

ERNITA DEWI, S.Ag, M. Hum, dkk

REAKTUALISASI PEMIKIRAN FILSAFAT ISLAM PASCA IBNU RUSYD

Editor:
LUKMAN HAKIM, M.Ag



ERNITA DEWI, S.Ag. M.Hum, dkk

**REAKTUALISASI
PEMIKIRAN FILSAFAT ISLAM
PASCA-IBNU RUSYD**

Editor :

LUKMAN HAKIM, M.Ag.

**Diterbitkan Oleh:
Ushuluddin Publishing
2013**

**PERPUSTAKAAN NASIONAL
KATALOG DALAM TERBITAN (KDT)**

**REAKTUALISASI PEMIKIRAN FILSAFAT ISLAM
PASCA IBN RUSYD**

Edisi Pertama, Cetakan ke-1, Tahun 2013
Ushuluddin Publishing
viii + 231 hlm, 13 cm x 20,5 cm
ISBN: 978-602-14439-6-5

Hak Cipta Pada Penulis
All Right Reserved
Cetakan Pertama, September 2013

Penulis ; Ernita Dewi, S.Ag, M. Hum, dkk
Editor : Lukman Hakim, M.Ag.
Layout : Jundy Grafika

Ushuluddin Publishing
Jl. Lingkar Kampus Darussalam, Banda Aceh 23111
Telp (0651) 7551295 /Fax. (0651) 7551295
Email:

PENGANTAR PENULIS

Perkembangan pemikiran filsafat Islam tidak berhenti pasca Ibnu Rusyd, akan tetapi filsafat terus berkembang pesat meskipun tidak segemilang masa keemasan Islam di era al-Farabi dan Ibnu Sina. Kritik keras yang berujung pada pengkafiran terhadap tiga pemikiran metafisika Ibnu Sina oleh al-Ghazali, telah mengakibatkan kajian filsafat di dunia Islam mengalami stagnasi. Meskipun al-Ghazali tidak mengkafirkan seluruh kajian filsafat, tetapi hanya tiga hal saja yaitu Qadimnya alam, Allah Swt tidak mengetahui yang kecil (parsial) dan tidak adanya kebangkitan jasmani pada hari akhirat kelak, tetapi ironinya seluruh unsur penting dari filsafat termasuk logika, telah diklaim menjadi haram untuk dipelajari. Memang kehadiran Ibnu Rusyd di wilayah Barat Islam telah berhasil menghidupkan kembali pemikiran filsafat apalagi Ibnu Rusyd memiliki kelebihan dalam menganalisis dan menjadi penengah perdebatan antara al-Ghazali dan Ibnu Sina berkaitan dengan beberapa pokok filsafat yang dikafirkan, namun dengung pemikiran filsafat Ibnu Rusyd tidak mampu meruntuhkan tembok rasa takut umat Islam terhadap filsafat, justru ide-ide brilian Ibnu Rusyd diserap habis oleh masyarakat Eropah yang kemudian mengantarkan masyarakat Eropah pada kemajuan ilmu pengetahuan.

Buku ini dihadirkan penulis untuk memberikan pencerahan berpikir kepada para peminat filsafat Islam, bahwa perkembangan filsafat Islam masih terus berlanjut sampai saat sekarang ini. Warna baru filsafat Islam pasca Ibnu Rusyd adalah corak berpikirnya yang tidak lagi bercirikan peripatetik yang deduktif dan demonstratif rasional. Di era baru ini, perkembangan filsafat mendapatkan ciri khas tersendiri yang dikembangkan oleh Suhrawardi al-Ma'tul, disamping mengadopsi corak berpikir yang demonstratif rasional, filsafat Islam pasca Ibnu Rusyd lebih dipadukan dengan penyucian

jiwa. Keberadaan Suhrawardi dalam kanchah filsuf Islam telah memberi kahzanah keilmuan yang sangat luar biasa, bahkan Suhrawardi mendapatkan gelar sebagai *Syaikh al-Israqi* atau *Master of Illuminasionist* (Bapak Pencerahan).

Sebagai salah satu aliran dalam filsafat Islam, filsafat illuminasi memiliki karakteristik tersendiri yang membedakan dengan aliran filsafat Islam sebelumnya. Aliran peripatetic lebih menekankan pada penalaran rasional dalam menjelaskan tentang kebenaran, akan tetapi filsafat illuminasi, memberi tempat yang sangat strategis kepada metode intuitif (irfani) sebagai pendamping dan dasar bagi penalaran rasional. Disinilah kekuatan berpikir Suhrawardi yang mampu menyatukan dua pendekatan berpikir yaitu burhani dan irfani dalam satu kesatuan yang kokoh dan menyeluruh.

Kekuatan pemikiran filsafat Islam pasca Ibnu Rusyd terus berkembang seiring dengan kebutuhan masyarakat dan isu-si yang berkembang di zamanya. Bukan hanya berkuat sekitar persoalan metafisika, namun perkembangan filsafat mengarah juga pada diskursus tentang masyarakat sebagaimana yang dikembangkan oleh Ibnu Khaldun. Pembahasan tentang politik dan upaya membersihkan jiwa dari segala bentuk angkara murka agar menjadi manusia yang sempurna, terus menjadi fokus utama para pemikir di dunia Islam

Seiring perjalanan waktu yang membuat begitu banyak perubahan di dunia Islam terutama pasca ekspansi Barat terhadap Islam, para pemikir Islam kembali mengembangkan pemikiran yang mengajak umat Islam melepaskan diri dari sikap jumud, statis terhadap hidup, dan kembali menghidupkan suasana akademii ilmiah sebagaimana yang telah dirintis oleh para filsuf Islam zaman klasik. Untuk kebutuhan tersebut buku ini juga menyajikan pokok-pokok pemikiran para filsuf Islam yang hidup pada zaman modern dan kontemporer.

Semoga buku kecil ini dapat menjadi pegangan dan motivasi bagi kaum muda muslim khususnya yang belajar di Perguruan Tinggi Islam agar dapat menghidupkan nuansa

berpikir filsafat Islam di tengah pergumulan ilmu-ilmu eksak dan sosial yang lebih cenderung diminati. Bagaimanapun mengutip pendapat Murthadha Muthahhari, seorang filsuf asal Iran, filsafat Islam merupakan senjata ideologis untuk menyerang pemikiran-pemikiran barat sekuler agar umat Islam dapat mempertahankan aqidahnya dari gempuran gaya hidup materialisme, hedonisme, dan semua bentuk pemikiran yang mengarah pada relativitas iman.

Penutup buku ini, penulis mengutip pernyataan Mulyadhi Kertanegara salah seorang dosen filsafat di UIN Jakarta dalam bukunya Gerbang Kearifan, bahwa filsafat Islam yang dipelajari saat ini bukanlah ilmu yang mutlak datang dari Yunani karena ketika filsafat Yunani diperkenalkan ke dunia Islam, Islam telah menyusun sistem teologi, yang sangat menekankan keesaan Tuhan, dan hukum syari'ah, yang menjadi pedoman bagi siapapun. Pandangan syari'ah ini begitu dominan, sehingga tidak ada sistem apapun termasuk filsafat dapat diterima kecuali sesuai dengan ajaran pokok Islam yaitu Tauhid, dan pandangan hidup syari'ah yang bersandar pada ajaran tauhid tersebut. Ketegangan antara al-Kindi dan Abu Ma'syar yang memandang filsafat sebagai bid'ah, adalah bukti historis adanya dorongan Islamisasi filsafat Yunani di dunia Islam. Filsafat tidak pernah bisa begitu berkembang secara independen di dunia Islam, karena dominasi pandangan syari'ah. Oleh karena itu, ketika memperkenalkan filsafat Yunani, para filsuf Muslim selalu memperhatikan kecocokannya dengan pandangan fundamental Islam. Dengan demikian, disadari atau tidak telah terjadi "pengislaman" terhadap filsafat oleh para filsuf Muslim.

Ditambah lagi sebagai seorang pemikir, filsuf Muslim adalah pemerhati filsafat asing (Yunani) yang kritis. Ketika dirasakan adanya kekurangan yang diderita filsafat Yunani, maka tanpa ragu-ragu lagi, para pemikir Muslim akan mengkritik secara sangat mendasar. Sekalipun Ibn Sina (w. 1037) sering digolongkan sebagai filsuf peripatetik (pengikut Aristoteles), tetapi ia tidak segan-segan mengkritik pandangan

Aristoteles, sang guru pertama, dan menyempurnakannya dengan teori yang baru. Hal ini bisa dilihat dari kritik Ibn Sina terhadap argumen kosmologis Aristoteles tentang keberadaan Tuhan yang dipandanginya tidak memadai dan digantikan dengan argumen ontologis yang lebih fundamental. Demikian juga kritik yang dilontarkan al-Ghazali terhadap filsafat pada umumnya, dan Suhrawardi (w. 1191) serta Ibn Taymiyah (w. 1305) terhadap logika Aristoteles adalah bukti yang nyata dari sikap kritis para filsuf Muslim terhadap sistem filsafat yang datang dari luar. Akibat daya kritis yang hebat tersebut, maka filsafat Yunani mengalami transformasi radikal sehingga menciptakan filsafat yang khas, yang berbeda dari filsafat manapun, baik yang sebelumnya (filsafat Yunani), maupun sesudahnya (filsafat Barat).

Apalagi perkembangan yang unik dalam filsafat Islam akibat dari interaksi antara Islam sebagai agama dan filsafat Yunani. Akibatnya, para filsuf Muslim telah mengembangkan filsafat dalam bidang-bidang tertentu yang tidak pernah dilakukan oleh para filsuf sebelumnya, sebagai contoh kita bisa melihat dikembangkannya filsafat kenabian (*nubuwwah*) oleh hampir semua filsuf besar dari al-Farabi hingga Mulla Shadra, yang tentunya membuat filsafat Islam semakin unik.

Filsafat Islam adalah milik orang Islam yang jauh dari unsur-unsur pendangkalan aqidah, jadi tidak ada alasan untuk takut mempelajari filsafat Islam. Penulis berharap di masa mendatang kajian dan penulisan buku tentang filsafat Islam akan terus digalakkan agar para mahasiswa dan seluruh peminat bidang kajian filsafat Islam mendapatkan referensi yang cukup untuk memuaskan rasa haus para pencari hikmah.

Tim Penulis

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR, iii

DAFTAR ISI, vii

1. Suhrawardi Al-Maqtul – 7
 - Uswatun Hasanah,
2. Ibnu ‘Arabi – 17
 - Syarifuddin
3. Nashiruddin al-Thusi – 47
 - Uswatun Hasanah dan Sory Monang
4. Filsafat Sejarah Menurut Ibnu Khaldun – 69
 - Syarifuddin
5. Pemikiran Filsafat Islam Perspektif Mulla Sadra – 93
 - Nurkhalis
6. Pemikiran Filsufi Abdurrauf As-Singkili – 125
 - Ernita Dewi
7. Muhammad Abduh – 159
 - Nur Fazillah
8. Filsafat Egosentris Perspektif Muhammad Iqbal – 189
 - Nurkhalis
9. Teori *Double Movement* Fazlur Rahman – 213
 - Nurkhalis
10. Pemikiran Syed Muhammad Naquib Al-Attas – 239
 - Safrizal
11. Pemikiran Filsufi Ali Syari’ati – 277
 - Ernita Dewi
12. Konsep Demokrasi Menurut Nurcholish Madjid – 295

- Nurkhalis

SUHRAWARDI AL-MAQTUL

Uswatun Hasanah

A. Pendahuluan

Keberhasilan Suhrawardi melahirkan aliran *illuminasionis* ini berkat penguasaannya yang mendalam tentang filsafat dan tasawuf ditambah kecerdasannya yang tinggi, terbukti Suhrawardi di kalangan teman-temannya di kenal sebagai seorang pemikir di dunia Islam yang “tak tertandingi” dikala itu. Namun kepandaian Suhrawardi dalam mengeluarkan pernyataan dan kritik yang tajam terhadap ahli-ahli fiqih menimbulkan reaksi keras yang dipelopori oleh Abu al-Barakat al-Baghdadi yang anti Aristotelian. Akhirnya pada tahun 587 H/1191 M atas desakan fuqaha kepada pangeran Malik anak dari Sultan Shalah al-Din al-Kudri yang pada waktu itu sangat membutuhkan dukungan fuqaha untuk menghadapi pemikiran Suhrawardi yang menyimpang, akhirnya Suhrawardi di seret ke penjara, dan akhir dari kehidupannya dengan cara dieksekusi, dan menghantarkan kematiannya diusia 38 tahun.¹

B. Biografi Suhrawardi

Nama lengkap Suhrawardi adalah Syaikh Syihab al-Din Abu al-Futuh Yahya Ibn Habasy Ibn Amirak al-Suhrawardi, dilahirkan di Suhraward (Iran Barat Laut), pada tahun 548 H/1153 M. ia dikenal dengan Syaikh al-Isyraq atau *Master of Illuminasionist* (Bapak Pencerahan), *Al-Hakim* (Sang Bijak) dan *Al-Maqtul* (Yang Terbunuh). Julukan al-Maqtul berhubungan dengan kematiannya

¹Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1999), hal. 144.

dengan cara dieksekusi, juga sebagai perbedaan dari dua tokoh lainnya yang mempunyai nama Suhrawardi, yaitu: 'Abd al-Qahir Abu Najib al-Suhrawardi pengarang buku (Adab al-Muridin/perilaku santri) dan Abu Hafs Umar Shihab al-Din al-Suhrawardi al-Baghdadi, pengarang buku *Awarif al-Ma'arif* yang dikenal sebagai guru sufi resmi.²

Suhrawardi belajar di Maragha yang kelak menjadi lokasi aktivitas astronomi al-Thusi, dan juga di Isfahan di mana Suhrawardi menjadi teman sekelas Fakhruddin al-Razi. Suhrawardi belajar filsafat pada Majid Kili, kemudian Suhrawardi pergi ke Isafan untuk memperdalam kajian filsafat pada Fakhr al-Din al-Mardini (w. 594/1198). Setelah itu Suhrawardi belajar kepada Zhahir al-Din al-Qari al-Farsi dan mengkaji kitab *al-Bashair al-Nashiriyah* karangan Umar Ibn Sahlan al-Sawi, yang sangat akrab dikenal sebagai komentator *Risalah al-Thair* karangan Ibn Sina.³

Kebanyakan dari filsuf atau sufi, mereka lebih gemar menuntut Ilmu dengan cara mengembara atau merantau untuk memperdalam Ilmu pengetahuan dan menambah wawasannya. Di usia Suhrawardi yang tergolong sangat muda, Suhrawardi telah mengunjungi sejumlah tempat untuk menemui sang guru dan pembimbingnya.

Wilayah yang pertama kali dikunjungi oleh Suhrawardi adalah Maragha, yaitu kota penting yang bersejarah yang merupakan salah satu pusat peradaban yang luput dari serangan Hulagu. Di kota ini, Suhrawardi belajar filsafat, hukum, dan teologi kepada Majd ad-Din al-Jili. Selain Suhrawardi. Murid al-Jili adalah Fakhr ad-Din ar-Razi. Hanya saja ar-Razi kecenderungan intelektualnya yang berbeda, bahkan ar-Razi, menentang filsafat yang ditempuh oleh Suhrawardi. Setelah itu, Suhrawardi memperdalam ilmunya kepada al-Mardini. Tampaknya, sosok al-Mardini merupakan tutor falsafat terpenting bagi Suhrawardi.

² Hasyimasyah Nasution, *Filsafat Islam*, Hal. 143.

³ Hasyimasyah Nasution, *Filsafat Islam*, Hal. 144.

Secara garis besar, wacana pemikiran Islam pada masa ini memiliki tiga alur utama, *pertama*, falsafi yang dipelopori oleh tokoh-tokoh seperti al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina, dan Ibn Rusyd. *Kedua*, mistis (tasawuf) dengan Rabi'ah al-Adawiyah, Abu Yazid al-Bustami, dan al-Ghazali di antara pionir-pionirnya. *Ketiga*, gabungan dari dua aliran itu melahirkan aliran yang disebut dengan teosofi. Corak pemikiran teosofi ini selain bertumpu pada rasio, Suhrawardi juga bertumpu pada rasa (*dhawq*) yang mengandung nilai mistis. Berdasarkan pembagian ini, agaknya pada aliran ketiga inilah Suhrawardi mengembangkan pemikiran-pemikirannya.⁴

Suhrawardi tidak hanya menekuni bidang falsafah, tetapi juga mempelajari ajaran dan doktri tasawuf dan akhirnya Suhrawardi mempelajari mistisisme. Suhrawardi menjadi seorang zuhud yang menjalani hidupnya dengan ibadah, merenung dan berfilsafat. Dengan pola hidup seperti ini, Suhrawardi dikenal sebagai sosok sufi dan juga menjadi seorang filsuf dengan teosofi. Teosofi adalah pemahaman tentang misteri-misteri ketuhanan yang diperoleh melalui pemikiran filsufis-sufistik sekaligus, sedangkan teosofos adalah orang yang mampu mengawinkan latihan intelektual teoritis melalui filsafat dengan penyucian jiwa melalui tasawuf dalam mencapai pemahaman tersebut.

Namun, yang sangat disayangkan adalah pada saat itu kondisi religio-sosio politik ternyata tidak mendukung kecerdasan Suhrawardi. Pada saat itu, persaingan antara fuqaha dan ahli tasawuf sudah mulai terasa. Para fuqaha merasa cemburu dengan tampilan filsuf sufi muda berbakat itu, dan mereka pun mulai mencari jalan untuk melenyapkan Suhrawardi. Para fuqaha memanfaatkan kelemahan Suhrawardi yang menyampaikan keyakinan batiniah secara terbuka. Setelah melihat cara berpikir

⁴ Amroeni Drajat, *Suhrawardi ; Kritik falsafah paripatetik*, (Yogyakarta : LKIS, 2005) hal. 31.

Suhrawardi yang sangat aneh dengan ajaran-ajaran rohani yang dibawanya. Para ulama kemudian menganggap Suhrawardi sebagai tokoh yang berbahaya karena dapat merusak aqidah umat Islam dan merusak agama. Sehingga para fuqaha memutuskannya untuk menyeret Suhrawardi ke penjara dan diberi hukuman gantung (eksekusi) di umurnya ke 38. Kasus ini mengingatkan pada perjalanan sejarah pemikiran manusia, ketika Socrates dijatuhi hukuman minum racun. Sejarah membuktikan bahwa hukuman mati yang dijatuhi kepada tokoh yang memperjuangkan idealisme, ternyata tidak efektif untuk menghentikan alur pemikiran mereka.⁵

C. Karyanya

Suhrawardi telah menulis tidak kurang dari 50 karya filsafat dalam bahasa Arab dan Persia, Sayyed Hossein Nasr mengelompokkan karya-karya Suhrawardi ke dalam lima bagian:

1. Berisi pengajaran dan kaidah teosofi yang merupakan penafsiran dan modifikasi terhadap filsafat peripatetis.
2. Karangan pendek tentang filsafat, di tulis dalam bahasa Arab dan Persia dengan bahasa yang sederhana.
3. Karangan pendek yang bermuatan dan berlambang mistis.
4. Komentar dan terjemahan dari filsafat terdahulu dan ajaran-ajaran keagamaan.
5. Do'a-do'a yang lebih dikenal dengan *al-Waridat wa al-Taqdisat* (do'a dan penyucian).⁶

Suhrawardi adalah sosok pemuda yang kreatif, dinamis dan produktif. Suhrawardi masuk pada jajaran para sufi yang aktif berkarya, Suhrawardi benar-benar menguasai ajaran agama terdahulu, falsafah kuno, hikmah-

⁵ Amroeni Drajat, *Suhrawardi ; Kritik falsafah ...* hal. 36-37.

⁶ Hasyimisyah Nasution, ... hal. 145.

hikmah klasik, dan filsafah Islam. Ia juga memahami dan menghayati dengan sempurna doktrin-doktrin tasawuf, khususnya doktrin sufi. Sejalan dengan pengetahuannya tentang mistisme, Suhrawardi merealisasikannya dalam kehidupan sehari-hari, yakni dengan menerapkan pola hidup sebagai sufi sehingga tidak mengherankan jika Suhrawardi menghasilkan karya besar serta mampu memunculkan suatu corak pemikiran yang baru, yang dikenal dengan corak pemikiran mistis-filsufis (Teosofi).

D. Filsafatnya

Suhrawardi menggunakan istilah-istilah atau lambang-lambang yang berbeda dari biasanya dipahami oleh orang banyak, seperti *Barzah*, tidak berkaitan dengan persoalan kematian. Istilah ini adalah ungkapan pemisahan antara dunia cahaya dengan dunia kegelapan. Substansi-substansi gelap ini memiliki sifat seperti figur dan ukuran, sedangkan cahaya murni dia bebas dari kegelapan dan bisa memahami sendiri tanpa agen di luar dirinya.

Timur (Masyriq) dan Barat (Maghrib). Tidak berhubungan dengan letak geografis, tetapi berlandaskan pada penglihatan horizontal yang memanjang dari Timur ke Barat. Jadi, makna Timur diartikan sebagai dunia cahaya atau dunia malaikat yang bebas dari kegelapan dan materi, sedangkan Barat adalah dunia kegelapan atau materi. Barat Tengah adalah langit-langit yang menampakkan pembauran antara cahaya dengan sedikit kegelapan. Timur yang sebenarnya adalah apa yang berada dibalik langit yang kelihatan, dan yang di atasnya, maka batas antara Timur dan Barat bukanlah falak bulan, seperti dalam filsafat Aristotelian, tetapi ia adalah langit bintang-bintang tetap, atau disebut juga dengan penggerak yang tidak bergerak.⁷

⁷ Hasyimsyah Nasution, ... hal. 146.

Perpaduan menarik antara tradisi mistis dan filsafat paripatetik oleh al-Suhrawardi (549-587 H/1154-1191 M), konseptor aliran Isyraqi/filsafat Illuminasi. Kata illuminasi itu sendiri bermakna bahwa apabila menyempurnakan diri sendiri, kita bisa mendapat illuminasi dari asas/sumber realitas secara langsung. Al-Suhrawardi mengganti pandangan realitas sebagai derajat cahaya yang bertingkat. Suhrawardi melihat pengetahuan sejati terjadi ketika kita di illuminasi oleh sumber cahaya dan sumber realitas itu sendiri. Pada dasarnya, hal ini tidak bertolak belakang dengan filsafat paripatetik yang diterimanya sebagai pendekatan sah terhadap pengetahuan konseptual meskipun kemudian membatasi bentuk pengetahuan pada yang konseptual semata. Filsafat illuminasi sanggup bergerak lebih jauh melampaui filsafat paripatetik dengan menyodorkan pembuktian dan menyiapkan pengetahuan langsung yang sempurna.⁸

Sebelum menawarkan konsep illuminasi, Suhrawardi pada mulanya mengikuti pola emanasi yang dikembangkan oleh tokoh-tokoh peripatetik, terutama al-Farabi dan Ibn Sina, yang membagi arah pemikiran tiap akal yang dihasilkan ke dalam tiga posisi: 1) posisi akal-akal sebagai wajib *al-wujud lighairihi*, 2) sebagai mungkin *al-wujud lidhatihi*, dan 3) sebagai mahiyah/zatnya sendiri. Akal pertama, dengan memikirkan dirinya sendiri sebagai wajib *al-wujud lighairihi* memunculkan akal kedua, dengan memikirkan dirinya sendiri sebagai *mungkin al-wujud lidhatihi* memunculkan *jirm al-falak al-aqsa*, dan dengan memikirkan dirinya sendiri sebagai mahiyah menimbulkan *nafs al-falak al-muharrrik*. Begitu seterusnya sampai akal X sebagai *al-'Aql al-fa'al* yang menyebabkan adanya alam.⁹

⁸ Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam ; Sebuah Pendekatan Tematis*, (Bandung: Mizan, 2002), hal. 11.

⁹ Diakses pada tanggal 26 Maret 2013, melalui: <http://id.shvoong.com/writing-and-speaking/2266127-paripatetik-Suhrawardi-al-Maqtul/>.

Suhrawardi dalam filsafat illuminasinya menyebutkan sumber dan hasil iluminasi sama-sama menggunakan istilah *Nur* (cahaya), istilah susunan dan cahaya-cahaya disamakan juga dengan susunan kemalaikatan, istilah cahaya dan gelap berarti juga ruh dan materi. Cahaya-cahaya (*Anwar*) adalah nama lain dari akal-akal, *al-Anwar al-Qadira* untuk menyebut akal-akal planet, *al-Anwar al-Mujarradat* untuk jiwa-jiwa manusia, dan *Nur al-Nur* untuk menyebut Allah.¹⁰

a. Metafisika dan Cahaya

Salah satu objek kajian metafisika adalah pembahasan tentang Tuhan. Istilah yang banyak digunakan para filsuf untuk menyebut Tuhan, seperti Plato menamakannya sebagai kebaikan tertinggi, Aristoteles mengatakan penggerak yang tidak bergerak. Para filsuf muslim juga mempunyai penyebutan tersendiri: Al-Kindi mengatakan Tuhan dengan yang benar pertama, Al-Farabi mengatakan Tuhan sebagai akal yang selalu berpikir tentang diri-Nya, sementara Ibn Sina menyebut Tuhan dengan *Wajibul Wujud*.

Sebagai halnya suatu bangunan, Ilmu tidak muncul lantas sempurna secara tiba-tiba ditangan seorang pemikir, demikian pula halnya dengan iluminasionisme memiliki akar yang panjang. Tidak kurang jasa dari para pemikir seperti Plato, Phytagoras, Aristoteles dan lain-lain. Meskipun di sana-sini banyak terdapat perbedaan ungkapan, namun mereka telah memberi sumbangan yang besar dalam satu kebijakan yang umum.¹¹

¹⁰ Abd al-Qadir Mahmud, *Al-Falsafah al-Shufiyah fi al-Islam*, (Beirut: Dar al-Fikr al-Farabi, 1966), hal. 459.

¹¹ Diakses pada tanggal 29 Maret 2013, melalui: [http://id.writing-and-speaking/-Suhrawardi al-Maqtul-kesempurnaan Ilmu/](http://id.writing-and-speaking/-Suhrawardi%20al-Maqtul-kesempurnaan%20Ilmu/).

Inti filsafat iluminasionis adalah sifat dan penyebaran cahaya. Beberapa tokoh sufi menyebutkan Allah dengan cahaya, berdasarkan Qs. Al-Nur:35, Allah menyebut dirinya sebagai cahaya langit dan bumi. Ketika Ibn Sina ditanya makna ayat tersebut, dia mengatakan cahaya mengandung dua makna, yaitu: yang esensial, cahaya berarti kesempurnaan kebenaran, lantaran cahaya pada dirinya memang bersifat bening. Sedangkan makna metaforikal harus dipahami dalam dua cara, yaitu cahaya sebagai sesuatu yang bersifat baik. Allah sebagai cahaya ia artikan bahwa pada diri-Nya terdapat kebaikan, ia juga merupakan penyebab untuk semua kebaikan, Al-Ghazali mengatakan bahwa *al-Nur* yang sebenarnya hanyalah Allah Swt. yang dinamakannya dengan *Nur al-Nur* (cahaya di atas cahaya).¹² Sedangkan Suhrawardi menyebut Allah dengan *Nur al-Nur* (Cahaya dari cahaya-cahaya).

Cahaya yang dimaksud oleh Suhrawardi bersifat immaterial dan tidak bisa didefinisikan, karena sesuatu yang terang tidak memerlukan definisi, dan cahaya adalah entitas yang paling terang di dunia. Bahkan cahaya menembus susunan semua entitas, baik yang bersifat fisik maupun non-fisik. Karena itu esensi cahaya adalah manifestasi, jika manifestasi adalah suatu atribut yang ditambah kepada cahaya. Berarti cahaya itu sendiri tidak memiliki kualitas dapat dilihat, dan menjadi dapat dilihat hanya melalui sesuatu yang lain, yang sesuatu yang lain itu sendiri dapat dilihat. Maka dari itu, untuk eksistensi dirinya cahaya pertama itu tidak mempunyai penyebab lain diluar keberadaan dirinya. Semua yang selain prinsip utama itu adalah tergantung, dan mungkin yang bukan cahaya (kegelapan) bukanlah sesuatu yang khusus yang datang dari suatu sumber yang mandiri. Segala sesuatu yang bukan dari

¹² Al-Ghazali, *Misykat Cahaya Cahaya*, (Bandung : Mizan, 1995) hal. 15.

cahaya murni, terdiri dari yang tidak membutuhkan substratum, yang merupakan substansi gelap.¹³

Subtansi-subtansi gelap ini memiliki sifat, seperti figur dan ukuran, yang berasal dari sifat gelap yang inherensi dalam subtansi gelap, sedangkan cahaya murni bebas dari kegelapan, jadi begitu saja memahami sendiri tanpa agen di luar dirinya, sementara setiap tindakan lain dari pemahaman tergantung padanya. Dalam pandangan Suhrawardi, asal segala sesuatu adalah cahaya dia atas cahaya yang merupakan sumber segala yang ada di alam ciptaan. Cahaya ini sendiri tidak memerlukan pencerahan (*illumination*) cahaya yang lebih utama dan unggul dari pada dirinya, menurutnya, yang penting dalam gambaran ini adalah bagaimana sumber cahaya itu menciptakan berbagai konsep dan bahwa eksistensi aktual dari berbagai konsep tersebut merupakan bagian terkecil dari realitas mereka. Tempat perwujudan aktual adalah alam yang terendah, sedangkan alam-alam yang lebih tinggi adalah tempat terbangun dan ciptaannya berbagai ide (dan konsep) tersebut. Disinilah letak perlunya (gagasan tentang) keberadaan wilayah khayali untuk melukiskan adanya sebuah daerah tempat semua pertanyaan ihwal ada dan tiadanya sesuatu menjadi benar-benar kehilangan makna. Karena yang penting adalah bagaimana kita dapat mengenali dan menggunakan berbagai konsep tersebut. Bagaimana konsep tersebut diciptakan untuk kita dari (pencerahan) sebuah cahaya. Perbandingan perwujudan aktual (terhadap sumber daya) ialah sesuatu yang lemah (dan akibat dari meredupnya cahaya).¹⁴

Lebih lanjut, Suhrawardi menegaskan bahwa selain cahaya terdapat juga kegelapan. Konsep terang dan gelap Suhrawardi di adopsi dari konsep Tuhan dalam ajaran Zoroaster. Namun demikian, sekalipun Suhrawardi

¹³ Fakhry, hal. 330-332 (dalam buku Hasyimsyah Nasution).

¹⁴ Oliver Leaman, ... hal. 105

terpengaruh oleh ajaran Zoroaster, hal itu tidak berarti bahwa semua prinsip yang di pakainya adalah sama persis, sebab pada kenyataannya, terdapat perbedaannya yang cukup menonjol antara penggunaan konsep terang dan gelap dalam ajaran Zoroaster dan Suhrawardi. Jika dalam ajaran Zoroaster, cahaya dan kegelapan mengandung arti pertentangan atau peperangan abadi antara keduanya, maka dalam falsafi Suhrawardi yang terjadi tidaklah demikian; konsep pertentangan antara gelap dan terang memiliki garis demarkasi yang jelas.

Jika konsep gelap dan terang dalam ajaran Zoroaster mengindikasikan adanya keterputusan hubungan antaranya maka dalam pemikiran falsafi Suhrawardi, konsep gelap dan terang merupakan runtutan dari intensitas pancaran cahaya, di mana semakin jauh dari sumber cahaya maka ia akan semakin meredup dan akhirnya sampai pada kegelapan. Namun begitu, diakui ataupun tidak, ajaran dualisme Zoroaster tetap ikut mempengaruhi ajaran 'israqi Suhrawardi.¹⁵

Pancaran cahaya dari sumber utamanya merentang secara holistik dalam jarak pancar yang sanats jauh. Namun demikian, konsenkuensi logis dari adanya jarak tumpah penyinaran, menghasilkan kualitas terang menjadi bertingkat-tingkat. Sinar yang lebih dekat dengan sumber cahaya menghasilkan cahaya yang lebih terang dan posisinya semakin tinggi, sementara sinar yang lebih jauh dari sumbernya akan semakin redup. Dengan jauhnya penyinaran, cahaya akan semakin kehilangan intensitasnya, hilang ciri substansi induknya dan hilang pula watak kediriaannya.¹⁶

Dari segi hubungan, cahaya dapat dibedakan kepada cahaya bagi dirinya dan cahaya yang menyinari hal-hal yang lain di luar dirinya. Selain itu, cahaya murni memiliki

¹⁵ Amroeni Drajat, ... hal.224

¹⁶ Amroeni Drajat, ... hal. 225.

chierarki vertical (*thabaqat thul*). Pada puncak skala cahaya murni berdiri segala Cahaya Segala Cahaya, kepadanya tergantung seluruh rentetan cahaya yang ada di bawahnya. Sebagai atau sumber segala cahaya yang lain, cahaya ini harus ada secara niscaya. Rentetan cahaya itu haruslah berujung pada Cahaya Pertama atau Niscaya, sebab tidak mungkin ada suatu gerak mundur yang tidak terbatas. Cahaya Niscaya ini disebut oleh al-Suhrawardi sebagai Cahaya Segala Cahaya, Cahaya Yang Mandiri, dan Cahaya Suci.¹⁷

Sifat pertama Cahaya Segala Cahaya ini adalah Esa. Sebagai yang benar-benar Esa, cahaya niscaya ini menimbulkan, melalui suatu proses emanasi. Cahaya Pertama (*Nur al-Anwar*), yang jumlahnya satu atau tidak tersusun karena tidak mungkin bahwa sebuah entitas yang tersusun dari cahaya dan lawannya yaitu kegelapan, akan memancar dari sebuah realitas yang sama sekali bebas dari kegelapan. Cahaya Pertama ini berbeda dengan sumbernya hanya dalam tingkat kesempurnaannya.

Karena ketergantungannya kepada Cahaya Segala Cahaya, Cahaya Pertama memiliki watak ganda: kekurangan yang sangat, dalam dirinya sendiri dan limpahan karunia, lewat Cahaya Segala Cahaya. Ketika ia memahami kekurangan atau sifat gelapnya, ia melahirkan bayangan pertama, yang disebut oleh Suhrawardi *ismu (barzah)* tertinggi, yaitu semacam langit terjauh dalam kosmologi Neo-Platonis). Tentang rentetan cahaya yang memancar dari Cahaya Niscaya, Suhrawardi menyebutkan bahwa rentetan itu tidak berhenti sampai yang kesembilan (seperti yang dipertahankan kaum Neo-Platonis); meskipun demikian, ia tidak yakin rangkaian ini terbatas bilangannya.¹⁸

¹⁷ Hasyimsyah Nasution... hal. 149.

¹⁸ Hasyimsyah Nasution... hal. 150.

Hubungan cahaya-cahaya yang lebih tinggi dengan yang lebih rendah, dirumuskan oleh Suhrawardi dalam istilah-istilah dominasi (*qahr*, yang dapat disamakan dengan *neikos* Empedoclean), sedangkan hubungan cahaya yang lebih rendah dengan yang lebih tinggi dirumuskan dalam istilah-istilah atraksi (menarik) atau cinta (*'isyraq: philia*). Dua kekuatan, dominasi dan cinta, inilah yang mengatur dunia. Cahaya Segala Cahaya yang tidak ada bandingannya, mendominasi segala sesuatu yang lainnya dan mencintai entitas yang paling tinggi dan paling indah, yaitu dirinya sendiri. Dalam tindakan mencintai diri ini, ia berbagi kesenangan tertinggi-kesadaran pada milik dan perenungan tentang yang paling sempurna.¹⁹

b. Epistimologi

Suhrawardi membahas secara panjang lebar masalah pengetahuan, pada akhirnya mendasarkannya pada iluminasi dan mengusulkan satu teori visi, yang dalam beberapa hal mirip dengan psikologi Gestalt. Suhrawadi menggabungkan secara nalar dengan cara intuisi, menganggap keduanya sebagai saling melengkapi.

Menurut Suhrawardi, nalar tanpa intuisi dan iluminasi adalah kekanak-kanakan, dan tidak akan pernah tercapai sumber transenden dari segala kebenaran dan penalaran; sedangkan intuisi tanpa penyiapan logika serta latihan dan pengembangan kemampuan rasional bisa tersesat dan pula tidak akan bisa mengungkapkan dirinya secara ringkas dan metodis. Atas dasar itulah Suhrawardi membangun alirannya dengan mendekati paham paripatetik.²⁰

Untuk dapat memahami secara lengkap sisi intelektual murni filsafat Transedental, menurut

¹⁹ Diakses pada tanggal 29 Maret 2013, melalui: [http://id.writing-and-speaking/-Suhrawardi al-Maqtul-kesempurnaan Ilmu//](http://id.writing-and-speaking/-Suhrawardi%20al-Maqtul-kesempurnaan%20Ilmu//).

²⁰ Hasyimsyah Nasution... hal. 154.

Suhrawardi harus mengenal secara mendalam filsafat Aristoteles dan sufisme. Pikirannya harus bebas dari prasangka dan dosa, sehingga ia secara bertahap bisa mengembangkan indera batinnya, yang menguji dan mengerti oleh pikiran hanya sebagai teori. Jadi tujuan akhir dari segala bentuk pengetahuan ialah iluminasi dan ma'rifat, yang ditempatkan oleh Suhrawardi secara tegas pada puncak hierarki pengetahuan.

c. Kosmologi

Segala yang bukan cahaya disebut sebagai kualitas mutlak atau materi mutlak. Ini merupakan aspek lain dari penegasan atas cahaya, dan bukan suatu prinsip mandiri sebagaimana yang secara salah dianggap oleh para pengikut Aristoteles. Fakta eksperimental transformasi unsur-unsur primer menjadi satu yang lain, menunjuk kepada materi absolut, fundamental yang dalam berbagai tingkat besarnya, membentuk bermacam lingkungan materi. Landasan mutlak semua benda dapat dibagi menjadi dua jenis:²¹

1. Yang di luar ruang atom-atom atau substansi tidak terang (esensi-esensi menurut kaum Asy'ari).
2. Yang mesti di dalam ruang bentuk-bentuk kegelapan, misalnya: berat, bau, rasa, dan sebagainya.

Semua yang bukan cahaya dibagi menjadi:

- a.) Kekal abadi, misalnya: intelek, jiwa dari benda-benda angkasa, langit, unsur-unsur tunggal, waktu dan gerak.
- b.) Tergantung, misalnya: senyawa-senyawa dari berbagai unsur. Gerak langit itu adalah abadi, dan membuat berbagai siklus alam semesta.

Terdapat tiga unsur dasar, yaitu air, tanah, dan angin. Menurut orang-orang Isyraqi api hanyalah angin yang menyala. Paduan unsur-unsur ini, di bawah berbagai pengaruh langit, mengambil berbagai bentuk, yaitu bentuk cair, gas dan padat. Perubahan bentuk unsur-unsur orisinil

²¹ Hasyimsyah Nasution... hal. 159.

itu membentuk proses membuat dan merusak yang menembus seluruh lingkup dari yang bukan cahaya, yang menimbulkan bermacam-macam bentuk eksistensi yang semakin tinggi, dan yang semakin mendekatkan mereka kepada kekuatan-kekuatan penerang. Semua fenomena alam, yaitu hujan, awan, halilintar, meteor, Guntur adalah berbagai kerja dari prinsip imanen dari gerak ini. Singkatnya, alam semesta adalah suatu hasrat yang membantu; suatu kristalisasi kerinduan kepada cahaya.²²

Dari uraian di atas jelaslah bahwa pelimpahan dari sumber pertama (Tuhan) itu bersifat abadi, terus menerus, sebab pelakunya tidak berubah-ubah dan terus ada. Sebagai konsekuensinya, alam ini juga abadi sebagai akibat dari pelimpahanNya.²³ Dengan kata lain, ada dua yang abadi yaitu Tuhan dan alam. Namun menurut Suhrawardi keduanya tetap berbeda. Alam merupakan manifestasi dari kekuatan penerang yang membentuk pembawaan esensial Cahaya Pertama. Karena itu, sejauh alam semesta merupakan suatu manifestasi, maka ia hanyalah suatu maujud yang tergantung dan tidak abadi.

d. Psikologi

Gerak dan sinar tidaklah berada bersama-sama dalam kasus benda-benda yang lebih rendah. Sepotong batu, misalnya meskipun disinari dan karenanya terlihat, tidak memiliki gerak yang dimulainya sendiri. Namun demikian, begitu kita muncul dalam skala maujud, kita menemukan benda-benda yang lebih tinggi atau organisme yang didalamnya gerak dan sinar saling berhubungan.

Agar terjadi hubungan satu sama lain, diperlukan suatu media, sesuatu yang berdiri di tengah antara terang dan gelap. Media ini adalah jiwa hewani, yaitu suatu asap

²² Hasyimsyah Nasution... hal. 160.

²³ Sihab al-Din Yahya Suhrawardi, *Majmu'ah Mushannifat Syaikh Isyraq*, Jilid II (Teheran: Anjuman Syahahsyahai Falsafah Iran, 1397 H), hal. 181.

yang transparan, halus dan panas yang tempat utamanya di rongga kiri jantung, namun beredar juga pada semua bagian tubuh. Disebabkan oleh kesamaan parsial jiwa hewani dengan sinar, di malam gelap hewan-hewan darat berlari menuju ke api yang menyala; sedangkan binatang laut meninggalkan tempat tinggalnya untuk menikmati pemandangan bulan yang indah. Karena itu, ideal manusia adalah meningkat terus lebih tinggi dalam skala maujud, dan menerima semakin banyak penerangan yang berangsur-angsur membawa kebebasan sempurna dari dunia bentuk.²⁴

E. Penutup

Dari pemaparan pembahasan ini dapat disimpulkan bahwa, Suhrawardi merupakan seorang tokoh yang sangat berpengaruh di dunia Islam khususnya. Sebagaimana konsep yang Suhrawardi terapkan yaitu berpusat pada istilah cahaya. Di sini dia membagi cahaya ke dalam dua jenis : *Pertama*, cahaya murni yaitu cahaya yang tidak akan pernah menjadi atribut bagi sesuatu selain dirinya sendiri. *Kedua*, cahaya aksiden, yaitu cahaya yang memiliki bentuk dan mampu menjadi atribut bagi selain dirinya. Cahaya aksiden ini merupakan cahaya yang dapat diindra atau dilihat dengan mata kepala. Proses penyebaran cahaya ini merupakan ciri utama dari teori illuminasionisme Suhrawardi.

Suhrawardi boleh saja dihentikan hidupnya, akan tetapi warisan yang ditinggalkannya tetap hidup. Suhrawardi mampu survive di tengah kekuasaan yang mengekang kebebasan intelektualnya. Idealisme tinggi yang Suhrawardi miliki mendorongnya untuk tetap berjuang mempertahankan apa yang diyakini sebagai kebenaran. Hasil pemikiran Suhrawardi juga mampu mempengaruhi generasi-generasi sesudahnya. Hal ini dapat ditelusuri

²⁴ Hasyimsyah Nasution... hal. 163.

melalui karya-karya yang muncul belakangan yang indikatornya antara lain terlihat dari adanya tanggapan yang ditunjukkan oleh generasi setelahnya baik berupa komentar, sanggahan ataupun kritik. Pengaruh pemikirannya ini dapat ditelusuri melalui aspek geografis, kontinuitas hubungan antara guru dan murid, dan perdebatan pro-kontra di sekitar pemikirannya.

Daftar Rujukan

Nasution, Hasyimsyah, *Filsafat Islam*. Jakarta : Gaya Media Pratama, 1999.

Al-Ghazali, *Misykat Cahaya Cahaya*. Bandung : Mizan, 1995.

Drajat, Amroeni, *Suhrawardi; Kritik Falsafah Paripatetik*, Yogyakarta : Lkis, 2005.

Leaman, Oliver, *Pengantar Filsafat Islam; Sebuah Pendekatan Tematis*. Bandung: Mizan, 2002.

IBNU 'ARABI

Syarifuddin

A. Pendahuluan

Sekian banyak pemikiran filsafat mistik (*tasawuf falsafi*) di dunia Islam, hanya pemikiran Ibnu 'Arabi merupakan model pemikiran yang unik dan berbeda dengan pemikiran filsuf serupa lainnya, karena kepiawaian Ibnu 'Arabi sendiri dalam memformulasikan pengalaman mistisnya ke dalam bahasa filsafat, atau juga merupakan pemaduan unsur-unsur mistis ke dalam filsafat, sehingga filsafat yang disajikan oleh Ibnu 'Arabi tidak murni rasional, tetapi sudah dilengkapi *dzauqiyyah (intuitif)*. Keunikan lain dari pemikiran Ibnu 'Arabi, karena tidak kurang hebatnya dalam mengundang kontroversi di kalangan pemikir lain. Pemikiran Ibnu 'Arabi yang banyak mendapat perhatian adalah tentang *Wahdat al-Wujud* (Kesatuan Wujud)¹.

Sebagai salah seorang filsuf sekaligus figur dalam tradisi pemikiran dunia Islam, sebagaimana penulis sebutkan di atas, sebagai sosok yang kontroversial. Kontroversial yang penulis maksudkan di sini adalah sama dengan pertentangan seputar diri dan bahkan pemikiran yang dilontarkan olehnya, hal ini pula tampak jelas dari tidak adanya kesepakatan atas substansi dasar dari pemikiran Ibnu 'Arabi sendiri, bahkan hingga kini masih menjadi simpang siur hingga terjadinya perdebatan serta

¹ Walaupun *wahdatul al-wujud* merupakan ajaran sentral Ibnu 'Arabi, namun istilah tersebut tidak berasal dari Ibnu 'Arabi sendiri, melainkan berasal dari Ibnu Taimiyah, bahkan Ibnu Taimiyah dianggap orang yang paling berjasa dalam mempopulerkan ajaran tersebut, walaupun dalam sisi negatif. Menurut Ibnu Taimiyah, *wahdatul al-wujud* penyamaan Tuhan dengan alam dan Ibnu Taimiyah menilai bahwa ajaran Ibnu 'Arabi adalah dari aspek penyerupaan Khaliq dengan makhluk-Nya.

penghakiman terhadap ajaran-ajaran intinya, dan yang terpenting, dari masih terus berlangsungnya kajian, perdebatan dan interpretasi terhadap karya-karya dari Ibnu 'Arabi sendiri.²

Hal demikian sebagaimana disampaikan Claude Addas, berdasarkan penelusuran dalam penelusurannya terhadap pemikiran-pemikiran Ibnu 'Arabi sendiri. Pengembaraan itu malah menjanjikan banyak kemungkinan, arah, dan interpretasi yang dapat berbeda dan bertentangan satu sama lain. Maka bagi orang-orang yang tidak dapat bahkan memiliki keterbatasan dalam memahami pemikiran Ibnu 'Arabi, yang terjadi malah jalan buntu bahkan lebih jauh menjadi salah dalam memahami pemikirannya, bahkan banyak orang salah dalam menerjemahkan pemikirannya. Menurut Addas, pemikiran-pemikiran Ibnu 'Arabi ibarat menjalani sebuah "pengembaraan yang lama dan penuh tantangan"³

B. Riwayat Hidup

Ibnu 'Arabi yang dikenal sebagai seorang filsuf sufi yang terkemuka pada abad ke-13 nama lengkapnya adalah Muhyiddin Muhammad ibn Ali ibn Muhammad ibn al-Arabi ath-Tha'i al-Tamimi al-Andalusi, lahir di Murcle, Andalusia, Spanyol bagian tenggara. Pada 17 Ramadhan 560 atau 28 Juli 1165 di lingkungan keluarga yang berketurunan Arab. Dan kegiatan duniawi Ibnu 'Arabi yang amat banyak jumlahnya dan berakhir pada 28 Rabi'utsani 638 atau 16 November 1240.⁴ Dan Ibnu 'Arabi dalam suatu perjalanannya panjang Ibnu 'Arabi telah membawa dari

² Muhammad Al-Fayyadl, *Teologi Negatif Ibn 'Arabi, Kritik Metafisika Ketuhanan*, Yogyakarta: LKiS, 2012, hal. 135.

³ Claude Addas, *Mencari Belerang Merah: Kisah Hidup Ibn 'Arabi*, terj. Zaimul Am, Jakarta: Serambi, 2004, hal. 13.

⁴Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*, Jakarta: Paramadina, 1995. Hal. 17.

Sevilla, tempat keluarganya bermukim pada 568/1173 sampai di Damas, tempat peristirahatan terakhir Ibnu 'Arabi sampai sekarang masih dikunjungi orang-orang peziarah. Pada tahun 578 Ibnu 'Arabi mulai belajar agama dengan usia yang masih muda. Beliau mempelajari al-Qur'an di bawah bimbingan Ibn Safi al-Lakhimi (meninggal 589/1189) yang mengajarkan haditsnya. Setelah Ibnu 'Arabi berumur 30 tahun mulailah dia berkelana ke berbagai kawasan Andalusia dan kawasan Islam bahagian Barat. Di berbagai daerah ini, dia belajar kepada beberapa orang sufi, di antaranya Abu Madyan al-Gaus al-Talimsari. Kemudian selama beberapa waktu dia pergi bolak-balik atau pulang-pergi antara Hijaz, Yaman, Syria, Irak dan Mesir.⁵

Ketika Ibnu 'Arabi menetap di Seville, ia sering mengunjungi ke berbagai kota di Spanyol dalam rangka berguru dan melakukan tukar pikiran dengan para tokoh sufi serta dengan sarjana-sarjana yang terkemuka. Salah satu kinjungan yang paling berkesan bagi Ibnu 'Arabi adalah ketika bertemu dengan Ibnu Rusyd (1126-1198 M), bahkan Ibnu 'Arabi dianggap dalam pertemuan itu dapat mengalahkan Ibnu Rusyd lewat debat dan tukar pikirannya, hal ini merupakan kecerdasan pikirannya yang sangat luar biasa serta luasnya wawasan spiritual Ibnu 'Arabi, dan pertemuan ini sendiri pada prinsipnya adalah hasil permintaan Ibnu Rusyd sendiri melalui ayah Ibnu 'Arabi. Hal ini dianggap bahwa, pertemuan tersebut menunjukkan adanya hubungan yang kuat antara mistisisme dan filsafat dalam kesadaran metafisis Ibnu 'Arabi. Pengalaman-pengalaman visioner mistiknya berhubungan dan disokong oleh pemikiran filsufisnya yang ketat. Ibnu 'Arabi merupakan seorang mistikus sekaligus filsuf paripatetik, sehingga dapat memfilsafatkan pengalaman spiritualnya ke

⁵Muhammad Abd. Haq Ansari, *Merajut Tradisi Syari'ah Sufisme*, Jakarta: Grafindo Persada, 1997. Hal. 169.

dalam suatu pandangan dunia metafisis maha besar sebagaimana dilihat dalam gagasannya tentang *wahdatul al-wujud*.⁶

Ibnu 'Arabi terkenal memperkenalkan dan memelopori terhadap filsafat iluminasi berupa ilmu bahasa kesadaran mistik (*irfaan*). *Irfaan* mesti dipahami sebagai pengetahuan bahasa tentang kesadaran mistik dan ungkapan pengalaman-pengalaman mistik, baik dalam pelajaran *mi'raj* yang introvertif maupun proses penurunan yang ekstrovertif. Berbagai cara telah dilakukan untuk mengidentifikasi *irfaan* sebagai sebuah ilmu yang mandiri dan berbeda dari filsafat, teologi, dan agama. Prestasi besar yang dihasilkan oleh Ibnu 'Arabi terhadap lahirnya ilmu ini adalah doktrinnya yang termasyhur tentang "kesatuan wujud" (*wahdat al-wujud*) yang mutlak.⁷ Melalui metode *irfaan* diajak mengalami dan melihat sendiri (*musyahadah*) alam-alam metafisika yang selama ini tersembunyi sehingga melalui metode *irfaan* tersibaklah rahasia-rahasia (atas kehendak Allah) yang tersembunyi, baik di alam *muluk* (dunia fisik), alam *malakut* (dunia imajinal), maupun alam *jabarut* (alam spiritual).⁸

⁶A. Khudori Soleh, *Wacana Baru Filsafat Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004. Hal. 139-140.

⁷ Mehdi He'iri Yazdi, *Menghadirkan Cahaya Tuhan: Epistemologi Iluminasionis dalam Filsafat Islam*, Seri Filsafat Islam, Bandung: Mizan, 2003, hal. 65.

⁸ Mulyadhi Kartanegara, *Pengantar Epistemologi Islam, Menyibak Tirai Kejahilan*, Seri Filsafat Islam, Bandung: Mizan, 2003, hal. 138. Di sini Ibnu 'Arabi menjelaskan bagaimana semua level eksistensi menyibakkan diri mereka kepadanya. Dengan metode *irfaan*, ia tidak hanya diperlihatkan "surga" dengan tingkat-tingkat tangga mereka yang berbeda-beda dan bagaimana mereka bersanding satu sama lain serta perbandingan tingkat kebahagiaan mereka, "neraka" dengan tingkat-tingkat mereka yang berbeda dan *Arasy Tuhan*" dengan segala apa yang ada di atasnya, tetapi juga diperlihatkan segala rahasia dunia mineral, tumbuhan, dan hewan dengan segala macam bentuk, manfaat nutritive, dan medisnya, dan juga mudharat-mudharat yang dapat ditimbulkannya.

Ibnu 'Arabi, membaca dan malah sekaligus mengagumi seorang sufi yang berasal dari abad ke-4 Masehi, yaitu Muhammad ibn 'Abd al-Jabbar ibn al-Hasan, yang lebih dikenal dengan al-Niffari, seorang sufi yang menulis karya yang relatif dapat dikatakan kurang populer karena kandungan filsufisnya yang berat dan tinggi. *Kitab al-Mawaqif*. Dalam *Kitab al-Mawaqif*, al-Niffari menulis berbagai aforisme dan ungkapan pendek yang dinisbahkan kepada Allah, yang mirip seperti hadits Qudsi namun bukan hadits ataupun ayat. Berbagai aforisme al-Niffari begitu kental dengan apofatisme, sesuatu yang mempengaruhi kepada Ibnu 'Arabi. Salah satu ungkapan yang dituliskannya berbunyi: "Dan Dia (Allah) berkata kepadaku: 'Aku bukanlah pengenalan dan Aku bukanlah pengetahuan; Aku juga bukanlah seperti pengenalan dan Aku bukanlah seperti pengetahuan".⁹ Ibnu 'Arabi memiliki guru-guru spiritualnya, di samping mengagumi al-Niffari, guru-gurunya antara lain adalah Al-Tirmidzi (w. 898), Al-Wasithi (w. 942), dan Ibnu Al-'Arif (w. 1141), sedangkan guru filsafatnya, antara lain adalah Ibnu Masarrah (w. 931).¹⁰

Pengembaraan Ibnu 'Arabi selanjutnya semakin luas, tahun 1193 M menuju ke Tunis dalam rangka berguru pada Ibnu Qusi, seorang tokoh sufi. Selanjutnya ke Fez, Marrakesy, Almaria, Bugia, dan pada tahun 1202 kembali lagi ke Tunis. Namun sebelumnya pada tahun 1199 sempat pulang ke Cordova guna menghadiri pemekaman Ibnu Rusyd. Ibnu 'Arabi juga sempat dituduh menggerakkan maker terhadap pemerintah, sehingga berdasarkan situasi religio-politis tidak mengizinkannya tinggal lama di Spanyol, dan selanjutnya Negara tujuannya adalah Makkah (1201). Selama tiga tahun di Makkah Ibnu 'Arabi menggunakan waktunya dengan sebaik-baiknya dalam

⁹ Muhammad Al-Fayyadl, *Teologi Negatif Ibn 'Arabi.....*, hal 157.

¹⁰ Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam, Sebuah Peta Kronologis, Seri Filsafat Islam*, Bandung: Mizan, 2002, hal. 92-93.

rangka mempertajam rohani dan menulis, bahkan di Makkahlah Ibnu 'Arabi menulis kitabnya *Futuh al-Makkiyah*, di samping menyelesaikan karya-karya kecil lainnya.

Selanjutnya Ibnu 'Arabi melanjutkan pengembaraannya menuju Madinah, Yerusalem, Baghdad, Masul, Konya, Damaskus, Hebron, Kairo, namun karena tidak merasa aman di Kairon, pada tahun 1207 kembali lagi ke Makkah. Setelah setahun berada di Makkah, kembali berkunjung ke Asia kecil melalui Aleppo dan Konya, selanjutnya ke Armenia, Baghdad dan bahkan sempat bertemu dengan Syihabuddin Suhrawardi al-Zanzani.¹¹ Tahun 1224 Ibnu 'Arabi menetap di Damaskus atas permintaan Khalifah al-Malik al-Adil (1227 M). ia tidak lagi melakukan pengembaraan, mencurahkan seluruh perhatiannya untuk membaca, menulis dan mengajar. Kedekatannya dengan pemerintah menyebabkan ajarannya mudah dan cepat diterima oleh masyarakat. Selama hidupnya, Ibnu 'Arabi telah meninggalkan tidak lebih dari 700 karya tulis, namun hanya 400 karyanya yang masih ada, yang meliputi metafisika, kosmologi, psikologi, tafsir dan hampir setiap cabang dari setiap cabang keilmuan, yang semua didekati dengan tujuan adalah untuk menjelaskan makna esoterisnya.¹²

C. Beberapa Karya Ibnu 'Arabi

Karya terbesar dan monumental Ibnu 'Arabi adalah *al-Futuh al-Makkiyah*, (Kitan Pembukaan Makkah), terdiri dari 37 jilid, 560 bab, dan 18.500 halaman. Sebuah karya tentang mistisisme, meliputi sebuah simbol tentang naiknya manusia ke syurga. Menurut Eugene A. Myers, kitab ini

¹¹ Suhrawardi ini bukanlah Suhrawardi al-Maqtul tokoh filsafat iluminasi (*al-Isyraqi*), melainkan seorang tokoh sufi yang menulis kitab *Awarif al-Ma'rifat*.

¹² A. Khudori Soleh, *Wacana Baru.....*, hal. 139-141.

merupakan karya *magnum opus* Ibnu 'Arabi. Ibnu 'Arabi mengklaim bahwasanya ia diperintahkan oleh Nabi untuk menulis kitab ini, dan pada suatu kesempatan Ibnu 'Arabi bertemu dengan seorang pemuda (sebagai simbol dan ruh surgawi) yang menceritakan kepadanya tentang kerajaan langit yang tidak tampak oleh mata biasa, serta memerintahkan kepadanya untuk mencatat misteri-misteri yang akan diungkapkan kepadanya dan memberikan pemahaman kepadanya tentang segala sesuatu. Secara bertahap ia dapat memahami segala sesuatu melalui bermacam-macam penglihatan yang datang secara silih berganti.¹³

Fushus al-Hikam (Permata-permata Filsafat, atau Permata Kebijaksanaan Tuhan). Menurut pengakuan Ibnu 'Arabi, kitab ini diberikan oleh Rasulullah secara lengkap, dalam mukaddimah kitab ini dikatakan, 'Aku mimpi melihat Rasulullah dalam kegembiraan pada hari-hari sepuluh terakhir bulan Muharram, tahun 627 H, di pinggir Damaskus dan ditangannya ada sebuah kitab, lalu Beliau berkata: "*ini kitab Fushus al-Hikam. Ambillah.... Sampaikan kepada masyarakat agar mereka manfaatkannya*". Kitab ini dianggap sebagai wasiat kerohanian berisi 27 bab yang masing-masing terspesialisasi untuk satu aqidah kebatinan asasi menurut Islam. Kitab ini telah banyak diberi komentar (*syarah*).¹⁴

Selanjutnya beberapa kitab lain yang mempunyai pengaruh khususnya di dunia ilmu pengetahuan, di antaranya *Kitab al-Isra Ila Maqam al-Asra*, Kitab Perjalanan malam hari menuju tempat yang paling mulia. Dalam karya Ibnu 'Arabi ini, menjelaskan tentang perjalanan ajaib Nabi, yang membahas tiga rangkaian tradisi muslim. *Pertama*,

¹³ Eugene A. Myers, *Zaman Keemasan Islam, Para Ilmuan Muslim dan Pengaruhnya terhadap Dunia Barat*, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003. Hal, 66.

¹⁴ A. Khudori Soleh, *Wacana Baru.....* Hal. 153-154.

Isra, yaitu perjalanan ke langit atau berpegang pada penafsiran yang baru dan lebih terkenal, adalah perjalanan Nabi pada waktu malam ke Yerusalem. *Kedua*, Mi'raj, yaitu kenaikannya ke langit, sebuah peristiwa yang dirayakan setiap tahun oleh penduduk Negara Islam. Dan yang *ketiga*, kombinasi antara Isra' dan Mi'raj, sebagaimana perjalanan-perjalanan, tempat penyucian jiwa dan syurga.¹⁵

Kitab Tarjuman al-Ashwaq, kitab yang di dalamnya berisi tentang puisi-puisi cinta dan penafsirannya terhadap mereka. *Kitab Dakhair al-a-Laq*, kitab harta karun Dzat Penyayang. *Mawaqi' al-Nujum*, *Insyah al-Dawair*. Dan tentunya banyak lagi karya-karya Ibnu 'Arabi lainnya, di antaranya; *Kitab Tadbirat al-Ilahiyah* (Pemerintahan Tuhan), *Mawaqi' al-Nujum* (Letak Bintang Gemintang), dalam kitab ini Ibnu 'Arabi menjelaskan tiga derajat yang meliputi kepasrahan (Islam), kepercayaan (Iman), dan kebaikan sejati (Ihsan).

D. Beberapa pemikiran Ibnu 'Arabi

Sebagaimana dimaksudkan sebelumnya, bahwa pemikiran-pemikiran Ibnu 'Arabi, tidak mudah untuk dipahami, bahkan oleh Muhammad Al-Fayyadl menamakan pemikirannya sebagai teologi negatif. Bahkan menurutnya, ada tiga alasan mengapa kemudian Ibnu 'Arabi dapat diasosiasikan dengan "teologi negatif", dan mengapa seseorang dapat menyebut dan mengkaji apa yang diistilahkan sebagai "teologi negatif Ibnu 'Arabi",¹⁶ tiga alasan tersebut adalah:

1. Alasan personal. Sepanjang hidup, Ibnu 'Arabi telah mengalami sekian banyak 'momen negatif' dalam

¹⁵ Eugene A. Myers, *Zaman Keemasan Islam.....*, hal. 63-65.

¹⁶ Muhammad Al-Fayyadl, *Teologi Negatif Ibn 'Arabi.....*, hal. 155-157.

perjalanannya mengenali Tuhan. Perjalanan mengenali Tuhannya tidak linear, berliku, dan sering dalam berbagai kesempatan, Ibnu 'Arabi mengalami saat-saat ketika yang begitu sulit dalam mengenali Tuhan dan terjatuh dalam kondisi ketidaktahuan apofatik. Walaupun hal tersebut merupakan semata-mata pengalaman subjektif, namun demikian sedikit banyaknya akan mempengaruhi pandangan-pandangannya tentang Tuhan, hampir semua karya Ibnu 'Arabi tidak terlepas dari otobiografinya sendiri, pertemuannya dengan banyak figur spiritual, mimpi-mimpinya, dan berbagai perjalanannya dari satu tempat ke tempat yang lain. Maka jika terdapat pemikiran dalam tradisi Islam yang karyanya merupakan suatu manifestasi lain dari otobiografi hidupnya, Ibnu 'Arabi, tidak diragukan lagi, adalah merupakan salah satu yang patut untuk dicatat.

2. Karya-karya Ibnu 'Arabi sarat dengan motif-motif teologi negatif yang dapat ditemukan dalam kajian dan pembacaan serius atas karya-karyanya. Ibnu 'Arabi telah menulis berbagai kajian serta berbagai tema, dan ditulisnya dalam ribuan halaman, maka menurut Muhammad Al-Fayyadl, terkait dengan teologi negatifnya, ada tiga konsep kunci yang penting jika seseorang mau mengkaji pandangan-pandangan ketuhanan Ibnu 'Arabi, yaitu berupa konsep-konsep tentang Dzat, Nama, dan pengetahuan tentang Tuhan. Dan ketiga konsep ini pula yang menjadi topic perdebatan antara teologi, filsafat, dan tasawuf dalam Islam. Dan Ibnu 'Arabi secara tidak langsung juga termasuk terlibat dalam persoalan tersebut, walaupun Ibnu 'Arabi tidak mau memihak kepada salah satu kelompok dan Ibnu 'Arabi selalu berusaha untuk menampakkkan pemikirannya secara konsisten dan sejernih apapun.

3. Sebagai seorang pemikir, Ibnu 'Arabi juga sebagai seorang sufi dan mistikus, corak pemikirannya dipengaruhi oleh kecenderungan-kecenderungan mistik dalam tasawuf. Teologi negatif Ibnu 'Arabi juga lahir karena bersentuhan dengan tradisi sufi yang telah berkembang sebelumnya. Karena itu, pertanyaan-pertanyaan Ibnu 'Arabi tentang Dzat, *wujud*, Nama Tuhan, dan pengetahuan tentang Tuhan juga dipengaruhi oleh hubungan intelektual dan emosionalnya dengan tradisi tasawuf.

Terlepas dari pendapat di atas, maka di sini penulis ingin mengungkapkan beberapa pemikiran Ibnu 'Arabi, yaitu:

a. Esensi dan Eksistensi

Bagi Ibnu 'Arabi, antara eksistensi dan esensi bahwa eksistensi merupakan wujud dari esensi itu sendiri, untuk itu segala sesuatu dapat dikatakan eksis, wujud, atau dikatakan ada, jika seandainya dapat termanifestasikan ke dalam tahapan wujud (*marathib al-wujud*). Menurut Ibnu 'Arabi, hal ini terdiri dari empat hal, yaitu:

1. Eksis dalam wujud sesuatu (*wujud al-syai' fi ainih*), maksudnya adalah sesuatu itu ada di dalam dirinya sendiri atau secara dzatnya benar-benar wujud.
2. Eksis dalam pikiran (*wujud al-syai' fi al-'ilm*), maksudnya adalah sesuatu muncul dalam pikiran, meskipun sesuatu itu hanya dalam bentuk konsep atau berupa sesuatu yang mudah terbayang dan terangan-angan. Sesuatu itu muncul secara nyata dalam pikiran dan tidak dapat dinafikan tentang keberadaannya.
3. Eksis dalam ucapan (*wujud al-syai' fi al-alfazh*), maksudnya adalah adanya segala sesuatu itu keluar melalui lisan dalam bentuk ucapan. Segala sesuatunya dapat dibicarakan, diperbincangkan, bahkan dapat untuk diperdebatkan, walaupun kemunculannya hanya berupa satu kata atau berupa hanya satu kali ucapan,

maka hal ini sudah cukup mewakili status sesuatu itu dan hal ini telah mencapai pada tahapan wujud dalam bentuk ucapan.

4. Eksis dalam tulisan (*wujud al-syai' fi ruqum*), maksudnya adalah dapat dikatakan bahwa ketika segala sesuatu telah dapat diaktualisasikan dalam ucapan atau sudah dapat dibahasakan, maka segala sesuatu itu sudah dapat diaktualisasikan dalam bentuk tulisan dan ketika segala sesuatu itu telah dapat dimunculkan dalam bentuk tulisan, maka disitulah sudah dapat dikatakan sesuatu itu eksis dalam tulisan.

Maka maujudnya segala sesuatu ke dalam salah satu dari keempat hal tersebut, sudah dapat memberikan suatu status bahwa sesuatu itu sudah dapat dikatakan eksis, karena dengan salah satu dari empat hal tersebut, maka sesuatu itu dapat dibicarakan, dibahas, dan sekaligus menjadi bagian dari bahan kajian.¹⁷

Maka wujud itu memiliki eksistensi, menurut Ibnu 'Arabi, hal ini terbagi kepada dua bagian, yaitu wujud mutlak dan wujud nisbi. Wujud mutlak merupakan sesuatu yang eksis dengan dirinya sendiri dan tentunya untuk dirinya sendiri (Tuhan). Sedangkan wujud nisbi adalah segala sesuatu yang eksistensinya terjadi oleh dan untuk wujud lain (*wujud bi al-ghair*), dan wujud nisbi ini terbagi lagi dalam dua bagian, yaitu wujud bebas dan wujud 'tergantung', hal ini merupakan berupa atribut-atribut, kejadian-kejadian dan hubungan-hubungan yang bersifat spesial dan temporal. Sementara itu wujud nisbi bebas berupa substansi-substansi, dan ia terbagi ke dalam dua bagian; material dan spiritual.¹⁸

¹⁷ Affifi, *Filsafat Mistis Ibn Arabi*, terj. Nandi Rahman, Jakarta: Media Pratama, 1989, hal. 20.

¹⁸ A. Khudori Soleh, *Wacana Baru Filsafat Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004, hal. 145.

b. Wahdah al-Wujud

Konsep ketuhanan Ibnu 'Arabi bertitik tolak pada pemikirannya tentang *wahdah al-wujud*. Ibnu 'Arabi mengembangkan pemikiran ketuhanannya melalui suatu kreasi intelektual yang dimilikinya serta penghayatan mistisnya yang dalam, sesuatu hal yang sangat berbeda dengan para pemikir lainnya yang cenderung memahami Tuhan lewat proses dialektis yang bersandar pada nash-nash al-Qur'an serta diperkuat melalui suatu argument yang bersifat rasional.

Sebenarnya Ibnu 'Arabi sangat mengalami kegelisahan yang sangat mendalam tentang Tuhan, dan Ibnu 'Arabi sendiri sehingga menyimpan pertanyaan-pertanyaan mendasar yang pelik dan tidak mudah mengenai Tuhan. Karena itulah, kemudian Ibnu 'Arabi mempertanyakan hakikat segala sesuatu. Ibnu 'Arabi merenungkan hakikat segala sesuatu secara mendalam, dan perenungan inilah membawanya kepada pertanyaan-pertanyaan mendasar tentang "ada" dan hakikat "ada", yang oleh Ibnu 'Arabi disebutnya sebagai *wujud*. Hal inilah yang membuat Ibnu 'Arabi untuk menyelami lebih jauh tentang hakikat dari *wujud*. Jika *wujud* bermakna ada, maka secara logis ia dapat dipahami hanya dengan menunjuk kepada segala yang ada dalam dunia, yakni segala yang tampak ada dalam kehidupan dunia. Tetapi apakah yang ada itu benar-benar "ada" dan merupakan *wujud* itu sendiri? Segala yang ada menunjukkan keberadaannya, dan keberadaan ini merupakan "eksistensi" dari segala yang ada. Tetapi bukankah "eksistensi" dari segala yang ada ini merupakan *wujud* itu sendiri? Ibnu 'Arabi meragukan bahwa baik yang ada maupun eksistensi dari yang ada merupakan *wujud*, karena yang ada maupun eksistensi tidak memiliki ada dalam dirinya, dan karena itu, keduanya bukan *wujud* itu sendiri. Sebagai buktinya, bahwa baik yang ada maupun eksistensi yang ada tidak tetap, berubah, dan dapat menjadi ada. Oleh karena itu, *wujud* pastilah bersifat niscaya ada;

dan ia adalah ada pada dirinya. *Wujud* yang niscaya ada ini adalah “realitas ketuhanan”, yaitu *al-wujud* dalam pengertiannya yang paling harfian, yaitu “Allah”. “Allah” adalah *al-wujud*, dan arena itu dalam sebuah bagian dalam *Futuhāt*, Ibnu ‘Arabi menulis:

“tidak ada dalam ‘al-wujud’ selain Dia. Maka renungkanlah seperti Aku merenungkannya, niscaya engkau akan mendapatkan Dia sebagaimana Dia adanya”.¹⁹

Menurut Muhammad Al-Fayyadl, dengan memahami *al-wujud* sebagai “Allah”, Ibnu ‘Arabi telah memasuki sebuah pembahasan yang terpenting dalam filsafat tentang problem “Tuhan”. Tidak ada misteri dan hal yang paling sulit dijelaskan kecuali *wujud*, dan arena itu, pencarian terbesar filsafat dan metafisika adalah mengenai hakikat dari *wujud*. Bahkan dalam pengembaraannya, Ibnu ‘Arabi pernah bertanya ‘apa yang dimaksud dengan *wujud*’. Maka Ibnu ‘Arabi dalam pendiriannya mengatakan *al-wujud* adalah ‘realitas ketuhanan’ itu sendiri. Dalam pernyataan tersebut Ibnu ‘Arabi menyatakan *Maa fi al-wujud siwaahu*, “tidak ada dalam *al-wujud* selain Dia (Allah)”, sebagaimana diungkapkannya dalam *Kitab Futuhāt*.²⁰

Menurut Ibnu ‘Arabi, Allah adalah *al-wujud*, karena “Dia-lah *al-wujud* seutuhnya”. Tetapi sebaliknya juga benar, bahwa *al-wujud* adalah Allah itu sendiri, karena “kehilangan *al-wujud* adalah sesuatu yang juga milik-Nya”, yang berarti bahwa hilangnya suatu dimensi dari *al-wujud* adalah mustahil, karena dimensi tersebut telah masuk dalam *al-wujud* itu sendiri. Tidak ada sesuatu di luar *al-wujud*, sehingga dapat dikatakan bahwa Allah adalah *al-wujud*, dan *al-wujud* adalah Allah. Menurut Ibnu ‘Arabi, Allah adalah

¹⁹ Muhammad Al-Fayyadl, *Teologi Negatif Ibn ‘Arabi.....*, hal. 158-159.

²⁰ Muhammad Al-Fayyadl, *Teologi Negatif Ibn ‘Arabi.....*, hal 160.

kenyataan yang hakiki dan sejati, hanya Allah yang layak disebut sebagai *al-wujud*, karena tidak ada selain Allah yang berhak menyandang *al-wujud* dalam pengertiannya yang hakiki dan realitas selain Allah tidak memiliki *wujud* yang sejati, melainkan ber-*wujud* karena *wujud* Allah atau karena bahwa Allah adalah *al-wujud*. Karena, '*laulaahu maa bazharat'aynun bi nazhiriha, laulaahu maa nathaqat bi al-dzikri afwaahu*', "andaikan tanpa *al-wujud*, niscaya mata ini tidak dapat melihat apa yang dilihatnya, dan andaikata tanpa *al-wujud* mulut ini tidak dapat berkata apa-apa".²¹

Menurut Ibnu 'Arabi karena *al-wujud* itu Allah, maka *al-wujud* itu tunggal, satu, atau esa. Maka pandangan tentang ketunggalan/kesatuan/keesaan dari *al-wujud*, membuat Ibnu 'Arabi dianggap sebagai penggagas ajaran *wahdat al-wujud*, yang berarti ajaran tentang ketunggalan, kesatuan, atau keesaan *al-wujud*. Konsep *wahdat al-wujud* pada dasarnya berintikan pandangan bahwa *al-wujud* pertama-tama adalah tunggal, satu, atau esa. Konsisten dengan argument tersebut, bahwa hanya Allah yang dapat disebut *al-wujud* secara hakiki, *wahdat al-wujud* pertama-tama mengajarkan bahwa *al-wujud* itu tunggal, dalam artian tidak ada *al-wujud* yang dapat disebut *al-wujud* kecuali Allah itu sendiri. *Al-wujud* adalah satu, dalam artian bahwa hanya Allah itu sendiri, dan bukan lain-Nya dalam konteks ini, yang adalah *al-wujud* itu sendiri. Dan *al-wujud* itu esa, dalam artian bahwa ia tidak terduakan, ia adalah singular pada dirinya, unik pada dirinya, ia tidak tergantikan pada dirinya. Oleh karena itu, *wahdat al-wujud* berkorelasi, bahkan dapat dikatakan identik secara filsufis, tegen ajaran *tauhid* itu sendiri, yaitu berupa keimanan bahwa

²¹ Muhammad Al-Fayyadl, *Teologi Negatif Ibn 'Arabi.....*, hal. 161.

Allah adalah esa, tidak memiliki sekutu, dan tidak ada dua bagi-Nya.²²

Menurut Mehdi Ha'iri Yazdi, doktrin *wahdat al-wujud* Ibnu 'Arabi, didasarkan pada proposisi bahwa seluruh realitas eksistensi dan apa yang benar-benar eksis (*al-wujud wa al-maujud*) adalah mutlak satu dan sama, dan bahwa semua ragam bagian, unsur, kumpulan, atau kejamakan di alam realitas, baik yang bersifat indrawi maupun intelektual, hanyalah semata-mata "ilusi" yang bermain dalam pikiran manusia bagaikan bayangan kedua dari sebuah benda, yang bermain dalam bola mata orang yang juling. Maka bagi Mehdi Ha'iri Yazdi, doktrin Ibnu 'Arabi mengenai kesatuan wujud ini tidaklah panteistik ataupun monoteistik,²³ namun ajaran tersebut hendaklah dipahami sebagai monorealistik, yang menganut pandangan ketakberagaman dan sempurnanya makna ketunggalan dan kesatuan alam realitas. Melalui berbagai jenis pengalaman mistik, berdasarkan ilmu *irfaani*, Ibnu 'Arabi berupaya menyuguhkan kebenaran mistik ajaran kesatuan wujud dan mengemukakan garis besar prinsip-prinsip, problem-problem, dan konsekuensi-konsekuensinya.²⁴

²² Muhammad Al-Fayyadl, *Teologi Negatif Ibn 'Arabi.....*, hal. 1612-164.

²³Yang dimaksud dengan "monoteistik" di sini adalah dalam pengertian essensial, yaitu berupan pandangan ketuhanan yang mempersepsikan Tuhan sebagai Dzat atau 'Thing' atau 'Sesuatu' yang memiliki esensi; bagaimana umumnya dianut oleh teologi ortodoks. Pemahaman ketuhanan seperti ini memang akan keliru menafsirkan doktrin *wahdat al-wujud*. Ungkapan secara "eksistensial" hendaknya perlu digarisbawahi mengingat makna "kesatuan Tuhan dan hamba-Nya" kerap kali disalah mengerti sebagai "kesatuan dua substansi, dua entitas", seperti yang terdapat dalam ajaran panteisme, *manunggaling kawula gusti*. Di sini, makna eksistensi (*wujud*) harus benar dipahami benar-benar secara mendalam.

²⁴ Mehdi He'iri Yazdi, *Menghadirkan Cahaya Tuhan.....*, hal. 65-66.

Menurut Ibnu 'Arabi, realitas adalah satu tetapi mempunyai sifat yang berbeda; sifat ketuhanan sekaligus sifat kemakhlukan, temporal sekaligus abadi, nisbi sekaligus permanen, eksistensi sekaligus non-eksistensi, dua sifat yang bertentangan tersebut hadir secara bersamaan dalam sebaga sesuatu yang ada di alam.²⁵ Bahasa lain dari persoalan ini adalah bahwa dunia ini merupakan suatu refleksi dari wajah Tuhan Yang Esa.²⁶ Untuk menjelaskan hubungan ontologis Tuhan dengan semesta tersebut, sebagaimana dijelaskan oleh A. Khudori Soleh, Ibnu 'Arabi, antara lain menggunakan symbol cermin, alam semesta sebagai cermin bagi Tuhan. Symbol ini adalah;

1. Dalam rangka untuk menjelaskan sebab penciptaan alam, yakni bahwa penciptaan ini adalah sarana untuk memperlihatkan diri-Nya. Dia ingin memperkenalkan dirinya lewat alam. Dia adalah 'harta simpanan' (*kanz mahfi*) yang tidak dapat dikenali kecuali lewat alam, sesuai dengan hadits Rasul yang menyatakan hal tersebut.
2. Dalam rangka untuk menjelaskan hubungan Yang Satu dengan yang banyak dan beragam dalam semesta. Yakni bahwa Tuhan yang bercermin adalah satu, tetapi gambar-Nya amat banyak dan beragam sesuai dengan jumlah dan model cermin tersebut. Apa yang tampak dalam cermin adalah Dia, sama sekali bukan lainnya, tetapi bukan Dia yang sesungguhnya.²⁷

Maka penggambaran tersebut sejalan dengan dua paradigma yang disampaikan oleh Ibnu 'Arabi, yaitu paradigma *tasybih* dan *tanzih*. Dari segi *tasybih*, Tuhan sama dengan alam, karena alam tidak lain adalah perwujudan dan aktualisasi sifat-sifat-Nya. Dari segi *tanzih*, Tuhan itu

²⁵ A. Khudori Soleh, *Wacana Baru Filsafat Islam.....*, hal. 149.

²⁶ Mulyadhi Kartanegara, *Nalar Religius, Memahami Hakikat Tuhan, Alam, dan Manusia*, Jakarta: Erlangga, 2007, hal. 102-103.

²⁷ A. Khudori Soleh, *Wacana Baru Filsafat Islam.....*, hal. 149.

berbeda dengan alam, karena alam terikat oleh ruang dan waktu, sedangkan Tuhan adalah absolut dan bersifat mutlak. Secara tegas Ibnu 'Arabi menyatakan '*Huwa la Huwa*', atau Dia bukan Dia yang kita bayangkan. Sedekat-dekat manusia menyatu dengan-Nya, tetap tidak pernah benar-benar menyatu dengan Tuhan. Ia hanya menyatu dengan asma-asma-Nya, menyatu dengan bayangan-Nya, bukan dengan Dzat-Nya.²⁸

Menurut Eugene A. Myers, Tuhan yang dimaksud oleh Ibnu 'Arabi adalah Tuhan yang bersemayam di segala sesuatu, Tuhan Ibnu 'Arabi bukanlah Tuhan yang menciptakan atau asal dari segala sesuatu selain diri-Nya, tetapi Ia adalah Tuhan yang memanifestasikan diri-Nya sendiri dalam bentuk-bentuk (*form*) yang terbatas, kalau al-Qur'an menyatakan "Tiada Tuhan selain Tuhan yang satu", maka menurut Ibnu 'Arabi; "Tiada sesuatu *kecuali* Tuhan", kalau Tuhan dalam Islam adalah Sang Pencipta dan merupakan sebab dari jagat raya, maka Tuhan Ibnu 'Arabi adalah segala sesuatu yang ada. Pergeseran pengertian ini menimbulkan pergeseran dari ajaran monoteisme ke ajaran panteisme. Dalam filsafat Ibnu 'Arabi, Tuhan yang terbatas dalam agama berbeda dengan Tuhan tak terbatas dalam mistisisme. Tuhan dalam ajaran agama memanifestasikan diri-Nya dalam bentuk-bentuk (*forms*) yang bervariasi dan merefleksikan diri-Nya dalam Agama-agama yang berbeda, bergantung pada pemahaman seseorang bentuk-bentuk (agama-agama) apa yang ia pilih. Tuhan dalam mistisisme meliputi seluruh bentuk-bentuk-Nya dan hanya hati para mistikuslah yang dapat mengetahui hal itu. Maka Allah, Allah itu sendiri, *al-wujud*, adalah tunggal/satu/ esa, dan dengan demikian sebaliknya, *al-wujud* itu sendiri, yaitu Allah, adalah tunggal/satu/esa.²⁹ Selain Tuhan, semuanya

²⁸ A. Khudori Soleh, *Wacana Baru Filsafat Islam.....*, hal. 149-150.

²⁹ Eugene A. Myers, *Zaman Keemasan Islam.....*, hal. 67-68.

bersifat imajiner, alam semesta hanyalah cerminan realitas ketuhanan yang lebih jeluk dan tidak lain adalah dari eksistensi Tuhan. Manusia merupakan rangkaian kesiapan untuk bertindak (*disposition to act*), yang memadukan jiwa dan raga. Bahkan, jiwa itu sendiri hanyalah percampuran aspek ruhani dan ragawi (*carnal*), cahaya dan kegelapan, tampak dan gaib.³⁰

Konsep Ibnu 'Arabi pada tataran *wahdat al-wujud* dapat dipahami sebagai puncak dari dua merindukan yang ingin kembali bersenyawa. Manusia yang memiliki potensi untuk merindukan serta menyatu dengan Tuhannya, selalu berhajat pada 'penyeksaan' Wajah Ilahi dalam suatu penyingkapan. Maka untuk sampai pada tataran tersebut, manusia harus memulainya dengan memahami diri sendiri agar dapat menangkap manifestasi sifat-sifat Ilahiah dalam cermin kesadarannya, sebagaimana pendapat Ibnu 'Arabi; "pengenalan manusia tentang dirinya merupakan muqaddimah atas ma'rifatnya terhadap Tuhannya, sesungguhnya ma'rifatnya terhadap Tuhannya merupakan *natijah* (hasil dari suatu kesimpulan logis) dari ma'rifahnya, sebagai sabda nabi, barangsiapa yang mengenal tentang dirinya, maka sesungguhnya ia mengenal akan Tuhannya". Berdasarkan penjelasan ini, untuk sampai kepada Tuhan, harus melalui suatu pengenalan diri, karena mustahil manusia dapat sampai pada tujuan tertinggi tanpa melihat pantulan sifat-sifat Tuhan pada cermin dirinya. Pengenalan diri dapat juga merupakan salah satu cara melepas hijab (*tabir*) satu dari hal-hal yang bersifat khayali, sehingga ruh dapat menerima pencerahan serta dapat 'bertatapan' dengan suatu realitas ketuhanan. Dengan kata lain, pengenalan dapat juga merupakan suatu upaya menuju

³⁰ Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam, Sebuah Pendekatan Tematis*, Seri Filsafat Islam, Bandung: Mizan, 2001, hal. 122-123.

kesiapan (*isti'dad*) dalam menerima setiap *tajalli* Tuhan yang tiada berkesudahan.³¹

Menurut Ibnu 'Arabi, untuk dapat mencapai serta memahami realitas wujud yang hakiki, tidak ada jalan lain kecuali dengan menyelami secara langsung lewat suatu penghayatan dalam mistik. Maka pengetahuan intuitif yang diperoleh lewat penghayatan mistik merupakan pengetahuan yang sebenarnya, paling unggul, serta terpercaya.³² Selanjutnya untuk dapat mencapai semua itu, seorang sufistik haruslah terlebih dahulu melakukan pembersihan jiwanya untuk menghadap Allah dengan penuh cinta dan rindu. Ibnu 'Arabi menetapkan ada lima tahapan secara gradual sebagai suatu proses untuk pembersihan hati, yaitu:

1. Membersihkan jiwa dengan menjauhkan diri dari segala perbuatan dosa dan kemaksiatan, selanjutnya dibarengi dengan melakukan perbuatan-perbuatan dan amalan baik.
2. Zuhud (meninggalkan perbuatan dari pengaruh duniawi), menghentikan pandangan terhadap aspek fenomena dunia, dan memiliki kesadaran terhadap aspek nyata yang menjadi dasar fenomenanya.
3. Menjauhkan diri dari segala atribut dan berupa segala kualitas wujud kontingen berdasarkan kesadaran bahwa semua itu tak lain kecuali merupakan milik Allah semata.
4. Menghilangkan serta menghapus semua yang selain daripada milik Allah, tetapi tidak 'menghilangkan' tindakan itu sendiri. Di sinilah seseorang yang sedang melakukannya, kehilangan kesadaran dirinya sebagai

³¹ Kang Kolis dan Ahmad Syadzali, *Tuhan Menurut Pemikiran Ibn 'Arabi*, dalam <http://kang-kolis.blogspot.com/2008/08/tuhan-menurut-pemikiran-ibn-arabi.html>, diunduh tanggal 10 Agustus 2013.

³² A. Khudori Soleh, *Wacana Baru Filsafat Islam.....*, hal. 143.

- orang yang memandang, maka sesungguhnya hanya Allah sendirilah yang memandang sekaligus dipandang.
5. Melepas dan membebaskan diri dari segala atribut-atribut Tuhan serta segala sesuatu yang berhubungan dengan atribut-atribut tersebut dan memandang Tuhan lebih sebagai essensi daripada ‘Sebab Pertama’ dari realias semesta.³³

c. Mikrokosmos dan Makrokosmos

Dalam sebagian besar teks-teks Islam, sebenarnya ada tiga realitas dasar yang selalu menjadi pegangan; yaitu Allah, kosmos atau makrokosmos, dan manusia atau mikrokosmos. Dapat digambarkan bahwa ketiganya sebagai tiga sudut dari sebuah segitiga. Yang secara khusus menarik adalah hubungan yang terjalin di antara ketiga sudut itu. Allah yang berada di puncak dan merupakan sumber yang menciptakan kedua sudut yang ada di bawah, karena baik makrokosmos maupun mikrokosmos adalah merupakan realitas-realitas derivatif. Setiap sudut dapat dikaji dalam hubungannya dengan satu atau dua sudut lainnya.³⁴ Namun pada sudut ini hanya membahas dua sudut berdasarkan pemikiran Ibnu ‘Arabi, yaitu makrokosmos dan mikrokosmos.

Istilah-istilah yang umum digunakan terhadap makrokosmos, terjemahan secara literal atau harfiah dalam bahasa Aran adalah *al-‘alam al-kabir* “alam besar”, dan untuk mikrokosmos *al-‘alam ash-shaghir*, “alam kecil”. Bahkan seringkali *lebih besar* dan *lebih kecil* digunakan sebagai ganti *besar* dan *kecil*. Malah terkadang, keutamaan diberikan kepada manusia. Maka, makrokosmos pun menjadi “manusia besar” (*al-insan al-kabir*) dan

³³ A. Khudori Soleh, *Wacana Baru Filsafat Islam.....*, hal. 143-144.

