



FILSAFAT

ISLAM



WIN USULUDDIN

WIN USULUDDIN

FILSAFAT ISLAM



FILSAFAT ISLAM

FILSAFAT ISLAM

© UIN KHAS Press, 2024

Penulis : Win Usuluddin

Cover & Layout : Moh. Fathoni

Cetakan Pertama, 2024

xx+352 hlm, 16 x 23,5 cm

ISBN: 978-623-88924-8-8

All Right Reserved

Hak cipta dilindungi oleh undang-undang dilarang keras menerjemahkan, memfotokopi, atau memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini tanpa izin tertulis dari penerbit

Diterbitkan oleh:

UIN KHAS PRESS

UIN Kiai Haji Achmad Siddiq Jember

Jl. Mataram No. 1 Mangli Kaliwates Jember Jawa Timur

Kodepos 68136 | Website: <https://press.uinkhas.ac.id/>

Email: uinkhaspress@gmail.com | uinkhaspress@uinkhas.ac.id

Phone: (0331) 487550, (0331) 427005

KATA PENGANTAR

Puji syukur dipanjat kehadlirat Tuhan ‘*Azza wa Jalla*, karena buku ini dapat dirampungkan dan disajikan kepada para pembaca yang budiman. Penyusunan buku ini sesungguhnya telah dimulai sejak Mei 2015. Namun, karena sempat terhenti beberapa saat lamanya, sehingga baru kali ini dapat sampai di tangan para pembaca yang budiman.

Buku *Filsafat Islam* ini berisi hasil kontemplasi penulis tentang filsafat Islam yang ditulis secara reflektif terhadap perkembangan dan kontribusinya dalam dunia pemikiran dan keilmuan. Pada bagian awal penulis mewacanakan tentang filsafat Islam dalam perbincangan akademik secara filosofis dan kaitannya dengan pandangan terhadap Filsafat Islam dan Filsafat Barat. Dua bagian berikutnya, penulis merunut pemikiran para filsuf Islam di kawasan Masyriqi dan Maghribi. Bagian terakhir memuat pemikiran penulis terhadap tradisi filsafat Islam dan perkembangannya dalam kondisi terkini yang dirasa masih perlu dikembangkan secara lebih kongkret.

Buku ini merupakan kumpulan tulisan seputar filsafat Islam yang berangkat dari catatan dan perbincangan penulis dengan kolega terpercaya atau saduran dari berbagai sumber. Oleh karena itu, penulis mohon izin seraya menyampaikan terima kasih yang setulus-tulusnya kepada semua pemilik sumber yang kutip di dalam buku ini.

Secara khusus ucapan terima kasih dan rasa hormat saya haturkan kepada Bapak Prof. Dr. H. Aminullah Elhady, M. Ag yang telah berkenan memberikan teks pidato pengukuhannya sebagai Guru Besar Bidang Filsafat Islam pada 23 Januari 2023 yang lalu, untuk menjadi teks prawacana dalam penulisan buku ini. Semoga Tuhan *'Azza wa Jalla* merahmati dan memberkahi-hinya dan semoga pula telah mencatat di *lauhil mahfudh*-Nya bagiku untuk mengikuti jejaknya sebagai guru besar.

Kritik dan saran membangun agar dapat mengantarkan pada kepatutan dan kesempurnaan buku ini untuk menjadi salah satu bahan bacaan bagi mereka yang sedang ingin belajar filsafat, khususnya Filsafat Islam, sangat penulis harapkan. Semoga buku ini bermanfaat adanya. Amin.

Mangli, April 2023

Win Usuluddin

PRAWACANA

Silang Sengketa Filsafat Perspektif Muslim antara Tradisi dan Kontroversi*

Aminullah Elhady

Guru Besar Bidang Ilmu Filsafat Islam
UIN Kiai Haji Achmad Siddiq Jember

Pengantar

Sudah jamak diketahui bahwa kata filsafat berasal dari ‘*philosophia*’ dalam bahasa Yunani, yang diartikan sebagai *love of wisdom* atau cinta kearifan. Di masa lalu kata tersebut dikenal sebagai *al-hikmah* dalam bahasa Arab sebelum kemudian disebut *al-falsafah* pada Abad Pertengahan. Jika ditelusur dari kitab suci al-Qur'an, kata *al-hikmah* dapat diartikan sebagai beragam kebaikan yang diberikan kepada manusia tertentu saja, seperti tersebut dalam Q.S. Al-Baqarah: 269.

Perkembangan pemikiran dan filsafat di Dunia Islam berkaitan erat dengan kondisi lingkungan sosial budaya serta pera-

* Naskah ini dipresentasikan oleh Professor Dr. H. Aminullah Elhady saat Pengukuhan sebagai Guru Besar Bidang Ilmu Filsafat Islam di Gedung Kuliah Terpadu (GKT) UIN Kiai Haji Achmad Siddiq Jember pada Rabu 25 Januari 2023.

daban yang dicapai oleh masyarakat setempat di suatu kawasan. Dengan kata lain, bahwa kemunculan dan perkembangan itu tidak terjadi secara tiba-tiba melainkan dilatarbelakangi oleh suatu keadaan yang mendahului, yaitu adanya kebudayaan yang telah hidup dan peradaban yang telah berkembang sebelumnya. Dengan demikian, kawasan wilayah hunian masyarakat Islam yang kelak disebut sebagai Dunia Islam itu sesungguhnya sudah terdapat banyak bibit dan potensi peradaban yang bersemi. Ada sisi yang tidak banyak orang menaruh perhatian pada *sanad* penyebaran filsafat dari Zaman Klasik hingga Zaman Modern, disebabkan kebanyakan sumber yang menampilkan sisi historis transmisi filsafat kurang memperhatikan kesinambungan mata rantainya. Seakan filsafat itu bermula dari Yunani Klasik berkembang ke Abad Pertengahan lalu memasuki masa Renaisans dan hadirilah Abad Modern. Dunia Islam menjadi faktor penting sebagai tali *sanad* kesinambungan filsafat dari Yunani hingga Abad Pertengahan. Perkembangan dan penyebaran filsafat Yunani ke Dunia Islam berlangsung secara alamiah melalui beberapa tahap, bersamaan dengan dinamika masyarakatnya.

