Hanafi: Asal-Usul, Posisi Akademik dan Karyanya**

Nama lengkapnya adalah Hassan Hanafi Hassanien. Dia adalah pemikir muslim kontemporer yang dilahirkan pada tanggal 13 Pebruari 1935 di Kairo Mesir.<sup>248</sup> Alamat lengkapnya adalah 18 Lossaka St, Nasr City, 6<sup>th</sup> Region, Cairo Egypt. Telp. (202) 271-6564 (homes) dan tel/fax (202) 2700853 (office).

Dalam dunia akademik, gelar sarjana muda (BA) dalam bidang filsafat diraihinya pada tahun 1956 di Universitas Cairo dan gelar doctor (Ph.D) juga dalam bidang studi yang sama diraihinya pada tahun 1966 di La Sarbone, Paris.<sup>249</sup> Dengan bekal pendidikannya ini Hanafi menguasai empat bidang bahasa, yaitu bahasa Arab, Inggris, Prancis dan Jerman. Empat bidang bahasa ini

---

248 Hassan Hanafi, *Al-din wa al-Tsaurah fi Mishra: al-Ushuliyah al-Islamiyah* (Kairo: Maktabah al-Madbuliy, 1989), s. 207.

249 Hassan Hanafi, *The Preparation of Societies for Life in Peace an Islamic perspective*, "makalah" (Makassar: UIN Alauddin, 2001), p. 47.

sangat fasih dia ucapkan serta memiliki analisis yang tajam ketika ditelusuri berbagai bidang karya tulisnya.

Setelah menamatkan pendidikannya posisi akademiknya pertama sekali adalah sebagai assistant professor (1967) pada jurusan filsafat universitas Cairo. Hanafi mengabdikan di almamaternya hingga mencapai status professor penuh (1980) sementara *associate professor* diraihinya pada tahun 1973 M.. Pada tahun 1988 Hanafi dipercayakan sebagai ketua jurusan filsafat setelah sebelumnya Hanafi menjadi *visiting professor* di Temple University, Philadelphia USA (1971-1975), *visiting professor* University of Pez, Morocco (1982-1984), *visiting professor* di University of Tokyo, Jepang (1984-1985). Selama dua tahun (1985-1987) pernah disertai tugas sebagai program advisor pada universitas PBB di Tokyo, Jepang.

Pengalaman Hanafi lainnya adalah sebagai sekretaris jenderal komunitas filosof Mesir dan juga sebagai anggota Perhimpunan penulis Asia-Afrika. Hanafi juga aktif sebagai anggota pergerakan solidaritas Asia, Afrika dan sebagai wakil presiden komunitas filosof Arab. Karya populernya yang lain misalnya, *al-Mu'tamad fi ush al-Ghib Abu al-Husain* (Damascus, 1964), *al-hukuma al-Islamiya al-Khumaini* (Cairo, 1979) *Humum al-Fikri al-wathan* (Cairo, 1988), *Anthology of Christian Philosophy in the Middle Ages*, (Mesir, 1975), *J.P. Sartre; La Transcendence*

*de L'Ego*, (Cairo, 1977), *Religious Dialogues and Revolution* (Cairo, 1977) *min al-aqidah ila al-tsaurat* (Cairo, 1981) dan buku yang terakhir ini menjadi obyek kajian pemikiran teologik. *Islam in the Modern Word* (Cairo, 1997) *from Transfer to Creativity* (Cairo, 1999).<sup>250</sup>

### C. Kritik Teologi Hanafi

Anatomi berpikir Hanafi berkaitan dengan kosntruksi teologik terdapat dalam karya pentingnya *min al-aqidat ila al-tsaurat; muhawalatun li al-adat bina al-ilm al-ushu al-din*.<sup>251</sup> Karya ini terbagi ke dalam beberapa jilid antara lain, *al-muqaddimat al-Nadhariyyat* berisikan muatan epistemologi, membahas tentang teori ilmu dan teori tentang wujud. *Al-Tibyan al-Tawhid* dalam bagian ini Hanafi menjelaskan tentang tauhid dan elaborasi manusia konseptual dengan apa yang di-maksudkannya dengan *al-Insan al-Kamil* dalam tataran kesadaran murni atau Zat dan kesadaran konkrit atau sifat.

Pada bagian lain adalah tentang *al-Adl*, Hanafi mengelaborasi prinsip-prinsip antara manusia

---

250 *Ibid.*

251 Lihat "Ia Tawarkan Islam Kiri", wawancara dengan Hanafi dalam *Gatra* No. 2 Tahun 11, 25 Nopember 1995, hlm. 105.



Hassan Hanafi

STUDI FILSAFAT 2

LKIS

Hassan Hanafi

# STUDI FILSAFAT 2

Pembacaan  
Atas Tradisi  
Barat Modern



LKIS

kongkrit dengan penciptaan perbuatannya (*al-iktisabiy*) dan nalar intensional dalam kaitannya dengan perbuatan baik dan buruk. Bagian yang lain adalah *al-Iman wa al-Amal al-Imamah*. Pada bagian ini Hanafi mendeskripsikan tentang konsep nalar dan amal, pemerintahan dan revolusi dan penegasan lainnya bahwa ada pergerakan perpindahan paradigma akidah ke revolusi dalam ilmu ushuluddin dengan melihat secara kritis di dalam muatan perubahan tersebut.

Dalam analisisnya, Hanafi memulai dengan mengkritik pendahulu karya-karya klasik. Menurutnya mukaddimah kitab klasik senantiasa mengucapkan pujian kepada Allah serta pengucapan selawat kepada Rasulullah. Hal ini merupakan mukaddimah keimanan murni sebagai iman personal murni (*iman dzati khalis*) yang harus ditetapkan dan dibuktikan. Kecenderungan mereka tidak membuat penetapan dan pembuktian namun hanya sebatas menyatakan dan menerima keimanan tersebut. Pendekatan kebahasaan yang ditempuh Hanafi dalam mensistematisasikan pemikirannya adalah bersifat *burhany*.

Menurut Hanafi, pengungkapan kandungan iman sebagai salah satu obyek yang dijadikan dalil dan tidak

dipertanyakan lagi merupakan sikap penghancuran terhadap pembuktian, perusakan penyimpulan serta pemusnahan ilmu. Padahal pada satu sisi diperlukan pembuktian kebenarannya.<sup>252</sup> Lebih lanjut, Hanafi mengemukakan beberapa prinsip penting tentang ilmu keushuluddinan. Menurut Hanafi, ilmu ini memberikan penjelasan kepada orang untuk memahami konsepsi-konsepsi tentang alam dan motif untuk berbuat. Ilmu ini dijadikan sebagai alternative ideologi politik setelah gagalnya semua ideology modernisasi skuler. Dogma keimananlah yang mampu menjaga jati diri masyarakat dan kepribadian nasional. Atas dasar realitas ini, ilmu ushuluddin tidak hanya sebatas dasar *akaliyyat* tetapi juga harus bersendikan dasar kenyataan. Bagaimanapun juga tauhid harus dikaitkan dengan perbuatan, Allah dengan bumi, Dzat dengan kepribadian manusia, sifat-sifat tuhan dengan nilai-nilai kemanusiaan. Kehendak Tuhan dengan kebebasan manusia serta Kemauan Tuhan dengan gerakan sejarah.<sup>253</sup>

Ilmu ini tidak seharusnya dipelajari untuk mendapatkan syurga atau keselamatan dari neraka melainkan haruslah untuk membela kepentingan umat,

---

252 Hassan Hanafi, *Min al-Aqidat ila al-Tsaurat*, jili I (Kairo: al-Maktab al-Madbuly, t.t.), s. 5.

253 *Ibid.*, jilid I, hlm. 32-7.

pembebasan tanah mereka serta mengembalikan kekayaan mereka secara adil dan merata. Demikian juga dengan pelepasan kebebasan berbicara, berbuat dan keyakinan, penghentian keter-belakangan yang akan melahirkan peradaban setelah lama terhenti.<sup>254</sup> Pembelaan akidah tidaklah menjadi penting ketimbang mengadakan bukti-bukti akan kebenaran internal akidah yang disertai analisis rasional pengalaman pribadi dan komunitas yang memerlukan klarifikasi dalam realisasi untuk membuktikan kebenaran eskternal serta kemungkinan aplikasinya di dunia.<sup>255</sup>

Akidah pembaharuan yang diperlukan adalah satu-satunya akidah yang dapat memusatkan diri pada peran akidah dalam pengubahan nasib kehidupan manusia. Demikian juga segala konsepsi dan tatacara hidup demi pengubahan sistem sosial dan politik dikembalikan dengan sistem tauhid.<sup>256</sup> Inilah formulasi karya penting Hanafi disebut juga dari akidah ke revolusi, akidah adalah penamaan lain dari pusaka nenek moyang sementara revolusi adalah mobilisasi. Akidah berada dalam tataran keyakinan manusia dan rohnya sementara revolusi itu sebagai tuntutan masa di manusia itu berada.