³⁴ Sachiko Murata, *The Tao of Islam, Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, Bandung: Mizan, 2000, hal. 47.

mikrokosmos menjadi “manusia kecil” (*al-insan ash-shagir*). Istilah makrokosmos sinonim dengan dunia atau *kosmos*, yang biasanya didefinisikan sebagai “segala sesuatu selain Allah”. Mikrokosmos adalah individu manusia yang melambangkan seluruh kualitas yang dijumpai dalam diri Allah dan makrokosmos.³⁵

Dalam tradisi sufi, khususnya pemikiran Ibnu ‘Arabi, analogi kualitatif antara makrokosmos dan mikrokosmos ditetapkan terutama berupa dalam batasan nama-nama Ilahi. Makrokosmos dipandang sebagai lokus atau berupa tempat manifestasi bagi seluruh nama Allah, tetapi melebar dalam rentang ruang dan waktu yang tak terhingga. Allah adalah khazanah tersembunyi yang ingin diketahui, karena itu, Allah pun menampakkan khazanah itu. Kosmos secara keseluruhan menampakkan setiap permata dalam khazanah itu, tapi dengan cara penyebaran yang tak terbatas. Dengan kata lain, setiap nama Ilahi menemukan banyak lokus atau tempat manifestasi di alam semesta. Sebaliknya, mikrokosmos juga membuat setiap permata, akan tetapi semua itu dijumpai dalam keadaan bersatu dan terkonsentrasi.

Singkat kata, makrokosmos memanifestasikan nama-nama Allah, tapi dalam cara yang berbeda. Mikrokosmos memanifestasikan semua nama, tapi dalam cara yang relatif sama. Pada tataran Ilahi, kesatuan nama-nama dilambangkan oleh Khazanah Tersembunyi yang terkunci. Akan tetapi, permata-permata itu ada dalam diri Allah, yang menanti untuk menampakkan sifat-sifatnya. Tataran realitas inilah yang diberi nama Allah, “nama yang serba meliputi” (*al-ism al-jami’*). Nama ini merujuk baik pada Allah sendiri, tanpa memperhatikan nama-nama itu, maupun pada Allah yang mempunyai seluruh nama itu. Setiap nama mengacu pada Allah. Masing-masing menunjuk Esensi (*Dzat*) tunggal, yang selainnya tidak ada realitas

³⁵ Sachiko Murata, *The Tao of Islam.....*, hal. 47.

hakiki. Namun, masing-masing menunjukkan Esensi dalam batasan hubungan spesifik yang dimiliki Esensi itu dengan segala ciptaan. Hanya nama Allah yang menunjukkan realitas sebagai mencakup segala jenis hubungan dan non-hubungan. Kosmos secara keseluruhan memmanifestasikan seluruh nama ini, demikian juga dengan halnya manusia, oleh Ibnu 'Arabi menyebut manusia sebagai 'wujud serba meliputi' (*al-kawn al-jami'*). Mengapa manusia diciptakan, karena Allah "ingin (atau "senang") dikenal dan diketahui", dan hanya manusia sajalah yang dapat mengenal dan mengetahui Allah dalam segala kesempurnaan-Nya, yang memahami semua nama, sebab hanya manusia sajalah yang diciptakan dalam bentuk nama yang serba meliputi. Kecintaan Allah pada tipe pengetahuan yang dapat diaktualisasikan hanya oleh manusia membuat dunia ini tercipta.³⁶

Mikrokosmos merefleksikan makrokosmos melalui dua cara yang memiliki signifikansi dengan ajaran-ajaran Ibnu 'Arabi, sebagai sebuah hierarki eksistensi serta sebagai suatu bentuk Ilahiah, sebuah entitas theomorfik. Tiga dunia makrokosmos yang bersifat spiritual, imajinal, dan korporeal terpresentasikan di dalam ruh bersifat spiritual dan jasad bersifat korporeal.³⁷

Karena manusia merupakan bagian dari kosmos, maka kosmos bukanlah bentuk Tuhan yang lengkap tanpa manusia. Akan tetapi, mikrokosmos dan makrokosmos berada pada kutub yang sama. Makrokosmos, dalam penyebarannya yang tidak terbatas, adalah tidak sadar dan pasif. Namun mikrokosmos, melalui terpusatnya semua atribut Tuhan secara intens, adalah sadar dan aktif. Manusia mengenal kosmos dan dapat membentuknya menurut tujuan mereka, namun kosmos tidak mengetahui manusia

³⁶ Sachiko Murata, *The Tao of Islam.....*, hal. 59-61.

³⁷ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge, Tuhan Sejati dan tuhan-tuhan Palsu*, Yogyakarta: Qalam, 2001, hal. 70.

dan tidak dapat membentuk mereka sepanjang kosmos merupakan instrument pasif di dalam kekuasaan Tuhan.

Fakta yang menyebutkan bahwa mikrokosmos mendominasi makrokosmos menyebabkan Ibnu 'Arabi menulis pada permulaan *Fushush al-Hikam* bahwa manusia adalah ruh kosmos, sementara itu kosmos tanpa manusia laksana tubuh yang proporsional dan sangat seimbang, siap dan menunggu Tuhan meniupkan ruh-Nya kepadanya, namun tetap tidak bernyawa sepanjang manusia tidak dating. Demikian pula, Ibnu 'Arabi menulis dalam *Futuhat* sebagai berikut:

“Seluruh Kosmos adalah diferensiasi Adam, sementara Adam merupakan buku yang sangat komprehensif. Dalam kaitannya dengan kosmos, dia seperti ruh dalam hubungannya dengan tubuh. Karena membawa semua ini bersama-sama, maka kosmos merupakan “manusia besar”, selama manusia di dalamnya. Namun jika kalian melihat kosmos sendirian, tanpa manusia di dalamnya, kalian akan menemukannya seperti tubuh yang berbentuk tanpa ruh. Kesempurnaan kosmos karena kehadiran manusia bagaikan kesempurnaan tubuh karena ruh. Manusia “dimasukkan ke dalam” tubuh kosmos, sehingga dia merupakan tujuan dari kosmos”.

Demikian pula Ibnu 'Arabi menjelaskan bahwa manusia adalah realitas batiniah dari kosmos, sementara kosmos adalah bentuk manifest manusia,

“Bedakan dirimu sendiri dari kosmos dan bedakan kosmos dari dirimu. Bedakan yang lahir dari yang batin dan yang batin dari yang lahir. Bagi kosmos, kalian adalah ruh kosmos, dan kosmos adalah bentuk lahiriah kalian. Bentuk tidak mempunyai makna apa

pun tanpa ruh, oleh karena itu, kosmos tidak memiliki arti tanpa kalian”.³⁸

Secara singkat dapat dikatakan bahwa, mikrokosmos adalah manusia, yang diciptakan dalam bentuk setiap nama Tuhan dan di dalam dirinya terkandung hakikat yang membawa kosmos ke dalam eksistensi. Makrokosmos adalah keseluruhan kosmos, sepanjang manusia sempurna eksis di dalamnya, karena tanpa mereka tidaklah lengkap, sebuah tubuh tanpa ruh. Baik makrokosmos dan mikrokosmos adalah bentuk-bentuk Tuhan, yang tampak (*zhahir*) di dalam tatanan makhluk.³⁹

d. Manusia sempurna (*al-insan al-kamil*)

Ibnu ‘Arabi menggambarkan penciptaan dalam istilah-istilah yang sangat emanasionis atau Neoplatonik. Menurut Ibnu ‘Arabi, mula-mula segala sesuatu ada di dalam “Benak Tuhan” dalam bentuk pola-pola (*exemplars*) yang disebutnya sebagai “entitas-entitas tetap” (*a’yaan tsabitah*). Tuhan yang sebelumnya tersembunyi, kemudian memutuskan untuk menyingkap Diri-Nya sendiri, maka diciptakanlah semua makhluk dengan titah-Nya (*amr*). Hubungan semua makhluk ini dengan Tuhan ibarat hubungan pantulan dengan cermin atau berupa bayangan dengan sumber bayangan.⁴⁰ Adapun motif Tuhan menciptakan bukanlah “keniscayaan alam”, melainkan karena cinta. Dalam sabda Nabi disebutkan, “*Aku adalah perbendaharaan yang tersembunyi. Lalu Aku ingin (hub, cinta) untuk dikenali*”.⁴¹

³⁸ Willian C. Chittick, *Dunia Imajinal Ibnu ‘Arabi, Kreativitas Imajinasi dan Persoalan Diversitas Agama*, Surabaya: Risalah Gusti, 2001, 59-60.

³⁹ Willian C. Chittick, *Dunia Imajinal Ibnu ‘Arabi.....*, hal. 62.

⁴⁰ Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam.....*, hal. 94.

⁴¹ Affifi, *Filsafat Mistis Ibn Arabi.....*, hal. 10.

Manusia tak lain adalah merupakan ciptaan Tuhan berdasarkan hasil evolusi terakhir, sebagai makhluk manusia memiliki karakter atau berupa sifat-sifat khusus yang diberikan Tuhan, tidak dimiliki hewan-hewan dan makhluk-makhluk yang lebih rendah sekalipun. Sekalipun hewan dikatakan memiliki kesadaran dan nafsu, tetapi kesadaran hewan tentang dunia fisik hanyalah berupa kesadaran inderawi, tidak dapat menjangkau ke kedalaman dan antarhubungan batin benda-benda. Kesadaran hewani hanyalah pada objek-objek yang bersifat individual dan partikular, dan tidak dapat menjangkau yang bersifat universal dan general. Kesadaran manusia dapat mencapai apa-apa yang tidak dapat dijangkau oleh kesadaran hewani, tidak tetap terpenjara dalam batas lokal dan ruang, juga tidak terbelunggu pada waktu tertentu. Kesadaran manusia justeru dapat melakukan pengembaraan menembus ruang dan waktu, dan yang membedakan manusia dengan makhluk lainnya adalah ilmu dan iman. Manusia menikmati kemuliaan dan keagungan yang khusus di antara makhluk-makhluk lain dan memiliki peran khusus sebagai wakil Tuhan, dan misi khusus sebagai pengelola alam yang Allah percayakan.⁴²

Manusia merupakan makhluk paling awal dan merupakan manifestasi paling tinggi dari sifat Ilahi. Dalam kaitannya dengan Nabi Adam a.s. yang dinamai oleh Ibnu 'Arabi dengan *Logos* Adam, ia merupakan adalah manusiis sempurna (*al-insan al-kamil*). Bagi Ibnu 'Arabi, eksistensi *Logos* Adam merupakan *raison d'etre* bagi segenap makhluk, sedangkan Manusia Sempurna adalah merupakan manifestasi yang kasatmata dari sifat-sifat Ilahi. Karena diciptakan dalam citra Tuhan. Manusia Sempurna adalah paragon bagi semua makhluk dan replika alam raya. Dipunyainya semua kesempurnaan alam atau kesempurnaan sifat-sifat Wujud Ilahi. Menurut Ibnu 'Arabi,

⁴² Mulyadhi Kartanegara, *Nalar Religius.....*, hal. 102-103.

hal demikian itu sebagaimana tergambar dalam ayat-ayat al-Qur'an yang menyebutkan kedudukan manusia sebagai pengganti (*khalifah*) Tuhan di alam raya ini.

Menurut Majid Fakhri, hal yang disebut belakangan itulah yang membedakan manusia dari semua makhluk yang lain, termasuk malaikat. Manusia merupakan satu-satunya maujud yang secara utuh merefleksikan semua sifat Ilahi dan mampu mengenal Tuhan dengan cara yang laing sempurna. Para malaikat, sebagai maujud yang sepenuhnya bersifat ruhani, hanya mampu mengenal Tuhan hanya sebatas sebagai Wujud ruhani, sedangkan manusia, selain mampu mengenal-Nya sebagai Wujud ruhani yang merupakan Realitas itu sendiri, juga mempunyai kemampuan untuk mengenal-Nya sebagai manifestasi kasatmata dari Realitas itu, yaitu dalam bentuk sekalian makhluk-Nya.⁴³ Maka hakikat manusia sempurna, yang juga dikenal dengan "Hakikat Muhammad" atau "Nur Muhammad",⁴⁴ akhirnya adalah bentuk batiniah Tuhan yang

⁴³ Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam.....*, hal. 94-95.

⁴⁴ Maka kalau dikatakan "Hakikat Muhammad" adat "Nur Muhammad", maka ia adalah merupakan asal segala yang ada. Dengan demikian, maka menurut Ibnu 'Arabi, proses atau tahapan-tahapan kejadian dalam proses penciptaan alam, yaitu

- a. Wujud Tuhan sebagai Wujud Mutlak, yaitu Zat Mandiri yang wujud-Nya tanpa disebabkan/berhajat oleh sesuatu apapun.
- b. *Wujud al-Haqiqah al-Muhammadiyah* sebagai *emanasi* pertama dari wujud Tuhan, dan daripada melimpah wujud-wujud lainnya.
- c. Bentuk-bentuk *al-A'yan al-Sabitah* atau berupa wujud-wujud yang ada pada ilmu Tuhan yang disebut '*Alam al-Ma'ani*.
- d. Realitas-realitas ruhaniah atau wujud-wujud rohani yang disebut dengan '*Alam Arwah*.
- e. Realitas-realitas *al-Nafsiah* atau wujud-wujud jiwa yang disebut '*Alam al-Nafsu al-Natiqah*.
- f. Wujud-wujud jasad tanpa materi yang disebut dengan '*Alam al-Misal*.
- g. Wujud-wujud jasad bermateri yang disebut dengan '*Alam al-Ajسام al-Madiyah* atau '*Alam al-Syahadah*.

Maka berdasarkan penjelasan tersebut, Ibnu 'Arabi menolak ajaran yang mengatakan bahwa alam merupakan berasal 'dari tiada

dikenal oleh Tuhan Sendiri, atau wajah Tuhan yang menjelma dalam makhluk baik makrokosmos maupun mikrokosmos. Jadi, manusia sempurna di dalam aktualitas historisnya 'segi yang mencari Tuhan', dengan demikian Dia mengaktualisasikan tujuan-Nya dalam menciptakan alam semesta.⁴⁵

E. Kesimpulan

Semua orang berpendapat bahwa pemikiran Ibnu 'Arabi merupakan salah satu pemikiran tradisi mistik Islam, pandangannya dipandang rumit, sangat elitis, apalagi pemikirannya dalam bidang ketuhanan. Pemikiran tentang ketuhanan Ibnu 'Arabi sendiri selalu dikaitkan dengan istilah *wahdah al-wujud*, di mana pemikirannya pada konsep ini Ibnu 'Arabi mencoba untuk menyeimbangkan antara pemahaman *tasybih* dengan *tanzil*. Demikian juga pada tataran pemikirannya tentang ketuhanan ini, Ibnu 'Arabi mengembangkan lewat suatu kreasi intelektual serta berdasakan kedalaman penghayatan mistisnya, maka Tuhan bagi Ibnu 'Arabi tidak hanya berada pada suatu wilayah perbincangan, akan tetapi harus diresapi pada tataran spiritual yang dalam oleh manusia, dan Tuhan sebagai Yang Hadir dalam batin manusia.

Konsep manusia menurut Ibnu 'Arabi merupakan tempat *tajalli* atau tempat penampakan diri Allah yang menurut Ibnu 'Arabi paling sempurna, karena manusia merupakan suatu *al-kaun al-jami'* atau merupakan suatu wujud sentral, yang berupa alam kecil (*mikrokosmos*) yang padanya tercermin alam besar (*makrokosmos*), dan padanya juga tergambar berupa sifat-sifat ketuhanan, karena itulah kemudian manusia diangkat oleh Allah sebagai khalifah di

kepada ada', *min al-'adam ila al-wujud* atau yang sering disebut dengan *creation ex nihilo*. Maka bagi Ibnu 'Arabi, asal segala yang ada adalah *emanasi* Tuhan yang berlaku secara terus menerus.

⁴⁵ Willian C. Chittick, *Dunia Imajinal Ibnu 'Arabi.....*, hal. 62.

bumi. Pada diri manusia itu terhimpun rupa Allah dan rupa alam, di mana substansi Allah dengan segala sifat dan *asma'*-Nya tampak padanya. Maka manusia adalah cermin yang menyingkapkan wujud Allah. Dengan demikian, segala benda-benda yang ada di ala mini, dari yang besar sampai yang kecil selalu ada bandingannya dengan manusia. Hal demikianlah oleh Ibnu 'Arabi menyebutkan manusia dengan 'alam kecil' atau mikrokosmos, dan alam semesta disebutnya sebagai 'alam besar' atau makrokosmos.

DAFTAR PUSTAKA

- A. Khudori Soleh, *Wacana Baru Filsafat Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Affifi, *Filsafat Mistis Ibn Arabi*, terj. Nandi Rahman, Jakarta: Media Pratama, 1989.
- Claude Addas, *Mencari Belerang Merah: Kisah Hidup Ibn 'Arabi*, terj. Zaimul Am, Jakarta: Serambi, 2004.
- Eugene A. Myers, *Zaman Keemasan Islam, Para Ilmuan Muslim dan Pengaruhnya terhadap Dunia Barat*, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003.
- Kang Kolis dan Ahmad Syadzali, *Tuhan Menurut Pemikiran Ibn 'Arabi*, dalam <http://kang-kolis.blogspot.com/2008/08/tuhan-menurut-pemikiran-ibn-arabi.html>.
- Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*, Jakarta: Paramadina, 1995.
- Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam, Sebuah Peta Kronologis*, Seri Filsafat Islam, Bandung: Mizan, 2002.
- Mehdi He'iri Yazdi, *Menghadirkan Cahaya Tuhan: Epistemologi Iluminasionis dalam Filsafat Islam*, Seri Filsafat Islam, Bandung: Mizan, 2003.
- Muhammad Abd. Haq Ansari, *Merajut Tradisi Syari'ah Sufisme*, Jakarta: Grafindo Persada, 1997.

- Muhammad Al-Fayyadl, *Teologi Negatif Ibn 'Arabi, Kritik Metafisika Ketuhanan*, Yogyakarta: LKiS, 2012.
- Mulyadhi Kartanegara, *Pengantar Epistemologi Islam, Menyibak Tirai Kejahilan*, Seri Filsafat Islam, Bandung: Mizan, 2003.
- _____, *Nalar Religius, Memahami Hakikat Tuhan, Alam, dan Manusia*, Jakarta: Erlangga, 2007.
- Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam, Sebuah Pendekatan Tematis*, Seri Filsafat Islam, Bandung: Mizan, 2001.
- Sachiko Murata, *The Tao of Islam, Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, Bandung: Mizan, 2000.
- William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge, Tuhan Sejati dan tuhan-tuhan Palsu*, Yogyakarta: Qalam.
- _____, *Dunia Imajinal Ibnu 'Arabi, Kreativitas Imajinasi dan Persoalan Diversitas Agama*, Surabaya: Risalah Gusti.

NASHIRUDDIN AL-THUSI

Uswatun Hasanah dan Sory Monang

A. Pendahuluan

Invasi Mongol seakan menjadi sejarah kelam peradaban Islam, kekhalifahan Abasyiah telah runtuh dan pemerintah ala Mongol telah memulai periode baru. Pada yang sisi lain, pasca invasi Mongol juga menandai periode kebangkitan dan perkembangan Syiah Imamiyah. Dalam beberapa aspek tertentu, bangsa Mongol berperan sebagai pembebas kaum Syiah, bahkan memberikan mereka kedudukan sosial yang cukup penting. Populasi Syiah bertambah besar seiring dengan tumbuhnya kepercayaan bangsa Mongol dalam urusan administrasi pemerintahan.

Akan tetapi, dibalik kejadian itu telah dimulai sebuah kebangkitan intelektual baru. Seorang tokoh yang menjadi aktor intelektual masa itu adalah Nashiruddin al-Thusi, yang sangat jenius dalam menguasai filsafat, fiqih dan teologi di Nisapur. Ia juga dikenal sebagai ahli matematika dan astronom yang sangat terkenal. Akan tetapi kecakapan telah menimbulkan masalah bagi dirinya, Nasiruddin al-Tuhusi dipaksa untuk bekerja selama kurang lebih dua puluh tahun sebagai astrolog di benteng Alamut di bawah dinasti Nizari-Ismailiyah. Akan tetapi kecenderungan intelektualnya semakin bertambah, karena di dalam benteng tersebut telah dilengkapi dengan sebuah perpustakaan yang cukup besar. Disinilah dengan kondisi dan situasi tersebut, Nashiruddin al-Thusi mulai menyusun pandangan-pandangan politiknya.

Sebagai seorang intelektual politik, Nashiruddin al-Thusi sangat dipengaruhi oleh pemikiran Aristoteles, al-Farabi, dan juga tradisi Iran (Syiah) begitu kuat mengakar dalam dirinya. Hal ini menjadikannya sangat memahami teori-teori klasik Yunani tentang masyarakat sosial dan juga

pemerintahan. Selain itu, sebagai seorang pengikut Syiah Nashiruddin al-Thusi sangat dekat dengan tradisi pemikiran Imamiyah tentang *nubuwwah* dan keadilan, yang kesemuaan itu akan sangat mempengaruhi dalam pemikiran politiknya. Dua hal tersebut seakan menyatu dalam dirinya dan menghasilkan pandangan filsafat sosial-politik yang unik dan mungkin sangat berpengaruh bagi pemerintahan syiah dikemudian hari.

B. Biografi Nashiruddin al-Thusi

Nama lengkapnya adalah Abu Ja'far Muhammad Ibn Muhammad al-Hasan Nashir al-Din al-Thuai al-Muhaqqiq, lahir pada tanggal 18 februari 1201 M/597 H di Thus sebuah kota di Khurasan tempat Nashiruddin al-Thusi menerima pendidikannya yang pertama dari Muhammad Ibn Hasan. Gurunya yang lain adalah Mahdar Farid al-Din Damad dalam bidang fiqh, hikmah dan ilmu kalam. Sedangkan Muhammad Hasib dalam bidang matematika di Naishapur. Kemudian Nashiruddin al-Thusi ke Baghdad untuk belajar pengobatan dan filsafat pada Qutb al-Din. Kemasyhuran sebagai sarjana berpengetahuan luas tersiar keberbagai wilayah Persia.¹

Sejak usia belia Nashiruddin al-Thusi sudah mendapatkan pendidikan agama dari ayahnya dan pengetahuan logika, fisika, metafisika dari pamannya. Ketika menginjak usia muda kondisi keamanan kian tak menentu. Pasukan Mongol di bawah pimpinan Jengis Khan yang sadis mulai bergerak cepat dari Cina ke wilayah Barat, sebelum tentara Mongol menghancurkan kota kelahirannya, akhirnya Nashiruddin al-Thusi ditarik oleh penguasa dinasti Nizari Ismailiyah. Selama mengabdikan di istana itu, Nashiruddin al-Thusi mengisi waktunya untuk menulis

¹ Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam*, (Jakarta : Gaya Media Pratama, 1999), hal. 129.

beragam karya penting tentang logika, filsafat, matematika serta astronomi. Karya pertamanya adalah kitab *Akhlaq-Nasiri* yang ditulisnya pada 1232 M.

Pasukan Mongol yang dipimpin Hulagu Khan pada tahun 1251 M akhirnya menguasai istana alamut dan meluluhlantakkannya. Nyawa Nashiruddin al-Thusi selamat karena Hulagu ternyata sangat menaruh minat terhadap ilmu pengetahuan. Hulagu yang dikenal kejam, tapi Nashiruddin al-Thusi diperlakukan dengan sangat hormat, diapun diangkat oleh Hulagu menjadi penasehat dalam bidang ilmu pengetahuan. Meskipun telah menjadi penasehat pasukan Mongol, Nashiruddin al-Thusi tidak mampu menghentikan ulah dan kebiadaban Hulagu yang membumi hanguskan kota metropolis intelektual dunia yaitu kota Baghdad, pada tahun 1258 M. terlebih pada saat itu, dinasti Abbasyiah berada dalam kekuasaan khalifah Al-Musta'sim yang lemah. Terbukti pada militer Abbasyiah tak mampu membendung gempuran pasukan Mongol.²

Meskipun tidak mampu mencegah terjadinya serangan bangsa Mongol, paling tidak Nashiruddin al-Thusi bisa menyelamatkan diri dan masih berkesempatan untuk mengembangkan ilmu pengetahuan yang dimilikinya. Hulagu merasa sangat puas karena bisa menaklukkan Baghdad dan lebih bangga lagi karena ilmuwan terkemuka seperti Nashiruddin al-Thusi bisa bergabung bersamanya.³

Hulagu sangat senang ketika Nashiruddin al-Thusi mengungkapkan rencananya untuk membangun observatorium di Maragha. Saat itu, Hulagu telah menjadikan wilayah Maragha yang berada wilayah Azerbaijan sebagai ibu kota pemerintahannya. Pada tahun 1259 M Nashiruddin al-Thusi pun mulai membangun

² Abu Ahmadi, dkk, *Filsafat Islam*, (Semarang: Toha Putra, 1998), hal. 231.

³Diakses pada tanggal 10 Juli 2013, [http://demimasa2.Tripod.com/tokoh 3 Filsafat. Id](http://demimasa2.Tripod.com/tokoh%203%20Filsafat.Id).

observatorium yang megah. Jejak dan bekas observatorium itu masih ada dan dapat dijumpai sampai sekarang ini. Observatorium Maragha mulai beroperasi pada tahun 1262 M. pembangunan dan operasional observatorium itu melibatkan sarjana dari Persia dibantu astronom dari Cina. Teknologi yang digunakan di observatorium itu terbilang canggih pada zamannya. Beberapa peralatan teknologi penguak luar angkasa yang digunakan di observatorium itu ternyata merupakan penemuan dari Nashiruddin al-Thusi, yang salah satunya yaitu Kuadran Azimuth. Selain itu juga, Nashiruddin al-Thusi membangun perpustakaan di observatorium itu, koleksi buku-bukunya dapat dibilang lengkap yakni terdiri dari beragam ilmu-ilmu pengetahuan. Ditempat itu Nashiruddin al-Thusi tidak hanya mengembangkan bidang astronomi saja, Nashiruddin al-Thusi pun turut mengembangkan filsafat dan matematika.

Di observatorium yang dipimpinnya itu, Nashiruddin al-Thusi berhasil membuat tabel pergerakan planet yang akurat. Kontribusi lainnya yang amat penting bagi perkembangan astronomi adalah kitab *Zij-Ilkhani* yang ditulis dalam bahasa Persia dan diterjemahkan dalam bahasa Arab. Kitab itu disusun setelah 12 tahun memimpin observatorium Maragha. Selain itu Nashiruddin al-Thusi juga berhasil menulis kitab terkemuka lainnya yang berjudul *at-Tadhkira Fi'ilm al-Hay'a* (memoar astronomi). Nashiruddin al-Thusi mampu memodifikasi model semesta apisiklus Ptolemeus dengan prinsip-prinsip mekanika untuk menjaga keseragaman rotasi benda-benda langit.⁴

Pada usia 60 tahun, tepatnya pada tahun 657 H/1259 M setahun setelah penaklukan Baghdad, Nashiruddin al-Thusi berhasil membujuk Hulagu untuk membangun observatorium (*rasad khanah*), yang kemudian menjadi terkenal di bawah pimpinan Nashiruddin al-Thusi di Maragha, Azerbaijan. Observatorium ini merupakan

⁴ Abu Ahmadi, dkk, *Filsafat Islam...*, hal. 232.

pusat terbesar ketiga penelitian sastra dan astronomi di Timur setelah *Dar al-Hikmah* di Baghdad yang didirikan oleh al-Makmun al-Rasyid pada paruh pertama abad IX dan *Bait al-Hikmah* di Kairo yang didirikan oleh al-Hakam dari daulah Fatimiah pada paruh pertama abad XI. Observatorium yang peninggalannya sampai saat masih ada, dilengkapi dengan peralatan terbaik, seperti peta bola langit dan perpustakaan yang menurut Ibn Syakir memiliki buku lebih dari 400.000 yang dikumpulkan oleh pasukan Mongol dari Syiria, Irak, dan Persia. Nashiruddin al-Thusi juga tetap mempertahankan pengaruhnya di istana Mongol hingga masa Abaka, sampai ia wafat pada 26 Juni 1274 M/672 H di Baghdad. Salah satu bukti kejeniusan Nashiruddin al-Thusi, ia mengkritik Ptolemeus yang dikenal dengan *Thuai Couple* (pasangan Thuai). Kejeniusan juga tergambar dari tulisannya yang banyak dalam berbagai hal, termasuk doktrin Islamiyah ketika Nashiruddin al-Thusi bekerja pada kaum tersebut. Tetapi kemampuan Thuai ini sering disalah pahami sebagai ketidakkonsekuensi sikapnya.⁵

Sosok Nashiruddin al-Thusi memberikan gambaran bahwa kehancuran politik tidak berarti secara otomatis memusnahkan kehidupan intelektual. Apa yang dialami dunia Islam pada masa disintegrasi yang ditandai dengan kehancuran Baghdad dan berakhirnya daulah Abbasyiah, ternyata Nashiruddin al-Thusi mampu memanfaatkan “kebringasan” Hulagu untuk menyelamatkan khazanah pemikiran Muslim. Dengan demikian, kebangkitan kembali atau perkembangan ilmu-ilmu dan filsafat di penghujung abad VII H/XIII M, berpusat di sekitar pribadi Nashiruddin al-Thusi, sehingga berbagai gelar diberikan kepadanya. Orang Persia menyebutnya *ustadz al-basyar* (guru manusia), Ivanov menjulukinya dengan *Kamus hidup*, Bar-Hebraeus

⁵ Kh. Jamil Ahmad, *100 Muslim Terkemuka*, terj. Dari “Hundred Great Muslim”, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), hal. 166-167.

menganggapnya sebagai *orang yang berpengetahuan luas di semua cabang filsafat*, dan Afnan menyebutnya sebagai *komentator mahir terhadap karya Ibn Sina*.⁶

C. Integritas Pemikiran

Pada abad ke 13 adalah masa kritis kekhalifahan Islam, sehingga sangat sedikit pemikiran politik berkembang. Bahkan sulit menemukan pemikiran politik yang orisinil pada periode pasca-Mongol tersebut. Akan tetapi kita mengenal Nashiruddin al-Thusi seorang pemikir cemerlang yang memainkan peran intelektual dan pemikiran pemerintahan pada masanya. Beliau mempelajari filsafat Yunani dan filsafat Islam seperti karya-karya Aristoteles, Al-Farabi, Ibn Sina, dan sebagainya.

Beliau juga dikenal sebagai seorang astrolog handal serta menguasai matematika. Walaupun keahliannya ini menjadikannya tidak bebas dan dipaksa bekerja hampir 20 tahun sebagai astrolog di sebuah benteng Alamut dibawah kekuasaan dinasti Nizari-Ismailiyah. Menurut Antoni Black, Nasiruddin al-Thusi tidak pernah menjadi pengikut Ismailiyah, kendati ide-ide Ismailiyah muncul dalam karyanya, yang kelihatan telah diedit sebagian dikemudian hari. Bisa jadi Thusi juga menulis sebuah ringkasan tentang ajaran-ajaran Nizari Ismailiyah yang berjudul '*Rawdhah al-Taslim*' atau *Tashawurat*.⁷

Dalam pemikiran agama Nashiruddin al-Thusi mengadopsi ajaran-ajaran neo-Platonik, Ibn Sina dan Suhrawardi yang keduanya ia sebut, demi alasan-alasan taktis, "orang bijak" bukan sebagai filsuf. Akan tetapi, berbeda dari Ibn Sina ia berpendapat bahwa eksistensi Tuhan tidak bisa dibuktikan, akan tetapi sebagaimana doktrin Syiah, manusia membutuhkan pengajaran yang

⁶ Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam...*, hal. 130.

⁷ Antony Black, *Pemikiran Politik Islam; Dari Masa Nabi Hingga Masa Kini*, (Serambi: Jakarta, 2006), hal. 67-70.

otortatif, sekaligus filsafat. Ini menunjukkan kecenderungan teologi mistisnya.

Nashiruddin al-Thusi bermaksud menyatukan filsafat dan fiqih berdasarkan pemikiran bahwa perbuatan baik mungkin saja didasarkan pada fitrah atau adat. Fitrah memberikan manusia prinsip-prinsip baku yang dikenal sebagai pengetahuan batin dan kebijaksanaan. Sedangkan adat merujuk kepada kebiasaan komunitas, atau diajarkan oleh seorang Nabi atau imam, yaitu hukum Tuhan, dan ini merupakan pokok bahasan fiqih. Keduanya dibagi lagi menjadi norma-norma untuk individu, keluarga dan penduduk desa atau kota. Menurutnya filsafat mempunyai kebenaran-kebenaran yang tetap sedangkan fiqih ataupun hukum Tuhan mungkin berubah karena revolusi atau keadaan, perbedaan zaman dan bangsa serta terjadinya peralihan dinasti. Nashiruddin al-Thusi menafsirkan negara atau dinasti seperti daulah menurut pandangan Ismailiyah, hal ini terlihat dari pandangannya tentang perubahan pada hukum Tuhan oleh nabi-nabi, penafsiran fuqaha dan juga para imam. Sehingga Nashiruddin al-Thusi menganggap syariat sebagai suatu tatanan hukum yang tidak mutlak ataupun final, sebagaimana yang diyakini kalangan Sunni.⁸

D. Karyanya

Benar kalau dikatakan bahwa Nashiruddi al-Thusi adalah seorang ulama yang menguasai berbagai bidang ilmu, bukan hanya seorang filsuf semata. Hal itu terlihat dari berbagai disiplin keilmuan yang ditulisnya dalam bentuk buku maupun kitab.

Meskipun Nashiruddin al-Thusi pandai dalam berbagai cabang ilmu pengetahuan namun ia bukan seorang ilmuwan/filsuf yang kreatif sebagaimana filsuf yang ada di Timur yang memuat sebelumnya. Nashiruddin al-Thusi bukan termasuk ahli pikir yang kreatif yang memberikan

⁸ Antony Black, *Pemikiran Politik Islam...*, hal. 70.

gagasan-gagasan murni yang cemerlang. Hal ini tampak pada kedudukan Nashiruddin al-Thusi sebagai penganjur gerakan kebangkitan kembali, dalam karya-karyanya kebanyakan bersifat eklektis yakni bersifat memilih dari berbagai sumber. Tetapi meskipun demikian, ia tetap memiliki ciri khas tersendiri dalam menyajikan bahan tulisannya. Kepandaiannya yang beragam sungguh mengagumkan. Minatnya yang banyak dan berjenis-jenis mencakup filsafat, matematika, astronomi, fisika, ilmu pengobatan, mineralogi, musik, sejarah, dan dogmatik.⁹

Karl Brockelmann mengumpulkan tidak kurang dari 56 judul karya Nashiruddin al-Thusi, sementara Ivanov mengatakan bahwa karya Nashiruddin al-Thusi ada 150 judul, sedangkan Madarris Ridwi menyebutkan sekitar 130 judul. Di antara karya Nashiruddin al-Thusi adalah:¹⁰

1. Tentang Logika
 - a. *Asas al-Iqtibas*
 - b. *Al-Tajrid fi 'Ilm al-Mantiq*
2. Tentang Metafisika
 - a. *Fushul*
 - b. *Tashawwurāt*,
 - c. *Risaleh dar Ithbat-I Wajib, dll*
3. Tentang Etika
 - a. *Akhlaq-I Nasiri*
 - b. *Ausaf al-Asyraf*
4. Tentang Teologi
 - a. *Tajrid al-'Aqa'id*
 - b. *Risaleh-I 'Itiqadat*
5. Tentang Astronomi
 - a. *Ilkhanian Tables*
 - b. *Kitab al-Tazkira fi al-Ilm al-Hai'a*.
 - c. *Tahzir al-Majisti*

⁹ Dedi Suryadi, *Pengantar Filsafat Islam*, (Bandung: Pustaka Setia, 2009), hal. 249.

¹⁰ Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam...*, hal. 131-133.

6. Tentang Aritmatika, Geometri, dan Trigonometri
7. Tentang Optik
8. Tentang Musik, dan
9. Tentang Medikal
Kitab al-Bab Bahiya, buku tentang cara hidup yang dibagi ke dalam tiga bagian, menguraikan diet, peraturan-peraturan kesehatan, dan hubungan seksual.

E. Filsafatnya

1. Metafisika

Metafisika menurut Thusi terdiri dari dua bagian:¹¹

- a. Ilmu ketuhanan (*‘Ilm-I Ilahi*), mencakup persoalan ketuhanan, akal, jiwa, dan hal-hal yang berkaitan dengan hal tersebut, seperti kenabian (*nubuwwat*), kepemimpinan spiritual (*imamat*), dan hari pengadilan (*qiyamat*);
- b. Filsafat pertama (*falsafah-I ula*), meliputi alam semesta dan hal-hal yang berhubungan dengan alam semesta. Termasuk dalam hal ini pengetahuan tentang ketunggalan dan kemajemukan, kepastian atau kemungkinan, esensi dan eksistensi, kekekalan dan ketidakkekalan.

Bagi Nashiruddin al-Thusi, Tuhan tidak perlu dibuktikan secara logis. Eksistensi Tuhan harus diterima dan dianggap sebagai postulat, bukannya dibuktikan. Mustahil bagi manusia yang terbatas untuk memahami Tuhan didalam keseluruhan-Nya, termasuk membuktikan eksistensi-Nya.

Hierarki penciptaan demikian dalam periodisitas makhluk dengan keinginan Allah Maha Tinggi mencapai puncak dan kesempurnaannya pada derajat manusia dan kemampuannya dalam menerima kesempurnaan tersebut yang terdiri dari pemilikan sarana mental dan kemungkinan fisik yang menjadi ciri watak manusia. Nyatalah dari sini

¹¹ Hasyimasyah Nasution, *Filsafat Islam...*, hal. 133.

bahwa meskipun mineral, tumbuhan dan hewan yang berbicara mendahului manusia dalam urutan penciptaan, tujuan akhir semua ini adalah manusia, sesuai dengan ucapan pada mulanya datang pikiran lalu tindakan.

Di antara cabang (*furu'*) metafisika itu termasuk pengetahuan kenabian (*nubuwwat*), kepemimpinan spiritual (*imamah*) dan hari pengadilan (*kiamat*). Jelajah subjek itu menunjukkan bahwa metafisika merupakan esensi filsafat Islam dan lingkup sumbangan utamanya bagi sejarah gagasan-gagasan.¹²

Berkenaan dengan perbedaan dalam bentuk berbagai kategori makhluk dapat dijelaskan sebagai dikarenakan keinginan Allah yang Maha Tinggi adalah untuk membuat semua yang potensial pada jiwa individual menjadi aktual dengan pengaruh langit-langit dan bintang-bintang. Tetapi langit selalu berputar dalam gerak yang cepat. Karena itu perbedaan pada aksi yang bertentangan dari bintang-bintang dapat menghasilkan bentuk yang berbeda pada kategori dasar wujud.

2. Jiwa

Nashiruddin al-Thusi berasumsi bahwa jiwa merupakan realitas yang bisa terbukti sendiri dank arena itu tidak memerlukan bukti lain. Lagi pula jiwa tidak bisa dibuktikan. Dalam masalah semacam ini, pemikiran yang lepas dari eksistensi orang itu sendiri merupakan suatu kemustahilan yang logis sebab suatu argumen mensyaratkan adanya seorang ahli argumen dan sebuah masalah untuk diargumentasi, sedangkan dalam hal ini keduanya sama yaitu jiwa.¹³

Nashiruddin al-Thusi menambahkan dua argumentasi sendiri. Penilaian atas logika, fisika,

¹² Dedi Suryadi, *Pengantar Filsafat...*, hal. 256.

¹³ M.M. Syarif, *Para Filsuf Muslim*, (Bandung: Mizan, 1993), hal. 249.

matematika, teologi dan sebagainya. Semuanya ada dalam satu jiwa tanpa bercampur baur dan dapat diingat dengan kejelasan yang khas, yang mustahil ada di dalam suatu substansi material. Oleh karena itu jiwa merupakan suatu substansi immaterial. Lagi pula, akomodasi fisik itu terbatas, sehingga jumlah seratus orang tidak bisa ditempatkan di dalam sebuah tempat yang dibuat untuk lima puluh orang, hal ini tidak berlaku bagi jiwa. Dapat dikatakan bahwa jiwa mempunyai cukup kemampuan dalam menempatkan semua gagasan. Ini juga membuktikan bahwa jiwa merupakan suatu substansi yang sederhana dan immaterial.

Menurut Nashiruddin al-Thusi, jiwa merupakan substansi sederhana dan immaterial yang dapat merasa sendiri. Keberadaan jiwa tidak memerlukan pembuktian. Jiwa mengontrol tubuh melalui otot-otot dan alat-alat perasa, tetapi ia sendiri tidak dapat dirasa oleh alat-alat tubuh. Berbagai ragam yang diterima oleh jiwa, seperti persoalan logika, fisika, matematika dan lain-lain tidak terjadi campur baur, dan dapat diingat dengan jelas. Tentu saja hal ini tidak dapat terjadi pada substansi material yang kapasitasnya terbatas. Karena itu, jiwa adalah substansi immaterial. Kalaupun jiwa memerlukan tubuh sebagai alat penyempurnaan dirinya, tetapi ia tidak begitu dikarenakan pemilikannya akan tubuh.¹⁴

Pembagian jiwa dibagi kepada jiwa vegetatif, hewani, dan manusia, oleh Nashiruddin al-Thusi ditambah jiwa imajinatif yang menempati posisi tengah diantara jiwa hewani dan manusiawi. Jiwa imajinatif ini berkaitan dengan persepsi-persepsi rasa di satu pihak, dan dengan abstraksi-abstraksi rasional dipihak lain, sehingga ia disatukan dengan jiwa hewani maka ia akan bergantung padanya dan hancur bersamanya, tetapi jikalau ia dihubungkan dengan jiwa manusia, ia menjadi terlepas dari anggota-anggota tubuh dan ikut bergembira atau bersedih bersama jiwa itu

¹⁴ Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam...*, hal. 139.

dengan kekekalannya. Setelah berpisah jiwa dari tubuh, suatu jejak imajinasi tetap berada dalam bentuknya, dan hukuman dan penghargaan jiwa manusiawi menjadi bergantung kepada jejak ini, yang dilakukan oleh jiwa imajinatif di dunia ini.

Jiwa manusiawi ditandai dengan adanya akal, yang menerima pengetahuan dari akal pertama. Akal itu ada dua macam: akal teoritis dan akal praktis. Akal teoritis merupakan suatu potensialitas yang perwujudannya mencakup akal material, akal malaikat, dan akal aktif. Sedangkan akal praktis menyangkut dengan perbuatan-perbuatan sengaja dan tidak sengaja. Karena itu potensialitasnya diwujudkan lewat tindakan moral, kerumah tanggaan dan politis.

3. Logika

Mengenai logika, karya-karyanya meliputi *Asas al-Iqtibas*, *Syarh-I Mantiq al-Isyarat*, *Ta'adil al-Mi'yar* dan *Tajrid fi al-mantiq*. Karya yang disebut pertama memberikan penjelasan yang gamblang mengenai masalah itu dalam bahasa Persia atas dasar logika Ibn Sina dalam *Asy-Syifa*.

Nashiruddin al-Thusi menganggap logika sebagai suatu ilmu dan suatu alat ilmu. Sebagai ilmu, ia bertujuan memahami makna-makna dan sifat dari makna-makna yang dipahami itu. Adapun sebagai alat, ia menjadi kunci untuk memenuhi berbagai ilmu. Kalau pengetahuan tentang makna dan sifat dari makna-makna itu menjadi sedemikian berurat akar didalam pikiran sehingga tidak diperlukan lagi pemikiran refleksi, ilmu logika menjadi suatu seni yang bermanfaat yang membebaskan pikiran dari kesalahn pengertian disuatu pihak, dan kekacauan dilain pihak.

Setelah mendefinisikan logika Nashiruddin al-Thusi sebagaimana Ibn Sina memulai dengan pembahasan pendek mengenai teori pengetahuan. Semua pengetahuan adalah konsep atau penilaian, yang pertama biasa didapat lewat

defenisi dan yang kedua lewat silogisme. Dengan begitu defenisi dan silogisme merupakan dua alat untuk mencapai pengetahuan. Tidak seperti Aristoteles, Ibn Sina membagi semua silogisme menjadi silogisme kopulatif dan silogisme ekseptif. Nashiruddin al-Thusi mengikuti pembagian ini dan menggabungkannya dengan caranya sendiri.¹⁵

4. Moral

Nashiruddin al-Thusi mengatakan bahwa, kebahagiaan utama adalah tujuan moral utama, yang ditentukan oleh tempat dan kedudukan manusia didalam evolusi kosmik dan diwujudkan lewat kesediaannya untuk berdisiplin dan patuh. Nashiruddin al-Thusi mendukung pemikiran plato sebagai dikembangkan Ibn Miskawaih bahwa kebaikan-kebaikan mengacu kepada kebijaksanaan, keberaniaan, kesederhanaan, dan keadilan yang berasal dari tiga kekuatan jiwa, yakni akal, kemarahan dan hasrat.

Bagi Nashiruddin al-Thusi, masyarakat berperan untuk menentukan kehidupan moral, sebab pada dasarnya manusia adalah makhluk sosial, bahkan kesempurnaannya terletak pada tindakan yang bersifat sosial kepada sesamanya, dengan kata lain, Nashiruddin al-Thusi mendukung konsep cinta dan persahabatan. Jelas ia bukan penganjur kehidupan pertapaan. Kendatipun dalam karyanya, Thusi menulis bahwa kehidupan pertapaan merupakan suatu tahap dari kehidupan mistis, tetapi ia tidak mengalami hal itu. Hal itu dikemukakannya sebagai penghargaan intelektual serta perumusan rasional tradisi tasawuf.¹⁶

5. Sosial Politik

Nashiruddin al-Thusi adalah seorang pemikir politik. Keahliannya yang sangat komplit, dia mampu

¹⁵ Abu Ahmadi, dkk, *Filsafat Islam...*, hal. 233.

¹⁶ Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam...*, hal. 141.

menyuguhkan sebuah pemikiran idealis tentang politik. Hal ini dapat dilihat ketika Nashiruddin al-Thusi, pertama-tama mengkaji tentang kemanusiaan sebagai tahap awal munculnya politik dalam diri manusia, kemudian juga ia membahas bagaimana fitrah manusia sebenarnya. Kedua adalah tentang masyarakat politik, beliau menjelaskan elemen-elemen masyarakat politik, seperti adanya kerja sama dalam bidang ekonomi, elemen keadilan, dan bahkan elemen cinta. Untuk itulah akan kita lihat pemikiran sosio-politiknya yang khas. Kemudian setelah terbentuk masyarakat politik, Nashiruddin al-Thusi juga menjelaskan adanya kelompok masyarakat dengan status yang berbeda berdasarkan kemampuan dan usaha mereka masing-masing. Hal ini sangat dipengaruhi oleh pandangan Aristoteles. Dan kesemuanya itu akan sangat jelas dan khas dalam pandangannya tentang Negara aktual yang bercorak nasehat kepada raja atau pemimpin, yang mengisyaratkan adanya sebuah “persatuan spiritual” dalam mencapai kesempurnaan dan kebahagiaan.¹⁷

Dalam menjelaskan adanya kerja sama dan organisasi sosial yang beliau sebut sebagai masyarakat politik, sebuah masyarakat yang tercipta karena secara fitrah manusia adalah makhluk sosial dan mempunyai kebebasan dalam berpikir. Di sini Nashiruddin al-Thusi membaginya kedalam tiga elemen dasar terciptanya masyarakat politik tersebut.

Nashiruddin al-Thusi menggunakan istilah *siyasat-i mudum* untuk ilmu kemasyarakatan dan ilmu pemerintahan. Menurut Nashiruddin al-Thusi, pada dasarnya manusia adalah makhluk sosial, hal itu sesuai dengan istilah *insan* yang secara harfiah berarti orang yang suka berkumpul dan berhubungan. Karena kemampuan alamiah untuk berteman itu merupakan ciri khas manusia, maka kesempurnaan manusia dapat dicapai dengan

¹⁷ M.M. Syarif, *Para Filsuf Muslim...*, hal. 247.

menunjukkan sepenuhnya watak ini terhadap sesamanya. Itulah sebabnya Islam menekankan keutamaan shalat berjama'ah.

Kata *tamaddun* berasal dari kata *madinah* (kota) yang berarti kehidupan bersama manusia yang memiliki pekerjaan yang berbeda-beda dengan tujuan saling membantu dalam memenuhi kebutuhan mereka. Karena tidak satu manusia pun bisa mencukupi dirinya sendiri, maka setiap orang membutuhkan bantuan dan kerjasama orang lain. Keinginan setiap manusia berbeda-beda, begitu juga mengenai dorongan yang membuat manusia mau bekerjasama. Beberapa orang mau bekerjasama demi kesenangan dan untuk mendapatkan keuntungan, dan ada juga untuk kebaikan dan kebajikan. Perbedaan motivasi kerjasama tersebut menjadi pemicu perbedaan minat yang menjerus kepada pertentangan dan ketidakadilan. Untuk itu diperlukan pemerintah yang adil untuk melindungi hak, dan menjadi penengah kedua setelah hukum-hukum Tuhan. Pemerintah boleh membuat kebijakan sesuai dengan situasi dan kondisi, tanpa menyalahi prinsip-prinsip umum hukum Tuhan.¹⁸

Kemudian yang menarik di sini ketika Nashiruddin al-Thusi berpendapat bahwa keterampilan ini sangat bergantung pada uang. Menurutnya uang merupakan sebuah instrument keadilan. Uang adalah hukum yang lebih rendah, mediator yang adil antara manusia dalam berhubungan ekonomi, bahkan dapat dikatakan juga bahwa uang adalah merupakan keadilan yang diam. Selain uang, keterampilan pun bergantung pada organisasi sosial. Menurutnya, karena manusia harus bekerja sama, maka spesies manusia pada hakikatnya membutuhkan perpaduan, yakni terbentuknya kehidupan sipil atau *tamaddun*. Karena itu manusia pada dasarnya adalah penduduk kota atau warga negara.

¹⁸ Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam...*, hal. 142.

Selanjutnya yang dibutuhkan sebuah warga negara adalah suatu manajemen khusus, yaitu *syiasah* atau pemerintahan. Pemerintahan dibutuhkan karena pertukaran moneter antar manusia kadang-kadang membutuhkan arbitase. Maka menurutnya elemen kedua dalam masyarakat politik adalah keadilan. Dalam hal ini Nashiruddin al-Thusi sangat terpengaruh oleh Plato yang memandang keadilan sebagai inti kebajikan, harmoni keberagaman. Kemudian Nashiruddin al-Thusi melanjutkan bahwa keadilan dikalangan manusia tidak dapat dijalankan tanpa tiga hal; perintah Tuhan, seorang pemberi keputusan di antara manusia dan uang.¹⁹

Elemen terakhir yang mungkin paling unik adalah penjelasannya tentang asosiasi manusia dengan cinta, yang menurutnya memainkan peran lebih sentral dari pada teori sosial Islam lainnya. Cinta melahirkan kehidupan yang beradab dan persatuan sosial. Baginya cinta merupakan penghubung semua masyarakat. Cinta mengalir dari fitrah manusia itu sendiri. Menurutnya semakin kita tersucikan, semakin kita menjadi substansi-substansi sederhana yang mengetahui bahwa tidak ada perbedaan antara memaknai atau mengabaikan sifat fisik, dan bahkan mencapai kesatuan batin melauai cinta satu sama lain. Sebagai contoh Thusi memandang umat Islam terdiri atas asosiasi tunggal, sebagaimana pengertian Aristoteles. Sikap saling membantu dan mencintai serta kerjasama membimbing manusia untuk mencapai kesempurnaan. Hal ini secara tidak langsung melahirkan kemanunggalan semua orang pada manusia sempurna, sebagaimana diajarkan dalam doktrin Syiah Ismailiyah. Di sini dapat kita lihat sepertinya Nashiruddin al-Thusi telah berhasil mengintegrasikan pemikiran Aristoteles dan Syiah secara lebih mendalam.²⁰

¹⁹ Thusi Akhlaqi Nasiri,..., hal. 190.

²⁰ Diakses pada tanggal 12 Juni 2013, <http://tokoh> Filsafat Islam at-Thusi. Com.

Secara lebih khusus, Nashiruddin al-Thusi seperti pemikir muslim lainnya memandang pemerintahan atau *syiasah* dalam kaitannya dengan perhatian pada karakter dan hak-hak istimewa pemimpin, yang beliau sebut sebagai raja. Beliau sangat rinci didalam menjelaskan adanya empat tipe pemerintah dari pemikiran filsafat Aristoteles, yaitu; pemerintahan yang mementingkan keagungan raja, kekuasaan, kemuliaan dan komunitas. Nashiruddin al-Thusi hendak mengatakan bahwa keempat aspek itu sama-sama terdapat dalam sebuah pemerintahan; raja adalah sebuah pemerintahan dari berbagai pemerintahan yang berfungsi untuk mengorganisasikan ketiga aspek lainnya.

Pemikiran politik Nashiruddin al-Thusi didasarkan atas pandangan tentang kemanusiaan sebagai jalan tengah antara tingkatan intelektual dan spiritual yang lebih tinggi dengan tingkatan lahir yang fana. Pendapat ini mirip dengan pemikiran al-Farabi, bahwa setiap orang mampu mencapai kebahagiaan abadi, tergantung pada upaya masing-masing. Pandangan tentang kebebasan manusia ini berjalan seiring dengan pandangan keluhuran fitrah manusia. Menurutnya, manusia diciptakan Tuhan sebagai makhluk paling mulia, akan tetapi kesempurnaannya menjadi tanggung jawab penalarannya sendiri yang merdeka.

Mengenai kecenderungan moral manusia manusia, Nashiruddin al-Thusi menyatakan bahwa sebagian manusia menurut fitrahnya baik, sedangkan yang lain baik menurut hukum agama. Beliau menyimpulkan bahwa kesejahteraan manusia membutuhkan; *pertama*, pengaturan dunia materi oleh akal melalui seni dan keterampilan. *Kedua*, membutuhkan pendidikan, disiplin dan kepemimpinan. Menurutnya manusia pada awal penciptaannya diadaptasikan pada dua keadaan ini, yaitu fisik dan intelektual, sehingga diperlukan para nabi dan filsuf, imam, pembimbing, tutor dan instruktur.

Disini kita melihat bahwa tujuan ilmu politik adalah menciptakan keseimbangan diantara berbagai lapisan

komunitas, baik secara vertikal maupun horizontal. Sebuah keadilan yang tercipta antara pimpinan utama, dibawahnya, dan seterusnya, dan juga keadilan dalam suatu lapisan masyarakat. Dari tujuan ini, kemudian yang menjadi pertanyaan adalah apakah menjadi ilmu politik itu diwajibkan bagi setiap orang? Itu juga yang menjadi pertanyaan Nashiruddin al-Thusi. Mungkin dalam hal ini kita bisa setuju Antony Black yang berpendapat bahwa disinilah muncul sebuah sentiment egalitarian, yang mungkin lebih dekat dengan keilmuan Sunni dari pada Syiah. Sejauh pembacaan terhadap pemikiran politik Nashiruddin al-Thusi, mengisyaratkan adanya pembelajaran tentang ilmu politik bagi semua orang. Tetapi bagaimanapun juga, tujuan politik adalah kebajikan dan bahwa setiap orang harus belajar untuk mencapai kesempurnaan ini.²¹

Menjadi menarik pula ketika Nashiruddin al-Thusi menyebut asosiasi seluruh dunia di bawah pimpinan imam, sebagai kota utama. Selain mirip dengan pemikiran al-Farabi, hal ini mengisyaratkan pandangannya tentang komunitas Syiah sebagai kota utama yang ia maksudkan. Menurutnya, kota utama digambarkan sebagai komunitas orang-orang yang selaras dalam pandangan dan perbuatan, sebuah komunitas spiritual yang saling berhubungan satu sama lain. Penduduk kota utama, kendati beragam diseluruh dunia, namun dalam realitas mereka saling bersepakat dalam jalinan kasih sayang, sehingga keseluruhan tampak satu.

Di negara-negara kctual, kewajiban pemimpin adalah memikirkan keadaan rakyatnya dan mengabdikan dirinya untuk menjaga keadilan. Artinya, secara khusus tugas kepala negara adalah menjaga keseimbangan antara kelompok-kelompok sosial. Sehingga pemimpin harus menghindarkan diri dari dominasi kelompok. Maka secara

²¹ Antony Black, *Pemikiran Politik Islam...*, hal. 75.

tidak langsung, jelas terlihat pemikiran sosio-politik Nashiruddin al-Thusi ketika menjadikan status, atau kelas sebagai perhatian utama pemerintah.

6. Kenabian

Setelah menetapkan kebebasan berkehendak dan kebangkitan kembali tubuh. Nashiruddin al-Thusi selalu menetapkan perlunya kenabian dan kepemimpinan spiritual. Pertentangan minat serta kebebasan individu mengakibatkan tercerai berainya kehidupan sosial, dan ini memerlukan aturan suci dari Tuhan untuk mengatur urusan-urusan manusia. Tapi Tuhan sendiri berada diluar jangkauan indera, oleh karena itu Tuhan mengutus para nabi untuk membantu orang-orang. Pada gilirannya, ini memerlukan pranata kepemimpinan spiritual setelah para nabi untuk menerapkan aturan suci tersebut.²²

Menurut Nashiruddin al-Thusi, manusia mempunyai kebebasan bertindak dan kelak akan dibangkitkan kembali tubuhnya. Pendapat ini membawa konsekuensi beragamnya minat serta dimungkinkannya terjadi kekacauan dalam kehidupan sosial. Untuk itu diperlukan aturan suci dari Tuhan untuk mengatur kehidupan manusia. Oleh karena Tuhan berada di luar jangkauan indera, maka ia mengutus para Nabi untuk menuntun manusia. Jadi kehadiran Nabi sangat diperlukan manusia, termasuk dalam hal ini pemimpin spiritual untuk melanjutkan aturan suci yang diterapkan para Nabi.²³

7. Tuhan

Setelah menyangkal kemungkinan logis eteisme dan adanya dualitas pokok, Nashiruddin al-Thusi tidak seperti

²² M.M. Syarif, *Para Filsuf Muslim...*, hal. 252.

²³ Bakhtyar Husain Siddiqi, "Nashir al-Din Thusi", dalam M.M. Syarif, (ed), *A History of Muslim Philosophy*, Vol. I (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963), hal. 568.

al-Farabi, Ibn Miskawaih, dan Ibn Sina mengemukakan bahwa logika dan metafisika sama sekali tidak dapat membuktikan eksistensi Tuhan secara rasional. Sebagai penyebab utama bagi adanya bukti-bukti dan karenanya merupakan dasar dari semua logika dan metafisika. Dia sendiri tidak tergantung pada bukti-bukti logis, sebagaimana hukum-hukum dasar logika formal, ia tidak memerlukan dan memberikan kemungkinan untuk pembuktian. Ia adalah prinsip logika kosmik yang bersifat *a priori*, mendasar, perlu dan membuktikan diri. Eksistensinya harus diterima dan dianggap sebagai postulat, bukannya dibuktikan.

Selanjutnya Nashiruddin al-Thusi mengemukakan bahwa bukti mengisyaratkan pemahaman sempurna tentang sesuatu yang harus dibuktikan. Dan karena mustahil bagi manusia yang terbatas untuk memahami Tuhan dalam keseluruhan-Nya, dan mustahil pula bagi manusia untuk membuktikan eksistensinya.

Dalam kitab *Tashawwur*, Nashiruddin al-Thusi setuju dengan Ibn Sina yang berpendapat bahwa dari suatu ketiadaan dapat satu, dan dengan mengikuti prinsip ini dia menerangkan asal dunia ini dari kemaujudan yang pasti itu dengan gaya neo-Platonik. Dalam karyanya *Risalah-I 'Aql*, dan *Syarh-Hsyarat* juga dia mendukung baik secara logis maupun matematis, penjamakan dalam proses penciptaan sebagai suatu keseluruhan. Akan tetapi dalam karyanya berikut *Qawa'id al-'Aqa-id*, *Tarjidi al-'Aqa-id*, dan *Fushul*, dia secara jelas menyerang dan menumbangkan dasar paling penting dari prinsip ini, yang sebelumnya amat dipercayai. Adapun mengenai sumber kemajemukan, lebih jauh dia mengemukakan bahwa kemajemukan bisa maujud melalui wewenang Tuhan dan bisa pula tanpa wewenang Tuhan. Jika ia maujud, karena wewenang Tuhan, tidak ada keraguan lagi bahwa ia datang dari Tuhan.²⁴

²⁴ M.M. Syarif, *Para Filsuf Muslim...*, hal. 254.

Nashiruddin al-Thusi berpandangan bahwa refleksi Tuhan sepadan dengan penciptaan dan merupakan hasil dari kesadaran diri-Nya. Di situ dia menganggap Tuhan sebagai pencipta yang bebas dan menumbangkan teori penciptaan karena desakan. Jika Tuhan menciptakan karena Dia Maha Pencipta, Nashiruddin al-Thusi mengemukakan berarti tindakan-tindakannya tentu berasal dari esensi-Nya. Dengan begitu jika suatu bagian dari dunia ini menjadi tidak maujud. Esensi Tuhan itu tentu juga menjadi tiada, karena penyebab keberadaan itu ditentukan oleh ketiadaan satu bagian dari penyebabnya. Hal itu selanjutnya ditetapkan oleh ketiadaan bagian lain dari penyebabnya dan seterusnya.²⁵

F. Kesimpulan

Dari penjelasan di atas, jelaslah bahwa Nasiruddin al-Tusi adalah Ilmuwan serba bisa. Julukan itu rasanya amat pantas disandang Nasiruddin al-Tusi. Sumbangannya bagi perkembangan ilmu pengetahuan modern sungguh tak ternilai besarnya. Selama hidupnya, ilmuwan Muslim dari Persia itu mendedikasikan diri untuk mengembangkan beragam ilmu seperti, astronomi, biologi, kimia, matematika, filsafat, kedokteran, hingga ilmu agama Islam.

Sarjana Muslim yang kemasyhurannya setara dengan teolog dan filsuf besar sejarah gereja, Thomas Aquinas, itu memiliki nama lengkap Abu Ja'far Muhammad ibn Muhammad ibn Al-Hasan Nasiruddin al-Tusi.

Pemikiran epistemologinya, Nashiruddin al-Thusi mendukung doktrin ortodoks mengenai *creatio ex nihilo*. Filsafat etikanya menjelaskan bahwa manusia dalam mencapai kebaikan dituntut untuk sering berbuat baik, mendapatkan kebaikan di atas keadilan dan cinta. Filsafat jiwannya, Nashiruddin al-Thusi berasumsi bahwa jiwa merupakan suatu realitas yang bisa terbukti sendiri dan

²⁵ Dedi Suryadi, *Pengantar Filsafat...*, hal. 260.

karena itu tidak memerlukan lagi bukti lain, lagi pula jiwa tidak bisa dibuktikan. Sedangkan filsafat politiknya, ia mencoba mengaitkan pemerintahan yang bernuansa keagamaan. Karena menurutnya tujuan ilmu politik adalah untuk menciptakan keseimbangan diantara berbagai lapisan masyarakat.

Daftar Rujukan

Abu Ahmadi, dkk, *Filsafat Islam*, Semarang: Toha Putra, 1998.

Antony Black, *Pemikiran Politik Islam; Dari Masa Nabi Hingga Masa Kini*, Serambi: Jakarta, 2006.

Bakhtyar Husain Siddiqi, "Nashir al-Din Thusi", dalam M.M. Syarif, (ed), *A History of Muslim Philosophy*, Vol. I Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963.

Dedi Suryadi, *Pengantar Filsafat Islam*, (Bandung: Pustaka Setia, 2009), hal. 249.

Diakses pada tanggal 10 Juli 2013, [http://demimasa2.Tripod.com/tokoh 3 Filsafat. Id](http://demimasa2.Tripod.com/tokoh%203%20Filsafat.Id).

Diakses pada tanggal 12 Juni 2013, [http://tokoh Filsafat Islam at-Thusi. Com](http://tokoh%20Filsafat%20Islam%20at-Thusi.Com).

Hasyimasyah Nasution, *Filsafat Islam*, Jakarta : Gaya Media Pratama, 1999.

KH. Jamil Ahmad, *100 Muslim Terkemuka*, terj. Dari "Hundred Great Muslim", Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.

M.M. Syarif, *Para Filsuf Muslim*, Bandung: Mizan, 1993.

FILSAFAT SEJARAH MENURUT IBNU KHALDUN

Syarifuddin

A. Pendahuluan

Pergolakan pemikiran manusia hampir setiap dekade selalu saja memunculkan berbagai corak yang menjadi momentum pada jamannya. Hampir sebagian besar filsuf besar terlahir dari sebuah semangat untuk merubah suatu kondisi masyarakat, dari tradisional menuju modern, dan dari klasik menuju kontemporer. Semangat pembebasan menjadi sesuatu yang khas pada diri manusia. Setiap jaman, selalu memberi tema-tema tersendiri dalam pemikiran para filsuf yang mungkin berlainan. Salah satu corak pemikiran tersebut adalah pemikiran tentang sejarah seorang filsuf Islam yaitu Ibnu Khaldun.

Pemikiran sejarah, termasuk dalam Islam, sejauh yang dicermati terus menunjukkan suatu perkembangan yang sangat berarti. Dari waktu ke waktu selalu berupaya untuk dapat menyuguhkan hasil pemikiran yang maksimal dalam rangka mengungkapkan misteri satu peristiwa masa lalu. Kesulitan dalam merekonstruksi satu peristiwa yang terjadi pada masa lalu, terjadi ketidaklengkapan dan tidak sempurna.

Faktor manusia dalam perspektif sejarah sangatlah esensial, karena berdasarkan kesadarannya manusia memiliki satu nilai historisitas, yakni selalu berkembang dalam rangka merealisasikan dirinya secara konkrit. Oleh karena itu peristiwa-peristiwa manusia sebagai kenyataan diri bersifat simbolis dan mengandung makna. Peristiwa sejarah bukan hanya berupa kejadian fisik, melainkan peristiwa-peristiwa bermakna yang terpantul sepanjang

waktu, sehingga terungkap segi-segi pertumbuhan, kejayaan dan keruntuhannya.

Tulisan ini membahas tentang pemikiran Ibnu Khaldun khususnya yang berkenaan erat dengan sejarah. Apalagi sejarah sangat identik dengan peradaban manusia dan pemahaman atas sejarah berarti juga pemahaman kebudayaan. Berdasarkan pemikiran tersebut, maka dapatlah dikatakan bahwa sejarah adalah sebuah ilmu yang berusaha untuk menemukan, mengungkapkan, dan memahami nilai serta makna budaya yang terkandung dalam peristiwa yang terjadi pada masa lampau.¹ Menurut Ibnu Khaldun, manusia bukanlah merupakan produk nenek moyangnya, akan tetapi produk sejarah, lingkungan sosial, lingkungan alam, adat istiadat. Karena itu, lingkungan sosial merupakan pemegang tanggung jawab dan sekaligus memberikan corak perilaku seorang manusia.²

Setiap kebudayaan berlangsung di dalam waktu, dan selalu di dalam perubahan; hidup kebudayaan selalu tunduk pada suatu gerakan; yang lama akan lenyap maka yang baru menggantikannya. Sejarah dan suatu kebudayaan tertentu tertuang, sebagian tergantung dari sifat perangai kebudayaan itu, dan sebagian lagi dari derajat perkembangannya. Sejarah adalah merupakan suatu bentuk kejiwaan di mana suatu kebudayaan membuat pertanggungjawaban mengenai masa silamnya.³

Filsafat sejarah mengkaji masalah-masalah kebenaran. Kebenaran merupakan sesuatu permasalahan yang paling utama dalam kajian kesejarahan, karena

¹ Dudung Abdurrahman, *Metode Penelitian Filsafat*, (Jakarta: PT. Logos Wacana ilmu, 1993), hal. 2.

² AlRasyidi dan Samsul Nizar, *Filsafat Pendidikan Islam, Pendekatan Historis, Teoritis, dan Praktik*, (Jakarta: Ciputat press, 2005), hal. 93.

³ Sartono Kartodirdjo, *Ungkapan-ungkapan Filsafat Sejarah Barat dan Timur, Penjelasan Berdasarkan Penjelasan Sejarah*, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1990), hal. 5.

kebenaran merupakan sarana yang digunakan yang membawa kepada masalah tentang benar tidaknya para sejarawan memahami masa silam yang digelutinya. Dalam penilaian terhadap sejarah mengandung kebenaran atau kebohongan dalam penulisannya. Menurut Ibnu Khaldun, memberi pemikiran yang mendalam atas berita satu peristiwa yang diungkapkan dan pengkajian terhadap peringkat kebenaran dan kejujuran para penutur dan penulis berita yang telah ada, maka untuk melakukan tugas ini, sejarawan harus menggunakan prinsip metode *ta'dil* dan *tarjih*.⁴

Dalam perkembangannya, filsafat sejarah khususnya dalam Islam, kelihatan memiliki pasang surut, baik dalam pemunculan teori maupun dalam hal kemunculan pemikiran tokoh-tokoh. Dalam dunia Islam, Ibnu Khaldunlah yang memulai pendekatan sejarah yaitu pada abad ke-14, akan tetapi tidak dikembangkan secara mendalam oleh umat Islam lantaran keburu jatuhnya seluruh wilayah Islam ke era kolonialisme, sehingga tidak sempat memikirkan dan mengembangkan teori-teori dalam hubungannya dengan dunia sosial kemanusiaan.⁵ Namun demikian, Ibnu Khaldun dapat dikatakan sebagai yang memperkenalkan konsep masyarakat sebagai objek pengetahuan dan pemikiran.⁶ Ibnu Khaldun diakui baik oleh pemikir Timur (Islam) maupun oleh pemikir Barat dengan teorinya yang sangat terkenal "*the Culture Cycle Theory of History*" dan populer di Timur dan Barat. Dari kalangan pemikir Islam, Ibnu Khaldun diklasifikasi di samping

⁴ Misri Abdul Muchsin, *Filsafat Sejarah dalam Islam, Ibn Khaldun, Malik bin Nabi, Fazlur Rahman, Murtadha Muthahhari, Abd. Hamid Shiddiqi, Ali Syari'ati*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Press Khazanah Pustaka Indonesia, 2002), hal. 13

⁵ Muhammad Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hal. 87.

⁶ Mohammad Arkoun, *Islam Kontemporer menuju Dialog antar Agama*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hal. 30-31.

sebagai filsuf spekulatif, berdasarkan materi kitabnya al-Muqaddimah, juga digolongkan dalam kelompok tokoh filsafat kritis dalam Islam, di samping Fazlu Rahman (1919-1988).

Memang harus diakui, ada di antara penulis yang sangat meragukan kefilsufan Ibnu Khaldun dalam bidang sejarah. Apakah ia benar-benar seorang filsuf sejarah Islam sejati atau bukan, ini semua dapat dicermati dan dapat dibuktikan lewat karya-karyanya. Di antara karyanya yang sangat monumental adalah al-Muqaddimah, dalam karya inilah termuat tentang konsepsi filsafat sejarahnya. Menurut Zainal al-Khudhari, aspek-aspek pemikiran Ibnu Khaldun meliputi sejarah filsafat Islam, ilmu ekonomi, politik dan sosial, filsafat politik dan tasawuf.

B. Riwayat Hidup Ibnu Khaldun

Nama lengkap Ibnu Khaldun adalah Wali al-Din Abdurrahman bin Muhammad ibn Hasan ibn Jabir ibn Ibrahim ibn Abdurrahman. Ibnu Khaldun lahir di Tunisia Afrika Utara, pada 1 Ramadhan 732 H atau bertepatan dengan 27 Mei 1332 M.⁷ Angka tahun hijriah ini kelihatan ada terdapat perbedaan pencatatan dengan apa yang ditulis oleh Aziz al-Azmeh yang menulis tahun 732 H dan meninggalnya di Kairo pada tahun 808 H / 1406 M.⁸

Seiring dengan penaklukan dan penyebaran Islam ke Barat, menurut versi Ali Audah, setelah mengkonter pendapat Ibnu Hazm yang mengatakan bahwa Ibnu Khaldun dari suku Barbar, dan Rosenthal yang mengatakan keturunannya merupakan campuran Arab-Spanyol, ia menyebutkan bahwa Andalusia pada mulanya bukan orang

⁷ Zainab Al-Khudairi, *Filsafat Sejarah Ibnu Khaldun*, (terjemahan), (Bandung: Pustaka, 1979), hal. 8.

⁸ Aziz al-Azmeh, *Ibn Khaldun*, (London and New York: Routledge, 1996), hal. 1.

Arab, tetapi orang Barbar, dan kemudian baru orang Arab hingga mereka lama kelamaan berkuasa di sana.

Ibnu Khaldun bersama-sama dengan pasukan Islam memasuki Andalusia dan menetap di Carmona. Akan tetapi dengan tidak diketahui sebab yang pasti, kemudian Ibnu Khaldun bersama keluarganya pindah ke Sevilla. Akan tetapi karena penaklukan dan pemaksaan pasukan Kristen terhadap kota tersebut, maka Ibnu Khaldun akhirnya hijrah kembali ke Tunisia. Di negeri kelahirannya inilah Ibnu Khaldun kemudian berkonsentrasi menemukan jati dirinya sebagai pemikir dan penulis, walau ketika ia kembali ke negeri ini ditemukan dalam keadaan kemandegan pemikiran, kekacauan politik serta umat Islam dalam keadaan saling tidak percaya satu sama lainnya. Hal ini karena tidak lain Daulah Islamiyah sudah jatuh, sehingga masing-masing wilayah termasuk Afrika Utara – Tunisia telah melepaskan diri dari pemerintahan pusat di Baghdad.⁹

Bulan Oktober 1382 M, Ibnu Khaldun meninggalkan pula Tunisia menuju Alexandria. Kemudian ia tiba di Mesir sekalian untuk menunaikan ibadah haji di Mekkah, dan tiba di Kairo pada waktu itu kesultananannya dipegang oleh Abu Sa'id Bargug dari keturunan dan kesultanan Mamluk. Ibnu Khaldun tiba di Mesir pada tahun 1382 dalam usia 22 tahun. Mesir yang merupakan pusat ilmu pengetahuan dan belajar Musli Timur dan Barat. Karena kecerdasan dan luasnya penguasaan ilmu, Ibnu Khaldun lalu diangkat menjadi pengajar di sana terutama di Mesjid Al-Azhar. Akan tetapi tidak berapa lama tinggal di kota ini, ia telah terkenal dalam masyarakat bahwa ilmunya sangat luas.

Menjelang akhir hayatnya pada 1401 M, Ibnu Khaldun bertemu dengan Taimur di luar garis perbatasan Damaskus. Penakluk Mongol tersebut menyambut Ibnu Khaldun yang dianggapnya sebagai ilmuwan terkemuka

⁹ Fuad Baali dan Ali Wardi, *Ibnu Khaldun dan Pola Pemikiran Islam (terjemahan)*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1989), hal. 9.

dengan penuh antusias dan mengemukakan minatnya untuk mengangkat Ibnu Khaldun untuk menjadi pejabat pada pemerintahannya. Ibnu Khaldun sendiri ternyata lebih memilih untuk kembali ke Kairo dan melanjutkan pekerjaannya sebagai qadhi dan sebagai penulis hingga akhir hayatnya. Ibnu Khaldun tetap sebagai seorang cendekiawan yang selalu bersikap praktis, bahkan berharap mampu menembus benak sang penakluk itu untuk mengetahui rencana militernya dan kemudian dapat mencegahnya agar tidak menyerang Damaskus. Taimur berharap belajar dari Ibnu Khaldun mengenai tata cara orang Arab sehingga ia dapat menambahkan Kairo dan Afrika Utara ke dalam daerah taklukannya.¹⁰

Sebagai seorang tokoh besar dalam sejarah pemikiran Islam, Ibnu Khaldun menduduki posisi ganda dalam konteks ini. Selain sebagai perangkum ilmu-ilmu keislaman ataupun filsafat dan tasawuf dalam karyanya yang terkenal al-Muqaddimah, Ibnu Khaldun juga menulis satu-satunya tentang filsafat sejarah Islam.¹¹ Ibnu Khaldun umumnya dikenal sebagai Bapak atau salah satu Bapak ilmu sejarah cultural dan ilmu sosial modern yang mempengaruhi dan membentuk kedua disiplin ilmu ini sampai sekarang. Selain itu, pemikirannya memberikan sebuah lanskap intelektual yang benar-benar diapresiasi oleh para sarjana dari negara-negara lain.¹²

Ide-ide Ibnu Khaldun ini juga membayangkan para sarjana zaman sekarang. “sebagian pemikiran utama zaman modern”, terefleksikan dalam teori-teori Ibnu Khaldun: fase-fase sejarah manusia ala Karl Marx, yang

¹⁰ Akbar S. Ahmed, *Living Islam, Tamasya Budaya Menyusuri Samarkand hingga Stornoway*, (Bandung: Mizan, 1997), hal 264.

¹¹ Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam, Sebuah Peta Kronologis, Seri Filsafat Islam*, (Bandung: Mizan, 1997), hal. 123.

¹² Muhsin Mahdi, “Ibnu Khaldun”, dalam *International Encyclopedia of the Sosial Sciences*, disunting oleh David L. Sills, vol. 7, (New York, Macmillan, 1968), hal. 56.

menunjukkan dinamika dialektika konflik antar kelas; tipologi kepemimpinan Max Weber; sirkulasi para elite Vilfredo Pareto; dan teori ayunan pendulum masyarakat Islam, Ernest Gellner, bahwa tradisi literal, formal dan urban bergerak ke tradisi mistik, informal, dan pedesaan.¹³ Lebih jauh Ibnu Khaldun telah bergerak dalam analisis yang lebih luas, yang mencakup bidang seperti geografi, klimatologi, sosiologi, antropologi, etnologi, pedagogi, filsufi, astronomi, meteorologi, ekonomi, politik, logika, filsafat, sastra dan agama. Bahkan dalam analisisnya tentang tumbuh, bangkit, dan punahnya suatu kebudayaan manusia, Ibnu Khaldun membangun sebuah kerangka teori yang oleh para sejarawan mazhab Annales - yang semula berkembang di Prancis - disebut *long term structures*, yang mempengaruhi, membentuk dan menentukan perkembangan kebudayaan dan peradaban manusia.¹⁴

Beberapa bidang ilmu sosiologi modern yang pernah disentuh dan tulis oleh Ibnu Khaldun antara lain adalah:

1. Perbandingan antara masyarakat desa dengan masyarakat kota atau Bandar, yang kemudian 'diperkenalkan' kembali oleh Robert Redfield pada abad ke-20 dengan judul '*folk-urban continuum*'.
2. Konsep "solidaritas sosial" (*social solidarity*) atau '*ashabiyyah*' yang memiliki banyak persamaan dengan konsep solidaritas mekanis dan solidaritas organis (Emile Durkheim), *Gemeinschaft* dan *Gesellschaft* (Tonnies), yang dijelaskan oleh ahli sosiologi Barat abad ke-19.
3. "Teori peredaran" (*cyclical theory*) mengenai perubahan sosial dan tahapan-tahapan sejarah masyarakat yang mempunyai banyak persamaan

¹³ Akbar S. Ahmed, *Discovering Islam: Making Sense of Muslim History and Society*, (London: Routledge, 2002), hal. 101.

¹⁴ Azyumardi Azra, *Historiografi Islam Kontemporer, Wacana, Aktualitas, dan Aktor Sejarah*, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2002), hal. 68-69.

dengan konsep *historical materialism* dan macam pengeluaran yang diperkenalkan oleh Karl Marx pada abad ke-19 serta teori-teori yang dijelaskan oleh Oswald Spengler (*decline oh the west*) dalam abad ke-20.

4. Bidang “sosiologi sejarah” (*historical sociology*) yang berisi tentang yang berkaitan dengan dokumentasi kejadian pada masa lampau dan pergolakan-pergolakan yang terjadi dalam masyarakat pada masa sekarang. Bukunya *Muqaddimah* mengandung banyak aspek pembahasan tentang disiplin ilmu sosiologi sejarah.
5. Bidang “sosiologi politik”, yang berkaitan dengan bahasannya mengenai solidaritas sosial. Dalam pembahasan tersebut, Ibnu Khaldun menjelaskan bahwa kekuatan penyatuan ahli dalam kelompok kecil yang berlandaskan pada semangat kesukuan (*‘ashabiyyah*), sehingga kemudian dapat membina suatu system pemerintahan yang besar. Hal ini dikarenakan dan didasarkan rasa persaudaraan yang terbatas yang kemudian dilanjutkan kepada suatu perkumpulan manusia yang lebih besar dalam rangka untuk membentuk suatu kekuatan besar serta membentuk kekuatan diri yang selanjutnya dapat membentuk untuk dapat menghalau kekuatan musuh.
6. Bidang “ekonomi” yang menyentuh aspek pengeluaran, perdagangan pada suatu tempat serta dapat juga antarbangsa, perubahan harga barang dan hubungan antara ekonomi dengan politik atau yang kemudian lebih dikenal dengan istilah “ekonomi-politik”.
7. “Kaedah sosiologi” yang dianggap memiliki aspek teori dan empiris, suatu kajian dan membuat analisis yang sistematis, membandingkan antara kaedah yang objektif dan subjektif dan penyelidikan dalam rangka

mencari hukum sosial berdasarkan kaedah-kaedahnya tersendiri.¹⁵

C. Filsafat Sejarah Menurut Ibnu Khaldun

Menurut Ahmad Syafi'i Ma'arif,¹⁶ untuk mengetahui posisi sejarah dalam teori Ibnu Khaldun, kita harus terlebih dahulu memahami definisi sejarah yang diberikannya. Menurut Ibnu Khaldun, ada dua sisi dalam bangunan sejarah, yakni sisi luar dan sisi dalam. Pada sisi luar yang terlihat adalah berupa catatan tentang perputaran kekuasaan yang terjadi pada masa lampau. Sedangkan pada sisi dalam sejarah adalah penyelidikan kritis dan usaha yang cermat untuk menemukan kebenaran. Akan tetapi bila ditilik secara lebih mendalam maka sejarah adalah suatu penalaran secara kritis dan usaha yang cermat untuk mencari kebenaran; suatu penjelasan yang cerdas tentang sebab-sebab dan asal usul segala sesuatu; suatu pengetahuan yang mendalam tentang bagaimana dan mengapa peristiwa-peristiwa itu terjadi. Oleh karena itu, sejarah berakar dalam filsafat (hikmah). Ia pantas dipandang untuk menjadi bagian dari filsafat itu.

Dengan mempertautkan sejarah kepada filsafat, Ibnu Khaldun tampaknya juga ingin mengatakan, seperti halnya Benedetto Croce, bahwa sejarah memberikan inspirasi dan intuitif kepada filsafat, sedangkan filsafat menawarkan kekuatan logik kepada sejarah. Maka dengan dibekali logika kritis seorang sejarawan akan mampu

¹⁵ Wan Hashim Wan The, Sumbangan Sarjana Islam kepada Pengwujudan dan Perkembangan Antropologi dan Sosiologi, dalam *Sains Sosial dari Perspektif Islam*, Malaysia, Bangi: 1996, Universiti Kebangsaan Malaysia, hal. 35-36.

¹⁶ Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Ibnu Khaldun dan Kontribusinya di Bidang Sejarah*, dalam Kontribusi Pemikiran Ibnu Khaldun di Bidang Sejarah, Filsafat dan Agama, Negara dan Hukum serta Perubahan Sosial, Lembaga Studi Islam dan Pembangunan Masyarakat (LSIPM), (Yogyakarta: LSIPM, 1985).

menyaring dan mengkritik sumber-sumber sejarah, tulisan maupun lisan, sebelum ia sampai kepada proses penyajian final dari penyelidikannya.¹⁷

Sebagaimana disadurkan oleh Zainal al-Khudhari,¹⁸ filsafat sejarah dalam konsepsi Ibnu Khaldun adalah mengkaji tentang fenomena-fenomena sosial, baik tentang masyarakat yang masih berkembang maupun yang telah mapan, secara lebih umum tanpa dibatasi oleh ruang dan waktu, serta mengkajinya dari segi tujuan yang ingin dicapai dan hukum mutlak yang mengendalikannya sepanjang sejarah.

Ibnu Khaldun dalam al-Muqaddimah menegaskan, bahwa kajian sejarah haruslah melalui pengujian-pengujian yang kritis. Oleh karena itu menurut Ibnu Khaldun ada tujuh kelemahan dalam menulis sejarah; yaitu sekap memihak kepada pendapat-pendapat dan mazhab-mazhab tertentu, terlalu percaya kepada penukil berita sejarah, gagal menangkap maksud-maksud apa yang dilihat dan didengar serta menyampaikan laporan atas dasar persangkaan dan perkiraan, perkiraan yang tidak memiliki dasar terhadap sumber berita, kebodohan dalam mencocokkan kenyataan dengan kejadian yang sebenarnya, kegemaran banyak orang untuk mendekati diri kepada para pembesar dan orang-orang yang berpengaruh dengan jalan memuji dan menyanjungnya serta menyiarkan hal-hal yang baik-baik saja tentang mereka, dan terakhir adalah ketidaktahuan tentang hakikat situasi dalam kultur.¹⁹ Ibnu Khaldun juga mengatakan bahwa, banyak orang yang berkompeten dalam sejarawan yang ahli melakukan kekeliruan menyangkut cerita dan pendapat. Mereka

14. ¹⁷ Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Ibnu Khaldun dan Kontribusinya.....*, hal.

¹⁸ Zainab Al-Khudairi, *Filsafat Sejarah.....*, hal. 6.

¹⁹ Ahmad Syari'i Ma'arif, *Ibnu Khaldun dalam Pandangan Penulis Barat dan Timur*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), hal. 25.

mengambil tanpa penilaian kritis dan karenanya sejarah telah dibuat rancu.²⁰

Tujuh kriteria kelemahan historiografi yang tersebut di atas, sekalipun ditulis pada abad ke-14 terasa masih relevan dengan situasi sekarang. Dari perspektif ini, Ibnu Khaldun sebenarnya telah merintis apa yang dikenal dengan ungkapan sejarah ilmiah (*scientific history*) pada abad ke-19 di Eropa dengan tokoh utamanya seperti Leopold von Ranke (1795-1886) dari Jerman.

Kontribusi positif dalam bidang sejarah yang dilakukan oleh Ibnu Khaldun terletak pada elaborasinya atas “ilmu peradaban”, yang menandai babak baru dalam sejarah pemikiran Arab-Islam ataupun filsafat sejarah yang dibangun atas dasar dialektika perkembangan atau perubahan sosial. Prinsip ilmu peradaban ini adalah ajaran Aristoteles bahwa secara alamiah, setiap individu adalah makhluk sosial. Dan masing-masing individu itu tidak dapat memenuhi kebutuhan pokoknya atau melindungi diri dari agresi eksternal tanpa adanya sikap saling menolong.

Berdasarkan alasan tersebut, persekutuan manusia membutuhkan hadirnya seorang penguasa atau raja yang mampu menangkal agresi. Jabatan penguasa atau raja itu bisa saja bersifat alamiah dan berakar pada penaklukan atau spirit solidaritas (*ashabiyah*) ataupun bersifat religius dan berakar pada hukum-hukum atau ketentuan-ketentuan agama. Dari sistem alamiah (oleh Ibnu Khaldun disebut sebagai sistem rasional) dan sistem keagamaan, yang terakhirlah yang lebih unggul lantaran mampu memberikan kebahagiaan ganda kepada manusia di dunia ini ataupun di akhirat kelak, sedangkan system yang pertama hanya menyangkut kebahagiaan duniawi.²¹

²⁰ Albert Hourani, *Sejarah Bangsa-bangsa Muslim*, Seri Peradaban Islam, (Bandung: Mizan, 2004), hal. 390.

²¹ Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam,.....*, hal. 125-126.

Menurut Ibnu Khaldun, manusia adalah makhluk historis yang hidup dan berkembang sesuai dengan hukum-hukum khusus yang berkenaan dengannya. Hukum itu dapat diamati dan dapat dibatasi lewat pengkajian terhadap sejumlah fenomena sosial. *Ashabiyah* menurut Ibnu Khaldun, merupakan asas berdirinya suatu negara dan faktor ekonomis merupakan faktor yang sangat penting yang menyebabkan akan terjadinya perkembangan masyarakat. Dari pendapat Ibnu Khaldun ini, ia dapat dianggap sebagai seorang tokoh materialisme sejarah. *Ashabiyah* merupakan kekuatan pendorong yang pokok bagi kemajuan perkembangan Islam, merupakan perasaan kebersamaan, ikatan umum, terutama didasarkan atas hubungan darah dan tradisi kekeluargaan yang membangkitkan perasaan solidaritas. Konsep '*ashabiyah*' ini merupakan inti dari pandangan Khaldunian tentang masyarakat.