Kawasan pertama tumbuh dan berkembangnya filsafat di Dunia Islam adalah Persia, bukan Jazirah Arab. Ada latar belakang historis yang dapat ditelusuri untuk mengetahui jejak transmisi dari negeri asalnya ke negeri Daulat Islam, hingga menyebar ke berbagai kawasan huni kaum Muslim. Akan tetapi ada pencatat dan analisis sejarah yang menyebutkan bahwa ada hubungan antara filsafat dengan tradisi kecerdasan di zaman nabi-nabi terdahulu, khususnya di masa Nabi dan Dawud dan Nabi Sulaiman. Pada sisi ini kajian mengenai nuansa pemikiran tentang filsafat di tengah kaum Muslim menjadi menarik karena diwarnai penyikapan yang berbeda, terjadi silang sengketa dengan argumentasi penguat pendirian masing-masing.

Yunani, Romawi, dan Sikap Teologis

Diskursus tentang filsafat klasik tidak pernah lepas dari pembicaraan tentang bangsa Yunani. Pada dimensi teologis kehidupan orang-orang Yunani secara umum dapat dikelompokkan menjadi dua golongan, yaitu: kaum *atheist* dan kaum penyembah dewa. Keadaan ini berlanjut hingga kekaisaran Romawi menguasai bentangan kawasan Barat hingga perbatasan semenanjung Arabia.

Pusat-pusat kebudayaan dan peradaban Yunani kemudian berkembang di Kerajaan Bizantium (Romawi Timur) yang berpusat di Konstantinopel. Sebagaimana diketahui bahwa Kristen merupakan agama resmi kerajaan tersebut, maka penguasa kerajaan memegang peran penting dalam mempertahankan suatu mazhab keagamaan.

Kemudian muncul persoalan keagamaan yang sangat pelik di dalam kerajaan, di mana berbagai bentuk gerakan mazhab keagamaan saling berbenturan mengenai berbagai hal prinsip dalam teologi mereka, terutama menyangkut hakikat dan keberadaan Kristus. Ketika Kaisar Justinian naik tahta (527-565), ia berkeinginan mempersatukan keyakinan masyarakat tapi tidak yakin akan mendapat dukungan dari Romawi Barat.¹ Puncaknya keinginan tersebut pun tidak terealisasi karena keluarganya juga merupakan bagian dari perselisihan mazhab tersebut.

Setelah kekaisaran Romawi berubah menjadi kerajaan Kristen, situasi politiknya semakin merosot. Pada saat itu Sekolah Athena (*the Platonist Academy of Athens*) merupakan pusat filsafat,² berada dalam situasi berbeda dengan kerajaan Romawi yang Kristen. Athena menjadi tempat tinggal dan pusat per-

¹ Edward McNall Burns, *Western Civilizations*, hlm. 250.

² Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam*, Volume I, hlm. 315.

kembangan Paganisme, dan masyarakatnya tidak ingin terikat dengan berbagai bentuk doktrin dari Gereja.

Kaisar Justinian menjadi tokoh yang layak untuk dibincang dalam topik ini. Alih-alih hendak mendamaikan berbagai mazhab keagamaan di kerajaannya, justru pada tahun 529 kaisar itu mengeluarkan perintah pembubaran sekolah-sekolah filsafat di Athena yang mengajarkan pandangan filsafat Yunani. Hal tersebut dilakukan sebagai akibat dari fanatismenya terhadap agama. Kebijakan untuk membatasi bahkan melakukan penindasan terhadap para guru (filosof) yang mengajar di semua sekolah filsafat tersebut dilakukan dengan dalih untuk menjaga otentitas ajaran atau ortodoksi Kristen.³ Karena penindasan itu, banyak di antara mereka memilih melarikan diri meninggalkan Athena, sebagai perjuangan dan keteguhan pendiriannya untuk tetap melestarikan filsafat melalui pengajarannya.

Ketika terjadi perang antara Romawi dan Persia (540-562), para filosof dan ilmuwan pelarian dari Romawi mendapat perlindungan keamanan dari Kaisar Persia. Tampaknya bagi Persia, menerima kehadiran mereka lebih dari sekedar aksi kemanusiaan atau kepentingan politik, melainkan lebih sebagai keuntungan peradaban. Karenanya, mereka diberi tempat khusus di lingkungan istana dan dihargai sebagai profesional. Kaisar Persia segera mengubah kota Jundishapur menjadi pusat intelektual terpenting pada masa itu.⁴ Kota Jundishapur sebagai pusat intelektual, pada sekitar tahun 555 di sana dibuka lembaga-lembaga ilmiah, antara lain untuk studi filsafat dan kedokteran. Para guru pada lembaga-lembaga tersebut kebanyakan adalah orang-orang Kristen dari sekte Nestorian dan

³ Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, hlm. 1.