---

254 *Ibid.*, jilid I, hlm. 45.

255 *Ibid.*, jilid I, hlm. 34.

256 *Ibid.*, jilid I, hlm. 38.

Berbeda dengan pendekatan yang dilakukan oleh al-Faruqi,<sup>257</sup> bahwa tauhid sebagai ilmu haruslah inheren dalam semua aspek kehidupan manusia; sosial, politik, budaya, pendidikan dan lain-lain, sehingga kehadiran tauhid menjadi sebuah nilai yang diemban dalam kehidupan manusia. Permasalahan yang muncul kemudian ialah sejauh mana relevansi penghayatan ilmu tauhid *link* dan *mach* dengan kehidupan manusia.

Menjawab pertanyaan ini dapat dikembalikan kepada misi ajaran Islam. Sebagai agama terakhir yang diturunkan kepada manusia, maka misi ajaran Islam harus mampu menjawab permasalahan kemanusiaan untuk jangka waktu selamanya. Jika tidak, ia akan ditinggalkan manusia dengan mencari nilai dan ajaran lain. Dalam kaitan itulah para pemikir Islam sepakat, bahwa ajaran Islam relevan bagi setiap ruang dan waktu (*shālihun li kulli al-zamān wa al-makān*). Yusuf Qardhawi misalnya, menguraikannya dalam sebuah buku khusus dengan judul yang sama, yaitu *Al-Islāmu Shālih li Thathbiqi fī kulli al-Zamān wa al-Makān*.<sup>258</sup> Islam relevan bagi setiap ruang dan tempat, karena ia membawa tiga misi yang dibutuhkan manusia kapan

---

257 Ismail Raji al-Faruqi, *Tauhid: It's Implications for Thought and Life* (Herndon Virginia: IIIT, 1992),

258 Yusuf Qardhawi, *Al-Islāmu Shālihun li Thathbiqi fī kulli Zamān wa Makān* (Mesir: Mustafa Baby al-Halaby, 1985).



dan di mana saja, yaitu: meliputi kemerdekaan, persamaan keadilan dan persaudaraan.<sup>259</sup>

Hanafi memiliki kecenderungan “pusaka dan pembaharuan” sebagai sebuah kemungkinan kritis masa kini dengan memberikan solusi alternatif terhadap upaya re-konstruktif bagi terwujudnya kehadiran pusaka untuk memberikan dorongan baru dalam masa kekinian. Pusaka sebagai *al-makhzun al-nafsi* di tengah-tengah masyarakat dijadikan sebagai asas teoritis terhadap bangunan realistik.<sup>260</sup> Analisis filosofik yang dikemukakan Hanafi adalah bahwa masa kini adalah masa pembaharuan dan kebangkitan. Generasi dimana Hanafi hidup adalah generasi perubahan dan revolusi. Untuk merealisasikan ini diperlukan sikap para penulis tidaklah seharusnya melacurkan diri kepada penguasa keagamaan dan politik tetapi membela kepentingan rakyat. Dalam konsep ini sesuatu hal yang perlu diperhatikan adalah bukan orientasi kepada sesuatu yang sudah cukup dan baik melainkan kepada sesuatu yang kurang dan belum terlaksana sebagaimana mestinya. Permintaan pertolongan pun tidak sebatas kepada Allah melainkan kepada kemampuan manusia untuk

---

259 Marcel A. Boisard, *Humanisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1980), hlm. 126.

260 Hassan Hanafi, *Ibid.*, jilid I, hlm. 40.

dapat mengerti dan berbuat untuk menalar dan beramal berdasarkan tekstualitas teks yang disertai pengalaman ke-kinian.<sup>261</sup>

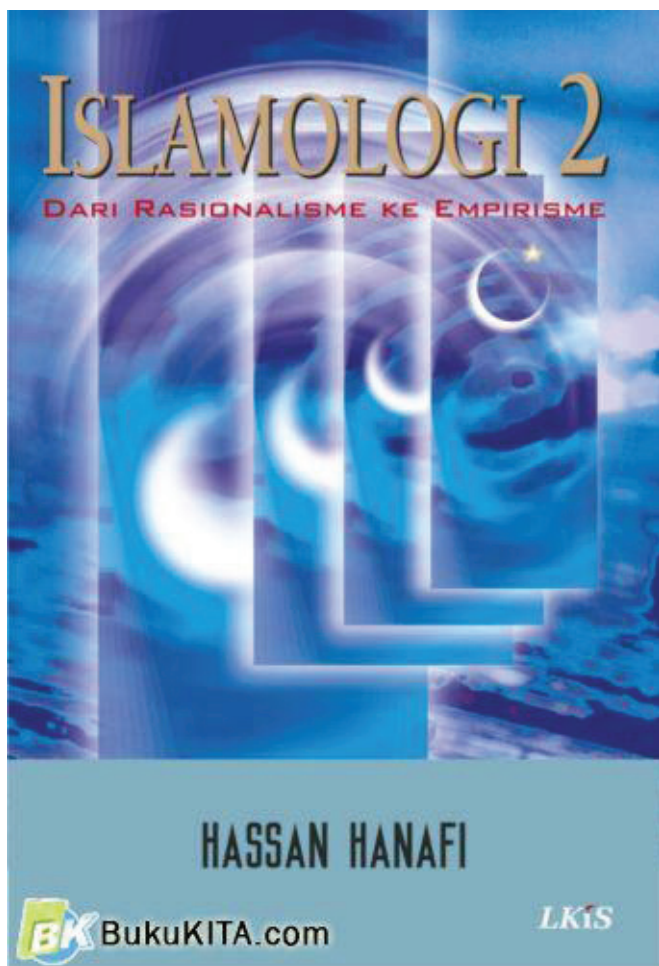
Mengapa teologi revolusioner yang dikembangkan Hanafi. Kondisi ini mengacu kepada prinsip bahwa yang dapat menjaga dan memelihara manusia masa kini adalah kesadaran individual dan mobilitas komunitas yang tercapai lewat revolusi. Kondisi tidak akan berubah dengan subyek eksternal di dalam menghancurkan kebatilan serta membela kebenaran melainkan akitifas intelektual yang sadar dan dengan kesadaran itu berubah menjadi pengungkap kesadaran masyarakat. Hal inilah yang diperlukan dalam mainstream sebuah perubahan. Namun Hanafi lebih cenderung dengan perubahan yang revolusioner melalui gagasan teologisnya.