Menurut Ibnu Khaldun, berdirinya negara ada kaitannya dengan terbentuknya masyarakat. Ibnu Khaldun mengatakan, manusia sangat mementingkan masyarakat, dan kepentingan ini bukan saja alamiah namun juga tidak terelakkan. Begitu masyarakat terbentuk, maka muncul keinginan untuk mengorganisasi dan menata kehidupannya. Karena itu, negara bagi masyarakat adalah laksana bentuk bagi materi, karena pada dasarnya bentuk tersebut menjaga eksistensi materi dan keduanya tidak mungkin dapat dipisahkan.²²

Kata '*ashabiyah*' berasal dari bahasa Arab '*ashab*' yang berarti "mengikat".²³ Padanan kata yang paling mendekati adalah '*ashabiyah*' adalah "loyalitas kelompok",

²² Syed Hussain Mohammad, *Moralitas Politik Islam, Belajar dari Perilaku politik Khalifah Ali bin Abi Thalib*, (Jakarta: Pustaka Zahra, 2003), hal. 35. Lihat juga, Charles Issawi, *An Arab Philosophy of History; Selection from the Prolegomena of Ibn Khaldun*, (London: 1950), hal. 99.

²³ Mahmoud Dhaouadi, *New Explorations into the Making of Ibn Khaldun's Umran Mind*, (Kuala Lumpur: A.S. Noordeen, 1997), hal. 12

“kohesi sosial”, atau “solidaritas sosial”.²⁴ *Asyabiyah* mengikat pendukung-pendukung negara bersangkutan bersamanya sedemikian rupa sehingga mereka, bila diperluka, mempertahankan negaranya itu terhadap musuh-musuh di dalam dan di luar daerah yang menjadi kekuasaannya. . Negara itu mengandung suatu peradaban, dan hal ini hanya mungkin tercapai dengan suatu kehidupan yang menetap. Negara pun harus mengandung kekuasaan yang dapat memaksakan kehendaknya pada warganya. Kehidupan menetap mendorong kemauan untuk dapat berkuasa, dan kekuasaan inilah yang menjadi dasar pembedaan negara dari masyarakat.

Ashabiyah dihubungkannya dengan *daulah*, yang dapat berarti negara, tetapi dapat pula berarti dinasti. Karena pada zamannya itu dan zaman-zaman sebelumnya suatu gejala pada umumnya suatu gejala yang umum berlaku bahwa antara negara dengan dinasti terjalin hubungan yang erat sehingga kehidupan negara banyak sedikitnya bergantung pada kehidupan dinasti. Mengecil dan membesarnya negara erat hubungannya dengan kuat atau lemahnya dinasti.²⁵

Dengan karya dan uraiannya yang luas dan mendalam, kemudian Ibnu Khaldun terkenal sebagai perintis dan sebagai pelopor *the cultural cycle theory of history*, yang merupakan suatu teori yang telah mendapat pengakuan di dunia Timur dan Barat. Ibnu Khaldun dengan teorinya berpendapat bahwa sejarah dunia itu adalah satu siklus dari setiap kebudayaan dan peradaban, ia mengalami masa lahirnya, masa naik atau berkembang, masa puncaknya, kemudian masa menurun dan pada akhirnya

²⁴ Akbar S. Ahmad, *Islam sebagai Tertuduh, “Kambing Hitam” di Tengah Kekerasan Global*, (Bandung: Mizan, 2004), hal. 33.

²⁵ Deliar Noer, *Pemikiran Politik di Negeri Barat*, (Bandung: Mizan, 1998), hal. 71.

masa lenyap atau hancur.²⁶ Atau dalam istilahnya tiga tangga peradaban Ibnu Khaldun, yang menegaskan bahwa kesatuan suku Badui (*'aghdiyah*) dapat mengantarkan pada terbentuknya suatu negara, cara hidup suku Badui yang berpindah-pindah (*istiqrar*) akan menghasilkan kejayaan (*sharaf*) dan pada akhirnya menemui kepada sebuah kehancuran.²⁷ Ritme sejarah masyarakat Islam harus dapat dimengerti sebagai hubungan timbal balik yang saling mempengaruhi secara terus menerus antara masyarakat yang menetap dan masyarakat yang mengembara.²⁸

D. Aliran dan Konsepsi Gerak dalam Sejarah Ibnu Khaldun

Menurut Misri Abdul Muchsin dengan mengutip buku Zainal al-Khudhari, menganggap Ibnu Khaldun berafiliasi dengan tiga aliran filsafat sejarah. *Pertama*, aliran sejarah sosila. Menurut aliran ini, fenomena-fenomena sosial dapat diinterpretasikan dan teori-teorinya dapat diikhtisarkan berdasarkan suatu fakta-fakta sejarah.

Kedua, aliran ekonomi. Aliran ini menginterpretasikan sejarah secara materialis dan menguraikan fenomena-fenomena sosial secara ekonomis, di samping itu setiap perubahan yang terjadi dalam masyarakat dan fenomena-fenomenanya mengembalikan pada factor ekonomi.

Ketiga, Ibnu Khaldun berafiliasi dengan aliran geografis. Aliran ini memandang manusia sebagai putra

²⁶ Dudung Abdurrahman, *Kritik Ibnu Khaldun dalam Penulisan Sejarah, dalam Bunga Rampai Bahasa Sastra dan Kebudayaan Islam*, (Yogyakarta: Fakultas Adab IAIN Sunan Kalijaga, 1993), hal. 243-244.

²⁷ Fawzia Barun, *Malik Bennabi Sosiolog Muslim Masa Kini*, terjemahan (Bandung: Pustaka, 1981), hal. 85.

²⁸ Seyyed Hossein Nasr, *the Heart of Islam, Pesan-pesan Universal Islam untuk Kemanusiaan*, terjemahan, (Bandung: Mizan, 2003), hal. 208.

alam lingkungan dan kondisi-kondisi alam di sekitarnya. Oleh karenanya, setiap orang, masyarakat-masyarakat, dan tradisi-tradisinya dalam penyejarahannya dibentuk oleh lingkungan dan alam di mana ia berada. Alam lingkungan memiliki dampak terhadap kehidupan suatu masyarakat, walaupun manusia juga dapat mempengaruhi dan berinteraksi dengan lingkungannya.

Ibnu Khaldun berpendapat, fenomena-fenomena sosial tunduk pada yang namanya hukum perkembangan, yaitu mempunyai corak dialektis.²⁹ Umur negara misalnya diserupakan perkembangannya dengan umur manusia, yang pada mulanya lahir, berkembang (besar) kemudian tua dan pada akhirnya meninggal dunia. Demikian juga halnya negara terus-menerus dalam keadaan berkembang, sebab yang namanya kehidupan itu sendiri berada dalam gerak dan perkembangan yang berkesinambungannya. Selanjutnya ia meningkat pada perkembangannya, dan peningkatan terhadap perkembangan berarti merupakan peningkatan terhadap kehidupan.³⁰

Pada sisi yang lain, terjadinya ketuaan pada suatu negara adalah merupakan dating sendiri dan tidak dapat sama sekali untuk dihindarkan. Padahal inilah yang diberikan analogi dengan kehidupan yang dialami oleh manusia tersebut sendiri, begitu juga bila sampai ajalnya tiba dan tentunya tidak dapat dielakkan dan ditunda sedikitpun.

Menurut Zainab al-Khudairi, perkembangan sejarah dalam pandangan Ibnu Khaldun tidaklah berupa lingkaran ataupun berupa garis lurus (*linear*), akan tetapi perkembangan tersebut berbentuk spiral. Bentuk spiral ini mengambil corak dialektis, yaitu sejak penciptaannya, dalam diri makhluk hidup telah terdapat benih-benih kematian (kehancuran) dan perkembangan yang tidak

²⁹ Zainab Al-Khudairi, *Filsafat Sejarah.....*, hal. 80.

³⁰ Misri Abdul Muchsin, *Filsafat Sejarah.....*, hal. 80.

dapat dihentikan. Pada akhirnya ia akan kembali kepada kematian yang pasti.³¹ Pendapat senada juga disampaikan oleh Baali, menurutnya, kehancuran yang terjadi pada sebuah negara dalam pandangan Ibnu Khaldun mengandung arti munculnya negara baru. Benturan (*clash*) antara peradaban nomaden (*badawah*) dengan peradaban menetap (*hadharah*) terjadi dalam siklus jatuh banggunya negara secara dialektis. Siklus dialektis ini akan berlangsung tanpa pernah berhenti dan akan terus-menerus berlangsung. Semuanya berasal dari Tuhan dan akan kembali mengikuti kehendak-Nya.³²

Misalnya negara, setiap kali suatu negara dalam mencapai suatu kejayaan, seiring itu pula akan memasuki masa senja dan kemudian tentunya akan mengalami masa keruntuhan untuk kemudian digantikan dengan bentuk yang baru lagi. Kemudian negara yang menggantikannya tidaklah memulai lagi dari nol, akan tetapi dengan mengambil bagian dari peninggalan dari negara yang lama atau sebelumnya, maka untuk selanjutnya dilengkapi dengan yang baru, menciptakan kebudayaan yang lebih maju yang berada dari sebelumnya, meskipun perbedaannya tidak begitu kontras. Akan tetapi dengan berulang kalinya di daur ulang, maka perbedaan itu akan semakin menampak.

Seseorang yang memerintah pada suatu negara-pemerintahan, maka ia akan menggunakan suatu tradisi orang-orang yang akan memerintahkan sebelumnya. Ia akan banyak memungut tradisi sebelumnya dan akan memadukan dengan tradisi pada zamannya. Meskipun demikian terdapat perbedaan antara tradisi terdahulu dengan tradisi generasinya. Kalau kemudian muncul lagi

³¹ Zainab Al-Khudairi, *Filsafat Sejarah.....*, hal. 79.

³² Fuad Baali, *Society, State and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought*, (New York: State of University of New York Press, 1988), hal. 71-73.

negara yang baru, maka tradisi itu pun bercampur dengan tradisi negara yang baru ini dan sebagiannya kemungkinan besar akan ada yang bertentangan. Perbedaan tradisi yang terakhir muncul itu semakin kontras dengan tradisi generasi pertama, begitu juga terdapat perbedaan dengan tradisi yang kedua. Demikianlah terjadinya perubahan itu seiring dengan berlalunya waktu, sedikit demi sedikit perubahan tersebut dapat terjadi, dan pada akhirnya berkesudahan dengan perbedaan secara total.³³

Teori spiral dapat dikatakan sebagai perpaduan antara teori siklus dengan teori linear. Bahwa sejarah tersebut memang *se repete*, berulang terus, tetapi perulangan itu dalam lingkaran spiral yang meningkat dan menaik ke arah suatu kemajuan dan kesempurnaan. Sejarah dipandang sebagai garis lurus menuju suatu progress dan perfeksi. Oleh karena itu, teori ini disebut *progressive philosophical viewpoint of history*.³⁴ Teori spiral sering juga diungkapkan sebagai teori evolusi sejarah yang memandang gerak sejarah sebagai berpangkal pada kemajuan. Kemajuan dalam teori ini merupakan suatu keharusan yang memaksa manusia untuk melakukannya.³⁵ Dengan demikian, gerak sejarah tidak lagi merupakan putaran melulu, tetapi juga merupakan garis lurus menaik sehingga berbentuk spiral, menuju kepada kemajuan yang tidak akan berakhir.

Gerak perkembangan menurut Ibnu Khaldun, berarti bergerak ke depan dan tidak terbatas, serta selalu bertujuan pada kerentanan dan kerusakan. Oleh karena itu, berdasarkan pada contoh negara di atas, sejarah itu

³³ Abdurrahman Ibnu Khaldun, *al-Muqaddimah (terjemahan)*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986), hal. 217.

³⁴ Toto Suharto, *epistemology Sejarah Kritis Ibnu Khaldun*, (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2003), hal. 96.

³⁵ Rustam E. Tamburaka, *Pengantar Ilmu Sejarah, Teori Filsafat Sejarah, Sejarah Filsafat, dan IPTEK*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1999), hal. 55. Dan R. Mohammad Ali, *Pengantar Ilmu Sejarah Indonesia*, (Jakarta: Bhratara, 1963), hal. 73.

menurut Ibnu Khaldun merupakan kisah negara-negara yang muncul, tumbuh, dan kemudian hancur. Kehancuran itu sendiri merupakan sesuatu yang pasti, dan satu-satu hal yang dapat terhindar dari kehancuran adalah berupa perkembangan.

Ibnu Khaldun meyakini bahwa adanya pengaruh dan pengarahan dari Ilahi terhadap segala yang terjadi. Allah sajalah yang mengendalikan hukum-hukum yang mengarahkan kepada berbagai fenomena, juga yang mengendalikan perjalanan dan perkembangan suatu kehidupan sosial serta sejarah. Hubungan antara Allah dan manusia telah diuraikan oleh Ibnu Khaldun secara panjang lebar, dan kemudian Ibnu Khaldun berkesimpulan hubungan itu ada pada setiap ruang dan waktu.

Alam sendiri dengan segala isinya diperuntukkan oleh Allah kepada manusia sebagai khalifah-Nya di muka bumi. Dan sisi inilah yang membuktikan Ibnu Khaldun sebagai seorang pemikir dan sekaligus sebagai filsuf sejarah Islam yang taat dan sejati. Ia dengan demikian mampu menghubungkan antara factor ekonomi, alam dan hukum-hukum determinisme dalam sejarah.³⁶

Ibnu Khaldun juga menyebutkan bahwa, kehidupan sosial mungkin saja berlangsung jika tanpa ada yang bernama agama, dan demikian juga politik dapat tegak dengan tanpa aturan agama. Akan tetapi harus diakui, agamalah yang mendorong perkembangan ke depan dan menjadikan kehidupan sosial lebih utama dan lebih sempurna. Sebab, di samping agama dapat memperkokoh *'ashabiyah* yang dipupuk oleh negara, semangat yang disampaikan oleh agama juga dapat meredakan pertentangan dan iri hati yang dirasakan oleh seseorang atau satu golongan terhadap golongan lainnya. Pada

³⁶ Misri Abdul Muchsin, *Filsafat Sejarah.....*, hal. 83.

gilirannya agama lebih dari itu menuntun mereka ke arah kebenaran yang hakiki.³⁷

Lebih lanjut Ibnu Khaldun menunjukkan pengendalian agama dalam realitas sejarah, yaitu peristiwa perang Yarmuk dan Qadisiyah. Ketika itu bangsa Arab melakukan penaklukan Islam dengan balatentara 30.000 orang, padahal tentara Persia di Qadisiyah mencapai 120.000 orang, dan tentara Heraclius mencapai 400.000 orang. Menurut hukum peperangan yang riil, di atas kertas biasa saja, yaitu kualitas yang dimiliki oleh tentara Islam yang lebih sedikit akan mengalami kekalahan total, akan tetapi yang terjadi malah sebaliknya, yaitu kedua lawan dengan mudah dapat dikalahkan. Hal ini membuktikan bahwa agama yang dalam hal ini keimanan kepada pengarah Allah dan dapat menentukan perjalanan sejarah.³⁸

E. Penutup

Sesuatu yang sangat luar biasa yang jarang dijumpai, apalagi keberadaan Ibnu Khaldun sebagai seorang tokoh filsafat dalam dunia Islam hampir terlupakan. Sebagai sejarawan, Ibnu Khaldun telah mengundang kekaguman bagi pemikir Barat, malah ada yang diantaranya mengadopsi teori-teori dan pemikiran yang pernah dilontarkan olehnya. Ibnu Khaldun dalam menulis sejarah, selalu menjauhkan diri dari hal-hal yang membuatnya terperdaya dengan sumber berita yang tidak diterima nalar dan malah betul-betul menerapkan agar jauh dari criteria yang dapat melemahkan historiografi.

Harus dapat diakui memang, ada juga di antara para penulis meragukan tentang kefilosofan Ibnu Khaldun khususnya dalam bidang sejarah. Namun harus diakui juga bahwa sejarah ditangan Ibnu Khaldun menjadi sesuatu yang rasional, faktual, dan bebas dari dongeng-dongeng dan

³⁷ Zainab Al-Khudairi, *Filsafat Sejarah.....*, hal. 99.

³⁸ Misri Abdul Muchsin, *Filsafat Sejarah.....*, hal. 83-84.

mitos-mitos yang dapat melemahkan kajian. Ibnu Khaldun melukiskan manusia dalam karya dan pemikirannya apa adanya. Tingkat objektivitasnya sangat tinggi. Ibnu Khaldun mampu menahan diri untuk tidak melebih-lebihkan pihak yang disukainya, di samping itu juga tidak merendahkan musuh atau pihak yang tidak disenangi olehnya.

Menurut Ibnu Khaldun, sejarah digerakkan oleh beberapa faktor, yaitu berupa faktor ekonomi, iklim, geografi, lingkungan, dan faktor agama. Sementara sejarah terus bergerak mengikuti irama dialektis dengan berbentuk spiral, sedangkan tujuan gerak sejarah tidak terbatas. Kajian sejarah bagi Ibnu Khaldun adalah berupa kajian kritis tentang berbagai aspek kehidupan manusia yang terjadi pada masa lampau dan masa sekarang. Dengan temuannya tidak dapat diragukan lagi sebagai pelopor awal dalam ilmu-ilmu sosial yang empiris dan sistematis, jauh sebelum ilmu itu dikembangkan di Eropa.

Daftar Rujukan

Abdurrahman Ibnu Khaldun, *al-Muqaddimah (terjemahan)*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986.

AlRasyidi dan Samsul Nizar, *Filsafat Pendidikan Islam, Pendekatan Historis, Teoritis, dan Praktik*, Jakarta: Ciputat press, 2005.

Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Ibnu Khaldun dan Kontribusinya di Bidang Sejarah*, dalam Kontribusi Pemikiran Ibnu Khaldun di Bidang Sejarah, Filsafat dan Agama, Negara dan Hukum serta Perubahan Sosial, Lembaga Studi Islam dan Pembangunan Masyarakat (LSIPM), Yogyakarta: LSIPM, 1985.

_____, *Ibnu Khaldun dalam Pandangan Penulis Barat dan Timur*, Jakarta: Gema Insani Press, 1996.

- Akbar S. Ahmed, *Living Islam, Tamasya Budaya Menyusuri Samarkand hingga Stornoway*, Bandung: Mizan, 1997.
- Albert Hourani, *Sejarah Bangsa-bangsa Muslim*, Seri Peradaban Islam, Bandung: Mizan, 2004.
- _____, *Discovering Islam: Making Sense of Muslim History and Society*, London: Routledge, 2002.
- _____, *Islam sebagai Tertuduh, "Kambing Hitam" di Tengah Kekerasan Global*, Bandung: Mizan, 2004.
- Aziz al-Azmeh, *Ibn Khaldun*, London and New York: Routledge, 1996.
- Azyumardi Azra, *Historiografi Islam Kontemporer, Wacana, Aktualitas, dan Aktor Sejarah*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2002.
- Charles Issawi, *An Arab Philosophy of History; Selection from the Prolegomena of Ibn Khaldun*, London: 1950.
- Deliar Noer, *Pemikiran Politik di Negeri Barat*, (Bandung: Mizan, 1998), hal. 71.
- Dudung Abdurrahman, *Kritik Ibnu Khaldun dalam Penulisan Sejarah, dalam Bunga Rampai Bahasa Sastra dan Kebudayaan Islam*, Yogyakarta: Fakultas Adab IAIN Sunan Kalijaga, 1993.
- _____, *Metode Penelitian Filsafat*, Jakarta: PT. Logos Wacana ilmu, 1993.
- Fawzia Barun, *Malik Bennabi Sosiolog Muslim Masa Kini*, terjemahan Bandung: Pustaka, 1981.
- Fuad Baali dan Ali Wardi, *Ibnu Khaldun dan Pola Pemikiran Islam (terjemahan)*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1989.

- Fuad Baali, *Society, State and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought*, New York: State of University of New York Press, 1988.
- Mahmoud Dhaouadi, *New Explorations into the Making of Ibn Khaldun's Umran Mind*, Kuala Lumpur: A.S. Noordeen, 1997.
- Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam, Sebuah Peta Kronologis, Seri Filsafat Islam*, Bandung: Mizan, 1997.
- Misri Abdul Muchsin, *Filsafat Sejarah dalam Islam, Ibn Khaldun, Malik bin Nabi, Fazlur Rahman, Murtadha Muthahhari, Abd. Hamid Shiddiqi, Ali Syari'ati*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Press Khazanah Pustaka Indonesia, 2002.
- Mohammad Arkoun, *Islam Kontemporer menuju Dialog antar Agama*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Muhsin Mahdi, "Ibnu Khaldun", dalam *International Encyclopedia of the Sosial Sciences*, disunting oleh David L. Sills, vol. 7, New York, Macmillan, 1968.
- Muhammad Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- R. Mohammad Ali, *Pengantar Ilmu Sejarah Indonesia*, Jakarta: Bhratara, 1963.
- Rustam E. Tamburaka, *Pengantar Ilmu Sejarah, Teori Filsafat Sejarah, Sejarah Filsafat, dan IPTEK*, Jakarta: Rineka Cipta, 1999.
- Sartono Kartodirdjo, *Ungkapan-ungkapan Filsafat Sejarah Barat dan Timur, Penjelasan Berdasarkan Penjelasan Sejarah*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1990.

- Seyyed Hossein Nasr, *the Heart of Islam, Pesan-pesan Universal Islam untuk Kemanusiaan*, terjemahan, Bandung: Mizan, 2003.
- Syed Hussain Mohammad, *Moralitas Politik Islam, Belajar dari Perilaku politik Khalifah Ali bin Abi Thalib*, Jakarta: Pustaka Zahra, 2003.
- Toto Suharto, *epistemology Sejarah Kritis Ibnu Khaldun*, Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2003.
- Wan Hashim Wan The, *Sains Sosial dari Perspektif Islam*, Malaysia, Bangi, Universiti Kebangsaan Malaysia, 1996.
- Zainab Al-Khudairi, *Filsafat Sejarah Ibnu Khaldun*, (terjemahan), Bandung: Pustaka, 1979.

PEMIKIRAN FILSAFAT ISLAM PERSPEKTIF MULLA SADRA

Nurkhalis

A. Pendahuluan

Paradigma pemikiran filsafat sering berubah seiring determinan dengan perkembangan zaman dan tempat. Aristoteles dan Plato telah berhasil menancapkan filsafat dalam bentuk peripatetik. Kemudian perkembangan filsafat itu diakomodir oleh Ibnu Sina yang mengembangkan pemikirannya berbentuk *Masyaiyah* (Peripatetisme), yang mengambil alih filsafat Aristoteles. Kemudian inspirasi dari corak pemikiran Ibnu Sina memberikan pemikiran baru bagi Suhrawardi al-Maqtul, maka lahirlah filsafat *Isyraqiyah* (iluminasionisme).

Filsafat Iluminasi seperti tergambar dalam karya-karya Suhrawardi, terdiri atas tiga tahap *taraqqi* (tingkatan) untuk memperoleh pengetahuan, yang diikuti oleh tahap keempat yang memaparkan pengalaman (*dzauq*). Tahap *pertama* ditandai dengan kegiatan persiapan pada diri filsuf: ia harus *'uzlah* (meninggalkan dunia) agar mudah menerima *dzawq* (pengalaman jiwa). Tahap *kedua* adalah tahap Iluminasi (pencerahan), ketika filsuf mencapai visi (melihat) "Cahaya Ilahi" (*al-Nur al-Ilahi*). Tahap *Ketiga*, atau tahap kontruksi yang ditandai dengan perolehan dan pencapaian pengetahuan tak terbatas, yaitu pengetahuan Iluminasionis (*al-Ilm al-Isyraqi*) itu sendiri. Tahap *keempat* dan terakhir adalah pendokumentasian atau bentuk pengalaman visioner yang ditulis ulang. Jadi, tahap *ketiga* dan *keempat* seperti yang didokumentasikan dalam tulisan-tulisan Suhrawardi merupakan satu-satunya komponen filsafat Iluminasi.

Menurut Suhrawardi, sebagian dari “Cahaya Tuhan” (*al-Bariq al-Ilahi*) bersemayam dalam diri filsuf yang memiliki daya intuitif. Jadi, dengan menjalani aktifitas-aktifitas dalam tahap pertama, filsuf dapat melalui “ilham pribadi” dan “visi” (*musyahadah wa mukasyafah*), menerima realitas eksistensi dirinya dan mengenal kebenaran intuisi sendiri. Oleh karena itu, tahap pertama terdiri dari (1) aktifitas, (2) suatu syarat (yang dipenuhi oleh setiap orang, karena setiap orang mempunyai intuisi dan dalam diri setiap orang terdapat suatu bagian tertentu dari cahaya Tuhan) dan (3) “ilham” pribadi.

Perkembangan filsafat telah terjadi pertentangan antara paripatetik dan illuminasi, filsafat dan irfan atau filsafat dan kalam yang belum menemukan penyelesaiannya. Pertentangan antara para filsuf dengan mistisisme (penganut mistisisme Islam), juga di sisi lain pertentangan *mutakallimin* (para teolog Islam) dengan *al-fuqaha* (para ahli fiqh). Sebagai bukti kesaksian tersebut betapa dahsyat pertentangan mereka dapat dilihat dalam dua karya Al-Ghazali *maqashid al-falasifah* dan *tahafut al-falasifah* yang merupakan dekonstruksi al-Ghazali terhadap para filsuf muslim. Dan karya Ibn Rusyd *tahafut al-tahafut* (kerancuan al-Ghazali) sebagai jawaban atas kritik al-Ghazali terhadap para filsuf seperti al-Farabi, dan Ibn Sina.

Kemudian muncullah Sadru al-Dien Muhammad ibn Ibrahim al-Syirazi yang dikenal dengan sebutan Mulla Sadra yang sangat relatif baru dalam pengumpulan filsafat Muslim, ia mencoba mendamaikan ruang pemikiran filsafat ke arah yang lebih komprehensif dan *compatible* dengan pola berpikir Qur’ani dengan menawarkan *worldview* yaitu metode berpikir *al-Hikmah al-Muta’alliyah* yang kemudian diartikan sebagai filsafat transeden. Adapula yang memahami sebagai filsafat eksistensialisme, filsafat teosofi atau di kalangan para pemikir Muslim dikatakan sebagai filsafat irfani. *Al-Hikmah al-Muta’alliyah* berbeda dengan *al-hikmah al-masya’iyyah* (*peripatetic philosophy*) serta *al-*

hikmah al-israqiyyah (illuminasionist theosophy). *Hikmah Muta'aliyah* (filsafat transendental) mirip dengan filsafat *israqiyyah* dalam memadukan pendekatan rasional dengan pendekatan *kasyf* dan *syuhud*, tetapi berbeda dalam sisi interpretasi dan konklusi telah berhasil mendamaikan dan memecahkan perselisihan-perselisihan yang ada antara *Masyyaiyyah* dengan *isyraqiyyah* atau antara filsafat dengan irfan antara filsafat dengan kalam.

Dalam filsafat Mulla Sadra empat aliran berpikir – aliran peripatetik, iluminasi, kalam dan irfani – tergabung secara sempurna dan melahirkan aliran baru filsafat. Karenanya aliran filsafat ini dikatakan sebagai aliran yang berdiri sendiri memberikan gambaran sebuah *worldview* (pandangan dunia) yang baru. Karakter filsafat Mulla Sadra menekankan pada *wujudiyah* (eksistensialisme) yang mensintesis kalam, irfan (tasawuf) dan falsafah dalam sebuah bingkai yang disebut sebagai teosofi-transendental (*hikmah muta'alliyah*).

Al-Hikmah al-Muta'aliyah telah menyingkap sejumlah realitas yang mencoba mengganti sejumlah konsep filsafat yang sebelumnya dianggap baku dan tak dapat dibantah. Ia mendobrak dunia filsafat metafisika dengan konsep kesejatan wujud (*ashalah al-wujud*) dan menggugurkan klaim orisinalitas esensi (*ashalah al-mahiyah*)-nya Suhrawardi dan para pendukung Iluminasi. Ia juga mengganti klaim multiplisitas wujudnya Ibnu Sina dan para pendukung filsafat peripatetik dengan gagasan tentang unitas wujud yang gradual (*al-wahdah fi 'ain al-katsrah*) dan gagasan tentang 'wujud mandiri' (*al-wujud al-mustaqil*) dan 'wujud bergantung' (*al-wujûd ar-rabith*). Mulla Sadra merekonstruksi kembali pemikiran Shadrul-Muta'allihin (Penghulu para filsuf ketuhanan) 'gerak substansial' (*al-harakah al-jawhariyah*) dan memberikan penafsiran baru tentang kesatuan subjek 'akal' dan 'objek akal' (*ittihad al-aqil wa al-ma'qul*).

B. Biografi Mulla Sadra

Nama lengkapnya Muhammad bin Ibrahim bin Yahya al-Qawami al-Syirazi, yang bergelar 'Shadr al-Din' dan lebih populer dengan sebutan Mulla Sadra atau *Shadr al-Muta'alihin* (pemuka para filsuf ketuhanan), dan bagi murid-murid serta pengikutnya ia dipanggil dengan '*Akhund*'. Ia lahir di Syiraz salah satu kota terkenal di Persia (sekarang Iran), kira-kira 980 H/1572 M. Ayahnya adalah *Ibrahim bin Yahya al-Qawami al-Syirazy* salah seorang yang berilmu dan saleh, dan dikatakan pernah menjabat sebagai Gubernur Propinsi Fars. Selain itu dalam sosial-politik, dia memiliki kekuasaan yang istimewa di kota asalnya, Syiraz. Kehidupannya dijalani pada masa-masa kejayaan dinasti Safawi abad ke- 16-18 M/ 10-12 H, tepatnya ketika roda pemerintahan dipegang oleh Syah Abbas I (w.1038/1629) yang merupakan puncak penegakan Syiah Dua Belas sebagai agama negara (atau mazhab resmi hukum Islam). Pada awalnya ibukota Dinasti Safawi adalah Qazwin, kemudian pada masa kekuasaan Syah Abbas I, dari Qazwin berpindah ke Isfahan. Isfahan menjadi ibukota negara sekaligus saat itu menjadi satu-satunya kawasan kota yang indah dan megah juga arena percaturan intelektual yang masyhur. Di tengah kondisi yang kondusif tersebut, Mulla Sadra mencurahkan perhatiannya pada studi ilmu-ilmu tekstual (*al-'ulum al-Naqliyyah*) seperti fikih, tafsir dan hadist kepada ulama-ulama terkemuka semisal Syekh Baha' al-Din al-'Amili (w.1031H / 1622 M) dikenal sebagai syaikh Baha'i. Studi ilmu-ilmu rasional(*al-'ulum al-'aqliyyah*) kepada filsuf peripatetik Mir Abu al-Qasim Fendiriski (w.1050 H / 1641 M) dan guru utamanya teolog - filsuf Sayid Baqir Muhammad Astarabadi, yang dikenal sebagai Mir Damad (w.1041 H / 1631 M).

Mulla Sadra menerima pendidikan dari tradisi Syiah: fiqih Ja'fari, ilmu hadis, tafsir dan syarah Al-Qur'an di bawah bimbingan Baha'uddin al-'amali (w. 1031 H/1622 M), yang meletakkan dasar fiqih-baru Syi'ah. Berikutnya dia

belajar pada filsuf peripatetik Mir Fenderski (w. 1050 H/1641 M) namun gurunya yang utama adalah teolog-filsuf, Muhammad yang dikenal sebagai Mir Damad (1041 H/1631 M). Damad merupakan pemikir yang mempunyai orisinalitas yang dikenal dengan sebutan Guru Ketiga setelah Aristoteles dan Al-Farabi.

Masa ini dia lalui di Shiraz dan Isfahan. Perlu diketahui bahwa selama berabad-abad, sebelum kemunculan dinasti Safawi, Shiraz telah menjadi pusat filsafat Islam dan disiplin-disiplin tradisional lainnya. Posisi ini terus berlanjut sampai abad ke-10/ke-16, meskipun fungsinya tidak lagi sehebat sebelumnya. Di dalam tradisi pendidikan inilah Mulla Sadra memperoleh pendidikan awalnya.

Merasa tidak puas dengan apa yang diperolehnya di Shiraz, dia berangkat ke Isfahan. Ketika itu, Isfahan telah menjadi pusat intelektual yang penting di Persia, dan mungkin di belahan Timur dunia Islam secara keseluruhan. Di Isfahan Mulla Sadra bertemu beberapa orang mursyid yang memberikan pengaruh mendalam terhadap dirinya. Di sini ia belajar dan mendalami pengetahuan pada tokoh-tokoh terkemuka saat itu : Baha' al-Din al-Amili (w. 1622 M), Mir Damad (w. 1631 M) dan Mir Abu al-Qasim Findirishi (w. 1641 M). Al-Amili adalah seorang saintis, ahli hukum (fiqh), teolog, arsitek dan pujangga, sedangkan Mir Damad adalah seorang teolog, filsuf dan mistikus di samping pujangga, mengajar filsafat Ibn Sina dengan interpretasi *Isyraqiyah* (illuminatif).

Mulla Sadra terpaksa meninggalkan Isfahan, karena kritik sengit terhadap pandangan-pandangannya dari Syi'ah dogmatis. Dalam periode kedua, dia menarik diri dari khalayak dan melakukan uzlah di sebuah desa kecil dekat Qum. Selama periode ini, pengetahuan yang diperolehnya mengalami kristalisasi yang semakin utuh, serta menemukan tempat dalam mengasah kreativitasnya. Beberapa bagian dari Al-Asfar al-Arba'ah disusunnya pada

pereode ini. Dalam pereode ketiga, dia kembali mengajar di Syiraz, dan menolak tawaran untuk mengajar dan menduduki jabatan di Isfahan. Semua karya pentingnya dia hasilkan dalam pereode ini. Dia tidak berhenti untuk menghidupkan semangat kontemplatifnya dan juga melakukan praktek asketis -sebagaimana disebutkan dalam karyanya- sehingga beberapa argument filsufisnya dia peroleh melalui pengalaman-pengalaman visionernya (*mukasyafah*)

C. Filsafat Mulla Sadra

Mulla Sadra mengkritisi pemikiran filsafat Islam, basis utama pemikirannya yaitu bertumpu pada ajaran al-Qur'an dan al-Sunnah, filsafat peripatetik, iluminatif, kalam sunni dan syi'i serta irfani (gnosis), Mulla Sadra membuat sistesis secara menyeluruh yang kemudian ia namakan *al-hikmah al-muta'aliyah*. Mulla Sadra merasa yakin bahwa ada tiga jalan terbuka bagi manusia untuk memperoleh pengetahuan; wahyu, akal dan intelektual (*'aql*) dan visi batin atau pencerahan (*kasyf*).¹

Suhrawardi pernah mengusulkan penyatuan cara berpikir diskursif (*bahth*), diwakili terutama oleh Peripatetik dan menyadari atau mencicipi pengetahuan (*dhawq*) yang dicontohkan oleh metafisik Sufi (misticisme). Bagi Suhrawardi, filsuf yang ideal adalah orang yang menggabungkan pemikiran analitis dan intuitif pengetahuan, yang melaluinya orang mencapai pencerahan (*isyraq*). Dalam memperoleh pengetahuan, Mulla Sadra memasukkan model Suhrawardi dan bahkan mengambil langkah lebih lanjut dengan mengartikulasikan kesatuan wahyu (*qur'an*), demonstrasi (*burhan*) dan metafisik atau menyadari pengetahuan (*'irfan*). Mulla Sadra secara meyakinkan membangun pemikirannya melalui

¹Ahmad Tafsir, *Filsafat Umum. Akal & hati Sejak Thales Dan James*, cet. 3, (Bandung : Remaja Rosdakarya, 1993), hal. 192

pendekatan sintesis; antara *al-isyraq* (illuminatif), *massya'i* (peripatetik), *'irfan* (gnosis), dan *kalam* (teologi).

Ungkapan *Hikmah Muta'aliyah* terdiri atas dua istilah *al-hikmah* (artinya teosofi) dan *al-muta'aliyah* (tinggi atau transenden). *Muta'aliyah* dimaksudkan sebagai sistem filsafat yang melebihi wacana sebelumnya, yaitu peripatetik, iluminasionisme dan gnostis. Apabila teologi menekankan pada teologi argumentasi naqli, peripatetik lebih menekankan pada argumentasi demonstratif dan apabila iluminasionisme serta gnostis lebih menekankan pada pembenaran intuisi (*zawq*), maka *al-hikmah al-muta'aliyah* mengabungkan ketiga metode diatas yang direlevansikan dengan al-Quran, hadits nabi dan perkataan sahabat, khususnya Ali bin Abi thalib.²

Adapun secara epistemologis, *hikmah muta'aliyah* ini berarti kebijaksanaan yang didasarkan pada tiga prinsip, yaitu intuisi intelektual (*dzawq* atau *isyraq*), pembuktian rasional (*'aql* atau *istidlal*), dan syari'at. Dengan demikian, *hikmah muta'aliyah* adalah kebijaksanaan (*wisdom*) yang diperoleh lewat pencerahan ruhaniah atau intuisi intelektual dan disajikan dalam bentuk yang rasional dengan menggunakan argumentasi-argumentasi rasional. *Hikmah Muta'aliyah* ini bukan hanya memberikan pencerahan kognitif tetapi juga realisasi yang mengubah wujud penerima pencerahan untuk merealisasikan pengetahuan sehingga terjadinya transformasi wujud hanya dapat dicapai dengan mengikuti syari'at.³ Adapun pengertian *al-hikmah al-muta'aliyah* menurut Mulla Sadra adalah pengetahuan yang didasarkan pada argumentasi rasional/burhani, teologi dan filsafat, dan visi rohani/zauq, tasawuf serta sesuai dengan syari'at.⁴

² Hasan Bakti Nasution, *Hikmah Muta'aliyah*, (Bandung, Citapustaka Media, 2006), Hal. 39-40

³Jalaluddin Rahmat dalam Mulla Sadra, *Kearifan Puncak*, terj. Dimitri Mahayana, *et.al.*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), hal. xiii-xv

⁴ Hasan Bakti Nasution, *Hikmah ...*, hal. 41

Dalam filsafat Mulla Sadra empat aliran berfikir yaitu paripatetik, iluminasi, kalam dan tasawuf tergabung secara sempurna dan melahirkan aliran baru filsafat. Dalam pandangan Mulla Sadra baik akal maupun *syuhud* keduanya merupakan bagian yang tidak terpisahkan dalam filsafat dan meyakini bahwa *Isyraqi* tanpa argumentasi rasional tidaklah memiliki nilai apaun begitu juga sebaliknya.

Mulla Sadra mempertemukannya dengan kebenaran al-Qur'an dan Hadist. Harmonisasi yang dilakukannya menghasilkan sebuah sintesa yakni mengintegrasikannya melalui tiga jalan Qur'an (wahyu), *burhan* (demonstrasi atau intelesi), *irfan* spiritual atau "mistis"). Keunggulan ketiganya tidaklah bertentangan dalam tujuannya mencapai kebenaran. Mulla Sadra adalah keberhasilannya melakukan sintesis dan penyatuan terhadap tiga arus kebenaran utama, antara lain, wahyu, demonstrasi rasional dan penyucian jiwa, yang membelokkan arah filsafat menuju illuminasi. Baginya gnostik, filsafat dan wahyu agama merupakan elemen harmonisasi yang keharmonisan tersebut bermuara pada pola kebaikan hidup manusia. Dia memformulasi sebuah perspektif dalam kerangka demonstrasi rasional filsafat sekalipun tidak terbatas pada filsafat Yunani namun juga menjadi sangat erat kaitannya dengan al-Qur'an, hadis dan pernyataan para Imam, dan kesemuanya menyatu dalam doktrin gnostik sebagai hasil dari iluminasi yang diterima melalui penyucian diri. Karena itulah mengapa tulisan-tulisan Mulla Sadra merupakan kombinasi dari pernyataan-pernyataan logika, intuisi gnostik, hadist dan sunnah Nabi serta ayat-ayat al-Qur'an.

Al-Hikmah al-Muta'aliyyah, Mulla Sadra merumuskan ketiga corak berfikir tersebut, yaitu: teologi dengan karakter dialektikal-polemikal (*Jaddali*), filsafat dengan karakter demonstratif/*burhany*, theosofi illuministik dan gnostik dengan karakter *dhawq* ditambah dengan elemen *naqli* yang berasal dari al-Qur'an, dan Hadist. Paling tidak ada tiga aliran pemikiran yang berhasil disintesis Mulla Sadra antara

lain; tasawuf, teologi dan filsafat. Filsafat *al-Hikmah al-Muta'aliyyah* yang dikembangkan Mulla Sadra merupakan sebuah pandangan yang didasari demonstrasi rasional, sekaligus menawarkan gagasan-gagasan yang berkesesuaian dengan doktrin agama dan pemaknaan-pemaknaan yang bersifat metaforis (*irfani*).

Mulla Sadra Dalam karya utamanya *al-Asfar al-Arba'ah* secara panjang-lebar memaparkan lima langkah (cara) yang diambilnya untuk menemukan kebenaran tertinggi, kebenaran utuh yang tidak sekedar bersifat rasional-filsufis, mistis-emosional, tekstual-keagamaan, tetapi juga kebenaran dalam pengertian realisasi langsung (*tahaqquq*).⁵ Dalam *al-Asfâr al-Arba'ah* mengikuti alur dari urutan perjalanan (*al-Safar*) yang ditempuh oleh para ahli *suluk* dan mistisisme Islam. Metode atau cara deskripsi yang digunakan adalah penggabungan antara metode peripatetik, iluminasi dan syari'at Islam.

Dalam kitabnya *al-Hikmah al-Muta'aliyyah fi al-Asfâr al-Aqliyyah al-Arba'ah* (Puncak kearifan dalam empat tahap perjalanan intelek), ia menjelaskan bahwa manusia mencapai kearifan tertinggi haruslah melewati empat tahap perjalanan ruhani yang semuanya terangkum dalam rangkaian filsafat yang dikembangkannya. Empat tahap perjalanan tersebut antara lain :⁶

Perjalanan pertama; *safâr min al-khalq ila al-haq* (Perjalanan dari makhluk menuju Tuhan). Pada tingkat ini, perjalanan yang dilakukan adalah dengan mengangkat hijab kegelapan dan hijab cahaya yang membatasi antara seorang hamba dengan Tuhannya. Seorang salik harus melewati stasiun-stasiun, mulai dari stasiun jiwa, stasiun *qalb*, stasiun *ruh* dan berakhir pada *maqсад al-aqsa*. Pada tahap ini

⁵Mulla Sadra, *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, Jilid. I, (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1981), hal. 15 - 17

⁶ Mulla Sadra, *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar ...*, Jilid 1, hal.

perjalanan ruhani baru dimulai dari pelepasan diri dan bergabung menuju Tuhan. Dalam kajian filsafatnya, perjalanan pertama ini adalah gambaran dari upaya *salik* mengangkat kesadarannya dari realitas makhluk lewat pembahasan wujud dalam makna umum dan juga tentang hukum-hukum ketiadaan, entitas, gerakan material dan sustansial serta intelek. Pembahasan *al-wujud* (eksistensi) secara umum yang berkaitan dengan dasar atau prasarat bagi diskursus *tauhid* (merupakan masalah filsafat biasa) berkenaan dengan perjalanan mental kita dari makhluk menuju Tuhan. Pada tingkat ini, *salik* berusaha lepas dari alam dan dunia-supranatural tertentu agar dapat mencapai esensi Ilahi, membuka semua hijab antara dirinya dengan Tuhan.

Perjalanan kedua: *safār bi al-haq fi al-haq* (Perjalanan bersama Tuhan di dalam Tuhan). Pada tahap ini seorang *salik* memulai tahap kewaliannya karena wujudnya telah menjadi diri-Nya dan dengan itu dia melakukan penyempurnaan dalam nama-nama agung Tuhan. Tingkat ini adalah tingkat penyempurnaan teologis seorang *salik*. Dalam konteks ini Mulla Ṣadrā membicarakan tentang hal-hal yang berkaitan dengan ketuhanan. Perkara yang berhubungan dengan *al-Mabda'* (prinsip permulaan) yaitu tauhid, teologi, dan sifat-sifat keilahian perjalanan bersama Tuhan dalam Tuhan. Setelah si pengembara mencapai pengetahuan terdekat dengan Tuhan, dengan bantuan-Nya *salik* berjalan melalui nama-namanya, keadaan-keadaan-Nya, kesempurnaan-Nya, dan sifat-sifat-Nya. Perjalanan ini merupakan penelusuran sifat-sifat ilahiah, mengetahui seluruh sifat dan asma-Nya, fana dalam zat, sifat, dan perbuatannya. Fana bermakna tidak melihat diri-Nya. Fana dalam zat disebut maqam rahasia (*sirr*), fana dalam sifat disebut maqam "tersembunyi" (*khafi*)

Perjalanan ketiga; *safār min al-haq ila al-khalq bi al-haq* (Perjalanan dari Tuhan menuju Makhluk bersama Tuhan). Dalam stasion ini seorang salik menempuh

perjalanan dalam *af'āl* Tuhan. Kesadaran Tuhan telah menjadi kesadarannya dan menempuh perjalanan di antara alam *Jabarut*, *Malakut* dan *Nasut* serta menyaksikan segala sesuatu yang ada pada alam tersebut melalui pandangan Tuhan. Pembicaraan pada tingkat ini meliputi proses penciptaan dan emanasi yang terjadi pada intelek-intelek. Permasalahan yang berhubungan dengan ilmu *al-nafs al-falsafi* (psikologi filsafat) manusia. Dalam perjalanan ini *salik* kembali ke dunia makhluk dan bergabung dengan manusia lain. Tetapi kepulangan ini tidak berarti keterpisahan dan kejauhannya dari esensi Ilahi. Sebaliknya, seseorang dapat melihat esensi Ilahi bersama segala sesuatu dibalik segala sesuatu.

Perjalanan keempat; *safār min al-khalq ila al-khalq bi al-haq* (Perjalanan dari makhluk menuju makhluk bersama Tuhan). Dengan mata ilahiah, seseorang memperhatikan makhluk dan rahasianya, mengerti seluruh rahasia makhluk, titik mula dan akhirnya, titik awal dan tujuannya, apa yang baik dan buruk baginya. Inilah maqam wilayah atau khalifah (khalifatullah) atau *insan al-kamil*. Dan bagi yang diangkat menjadi rasul, maqam ini disebut sebagai risalah (kerasulan). Pada tahap ini perjalanan menyaksikan seluruh makhluk dan apa yang terjadi padanya di dunia dan akhirat serta mengetahui perjalanan kembali menuju Allah dan bentuk kembalinya serta azab dan nikmat yang akan diberikan Allah pada mereka. Karena itu pembicaraan Mulla Sadra pada tingkat ini adalah pembicaraan yang berkaitan dengan eskatologi atau *ma'ād* (akhir perjalanan atau tempat kembali yang kekal) yang akan terjadi pada diri manusia setelah kematiannya dan dengan bukti serta argumentasi rasional. Dalam pandangan Mulla Sadra tentang *al-ma'ad* telah mengubah interpretasi miskonsepsi mengenai *tanasukh* (reinkarnasi), kebangkitan jasmani (*jasad*), *tajsimu al-a'mal* (interaksi badan dengan seluruh amal), keabadian *al-kuffar* (orang-orang *kafir*/ingkar) dalam siksa dan kesakitan. Sesuatu yang

berhubungan dengan *al-ma'ad* memaksimalkan jiwa ke dalam ketaatan demi mencapai *ma'ad* yang yang diridhai Allah.⁷ *Salik* secara bersama-sama bertanggung jawab membimbing dirinya serta manusia lainnya mengarahkan kepada kebenaran.

Setelah melewati tahapan-tahapan perjalanan jiwa (*manzil al-nafs*) seperti tersebut di atas dalam mensucikan jiwa dari nafsu, yakni setelah seluruh perbuatannya semata-mata untuk Allah, apakah di alam kata-kata, perbuatan, pikiran, atau keinginan. *Manzil* adalah murni istilah sufisme mempunyai makna berhenti pada suatu jalan (berhenti dalam) waktu sejenak sebelum melanjutkan perjalanan.⁸ Tingkatan penyatuan menjelaskan esensi Allah yang dinegasikan dengan nama-nama dan sifat-sifat-Nya. Tetapi tingkatan *al-wahidiyyah* (penyatuan) menjelaskan esensi Allah bersama nama-nama dan sifat-sifat-Nya yang mewujud di dalam wujud-wujud dasar yang permanen (*al-a'yan al-tsabitah*).⁹

Terdapat permulaan maqam dari perjalanan hati (*manzil*) dan puncak dari perjalanan pertama, yaitu perjalanan dari makhluk kepada Kebenaran. Wujud dari *salik* menjadi riil (*haqqani*) dan menjadi kontingen (*al-jiha*

⁷Eskatologi dikenal dengan sebutan *Ma'ad*, secara khusus al-Taftāzānī memaknai *Ma'ad* sebagai berikut : “Merupakan sumber atau tempat, dan hakikat kebangkitan adalah kembalinya sesuatu kepada apa yang ada sebelumnya dan yang dimaksud ini adalah kembalinya keberadaan setelah kehancuran, atau kembalinya bagian-bagian tubuh kepada penyatuan setelah keterpisahan, kepada kehidupan setelah kematian, ruh kepada tubuh setelah terpisah, sedangkan kebangkitan ruhani murni sebagaimana pandangan para filsuf bermakna kembalinya ruh kepada asalnya yang nonmaterial dari keterikatan dengan tubuh material dan penggunaan alat-alat fisik atau keterlepasan terhadap kegelapan yang menyelimutinya.

⁸ Mulla Sadra, *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar ...*, Jilid 1, hal. 13.

⁹ Mulla Sadra, *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar ...*, Jilid 1, hal. 18.

al-imkaniyyah) yang meninggalkan dirinya. Dan ketika hati orang beriman berada "di tangan Yang Maha Pengasih dan kemudian Dia meninggalkan hati tersebut sesuai dengan kehendak-Nya,' maka ia akan melihat sifat-sifat dan nama-nama-Nya yang tertinggi, baik nama-nama yang menunjukkan rahmat-Nya maupun nama-nama yang menunjukkan kemurkaan-Nya (*al-lutfiyyah wa al-qahariyyah*). Dari dasar wujudnya, hukum-hukum dari nama-nama Allah di dalam kejamakannya akan mewujudkan di dalam dirinya. Maqam ini dikenal sebagai maqam ketunggalan (*maqam al-wahidiyyah*). Dia berada di maqam penyusutan dan pengembangan (*maqam al-qabd wa al-bast*) yang mewujudkan hukum-hukum yang menunjukkan Rahmat maupun hukum-hukum yang menunjukkan kemurkaan. Dia kemudian mengalami rasa takut dan harapan (*al-khauf wa al-raja'*). Inilah perjalanan di dalam Kebenaran bersama Kebenaran.

Dia berada di dalam Kebenaran karena alam rububiyyah (*al-'alam al-rububiyyah*) begitu luas dan sifat-sifat yang sempurna begitu banyak di dalam pahaman dan setiap dari sifat-sifat itu mengatur eksistensi sang hamba. Dia bersama Kebenaran karena ketika sang hamba terbebas dari aturan-aturan kemungkinan dan berada di dalam kekuasaan cahaya kebenaran, maka dia akan mewujudkan melalui kebenaran dan bukan melalui dirinya sendiri. Dia tidak mempunyai lagi "dirinya sendiri" (*ananiyyah*) pada wujud ini. Dia tiba pada perjalanan kedua menuju puncak perjalanannya dan perkembangan perjalanan tersebut dari satu keadaan ke keadaan yang lain (*min halin ila hal*), diamenyaksikan semua sifat-sifat Allah yang berada di dalam ketunggalan tak terlihat yang khusus bagi esensi wajib-Nya (*ghayb al-wahda al-mukhtassa bi dzatihi al-wajibiyyah*). Dia kemudian akan mencapai ketiadaan esensial (*al-fana' al-dzati*) tetapi belum melihat kebenaran murni (*al-haqq al-mahd*) dan penyatuan mutlak (*al-hadiyyah al-muthlaq*). Pada maqam ini sifat-sifat tadi larut

di dalam EsensiNya yang tak terlihat. Semua yang disaksikan oleh pesuluk hanyalah individualitas Tuhan yang tak terlihat (*al-huwiyyah al-ghaibiyah al-ilahiyah*).

Hal ini merupakan peniadaan diri murni (*al-mahw al-mahd*), penafian diri yang sebenarnya (*al-tamas al-sirf*), puncak maqam hati, dan menjadi permulaan dari manifestasi (*maqam*) ruh (*al-ruh*) di dalam bahasa sufi. Dalam keadaan ini dia menerima karunia Tuhan (*al-inayah al-ilahiyah*) dan kembali kepada kesadaran diri (*al-shaw*) setelah peniadaan diri.¹⁰ Dia menyaksikan penciptaan dan alam kontingen tetapi dengan mata yang lain dengan penglihatan yang berbeda dan dengan penyaksian yang berbeda dengan penyaksian terhadap sesuatu yang tertutupi. Dia menyaksikan kuintas-kuintas kontingen (*al-mahiyah al-imkaniyyah*) sebagai manifestasi dari nama-nama Allah sebagai manifestasi dari sifat-sifat-Nya, dan sebagai cerminan dari esensi-Nya. Inilah perjalanan dari kebenaran ke makhluk. Inilah maqam kesucian (*al-wilayah*),¹¹ wilayah penyebaran (*al-tasarruf*) dan penyatuan (*al-jam'*). Penyaksian terhadap makhluk tidak menutup kebenaran pada dirinya, demikian juga penyaksian terhadap kebenaran tidak menutup penyaksiannya terhadap makhluk. Tetapi, dia melihat penyatuan yang mawujud di dalam kejamakan dan kejamakan inilarut di dalam penyatuan yang tak terlihat.

Empat *al-asfar* tersebut di atas secara implisit memuat *worldview* berdasarkan ajaran metafisika yang dalam alur matriknya dijelaskan secara eksplanatif tentang empat perjalanan sebagaimana yang tampak dalam

¹⁰ Mulla Sadra, *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar ...*, Jilid 1, hal. 14.

¹¹ Amuli, *Jami'al-Asrar*, (Tehran: Institut Franco-Iranie, 1969), hal. 394. *Al-wilayah*, yakni suatu kunci didalam konsep Sufi yang menjelaskan wilayah spiritual dan kedekatan dengan Yang Satu. Kasyani menjelaskan kesucian ini sebagai maqam 'ketiadaan' di dalam Yang Satu, kepuasan dan kedekatan dengan Allah.

klasifikasi di atas, yaitu perjalanan (*manazil/suluk*) intelektual menuju maqam kepastian, dari penciptaan (*al-khalq*) menuju Pencipta atau kebenaran mutlak (*al-haq*). Kemudian dalam *al-Haqq* melalui *al-haqq*, dan berakhir dengan perjalanan melalui *al-haq* kembali ke dalam penciptaan (*al-khalq*).

Empat *al-asfar* tersebut di atas dalam hubungannya dengan perjalanan intelektual (*al-safar al-'ilmi*) melalui penjelasan teoritis (*al-bahts al-nazari*) yang berhubungan dengan perjalanan para *salik*, yakni perjalanan dari keadaan-keadaan (*al-safar al-hali*), perbuatan (*al-'amali*), perjalanan pertama berhubungan dengan metafisika umum (*al-umur al-'amma*) dan merupakan premis yang menjadi pijakan pemikiran Mulla Sadra membuktikan keniscayaan di dalam keindahan dan sifat-sifatNya. Dengan pembuktian ini, seseorang dapat melanjutkan pada perjalanan kedua yang berhubungan dengan onto-teologi atau metafisika khusus (*al-ilahiyat bi al-ma'na al-khass*).

D. Tuhan dan Pengetahuan Manusia

Mulla Sadra meyakini bahwa substansi kosmos memanifestasikan dirinya sendiri. Pengetahuan manusia oleh Mulla Sadra dibagi menjadi dua yaitu; *husuly (axquired)* dan *hudlury (innate)*.¹² Pengetahuan Tuhan bersifat obyektif existence (*al-wujud al-'ainy*) sedang pengetahuan manusia bersifat mental existence (*al-wujud al-dzihny*).¹³

¹²Husein Afandi al-Jasr al-Thaablusy, *Al-Husun al-Hamidiyah, li al-Muhafadzah 'ala al-Aqaid al-Islamiyah*, Ridlwan Muhammad Ridlwan (Ed.), (Surabaya : Sa'id Ibn Nabhan Wa Auladuh, t.t), hal. .63.

¹³*Ilm al-Hudluri* (Presential Science). Adalah menghasilkan ilmu tentang suatu hal tanpa memperoleh bentuk(form)nya dalam pikiran, seperti pengetahuan seseorang terhadap dirinya sendiri, artinya bahwa ia memperolehnya dengan cara daihy secara langsung. Lihat Abdul Mun'im al-Hafany, *Al-Mu'jam al-Falsaf, 'Araby, Injlisy, Faransy, Almany, dan Latiny*, (Kairo : Dal al-Syarqiyah, 1990), hal, 217.

Mulla Sadra membagi pengetahuan menjadi dua. *Pertama*, pengetahuan berdasarkan capaian (*kasb*) karena dilakukan melalui proses pengamatan disebut ilmu *hudhury* (*axquired*), *kedua*, persepsi menurut Mulla Sadra adalah pengetahuan yang merujuk pada sensasi; meliputi fisik maupun non fisik, dengan demikian persepsi adalah sebutan bagi perbuatan yang dilakukan jiwa untuk mengetahui apapun objek yang diketahuinya, baik fisik maupun non fisik. Mulla Sadra membagi persepsi ke dalam empat tingkat, yaitu persepsi indra (*al-hiss*), imajinasi (*al-khayâl*), intuisi indera (*wahm*), intelexi (*ta'aqqul*).¹⁴ *Ta'aqqul* (intelexi) adalah macam dari persepsi yang mempersepsi sesuatu (objek) dari segi quiditas (*mâhiyah*) bukan yang lain (wujud material) kualitas maupun sifatnya.¹⁵

Akal (*ratio*) manusia dapat menggambarkan atau membayangkan apa saja sampai kepada hal-hal yang mustahil ada (keberadaannya), seperti "sesuatu yang tak ada sama sekali" (*al-ma'dûm al-muthlaq*), sesuatu yang tidak diketahui sama sekali (*al-majhûl al-muthlaq*), seperti bersatunya dua hal yang bertentangan, dualitas atau sekutu bagi Tuhan, dan yang lainnya sebagai pemahaman dan karakteristik yang digunakan untuk mensifati sesuatu yang sesuai (pantas) bagi subjek.¹⁶ Bentuk universal (rasional) secara akal tidak ada pada realitas eksternal". Mulla Sadra menyatakan melalui *nadhriyah al-syabah* manusia akan memperoleh pengetahuan yaitu wujud bayangan dari suatu objek yang terdapat di luar diri manusia (*nadhriyah al-syabah*) dengan demikian apa yang ada pada akal (mental) adalah bukan hakikat sesuatu yang diketahui melainkan

284 ¹⁴ Mulla Sadra, *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar ...*, Jilid 3, hal.

284 ¹⁵ Mulla Sadra, *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar ...*, Jilid 3, hal.

239 ¹⁶ Mulla Sadra, *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar ...*, Jilid 1, hal.

bayangan sesuatu tadi.¹⁷ Akal adalah manifestasi dari eksistensi eksternal seperti *lafadz* (kalimat). Apa yang terdapat pada mental adalah hakikat sesuatu dari segi esensinya dan diciptakan oleh jiwa itu sendiri.

Jiwa (*soul*) menurutnya adalah realitas tunggal yang pertama kali hadir dalam *body* (*jism*). Selanjutnya melalui substansi gerak dan transformasi batin ia menjadi jiwa vegetatif, jiwa hewani dan akhirnya menjadilah ia sebagai jiwa yang manusiawi. Ia memuat beberapa fakultas *batiny* (lima fakultas) yang berfungsi sebagai memori dan imajinasi yang inheren dengan daya cerna ilmu *hudlury* antara lain; *sensus communal* (*hiss al-mustarak*), *apprehension* (*wahm*), *fantasy* (*khayl*), *memory* (*dzakirah*), *double faculty of imagination* (*mutakhayilah*) dan *thought* (*mutafakkirah*).¹⁸ Mulla Sadra menentang rasionalisasi murni, terutama mengenai penalaran logika superficial dan perbantahan rasional (*bahts nadhari* atau *judal 'ilmi*).

Mulla Sadra berkaitan dengan pengetahuan manusia, membedakan yakni kesatuan '*aql* dengan *ma'qul* bahwa pada saat tindakan '*aql* berlangsung maka terjadilah kesatuan antara bentuk inteligible (*ma'qul*), pemilik intelek ('*aqil*) dan intelek ('*aql*). Kesatuan subjek yang mengetahui dengan objek yang diketahui pada akhirnya mempunyai implikasi kesatuan pengetahuan dengan wujud. Dengan demikian pandangan metafisika ini mengandung pemahaman bahwa ada hubungan yang signifikan antara memahami pengetahuan dengan tingkat kesempurnaan manusia atau disebut juga *insan kamil*.¹⁹

Ia mengelaborasi argumentasi atau dalil eksistensi mental (*al-wujūd al-dzihni*) dengan beberapa jalan (cara)

305 ¹⁷ Mulla Sadra, *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar ...*, Jilid 1, hal.

¹⁸ M.M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, (Wiesbaden : Otto Harrassowitz, 1966), hal. 954

256 ¹⁹ Mulla Sadra, *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar ...*, Jilid 1, hal.

yaitu pertama, bahwa kita terkadang dapat membayangkan sesuatu yang tidak ada dalam realitas eksternal (*al-ma'dûm al-khâriji*), bahkan sesuatu yang mustahil (*mumtana'*) adanya dalam realitas eksternal seperti mustahil adanya dualitas Tuhan, mustahil bersatunya dua pertentangan (kontradiksi), sekaligus akal atau mental juga dapat membedakan (memisahkan)nya dengan “yang tak ada (*'adam*)” lainnya, dan membedakan “yang tak ada” yang *mustahil* untuk menjadi ada. Karena apa yang ada dalam realitas eksternal bukan sebagai keniscayaan atau penjelasan atas apa yang ada pada mental.²⁰ Eksistensi adalah realitas obyektif di luar pikiran, sedang essensi adalah gambaran umum tentang realitas atau benda yang ada dalam pikiran, sehingga hanya merupakan wujud mental.

Pandangannya menyatakan objek pemahaman intelegensi (*'aql*) terlepas dari wujud material, kualitas maupun sifatnya, karena intelegensi (*'aql*) itu hanya memahami objek-objek universal. Tingkat inteleksi sebagai tingkat yang tertinggi tersebut didasarkan atas derajat keterlepasannya (*tajarud*) dengan materi, sementara persepsi indra merupakan tingkat yang paling rendah. Istilah *tajarud* ini sebenarnya dinisbatkan kepada Allah sebagai Wujud Wajib yang tidak memiliki keterikatan dengan apapun kecuali diri-Nya sendiri. Dalam pengertian persepsi, membayangkan suatu eksistensi dan imajinasi teraktualisasi di dalam eksistensi itu, maka imajinasi ini akan memerlukan integrasi kedua eksistensi dalam materi yang sama, suatu keadaan yang tidak mungkin. Jika kemampuan imajinal adalah tubuh material, maka kemampuan ini akan

²⁰ Mulla Sadra, *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar ...*, Jilid 1, hal. 256.

memiliki sifat seperti bagian-bagian, tubuh material, yakni lapuk dan usang.²¹

Kaitannya dengan essensi dan eksistensi, pada awalnya Mulla Sadra mengikuti pendapat Suhrawardi yang mengatakan bahwa essensi lebih fundamental daripada eksistensi, sebab eksistensi hanya ada dalam pikiran manusia. Yang merupakan realitas sesungguhnya adalah essensi yang tidak lain merupakan bentuk-bentuk cahaya dari Maha Cahaya, Tuhan. Dan Cahaya itu hanya satu, sedang benda-benda yang beraneka ragam hanyalah *gradasi* intensitasnya atau kebenderangannya. Tetapi, kemudian Mulla Sadra membalik ajaran itu dengan mengambil pandangan Ibn Arabi tentang prioritas eksistensi terhadap essensi, namun menolak Ibn Arabi tentang *wahdat al wujud* (Penyatuan wujud).

Mulla Sadra memiliki pandangan bahwa realitas eksistensi (*al-wujûd*) yang ditangkap oleh manusia memiliki dua cara, pertama “ada di luar diri manusia” realitas eksternal, dan yang kedua “ada di dalam diri (pikiran) manusia” atau disebut dengan eksistensi mental.²² Mulla Sadra berpandangan bahwa pengetahuan diperoleh melalui dua cara/jalan (*tharîq*); yang pertama dengan cara mempelajari, belajar dan pengajaran yang bersandar pada indera (empiris) dan rasional melalui *qiyas* (silogisme) dan premis-premis logika; sedang yang kedua dengan cara *al-’ilm al-laduni* yakni ilmu yang diperoleh melalui ilham (*inspiration*), *al-kasyf* (*unveiling*) dan *al-hads* (*intuition*).²³ Pengetahuan yang terakhir ini diperoleh dengan cara menyucikan jiwa dari hawa nafsu serta godaannya, dan

²¹Mustamin Al-Mandary (ed), *Menuju Kesempurnaan Persepsi dalam Pemikiran Mulla Sadra*, (Makasar: Safinah, 2003), hal 76-77.

²²Murthadha Muthahari, *Syarh al-Mandzumah*, Jilid. I, cet. 1, Terjemahan ke dalam bahasa arab oleh Abdul Jabbar al-Rifâ (Iran: Qum, 1413 H), hal. 26

²³Al-Sayyid Kamal, Al-Haydari, *Madkhalu ila Manâhij al-Ma’rifat ‘Inda al-Islamiyyin*. Cet. 1. (Iran: Dar Faraqid, 1426 H), hal. 280 – 283

pemurniannya dari berbagai penyakit dan kejelekan dunia. Dan setelah seseorang telah mencapai suatu keadaan dalam berupaya menempuh cara kedua ini maka menjadi bersinar cermin batinnya (nurani) serta tajam (peka) kehakikian segala sesuatu seperti adanya, hal ini karena menyatunya jiwa bersama akal perbuatan (*active intellect*).

Pandangan metafisika *tasykik al-wujûd* dan *wahdat al-wujûd* juga melandasi pandangan Mulla Sadra tentang pengetahuan baginya merupakan gerak substantif (*harakah al-jawhariyyah*) yang berakhir dengan bersatunya intelek manusia dengan intelek transenden dan karenanya, mencapai tingkat wujud yang baru – yakni, intelek murni dan tunggal. Gerak evolusioner ini bersifat akumulatif, ia menggambarkan sesuatu yang positif, termasuk tingkat-tingkat wujud yang lebih rendah dan tidak menghilangkan atau menegasikan mereka. Wujud pada tingkat yang lebih rendah merupakan bagian yang terpisah dan saling eksklusif, sedangkan wujud pada tingkat yang lebih tinggi saling inklusif dan menyatu.²⁴

Menurut Mulla Sadra, alam sama dengan gerak, dan gerak sama dengan penciptaan dan pemusnahan yang tidak henti-henti dan berjalan terus menerus. Kontribusi Mulla Sadra dalam gerakan substansial (*al-Harakah al-Jawhariyyah*) melengkapi para filsuf sebelumnya, dimana mereka berpendapat bahwa gerakan hanya terjadi pada empat kategori aksiden; kuantitas (*kammiyat*), kualitas (*kaifiyyat*), posisis (*wadh'*) dan tempat (*'ayn*). Dengan kata lain, substansi tidak berubah tetapi hanya empat kategori aksiden yang berubah. Karena kalau substansi berubah kita tidak dapat menetapkan *judgment* tentangnya. Begitu kita

²⁴Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra (shadr al-Din al-Syrazi)*, (New York: State University of New York, Albany, 1975), hal. 310.

mengeluarkan *judgment*, ia sudah berubah menjadi yang lain.²⁵

Mulla Sadra menyatakan perubahan empat kategori aksiden di atas melalui *al-harakatul Jauhariyyah* (gerak substansial) adalah perpindahan dari satu titik ke titik yang lain. Karena yang sifatnya yang demikian itu, maka sudah jelas bahwa gerak ini sifatnya tergantung, ia ada dalam alam esensi dan oleh karena itu ia tidak niscaya atau serba mungkin. Karena sifatnya yang serba mungkin itu maka gerak mempunyai berbagai kemungkinan.

E. Wujud

Epistemologi filsafat Sadra (filsafat *hikmah*) bertumpu pada wujud. Setiap paparan tentang filsafat hikmah pastilah diawali dari kata kuncinya wujud (*Being*). Begitu sentralnya gagasan tentang wujud dalam filsafat ini sehingga sebagian intelektual menyebut hikmah sebagai semacam eksistensialisme Islam. Wujud bagi Sadra adalah mencakup seluruh yang ada. Dalam hal ini muncul dua konsep yakni eksistensi (ada/wujud) dan esensi (*mahiyah*). Bagi Sadra yang benar-benar ada itu adalah eksistensi (ada) dan bukan esensi (*mahiyah*). Artinya ada (eksistensi) mendahului esensi. Esensi tidak akan berarti tanpa eksistensi. Oleh karena itu, filsafat Sadra ini populer dengan sebutan eksistensi Islam. Bedanya eksistensi (ada/wujud) dengan esensi (*mahiyah*) yang paling substansial adalah bahwa eksistensi atau wujud merupakan keniscayaan, ia tidak terbatas dan tidak bermateri. Wujud mencakup segala hal, mulai dari Dzat Kudus Ilahi, realitas-realitas abstrak dan material, baik substansi maupun aksiden dan baik esensi maupun keadaan. Sebaliknya yang namanya esensi

²⁵M.M. Sharif, *A Hsitory ...*, haL 942. pemikiran ini memiliki nilai similitas dengan perspektif al-Qur'an dan terutama berkaitan dengan proses wujud yaitu firman Allah pada sura al-Mukminun ayat 12-16.

(*mahiyah*) merupakan ketidakniscayaan, terbatas (partikularistik) dan mempunyai materi.

Wujud adalah satu realitas tunggal yang tidak mempunyai genus dan diferensia, dan ia secara identik sama dengan segala sesuatu dan kejadian-kejadiannya yang memanifestasikan diri tidak berbeda dalam hakikat mereka juga tidak berbeda melalui faktor-faktor tambahan yang instan (*huwiyat*) bahkan faktor-faktor instan ini identik dengan hakikat mereka. Kejadian-kejadian eksistensial itu (yang identik dalam hakikat) adalah (pada saat yang sama dan berdasarkan hakikat yang sama) berbeda satu dari lainnya dalam istilah-istilah prioritas dan posterioritas, kesempurnaan dan tidakkesempurnaan, kekuatan dan kelemahan.²⁶ Mulla Sadra sendiri mengatakan *basitul haqiqah kullu syaiy* (bahwa wujud yang bersifat sederhana adalah wujud yang mencakup seluruh entitas yang disebut sesuatu. Seperti ungkapan Mulla Sadra lainnya yakni *basith al-haqiqah kullu al-asyya' wa laysa bisyyai'in minha*.

Sedangkan Ibn Sina mendefinisikan al-wujud adalah hanya suatu konsep sedangkan realitasnya tidak ada atau hanya sebuah *mafhum*/pemahaman yakni lebih tepatnya diketahui sebagai *al-mafhum al-am (general concept)*. Intinya semula dari asumsi indra, kemudian diimajinasi dan diuji kebenarannya melalui sebuah praktikum, diambil yang mayoritas maka diasumsikanlah sebuah kesimpulan yang dipahami sebagai konsep umum/general concept. Sehingga landasan kebenarannya adalah *al-tajrid wa al-ta'mim* (membuang perbedaan dan memunculkan persamaannya).

Doktrin ajaran Mulla Sadra berkisar pada wujud dan beberapa polarisasi, Substansi gerak atau kejadian dan perubahan substansi alam (dunia), Pengetahuan dan hubungan antara yang mengetahui dan yang diketahui, serta Jiwa, fakultasnya, generasi (*tanasul, tawallud*) perfeksi

²⁶Mulla Sadra, *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar ...*, Jilid 1, hal. 407

(*muntaha al-itqan*) dan berakhir pada resurrection (*al-amwat, al-ba'ts, al-nasyr*).²⁷

Filsafat *wujud* Mulla Sadra didasarkan atas tiga prinsip yang fundamental, yang secara bersama-sama telah membentuk *al-hikmah al-muta'aliyah*, yaitu *ashalah al-wujud, wahdah al-wujud*, dan *tasykik al-wujud*. Mulla Sadra telah memberikan suatu interpretasi dan sudut pandang yang baru terhadap persoalan *wujud* dan *mahiyah* dalam sejarah pemikiran Islam. Dalam padangan Mulla Sadra, bahwa pada inti seluruh penjelasan filsufisnya terdapat pengalaman gnostik tentang wujud sebagai realitas. Karena pengintegrasian metode 'irfân yang digunakannya selain Qur'an (wahyu) dan *burhân* (demonstration) membedakannya dengan konsep realitas wujud yang dikembangkan oleh kaum peripatetik. Mulla Sadra membedakan dengan tegas antara konsep tentang wujud (*mafhum al-wujud*) dan realitas wujud (*haqiqah al-wujud*).

Relasi wujud dengan gagasan atau konsep bisa bersifat wajib; yaitu sesuatu itu wajib ada. Kita kemudian menyebutnya dengan wujud yang niscaya (*wajib al-wujud*). Filsafat ini membicarakan tentang Tuhan melalui pendekatan *burhany*.²⁸ Deretan argumentasi-argumentasi

²⁷ M.M. Sharif, *A History ...*, hal. 937

²⁸*Burhany* dalam hal ini diartikan dengan pendekatan demonstratif, atau penjelasan argumentasi secara transparan (*Bayan al-Hujjah Wa Idlahiha*), atau merupakan hujjah (argumentasi) itu sendiri, yaitu mengharuskan adanya tasdiq (pembenaran) terhadap suatu persoalan karena kebenaran argumentasinya, menurut terminologi filosof (al-*mantiqin*) berarti analogi (*qiyas*) yang disusun dari beberapa postulat untuk mendapatkan suatu hasil yang meyakinkan. Lihat Abdul Mun'im al-Hafani. *Al-Mu'jam al-Falsafi, Arabi Injlisi, Faransi, al-Mani*, dan Latini (kairo : al-Dar al-Syarqiyah, 1990), hal. 43. Istilah ini selanjutnya dipergunakan dalam filsafat dengan berbagai pengertian yang sedikit berbeda satu sama lain : (1) cara atau jenis argumentasi ; (2) argumen itu sendiri; dan (3) bukti yang terlihat dari suatu argumen yang meyakinkan dalam pengertian yang terakhir ini istilah tersebut digunakan juga dalam al-Qur'an (al-Nisa ; 174), dan (Yusuf; 24), keterangan dan munasabah

filsafat tentang penegasan eksistensi dan sifat-sifat Tuhan terdapat pada *burhan shiddiqin* (argument of the righteous). Burhan ini, sejak dicetuskan di zaman Al-Farabi dan Ibnu Sina hingga sampai ke tangan Mulla Sadra mengalami dua perubahan penting dan mendasar. Dua perubahan itu antara lain: *pertama*, masuknya unsur teori kehakikian wujud (*ashalah al-wujud*) dari irfan teoritis ke dalam burhan shiddiqin. *Kedua*, berpengaruhnya konsep gradasi wujud (*tasykik al-wujud*) ke dalam *burhan shiddiqin*.²⁹

Burhan shiddiqin bisa dianalogikan dengan ungkapkan: wujud matahari tanda dan dalil bagi matahari itu sendiri dan wujud Tuhan dalil bagi wujud-Nya sendiri. Karena Tuhan adalah wujud murni, maka dalam burhan tersebut hakikat wujud mesti menjadi titik penelitian dan pengkajian. *Burhan shiddiqin* diawali dengan teori kehakikian wujud (*prinsipalitas wujud*). Berdasarkan tinjauan inilah, Mulla Sadra tidak menyebut penjabaran argumentasi Ibnu Sina dalam penegasan wujud Tuhan sebagai *burhan shiddiqin*, tetapi dia hanya menyebutnya sebagai burhan yang mirip dengan *burhan shiddiqin*.³⁰

Sementara *Tasykiqu'l Wujud* atau lebih dikenal dengan gradasi wujud atau ambiguitas wujud. Dalam hal ini ditegaskan bahwa wujud tidak hanya satu atau tunggal, tetapi juga beragam atau plural, merentang dalam suatu gradasi atau hirarki, dari wujud Tuhan hingga eksistensi pasir di pantai. Setiap tingkat wujud yang lebih tinggi mengandung semua realitas yang termanifestasi pada tingkat di bawahnya.³¹ Bagi Mulla Sadra, wujud adalah realitas tunggal yang muncul dalam gradasi atau tahap yang

term ini dapat dilihat pada M . Sa'id Syaikh, *Kamus Filsafat Islam*, terj. Mahnun Husein, (jakarta : Rajawali, 1991), hal. 35

²⁹ Mulla Sadra, *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar ...*, Jilid 6, hal. 26.

³¹ Sayyed Hossein Nasr, Dalam *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, 2003, hal. 916-917.

berbeda.³² Tahapan-tahapan wujud ini hanya ada dalam level esensi atau mahiyyah dan bukan pada level eksistensi karena pada level eksistensi selain semua wujud satu, ia tak mempunyai jarak atau sekat apapun.

Mulla Sadra menjelaskan bahwa wujud adalah realitas tunggal tetapi muncul dalam gradasi yang berbeda. Misalnya *mahiyyah* al-Nur, dapat dibandingkan bahwa semuanya adalah cahaya, tetapi ada cahaya matahari, lampu, lilin. Semuanya adalah cahaya, tetapi dengan predikat yang berbeda; muncul dalam manifestasi dalam kondisi yang berbeda dan kondisi yang berbeda. Gradasi ini tidak terdapat pada mahiyyah. Tetapi pada wujud (eksistensi); bukan pada esensi.³³ wujud satu akan tetapi juga banyak (di karenakan gradasi), Ibnu 'Arabi menafikan adanya banyak wujud, karena menurutnya wujud itu hanya ada satu saja. Hal ini didasari atas adanya proposisi *al-wujud wajib, kullu wajib wahid, fa al-wujud wahid* (wujud itu bersifat wajib/dharuriy, segala sesuatu yang wajib itu hanya ada satu, maka wujud adalah satu).

Mengenai *ashalah al-wujûd* dalam filsafat Mulla Sadra dimaksud adalah bahwa setiap *mumkin al-wujud* (wujud kontingen) terdiri atas dua pola perwujudan (modus): eksistensi dan esensi (atau kuiditas). Dan bahwa salah satu dari dua modus itu niscaya ada yang secara nyata menjadi wadah aktual bagi (kehadiran) efek-efek (pada realitas) sedangkan yang lain hanyalah *i'tibar* (penampakan) yang dipersepsi oleh benak manusia. Dari kedua modus tersebut Sadra berpandangan bahwa yang benar-benar hakiki (*real*) secara mendasar adalah eksistensi, sedangkan kuiditas atau esensi tidak lebih dari "penampakan" (*appearance*) belaka

³² Haidar Baqir, *Filsafat Islam, tentang Prinsip-Prinsip Filsafat Hikmah*, hal.177

³³Jalaluddin Rahmat, *Hikmah Muta'aliyah: Filsafat Islam Pasca Ibnu Rusyd*, dalam Jurnal Al-Hikmah. Nomor 10, Juli-September 1993, hal. 72-80.

Hakikat wujud, secara esensial, merupakan *wajib al-wujud*. Sesungguhnya watak kebergantungan dan kebutuhan akibat kepada sebab yang diletakkan kepada wujud bukan karena didasarkan pada hakikat wujud, tetapi didasarkan pada kekurangan atas hakikat wujud. Setelah itu, mereka memandang apa-apa yang menyebabkan kemestian esensi (*wujub*) dan kebergantungan (*imkan*), dengan itu mereka sampai pada tauhid zat dan sifat-Nya dan mengenal kualitas perbuatan-perbuatan-Nya dari sifat-sifat-Nya".³⁴

Mulla Sadra membagi wujud dalam beberapa kategori wujud dan terutama dalam karyanya *al-ashfar al-arba'ah* yaitu wujud yang berkaitan (*al-wujud al-irtibati*), *al-wujud al-nafsi*, yang selanjutnya dikaitkan dengan statemen yang mengemukakan bahwa *al-insanu hayawanun nathiqun* (manusia adalah makhluk yang berpikir). Kategori ini lalu dibagi menjadi tiga: substansi (*jauhar*), aksiden ('*ard*), dan semua wujud yang berskala wujud *al-rabit (connective being)* bagi semua wujud selain Tuhan. Dalam menangkap persoalan wujud, Mulla Sadra menekankan persoalan mendasar dan penting menjadi tiga yaitu; wajib (*necessary*), mungkin (*possible*), dan *munmani' (impossibel)*. Dengan demikian pada gilirannya menurut Mulla Sadra wujud memiliki pembagian-pembagian yang dipertautkan dengan spesies-spesies (*al-nau' wa al-rutbah*).

Essensi *wujud* ini mengetahui dirinya dan essensinya adalah pengetahuan tentang dirinya dan obyek yang diketahui oleh dirinya, karena cahaya *wujud* itu satu, maka tabir yang menutupi realitas sesuatu tidak lain hanyalah non-eksistensi.³⁵ Mulla Sadra juga

³⁴ Mulla Sadra, *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar ...*, Jilid 6, hal 14.

³⁵ Seyyed Hossein Nasr, *et.al. (Ed.), Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, Buku Kedua, terj. Tim Penerjemah (Bandung: Mizan, 2003), hal. 926

mengungkapkan bahwa pengetahuan Tuhan tentang segala sesuatu mempunyai hierarkinya sendiri. Yang *pertama*, tingkat pemeliharaan (*inayah*), yaitu pengetahuan-Nya tentang sesuatu pada tingkat essensi-Nya sendiri. Tingkat *kedua*, adalah tingkat ketetapan global (*al Qadla' al-Ijmali*) yang diinterpretasikan sebagai pena (*al-alam*) yang mempunyai kekuasaan penuh atas semua bentuk yang berada di bawahnya. Tingkat *ketiga*, adalah lembaran (*al-Lauh*), yang juga disebut ketetapan terpilah-pilah (*al-qadla' al-tafshili*). Hubungan tingkat ketiga ini dengan bentuk-bentuk di dunia ini adalah prinsip-prinsip bagi cerminan. Tingkat *keempat*, adalah ketentuan melalui pengetahuan (*al-qadar al-'ilmi*) yang terdiri dari dunia imajinal dan dunia bentuk-bentuk menggantung. Tingkat *kelima*, adalah ketentuan melalui objektifikasi (*al-qadar al-'aini*) yang terdiri atas bentuk-bentuk yang ada dalam dunia fisik. Mulla Sadra menganggap tingkat terakhir ini berada di bawah tingkat pengetahuan Illahi langsung karena menandai percampuran antara bentuk-bentuk dan materi. Lebih lanjut, setiap tingkat yang disebutkan Mulla Sadra itu mempunyai *wujud* yang memberinya realitas, dan karena hanya ada satu *wujud* sebagaimana ditandakan oleh doktrin *wahdah al wujud*, maka Tuhan mengetahui semua *maujud* berdasarkan pengetahuan-Nya tentang essensi-Nya sendiri yang tak lain dan tak bukan adalah *wujud* mutlak.³⁶

F. Penutup

Mulla Sadra membangun pemikirannya melalui pendekatan sintesis; antara *al-isyraq* (illuminatif), *massya'i* (peripatetik), *'irfan* (gnosis), dan *kalam* (teologi) sehingga dinamakan sebagai tokoh pencetus filsafat transeden teosofi. Filsafat transeden teosofi menjelaskan cara manusia untuk memperoleh pengetahuan yaitu besandar pada

³⁶ Seyyed Hossein Nasr, *et.al. (Ed.), Ensiklopedi ...*, hal. 927-928

wahyu, akal dan intelektual (*'aql*) dan visi batin atau pencerahan (*kasyf*). Mulla Sadra menamakan dengan *hikmah muta'aliyah* adalah kebijaksanaan (*wisdom*) yang diperoleh lewat pencerahan ruhaniah atau intuisi intelektual dan disajikan dalam bentuk yang rasional dengan menggunakan argumentasi-argumentasi rasional. *Hikmah Muta'aliyah* ini bukan hanya memberikan pencerahan kognitif tetapi juga realisasi, yang mengubah wujud penerima pencerahan untuk merealisasikan pengetahuan sehingga terjadinya transformasi wujud hanya dapat dicapai dengan mengikuti syari'at. Mulla Sadra mempertemukannya dengan kebenaran al-Qur'an dan Hadist. Harmonisasi yang dilakukannya menghasilkan sebuah sintesa yakni mengintegrasikannya melalui tiga jalan Qur'an (wahyu), *burhan* (demonstrasi atau inteleksi), *irfan* spiritual atau "mistis"). Karena memang ketiganya tidaklah bertentangan dalam tujuannya mencapai kebenaran. Mulla Sadra mengagaskan empat perjalanan (*suluk/manzil*) untuk mencapai kebenaran kepada kebenaran ilahiyah diantaranya: *Pertama*, perjalanan dari makhluk menuju *al-haq*. *Kedua*, Perjalanan dengan *al-haq* dalam (kesempurnaan) *al-haq*, *Ketiga*, Perjalanan dari *al-haq* menuju makhluk dengan *al-haq* dan *Keempat*, Perjalanan di tengah makhluk dengan *al-haq*.

Pandangan Mulla Sadra mengenai pengetahuan Tuhan bersifat obyektif existence (*al-wujud al-'ainy*) sedang pengetahuan manusia bersifat mental existence (*al-wujud al-dzihny*). Mulla Sadra membagi pengetahuan manusia dalam bentuk persepsi yang ia klasifikasi ke dalam empat tingkat, yaitu persepsi indra (*al-hiss*), imajinal (*al-khayâl*), intuisi indera (*wahm*), inteleksi (*ta'aqqul*). Dalil eksistensi mental (*al-wujûd al-dzihni*) dengan beberapa jalan (cara): dalil pertama, bahwa kita terkadang dapat membayangkan sesuatu yang tidak ada dalam realitas eksternal (*al-ma'dûm al-khâriji*), bahkan sesuatu yang mustahil (*mumtana'*) adanya dalam realitas eksternal seperti mustahil adanya

dualitas Tuhan, mustahil bersatunya dua pertentangan (kontradiksi), sekaligus akal atau mental juga dapat membedakan (memisahkan)nya dengan “yang tak ada (*‘adam*)” lainnya, dan membedakan “yang tak ada” yang *mustahil* untuk menjadi ada. Karena apa yang ada dalam realitas eksternal bukan sebagai keniscayaan atau penjelasan atas apa yang ada pada mental.

Dengan demikian dapat dipahami bahwa wujud bagi Mulla Sadra adalah mencakup seluruh yang ada. Dalam hal ini muncul dua konsep yakni eksistensi (ada/wujud) dan esensi (*mahiyah*). Bagi Sadra yang benar-benar ada itu adalah eksistensi(ada) dan bukan esensi (*mahiyah*). Artinya ada (eksistensi) mendahului esensi. Esensi tidak akan bersarti tanpa eksistensi. Mulla Sadra sendiri mengatakan *basitul haqiqah kullu syaiy* (bahwa wujud yang bersifat sederhana adalah wujud yang mencakup seluruh entitas yang disebut “sesuatu”. Seperti ungkapan Mulla Sadra yakni *basîth al-haqîqah kullu al-asyya’ wa laysa bisyyai’in minha*. Doktrin ajaran Mulla Sadra berkisar pada wujud dan beberapa polarisasi, Substansi gerak atau kejadian dan perubahan substansi alam (dunia), Pengetahuan dan hubungan antara yang mengetahui dan yang diketahui, serta Jiwa, fakultasnya, generasi (*tanasul, tawallud*) perfeksi (*muntaha al-itqan*) dan berakhir pada *resurrection (al-amwat, al-ba’ts, al-nasyr*

Daftar Rujukan

Abdul Mun'im al-Hafany, *Al-Mu'jam al-Falsaf, 'Araby, Injlisy, Faransy, Almany, dan Latiny*, Kairo : Dal al-Syarqiyah, 1990.

Ahmad Tafsir, *Filsafat Umum. Akal & hati Sejak Thales Dan James*, cet. 3, Bandung : Remaja Rosdakarya, 1993.

- Al-Sayyid Kamal, Al-Haydari, *Madkhalu ila Manâhij al-Ma'rifat 'Inda al-Islamiyyin*. Cet. 1. Iran: Dar Faraqid, 1426 H.
- Amuli, *Jami'al-Asrar*, Tehran: InstitutFranco-Iranie, 1969.
- Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra (shadr al-Din al-Syrazi)*, New York: State University of New York, Albany, 1975.
- Hasan Bakti Nasution, *Hikmah Muta'aliyah*, Bandung, Citapustaka Media, 2006.
- Husein Afandi al-Jasr al-Thaablusy, *Al-Husun al-Hamidiyah, li al-Muhafadzah 'ala al-Aqaid al-Islamiyah*, Ridlwan Muhammad Ridlwan (Ed.), Surabaya : Sa'id Ibn Nabhan Wa Auladuh, t.t.
- Jalaluddin Rahmat dalam Mulla Sadra, *Kearifan Puncak*, terj. Dimitri Mahayana, *et.al.*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- _____, *Hikmah Muta'aliyah: Filsafat Islam Pasca Ibnu Rusyd*, dalam Jurnal Al-Hikmah. Nomor 10, Juli-September 1993.
- M.M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, Wiesbaden : Otto Harrassowitz, 1966.
- Mulla Sadra, *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, Jilid. I, Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1981.
- Mustamin Al-Mandary (ed), *Menuju Kesempurnaan Persepsi dalam Pemikiran Mulla Sadra*, Makasar: Safinah, 2003.
- Murthadha Muthahari, *Syarh al-Mandzumah*, Jilid. I, cet. 1, Terjemahan ke dalam bahasa arab oleh Abdul Jabbar al-Rifâ, Iran: Qum, 1413 H.