⁴ Ahmad Amin, *Fajr Islâm*, hlm. 129.

Monofisit yang merupakan pelarian dari dari kerajaan Romawi beberapa waktu sebelumnya.

Perkembangan Kehidupan Intelektual dan Islam

Keberadaan lembaga ilmiah tersebut terus terpelihara dengan baik sampai masa-masa berikutnya. Hingga ketika wilayah itu berada dalam kekuasaan Dinasti Islam tetap mempunyai posisi strategis bagi perkembangan intelektual. Jundis-hapur semakin menjadi kota penting setelah Dinasti Abbasiyah membangun kota Bagdad dan menjadikannya sebagai pusat pemerintahan pada tahun 762.

Kecenderungan minat kaum Muslim kepada ilmu dan filsafat Yunani muncul bersamaan dengan terjadinya berbagai bentuk kontak dengan pihak luar ketika wilayah Islam semakin meluas, mencapai daerah kekuasaan Romawi dan Persia, sebagaimana disebut di atas. Kontak budaya sebagai konsekuensi adanya kontak sosial itu adalah sesuatu yang wajar dan lumrah terjadi pada masyarakat atau bangsa mana pun, dan demikian juga yang terjadi pada kaum Muslim setelah memasuki wilayah bekas kekuasaan kaum non-Muslim. Pada masa itu tidak dapat dipisahkan antara filsafat dan ilmu pengetahuan. Semua filsosof adalah ilmuwan, atau setiap ilmuwan adalah pemikir, sebagaimana sejarah tekah menunjukkannya. Hampir tidak ada seorang filosof pun yang tidak mengembangkan ilmu pengetahuan, karena filsafat telah membukakan jalan berpikir terhadap segala yang ada. Banyak nama besar seperti Al-Farabi dan Ibn Sina dari wilayah timur adalah contoh para tokoh pemikir ensiklopedis dalam berbagai bidang sekaligus menjadi praktisi, sebagaimana juga Ibn Thufail dan Ibn Rusyd dari wilayah barat. Berbagai karya mereka tidak hanya bermanfaat bagi umat Islam pada masanya, melainkan juga telah diadopsi oleh masyarakat Eropa dan dikembangkan pada Abad Per-

tengahan, hingga menjadi modal untuk mengembangkan dunia baru.

Kontroversi Filsafat

Filsafat yang tumbuh di tengah masyarakat Muslim pernah berada dalam situasi kontroversial, diterima oleh sebagian kalangan dan ditolak oleh sebagian lainnya. Masing-masing berpegang pada argumentasi rasional dan teologis. Belum lagi ketika Al-Ghazali menyajikan serangannya kepada para filosof dengan menulis buku *Tahafut al-Falasifah* (Kerancuan para filosof), maka pada masa itu penolakan terhadap filsafat di kalangan Muslim semakin meluas antara lain sebagai akibat dari pengaruh kritik tersebut. Ketika Al-Ghazali melakukan serangan pemikiran kepada para filosof di zamannya, yaitu: Al-Farabi dan Ibn Sina yang dikatakannya sama saja dengan filosof Yunani klasik; Plato dan Aristoteles. Alasan Al-Ghazali melancarkan kritik dan penolakan itu karena menurutnya terdapat berbagai kesalahan para filosof dalam konsep berpikir.⁵

Tampaknya objek kritikan Al-Ghazali itu bukanlah filsafat secara umum, melainkan pemikiran yang telah terdistorsi oleh pandangan Neo-Platonisme.⁶ Akan tetapi, Al-Ghazali menggunakan frasa yang umum, sehingga terkesan bahwa penolakannya itu tertuju ke semua bidang dan corak filsafat. Bello menyatakan bahwa antara Al-Ghazali dan Ibn Rusyd ini seakan terjadi pertentangan berhadapan-hadapan dua tokoh yang tidak sezaman ini, dan pertentangan pemikiran yang bersandar pada kedua tokoh itu terus berlangsung hingga zaman ini.⁷

⁵ Aminullah Elhady, *Averroisme Dimensi-dimensi Pemikiran Ibn Rusyd*, hlm. 64.

⁶ Haidar Bagir, *Mengenal Filsafat Islam*, hlm. 97.

⁷ Iysa A. Bello, 1989. *The Medieval Islamic Controversy between Philoso-*

Hussein menyebutkan bahwa Ibn Rusyd berusaha mempertahankan kebenaran para filosof dalam berpikir, sehingga apa yang oleh Al-Ghazali disebut sebagai *tahafut* itu tidak benar karena salah alamat.⁸

Ibnu Rusyd dalam buku *Fashl al-Maqal fima Bayn al-Hikmah wa al-Syariah min al-Ittishal*, menjelaskan bahwa sesungguhnya ada hubungan yang kuat antara filsafat dan agama, sebagaimana tidak ada pertentangan antara akal dan wahyu. Menurutnya, filsafat dan agama adalah dua entitas yang berbeda, keduanya dapat saling mewarnai. Pembahasan agama dapat bercorak filosofis, begitu juga pembahasan filsafat dapat bercorak religius.⁹

Di sisi lain, terdapat penolakan terhadap filsafat disebabkan karena bidang itu berasal dari pemikiran para filsuf Yunani, yang tidak bertuhan dan sebagian dari mereka menyembah dewa-dewa langit. Para pengkritik menyebut Yunani sebagai negeri para dewa, maka tidak selayaknya orang Muslim mengambil warisan dari bangsa yang tidak bertuhan atau yang mempertuhan alam sebagai dewa-dewa. Argumen penolakan lainnya adalah karena filsafat itu dianggap identik dengan berpikir secara rumit dengan permainan kata yang sulit atau mengada-ada karena membincang berbagai hal yang dinilai tidak berguna. Selain itu, filsafat tidak ada dalam kehidupan generasi awal Islam.