Berdasarkan penyampaian sebelumnya menyimpulkan berdasarkan tata pikir yang dikembangkan Hanafi, jelaslah bahwa metode yang dipakai adalah dengan pendekatan analisis struktur bangunan pemikiran. Pemikiran yang strukturnya dilakukan pekerjaan analisis adalah pemikiran yang terdapat dalam dunia ilmu kalam. Bangunan teologi hanafi cenderung kepada upaya pe maduan antara tradisi klasik dengan

---

261 *Ibid.*, jilid I, hlm. 44-45.





gerakan pembaharuan revolusioner. Bagaimanapun juga tradisi klasik dapat berhadapan dengan tuntutan utama kemoderanan seperti halnya sekularisme modern dapat menegaskan tujuan-tujuan yang beranjak dari tradisi umat serta roh ke-pribadiannya. Konstruksi seperti ini membuahahkan konsep pemikiran yang bersifat *qabilun li al-niqasy*.

Mempertautkan antara iman dan amal sebagaimana yang dielaborasi oleh Hanafi bukanlah hal yang baru. Karena tradisi ini telah ditempuh oleh para teolog pendahulunya dan juga terdapat dalam pemikiran teolog yang tergolong modern, seperti Muhammad bin Abdul wahabm Ibnu Qayyim al-Jauziyah dan Muhammad Abduh.

Rumusan baru dari gagasan Hanafi tidak terlepas dari upaya kongkrit menempatkan realitas iman dan amal dalam analisis teks dan konteks. Teks harus dikaitkan dan di-tempatkan dalam kontekstualnya. Di sinilah membutuhkan sikap kritis terhadap teks dan konteks. Ide seperti ini digagas Hanafi dengan gerakan kiri Islam dalam proyek tradisi pembaharuan yang berusaha melakukan studi dan mengkaji dimensi revolusioner dari kahazanah intelektual Islam klasik.<sup>262</sup>

---

262 Hasan Hanafi "Apa Kiri Islam' dalam Kazou Shimogaki, *Kiri Islam* (Yogyakarta: LKIS, 1994), hlm. 121.

Pemikiran teologis yang dikembangkan Hanafi adalah dalam tataran konstruksi bertujuan untuk perubahan yang bersifat revolusioner. Kondisi ini tercermin dengan sebuah realitas bahwa tidak ada metafisika apapun yang disusun semata-mata secara rasional yang akan dapat memuaskan kebutuhan kepastian dalam beragama.<sup>263</sup>

Bagaimanapun juga yang terpenting adalah, Hanafi sangat responsif dalam upaya membangun kembali kerangka ilmu ushuluddin dalam bingkai tuntutan perubahan yang revolusioner. Metode kritis dengan analisis struktur yang ditunjukkan paling tidak telah membuka jalan terhadap pengkajian serupa dengan sebuah keseimbangan yang lebih sempurna. Apresiasi terhadap naskah lampau dan melakukan kajian aktual terhadapnya adalah sebuah keniscayaan.

Pola penalaran dan sikap kritik terhadap sebuah obyek secara revolusioner adalah mainstream yang perlu dielaborasi dalam konteks kehidupan hari ini. Ini yang penulis maksudkan bagaimana membangun konstruksi realitas sosial masyarakat dalam konteks tradisi Hanafi, apalagi di dalam era implementasi nilai-nilai syariat dalam berbagai dimensi kehidupan.

---

263 Fazlurrahman, *Islam* (Bandung: Pustaka Salman, 1984), hlm. 131.







MURSYID PARA ULAMA  
AL-AZHAR KONTEMPORER





**Prof. Dr. 'Ali Jum'ah;**  
**(Mursyid Para Ulama Al-Azhar Kontemporer)**

**oleh:**

Abdul Hamid M. Djamil, Lc.  
Khalid Muddatstsir

“Ingatan Syekh 'Ali Jum'ah lebih hebat daripada komputer” – Prof. Dr. Muhammad Imarah

Siapa yang tidak kenal dengan nama Syekh 'Ali Jum'ah? Apabila kita membuka peta ulama Mesir modern atau ulama Al-Azhar kontemporer khususnya, maka kita tahu bahwa ilmu mereka bermuara dari seorang guru yang bernama 'Ali Jum'ah. Nur ad-Dunya wa ad-Din,





begitu dirinya dijuluki. Nur ad-Dunya wa ad-Din yang berarti cahaya dunia dan akhirat.

Cahaya dunia merujuk kepada usahanya yang sangat besar membumikan ajaran Islam rahmatan lil ‘alamin dan mensejahterakan Mesir secara khusus. Di tengah kacaunya keadaan ekonomi Mesir, beliau dengan Yayasan Mishr Khair-nya melakukan aksi sosial untuk membantu warga yang membutuhkan. Cahaya akhirat karena ilmu agama yang luar biasa yang diakui oleh ulama-ulama besar dunia dan memiliki murid yang tersebar di seluruh penjuru bumi.

‘Ali Jum‘ah adalah ulama besar yang sangat disegani di Mesir dan dunia hari ini. Ilmu yang dalam, akhlak yang luhur dan kedermawanannya menjadikan dia sebagai salah satu ikon Al-Azhar Asy-Syarif yang sangat berpengaruh dewasa ini. Nalar fikih yang kuat dan kemampuan membaca realita zaman adalah salah satu keistimewaan beliau. Tidak heran jika beliau diamanahkan dua periode berturut-turut sebagai Mufti Mesir.

## **A. Riwayat Hidup dan Pendidikan**

Abu Ubadah al-Alim Allamah Prof. Dr. ‘Ali Jum‘ah bin Muhammad bin Abdul Wahhab Al-Asy’ari Asy-

Syafi'i Al-Azhari lahir di Bani Suef salah satu provinsi di Mesir pada 7 Jumadil Akhir 1371 bertepatan 3 Maret 1952. Syekh 'Ali Jum'ah lahir dan dibesarkan dalam keluarga yang terkenal shaleh dan berakhlak mulia. Ayahnya Jum'ah Muhammad Abdul Wahhab dan ibunya Fathiyah Hanim binti Ali. Sejak kecil 'Ali Jum'ah telah terbiasa dengan buku-buku di pustaka pribadi ayahnya yang terkenal suka membaca. Sebagian buku peninggalan sang ayah masih disimpan di perpustakaananya.

Tahun 1966 'Ali Jum'ah merantau ke Kairo mengikuti kakaknya yang melanjutkan kuliah di Fakultas Arsitektur, Cairo University. Di Kairo Syekh 'Ali Jum'ah muda menyelesaikan studi aliyah dan melanjutkan kuliah di Fakultas Perdagangan, Ain Syams University, dan berhasil menamatkan program sarjana pada 1973.

Selanjutnya 'Ali Jum'ah mendalami ilmu agama serta melanjutkan studi di Universitas Islam tertua di dunia, Al-Azhar University, Kairo Fakultas Dirasat Islamiyah yang diselesaikan pada 1979. Tidak berhenti disitu, 'Ali Jum'ah menyelesaikan Magisternya pada 1985 konsentrasi Ushul Fikih dengan predikat cumlaude dan program Doktoral pada 1988 dengan predikat summa cumlaude.

'Ali Jum'ah menempuh pendidikan formal di kampus dan Mesjid Al-Azhar. Sejak ke Kairo, dia suka mengunjungi Masjid Al-Azhar dan terinspirasi dengan sosok Syekh Shalih Ja'fari, waliyullah dan Imam mesjid Al-Azhar. 'Ali Jum'ah mulai menghafal dan mendalami matan dari berbagai disiplin ilmu, seperti matan Tuhfatul Athfal (Tajwid), Alfiyah Ibnu Malik (Nahwu), Matan Abi Syuja' (Fikih Syafi'i), Sullam Munawraq, Isagoji (Mantik), Kharidah Bahiyyah, Jauharah (Tauhid), dan lain sebagainya.