M . Sa'id Syaikh, *Kamus Filsafat Islam*, terj. Mahnun Husein, Jakarta : Rajawali, 1991.

Seyyed Hossein Nasr, *et.al. (Ed.), Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, Buku Kedua, terj. Tim Penerjemah, Bandung: Mizan, 2003.

PEMIKIRAN FILSUFİ ABDURRAUF AS-SINGKILI

Ernita Dewi

A. Pendahuluan

Khazanah peradaban pemikiran ulama Aceh tempo dulu telah mendapat tempat khusus dalam berbagai kajian, mengingat banyaknya karya yang dihasilkan, seakan tidak habis untuk digali dan diteliti. Kejayaan sekaligus kontroversi mewarnai gerak kemajuan pemikiran di Aceh khususnya dalam bidang tasawuf dan fiqh, sebut saja beberapa ulama besar Aceh seperti Samsuddin Sumatrani, Nuruddin Ar-Raniry, Hamzah Fanzuri dan Abdurrauf as-Singkili. Empat ulama besar yang muncul dalam waktu yang hampir bersamaan telah mencetak tinta emas kejayaan pemikiran Islam di Aceh, sehingga Aceh menjadi wilayah Nusantara yang paling banyak menarik minat peneliti dari dalam dan luar negeri untuk lebih detil menelaah tentang pemikiran filsufis sufistik ke empat ulama yang tersebut di atas.

Pemikiran tasawuf yang berbasis falsafi dengan doktrin *wahdatul wujud* seperti yang dikembangkan oleh Syamsuddin as-Sumatrani dan Hamzah Fansuri, menjadi tema penting yang mendapat sorotan tajam dari berbagai pihak, terutama vonis sesat yang membawa pada pemancungan terhadap Samsuddin Sumatrani dan Hamzah Fansuri, sebagai bentuk konsekwensi dari pernyataan mereka tentang wujud Allah, yang secara harfiah diartikan sama dengan alam. Padahal makna harfiah kurang tepat untuk menjelaskan tentang makna hakiki *wahdatul wujud*, sebab pemahaman secara majasi lebih tepat diberikan, agar tidak ada kesalahan penafsiran terhadap pemikiran Hamzah Fanzuri dan Samsuddin Sumatrani. Akan tetapi vonis telah

diputuskan oleh Nuruddin Ar-Raniri dengan bersandarkan pada bukti-bukti otentik, bahwa kedua ulama penganut faham *wahdatul wujud* telah mengelaurkan pernyataan yang menyamakan Allah dengan alam, bahkan saat kata-kata itu diucapkan posisi Hamzah Fanzuri dan Samsuddin Sumatrani sedang tidak dalam kondisi *syatahat* (ektase), tetapi dalam kondisi sadar. Saat Nuruddin meminta keduanya bertobat dan menarik semua ucapannya yang dikhawatirkan menyesatkan masyarakat, keduanya tidak bersedia, maka untuk kemaslahatan bersama, keduanya dihukum pancung¹.

Tampilnya Abdurrauf Singkile dalam perdebatan tentang pantas tidaknya Samsuddin Sumatrani dan Hamzah Fanzuri dihukum, ternyata sangat menyejukkan, bagi Abdurrauf putusan ini terlalu emosional dan tidak dengan kebijaksanaan, sejatinya keduanya dapat dimaafkan dengan melihat dasar penafsiran pada pemahaman kata-kata secara majasi bukan bahasa yang sebenarnya. Abdurrauf berada pada posisi jalan tengah untuk menyikapi kontroversi ini, pada satu sisi Abdurrauf mengadopsi pemikiran Hamzah Fansuri untuk memahami persoalan *wahdatul wujud*, namun disisi lain secara arif beliau menghindarkan diri untuk memahami penyatuan antara Allah dan alam, yang menurut Abdurrauf sangat tidak mungkin terjadi, baik dipahami secara harfiah maupun majasi. Terdapat perbedaan yang mendasar antara Khaliq dengan makhluk, jadi mustahil keduanya menyatu. Untuk menjelaskan ketidakmungkinan penyatuan ini, Abdurrauf telah berusaha keras melahirkan suatu pemikiran yang dapat diterima oleh semua pihak, bahwa tidak ada penyatuan antara Allah dan alam.

Pemikiran Abdurrauf tentang tauhid menjadi dasar penting untuk mengetahui tentang Allah, sehingga

¹ M.Solihin, *Melacak Pemikiran Tasawuf di Nusantara*, Rajawali Press, Bandung, 2005, hal.97

pemahaman yang dapat mengantarkan pada berpikir “sesat” sedini mungkin dihindari. Dengan pemahaman tauhid yang benar, seseorang akan mampu mengetahui hakikat Allah yang jauh dari persamaan dengan makhluk. Di samping itu Abdurrauf juga mengembangkan sebuah tarekat (jalan mendekati diri kepada Allah) yang dikenal dengan nama tarekat Syahtariah. Dengan mendekati diri sedekatnya dengan Allah, maka akan timbul kefanaan dan yang ada adalah Allah. Dalam situasi fana ini seseorang akan menjadi sadar siapa dirinya yang begitu lemah dihadapan Allah.

Petikan berikutnya dari penulisan makalah ini, akan menjelaskan tentang beberapa point penting pemikiran Abdurrauf sebagai sosok seorang filsuf, sufi juga sebagai seorang qadhi.

B. Riwayat Hidup dan Karyanya

Nama lengkap Abdurrauf As-Singkel – dalam ejaan Arab-adalah ‘Abd a-Rauf bin ‘Ali al-Jawiyy al-Fansuriyy as-Singkily, selanjutnya akan disebut Abdurrauf. Ia adalah seorang Melayu dari Fansur, Singkil (Singkel) di wilayah pantai barat Laut Aceh. Ayahnya adalah seorang Arab ternama Syekh Ali. Hingga saat ini, tidak ada data pasti mengenai tanggal dan tahun kelahirannya. Akan tetapi menurut Ringes,² Ringes mendasarkan dugaannya setelah menghitung mundur dari saat kembalinya Abdurrauf dari tanah Arab ke Aceh pada 1661. Menurutnya, usia wajar seseorang mulai berkelana adalah pada 25-30 tahun, sedangkan data yang menjelaskan bahwa Abdurrauf tinggal di Tanah Arab selama 19 tahun. Oleh karena itu, Ringes menyarankan tahun 1615 tersebut sebagai perkiraan. Dalam perkembangannya, penentuan tahun oleh Ringes ini menjadi pegangan sebagian besar ahli tentang Abdurrauf.

² Dikutip kembali oleh Sri Mulyati dalam buku *Tasawuf Nusantara*, 2003, hal.64

Abdurrauf wafat pada 1693 dan dimakamkan di samping makan Teungku Anjong yang dianggap paling keramat di Aceh, dekat Kuala Sungai Aceh. Oleh karena itu di Aceh, ia dikenal dengan sebutan Tengku di Kuala. Sampai sekarang, makamnya menjadi tempat ziarah berbagai lapisan masyarakat, baik dari Aceh sendiri maupun di luar Aceh. Berkat kemasyurannya, nama Abdurrauf diabadikan menjadi nama sebuah perguruan tinggi di Aceh, yaitu Universitas Syiah Kuala³.

Menurut Hasjmi, nenek moyang Abdurrauf berasal dari Persia yang datang ke Kesultanan Samudera Pasai pada akhir abad ke-14. Mereka kemudian menetap di (Farus), sebuah kota pelabuhan tua yang penting di Pantai Sumatera Barat, sedangkan ayah Abdurrauf menurut Hasjmi adalah kakak dari Hamzah Fansuri, seorang tokoh tasawuf di Aceh yang menyebarkan ajaran *wujudiyah*. Mengutip pernyataan tersebut Azyumardi Azra meragukan keotentikannya bahwa Abdurrauf adalah benar-benar keponakan Hamzah Fansuri, sebab tidak ditemukan sumber lain yang mendukung pernyataan itu, meskipun Azra menduga bahwa Abdurrauf memang mempunyai semacam hubungan keluarga dengan Hamzah Fansuri, sebab dalam beberapa karyanya nama Abdurrauf diikuti dengan pernyataan 'yang berbangsa Hamzah Fansuri. Abdurrauf dapat disebut yang berbangsa Fansuri, karena berasal dari Singkil yang termasuk wilayah Pantai Sumatera Barat⁴.

Mengenai latar belakang pendidikannya, tampaknya Abdurrauf kecil telah belajar agama di tanah kelahirannya, baik dari ayahnya sendiri maupun dari para ulama setempat lainnya, sehingga pada sekitar pada sekitar tahun 1642, ia mengembara untuk menambah pengetahuan agama ke Tanah Arab. Pada saat sebelum keberangkatan Abdurrauf ke tanah Arab, di Aceh telah terjadi kontroversi dan

³ Sri Mulyati, Tasawuf.....,hal.65

⁴ Sri Mulyati, Tasawuf.....,hal.66

pertikaian antara penganut doktrin *wujudiyah* yang disebarkan oleh Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Sumatrani, dengan Nuruddin ar-Raniry

Abdurrauf sempat menerima ba'at Tarekat Syathariyyah di samping ilmu-ilmu sufi yang lain, termasuk sekte dan ruang lingkup ilmu pengetahuan yang ada hubungan dengannya. Abdurrauf adalah ulama Aceh yang berupaya “mendamaikan” ajaran *martabat alam tujuh*-yang dikenal di Aceh sebagai paham *Wahdatul Wujud* atau *Wujudiyah* (pantheisme-dengan paham sunnah). Meskipun begitu Syaikh Abdurrauf tetap menolak paham *Wujudiyah* yang menganggap adanya penyatuan antara Tuhan dan hamba. Ajaran seperti inilah yang kemudian dibawa oleh muridnya, Syaikh Abd Muhyi Pamijahan ke Jawa.⁵

Selama masa kehidupannya, Abdurrauf telah menulis banyak buku dengan berbagai disiplin keilmuan baik tasawuf, akhlak, fiqih dan buku dalam nuansa filsufis. Diantara karya-karya besarnya adalah: (Pertama), kitab *Umdat al-Muntajin*, kitab ini berisikan penjelasan tentang tarikat yang fokusnya pada tata cara zikir untuk mendekatkan diri kepada Allah. Sampai sekarang kitab ini masih menjadi rujukan utama bagi para satri dipesantren berbasis salafi di Aceh. Kedua, kitab *Mawa'iz al-Badi'ah*, kitab ini menjelaskan tentang tauhid sekaligus mengajak umat manusia untuk membina diri dengan cara meningkatkan keimanan terhadap Allah Swt. Kitab ini merupakan kelanjutan dari kitab *Umdat al-Muntajih*. Ketiga, *Mir'atu ath-Thullab*, kitab ini ditulis atas permintaan Sultanah Ratu Safiat-Din Syah binti Iskandar Muda sebagai buku panduan dan pedoman untuk para *qadhi* (hakim) yang bertugas di Aceh. Kitab ini menguraikan persoalan yang berhubungan dengan ilmu fiqih, mu'amalah, mukahat, jinayah dan pengadilan. Meskipun kitab ini bernuansa fiqih, tetapi aspek tasawufnya sangat dominan, karena aspek fiqih

⁵ M. Solihin, Melacak,hal.59

telah ditulis secara rinci oleh Nuruddin ar-Raniry dalam kitab *Shirat al-Mustaqim*, sehingga Abdurrauf membingkai pemikiran fiqih ini dengan tasawuf agar kita ini menjadi lebih sempurna⁶. Keempat kitab *Tanbih al-Masyi*, kitab ini berisikan penjelasan tentang *wujudiyah* yang dipahami oleh Abdurrauf, serta penolakan dan perbedaan berpikir Abdurrauf berkaitan dengan *wahdat al-wujud* yang dikembangkan oleh Hamzah Fansuri

C. Tentang Wahdat al-Wujud

Sebelum Abdurrauf membawa ajaran tasawufnya, di Aceh telah berkembang ajaran tasawuf falsafi, yaitu tasawuf *Wujudiyah* yang kemudian dikenal dengan nama *Wahdat al Wujud*. Sebagaimana telah disebutkan bahwa ajaran tasawuf *Wujudiyah* ini dianggap al-Raniry sebagai ajaran sesat dan penganutnya dianggap murtad⁷. Sesat dan kafirnya ajaran tersebut menurut Nuruddin adalah karena mereka memandang bahwa Allah itu adalah alam dan alam adalah Allah. Sekiranya keadaannya seperti itu, maka tentu saja antara zat dan sifat Allah dengan zat dan sifat makhluk telah terjadi *intiqaal* ataukah *hulul* ataukah *ittihad*. Ketiga hal tersebut tidak mungkin terjadi karena adanya perbedaan antara Khalik (Allah) dan makhluk-Nya.⁸ Dari justifikasi ini, maka terjadilah proses penghukuman mereka. Namun tindakan al-Raniri ini dinilai oleh Abdurrauf, sebagai perbuatan yang terlalu emosional. Al-Singkili menanggapi persoalan aliran *Wujudiyah* dengan penuh kebijaksanaan.⁹

Pemikiran tasawuf Abdurrauf dapat dilihat antara lain pada persoalan kecenderungannya untuk merekonsiliasi antara tasawuf dan syariat. Kendati demikian, ajaran tasawufnya mirip dengan Syamsuddin al-

⁶ Damanhuri Basyir, Tradisi kehidupan Agama di Aceh Abad XVII, Ar-Raniry Press, Banda Aceh, 2008, hal.xi-xii

⁷ M. Solihin, Melacak.....,hal. 58

⁸ M.Solihin, Melacak.....,hal. 58

⁹ M.Solihin, Melacak.....,hal.63

Sumatrani dan Nuruddin Ar-Raniry, yaitu menganut paham satu-satunya wujud hakiki, yakni Allah. Adapun alam ciptaan-Nya bukanlah merupakan wujud hakiki, tetapi bayangannya dari yang hakiki. Menurutnyajelaslah, antara bayangan (alam) dengan yang memancarkan bayangan (Allah) tentu memperoleh keserupaan. Maka sifat-sifat manusia adalah bayangan-bayangan Allah, seperti yang hidup, yang tahu, dan yang melihat. Pada hakikatnya, setiap perbuatan adalah perbuatan Allah.¹⁰

Abdurrauf menekankan aspek imanensi dan transendensi Tuhan secara bersamaan, sedangkan Hamzah Fanzuri lebih menekankan imanensi Tuhan dan alam secara mutlak. Hamzah Fanzuri, misalnya menganalogikan hubungan Tuhan dengan alam dengan pohon dan biji yang menjadi bibitnya, meskipun kelihatannya ada dua benda, yakni pohon dan biji, namun pada hakikatnya satu sebagaimana ungkapannya:

Seperti sebiji dan puhun, puhunnya dalam sebiji itu, sungguhpun tiada kelihatan, tetapi hukumnya ada dalam biji itu (Al-Muntahi dalam Al-Attas 1970:330).¹¹ Atau dalam ungkapan lain memisalkan hubungan antara Tuhan dan alam seperti hubungan matahari, cahaya, penasaran, meskipun kelihatan tiga, pada hakikatnya satu saja. Seperti matahari dengan cahayanya dengan panasnya, namanya tiga hakikatnya suatu jua (Al Muntahi dalam Attas 1970: 331).

Abdurrauf membantah pernyataan ini dengan mengatakan bahwa betapapun miripnya suatu bayangan dengan benda aslinya, ia tetap berbeda dengan benda

¹⁰ M.Solihin, *Melacak.....*,hal.63

¹¹ Abdurrauf as-Singkei, Tanbih al-Masyi, dikutip kembali oleh Oman Fathurahman, *Menyoal Wahdatul Wujud, Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17*, Ecole Francaise D'extreme-Orient Center De Jakarta, Mizan, 1999, hal.53

tersebut, artinya betapapun alam adalah bayang Tuhan, ia tetap bukan Zat itu sendiri (Tahbin Al-Masyi, hal 4)¹².

Hamzah Fansuri masih dapat mentolerir ungkapan ekstatik (Syatahat Sufi) sedangkan Abdurrauf menanggapi ungkapan ekstatik para sufi tersebut lebih baik disikapi dan dipahami secara hati-hati dan tidak dipahami secara lahir saja. Dalam *Tanbih Masyi*, Abdurrauf mengatakan, *Dan janganlah engkau mengikuti hawa nafsu, dan jangan pula terpedaya oleh ungkapan para sufi.*¹³ Dalam hal ini, Abdurrauf mengutip perkataan Imam Suyuti, dalam *Tanbih al-Gabiyy* bahwa para sufi itu memang sering mengeluarkan ungkapan dengan bahasa yang maknanya mereka pahami sendiri, lain dengan makna yang umum. Ungkapan-ungkapan ekstatik itu, khususnya bagi para sufi yang bersangkutan, jelas tidak menjadi masalah, karena mereka mengetahui arti sesungguhnya, tapi tidak demikian halnya bahagia orang awam.

Abdurrauf juga sependapat dengan Imam al-Ghazali, yang mengatakan bahwa perkataan sufi tersebut mirip dengan ungkapan *mutasyibat* (ungkapan yang memungkinkan adanya dua pengertian) dalam al-Quran dan hadis, seperti ayat-ayat *al-wajh*, *al-yad*, *al-'ain*, dan *istiwa*. Ungkapan-ungkapan tersebut memiliki makna lain yang tidak umum, sehingga jika dipahami secara lahiriyah saja, ia akan menjerumuskan pada kekafiran.¹⁴

Dalam bagian lain, Abdurrauf menjelaskan, walaupun ada orang yang mengatakan bahwa alam dan segala sesuatu itu adalah zat al-Haq sendiri, hal itu hanya berlaku pada zaman azali. *"Jika engkau menjumpai seseorang yang mengatakan bahwa alam dan segala sesuatu zat al-Haq, maka ketahuilah bahwa hal itu tidak benar, kecuali dalam konteks zaman azali"*.

¹² Dikutip kembali oleh Oman Fathurrahman, *Menyoal*, hal.54

¹³ Oman Fathurrahman, *Menyoal.....*, hal.50

¹⁴ Oman Fathurrahman, *Menyoal.....*, hal.50

Menurut Abdurrauf, pada zaman azali segala sesuatu dihubungkan dengan wujud Allah, sehingga ia dapat dikatakan sebagai wujud, namun bukan wujud hakiki, karena yang hakiki di zaman azali pun hanya wujud Allah, yang lain hanya berada pada tingkat *imkan al-wujud* (kemungkinan wujud). Abdurrauf menolak pendapat yang mengatakan bahwa segala sesuatu itu awalnya adalah zat *al-Haq*, kemudian berubah menjadi wujud yang mungkin (Tanbih al-Masyi, h.8).¹⁵ Dalam persoalan ini, Abdurrauf mengutip perkataan gurunya, Ibrahim al-Kurani : Pada zaman azali, tidak ada yang tampak selain Allah, segala sesuatu tersimpan dalam pengetahuan-Nya, dan tidak memiliki wujud yang berbeda dengan al-Haq, ia tampak karena-Nya, dan wujud karena wujud-Nya¹⁶.

Bagi Abdurrauf, penegasan terhadap transendensi Tuhan yang membedakan zat-Nya dengan alam ini, merupakan persoalan yang sangat penting, dan tidak boleh dicampuradukkan dengan keyakinan yang lain. Abdurrauf memang mengakui bahwa seorang hamba dapat naik martabatnya mendekati Tuhan (*taraqqi*), namun pada hakikatnya dia tetap sebagai manusia, mahkluknya, sebagaimana halnya Tuhan dapat turun dari kegaiban ke alam penampakan melalui berbagai tingkatan perwujudan (*tanazzul*), meskipun pada hakikatnya Dia tetap Tuhan, atau Khaliq, Sang Pencipta. Dalam Tanbih al-Masyi, Abdurrauf menegaskan:

“Maka, pahamiilah ketetapan ini, dan janganlah mencampuradukkan sesuatu, karena pencampuradukkan persoalan itu termasuk kebiasaan orang-orang yang tidak mengenal Allah. Katakan dan yakinlah bahwa hamba tetap hamba meskipun ia naik pada tingkat yang lebih tinggi (taraqqi), dan Tuhan tetap Tuhan meskipun Ia turun

¹⁵ Oman Fathurrahman, *Menyoal.....*, hal. 56

¹⁶ Oman Fathurrahman, *Menyoal.....*, hal.57

(tanazzul). Hakikat itu tidak akan berubah, artinya hakikat hamba akan berubah, artinya hakikat hamba tidak akan berubah menjadi hakikat Tuhan, demikian pula sebaliknya, walau pada zaman azali sekalipun”¹⁷.

Pada bagian berikutnya, Abdurrauf mengakui bahwa ada sebagian orang yang memahami penyatuan hamba dengan Tuhan secara mutlak tersebut melalui hadis Nabi: *Man ‘arafa nafsahu fa qad ‘arafa rabbahu* (Barangsiapa mengenal dirinya, niscaya ia akan mengenal Tuhannya). Menurut Abdurrauf, penafsiran tersebut tidak benar, karena dilandasi oleh ketidaksempurnaan dalam mengenal Allah.¹⁸ Abdurrauf menegaskan bahwa

“Dan janganlah engkau terpercaya oleh orang yang berdalih atas penyatuan wujud hamba secara mutlak melalui hadis, Barangsiapa mengenal dirinya, niscaya ia mengenal Tuhannya. Lalu, dalam kebodohnya kepada Allah, ia menafsirkan hadis tersebut dengan mengatakan bahwa diri manusia itu adalah zat Tuhannya secara mutlak, tidak lain dari itu, Kami berlingung kepada Allah dari keyakinan demikian”¹⁹

Pernyataan Abdurrauf di atas ditujukan untuk menggugurkan ajaran *wujudiyah* Hamzah Fansuri, karena dalam beberapa karyanya, Hamzah Fansuri selalu menggunakan hadis tersebut untuk melegitimasi pandangannya tentang penyatuan hamba dengan Tuhan. Abdurrauf jelas tidak sependapat dengan penafsiran-penafsiran Hamzah Fansuri terhadap hadis *Man ‘arafa nafsahu fa qad ‘arafa rabbahu* tersebut, karena menurut Abdurrauf, makna hadis tersebut sesungguhnya adalah:

¹⁷ Oman Fathurrahman, *Menyoal.....*,hal.58

¹⁸ Oman Fathurrahman, *Menyoal.....*,hal.58

¹⁹ Oman Fathurrahman, *Menyoal.....*,hal.59

“barangsiapa mengenal dirinya sebagai seorang fakir, niscaya ia mengenal Tuhannya sebagai Maha Kaya; barangsiapa mengenal dirinya sebagai seorang lemah, niscaya ia mengenal Tuhannya sebagai Mahakuat; barangsiapa mengenal dirinya sebagai seorang tidak mampu, niscaya ia mengenal Tuhannya sebagai Mahakuasa; dan barangsiapa mengenal dirinya sebagai seorang hina, niscaya ia mengenal Tuhannya sebagai Mahamulia”.(*Tanbih al-Masyi, hal:10*)²⁰

Bagi Abdurrauf, makna hadis tersebut harus dikaitkan dengan adanya ketidakmampuan manusia untuk mengetahui hakikatnya sendiri secara utuh. Abdurrauf mengutip firman Allah: *Qul ar-ruhu min amri Rabbi* (Katakanlah hai Muhammad, ruh itu termasuk urusan Tuhanku). Firman Allah tersebut mengingatkan bahwa manusia tidak akan mampu mengetahui hakikatnya dirinya sendiri, manusia tidak mampu, maka ia akan lebih mampu mengenal hakikat Penciptanya. Bahkan ia tidak mampu mengenal hakikat firman-Nya beserta seluruh sifat-sifat dan tindakan-Nya.

Oleh karena itu, tidak ada jalan lain bagi manusia untuk mengenal hakikat *al-Haq* selain dengan mengetahui bahwa dirinya lemah (*al-‘ajz*) dan dengan menumbuhkan sifat bingung atau heran (*al-hairan*), karena dua hal tersebut merupakan puncak tercapainya makrifat kepada Allah. Abdurrauf juga mengingatkan, jika ada orang yang berpendapat bahwa realitas yang ada adalah wujud *al-Haq*, hal itu harus dipahami dalam konteks zaman azali pula, sebelum terwujud ke alam lahir.²¹

Sebagai seorang sufi pengamal dan pengajar tarikat Syattariyah, Syeikh Abdurrauf nampaknya sangat terkesan

²⁰ Oman Fathurrahman, *Menyoal.....*,hal.60

²¹ Oman Fathurrahman, *Menyoal.....*, hal. 60

dengan konsep Junaidi al-Baghdadi, terutama tentang hubungan Khaliq dengan makhluk dalam teori *ittihat*. Pembahasan tentang *wujud Allah* dalam kitab *'Umdat al-Muhtajin* tidak mengemukakan dalil dan argumentasi seperti lazimnya terjadi di kalangan *mutakallimun*. Agaknya ini suatu indikasi bahwa sikap Abdurrauf itu muncul karena ia menulis kitabnya tersebut dalam situasi maraknya polemik yang cukup keras antara kaum pengikut Hamzah Fansuri dan *Syamsuddin Sumatrani* yang dikenal sebagai kaum *wujudî*²² disatu sisi dan Nuruddin ar-Raniry dipihak lain. Indikasi lain bahwa kitab itu sendiri dikhususkan bagi murid-murid (salik) yang mengikut tarikat Syattariyah yang skop kajiannya tidak lagi mempermasalahkan dalil-dalil wujud Allah, tetapi lebih diarahkan kepada pengalaman dan penghayatan ajaran-ajaran yang sifatnya mendekatkan diri kepada-Nya.

Indikasi terakhir agaknya lebih benar, mengingat adanya ungkapan sebagai berikut.²³

Ini suatu risalah yang menghimpun beberapa faldah yang dapat diambil daripadanya orang-orang yang menjalani jalan kepada Allah yang benar-benar dan lagi sungguh-sungguh ia berjalan kepada Allah. Kusurati dalam bahasa jawi untuk memudahkan fakir yang mengikuti dan menuntut pahala yang amat besar daripada Tuhan yang memerintahkan pekerjaanku. Aku namai akan dia 'Umdat al-Muhtajin Ila Suluk Maslak al-Mufradin artinya pegangan

²² Wujudiyah adalah istilah Arab yang berasal dari kata wahdat al-wujud, yang berarti kesatuan wujud.

²³Abduurauf, *Umdat al-Muhtajih*, hal.

²⁴ Hanya Allah yang mempunyai Wujud hakiki, meskipun alam dan manusia mempunyai wujud , namun wujudnya hanya pada pandangan saja, tidak ada hakikatnya, ini faham ahli sufi.

*segala mereka yang berkehendak menjalani jalan
segala orang yang meninggalkan dirinya.*

Masalah ketuhanan yang dikemukakan dalam kitab 'Umdat' agaknya Abdurrauf menggabungkan dua aliran faham, yakni faham Asy'ariyah dari mutakallimun dengan faham Junaidi al-Baghdadi dari kalangan sufi. Yang *pertama* nampak kecenderungannya untuk mempertahankan kesucian Allah dari suatu kesamaan dengan makhluk-Nya, yang *kedua* lebih memperlihatkan hanya satu wujud hakiki.²⁴ Sikap Abdurrauf tersebut nampaknya sudah merupakan keyakinannya sebagai seorang ulama dari ahlu sunnah, juga sebagai seorang sufi dan khalifah dalam tarikat Syattariyah.

Dalam kitab *al-Muhtajin*, Abdurrauf membentangkan paham mazhab mutakallimin, namun kecenderungan kepada ajaran mistik juga mendominasi pemaparannya. Dalam suatu pemaparannya Abdurrauf menulis:

*Tidak ada suatupun yang lebih kaya (sempurna)
selain Allah, dan segala sesuatu hanya kepada Allah
sajalah tempat meminta (mengharap).*

Lebih lanjut Abdurrauf menyebutkan:

*Ketahui olehmu saudara yang hendak menjalani
jalan kepada Allah. Bahwasanya yang pertama-tama
wajib atas orang-orang yang berakal ('aqil) baligh
yaitu mentauhidkan Haqq Subhanahu wata'ala.
Artinya membangsakan Haqq Ta'ala kepada sifat
wahdaniyah dengan ikrar (ucapan) la ilaha illa Allah.*

Dalam pemahaman ini bahwa Allah Ta'ala itu Esa. Keesaan Allah itu sendiri merupakan hasil dari penafsirannya dari kalimah *la ilaha illa Allah*. Kalimah

menurutnya mengandung pengertian ma'rifah (pengenalan) terhadap Allah Ta'ala. Abdurrauf menukil pendapat ulama sebagai berikut:

Dan kata setengah ulama bahwa yang pertama-tama wajib itu ma'rifah Allah. Maka adalah dua kata ini (ma'rifah dan Allah) pada hukumnya satu jua, karena dikehendaki oleh orang yang berkata, pertama-tama wajib mentauhidkan haq Allah Ta'ala kepada wahdaniyah dengan kalimah La ilaha illa Allah, yang mengandung ma'rifat Allah.²⁵

Hakikat keesaan Allah menurut kitab 'Umdat, ia adalah yang Maha Kaya dari segalanya, tidak ada sesuatupun yang tidak berkehendak kepada-Nya, dan Dia tidak berkehendak kepada yang selain-Nya. Sehubungan dengan pemikiran ini, ia merujuk kepada pendapat Sanusi. *Tidak ada sesuatupun yang menyamai-Nya dan segala sesuatu adalah milik-Nya.²⁶*

Allah Maha Kaya dari segala yang selain-Nya, dan yang lain semua berkehendak kepada-Nya. Ini terlihat bahwa Abdurrauf menyatakan arti dari *mustaghniyan* (kaya) *muftaqiran* (berkehendak) kepada-Nya segala makhluk. Fungsi Allah sebagai Khalik dan fungsi manusia sebagai makhluk. Manusi sebagai makhluk memiliki kekurangan, sedang Allah sebagai Khalik merupakan zat Yang Maha Sempurna. Hanya kepada-Nya manusia itu mengharapakan sesuatu dalam segala hal. Kayanya Allah itu dari yang lain-Nya menurut Abdurrauf merupakan kandungan *sebelas* sifat yang wajib, yaitu: Sifat *Wujud* (ada), *Qidam* (tidak berawal), *Baqā'* (tidak berakhir), *Mukhlalafatuh li al hawadis* (berbeda dari segala makhluk), *Qiyamuh Ta'ala binafsih* (berdiri sendiri), *Sama'* (mendengar), *Bashar* (melihat), *Kalam* (berkata-kata), *Sami'*

²⁵ Abdurrauf, *Umdat al-Muhtajin*, hal.4

²⁶ Abdurrauf, *Umdat al-Muhtajin*, hal.8 dan seterusnya

(Maha Mendengar), *Bashir* (Maha Melihat), dan *Mutakallim* (Maha Berbicara).

Orang yang tidak memiliki sifat-sifat tersebut, tidak lebih kaya dari pada -Nya, dan karena itu mereka sangat berkehendak kepada-Nya. Sedangkan maksud kata-kata bahwa yang selain-Nya berkehendak kepada-Nya, merupakan kandungan dari sifat-sifat wajib yang sembilan pula, yaitu: Qadirun dengan Qudrah, Muridun dengan Iradah, Alimun dengan Ilmu, Hayyun dengan Hayah dan Wahdaniyan, sifat-sifat itu merupakan sifat-sifat kaya (mustaghniyah) kepada-Nya, orang-orang tidak memilikinya berarti tidak lebih kaya daripada-Nya, oleh sebab itulah segala sesuatu yang lain daripadanya sangat berkehendak kepada-Nya.²⁷

Dalam kaitan ini Abdurrauf berkata:

"Ketahuilah olehmu hai thalib bahwa asal i'tikad yang sempurna itu adalah meng'itikadkan bahwa Haqq Ta'ala: (tiada seperti-Nya sesuatu dan Dia memiliki segala sesuatu) yakni tiada seperti-Nya baik segi zat maupun asma dan tajalli-Nya.²⁸

Ungkapan yang selain-Nya berkehendak kepada-Nya, bermakna bahwa manusia sebagai makhluk memiliki kekurangan, berkehendak kepada yang lebih sempurna. Manusia itu berkehendak kepada Allah sendiri memiliki sifat-sifat yang sembilan pula yaitu: *Qadir* dengan *Qudrah* (kuasa), *Murid* dengan *Iradah* (berkehendak), *'Alim* dengan *'Ilmu* (mengetahui), *Hayy* dengan *Hayah* (hidup) dan *Whadaniyah* (esa). Sifat-sifat tersebut merupakan sifat *mustaghniyan* (maha berkecukupan). Sesuatu yang tidak

²⁷ Abdurrauf, *Umdat al-Muhtajin*, hal.9

²⁸ Abdurrauf, *Bayan Tajalli*, ed.P.Voorhoeve, PDIA, Banda Aceh, 1980, hal.24

memiliki sifat-sifat tersebut, berarti tidak lebih kaya daripada Allah. Oleh sebab itulah segala sesuatu yang selain Allah sangat membutuhkan-Nya.

Nampaknya bahwa dalam pemahamannya, Abdurrauf menyatakan bahwa dalam ajaran tauhid itu terkandung pemahaman mengenai *wujud: Wujud Allah* dan *wujud alam*. Kedua wujud itu sangat berbeda hakikatnya. Wujud yang kedua sangat jauh dari kesempurnaannya. Atas ketidaksempurnaannya itu, ia sangat membutuhkan kepada yang lebih sempurna dan lebih kaya, yaitu wujud hakiki, *Allah*.

Mengenai alam wujudnya *majazi*, sifatnya *baharu* (berubah), ia diciptakan demikian dan ciptaan itu sendiri termasuk dalam pengertian sifat *jaiz* (boleh ada dan boleh jadi tidak ada) bagi Allah SWT.²⁹ *Wujud majazi* (alam) tidak berpengaruh terhadap sesuatu apapun dengan sendirinya. Karena sifat memberi pengaruh itu menunjukkan kepada kekadimannya. Kalau alam kadim, maka ia tidak akan berkehendak lagi kepada Allah SWT. Ini mustahil (*muhal*). Demikian pula halnya, sekiranya segala sesuatu dapat memberi pengaruh dengan sendirinya, niscaya segala sesuatu tidak akan berkehendak (membutuhkan) kepada Allah.

Tampaknya pendapat Abdurrauf dalam kitab '*Umdat* sama dengan pendapat yang dipelopori oleh Asy'ariyah. Apa yang diajarkan oleh *Mutakallimun* tentang dua wujud: alam dan Allah tersebut hanya ditujukan untuk konsepsi orang awam. Dalam hal ini Abdurrauf membuat klasifikasi manusia kepada tiga bagian: *Mubtadi* (kelas pemula), *mutawasith* (kelas menengah), *muntahi* (kelas tertinggi). Dua tingkat pertama masih memandang adanya dua wujud: Allah dan alam. Sedangkan tauhid yang benar menurut sufi adalah *monisme* atau keesaan wujud.³⁰ Demikian paham

²⁹ Abdurrauf, *Bayan Tajjali*, hal.7

³⁰ Abdurrauf, *Umdat al-Muhtajin*, hal.18

tasawuf yang dikemukakan Syeikh Abdurrauf tentang wujud Allah. Ia tidak mengemukakan sesuatu hujjah atau dalil rasional dalam kitab *'Umdat al-muhtajin'* tersebut. Tentang kebenaran pendiriannya itu menunjukkan kepada *kasyf* dari sebagian para sufi. Namun apa yang dikatakannya bahwa Allah itu Maha Esa tidaklah dimaksudkan bahwa alam ini sesuatu sisi lahiriyah dari hakikat-Nya yang batin, seperti paham versi Ibnu 'Arabi. Nampaknya pernyataan Allah itu Esa mengandung arti bahwa alam ini pada hakikatnya tidak ada, yang ada hanyalah Allah Yang Maha Esa. Pemahaman ini merupakan paham tauhid hakiki dalam konsep kaum sufi.

Banyak ayat al-Qur'an al-Karim yang menjelaskan bahwa Allah mempunyai sifat-sifat atau nama-nama yang Maha Baik (*al-Asmau al-Husna*).³¹ Melalui sifat-sifat ini, dapat diketahui corak hubungan antara Allah, sebagai makhluk, termasuk manusia dan peranan Allah terhadap segala makhluk itu. Al-Qur'an menyebutkan sifat-sifat Allah yang juga merupakan sifat-sifat yang lazim berlaku dalam dunia manusiawi, sebagai isyarat adanya peranan Allah terhadap makhluk-Nya. Sekiranya ada kemungkinan ungkapan persamaan Allah dengan manusia, maka hal itu adalah pada tataran kata-kata lahiriyah semata, tidak menyentuh hakikat. Al-Qur'an dengan tegas menyatakan bahwa tidak ada sesuatu jua pun dari makhluk yang dapat menyamai-Nya.³² Menurut Muhammad Nawawi bedanya Allah dari yang lain-Nya itu meliputi *zat*, *sifat* dan *af'al-Nya*.³³

Al-Quran tidak menjelaskan hubungan sifat itu dengan zat-Nya. Apakah sifat itu merupakan sesuatu yang identik dengan zat (*as-sifat 'ain az-zat*) atau keduanya

³¹ Al-Quran Surat al-Hasyar ayat 24 dan Surat al-Isra ayat 10

³² Al-Quran Surat Asy-Syura ayat 11 dan Surat Al-Ikhlash ayat 4

³³ Muhammad Nawawi bin Umar al Jawary Syafi'iy, *Fath al Majid*, Mesir, t.t, hal. 13

merupakan dua hal yang berbeda. Keduanya identik, mengandung pengertian bahwa yang ada pada hakikat-Nya hanyalah zat, sedangkan sifat tidak lebih dari pengertian semata. Namun sebaliknya ada pula yang mengatakan bahwa sifat itu berbeda dengan zat, maka itu berarti bahwa yang *kadim* (tidak ada permulaan) tiada hanya zat, tetapi juga sifat.

D. Tauhid dan Zikir Menuju Wahdat asy-Syuhud

Abdurrauf juga mempunyai pemikiran tersendiri tentang zikir dan tata cara pelaksanaannya. Zikir, dalam pandangan Abdurrauf, merupakan suatu usaha untuk melepaskan diri dari sifat lalai dan lupa, karena menurutnya dengan zikir inilah hati selalu mengingat Allah. Tujuan zikir adalah mencapai *fana'* (tidak ada wujud selain wujud Allah), berarti wujud hati yang berzikir dekat dengan wujud-Nya.³⁴

Ajaran tarekat yang dikemukakan oleh Abdurrauf dalam *Tanbih al-Masyi* pun dapat dikelompokkan ke dalam tiga tahap di atas. Penyucian hati, sebagai tahap pertama tarekat, oleh Abdurrauf diuraikan dalam sepuluh martabat, yang dalam setiap martabatnya terdiri atas sepuluh martabat pula, sehingga seluruhnya berjumlah seratus martabat³⁵. Seluruh martabat tersebut pada dasarnya mengandung ajaran untuk mawas diri, penguasaan dan pengendalian hawa nafsu, membersihkan hati dari ikatan pengaruh keduniaan, serta penyerahan total kepada Allah Swt. Untuk sampai kepada zat al-Haq yang menjadi tujuan tasawuf, seorang salik harus menjalani seluruh martabat tersebut³⁶

³⁴ M.Solihin, *Melacak.....*, hal.62

³⁵ Tentang penyucian hati dalam dunia tasawuf, dikenal juga konsep *maqamat* (tahapan) yang dikemukakan oleh Zunnun al-Misri, yaitu taubat, wara', zuhud, faqr, sabar, tawakkal dan rida. Tahapan-tahapan ini ditempuh oleh seorang sufi untuk sampai ke tingkat melihat Tuhan dengan dengan mata hati, dan akhirnya bersatu dengan-Nya.

³⁶ Oman Fathurrahman, *Menyoal.....*, hal. 68

Kepada para muridnya, Abdurrauf menekankan agar mereka dapat menempuh seluruh martabat tersebut, mulai dari martabat pertama, *al-yaqzah* (bangun/sadar), hingga martabat terakhir, yakni *martabat tauhid* (mengesakan Allah). Dalam pelaksanaannya, murid diminta untuk selalu memohon kepada Allah agar mampu melewati jalan yang sangat berat tersebut. Abdurrauf menekankan agar mereka tidak berpaling kepada selain Allah selama menjalaninya, karena hal tersebut akan menjadi penghalang (*hijab*) diperolehnya cita makrifat yang dimaksud (*Tanbih al-Masyi*, h.44).

Tahap kedua jenjang tarekat adalah konsentrasi dalam zikir, atau, dalam istilah lain, meditasi, yakni memusatkan seluruh kesadaran dan pikiran dalam merenungkan keindahan wajah Tuhan dengan penuh kerinduan. Dalam tasawuf, kontemplasi atau meditasi ini disertai membaca zikir terus-menerus, baik dengan bacaan keras (*jahr*) atau pelan dalam hati (*sirr*).³⁷

Zikir dianggap sebagai pintu gerbang utama (*a'zamu babin*) untuk mencapai penghayatan makrifat pada *al-Haq*. Oleh karena itu, dalam ajaran tasawuf, terutama setelah munculnya berbagai tarekat, tata cara zikir beserta aturan-aturan wiridnya memegang peranan sentral yang mewarnai dan menjadi ciri pembeda antara satu tarekat dengan tarekat-tarekat lainnya. Dalam *Tanbih al-Masyi*, Abdurrauf menegaskan bahwa zikir merupakan cara paling efektif untuk mendekati diri kepada Allah, paling mudah dilakukan, dan paling baik di hadapan Allah. Zikir yang dianjurkan oleh Abdurrauf antara lain adalah bacaan tahlil, *la ilaha illa Allah* (Tidak ada Tuhan selain Allah)³⁸.

Pemahaman dan penghayatan tauhid bertitik tolak dari zikir kalimat tauhid, sebagaimana al-Quran telah mengungkapkan begitu banyak kalimat tauhid dengan lafaz

³⁷ Oman Fathurrahman, *Menyoal.....*, hal. 69

³⁸ Oman Fathurrahman, *Menyoal.....*, hal.69.

yang berbeda. Dengan lafaz *La ilaha illa Allah* dalam ayat antara lain :

Sesungguhnya mereka dahulu apabila dikatakan kepada mereka: “*La ilaha illa Allah*” (Tiada Tuhan yang berhak disembah selain Allah), mereka menyombongkan diri. Lafaz ini disebutkan dua kali.³⁹

Dengan lafaz *La ilaha illa Ana*, dalam ayat sebagai berikut:

Artinya: Dia menurunkan para malaikat dengan (membawa) wahyu dengan perintahnya kepada siapa yang Dia kehendaki diantara hamba-hamba-Nya, yaitu: “Peringatkanlah olehmu sekalian, bahwasannya tidak ada Tuhan (yang hak) melainkan Aku, maka hendaklah kamu bertaqwa kepada-Ku. Lafaz ini disebutkan dalam al-Quran sebanyak tiga kali.⁴⁰

Kalimat tauhid *La ilaha illa Allah* dipergunakan dalam berzikir, maka kalimah itu dikenal juga dengan zikir tauhid. Kalimat tauhid (nafi isbat) menduduki tempat yang amat penting dalam ajaran tasawuf, khususnya tarikat Syattariyah. Kajian tauhid dalam perspektif Abdurrauf dilakukan dengan pendekatan tasawuf, oleh karena itu pemahaman dan dan penghayatannya juga harus melalui pengamalan batin yang dibarengi dengan zikir kepada Allah Swt. Secara lahir kalimat tauhid mengandung arti tiada Tuhan selain Allah. Abdurrauf menjelaskan bahwa dalam berzikir hendaknya melakukan penghayatan dalam diri sendiri secara tepat dan tidak lagi memahami secara lahiriah.⁴¹ Ketika seorang murid sedang menghayati kalimat tauhid tersebut dalam penghayatan dirinya, maka ia harus melakukannya dengan penuh penfasiran. Penafsiran tersebut berbeda-beda tingkatannya sesuai dengan

³⁹ Lihat Al-Quran Surat as-Safat ayat 35 dan Surat Muhammad ayat 19

⁴⁰ Lihat Al-Quran Surat An-Nahl ayat 2, Surat Taha ayat 14 dan al-Anbiya ayat 25

⁴¹ Abdurrauf, *Umdat al-Muhtajin*, hal.32

peringkat perkembangan kerohanian murid yang bersangkutan.

Penafsiran awal dikhususkan pada golongan murid yang masih peringkat pertama, yaitu keadaan rohani masih amat sederhana. Penafsiran kalimat tauhidnya tidak ada yang berhak disembah selain Allah.

La ilaha illa Allah

Di sini makna tauhid sudah ditafsirkan kepada makna keesaan wujud yang disembah. Peringkat ini sudah lebih luas dari makna lahir di atas. Kalimat Tauhid itu dihayati dalam makna tidak ada yang dituntut selain Allah.

Selama ini, masih banyak dijumpai orang yang berkehendak mendalami makna kalimat tauhid dalam wujud yang lebih dalam lagi. Mereka memberi interpretasi lain yang bersifat ontologis dengan mengatakan bahwa arti kalimat *La ilaha illa Allah* ialah tidak ada wujud yang hakiki melainkan Allah.

Dalam penafsiran yang pertama Tiada Tuhan selain Allah, sedangkan pada tingkatan kedua Tiada Tuhan yang dituntut selain Allah, terlihat adanya pengakuan atas dua wujud, yaitu: wujud Allah (wujud wajib) dan wujud alam. Pada penafsiran yang ketiga Tiada wujud yang hakiki melainkan Allah. Wujud itu hanya satu saja yaitu wujud Allah sebagai wujud yang sebenarnya. Dari sini suatu peralihan pemahaman tentang makna tauhid dari makna *uluhiyyah* kepada makna *wujudiyah*. Arti *wujudiyah*, makna tauhid ini meliputi *wahdat al-wujud* dalam arti falsafi dan *wahdat asy-syuhud* dalam arti tasawuf.⁴²

Abdurrauf menuliskan bahwa dalam berzikir itu, seseorang senantiasa mewaspadaikan diri dari lalai dan lupa dan senantiasa hadir hati serta Allah Swt yang namanya disebutkan, sehingga tiadalah dilihatnya yang ada melainkan Allah saja, dan semua yang lain akan kembali

⁴² Damanhuri Basyir, *Tradisi.....*, hal.103

kepada Allah juga. Pada pandangan inilah kesudahan perjalanan orang yang menjalani jalan Allah Swt.⁴³

Jadi, ketika seorang sufi tenggelam dalam ibadah dan zikir kepada Allah, maka ia merasa kehilangan kesadaran wujud dalam dirinya dan kemudian ia menjadi *fana*, sehingga pada saat itulah ia menyaksikan bahwa yang ada hanyalah Allah saja, sedangkan dirinya dan alam ini tidak ada wujudnya. Inilah tauhid ontologis yang dipandang sebagai tauhid tertinggi martabatnya yang hendak dicapai seseorang murid (*salik*) seperti yang diungkapkan oleh Abdurrauf dalam kitab *Umdat al-Muhtajin*.

Menurut Abdurrauf manusia dalam alam azali telah menyatakan pengakuan dihadirat Allah bahwa yang ada hanya Allah saja. Tidak ada Tuhan selain Allah. Dasar pijakan Abdurrauf untuk pernyataan ini bersumber pada al-Quran Surat al-A'raf ayat 172. Dengan demikian tauhid hakiki adalah kembalinya hamba ke zaman azali, zaman ketika dia belum memiliki wujud seperti sekarang ini, dan yang ada hanyalah Allah. Situasi batiniah yang membuat seorang murid (*salik*) berada dalam zaman azali, hanya dapat dicapai apabila manusia telah mengalami *fana*, yang menyertainya dalam tahap *wahdat asy-Syuhud* (bersatu dalam penyaksian).

Dalam pandangan Abdurrauf seseorang mengalami fase perkembangan pemahaman dan penghayatan tauhidnya yang dapat dibagi pada tiga golongan: *pertama*, golongan *mubtadi*, kelompok murid pemula, *kedua*, golongan *mutawassith*, yaitu murid yang sudah menempati posisi pertengahan dalam memahamai kalimat tauhid dengan berpegang teguh tiada yang dicari selain Allah. *Ketiga*, golongan *muntahi*, pada tingkatan ini seorang murid telah mencapai posisi akhir memahami tauhid dengan keyakinan penuh hanya ada satu wujud hakiki, yaitu Allah.⁴⁴

⁴³ Abdurrauf, *Umdat.....*, hal.32-33.

⁴⁴ Abdurrauf, *Umdat.....*, hal.18

Zikir dalam tasawuf dianggap sebagai sarana untuk mencapai penghayatan *fana' fil Allah* (peleburan diri dalam Allah) dan makrifat denganNya. Oleh karena itu, tujuan tertinggi dari zikir itu sendiri adalah diperolehnya keyakinan mutlak akan keesaan Allah dan tenggelam di dalam-Nya, sehingga wujud hamba menjadi hilang dan kembali menjadi tiada. Jika seorang salik telah mampu mencapai tingkat ini, berarti ia telah sampai kepada akhir perjalanannya kepada Allah, karena berarti ia telah sampai kepada tauhid yang ada, yakni mengesakan wujud hakiki, *al-Haq* Swt. Hal ini hanya dapat dicapai dengan cara menenggelamkan diri dalam zikir secara total (Tanbih al-Masyi, h.21-22).⁴⁵

Menurut Abdurrauf, fana di kalangan para sufi terdiri dari beberapa tingkatan, akan tetapi, dalam Tanbih al-Masyi sendiri, Abdurrauf hanya mengungkapkan tingkat fana tertinggi, yaitu dengan mengutip keterangan gurunya, al-Qusyayi, dalam *kitab as-Simt al Majid*-apabila zikir yang diucapkan telah menetap dalam hati, telah hilang dan samar, serta salik yang mengucapkan zikir pun tidak ingat lagi akan zikirnya, bahkan tidak ingat akan hatinya sendiri. Itulah yang dinamakan fana dalam arti sesungguhnya. Dalam tingkat ini, salik telah benar-benar fana dari dirinya, ia tidak merasakan lagi seluruh lahiriah dan batiniah panca inderanya, serta tidak merasakan segala sesuatu di sekelilingnya. Ia pergi menuju Tuhannya, dan kemudian berada di dalam-Nya⁴⁶.

Dalam pandangan Abdurrauf, jika pada pertengahan fana tersebut salik ingat akan zikir atau hatinya, dan ingat bahwa telah fana dari dirinya secara paripurna, maka pada hakikatnya, ia justru kehilangan fananya, karena keadaan tersebut akan menjadi pengahalang tercapainya hakikat fana. Dengan kata lain, kesempurnaan fana itu dapat

⁴⁵ Dikutip kembali oleh Oman Fathurrahman, *Menyoal.....*,hal.71.

⁴⁶ Oman Fathurrahman, *Menyoal.....*, hal.75.

diperoleh jika salik telah fana dari dirinya, dan bahkan fana dari fana itu sendiri.

Akan tetapi, Abdurrauf tetap mengingatkan bahwa fana tertinggi sekali pun hanya merupakan sarana dan langkah pertama menuju Allah, karena setelah itu ada yang lebih diharapkan, yakni petunjuk-Nya. Dalam hal ini, Abdurrauf mengutip ucapan Nabi Ibrahim dalam al-Quran (Sesungguhnya aku pergi menghadap kepada Tuhanku, dan Dia akan memberi petunjuk kepadaku). Abdurrauf juga kembali mengingatkan bahwa dengan tercapainya fana tertinggi ini, tidak berarti seorang hamba benar-benar bersatu dengan Tuhannya. Abdurrauf tetap konsisten dengan konsep imanensi (*tasybih*) dan transendensinya (*tanzih*) dengan menegaskan:

Ketahuilah, bahwa engkau bukan benar-benar Tuhan, meskipun engkau juga tidak benar-benar lain dari-Nya. Sebagai ilustrasi tentang fana ini, Abdurrauf juga mengutip perkataan Umar bin Farid⁴⁷ r.a bahwa keadaan fana adalah jika “ lidah menjadi kelu, demikian halnya dengan penglihatan, pendengaran, tangan dan mulut ⁴⁸.

E. Martabat Perwujudan

Ajaran tasawuf Abdurrauf yang lain adalah bertalian dengan martabat perwujudan. Menurutnya, ada tiga martabat perwujudan: pertama, martabat *ahdiyyah* atau *la ta'ayyun*, tahap ini alam masih merupakan hakikat ghaib yang masih berada di dalam ilmu Tuhan. Kedua, martabat *wahdah* atau *ta'ayyun awwal*, yang mana sudah tercipta haqiqat Muhammadiyah yang potensial bagi terciptanya alam. Ketiga, *martabat wahdiyyah* atau *ta'ayyun tsani*, yang disebut juga dengan *a'ayan al-tsabitah*, dan dari sinilah alam

⁴⁷ Nama lengkapnya adalah Abu al-Qasim Syarif Umar ibnu al-Farid (1180-1235), lahir di Mesir, ia dikenal sebagai seorang penyair sufi yang menekankan ajaran cinta Ilahi.

⁴⁸ Oman Fathurrahman, *Menyoal.....*, hal; 76.

tercipta. Menurutnya, tingkatan itulah yang dimaksud Ibnu 'Arabi dalam syair-syairnya. Tetapi pada tingkatan *wahidiyah* atau *ta'ayyun tsani*, alam sudah memiliki sifatnya sendiri, tetapi Tuhan adalah cermin bagi insan kamil dan sebaliknya. Namun, Ia bukan ia bukan pula yang lainnya. Bagi Abdurrauf, jalan untuk mengesakan Tuhan adalah dengan zikir: "la ilaha illa'llah", sampai tercipta kondisi *fana*.⁴⁹

Abdurrauf, dalam segi lain sering dipandang sebagai penganjur Tarekat Syathariyah yang memiliki berbagai murid di Nusantara. Selain itu, sebagaimana ditulis di atas, ternyata Abdurrauf juga pernah membahas martabat tujuh dengan latar belakang yang berbeda. Ajaran martabat tujuh ini boleh jadi dipahami oleh Abdurrauf, karena beliau seperti disebut di atas, pernah berguru kepada Syamsuddin al-Sumatrani, seorang penganut martabat tujuh⁵⁰.

Pemahaman Abdurrauf terhadap konsep martabat tujuh terletak pada posisi Tuhan terhadap ciptaan-Nya. Abdurrauf lebih menekankan aspek transendensi Tuhan atas ciptaan-Nya daripada aspek imanensi, yang menurutnya sebagai faham kaum wujudiyah. Argumennya berdasarkan pada Nur Muhammad yang darinya Tuhan menciptakan *a'yan tsabitah*, sebagai sumber *a'yan kharijah* (entitas-entitas lahir), yakni ciptaan dalam bentuk konkret, yang berbeda dari wujud mutlak. Pemahamannya ini sebagai penolakan terhadap adanya faham *wujudiyah* yang berkembang di Aceh pada masa itu, seperti yang telah

⁴⁹ M.Solihin, *Melacak.....*, hal: 63.

⁵⁰ Pencetus pertama Martabat tujuh adalah Muhammad ibn Fadlullah al-Burhanpuri seorang ulama kelahiran India yang meninggal dunia pada 1020 H/1620. Konsep martabat tujuh mengajarkan bahwa segala sesuatu yang ada di alam semesta, termasuk manusia adalah aspek lahir dari hakikat yang tunggal, yaitu Allah. Allah sebagai yang mutlak tidak dapat dikenal baik oleh akal, indera maupun khayal. Dia baru dapat dikenal setelah bertajalli sebanyak tujuh martabat, sehingga tercipta alam semesta beserta isinya, termasuk manusia sebagai aspek lahir dari Tuhan.

dilaporkan pada gurunya⁵¹, agar penerimaan konsep martabat tujuh sesuai dengan faham yang dianutnya.⁵²

Teori tentang Nur Muhammad merupakan salah satu topik dalam wacana tasawuf yang selalu dikaitkan dengan proses terjadinya alam. Dalam *Tanbih al-Masyi*, Abdurrauf tampaknya tidak berbeda pendapat dengan apa yang dikemukakan oleh Hamzah Fanzuri, keduanya sepakat bahwa alam tidak diciptakan dari tiada menjadi ada, melainkan diciptakan dari rahmat Allah. Dalam hal ini, Abdurrauf berpedoman pada firman-Nya : *Wa rabbuka al-ganiyyu zu ar-rahmati*, (Dan Tuhanmu Maha Kaya lagi mempunyai rahmat). Dari rahmat-Nya inilah, menurut Abdurrauf, Allah menciptakan alam berdasarkan pengetahuan-Nya di zaman azali secara tertib. Abdurrauf percaya bahwa yang pertama kali diciptakan oleh Allah adalah ruh Nabi Muhammad Saw. Abdurrauf mendasarkan pandangannya ini pada perkataan Nabi sendiri ketika ditanya oleh sahabatnya, Jabir:

Wahai Jabir! Sesungguhnya sebelum menciptakan segala sesuatu, Allah menciptakan cahaya Nabimu dari cahaya-Nya, lalu Dia menjadikan cahaya tersebut berputar-putar dengan kuasa sekehendak-Nya, dan pada saat itu belum ada lauh (lembaran), pena, surga, neraka, malaikat, langit, bumi, matahari, bulan, jin ataupun manusia. Maka, tatkala Allah ta'ala hendak menciptakan makhluk-Nya yang lain, Dia membagi cahaya tersebut menjadi empat bagian. Dari bagian pertama Dia menciptakan pena, dari

⁵¹ Menurut penelitian Azyumardi Azra, Abdurrauf pernah mengadukan kepada gurunya, al-Kurani tentang terjadinya kekacauan pemahaman dan praktik kaum muslim di "tanah jawa", akibat kesalahpahaman mereka dalam memahami hubungan yang proposional antara tasawuf dan syariah, laporan tersebut telah mendorong al-Kurani menulis sebuah karya besar yang berjudul *Ithaf al-Dzaki bi Syarh al-Tuhfat al-Mursalah ila Ruh al-Nabi*

⁵² M.Solihin, *Melacak.....*,hal. 64

bagian kedua, lauh dan dari bagian ketiga, 'arsy (singgasana Allah). Kemudian, bagian keempat dibagi-Nya lagi menjadi empat, dari bagian pertama Dia menciptakan langit, dari bagian kedua bumi, serta dari bagian ketiga surga dan neraka. Kemudian bagian keempatnya dibagi lagi menjadi empat bagian. Dari bagian pertama Dia menciptakan cahaya penglihatan orang-orang mukmin, dari bagian kedua cahaya hati mereka, yaitu ma'rifat kepada Allah, dan dari bagian ketiga cahaya kemanusiaan, yaitu cahaya tauhid, la ilaha illa Allah Muhammadun rasul Allah"(Tanbih al-Masyi,h.16-17).⁵³

Lebih lanjut Abdurrauf menjelaskan bahwa dalam kitabnya, *Bulghah al-Gawas*, Ibnu 'Arabi banyak memberikan argumentasi tentang terciptanya seluruh makhluk dari cahaya Muhammad (Nur Muhammad). Oleh karenanya, Nabi Muhammad dianggap sebagai makhluk paling utama dan paling mulia dihadapan Allah, serta merupakan pemimpin seluruh alam. Dalam kitab tersebut, Ibnu 'Arabi juga menegaskan bahwa Nabi Muhammad adalah alam secara keseluruhan. Dari segi kesatuannya, tiap bagian dari alam itu merupakan tempat pengungkapan diri (*mazhar*) Muhammad, sedangkan dari segi perbedaan dan keterpisahannya, tiap bagian alam itu merupakan sebagian dari Muhammad, atau sebagian dari Muhammad, karena cahayanya—yang merupakan akal pertama—adalah pokok dari seluruh alam (Tanbih al-Masyi, h. 17-18).⁵⁴

Dengan konsep Nur Muhammad yang dikemukakannya ini, Abdurrauf sekali lagi menegaskan pentingnya ajaran tasawuf yang dilandasi oleh syariat, yakni hadis Nabi Saw. Karena dalam kenyataannya, konsep ini menggiring pada suatu keyakinan bahwa Nabi Muhammad

⁵³ Oman Fathurrahman, *Menyoal.....*,hal. 65.

⁵⁴ Oman Fatthurrahman, *Menyoal*,hal. 66.

adalah pemimpin alam, sehingga Abdurrauf selalu berpesan kepada murid-muridnya untuk selalu taat mengikuti ajaran Nabi.⁵⁵

Salik yang sudah sampai tahap tauhid *wujudiyah* ketika melakukan zikir hanya satu wujud hakiki, namun zat itu tetap tidak sama baik segi asma, maupun tajalli-Nya. Konsepsi tajalli tersebut menduduki posisi yang cukup penting dalam tasawuf Abdurrauf. Seperti salah satu ungkapannya: Seyogianyalah kita 'itikatkan bahwa Haqq Ta'ala itu tiada bagi-Nya rupa tertentu, harus bagi-Nya tajalli dengan rupa yang dikehendaki-Nya, tetapi jangan kita 'itikatkan Haqq ta'ala berupa seperti manusia yang baik, karena rupa itu majhar jua bagi-Nya. Maka apabila tajalli Ia dengan nur-Nya, niscaya tidak dapat dipandang dan apabila tajalli Ia dengan nur-Nya niscaya dapat dipandang tetapi tiada dengan betapa jua. Sebagai pembenaran konsepsi tersebut, Abdurrauf mengutip hadis yang berbunyi: Telah kulihat Tuhanku dalam sebaik-baik rupa.

Adapun martabat tujuh memiliki beberapa tingkatan yaitu: (1) *Martabat Ahadiyah* (2) *Martabat Wahdat* (3) *Martabat Wahidiyah* (4) *Martabat alam arwah* (5) *Martabat alam misali* (6) *Martabat alam jasadi* (7) *Martabat alam insani*. Tiga tajalli yang pertama adalah martabat ketuhanan, dan empat martabat kemudian adalah martabat kehambaan lagi *mazhar bahi Haqq Ta'ala*. Dalam kaitan ini, Abdurrauf menjelaskan bahwa ada tujuh sifat yang harus di'itikatkan bagi *Haqq Ta'ala* itu yang dinamai ibu segala sifat, yakni *hayat, 'ilmu, kuadrat, iradah, sam', bashar*, dan *kalam*. Dengan sifat itulah Ia bernama *Hayy*, dengan 'ilm bernama 'alim, dengan *qudrah* bernama *qadir*, dengan iradah bernama murid, dengan *sama'* bernama *sami'*, dengan *bashar* bernama *Bashir* dan dengan *kalam* bernama Mutakallimin.⁵⁶

⁵⁵ Oman Fathurrahman, *Menyoal.....*, hal. 66

⁵⁶ Abdurrauf, *Bayan Tajalli*, hal.75

Tujuh sifat yang ada pada manusia merupakan bayang-bayang bagi segala sifat Haqq Ta'ala, seperti wujud manusia adalah bayang-bayang wujud-Nya. Bayang-bayang itu tiada *maujud* melainkan empunya bayang-bayang, maka bukan la dan tiada lain dari pada-Nya. Dengan kata ini senantiasa pandangan manusia pada segala hal: Tiada yang hidup, tiada yang tahu, tiada yang kuasa, tiada yang berkehendak, tiada yang mendengar, tiada yang melihat dan tiada yang berkata, pada hakikatnya hanya Allah jua.⁵⁷

Apabila pandangan ini telah ada pada manusia niscaya kembalilah ia kepada 'adam, niscaya ia diambang mati. Pendapat ini didasarkan kepada hadis yang artinya Matilah kamu lebih dahulu sebelum kamu mati. Maka dengan kata ini mati itu adalah ada dua macam; ada mati *idtirari* (terpaksa), yaitu mati zahir, yang kedua mati *ikhtiari*, dengan menafikan diri dan mengembalikannya kepada 'adam. Mati *ikhtiari* yaitu karam dengan zikir. Karena hasil makna kalimat itu bagi orang muntahi tiada *maujud* selain Allah, segala yang *maujud* selain-Nya itu adalah bayang-bayang bagi Haqq Ta'ala, tiada *maujud* sendirinya hanya dengan Haqq itu jua. Tiada wujud hanya Allah. Adapun mati *idtirari* tadi yaitu tidak ada jalan *ikhtiar* menjalaninya.⁵⁸

Penjelasan di atas menunjukkan tentang ajaran tauhid Abdurrauf yang ditulis dalam kitab 'Umdat al-Muhatjin. Tauhid Ontologis merupakan tujuan yang hendak dicapai dalam tarikatnya, yaitu ajaran yang menfokuskan kebenaran aqidah pada "keesaan wujud" yang ditimba dari kalimat tauhid, dan hanya dengan pengalaman fana pencapaiannya dapat diperoleh. Pada hakikatnya, ajaran ini bukan berasal darinya semata, tetapi sudah menjadi idaman dan kehendak yang hidup dari kalangan para sufi agung pada abad ketiga dan keempat Hijriah di Timur Tengah,

⁵⁷ Abdurrauf, *Bayan Tajalli*, hal. 26

⁵⁸ Abdurrauf, *Bayan Tajalli*, hal. 26

seperti Abu Yazid al-Bustami, Junaidi al-Baghdadi, Abubakar as-Syibili dan lain-lain.

Menurut Abdurrauf, apabila seseorang telah benar-benar dalam zikirnya itu dan ia pun telah mencapai tauhid hakiki maka akan terasalah dampaknya sebagai pancaran dari tauhid tersebut pada sikap lahir dan batinnya, adapun hasilnya adalah sebagai berikut: yaitu, zuhud, tawakkal, ghina, fakir, isar, fatuah, syukur, berkat, kemudahan, qana'ah, dan syukur.⁵⁹

F. Penutup

Pemikiran mendalam yang penuh dengan kebijaksanaan dan kedamaian dari Abdurrauf berkaitan dengan polemik tentang pemahaman tasawuf dalam konteks filsufis, sejatinya menjadi pencerahan ditengah kebingungan memahami makna-makna tersembunyi dibalik pernyataan para sufi yang sangat sukar untuk dipahami oleh kebanyakan orang. Usaha keras yang telah dilakukan oleh Abdurrauf menjadi langkah awal membangun kembali tradisi berpikir yang bebas dari unsur kontroversi. Dengan mengembalikan semua pemikiran kepada landasan syariat Islam, maka seradikal apapun pemikiran seseorang, akan terbingkai aman dalam naungan hukum yang menjadi pedoman hidup umat Islam.

Ciri berpikir Abdurrauf sebagai seorang qadhi yang sufistik terlihat jelas ketika beliau tidak tergesa-gesa menvonis hukuman bagi Hamzah Fanzuri, meskipun beliau tidak menyetujui sepenuhnya pemikiran yang dikembangkan oleh Hamzah Fansuri, tetapi dengan cara berbeda Abdurrauf mengumpulkan sejumlah referensi menolak dan terkadang mendukung pendapat Hamzah Fansuri, dan membuat suatu teori baru dengan landasan al-Quran serta Hadis, sehingga pendapatnya tersebut dapat diterima oleh semua pihak.

⁵⁹ Abdurrauf, *Bayan Tajalli*, hal.53

Sebagai contoh ketika beliau membahas tentang *wahdatul wujud*, Abdurrauf sama sekali tidak sependapat dengan Hamzah Fansuri yang mengatakan bahwa Allah sama dengan alam, menurut Abdurrauf, Allah sebagai Khalik tidak akan pernah sama dengan makhluk, meskipun Allah telah menciptakan alam beserta isinya, tetapi tidak akan pernah sama antara bayang-bayang dengan yang sebenarnya. Meskipun Hamzah Fansuri bersikukuh pada pendapatnya bahwa alam berasal dari Allah, tetapi menurut Abdurrauf tidak ada dalil naqli yang menyebutkan bahwa Allah memiliki persamaan dengan makhluk.

Abdurrauf juga mendukung ungkapan bahwa mungkin saja terjadi *taraqqi*, dimana seorang makhluk dapat naik mencapai Tuhannya, atau Tuhannya datang menemui hambanya, tetapi posisi masing-masing tidak akan berubah, Allah adalah sang pencipta dan manusia adalah makhluk, terdapat perbedaan yang amat besar antara keduanya, maka mustahil kedua hal yang tidak mungkin disamakan ini bersatu, sebagaimana yang dipahami oleh Mansur al-Hallaj dengan pemikiran hululnya. Berdasarkan referensi yang ditemukan oleh Abdurrauf, tidak ada dalil kuat dalam ajaran Islam yang membenarkan pernyataan tersebut.

Abdurrauf juga menjelaskan tentang kondisi fana yang sering disebut oleh sufi sebagai bentuk peleburan diri antara Allah dengan manusia yang telah mencapai tahapan mabuk cinta kepada Allah. Dengan metode zikir yang Abdurrauf kembangkan, beliau juga sepakat menamakan kondisi kedekatan dan kecintaan dalam zikir akan mengantarkan seseorang pada posisi tidak ada yang lain selain Allah, tetapi Abdurrauf tetap berpegang teguh bahwa kondisi fana bukan peleburan diri dengan Allah, hanya satu kondisi dimana seseorang mengalami kebisuan dengan kekeluan diseluruh anggota tubuhnya, karena takjub terhadap keindahan sang Maha Pencipta, Allah Swt. Posisi hamba tetap sebagai hamba yang berada dekat dengan

Allah, penyatuan dalam kesaksian, *wahdat as syuhud*, bukan peleburan.

Abdurrauf juga telah berusaha memberikan alternatif berpikir untuk senantiasa menjaga tidak tersentuhnya antara pencipta, Allah Swt, dengan alam yang telah diciptakannya. Jika Hamzah Fansuri berpikir bahwa Allah telah menciptakan alam dari-Nya, maka Abdurrauf mengatakan bahwa sebelum Allah menciptakan alam semesta beserta isinya, Allah telah terlebih dahulu menciptakan Nur Muhammad, dan dari Nur Muhammad itulah seluruh entitas alam terwujud. Pernyataan Abdurrauf ini dilandaskan pada hadis Rasulullah Saw, yang menyebutkan adanya penciptaan Nur Muhammad. Pendapat Abdurrauf ini akan memberikan satu jalan keluar terbaik agar tidak ada pemahaman yang mengatakan bahwa terjadi persentuhan antara Allah yang Maha suci dengan alam dunia materi.

Daftar Kepustakaan

Abdurrauf as-Singkel, Tanbih al-Masyi, dikutip kembali oleh Oman Fathurahman, *Menyoal Wahdatul Wujud, Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17*, Ecole Francaise D'extreme-Orient Center De Jakarta, Mizan, 1999.

Abdurrauf Singkile, Umdat al-Muhtajih, Dikutip kembali oleh Sri Mulyati dalam buku *Tasawuf Nusantara*, 2003.

Abdurrauf, *Bayan Tajalli*, ed. P. Voorhoeve, PDIA, Banda Aceh, 1980.

Damanhuri Basyir, Tradisi kehidupan Agama di Aceh Abad XVII, Ar-Raniry Press, Banda Aceh, 2008.

M.Solihin, *Melacak Pemikiran Tasawuf di Nusantara*,
Rajawali Press, Bandung, 2005.

Muhammad Nawawi bin Umar al Jawary Syafi'iy, *Fath al
Majid*, Mesir, t.t.

MUHAMMAD ABDUH

Nur Fazillah

A. Pendahuluan

Muhammad Abduh merupakan salah satu tokoh pembaharu dan pemikir dalam Islam. Abduh adalah sosok yang tidak mengedepankan tekstual semata, beliau disebut sebagai pemikiran kalam ulama modern yang membuka kembali pintu ijtihad dan tidak segan dan gengsi dalam hal yang berbau modern dan barat.

Sebagai intelektual Muslim, Abduh mempelajari berbagai macam ilmu, yaitu: ilmu agama, pengetahuan modern, filsafat, sejarah, hukum dan ketatanegaraan. Pemikiran Abduh sejalan dengan apa yang diajarkan dalam Islam dan sesuai dengan al-Qur'an.

Menurut Abduh, manusia diberi kebebasan untuk berkehendak dan berbuat. Manusia bebas memilih perbuatan mana yang hendak dilakukannya, untuk itu, manusia dibekali akal untuk berpikir dan dengan akalnya manusia mempertimbangkan akibat dari perbuatannya. Manusia tidaklah bebas secara mutlak. Kebebasannya dibatasi oleh hukum alam ciptaan Tuhan yang disebut *Sunnatullah*. Selanjutnya, Abduh mengatakan bahwa yang wajib ada itu hanya Tuhan, yang menjadi sumber dari segala yang mungkin ada, seperti yang telah diterangkan dengan jelas beserta bukti yang meyakinkan.

B. Sejarah Hidup Muhammad Abduh

Syekh Muhammad Abduh seorang putra Mesir, lahir pada tahun 1849 dan wafat pada tahun 1905. Ayahnya, Abduh bin Hasan Khairallah, mempunyai silsilah keturunan dengan bangsa Turki, sedang ibunya, mempunyai silsilah

keturunan dengan orang besar Islam, Umar bin Khatthab, khalifah yang kedua.¹

Abduh bukan berasal dari keturunan yang kaya dan bukan pula keturunan bangsawan, namun demikian, ayahnya dikenal sebagai orang terhormat yang suka memberi pertolongan. Kekerasan yang diterapkan penguasa-penguasa Muhammad Ali Pasya dalam memungut pajak menyebabkan penduduk berpindah-pindah tempat untuk menghindarinya. Abduh sendiri dilahirkan dalam kondisi yang penuh kecemasan ini.²

Selaku anak dari keluarga yang taat beragama, mula-mula Abduh diserahkan oleh orang tuanya belajar mengaji al-Qur'an. Berkat otaknya yang cemerlang, maka dalam waktu dua tahun, Abduh telah hafal kitab suci itu seluruhnya, pada hal ketika itu ia masih berusia 12 tahun,³ kemudian, pada usia 14 tahun ia dikirim ayahnya ke Tanta untuk belajar di masjid al-Ahmadi. Di sini, di samping melancarkan hafalan al-Qur'annya, Abduh juga belajar bahasa Arab dan fikih. Setelah belajar selama 2 tahun, Abduh merasa bosan karena sistem pengajarannya memakai metode hafalan, dengan rasa kecewa Abduh kembali ke Mahallat Nasr.⁴

Pada tahun 1869, ketika Abduh menjadi salah satu mahasiswa di Al-Azhar, Abduh bertemu dengan Said Jamaluddin untuk pertama kalinya, dan Abduh berdiskusi di rumah Jamaluddin tentang ilmu tasauf dan tafsir. Selain ilmu agama, Abduh dan teman-temannya juga belajar kepada Said Jamaluddin pengetahuan-pengetahuan modern,

¹ Muhammad Abduh, *Risalah at-Tauhid*, Terj. K.H. Firdaus, (Mesir: Al-Manar, cet.7, 1353 H), hal. 17.

² Abdul Rozak dan Rosihon Anwar, *Ilmu Kalam*, (Bandung: Pustaka Setia, 2011), hal. 211.

³ Abdul Rozak dan Rosihon Anwar, *Ilmu...* hal. 211.

⁴ Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1994), hal. 255.

filsafat, sejarah, hukum dan ketatanegaraan.⁵ Bidang pengetahuan yang menarik perhatian Abduh ialah teologi, terutama teologi muktazilah. Buku yang dipelajarinya adalah *Syarh at-Taftazani 'Ala al-'aqa'id an-Nasafiyah* (Penjelasan Taftazani tentang Kepercayaan Aliran Nasafiyah).

Abduh tertarik pada pemikiran Muktazilah, lalu Abduh dituduh ingin menghidupkan kembali aliran ini. Peristiwa ini nyaris membuatnya gagal memperoleh ijazah Al-Azhar.⁶ Setelah Abduh menamatkan kuliahnya pada tahun 1877, atas usaha Perdana Menteri Mesir Riadl Pasya, Abduh di angkat menjadi dosen pada Universitas Darul Ulum, di samping itu Abduh menjadi dosen pula di Al-Azhar, di dalam memangku jabatannya itu, Abduh terus mengadakan perubahan-perubahan yang radikal sesuai dengan cita-citanya, yaitu memasukkan udara baru yang segar ke dalam Perguruan-perguruan Tinggi Islam itu, menghidupkan Islam dengan metode-metode baru sesuai dengan kemajuan zaman, memperkembangkan kesusastraan Arab sehingga ia merupakan bahasa yang hidup dan kaya-raya, serta melenyapkan cara-cara lama yang kolot dan fanatik.⁷

Sebagai seorang intelektual dan sarjana Muslim populer, hidupnya selalu diwarnai dengan gairah dalam menuntut ilmu. Sebagai pelopor pembaharuan Islam abad 19 dan awal abad 20, Muhammad Abduh tidak sepakat dengan proses pendidikan Islam yang cenderung konservatif dan sulit untuk maju, karena itu, gagasannya lebih banyak cakrawala berpikir, juga kesepakatannya mengenai ruang ijtihad.⁸

Muhammad Abduh pernah menjadi murid Jamaluddin al-Afghani seorang pendiri Pan Islamisme. Tak heran jika

⁵ Muhammad Abduh, *Risalah*,... hal. 17.

⁶ Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam. *Ensiklopedi*,... hal. 255.

⁷ Muhammad Abduh, *Risalah*,... hal. 18.

⁸ Abdullah F Hasan, *Tokoh-tokoh Mashur Dunia Islam*, (Surabaya: Jawara, 2004), hal. 259-260.

gagasan-gagasannya banyak dipengaruhi oleh pemikiran gurunya itu. Keduanya pernah bermitra dalam menerbitkan majalah *al-Urwah al-Wusqa* pada tahun 1884. Karyanya yang dimuat di surat kabar banyak menghendaki kebebasan berpikir dan modern. Pendapatnya mulai mengarah juga kepada para fukaha yang masih memperselisihkan masalah *furuiyyah*. Masalah tersebut sebenarnya tidak mungkin terselesaikan sampai hari kiamat karena menyangkut keyakinan masing-masing serta memiliki dasar yang sama-sama kuat. Di bidang pendidikan, menurutnya, guna mencapai kemajuan, dan membebaskan diri dari berbagai bentuk penjajahan, maka memperbaiki sektor pendidikan adalah sebuah prioritas. Di Al-Azhar, Muhammad Abduh sempat membuat gebrakan yang kontroversial. Kualitas pendidikan di Al-Azhar harus direformasi agar setaraf dengan universitas terkemuka dunia termasuk dalam pembenahan kurikulum, penambahan mata pelajaran modern, peningkatan kesejahteraan pengajar serta hal-hal bersifat administratif lainnya.⁹

Karyanya yang paling terkenal adalah *Tafsir al-Manar* yang disusun muridnya, Rasyid Ridha. Tahun 1899 Abduh diangkat menjadi mufti di Mesir dan meninggal pada tahun 1905. Sepak terjangnya menjadi mufti, banyak mengalami perubahan. Semula, mufti masih menjadi kepanjangan tangan pemerintah, namun saat Muhammad Abduh menjabat, para mufti juga memberikan fatwa terhadap permasalahan yang berkembang di masyarakat. Hal ini menunjukkan bahwa terjadi paradigma baru bahwa seorang mufti memiliki tanggungjawab dalam mengatasi masalah yang berada di wilayah kekuasaannya.¹⁰

⁹ Abdullah F Hasan, *Tokoh-tokoh Mashur...* hal. 260.

¹⁰ Abdullah F Hasan, *Tokoh-tokoh Mashur...* hal. 259-260.

C. Karya-karyanya

Sebagai seorang teolog, Abduh meninggalkan berbagai macam karya tulis, dan yang populer di antaranya:

- 1) Kitab yang berjudul "*al-Islam ar-radd 'ala muntaghadiyyah*".
- 2) Kitab yang berjudul "*Ishlah al-Muhakim as-Syar'iah*".
- 3) Tafsir *al-Manar*.
- 4) Syarah *Nahjul Balaghah*, tahun 1885.¹¹
- 5) *Ar-Raddu 'alad Dahriyyin* (bantahan terhadap orang-orang materialis) pada tahun 1886 M, terjemahan dari buku berbahasa persi karangan Jamaluddin al-Afghani.
- 6) Risalah *at-Tauhid*, tahun 1887.
- 7) *Syarah Maqamat Badi' az Zaman al-Hamazani* pada tahun 1889 M.
- 8) Ulasan (syarah) buku *al-Bashairun Nasiriah*, Karangan al-Qadhi Zainuddin, tahun 1898 M.
- 9) *Al-Islam wan Nasraniah ma'al 'Ilmi wal Madaniyyati*, tahun 1902 M.¹²

D. Pemikiran Kalam Muhammad Abduh

1. Kedudukan akal dan fungsi wahyu

Pendapat Abduh dalam menjelaskan hubungan akal dengan wahyu atau dengan perkataan lain antara golongan rasionalis dengan golongan tekstualis dalam Islam sama dengan pendapat Ibnu Rusyd yang hidup pada abad ke-6 Hijriah dan dengan pendapat Ibnu Taimiyah yang hidup pada abad ke-8 Hijriah, yaitu bahwa wahyu mesti sesuai dengan akal.¹³ Abduh mengatakan sebagai berikut:

Al-Qur'an memerintahkan kita untuk berpikir dan menggunakan akal pikiran tentang gejala-gejala alam yang ada di depan kita dan rahasia-rahasia alam yang mungkin

¹¹ <http://:wekipedia/Muhammad+Abduh>

¹² A. Hanafi, *Pengantar Teologi Islam*, (Jakarta: Pustaka Al-Husna Baru, 2003), hal. 203.

¹³ A. Hanafi, *Pengantar Teologi*,... hal. 217.

ditembus, untuk memperoleh keyakinan tentang apa yang ditunjukkan Tuhan kepada kita. Al-Qur'an melarang kita bertaqlid (ikut-ikutan), sewaktu menceritakan tentang umat-umat yang terdahulu yang dicela karena mereka cukup mengikuti nenek moyangnya. Taqlid adalah sesuatu kesesatan yang dapat dimengerti kalau terdapat pada hewan, akan tetapi tidak pantas sama sekali untuk manusia.¹⁴

Ada dua persoalan pokok yang menjadi fokus utama pemikiran Abduh, sebagaimana diakuinya sendiri, yaitu:

- a.) Membebaskan akal pikiran dari belenggu-belenggu taklid yang menghambat perkembangan pengetahuan agama sebagaimana haknya *salaf al-ummah* (ulama sebelum abab ke-3 H), sebelum timbulnya perpecahan; yakni memahami langsung dari sumber pokoknya, al-Qur'an.
- b.) Memperbaiki gaya bahasa Arab, baik yang digunakan dalam percakapan resmi di kantor-kantor pemerintah maupun dalam tulisan-tulisan di media massa.

Atas dasar kedua fokus fikirannya itu, Abduh memberikan peranan yang sangat besar kepada akal. Begitu besarnya peranan yang diberikan olehnya sehingga Harun Nasution menyimpulkan bahwa Abduh memberi kekuatan yang lebih tinggi kepada akal daripada muktazilah. Menurut Abduh, akal dapat mengetahui hal-hal berikut:¹⁵

1. Tuhan dan sifat-sifatNya
2. Keberadaan hidup di akhirat
3. Kebahagiaan jiwa di akhirat bergantung pada upaya mengenal Tuhan dan berbuat baik, sedangkan kesengsaraannya bergantung pada sikap tidak mengenal Tuhan dan melakukan perbuatan jahat.
4. Kewajiban manusia mengenal Tuhan

¹⁴ Muhammad Abduh, *Risalah*,... hal. 23.

¹⁵ Abdul Rozak dan Rosihon Anwar, *Ilmu*,... hal. 213.

5. Kewajiban manusia untuk berbuat baik dan menjauhi perbuatan jahat untuk kebahagiaan di akhirat
6. Hukum-hukum mengenai kewajiban-kewajiban itu.

Jika diperhatikan pandangan Muhammad Abduh tentang peranan akal, maka dapat diketahui bagaimana fungsi wahyu baginya. Menurut Abduh, wahyu adalah penolong (*al-mu'in*). Menurut Abduh, wahyu menolong akal untuk mengetahui sifat dan keadaan kehidupan alam akhirat, mengatur kehidupan masyarakat atas dasar prinsip-prinsip umum yang dibawanya, menyempurnakan pengetahuan akal tentang Tuhan dan sifat-sifat-Nya, dan mengetahui cara beribadah serta bersyukur kepada Tuhan, dengan demikian, wahyu baginya berfungsi sebagai konfirmasi, yaitu untuk menguatkan dan menyempurnakan pengetahuan akal dan informasinya.¹⁶

Abduh menekankan bahwa untuk memahami Islam yang sebenarnya, manusia harus mengetahui perbedaan antara ajaran-ajaran Islam yang pokok dan yang bukan pokok, yang pokok tidak dapat berubah, sementara ajaran-ajaran bukan pokok saja dirubah tanpa merusak Islam itu sendiri. Abduh menegaskan bahwa Islam yang asli mempunyai struktur ajaran yang sederhana, beberapa pokok keyakinan/keimanan, ditambah dengan aturan-aturan pokok mengenai tingkah laku manusia, untuk memahami dan mewujudkan ajaran ini dalam kehidupan riil, dibutuhkan akal dan wahyu.¹⁷

2. Sifat-sifat Tuhan

Abduh menyebutkan bahwa mengenai sifat Tuhan itu terletak di luar kemampuan manusia, namun, Harun Nasution melihat bahwa Abduh cenderung kepada

¹⁶ Abdul Rozak dan Rosihon Anwar, *Ilmu*,... hal. 213.

¹⁷ Hasan Asari, *Modernisasi Islam; Tokoh, Gagasan dan Gerakan*, cet. 2, (Bandung: Citapustaka Media, 2007), hal. 75.

pendapat bahwa sifat termasuk esensi Tuhan walaupun tidak secara tegas mengatakannya.¹⁸

3. Kehendak Mutlak Tuhan

Yakin akan kebebasan dan kemampuan manusia, Abduh melihat bahwa Tuhan tidak bersifat mutlak. Tuhan telah membatasi kehendak mutlak-Nya dengan memberi kebebasan dan kesanggupan kepada manusia dalam mewujudkan perbuatan-perbuatannya. Kehendak mutlak Tuhan pun dibatasi oleh *sunnatullah* secara umum. Kehendak mutlak Tuhan tidak mungkin menyimpang dari *sunnatullah* yang telah ditetapkannya. Di dalamnya terkandung arti bahwa kehendak-Nya dengan *sunnatullah* yang diciptakan-Nya untuk mengatur alam ini.¹⁹

4. Keadilan Tuhan

Menurut Abduh, alam ini diciptakan untuk kepentingan manusia dan tidak satupun ciptaan Tuhan yang tidak membawa manfaat bagi manusia. Adapun masalah keadilan Tuhan, Abduh memandangnya bukan hanya dari segi kemahasempurnaan-Nya, tetapi juga dari pemikiran rasional manusia. Sifat ketidakadilan tidak dapat diberikan kepada Tuhan karena ketidakadilan tidak sejalan dengan kesempurnaan aturan alam semesta.²⁰

5. Antropomorfisme

Abduh, yang memberi kekuatan besar pada akal, berpendapat bahwa tidak mungkin esensi dan sifat-sifat Tuhan mengambil bentuk tubuh atau roh makhluk di alam ini. Kata-kata wajah, tangan, duduk, dan sebagainya mesti dipahami sesuai dengan pengertian yang diberikan orang Arab kepadanya, dengan demikian, katanya, kata *Al-Arsy*

¹⁸ Abdul Rozak dan Rosihon Anwar, *Ilmu*,... hal. 215.

¹⁹ Abdul Rozak dan Rosihon Anwar, *Ilmu*,... hal. 215.

²⁰ Abdul Rozak dan Rosihon Anwar, *Ilmu*,... hal. 216.

dalam al-Qur'an berarti kerajaan atau kekuasaan, kata *Al-Kursy* berarti pengetahuan.²¹

6. Melihat Tuhan

Abdud menyebutkan bahwa orang *tanzih* (keyakinan bahwa tidak ada satu pun dari makhluk yang menyerupai Tuhan) sepakat mengatakan bahwa Tuhan tidak dapat digambarkan ataupun dijelaskan dengan kata-kata. Kesanggupan melihatNya dianugerahkan hanya kepada orang-orang tertentu di akhirat.

7. Perbuatan Tuhan

Dalam hal ini, karena berpendapat bahwa ada perbuatan Tuhan yang wajib, Abdud sepaham dengan Mu'tazilah dalam mengatakan bahwa wajib bagi Tuhan untuk berbuat apa yang terbaik bagi manusia.²²

E. Pemikiran Abdud Mengenai Kebebasan Manusia

Kebebasan berasal dari kata bebas, secara umum berarti terlepas dari ikatan-ikatan sehingga dapat bergerak sekehendaknya, akan tetapi mengartikan bebas seperti itu adalah berkaitan dengan manusia yang telah dikuasai oleh syahwat dan hawa nafsu. Boleh jadi hal itu mengorbankan hak-hak dan kebebasan orang lain, dengan demikian, kebebasan itu harus dibatasi dengan hal-hal yang dapat diatur penggunaannya pada wilayah yang tidak membahayakan orang lain, dalam kondisi seperti ini, kebebasan tidak bercampur dengan kekacauan. Maka jadilah kebebasan itu menjadi kebebasan yang bertanggungjawab (*hurriyyah mas'uulah*).²³

Adapun mengenai pembahasan kebebasan manusia, dalam Islam terdapat perbedaan-perbedaan dalam

²¹ Abdul Rozak dan Rosihon Anwar, *Ilmu*,... hal. 216.