Tradisi Kearifan

Al-'Amiri dalam kitab *al-Amad 'ala al-Abad*, menyebutkan bahwa orang yang mula-mula disebut sebagai filosof ada-

phy and Orthodoxy, hlm. 1.

⁸ Athal Ibrahim Hussein. 2020. 'Philosophical Controversies between Al-Ghazali and Ibn Rusyd'. *International Journal of Innovation, Creativity and Change*. Volume 11, Issue 9.

⁹ Aminullah Elhady, *Ibn Rusyd Membela Tuhan*, hlm. 65.

lah Luqman, yang namanya disebut di dalam Al-Quran (Q.S. 31: 12), dia adalah seorang arif yang hidup pada zaman Nabi Dawud di negeri Syam. Berikutnya pada zaman itu pula ada nama Empedokles dari Yunani yang juga mendapatkan kearifan dari Luqman. Pada generasi setelahnya muncul satu nama, yaitu: Pythagoras di saat Nabi Sulaiman berpindah dari Syam ke Mesir. Berikutnya, nama-nama filosof yang dikenal lebih luas, yaitu: Socrates (wafat 399 SM), Plato (hidup pada sekitar 427 SM-347 SM) dan Aristoteles (murid Plato yang hidup pada sekitar tahun 384 SM-322 SM).¹⁰ Berdasar apa yang dinyatakan oleh Al-'Amiri dalam kitabnya itu, maka dapat dikatakan bahwa ada kaitan antara tradisi kefilosafatan dengan pemikiran yang bersumber dari lingkungan tradisi kenabian.

Dari sanalah muncul spekulasi mengenai orang-orang cerdas dan istimewa, apakah mereka itu nabi atau bukan. Spekulasi itu terinisiasi oleh isyarat-isyarat dari teks ayat-ayat Al-Quran antara lain Q.S. An-Nisa (4): 164 dan Q.S. Ghafir (40): 78, di mana Allah menyebutkan bahwa banyak utusan yang dikirim ke tengah-tengah manusia, ada yang diceritakan dan ada pula yang tidak diceritakan.

Namun, spekulasi itu tentu tidak memungkinkan untuk sampai pada suatu kesimpulan yang menyatakan bahwa filosof adalah sama dengan nabi. Seorang filosof mencapai suatu kebenaran melalui proses berpikir karena filsafat bertumpu pada akal, sedangkan agama adalah pemberian dan seseorang mencapainya karena bimbingan Allah.

Harmoni Agama dan Filsafat

Perihal hubungan antara agama dan filsafat dapat dilihat dari perspektif yang berbeda. Ada pendapat menyatakan tidak

¹⁰ Abu al-Hasan al-'Amiri, *Al-Amad 'ala al-Abad*, hlm.70.

dapat dikaitkan karena tidak sebanding, sebab agama adalah produk Ilahi dan filsafat adalah produk pemikiran manusia. Ada yang menyatakan memiliki hubungan walau tidak sebanding, karena keduanya menempatkan manusia sebagai subyek. Pada pandangan kedua ini Ibn Rusyd melalui tulisannya yang berjudul *Fashl al-Maqal fima bayna al-Hikmah wa al-Syari'ah min al-Ittishal* menampilkan titik harmoni antara filsafat dan agama. Keduanya dapat saling dipertautkan antara satu dengan lainnya. Masing-masing tidak perlu diperbenturkan dengan lainnya, sebab masing-masing dapat menjadi penyokong argumentasi seseorang dalam berpikir. Ketika seseorang hendak menggeluti kajian pada kedua bidang tersebut secara multi-perspektif, maka mereka yang hendak mempelajari filsafat dapat menggunakan pendekatan agama, sebagaimana mereka yang hendak mempelajari agama dapat menggunakan pendekatan kefilosofan. Kedua dapat dipersandingkan atau berdiri secara berdampingan.¹¹

Sebagaimana isu yang berkembang di tengah kehidupan kaum Muslim pada saat, yaitu mengenai hukum mempelajari filsafat logika, diperbolehkan atautkah dilarang. Untuk menjawab persoalan yang berkembang masa itu, Ibnu Rusyd dalam kitabnya *Fashl al-Maqal* menyatakan bahwa filsafat ialah suatu pemikiran rasional mengenai *maujudat* yang dimaksudkan untuk mengetahui keberadaan yang Maha Ada, yang mencipta alam semesta. Logika yang ditawarkan oleh Ibnu Rusyd adalah bahwa apabila seseorang mencapai kesempurnaan pengetahuan mengenai makhluk, maka ia akan mencapai kesempurnaan pengetahuan mengenai *Al-Khaliq*.¹²

¹¹ Aminullah Elhady, *Averroisme Dimensi-Dimensi Pemikiran Ibn Rusyd*, hlm. 63-64.

¹² Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqal fi ma Bayna al-Hikmah wa al-Syari'ah min al-Ittishal*, hlm. 2.