Al-Azhar sebagai universitas (Jami'ah) tidak bisa dilepaskan dari masjid (Jami'). Ulama besar Al-Azhar yang keilmuannya terkenal saentero dunia lahir dari rahim Masjid Al-Azhar. Masjid Al-Azhar ibarat mata air yang memancarkan ulama-ulama besar seperti Ibnu Hajar Al-Asqalani, Jalaluddin As-Suyuthi, Jalaluddin Al-Mahalli, Ibrahim Al-Bajuri, Ahmad Ad-Dardir, Khalid Al-Azhari dan sebagainya. Kala itu Al-Azhar belum mengenal universitas seperti yang kita ketahui sekarang. Al-Azhar masih madrasah yang berpusat di dalam Mesjid dan dipenuhi pengajian setiap hari dari pagi sampai malam.

Menurut pengalaman penulis, masjid Al-Azhar yang mula-mula membentuk kepribadian seorang Azhari. Di Al-Azhar kami disuapi akhlak dan adab terlebih

dahulu sebelum dihidangkan ilmu.

Sistem pembelajaran di Masjid Al-Azhar menggunakan sistem talaqqi yakni para *masyayikh* (guru-guru) duduk di tiang-tiang serta di dalam ruangan-ruangan Masjid Al-Azhar dan mereka dikelilingi oleh murid dari berbagai negara. Para syekh mengajar berbagai disiplin ilmu dimulai kitab pemula sampai kitab-kitab *muthawalat* (kitab berjilid-jilid) setiap harinya.

Sistem seperti inilah yang membentuk karakter keulamaan Syekh 'Ali Jum'ah. Setiap harinya setelah waktu kuliah, beliau melanjutkan belajar kitab-kitab klasik langsung pada ahlinya.

Ilmu itu kita yang datang, bukan ilmu yang datang kepada kita. 'Ali Jum'ah mempunyai sanad keilmuan yang tinggi dan banyak. Guru-gurunya adalah ulama-ulama besar dan terkenal dari Mesir dan berbagai negara lain. Beliau mengunjungi beberapa negara untuk menuntut ilmu dan mendatangi ulama-ulama besar di antara guru-gurunya:

1. Syekh Muhamamad bin Shiddiq Al-Ghumari (Pakar Hadis dan Musnid Maroko)
2. Syekh Abdul Fattah Abu Ghuddah (Muhad-dis Syam)
3. Syekh Muhammad bin Alawi Al-Maliki (Ula-

ma Mekkah)

4. Syekh Ahmad Mursi An-Naqshabandy (Waliyullah dari Mesir)
5. Syekh Muhammad Abun Nur Zuhair (Pakar Ushul Fikih Mesir)
6. Syekh Muhammad Zaki Ibrahim (Mursyid Syaziliah dan Mujaddid Tasawuf Mesir)
7. Syekh Abdul Hakim Abdul Latif (Ulama Besar Al-Qur'an dan Qiraat Mesir)
8. Syekh Shalih Jakfari (Imam Mesjid Al-Azhar dan pendiri tarekat Jakfariyah Muhammad-iyah Mesir)
9. Syekh Isma'il Shadiq al-Adawi (Imam dan Khatib Mesjid Al-Azhar di Masanya)
10. Syekh Jadur Rab Ramadhan (Ulama Besar Fikih Syafi'i Mesir, dijuluki Syafi'i Kecil)
11. Syekh Jadul Haq ali Jadul Haq (Grand Syekh Al-Azhar ke 42)
12. Syekh Sya'ban Muhammad Ismail (Ulama Besar Ushul Fikih Al-Azhar) Simbol Al-Azhar Masa Kini

Al-Azhar Asy-Syarif adalah madrasah Ahlussunnah wal Jamaah terbesar di dunia yang telah berusia ratusan tahun. Madrasah itu terkenal dengan pemahaman Islam wasathiy (moderat) dan tasamuh

Prof. Dr. Ali Jum'ah  
(Mufti Agung Mesir)



# Menjawab Dakwah Kaum 'Salafi'

Jawaban Ilmiah terhadap  
Pemahaman dan Cara Dakwah  
Kaum 'Salafi-Wahabi'

  
KHATULISTIWA  
Press

(toleran) yang menjadi ciri khas sunni. Bukan ideologi ekstrem yang menjadi duri dalam daging bagi Islam sendiri.

Sejak dahulu Al-Azhar selalu mengajarkan Islam yang menebarkan cinta dan kedamaian, Islam yang rahmatan lil 'alamin. Adil dan tidak tergesa-gesa dalam menyimpulkan sebuah hukum. Ini menjadi karakteristik Al-Azhar sejak zaman Shalahuddin Al-Ayyubi dulu. Hingga kini pemahaman Islam sebagai agama cinta masih terjaga utuh di Al-Azhar Asy-Syarif.

**“Al-Azhar selalu mengajarkan Islam yang menebarkan cinta dan kedamaian”**

Al-Azhar Asy-Syarif sangat kental dengan paham sunninya. Dari segi pemahaman Akidah, Al-Azhar mengikuti mazhab Asya'irah dan Maturidiyah yang dari dulu dikenal sebagai Ahlussunnah yang sangat otentik yang mana mayoritas ulama dari berbagai cabang ilmu mengikuti mazhab ini.

Adapun dalam Syariah Al-Azhar mewajibkan



mengikuti salah satu dari 4 mazhab fikih, yaitu Syafi'i, Maliki, Hanbali, atau Hanafi. Sedangkan dari segi suluk dan fikih rohani, Al-Azhar sangat konsisten dengan ajaran tasawuf yang dibawa oleh Junaid Al-Baghdadi dan Al-Ghazali.

Seseorang yang belajar di Al-Azhar (Mesjid atau Universitas), mempunyai keilmuan mumpuni dengan standar yang ditetapkan Al-Azhar, konsisten dengan manhaj Al-Azhar (Sunni Moderat dan Toleran) biasanya disebut dengan Azhari. Tidak semua yang belajar dan mendapatkan ijazah dari Universitas Al-Azhar disebut Azhari. Seorang Azhari haruslah konsisten dengan metodologi dan prinsip yang diajarkan di Al-Azhar seperti yang penulis sebutkan di atas.

Sebagai ulama yang ditempa di Al-Azhar sejak kecil karakter seorang Azhari sangat melekat pada 'Ali Jum'ah. Ini terlihat dari kedalaman ilmunya dan konsistensi dalam membumikan prinsip Azhari.

Prof. Muhammad Imarah pakar pemikiran asal Mesir modern berkata,

“Syekh Ali Jumah diberikan oleh Allah ingatan yang melebihi komputer. Beliau hidup hanya untuk ilmu dan selalu ikhlas kepada Allah dengan apa yang

dilakukan. Kalimat-kalimatnya yang ikhlas selalu bisa cepat sampai kedalam hati”

‘Ali Jum‘ah adalah alim yang dikenal sebagai gurunya ulama Al-Azhar. Bagaimana tidak, hampir semua ulama besar Al-Azhar sekarang, baik di masjid maupun di kampus adalah murid-murid ‘Ali Jum‘ah. Para pengajar di Masjid Al-Azhar kebanyakannya hasil didikannya.

Para muridnya menyebut majelis Syekh dengan Madrasah Imam ‘Allamah. Ibarat madrasah, semua didikan Syekh ‘Ali Jum‘ah menjadi ulama besar yang juga berpegang teguh dengan prinsip yang sekarang kebanyakan dari mereka memegang peran penting di Al-Azhar.

Syekh ‘Ali Jum‘ah layak disebut ikon dan simbol Al-Azhar masa kini. Menghidupkan kembali pengajian di Masjid Al-Azhar setelah sekian lama terhenti. Tepatnya pada 1998 Syekh ‘Ali Jum‘ah diizinkan oleh Menteri Agama Mesir Prof. Dr. Mahmud Hamdi Zaqzouq melanjutkan kembali tradisi keilmuan turun-temurun di Al-Azhar yang tertidur pulas. Sejak itu Syekh Ali mengajarkan kitab-kitab klasik di mmsjid megah itu sampai lahirlah dari majelis ilmunya gugusan ulama hingga kini.