²² Abdul Rozak dan Rosihon Anwar, *Ilmu*,... hal. 216.

²³ Ashim Ahmad Ajillah, *Menghidupkan Kembali Kebebasan Berpikir*, (Jakarta: Mustaqim, 2003), hal. 18.

memahaminya, di antaranya: kaum Asy'ariyah yang berpandangan bahwa manusia sama sekali tidak memiliki segala bentuk kebebasan, dan bahwasanya mereka sedikit pun tidak memiliki daya dan kekuatan dalam setiap perbuatan, dalam pandangan mereka, segala perkara dinisbatkan secara langsung kepada Allah Swt.²⁴

Muktazilah sebagai aliran rasionalisme Islam mempunyai pendapat yang berbeda dengan pendapat Asy'ariyah di atas, karena menurut Muktazilah setelah Tuhan menciptakan manusia dengan kebebasannya, kekuasaan Tuhan sebenarnya tidak mutlak lagi, melainkan sudah terbatas (*a limited of finite God*), yang membatasi kekuasaan Tuhan, yaitu:²⁵

1. Kebebasan yang telah diberikan kepada manusia
2. Hukum alam (*Sunnatullah*) yang tidak akan mengalami perubahan
3. Norma-norma keadilan
4. Kewajiban Tuhan terhadap manusia.

Menurut Muktazilah, manusia diciptakan Tuhan sekaligus memiliki kemampuan menciptakan perbuatannya baik atau buruk. Amru bin 'Ubaid seorang tokoh Muktazilah berkata bahwa sesungguhnya Wasil bin Atha' berpendapat bahwa manusia bebas dalam perbuatannya, manusia tidak dipaksa. Al-Jubba'i dan Abdul Salam berpendapat bahwa manusialah yang menciptakan perbuatan-perbuatannya, manusia yang berbuat baik dan buruk, patuh dan tidak patuh, daya untuk mewujudkan kehendak itu telah ada dalam diri manusia sebelum terjadinya perbuatan, untuk lebih jelasnya kekuasaan mutlak Tuhan yang telah dibatasi

²⁴ Sayyid Mojtaba M. Lari, *Dirasat Fi Ushusil Islam*, terj. Tholib Anis, *Teologi Islam Syiah: Aqidah Alternatif*, (Jakarta: Al-Huda, 2005), hal. 59.

²⁵ Syahrin Harahap, *Islam: Konsep dan Implementasi Pemberdayaan*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), hal. 32.

kebebasan manusia itu dapat dilihat dalam diagram berikut:²⁶

Tidak hanya dua aliran besar di atas, kaum Maturidiyah Bukhara juga ikut berpartisipasi dalam masalah kebebasan manusia. Berbeda dari Asy'ariyah, Maturidiyah Bukhara memahami kekuasaan mutlak Tuhan tidak semutlak yang dipahami Asy'ariyah. Kalau bagi Asy'ariyah pembuat perbuatan adalah Tuhan dan manusia hanya sebagai tempat perbuatan itu, maka bagi Maturidiyah Bukhara perbuatan manusia adalah ciptaan Tuhan, bukan ciptaan manusia, dan perbuatan yang telah diciptakan Tuhan, manusialah yang memperbuatnya bukan Tuhan. Lebih jauh lagi, aliran Maturidiyah Bukhara ini menganut faham *masi'ah* dan *Ridha* yang memandang bahwa setiap perbuatan manusia adalah kehendak Tuhan, namun tidak selamanya atas ridhaNya. Manusia melakukan perbuatan baik atas kehendak Tuhan dan ridhaNya, sebaliknya bila manusia melakukan perbuatan jahat itu merupakan kehendak Tuhan tapi bukan atas ridhaNya.²⁷

Berbeda dari aliran-aliran di atas, *Ahlul Bait 'alaihimus salam* berada di jalan tengah dan garis yang lurus, yaitu antara *at-tafwidh* (kebebasan mutlak) dan *al-jabr* (paksaan/fatalis). Imam Ja'far Ash-Shadiq a.s berkata: "bukan *al-Jabr* (pemaksaan/fatalis) dan bukan pula *at-Tafwidh* (kebebasan mutlak), tetapi yang benar adalah perkara di antara keduanya (pertengahan).

Sesungguhnya manusia dibebaskan memilih perbuatan-perbuatannya adalah perkara yang telah pasti kebenarannya (*badihi*). Sebab, bukankah terdapat perbedaan di antara gerakan-gerakan seseorang berupa berdiri, makan, duduk, dan di antara detakan jantung, pernapasan manusia, dan aktivitas organ pernapasan dan pencernaan? Bukankah terdapat perbedaan antara

²⁶ Syahrin Harahap, *Islam,...* hal. 33.

²⁷ Syahrin Harahap, *Islam,...* hal. 34.

gemetarnya tangan orang yang sakit dan tangan orang yang sehat di dalam menggenggam sesuatu? Maka, apakah pergerakan di antara keduanya sama? Tentu tidak.²⁸

Pendapat yang mengatakan bahwa manusia dan alam diberi kuasa penuh, ini juga salah dan keliru. Sesungguhnya pemikiran *al-jabr* bertentangan dengan akal, hati nurani, dan syari'at. Sebagaimana *at-tafwidh* juga bertentangan dengan akal dan syariat. Jadi, yang benar adalah pandangan yang dikemukakan oleh syi'ah, yang bersandar pada al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah Saw dan para imam *Ahlul Bait 'alaihimus salam*.²⁹

Dapat dikatakan bahwasanya manusia di dalam kehendaknya, pilihannya, dan perbuatan-perbuatannya serta instrumen-instrumen untuk itu, dan juga pengaruh fenomena alam dan sesuatu di luar alam (metafisika), semua hal itu termasuk dalam kehendak dan pengetahuan Allah Swt. Maka, diberikannya pilihan kepada manusia di dalam perbuatan-perbuatannya adalah di dalam kerangka sistem penciptaan, akan tetapi, ketika kehendak Allah Swt mengharuskan sesuatu, maka kehendak manusia itu tercabut darinya.³⁰

Perbuatan-perbuatan manusia dalam satu sisi bisa dinisbatkan kepadanya, yang berdasarkan hal ini berlakulah perhitungan (*hisab*), siksa, dan pahala, akan tetapi, pada sisi lain, dari ufuk yang tertinggi, kita dapat menisbatkan kehendak manusia, pilihannya, dan segala perbuatannya kepada Allah Swt. Tentu saja, penisbatan perbuatan kepada manusia adalah penisbatan secara langsung, sedangkan penisbatan kepada Allah Swt. adalah penisbatan dengan perantara, dengan demikian, sesungguhnya manusia tidaklah dicabut kehendaknya secara total, tetapi manusia

²⁸ Sayyid Mojtaba M. Lari, *Dirasat*,... hal. 62.

²⁹ Sayyid Mojtaba M. Lari, *Dirasat*,... hal. 62.

³⁰ Sayyid Mojtaba M. Lari, *Dirasat*,... hal. 63.

tidak pula bebas total (berkuasa penuh) di dalam hal berhadapan dengan kehendak Allah Swt.³¹

Berbagai macam perbedaan pendapat dan pemahaman mengenai kebebasan manusia tersebut, tidak menjadikan umat Islam menjadi terpecah belah dan saling bermusuhan. Perbedaan janganlah dijadikan sebagai pembeda, tetapi jadikan perbedaan itu sebagai rahmat yang diberikan Allah Swt. kepada kita umat Islam, dengan perbedaan tersebut, jelas terlihat bahwa Islam itu sempurna, dan juga Islam penuh warna.³²

Islam, dengan kesempurnaannya datang untuk menghilangkan ikatan-ikatan yang membelenggu kebebasan manusia dan menjaga hak kebebasan itu agar tidak dipermainkan dan disalah gunakan, baik itu dalam kebebasan beragama, berpolitik, berpikir, bergerak, berusaha, maupun berteduh, yang kesemuanya itu merupakan sendi-sendi kepribadian seseorang dalam hak kebebasan bagi manusia.³³

Islam menganugerahkan hak kebebasan berpikir dan mengungkapkan pendapat kepada seluruh umat manusia, karena kebebasan ekspresi ini tidak hanya diberikan kepada warga negara ketika hendak melawan tirani, namun juga bagi warga suatu negara Islam untuk bebas mempunyai pendapat-pendapat yang berbeda dan mengekspresikannya berkenaan dengan berbagai masalah. Kebebasan berpendapat ini harus dimanfaatkan untuk tujuan mensyiarkan kebajikan serta tidak untuk menyebarkan kejahatan dan kezaliman.³⁴

Sebagai seorang intelektual dan pembaharu dalam Islam, Muhammad Abduh juga memberikan perhatian yang

³¹ Sayyid Mojtaba M. Lari, *Dirasat*,... hal. 64.

³² Hamka, *Pelajaran Agama Islam*, cet. XI (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), hal. 341.

³³ Hamka, *Pelajaran*,... hal. 341.

³⁴ Syekh Syaukat Hussain, *Hak Asasi Manusia dalam Islam*, (Jakarta : Gema Insani Press, 1996), hal. 71.

khusus terhadap kebebasan manusia, dalam bukunya *Risalah Tauhid*, Abduh mengatakan bahwa menurut ketetapan agama, ada dua perkara besar yang merupakan tiang kebahagiaan dan pembimbing segala amal perbuatan manusia. Pertama; bahwa manusia mempunyai usaha bebas dengan kemauan dan kehendaknya untuk mencari jalan yang dapat membawakannya kepada kebahagiaan. Kedua; bahwa Kodrat Allah Swt. tempat kembalinya segala makhluk. Di antara tanda (bekas) kodrat kekuasaan Allah swt. itu ialah, bahwa Allah Swt. sanggup memisahkan manusia (makhluk) dari apa yang dikehendaknya, dan tidak seorangpun selain daripada Allah yang sanggup menolong manusia dalam apa yang tidak mungkin dicapainya.³⁵

Menurut Abduh, manusia diberi kebebasan untuk berkehendak dan berbuat. Manusia bebas memilih perbuatan mana yang hendak dilakukannya, untuk itu, manusia dibekali akal untuk berpikir dan dengan akalnya manusia mempertimbangkan akibat dari perbuatannya. Manusia tidaklah bebas secara mutlak. Kebebasannya dibatasi oleh hukum alam ciptaan Tuhan yang disebut *Sunnatullah*, dengan demikian, Abduh menganut paham Kadariah (*free will*), yaitu paham yang menyatakan bahwa perbuatan manusia adalah perbuatannya sendiri secara hakiki.³⁶

Sebagai makhluk Tuhan yang sempurna, manusia mempunyai ciri-ciri yang menyebabkan manusia berbeda dengan segala hewan, ciri-ciri tersebut ialah: bahwa manusia berfikir (*homo sapiens*), mempunyai *ikhtiar* (usaha bebas) dalam amal perbuatannya menurut petunjuk fikirannya. Begitulah wujud yang diberikan Allah Swt.

³⁵ Muhammad Abduh, *Risalah at-Tauhid*, Terj. K.H. Firdaus, (Mesir: Al-Manar, cet.7, 1353 H), hal. 94.

³⁶ Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1994), hal. 257.

kepada manusia, disertai dengan ciri-ciri yang khusus baginya. Sekiranya ada di antara ciri-ciri yang melekat pada manusia itu dicabut, maka ia akan berubah, apakah ia akan merupakan malaikat atau hewan yang lain, tetapi karena manusia adalah makhluk insani, maka pemberian wujud kepadanya tidak satupun yang dapat membawa paksaan baginya untuk beramal, kemudian, ilmu Tuhan mengetahui semua yang dilakukan manusia dengan kehendaknya. Tuhan tahu, bahwa perbuatan ini dilakukan pada saat begini. Jika perbuatan itu baik, diberi pahala yang melakukannya. Begitu pula perbuatan yang jahat, pelakunya akan disiksa menurut siksaan perbuatan jahat. Jelaslah, bahwa kerja-kerja manusia itu timbul dari usaha dan ikhtiarnya sendiri, tidak ada ilmu yang kompeten merintangi manusia untuk berikhtiar dalam usahanya, dan keadaan apa yang ada dalam ilmu itu tidak mustahil bisa terjadi, sedang apa yang terjadi itu adalah suatu kenyataan dan kenyataan itu tidak dapat dipungkiri.³⁷

Abduh menggambarkan problematika *Jabariyah* dan ikhtiar sejalan dengan kemerdekaan diri dan kebebasan kehendak. Abduh berpendapat bahwa setiap individu menimbang perbuatan-perbuatan ikhtiariahnya, menghukum dengan akalanya dan merinci dengan kehendaknya. Jika telah mantap pada suatu pandangan, maka ia akan melaksanakan dengan kehendaknya semata. Semua itu merupakan fenomena yang semua manusia merasakannya, tidak dapat dipungkiri. Manusia berjalan di atas jalurnya, sehingga manusia benar dan salah, tanpa (harus) mengetahui apa yang ditetapkan dalam ilmu Allah, atau manusia mengerti penuh apa yang telah di tulis oleh Allah Swt. sejak azali. Sia-sia belaka jika manusia membentengi diri dengan prinsip ini untuk membela dosa yang telah dilakukan, atau menghindarkan diri dari tanggungjawab yang dibebankan di atas pundak manusia.

³⁷ Muhammad Abduh, *Risalah*,... hal. 96.

Kadangkala berhasil, tetapi kadangkala juga gagal. Boleh jadi kegagalan itu bukan dikarenakan keterbatasan atau administrasi yang buruk, tetapi dikarenakan kondisi-kondisi yang berada di luar kehendak manusia.³⁸

Konsep kebebasan manusia yang ditawarkan Abduh sejalan antara nilai Islam dan nilai Kemodernan. Buktinya dapat dilihat dalam komentar-komentar Abduh mengenai kebebasan manusia. Abduh menolak kepercayaan seseorang mukmin adalah kepercayaan *Jabar*, sebab kepercayaan ini sudah barang tentu akan mengakibatkan kelemahan manusia dan menyebabkan ia kehilangan daya kreasi dan posisi dalam hidupnya, karena itu Abduh menentang paham *jabar* dan menyerukan paham ikhtiar (*indeterminisme – free will*), agar seorang muslim menjadi orang yang kreatif dan berkembang, tidak hanya menerima saja apa yang dikatakan dan tidak hanya ikut-ikutan terhadap orang lain.

Pemikiran semacam ini sangat dibutuhkan, apalagi di zaman yang seperti sekarang ini untuk menjelaskan bahwa Islam adalah agama yang umatnya bebas, baik bebas memilih maupun bebas berpikir secara rasional sehingga mendapatkan ilmu pengetahuan dan teori-teori ilmiah untuk kepentingan hidupnya, sebagaimana yang telah dimiliki oleh bangsa Barat, di mana dengan ilmu pengetahuan mereka menjadi kreatif, dinamis dalam hidupnya, manusia semacam inilah yang diharapkan oleh Islam.³⁹

Di zaman modern seperti ini, kebebasan merupakan kebutuhan pokok dalam kehidupan manusia, tanpa adanya kebebasan, manusia akan kehilangan arah dalam hidupnya, dan manusia akan menjadi burung yang hidup dalam sangkar emas, apa-apa yang ada di sekelilingnya hanya bisa

³⁸ Ibrahim Madkour, *Aliran dan Teori Filsafat Islam*, (Jakarta: Bumi Aksara, 2004), hal. 202.

³⁹ Muhammad Ahmad, *Tauhid Ilmu Kalam*, (Bandung: Pustaka Setia, 2009), hal. 149.

dilihatnya saja, tanpa bisa berbuat apa-apa untuk memanfaatkan itu karena semua geraknya dibatasi.

Dalam persoalan *Jabar* dan *Ikhtiar* ini, Abduh tidak bertindak sebagai seorang filsuf, yang hanya mendasarkan pikirannya kepada tinjauan tertentu yang telah dirinya dan yang ingin menafsirkan kehidupan dan wujud ini atas dasar tinjauan tersebut melainkan Abduh bertindak selaku orang beragama yang berhati-hati. Jadi dasar pemikirannya adalah agama dan penghubung antara dasar dan tujuan yang juga bercorak agama.⁴⁰

Persoalan *Ikhtiar*, Abduh menunjuk kepada ayat-ayat yang berisi penyandaran dan amal kepada manusia dan ayat-ayat lain yang berhubungan balasan di akhirat dengan perbuatan dunia, seperti yang disebutkan dalam al-Qur'an, yaitu:

وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾ وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَىٰ ﴿٤٠﴾

Artinya : *Dan bahwasanya seorang manusia tiada memperoleh selain apa yang telah diusahakannya, (40) Dan bahwasanya usaha itu kelak akan diperlihatkan (kepadanya).* (Q.S. An-Najm;39-40)

Argumentasi pikiran juga dikemukakannya, seperti yang biasa didengar dari aliran Muktaizilah dalam membenarkan *taklif* (perintah), yaitu bahwa sesuatu *taklif* (perintah/larangan) tidak mungkin akan mendatangkan balasan menurut pertimbangan akal, kecuali apabila manusia dapat mempunyai pertanggungjawaban. Pertanggungjawaban ini tidak mungkin dibayangkan adanya, kecuali kalau manusia mempunyai pilihan. Argumentasi pikiran yang dikemukakannya bukan hanya sekadar pekerjaan pikiran semata-mata yang terpisah dari

⁴⁰ A. Hanafi, *Pengantar Teologi Islam*, (Jakarta: Pustaka Al-Husna Baru, 2003), hal. 214.

agama, melainkan merupakan penjelasan terhadap aqidah dan kewajiban-kewajiban yang datang dari agama.⁴¹

Haruslah dibedakan antara paham *Jabariyah* dengan paham *Qadariyah*, dalam jawabannya terhadap polemik yang dikemukakan oleh Hanotau, seorang ahli ketimuran Perancis, Abduh mengatakan sebagai berikut: Orang Eropa menganggap tidak ada perbedaan antara kepercayaan tentang *qadha* dan *qadar* dengan kepercayaan terhadap *Jabariyah*, yang mengatakan bahwa manusia hanya dipaksa semata-mata (sebagai alat) dalam semua perbuatannya. Mereka mengira, bahwa dengan kepercayaan *qadha* dan *qadar*, kaum muslimin menganggap dirinya seperti bulu yang di gantung di udara, yang hanya di ombang-ambingkan oleh angin ke mana pun arahnya. Pendapat-pendapat para ahli ketimuran tersebut, diikuti oleh orang-orang yang lemah otaknya di dunia timur.

Abduh dengan tegas mengatakan bahwa pendapat tersebut salah, tidak ada seorang Islam pun yang berpaham Jabar dengan pengertian tersebut, tetapi ia percaya, bahwa dirinya mempunyai pilihan (*ikhtiar*) dalam perbuatan-perbuatannya, yaitu yang disebut "*kasb*" sebagai tempat menggantungkan pahala dan siksa.⁴²

Alasan lain yang dikemukakan Abduh adalah tujuan hidup manusia dalam Islam, yaitu bahwa manusia yang bebas merupakan satu (anggota) yang positif dalam pembinaan masyarakat. Karena itu manusia menjadi landasan kuat, dan tidak boleh bermalas-malasan, tidak kendur dalam berbuat, bahkan sebaliknya harus bersikap produktif, demikianlah tujuan Islam dalam memberikan tuntunan kepada manusia. Landasan seperti ini tidak hanya sesuai dengan nilai-nilai kebebasan yang diharapkan Islam, tetapi juga sesuai dengan nilai kemodernan,⁴³ karena jika

⁴¹ A. Hanafi, *Pengantar*,... hal. 215.

⁴² A. Hanafi, *Pengantar*,... hal. 215-216.

⁴³ Ibrahim Madkour, *Aliran*,... hal. 203.

manusia sekarang bermalas-malasan, maka manusia itu akan tertinggal terus dibelakang, maka dapat dibayangkan betapa bodohnya manusia jika dengan kebebasan yang telah diberikan Allah Swt manusia masih belum bersikap produktif, dan kreatif, maka kebebasan yang seperti apa lagi yang diinginkan manusia? Padahal jelas, Allah Swt membebaskan manusia dalam hal apa saja dan menyerukan manusia untuk mencari, meneliti, dan berpikir apa saja, kecuali tentang zat-Nya.

Abduh menggambarkan problematika kebebasan berkehendak dalam pola yang sesuai. Menurut Abduh, dengan ajaran-ajaran Islam yang sama sekali tidak bertentangan dengan keagungan dan kekuasaan Allah Swt. Itu merupakan gambaran yang sejalan dengan *taklif*, dimana akal menunaikan fungsinya dan seseorang merasakan eksistensi dan kesempurnaan individualitasnya.⁴⁴

Selanjutnya, Abduh dalam bukunya *Risalah Tauhid* juga menjelaskan bahwa segala perbuatan yang *ikhtiari*, tidaklah akan keluar dari ketentuan yang terjadi di bawah penilikan manusia, karena dalam diri manusia pasti ditemui sesuatu kodrat yang dapat membedakan antara yang indah dan yang jelek. Sekiranya kaum pria berbeda pendapat tentang penilaian wanita yang cantik, atau kaum wanita berlainan pendapat tentang arti laki-laki yang gagah, tetapi seorangpun tidak berbeda pendapatnya tentang keindahan warna-warni bunga-bunga dan kerapian susunan daun-daun, tumbuh-tumbuhan dan kayu-kayuan, apalagi bila kembang-kembang itu disusun menurut kombinasi warna yang cocok dan harmonis satu sama lain, tidak seorangpun yang membantah bahwa untuk menentukan pembatasan arti manusia bahkan sebagian dari hewan, ada terdapat ciri-ciri yang membedakan antara keduanya. Di atas ciri-ciri itulah dapat dibangun beberapa industri (perekonomian) dalam beberapa tingkat-tingkat kemajuan

⁴⁴ Ibrahim Madkour, *Aliran...* hal. 203.

sampai kepada batas yang sama-sama dapat di saksikan sekarang ini. Sekalipun perasaan dan selera berlainan, namun dalam segala sesuatu itu ada terdapat baik dan buruk.⁴⁵

Kadang-kadang yang buruk itu menjadi baik dengan melihat bekasnya yang baik, sebaliknya yang baik itu bisa di pandang buruk karena melihat akibatnya buruk. Begitulah sesuatu yang pahit itu buruk, karena bisa memuntahkan, dan raja yang cacat anggota badannya tidak enak dipandang mata, tetapi bekas yang pahit yang terletak dalam memberantas penyakit, keadilan yang dilakukan oleh raja yang cacat itu kepada rakyatnya ataupun budi baiknya terutama kepada diri sendiri. Merubah pandangan diri tatkala melihat rupanya, karena bekas yang baik itu memberikan cahaya kepada yang mempunyainya karena kebijaksanaannya, maka ingatan hanya tertuju kepada kebaikan orangnya saja, demikian pula dikatakan yang manis itu buruk, apabila ia merusakkan dan jijiknya diri sendiri melihat orang yang indah rupanya, apabila ia zalim dan merusak.⁴⁶

Di antara perbuatan-perbuatan manusia yang ikhtiar itu ada pula yang buruk pada dirinya dan menimbulkan perasaan yang tidak enak bagi siapa yang melihat, seperti: kekalutan orang yang lemah jiwa tatkala panik, teriakan-teriakan orang yang ketakutan dan ratapan wanita-wanita yang sedang meratap.⁴⁷ Sebagiannya lagi ada pula perbuatan-perbuatan ikhtiar itu yang jelek karena akibatnya menyakiti dan ada pula yang baik karena ia menimbulkan kelezatan atau menolak bahaya (penyakit). Yang pertama seperti memukul, melukai dan semua perbuatan manusia yang menyakitkan. Yang kedua seperti makan karena lapar, minum karena haus, dan segala

⁴⁵ Muhammad Abduh, *Risalah*,... hal. 100.

⁴⁶ Muhammad Abduh, *Risalah*,... hal. 102.

⁴⁷ Muhammad Abduh, *Risalah*,... hal. 102.

perbuatan manusia yang menimbulkan kelezatan atau menolak bahaya yang tidak terhingga banyaknya. Dan pengertian baik disini adalah dengan arti; apa yang membawa kelezatan sedang pengertian buruk adalah dengan arti yang menyakitkan.

Menurut Abduh, Pengertian baik dan buruk menurut dua makna yang tersebut tadi sedikit sekali mengandung ciri-ciri yang dapat membedakan antara manusia dan binatang-binatang yang maju (*primat*) dalam silsilah wujudnya, kecuali hanya terletak dalam kekuatan *wijdan* (intuisi, perasaan), dan pembatasan nilai (martabat) baik dan buruk.⁴⁸ Di antara perbuatan-perbuatan manusia yang *ikhtiari* ada yang baik karena memandang manfaat yang ditariknya dan ada yang buruk karena melihat kerusakan yang ditimbulkannya. Pengertian yang seperti ini khusus diberikan kepada manusia, yakni bila makna yang menjadi ciri bagi buruk dan baik itu diambil dari seginya yang lebih sempurna. Sangat sedikit sekali hewan-hewan lain yang menyertai manusia dalam ciri-ciri yang seperti itu, kecuali bila orang melihat dari segi pengertian yang lebih dangkal. Inilah dia keutamaan akal dan rahasia hikmat dalam pemberian rahmat berpikir.⁴⁹

Persoalan buruk dan baik itu menjadi pangkal kebahagiaan atau celaknya umat manusia dalam menempuh kehidupan duniawi ini, sebagaimana juga keduanya menjadi pokok bagi pertumbuhan kemakmuran dan kebinasaannya, kemuliaan dan kehinaannya, kelemahan dan kekuatannya, dan sekalipun para penyelidik masalah itu secara benar adalah hanya terdiri sebagian kecil dari para ahli pikir.⁵⁰ Lebih lanjut Abduh mengatakan bahwa kebahagiaan manusia setelah mati itu hanya didapat karena mengenal Allah Swt. dan melakukan perbuatan-perbuatan

⁴⁸ Muhammad Abduh, *Risalah*,... hal. 102.

⁴⁹ Muhammad Abduh, *Risalah*,... hal. 104.

⁵⁰ Muhammad Abduh, *Risalah*,... hal. 104.

kebajikan, dan sebaliknya jatuhnya dalam kecelakaan adalah karena tidak mengacuhkan perintah-perintah Tuhan serta melakukan perbuatan-perbuatan yang hina-dina, maka di atas pandangan yang demikian itulah orang tadi menetapkan bahwa di antara perbuatan-perbuatan manusia ada yang berguna bagi dirinya setelah mati dengan mendapatkan kebahagiaan, dan ada pula yang membawa mudharat bagi diri manusia itu sendiri dengan jatuhnya ke dalam kecelakaan.⁵¹

Mengenai perbuatan manusia, manusia telah sepakat mengatakan bahwa perbuatan-perbuatan manusia itu ada yang bermanfaat dan ada pula yang berbahaya. Dengan kata lain, ada yang baik dan ada yang buruk. Di antara kaum cerdik pandai dan orang yang mempunyai tinjauan yang benar dan pertimbangan yang adil ada yang mungkin dapat mencapai demikian itu dengan jalan pengetahuan yang benar. Mereka sepakat bahwa yang baik itu adalah apa yang lebih kekal faedahnya, sekalipun menimbulkan kesakitan dalam melakukannya, dan yang buruk itu ialah barang yang merusak bagi kepentingan perseorangan maupun kepentingan umum dan bagi siapa saja yang berhubungan dengannya, sekalipun besar sekali kelezatannya sekarang, tetapi manusia itu berbeda pula dalam penilaiannya, sehingga diantara mereka ada yang terjerumus kedalam kejahatan dalam tiap-tiap jalan yang dilaluinya, karena masing-masing mereka mengira bahwa jalan yang dilaluinya itu adalah memberi manfaat dan menjauhkan diri dari bahaya.⁵²

Di antara keadaan-keadaan yang berlaku pada kehidupan hari akhirat itu ada yang sama sekali tidak mungkin bagi akal manusia sendirinya saja untuk mengetahuinya, seperti penjelasan tentang keterangan berbagai kelezatan, tentang siksaan-siksaan, tentang cara

⁵¹ Muhammad Abduh, *Risalah*,... hal. 104.

⁵² Muhammad Abduh, *Risalah*,... hal. 109.

menimbang segala perbuatan-perbuatan yang dikerjakan oleh manusia di dunia ini, sekalipun orang mempunyai hasrat yang kuat untuk mengetahuinya dengan jalan apapun.

Akal manusia menghajatkan pimpinan yang kuat, baik rohaniah (mental-spiritual) maupun badaniahnya, yang dapat membawanya beruntung dalam dua kehidupan duniawi dan ukhrawi,⁵³ yaitu dengan cara membentuk sikap (etika kerja) yang baik dengan mencari yang halal dan menghindari diri dari segala bentuk perbuatan yang haram, karena etos kerja yang baik bertujuan tidak hanya untuk mendapatkan kekayaan semata-mata, tetapi juga untuk memperoleh ketaatan seseorang dalam bekerja yang tujuan akhirnya adalah untuk membentuk etos kerja yang menjadi panutan dalam masyarakat.

Islam datang untuk menghilangkan ikatan-ikatan yang membelenggu kebebasan manusia dan menjaga hak kebebasan itu agar tidak dipermainkan dan di salah gunakan, baik itu dalam kebebasan beragama, berpolitik, berpikir, bergerak, berusaha, berteduh, maupun kebebasan-kebebasan lainnya yang merupakan sendi-sendi kepribadian seseorang dalam hak kebebasannya.⁵⁴

Manusia juga tidak boleh menyalah artikan kebebasan yang diberikan Allah Swt. dalam memilih jenis usahanya, dalam kebebasan yang dimilikinya, manusia harus memperhatikan etika kerja (etos kerja) agar tidak terjadi kesalahpahaman dalam memaknai kebebasan yang diberikan Allah Swt. kepadanya. Seperti yang terjadi dalam kehidupan kita saat ini, semua orang memahami etos kerja tetapi banyak orang juga yang mengabaikan etos kerja, di zaman edan ini manusia khususnya umat Islam sudah tidak peduli lagi dengan etos kerja, mereka hanya menginginkan

⁵³ Muhammad Abduh, *Risalah*,... hal. 110.

⁵⁴ Hamka, *Pelajaran*,... hal. 341.

kebebasan dalam bekerja, padahal dalam Islam sudah sangat detail dijelaskan mengenai etos kerja.

Pandangan dan sikap Islam terhadap kerja tidak hanya memberikan konotasi pada amal ibadah saja, tetapi juga amal-amal yang berbobot ekonomis dan sosial, seperti yang telah Allah Swt. sebutkan dalam Qur'an surat al-Jumu'ah ayat 10, yaitu:⁵⁵

فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ
وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿١٠﴾

Artinya: *Apabila telah ditunaikan shalat, Maka bertebaranlah kamu di muka bumi; dan (kerjalah) carilah karunia Allah dan ingatlah Allah banyak-banyak supaya kamu beruntung.* (Q.S. Al-Jumu'ah;10).

Menurut Abduh, Islam menuntut semua orang yang mempunyai kesanggupan supaya bekerja, dan Islam menentukan bahwa keuntungan ataupun kerugian tiap-tiap diri itu bergantung kepada kerja yang dilakukannya. Islam juga membolehkan bagi seseorang untuk mendapatkan segala kebaikan yang dikehendakinya berupa makanan, minuman, pakaian dan perhiasan, dan Islam juga tidak menghalangi manusia kecuali apa yang membawa celaka bagi dirinya sendiri atau kepada orang yang berada di bawah tanggung jawabnya, atau sesuatu perkara yang merusak kepada orang lain, dalam hal itu Islam memberikan batas-batas ketentuan umum yang sesuai dengan kemaslahatan orang banyak, maka karenanya terjaminlah kemerdekaan bagi setiap pribadi untuk berbuat, dan terbentangleh kesempatan yang seluas-luasnya dalam perlombaan medan usaha manusia tanpa ada rintangan

⁵⁵ Muhammad Thalhan Hasan, *Islam,...* hal. 239.

kecuali masing-masing harus menghormati hak orang lain.⁵⁶ Dalam menjalani kehidupannya sehari-hari, manusia diamanahkan Allah Swt. Pengembangan amanah ini mengungkapkan bahwa manusia memiliki kemampuan untuk berfikir, berkehendak dan memilih. Kemampuan-kemampuan tersebut merupakan lambang kualitas dan karakternya sebagai manusia, karena kemampuan-kemampuan tersebut, maka manusia menjadi makhluk yang mampu mengambil keputusan yang didasarkan pada standar atau kaidah baik-buruk dan akal sehat sehingga perbuatan-perbuatannya itu dapat dipertanggungjawabkan.⁵⁷

Abduh juga menambahkan bahwa menurut ketetapan Agama, ada dua perkara besar yang merupakan tiang kebahagiaan dan pembimbing segala amal perbuatan manusia. Pertama; bahwa manusia mempunyai usaha yang bebas dengan kemauan dan kehendaknya untuk mencari jalan yang dapat membawakannya kepada kebahagiaan. Kedua; bahwa kodrat Allah Swt. tempat kembalinya segala makhluk. Di antara tanda (bekas) kodrat kekuasaan Allah Swt. itu ialah, bahwa Ia sanggup memisahkan manusia (makhluk) dari apa yang dimauinya, dan tidak seorangpun selain daripada Allah Swt. yang sanggup menolong manusia dalam apa yang tidak mungkin dicapainya.⁵⁸

F. Tuhan dalam Perspektif Abduh

Dalam karyanya *Hasyiah 'ala syarh al-dawwani li al-aqa'id'id al-adudiah*, Abduh menjelaskan bahwa sifat Tuhan menurut filsuf Islam adalah esensi. Maksudnya, esensi Tuhan adalah sebagai satu-satunya sumber dari segala yang ada, yang merupakan sumber yang timbul akibat dari sifat.

⁵⁶ Muhammad Abduh, *Risalah at-Tauhid*, Terj. K.H. Firdaus, (Mesir: Al-Manar, cet.7, 1353 H), hal. 199.

⁵⁷ Hamka, *Pelajaran Agama*,... hal. 341.

⁵⁸ Muhammad Abduh, *Risalah*,... hal. 94.

Akibat dari sifat mengetahui ialah memperoleh pengetahuan tentang objek pengetahuan, dan memperoleh pengetahuan tersebut timbul karena akibat dari esensi. Dengan kata lain, bahwa esensi dan sifat mengetahui adalah satu, karena keduanya sama-sama memperoleh pengetahuan. Begitu pula halnya dengan sifat berkuasa. Akibat dari sifat kekuasaan adalah pelaksanaan perbuatan. Dan pelaksanaan perbuatan tersebut juga timbul dari segala yang ada, yaitu akibat dari esensi. Maka dari itu, esensi dan sifat berkuasa adalah satu pula, karena keduanya sama-sama mengakibatkan pelaksanaan perbuatan. Dengan demikian, esensi ditinjau dari segi tercapainya pengetahuan tentang sesuatu adalah memperoleh pengetahuan, dan ditinjau dari segi kekuasaan adalah terlaksananya perbuatan.⁵⁹

Abduh mengkritik pendapat yang menyebutkan bahwa sifat Tuhan adalah lain atau berbeda dari Tuhan. Dengan argumennya, mereka menjelaskan bahwa Tuhan untuk menjadi sempurna, berhajat pada sesuatu di luar esensiNya, yaitu sifatNya. Itu berarti ada yang membuat Tuhan untuk menjadi sempurna, dengan begitu terdapat hal-hal yang lebih tinggi dari Tuhan, dan hal tersebut tidak dapat diterima oleh akal. Bahwa sifat adalah satu dan sama dengan esensi, Tuhan tidak perlu berhajat kepada sesuatu diluar-Nya. Dengan demikian, Abduh disini jelas memihak pada golongan yang meniadakan sifat, karena itu merupakan sesuatu yang lebih masuk akal.⁶⁰

Abduh lebih cenderung kepada pendapat konsep peniadaan sifat Tuhan, meskipun dalam Risalah Tauhid ia berbicara mengenai sifat-sifat Tuhan namun tidak membahas apakah sifat itu esensi atau lain dari esensi. Dan tidak ada pertentangan antara tulisannya tentang sifat

⁵⁹Harun Nasution, *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Muktazilah*, (Jakarta: UI Press, 1987), hal. 72.

⁶⁰Harun Nasution, *Muhammad Abduh*,... hal. 72.

dalam Risalah dengan tulisannya yang lain dalam Hasyiyah. Dengan begitu, karena Abduh tidak berpegang pada paham mutlaknya kehendak dan kekuasaan Tuhan, maka bisa saja Abduh memasukkan teori peniadaan sifat Tuhan dalam teologinya.⁶¹

Dalam pandangan Abduh, berpikir tentang Zat Tuhan sama artinya dengan mencari hakikat zat yang menjadikan dari satu sudut pandang. Hal ini terlarang bagi manusia sebab terjadi ketidak seimbangan dua wujud yang berbeda antara wujud khalik dan wujud akal manusia. Sedang dari sudut pandang lain, hal ini merupakan kesia-siaan sebab manusia akan gagal mengenali zat Tuhan sekalipun dengan mengerahkan kemampuan akalnya. Dengan demikian, pandangan Abduh tentang hukum akal wajib dalam pengenalan terhadap Tuhan bukan merupakan upaya untuk menelusuri hakikat zat Tuhan namun terbatas dengan mengamati ciptaan dan melihat tanda-tanda kebesaran Tuhan didalam ciptaan tersebut. Dalam hal ini ia juga menolak penggunaan akal secara berlebihan sehingga keluar dari kaidah berfikir yang benar.⁶²

Menurut Abduh, yang wajib ada itu hanya Tuhan, yang menjadi sumber dari segala yang mungkin ada, seperti yang telah diterangkan dengan jelas beserta bukti yang meyakinkan. Dengan demikian, Dia merupakan wujud yang paling kuat dan yang paling tinggi. Dia diiringi dengan sifat-sifat wujudiah yang sesuai dengan kedudukan dan martabat-Nya yang tinggi itu. Segala apa yang dibayangkan oleh akal tentang wujud yang sempurna yang dapat dicakup oleh makna tetap, kekal dan nyata, serta sifat yang mungkin dapat dilekatkan kepada wujud yang sempurna itu wajiblah hal itu disifatkan kepada diri-Nya. Dan karena Dia merupakan sumber dari kesempurnaan wujud-Nya seperti yang telah disebutkan, maka wajiblah sifat-sifat wujudiah

⁶¹Harun Nasution, *Muhammad Abduh,...* hal. 74.

⁶²

yang diperlukan oleh martabat yang mulia ini, sifat-sifat yang melekat pada zat-Nya.⁶³

Daftar Rujukan

Abdullah F Hasan. *Tokoh-tokoh Mashur Dunia Islam*. Surabaya: Jawara, 2004.

<http://:wekipedia/Muhammad+Abduh>.

Abdul Rozak dan Rosihon Anwar. *Ilmu Kalam*. Bandung: Pustaka Setia, 2011.

A. Hanafi. *Pengantar Teologi Islam*. Jakarta: Pustaka Al-Husna Baru, 2003.

Ashim Ahmad Ajillah. *Menghidupkan Kembali Kebebasan Berpikir*. Jakarta: Mustaqiim, 2003.

Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam. *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1994.

Hamad Hasan Ruqith. *Problematika Kontemporer dalam Tinjauan Islam*. Jakarta: Pustaka Azzam, 2004.

Hamka, *Pelajaran Agama Islam*, cet. XI. Jakarta: Bulan Bintang, 1992.

Harun Nasution. *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Muktazilah*. Jakarta: UI Press, 1987.

Hasan Asari. *Modernisasi Islam; Tokoh, Gagasan dan Gerakan*, cet. 2. Bandung: Citapustaka Media, 2007.

Ibrahim Madkour. *Aliran dan Teori Filsafat Islam*. Jakarta: Bumi Aksara, 2004.

Muhammad Abduh. *Risalah at-Tauhid*, Terj. K.H. Firdaus. Mesir: Al-Manar, cet.7, 1353 H.

⁶³ Muhammad Abduh, *Risalah Tauhid*, (Cairo: Dar al-Manar, 1366 H), hal. 40.

- Muhammad Ahmad. *Tauhid Ilmu Kalam*. Bandung: Pustaka Setia, 2009.
- Sayyid Mojtaba M. Lari. *Dirasat Fi Ushusil Islam*, terj. Tholib Anis, *Teologi Islam Syiah: Aqidah Alternatif*. Jakarta: Al-Huda, 2005.
- Syahrin Harahap. *Islam: Konsep dan Implementasi Pemberdayaan*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999.
- Syekh Syaukat Hussain. *Hak Asasi Manusia dalam Islam*. Jakarta : Gema Insani Press, 1996.

FILSAFAT EGOSENTRIS PERSPEKTIF MUHAMMAD IQBAL

Nurkhalis

A. Pendahuluan

Muhammad Iqbal merupakan sosok pribadi yang kompleks, pemikir, politikus, sufi dan juga filsuf. Iqbal juga dipandang sebagai salah satu pemikir India terpenting pada masa peralihan ini, karena ada 3 hal yang sangat menghimpit umat Islam di India. *Pertama*, kekuasaan imperialisme Inggris mengacaukan politik dan ekonomi, agama dan budaya sehingga India menjadi miskin dan kacau. *Kedua*, mayoritas India beragama Hindu sehingga menguasai politik dan ekonomi dengan memperkecil peran umat Islam. *Ketiga*, budaya umat Islam yang pasif, yaitu sikap menyerah dan menerima. Kehidupan agama hanya berisi perenungan, positivitas, tidak ada perjuangan dan cenderung menolak kehidupan dunia. Maka dari itu, kita akan mencoba mengungkap gagasan pembaharuan Iqbal dalam Islam di India.

Iqbal adalah sosok inklusif yang menanggapi pemikiran Barat secara argumentatif dan selain itu ia juga melakukan apropriasi terhadap teks-teks pemikiran barat yang kemudian menghasilkan pergeseran keyakinan dari panteisme yang menolak ego ke eksistensialisme yang menekankan kehendak kreatif. Pertemuan Iqbal dengan pemikir barat tidak lantas melepaskannya dari Islam, bahkan motivasi awal Iqbal mempelajari pemikiran Barat tidak lain untuk merekonstruksi pemikiran Islam yang semakin terpuruk oleh mistisme dan konservatisme. Iqbal pun berbeda dengan kalangan cendekiawan Islam yang

terlalu mengagung-agungkan rasionalisme barat. Iqbal menanggapi dengan kritis rasionalisme barat dengan argumentasi-argumentasi tajam dan bukan sekadar label kafir.

Salah satu aspek penting dalam filsafat Iqbal adalah konsep kebebasan bagi ego, sehingga dengan kebebasan itu dapat mendekatkan diri kepada Tuhan yang merupakan individu paling ego. Dalam gerak majunya, usaha ego untuk mendekatkan diri kepada Tuhan harus disandarkan kepada kekuatan sendiri, tidak ditunjang dari pihak lain, sebab dia bisa menjerumuskan kepada status yang dapat melemahkan kepribadian (ego). Tuhan tidak bisa diperoleh dengan meminta dan memohon semata, karena hal ini menunjukkan kelemahan dan ketidakberdayaan. Mendekatkan Tuhan harus konsisten dengan ketinggian martabat pribadi. Dengan menemukan Tuhan, seseorang tidak boleh membiarkan dirinya terserap ke dalam Tuhan dan menjadi tiada. Sebaliknya manusia harus menyerap Tuhan ke dalam dirinya, menyerap sebanyak mungkin sifat-sifat-Nya hingga mendekati kepada super ego. Inilah intisari filsafat Iqbal, yaitu mencari hubungan yang lebih erat antara ego manusia dengan Tuhan sampai mencapai titik temu yang diistilahkan dengan manusia sempurna (*insan kamil*).

B. Biografi Muhammad Iqbal

Muhammad Iqbal dilahirkan di Sialkot, Punjab Barat Laut. Mengenai waktu kelahiran secara tepat, terdapat perselisihan, seperti dikemukakan oleh A. Schinmel dalam *The Date of M. Iqbal's Birth*, bahwa kelahiran Iqbal tanggal 22 februari 1873, tetapi dalam tesisnya, penyair (Iqbal) itu sendiri menuliskan tanggal kelahiran 2 Dzul al-qaidah 1294 H / 1876 M. mengingat tahun 1294 Hijriah dimulai bersamaan dengan januari 1877 M. bersesuaian dengan 2 Dzul al-qaidah 1294 M, maka tanggal 9 November 1872 bersesuaian dengan perbedaan fase kehidupan Iqbal di

callege dan Universitas dibandingkan tahun 1973. mengenai kekeliruan tanggal kelahiran Muhammad Iqbal yang menyamakan tahun 1294 dengan 1876 dapat terjadi karena kemungkinan reformasi yang ia terima dari bapaknya memang telah keliru, kekeliruan bapaknya itu tampaknya karena itu lebih memperhatikan tanggal Hijriah dibandingkan dengan tanggal Masehi, sehingga penulisan tanggal hijriah lengkap sedangkan untuk masehinya hanya tahun saja yang tertulis.

Iqbal belajar yang pertama kali di the Scottish Mission College di kampung halamannya di Sialkot. Kemudian Iqbal mengikuti pelajarannya al-Quran dan pendidikan islam lainnya secara klasik disebuah surau. Selanjutnya, Iqbal dimasukkan oleh ayahnya ke Scotch Mission College di Sialkot agar ia mendapatkan bimbingan dari Maulawi mir Hasan – teman ayahnya yang ahli bahasa Persia dan Arab. Di antara guru-gurunya, selalu memberikan dorongan bagi kemajuan pelajar muda itu yang tampak tertarik pada sastra dan agama begitu cepat. Sesudah menikah, Iqbal hijrah ke Lahora pada tahun 1895 untuk melanjutkan study tingkat atasnya: ke kota yang merupakan salah satu pusat keagamaan dan kebudayaan di negara itu sejak Ghaznawi berkuasa pada abad XI dan XII, dan khususnya pada priode akhir Mongol di sekolah Scotch Mission College di Sialkot, Iqbal pindah ke Lahore masuk ke Kolese Pemerintah di Lahore dan mendapatkan guru Sir Thomas Arnold inilah Iqbal berjaya dapat bertemu dengan Orientalis Inggris terkenal Sir Thomas W. Arnold, seorang orientalis yang menulis *The Preaching of Islam*, yang segera menyadari kemampuan Iqbal.

Sir Thomas adalah yang mendorong pemuda iqbal untuk melanjutkan studi di Inggris. Ia berangkat ke Inggris pada tahun 1905 belajar falsafah dan hukum, guru terkemukanya di Cambridge adalah nco-Hegelian Motaggart. Pada tahun 1907 ia meninggalkan Inggris menuju Jerman, mempelajari bahasanya di haidelberg dan

mengajukan tesisnya tentang perkembangan metafisika di Persia *The Development of Metaphisich in Persi*, bulan November 1905 di Universitas Munich. kemudian melanjutkan studi tahun 1905 di Lincoln's Inn di London untuk menjadi pengacara. Setelah itu ia kembali belajar di Universitas Cambridge pada jurusan Filsafat sambil mempersiapkan disertasi Doktor untuk Universitas Munich Jerman. Disertasinya yang berjudul "*The development of Metaphisich in Persia*" berhasil diselesaikan sehingga ia meraih gelar Doktor Filsafat tahun 1907. Sekembalinya dari Eropa, ia kembali bergabung di Kolese Pemerintah Lahore sebagai Profesor Filsafat dan Kesusasteraan Inggris.

Sesudah memperoleh gelar Dr. Phil dari Munich, Iqbal kembali ke London, memberi kuliah di musim semi 1908 tentang topik-topik keislaman, kemudian kembali ke India pada musim panas. Sejak itu Iqbal memberikan kuliah – kuliah tentang filsafat dan sastra Inggris. Iqbal juga terjun sebagai pengacara. Akan tetapi beberapa waktu kemudian Iqbal berhenti mengajar, untuk selanjutnya Iqbal mengkonsentrasikan diri pada bidang hukum. Pada akhir tahun 1928 dan minggu -minggu pertama tahun 1929, Iqbal memberikan kuliah di universitas tersebut yang kemudian dipublikasikan dengan judul *Six Lectures on the Recontruction thought in Islam* (pada edisi berikutnya hanya : *The Reconstruction...*) merupakan esensi falsafah karya Iqbal. Dalam bidang politik, karir Iqbal mencapai puncaknya ketika di pilih menjadi presiden Liga Muslimin pada tahun 1930 ketika itulah Iqbal mengemukakan gagasannya yang amat monumental tentang perlunya mewujudkan negara tersendiri bagi kaum muslimin yang terpisah dengan India yang Hindu.

Tahun 1899 Iqbal sempat menjadi dosen di oriental college pada bidang bahasa arab. Atas dorongan dan bimbingan sir Thomas Arnold, Iqbal hijrah ke Inggris dan meneruskan studinya di Universitas Cambridge tahun 1905. Iqbal mendalami bidang filsafat pada R.A Nicholson. Iqbal

juga menekuni filsafat moral atas bimbingan James Ward dan JE. Mac Taggart, seorang neo-Hegellian. Di London, Iqbal juga mengambil bidang hukum, ekonomi dan politik di School of Political Sciences. Tahun 1907 Iqbal masuk Universitas Munich di Jerman. Iqbal mendapat gelar doctor dengan disertasinya yang berjudul "*The Development of Methaphysies in Persia*" pada tanggal 4 November 1907 dibawah bimbingan F. Homenel. Setelah itu Iqbal kembali ke School of Political Sciences untuk mendapat gelar doctor dan kembali ke Lahore dan bekerja sebagai pengacara di high Cort, Punjab, Lahore.

Ketenaran Iqbal juga merambah dalam dunia politik. Tahun 1908 Iqbal masuk di Komite Inggris Liga Muslim se-India. Iqbal juga terpilih menjadi anggota Majelis Legislatif Punjab dan menjadi salah satu pemikir politik. Pidato kepresidenan Liga Muslim India tahun 1930 menjadi dasar konseptual bagi pembentukan negara Pakistan, walaupun Iqbal tidak menyebutkan nama Pakistan secara eksplisit. Sebagai seorang pemikir, Iqbal sangat prihatin dengan keadaan kaum muslim India sehingga ia mengajukan konsep pembentukan negara bagi golongan kaum muslim.

Di bidang pendidikan, Iqbal pernah menjadi guru besar bahasa Arab di London University menggantikan sir Thomas Arnold selama tiga bulan. Sekembalinya dari Eropa, ia mengajar filsafat, sastra arab, dan bahasa Inggris di Government College selama satu setengah tahun. Selain itu Iqbal terus mengajar sekolah-sekolah swasta. Di bidang politik praktis Iqbal ikut dalam organisasi dewan legislatif di Punjab tahun 1926-1930 sebagai presiden, selain itu Iqbal juga menduduki presiden Liga Muslim di Allahabad. Iqbal mewakili kaum minoritas muslim di konferensi meja bundar kedua serta pada konferensi meja bundar ketiga di London pada bulan November 1932. Tanggal 21 Maret 1932 Iqbal memimpin konferensi seluruh muslim India di Lahore. Pada tanggal 23 Agustus 1933 Iqbal menjadi Presiden Komite Kashmir, dan kemudian meleburkan diri dengan

organisasi politik lain sehingga Iqbal menjadi inspirator untuk terciptanya negara Islam. Dan cita-cita Iqbal ini terwujud pada 15 Agustus 1947 ketika masa Ali Jinnah. Pada akhirnya di pagi hari tanggal 21 April 1938 Iqbal meninggal dunia dalam usia 67 tahun.

C. Filsafat *Khudi* (ego)

Khudi (ego) dimaknai Muhammad Iqbal sebagai suatu kesatuan yang riil. *Khudi* merupakan pusat dan landasan dari keseluruhan organisasi kehidupan manusia. Iqbal telah membangkitkan semangat kepercayaan diri (*'Izzatunnafs*) melalui sebuah sajaknya *Khudi* (pribadi) sebagai berikut:¹

*Khudi ko kar buland itna keh har taqdir se pahley,
Khuda bandey se khud puchhey bata teri raza kia hai.*

(Binalah pribadimu demikian hebatnya sehingga sebelum Tuhan menentukan taqdirmu. Dia sendiri akan mengarahkan Tanya padamu: Apakah yang kau kehendaki yang sebenarnya).

Dalam pemikiran Muhammad Iqbal menyatakan *khudi* diartikan sebagai *self* (diri), *ego*, atau *personality*. *Khudi* dalam bahasa Urdu dan Parsi, memiliki arti yang negatif, yakni sifat mementingkan diri-sendiri dan arogansi.² Iqbal memberikan arti yang lain bagi *khudi*, dalam hal ini Iqbal mengartikan *khudi* dalam arti yang lebih positif, yakni kreatif dan senantiasa bergerak maju.³ Iqbal memberi arti harfiah dari kata *khudi* sendiri sebagai diri,

¹ M. Natsir, *Kapita Selekta 2, cet. 2*, (Jakarta: Kapita Selekta, 2008), hal. 138-139

² Abdul Aleel Hilal, *Sosial Philosophy Of Sir Muhammad Iqbal: A Critical Study*, (Delhi: Adam Publisher And Distributors, 1995), hal.80

³ Saiyidain, *Percikan Filsafat Iqbal Mengenai Pendidikan*, (Bandung: Diponegoro, 1986) hal. 35

ego, *self*, *personality* dan *individuality*, merupakan suatu kesatuan yang riil atau nyata, adalah pusat dan landasan dari semua kehidupan,⁴ merupakan iradah kreatif yang terarah secara rasional.⁵ Arti terarah secara rasional, menjelaskan bahwa hidup bukanlah suatu arus tak terbentuk, melainkan suatu prinsip kesatuan yang bersifat mengatur, suatu kegiatan sintesis yang melingkupi serta memusatkan kecenderungan-kecenderungan yang bercerai-berai dari organisme yang hidup ke arah suatu tujuan konstruktif. Iqbal menerangkan bahwa *khudi* merupakan pusat dan landasan dari keseluruhan kehidupan. Iqbal sendiri mendefinisikan ego (*khudi*) sebagai berikut: “Secara metafisik kata “*khudi*” (*keakuan*) digunakan dalam arti adanya perasaan yang tak terperikan tentang “*Aku*” yang membentuk dasar bagi setiap keunikan “*individu*”. Secara etik kata *khudi* berarti kemandirian (*self reliance*), penghargaan diri, kepercayaan diri atau pemeliharaan diri untuk berpegang teguh pada cita-cita kebenaran.⁶

Filsafat *khudi* pada dasarnya berkisar tentang isu progressif keberadaan manusia (*being human*) manusia yaitu membangkitkan diri (ego) dalam bahasa Iqbal yaitu *khudi*, mengarahkan ketinggian derajat manusia untuk mencapai ketinggian Allah yang Maha Kuasa melalui keinginan (*wishes*), harapan (*hopes*), dan aspirasi dalam merumuskan suatu keputusan dalam hidup. Ego manusia mampu melakukan dalam sifat-sifat Allah agar layak menjadi khalifah Allah di bumi. Iqbal berpendapat bahwa ego manusia memiliki pusat tempat di alam semesta, sementara sifat Allah determinan dengan *Ego Ultime* (Tuhan itu sendiri). Iqbal mengkritisi bahwa keseluruhan ego manusia akan terus berafilisiasi meningkat melalui

⁴Saiyidain, *Percikan Filsafat Iqbal...*, hal. 24

⁵ Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, (Lahore: Iqbal Academy Pakistan and Institute of Islamic Culture, 1986), hal. 91

⁶Iqbal, *The Reconstruction...*, hal. 55

egohood (penyatuan ego) sampai mencapai maqam *insan kamil* (manusia perfeksionis).

Iqbal menyatakan Ego harus melewati tiga tahap seperti yang dijelaskan dalam bukunya *Asrar al-Khudi*, Ketiga tahapan tersebut dapat dilihat sebagai tahapan spiritual yang harus melalui seleksi perjalanan spiritual disebut juga dengan *taraqqi* yakni pencapaian ego manusia menuju Tuhan. Tahapan tersebut adalah:

1. *Tha'at* (ketaatan pada Hukum Ilahi)
2. *Dhabt al-Nafs* (pengendalian diri) yang merupakan bentuk tertinggi *egohood* (kesadaran diri)
3. *Niyabat al-Ilahi* (kekhalifahan Allah).⁷

Khudi dalam pandangan Iqbal berbeda dengan di atas, karena mengandung arti positif. Menurutnya, perkataan *Khudi* bermakna *self-reliance* (kepercayaan pada diri sendiri), *self-respect* (rasa harga diri), *self-confidence* (yakin pada diri sendiri), *self-preservation* (penjagaan diri sendiri), dan *self-assertion* (penegasan diri). Semua itu diperlukan untuk kepentingan kehidupan dan kekuasaan agar tetap berpegang pada tujuan kebenaran, keadilan, kewajiban dan lain-lain, bahkan dalam menghadapi kematian.

Manusia yang memiliki kedudukan dan penting dan tertinggi di antar para makhluk, menjadi berharga dan bernilai karena adanya pribadi atau ego yang dimilikinya. Ego, dalam pikiran Iqbal, merupakan proses dari seluruh kegiatan dan amal manusia. Ego berkembang menjadi wujud pribadi yang kuat dan penuh dengan tujuan yang didasari oleh cita-cita dan aspirasi-aspirasi yang menggambarkan suasana lingkungan. Karena perkembangan itu, ego pun bergantung pada suatu hubungan yang diciptakannya dengan dunia, masyarakat dan kenyataan-kenyataan. Ego tidak dapat berkembang

⁷Iqbal, *The Reconstruction...*, hal. 57.

dalam keadaan terpencil, akan tetapi harus berhadapan dengan ego-ego dalam setiap langkah.

Ego harus bekerja sama dengan ego-ego lain demi cita-cita bersama. Kegiatan-kegiatan pribadi yang ditujukan kepada kebaikan sosial akan saling menguntungkan, karena ego individual tidak dapat mencapai kemungkinan-kemungkinan yang lebih luhur kecuali dengan melibatkan dirinya dengan tujuan-tujuan sosial. Hal ini berarti bahwa ego individual harus melibatkan diri dalam kegiatan-kegiatan masyarakat, jika bukan ambil bagian di tengah-tengah masyarakat.

Menurut Iqbal, manusia harus menempuh beberapa hal yang dapat memperkuat ego dan menghindari hal-hal yang dapat melemahkan. Faktor-faktor yang dapat memperkuat ego manusia adalah :

1. *Isyq mahabbah* yakni pendorong yakin cinta kasih.
2. *Faqr* artinya sikap tak peduli atau tidak mengharapkan ganjaran yang akan diberikan dunia.
3. *Syaja'ah* yaitu memiliki sifat keberanian
4. *Tasamuh* artinya memiliki sifat toleransi
5. *Kasb halal* yaitu hidup dengan penghasilan yang halal

Ketika pencapaian diri ditingkatka diperoleh melalui menyempurnakan diri dan membawanya sesuai dengan Kehendak Tuhan. Iqbal mendorong setiap individu memahami *inner self* (batinnya sendiri). Menurut Iqbal, hal ini sangat filsufis semua jelas masalah filsufis memiliki mencari solusi kebenaran tertinggi dari keinginan terbaik dari batin itu sendiri. Pengabaian manusia mengantarkan pada kebodohan diri di mana diri invidu itu adalah bahan entitas. Manusia tidak hanya bentuk materi, tetapi juga memiliki komponen non-material. Iqbal mengatakan bahwa makrifah (*unity*) yaitu manusia adalah tubuh ketika terlihat dalam bertindak dalam hal apa yang kita sebut *external*

world (dunia luar), melainkan pikiran (*mind*) atau jiwa (*soul*) ketika dalam bertindak ideal dan mulia.⁸

Tubuh bukan hal yang terletak di dalam kekosongan mutlak yang berkisar pada kejadian dan tindakan saja. Akan tetapi dipengaruhi oleh sistem pengalaman jiwa (*ego*) dalam sisten tindakan manusia. Ini tidak membedakan antara jiwa dan tubuh. Tubuh membawa lebih dekat dengan satu sama lain. Karakteristik dari *ego* adalah spontanitas; tindakan mensugestikan tubuh secara berulang-ulang agar akumulasi terbiasanya dengan jiwa (*soul*), hal ini diistilahkan Iqbal dengan *und detachable* (tidak terpisahkan).⁹

Berbicara tentang keterbatasan ilmu pengetahuan dalam upaya manusia untuk menggapai pengetahuan. Iqbal menyatakan *natural science* berhubungan dengan materi, yaitu hidup (*life*) dan pikiran (*mind*), tetapi saat membayangkan bagaimana materi, kehidupan, dan pikiran saling terkait. Maka kadangkala ilmu pengetahuan akan terpikirkan karakter *sectional* (tersekat) dari berbagai persepsi ilmu untuk berkaitan dengan sesuatu bahkan ketidakmampuan ilmu tersebut menjawab berbagai persoalan. Secara faktual, berbagai *natural science* kadang menggagalkan *body of nature*. *Natural science* akan relevan dengan *nature sectional*, dalam artian kebenaran yang dimiliki alam diletakkan dalam tataran teori sebagai penyempurnaan *view of reality*.¹⁰ Keterbatasan pengetahuan manusia dipengaruhi oleh *nature sectional*. Keterbatasan filsafat adalah *similar nature* yakni filsafat adalah persepsi intelektual tentang sesuatu atau juga disebut tidak *care* (peduli) dibalik konsep yang dapat mereduksi kedangkalan pengalaman. Dengan demikian

⁸Iqbal, *The Reconstruction...*, hal. 122

⁹Iqbal, *The Reconstruction...*, hal. 84

¹⁰Iqbal, *The Reconstruction...*, hal. 33-34

pengetahuan manusia adalah melihat realitas dari kejauhan.¹¹

Konsep tentang *khudi* (ego) yang dianggap sebagai pusat dinamisme dari hasrat, daya upaya, aspirasi, keputusan, kekuatan dan aksi bagi manusia. Ego tidak *maujud* (eksis) dalam waktu, melainkan waktulah yang merupakan dinamisme dari pribadi (ego). Jadi Iqbal menganggap ruang dan waktu menjadi realitas subjektif, tidak mempunyai eksistensi lepas dari subjek. Selain itu Iqbal juga tidak ingin membatasi pengetahuan pada kenyataan empiris saja, yang hakikat kebenarannya dapat ditangkap dengan daya nalar. Ia percaya bahwa manusia dapat mencapai realitas absolut tanpa melalui daya nalar dan panca indranya, akan tetapi dengan minta bantuan pangalaman yang unik yang ia namakan intuisi. Intuisi adalah alat untuk menangkap hakikat pengetahuan serta hakikat kebenaran yang bersifat *super-natural*.

Dengan demikian Iqbal menggabungkan antara akal dan intuisi secara erat dan membuat keduanya saling melengkapi satu sama lain. Demikian pula disebutkan oleh Iqbal, bahwa pribadi manusia dapat bergerak menuju ke kesempurnaan dengan menangkap sifat-sifat Tuhan, sehingga menjadi manusia utama (*insan kamil*), yang menemukan tujuan dan kekuatannya dalam cinta dan toleransi, karena manusia adalah sama dihadapan Tuhan. Dengan demikian Iqbal memuliakan dan meluhurkan manusia, tanpa merusak sesuatu di hadapannya. Iqbal percaya pada kemampuan manusia dan meyakini bahwa dengan usaha, keuletan dan ketekunannya, keabadian insan itu mungkin, karena kemajuan manusia mengikuti garis menanjak dan tanpa batas. Ini tidak berarti adanya peniadaan diri dan penyerapan dalam Tuhan. Individu dihadapan Tuhan laksana besi merah kepanasan api. Api tetap api, dan besi tetap besi dalam saat yang satu dan sama.

¹¹Iqbal, *The Reconstruction...*, hal. 49

Dengan filsafatnya, Iqbal ingin membangun pribadi manusia yang bersifat dinamis dan tegar, yang dapat menciptakan suatu masyarakat dengan sendi-sendi moral yang kokoh.

Iqbal ingin menegaskan bahwa ego manusia itu kreatif dan mempunyai tujuan. Baginya filsafat tanpa nilai praktis tidaklah ada gunanya, sebab yang penting bagaimana manusia itu dengan amal dan perbuatannya dapat meningkatkan kualitas hidupnya sehingga pantas disebut *insan kamil* (manusia utama). Manusia yang dengan berlandaskan moral dan tanggung jawabnya, secara nyata berbuat memperindah dunia sehingga pantas disebut *khalifah*.

Ego merupakan kesatuan intuitif atau titik kesadaran pencerah yang menerangi pikiran, perasaan, dan kehendak manusia.¹² Ego menurut Iqbal merupakan suatu sistem tindakan-tindakan yang spontan yang terefleksikan dalam tubuh. Dengan kata lain, tubuh adalah merupakan tempat berkumpulnya tindakan-tindakan dan Bagi Iqbal, kepribadian sesungguhnya merupakan perbuatan. Pengalaman aku (ego) adalah rentetan perbuatan yang saling tunjuk menunjuk satu sama lain yang dipersatukan oleh suatu tujuan yang terpimpin. Ego merupakan sesuatu yang dinamis, ia mengorganisir dirinya berdasarkan waktu dan terbentuk serta didisiplinkan pengalaman sendiri. Jalinan kesatuan organis itulah yang merupakan manifestasi dari ego. Masing-masing manusia memiliki jalinan yang Bagi Iqbal, ego yang mengorganisasikan pelbagai kemampuan yang tidak terbatas dalam fitrah manusia memang merupakan hal yang diliputi misteri. Ia tidak dapat diinderawi, tapi tampak dalam tindakan-tindakan dan menciptakan segala hal yang tampak.¹³ Dalam pandangan Iqbal, terdapat ego kreatif yang merdeka dan dinamis

¹²Donny Gahril Adian, *Muhammad Iqbal*, (Bandung: Teraju, 1988), hal . 77

¹³ Donny Gahril adian, *Muhammad ...*, hal . 78

sedangkan terbatas ego terbatas bercirikan anorganis ataupun hidup, adalah juga merupakan kekuatan-kekuatan kreatif yang bebas lagi dinamis dalam berbagai tahapan perkembangan. Keduanya, obyek yang direnungi dan subjek yang merenungi, sepenuhnya adalah tenaga ego yang bebas lagi dinamis; dan apapun yang dihasilkan oleh subjek yang merenungi dan obyek yang direnungi sebagai ekspresi dan dorongan dalam dirinya, atau oleh interaksi keduanya, atau oleh Hakikat Tunggal Yang Maha Tinggi yang mengatasi perbedaan subjek-obyek, sepenuhnya adalah ekspresi tenaga merdeka yang dinamis, atau kekuatan-kekuatan seperti itu yang berinteraksi.¹⁴

Ego mengungkap ego itu sendiri sebagai kesatuan atas apa yang kita namakan dengan keadaan mental. Keadaan mental tidak berada di tempat yang saling terpisah. Keadaan-keadaan mental saling berarti dan saling berkaitan. Kesatuan mental (*egohood*) benar-benar unik yang berbeda dengan kesatuan material yang berada pada tempat yang saling terpisah.¹⁵ Iqbal menegaskan bahwa kekekalan ego bukan merupakan suatu keadaan melainkan proses. Iqbal menyoroti tiga pandangan tentang ego, yaitu pantheisme, empirisme, dan rasionalisme. Pantheisme memandang ego manusia merupakan non eksistensi karena eksistensi yang sebenarnya adalah Ego Absolut atau Ego Muthlaq yakni Tuhan. Iqbal menolak pandangan tersebut karena bagi Iqbal ego manusia adalah nyata. Dengan berpikir bahwa “aku” tidak eksis merupakan tindakan yang berlawanan dengan tindakan kognitif manusia mengandaikan adanya “aku” yang berpikir.¹⁶ Empirisme juga menolak adanya ego yang memandang bahwa konsep ego yang terus disempurnakan oleh pengalaman-

¹⁴ M.W. Syarif, *Iqbal tentang...*, hal. 109

¹⁵ M. Iqbal, *Reconstruction...*, hal. 141

¹⁶ Donny Gahril adian, *Muhammad ...*, hal. 80

pengalaman manusia dari hari ke hari. Iqbal juga menolak pandangan rasionalisme yang memandang ego sebagai konsep yang diperoleh melalui penalaran *dubium methodicum* (semuanya bisa kuragukan kecuali adanya aku yang sedang ragu-ragu karena meragukannya berarti mempertegas keberadaannya).

Iqbal menolak pandangan yang mengatakan ego yang terpusat, bebas dan kekal hanya dapat dijadikan bagi kepentingan moral. Keberadaan ego yang *unified*, bebas dan kekal bisa diketahui secara pasti. Adanya ego (diri) yang terpusat, bebas dan immortal hanya dapat diketahui secara langsung melalui intuisi. Yang mana intuisi ini hanya dapat berlangsung dimana manusia melakukan keputusan, tindakan yang amat menentukan dan merasakan sesuatu secara mendalam. Manusia memiliki tanggung jawab dan menanggung beban dalam dirinya sendiri sedangkan pilihan terakhir ditentukan oleh entitas yang paling dalam dan kuat dalam egonya. Ego tidak terbatas pada ruang, seperti halnya tubuh yang terbatas pada ruang. Peristiwa fisik dan mental berada dalam waktu, tetapi waktu ego secara mendasar berbeda dari peristiwa fisik. Pemikiran Iqbal mengenai ego lebih pada hakikat dari ego itu sendiri, bahwa semuanya berpusat pada ego dan dikendalikan oleh ego.

a. Tuhan Bersemayam Dalam Ego

Tuhan adalah wujud mutlak atau ego mutlak hanya dapat dicapai dengan intuisi. Untuk sampai mengetahui dan memahami Wujud Mutlak, Iqbal bertitik tolak dari intuisi tentang wujud ego manusia yang bergerak pada Realitas Wujud Ego Mutlak. Hanya intuisi, kata Iqbal yang dapat mengungkap Realitas Mutlak atau Wujud yang agung mengarah pada eksistensi Realitas absolut, Super Ego yang sebenarnya. Hal ini karena kodrat Realitas yang

sesungguhnya adalah spiritual. Realitas Mutlak sebagai Ego oleh al-Qur'an disebut dengan nama Allah menurut Iqbal.¹⁷

Tuhan menurut Iqbal adalah hakikat keseluruhan yang bersifat spiritual. Dengan kata lain, Tuhan bukanlah ego, melainkan Ego Mutlak. Tuhan bersifat mutlak, karena meliputi segalanya dan tidak ada sesuatupun di luar Dia. Pada akhir-akhir menjelang kematiannya, Iqbal semakin menampakkan pemikirannya yang orisinal mengenai Tuhan sebagai hakikat keseluruhan dari segala kreativitas, karena Tuhan sendiri selalu kreatif memberikan ilham tentang filsafat perubahan, tindakan, aksi yang lebih dikenal dengan istilah Islam adalah amal. Disinilah letak sintesa filsufi Iqbal dari Barat maupun Timur (Islam) dengan pemikirannya yang orisinal. Sekalipun sesungguhnya, konsep tentang gerak hubungan dengan Tuhan telah dimulai dari Aristoteles.

Iqbal memandang secara seimbang bahwa pengalaman panteistik manusia dengan Tuhan tidak membuat lebur ego manusia, justru ego manusia semakin otentik. Filsafat ketuhanan Iqbal disini justru lebih memperkuat eksistensi ego manusia, sehingga pemikirannya lebih bersifat panenteisme. Panenteisme merupakan konsep ketuhanan yang menitik beratkan pada semua di dalam Tuhan, bukan semua adalah Tuhan sebagaimana pantheisme.¹⁸

Tuhan itu ialah *iradah* yang abadi (*eternal will*) bahkan digolongkan menjadi salah satu sifat darinya, sifat yang melingkupi nilai seni dan susila. Bukanlah keindahan Tuhan, tetapi kesatuannya (tauhid) yang utama. Improvisasi dirinya sendiri (*ego*) akan sampai kepada kemerdekaan menghilangkan semua hambatan bahkan dapat

¹⁷ Iqbal, *The Reconstrution...*, hal. 38-39

¹⁸ Charles Hartshorne dan William Reese, *Philosophers speak of God*, (Chicago-London : The University of Chicago Press, 1976), hal. 294-297

membebaskan diri hingga dapat menghampiri ego yang paling merdeka yaitu Tuhan. Di samping itu pembuktian adanya Tuhan, Iqbal memahami metode intuisi. Intuisi menurut Iqbal adalah perasaan yang bergerak di dalam batin manusia, yang merupakan suatu mata batin yang tajam tapi tidak boleh disamakan dengan sifat kemanusiaan yang utuh. Intuisi dapat mengenal benda-benda hal-hal secara hakiki, intuisi dapat membuktikan eksistensi dan realitas dari asas terdalam alam semesta.

Menurut Iqbal tentang ego terakhir atau diri mutlak adalah Allah swt. Seperti yang telah di terangkan oleh al-Qur'an dalam surat al-Ikhlâs. Tuhan adalah "pribadi dan zat". Adapun sifat-sifat Maha Pencipta (*creativity*); Maha Mangetahui (*omniscient*); Maha Kuasa (*omnipotent*) Maha Abadi (*eternal*). Konsepsi Iqbal tentang Tuhan berkembang menjadi tiga periode. Pada periode yang pertama, yang berlangsung dari tahun 1901 sampai kira-kira tahun 1908, Tuhan diyakini oleh Iqbal sebagai suatu "Keindahan Abadi, yang ada tanpa tergantung pada dan mendahului segala sesuatu, dan karena itu menampakkan diri dalam semuanya itu." Tuhan juga adalah penyebab gerak segala sesuatu.

Adapun seluruh kemaujudan (eksistensi) selain Tuhan bersifat fana. Pada periode yang kedua, yang berlangsung kira-kira dari tahun 1908 sampai 1920, konsepsinya mengenai Tuhan dibimbing oleh filsafatnya tentang pribadi (*philosophy of the self*). Tuhan adalah "Pribadi Mutlak, Ego Tertinggi," suatu Kemauan Abadi yang Esa. Keindahan pada periode ini direduksi menjadi suatu sifat Tuhan. Kemudian ia menyatakan bahwa Tuhan tidak menyatakan dirinya di dalam dunia yang terinderai, melainkan di dalam pribadi terbatas. Hal ini mungkin merupakan implikasi daripada konsepsinya tentang dunia yang terinderai, yang dikatakannya sebagai ciptaan dari pribadi terbatas, bentukan dari hasrat-hasrat manusia. Oleh karena itu, maka usaha untuk mencari dan mendekatkan diri kepada-Nya hanya dimungkinkan lewatn pribadi.

Dengan menemukan Tuhan, seseorang tidak boleh terserap ke dalam Tuhan dan membiarkan dirinya menjadi tiada, tetapi sebaliknya ia harus menyerap Tuhan ke dalam dirinya.

Periode yang ketiga, yang berlangsung kira-kira dari tahun 1920 sampai dengan meninggalnya Iqbal pada tahun 1938, merupakan masa kematangan dari pemikiran Iqbal. Konsepsi Tuhan sebagai suatu pribadi masih menonjol, tetapi filsafat perubahannya lebih menonjol lagi. Pada periode ini, secara umum Tuhan digambarkan oleh Iqbal sebagai suatu Ego kreatif yang terarah secara rasional. Adapun sebelum kita membahas secara lebih rinci mengenai konsep Iqbal tentang Tuhan pada periode yang terakhir ini, maka ada baiknya kita mengetahui terlebih dahulu bagaimana Iqbal bisa sampai kepada konsep tersebut. Mencapai Tuhan Melalui Pengalaman Manusia Iqbal mencapai konsepsinya yang terakhir mengenai Tuhan melalui penelitian dan penafsiran atas pengalaman manusia. Menurut Iqbal, al-Qur'an telah memberikan petunjuk bahwa pengalaman merupakan perlambang dari suatu realitas yang digambarkan sebagai "Yang Pertama dan Yang Terakhir, Yang Terlihat dan Yang Tak Terlihat."¹⁹

b. Hubungan Khudi (ego) Terhadap Jiwa

Ruh tidak disamakan dengan makhluk-makhluk-Nya, asal segala makhluk disebutkan dari proses *khalq*, semertara ruh itu adalah *amr*. Bila kita mau mendalami makna ini maka jelaslah bahwa sesuatu yang tidak datang dari penciptaan (*khalq*) maka tidak akan mengalami kematian. Mengenai hubungan antara ruh dengan jasad badaniyah, Iqbal menyatakan kedua hal ini tidak memiliki perbedaan yang signifikan, persamaan antara keduanya

¹⁹Hasyimasyah Nasution, *Filsafat Islam*, (Jakarta : Gaya Media Pratama, 2002). 190-191.

adalah sama-sama berdasarkan sistem-sistem dan tindakan-tindakan.²⁰ Ruh akan dapat menguasai segala pengaruh dalam eksistensi di dunia kalau perjanjian primordial dengan Tuhan senantiasa menjadi prioritas. Ruh dengan segala sifatnya (*aql*, *qalb* dan *nafs*) akan senantiasa mengungguli segala macam musuhnya hingga dia mampu dalam keadaan suci saat menghadap pada Tuhannya.²¹

Iqbal mengaku, ruh manusia itu mempunyai permulaan. Kematian jasad merupakan satu tempat bagi ruh guna mempersiapkan diri menghadapi realitas nyata yang disebut kiamat. Hari kiamat itu bukanlah bersifat kekal melainkan pengulangan-pengulangan teratur, mengingat kegiatan-kegiatan yang dilakukan manusia, baik di surga maupun di neraka. Iqbal lebih sepakan dengan semboyan Immanuel Kant yang menyerukan "aku menjadi" daripada "aku berfikir" milik Rene Descartes.²² Iqbal menolak pandangan ini karena jika *monade* ruh berjalan dalam garis paralel dengan *monade* raga atau materi maka pikiran atau ruh hanya sekedar sebagai peninjau pasif, sehingga martabatnya merosot.²³

Pertanggungjawaban akan perbuatan masing-masing individu dimungkinkan bila jiwa manusia tidak pernah mengalami kematian. Kematian akan mengakibatkan segala konsekwensi takkan berlaku. Sebab itu, Iqbal menolak pendapat kaum mutakallimin yang menyatakan jiwa itu tidak kekal.²⁴ Jiwa yang menanggung konsekwensi akan perbuatannya sangat memungkinkan bagi manusia sebab dia adalah makhluk istimewa pilihan Tuhan.

²⁰Iqbal, *Reconstruction...*, hal. 123

²¹Iqbal, *Reconstruction...*, hal. 126

²²Iqbal, *Reconstruction...*, hal. 229

²³Iqbal, *Reconstruction...*, hal. 122

²⁴Iqbal, *Reconstruction...*, hal. 112

c. Korelasi Ego Dengan Alam

Bagi Iqbal, alam semesta bukan sebagai suatu produk yang sudah selesai dan lengkap, tetapi sedang berada dalam tahap-tahap penyempurnaan. Penciptaan alam bukanlah penciptaan yang final. Alam ini harus dipahami sebagai organisme yang selalu tumbuh dan selalu terbuka bagi ciptaan baru dari Tuhan.²⁵ Menurut Iqbal, penciptaan adalah sebuah proses yang berkelanjutan, sedang manusia berada di dalam turut ambil bagian dalam proses tersebut, sehingga akan selalu berproses dengan menciptakan situasi-situasi dan produk-produk baru. Alam semesta sebagai kumpulan ego-ego menurut Iqbal merupakan wadah keinginan-keinginan untuk untuk selalu melakukan perubahan-perubahan yang baru dalam kehidupan ini. Alam semesta sesungguhnya selalu berada dalam *becoming* (menjadi). Ini disebabkan adanya aktivitas ego-ego yang berkelanjutan dalam alam, sehingga kehidupan dalam alam selalu merupakan suatu perjalanan tanpa akhir sebelum sampai pada hari akhirat.²⁶

Alam seperti yang kita lihat menurut Iqbal bukan benda materi murni yang menempati ruang hampa. Alam semesta merupakan struktur-struktur peristiwa, model perilaku yang sistematis dan bersifat organis. Alam merupakan perilaku Diri Tuhan (Ego Absolut) seperti halnya karakter untuk ego manusia. Disinilah Iqbal membandingkan watak ego manusia dengan watak alam. Keteraturan alam ini merupakan perilaku Allah, demikianlah gambaran al-Qur'an, sebagaimana dikutip Iqbal.²⁷ Menurut Iqbal dengan merujuk pada al-Qur'an bahwa *pertama*, alam semesta diciptakan bersifat teleologis atau bukan suatu ciptaan sekedar main-main. *Kedua*, Alam semesta bukan bersifat tertutup atau penciptaan yang

²⁵Iqbal, *Reconstruction...*, hal. 67

²⁶ Iqbal, *Metafisika Persia ...*, hal. 20

²⁷ Iqbal, *Reconstruction ...*, hal. 56-57

sudah selesai dan alam semesta merupakan ciptaan yang tetap, tetapi masih bisa berubah. *Ketiga*, Alam semesta tercipta dengan teratur, tertib dengan perjalanan waktu yang teratur dan tepat yang dicontohkan oleh al-Qur'an melalui pergantian siang dan malam sebagai salah satu tanda (ayat) kebesaran Tuhan. *Keempat*, Alam semesta dengan ruang dan waktu yang terhampar luas ini diciptakan untuk kepentingan manusia dalam rangka beribadah dan nerenungkan ayat-ayatnya (tanda-tanda kebesarannya). Semua ini menurut Iqbal sebagai bukti bahwa alam semesta merupakan fakta yang aktual.²⁸

Penafsiran atas al-Qur'an surat at-Thalaq ayat 3 dan al-Qamar ayat 49, bahwa Allah telah menciptakan segala sesuatu menurut qadarnya masing-masing. Menurut Iqbal, benda (materi) adalah peristiwa dalam kelanjutan alam semesta merupakan kumpulan materi bukanlah suatu zat keras yang menempati ruang hampa. Alam semesta sesungguhnya bukan materi atau benda tetapi gerak. Intisari dari materi yaitu atom adalah listrik, dan listrik bukanlah materi.²⁹ Bagi Iqbal setiap atom dari energi ilahi, walaupun rendah dalam perwujudannya adalah suatu diri atau ego.³⁰

Iqbal menyatakan bahwa pengertian benda itu derivatif, yaitu berasal dari perkataan lain. Kita dapat mengatakan bahwa benda berasal dari gerak, tetapi kita tidak dapat mengasalkan gerak dari benda yang tidak bergerak. Ia mengambil contoh tentang atom yang menurut ilmu modern adalah listrik (elektromagnetik) dan bukan sesuatu yang dilistrikkan atau diteorikan sebagai listrik. Benda-benda adalah peristiwa-peristiwa dalam kelanjutan alam yang oleh pikiran diruangkan sehingga terpisah dari tujuan gerak. Alam semesta seolah-olah merupakan

²⁸ Iqbal, *Reconstruction...*, hal. 10 - 11

²⁹ Iqbal, *Reconstruction...*, hal. 90-91

³⁰ Iqbal, *Reconstruction...*, hal. 66

kumpulan benda-benda yang menempati ruang hampa. Alam semesta padahal bukanlah benda tetapi gerak.³¹

D. Penutup

Iqbal merubah orientasi corak filsafat paripatetik (*masya'iyah*) dalam bentuk egosentris, aspek penting dalam filsafat Iqbal adalah konsep kebebasan bagi ego, sehingga dengan kebebasan itu dapat mendekatkan diri kepada Tuhan. Mendekatkan Tuhan harus konsisten dengan ketinggian martabat pribadi. Manusia harus menyerap Tuhan ke dalam dirinya, menyerap sebanyak mungkin sifat-sifat-Nya sehingga tumbuh menjadi super ego. Inilah intisari filsafat Iqbal, yaitu mencari hubungan yang lebih erat antara ego manusia dengan Tuhan sampai mencapai titik temu yang diistilahkan dengan manusia sempurna (*insan kamil*).

Filsafat *khudi* pada dasarnya berkisar tentang isu progressif keberadaan manusia (*being human*) manusia yaitu membangkitkan diri (ego) dalam bahasa Iqbal yaitu *khudi*, mengarahkan ketinggian derajat manusia untuk mencapai ketinggian Allah yang Maha Kuasa melalui keinginan (*wishes*), harapan (*hopes*), dan aspirasi dalam merumuskan suatu keputusan dalam hidup. Ego manusia mampu melakukan dalam sifat-sifat Allah agar layak menjadi khalifah Allah di bumi. Iqbal berpendapat bahwa ego manusia memiliki pusat tempat di alam semesta, sementara sifat Allah determinan dengan *Ego Ultime* (Tuhan itu sendiri). Iqbal mengkritisi bahwa keseluruhan ego manusia akan terus berafilisasi meningkat melalui *egohood* (penyatuan ego) sampai mencapai maqam *insan kamil* (manusia perfeksionis).

Konsep Tuhan dalam pandangan Iqbal menyatakan Tuhan adalah wujud mutlak atau ego mutlak hanya dapat dicapai dengan intuisi. Untuk sampai mengetahui dan

³¹ Iqbal, *Recontruction...*, hal. 60-61

memahami Wujud Mutlak, Iqbal bertitik tolak dari intuisi tentang wujud ego manusia yang bergerak pada Realitas Wujud Ego Mutlak. Hanya intuisi yang dapat mengungkap Realitas Mutlak atau Wujud yang agung mengarah pada eksistensi Realitas absolut, Super Ego yang sebenarnya. Hal ini karena kodrat Realitas yang sesungguhnya adalah spiritual. Realitas Mutlak sebagai Ego oleh al-Qur'an disebut dengan nama Allah menurut Iqbal. Tuhan menurut Iqbal adalah hakikat keseluruhan yang bersifat spiritual. Dengan kata lain, Tuhan bukanlah ego, melainkan Ego Mutlak. Tuhan bersifat mutlak, karena meliputi segalanya dan tidak ada sesuatupun di luar Dia.

Konsep jiwa dan ruh, Iqbal mepertegas bahwa jiwa berasal dari proses *khalq*, semertara proses ruh itu adalah *amr*. Iqbal menolak pandangan *monade* ruh berjalan dalam garis paralel dengan *monade* raga atau materi maka pikiran atau ruh hanya sekedar sebagai peninjau pasif, sehingga martabatnya merosot. Iqbal menyatakan jiwa itu kekal.

Konsep alam menurut Iqbal menyatakan bahwa penciptaan alam bukanlah penciptaan yang final. alam ini harus dipahami sebagai organisme yang selalu tumbuh dan selalu terbuka bagi ciptaan baru dari Tuhan. Alam semesta sesungguhnya selalu berada dalam *becoming* (menjadi). Ini disebabkan adanya aktivitas ego-ego yang berkelanjutan dalam alam. Menurut Iqbal alam semesta diciptakan bersifat teleologis. Kedua, Alam semesta bukan bersifat tertutup atau penciptaan yang sudah selesai dan alam semesta merupakan ciptaan yang tetap, tetapi masih bisa berubah. Ketiga, alam semesta tercipta dengan teratur, tertib dengan perjalanan waktu yang teratur dan tepat. Keempat, alam semesta dengan ruang dan waktu yang terhampar luas ini diciptakan untuk kepentingan manusia dalam rangka beribadah dan nerenungkan ayat-ayat-Nya (tanda-tanda kebesaran-Nya). Semua ini menurut Iqbal sebagai bukti bahwa alam semesta merupakan fakta yang aktual.

Daftar Rujukan

- Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Islam Kekuatan Doktrin dan Kegamangan Umat* (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 1997).
- Abdul Aleel Hilal, *Sosial Philosophy Of Sir Muhammad Iqbal: A Critical Study*, (Delhi: Adam Publisher And Distributors, 1995).
- Abdul Wahab Azzam, *Filsafat dan Puisi Iqbal*, terj. Ahmad Rofi'I Utsman, (Bandung : Pustaka, 1985).
- Abdullah Siddik, *Islam dan Filsafat*, (Jakarta : Triputra Masa, 1984).
- Ahmad Syafi'i Ma'arif dalam pendahuluan: *Rekonstruksi Pemikiran Agama Dalam Islam*, (Yogyakarta: Jalasautra, 2008).
- Ali Kaudah, Muhammad Iqbal, *Sebuah Pengantar dalam Muhammad Iqbal, Membangun Kembali Pikiran Agama dalam Islam*, (Jakarta: Tintamas, 1982).
- Charles Hartshorne dan William Reese, *Philosophers speak of God*, (Chicago-London : The University of Chicago Press, 1976).
- Danusiri, *Epistmologi dalam Tasawwuf Iqbal* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).
- Donny Gahral Adian, *Muhammad Iqbal*, (Bandung: Teraju, 1988).
- H.A Mukti Ali, *Alam Pikiran Islam Modern di India dan Pakistan, cet. 3*, (Bandung: Mizan, 1998).
- Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam*, (Jakarta : Gaya Media Pratama, 2002).
- Herry Mohammad (dkk), *Tokoh-Tokoh Islam Yang Berpengaruh Abad 20*.
- Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, (Lahore: Iqbal Academy Pakistan and Institute of Islamic Culture, 1986).
- M. Amin Rais, *Cakrawala Islam Antara Cita dan Fakta*, (Bandung: Mizan, 1989).