Perkembangan Filsafat di antara Penentang dan Pembela

Ada yang secara tegas menentang filsafat dengan menyatakan bahwa filsafat itu haram dan mempelajarinya pun haram. Hukum filsafat haram dan ia pintu kekafiran. Tidak ada dalam filsafat kecuali kebodohan, pemutaran kata, dan kebingungan, dan sebuah pembahasan bertele-tele tanpa penyelesaian.¹³ Sumber tersebut mencampuradukkan antara filsafat dan ilmu kalam. Referensi yang dikutip dalam situs tersebut menyebut ‘*al-kalam*’ dan ‘*ahl al-kalam*’, tetapi diterjemahkan dengan kata filsafat dan filosof. Kalam dan filsafat adalah dua entitas yang berbeda, meskipun ada hubungan yang pertama terhadap yang kedua, yakni bahwa dalam kerja operasional kalam menggunakan metode kefilosofan, tetapi mencampuradukkan keduanya adalah pilihan yang tidak tepat.

Situs lain menyebutkan bahwa, setidaknya ada tiga pandangan mengenai hukum mempelajari ilmu filsafat, yaitu: 1) Kelompok konservatif yang menolak sepenuhnya, 2) Kelompok moderat yang bersikap selektif, 3) Kelompok liberal yang menerima sepenuhnya. Mereka yang mengharamkan filsafat berpandangan bahwa keharamannya itu dikarenakan tempat asal filsafat adalah Yunani, negeri kaum yang tidak bertuhan dan kaum yang menyembah para dewa.¹⁴ Walaupun secara tekstual tidak ada argumen wahyu yang menyatakan keharamannya, tetapi boleh jadi dalil yang mereka gunakan adalah hadis tentang *tasyabbuh bi-qaum*.¹⁵

¹³ <https://www.dakwahmanhajsalaf.com/2019/08/hukum-belajar-ilmu-filsafat.html>.

¹⁴ <https://suaramuslim.net/hukum-mempelajari-filsafat/>

¹⁵ Hadis: *man tasyabbaha bi-qawmin fahuwa minhum*.

Isu mengenai hukum mempelajari filsafat inilah yang masih berkembang di tengah masyarakat, meskipun seperti dinyatakan sebelumnya bahwa telah dilakukan ‘*tahrif*’ makna dari ilmu kalam ke filsafat. Hal demikian terjadi karena kesengajaan atau karena ketidaktahuan. Jika dengan kesengajaan berarti menghilangkan objektivitas dan mengabaikan kejujuran dan berargumentasi, dan jika karena ketidaktahuan maka seyogyanya ia mempelajari terlebih dulu sebelum bersikap menolak.

Ada pernyataan pembela filsafat: apabila para penentang filsafat menyatakan bahwa filsafat adalah sesat, maka mereka harus mempelajarinya; jika mereka menyatakan tidak perlu mempelajarinya, mereka harus memberikan argumentasi dan penjelasan, dan harus diketahui bahwa penjelasan merupakan bagian dari proses berpikir filosofis.¹⁶ Suatu ungkapan yang berbunyi ‘*an-nas a’dau ma jahilu*’ (manusia cenderung menjadi pembenci sesuatu yang ia tidak ketahui) tampaknya menjadi pernyataan yang benar dalam kaitan contoh kasus tersebut. Jika alasan pengharaman semata-mata karena faktor bangsa Yunani yang atheis dan penyembah dewa di masa lalu, maka argumentasi tersebut tidak dapat lagi dipertahankan, karena banyak teori yang dikembangkan oleh kaum intelektual tidak lagi melihat etnisitas atau religiositas para perintisnya.

Penutup

Filsafat sebagai salah satu bidang kajian pemikiran tidak dapat ditahan atau dibatasi dalam dimensi tempat, zaman, budaya, dan keadaan lainnya. Subjek yang membawa dan mengembangkan menjadi penentunya. Filsafat itu bersifat netral, dan diperlukan pewarnaan dalam pengembangannya agar diketahui identitasnya. Ibarat obat yang kemanfaatannya

¹⁶ <https://jf.umm.ac.id/id/pages/detail/artikel/filsafat-itu-sesat.html>.

harus melalui tangan dokter yang arif, dan dapat menjadi petaka apabila disalahgunakan oleh orang yang tidak bertanggung jawab.

Silang sengketa mengenai filsafat sudah sejak lama terjadi pada individu-individu atau kelompok-kelompok di tengah kaum Muslim, karena masing-masing memiliki argumentasi sebagai alas pendiriannya. Telah menjadi bagian dari kekuatan kodrati manusia memandang sesuatu melalui perspektif yang diyakini, tetapi orang arif akan memberi ruang bagi orang lain untuk berpendapat beda untuk pendiriannya.

Adalah sebuah nasihat penting dari pernyataan orang bijak 'Bersamaan perjalanan waktu aku menyadari keterbatasan pikiranku, dan semakin banyak yang aku pelajari menyadarkanku akan ketidaktahuanku' (Imam Syafi'i: *Kullama addabani al-dahr arani nuqsha 'aqli wa kullama izdadtu 'ilman zadani 'ilman bi-jahli*). *Wallahu a'lam bis-shawab*. □

DAFTAR ISI

Kata Pengantar ~ v

**Prawacana: Silang Sengketa Filsafat Perspektif Muslim
antara Tradisi dan Kontroversi ~ vii**

Daftar Isi ~ vii

Bagian Pertama: Tentang Filsafat Islam ~ 1

- A. Pengantar ~ 1
- B. Filsafat Arab atau Filsafat Islam ~ 12
- C. Genealogi Filsafat dalam Islam ~ 17
- D. Selintas Sejarah Filsafat Islam ~ 23
- E. Faktor Pemicu Munculnya Filsafat Islam ~ 28
- F. Hubungan Filsafat Islam dengan Filsafat Yunani ~ 31
- G. Hubungan Filsafat Islam dengan Ilmu-ilmu Islam ~ 33
- H. Hubungan Filsafat Islam dengan Ilmu Keislaman Lain ~ 35
- I. Objek Kajian Filsafat Islam ~ 38
- J. Pandangan Tokoh Dunia Islam terhadap Filsafat ~ 41