Dalam periode 1998-2004 ada beberapa kitab yang diajarkan di Masjid Al-Azhar, diantaranya Shahih Bukhari, Shahih Muslim, Sunan Abi Daud, Sunan At-Tirmizi, Muwaththa' Imam Malik, Asy-Syifa karangan Qadhi Iyadh, Tasynif Masami' Syarh Jam'il Jawamik karangan Az-Zarkasyi, Ibnu Aqil Syarh Alfiyah, Sullam Munawraq, Kharidah al-bahiyah, Jauharah tauhid, Al-Iqna' Lil Khatib, Hasyiyah Baijuri ala Ibni Qasim, Tafsir al-Kasyaf li az-Zamakhsyari.

Sejak Syekh 'Ali Jum'ah memulai kembali pengajian kitab klasik (turast) di Masjid Al-Azhar, mesjid itu kembali ramai dan dipenuhi oleh penuntut ilmu dari berbagai belahan dunia. Syekh Usamah Sayyid Azhari mengisahkan, bahwa Syekh Ali setiap hari ke Masjid Al-Azhar setelah matahari terbit dan mengajarkan beberapa kitab sampai siang.

Majelisnya selalu dihadiri oleh pelajar Al-Azhar maupun non Al-Azhar dari berbagai negara sekitar 200 pelajar. Sistem Talaqqi di Masjid Al-Azhar mengajarkan kitab-kitab klasik disertai metode dialog yang membuka ruang bagi para pelajar untuk berpartisipasi dalam mencerna pelajaran. Terkhusus dalam kajian kaidah hukum, Syekh 'Ali Jum'ah menekankan penerapan hukum dengan memadukan kaidah dengan contoh kasus realitas yang berada di

sekeliling kita. Sehingga pelajar mempunyai bakat dalam menerapkan hukum dengan permasalahan kontemporer.

Selain berkiprah sebagai penggerak talaqqi di Al-Azhar, Syekh 'Ali Jum'ah tercatat sebagai Guru Besar Ushul Fikih di Universitas Al-Azhar. Di samping beliau juga menjadi anggota pada badan dibawah naungan Al-Azhar, seperti:

1. Mufti Agung Mesir dari 2003 sampai 2013
2. Majmah Buhust Islamiyah.
3. Dewan Ulama Senior Al-Azhar (Hai'ah Kibar al-Ulama')
4. Anggota lajnah Fatwa Al-Azhar Asy-Syarif pada 1995-1997

Tidak berlebihan menyematkan simbol Al-Azhar masa kini kepadanya melihat kiprah dan jasanya kepada Al-Azhar Asy-Syarif. Murid-muridnya hingga kini masih menjadi pengajar di tempat-tempat talaqqi di Mesir. Tak jarang pula lembaga-lembaga keagamaan di Indonesia mendatangkan mereka untuk memberikan pencerahan dan mengisi seminar, sehingga Madrasah Imam al-Allamah terus tersebar melalui lisan para

muridnya.

## **B. Ensiklopedia Berjalan yang Anti Dikotomi Ilmu**

Syekh 'Ali Jum'ah layak disebut ensiklopedi berjalan. Menguasai hampir semua disiplin ilmu. Selain alim 'allamah bidang ilmu agama, dia juga menguasai ilmu-ilmu umum seperti filsafat, ekonomi Islam, ekonomi konvensional, sampai ilmu pasti dikuasainya. Ketika menjelaskan Tauhid, seolah-olah dia adalah pakar ilmu kalam. Ketika berbicara tentang nahwu, seolah-olah dia adalah Sibawayh abad ini. Begitu juga ketika masuk ke ranah filsafat, juga langsung menggambarkan bagaimana pakarnya beliau dalam ilmu ini.

Hal ini dikuatkan dengan karyanya berjudul *al-makayil wa al-mawazin asy-syar'iyah*. Dalam kitab ini diuraikan ukuran atau takaran tempo dulu yang terdapat dalam kitab fikih kemudian disesuaikan dengan ukuran masa kini. Menyelami buku tersebut akan terlihat keluasan ilmunya dalam ilmu-ilmu umum.

Terkait hal ini, ada cerita yang mengharu biru, pada suatu hari 'Ali Jum'ah bertanya kepada Syekh Muhammad Khatir, Mufti Mesir tentang ukuran-

ukuran yang ada ada dalam kitab fikih, khususnya tentang Dirham dan Dinar.

Syekh Khatir berkata

“Aku tidak tahu. Coba tanyakan kepada tukang emas, mereka lebih paham tentang itu.”

Kemudian Syekh Ali menanyakan kepada tukang emas, dan mereka juga tidak paham.

Sejak itu, Syekh Ali mendapatkan sebuah pelajaran yang sangat berharga yang kemudian menjadi prinsip hidupnya. Sebuah keyakinan baru bahwa pemahaman setiap perkara syariat itu bertumpu pada ilmu-ilmu yang lain, meskipun ilmu umum sekalipun.

Syekh Ali berkata

“Aku kemudian mempelajarinya (ilmu-ilmu umum) dahulu, lalu aku kembali menelaah ilmu-ilmu syar’i dalam kitab turats dan mencocokkannya. Karena itulah aku mempelajari kimia, matematika, astronomi, ilmu seni, filsafat, manajemen, dan hukum perdata.”

Dari sikapnya di atas terlihat jelas bahwa Syekh ‘Ali Jum’ah tidak senang dengan dikotomi ilmu. Menolak pemahaman pemisahan ilmu umum dari ilmu agama.

Beliau berpendapat bahwa kedua ilmu itu berasal dari Allah, sama-sama harus dipelajari sebagai bentuk syukur atas nikmat-Nya. Stigma sekularisasi ilmu adalah hal yang bid'ah. Stigma sesat ini hanya membantu musuh-musuh Islam yang memang menginginkan Islam terus terbelakang. Mereka takut peradaban Islam akan berjaya lagi seperti dulu.

Terkait hal ini, penulis teringat sebuah adagium dalam kitab Jauharah Tauhid karangan Imam Ibrahim Al-Laqqani yang berbunyi:

انظر الى نفسك ثم انتقل \* للعالم العلوى ثم السفلى  
تجد به صنعا بديع الحكم \* لكن به قام دليل العدم

“Telitilah ke dalam dirimu sendiri, lalu kajilah tentang alam semesta ini (langit dan bumi). Kamu akan dapatkan kreasi yang luar biasa, yang padanya terdapat tanda-tanda baharu.”

Dalam hal ini Syekh Al-Laqqani secara implisit mengajak kita untuk memaksimalkan fungsi akal yang telah Allah berikan dan Allah khususkan hanya kepada manusia. Dalam mengurai dalil ilmu kalam, dalam perkara tauhid, para mutakallimin menggunakan dalil biologi, kosmos, dan geologi yang dengannya bisa menyampaikan kepada kesimpulan akan adanya

Allah. Ini sesuatu yang luar biasa yang ditunjukkan oleh ulama-ulama tempo dulu. Belum lagi jika kita bahas tentang sosok Imam Fakhruddin Ar-Razi, Ibnu Khaldun, dan ulama-ulama besar Islam lainnya yang tidak mengenal dikotomi.

Tentu akan sangat aneh jika kita selaku generasi setelah mereka merusak tatanan yang telah mereka buat, sedangkan di sisi lain kita menjadikan mereka panutan. Apa yang dilakukan Syekh 'Ali Jum'ah layak menjadi contoh bagi sebagian orang yang hanya fokus kepada ilmu agama (al-'ilmi) tapi melarang mempelajari ilmu umum (al-adaby). Jika hanya fokus kepada ilmu agama mungkin masih bisa pahami, tapi jika sudah sampai pada tingkatan melarang dan mencaci pelajar ilmu umum itu sudah tidak benar.