- M. Natsir, *Kapita Selekta 2, cet. 2*, (Jakarta: Kapita Selekta, 2008).
- Mohammad Iqbal, *The Secrets of The Self : A Philoshopical Poem*, ranslated by R.A. Nicolson (Lahore: Syeikh Mohammad Asraf Kasmiri Bazar, 1950).
- Pringgodigdo, A.G., *Ensiklopedi Umum*, (Kanisius, 1995).
- Saiyidain, *Percikan Filsafat Iqbal Mengenai Pendidikan*, (Bandung: Diponegoro, 1986) .
- Stoddard, L, *Dunia Baru Islam*, terj. M. Muljadi Djojomartono dkk.,, 1966).
- Sudarsono, *Filsafat Islam*, (Jakarta : Rineka Cipta, 1997).
- Wilfred Contwell Smith, *Modern Islam in India, A Sosial Analysis*, (New Delhi: Usha Publication, 1979).

FILSAFAT EGOSENTRIS PERSPEKTIF MUHAMMAD IQBAL

Nurkhalis

A. Pendahuluan

Muhammad Iqbal merupakan sosok pribadi yang kompleks, pemikir, politikus, sufi dan juga filsuf. Iqbal juga dipandang sebagai salah satu pemikir India terpenting pada masa peralihan ini, karena ada 3 hal yang sangat menghimpit umat Islam di India. *Pertama*, kekuasaan imperialisme Inggris mengacaukan politik dan ekonomi, agama dan budaya sehingga India menjadi miskin dan kacau. *Kedua*, mayoritas India beragama Hindu sehingga menguasai politik dan ekonomi dengan memperkecil peran umat Islam. *Ketiga*, budaya umat Islam yang pasif, yaitu sikap menyerah dan menerima. Kehidupan agama hanya berisi perenungan, positivitas, tidak ada perjuangan dan cenderung menolak kehidupan dunia. Maka dari itu, kita akan mencoba mengungkap gagasan pembaharuan Iqbal dalam Islam di India.

Iqbal adalah sosok inklusif yang menanggapi pemikiran Barat secara argumentatif dan selain itu ia juga melakukan apropriasi terhadap teks-teks pemikiran barat yang kemudian menghasilkan pergeseran keyakinan dari panteisme yang menolak ego ke eksistensialisme yang menekankan kehendak kreatif. Pertemuan Iqbal dengan pemikir barat tidak lantas melepaskannya dari Islam, bahkan motivasi awal Iqbal mempelajari pemikiran Barat tidak lain untuk merekonstruksi pemikiran Islam yang semakin terpuruk oleh mistisme dan konservatisme. Iqbal pun berbeda dengan kalangan cendekiawan Islam yang

terlalu mengagung-agungkan rasionalisme barat. Iqbal menanggapi dengan kritis rasionalisme barat dengan argumentasi-argumentasi tajam dan bukan sekadar label kafir.

Salah satu aspek penting dalam filsafat Iqbal adalah konsep kebebasan bagi ego, sehingga dengan kebebasan itu dapat mendekatkan diri kepada Tuhan yang merupakan individu paling ego. Dalam gerak majunya, usaha ego untuk mendekatkan diri kepada Tuhan harus disandarkan kepada kekuatan sendiri, tidak ditunjang dari pihak lain, sebab dia bisa menjerumuskan kepada status yang dapat melemahkan kepribadian (ego). Tuhan tidak bisa diperoleh dengan meminta dan memohon semata, karena hal ini menunjukkan kelemahan dan ketidakberdayaan. Mendekatkan Tuhan harus konsisten dengan ketinggian martabat pribadi. Dengan menemukan Tuhan, seseorang tidak boleh membiarkan dirinya terserap ke dalam Tuhan dan menjadi tiada. Sebaliknya manusia harus menyerap Tuhan ke dalam dirinya, menyerap sebanyak mungkin sifat-sifat-Nya hingga mendekati kepada super ego. Inilah intisari filsafat Iqbal, yaitu mencari hubungan yang lebih erat antara ego manusia dengan Tuhan sampai mencapai titik temu yang diistilahkan dengan manusia sempurna (*insan kamil*).

B. Biografi Muhammad Iqbal

Muhammad Iqbal dilahirkan di Sialkot, Punjab Barat Laut. Mengenai waktu kelahiran secara tepat, terdapat perselisihan, seperti dikemukakan oleh A. Schinmel dalam *The Date of M. Iqbal's Birth*, bahwa kelahiran Iqbal tanggal 22 februari 1873, tetapi dalam tesisnya, penyair (Iqbal) itu sendiri menuliskan tanggal kelahiran 2 Dzul al-qaidah 1294 H / 1876 M. mengingat tahun 1294 Hijriah dimulai bersamaan dengan januari 1877 M. bersesuaian dengan 2 Dzul al-qaidah 1294 M, maka tanggal 9 November 1872 bersesuaian dengan perbedaan fase kehidupan Iqbal di

callege dan Universitas dibandingkan tahun 1973. mengenai kekeliruan tanggal kelahiran Muhammad Iqbal yang menyamakan tahun 1294 dengan 1876 dapat terjadi karena kemungkinan reformasi yang ia terima dari bapaknya memang telah keliru, kekeliruan bapaknya itu tampaknya karena itu lebih memperhatikan tanggal Hijriah dibandingkan dengan tanggal Masehi, sehingga penulisan tanggal hijriah lengkap sedangkan untuk masehinya hanya tahun saja yang tertulis.

Iqbal belajar yang pertama kali di the Scottish Mission College di kampung halamannya di Sialkot. Kemudian Iqbal mengikuti pelajarannya al-Quran dan pendidikan islam lainnya secara klasik disebuah surau. Selanjutnya, Iqbal dimasukkan oleh ayahnya ke Scotch Mission College di Sialkot agar ia mendapatkan bimbingan dari Maulawi Mir Hasan – teman ayahnya yang ahli bahasa Persia dan Arab. Di antara guru-gurunya, selalu memberikan dorongan bagi kemajuan pelajar muda itu yang tampak tertarik pada sastra dan agama begitu cepat. Sesudah menikah, Iqbal hijrah ke Lahora pada tahun 1895 untuk melanjutkan study tingkat atasnya: ke kota yang merupakan salah satu pusat keagamaan dan kebudayaan di negara itu sejak Ghaznawi berkuasa pada abad XI dan XII, dan khususnya pada priode akhir Mongol di sekolah Scotch Mission College di Sialkot, Iqbal pindah ke Lahore masuk ke Kolese Pemerintah di Lahore dan mendapatkan guru Sir Thomas Arnold inilah Iqbal berjaya dapat bertemu dengan Orientalis Inggris terkenal Sir Thomas W. Arnold, seorang orientalis yang menulis *The Preaching of Islam*, yang segera menyadari kemampuan Iqbal.

Sir Thomas adalah yang mendorong pemuda Iqbal untuk melanjutkan studi di Inggris. Ia berangkat ke Inggris pada tahun 1905 belajar falsafah dan hukum, guru terkemukanya di Cambridge adalah neo-Hegelian Motagart. Pada tahun 1907 ia meninggalkan Inggris menuju Jerman, mempelajari bahasanya di Haidelberg dan

mengajukan tesisnya tentang perkembangan metafisika di Persia *The Development of Metaphisich in Persi*, bulan November 1905 di Universitas Munich. kemudian melanjutkan studi tahun 1905 di Lincoln's Inn di London untuk menjadi pengacara. Setelah itu ia kembali belajar di Universitas Cambridge pada jurusan Filsafat sambil mempersiapkan disertasi Doktor untuk Universitas Munich Jerman. Disertasinya yang berjudul "*The development of Metaphisich in Persia*" berhasil diselesaikan sehingga ia meraih gelar Doktor Filsafat tahun 1907. Sekembalinya dari Eropa, ia kembali bergabung di Kolese Pemerintah Lahore sebagai Profesor Filsafat dan Kesusasteraan Inggris.

Sesudah memperoleh gelar Dr. Phil dari Munich, Iqbal kembali ke London, memberi kuliah di musim semi 1908 tentang topik-topik keislaman, kemudian kembali ke India pada musim panas. Sejak itu Iqbal memberikan kuliah – kuliah tentang filsafat dan sastra Inggris. Iqbal juga terjun sebagai pengacara. Akan tetapi beberapa waktu kemudian Iqbal berhenti mengajar, untuk selanjutnya Iqbal mengkonsentrasikan diri pada bidang hukum. Pada akhir tahun 1928 dan minggu -minggu pertama tahun 1929, Iqbal memberikan kuliah di universitas tersebut yang kemudian dipublikasikan dengan judul *Six Lectures on the Recontruction thought in Islam* (pada edisi berikutnya hanya : *The Reconstruction...*) merupakan esensi falsafah karya Iqbal. Dalam bidang politik, karir Iqbal mencapai puncaknya ketika di pilih menjadi presiden Liga Muslimin pada tahun 1930 ketika itulah Iqbal mengemukakan gagasannya yang amat monumental tentang perlunya mewujudkan negara tersendiri bagi kaum muslimin yang terpisah dengan India yang Hindu.

Tahun 1899 Iqbal sempat menjadi dosen di oriental college pada bidang bahasa arab. Atas dorongan dan bimbingan sir Thomas Arnold, Iqbal hijrah ke Inggris dan meneruskan studinya di Universitas Cambridge tahun 1905. Iqbal mendalami bidang filsafat pada R.A Nicholson. Iqbal

juga menekuni filsafat moral atas bimbingan James Ward dan JE. Mac Taggart, seorang neo-Hegellian. Di London, Iqbal juga mengambil bidang hukum, ekonomi dan politik di School of Political Sciences. Tahun 1907 Iqbal masuk Universitas Munich di Jerman. Iqbal mendapat gelar doctor dengan disertasinya yang berjudul "*The Development of Methaphysies in Persia*" pada tanggal 4 November 1907 dibawah bimbingan F. Homenel. Setelah itu Iqbal kembali ke School of Political Sciences untuk mendapat gelar doctor dan kembali ke Lahore dan bekerja sebagai pengacara di high Cort, Punjab, Lahore.

Ketenaran Iqbal juga merambah dalam dunia politik. Tahun 1908 Iqbal masuk di Komite Inggris Liga Muslim se-India. Iqbal juga terpilih menjadi anggota Majelis Legislatif Punjab dan menjadi salah satu pemikir politik. Pidato kepresidenan Liga Muslim India tahun 1930 menjadi dasar konseptual bagi pembentukan negara Pakistan, walaupun Iqbal tidak menyebutkan nama Pakistan secara eksplisit. Sebagai seorang pemikir, Iqbal sangat prihatin dengan keadaan kaum muslim India sehingga ia mengajukan konsep pembentukan negara bagi golongan kaum muslim.

Di bidang pendidikan, Iqbal pernah menjadi guru besar bahasa Arab di London University menggantikan sir Thomas Arnold selama tiga bulan. Sekembalinya dari Eropa, ia mengajar filsafat, sastra arab, dan bahasa Inggris di Government College selama satu setengah tahun. Selain itu Iqbal terus mengajar sekolah-sekolah swasta. Di bidang politik praktis Iqbal ikut dalam organisasi dewan legislatif di Punjab tahun 1926-1930 sebagai presiden, selain itu Iqbal juga menduduki presiden Liga Muslim di Allahabad. Iqbal mewakili kaum minoritas muslim di konferensi meja bundar kedua serta pada konferensi meja bundar ketiga di London pada bulan November 1932. Tanggal 21 Maret 1932 Iqbal memimpin konferensi seluruh muslim India di Lahore. Pada tanggal 23 Agustus 1933 Iqbal menjadi Presiden Komite Kashmir, dan kemudian meleburkan diri dengan

organisasi politik lain sehingga Iqbal menjadi inspirator untuk terciptanya negara Islam. Dan cita-cita Iqbal ini terwujud pada 15 Agustus 1947 ketika masa Ali Jinnah. Pada akhirnya di pagi hari tanggal 21 April 1938 Iqbal meninggal dunia dalam usia 67 tahun.

C. Filsafat *Khudi* (ego)

Khudi (*ego*) dimaknai Muhammad Iqbal sebagai suatu kesatuan yang riil. *Khudi* merupakan pusat dan landasan dari keseluruhan organisasi kehidupan manusia. Iqbal telah membangkitkan semangat kepercayaan diri (*'Izzatunnafs*) melalui sebuah sajaknya *Khudi* (pribadi) sebagai berikut:¹

*Khudi ko kar buland itna keh har taqdir se pahley,
Khuda bandey se khud puchhey bata teri raza kia hai.*

(Binalah pribadimu demikian hebatnya sehingga sebelum Tuhan menentukan taqdirmu. Dia sendiri akan mengarahkan Tanya padamu: Apakah yang kau kehendaki yang sebenarnya).

Dalam pemikiran Muhammad Iqbal menyatakan *khudi* diartikan sebagai *self* (diri), *ego*, atau *personality*. *Khudi* dalam bahasa Urdu dan Parsi, memiliki arti yang negatif, yakni sifat mementingkan diri-sendiri dan arogansi.² Iqbal memberikan arti yang lain bagi *khudi*, dalam hal ini Iqbal mengartikan *khudi* dalam arti yang lebih positif, yakni kreatif dan senantiasa bergerak maju.³ Iqbal memberi arti harfiah dari kata *khudi* sendiri sebagai diri,

¹ M. Natsir, *Kapita Selekta 2, cet. 2*, (Jakarta: Kapita Selekta, 2008), hal. 138-139

² Abdul Aleel Hilal, *Sosial Philosophy Of Sir Muhammad Iqbal: A Critical Study*, (Delhi: Adam Publisher And Distributors, 1995), hal.80

³ Saiyidain, *Percikan Filsafat Iqbal Mengenai Pendidikan*, (Bandung: Diponegoro, 1986) hal. 35

ego, *self*, *personality* dan *individuality*, merupakan suatu kesatuan yang riil atau nyata, adalah pusat dan landasan dari semua kehidupan,⁴ merupakan iradah kreatif yang terarah secara rasional.⁵ Arti terarah secara rasional, menjelaskan bahwa hidup bukanlah suatu arus tak terbentuk, melainkan suatu prinsip kesatuan yang bersifat mengatur, suatu kegiatan sintesis yang melingkupi serta memusatkan kecenderungan-kecenderungan yang bercerai-berai dari organisme yang hidup ke arah suatu tujuan konstruktif. Iqbal menerangkan bahwa *khudi* merupakan pusat dan landasan dari keseluruhan kehidupan. Iqbal sendiri mendefinisikan ego (*khudi*) sebagai berikut: “Secara metafisik kata “*khudi*” (*keakuan*) digunakan dalam arti adanya perasaan yang tak terperikan tentang “*Aku*” yang membentuk dasar bagi setiap keunikan “*individu*”. Secara etik kata *khudi* berarti kemandirian (*self reliance*), penghargaan diri, kepercayaan diri atau pemeliharaan diri untuk berpegang teguh pada cita-cita kebenaran.⁶

Filsafat *khudi* pada dasarnya berkisar tentang isu progressif keberadaan manusia (*being human*) manusia yaitu membangkitkan diri (ego) dalam bahasa Iqbal yaitu *khudi*, mengarahkan ketinggian derajat manusia untuk mencapai ketinggian Allah yang Maha Kuasa melalui keinginan (*wishes*), harapan (*hopes*), dan aspirasi dalam merumuskan suatu keputusan dalam hidup. Ego manusia mampu melakukan dalam sifat-sifat Allah agar layak menjadi khalifah Allah di bumi. Iqbal berpendapat bahwa ego manusia memiliki pusat tempat di alam semesta, sementara sifat Allah determinan dengan *Ego Ultime* (Tuhan itu sendiri). Iqbal mengkritisi bahwa keseluruhan ego manusia akan terus berafilisiasi meningkat melalui

⁴Saiyidain, *Percikan Filsafat Iqbal...*, hal. 24

⁵ Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, (Lahore: Iqbal Academy Pakistan and Institute of Islamic Culture, 1986), hal. 91

⁶Iqbal, *The Reconstruction...*, hal. 55

egohood (penyatuan ego) sampai mencapai maqam *insan kamil* (manusia perfeksionis).

Iqbal menyatakan Ego harus melewati tiga tahap seperti yang dijelaskan dalam bukunya *Asrar al-Khudi*, Ketiga tahapan tersebut dapat dilihat sebagai tahapan spiritual yang harus melalui seleksi perjalanan spiritual disebut juga dengan *taraqqi* yakni pencapaian ego manusia menuju Tuhan. Tahapan tersebut adalah:

1. *Tha'at* (ketaatan pada Hukum Ilahi)
2. *Dhabt al-Nafs* (pengendalian diri) yang merupakan bentuk tertinggi *egohood* (kesadaran diri)
3. *Niyabat al-Ilahi* (kekhalifahan Allah).⁷

Khudi dalam pandangan Iqbal berbeda dengan di atas, karena mengandung arti positif. Menurutnya, perkataan *Khudi* bermakna *self-reliance* (kepercayaan pada diri sendiri), *self-respect* (rasa harga diri), *self-confidence* (yakin pada diri sendiri), *self-preservation* (penjagaan diri sendiri), dan *self-assertion* (penegasan diri). Semua itu diperlukan untuk kepentingan kehidupan dan kekuasaan agar tetap berpegang pada tujuan kebenaran, keadilan, kewajiban dan lain-lain, bahkan dalam menghadapi kematian.

Manusia yang memiliki kedudukan dan penting dan tertinggi di antar para makhluk, menjadi berharga dan bernilai karena adanya pribadi atau ego yang dimilikinya. Ego, dalam pikiran Iqbal, merupakan proses dari seluruh kegiatan dan amal manusia. Ego berkembang menjadi wujud pribadi yang kuat dan penuh dengan tujuan yang didasari oleh cita-cita dan aspirasi-aspirasi yang menggambarkan suasana lingkungan. Karena perkembangan itu, ego pun bergantung pada suatu hubungan yang diciptakannya dengan dunia, masyarakat dan kenyataan-kenyataan. Ego tidak dapat berkembang

⁷Iqbal, *The Reconstruction...*, hal. 57.

dalam keadaan terpencil, akan tetapi harus berhadapan dengan ego-ego dalam setiap langkah.

Ego harus bekerja sama dengan ego-ego lain demi cita-cita bersama. Kegiatan-kegiatan pribadi yang ditujukan kepada kebaikan sosial akan saling menguntungkan, karena ego individual tidak dapat mencapai kemungkinan-kemungkinan yang lebih luhur kecuali dengan melibatkan dirinya dengan tujuan-tujuan sosial. Hal ini berarti bahwa ego individual harus melibatkan diri dalam kegiatan-kegiatan masyarakat, jika bukan ambil bagian di tengah-tengah masyarakat.

Menurut Iqbal, manusia harus menempuh beberapa hal yang dapat memperkuat ego dan menghindari hal-hal yang dapat melemahkan. Faktor-faktor yang dapat memperkuat ego manusia adalah :

1. *Isyq mahabbah* yakni pendorong yakin cinta kasih.
2. *Faqr* artinya sikap tak peduli atau tidak mengharapkan ganjaran yang akan diberikan dunia.
3. *Syaja'ah* yaitu memiliki sifat keberanian
4. *Tasamuh* artinya memiliki sifat toleransi
5. *Kasb halal* yaitu hidup dengan penghasilan yang halal

Ketika pencapaian diri ditingkatka diperoleh melalui menyempurnakan diri dan membawanya sesuai dengan Kehendak Tuhan. Iqbal mendorong setiap individu memahami *inner self* (batinnya sendiri). Menurut Iqbal, hal ini sangat filsufis semua jelas masalah filsufis memiliki mencari solusi kebenaran tertinggi dari keinginan terbaik dari batin itu sendiri. Pengabaian manusia mengantarkan pada kebodohan diri di mana diri invidu itu adalah bahan entitas. Manusia tidak hanya bentuk materi, tetapi juga memiliki komponen non-material. Iqbal mengatakan bahwa makrifah (*unity*) yaitu manusia adalah tubuh ketika terlihat dalam bertindak dalam hal apa yang kita sebut *external*

world (dunia luar), melainkan pikiran (*mind*) atau jiwa (*soul*) ketika dalam bertindak ideal dan mulia.⁸

Tubuh bukan hal yang terletak di dalam kekosongan mutlak yang berkisar pada kejadian dan tindakan saja. Akan tetapi dipengaruhi oleh sistem pengalaman jiwa (*ego*) dalam sisten tindakan manusia. Ini tidak membedakan antara jiwa dan tubuh. Tubuh membawa lebih dekat dengan satu sama lain. Karakteristik dari *ego* adalah spontanitas; tindakan mensugestikan tubuh secara berulang-ulang agar akumulasi terbiasanya dengan jiwa (*soul*), hal ini diistilahkan Iqbal dengan *und detachable* (tidak terpisahkan).⁹

Berbicara tentang keterbatasan ilmu pengetahuan dalam upaya manusia untuk menggapai pengetahuan. Iqbal menyatakan *natural science* berhubungan dengan materi, yaitu hidup (*life*) dan pikiran (*mind*), tetapi saat membayangkan bagaimana materi, kehidupan, dan pikiran saling terkait. Maka kadangkala ilmu pengetahuan akan terpikirkan karakter *sectional* (tersekat) dari berbagai persepsi ilmu untuk berkaitan dengan sesuatu bahkan ketidakmampuan ilmu tersebut menjawab berbagai persoalan. Secara faktual, berbagai *natural science* kadang menggagalkan *body of nature*. *Natural science* akan relevan dengan *nature sectional*, dalam artian kebenaran yang dimiliki alam diletakkan dalam tataran teori sebagai penyempurnaan *view of reality*.¹⁰ Keterbatasan pengetahuan manusia dipengaruhi oleh *nature sectional*. Keterbatasan filsafat adalah *similar nature* yakni filsafat adalah persepsi intelektual tentang sesuatu atau juga disebut tidak *care* (peduli) dibalik konsep yang dapat mereduksi kedangkalan pengalaman. Dengan demikian

⁸Iqbal, *The Reconstruction...*, hal. 122

⁹Iqbal, *The Reconstruction...*, hal. 84

¹⁰Iqbal, *The Reconstruction...*, hal. 33-34

pengetahuan manusia adalah melihat realitas dari kejauhan.¹¹

Konsep tentang *khudi* (ego) yang dianggap sebagai pusat dinamisme dari hasrat, daya upaya, aspirasi, keputusan, kekuatan dan aksi bagi manusia. Ego tidak *maujud* (eksis) dalam waktu, melainkan waktulah yang merupakan dinamisme dari pribadi (ego). Jadi Iqbal menganggap ruang dan waktu menjadi realitas subjektif, tidak mempunyai eksistensi lepas dari subjek. Selain itu Iqbal juga tidak ingin membatasi pengetahuan pada kenyataan empiris saja, yang hakikat kebenarannya dapat ditangkap dengan daya nalar. Ia percaya bahwa manusia dapat mencapai realitas absolut tanpa melalui daya nalar dan panca indranya, akan tetapi dengan minta bantuan pangalaman yang unik yang ia namakan intuisi. Intuisi adalah alat untuk menangkap hakikat pengetahuan serta hakikat kebenaran yang bersifat *super-natural*.

Dengan demikian Iqbal menggabungkan antara akal dan intuisi secara erat dan membuat keduanya saling melengkapi satu sama lain. Demikian pula disebutkan oleh Iqbal, bahwa pribadi manusia dapat bergerak menuju ke kesempurnaan dengan menangkap sifat-sifat Tuhan, sehingga menjadi manusia utama (*insan kamil*), yang menemukan tujuan dan kekuatannya dalam cinta dan toleransi, karena manusia adalah sama dihadapan Tuhan. Dengan demikian Iqbal memuliakan dan meluhurkan manusia, tanpa merusak sesuatu di hadapannya. Iqbal percaya pada kemampuan manusia dan meyakini bahwa dengan usaha, keuletan dan ketekunannya, keabadian insan itu mungkin, karena kemajuan manusia mengikuti garis menanjak dan tanpa batas. Ini tidak berarti adanya peniadaan diri dan penyerapan dalam Tuhan. Individu dihadapan Tuhan laksana besi merah kepanasan api. Api tetap api, dan besi tetap besi dalam saat yang satu dan sama.

¹¹Iqbal, *The Reconstruction...*, hal. 49

Dengan filsafatnya, Iqbal ingin membangun pribadi manusia yang bersifat dinamis dan tegar, yang dapat menciptakan suatu masyarakat dengan sendi-sendi moral yang kokoh.

Iqbal ingin menegaskan bahwa ego manusia itu kreatif dan mempunyai tujuan. Baginya filsafat tanpa nilai praktis tidaklah ada gunanya, sebab yang penting bagaimana manusia itu dengan amal dan perbuatannya dapat meningkatkan kualitas hidupnya sehingga pantas disebut *insan kamil* (manusia utama). Manusia yang dengan berlandaskan moral dan tanggung jawabnya, secara nyata berbuat memperindah dunia sehingga pantas disebut *khalifah*.

Ego merupakan kesatuan intuitif atau titik kesadaran pencerah yang menerangi pikiran, perasaan, dan kehendak manusia.¹² Ego menurut Iqbal merupakan suatu sistem tindakan-tindakan yang spontan yang terefleksikan dalam tubuh. Dengan kata lain, tubuh adalah merupakan tempat berkumpulnya tindakan-tindakan dan Bagi Iqbal, kepribadian sesungguhnya merupakan perbuatan. Pengalaman aku (ego) adalah rentetan perbuatan yang saling tunjuk menunjuk satu sama lain yang dipersatukan oleh suatu tujuan yang terpimpin. Ego merupakan sesuatu yang dinamis, ia mengorganisir dirinya berdasarkan waktu dan terbentuk serta didisiplinkan pengalaman sendiri. Jalinan kesatuan organis itulah yang merupakan manifestasi dari ego. Masing-masing manusia memiliki jalinan yang Bagi Iqbal, ego yang mengorganisasikan pelbagai kemampuan yang tidak terbatas dalam fitrah manusia memang merupakan hal yang diliputi misteri. Ia tidak dapat diinderawi, tapi tampak dalam tindakan-tindakan dan menciptakan segala hal yang tampak.¹³ Dalam pandangan Iqbal, terdapat ego kreatif yang merdeka dan dinamis

¹²Donny Gahril Adian, *Muhammad Iqbal*, (Bandung: Teraju, 1988), hal . 77

¹³ Donny Gahril adian, *Muhammad ...*, hal . 78

sedangkan terbatas ego terbatas bercirikan anorganis ataupun hidup, adalah juga merupakan kekuatan-kekuatan kreatif yang bebas lagi dinamis dalam berbagai tahapan perkembangan. Keduanya, obyek yang direnungi dan subjek yang merenungi, sepenuhnya adalah tenaga ego yang bebas lagi dinamis; dan apapun yang dihasilkan oleh subjek yang merenungi dan obyek yang direnungi sebagai ekspresi dan dorongan dalam dirinya, atau oleh interaksi keduanya, atau oleh Hakikat Tunggal Yang Maha Tinggi yang mengatasi perbedaan subjek-obyek, sepenuhnya adalah ekspresi tenaga merdeka yang dinamis, atau kekuatan-kekuatan seperti itu yang berinteraksi.¹⁴

Ego mengungkap ego itu sendiri sebagai kesatuan atas apa yang kita namakan dengan keadaan mental. Keadaan mental tidak berada di tempat yang saling terpisah. Keadaan-keadaan mental saling berarti dan saling berkaitan. Kesatuan mental (*egohood*) benar-benar unik yang berbeda dengan kesatuan material yang berada pada tempat yang saling terpisah.¹⁵ Iqbal menegaskan bahwa kekekalan ego bukan merupakan suatu keadaan melainkan proses. Iqbal menyoroti tiga pandangan tentang ego, yaitu pantheisme, empirisme, dan rasionalisme. Pantheisme memandang ego manusia merupakan non eksistensi karena eksistensi yang sebenarnya adalah Ego Absolut atau Ego Muthlaq yakni Tuhan. Iqbal menolak pandangan tersebut karena bagi Iqbal ego manusia adalah nyata. Dengan berpikir bahwa “aku” tidak eksis merupakan tindakan yang berlawanan dengan tindakan kognitif manusia mengandaikan adanya “aku” yang berpikir.¹⁶ Empirisme juga menolak adanya ego yang memandang bahwa konsep ego yang terus disempurnakan oleh pengalaman-

¹⁴ M.W. Syarif, *Iqbal tentang...*, hal. 109

¹⁵ M. Iqbal, *Reconstruction...*, hal. 141

¹⁶ Donny Gahril adian, *Muhammad ...*, hal. 80

pengalaman manusia dari hari ke hari. Iqbal juga menolak pandangan rasionalisme yang memandang ego sebagai konsep yang diperoleh melalui penalaran *dubium methodicum* (semuanya bisa kuragukan kecuali adanya aku yang sedang ragu-ragu karena meragukannya berarti mempertegas keberadaannya).

Iqbal menolak pandangan yang mengatakan ego yang terpusat, bebas dan kekal hanya dapat dijadikan bagi kepentingan moral. Keberadaan ego yang *unified*, bebas dan kekal bisa diketahui secara pasti. Adanya ego (diri) yang terpusat, bebas dan immortal hanya dapat diketahui secara langsung melalui intuisi. Yang mana intuisi ini hanya dapat berlangsung dimana manusia melakukan keputusan, tindakan yang amat menentukan dan merasakan sesuatu secara mendalam. Manusia memiliki tanggung jawab dan menanggung beban dalam dirinya sendiri sedangkan pilihan terakhir ditentukan oleh entitas yang paling dalam dan kuat dalam egonya. Ego tidak terbatas pada ruang, seperti halnya tubuh yang terbatas pada ruang. Peristiwa fisik dan mental berada dalam waktu, tetapi waktu ego secara mendasar berbeda dari peristiwa fisik. Pemikiran Iqbal mengenai ego lebih pada hakikat dari ego itu sendiri, bahwa semuanya berpusat pada ego dan dikendalikan oleh ego.

a. Tuhan Bersemayam Dalam Ego

Tuhan adalah wujud mutlak atau ego mutlak hanya dapat dicapai dengan intuisi. Untuk sampai mengetahui dan memahami Wujud Mutlak, Iqbal bertitik tolak dari intuisi tentang wujud ego manusia yang bergerak pada Realitas Wujud Ego Mutlak. Hanya intuisi, kata Iqbal yang dapat mengungkap Realitas Mutlak atau Wujud yang agung mengarah pada eksistensi Realitas absolut, Super Ego yang sebenarnya. Hal ini karena kodrat Realitas yang

sesungguhnya adalah spiritual. Realitas Mutlak sebagai Ego oleh al-Qur'an disebut dengan nama Allah menurut Iqbal.¹⁷

Tuhan menurut Iqbal adalah hakikat keseluruhan yang bersifat spiritual. Dengan kata lain, Tuhan bukanlah ego, melainkan Ego Mutlak. Tuhan bersifat mutlak, karena meliputi segalanya dan tidak ada sesuatupun di luar Dia. Pada akhir-akhir menjelang kematiannya, Iqbal semakin menampakkan pemikirannya yang orisinal mengenai Tuhan sebagai hakikat keseluruhan dari segala kreativitas, karena Tuhan sendiri selalu kreatif memberikan ilham tentang filsafat perubahan, tindakan, aksi yang lebih dikenal dengan istilah Islam adalah amal. Disinilah letak sintesa filsufi Iqbal dari Barat maupun Timur (Islam) dengan pemikirannya yang orisinal. Sekalipun sesungguhnya, konsep tentang gerak hubungan dengan Tuhan telah dimulai dari Aristoteles.

Iqbal memandang secara seimbang bahwa pengalaman panteistik manusia dengan Tuhan tidak membuat lebur ego manusia, justru ego manusia semakin otentik. Filsafat ketuhanan Iqbal disini justru lebih memperkuat eksistensi ego manusia, sehingga pemikirannya lebih bersifat panenteisme. Panenteisme merupakan konsep ketuhanan yang menitik beratkan pada semua di dalam Tuhan, bukan semua adalah Tuhan sebagaimana pantheisme.¹⁸

Tuhan itu ialah *iradah* yang abadi (*eternal will*) bahkan digolongkan menjadi salah satu sifat darinya, sifat yang melingkupi nilai seni dan susila. Bukanlah keindahan Tuhan, tetapi kesatuannya (tauhid) yang utama. Improvisasi dirinya sendiri (*ego*) akan sampai kepada kemerdekaan menghilangkan semua hambatan bahkan dapat

¹⁷ Iqbal, *The Reconstrution...*, hal. 38-39

¹⁸ Charles Hartshorne dan William Reese, *Philosophers speak of God*, (Chicago-London : The University of Chicago Press, 1976), hal. 294-297

membebaskan diri hingga dapat menghampiri ego yang paling merdeka yaitu Tuhan. Di samping itu pembuktian adanya Tuhan, Iqbal memahami metode intuisi. Intuisi menurut Iqbal adalah perasaan yang bergerak di dalam batin manusia, yang merupakan suatu mata batin yang tajam tapi tidak boleh disamakan dengan sifat kemanusiaan yang utuh. Intuisi dapat mengenal benda-benda hal-hal secara hakiki, intuisi dapat membuktikan eksistensi dan realitas dari asas terdalam alam semesta.

Menurut Iqbal tentang ego terakhir atau diri mutlak adalah Allah swt. Seperti yang telah di terangkan oleh al-Qur'an dalam surat al-Ikhlâs. Tuhan adalah "pribadi dan zat". Adapun sifat-sifat Maha Pencipta (*creativity*); Maha Mangetahui (*omniscient*); Maha Kuasa (*omnipotent*) Maha Abadi (*eternal*). Konsepsi Iqbal tentang Tuhan berkembang menjadi tiga periode. Pada periode yang pertama, yang berlangsung dari tahun 1901 sampai kira-kira tahun 1908, Tuhan diyakini oleh Iqbal sebagai suatu "Keindahan Abadi, yang ada tanpa tergantung pada dan mendahului segala sesuatu, dan karena itu menampakkan diri dalam semuanya itu." Tuhan juga adalah penyebab gerak segala sesuatu.

Adapun seluruh kemaujudan (eksistensi) selain Tuhan bersifat fana. Pada periode yang kedua, yang berlangsung kira-kira dari tahun 1908 sampai 1920, konsepsinya mengenai Tuhan dibimbing oleh filsafatnya tentang pribadi (*philosophy of the self*). Tuhan adalah "Pribadi Mutlak, Ego Tertinggi," suatu Kemauan Abadi yang Esa. Keindahan pada periode ini direduksi menjadi suatu sifat Tuhan. Kemudian ia menyatakan bahwa Tuhan tidak menyatakan dirinya di dalam dunia yang terinderai, melainkan di dalam pribadi terbatas. Hal ini mungkin merupakan implikasi daripada konsepsinya tentang dunia yang terinderai, yang dikatakannya sebagai ciptaan dari pribadi terbatas, bentukan dari hasrat-hasrat manusia. Oleh karena itu, maka usaha untuk mencari dan mendekatkan diri kepada-Nya hanya dimungkinkan lewatn pribadi.

Dengan menemukan Tuhan, seseorang tidak boleh terserap ke dalam Tuhan dan membiarkan dirinya menjadi tiada, tetapi sebaliknya ia harus menyerap Tuhan ke dalam dirinya.

Periode yang ketiga, yang berlangsung kira-kira dari tahun 1920 sampai dengan meninggalnya Iqbal pada tahun 1938, merupakan masa kematangan dari pemikiran Iqbal. Konsepsi Tuhan sebagai suatu pribadi masih menonjol, tetapi filsafat perubahannya lebih menonjol lagi. Pada periode ini, secara umum Tuhan digambarkan oleh Iqbal sebagai suatu Ego kreatif yang terarah secara rasional. Adapun sebelum kita membahas secara lebih rinci mengenai konsep Iqbal tentang Tuhan pada periode yang terakhir ini, maka ada baiknya kita mengetahui terlebih dahulu bagaimana Iqbal bisa sampai kepada konsep tersebut. Mencapai Tuhan Melalui Pengalaman Manusia Iqbal mencapai konsepsinya yang terakhir mengenai Tuhan melalui penelitian dan penafsiran atas pengalaman manusia. Menurut Iqbal, al-Qur'an telah memberikan petunjuk bahwa pengalaman merupakan perlambang dari suatu realitas yang digambarkan sebagai "Yang Pertama dan Yang Terakhir, Yang Terlihat dan Yang Tak Terlihat."¹⁹

b. Hubungan Khudi (ego) Terhadap Jiwa

Ruh tidak disamakan dengan makhluk-makhluk-Nya, asal segala makhluk disebutkan dari proses *khalq*, semertara ruh itu adalah *amr*. Bila kita mau mendalami makna ini maka jelaslah bahwa sesuatu yang tidak datang dari penciptaan (*khalq*) maka tidak akan mengalami kematian. Mengenai hubungan antara ruh dengan jasad badaniyah, Iqbal menyatakan kedua hal ini tidak memiliki perbedaan yang signifikan, persamaan antara keduanya

¹⁹Hasyimasyah Nasution, *Filsafat Islam*, (Jakarta : Gaya Media Pratama, 2002). 190-191.

adalah sama-sama berdasarkan sistem-sistem dan tindakan-tindakan.²⁰ Ruh akan dapat menguasai segala pengaruh dalam eksistensi di dunia kalau perjanjian primordial dengan Tuhan senantiasa menjadi prioritas. Ruh dengan segala sifatnya (*aql*, *qalb* dan *nafs*) akan senantiasa mengungguli segala macam musuhnya hingga dia mampu dalam keadaan suci saat menghadap pada Tuhannya.²¹

Iqbal mengaku, ruh manusia itu mempunyai permulaan. Kematian jasad merupakan satu tempat bagi ruh guna mempersiapkan diri menghadapi realitas nyata yang disebut kiamat. Hari kiamat itu bukanlah bersifat kekal melainkan pengulangan-pengulangan teratur, mengingat kegiatan-kegiatan yang dilakukan manusia, baik di surga maupun di neraka. Iqbal lebih sepakan dengan semboyan Immanuel Kant yang menyerukan "aku menjadi" daripada "aku berfikir" milik Rene Descartes.²² Iqbal menolak pandangan ini karena jika *monade* ruh berjalan dalam garis paralel dengan *monade* raga atau materi maka pikiran atau ruh hanya sekedar sebagai peninjau pasif, sehingga martabatnya merosot.²³

Pertanggungjawaban akan perbuatan masing-masing individu dimungkinkan bila jiwa manusia tidak pernah mengalami kematian. Kematian akan mengakibatkan segala konsekwensi takkan berlaku. Sebab itu, Iqbal menolak pendapat kaum mutakallimin yang menyatakan jiwa itu tidak kekal.²⁴ Jiwa yang menanggung konsekwensi akan perbuatannya sangat memungkinkan bagi manusia sebab dia adalah makhluk istimewa pilihan Tuhan.

²⁰Iqbal, *Reconstruction...*, hal. 123

²¹Iqbal, *Reconstruction...*, hal. 126

²²Iqbal, *Reconstruction...*, hal. 229

²³Iqbal, *Reconstruction...*, hal. 122

²⁴Iqbal, *Reconstruction...*, hal. 112

c. Korelasi Ego Dengan Alam

Bagi Iqbal, alam semesta bukan sebagai suatu produk yang sudah selesai dan lengkap, tetapi sedang berada dalam tahap-tahap penyempurnaan. Penciptaan alam bukanlah penciptaan yang final. Alam ini harus dipahami sebagai organisme yang selalu tumbuh dan selalu terbuka bagi ciptaan baru dari Tuhan.²⁵ Menurut Iqbal, penciptaan adalah sebuah proses yang berkelanjutan, sedang manusia berada di dalam turut ambil bagian dalam proses tersebut, sehingga akan selalu berproses dengan menciptakan situasi-situasi dan produk-produk baru. Alam semesta sebagai kumpulan ego-ego menurut Iqbal merupakan wadah keinginan-keinginan untuk untuk selalu melakukan perubahan-perubahan yang baru dalam kehidupan ini. Alam semesta sesungguhnya selalu berada dalam *becoming* (menjadi). Ini disebabkan adanya aktivitas ego-ego yang berkelanjutan dalam alam, sehingga kehidupan dalam alam selalu merupakan suatu perjalanan tanpa akhir sebelum sampai pada hari akhirat.²⁶

Alam seperti yang kita lihat menurut Iqbal bukan benda materi murni yang menempati ruang hampa. Alam semesta merupakan struktur-struktur peristiwa, model perilaku yang sistematis dan bersifat organis. Alam merupakan perilaku Diri Tuhan (Ego Absolut) seperti halnya karakter untuk ego manusia. Disinilah Iqbal membandingkan watak ego manusia dengan watak alam. Keteraturan alam ini merupakan perilaku Allah, demikianlah gambaran al-Qur'an, sebagaimana dikutip Iqbal.²⁷ Menurut Iqbal dengan merujuk pada al-Qur'an bahwa *pertama*, alam semesta diciptakan bersifat teleologis atau bukan suatu ciptaan sekedar main-main. *Kedua*, Alam semesta bukan bersifat tertutup atau penciptaan yang

²⁵Iqbal, *Reconstruction...*, hal. 67

²⁶ Iqbal, *Metafisika Persia ...*, hal. 20

²⁷ Iqbal, *Reconstruction ...*, hal. 56-57

sudah selesai dan alam semesta merupakan ciptaan yang tetap, tetapi masih bisa berubah. *Ketiga*, Alam semesta tercipta dengan teratur, tertib dengan perjalanan waktu yang teratur dan tepat yang dicontohkan oleh al-Qur'an melalui pergantian siang dan malam sebagai salah satu tanda (ayat) kebesaran Tuhan. *Keempat*, Alam semesta dengan ruang dan waktu yang terhampar luas ini diciptakan untuk kepentingan manusia dalam rangka beribadah dan nerenungkan ayat-ayatnya (tanda-tanda kebesarannya). Semua ini menurut Iqbal sebagai bukti bahwa alam semesta merupakan fakta yang aktual.²⁸

Penafsiran atas al-Qur'an surat at-Thalaq ayat 3 dan al-Qamar ayat 49, bahwa Allah telah menciptakan segala sesuatu menurut qadarnya masing-masing. Menurut Iqbal, benda (materi) adalah peristiwa dalam kelanjutan alam semesta merupakan kumpulan materi bukanlah suatu zat keras yang menempati ruang hampa. Alam semesta sesungguhnya bukan materi atau benda tetapi gerak. Intisari dari materi yaitu atom adalah listrik, dan listrik bukanlah materi.²⁹ Bagi Iqbal setiap atom dari energi ilahi, walaupun rendah dalam perwujudannya adalah suatu diri atau ego.³⁰

Iqbal menyatakan bahwa pengertian benda itu derivatif, yaitu berasal dari perkataan lain. Kita dapat mengatakan bahwa benda berasal dari gerak, tetapi kita tidak dapat mengasalkan gerak dari benda yang tidak bergerak. Ia mengambil contoh tentang atom yang menurut ilmu modern adalah listrik (elektromagnetik) dan bukan sesuatu yang dilistrikkan atau diteorikan sebagai listrik. Benda-benda adalah peristiwa-peristiwa dalam kelanjutan alam yang oleh pikiran diruangkan sehingga terpisah dari tujuan gerak. Alam semesta seolah-olah merupakan

²⁸ Iqbal, *Reconstruction...*, hal. 10 - 11

²⁹ Iqbal, *Reconstruction...*, hal. 90-91

³⁰ Iqbal, *Reconstruction...*, hal. 66

kumpulan benda-benda yang menempati ruang hampa. Alam semesta padahal bukanlah benda tetapi gerak.³¹

D. Penutup

Iqbal merubah orientasi corak filsafat paripatetik (*masya'iyah*) dalam bentuk egosentris, aspek penting dalam filsafat Iqbal adalah konsep kebebasan bagi ego, sehingga dengan kebebasan itu dapat mendekatkan diri kepada Tuhan. Mendekatkan Tuhan harus konsisten dengan ketinggian martabat pribadi. Manusia harus menyerap Tuhan ke dalam dirinya, menyerap sebanyak mungkin sifat-sifat-Nya sehingga tumbuh menjadi super ego. Inilah intisari filsafat Iqbal, yaitu mencari hubungan yang lebih erat antara ego manusia dengan Tuhan sampai mencapai titik temu yang diistilahkan dengan manusia sempurna (*insan kamil*).

Filsafat *khudi* pada dasarnya berkisar tentang isu progressif keberadaan manusia (*being human*) manusia yaitu membangkitkan diri (ego) dalam bahasa Iqbal yaitu *khudi*, mengarahkan ketinggian derajat manusia untuk mencapai ketinggian Allah yang Maha Kuasa melalui keinginan (*wishes*), harapan (*hopes*), dan aspirasi dalam merumuskan suatu keputusan dalam hidup. Ego manusia mampu melakukan dalam sifat-sifat Allah agar layak menjadi khalifah Allah di bumi. Iqbal berpendapat bahwa ego manusia memiliki pusat tempat di alam semesta, sementara sifat Allah determinan dengan *Ego Ultime* (Tuhan itu sendiri). Iqbal mengkritisi bahwa keseluruhan ego manusia akan terus berafilisasi meningkat melalui *egohood* (penyatuan ego) sampai mencapai maqam *insan kamil* (manusia perfeksionis).

Konsep Tuhan dalam pandangan Iqbal menyatakan Tuhan adalah wujud mutlak atau ego mutlak hanya dapat dicapai dengan intuisi. Untuk sampai mengetahui dan

³¹ Iqbal, *Recontruction...*, hal. 60-61

memahami Wujud Mutlak, Iqbal bertitik tolak dari intuisi tentang wujud ego manusia yang bergerak pada Realitas Wujud Ego Mutlak. Hanya intuisi yang dapat mengungkap Realitas Mutlak atau Wujud yang agung mengarah pada eksistensi Realitas absolut, Super Ego yang sebenarnya. Hal ini karena kodrat Realitas yang sesungguhnya adalah spiritual. Realitas Mutlak sebagai Ego oleh al-Qur'an disebut dengan nama Allah menurut Iqbal. Tuhan menurut Iqbal adalah hakikat keseluruhan yang bersifat spiritual. Dengan kata lain, Tuhan bukanlah ego, melainkan Ego Mutlak. Tuhan bersifat mutlak, karena meliputi segalanya dan tidak ada sesuatupun di luar Dia.

Konsep jiwa dan ruh, Iqbal mepertegas bahwa jiwa berasal dari proses *khalq*, semertara proses ruh itu adalah *amr*. Iqbal menolak pandangan *monade* ruh berjalan dalam garis paralel dengan *monade* raga atau materi maka pikiran atau ruh hanya sekedar sebagai peninjau pasif, sehingga martabatnya merosot. Iqbal menyatakan jiwa itu kekal.

Konsep alam menurut Iqbal menyatakan bahwa penciptaan alam bukanlah penciptaan yang final. alam ini harus dipahami sebagai organisme yang selalu tumbuh dan selalu terbuka bagi ciptaan baru dari Tuhan. Alam semesta sesungguhnya selalu berada dalam *becoming* (menjadi). Ini disebabkan adanya aktivitas ego-ego yang berkelanjutan dalam alam. Menurut Iqbal alam semesta diciptakan bersifat teleologis. Kedua, Alam semesta bukan bersifat tertutup atau penciptaan yang sudah selesai dan alam semesta merupakan ciptaan yang tetap, tetapi masih bisa berubah. Ketiga, alam semesta tercipta dengan teratur, tertib dengan perjalanan waktu yang teratur dan tepat. Keempat, alam semesta dengan ruang dan waktu yang terhampar luas ini diciptakan untuk kepentingan manusia dalam rangka beribadah dan nerenungkan ayat-ayat-Nya (tanda-tanda kebesaran-Nya). Semua ini menurut Iqbal sebagai bukti bahwa alam semesta merupakan fakta yang aktual.

Daftar Rujukan

- Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Islam Kekuatan Doktrin dan Kegamangan Umat* (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 1997).
- Abdul Aleel Hilal, *Sosial Philosophy Of Sir Muhammad Iqbal: A Critical Study*, (Delhi: Adam Publisher And Distributors, 1995).
- Abdul Wahab Azzam, *Filsafat dan Puisi Iqbal*, terj. Ahmad Rofi'I Utsman, (Bandung : Pustaka, 1985).
- Abdullah Siddik, *Islam dan Filsafat*, (Jakarta : Triputra Masa, 1984).
- Ahmad Syafi'i Ma'arif dalam pendahuluan: *Rekonstruksi Pemikiran Agama Dalam Islam*, (Yogyakarta: Jalasautra, 2008).
- Ali Kaudah, Muhammad Iqbal, *Sebuah Pengantar dalam Muhammad Iqbal, Membangun Kembali Pikiran Agama dalam Islam*, (Jakarta: Tintamas, 1982).
- Charles Hartshorne dan William Reese, *Philosophers speak of God*, (Chicago-London : The University of Chicago Press, 1976).
- Danusiri, *Epistmologi dalam Tasawwuf Iqbal* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).
- Donny Gahral Adian, *Muhammad Iqbal*, (Bandung: Teraju, 1988).
- H.A Mukti Ali, *Alam Pikiran Islam Modern di India dan Pakistan, cet. 3*, (Bandung: Mizan, 1998).
- Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam*, (Jakarta : Gaya Media Pratama, 2002).
- Herry Mohammad (dkk), *Tokoh-Tokoh Islam Yang Berpengaruh Abad 20*.
- Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, (Lahore: Iqbal Academy Pakistan and Institute of Islamic Culture, 1986).
- M. Amin Rais, *Cakrawala Islam Antara Cita dan Fakta*, (Bandung: Mizan, 1989).

- M. Natsir, *Kapita Selekta 2, cet. 2*, (Jakarta: Kapita Selekta, 2008).
- Mohammad Iqbal, *The Secrets of The Self : A Philoshopical Poem*, ranslated by R.A. Nicolson (Lahore: Syeikh Mohammad Asraf Kasmiri Bazar, 1950).
- Pringgodigdo, A.G., *Ensiklopedi Umum*, (Kanisius, 1995).
- Saiyidain, *Percikan Filsafat Iqbal Mengenai Pendidikan*, (Bandung: Diponegoro, 1986) .
- Stoddard, L, *Dunia Baru Islam*, terj. M. Muljadi Djojomartono dkk.,, 1966).
- Sudarsono, *Filsafat Islam*, (Jakarta : Rineka Cipta, 1997).
- Wilfred Contwell Smith, *Modern Islam in India, A Sosial Analysis*, (New Delhi: Usha Publication, 1979).

TEORI *DOUBLE MOVEMENT* FAZLUR RAHMAN

Nurkhalis

A. Pendahuluan

Pada dasarnya Hermeneutik merupakan sebuah metode kritik eksploratif untuk menginterpretasikan realitas teks-teks Kitab Suci baik secara implisit maupun eksplisit di mana Kitab Suci dipandang mempunyai kedudukan sebagai *ultimed truth* (kebenaran yang Agung) namun dalam realitas hermeneutik merupakan suatu teori filsafat tentang interpretasi makna dikenal sebagai salah satu model spesifik analisa yakni sebagai pendekatan filsufis terhadap pemahaman manusia.¹ Fokus analisa hermeneutik adalah persoalan makna teks atau yang dianalogikan sebagai teks. Bahasa menjadi acuan *way of being* bagi manusia dalam menggali kebenaran. Keterbatasan manusia dalam mengungkapkan bahasa Kitab Suci sering suatu pemahaman menjadi invaliditas dan semi validitas tetapi setiap *interpreter* mengakui klaim kevaliditasnya.

Aplikasi hermeneutik dalam pemahaman al-Qur'an merupakan sebuah keniscayaan sejarah sebagai sebuah evolusi metodologis dari triadik² metode penafsiran yang dikembangkan oleh umat Islam, yaitu tafsir takwil hermeneutik. Artinya, sebagai sebuah perangkat metodologis pembacaan al-Qur'an, hermeneutik merupakan bagian integral perjalanan panjang sejarah perkembangan ilmu-ilmu al-Qur'an. Sejumlah gagasan konseptual dalam tradisi hermeneutik seperti keharusan mempertimbangkan konteks sosial pembaca maupun teks, konsep teks itu

¹Josef Bleicher (ed), *Contemporary Hermeneutics*, (London: Routledge and Kegan Paul, 1980), hal. 1.

²Dipahami dari *Triadic Structure* yaitu suatu interpretasi terdiri dari *author* (pengarang), *text* (teks), dan *reader* (pembaca)

sendiri, keragaman potensial makna teks, mempertimbangkan kondisi *audiens* sebagai sasaran teks merupakan kumpulan konsep yang erat kaitannya, bahkan tidak lain merupakan dari istilah-istilah metodologis yang terdapat dalam tradisi kajian '*Ulum Al-Qur'an*'.

Penggunaan hermeneutik dalam al-Qur'an memberikan orientasi ekspansif pemahaman al-Qur'an dari *having religios* ke *being religious* dan *being human*. Konsep *having religios* lebih menitikberatkan pada formalisme agama, sedangkan *being religious* dan *being human* lebih menitikberatkan pada substansi dan nilai agama. Kemudian dilakukan suatu *transformative value* melalui *critical thinking* yang bersandar pada landasan atau perspektif kemaslahatan kontemporer. Kecenderungan al-Qur'an dipahami selama ini lebih dominan sebagai kajian hukum Islam (*fiqh*) dengan pendekatan teoritis dan normatif dapat disebut melihat hukum dalam konteks *law in books*, yaitu suatu pemahaman yang melihat hukum sebagai fenomena normatif dalam rangka pencarian atau penemuan asas dan doktrin hukum, sementara kecenderungan terapan yang bersifat sosiologis dapat dipahami sebagai model pemahaman yang melihat hukum dalam kerangka *law in action*, yaitu suatu pemahaman yang melihat hukum sebagai fenomena sosial.³

Perubahan sosial, ekonomi, budaya, ilmu pengetahuan dan hukum yang terjadi dalam dunia Islam yang berinteraksi dengan dunia internasional non-Islam, selalu melibatkan proses dialektika yang intensif antara *great tradition* (tradisi besar) pada wilayah alam pikiran, konsep, ide, teori, keyakinan, dan gagasan. Sedangkan *little tradition* (tradisi kecil) yang merupakan wilayah aplikasi praktis di lapangan dari teori, konsep, ide, keyakinan dan

³Marzuki Wahid. "Politik Hukum Orde Baru: Reduksi Agama di Balik Kompilasi Hukum Islam." Dalam *Gerbang*, Edisi 2, Th. II (April-Juni, 1999), p 24.

gagasan tersebut dalam wilayah kehidupan konkrit pada budaya dan tatanan sejarah tertentu. Perubahan (*change*) akan terjadi ketika tradisi baru yang datang mempunyai kekuatan dan daya dorong yang besar dibandingkan dengan tradisi keilmuan yang telah ada dan mapan sebelumnya. Jika tradisi baru yang datang mempunyai kekuatan dan daya dorong yang lebih kecil dibandingkan kekuatan tradisi keilmuan yang lama, maka yang terjadi adalah tidak adanya perubahan.

Oleh karena itu, perubahan yang sangat mendesak dalam Dunia Islam yaitu pengalihan pemahaman al-Qur'an dari hukum Islam (*Fiqh*) yang sifatnya teoritis dan normatif berkisar pada formalisme agama Islam menjadi hukum Islam yang kontekstual sesuai dengan sosiologis legal formal sekarang ini. Kontribusi teori *double movement* Fazlur Rahman mencoba melakukan terobosan baru dengan merekonstruksi pemahaman terhadap al-Qur'an yang *compatible* dengan kehidupan kontemporer melalui metode penafsiran hermeneutik.

B. Biografi Fazlur Rahman

Fazlur Rahman dilahirkan pada tanggal 21 September 1919 di Hazra sebelah barat laut Pakistan dari nama keluarganya adalah "malak", yang tidak dikenal dalam referensi dan indeks di Barat dan Timur. Fazlur Rahman dididik dan dibesarkan dalam lingkungan keluarga muslim yang taat beragama, hal ini dinyatakan bahwa Fazlur Rahman selalu melaksanakan ibadah-ibadah seperti shalat, puasa dan lainnya tanpa pernah sekalipun meninggalkan. Dengan latar belakang kultur demikian tidak heran jika beliau mampu menghafal al-Qur'an dalam umurnya 10 tahun. Ia dibesarkan dalam lingkungan keluarga yang berlatar belakang mazhab Hanafi, ayahnya adalah seorang ulama besar pada saat itu.

Ayahnya Maulana Syahab Al-Din merupakan penganut madzhab Hanafi yang sangat kuat, namun tidak

seperti kebanyakan ulama di zamannya yang menentang dan menganggap pendidikan modern dapat menghancurkan keimanan dan moral seseorang, Maulana Syahab Ad-Din meyakini bahwa Islam harus menghadapi kenyataan yang dihadapinya pada kehidupan modern

Fazlur Rahman pun mendapatkan pendidikan atau pengajaran tradisional dalam kajian-kajian keislaman dari ayahnya, Maulana Syahab al Din. Materi pengajaran yang diberikan ayahnya ini merupakan materi yang ia dapat ketika menempuh pendidikan di Darul Ulum Deoband, di wilayah utara India. Ketika berumur empat belas tahun, Fazlur Rahman sudah mulai mempelajari filsafat, bahasa Arab, teologi atau kalam, hadis dan tafsir.

Setelah menyelesaikan sekolah menengahnya, ia melanjutkan studi ke Universitas Punjab jurusan Ketimuran hingga meraih gelar Master (MA) pada tahun 1942 dalam ilmu Bahasa Arab sebagai konsentrasi studinya dan pada tahun 1940 ia berhasil mendapatkan gelar Bachelor of Art Dua tahun kemudian, tokoh utama gerakan neomodernis Islam ini berhasil menyelesaikan studinya di universitas yang sama dan mendapatkan gelar Master dalam bahasa Arab.

Ketika telah menyelesaikan studi Masternya dan tengah belajar untuk menempuh program Doktoral di Lahore. Fazlur Rahman berangkat ke Inggris untuk melanjutkan studinya di Oxford University. Keputusannya untuk melanjutkan studinya di Inggris dikarenakan oleh mutu pendidikan di India ketika itu sangat rendah. Di bawah bimbingan Profesor S. Van den Berg dan H A R Gibb, Fazlur Rahman berhasil menyelesaikan studinya tersebut dan memperoleh gelar Ph. D pada tahun 1949 dengan disertasi tentang Ibnu Sina. Disertasi Fazlur Rahman ini kemudian diterbitkan oleh Oxford University Press dengan judul *Avicenna's Psychology*.

Empat tahun kemudian ia memperdalam studinya ke Oxford University, Inggris. Selain melanjutkan kuliah,

Fazlur Rahman menyempatkan diri untuk belajar pelbagai bahasa asing. Bahasa-bahasa yang berhasil dikuasai olehnya diantaranya ialah latin, Yunani, Perancis, Jerman, Persia dan Turki. Penguasaan pelbagai bahasa ini membantu Fazlur Rahman dalam memperdalam dan memperluas cakrawala keilmuannya (khususnya studi keislaman) melalui penelusuran pelbagai literatur. Ketika menempuh studi pascasarjana di Oxford University dan mengajar di Durham University, konflik antara pendidikan modern yang diperolehnya di Barat dengan pendidikan Islam tradisional yang didapatkan ketika di negeri asalnya mulai menyeruak. Konflik ini kemudian membawanya pada skeptisisme yang cukup dalam, yang diakibatkan studinya dalam bidang filsafat

Setelah menyelesaikan studinya di Oxford University, Fazlur Rahman tidak langsung ke negeri asalnya Pakistan (ketika itu sudah melepaskan diri dari India), ia memutuskan untuk tinggal beberapa saat di sana. Ketika tinggal ditinggal di Inggris, Fazlur Rahman sempat mengajar di Durham University. Kemudian pindah mengajar ke Institute of Islamic Studies, McGill University, Kanada, dan menjabat sebagai Associate Professor of Philosophy sampai awal tahun 1960.

Setelah menyelesaikan kuliahnya di Oxford, beliau mengajar di Universitas Durham, Inggris. Pada tahun 1958, ia menjadi 1958 beliau menjadi *Associate Professor of Philosophy* di Institute of Islamic Studies University McGill, Kananada.

Pada awal tahun 1960-an Fazlur Rahman kembali ke Pakistan, pada saat itu sedang terjadi perdebatan sengit antara kaum konservatif, modernis dan sekularis dalam menentukan struktur Islam yang relevan untuk Pakistan. Rahman kemudian menjadi staf senior di Lembaga Riset Islam dan pada tahun 1962 diangkat menjadi direktur lembaga tersebut. Selain itu pada tahun 1964 Rahman diangkat menjadi anggota Dewan Penasehat Ideologi Islam.

Selama menjabat di Lembaga Riset Islam tersebut, beliau menulis karya-karya yang menimbulkan kontroversi di kalangan pemikir Islam Pakistan. Pada akhirnya pada tanggal 5 September 1968 Rahman mengundurkan diri dari jabatan Direktur Lembaga Riset Islam dan pada tahun 1969 beliau juga mengundurkan diri dari keanggotaan Dewan Penasihat Ideologi Islam.

Setelah pengunduran diri tersebut, beliau hijrah ke Amerika dan mengabdikan dirinya di Departmen of Near Estearn Languages and Civilization University Chicago sebagai Profesor Islamic Studies hingga akhir hayatnya. Beliau meninggal pada tanggal 26 Juli 1988 M di Chicago, USA.

Setelah tiga tahun mengajar di McGill University, akhirnya pada awal tahun 1960 Fazlur Rahman kembali kePakistan setelah sebelumnya diminta bantunnya oleh Ayyub Khan untuk membangun negeri asalnya. Permintaan Ayyub Khan kepada Fazlur Rahman ialah bertujuan untuk membawaPakistan kembali negara yang bervisi Islam Selanjutnya pada tahun 1962, Fazlur Rahman diminta oleh Ayyub Khan untuk memimpin Lembaga Riset Islam (*Islamic Research Institute*) dan menjadi anggota Dewan Penasihat Ideologi Islam (*The Advisory Council of Islamic Ideology*).

Jabatan yang diduduki oleh Fazlur Rahman akhirnya menuai pelbagai reaksi. Para ulama tradisional menolak jika Fazlur Rahman mendudukinya, ini disebabkan oleh latar belakang pendidikannya yang ditempuh di Barat. Penentangan atas Fazlur Rahman akhirnya mencapai klimaksnya ketika jurnal Fikr-azar menerbitkantulisannya yang kemudian menjadi dua bab pertama bukunya yang berjudul Islam. Pada tulisan tersebut, Fazlur Rahman mengemukakan pikiran kontroversialnya mengenai hakikat wahyu dan hubungannya dengan Muhammad saw. Menurut Fazlur Rahman, al-Quran sepenuhnya adalah kalam atau perkataan Allah swt, namun dalam arti biasa, al-Quran juga merupakan perkataan Muhammad saw. Akibat pernyataan-

pernyataannya tersebut, Fazlur Rahman dinyatakan sebagai munkir al-Quran (orang yang tidak percaya Alquran).

Pergesekan pemikiran Fazlur Rahman tersebut berlarut hingga kurang lebih satu tahun, yang pada akhirnya kontroversi ini membawa pada gelombang demonstrasi massa dan mogok total di beberapa daerah Pakistan pada September 1968. Menurut hampir seluruh pengkaji pemikiran Fazlur Rahman berpendapat bahwa penolakan atasnya bukanlah ditujukan kepada Fazlur Rahman tetapi untuk menentang Ayyub Khan. Hingga akhirnya pada 5 September 1968 permintaan Fazlur Rahman untuk mengundurkan diri dari pimpinan Lembaga Riset Islam dikabulkan oleh Ayyub Khan. Pada akhir tahun 1969 Fazlur Rahman meninggalkan Pakistan untuk memenuhi tawaran Universitas California, Los Angeles, dan langsung diangkat menjadi Guru Besar Pemikiran Islam di universitas yang sama.

C. Pemikiran Fazlur Rahman

Fazlur Rahman menekankan teks al-Qur'an sebagai ijtihad tekstual kontemporer, yakni memaksimalkan penggunaan perangkat saintifik yang ada dalam menganalisis teks (ayat-ayat hukum) untuk memproduksi pemahaman yang sesuai dengan realitas objektif. Fazlur Rahman berkepentingan untuk mencapai pemahaman yang otentik sehingga pengembangan hukum Islam melalui kajian ilmiah memiliki parameter yang objektif. Penerapan pemahaman baru atas hukum Islam harus didukung sistem ilmu pengetahuan kontemporer dapat secara langsung berdialog dengan hukum Islam tekstual. al-Qur'an memberikan diskursus mengenai pendekatan saintifik dalam mengkaji hukum Islam serta segi operasionalisasinya dalam merumuskan hukum Islam.

Alasan Fazlur Rahman menamakan teori dalam memahami interpretasi al-Qur'an dengan teori *double movement* diinspirasi dari kontemplasi dirinya sehingga

ia menyimpulkan *The Qur'an speaks often of this double movement (22:5; 70:4; 34:2; 57:4; cf. 97:4). Time, for the Qur'an, is certainly relative and depends on the type of experience and status of being of the subject.*⁴ Di dalam 32:5 membicarakan perbandingan 1 (satu) hari pada *yaumul akhirat* sama dengan seribu tahun di dunia. Sementara dalam 70:4 menjelaskan tentang perjalanan pada *shirath* selama lima puluh ribu tahun dengan waktu di dunia.⁵ Dengan demikian penggunaan teori *double movement* akan menjadikan semua perintah dan larangan al-Qur'an lebih hidup dan efektif kembali,⁶ mengingat al-Qur'an menurut Fazlur Rahman mengatakan *The Qur'an uses both natural causation language and divine causation or religious language.*⁷

Fazlur Rahman mengajukan satu teori baru tentang pemahaman penafsiran al-Qur'an yaitu teori *double movement* (gerakan ganda) yakni merumuskan visi al-Qur'an yang utuh dan kemudian menerapkan prinsip umum tersebut dalam situasi kekinian.⁸ Gerakan pertama, menemukan permasalahan sekarang membandingkan dengan peristiwa turunnya suatu ayat yaitu signifikansi kontekstualisasi ayat dengan menemukan teks dan konteks. Gerakan kedua, mengungkapkan pemahaman otentik dari peristiwa turunnya suatu ayat terhadap kontribusinya pada permasalahan kontemporer yaitu kontribusi teks dan konteks terhadap kontekstualisasi. Gerakan pertama terdiri dari dua cara, yaitu: bagian

⁴ Fazlur Rahman, *Major Themes Of The Qur'an*, 2nd ed, (Chicago: The University Of Chicago Press, 2009), hal. 65

⁵ Fazlur Rahman, *Major Themes ...*, hal. 65

⁶ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago and London: The University of Chicago, 1982), hal. 7

⁷ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation...*, hal. 66

⁸ Fakhruddin Faiz, ***Hermeneutika Qur'ani: Antara Teks, Konteks dan Kontekstualisasi Melacak Hermeneutika Tafsir al-Manar dan Tafsir Al-Azhar***, cet. 2, (Jogjakarta: Qalam, 2002), hal. 45

pertama, pemahaman arti atau makna dari suatu pernyataan al-Qur'an dengan cara mengkaji situasi atau problem historis di mana pernyataan Kitab Suci tersebut turun sebagai jawabannya. Hal ini Fazlur Rahman mengatakan *Here, then, in place of the "historical" distance or space, a rational space mediates between the past and the present, although, as I have said, a historical consciousness is not lacking completely but perhaps is present as a secondary.*⁹

Bagian kedua membuat generalisasi dari jawaban-jawaban spesifik itu dan mengungkapkannya dalam bentuk pernyataan-pernyataan yang memiliki tujuan-tujuan moral yang bersifat umum. Sedangkan gerakan yang kedua, tugasnya adalah untuk merumuskan ajaran-ajaran yang bersifat umum tersebut, dan kemudian meletakkannya ke dalam konteks sosio-historis yang kongkrit saat ini. Seperti ungkapan Fazlur Rahman menegaskan *The process of interpretation proposed here consists of a double movement, from the present situation to Qur'anic times, then back to the present. The Qur'an is the divine response, through the Prophet's mind, to the moral-sosial situation.*¹⁰

Secara epistemologis Fazlur Rahman berhasil menggabungkan pendekatan historis dan normatif menjadi metode yang sistematis dan komprehensif untuk memahami al-Qur'an, yang pada akhirnya dikenal dengan teori *double movement* (gerakan ganda). Seperti ungkapan Fazlur Rahman dalam satu karyanya menjelaskan cara-cara pemahaman al-Qur'an dengan teori *double movement*:

" first, one must understand the import or meaning of a given statement by studying the historical situation or problem to which it was the answer. Of course, before coming to the study of specific text in the light of specific situation, a general study of the macrosituation in term society, religion, customs, and

⁹ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation...*, hal. 11

¹⁰ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation...*, hal. 5

institution, indeed, of life as a whole in Arabia on the eve of Islam and particularly in and around Mecca — not excluding the Perso-Byzantine wars- will have to be made. The first step of the first movement, then, consists of understanding the meaning of the Qur'an as a whole as well as in terms of the specific tenets that constitute responses to specific situations. The second step is to generalize those specific answers and enunciate them as statements of general moral-social objectives that can be "distilled" from specific texts in light of sociohistorical background and the often-stated rationes legis. Whereas the first movement has been from the specifics of the Qur'an to the eliciting and systematizing of its general principles, values, and long-range objectives, the second is to be from this general view to the specific view that is to be formulated and realized now. That is, the general has to be embodied in the present concrete sociohistorical context. This once again requires the careful study of the present situation and the analysis of its various component elements so we can assess the current situation and change the present to whatever extent necessary, and so we can determine priorities afresh in order to implement the Qur'anic values afresh. To the extent that we achieve both moments of this double movement successfully, the Qur'anic imperatives will become alive and effective once again. While the first task is primarily the work of the historian, in the performance of the second the instrumentality of the social scientist is obviously indispensable, but the actual "effective orientation" and "ethical engineering" are the work of the ethicist".¹¹

¹¹Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation ...*, hal. 7

Gerakan pertama menggunakan induktif *approach* yaitu menemukan partikular ayat dan peristiwa turunnya untuk mengungkapkan generalisasi cita-cita ayat tersebut yang dapat diurai menjadi *general view* atau dikenal dengan ideal moral yaitu mencakup prinsip umum, nilai, dan tujuan jangka panjang. Artinya, seorang penafsir harus membedah situasi sosio-historis untuk mengungkapkan alasan-alasan khusus terhadap teks ayat al-Qur'an tersebut diturunkan maka dengan demikian dapat dijabarkan konteks ayat tersebut secara tepat. Gerakan ini memperhatikan konteks mikro dan makro ketika ayat diwahyukan yaitu gambaran *setting sosial* masyarakat Arab baik yang berkenaan dengan adat kebiasaan, pranata sosial, maupun kehidupan keagamaan saat al-Qur'an diturunkan. Dengan demikian dapat dilakukan generalisasi terhadap pesan yang ingin disampaikan oleh al-Qur'an. Gerakan pertama ini merupakan upaya untuk memastikan apa yang sebenarnya yang menjadi cita-cita moral (ideal moral) dari pernyataan teks al-Qur'an tersebut.

Gerakan kedua menggunakan deduktif *approach* yaitu, menggeneralisasikan cita-cita ayat tersebut terhadap partikular kasus kontemporer dengan mempertimbangkan legal formal sebagai *specific view* untuk dapat diformulasikan dan direalisasikan di masa sekarang. Kontribusi ide *General view* di atas untuk merekonstruksi *specific view* dalam mendeskripsikan hukum *an sich*. Artinya, pesan-pesan atau prinsip-prinsip al-Qur'an yang ditemukan lewat gerakan pertama ideal moral tersebut kemudian diproyeksikan, diformulasikan, dan diterjemahkan pada konteks kekinian legal formal untuk mengukur sekaligus menjawab kasus-kasus kontemporer. Ideal moral adalah tujuan dasar moral yang dipesankan al-Qur'an. Sedangkan legal formal adalah ketentuan hukum yang ditetapkan secara khusus. Ideal moral al-Qur'an merupakan acuan dalam menentukan legal formal, sebab ideal moral bersifat normatif sedang legal formal bersifat

praktis.¹² Dengan ini Fazlur Rahman berharap agar hukum-hukum yang akan dibentuk sejalan dengan ideal moral, di mana ideal moral menjadi landasan bagi penetapan legal formal karena al-Qur'an memberikan gambaran ideal moral yang bersifat normatif sedangkan legal formal muncul dalam kehidupan praktis manusia. Kontribusi keduanya untuk menuntaskan persoalan hidup manusia dalam menafsirkan ayat-ayat hukum dan sosial. *Permasalahan spesifik sosial kontemporer diilhami dengan menganalogi tujuan-tujuan moral sosial umum yang disimpulkan dari teks dan konteks spesifik ayat al-Qur'an saat diturunkannya memiliki back ground sosio-historis yang diinterpretasikan melalui ratio legis ('illat).*

Dalam mempelajari al-Qur'an secara menyeluruh harus mempertimbangkan *specific background* (kajian sistematis urutan sejarah) sehingga akan melahirkan "*occasion of revelation*" (*sha'n al-nuzul*).¹³ Tradisi historis menjadi *object of judgment* terhadap *new understanding* dalam menghasilkan suatu keputusan/wawasan.¹⁴ Setiap *legal* dan *quasi legal* harus disertai *ratio legis* ('illat) secara komprehensif. Suatu pemahaman hukum dilatarbelakangi oleh sejarah sosial (*occasions of revelation*) sangat diperlukan. *Ratio legis* adalah essensi aktualisasi keberadaan perwujudan legislasi (undang-undang) sehingga selalu setia dan benar menyadari rasio, jika tidak, hukum harus dirubah.¹⁵

Metode penafsiran hermeneutik al-Qur'an Fazlur Rahman berdasarkan teori gerakan ganda (*double movement*) bertitik tolak dari pemaduan analogi induktif dan deduktif yang melihat kondisi sosio-historis kemudian

¹²Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation ...*, hal. 20.

¹³ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation...*, hal. 145

¹⁴ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation...*, hal. 7

¹⁵ Fazlur Rahman, *Major Themes...*, hal. 48

melakukan sintesa secara logis dengan memotret objektif “teks dan konteks” *al-Qur’an dalam merespon situasi spesifik* untuk diformulasikan atau direalisasikan dalam “kontekstual” sosial kontemporer. Dengan sendirinya diketahui analisis sejarah untuk menemukan ideal moral suatu ayat serta membawa ideal moral itu ke dalam legal formal atau kontekstual. Hal ini digunakan untuk menafsirkan ayat-ayat hukum atau fiqh.

Interpretasi hermeneutik *al-Qur’an* Fazlur Rahman didasari pada kondisi sosiologis umat dahulu untuk kepentingan masa sekarang. Urgensitas hermeneutik ini dituntut menemukan ideal moral melalui ratio legis untuk melakukan analogi (*qiyas*)¹⁶ hukum dalam menjalankan legal formal pada bidang hukum, sosial, saintifik atau lainnya. Maka karena itu ratio legis harus ditemukan secara sistematis dari teks *al-Qur’an* dengan menkonfrontir sosio-historis spesifik dari turunya ayat tersebut baik ditemukan secara eksoteris maupun esoteris. Ratio legis merupakan metode eksplorasi pencarian sebab-sebab khusus mengenai turunya ayat *al-Qur’an* untuk individu atau kolektif bangsa Arab yang menyatakan boleh atau larangan kegiatan itu dilakukan. Hal ini menjadi tolok ukur dijadikannya sebagai tujuan atau ideal moral untuk mempermudah menjawab permasalahan kontemporer. Sosiohistoris spesifik ini

¹⁶ Unsur pokok *qiyas* ada empat; (1) kasus baru (*far’*) yang membutuhkan sebuah solusi hukum; (2) kasus asli (*ashl/ayat*) yang ada ketetapanannya dalam sumber-sumber utama *Al-Qur’an* sunnah dan atau *ijma.*; alasan *ratio legis (illat)*, sifat umum yang ada pada kasus baru dan kasus asli; dan (3) norma hukum (*hukm*) yang adinisbatkan kepada kasus baru dan karena terdapat kesamaan antara dua kasus yang ditransfer dari kasus lama ke kasus baru. Penjelasan ini dapat dipahami dengan jelas dari pengertian *qiyas* secara bahasa, menurut ilmu logika dan juga dalam terminologi ulama *ushul*. Ulama *ushul* menjelaskan *qiyas* adalah mengungkapkan hukum *syara’* yang tidak terdapat dalam *nash* dengan menganalogikannya pada hukum yang ada dalam *nash* karena kesamaan *illat* pada keduanya menurut mujtahid. Lihat Wahbah *al-Zuhaili, Ushul al-Fiqh al-Islam*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1986), jilid I, hal. 603.

membuka tabir untuk menemukan ratio legis yang objektif yang dapat memperkokoh dilakukannya analogi (qiyas) hukum atau aturan sebagai respon terhadap kemaslahatan ummat.¹⁷

Dalam induktif approach titik fokusnya pada mencari ideal moral sebagai tujuan. Setiap keputusan hukum yang dimaksudkan Fazlur Rahman tidak otomatis mengadopsi teori-teori fiqh-ushul fiqh tetapi ideal moral Qur'any dan legal spesifiknya. Studi ilmu al-Qur'an berkisar qath'i-zhanny, muhkam-mutasyabihat dan mafhum-manthuq. Pada tataran qath'i, muhkam dan manthuq keakuratan ratio legis (*'illat*) akan menjadi sangat valid. Adapun permasalahannya adalah ratio legis (*'illat*) bersandar pada zhanny,¹⁸mutasyabihat dan mafhum membuka ruang interpretasi ekspansif tergiring ke dalam fiqh liberal. Dengan demikian kombinasi antara persoalan kontekstual dengan persoalan yang terdapat dalam al-Qur'an harus mencari dasar sebab yang dapat dijadikan rujukan konkrit yang ada dalam al-Qur'an.¹⁹ Identik ideal moral merupakan pepaduan ratio legis dan kondisi sosio-historis spesifik yang memiliki keterkaitan dengan ayat dan peristiwa saat itu, maka tidak menjadi fokus jika kapasitas permasalahan kontekstual kontemporer yang tidak terdapat signal dalam al-Qur'an, akan tetapi tetap memberikan respon positif terhadap persoalan yang ada sekarang sekalipun aturan itu sudah ada dalam al-Qur'an.²⁰

¹⁷Taufik Adnan Amal, *Metode dan Alternative Neomodernisme Islam Fazlur Rahman*, cet-5, (Bandung. Mizan, 1993), hal. 50-51.

¹⁸Hasan, *Analogical Reasoning In Islamic Jurisprudence: A Studi of the Juridical Principle of Qiyas* (Delhi: Adam Publishers and Distribution, 1994), hal. 232.

¹⁹Syahrur, *Al-Kitdb wa Al-Qur'dn: Qira'ah Mu'dfirah* (Damaskus: Al-Ahali lil-Tiba'ah wa an-Nashr wa at-Tauzi, 1991), hal. 581.

²⁰Khoiruddin Nasution, *Fazlur Rahman tentang Wanita* (Yogyakarta: Tazza dan Academia, 2002), hal. 169.

Adapun pemahaman *'illat* terdapat beberapa metode penggaliannya diantaranya Maliki berpegang pada masalah mursalah yang muncul dari konsep istihsan bi al-darurah tujuannya mendatangkan manfaat dan menolak kemudharatan.²¹ Hanafy memakai istihsan yaitu memilih, pindah, mengecualikan atau mengkhususkan disebabkan adanya landasan yang dapat dijadikan argumentasi baik berupa nash, maslahat, atau 'adat (kebiasaan).²² Sedangkan menurut al-Ghazali, *maslahat* makna asalnya merupakan menarik manfaat atau menolak madharat. Akan tetapi yang dimaksud *maslahat* dalam hukum Islam adalah setiap hal yang dimaksudkan untuk memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Setiap hukum yang mengandung tujuan memelihara kelima hal tersebut disebut *maslahat*.²³ Namun demikian Fazlur Rahman tidak berlandaskan pada konsep kemaslahatan karena ideal moral adalah tujuan dasar dari al-Qur'an itu sendiri yaitu semangat moral, ide-ide keadilan sosial dan ekonomi.²⁴ Fazlur Rahman menegaskan bahwa legal spesifik ataupun ideal moral adalah kunci menindaklanjuti penyelesaian permasalahan kontekstual. al-Qur'an merupakan aturan hidup bagi kaum Muslimin, tidak ada satupun permasalahan yang tidak dapat diselesaikan melalui al-Qur'an. Persoalan kontemporer memiliki wajah jauh berbeda dengan persoalan yang muncul pada masa turunnya al-Qur'an, tetapi unsur-unsur ideal moral dan legal spesifik dipandang Fazlur Rahman adalah sama demi urgensi hidup manusia. Berarti Ideal moral merupakan landasan mengambil kesimpulan akhir dari persoalan yang akan dijawab terhadap kasus yang ada

²¹Hamka Haq, *Falsafat Ushul Fiqh*, (Ujung Pandang: Yayasan al-Ahkam, 1998), hal. 224.

²²Abd. Wahab Khallaf, *Ilmu Ushul al-Fiqh*, (mesir: Maktabah Al-Dakwah al-Islamiyah, t.t), hal. 105.

²³Al-Turmuzi, Sunan Turmuzi, (Beirut: Dar al-Fikr, 1974), jilid III, hal. 418.

²⁴Fazlur Rahman, *Islam...*, hal. 36.

dalam al-Qur'an.²⁵ Hal ini disesuaikan dengan formulasi antara ideal moral dan kontekstual sekarang yang diinginkan.

Semua bentuk moral merupakan kumulatif dari *the entire historic movement* (keseluruhan gerakan bersejarah) yang lazimnya berbentuk spiral bukan *cycle* (siklus). al-Qur'an tidak menerangkan pengganti pendahulunya dipandang mereka memiliki pengaruh negatif.²⁶ Ideal moral merupakan keterlibatan *constant inner Dialectic* (dialektik batin tanpa pengaruh) untuk terus mengharmonisasikan dengan nilai al-Qur'ani.²⁷

Konstruksi teori double movement merupakan kajian komprehensif yang melihat secara jernih dan cermat untuk mengambil satu konklusi antara elaborasi dua metode induktif approach dikenal sebagai gerakan pertama dan metode deduktif approach dikenal sebagai gerakan kedua. *Teori double movement* secara ilmiah mengidentifikasi bahwa kebenaran ideal moral atau legal spesifik bersifat universal merupakan *synthesa* dari kebenaran substansi yang diungkapkan dengan penelusuran ke masa turunya al-Qur'an. Sementara itu kebenaran legal formal bersifat partikular merupakan *synthesa* dari ideal moral. Ideal moral identik dalam lingkup teoritis sedangkan legal formal lebih bersifat praktis dan aplikatif. Siklus teori *double movement* dapat dijabarkan yaitu permasalahan kontekstual, permasalahan yang sama melihat ke masa turunya al-Qur'an, menemukan ideal moral, ideal moral menginspirasi pengambilan format legal formal, kontekstualisasi nilai atau hukum. Ideal moral dan legal

²⁵Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), hal. 245

²⁶ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation...*, hal. 59

²⁷ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation...*, hal. 17

formal disimpulkan dengan ratio legis ('illat) tidak berpedoman pada 'illat fiqhiyah atau 'illat ushul al-fiqh tetapi 'illat hukum kontemporer yaitu pesan moral universal Qur'ani. Hal ini karena faktor yang menyebabkan sesuatu dilihat berdasarkan kondisi sosial, ekonomi, politik, budaya dan sebagainya secara komprehensif. Jadi, logika Fazlur Rahman dalam teori *double movement* adalah pesan moral universal Qur'ani.²⁸

D. Improvisasi Teori *Double Movement*

Inspirasi dari teori *double movement* Fazlur Rahman dicoba ditingkatkan menjadi analisis ekspansif dalam mengkaji teks al-Qur'an. Hukum Islam (Fiqh) yang bersumber dari al-Qur'an dan Hadist selama ini bersifat teoritis dan normatif. Persoalan hukum Islam yang bersifat teoritis dan normatif sudah diuraikan secara detail dalam kumpulan pendapat mujtahid misalnya tentang batal *wudhu'* terhadap penafsiran ayat *Aw Lamastum al-nisa'* di mana Syafe'i menafsirkan kata *lamas* dengan arti sentuh kulit yang bukan muhrim, Hanafi menafsirkan *Lamas* dengan *jima'* (bersetubuh), Hambali menafsirkan *Lamas* dengan sentuh yang menimbulkan syahwat, Maliki menafsirkan *Lamas* dengan timbul perasaan syahwat di dalam hati. Kemudian datang ahli fiqh kontemporer mentarjihkan kembali *Lamas* maka dipastikan pendapat itu akan menjurus ke salah satu pendapat di atas. Dengan demikian fiqh kontemporer akan sis-sia hanya melakukan pengulangan saja. Maka inilah yang dimaksud *era closing the gate of ijtihad*. Pemahaman semacam ini dikatakan *law in books* artinya pendapat suatu hukum sudah pernah ada.

Fiqh bersifat teoritis dan normatif dipandang sudah selesai selanjutnya harus diarahkan kepada fiqh aplikatif baik melihat pada permasalahan kontekstual, keadaan sosiologis (fenomena sosial sekarang) maupun keutamaan

²⁸Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation...*, hal. 20.

aksiologis (bernilai atau bermanfaat). Fiqh aplikatif bertujuan menjawab berbagai permasalahan aktual yang dihadapi oleh masyarakat. Hal itu penting dilakukan agar hukum Islam memiliki fungsi bagi kemaslahatan hidup manusia. Hanya saja yang patut diperhatikan dalam proses implementasi tersebut adalah ketentuan hukum yang tidak dibenarkan menyalahi tujuan dan maksud hukum, asas-asas dan prinsip hukum, serta kepentingan hukum yang diperlukan oleh baik masyarakat maupun perorangan. Pokok permasalahan studi hukum Islam diarahkan dari objek *law in book* ke dalam objek *law in action* dengan penekanannya pada persoalan aktual. Studi hukum Islam sebagai *law in books* disebut pemahaman hukum normatif, sementara studi hukum Islam sebagai *law in action* disebut pemahaman hukum sosiologis dan aksiologis.²⁹

Kebutuhan terhadap implikasi praktis dalam rangka merespon realitas kehidupan masyarakat menyebabkan keberadaan kajian hukum Islam (fiqh) dibangun untuk kepentingan masa depan dalam rangka memberikan kontribusi dan sinkronisasi terhadap ilmu-ilmu yang berkembang di alam Modern seperti sosiologi, antropologi, psikologi, geografi, fisika, kimia, biologi, zoologi, geologi, kesehatan, ekonomi, politik, hubungan internasional, hukum dan peradilan dan lain-lain. Salah satu contoh yang dapat diilustrasikan adalah perpaduan antara penggunaan teori *maslahah* atau *'urf* dalam *ushul al-fiqh* dengan teori fungsionalisme dalam ilmu sosiologi atau antropologi. Paduan kedua teori ini dapat dioperasikan, misalnya, mendirikan sebuah Negara Islam. Terdapat argumen, yaitu pertama, *pada* era Nabi, pemerintahan disokong wahyu sedang sekarang wahyu telah terputus; *kedua*, Nabi adalah sosok *untouchable* (*ma'sum*) yang tak mungkin melakukan

²⁹Marzuki Wahid. "Politik Hukum Orde Baru: Reduksi Agama di Balik Kompilasi Hukum Islam." Dalam *Gerbang*, Edisi 2, Th. II (April-Juni, 1999), hal. 24

kesalahan dalam urusan agama sedang pemerintahan sekarang dipimpin oleh manusia biasa yang berkemungkinan salah dan dosa. Jika demikian, impian mendirikan sebuah negara *par excellence* kembali adalah sebuah upaya yang utopis. Selain itu, *Khilafah Islamiyah* hanya pernah direpresentasikan oleh *Khulafa' Al-Rasyidin*. Kemaslahatan praktis dalam merealisasikan sabda Nabi yang artinya, "Kalian semua lebih mengetahui urusan duniawi kalian". Bukti yang paling otentik adalah adanya dispersi yang mencolok dalam sistem pengangkatan *khilafah* mulai dari era Abu Bakar sampai kepada Ali. Abu Bakar dipilih melalui sistem *syura*, Umar diangkat sesuai wasiat Abu Bakar, Utsman dipilih oleh tim formatur (*ahl al-halli wa al-'aqdi*) sedang Ali diangkat karena *bay'at* seluruh kaum muslimin. Ini menunjukkan adanya dispersi yang mencolok yang membuktikan bahwa sistem apapun dalam pemerintahan adalah sebuah pilihan kemaslahatan agama.

Menghadapi problem semacam ini, analisis lanjutan perlu dilakukan berdasarkan pengamatan legal formal yang berdasarkan pada ideal moral seperti dikehendaki teori *double movement* Fazlur Rahman bahwa apakah mendirikan negara berimplikasi fungsional yang membawa pada ekuilibrium sosial atau kemaslahatan bagi komunitas muslim tersebut. Jika ternyata positif, penelusuran hukum dilakukan dengan cara bolak-balik dari deduksi ke induksi dan dari induksi ke deduksi melalui tahapan klasifikasi, seleksi, dan kategorisasi.