Bagian Kedua: Filsafat Islam di Kawasan Masyriqi ~ 49

- A. Pengantar ~ 49
- B. Para Tokoh Kawasan Masyriqi ~ 53
 - 1. Al-Kindî (801-873) ~ 53
 - 2. Al-Razy (864-926) ~ 68
 - 3. Al-Farabi (870-950) ~ 80
 - 4. Ibnu Sina (980-1037) ~ 104

5. Ibnu Miskawaih (932-1030) ~ 116
6. Al-Ghazali (1058-1111) ~ 123
7. Nashiruddin Al-Thusi (1201-1274) ~ 143
8. Suhrawardi (1156-1191) ~ 159
9. Mulla Shadra (1571-1640) ~ 177
10. Muhammad Iqbal (1877-1938) ~ 183

Bagian Ketiga: Filsafat Islam di Kawasan Maghribi ~ 211

- A. Pengantar ~ 211
- B. Para Tokoh Kawasan Maghribi ~ 219
 1. Ibnu Bajjah (1085-1138) ~ 219
 2. Ibn Thufayl (1105-1185) ~ 234
 3. Ibnu Rusyd (1126-1198) ~ 246
 4. Ibnu 'Arabi (1165-1240) ~ 269
 5. Ibn Khaldun (1332-1406) ~ 290

Bagian Keempat: Potret Kontestasi Filsafat Islam dalam Era Sains Modern ~ 299

- A. Pengantar ~ 299
- B. Konstruksi Filsafat Islam ~ 304
- C. Filsafat Islam dalam Tantangan Sains Modern ~ 307
- D. Agama, Filsafat, dan Filsafat Islam ~ 318
- E. Menggagas Konstruksi Masa Depan Filsafat Islam ~ 320
- F. Refleksi Historis dan Implementasi di Masa Mendatang ~ 327

Daftar Pustaka ~ 331

Indeks ~ 347

BAGIAN PERTAMA

Tentang Filsafat Islam

A. Pengantar

Al-Kindi (185-252 H/801-866 M) mengartikan filsafat sebagai pengetahuan manusia akan dirinya sendiri. Dia menjadikan filsafat sebagai sarana untuk mencapai ilmu pengetahuan tertinggi. Al-Kindi mengartikan falsafat sebagai pembahasan tentang yang benar (*al-bahs'an al-haq*).¹ Abu Nashr al-Farabi (257-339 H/ 870-950 M) yang dijuluki *al-Mu'allim ats-Tsanî* (Guru Kedua), setelah Aristoteles, mengartikan filsafat sebagai ilmu yang membahas akan realitas semua yang ada. Al-Farabi lalu menjadikan filsafat sebagai batu tumpuan untuk mengenal Tuhan. Dalam pada itu, Ibnu Sina (*asy-Syaikh ar-Rais*, 370-427 H/ 980-1037 M), menjadikan filsafat sebagai jalan menuju kesempurnaan jiwa dalam memahami semua hal dan kebenaran hakikat, serta mengamalkannya seiring dengan kemampuan manusia.²

R.F. Beerling menyatakan bahwa filsafat memajukan pertanyaan tentang kenyataan seluruhnya atau tentang hakikat,

¹ Al-Kindi, *Ila Mu'tashâm billah fil Falsafah al-'Ulâ*, di-tahqiq oleh Ahmad Fu'âd al-Ahwâni, Kairo: Dârul Ihyâ' al-Kutub al-Arabiyyah, 1948, hlm. 77.

² Mushthafa, Abd. Râzîk, *Tamhîd Litarikh al-Falsafah al-Islamiyyah*, Kairo, 1909, hlm. 39-57. Baca juga karya Kamil Hammûd, *Tarikh al-Falsafah al-Arabiyyah*, Beirut: Dâr al Fikr, 1991, hlm. 27-28.

asas, prinsip dari kenyataan. Beerling kemudian menambahkan bahwa filsafat adalah suatu usaha untuk menanyakan segalanya hingga mencapai akar (*radix*) kenyataan *dunia wujud*, juga menanyakan *akar pengetahuan* tentang diri sendiri. Beerling pun kemudian menyatakan bahwa filsafat adalah himpunan dari segala pengetahuan yang pangkal penyelidikannya adalah mengenai *Tuhan, alam dan manusia*. Beerling juga berpendapat bahwa filsafat adalah suatu upaya yang keluar biasa hebat untuk berpikir yang jelas dan terang.³

Berbagai konsep dan definisi filsafat yang begitu banyak tersebut dapat menimbulkan kebingungan tersendiri, atau malah justru sebaliknya, menunjukkan luasnya samudra filsafat hingga seakan tidak terbatas oleh objek tertentu. Jelasnya, pada posisi ini dapat ditegaskan bahwa sesungguhnya dalam bentangan historis filsafat adalah induk dari ilmu pengetahuan, yang mampu masuk dan membahas apa saja dalam ilmu sosial-humaniora maupun ilmu-ilmu kealaman, dan telah berjasa dalam kelahiran berbagai disiplin ilmu, kajian, gagasan, serta aliran pemikiran sampai ideologi. Filsafat telah mendo-brak tembok tradisi dan kebiasaan, bahkan telah menguak mitos dan meninggalkan jalan berpikir mistis. Lalu pada saat yang sama telah berhasil mengembangkan cara berpikir rasional, luas dan mendalam, teratur dan terang, integral dan koheren, metodis dan sistematis, logis, kritis dan analisis. Karena itulah ilmu pengetahuan menjadi kian subur dan berkembang, satu demi satu kian mandiri dan menjadi disiplin ilmu khusus yang kemudian memisahkan diri dari filsafat.