Syekh 'Ali Jum'ah adalah sosok enerjik yang tidak pernah berhenti belajar hingga di usia senja. Hal itu terlihat dari pustaka pribadinya yang sangat besar dipenuhi ribuan buku. Dalam Asanid Misriyyin, Syekh Usamah Sayyid Al-Azhari, salah satu murid kesayangannya yang sering menggantikannya sebagai khatib Jumat di Masjid Sultan Hasan mengatakan bahwa gurunya itu sangat juhud dalam mengkaji keilmuan keislaman dan ilmu umum. Pustaka pribadinya tersusun sekitar 40 ribu judul buku dari



berbagai disiplin ilmu yang mana buku-buku tersebut semuanya telah disantap oleh sang guru.

Selain sangat gemar mengkaji kitab turast dan kontemporer, Imam 'Ali Jum'ah juga sangat produktif menulis buku. Karya dalam berbagai disiplin ilmu tersebut kini tersebar luas di berbagai negara.

Diantara karya-karyanya:

1. Al-Mar'ah baina Inshaf al-Qur'an wa Syubhat al-Akhar
2. Al-Hukm Asy-Sayr'iy Inda al-Ushuliyyin
3. Ta'arudh al-Aqyisah baina al-Ushuliyyin
4. Qaulu ash-Shahabiy inda al-Ushuliyyin
5. Al-Ijma' inda al-Ushuliyyin
6. Al-Madkhal ila Dirasat al-Mazahib al-Fiqhiyyah
7. Muhammad Saw. Rasulullah ila al-Alamin
8. Man Nabiiyuka? Huwa Muhammad Saw.
9. Khutuwat al-Khuruj mina al-Ma'ashi
10. At-Tarbiyah wa as-Suluk
11. Tarikh Ushul Fiqh
12. Alaqah Ushul Fiqh bi al-Falsafah
13. Ath-Thariq ilallah
14. Al-Mutasyaddidun, manhajuhum wa mun-aqasyatu ahammi qadhayahum

15. Al-Imam Asy-Syafi'I wa Madrasatuhu al-Fiqhiyyah
16. Al-Bayan lima Yusyghilu al-Azhan
17. Amnu al-Mujtama' wa Istiqraruhu min Mandhur al-Islami
18. An-Nibras fi at-Tafsir
19. Dan lain sebagainya yang mencapai 50 karya.

### **C. Mufti Visioner, Ikhlas, dan Dermawan**

Syekh 'Ali Jum'ah merupakan karunia besar dari Allah kepada rakyat Mesir. Ulama yang ikhlas dalam membimbing muridnya yang mana fakta membuktikan bahwa kebanyakan muridnya menjadi pakar dalam bidang agama.

Tahun 2003, 'Ali Jum'ah diangkat menjadi Mufti Agung Mesir. Mufti adalah yang memberikan fatwa agama tentang berbagai problematika masyarakat. Mufti Agung membawahi sebuah lembaga bernama Darul Ifta' Misriyyah (Lembaga Fatwa Mesir). Lembaga Fatwa Mesir merupakan lembaga fatwa pertama yang didirikan di dunia Islam yaitu pada 1895. Lembaga Fatwa Mesir terhitung sebagai salah satu pilar utama Institusi Islam di Mesir.

Syekh 'Ali Jum'ah adalah seorang yang anti dikotomi

# DR. ALI JUM'AH

Mufti Al-Azhar



Jawaban  
Menuju  
Rumah Tangga  
Sakinah

# Baiti JANNATI

"Prof. Dr. Syaikh Ali Jum'ah dikenal dengan keluasan, kedalaman, dan kekayaan ilmu syariahnya. Membaca karya beliau selalu mendapat ilmu baru ...."

—Awy. A. Galawan, Musa'id di PP Nurul Anwar, Parengan, Lamongan, Jawa Timur dan anggota Qiam Nasyroh Na'iah As-Shofwah

ilmu, itu yang menjadikan sang Mufti sangat luas wawasannya. Sangat paham realita di lapangan. Sehingga fatwa yang dikeluarkan sangat relevan dengan kondisi kekinian (konstektual).

Langkah awal yang dilakukan ketika berkecimpung di lembaga fatwa adalah menjadikannya dengan format lembaga. Sehingga dengan menjadi sebuah lembaga tidak menjadikannya tergantung terhadap individu tertentu dan bisa eksis meskipun individu berganti.

### **“tokoh agama dan ulama sufi yang tidak anti modernitas”**

‘Ali Jum‘ah tokoh agama dan ulama sufi yang tidak anti modernitas. Perlu sarana masa kini untuk mengembangkan dakwah sehingga juga sesuai dengan gaya hidup kontemporer. Salah satu yang sangat ditekankan adalah memaksimalkan peran media. Media adalah sarana yang sangat efektif dan efisien menyebarkan Islam moderat yang tidak pincang. Bertekad mengenalkan Islam dengan wajah murni kepada seluruh dunia demi menghapus doktrin islamophobia.

Di Lembaga Fatwa Mesir, ‘Ali Jum‘ah mengarahkan sebuah tim untuk menerbitkan dan mengelola website

dalam berbagai bahasa, seperti Inggris, Perancis, Indonesia, dan lain-lain. Membentuk call center yang online setiap hari sehingga selalu siaga dalam mendengar aduan dari peminta fatwa (mustafti) dan kemudian menjawabnya.

“Kami menerbitkan Majalah Darul Ifta’ dan bekerjasama dengan berbagai lembaga baik dari Mesir, maupun negara-negara lain seperti Kuwait, Sudan, dan lain-lain. Kami menjadikan ini semua sebagai sarana untuk berkembangnya lembaga ini. Kami juga membentuk amanatul fatwa yang meliputi ulama-ulama besar. Ini menyerupai majelis fikih,” ucap Syekh ‘Ali Jum‘ah.

Melihat pentingnya keberlanjutan Darul Ifta’ untuk menjawab tantangan zaman, Sang Imam mendirikan pusat pelatihan fatwa sebagai tempat kaderisasi calon mufti masa depan yang mampu menggabungkan antara al-asalah (kitab turast) dan al-mu‘asaharah (kehidupan dan sarana-sarana kontemporer).

Imam ‘Ali Jum‘ah punya istilah khusus untuk mengungkapkan betapa pentingnya hidup dengan sebuah masa dan menyesuaikan diri dengannya sehingga mampu menerapkan Islam sebagai agama yang rahmatan lil ‘alamin pada masa tersebut.

Beliau menyebut dengan istilah *wajibul waqti* atau kewajiban zaman. Tidak anti perkembangan. Tidak anti perubahan. Tidak takut kepada zaman kontemporer. Dengan ‘*aqliyah* yang dimiliki berhasil membuat Darul Ifta’ sebagai lembaga yang fleksibel tanpa menghilangkan prinsip-prinsip dasar.

Guru Besar Hadis Al-Azhar, Prof. Dr. Ahmad Umar Hasyim mengatakan Dr. ‘Ali Jum‘ah mampu mengabungkan antara fikih dan kehidupan. Memberikan hukum yang relevan dengan memperhatikan kondisi objek dengan kadar yang layak. Allah memberinya hafalan dan kecerdasan yang luar biasa.

“Beliau adalah dai yang istimewa. Punya karakteristik dan keperibadian yang luar biasa. Mengumpulkan antara keaslian ilmu dan kekuatan dalil dengan menjaga pendapat yang paling rajah,” tambah Prof. Ahmad Umar Hasyim yang digelar dengan *Amirul Mukminin fi al-Hadis*.

Setiap hari ‘Ali Jum‘ah melakukan langkah-langkah luar biasa yang tidak dicapai oleh orang-orang biasa. Sehingga kita bisa melihat dampak positif setiap langkah-langkahnya. Berkat jasanya, diterbitkan ensiklopedi fatwa Darul Ifta’ Mesir sebanyak 39 jilid.

Ikhlas mendidik generasi Muslim yang hasilnya nampak pada kealiman murid-muridnya. Sesuatu yang dilakukan dengan ikhlas pasti berbuah manis. Yang ikhlas menerima kebahagiaan lebih manis di masa depan.