Urgensi pengembangan hermeneutik al-Qur-'an menuju pengembangan sains. Umat Islam tidak lagi berpikir masalah fiqh berorientasi fiqh masa lalu di mana cakupan hukum bergerak dari siklus tesis--anti tesis--konklusi kembali ke tesis misalkan satu masalah pendapat pertama mengatakan haram atau mubah atau wajib, pendapat lain pada masalah yang sama mengatakan tidak haram (halal) atau tidak wajib. Menyebabkan fiqh Umat Islam jatuh ke dalam konflik berkepanjangan. Lahirnya fiqh *muqarran*

seharusnya berakhir konflik dalam pemahaman fiqh karena memberi ruang kajian yang komprehensif.

Improvisasi kontribusi al-Qur'an terhadap sains perlu diciptakan melahirkan kreatifitas yang lebih tinggi. Atau membangun korelasi fiqh terhadap sains. Fiqh dan sains adalah dua bentuk pengetahuan yang berbeda yang saling memberikan dukungan fiqh mampu bersanding dengan sains. Kedudukan fiqh mengikuti ilmu saintis, dengan perincian bahwa karena fiqh bertugas sebagai penjelas hukum suatu objek sedangkan penentuan objek hukum dilakukan oleh sains maka hukum mengikuti objeknya niscaya sewaktu objek hukum tiada otomatis hukum pun akan tiada karena eksistensi obyek hukum harus terlebih dahulu jika dibanding dengan hukum itu sendiri. Konklusi dari mayor dan minor di atas adalah bahwa perkembangan hukum fiqh mengikuti sains yang konsekuensinya adalah bahwa seorang mufti (*faqih*) harus mengikuti ilmuwan dalam mencari objek hukum, yang berarti bahwa ilmuwan sebagai sentral dalam menentukan banyak hal dari kehidupan manusia. Dari argumentasi di atas jelas sekali adanya *fallacy* dalam penjelasan premis akhir di mana objek hukum seakan menjadi *efficient cause* ('*illat fa'iliyah*) suatu hukum. Hukum sebagai akibat dari obyek. Eksistensi objek hukum sebagai sebab (*causa*) munculnya hukum, maka *causa* di sini adalah *preparing cause* ('*illat qabliyyah*). Dengan kata lain bahwa hukum bukanlah akibat (*effect*) dari suatu objek hukum, akan tetapi ia adalah *effect* dari kehendak Ilahi yang menjadi *causa prima* hukum syari'at, sedang objek hukum tidak lebih hanya sekedar sebagai ajaran agama mencakup segala hal yang bersifat representatif (*ilmu hushuli*) termasuk di dalamnya hal-hal empirikal dan yang bersifat persentif (*ilmu hudzuri*), sedang akal hanya memiliki kapasitas pada ilmu empirik saja.

Pola pemahaman Islam ke depan berbasis kontingensi (kemajuan masa depan) yang integralistik

dengan basis moralitas keagamaan dituntut dapat memasuki wilayah-wilayah yang lebih luas. Pengembangan hukum Islam bersifat ekspansif dan komprehensif sebagai kontribusi dan sinkronisasi untuk kepentingan fiqh berbasis ilmu-ilmu saintifik atau pragmatik seperti: teknologi, fisika, kimia, biologi, ekonomi, psikologi, geografi, zoologi, geologi, sosiologi, antropologi, kesehatan, politik, hubungan internasional, hukum dan peradilan dan seterusnya.³⁰ Pendekatan integratif menjadikan ilmu-ilmu tersebut mengalami proses obyektifikasi di mana dapat dirasakan sebagai sesuatu yang natural (sewajarnya) bertitik tolak dari sumber keagamaan dipandang termasuk amal, sehingga Islam dapat menjadi rahmat bagi semua orang.³¹ Usaha memahami kompleksitas fenomena kehidupan yang dihadapi dan dijalani manusia. Sehingga setiap bangunan keilmuan apapun, baik keilmuan agama, keilmuan sosial, humaniora, dan lain-lain tidak dapat berdiri sendiri, maka dibutuhkan kerjasama, saling membutuhkan, saling koreksi dan saling keterhubungan antara disiplin keilmuan.³²

Integrasi sebagai suatu keharusan pengembangan hukum Islam yang ekspansif dalam merespon masalah sosial kontemporer. Integrasi merupakan rekonstruksi ilmu-ilmu yang berasal dari ayat *al-qauliyah* dan *al-kauniyah* berarti kembali kepada kesatuan transendental semua ilmu pengetahuan.³³ Inti dari integrasi adalah upaya menyatukan (bukan sekedar menggabungkan) wahyu Tuhan dan temuan pikiran manusia (ilmu-ilmu integralistik), tidak mengurangi nilai Ilahiyah (*sekularisme*)

³⁰Amin Abdullah, dkk., *Islamic Studies dalam Paradigma Integrasi-Interkoneksi*, (Yogyakarta: Suka Press, 2007), cet. 1, hal. 105

³¹Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, cet. 2, (Jakarta: Teraju, 2005), hal. 62.

³² Amin Abdullah, *Islamic...*, hal. VII-VIII

³³ Azyumardi Azra, "Reintegrasi Ilmu-lmu" dalam Islam Zainal Abidin Bagir (ed) *Integrasi Ilmu dan Agama, Interpretasi dan Aksi*, (Bandung: Mizan, 2005), hal. 206- 211.

atau martabat manusia (*other worldly asceticisme*).³⁴ Model integrasi adalah menjadikan Al-Qur'an dan Sunnah sebagai *grand theory* pengetahuan. Sehingga ayat-ayat *qauliyah* dan *kauniyah* dapat dipakai.³⁵

E. Penutup

Teori *double movement* yang dikemukakan Fazlur Rahman adalah perpaduan antara pendekatan induktif dan deduktif. Pada gerakan pertama adalah logika induktif untuk menemukan tujuan atau ideal moral dapat menemukan *'illat* hukum dengan klasifikasi yang sistematis yang diperhatikan dari konteks mikro dan makro ketika ayat diwahyukan dengan mengetahui situasi sosio-historis terlebih dahulu dalam arti apa yang dikehendaki secara tekstual dalam suatu ayat dengan meneliti alasan-alasan hukumnya (*ratio legis-'illat*), baik yang disebutkan secara eksplisit maupun implisit. Gambaran *setting sosial* masyarakat Arab baik yang berkenaan dengan adat kebiasaan, pranata sosial, maupun kehidupan keagamaan saat al-Qur'an diturunkan. Selanjutnya, gerakan kedua adalah pendekatan deduktif, yaitu menarik hal yang umum sebagai hasil dari gerak pertama kepada hal-hal yang khusus yang sedang dihadapi masyarakat sekarang dengan mempertimbangkan kondisi objektif.

Penafsiran hermeneutik berdasarkan teori *double movement* Fazlur Rahman berpijak dari ideal moral tersebut kemudian diproyeksikan, diformulasikan, dan diterjemahkan pada konteks kekinian legal formal untuk mengukur sekaligus menjawab kasus-kasus kontemporer. Ideal moral adalah tujuan dasar moral yang dipesankan al-

³⁴Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, cet. 2, (Jakarta: Teraju, 2005), hal. 57-58

³⁵Imam Suprayogo, *Membangun Integrasi Ilmu dan Agama*. Pengalaman UIN Malang. Zainal Abidin Bagir, (ed), *Integrasi Ilmu dan Agama, Interpretasi dan Aksi*, (Bandung: Mizan, 2005), hal.49-50

Qur'an. Sedangkan legal spesifik adalah ketentuan hukum yang ditetapkan secara khusus. Ideal moral al-Qur'an lebih patut diterapkan ketimbang ketentuan legal spesifiknya sebab ideal moral bersifat universal. Dengan ini diharapkan agar hukum-hukum yang akan dibentuk dapat mengabdikan pada ideal moral, bukan legal spesifiknya karena al-Qur'an selalu memberi alasan bagi pernyataan legal spesifiknya. Penafsiran hermeneutik al-Qur'an Fazlur Rahman menekankan pada konteks (sosio-historis) masa duhulu untuk memproyeksikan masa sekarang.

Improvisasi teori *double movement* telah membuka ruang yang besar terhadap pola pemahaman Islam ke depan berbasis kontingensi (kemajuan masa depan) yang integralistik dengan basis moralitas yang bercermin pada sosiologi keagamaan dituntut hukum Islam (fiqh) kontemporer bersifat ekspansif dan komprehensif sebagai kontribusi dan sinkronisasi untuk kepentingan fiqh berbasis ilmu saintifik dan aksiologik seperti: teknologi, fisika, kimia, biologi, ekonomi, psikologi, geografi, zoologi, geologi, sosiologi, antropologi, kesehatan, politik, hubungan internasional, hukum dan peradilan dan seterusnya. Pendekatan integratif antara hukum Islam (fiqh) dengan ilmu-ilmu kontemporer di mana keilmuan tersebut dirasakan sebagai sesuatu yang natural (sewajarnya) bertitik tolak dari kebutuhan akan masa sekarang.

Daftar Rujukan

- Amin Abdullah, dkk., *Islamic Studies dalam Paradigma Integrasi-Interkoneksi*, (Yogyakarta: Suka Press, 2007), cet. 1.
- Abu daud Sulaiman Ibn al-Asy'as, *Sunan Abu Daud*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), Jilid II.

- Al-Turmuzi, *Sunan Turmuzi*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1974), jilid III.
- Azyumardi Azra, "Reintegrasi Ilmu-lmu" dalam Islam Zainal Abidin Bagir (ed) *Integrasi Ilmu dan Agama, Interpretasi dan Aksi*, (Bandung: Mizan, 2005).
- D.G. Burke, "Interpret; Interpretation", *The International Standard Bible Encyclopedia* (Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1988), vol. 2.
- Fahrudin Faiz, *Hermeneutika al-Qur'an Tema-Tema Kontroversial*, (Yogyakarta : elSAQ Press, 2005).
- _____, ***Hermeneutika Qur'ani: Antara Teks, Konteks dan Kontekstualisasi Melacak Hermeneutika Tafsir al-Manar dan Tafsir Al-Azhar***, (Jogjakarta: Qalam, 2002) cet. 2.
- Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago and London: The University of Chicago, 1982).
- _____, *Major Themes Of The Qur'an*, 2nd ed, (Chicago: The University Of Chicago Press, 2009)
- Farid Esak, *Qur'an Liberation & Pluralism: An Islamic Perspective Of Interreligious Solidarity Against Oppression*, (Oxford: Onewordl, 1997).
- Ghazali, Muhammad al-, *Al-Mustasfa min 'Ilm al-Ushul*, (ttp: Dar al-Fikr, tt), jilid. II.
- Hans W. Frei, *Types of Christian Theology (Ed)*, George Hunsinger dan William C. Placher New Haven: Yale University Press, 1992).
- Hasan, *Analogical Reasoning InIslamic Jurisprudence: A Studi of the Juridical Principle of Qiyas* (Delhi: Adam Publishers and Distribution, 1994).

- Imam Suprayogo, *Membangun Integrasi Ilmu dan Agama*. Pengalaman UIN Malang. Zainal Abidin Bagir, (ed), *Integrasi Ilmu dan Agama, Interpretasi dan Aksi*, (Bandung: Mizan, 2005).
- Josef Bleicher (ed), *Contemporary Hermeneutics*, (London: Routledge and Kegan Paul, 1980).
- Khoiruddin Nasution, *Fazlur Rahman tentang Wanita* (Yogyakarta: Tazzfa dan Academia, 2002).
- Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, (Jakarta: Teraju, 2005), cet. 2.
- Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta: Pustaka Utama, Ed. 1, 1996).
- Marzuki Wahid. "Politik Hukum Orde Baru: Reduksi Agama di Balik Kompilasi Hukum Islam." Dalam *Gerbang*, Edisi 2, Th. II (April-Juni, 1999).
- _____. "Politik Hukum Orde Baru: Reduksi Agama di Balik Kompilasi Hukum Islam." Dalam *Gerbang*, Edisi 2, Th. II (April-Juni, 1999).
- Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory In Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, And Gadamar*, (Evanston: Northwestern University Press, 1969)
- Roger Lundin, ed., *Disciplining Hermeneutics: Interpretation in Christian Perspective* (Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997).
- Syahrur, *Al-Kitdb wa Al-Qur'dn: Qira'ah Mu'dfirah* (Damaskus: Al-Ahali lil-Tiba'ah wa an-Nashr wa at-Tauzi, 1991).
- Tufik Adnan Amal (penyunting dan penerjemah), *Metode dan Alternative Neomodernisme Islam Fazlur Rahman*, (Bandung: Mizan, 1993)

Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

Wahbah al-Zuhaily, *Ushul al-Fiqh al Islam*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1986), jilid I

Wan Mohd Nor Wan Daud, *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib Al-Attas: An exposition of the Original Concept of Islamization* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1998).

PEMIKIRAN SYED MUHAMMAD NAQUIB AL-ATTAS

Safrizal

A. Pendahuluan

Umat Islam dewasa ini menghadapi berbagai tantangan yang semakin kompleks dan dinamis, baik tantangan yang muncul dari tradisi Islam itu sendiri maupun tantangan yang berasal dari luar Islam. Menurut Syed Muhammad Naquib Al-Attas, tantangan terbesar yang secara diam-diam dihadapi oleh umat Islam zaman sekarang adalah tantangan pengetahuan, bukan kebodohan, yaitu pengetahuan yang disebarluaskan ke seluruh penjuru dunia oleh peradaban Barat.¹

Upaya yang dilakukan Al-Attas tersebut untuk masa sekarang sangat urgen dan signifikan lantaran ilmu pengetahuan merupakan aspek yang paling mendasar dalam berbagai aspek kehidupan umat Islam, terlebih lagi Islam sangat menekankan pencarian berbagai bentuk pengetahuan sesuai dengan kebutuhan manusia, namun upaya pencarian tersebut tidak boleh menyalahi ketentuan-ketentuan yang telah disyari'atkan oleh Allah Swt.

Berdasarkan uraian tersebut penulis terinspirasi untuk melakukan penelitian lebih mendalam tentang problematika epistemologi Islam. Penelitian ini difokuskan untuk menggali konsep pemikiran Al-Attas tentang epistemologi Islam, dalam rangka menjawab keresahan dan kegalauan masyarakat Islam menghadapi tantangan intelektualisme pemikiran Barat pada masa sekarang.

¹Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam dan Sekularisme*, Bandung: Pustaka, 1981, hal.195.

B. Biografi Al-Attas

Syed Muhammad Naquib bin Ali bin Abdullah bin Muhsin Al-Attas, yang lahir di Bogor pada tanggal 5 September 1931 dan berdomisili di Malaysia, adalah seorang cendekiawan dan filsuf muslim masa kini. Al-Attas adalah adik kandung dari Prof. Dr. Hussein Al-Attas, seorang ilmuwan dan pakar sosiologi di Universitas Malaya, Kuala Lumpur, Malaysia. Ayahnya bernama Syed Ali bin Abdullah Al-Attas, dan ibunya bernama Syarifah Raguan al-Idrus, keturunan kerabat raja-raja Sunda Sukapura, Jawa Barat. Ayahnya berasal dari Arab yang silsilahnya merupakan keturunan ulama dan ahli tasawuf yang terkenal dari kalangan syed. Ketika berada di Johor Baru, Al-Attas tinggal bersama dibawah didikan saudara ayahnya Encik Ahmad, kemudian bersama Ibu Azizah hingga perang dunia kedua meletus. Sejak tahun 1936 sampai 1941, ia belajar di *Ngee Neng English Primary School* di Johor Baru.²

Pada zaman pendudukan Jepang, Al-Attas kemudian kembali ke Jawa Barat dan menetap di sana selama 4 tahun. Sejak tahun 1942 sampai 1945 ia belajar agama dan Bahasa Arab pada *Madrasah Al-Urwatul Wustqa* di Sukabumi, Jawa Barat. Pada tahun 1946 ia kembali lagi ke Johor Baru dan tinggal bersama saudara ayahnya Tengku Abdul Aziz (menteri besar Johor kala itu), untuk menyelesaikan pendidikan menengahnya, ia tertarik untuk mempelajari sastra Melayu, Sejarah, dan Kebudayaan Barat. Ketika kuliah di Universitas Malaya, Al-Attas menulis Rangkaian *Rubai'at*, sebuah karya literatur, dan *Some Aspect of Sufism as Understood and Practises among the Malays*. Pada tahun 1946, Al-Attas melanjutkan pelajaran di Bukit Zahrah Shool dan seterusnya di English College Johor Baru tahun 1946-1949.

² Wan Mohd Nor Wan Daud, *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam Syed Mohammad Naquib Al-Attas*, (Bandung: Mizan, 1998), hal. 45.

Kemudian Al-Attas masuk tentara (1952-1955) hingga mencapai pangkat Letnan. Namun karena kurang berminat, akhirnya keluar dan melanjutkan kuliah di Universitas Malaya tahun 1957-1959. Lalu melanjutkan studinya ke Mc Gill University, Montreal, Kanada, dan pada tahun 1962 Al-Attas menyelesaikan studi pascasarjana di sana dengan tesis *Raniri and the Wujudiah of 17th Century Acheh* dan mendapat gelar M.A. Tidak lama kemudian ia melanjutkan studi S3 pada pogram pascasarjana School of Oriental and African Studies, University of London, yaitu tahun 1963-1964. Di bawah bimbingan Prof. A.J Arberry dari Cambrdge dan Dr. Martin Lings, Al-Attas menyelesaikan tesis doktornya tentang studi tentang dunia mistik Hamzah Fansuri, dan mendapat gelar Ph.D tahun 1962. Pada tahun 1987, Al-Attas mendirikan sebuah Institusi pendidikan tinggi bernama *Internasional Institute of Islamic Thought and Civilization* (ISTAC) di Kuala Lumpur, Malaysia. Melalui institusi ini Al-Attas bersama sejumlah kolega dan mahasiswanya melakukan kajian dan penelitian mengenai pemikiran dan peradaban Islam, serta memberikan respon yang kritis terhadap peradaban Barat.³

Al-Attas sangat menguasai teologi, metafisika, sejarah, dan literatur. Al-Attas juga menulis dalam berbagai bidang pemikiran dan peradaban Islam, khususnya tentang sufisme, kosmologi, filsafat, dan literatur Malaysia.⁴ Selain memperoleh derajat dan gelar pendidikan yang terhormat, Al-Attas juga dapat diklasifikasikan sebagai penulis yang produktif sampai saat ini. Al-Attas telah menghasilkan 25 buah karya tulis, baik berbentuk buku maupun monograf, dalam bahasa Inggris dan Melayu. Sebagian besar karyanya juga telah diterjemahkan ke dalam beberapa bahasa: Arab,

³ [http://wikipedia.org/wiki/Syed Muhammad_Naquib_Al-Attas](http://wikipedia.org/wiki/Syed_Muhammad_Naquib_Al-Attas).

⁴ [http://wikipedia.org/wiki/Syed Muhammad_Naquib_Al-Attas](http://wikipedia.org/wiki/Syed_Muhammad_Naquib_Al-Attas).

Persia, Turki, Urdu, Melayu, Indonesia, Jerman, Rusia, Bosnia, India, Korea dan Albania.⁵

Karya-karya Al-Attas tersebut secara kronologis dapat disebutkan sebagai berikut:

1. *Rangkaian Rubayy'at*, Dewan Bahasa dan Pustaka (DBP), Kuala Lumpur, 1959;
2. *Some Aspect of Sufism as Understood and Practice among the Malays*, Malaysia Sociological Research Institute, Singapore, 1963;
3. *Raniri and the Wujudiah of 17th Century Acheh*, Monograph of the Royal Asiatic Society (Malaysia Branch, no. III), Singapore, 1966;
4. *The of rigin the of Malays Sha'ir*, DBP, Kuala Lumpur, 1968;
5. *Preliminary Statement on a General Theory of the Islamization of the Malays Indonesian Archipelago*, DBP, Kuala Lumpur, 1969;
6. *The Mistiscisme of Hamzah Fansuri*, University of Malaya Press, Kuala Lumpur, 1970;⁶
7. *Concluding Postscript of Origin of the Malays Sha'ir*, DBP, Kula Lumpur, 1971;
8. *The Correct Date of the Tregganu Inscription*, Meseums Departement, Kuala Lumpur, 1972;
9. Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu (terjemahan dari *Islam in Malays Hitory and Culture*), Penerbit University Kebangsaan Malaysia, 1972, juga diterjemahkan ke dalam bahasa Rusia, dan Prancis;
10. Risalah Untuk Kaum Muslimin (terjemahan dari *Message of the Muslim*);

⁵ <http://5jaring.my/istac/founder/education/list.htm>

⁶ Wan Mohd Nor Wan Daud, *Filsafat dan Praktik...*,hal. 55.

11. *Comments of the Re-examination of Raniri's Hujjat al-siddiq: A Refutation*, Museum Departement, Kuala Lumpur, 1975;
12. *Islam the Conception of Religion and the Foundation of Ethic and Morality*, Muslim Youth Movement of Malaysia, ABIM, Kuala Lumpur, 1976, juga diterjemahkan ke dalam Bahasa Korea, Jepang dan Turki;
13. *Islam: faham Agama dan Asas Akhlak*, ABIM, Kuala Lumpur, 1977. Buku ini merupakan versi Bahasa Malaysia terjemahan dari *Islam the Conception of Religions and the Foundation of Ethic and Morality*;
14. *Islam and Sekularism*, ABIM, Kuala Lumpur, 1978, juga diterjemahkan ke dalam Bahasa Malaysia, India, Persia, Turki, Arab dan Rusia;
15. (Ed) *Aims and Objectives of Islamic Education: Islamic Education Series*, Hodder and Srougton and King Abdul Aziz University, Jeddah, 1979, juga diterjemahkan ke dalam Bahasa Turki;
16. *The Concept of Education In Islam*, ABIM, Kuala Lumpur, 1980, juga diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia, Persia dan Arab;
17. *Islam, Secularism and the Philosophy of the Future*, Mansell, London and New York, 1985;
18. *A Commentary of the Hujjat al- Siddiq of Nur al-Din ar-Raniry*, Ministry of Culture, Kuala Lumpur, 1986;
19. *The Oldest Know Malays Manuscript: A 16th Century Malays*, terjemahan dari " aqaid of Nasafi, Publication Departement (Universiy of Malays), Kuala Lumpur, 1988;
20. *Islam and the Philosophy of Science*, ISTAC, Kuala Lumpur, 1989, juga diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia, Bosnia, Persia dan Turki;
21. *The Natural of Amn and the Phichology of the Human Soul*, ISTAC, 1990, juga diterjemahkan ke dalam Bahasa Persia;

22. *The Intuition of Existence*, ISTAC, Kuala Lumpur, 1990, juga diterjemahkan ke dalam Bahasa Persia;
23. *On Quidity and Experiene of Happines in Islan*, ISTAC, Kuala Lumpur, 1990, juga diterjemahkan ke dalam Bahasa Persia;
24. *The Meaning and Experience of Happines in Islam*. ISTAC: Kuala Lumpur, 1993, diterjemahkan kedalam bahasa Arab, Turki dan Jerman;
25. *Prolegomena to the Metafisic of Islam: An Exposition of The Fundamental Element of the worldview of Islam*, ISTAC, Kuala Lumpur, 1995, juga diterjemahkan ke dalam Bahasa Rusia;⁷
26. *Historical Fact and Fiction (HFF)*, Universiti Teknologi Malaysia, 2011;⁸

Tulisan-tulisan karya Al-Attas menunjukkan bahwa Al-Attas pantas dikatakan sebagai seorang ahli dalam beberapa ilmu pengetahuan, terutama yang menyangkut dengan ilmu pendidikan agama yang selalu dikhawatirkan olehnya, dalam pandangan Al-Attas, umat Islam pada hari ini telah disoroti oleh pemikiran Barat yang terkadang tidak menyadarinya.⁹

Al-Attas adalah seorang intelektual dan juga seorang ilmuan muslim yang sangat dihormati dan berpengaruh. Gagasan dan corak pemikirannya yang sangat terkenal, tidak jarang membuat kalangan masyarakat terperanjat lantaran konsep yang digagasnya dinilai baru dan mengundang perhatian dan sangat kontroversial. Selama ini Al-Attas dikenal sebagai pakar filsafat, teologi, dan metafisika. Gagasan ini sejalan dengan nilai-nilai keIslaman, khususnya dalam bidang pendidikan. Al-Attas merupakan

⁷ Wan Mohd Nor Wan Daud, *The Educational and Practice of Syed Muhammad Naquib Al-Attas: An Exposition of the Original Concept of Islamization* (Kuala Lumpur: Internasional Institute of Islamic Thought and Civilation, ISTAC, 1988),hal. 7-8.

⁸ Mohd Nor Wan Daud, *The educatinal...*, hal.9.

⁹ Wan Mohd Nor Wan Daud, *Filsafat Dan Praktik...*,hal. 54.

seorang tokoh yang telah menghasilkan berbagai macam pandangan keIslaman kontemporer, baik dalam bidang filsafat, kalam, pendidikan, dan khususnya sejarah dan kebudayaan melayu.¹⁰

Al-Attas juga termasuk salah satu pemikir dan pembaharu pendidikan Islam dengan ide-idenya yang cukup cemerlang, Al-Attas tidak hanya sebagai intelektual dalam memahami persoalan umum umat Islam, tetapi juga pakar dalam berbagai ilmu pengetahuan. Al-Attas juga dianggap sebagai penggagas islamisasi ilmu pengetahuan yang mempengaruhi banyak tokoh lainnya, baik di Nusantara maupun internasional. Al-Attas secara sistematis merumuskan islamisasi ilmu dalam bentuk kurikulum pendidikan Islam yang sampai saat ini kosohor dikalangan ummat Islam dunia juga sebagai figur pembaharu pendidikan Islam.

Menurut Fazlur Rahman, Al-Attas adalah seorang pemikir yang genius. Al-Attas juga seorang ilmuwan besar yang memiliki kelebihan yang luar biasa dalam ketajaman pemikiran dan upaya untuk menanamkan keyakinan kaum muslimin akan kewibawaan ajaran dan sejarah Islam.¹¹

C. Kritik Terhadap Epistemologi Islam Kontemporer

Gagasan-gagasan yang dimunculkan Al-Attas berawal dari keprihatinannya terhadap berbagai masalah yang sedang menimpa umat Islam saat ini.¹² Al-Attas melihat permasalahan terbesar umat Islam saat ini diawali

¹⁰ [http://wikipedia.org/wiki/Syed Muhammad Naquib Al-Attas](http://wikipedia.org/wiki/Syed_Muhammad_Naquib_Al-Attas).

¹¹ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam and Sekularism* (Delhi: New Crescent Publishing Co, 2002), hal. 116.

¹² Kemunduran umat Islam dimulai sejak kekalahan militer dan politik Dinasti Ustmani atas Barat pada akhir abad ke-17, akhirnya membuat posisi umat Islam semakin mundur dan lemah. Sementara di pihak Barat, setelah periode Renaissance secara perlahan mereka mengalami kemajuan dalam berbagai bidang. Dampak dari kemunduran Islam itu mengakibatkan penjajahan Barat atas negara-negara muslim.

dari kebodohan umat Islam terhadap ajaran agamanya sendiri, kesalahpahaman terhadap ilmu dan masih banyak masalah lainnya yang berawal dari masalah ini, Al-Attas secara terus terang sangat mencemaskan perkembangan ilmu pengetahuan modern. Masalah ini muncul ketika ilmu pengetahuan dan sains modern diterima di negara-negara muslim, disaat kesadaran epistemologi Islam sangatlah lemah.

Lebih lanjut, Al-Attas menyatakan bahwa tantangan terbesar yang secara diam-diam dihadapi oleh umat Islam pada zaman ini adalah tantangan pengetahuan, bukan dalam bentuk sebagai kebodohan, tetapi pengetahuan yang difahamkan dan disebarakan ke seluruh dunia oleh peradaban Barat. Sistem pendidikan Islam telah dicetak di dalam sebuah karikatur Barat, sehingga ia dipandang sebagai inti *malaise* atau penderitaan yang dialami umat Islam.¹³

Al-Attas juga melihat bahwa metafisika Islam sebagaimana yang telah diterangkan dengan benar oleh para cendikiawan sufi telah banyak disalahpahami. Al-Attas selalu membedakan antara ajaran cendikiawan sufi dengan ajaran-ajaran pseudo-sufi, seperti para sofis dan kelompok wujudiah yang kebanyakan ajarannya sesat dan keliru. Ide dan ajaran para cendikiawan para sufi bagi Al-Attas sangat mengakar dalam ilmu pengetahuan dan bermuara pada pengalaman intuisi. Oleh karena itu dalam pemikiran Al-Attas, antara metafisika, epistemologi dan tasawuf, sangat memiliki peranan penting dan saling berkaitan.

Kalangan sufi memandang ilmu sebagai sesuatu yang suci, sebab pada akhirnya menyangkut semua pengetahuan dari aspek manifestasi Tuhan kepada manusia. Pandangan yang suci tentang ilmu ini mewarnai sistem pendidikan Islam sampai hari ini sehingga secara

¹³ C.A Qadir, *Ilmu Pengetahuan dan Metodenya*, (Jakarta: Y.O.I, 1988),hal. 38.

kelembagaan pendidikan Islam tidak terpisah dari organisasi dan lembaga khas agama. Berkenaan dengan pembahasan tentang epistemologi, maka di sini banyak ilmu pengetahuan yang terilhami oleh pemikiran Yunani yang memperoleh bentuk Arab muslim dalam kegiatan intelektual.¹⁴ Pada dasarnya, ilmu pengetahuan tidak terlepas dari metode ilmiah, yang sesungguhnya sudah ada dalam bentuk yang terpisah-pisah pada berbagai zaman, termasuk zaman Islam. Tetapi, kristalisasi metode sains terjadi dalam revolusi besar yang dimulai pada abad ke-16 H di Eropa. Namun yang terpenting dari paradigma yang baru itu adalah lenyapnya keyakinan lama tentang alam semesta yang organik dan berjiwa, dan munculnya paham baru yang memandang alam semesta sebagai benda mekanik yang bergerak secara teratur sesuai ketentuan yang ada.¹⁵

Kebenaran dan realitas dalam pandangan Barat tidak diformulasikan atas dasar pengetahuan wahyu dan keyakinan, melainkan atas tradisi budaya yang didukung dengan premis-premis yang didasarkan pada spekulasi atau perenungan-perenungan, terutama yang berkaitan dengan kehidupan duniawi yang berpusat pada manusia, sebagai makhluk fisik dan makhluk rasional. Perenungan filsafat tidak akan menghasilkan suatu keyakinan sebagaimana diperoleh dari pengetahuan wahyu yang dipahami dan dipraktikkan Islam. Pengetahuan Barat tergantung ada peninjauan dan perubahan yang tetap, sekalipun westernisasi telah menghasilkan ilmu yang bermanfaat bagi kehidupan manusia, namun tidak dapat dipungkiri bahwa westernisasi ilmu telah menghasilkan ilmu yang telah merusak khususnya spiritual kehidupan manusia. Kajian ini

¹⁴ Miska Muhammad Amin, *Epistemologi Islam*, (Jakarta: UI, Press, 1983),hal. 28.

¹⁵ Saifullah Zulkifli, *Metode Pengembangan Masyarakat Islam*, (Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2004),hal. 57.

diperlukan karena maraknya cendekiawan muslim yang menganalisis Islam dengan menggunakan epistemologi Barat. Jika epistemologi Barat digunakan untuk memahami Islam maka hasilnya hanyalah kerancuan. Rancunya epistemologi Barat karena berangkat dari praduga-praduga atau prasangka-prasangka dan usaha-usaha skeptis tanpa didasarkan wahyu. Karena itu, epistemologi beserta ilmu pengetahuan Barat menghasilkan sains-sains yang tidak memiliki nilai-nilai spiritual dan akhirnya seperti disimpulkan Al-Attas, epistemologi Barat tidak dapat mencapai kebenaran.

Selain itu, epistemologi Barat telah melepaskan diri dari teologi, dan melepaskan fisika dari metafisika. Immanuel Kant, filsuf Jerman yang telah berperan dalam memarginalkan metafisika menyimpulkan bahwa metafisika tidak dapat masuk dalam epistemologi ilmu, karena dia tidak dicerna oleh panca indra. Teologi yang ditinggalkan itu kemudian digantikan oleh antropologi. Kesimpulannyapun menjadi rancu bahwa manusia adalah Tuhan dan Tuhan adalah manusia (Feurbanch). Tuhan dianggap khayalan dalam jiwa dan pikiran manusia (Nietzsche).

Epistemologi peradaban Barat kini telah menjadi suatu cara dan pemikiran dan pencarian yang dominan dengan mengesampingkan cara-cara alternatif pengetahuan lainnya. Jadi, semua masyarakat muslim, dan bahkan seluruhnya dibentuk dengan citra Barat. Epistemologi ini menekankan perbedaan antara objek dan subjek antar pengamat dan dunia luar, antar emosi yang subjektif dan suatu realitas yang ada di luar akal. Maka keberhasilan reduksi dan epistemologi sains modern terletak pada nilai pragmatismenya, dia telah menghasilkan pengetahuan yang dapat diuji yang mengacu pada suatu realitas yang terpisah dan yang telah mendatangkan keuntungan-keuntungan yang tak terbayangkan bagi umat manusia. Tetapi, epistemologi sains modern juga telah menghasilkan buah

yang pahit. Kegigihannya untuk menolak semua pertimbangan nilai dalam pendirian pengetahuan mengandung arti bahwa dia memperlakukan objek pencariannya baik yang berwujud manusia maupun yang bukan, sebagai benda semata yang dapat diperas, dimanipulasi, dibedah dan pada umumnya dihancurkan atas nama sains.¹⁶

Di tengah-tengah kebingungan manusia seperti sekarang, kerancuan ilmu pengetahuan menjadi tantangan besar dan lebih bersifat merusak terhadap manusia telah ditimbulkan oleh peradaban Barat. Peradaban Barat telah menjadi permasalahan karena ia telah kehilangan maksud dan tujuan yang sebenarnya sebagai akibat dari pemahaman yang tidak adil.¹⁷ Dalam konteks tersebut Al-Attas sangat layak dianggap sebagai seorang pemikir besar dan orisinal di dunia Islam kontemporer, karena selama ini dia telah menggulirkan ide-ide fundamental dan mapan yang telah diabaikan oleh sebagian orang dan disalahpahami oleh sebagian yang lain. Kemudian Al-Attas mengklarifikasikan, menjabarkan, dan menghubungkan ide tersebut dengan lingkungan intelektual dinamika budaya umat Islam kontemporer, dia juga datang membawa beberapa solusi terhadap berbagai permasalahan yang berkaitan dengan aspek-aspek sejarah, intelektual, dan kebudayaan Islam di gugusan pulau rumpun melayu, tidak heran jika banyak pemikir menyebutnya sebagai pemikir yang jenius.¹⁸

D. Islamisasi Ilmu Pengetahuan

Istilah islamisasi ilmu dalam bahasa Arab disebut *Islamiyyat al-ma'rifat* atau dalam bahasa Inggris disebut

¹⁶ *Ibid...*, hal. 86.

¹⁷ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam dan Sekularisme...*, hal. 195.

¹⁸ Wan Mohd Nor Wan Daud, *Filsafat dan Praktik...*, hal. 61.

islamization of knowledge. Pengislaman ilmu pengetahuan dalam zaman modern tidak dapat dilepaskan dari jasa-jasa besar peletak dasarnya yakni para tokoh ilmuwan Islam seperti Syed Hussein Nasr, Syed Muhammad Naquib Al-Attas, Jaafar Syekh Idris, Ismail Raji al-Faruqi dan beberapa ilmuwan Islam di Indonesia lainnya.

Ilmu pengetahuan sendiri merupakan hasil ciptaan sadar manusia, dengan sumber-sumber historis yang didokumentasikan secara baik, dengan lingkup dan kandungan yang dapat ditentukan secara pasti, dan dengan orang-orang profesional, terpercaya yang mempraktekkan serta menguraikannya.¹⁹ Islamisasi ilmu pengetahuan merupakan suatu aktivitas keilmuan, seperti mengungkap, mengumpulkan, menghubungkan dan menyebarkan menurut sudut pandang Islam terhadap alam ataupun kehidupan dan manusia, agar islamisasi itu berjalan menurut makna yang luas, maka harus meletakkan sesuatu pada posisinya terhadap aturan dan undang-undang Allah Swt.²⁰

Islamisasi ilmu pengetahuan berarti mengislamkan, atau melakukan penyucian terhadap ilmu pengetahuan produk non muslim (*Barat*) yang selama ini dikembangkan dan dijadikan acuan dalam wacana pengembangan sistem pendidikan Islam, agar diperoleh ilmu pengetahuan yang bercorak khas Islam, jika telah ditemukan ciri khasnya yang Islam, kemudian hendaknya dibawa ke mana, janganlah ciri khas Islam itu dijadikan sesuatu yang standar, bahkan absolut, konstan dan rutin, sehingga seolah-olah tidak ada peluang dan ruang gerak yang dinamis. Kalau ciri khas Islam itu dipandang sebagai sesuatu muncul “bukankah manusia hanya terjebak dalam pencarian kerangka yang Islami dan

¹⁹ C.A Qadir, *Ilmu Pengetahuan dan Metodenya*, (Jakarta : Yayasan Obor Indonesia, 1988), hal. 39.

²⁰ Imaduddin Kalil, *Pengantar Islamisasi Ilmu Pengetahuan dan Sejarah*, (Jakarta : Media Da'wah, 1914), hal. 10-11.

kurang memiliki kesempatan untuk berobsesi dalam penggalan dan pengembangan ipteks".²¹ Jadi apabila sikap tersebut agaknya kurang efektif untuk mengantisipasi era globalisasi, justru manusia akan terhambat oleh akselerasi perkembangan dan kemajuan iptek serta cepatnya arus perubahan sosial.

Maka ada tiga di antara temuan ilmiah yang sangat terpenting di dunia Islam yang sangat berpotensi mempengaruhi perjalanan kehidupan umat Islam secara mendalam dan menyeluruh dalam memasuki abad ke-15 H, sehingga memasuki abad ke-21 M yang telah ditemukan oleh Al-Attas, pertemuan tersebut sebagai berikut :

1. Problem pentingnya yang dihadapi umat Islam saat ini adalah masalah ilmu pengetahuan.
2. Ilmu pengetahuan modern yang tidak bebas nilai (netral) sebab dipengaruhi oleh pandangan-pandangan keagamaan, kebudayaan, dan filsafat yang dicerminkan kesadaran dan pengalaman manusia Barat.
3. Umat Islam, oleh karena itu perlu mengislamkan ilmu pengetahuan masa kini dengan mengislamkan simbol-simbol linguistik mengenai realitas dan kebenaran.

Temuan-temuan ini yang digali dari sejarah pengalaman spiritual intelektual dan pencapaian kebudayaan umat Islam, bahwa temuan ini sangat berguna untuk mengatasi kebingungan intelektual yang berkepanjangan secara praktis tanpa harus kehilangan keaslian nilai-nilai keagamaan dan kebudayaan serta tidak pula menepikan apa-apa yang baik dan berguna dari sumber pemikiran dan kebudayaan.²² Pengembangan wawasan dan kawasan islamisasi ilmu pengetahuan merupakan salah satu upaya untuk memperoleh temuan

²¹ Muhaemin, *Nuansa Baru Pendidikan Islam*, (Jakarta : Raja Grafindo Persada, 2006), hal. 37.

²² Wan Mohd Nor Wan Daud, *Filsafat dan Praktik ...*, hal. 317.

dan produk iptek yang dapat dimanfaatkan untuk kepentingan manusia.

1. Respon terhadap Islamisasi Ilmu Pengetahuan Masa Kini

Sejak pertengahan tahun 70-an, isu mengenai islamisasi ilmu pengetahuan memberikan harapan besar pada kebangkitan Islam dan menjadi salah satu topik yang sangat kontroversial, pada saat umat Islam benar-benar berada dalam keadaan tersisih dari berbagai bidang kehidupan kolektif, bahwa isu islamisasi ilmu pengetahuan benar-benar menjadi sebuah revolusi. Al-Attas sangat mencemaskan perkembangan ilmu pengetahuan modern. Al-Attas termasuk orang pertama yang menyerukan pentingnya “islamisasi ilmu”. Dalam salah satu makalahnya, seperti ditulis *ensiklopedi of islam*, Al-Attas menjelaskan bahwa “masalah ilmu” terutama berhubungan dengan epistemologi. Masalah ini muncul ketika sains modern diterima di negara-negara muslim modern, di saat kesadaran epistemologi muslim amat lemah.

Islamisasi akan membebaskan akal manusia dari keraguan, dugaan dan argumentasi kosong menuju keyakinan akan kebenaran mengenai realitas spiritual, *intelligible* dan materi. Ada yang beranggapan bahwa sains modern adalah satu-satunya cabang ilmu yang otoritatif segera melemahkan pandangan Islam mengenai ilmu. Al-Attas menolak posisi sains modern sebagai sumber pencapaian kebenaran yang paling *otoritatif* dalam kaitannya dengan epistemologi, karena banyak kebenaran agama yang tidak dapat dicapai oleh sains yang hanya berhubungan dengan realitas empirik. Pada tingkat dan pemaknaan seperti ini, sains bertentangan dengan agama. Baginya, dalam proses pembalikan kesadaran epistemologi

ini, program islamisasi menjadi satu bagian kecil dari upaya besar pemecahan “masalah ilmu”.²³

Solusi yang diajukan Al-Attas secara konsisten bukanlah sekedar membangun jalan dan cara untuk mengakomodasi semangat keilmuan Barat modern melalui penafsiran ulang Islam, bukan pula mengimpor keterampilan teknologi Barat dan produknya berpegang pada keseluruhan pemahaman agama secara tradisional, sebenarnya gagasannya lebih mendasar dan otentik dibandingkan gagasan-gagasan yang telah muncul dalam pemikiran reformis muslim modern, disatu sisi, Al-Attas menekankan bahwa penyebab utama terjadi problematika kita saat ini bukanlah sekedar masalah buta huruf atau kebodohan dalam ilmu pengetahuan modern, melainkan lebih mendasar kepada problematika saat ini pada sisi lain, kebenaran al-Qur’an baik yang berbentuk gambaran fenomena alam maupun lainnya, tidak perlu dijustifikasi atau dibuktikan dengan fakta-fakta ciptaan manusia, sebaliknya Al-Attas mempertanyakan orang-orang Islam yang keyakinannya terhadap kebenaran al-Qur’an mendalam setelah diverifikasikan oleh penemuan ilmiah atau kedokteran. Sain modern harus didalami tetapi asas-asas filsufisnya, disusun kembali sesuai dengan kerangka metafisika Islam, yang prosesnya saat ini dikenal dengan islamisasi ilmu pengetahuan masa kini.²⁴

Tujuan kaum muslimin untuk mengislamkan beberapa ilmu pengetahuan tidak akan dapat tercapai sepenuhnya, kecuali bila mereka secara efektif melaksanakan tugas intelektual memerinci suatu metafisika Islam yang berdasarkan al-Qur’an dan hadist. Metafisika Islam sebagaimana mengikuti petunjuk-petunjuk wahyu Allah Swt (al-Qur’an dan sunnah), upaya merinci metafisika Islam tersebut kendatipun berat, harus tetap diupayakan

²³ Murtadha Muthahari, *Mengenal...*, hal. 21.

²⁴ Wan Mohd Nor Wan Daud, *Filsafat dan Praktik ...*, hal. 317.

secara maksimal mengingat konsekuensi dari proyek islamisasi ilmu pengetahuan.²⁵

Mencari bukti-bukti kebenaran dengan menggunakan metode tertentu, dengan kata lain kebenaran yang dicapai melalui metode keilmuan Barat,²⁶ baik kebenaran diperoleh melalui wahyu ataupun melalui al-Qur'an, untuk membuktikan kebenaran tersebut sering menggunakan metode keilmuan Barat, berupaya untuk pengalihan ilmu pengetahuan pada dasarnya kebenaran wahyu dijadikan sebagai dasar akan tetapi kebenaran yang dicapai melalui metode keilmuan Barat dijadikan sebagai keterbelakangan ataupun jawaban. Salah satu manfaat islamisasi ilmu pengetahuan adalah memberi keuntungan berupa epistemologi Islam dan berupaya mewujudkan fungsi ganda sebagai penyelamat terhadap umat Islam. Usaha islamisasi ilmu pengetahuan tidak akan memiliki makna yang signifikan dan tidak akan merumuskan epistemologi Islam.²⁷

2. Islamisasi Ilmu Pengetahuan antara Pro dan Kontra

Pase cendekiawan muslim terdapat sikap pro dan kontra dalam menyikapi isu islamisasi ilmu pengetahuan. Mereka memiliki alasan yang cukup mendasar. Pihak yang pro bergumentasi bahwa umat Islam perlu sebuah sistem sains untuk memenuhi kebutuhan mereka baik material maupun spiritual.²⁸ Kenyataan membuktikan bahwa sains modern telah menimbulkan ancaman bagi kelangsungan dan kehidupan umat manusia dan lingkungannya.

²⁵ Abd Al-Rahman, *Ushul Al-Tarbiyah al-Islamiyah Wa asalibuha*, (Mesir : Dar Al-fikr, 1988), hal. 123.

²⁶ Mujamil Qomar, *Epistemologi Pendidikan...*, hal -114.

²⁷ Muslih Usa, *Pendidikan Islam di Indonesia*, (Jakarta : Tiara Wacana Yogya, 1991), hal. 5.

²⁸ Muhaimin, *Nuansa Baru Pendidikan Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006), hal. 420.

Pada tahun 30-an, Muhammad Iqbal juga menegaskan perlunya melakukan proses Islamisasi terhadap ilmu pengetahuan. Iqbal menyadari bahwa ilmu yang dikembangkan oleh Barat bersifat ateistik, sehingga dapat menggoyahkan aqidah umat, iqbal menyarankan umat Islam "mengonversikan ilmu pengetahuan modern". Ilmu pengetahuan sendiri merupakan hasil ciptaan sadar manusia, dengan sumber-sumber historis yang didokumentasikan secara baik dengan lingkup dan kandungan yang dapat ditentukan secara pasti dan dengan orang-orang profesional, terpercaya yang mempraktekkan serta menguraikannya.²⁹

Sedangkan pihak yang kontra bergumentasi bahwa dari segi historis perkembangan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi di Barat saat ini banyak diilhami para ulama Islam yang ditrasformasikan terutama pada masa keemasan Islam, sehingga mereka banyak berhutang budi terhadap ilmuan muslim apabila hendak meraih kemauan dibidang iptek maka manusia perlu melakukan tranformasi besar-besaran dari Barat tanpa ada rasa curiga walaupun harus selalu waspada, iptek adalah netral yang selalu bergantung kepada pembawa dan pengembangan.³⁰

Menurut Muhammad Arkoun, seorang guru besar Islamic di Perancis, keinginan dari para cendekiawan muslim untuk melakukan islamisasi ilmu dan teknologi merupakan kesalahan, sebab hal ini dapat menjebak manusia pada pendekatan yang menganggap bahwa Islam hanya semata-mata sebagaimana ideologi.³¹

Jika dicermati dari argumentasi kedua belah pihak tersebut bahwa sebenarnya mereka mempunyai potensi

²⁹ C. A. Qadir. *Ilmu Pengetahuan dan Metodenya*. (Jakarta: Y. O. I (Yayasan Obor Indonesia). 1988), hal. 39.

³⁰ Abuddin Nata, *Metodelogo Studi Islam*, (Jakarta : Raja Grafindo Persada, 1998), hal. 420.

³¹ Mulyanto, *Islmisasi Ilmu Pengetahuan* , (Jakarta : Pustaka Cidesindo, 2000), hal. 17-18.

yang sama, yaitu sama-sama menginginkan terwujudnya kemajuan peradaban yang Islam, dan ada juga di lain pihak berpendapat bahwa islamisasi ilmu pengetahuan memiliki makna apabila menunjukkan adanya perbedaan teoritis yang fundamental antara teori ilmu modern dan Islam. Bahwa gerakan islamisasi ilmu pengetahuan, sebagaimana telah dibicarakan pada zaman Abbasiyah oleh al-Ghazali bersama polemiknya dengan golongan filsuf tentang ilmu, terutama dalam buku *Tahafut al-Falasifah* dan *al-Munqidz min al-Dalal*, yaitu beliau berusaha mengislamkan ilmu yang sudah ada itu supaya berguna bagi pertumbuhan umat.³²

Berdasarkan uraian tersebut dapat dipahami bahwa sesungguhnya terdapat perbedaan sudut pandang dan pendekatan dalam melihat permasalahan islamisasi ilmu pengetahuan, namun pada hakikatnya sama yaitu mereka bersepakat bahwa umat Islam perlu memiliki ilmu pengetahuan yang dibangun dari dasar-dasar ajaran Islam yaitu al-Qur'an.³³

Islamisasi yang harus diperhatikan terlebih dahulu adalah islamisasi bahasa, karena bahasa sesuatu yang penting dan merupakan refleksi pemikiran dan pandangan suatu masyarakat. Bahasa Islam yang dimaksud beliau adalah bahasa yang baru. Karena bahasa Arab yang lama menggunakan konsep-konsep dan memuat pesan-pesan dalam *world-view* Jahiliyah. Bahasa Arab yang baru adalah bahasa al-Qur'an yang mengubah konseptual jahiliyah dan mempunyai sifat ilmiah.³⁴

Istilah-istilah Islam mempersatu umat muslim sedunia, karena tidak dapat diterjemahkan secara memuaskan dalam bahasa manapun. Sehingga ia tetap seperti itu dengan merujuk pemahaman seperti bahasa

³² Hasan, *Peralihan Paradigma Dalam Pendidikan Islam dan Sains Sosial*, (Jakarta : Gaya Media Pratama, 2002), hal. 288.

³³ *Ibid...*,hal. 76.

³⁴ *Ibid...*,hal. 54.

aslinya. Kata Allah bukan buatan manusia. Jadi tidak cukup diterjemahkan dengan *God* atau Tuhan dengan T besar ala Nurcholish Madjid.

Menurutnya, islamisasi ilmu berarti pembebasan ilmu dari penafsiran penafsiran yang didasarkan pada ideologi sekuler dan dari makna-makna serta ungkapan manusia sekuler. Gagasan ini muncul karena tidak adanya landasan pengetahuan yang bersifat netral, sehingga ilmupun tidak dapat bebas nilai.

E. Konsep Epistemologi Islam

Al-Attas mengatakan bahwa epistemologi Islam ditandai kesatuan akal dengan intuisi. Akal sebagai alat epistemologi mengarah pada suatu yang diupayakan, sedangkan intuisi mengarah pada suatu yang dianugerahkan. Dengan kata lain, objek intuisi bukan hanya berkenaan dengan hal-hal yang bersifat "*daruri*", melainkan juga hal-hal yang bersifat "*huduri*", yaitu dengan melakukan upaya keras secara teratur, ketekunan dan kedisiplinan diri secara mantap dan kuat. Seseorang akan mampu untuk mendapatkan intuisi yang berkenaan dengan hal-hal yang menjadi keinginannya, termasuk berhubungan langsung dengan Tuhan.³⁵

Epistemologi atau teori pengetahuan adalah titik pusat dari setiap pandangan dunia. epistemologi menjadikan parameter yang menentukan apa yang mungkin dan yang tidak mungkin di dalam bidang Islam, ini sama halnya dengan konsep al-quran tentang '*ilm*', yang secara umum diterjemahkan sebagai pengetahuan, pada awalnya membentuk ciri-ciri utama peradaban muslim dan menentukannya menuju puncak kejayaan. Epistemologi berusaha menentukan dan mendefinisikan pengetahuan

³⁵ Mutada Mutahhari, *mengenal Epistemologi* (Jakarta: Lentera, 2001),hal. 40.

dan membedakan variasi-variasi utamanya, menandai sumber-sumbernya serta menentukan batas-batasnya.³⁶

Epistemologi Islam sangat menekankan pada pengalaman dan keseluruhan realitas yang ada, mendukung bukan saja satu melainkan sejumlah cara yang berbeda-beda untuk mengkaji alam. Konsep *'ilm*, dapat diperoleh melalui wahyu dan juga akal, dari pengamatan juga intuisi dari tradisi sampai spekulasi teoritis. Sementara berbagai cara menelaah alam dan realitas sama-sama sah dalam Islam, semuanya tunduk pada nilai-nilai wahyu al-Qur'an yang kekal. Karena itulah epistemologi Islam menekankan pencarian semua bentuk pengetahuan dalam kerangka nilai-nilai kekal yang merupakan tonggak dalam peradaban muslim.

Islam tidak hanya mewajibkan pencarian pengetahuan, tetapi juga menghubungkannya dengan pandangan unik Islam tentang pemujaan, pengetahuan adalah suatu bentuk ibadah, karena itulah pengetahuan dicari demi mematuhi dan untuk menyenangkan Allah. Lebih-lebih lagi dikaitkan dengan setiap nilai al-quran seperti khilafah dan istishlah yaitu pengetahuan umum.³⁷

Konsep epistemologi Al-Attas pada gilirannya memiliki implikasi yang besar terhadap dunia pendidikan. Beberapa implikasi tersebut di antaranya sebagai berikut:

1. Sekularisasi di bidang pendidikan seharusnya dihilangkan, hal ini karena pada dasarnya proses pendidikan adalah proses pendidikan jiwa. Eksistensi Tuhan tidak dapat dipisahkan dari logika dan pikiran manusia.
2. Ilmu pengetahuan sejati seharusnya diajarkan melalui pendidikan berbasis *worldview* Islam agar jiwa dapat mencapai kesempurnaan melalui latihan dan kedisiplinan dalam menjalankan ajaran-ajaran Islam.

³⁶ Ziauddin Sardar, *Masa Depan Islam...*, hal. 85.

³⁷ Ziauddin Sardar, *Masa Depan Islam...*, hal. 104.

Ini merupakan antitesis teori SQ (*Spiritual Quotient*) ala Danar Zohar yang menyatakan bahwa SQ tidak terkait dengan agama institusional. Hal ini sudah amat jelas karena hanya Islam yang tepat meletakkan posisi makhluk dan al-Khaliq pada posisinya. Sementara agama institusional yang lain boleh jadi sudah benar dalam menempatkan makhluk, namun mereka keliru dalam mengenal Tuhan yang sebenarnya.

3. Pendidikan karakter yang tidak berdasarkan Islam tidak akan mencetak manusia beradab, hal ini amat logis mengingat prinsip etika sejati dan universal hanya dapat dibangun oleh jiwa manusia yang medapat pengetahuan yang benar dari Allah sebagai sumber pengetahuan. Di sinilah juga otoritas wahyu yang Allah turunkan secara langsung (al-Qur'an) atau melalui Rasulullah Saw (al-Hadits) memiliki peran penting sebagai landasan utama.

Dinar Dewi Kania, tidak heran jika kemudian di dunia ini banyak dijumpai para hafizh al-Qur'an, istiqomah dalam beramal, dan orang yang menjaga interaksi dengan Allah Swt cenderung lebih mudah menguasai disiplin ilmu apapun. Amat tepat jika kemudian dalam Islam dikenal dengan ungkapan bahwa ilmu adalah cahaya. Cahaya hanya akan masuk ke dalam relung jiwa yang bersih dari segala bentuk polusi yang merusak iman seseorang.³⁸

1. Hakikat Pengetahuan

Ilmu merupakan salah satu perantara untuk memperkuat keimanan. Iman hanya akan bertambah dan menguat, jika disertai ilmu pengetahuan. Seorang ilmuwan besar, Albert Einstein, mengatakan "*Science without religion*

³⁸ Muhammad Syed Naquib Al-Attas, *Islam and secularism* (Kuala Lumpur: ISTAC, edisi kedua, 1993).

is blind, and religion without science is lame”, ilmu tanpa agama adalah buta, dan agama tanpa ilmu adalah lumpuh.³⁹

Berdasarkan kaitan tersebut, terdapat beberapa istilah yang dipakai dalam hubungannya dengan ilmu pengetahuan. Hal ini menunjukkan bahwa manusia tidak dapat sesuka hati memakai dua istilah itu dengan maksud yang sama. Misalnya ketika menggunakan istilah pengetahuan, sebaiknya diikuti dengan pemahaman bahwa pengalaman itu merupakan pengalaman sehari-hari yang belum menjadi suatu bangunan sistematis, sehingga belum dapat disamakan dengan ilmu. Dari proses bangunan tersebut pengetahuan mendahului tahapan ilmu, bobot kebenarannya juga berbeda, bobot kebenaran ilmu lebih tinggi dari pada pengetahuan.⁴⁰

Ilmu ushuluddin dimulai dengan proposisi teoretis tentang ilmu pengetahuan, karena pengetahuan atas sebuah ilmu pengetahuan hanya diketahui setelah mengetahui pengetahuan itu sendiri, prinsip-prinsip, argumentasi-argumentasi, dan ketentuan-ketentuan persepsi sehingga mungkin untuk mendefinisikan manusia dapat mengetahui atau tidak. Sehingga pengetahuan seseorang tidak ditegakkan pada kapasitas minimal atau maksimal dari kapasitas indera dan rasionalnya. Sekarang ini, manusia telah menggugurkan proposisi ini dari kehidupan ilmiah dan amaliah manusia mulai dengan keyakinan langsung melalui jalan keimanan atau *taklid* (tradisi).⁴¹

Aqidah dan ilmu pengetahuan merupakan proses yang saling mempengaruhi dalam pandangan Islam. Sebagai suatu hal yang menguatkan betapa pentingnya ilmu pengetahuan tersebut yang berbentuk dalam kerangka

39

<http://peradaban14islam.wordpress.com/2011/05/11/islamisasi-ilmu-pengetahuan/>

⁴⁰ Mujamil Qomar, *Epistemologi Pendidikan Islam*, (Jakarta: Erlangga, 2005) hal. 104.

⁴¹ *Ibid...*,hal.34.

Islam, Islam dijadikan sebagai upaya untuk menyelidiki rahasia alam pada kedua tingkat, moril dan materil, sebagai suatu bentuk dari bentuk-bentuk amal takwa, bahkan suatu tuntutan yang penting adalah takwa.⁴²

Kegiatan yang dimotivasi oleh iman ini pada gilirannya akan memperkuat pandangan Islam, yang menyinari nilai-nilai keilmuan, serta menopangnya dengan berbagai sarana penguat, pembuktian, menyebarluaskan dan penyentuhannya dengan alam. Islamisasi ilmu pengetahuan adalah suatu kepentingan yang mempunyai orientasi pokok dalam membantu umat Islam diseluruh dunia untuk lebih paham dan mengerti tentang tatanan agama yang mereka anut, dan dengan demikian akan bertambah keyakinan mereka akan kebenaran Islam dalam membimbing kehidupan manusia dengan konsep ilmu pengetahuan, juga dapat melakukan penelitian dengan kekuatan material dan mengembangkan kehidupan modern agar mereka dapat hidup layak di dunia dan agar dapat menghadapi tekanan dan tantangan dari pihak lain.⁴³

Islamisasi ilmu pengetahuan adalah suatu aktivitas keilmuan pada tingkat kuantitas dan kualitas dengan bahan bakar baru yang membuatnya terus bekerja dan layak untuk mengungkap fakta baru yang menyinari sunnah dan aturan Allah, dan menunjukkan kepada sumber kekuatan serta potensi yang masih tersimpan, sebagaimana telah diisyaratkan oleh kitabullah sejak lama dan mengajak umat Islam untuk mengeluarkan ketengah khalayak manusia demi kebaikan dan kesejahteraan.

Pembahasan tentang hakikat memang terasa sulit, karena ia tidak dapat ditangkap, kecuali hanya ciri-cirinya. Apalagi hakikat epistemologi, tentu lebih sulit lagi. Epistemologi berusaha memberi definisi ilmu pengetahuan, membedakan cabang-cabangnya yang pokok,

⁴² Imaduddin Kali, *Pengantar Islamisasi...*, hal. 12.

⁴³ Imaduddin Kalil, *pengantar Islamisasi ...*, hal. 15.

mengidentifikasi sumber-sumbernya dan menetapkan batas-batasnya. “Apa yang dapat diketahui dan bagaimana mengetahui,” adalah masalah-masalah sentral epistemologi, tetapi masalah ini bukanlah semata-mata masalah filsafat.⁴⁴

Sebenarnya keterangan mengenai hakikat pengetahuan dalam Islam jauh lebih banyak daripada dalam agama, kebudayaan dan peradaban lain manapun. Tidak diragukan lagi hal ini disebabkan oleh kedudukan utama dan peranan tinggi yang diberikan Allah swt kepada ‘ilm dalam kitab suci al-Qur’an. Keterangan ini, meskipun banyak kelihatan berbeda dalam substansinya, namun meliputi hakikat pengetahuan sebagai suatu keseluruhan. Terdapat perbedaan antara pengetahuan Tuhan dan pengetahuan manusia mengenai Tuhan, agama, dunia, dan hal-hal yang dapat ditangkap pancaindera dan dipahami akal budi, juga dibedakan antara pengetahuan dan kearifan spiritual. Misalnya, pengetahuan itu dapat berarti kitab suci al-Qur’an, hukum yang diwahyukan, sunnah, Islam, iman, pengetahuan spiritual.⁴⁵

Sebenarnya pengetahuan tidak memerlukan pendefinisian (*hadd*). Pengertian konsep yang dikandung dalam istilah ‘ilm sudah tentu langsung dimengerti dalam pengetahuan manusia tentang pengetahuan, karena pengetahuan adalah salah satu atribut yang paling penting dan baginya telah jelas sehingga tidak diperlukan penjelasan yang menguraikan sifat yang khusus.⁴⁶ Pengetahuan semacam inilah bertalian dengan diri dan jiwanya, maka jika dihayati dengan pelaksanaan syari’ah, sesungguhnya akan memberikan pengetahuan mengenai Allah swt, dan karena itu disebut pengetahuan tertinggi, yang dimaksud di sini adalah pengetahuan pada tingkat

⁴⁴ Mujamir Qomar, *Epistemologi...*, hal. 25.

⁴⁵ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam dan sekularisme...*, hal. 210.

⁴⁶ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam dan Sekularisme...*, hal. 211.

ihsan, di mana ibadah telah mencapai atau menjadi sama dengan makrifah. Pengetahuan tersebut pada akhirnya tergantung kepada rahmad Allah Swt, menuntut perbuatan-perbuatan dan amal pengabdian kepada Allah Swt sebagai prasyarat bagi pencapaiannya yang mungkin, sehingga pengetahuan tentang prasyarat ini menjadi sangat perlu, ini juga meliputi unsur-unsur dasar Islam.⁴⁷

Pandangan yang lebih ekstrim lagi menurut kelompok Wina, yang beranggapan bahwa pengetahuan yang sebenarnya adalah pengetahuan yang dapat dicapai oleh panca indra dan bukan metafisika yaitu sesuatu yang tidak tampak. Menurut kelompok wina bidang epistemologi bukanlah lapangan filsafat, melainkan termasuk dalam kajian psikologi. Sebab epistemologi itu berkenaan dengan pekerjaan pikiran manusia, *the workings of human mind*. Tampaknya Kelompok Wina melihat sepintas terhadap cara kerja ilmiah dalam epistemologi yang memang berkaitan dengan pekerjaan pikiran manusia. Cara pandang demikian akan berimplikasi secara luas dalam menghilangkan spesifikasi-spesifikasi keilmuan. Tidak ada satu pun aspek filsafat yang tidak berhubungan dengan pekerjaan pikiran manusia, karena filsafat mengedepankan upaya pendayagunaan pikiran.⁴⁸

Filsafat adalah landasan dalam menumbuhkan disiplin ilmu, maka seluruh disiplin ilmu selalu berhubungan dengan pekerjaan pikiran manusia, terutama pada saat proses aplikasi metode deduktif yang penuh penjelasan dari hasil pemikiran yang dapat diterima akal sehat. Ini berarti tidak ada disiplin ilmu lain, kecuali psikologi, padahal realitasnya banyak sekali.⁴⁹ Oleh karena itu, epistemologi lebih berkaitan dengan filsafat, walaupun objeknya tidak merupakan ilmu yang empirik, justru karena

⁴⁷ *Ibid.*...,hal. 213-214.

⁴⁸ *Ibid.*...,hal. 25-26.

⁴⁹ *Ibid.*...,hal.27.

epistemologi menjadi ilmu dan filsafat sebagai objek penyelidikannya. Dalam epistemologi terdapat upaya untuk mendapat pengetahuan dan mengembangkannya. Aktivitas-aktivitas ini ditempuh melalui perenungan-perenungan secara filsufis dan analitis.

Perbedaan pandangan tentang eksistensi epistemologi ini agaknya dapat dijadikan pertimbangan untuk membenarkan Stanley M. Honer dan Thomas C. Hunt yang menilai, epistemologi keilmuan adalah rumit dan penuh kontroversi. Sejak semula, epistemologi merupakan salah satu bagian dari filsafat sistematis yang paling sulit, karena epistemologi menjangkau permasalahan-permasalahan yang membentang seluas jangkauan metafisika sendiri, sehingga tidak ada sesuatu pun yang boleh disingkirkan darinya. Selain itu, pengetahuan merupakan hal yang sangat abstrak dan jarang dijadikan permasalahan ilmiah di dalam kehidupan sehari-hari. Pengetahuan biasanya diandaikan begitu saja, maka minat untuk membicarakan dasar-dasar pertanggungjawaban terhadap pengetahuan dirasakan sebagai upaya untuk melebihi takaran minat manusia.⁵⁰

Luasnya jangkauan epistemologi ini menyebabkan objek pembahasannya sangat detail dan pelik. Metodologi misalnya, telah digabungkan secara teliti dengan epistemologi dan logika. Sementara itu, logika patut dipertanyakan, apakah logika merupakan bagian dari epistemologi, di luar epistemologi sama sekali, atau sekedar memiliki persentuhan yang erat dengan epistemologi. Ada yang menyatakan, posisi logika berada di luar ontologi, epistemologi dan aksiologi. Di samping itu, epistemologi tersebut sebenarnya tidak dapat berdiri sendiri, tidak dapat lepas dari ontologi dan aksiologi. Menurut Jujun S.

⁵⁰ Muhammad Anwar, *Islamic Economic Methodologi*, dalam Muhammad Muqim (ed.), *Researc Methodology In Islamic Sperspektif*, (New Delhi: Institute of Objektive Studies, 1995), hal. 175.

Suriasumatri, persoalan utama yang dihadapi oleh epistemologi pengetahuan pada dasarnya adalah bagaimana mendapatkan pengetahuan yang benar dengan memperhitungkan aspek ontologi dan aksiologi masing-masing. Dalam pemahaman yang sederhana epistemologi memiliki interrelasi (saling berhubungan dengan komponen lain, ontologi dan aksiologi).

Epistemologi atau teori mengenai ilmu pengetahuan adalah inti sentral setiap pandangan dunia. Merupakan parameter yang dapat memetakan, apa yang mungkin dan apa yang tidak mungkin menurut bidang-bidangnya; apa yang mungkin diketahui dan harus diketahui; apa yang mungkin diketahui tetapi lebih baik tidak usah diketahui; dan apa yang sama sekali tidak mungkin diketahui. Epistemologi dengan demikian bisa dijadikan sebagai penyaring atau filter terhadap objek-objek pengetahuan. Tidak semua objek mesti dijelajahi oleh pengetahuan manusia, ada objek-objek tertentu yang manfaatnya kecil dan mudharatnya lebih besar, sehingga tidak perlu diketahui, meskipun memungkinkan untuk diketahui, ada juga objek yang benar-benar merupakan misteri, sehingga tidak mungkin dapat diketahui.⁵¹

Epistemologi juga menentukan cara dan arah berpikir manusia. Seseorang yang senantiasa condong menjelaskan sesuatu dengan bertolak dari teori yang bersifat umum menuju detail-detailnya, berarti dia menggunakan pendekatan deduktif. Sebaliknya, ada yang cenderung bertolak dari gejala-gejala yang sama, baru diambil kesimpulan secara umum, berarti dia menggunakan pendekatan induktif. Adakalanya seseorang selalu mengarahkan pemikirannya ke masa depan yang masih jauh, ada yang hanya berpikir berdasarkan pertimbangan jangka pendek sekarang dan ada pula seseorang yang berpikir dengan kecenderungan melihat ke belakang, yaitu

⁵¹ *Ibid...*,hal. 101.

masa lampau yang telah dilalui. Pola-pola berpikir ini akan berimplikasi terhadap corak sikap seseorang. Kita terkadang menemukan seseorang beraktivitas dengan serba strategis, sebab jangkauan berpikirnya adalah masa depan. Tetapi terkadang kita jumpai seseorang dalam melakukan sesuatu sesungguhnya sia-sia, karena jangkauan berpikirnya yang amat pendek, jika dilihat dari kepentingan jangka panjang, maka tindakannya itu justru merugikan.⁵²

Epistemologi pada hakikatnya merupakan gabungan antara berpikir secara rasional dan berpikir secara empiris. Kedua cara berpikir tersebut digabungkan dalam mempelajari gejala alam untuk menemukan kebenaran, sebab secara epistemologi ilmu memanfaatkan dua kemampuan manusia dalam mempelajari alam, yakni pikiran dan indera. Oleh sebab itu, epistemologi adalah usaha untuk menafsir dan membuktikan keyakinan bahwa manusia mengetahui kenyataan yang lain dari diri sendiri. Usaha menafsirkan adalah aplikasi berpikir rasional, sedangkan usaha untuk membuktikan adalah aplikasi berpikir empiris. Hal ini juga dapat dikatakan, bahwa usaha menafsirkan berkaitan dengan deduksi, sedangkan usaha membuktikan berkaitan dengan induksi. Gabungan kedua macam cara berpikir tersebut disebut metode ilmiah.⁵³

Menurut Al-Attas ilmu pengetahuan yang dipakai saat ini, telah disalahartikan, bertumpang tindih, dan dipropagandakan oleh cara pandang Barat yang sekuler. Akibat dari kebingungan dan kekeliruan ilmu pengetahuan menyebabkan hilangnya adat dalam tatanan kehidupan umat Islam. Fatalnya semua ini menjadi sebab dari berbagai tindakan yang merusak, munculnya kekerasan dan kebodohan dalam kalangan umat Islam itu sendiri. Lahirlah

⁵² Syed M. Naquib Al-Attas, *Islam dan...*, hal. 212.

⁵³ Mujomir Qomar, *Epistemologi Pendidikan...*, hal. 27.

kemudian para pemimpinan Islam yang tidak lagi mengindahkan nilai-nilai ajaran Islam.⁵⁴

Konteks Islam, sains tidak menghasilkan kebenaran yang absolut. Istilah yang paling tepat untuk mendefinisikan pengetahuan adalah *al-'ilm*, karena memiliki dua unsur. *Pertama*, sumber asli seluruh pengetahuan adalah wahyu atau al-Qur'an yang mengandung kebenaran absolut. *Kedua*, metode mempelajari pengetahuan yang sistematis dan koheren semuanya sama-sama valid; semuanya menghasilkan bagian dari satu kebenaran dan realitas bagian yang sangat bermanfaat untuk memecahkan masalah yang sedang dihadapi. Dua unsur ini menunjukkan bahwa *al-'ilm* memiliki akar sandaran yang lebih kuat dibanding sains dalam versi Barat. Akar sandaran *al-'ilm* justru langsung berasal dari yang Maha berilmu, Allah yang secara teologis diyakini sebagai Sang Penguasa segala-galanya.⁵⁵ Al-Attas membagi ilmu menjadi dua bagian, yaitu:

1. Ilmu-ilmu Agama: al-Qur'an: qiraat, tafsir dan ta'wil. adits: sirah nabawi, sejarah dan pesan-pesan para rasul sebelumnya dan periwayatan otoritatif. Syariah: hukum-hukum, prinsip-prinsip, dan praktek-praktek Islam. Teologi: tauhid (tentang Tuhan, wujud-Nya, sifat-Nya, asma-asma-Nya, dan perbuatan-perbuatan-Nya). Metafisika Islam (tasawuf), psikologi, kosmologi,, dan ontologi.
2. Ilmu-ilmu Rasional: ilmu-ilmu kemanusiaan, ilmu-ilmu alamiah, ilmu-ilmu terapan, ilmu-ilmu teknologi.

Islam sebagai agama yang sangat menghormati ilmu pengetahuan, tidak diragukan lagi. Banyak argumen yang dapat dirujuk, di samping ada ayat-ayat al-Qur'an dan

⁵⁴ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam and Scularism*, (Delhi: New Crescent Publlising Co, 2002),hal. 116.

⁵⁵ Ziudin Sardar, *Jihad intelektual merumuskan parameter-parameter sains islam*, Trj. AE. Priyono, (Surabaya: Risalah Gusti, 1998). Hal. 126.

hadits Nabi saw. yang mengangkat derajat orang berilmu, juga di dalam al-Qur`an mengandung banyak rasionalisasi, bahkan menempati bagian terbesar. Hal ini diakui Meksim Rodorson (seorang penulis Marxis) ketika menelaah Q.S. Ali Imrân/3: 190-191 dan Q.S. Al-Baqarah/2: 164. Menurutnya, dalam al-Qur`an kata *'aqala* (mengandung pengertian menghubungkan sebagian pikiran dengan sebagian yang lain dengan mengajukan bukti-bukti yang nyata sebagai argumentasi yang harus dipahami secara rasional) disebut berulang kali, tidak kurang dari lima puluh kali dan sebanyak tiga belas kali berupa bentuk pertanyaan sebagai protes yang mengarah pada kajian ilmiah, seperti "Apakah kamu tidak berakal?". Seandainya meneliti kata-kata lainnya: *nadhara* (menganalisa), *tafakkara* (memikirkan), *faqih* (memahami), *'alima* (mengerti, menyadari), *burhan* (bukti, argumentasi), *lubb* (intelektual, cerdas, berakal) dan lain-lain, niscaya akan menemukan banyak sekali nilai-nilai ilmiah yang terdapat dalam al-Qur`an.⁵⁶ Dapat dikatakan bahwa ilmu perlu pembuktian (dalil, hujjah atau argumen) sebagai hasil dari sebuah pencarian, dan al-Qur`an mengisyaratkan mengenai hal ini. Setiap kali Allah menerangkan fakta-fakta penciptaan, lalu diiringi dengan pernyataan, misalnya:

Artinya: Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan silih bergantinya malam dan siang terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang berakal, (yaitu) orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri atau duduk atau dalam keadan berbaring dan mereka memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi (seraya berkata): "Ya Tuhan kami, tiadalah Engkau menciptakan Ini dengan sia-sia, Maha

⁵⁶ Yusuf Qaradhawi, *Ilmu Pengetahuan dalam Perspektif Islam*, terj. Al-Dîn fi 'Ashr al-'Ilm oleh Ghazali Mukri, (Jakarta: Gunung Agung 2003) hal. 11.

Suci Engkau, Maka peliharalah kami dari siksa neraka. (Q.S. Ali Imran/3: 190-191).⁵⁷

Ada beberapa definisi *al-'ilmu* yang disodorkan para ulama sebagaimana dikemukakan Syarief 'Ali bin Muhammad al-Jarjani, yaitu: "keyakinan yang pasti sesuai dengan kenyataan", "sampainya gambaran sesuatu terhadap akal", "hilangnya keraguan setelah diketahui", "hilangnya kebodohan", "merasa cukup setelah tahu". Dikatakan pula "sebagai sifat yang mendalam yang dapat mengetahui perkara yang universal dan parsial" atau "sampainya jiwa kepada sesuatu makna yang diketahui". Adapula yang memberikan definisi dengan "ilmu adalah istilah untuk menyebutkan terjadinya kesinambungan yang khusus antara subjek yang berpikir dan objek yang dipikirkan". Juga (pengertian yang lebih ringkas) "mengetahui sifat persifat". Disebut *Ilmu al-Yaqin*, adalah pengetahuan yang berdasarkan dalil dengan gambaran berupa perkara yang meyakinkan.⁵⁸

Cara pandang seseorang terhadap 'sesuatu' itu, merupakan pandangan hidupnya (*worldview*), dan lahirnya ilmu dalam Islam didahului oleh adanya tradisi intelektual yang tidak lepas dari kandungan al-Qur'an dan penjelasannya dari Nabi. Jadi, jika kelahiran ilmu dalam Islam dibagi secara periodik, menurut Hamid Fahmi Zarkasy urutannya sebagai berikut:

1. Turunnya wahyu dan lahirnya pandangan hidup Islam,
2. Adanya struktur ilmu pengetahuan dalam al-Qur'an dan al-Hadits,
3. Lahirnya tradisi keilmuan Islam,
4. Lahirnya disiplin ilmu-ilmu Islam.⁵⁹

⁵⁷. Al-Quran dan Terjemahan, Departemen Agama

⁵⁸ [Http://pusdiklat-dewandakwah.com/ Akses 27-09-2012.](http://pusdiklat-dewandakwah.com/Akses%2027-09-2012)

⁵⁹ Hamid Fahmi Zarkasy, *Seminar Pandangan Hidup dan Epistemologi Islam: Studi Kasus Sains Islam*, "Pandangan Hidup sebagai Asas Epistemologi Islam", 2006: hal. 8.

Menurut Syed Naquib Al-Attas, ilmu pengetahuan Barat-modern yang diproyeksikan melalui pandangan-hidupnya, dibangun di atas visi intelektual dan psikologi budaya dan peradaban Barat. Menurutnya, ada lima faktor yang menjiwai budaya dan peradaban Barat:

1. Akal diandalkan untuk membimbing manusia,
2. Bersikap dualistik terhadap realitas dan kebenaran,
3. Menegaskan aspek eksistensi yang memproyeksikan pandangan hidup sekuler,
4. Membela doktrin humanisme,
5. Menjadikan drama dan tragedi sebagai unsur-unsur yang dominan dalam fitrah dan eksistensi kemanusiaan.⁶⁰

Menyadari krisis ilmu pengetahuan dalam budaya dan peradaban Barat, Naquib Al-Attas menyimpulkan, ilmu yang berkembang di Barat tidak semestinya harus ditetapkan di dunia muslim. Ilmu dapat dijadikan alat yang sangat halus dan tajam bagi menyebarluaskan cara dan pandangan hidup sesuatu kebudayaan. Sebabnya, ilmu bukan bebas nilai, tetapi sarat nilai.⁶¹

2. Sumber Pengetahuan

Epistemologi Islam di tengah kemajuan ilmu, Islam memandang bahwa sumber utama ilmu adalah Allah, selanjutnya Allah memberi kekuatan-kekuatan kepada manusia. Secara terperinci Islam mengakui bahwa sumber atau saluran ilmu lebih banyak dari yang sekedar yang diakui oleh ilmuan Barat. Banyak lagi sumber lain dan barang kali yang paling penting dan paling menonjol adalah

⁶⁰Ibid, hal.5.

⁶¹Adnin Armas, *Seminar Pandangan Hidup dan Epistemologi Islam: Studi Kasus Sains Islam, "Krisis. Epistemologis dan Islamisasi Ilmu"*, 2006:hal. 8.

renungan pikiran dan pemikiran akal, bacaan dan telaah terhadap pengalaman-pengalaman orang-orang dulu.⁶²

Sumber-sumber tersebut, meskipun banyak macam dan jenisnya, dapat dikembalikan kepada lima sumber pokok, yaitu: indera, akal, intuisi, ilham dan wahyu ilahi. Tiga sumber yang terakhir yaitu intuisi, ilham dan wahyu ilahi, kendatipun secara tajam dapat dibedakan, tetapi dapat saja intuisi dan ilham secara substantif merupakan “wahyu” dalam pengertian yang luas, sebab baik intuisi maupun ilham merupakan pemberian dari kekuatan spiritual.⁶³

Berdasarkan sudut cara kerjanya, masing-masing sumber tersebut tampaknya memiliki karakter yang tidak sama. Pengetahuan yang diperoleh melalui wahyu berangkat dari sikap percaya terhadap pernyataan wahyu tanpa koreksi sama sekali, sehingga bersifat apriori. Pengetahuan yang diperoleh melalui rasio bertolak dari sejumlah pertanyaan untuk mendapatkan jawabannya, dalam proses kerjanya rasio sering memanfaatkan logika sebagai parameter untuk mengukur kebenaran pengetahuan yang akan dicapai. Sedangkan pengetahuan yang dicapai melalui indera selalu didasarkan pada pengamatan terhadap fakta-fakta secara empiris. Benar salahnya pengetahuan akan diukur dari pengamatan terhadap fakta-fakta atau kenyataan yang ada.⁶⁴

Sumber lainnya adalah kekuatan rasio dan pikiran manusia. Setelah mengakui bahwa alam ini merupakan “sumber luar” bagi epistemologi, lalu apakah manusia juga memiliki “sumber dalam” bagi epistemologi ataukah tidak memiliki? Hal ini tentunya berkaitan erat dengan masalah rasio, yaitu berbagai perkara yang rasional, dan berbagai perkara yang sifatnya fitrah. Ada beberapa fakultas yang

⁶² M. Arkoun, *Tarikhyyat Al-Fikr Al-'Araby Al-Islami*, (Bairut: Markaz Al-Inma Al-Qaumi, 1986) Hal. 117.

⁶³ M. Arkoun, *Tarikhyyat Al-fikr...*, hal.117.

⁶⁴ M. Arkoun, *Tarikhyyat Al-Fikr al-'araby Al-Islami...*, hal. 118.

menyatakan bahwa manusia memiliki “(sumber itu”), sementara sebagian yang lain menafikan keberadaannya. Ada sebagian fakultas yang meyakini keterlepasan rasio dan indera, dan semua permasalahan itu akan menjadi jelas, setelah kita memasuki berbagai pembahasan yang akan datang.

3. Metode Pengetahuan

Ada banyak cara dalam metode yang dapat dipergunakan untuk melahirkan masa depan yang lebih maju dalam mendapatkan ilmu pengetahuan untuk masa depan yang mungkin bagi peradaban muslim. Suatu pendekatan yang murni spekulatif akan menghasilkan banyak unsur intuitif dan imajinatif yang berguna dan dapat mempengaruhi pemikiran umum tentang masa depan Islam.⁶⁵ Karna dalam memahami pengetahuan banyak timbulnya kecenderungan yang ada dalam masyarakat muslim, begitu pula berbagai konsep individual dapat dikembangkan menjadi skenario yang matang. Berkebalikan dengan pendekatan spekulatif skenario, metode ini juga dapat digunakan untuk perencanaan prospektif.

Berhubungan dengan metode pengetahuan, di dalam Islam melakukan berbagai usaha untuk mengesampingkan berbagai perbedaan yang ada unsur politik. Sehingga dengan mudah mempertimbangkan masa depan Islam sebagai sesuatu yang dapat dibentuk, dan suatu bidang yang dapat direbut demi keberlangsungan proses mendapatkan pengetahuan. Lebih jauh lagi Peter R. Senn mengemukakan bahwa metode merupakan suatu prosedur atau cara mengetahui sesuatu yang mempunyai langkah-langkah yang sistematis.⁶⁶ Sedangkan metodologi suatu pengkajian dalam

⁶⁵ Ziauddin Sardar, *Masa Depan Islam*, (Bandung: Pustaka, 1985), hal. 19-20.

⁶⁶ Peter R.Senn, *Sicial...*, hal. 4.

memahami dan mempelajari metode-metode tersebut.⁶⁷ Jika metode merupakan prosedur atau cara mengetahui sesuatu, maka metodologilah yang merangkai secara konseptual terhadap prosedur tersebut. Implikasinya, dalam metodologi dapat ditemukan upaya membahas permasalahan-permasalahan yang berkaitan dengan metode, karena penggunaan metode penelitian tanpa memahami metodologi mengakibatkan seseorang menjadi buta terhadap filsafat ilmu yang dianutnya.⁶⁸

Karena itu, dapat dijelaskan urutan-urutan secara struktural teoritis antara epistemologi, metodologi, dan metode sebagai berikut: dari epistemologi, dilanjutkan dengan merinci pada metodologi, yang biasanya terfokus pada metode atau teknik.⁶⁹ Adapun epistemologi merupakan bagian dari filsafat.⁷⁰ Mesti memaparkan alat-alat epistemologi secara demikian: alat *Pertama* adalah indera, tetapi indera adalah alat untuk alam materi, dengan alat ini manusia memperoleh epistemologi dari alam materi, dan alat *kedua* adalah berbagai argument logika, argument yang rasional yang dalam ilmu logika disebut dengan *qiyas* (silogisme) atau *burhan* (demonstrasi) yang ini adalah suatu bentuk praktik yang dilakukan oleh rasio manusia. Alat *kedua* (rasio) dapat diberlakukan, tatkala kita meyakini sebagai satu sumber epistemologi. Mereka yang membatasi sumber epistemologi itu pada alam materi saja, dan membatasi alat epistemologi hanya indera saja, mereka menolak rasio sebagai sumber epistemologi, dan jelas mereka juga menolak nilai alat silogisme dan demonstrasi. Selama kita tidak mengakui rasio sebagai sumber epistemologi, maka kita pun tidak dapat bersandar pada

⁶⁷ *Ibid.*...,hal. 6.

⁶⁸ Noeng Muhajir, "Landasan Metodologi Psikologi Islam", dalam Rendra K. (peny.), *Metodologo Psikologi Islami*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000),hal. 104.

⁶⁹ *Ibid.*...,hal. 103-104.

⁷⁰ Mujamil Qomar, *Epistemologi Pendidikan Islam*...,hal. 21.

alat silogisme dan demonstrasi, yakni manusia tidak dapat mengakui sebagian suatu alat epistemologi.⁷¹

Daftar Rujukan

Abd Al-Rahman, *Ushul Al-Tarbiyah al-Islamiyah Wa asalibuha*, Mesir : Dar Al-fikr, 1988.

Abuddin Nata, *Metodelogo Studi Islam*, Jakarta : Raja Grafindo Persada, 1998.

Adnin Armas, *Seminar Pandangan Hidup dan Epistemologi Islam: Studi Kasus Sains Islam, "Krisis. Epistemologis dan Islamisasi Ilmu"*, 2006.

Al-Quran dan Terjemahan, Departemen Agama

C.A Qadir, *Ilmu Pengetahuan dan Metodenya*, Jakarta: Y.O.I, 1988.

Hamid Fahmi Zarkasy, *Seminar Pandangan Hidup dan Epistemologi Islam: Studi Kasus Sains Islam, "Pandangan Hidup sebagai Asas Epistemologi Islam"*, 2006.

Hasan, *Peralihan Paradigma Dalam Pendidikan Islam dan Sains Sosial*, Jakarta : Gaya Media Pratama, 2002.

[http://wikipedia.org/wiki/Syed Muhammad_Naquib _Al-Attas](http://wikipedia.org/wiki/Syed_Muhammad_Naquib_Al-Attas).

<http://peradaban14islam.wordpress.com/2011/05/11/islamisasi-ilmu-pengetahuan/>

<http://5jaring.my/istac/founder/education/list.htm>

<Http://pusdiklat-dewandakwah.com/> Akses 27-09-2012.

⁷¹ Murtadha Muthahari, *Mengenal Epistemologi...*, hal. 86-87.

- [http://wikipedia.org/wiki/Syed Muhammad_Naquib_Al-Attas](http://wikipedia.org/wiki/Syed_Muhammad_Naquib_Al-Attas).
- Imaduddin Kalil, *Pengantar Islamisasi Ilmu Pengetahuan dan Sejarah*, Jakarta : Media Da'wah, 1914.
- M. Arkoun, *Tarikhyyat Al-Fikr Al-'Araby Al-Islami*, Bairut: Markaz Al-Inma Al-Qaumi, 1986.
- Miska Muhammad Amin, *Epistemologi Islam*, Jakarta: UI, Press, 1983.
- Muhaimin, *Nuansa Baru Pendidikan Islam*, Jakarta : Raja Grafindo Persada, 2006.
- Muhammad Anwar, Islamic Economic Methodologi, dalam Muhammad Muqim (ed.), *Researc Methodology In Islamic Sperspektif*, New Delhi: Institute of Objektive Studies, 1995.
- Mujamil Qomar, *Epistemologi Pendidikan Islam*, Jakarta: Erlangga, 2005.
- Mulyanto, *Islmisasi Ilmu Pengetahuan* , Jakarta : Pustaka Cidesindo, 2000.
- Murthada Mutahhari, *mengenal Epistemologi*, Jakarta: Lentera, 2001.
- Muslih Usa, *Pendidikan Islam di Indonesia*, Jakarta : Tiara Wacana Yogya, 1991.
- Noeng Muhajir, "Landasan Metodologi Psikologi Islam", dalam Rendra K. (peny.), *Metodologo Psikologi Islami*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Saifullah Zulkifli, *Metode Pengembangan Masyarakat Islam*, Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2004.
- Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam dan Sekularisme*, Bandung: Pustaka, 1981.

- Wan Mohd Nor Wan Daud, *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam Syed Mohammad Naquib Al-Attas*, Bandung: Mizan, 1998.
- Wan Mohd Nor Wan Daud, *The Educational and Practice of Syed Muhammad Naquib Al-Attas: An Exposition of the Original Concept of Islamization* Kuala Lumpur: Internasional Institute of Islamic Thought and Civilation, ISTAC, 1988.
- Yusuf Qaradhawi, *Ilmu Pengetahuan dalam Perspektif Islam*, terj. Al-Dîn fi 'Ashr al-'Ilm oleh Ghazali Mukri, Jakarta: Gunung Agung 2003.
- Ziudin Sardar, *Jihad intelektual merumuskan parameter-parameter sains islam*, Trj. AE. Priyono, Surabaya: Risalah Gusti, 1998.