Ada satu hal menarik yang dapat disampaikan di sini bahwa selepas berbagai disiplin ilmu pengetahuan itu memisahkan diri dari filsafat; ilmu-ilmu pengetahuan itu kemudian senantiasa

³ R.F. Beerling, *Filsafat Dewasa ini*, Jakarta: P.N. Balai Pustaka, 1966, hlm. 22.

dibatasi oleh bidang penelitian yang sesuai dengan kekhususannya saja. Hal itu membuat ilmu pengetahuan hanya sanggup meneliti bagian-bagian kecil dari semesta realitas dan tidak lagi mempersoalkan asas dan hakikat realitas. Pada umumnya ilmu pengetahuan cenderung lebih bersifat kuantitatif. Karena itu tentu saja ilmu pengetahuan tidak sanggup lagi menguji kebenaran prinsip-prinsip mendasar yang menjadi landasan ilmu pengetahuan itu sendiri. Pada titik ini, maka ilmu pengetahuan kemudian membutuhkan bantuan dari ‘sesuatu yang tak terbatas’, yang sanggup menguji kebenaran prinsip-prinsip mendasar yang melandasi ilmu pengetahuan itu. Bantuan ini hanya dapat dilakukan oleh filsafat; karena ketidakterbatasan filsafat itulah yang kemudian menjadikannya begitu urgen bagi ilmu-ilmu pengetahuan, termasuk berbagai ilmu keislaman.

Selanjutnya, mari kita memasuki pengertian mendasar dari filsafat Islam. Filsafat Islam terdiri atas dua kata: filsafat dan Islam. Kata *Islam* secara semantik berasal dari akar kata *salima*, artinya menyerahkan diri, atau tunduk, dan/atau selamat sentosa, berserah diri, patuh, dan taat. Seseorang yang bersikap demikian disebut *muslim*, yakni: orang yang telah menyatakan dirinya ta’at, menyerahkan diri, patuh, dan tunduk kepada Allah Swt. Dalam konteks ini Islam berarti menyerahkan diri kepada Allah *Azza wa Jalla*; Tuhan Yang Maha Mulia dan Maha Agung seru sekaian alam, dan dengan menyerahkan diri kepada-Nya maka manusia akan memperoleh keselamatan dan kedamaian.⁴ Islam dari segi terminologis adalah agama yang semuanya diwahyukan Tuhan kepada manusia melalui Nabi Muhammad Saw. sebagai rasul-Nya.

Dalam khasanah ilmu filsafat, kata *philosophy* (Inggris); *philosophie* (Belanda, Jerman, Prancis); *philosophia* (Latin); *fil-*

⁴ Selengkapnya baca: Musa Asyari, *Filsafat Islam: Sunnah Nabi dalam Berpikir*, Yogyakarta: LESFI, 2002, hlm. 1-5.

safah, *falsafah* (Arab); filsafat (Indonesia) berasal dari kata dalam bahasa Yunani: *philein* (mencintai) dan *sophos* (bijaksana),⁵ atau dalam bahasa Latin: *philo* (cinta), *philos* (teman), dan *sophia* (kebijaksanaan). Dengan demikian, kata filsafat berarti: cinta kebijaksanaan (*love of wisdom*). Istilah ini pertama kali digunakan oleh seorang penduduk di Pulau Samos, Turki; bernama Phytagoras (±580-496 SM).⁶

⁵ Ahmad Fuâd al-Ahwânî, dalam karya yang diterjemahkan oleh Sutardji Calzoum Bachri dengan judul: *Filsafat Islam*, pada halaman 19 menuliskan bahwa Filsafat itu merupakan istilah dalam bahasa Yunani yang masuk ke dalam bahasa Arab dan diucapkan sebagaimana aslinya. Orang-orang Yunani mengucapkannya *filasufia* yang berarti mengutamakan hikmah; pemilik atau pelakunya disebut *filosofus* (orang yang mengutamakan hikmah).

⁶ Sebatas yang dapat penulis sebutkan bahwa The Liang Gie dengan mengutip tulisan F.E. Peters dalam buku yang berjudul *Greek Philosophical Term: A Historical Lexicon*, New York University Press: New York, 1967, p. 156 menjelaskan bahwa **kata filsafat** pertama kali digunakan oleh **Pythagoras** lalu dipopulerkan oleh penerusnya; **Socrates** (±470-399 SM) kemudian sering digunakan oleh muridnya; **Aristocles** lebih terkenal dengan nama **Plato** (±427-347 SM). Pythagoras saat ditanya: 'apakah engkau seorang yang arif?' dia menjawab: 'Aku adalah *philosophos*'. Atas jawaban yang dia berikan inilah maka kemudian dia dinyatakan sebagai orang pertama menggunakan kata *philosophia*, dan dia pun lalu dinyatakan pula sebagai filsuf. Ada satu ungkapan dari **Pythagoras** yang sangat terkenal, yakni: *If 'Number rules the universe, Number is merely our delegate to the throne, for we rule Number'* (Apabila 'bilangan mengatur alam semesta, maka Bilangan adalah kuasa yang diberikan kepada kita guna mendapatkan mahkota, untuk itu kita menguasai Bilangan.'). Baginya, asas pertama dari segala sesuatu yang ada di semesta adalah bilangan; satu-banyak, siang-malam, terang-gelap, jahat-baik, bengkok-lurus, kiri-kanan, lelaki-perempuan semuanya merupakan harmoni keselarasan meski berlawanan. Searah dengan hal termaksud, **Pythagoras** membagi manusia menjadi tiga, yakni: pecinta kesenangan, pecinta kegiatan, dan pecinta kebijaksanaan. Baginya, tujuan kebijaksanaan itu menyangkut hasrat yang agung menuju keselamatan. Selebihnya buka: The Liang Gie, *Dari Administrasi ke Filsafat, Suatu Kumpulan Karangan Lagi*, Fakultas Filsafat Universitas Gadjah