‘Ali Jum‘ah mengatakan:

“Aku tidak mau kalian hanya menghafal perkataan sahabat saja. Tapi aku ingin kalian hidup di masa kalian sebagaimana para sahabat hidup pada masanya sehingga kalian bisa merealisasikan apa yang menjadi kewajiban masa kalian”

Entah berapa kali dia mengulang kata-kata ini dalam pengajian.

Habib Ali al-Jufri, da’i kondang dan murid ‘Ali Jum‘ah mengatakan:

“Imam ‘Ali Jum‘ah ditanyakan, apa nikmat Allah terbesar yang engkau rasakan?” Beliau menjawab, “Nikmat terbesar itu adalah bahwa Allah menjaga aku dari dosa besar. Aku tidak pernah melakukannya.”

‘Ali Jum‘ah adalah salah satu pribadi yang limited edition (terbatas). Kunci kepribadiannya adalah akhlak yang tinggi, tawadhuk, toleran (samih). Berbicara

tentang Fadhilatu Syekh 'Ali Jum'ah mungkin tidak akan ada habisnya. Betul-betul hadiah Allah yang sangat berharga bagi orang Mesir khususnya dan umat Islam secara umum. Wasathiyah dan tasamuh yang merupakan ciri khas Al-Azhar tercermin dalam diri beliau, Gurunya para mufti. Semoga Allah selalu menjaga beliau.



## DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur'an dan Hadits

A. Dardiri. *Humaniora, Filsafat dan Logika*. Jakarta: Rajawali, 1986.

A. Hanafi. 1976. *Pengantar Filsafat Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.

A. Madjid Fakhri. 1986. *The History of Islamic Philosophy* terjemahan Mulyadhi. Jakarta: Pustaka Jaya.

Abd Rahman Badawi. 1961. *Muallafat al-Ghazali*. Damascus: al-Majlis al-A'la liri'ayat al-Funun wa al-Adab wa al-Ulum al-Ij tima'iyyat, 1961.

Abd. Al-Razaq al-Baythar. 1963. *Hilyat al-Basyar fi Tarikh al-Qarn al-Tsalits 'Asyar*. Damascus: Mathba'at al-Majma' al-'Ilm al-Arabi.

Abd. Karim Utsman. t.t. *Sirat al-Ghazali*. Damascus: Darussalam al-Fikr.

Al-Falimbany, Abd. Al-Samad Al-Jawi. t.t. *Sayr al-*

*Salikin ila Ibadat Rabb al-Alamin*, “manuskrip”, nomor naskah. 37/NKT/YPAH/92. Banda Aceh: Koleksi Perpustakaan Ali Hasjmy.

Abd. Samad Al-Jawi al-Falimbani. *Sayr al-Salikin ila Ibadat Rabb al-Alamin*, “manuskrip”, nomor naskah. 37/NKT/YPAH/92.- (Banda Aceh: Koleksi Perpustakaan Ali Hasjmy) bagian mukaddimah.

Abd. Samad Al-Falimbany. 1985. *Sayr Al-Salikin Ibadat Rabb Al-'Alamin* versi Latin jilid 1. Banda Aceh: Museum Negeri Aceh.

-----t.t. *Sayr al-Salikin*. Semarang: Maktab wa Mathba'ah Putra.

Abdul Karim. 1964. *al-Faraq bain al-Firaq*, (Kairo: tp.

Abdul Quasem. 1998. *Etika al-Ghazali*, (terj.) J. Mahyudin dari judul asli *The Ethics of al-Ghazali; a Compote Ethics in Islam*. Bandung: Pustaka.

Abu al-Ma'ali al-Juwaini. 1950. *Kitdb al-lrsydd iia qawathi'i al-adillah fi ushul al-I'tiqad*, edisi M. Yusuf Musa. Kairo: t.p..

Abudin Nata. 1993. *Ilmu Kalam, Filsafat dan Tasawuf*.

Jakarta: Rajawali Press.

Ahmad Daudy. 1984. *Segi-segi pemikiran Falsafi dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.

-----, 1985. *Kuliah Filsafat Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.

-----, 1986. *Kuliah Filasafat Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.

Ahmad Fuad al-Ahwani. 1966. *Tadfut al-Falasifat li al-Ghazali dalam Turats al-Insaniyat* jilid 5, no. 11. Kairo: t.p..

-----, 1962. *Al-Falsafat al-Islamiyat*. Kairo: Al-Maktabat al-Tsaqafiyat.

Ahmad Mahmud Subhi. 1969. *Fi al-Ilmi al-Kalam Dirasatu al-Falsafat al-Muktazilat al-Asy'ariyat al-Syi'ah*. Mesir: Dar al Kutub al-Jami'ah.

Ahmad Syalabi. 1978. *Mausu'ah al-Tarikh al-Islam wa al-Hadlmrat al-hlamiyat*. Kairo: Maktabah al-Nahdah.

Ahmadi Taha. 1986. *Pada pengantar terjemahan Tahafut al-Falasifah, Kerancuan Para Filosof*.

Jakarta: Pustaka Panjimas.

Akbar S. Ahmed. 1997. *Membedah Islam*, terj. Zulfahmi Andri. Bandung: Pustaka Salman.

Al-Bakri. 1943. *I'tirafal-Ghazali*. Kairo: Lajnat al-Talif wa al-Turjumat wa al-Nasyr.

Al-Baqillani. 1948. *Al-Tamhid Fithrah al-rad al-Mulhiddat al-Mu'aththilah wa al-Rafidhahwa al-Khawdrijwa al- Muktazilah*. Kairo: tp..

-----, 1984. *Al-Tamhidfi al-Radd al-al-Mulhiddah al-Mu'aththilah wa al'Rafidhah wa al-Khawarij wa al-Muktazalah*. Kairo: t.p.

Al-Bazdawi. 1963. *Kitab Ushuluddin*.Kairo: t.p.

Al-Farabi. 1345 H. *Kitab al-Fusus*. Heyderabad: Dar al-'Ma'artif, al-Usmaniah.

-----, 1349 H. *Al-Da'awi al-Qalbiah*. Heyderabad: Dar al-Ma'arif al-Usamah.

-----, 1948. *Ara-aahu aldd-Madinat al-Fadhilat*. Kairo: t.p..

Al-Faruqi. 1985. *Hakikat Hijrah*. Bandung: Mizan, 1985.

Al-Ghazali. 1328 H. *Al-Munqidz minal Dhalal*. Mesir:  
Kurdistan al-Islamiyat.

----- .1957. *Ihya Ulumu al-Din*, juz I. Kairo: Darussalam  
Ihya Kutub al-Arabiyat.

----- . t.t. *Tahdfut al-Faldstfat*, (ed.) Sulaiman Dunya,  
cet. IV. Kairo: Dar al-Ma'arif.

Ali Isa Othman. 1987. *Manusia Menurut al-Ghazali*,  
(terj.) Johan Smith dan Anas Mahyuddin dari  
judul T/ie *Concept of Man in Islam in the writing of  
al-Ghazali*. Jakarta: Pustaka, Bandung.

Ali Isa Othman. 1987. *Manusia Menurut al-Ghazali*.  
Bandung: Pustaka.

Al-Jabiri. 1990. *Bunyat al-Aql al-Araby*. Beirut: Dirasat  
al-Tsaqafy al-Araby.

Allan Bullock (ed.). 1988. *The Harper Dictionary of  
Modern Thought*. New York: Harper & Row  
Publisher.

Al-Markusy.t.t. *Al-Mu'jib fi al-akhbar al-Maghrib*. ttp :  
tp.

Al-Subki. t.t. *Thabaqat al-Syafi'iyat al-Kubra*, juz. IV.

Mesir: Musthafa al-Babi al-Haliby.

Amin Abdullah. 1996. *Studi Agama: Normativitas atau Historitas*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Amsal Bachtiar. 2004. *Filsafat Ilmu*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004.