PEMIKIRAN FILSUFİ ALI SYARI'ATI

Ernita Dewi

A. Pendahuluan

Seorang pemikir besar. Biasanya lahir di tengah tekanan situasi sosial politik yang disaksikan di sekitar kehidupannya. Saat ajaran Islam yang begitu ideal, mulia dan paripurna, terkikis oleh ambisi sebagian orang dan digantikan dengan kezaliman, penindasan tentu membuat gerah para cendekiawan yang masih memiliki mata hati dan kecerdasan spiritual untuk mendobrak tradisi status quo tersebut dan mengantikan dengan nilai-nilai hidup penuh kebaikan dan kebijaksanaan.

Ali Syari'ati adalah sosok pemikir yang senantiasa menerapkan pola berpikir kritis dan inovatif sebagai awal membentuk perubahan masyarakat ke arah yang lebih baik. Kehidupannya di tengah gejolak politik yang mengepankan kepuasan pribadi penguasa, dan melupakan kesejahteraan pada rakyat, telah mendorong Syari'ati figur pahlawan bagi kaum lemah untuk berani mengatakan tidak pada pemimpin yang zalim.

Pemikiran Syari'ati tidak hanya terbatas pada bidang filsafat tetapi juga sosiologi Islam. Pemikiran Syari'ati bersumber pada al-Quran, khususnya ketika menjelaskan tentang kebaikan dan keburukan yang terdapat di muka bumi ini. Perbuatan baik disimbolkan pada figur Habil, salah satu anak Nabi Adam yang meninggal dunia karena dibunuh saudara kandungnya sendiri yaitu Qabil. Adapun kejahatan disimbolkan pada Qabil yang tega membunuh saudaranya demi mendapatkan ambisi pribadi. Kebaikan dan keburukan akan terus ada dan senantiasa bertarung, sehingga perlu usaha yang kuat dari manusia

untuk dapat menyingkirkan kejahatan dan menumbuhkan kebenaran.

B. Riwayat Hidup Ali Syari'ati

Ali Syari'ati dilahirkan di Mazinan dekat kota Sabzivar, tepi gurun pasir Dast-I Kavir, dengan nama lengkap Ali Syari'ati Mazinani. Mazinan merupakan salah satu wilayah dalam propinsi Khurazan negeri Iran. Namanya pernah diganti dengan identitas lain, untuk menghindari pencarian pihak inteligen yang mencatat nama Syari'ati sebagai tokoh yang menentang pemerintahan.¹

Syari'ati adalah anak pertama pasangan Muhammad Taqi dan Zahra yang dilahirkan pada tanggal 24 November 1933. Ayahnya menekuni profesi sebagaiis eorang guru di sekolah dasar studi keagamaan yang bernama Syerafat. Syari'ati lahir dari keluarga yang taat beragama, terhormat dan selalu menjalankan ritual agama secara baik.² Bagi keluarga Syari'ati Islam lebih dari agama yang membahas tentang doktrin sosial dan filsafat yang relevan dengan zaman modern, bukan hanya keyakinan masa lalu yang bersifat personal serta memikirkan diri sendiri.

Ali Syari'ati memulai pendidikan pertama di Sekolah Dasar milik swasta tempat ayahnya mengajar. Masa belajar dilalui dengan penuh kecemerlangan dan prestasi yang luar biasa, karena Syari'ati adalah anak yang rajin membaca dan seorang anak yang senang melakukan aktivitas berpikir. Meskipun Syari'ati tidak suka di atur, itu tidak berarti Syari'ati menjadi anak yang nakal dan malas, sebaliknya sejak masa kana-kanak waktunya dihabiskan untuk membaca buku-buku dalam berbagai disiplin ilmu, baik sastra, filsafat, sosial, dan keagamaan. Maka tidak heran

¹ Ali Rahmena, *Para Perintis Zaman Baru Islam*, Terj, Ilyas Hasan (Bandung : Mizan, 1996), h.202

² Ali Syari'ati, *Kemuliaan Mati Syahid*, Terj, Dede Azwar Nurmansyah (Jakarta : Pustaka Zahra, 2003) h. 15

ketika menginjak masa remaja Syari'ati telah membaca 2.000 koleksi buku yang ada dipergustakaan pribadi ayahnya.³

Setelah menamatkan sekolahnya, maka pada 1959 Ali Syari'ati memperoleh beasiswa belajar di Universitas di Paris. Pada saat belajar di Paris Syari'ati mulai berkenalan dan belajar dengan tokoh-tokoh intelektual Barat yang kemudian memberi pengaruh yang cukup kuat pada tipe berpikir Syari'ati. Syari'ati menyelesaikan studi selama lima tahun dan memperoleh gelar Doktor di bidang sosiologi, dan kembali ke Iran pada tahun 1963. Sesampai di Iran, Syari'ati tidak langsung dapat mengajar di universitas Masyhad, tetapi harus menunggu selama dua tahun, untuk diterima sebagai dosen di sana. Pertemuan Syari'ati dengan mahasiswa dikelas, disambut dengan antusias dan heroik oleh mahasiswa, karena Syari'ati datang dengan metode baru yang kritis dan penuh perubahan. Sikapnya yang kritis terhadap kebijakan pemerintah, membuat Syari'ati harus menjalani hidup di penjara, apalagi sikap kritisnya mampu membangun semangat pemuda melawan pemerintahan Syah Reza Pahlevi yang dianggap menyimpang dari keadilan. Bukan saja dipenjara, tapi Syari'ati telah ditargetkan untuk dibunuh, maka pada tanggal 16 Mei 1977 ketika Syari'ati menuju London untuk menjauh dari negeri Iran, para inteligen telah lebih dulu mencium keberadaan Syari'ati, maka pada 19 Juni 1977 Syari'ati dibunuh secara misterius dan jenazahnya ditemukan di lantai tempat dirinya menginap di Southampton, Inggris.⁴

C. Karya-karyanya

Syari'ati merupakan pemikir yang produktif, bukan hanya dalam segi orasi tetapi juga dalam menulis. Ide-idenya diwujudkan dalam tindakan nyata juga dalam

³ Ali Syari'ati, *Kemuliaan...*, 15

⁴ Ali Syari'ati, *Kemuliaan...*, h. 18

sejumlah buku diantaranya: *Islamshenasi, A Glance at Tomorrow's History, A Waiting the Religion of Protest, An Approach to Understanding of Islam, Hajj, Kavir, Man and Islam, On the Sosiology of Islam, Religion Versus Religion, What Is To be Done? The Englinhtened Thinker and Islamic Renaissance, dan Red Syi'ism and One Followe by Eternity of Zeroes*. Di samping itu ada karya Syari'ati berbentuk karya terjemahan dan Manuskrip.

D. Filsafat Sejarah Ali Syari'ati

Pemikiran filsafat sejarah Ali Syari'ati terlihat jelas dari risalahnya, yang terdiri dari berbagai tema dan perpaduan dengan berbagai gagasan. Intinya, Ali Syari'ati memandang sejarah sebagai kontruksi pola dasar dari berbagai realitas unik yang muncul dalam fakta-fakta sejarah diarahkan untuk mencapai tujuan ideologis tertentu. Syari'ati juga melihat keseluruhan sejarah sebagai sebuah konflik kekuatan-kekuatan dan manusia itu sendiri menjadi medan peran antara asal jasmaninya yang rendah dan semangat ketuhanannya. Dari kesimpulan tentang pertentangan kelas, antara Habil dan Qabil sebagai kelompok, Syari'ati juga melihat sejarah sebagai medan pertarungan antara tauhid dan kemusrikan, keadilan dan kezaliman, penindas yang tertindas, saling bertentangan terus menerus antara yang satu dengan yang lainnya.

Meskipun Syari'ati sangat elektik dalam meminjam gagasan-gagasan yang kadang bertolak belakang, analisisnya lebih jauh tentang sejarah agaknya dapat disebut semacam *sociological history*, yakni sejarah yang dijelaskan secara sosiologis dalam kerangka sejarah sosilogi bukan sekedar peristiwa masa silam yang disampaikan secara naratif, tetapi dilihat sebagai hasil dari interaksi atau dalam istilah Syari'ati dialektika faktor-faktor sosiologis.

Meminjam dialektikan sejarah Marxias, dalam analisi tentang Qabil dan Habil sebagai sebuah simbol

pertentangan yang terus menerus tentang pemikiran yang orisinal dalam konteks pemahaman Islam. Salah satu cara luar biasa untuk mencapai persamaan dan ketercerahan manusia dan masyarakat adalah konsepnya tentang gerakan manusia yang terus menerus terhadap Tuhan melalui jalan revolusi dan kesempurnaan.⁵

Ali Syari'ati mengatakan bahwa gerak sejarah manusia memiliki kebebasan sekaligus keterpaksaan. Untuk istilah keterpaksaan ini, Ali Syari'ati memaknainya sebagai konsep determinisme historis yang menjadi bentuk kepastian-kepastian sejarah dan berlaku dalam kehidupan masyarakat. Menurutnya sejarah didasarkan pada sebuah determinisme historis yang merupakan kontradiksi-kontradiksi dialektika dan sebuah perjuangan abadi antara dua kekuatan yang bertentangan semenjak lahirnya sejarah. Perjuangan tersebut berlangsung di semua tempat dan waktu dan keseluruhan dari peristiwa itu yang disebut dengan sejarah. Dengan istilah yang lain, adanya hukum sejarah yang tetap, dan yang tidak, akan diketahui oleh seseorang, jika tidak dipelajari dan diambil 'iktibar dari peristiwa yang telah terjadi. Manusia dapat berbuat sekehendak hatinya karena manusia memiliki kebebasan, akan tetapi di sisi lain manusia pada waktu yang bersamaan juga harus tunduk pada determinisme. Oleh karena itu, Ali Syari'ati menyebutkan kerangka determinisme sebagai hukum umum yang mengatur prose perkembangan sosial sejarah, untuk kemudian di sebut gerak maju sejarah menuju terwujudnya kesadaran akan Allah swt. pada manusia.⁶

Manusia sebagai makhluk merupakan manifestasi kehendak Allah swt. yaitu kehendak pada serba kesadaran

⁵ Ali Syari'ati, *Islam Agama Protes*, Terj, (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1996) h.95

⁶ Ali Syariati, *Membangun Masa Depan Islam*, Terj (Bandung: Mizan, 1989) h.79

akan yang Muntlak (*Khalik*). Kemudian di sisi lain, manusia juga sebagai khalifah-Nya di alam ini, untuk itu, sejarah umat manusia bukanlah sebuah peristiwa kebetulan atau dialektika tanpa makna, tanpa ada campur tangan Tuhan, tanpa tujuan, tanpa maksud dan tanpa makna. Akan tetapi, sejarah adalah sebuah realitas seperti realitas lainnya yang sarat makna, baik simbolik maupun eksposisi (verbal). Dengan diwarnai oleh sekian banyak pertentangan di tingkat yang bervariasi, sejarah beranjak dari satu titik kesengajaan, menuju dan berakhir pada titik atau sasaran tertentu pula. Berpijak pada sudut pandang kebermaknaan inilah, Syari'ati berkeinginan untuk mencermati dari awal muncul sejarah dan basis yang mendorong keberlangsungan sejarah umat manusia, terutama dalam kaitannya dengan kisah-kisah yang dituturkan al-Quran.⁷

Dalam ajaran Islam tidak ada ruang bagi munculnya teori kebetulan, karena segala urusan ada di tangan Allah swt. sebagai Khaliq Pencipta Alam, oleh karena itu peristiwa kebetulan yang terjadi tanpa sebab atau tujuan akhir dalam penciptaan, tidak bisa dibayangkan, baik dalam alam maupun dalam masyarakat manusia.⁸ Manusia memiliki tanggung jawab terhadap Sang pencipta, sedangkan secara pribadi, pada saat yang bersamaan masing-masing manusia berhak menentukan nasibnya. Sebagaimana seorang petani bertanggungjawab atas tanaman yang tumbuh di kebunnya, dan bertanggung jawab untuk mengambil hasil dari tanaman dan pohon-pohon dikebunnya. Petani juga bertanggungjawab terhadap kualitas produksinya dalam batas waktu tertentu. Di lain pihak, petani juga harus mengetahui bahwa hukum-hukum tertentu yang ada dalam alam membentuk dasar bagi perubahan dan transformasi

⁷ Ali Syari'ati, *Kritik Islam Atas Marxisme dan Sesat Pikir Barat Lainnya*, Terj, (Bandung : Mizan, 1993, h.5

⁸ Ali Syari'ati, *Islam Agama...*, h.99

tanaman dan sayuran, inilah hukum yang pasti dan tidak dapat berubah.⁹

Dengan pandangan sejarahnya, Syari'ati ingin menegaskan bahwa sejarah adalah ciptaan manusia dalam mengemban tugas Ilahinya sebagai khalifah Allah di muka bumi. Cara pandang kesejarahan seperti ini otomatis menempatkan posisi dan peran sentral manusia sebagai subjek dalam mewarnai kehidupan ini.¹⁰ Corak eksistensialisme Syari'ati terlihat pada cara pandanginya dalam menterjemahkan cerita-cerita Al-Quran, yang tidak hanya diartikan secara ekspresi naratif-verbal, tetapi yang lebih penting Syari'ati mengisyaratkan serangkaian simbol-simbol hidup yang dinamis dan bisa menerangkan berbagai fenomena serta realitas historis sosiologi. Contohnya, cerita pembunuhan yang dilakukan Qabil terhadap saudaranya Habil. Menurut Syari'ati, Habil tidak hanya mengajarkan kepada manusia nilai-nilai (dalam persi tradisional) bahwa perilaku dan perbuatan membunuh adalah perbuatan buruk, menentang norma agama dan menistakan keunggulan manusia, melainkan peristiwa tersebut menyimbolisasikan dua kutub kontradiktif, yaitu keterpecahan "aku" tentang citra dan potret kepribadian seseorang dalam aspek kehidupan.¹¹

E. Sosiologi Islam Ali Syari'ati

Beberapa ahli sosiologi berpendapat bahwa yang menyebabkan terjadinya perubahan sosial dan perkembangan masyarakat yaitu secara kebetulan. Seluruh perubahan sosial, kemajuan dan kemunduran serta revolusi yang dialami oleh negara secara kebetulan. Menurut penganut paham determinisme Sejarah, faktor penyebab

⁹ Ali Syari'ati, *Islam Agama...*, h.100

¹⁰ Hadimulyo, *Manusia dalam Perspektif Humanisme Agama; Pandangan Ali Syari'ati*, (Jakarta : Grafiti Press, 1982), h. 167

¹¹ Hadimulyo, *Manusia Dalam...*,h. 168

terjadinya perubahan sosial dan perkembangan masyarakat karena faktor sunnatullah (hukum alam). Manusia secara individu tidak dapat mempengaruhi masyarakat. Karena masyarakat merupakan gejala alam yang berkembang sesuai dengan hukum-hukum alam. Selain golongan Determinisme Sejarah, golongan fasisme berpendapat bahwa yang menyebabkan terjadinya perubahan sosial dan perkembangan masyarakat yaitu karena pengaruh pemikir-pemikir besar seperti Darwin dengan teori evolusinya.¹²

Menurut Ali Syari'ati bahwa yang menyebabkan perubahan sosial dan perkembangan masyarakat tidak terjadi secara kebetulan tetapi disebabkan oleh tiga faktor yaitu: (1) Manusia, (2) Munculnya ide atau gagasan dan, (3) Karena nilai-nilai yang dianut oleh masyarakat. Manusia adalah makhluk yang paling bertanggung jawab perubahan nasibnya dan Allah swt. tidak akan merubah keadaan suatu kaum atau bangsa kecuali oleh upaya yang dilakukan kaumnya sendiri, sebagaimana yang tercantum dalam Surat Al-Baqarah Ayat 134.

Komentar Ali Syari'ati tentang ayat-ayat tersebut di atas, bahwa dalam sosiologi ada tanggung jawab sosial dan tanggung jawab manusia secara individual, tanggung jawab secara individual yaitu manusia yang dapat menentukan masa depannya sesuai dengan ikhtiar dan akal yang diberikan oleh Allah swt. Tanggung jawab secara sosial ialah tanggung jawab secara kelompok atau umat untuk memajukan bangsa atau kelompoknya. Kedua tanggung jawab tersebut bukanlah pertentangan tetapi saling melengkapi.¹³

Dalam ajaran Islam, pribadi Nabi Muhammad saw. yang dapat memahami wahyu Allah. Karena itu, dia berhasil merubah tatanan masyarakat yang dahulunya penyembah

¹² Syahrul, *Sosiologi Islam*, (Medan : IAIN Press, 2011), h. 25

¹³ Ali Syari'ati, *On the Sosiologi of Islam*, Terj, (Yogyakarta: Amanda, 1982) h.vi-vii

berhala menuju tauhid, akhlak yang buruk seperti membunuh anak perempuan, berjudi, minum-minuman keras dan merendahkan martabat manusia menuju akhlak Islam. Menganut sistem ribaisme menuju ekonomi Islam yang berkeadilan masyarakat yang penuh dengan konflik menjadi masyarakat yang damai, toleran, aman dan damai walaupun berbeda agama, suku, bahasa maupun budaya.

Menurut Ali Syari'ati, ada lima faktor yang menentukan kepribadian manusia: (1) Faktor ibu yang membentuk struktur jasmani dan rohani anak, (2) Ayah sebagai faktor pembentuk karakter anak, (3). Sekolah atau pendidikan, (4). Masyarakat dan lingkungan sosial. Jika seorang anak berada pada lingkungan sosial baik maka tingkah laku anak akan menjadi baik, sebaliknya, jika anak berada pada lingkungan sosial yang buruk maka kepribadiannya menjadi buruk, (5), Pengaruh kebudayaan yang menglobal menembus seluruh lapisan masyarakat. Kelima faktor tersebut tidak satupun yang mempengaruhi kepribadian dan perkembangan spiritual Nabi Muhammad saw. tetapi menjadi pemimpin dan tokoh besar yang tidak ada tandingannya di dunia ini. Rasul saw. berhasil mereformasikan seluruh tatanan sosial masyarakat Arab jahiliyah pada waktu itu dipandang buruk. Hal itu, merupakan salah satu hikmah dilahirkannya Rasulullah saw. secara yatim.

Ali Syari'ati membagi masyarakat juga kepada dua kelompok tetapi menggunakan istilah berbeda. Pertama kelompok Qabil, kedua, kelompok Habil, istilah yang diambil dari dua putera Nabi Adam as. Yang saling membunuh untuk memperebutkan seorang wanita. Kelompok Qabil identik dengan kelompok penguasa dan pemilik tanah. Tahap perkembangan masyarakat pada tahap ini yakni tunduk dan patuh pada penguasa yang merupakan kekuatan tunggal dan tidak boleh melawan penguasa. Alquran menjelaskan kelompok Qabil seperti Firaun yang disebut sebagai symbol penguasa politik, kejam, bengis dan bahkan

ia mengangkat dirinya sebagai Tuhan. Selain Firaun yaitu Qarun yang identik dengan seorang ekonom yang rakus, tamak dan kikir. Demikianlah pula Bal'am sebagai pendeta atau rahib. Ketiga model manusia tersebut merupakan penguasa yang rakus, sombong, zalim, dan penindas rakyat yang lemah.

Adapun kelompok Habil, yakni identik dengan kelompok masyarakat lemah, kelompok masyarakat ini sering dieksploitasi, dijadikan budak, dan diperas tenaganya untuk kepentingan penguasa. Walaupun mereka disebut kelompok lemah dan tertindas tetapi dalam pandangan al-Quran termasuk golongan mulia dan kemuliaan seseorang tidaklah diukur dari segi jabatannya, kekayaan, etnis maupun bangsa tetapi tingkat ketakwaannya kepada Allah swt.

Kedua putra Adam itu adalah manusia biasa dan wajar tetapi mereka bermusuhan, yang seorang membunuh yang lain. Pertarungan Adam bersifat subjektif, batiniah dan berlangsung dalam esensi dirinya yang sendiri, atau umat manusia secara keseluruhan, tetapi pertarungan antara kedua putera bersifat obyektif, berlangsung dalam kehidupan yang lebih lahiriah. Karena itulah sejarah Qabil dan Habil merupakan sumber filsafat sejarah Qabil dan Habil merupakan sumber filsafat sejarah kita, sebagai mana Adam sebagai sumber filsafat kita tentang manusia. Pertarungan antara Habil dan Qabil adalah pertarungan antara kubu yang saling berlawanan yang berlangsung sepanjang sejarah, dalam bentuk dialektika sejarah, dengan demikian, seperti halnya manusia sendiri terdiri atas proses dialektika. Kontradiksi bermula dengan pembunuhan Habil oleh Qabil. Menurut Syari'ati Habil mewakili zaman ekonomi pengembalaan, suatu sosialime primitif sebelum ada system milik, sedangkan Qabil mewakili system pertanian. Sesudah itu mulailah suatu pertarungan abadi, sehingga seluruh sejarah merupakan arena pertarungan

antara kelompok Qabil sipembunuh, dan kelompok Habil yang menjadi korbannya.¹⁴

Dengan kata lain antara penguasa dengan yang dikuasai, Habil sipengembala di bunuh oleh situan tanah, berakhirlah sistem milik bersama atas sumber-sumber produksi zaman pengembalaan pemburuan, dan perikanan semangat persaudaraan dan kejujuran, diganti oleh zaman pertanian dan system milik pribadi, yang disertai tipu daya dan pelanggaran hak orang lain dengan memakai kedok agama. Habil lenyab dan Qabil tampil ke permukaan sejarah sampai hari ini.

Kisah Qabil dan Habil menunjukkan bagaimana persatuan kemanusiaan yang berasal dari orang tua yang sama berubah menjadi konflik dan pertentangan abadi, cinta sesama saudara berubah menjadi permusuhan, persatuan menjadi perpecahan. Demikian sejarah dinodai dengan pembunuhan yang melahirkan pertentangan, perang, kejahatan, dan fragmentasi sosial antara keturunan-keturunan Adam yang susul menyusul. Semua ini disebabkan oleh pecahnya faktor “aku” yang utama dan menyatukan menjadi dua “aku” yang terpisah dua buah kutub, yang satu adalah pembunuh dan yang lain adalah korban.¹⁵

Menurut Syari’ati, perbedaan sikap kedua anak Adam dalam menyikapi titah dan keputusan orang tuanya jelas tidak ditentukan oleh faktor-faktor eksternal, seperti pengaruh lingkungan dan doktrin agama yang diajarkan Adam. Perbedaan itu juga bukan disebabkan karena Qabil tidak mengetahui dan memahami agama tentang pembunuhan. Kesimpulan Syari’ati di atas tentu bukan tanpa alasan, katanya kalau memang Habil dan Qabil dibesarkan dalam segala kesamaan suasana, agama, nilai,

¹⁴ Ali Syari’ati, *On the Sosiologi...*,129

¹⁵ Ali Syari’ati, *Tugas...*,h.33

etika, dan lain-lain, maka tentunya akan menampakkan corak perilaku yang sama pula, namun kenyataannya tidak.

Dengan mengkritik etika enviromentalisme, Syari'ati mempertegas bahwa perbedaan itu lebih disebabkan oleh pecahnya dualitas kesatuan internal dari 'aku" yaitu keseimbangan antara dimensi kebaikan dan keburukan aku dalam diri manusia dalam menafsirkan serta menyikapi kondisi obyektif yang ada sesuai dengan cara pandang dunianya. Corak pandang seperti itu terpancar pada ragam pekerjaan yang ditekuni oleh Qabil dan Habil.

Dalam logika Syari'ati, keterpecahan kesatuan yang manifes, terutama dalam keyakinan keagamaan, tidak berarti identik dengan pengakuan terhadap dualisme ketuhanan dalam tradisi dan faham keagamaan primitif, yaitu keterpisahan esensi Ilahiyah secara absolute antara Tuhan sebagai sang pencipta dan kebaikan agama dengan Tuhan penghancur dan kesengsaraan; antara malaikat dan Iblis, tetapi itu lebih tepat disebut sebagai sebuah sikap mendua (syirik) dan cara pandang oportunistik ke dua-duanya seseorang, diwakili Qabil, yang lebih menonjolkan aspek manipulatif untuk kepentingan dan keuntungan diri sendiri.

Syari'ati melihat potret Habil dan Qabil secara simbolik lebih dari sekedar gambaran sosok individual manusia, tetapi menggambarkan corak ideologi dan faham kolektif (Qabilisme dan Habilisme). Berdasarkan pada penafsiran simbolik seperti itu, kendati Qabil dan Habil secara individual telah meninggal, namun faham yang mewakili ideologi dan kepentingan mereka masing-masing tetap terus bertahan dengan mendifikasi dan perubahan di sana-sini melalui dialektika abadi dalam diri manusia.¹⁶

Untuk menjelaskan tentang corak tafsiran di atas, Syari'ati mengkritisi latar belakang pekerjaan Qabil dan Habil, kemudian menganalisis dengan pendekatan sosiologis. Menurut Syari'ati persembahan Qabil yang

¹⁶ Ali Syari'ati, *Tentang ...*, h. 98

berupa gandum menyimbolisasi profesinya sebagai seorang petani, sedangkan persembahan Habil yang berupa ternak unta mengisyaratkan bahwa Habil seorang penggembala. Dalam hal ini Syari'ati cukup simbolik dalam menerjemahkan isyarat esensi persembahan dan sesegala konsekwensinya. Syari'ati melihat bahwa jenis persembahan tersebut, Habil tampak mewakili periode sejarah yang berbentuk era sosialisme primitif ketika eksistensi manusia bergantung pada alam bebas, kehidupan duniawi tanpa pemilikan individual, serta corak gaya kehidupan seseorang terobsesi untuk mencapai kesempurnaan tanpa harus dihadang monopolisme, ketamakan, pemberontakan, kekerasan, dan bias-bias keduniaan lainnya. Tidak ada pemilikan monopolistik atau perseorangan atas sumber-sumber produksi (air dan tanah) merupakan alat-alat produksi (sapi, bajak, dan lain sebagainya). Semua tersedia sama untuk setiap orang, semangat dan norma masyarakat, penghormatan terhadap orang tua, sesungguhnya dalam melaksanakan kewajiban moral ketaatan muntlak terhadap ketentuan-ketentuan hidup bersama, kesucian batin serta keikhlasan beragama, cinta kasih dan kesabaran demikian antara lain karakteristik manusia dalam produksi ini, yang bisa kita anggap sebagai diwakili oleh Habil.¹⁷

Qabil mewakili tahap sejarah lain di mana hak-hak kepemilikan sudah melembaga dan ketika sumber-sumber produksi, terutama alam, telah dimiliki dieksploitasi, alat produksi dimonopoli oleh kelompok tertentu biasanya oleh mereka yang diuntungkan dengan sistem dan ideologi yang ada. Karena semua orang berupaya untuk memiliki, akibat proses dan upaya pemilikan bukanlah sebuah perjuangan tanpa dialektika. Pertentangan kepentingan, dari sisi pertentangan kelas, persisnya, tidak dapat dihindarkan dan kemudian melahirkan budaya kekerasan, pemaksaan,

¹⁷ Ali Syari'ati, *Tentang...*,h.130

perbudakan, dan penindasan, kemudian melembaga menjadi system dan kekuatan sosial-politik agama Qabilisme. Dalam rangka menambah milik pribadinya, manusia kemudian memperlemah dan merampas manusia-manusia lain sehingga mereka dijadikan hamba dan budaknya.¹⁸ Pada titik kritis sejarah itu, berlaku persis kebalikan teori Marx, bukan hak milik yang menjadi untuk memperoleh kekuasaan, melainkan sebaliknya. Kekuasaan dan kekerasan merupakan faktor yang pertama kali memberikan hak milik pribadi dan selanjutnya. Hak milik pribadi memantapkan kekuasaan dan memperkuatnya sebagai hal yang legal dan wajar.¹⁹

Dengan kata lain, walau Qabil sudah menolak titah bapaknya dan menentang Tuhan dengan membunuh saudaranya. Agama dalam Qabilisme telah menentang ketentuan Allah, namun agama tetap saja dijadikan acuan prinsipil untuk pertimbangan konsep strategi tentang bagaimana mengamankan dan melestarikan sistem ideologi yang sudah ada untuk kepentingan kelas spesifik. Agama di tangan mereka selalu dijadikan dan ditafsirkan secara instrumental, sebagai basis untuk mempertahankan dan melestarikan dominasi mereka atas kelompok lain dalam segala konteks kehidupan, dari segi sosial, kultur, politik, mental hingga aspek religius.

Sebaliknya dalam kehidupan Habil dalam tradisi agama ini tetap terus menampilkan kebenaran dan kebajikan-kebajikan manusia. Jadi selalu terdapat perjuangan terus menerus antara dua tradisi atau agama sepanjang zaman dan masyarakat manusia hampir-hampir mustahil tanpa dipengaruhi oleh konflik dualistik ini. Dalam mengejar keinginan-keinginannya, Qabil melepaskan keyakinannya pada Tuhan, melawan ayahnya, dan membunuh, dengan matinya Habil, saudaranya, bahkan

¹⁸ Ali Syari'ati, *Tugas...*,h.30

¹⁹ Ali Syari'ati, *Tentang...*, h.131

Habil tidak segan-segan menggunakan agama sebagai alat untuk mencapai tujuan pribadinya. Secara demikian Qabil dapat dipandang mewakili sejarah manusia ketika manusia bermusuhan dengan manusia, saudara membunuh saudara, dan kemanusiaan hidup dalam masyarakat yang terbagi-bagi dan bermusuhan. Fakta sejarah menunjukkan bahwa Qabil akan terus hidup dalam sejarah manusia oleh karena Habil telah mati. Di tinjau dari sejarah, Qabil dengan ambisi dan kelompoknya berupaya merampas massa agar dapat memperkuat kekuasaan dan memperkaya elit yang sedang memerintah. Massa kemanusiaan yang luas dan banyak telah tertindas dan diperbudak supaya anak cucu Qabil dapat hidup dalam kenikmatan berlebihan.

Menurut Syari'ati perubahan di masyarakat dalam bentuk penentangan Qabilisme baru akan berhasil jika dilakukan dengan dua cara, *pertama*, melalui gerakan ideologis, artinya agama tidak akan bermakna untuk sebuah gerakan jika sebatas serangkaian keyakinan-keyakinan teologis saja. Akan tetapi, sebaliknya, kesadaran praktis tentang pentingnya agama atau ideologisasi agama sebagai basis dan obsesi gerakan, justru mampu memberikan kualitas dinamis dan powerfull pada keyakinan-keyakinan tadi. Dengan kata lain gerakan atas nama agama akan berfungsi sejauh agama dijadikan sebagai ideologi gerakan.

Kedua, perombakan terhadap realitas keagamaan tidak akan berarti kecuali melalui perubahan intelektual. Perubahan semacam ini dinilai Syari'ati sangat strategis dan menentukan, mengingat kemapanan gerakan Qabilisme pada awalnya ditopang dengan gerakan kaum intelektual. Oleh karena itu, penyimpangan-penyimpangan keagamaan didewasakan melalui ujung tombak intelektual harus dibongkar dengan gerakan yang sama pula.

Meskipun dalam realitas yang terlihat selama ini keagamaan cenderung menindas melalui tangan Qabilisme, Syari'ati tidak menyarankan masyarakat Islam meninggalkan agamanya. Agama terus dipertahankan,

namun harus melalui proses purifikasi atau reformasi dengan cara kembali ke akar aslinya. Melalui proses inilah, Syari'ati berpendapat bahwa segala bentuk penyelewengan ajaran agama yang telah dikonstruksikan oleh aliran Qabilisme dapat diakhiri.

F. Penutup

Dalam diri Syari'ati terpadu kuat semangat keagamaan dan keilmuan, sehingga Syari'ati mampu mengeksplanasikan bahwasanya agama bukan hanya spiritual, akan tetapi juga bersifat sosial, bahwa nilai kebenaran yang diperjuangkan untuk mencapai keadilan merupakan ijtihad. Sejatinya Islam tidak hanya memperhatikan dunia spiritual, tetapi dunia materi sekaligus. Meskipun teori-teori Ali Syari'ati berorientasi kepada Islam, akan tetapi dasar epistemologis, filsufis dan sosiologisnya sangat kuat dan tumbuh dari dialektika pengalaman dan pemikiran terus-menerus. Dapat dikatakan bahwa, Ali Syari'ati adalah seorang muhajir Muslim yang bangkit dari lubuk terdalam spiritualisme Timur dan berhasil mencapai puncak-puncak sains-sains tersebut, untuk kembali kepada masyarakatnya dan membawa mutiara keilmuan.

Syari'ati menawarkan suatu konsep pembangunan kembali peradaban Islam dengan membangkitkan semangat keilmuan dan diskusi yang intens antara para cendekiawan dengan rakyat biasa, serta melepaskan sekat antara kaum terpelajar dengan masyarakat biasa. Tradisi yang menempatkan para elit terpelajar dalam menara gading akan membuat keilmua menjadi mandeg, transfer ilmu harus dilakukan, agar masyarakat mampu melihat kebenaran dan berani menentang kezaliman, sampai kemudian simbol Habil mampu mewarnai kehidupan umat Islam.

Dengan sederetan karya dan kiprah yang luar biasa dalam membangun peradaban berpikir, maka sudah selayaknya Syari'ati ditempatkan sebagai salah satu filsuf Islam abad Kontemporer. Pengaruh sudah memberi pencerahan baru khususnya bagi masyarakat Iran sampai hari ini, dan ke depan, sejatinya pemikiran Syari'ati dapat menginspirasi ratusan juta umat Islam, agar dapat keluar dari belenggu Qabilisme dengan berbagai kejahatan, dan menyambut fajar kebebasan dalam nuasa keadilan serta ketentraman.

Daftar Rujukan

Anas Mahyuddin, *Perihal Pengarang, Dalam Ali Syari'ati*, Bandung Pustakan Hidayah, 1977

Ali Rahnena, *Para Perintis Zaman Baru Islam*, Terj, Ilyas Hasan, Bandung : Mizan, 1996

_____, *Ali Syari'ati, Guru, Penceramah Pemberontak*, Bandung : Bandung, 1999

Ali Syari'ati, *Kemuliaan Mati Syahid*, Terj, Dede Azwar Nurmansyah, Jakarta : Pustaka Zahra 2003

_____, *Islam Agama Protes*, Terj, Jakarta: Pustaka Hidayah, 1996

_____, *Membangun Masa Depan Islam*, Terj, Bandung: Mizan, 1989

_____, *Kritik Islam Atas Marxisme dan Sesat Pikir Barat Lainnya*, Terj, Bandung : Mizan, 1993

_____, *Tugas Cendekiawan Muslim*, Terj, Jakarta: Rajawali Press.

_____, *On the Sosiologi of Islam*, Terj, Yogyakarta: Amanda, 1982

Hadimulyo, *Manusia dalam Perspektif Humanisme Agama; Pandangan Ali Syari'ati*, Jakarta : Grafiti Press, 1982

Syahrul, *Sosiologi Islam*, Medan : IAIN Press, 2011

KONSEP DEMOKRASI MENURUT NURCHOLISH MADJID

Nurkhalis

A. Pendahuluan

Demokrasi merupakan fondasi peradaban yang telah menjadi pandangan kemanusiaan. Tak ada satupun negara dan bangsa yang menolak gagasan demokrasi namun dalam pelaksanaannya mempunyai determinasi dengan konteks historis berkaitan dengan ruang dan waktu. Perkembangan konsep negara demokrasi semakin ekspansif bersamaan dengan munculnya negara-negara republik yang seyogyanya merupakan manifestasi dari demokrasi. Akibatnya telah menimbulkan kekhawatiran pada negara-negara monarkhi modern dalam mempertahankan bentuk pemerintahannya. Sementara negara-negara mayoritas Muslim telah mulai mencoba menerapkan semi konsep negara demokrasi. Kontroversi-kontroversi dalam memahami demokrasi dalam perspektif formal legalistik Islam sedikit demi sedikit mulai dibenahi dengan asumsi bahwa negara demokrasi cenderung mempunyai kualitas yang cukup strategis dan signifikan. Semua permasalahan negara diatur bersama, adanya kombinasi keseimbangan antara pemerintah dan rakyat, rakyat tidak lagi dieksploitasi oleh penguasa bahkan rakyat berkompetitif dalam semua aspek kehidupan bernegara.

Demokrasi identik dengan konsep negara modern, sehingga banyak negara mulai menerapkan suatu proses demokratisasi dalam menuju negara demokrasi sebagaimana ungkapan Bryce bahwa masa depan

merupakan milik demokrasi.¹ Sedangkan negara monarkhi modern dipandang *incompatible* (tidak cocok) mengingat penguasa selalu menjadi *creator* dan rakyat tidak akan pernah menjadi *conceptor*. Sementara umat Muslim mulai melakukan observasi terhadap kemajuan negara-negara demokrasi di dunia sebagai analisis dalam mempertimbangkan apakah nilai-nilai dan norma-norma Islami dapat terkandung di dalam konsep demokrasi. Hal ini tidak dapat dipungkiri mengingat demokrasi sebagai sebuah hasil pemikiran filsuf Barat, yang mengandung nilai universalisme dan humanisme yang kadangkala dipahami tanpa batas dengan kebebasan apresiasi di dalam setiap cakupannya namun di sisi lain terjadi berbagai variasi definisi dan aplikasinya dalam setiap pelaksanaannya di tingkat negara.

Demokrasi yang terjadi pada pemerintahan dewasa ini adalah mencari legitimasi kekuasaan merupakan demokrasi formal seperti yang terjadi pada negara modern. Sedangkan demokrasi formal bukan pada suatu kondisi mendesak bagi demokrasi substansial. Demokrasi substansial tergantung pada keadaan di mana berfungsinya demokrasi secara objektif, karena demokrasi tidak harus identik dengan simbol dan formalisme saja. Tetapi demokrasi diperlukan ketika dihadapkan pada keadaan mendesak, pentingnya pemilihan pemimpin pengganti yang tidak loyal tanpa menunggu habis periode jabatan, menentukan keputusan bukan hanya bersandar pada mayoritas tapi keputusan itu benar-benar sesuai dengan keinginan dengan realitas yang ada bukan bersifat politis. Keputusan bukan semata-mata hasil dari kesepakatan legislatif melainkan kesepakatan keseluruhan rakyat yang diwakili pada legislatif. Ada kesesuaian antara keinginan di

¹Apter, David E, *Pengantar Analisa Politik*, terj. Tim Yogosama, (Jakarta: Rajawali, 1989), p. 321

luar dengan di dalam legislatif bukan mengatasmakan rakyat dengan memakai kapasitas legislatif.

Dalam memahami wacana demokrasi terdapat berbagai pernyataan intelektual baik dari Islam maupun dari Barat tetapi pernyataan tersebut tidak dibarengi dengan penjelasan yang mendetail secara kritis dan argumentatif sehingga mengesankan sebagai suatu premis atau asumsi yang cenderung spekulatif. seperti Taufiq Al Syawi mengatakan demokrasi merupakan bentuk *syûrâ* versi Eropa, namun tidak sama benar.² Sadek Jawad Sulaiman mengakui *syûrâ* dalam Islam tidak berbeda dengan demokrasi.³ Menurut Salim Ali Al Bahnasawi banyak kesamaan, di samping perbedaan antara Islam dan demokrasi.⁴ Abdu Rashid Moten justru menganggap demokrasi adalah merupakan antitesis dari cara hidup Islam.⁵ Pendapat ini dipertegas lagi oleh Al Maududi bahwa Islam adalah antitesis bagi demokrasi sekuler Barat.⁶ Bernard Lewis menduga antara Islam dan demokrasi banyak *variant* (perbedaan).⁷ Pendapat ini didukung oleh John L. Esposito yang menyatakan ada perbedaan antara gagasan Barat dan tradisi Islam mengenai discourses demokrasi.⁸ Sementara Dawam Rahardjo menganalisis ungkapan Mutawalli dengan menyimpulkan bahwa *syura*

²Al-Syawy, Taufiq, *Syura Bukan Demokrasi*, terj. Jamaluddin ZS, (Jakarta: Gema Insani Pers, 1992), p. 21

³Kurzman, Charles, *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer Tentang Isu-Isu Global*, (Jakarta: Rajawali, 1992), P. 128

⁴Al Bahnasawi, Salim Ali, *Wawasan Islam Politik*, terj. Mustolah Maufur, (Jakarta: Pustaka Kautsar, 1992), p. 113

⁵Moten, Abdu Rashid, *Political Science an Islamic Perspective*, (London: Martin's Press, 1996), p. 106

⁶Al Maududi, Abu 'Ala, *The Islamic Law and Constitution*, (Lahore: Islamic Publication, 1997), p. 132.

⁷Lewis, Bernard, *The Midle East: A Brief History of The Last 2000 Years*, (New York: Touchtone Book, 1997), p. 380

⁸Esposito, John L., *Ancaman Islam, Mitos atau Realitas?*, Terj. Alwiyah Abdurraman dan MISSI, (Bandung: Mizan, 1996), p. 217

adalah juga suatu bentuk demokrasi tertentu.⁹ Menurut Haikal sistem demokrasi itu sejalan dengan ajaran Islam walaupun tidak persis sama.¹⁰ Yusuf Qardhawy mengkritisi sebenarnya substansi demokrasi adalah sejalan dengan substansi Islam.¹¹ Berbagai polemik ini telah melahirkan pemahaman demokrasi mengklaim tanpa memberikan argumen secara jelas sedangkan klaim itu sendiri masih bersifat postulat subjektif. Di lain Pihak demokrasi masih merupakan suatu konsep yang pada prinsipnya masih diperdebatkan, kata W.B.Galli.¹² Ada pula penilaian lain terhadap demokrasi seperti kritisisme Iqbal yang pada faktanya tertuju pada substansinya, yakni kepicikan dan kebobrokan yang inheren di dalam demokrasi.¹³

B. Biografi Nurcholish Madjid

Nurcholish Madjid lahir di Jombang, 17 Maret 1939 (26 Muharram 1358), dari keluarga kalangan pesantren dan dibesarkan di lingkungan keluarga kiai terpandang ayahnya, KH Abdul Madjid, dikenal sebagai pendukung Masyumi. Ibunya Fathonah, dipilih menjadi istri ayahnya, Abdul Madjid, atas perintah Kiai Asy'ari, pendiri NU. Fathonah putri keluarga pengusaha yang taat beragama. Abdul Madjid adalah petani dan guru, yang bersama istrinya kemudian mendirikan Madrasah Al Wathaniah, di Mojoanyar. Jombang, Jawa Timur. Pendidikan yang

⁹Rahardjo, Dawam, *Encyclopedi Al Qur'an: Tafsir Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, (Jakarta: Paramadina, 1996), p. 452

¹⁰Musdah Mulia, *Negara Islam: Pemikiran Politik Husein Haikal*, (Jakarta: Paramadina, 2001), p. 213

¹¹Qardhawy, Yusuf (1997), *Fiqh Daulah dalam Perspektif Al Qur'an dan Assunnah*, terj. Kathur Suhardi, (Jakarta: Pustaka, 1997), p. 195

¹²Esposito, John L. dan John O. Voll, *Demokrasi Di Negara-Negara Muslim, Problem dan Prospek*, (Bandung: Mizan, 1999), p. 14

¹³Kamal, Taufik Adnan, *Islam dan Tantangan Modernitas,, Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, (Bandung: Mizan, 1996), p. 54

ditempuh Nurcholish Madjid yaitu di Sekolah Rakyat di Mojoanyar dan Bareng (pagi) dan Madrasah Ibtidaiyah di Mojoanyar (sore).

Kemudian masuk Pesantren Darul 'Ulum di Rejoso, Jombang; KMI (*Kulliyatul Mu'allimin al-Islamiyah*). Kemudian Pesantren Darus Salam, Gontor, Ponorogo, Jawa Timur sampai tahun 1960. Hidup, pribadi, dan pikiran Nurcholish terbentuk pada masa remaja ketika dia sekolah di Pondok Modern Gontor. Pesantren ini sangat progresif dan modern, baik dalam metode pengajaran maupun gaya hidup para santrinya. Santri diperbolehkan main musik dan mengenakan celana, bukannya sarung. Kurikulum di Gontor mengkombinasikan kajian Islam dan sekular dengan metode pengajaran modern: pengantar bahasa Arab dan Inggris.

Setelah belajar di Gontor, Nurcholish pergi ke Jakarta untuk melanjutkan pelajaran di Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Syarif Hidayatullah, Jakarta. Sekarang Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Jakarta. Ia menempuh studi kesarjanaan di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta (mendapat BA dalam Sastra Arab th. 1965, dan Doktorandus-Sastra Arab th.1968). Dia memilih Fakultas Adab (sastra dan peradaban) tempat dia memperoleh gelar sarjana pada 1968. Nurcholish menulis skripsi berjudul: "*Al Quran: Arab dalam Kata, Universal dalam Makna*". Studi doktoralnya di Universitas Chicago-Amerika Serikat (1978-1984), dengandisertasi tentang Filsafat dan Kalam Ibnu Taimiyah. Bidang yang diminatinya selain Filsafat, adalah: Pemikiran Islam, Reformasi Islam, Kebudayaan Islam, Politik dan Agama, Sosiologi Agama, serta Politik negar-negara berkembang Universitas Chicago, Illinois, AS (Ph.D., *Islamic Thought*, 1984) dengan disertasi tentang Filsafat dan Kalam Ibnu Taimiyah. Sejak 1986, bersama kawan-kawan di ibukota, mendirikan dan memimpin Yayasan Wakaf Paramadina, dengan kegiatan-kegiatan yang mengarah kepada gerakan intelektual Islam di Indonesia.

Buku ini adalah salah satu hasil kegiatan itu. Dan sejak 1991 menjabat Wakil Ketua Dewan pakar Ikatan Cendekiawan Muslim se-Indonesia (ICMI). Nurcholish Madjid meninggal 29 Agustus 2005.

Pada 1963, Nurcholish mulai terlibat dalam kegiatan mahasiswa dan bergabung dengan Himpunan Mahasiswa Islam (HMI) dan empat tahun kemudian dia terpilih menjadi Ketua Umum untuk masa jabatan dua tahun. Dia menjadi ketua pertama yang memiliki latarbelakang pendidikan Islam dan terpilih kembali untuk masa jabatan berikutnya pada 1969. Aktif dalam gerakan kemahasiswaan. Ketua Umum PB HMI, 1966-1969 dan 1969-1971; Presiden (pertama) PEMIAT (Persatuan Mahasiswa Islam Asia Tenggara), 1967-1969; Wakil Sekjen IIFSO (International Islamic Federation of Students Organizations), 1969-1971.

Nurcholish juga menjadi Ketua Perhimpunan Mahasiswa Asia Tenggara 1967-1969, dan dengan itu dia mengenal pemimpin muda Islam Malaysia, Anwar Ibrahim, yang kemudian menjadi teman bertukar gagasan. Nurcholish juga Asisten Sekjen dan pendiri International Islamic Federation of Students Organizations 1968-1971 yang memberinya kesempatan bepergian ke luar negeri: ke Amerika Serikat, Mesir, Saudi Arabia, dan Suriah. Mengajar di IAIN Syarif Hidayatullah, 1972-1976; dosen pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, 1985-sekarang; peneliti pada LIPI, 1978-sekarang; guru besar tamu pada Universitas McGill, Montreal, Canada, 1991-1992. Fellow dalam Eisenhower Fellowship, bersama isteri, 1990.

Pada 1969, dia menelurkan booklet berjudul Nilai-nilai Dasar Perjuangan (NDP), yang dikenal pula sebagai panduan orientasi ideologis anggota HMI dan juga diterima di kalangan intelektual muda Islam bukan-HMI. Pada awal 1970-an Nurcholish juga menerbitkan artikel di beberapa harian Jakarta. Artikel-artikel itu banyak membahas soal strategi pembangunan ekonomi di bawah Orde Baru dan menunjukkan empati sosialnya yang besar kepada mereka

yang miskin dan rentan. Artikel-artikel itu dibukukan 1993 di bawah judul “Islam Kerakyatan dan Keindonesiaan”.

Demokratisasi merupakan tema penting dalam debat nasional sepanjang 1990-an. Pada era ini Nurcholish menjadi kontributor tetap di berbagai harian dan majalah, mendiskusikan berbagai tema dari iman, budaya hingga moral dalam politik Muslim kontemporer. Artikel pendek dan mudah dicerna ini, yang dibukukan dengan judul **“Pintu-Pintu Menuju Tuhan”** (1994) seperti ingin menjawab kritik bahwa tulisan Nurcholish terlalu akademis dan sulit bagi publik awam untuk memahaminya.

Merenungkan peradaban Islam kian mendalam memandu Nurcholish mencari landasan kerjasama antar-agama. Pada akhir 1992 dia kembali membuat pidato yang isinya diperdebatkan secara luas: “Kehidupan Keagamaan di Indonesia untuk Generasi Mendatang”. Nurcholish berbicara tentang agama secara umum, tidak hanya Islam. Dia juga bicara soal agama yang inklusif dan universal, serta menekankan pencarian kesamaan platform antar-agama.

Melawan diam-diam batas keterbukaan politik Soeharto, Nurcholish juga terus terlibat dalam debat publik pada 1990-an, mendorong keterbukaan, dan kemungkinan kritik publik dalam pembentukan masyarakat demokratis. Pada masa ini Nurcholish menulis sebuah artikel penting berjudul **“Islamic Roots of Modern Pluralism, Indonesian Experience”**. Kumpulan tulisan Nurcholish yang berisi tanggapan terhadap meningkatnya polarisasi agama dalam politik Indonesia, juga tentang humanisme, keadilan dan hak asasi manusia terbit pada 1995 di bawah judul “Islam Agama Kemanusiaan”.

C. Konsep Demokrasi Nurcholish Madjid

Demokrasi adalah suatu konsep yang sulit untuk didefinisikan. Demokrasi adalah suatu sinonim dengan *poliarchy*. Demokrasi dalam pengertian itu bukanlah sistem

pemerintahan yang mencakup keseluruhan cita-cita demokratis tetapi yang mendekatinya sampai batas-batas yang pantas.

Nurcholis Madjid mengutip dari pamflet yang diterbitkan USIS, 1991 tentang “apa itu demokrasi” dikatakan, bahwa semua demokrasi adalah sistem di mana warganya bebas mengambil keputusan berdasarkan kekuasaan mayoritas. Tetapi kekuasaan oleh mayoritas tidak selalu demokratis. Bagaimana suatu sistem bisa disebut demokratis jika misalnya suara pemilu 51% penduduk menindas sisanya 49% atas nama mayoritas? Maka menarik dalam sistem demokrasi dewasa ini, kekuasaan mayoritas haruslah digandengkan dengan jaminan perlindungan hak-hak asasi manusia termasuk perlindungan atas hak-hak minoritas.¹⁴

Demokrasi bukanlah suatu sistem sosial politik dengan konsep yang tunggal. Hampir semua bangsa yang mempraktekannya mempunyai pandangan, pengertian dan cara-cara pelaksanaannya sendiri yang khas. Selain tuntutan kekhususan budaya yang bersangkutan, juga karena perbedaan atau kemajuan bangsa itu di bidang-bidang lain seperti ekonomi dan pendidikan.¹⁵

Dalam prakteknya, demokrasi sebagai cara dan proses menyebabkan prinsip-prinsip demokrasi sangat beragam dari satu negara ke negara lain. Negara-negara dengan sistem demokratisnya yang paling mantap dan mapan pada saat sekarang ini, berbeda dengan kesan sepintas kebanyakan orang kita dapati justru berbentuk kerajaan, yaitu Inggris, Belanda, Belgia, Norwegia, Swedia, Denmark dan Luxemburg, ditambah dengan Kanada, Australia dan Selandia Baru yang mengakui Mahkota Inggris Raya sebagai kepala negara masing-masing, serta beberapa

¹⁴Madjid, *Cendekiawan dan Religiusitas Masyarakat, Kolom-Kolom di Tabloid Tekad*, cet. 1, (Jakarta: Pramadina,1999), hal. 140.

¹⁵Madjid, *Masyarakat...*, hal.10.

negara berbentuk republik yang sangat stabil seperti Swiss, Irlandia dan Amerika Serikat. Tetapi republik-republik demokratis lainnya mengalami kegoncangan dalam tingkat tertentu, seperti Perancis, Jerman Barat dan Italia. Jepang Dan India adalah negeri-negeri demokratis yang mapan setelah PD II. Jepang mempunyai segi keunikan karena sejauh ini merupakan satu-satunya negeri bukan Barat yang demokratis dan sekaligus maju industrinya. India pun unik, karena tidak saja merupakan sebuah negeri demokratis yang bukan Barat, walaupun demokratis namun dari segi perkembangan ekonominya tergolong paling miskin di dunia.¹⁶

Demokrasi Barat diterapkan dengan mengikuti sistem pemerintahan parlementer.¹⁷ Amerika sebagai Negara sekuler demokratik, tapi dipandang dari segi etisnya, Amerika itu adalah negara Kristen.¹⁸ Sementara demokrasi liberal telah membawa perkembangan yang lebih maju. Sedangkan demokrasi liberal yang terjadi di Indonesia telah terbukti membawa kekacauan dan berakhir dengan munculnya keabsahan bagi tampilnya seorang aktor politik kuat, yaitu Bung Karno.¹⁹ Pasca Bung Karno lahirlah demokrasi Pancasila yang dipandang perlu penyempurnaan-penyempurnaan ke arah yang lebih baik. Kalau dengan nama demokrasi Pancasila, lalu tertutup kemungkinan menutup pengalaman-pengalaman demokrasi dari negeri atau bangsa lain ini, keberatan.

¹⁶Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban, Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, Dan Kemodernan*, cet. 2, (Jakarta: Paramadina, 1992), hal. 204

¹⁷Madjid, *Masyarakat Religius...*, hal.110

¹⁸Madjid, *Dialog Keterbukaan, Artikulasi Nilai Islam Dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer*, cet. 1, (Jakarta: Paramadina, 1998), hal. 172

¹⁹Madjid, *Masyarakat Religius...*, hal. 11

Seakan-akan Indonesia merupakan suatu kelompok manusia yang terlepas dari kontak umat manusia.²⁰

Cara pandangan yang khas tentang demokrasi hanya merupakan akibat logis interaksi antara inti atau dasar pengertiannya yang universal dengan kenyataan lokal, kadang-kadang justru guna melaksanakan demokrasi itu secara efektif.²¹ Demokrasi adalah suatu kategori dinamis, bukan statis. Tidak seperti kategori-kategori statis yang stasioner (diam di satu tempat), suatu kategori dinamis selalu berada dalam keadaan terus bergerak, baik secara negatif (mundur) atau positif (maju). Dalam masalah sosial, suatu nilai yang berkategori dinamis, seperti demokrasi dan keadilan, gerak itu juga mengimplikasikan perubahan dan perkembangan. Karena adanya sifat gerak itu, maka demokrasi dan keadilan tidak dapat didefinisikan “sekali untuk selamanya” (*once and for all*). Karena itu “demokrasi” adalah sama dengan “proses demokratisasi” terus-menerus. Cukuplah untuk dikatakan bahwa suatu masyarakat tidak lagi demokratis kalau ia berhenti berproses menuju kepada yang lebih baik, dan terus yang lebih baik.²²

Dalam prakteknya, perkembangan demokrasi antara keadaan masyarakat kita sekarang ini (*das sein*) dan keadaan demokratis yang kita kehendaki (*das sollen*) tidak bisa diukur jarak ruang dan waktunya. Masyarakat itu dikatakan tidak demokratis jika padanya tidak ada proses demokratisasi. Sebaliknya suatu masyarakat disebut demokratis, jika padanya ada suatu proses demokratisasi yang lestari dan konsisten.²³

²⁰Madjid, *Dialog Keterbukaan...*, hal. 80-81

²¹Madjid, *Masyarakat Religius...*, hal. 10

²²Madjid, *Demokrasi dan Demokratisasi*, (Jakarta: Paramadina, 1999), hal. 134-135.

²³Madjid, *Cita-cita Politik Islam Era Reformasi*, (Jakarta: Paramadina. cet.1), hal. 19

Proses pendewasaan dan percepatan proses demokratisasi, bisa saja kita secara optimistis membiarkan proses itu berlangsung secara alami. Tetapi, sesuatu yang dibiarkan menurut proses alam, bisa terlalu lama dan tidak terkontrol. Jadi harus ada *deliberation*, kesengajaan. Tidak boleh *by accident*, atau secara kebetulan.²⁴ Indonesia memilih sebagai negara demokrasi dengan pertimbangan bahwa nilai-nilai demokrasi itu dibenarkan dan didukung oleh semangat ajaran-ajaran Islam.²⁵ Kita memilih demokrasi sebagai idiologi tidak hanya karena pertimbangan prinsipil, tetapi juga karena fungsinya serbagai aturan permainan politik yang terbuka. Aturan permainan terbuka itu diperlukan agar dalam sistem politik terwujud secara *built-in* suatu mekanisme untuk sewaktu-waktu mengadakan koreksi atas kesalahan-kesalahan pelaksanaan pemerintahan dan penggunaan kekuatan ditinjau dari sudut kepentingan rakyat dan ketentuan-ketentuan konstitusional.²⁶

Secara faktual, demokrasi adalah lebih banyak daripada sekadar tatanan pemerintahan. Meskipun hal itu penting, namun ia harus dipandang sebagai salah satu hasil akhir yang bersifat formal dan struktural.²⁷ Demokrasi akan terbuka terhadap kemungkinan proses-proses “coba dan salah” (*trial and error*).²⁸ Madjid mengutip ungkapan Samuel P. Huntington yang mengatakan pada umumnya, demokrasi memang sering ribut, tetapi jarang tidak stabil. Di samping memang benar bahwa rakyat mungkin akan melakukan march, berteriak, menantang, dan uraikan, tinjauan kepada sejarah menunjukkan bahwa dalam masyarakat yang kompleks dan maju, pemerintahan demokratis adalah sangat stabil. Sebagaimana revolusi sosial yang keras tidak

²⁴Madjid, *Dialog Keterbukaan...*, hal. 17

²⁵Madjid, *Cita-cita Politik...*, hal. 69.

²⁶Madjid, *Cita-cita Politik...*, hal. 69.

²⁷Madjid, *Islam Kemodernan...*, hal. 116-117

²⁸Madjid, *Cita-cita Politik...*, hal.113

pernah menghasilkan demokrasi, maka demokrasi pun tidak pernah mengakibatkan revolusi sosial yang keras.²⁹

Titik kuat demokrasi ialah kemampuannya untuk mengoreksi dirinya sendiri, karena keterbukaannya itu.³⁰ Titik kuat demokrasi, dengan segala kekurangannya, ialah kemampuannya untuk mengoreksi diri sendiri. Inilah keterbukaan demokrasi, karena ia selalu ada dalam proses menuju demokrasi. Demokrasi bukanlah suatu keadaan sosial politik yang sudah selesai, sekali untuk selamanya.³¹

Dalam mempercepat proses menuju demokrasi diperlukannya partai sebagai penampung aspirasi. Sedangkan dalam negara yang memiliki partai yang totaliter sudah tentu tidak ada demokrasi.³² Pertumbuhan demokrasi menghendaki agar partai-partai benar-benar menjalankan tugasnya sebagai pengenal, perumus dan pejuang kepentingan-kepentingan dan tuntutan-tuntutan dasar rakyat.³³ Partai politik adalah “kreasi” abad modern, dan merupakan bagian tak terpisahkan dari konsep politik modern, khususnya demokrasi.³⁴

Demokrasi justru diciptakan untuk mengatasi perbedaan pendapat.³⁵ Urgensinya di dalam demokrasi itu ada mekanisme *check and balance*, pengawasan dan pengimbangan. Mekanisme itu tidak akan efektif bila tak ada pengakuan resmi tentang adanya partai oposisi. Partai oposisi merupakan bukan partai yang memerintah.³⁶ Partai-partai itu harus jelas, berani atau tidak tampil sebagai alternatif. Tak usah dengan retorika bombastis—itu indikasi tidak dewasa. Bahkan Nurcholis Madjid menganjurkan

²⁹Madjid, *Demokrasi dan ...*, hal. 213-214

³⁰Madjid, *Cita-cita Politik...*, hal.113.

³¹Madjid, *Cendekiawan dan...*, hal. 57.

³²Madjid, *Islam Kerakyatan ...*, hal.163

³³Madjid, *Islam Kerakyatan ...*, hal.170

³⁴Madjid, *Tradisi Islam ...*, hal.183.

³⁵Madjid, *Dialog Keterbukaan...*, hal. 35

³⁶Madjid, *Dialog Keterbukaan...*, hal. 38

setiap pemimpin salah satunya (partai), ketua umumnya pada tiap pemilu harus mencalonkan diri sebagai presiden. Di samping itu, partai tidak harus mengandalkan simbol seperti halnya PPP untuk kasus Indonesia, yang mempersempit dirinya hanya dengan hanya mengklaim sebagai partai orang Islam. Sebab dengan lebih banyak memperhatikan apa yang dia mau, dari segi politik jangan hanya mengandalkan simbol.³⁷ Sekitar 20 tahun lalu Nurcholis Madjid memperkenalkan semboyan: "Islam, Yes; Partai Islam, No?". Meskipun ungkapan itu diletakkan dalam sebuah tanda tanya, namun semangat di balik semboyan itu benar adanya. Namun semboyan itu lebih tepatnya seperti ungkapan dua orang futurology John Naisbitt dan Patricia Aburdene, berkenaan dengan masalah kehidupan keagamaan. Mereka berkata: *Spirituality, yes; organized religion, No*. Semboyan ini mengandung makna jauh lebih prinsipil.³⁸

Dalam negara demokrasi akan muncul ide tentang oposisi yang merupakan sebuah temuan modern. Artinya, sebelum zaman modern ini, ide tentang oposisi sebagai kelembagaan yang dibuat secara *deliberate* belum ada. Yang ada pada zaman itu ialah oposisi *de facto* yang lahirnya dan penerimaannya dalam masyarakat bersifat kebetulan, tidak sengaja, alias *accidental*. Padahal sesuatu yang terjadi hanya secara "kebetulan" (apalagi jika wujud *de facto*-nya ada tetapi pengakuan *de jure* nya tidak ada), tidak akan berjalan secara efektif, malah kemungkinan justru mudah mengundang anarkhis dan kekacauan karena usaha-usaha *check and balance* berlangsung seenaknya dan tidak dengan penuh tanggung jawab.³⁹

³⁷Madjid, *Dialog Keterbukaan...*, hal. 48-49

³⁸Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan, Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*, cet. 1, (Jakarta: Paramadina, 1995), hal. 127.

³⁹Madjid, *Demokrasi dan...*, hal. 214-215.

Oposisi yaitu partai atau kelompok masyarakat yang senantiasa mengawasi dan mengimbangi kekuasaan yang ada, sehingga terpelihara dari kemungkinan jatuh kepada tirani.⁴⁰ Oposisi diperlukan secara formal dalam perwujudan mekanisme politik yang terbuka dan legal. Dalam hal ini, tentu melalui partai.⁴¹ Oposisi itu positif, yaitu sebagai cara pengendalian kekuasaan secara damai.⁴² Mekanisme *check and balance* tidak akan efektif bila tak ada pengakuan resmi tentang adanya partai oposisi.⁴³

Dalam suatu sistem yang berkembang lebih kompleks, jelas bahwa tumbuhnya sistem yang mengenal oposisi merupakan suatu kewajaran. Dalam hal ini, sudah tentu dibenarkan ialah apa yang disebut “oposisi loyal”, yaitu oposisi yang dilakukan demi tercapainya cita-cita bersama dan prinsip-prinsip bersama. Oposisi itu diperlukan karena mempertajam pikiran. Demokrasi menganut anggapan dasar bahwa tukar pikiran, diskusi, dan saling berbicara di antara orang-orang yang terbebaskan dan berpengetahuan cukup serta tunduk kepada etika musyawarah adalah jalan yang terbaik untuk mencapai keputusan dalam bidang apapun.⁴⁴

Orang tidak bisa mengembangkan demokrasi, kalau tidak terbiasa berpikir alternatif. Untuk itu salah satu yang diperlukan adalah lembaga oposisi. Itu sebetulnya hanya kelembagaan dari suatu *trend* yang sudah ada dalam setiap masyarakat yaitu selalu ada kelompok yang tidak setuju kepada susunan mapan.⁴⁵ Demokrasi menghendaki sebanyak mungkin alternatif. Tetapi alternatif itu sendiri tidak akan tumbuh tanpa kebebasan secukupnya dan tanpa keberanian masyarakat yang bersangkutan sendiri untuk

⁴⁰Madjid, *Demokrasi dan ...*, hal.136-137

⁴¹Madjid, *Dialog Keterbukaan...*, hal.18.

⁴²Madjid, *Dialog Keterbukaan...*, hal.151

⁴³Madjid, *Dialog Keterbukaan...*, hal.38

⁴⁴Madjid, *Demokrasi dan...*, hal. 214-215.

⁴⁵Madjid, *Dialog Keterbukaan...*, hal.72.

menciptakan pusat-pusat pemikiran yang lain di luar kekuasaan. Dengan perkataan lain, dalam demokrasi diperlukan adanya suasana bagi dimungkinnya tumbuh kontra elit.⁴⁶

Seni memerintah secara demokratis terletak dalam kecakapan mengenai unsur konsensus dan konflik tersebut secara serasi. Proses dialektis yang dihasilkannya akan membuahkan penampilan sistem sosial politik yang memiliki equilibrium sekaligus dinamika.⁴⁷ Keseragaman sosial dan konsensus politik dianggap sebagai persyaratan untuk, atau faktor yang mendukung bagi, demokrasi yang stabil.⁴⁸ Ciri terpenting kekuasaan demokratis yang stabil ialah bahwa ia memiliki kemungkinan yang tinggi untuk tetap demokratis dan mempunyai tingkat yang rendah untuk mengalami gangguan kekerasan sosial, baik yang terbuka maupun yang tersembunyi.⁴⁹ Argumen konsensus sebagai syarat demokrasi tidaklah bebas dari berbagai kesulitan dan masalah. Kesulitan pertama timbul dari kenyataan bahwa menentukan kadar, jenis dan distribusi konsensus yang diperlukan untuk demokrasi yang stabil adalah hampir mustahil.⁵⁰ Sehingga perjalanan demokrasi tidak mungkin tanpa stabilitas dan keamanan.⁵¹

Demokrasi akan menghasilkan diterimanya dan dilaksanakannya hanya sebagian dari keinginan dan pikiran kita. Perfeksionisme dan absolutisme adalah pandangan-pandangan yang berlawanan dengan ide demokrasi dan demokratisasi. Dalam demokrasi harus selalu ada kesediaan untuk membuat kompromi-kompromi. Apalagi selalu ada kemungkinan bahwa keinginan dan pikiran kita sendiri itu adalah hasil perpanjangan dari *vested interest* kita, jadi

⁴⁶Madjid, *Islam Kerakyatan ...*hal. 181.

⁴⁷Madjid, *Cita-cita Politik....*, hal. 14.

⁴⁸Madjid, *Cita-cita Politik....*, hal. 6

⁴⁹Madjid, *Cita-cita Politik....*, hal. 5

⁵⁰Madjid, *Cita-cita Politik....*, hal. 12

⁵¹Madjid, *Cita-cita Politik....*, hal. 99

egois, setidaknya subjektif. Maka prinsip "*partial functioning of ideals*" harus benar-benar dimengerti, dihayati, dan dipegang teguh. Sudah tentu demikian pula halnya dalam kita melakukan oposisi yang merupakan bagian amat penting dari mekanisme *check and balance*, sebagai kekuatan *amar ma'ruf nahi mungkar* (mendorong kebaikan dan mencegah kejahatan).⁵²

Demokrasi sebagai prosedur yang terbuka dan dinamis mempunyai makna positif tersendiri yang tidak mungkin diremehkan. Sebab pelaksanaan prosedur yang terbuka tidak mungkin tanpa kukuhnya paham kesamaan manusia dan bahwa setiap orang mempunyai potensi untuk baik dan benar.⁵³

Demokrasi sebagai prosedur menuntut adanya sikap hidup tertentunya yang intinya ialah paham kesamaan manusia, kesediaan melakukan kompromi, prasangka baik kepada sesama manusia, menahan diri dari sikap-sikap kemutlakan dan ekstrimitas, dan keterbukaan yang kritis kepada ide-ide dari mana dan siapa saja.⁵⁴ Kita tidak memahami demokrasi sebagai sesuatu yang statis, yang terletak seolah-olah pada suatu tempat di depan kita dan kita menuju kepadanya.⁵⁵ Demokrasi kita pahami sebagai sesuatu yang dinamis yang menyatu pada masyarakat dalam bentuk proses-proses progresif mengikuti, suatu garis continuum.⁵⁶

Demokrasi tidak mungkin tanpa adanya prinsip-prinsip yang dipra-anggapkan sebagai dengan sendirinya benar (*presumed truth*) dan diterima oleh semua warga negara.⁵⁷ Kebenaran-kebenaran yang diperanggapkan (*presumed truths*) ini menjadi pangkal tolak semua tindakan

⁵²Madjid, *Demokrasi dan ...*, hal. 138.

⁵³Madjid, *Masyarakat Religius...*, hal. 13.

⁵⁴Madjid, *Masyarakat Religius...*, hal. 13.

⁵⁵Madjid, *Cita-cita Politik...*, hal. 70

⁵⁶Madjid, *Cita-cita Politik...*, hal. 70

⁵⁷Madjid, *Cita-cita Politik...*, hal. 98

dan perilaku politik, khususnya yang bersifat formal kenegaraan.⁵⁸ Jalinan dukung-mendukung secara fungsional antara berbagai unsur kelembagaan kemasyarakatan yang ada merupakan segi penunjang efisiensi untuk demokrasi.⁵⁹

Demokrasi menuntut adanya tingkat tanggungjawab pribadi yang tinggi. Pandangan hidup demokratis, kalau mampu meninggalkan sikap “mau menang sendiri”, dan menerima ketentuan bahwa demokrasi akan menghasilkan diterimanya dan dilaksanakannya hanya sebahagian dari keinginan dan pikiran kita.⁶⁰

Dalam menumbuhkan sikap demikian diperlukan prinsip persamaan *Ummat* manusia (*egalitarianisme*), bentuk terpenting dari *egalitarianisme* ialah prinsip *equality membership*, keanggotaan yang sama, tanpa diskriminasi, dalam masyarakat.⁶¹ Prinsip persamaan sebagai suatu faktor sosial politik dalam hubungan antara sesama manusia tergantung pada sejumlah aturan permainan (*rule of the game*), apapun bentuk aturan itu (sejak dari yang paling dasar seperti konstitusi, terus ke undang-undang, kemudian peraturan pemerintah, keputusan yang berwenang, kesepakatan dan seterusnya) dapat terwujud hanya jika aspirasi atau keinginan warga masyarakat yang berkedudukan sama itu dapat diungkapkan dengan bebas.⁶²

T. M. Marshall seperti dikutip Nurcholis Madjid menjelaskan bahwa prinsip persamaan ini memiliki tiga komponen primer, yaitu komponen kewargaan (*civil*), politik dan sosial. Revolusi Perancis hanya mencakup dua komponen yang pertama, yaitu sipil dan politik, sedangkan komponen yang ketiga menjadi penting hanya setelah pertengahan abad 19.⁶³

⁵⁸Madjid, *Cendekiawan dan Religiusitas...*, hal. 137.

⁵⁹Madjid, *Cita-cita Politik...*, hal. 110.

⁶⁰Madjid, *Cita-cita Politik...*, hal. 126

⁶¹Madjid, *Demokrasi dan ...*, hal. 205.

⁶²Madjid, *Demokrasi dan ...*, hal. 212

⁶³Madjid, *Demokrasi dan ...*, hal. 205.

Komponen primer pertama (*civil*) meliputi jaminan tentang apa yang disebut “hak-hak alami” (*natural rights*), yang oleh John Lock dirumuskan sebagai “kehidupan, kebebasan, dan pemilikan” (*life, liberty, and property*). Karena komponen primer *civil* itu, maka demokrasi tidak mungkin tanpa ditegakkan Hak-hak Asasi Manusia. Demokrasi menuntut adanya persamaan warga di depan hukum, serta ditegakkannya hukum itu sendiri.⁶⁴

Komponen primer kedua, yaitu “politik” warga negara, berfokus pada pelaksanaan pemilihan demokratis. Mula-mula prinsip persamaan warga negara diperkenalkan oleh sistem politik Yunani Kuno hanya dalam lingkup negara kota. Lalu, Revolusi Perancis menerapkan prinsip itu untuk pemerintahan masyarakat dalam skala besar, yaitu negara nasional, dan untuk semua orang, tanpa diskriminasi. Sementara itu, mustahil bagi suatu pemerintahan, termasuk yang modern, untuk memberi hak yang benar-benar sama dalam partisipasi nyata secara langsung kepada pribadi warga negara.⁶⁵

Partisipasi langsung hanya dapat diberikan keikutsertaan dalam pemilihan umum yang bebas dan pemberian suara yang rahasia. Karena hak untuk memberi suara secara bermakna dan bebas dari paksaan merupakan metaphor untuk sistem politik yang membuka partisipasi rakyat umum.⁶⁶ Suatu persetujuan dapat terjadi lewat suara terbanyak, yang secara teknis mungkin harus dibuktikan dengan pemungutan suara.⁶⁷ Prinsip satu orang warga negara satu suara (*one man one vote*), tanpa memperdulikan suatu kedudukan seseorang dalam masyarakat, nilai suara seseorang itu adalah mutlak sama dengan nilai suara orang lain manapun juga, baik berkenaan dengan akses pemilihan

⁶⁴Madjid, *Demokrasi dan ...*, hal. 205-206

⁶⁵Madjid, *Demokrasi dan ...*, hal. 206

⁶⁶Madjid, *Cita-cita Politik....*, hal. 144-145.

⁶⁷Madjid, *Islam Agama.....*, hal. 197.

maupun dalam timbangan nilai masing-masing suara untuk menentukan hasil pemilihan. Prinsip ini juga menolak praktek menunjukkan seseorang secara arbiter untuk mewakili rakyat.⁶⁸

Prinsip yang menyangkut sistem prosedural pemilihan formal, yang mencakup aturan-aturan tentang hak untuk memilih dan aturan tentang bagaimana suara itu dihitung. Tujuannya ialah agar dalam prinsip tidak ada seorang pun dari warga negara yang tersingkir hak pilihnya dan tidak satu suara pun yang terbuang sia-sia, baik dalam arti perhitungan kuantitatif maupun bobot nilai jenis pilihan yang oleh setiap orang lewat suaranya itu.⁶⁹

Hal lain yang amat prinsipil dalam demokrasi ialah kebebasan dan kerahasiaan dalam pelaksanaan pemilihan umum. Sifat dasar kontekstual ini akan berdampak kepada terjadinya diferensiasi antara pemerintah dan komunitas kemasyarakatan dengan melindungi partisipasi bebas setiap orang dalam kedua badan masing-masing. Artinya, dengan sistem pemilihan yang bebas dan rahasia seseorang yang kebetulan secara professional termasuk kalangan badan pemerintahan tidak dengan sendirinya harus (secara terpaksa) memberi suara untuk calon yang mewakili pemerintah – jika ia berpendapat tidak sepatutnya suara itu diberikan kepadanya – tetapi ia akan memberikannya kepada siapa saja menurut kecenderungan hati nuraninya.⁷⁰

Maka kebebasan dan kerahasiaan menghasilkan dimensi yang amat penting dalam pemberian suara, yaitu ketulusan sejati, yang pada urutannya akan mempunyai pengaruh positif kepada penciptaan keabsahan pemerintahan dengan kekuasaannya. Dan pemerintahan yang absah akan memberi landasan kukuh untuk

⁶⁸Madjid, *Demokrasi dan ...*, hal. 206.

⁶⁹Madjid, *Demokrasi dan ...*, hal. 206-207

⁷⁰Madjid, *Demokrasi dan ...*, ha.207

terwujudnya rasa keadilan, yang akan menjadi dasar ketentraman dan kemantapan politik.⁷¹

Dengan kebebasan dan kerahasiaan itu dapatlah diperkecil atau dicegah sama sekali terjadinya apa yang disebut *unanimous block voting* (pemberian suara bulat oleh suatu kelompok), umpamanya, suara bulat oleh seluruh anggota kelompok yang terbentuk karena kesamaan profesi, kedaerahan, keyakinan, agama, kepentingan kekerabatan, kedudukan sosial dan lain-lain. Sebab dengan kebebasan dan kerahasiaan itu seseorang pemberi suara dapat menghindari tekanan, baik oleh atasan ataupun sesama rekan.⁷²

Kerahasiaan dan kebebasan pemilihan umum akan memungkinkan pemberian suara oleh golongan kecil (minoritas) yang berbeda dari golongan besar (mayoritas). Struktur ini mendorong terjadi keluwesan masyarakat dan kemungkinan membatasi sekaligus menggerakkan pemerintah sebagai pelaku yang bertanggungjawab kepada masyarakat. Pemerintahan dapat bergerak sebagai pelaku perubahan atas dasar legitimasi politik yang diperolehnya, dan terbatas oleh hal-hal yang tidak didukung oleh legitimasi politik itu.⁷³

Dikutip dari Alexis de Tocqueville, misalnya, dalam bukunya yang sudah menjadi klasik, *Democracy In America*, mendapati bahwa demokrasi, ala Amerika Serikat adalah pada hakikatnya sebuah sistem yang memberi peluang kepada mayoritas untuk bertindak semaunya. Demokrasi Amerika, kata sarjana kenamaan itu, adalah semacam sistem diktator mayoritas. Jika Anda termasuk minoritas, kata *de Tocqueville*, Anda tidak akan mendapatkan apa-apa, karena semuanya telah ditentukan oleh mayoritas yang memenangkan pemilihan umum. Inilah kompleksitas

⁷¹Madjid, *Demokrasi dan ...*, hal.207

⁷²Madjid, *Demokrasi dan ...*, hal.207

⁷³Madjid, *Demokrasi dan ...*, hal.208

demokrasi yang berada dalam dinamika tarik-menarik antara universalitas nya dan kenisbian kultural dalam perwujudannya tercermin dalam kenyataan tentang banyaknya ragam atau versi demokrasi, dari suatu negara ke negara lain. Keragaman itu sedemikian rupa sehingga penilaian terhadap versi yang berbeda-beda itu pula, dalam kategori penolakan dan penerimaan, pendukung dan penentang.⁷⁴

Karena itu faktor eksperimentasi dengan coba dan salahnya, *trial and error*-nya, adalah bagian yang integral dari ide tentang demokrasi. Suatu sistem disebut demokratis jika ia membuka kemungkinan eksperimentasi terus-menerus, dalam kerangka dinamika pengawasan dan pengimbangan (*check and balance*) masyarakat. Demokrasi yang dirumuskan “sekali untuk selamanya”, sehingga tidak memberi ruang bagi adanya perkembangan dan perubahan, adalah sesungguhnya bukan demokrasi, melainkan kediktatoran.. Contoh yang paling mudah untuk hal ini ialah apa yang disebut “Demokrasi Rakyat” model negara-negara komunis. Itulah demokrasi yang dirumuskan “sekali untuk selamanya”. Dan pengalaman menunjukkan bahwa begitu orang mencoba merumuskan demokrasi “sekali untuk selamanya” maka ia berubah menjadi ideologi tertutup, padahal mengatakan demokrasi sebagai ideologi tertutup adalah suatu kontradiksi dalam terminologi.⁷⁵

Demokrasi memerlukan ideologi terbuka. atau, demokrasi adalah ideologi terbuka yaitu sebuah ideologi yang membuka lebar pintu bagi adanya perubahan dan perkembangan, melalui ekperimentasi bersama. Karena itu demokrasi adalah satu-satunya sistem yang mampu mengoreksi dirinya sendiri dan membuat perbaikan dan perubahan ke arah kemajuan bagi dirinya sendiri.⁷⁶

⁷⁴Madjid, *Demokrasi dan ...*, hal.132

⁷⁵Madjid, *Demokrasi dan ...*, hal.135

⁷⁶Madjid, *Demokrasi dan ...*, hal. 135

Demokrasi adalah sistem yang terbuka untuk semua pemeran serta (*partisipan*), dan tidak dibenarkan untuk diserahkan kepada keinginan pribadi atau kebijaksanaannya betapa pun wasesa-nya (*wise*) orang itu. Dan mengapa pengimbangan sangat diperlukan, karena sistem masyarakat dapat dikatakan demokratis hanya jika terbuka kesempatan bagi setiap kelompok dalam masyarakat untuk berpartisipasi, apapun dan bagaimanapun caranya, dan tidak boleh dibiarkan adanya unsur sebagian mendominasi keseluruhan. Adalah mekanisme ini yang membuat demokrasi di Amerika, misalnya, tidak sepenuhnya merupakan “tirani mayoritas” seperti dikatakan oleh Alexis de Tocqueville.⁷⁷

D. Penutup

Madjid memberikan definisi demokrasi adalah sistem di mana warganya bebas mengambil keputusan berdasarkan kekuasaan mayoritas. kekuasaan mayoritas haruslah digandengkan dengan jaminan perlindungan hak-hak asasi manusia termasuk perlindungan atas hak-hak minoritas. Demokrasi bukanlah suatu sistem sosial politik dengan konsep yang tunggal. Adagium demokrasi *one man one vote*. Adanya persamaan warga di depan hukum, serta ditegakkannya hukum itu sendiri.

Demokrasi adalah suatu kategori dinamis, bukan statis. maka demokrasi tidak dapat didefinisikan “sekali untuk selamanya” (*once and for all*). Demokrasi adalah sistem yang terbuka untuk semua pemeran serta (*partisipan*), dan tidak dibenarkan untuk diserahkan kepada keinginan pribadi atau kebijaksanaannya betapa pun wasesa-nya (*wise*) orang itu.

Perfeksionisme dan absolutisme adalah pandangan-pandangan yang berlawanan dengan ide demokrasi dan

⁷⁷Madjid, *Demokrasi dan ...*, p.133-136

demokratisasi. pelaksanaan prosedur yang terbuka tidak mungkin tanpa kukuhnya paham kesamaan manusia dan bahwa setiap orang mempunyai potensi untuk baik dan benar. Partai politik adalah “kreasi” abad modern, dan merupakan bagian tak terpisahkan dari konsep politik modern, khususnya demokrasi.

Demokrasi identik dengan “proses demokratisasi” terus-menerus. Demokrasi dipandang sebagai “cara” mencapai tujuan dan bukan tujuan itu sendiri. Urgensinya di dalam demokrasi itu ada mekanisme *check and balance*, pengawasan dan pengimbangan. Mekanisme itu tidak akan efektif bila tak ada pengakuan resmi tentang adanya partai oposisi. Partai oposisi merupakan bukan partai yang memerintah.

Daftar Rujukan

- Al Bahnasawi, Salim Ali, *Wawasan Islam Politik*, terj. Mustolah Maufur, Jakarta: Pustaka Kautsar, 1992.
- Al Maududi, Abu ‘Ala, *The Islamic Law and Constittion*, Lahore: Islamic Publication, 1997.
- _____, *Hukum dan Konstitusi Sistem Politik Islam*, Bandung: Mizan, 1990.
- _____, *Khilafah dan Kerajaan*, terj. Muhammad Al-Baqir, Bandung: Mizan, 1985.
- Al-Syawy, Taufiq, *Syura Bukan Demokrasi*, terj. Jamaluddin ZS, Jakarta: Gema Insani Pers, 1992.
- Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, Bandung: Mizan, 1999.
- Apter, David E, *Pengantar Analisa Politik*, terj. Tim Yogosama, Jakarta: Rajawali, 1989.

- Azyumardi Azra, *Demokrasi, Hak Asasi Manusia dan Masyarakat Madani*, Jakarta: Prenanda Media, 2003.
- Carr, Robert K., *American Democracy In Theory And Practice*, New York: Holt, Rinehart and Winston, 1961.
- Cayne, Robert S. (Ed) etc, *Encyclopedia Americana*, Vol. 8, Dunbury: Americana Corporation International Hoadgvators, 1980.
- Charles F. Andrian, *Kehidupan Politik dan Perubahan Sosial*, terj. Lukman Hakim, cet. 2, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1995.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Ensiklopedi Nasional*, Jilid 4, Jakarta: Cipta Adi Pustaka, 1989.
- Doel, J. Van, *Demokrasi dan Teori kemakmuran*, CET. 2, Surabaya: Erlangga, 1998.
- Edward, David V., *The American Political Experience*, New Jersey: Prentice Hall Inc., 1985.
- Esposito, John L. dan John O. Voll, *Demokrasi Di Negara-Negara Muslim, Problem dan Prospek*, Bandung: Mizan, 1999.
- Fathurin Zen, *NU Politik: Analisis Wacana Media*, Yogyakarta: LKIS, 2004.
- Fore john, John A., *The Pork Barrel Politics, Rivers and Harbors Legislation (1947-1968)*, Stanford: Stanford University Press, 1974.
- Grolier, *The Grolier International Dictionary*, Dunbury: Grolier Incorporated, 1988.
- Imarah, Muhammad, *Perang Terminologi Islam Versus Barat*, diterjemahkan dari judul aslinya "Ma'rakatul Musthalahat Baina Al-Gharbi wal Islami", Oleh

- Musthalah Maufur, MA., Jakarta: Rabbani Press, 1998.
- Kamal, Taufik Adnan, *Islam dan Tantangan Modernitas, Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, Bandung: Mizan, 1996.
- Kurzman, Charles, *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer Tentang Isu-Isu Global*, Jakarta: Rajawali, 1992.
- Laode Ida, *NU Muda: Kaum Progresif dan Sekularisme Baru*, Jakarta: Erlangga, 2004.
- Leon P. Baradat, *Political Ideologies*, New Jersey: Prentice Hall Inc., 1984.
- Lewis, Bernard, *The Midle East: A Brief History of The Last 2000 Years*, (New York: Touchtone Book, 1997), Esposito, John L., *Ancaman Islam, Mitos atau Realitas?*, Terj. Alwiyah Abdurraman dan MISSI, Bandung: Mizan, 1996.
- Madjid, Nurcholish, (1992), *Islam Doktrin Dan Peradaban, Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, Dan Kemodernan*, cet. 2, Jakarta: Paramadina, 1992.
- _____, *Khazanah Intelektual Islam*, Cet. 3, Jakarta: Bulan Bintang, 1994.
- _____, *Pintu-Piuntu Menuju Tuhan*, Cet. 1, Jakarta: Paramadina, 1994.
- _____, *Islam Kemoderenan dan Keindonesiaan*, cet. 8, Bandung: Mizan, 1995.
- _____, *Islam Agama Peradaban, Membangun Dan Relevansi Doktrin Dalam Sejarah*, Cet. 1, Jakarta: Paramadina, 1995.

- _____, *Islam Agama Kemanusiaan, Memebangun Tradisi Dan Visi Baru Islam Indonesia*, cet. 1, Jakarta: Paramadina, 1995.
- _____, *Islam Kerakyatan Dan Keindonesiaan*, cet. 3, Bandung: Mizan, 1996.
- _____, *Kaki Langit Peradaban Islam*, cet. 1, Jakarta: Paramadina, 1997.
- _____, *Masyarakat Religius*, cet. 1, Jakarta: Paramadina, 1997.
- _____, *Tradisi Islam, Peran Dan Fungsinya Dalam Pembangunan Di Indonesia*, cet. 1, Jakarta: Paramadina, 1997.
- _____, *Bilik-Bilik Pesantren, Sebuah Potret Perjalanan*, cet. 1, Jakarta: Paramadina, 1997.
- _____, *Dialog Keterbukaan, Artikulasi Nilai Islam Dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer*, cet. 1, Jakarta: Paramadina, 1998.
- _____, *Cendekiawan Dan Religiusitas Masyarakat, Kolom-Kolom Di Tabloid Tekad*, cet. 1, Jakarta: Pramadin, 1999.
- _____, *Cita-cita Politik Islam Era Reformasi*, cet. 1, Jakarta: Paramadina, 1999.
- _____, *Demokrasi dan Demokratisasi*, Jakarta: Paramadina, 1999.
- Marbun, *Kamus Politik*, cet. 1, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1996.
- Moh. Kusnardi, *Ilmu Negara*, cet. 3, Jakarta: Prahaya Media Utama, 1994.
- Moten, Abdu Rashid, *Political Science an Islamic Perspective*, London: Martin's Press, 1996.

- Musdah Mulia, *Negara Islam: Pemikiran Politik Husein Haikal*, Jakarta: Paramadina, 2001.
- Qardhawiy, *Fiqih Daulah dalam Perspektif Al Qur'an dan Assunnah*, terj. Kathur Suhardi, Jakarta: Pustaka, 1997.
- Rahardjo, Dawam, *Encyclopedi Al Qur an: Tafsir Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- Rapar, J. H., *Filsafat Politik Plato (Seri Filsafat Politik No.1)*, cet. 2, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1993.
- Schumpeter, Joseph A, *Capitalism. Sosialism and Democracy*, London: George Allen & Unwin Ltd., 1943.
- Sudarsono, *Kamus Hukum*, cet. 2, Jakarta: Rineka Cipta, 1999.
- The New Encyclopedia Britannica, Vol. 4, Micropaedia, Encyclopedia Britania Inc,(Ney York: Chicago Press, 1988.
- Wilfred Cantwell Smith, *Kitab Suci Agama-agama*, Bandung: Mizan, 2005.