Anton Bakker dan Ahmad Charris Zubair. 1994. *Metodologi Penelitian Filsafat*, cet. IV. Yogyakarta: Yayasan Kanisius.

Azyumardi Azra. 1995. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII; Melacak Akar-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan.

-----, 1996. *Pergolakan Politik Islam dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Postmodernisme*. Jakarta: Paramadina.

Badawi Thibanah. t.t. *Ihyd 'Ulum al-Din li al-Imam al-Ghazali*. Beirut: Dar al-Fikr, t.t..

Brockelman. 1937. *Geschiechter Der Arabischem Letarature (GAL)*. London: E.J. Brill.

Burhanuddin. 1993. *"Ibnu Thufail" Para Filosof Muslim*.

Bandung: Mizan.

C. A. Van Peursen. *Oreintasi di Alam Filsafat*. Jakarta: Gramedia, 1988.

Clifford J. Craft & David B. Hertz. 1959. "Managemen Reseach", dalam Victor Lazzaro, *System of Procedure: A Hand Book for Busseness and Industry*.

Crane Brinton. 1950. *Ideas and Men*. Englewood Cliffs, N. J: Prentice Hall Inc..

Dagobert D. Runes. 1976. *Dictionary of Philosophy*. Tottawa, New Jersey: Little Adams & Co.

----- . 1963. *Dictionary of Philosophy* (New Jersey: Adams & Co.

Edwin C. Kemble. 1996. *Phycal Science: Its Structure and Develpoment*, volume I, 1966.

*Ensiklopedi Islam*. 1992. *Anda Utama*. Jakarta: t.p..

*Ensiklopedi Islam*. 1995. jilid I. Jakarta: Ikhtiar Baru Van Hoeve.

Faisal Ismail. 1990. "Jamaluddin al-Afghany Inspirator dan Motivator Gerakan Reformasi Islam" dalam *al-Jami'ah; Majalah Ilmu Pengetahuan Agama*

- Islam*, no. 40. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga.
- Fang, Liaw Yock. 1993. *Sejarah Kesusastraan Melayu Klasik*, jilid 2. Jakarta: Erlangga, 1993
- Fauqiyah Husein Mahmud. 1964. *Al-Juwaini Imam al-Haramain*. Kairo: Darussalam al-Misriyah li al-Ta'lif wa al-Tarjamah, t.t..
- Fazlur Rahman. 1993. *Ibnu Sina dalam Para Filosof Muslim*. Bandung: Mizan.
- Fazlurrahman. 1984. *Islam*. Bandung: Pustaka Salman.
- Feuerbach. 1987. "God as a Projection" Patrick Shery (ed.) *Philosophers on Religion: a Historical Reader*. London: geafrey Chapman.
- Frans Magnes Suseno. 1963. "Hegel, Filsafat Kritis dan Dialektika" dalam *Diskursus Kemasyarakatan dan kemanusiaan*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- H. A. R. Gibb. 1978. *Modern Trend in Islam*. New York: Octagon Books.
- H.A.R. Gipp dan J.H Kramers. 1961. *Shorter Encyclopedia of Islam*. London & Co..



Hamka. t.t.. “Kuliah Agama Ketiga” dalam *Kenang-kenangan MTQ Nasional ke VIII di Palembang*. Palembang: Bidang Humas dan Publikasi Panitia Penyelenggara MTQ Nasional VIII.

Hanna al-Farukhi. 1985. *Tarikh al-Falsafah al-Islamiyat*. Beirut: Dar al-Ma’rifah, 1985.

Hanna al-Fakhuri. 1967. *Tarikh al-Falsafat al-'Arabiyat*, vol 5, No. 11. Kairo: Dar al-Kutub al-'Arabi.

Harold H. Titus et.all. 1984. *Living Issues in Philosophy*, edisi Indonesia. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.

Harun Nasution. 1973. *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.

Harun Nasution. 1973. *Filsafat dan Mistisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.

----- . 1985. *Akal dan Wahyu Dalam Islam*. Jakarta: UI Press, 1985.

----- . 1986. *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*. Jakarta: UI Press, 1986.

----- . 2010. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Jakarta: UI Press.

- Hasan Hanafi. 1994. "Apa Kiri Islam' dalam Kazou Shimogaki, *Kiri Islam*. Yogyakarta: LKIS.
- Hasan Ibrahim Hasan. 1958. *Tarikh al-Daulat al-Fathimiyah*. Mesir: Dar al-Kutub.
- Hasbullah Bakry. 1965. *Di Sekitar Filsafat Scholastik Islam*. Sala: Percetakan Ab. Siti Syamsiyah.
- Hassan Hanafi. 1989. *Al-din wa al-Tsaurah fi Mishra: al-Ushuliyah al-Islamiyah*. Kairo: Maktabah al-Madbuliy.
- Hassan Hanafi. 2001. *The Preparation of Societies for Life in Peace an Islamic perspective*, "makalah." Makassar: UIN Alauddin.
- Hassan Hanafi.t.t. *Min al-Aqidat ila al-Tsaurat*, jili I. Kairo: al-Maktab al-Madbuly, t.t.
- Hassan Shadily. 1993. *Ensiklopedi Umum*. Yogyakarta: Kanisius, 1993.
- Ian.G. Barbour. 1966. *Issues in Science and Relegion*. New York: Herper Torchbooks.
- Ibn Khallikan.t.t. *Wafayat al-Ayan wa Anba' al-Zaman*. Kairo: Muhammad Muhyiddin.

Ibn Rusyd. 1964. *Tahdfut al-Falasifah*, (ed.), Sulaiman Dunya. Kairo: Dar al-Ma'arif.

Ibn Taimiyah. 1391. *Al-Risalah*. Beirut: Al-Maktab al-Islami.

----- . 1951. *Muwafaqat Saheh al-Manqul li Shareh al-Ma'qul*. Abd.Hamid, tp.

Ibnu Maskawaih. 1908. *Tahdijbu al-Akhlak*. Mesir: Daral-Ma'arif.

Ibnu Rasydi. 1930. *Tahafut al-Talafut*. Beirut: tp.

Ibnu Sina. 1938. *Al-Najah*. Kairo: t.p..

Ibnu Thufail. 1978. *Hayy Ibn Taqdzan Faruq al-Sa'ad* (ed.). Beirut: Dar al-Afaq, 1978.

Ibrahim Madzkur. 1962. *Al-Farabi, MM Syarif, a History of Muslim Philosophy*. Wiesbaden.

----- . 1976. *Fi al-Falsafat al-Islamiyah Manhaj wa Tatbiqih*. Mesir: Dar al-Ma'arif.

Ismail Raji al-Faruqi. 1992. *Tauhid: It's Implications for Thought and Life*. Hendron Virginia: IIIT.

Ismail Raji al-Faruqi. 1992. *Tauhid: It's Implications for*

*Thought and Life*. Herndon Virginia: IIIT.

----- . 1967. *Christian Ethics, a Historical and Systematic Analysis of its Dominant Ideas*. Montreal: McGill University Press.

Ismail Raji al-Faruqi. 1982. *Islamization of Knowledge, General Principles and Workplan*. Herndon Virginia: IIIT, 1982.

----- . 1982. *Islamization of Knowledge, General Principles and Workplan*. Herndon Virginia: IIIT.

Izutsu. 1964. *God and Man in The Qoran*. Tokyo: Keio.

Jailani. 2000. *Epistemologi Gerakan Islamisasi Ilmu Pengetahuan; Analisis terhadap Pemikiran Ismail Raji al-Faruqi*, tesis MA. Banda Aceh: IAIN Ar-Raniry.

Jalaluddin dan Usman Said. 1996. *Filsafat Pendidikan Islam; konsep Perkembangan dan Pemikirannya*. Jakarta: Grafindo Persada.

Jamil Salib. 1970. *Tarikh al-Faisafat al-Arabiyat*. Beirut: Dar al-Kitab al-Bani.