Selanjutnya dapat dinyatakan bahwa filsafat itu pemikiran, dan berfilsafat berarti berpikir meskipun tidak semua tindakan berpikir dapat disebut berfilsafat. Berfilsafat itu berpikir secara bebas⁷ tetapi bertanggung jawab,⁸ serta berada pada dataran makna. Berfilsafat itu memikirkan sesuatu dan menyelaminya dalam kaitannya seluruh sarwa sekalian (universal) dengan berpikir secara berurutan (sistematis) dalam rangka mencapai dasar dari segala dasar (radikal). Dengan berfilsafat, seseorang akan mempunyai wawasan yang luas tentang segala sesuatu, dapat berpikir teratur, tidak cepat puas dalam penemuan sesuatu, selalu bertanya dan bertanya, dan dapat saling menghargai pendapat orang lain. Pada titik ini jelas bahwa semua orang dapat saja berpikir tetapi tentu tidak semua orang dapat berfilsafat dan menjadi filsuf, sebab filsuf itu adalah mereka yang senantiasa berusaha memahami berbagai persoalan filsafat dan terus-menerus melakukan pemikiran akan beragam jawaban atas persoalan-persoalan itu, serta dari waktu ke waktu selalu mengungkapkan buah pikirannya kepada orang lain baik secara lisan maupun tulisan.

Mada, Karya Kencana: Yogyakarta, 1979, hlm. 15, Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, Gramedia: Jakarta, 2000, hlm. 244, dan Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 1*, Kanisius: Yogyakarta, 1980: hlm. 19-20.

⁷ Berpikir bebas itu sangat mungkin, karena memang sejatinya tidak ada yang menghalangi pikiran untuk aktif. Pada titik ini dapat dipertegas bahwa berpikir bebas tidak sama dengan bertindak bebas, sebab kebebasan dalam bertindak dapat saja bersentuhan langsung dengan perkara hukum dan pelakunya akan dapat dianggap sebagai pelaku kriminal; tentu tidak demikian dengan kebebasan dalam berpikir. Berpikir itu berada pada 'arasy metafisis sedangkan bertindak berada pada pelataran fisis; dua realitas yang tidak sama.

⁸ Seorang filsuf itu harus mampu bertanggung jawab atas apa yang dipikirkan juga atas hasil pemikirannya bagi khalayak dan terutama bagi hati nuraninya sendiri.

Fazlur Rahman (1919-1988), sebagai seorang akademisi filsafat Islam kontemporer menilai bahwa disiplin ilmu filsafat dan pendekatan filosofis itu pada umumnya sangat membantu untuk menerobos kemacetan bahkan jalan buntu yang dihadapi oleh ilmu-ilmu apapun. Bagaimanapun juga, Fazlur Rahman menilai bahwa filsafat merupakan kebutuhan intelektual yang abadi. Untuk itu, filsafat harus boleh berkembang secara alamiah, demi pengembangan filsafat itu sendiri maupun untuk pengembangan disiplin keilmuan lain. Hal demikian dapat dipahami karena filsafat menanamkan kebiasaan dan melatih akal-pikiran untuk bersifat kritis-analitis dan mampu melahirkan ide-ide segar yang sangat dibutuhkan sehingga dengan demikian menjadi alat intelektual yang sangat penting bagi ilmu-ilmu yang lain, tidak terkecuali bagi agama dan teologi. Karenanya, orang yang menjauhi filsafat dapat dipastikan akan mengalami kekurangan energi dan kelesuan darah, dalam arti kekurangan ide-ide segar, dan lebih dari itu, ia telah melakukan bunuh diri intelektual.⁹

Searah dengan hal di atas, seorang profesor filsafat Islam dari Universitas al-Azhar Mesir bernama Ahmad Fuâd al-Ahwânî (1908-1970) kemudian menjelaskan bahwa kata *filsafat*

⁹ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1982, hlm. 157-8. Berkenaan dengan hal ini Ahmad Fuâd al-Ahwânî dalam bukunya *Filsafat Islam* menyatakan bahwa kisah tentang filsafat Islam berakhir tatkala umat Islam mengasingkan ilmu pengetahuan dan cukup puas dengan menerima apa yang diberikan oleh para ahli pikir Islam yang telah menggoreskan ketetapan dan kesimpulan pemikirannya. Mereka tidak memberi ruang yang mencukupi kepada orang lain untuk berpikir merdeka sehingga dapat mengikuti perkembangan zaman yang terus meningkat. Perlahan tetapi seakan pasti layar-layar pentas pun menutupi kontestasi sejarah kehidupan filsafat dan umat Islam pun kemudian seolah terjerembab dalam fanatik buta dan terpasung oleh kebodohan. Padahal dalam bentangan historisitas awalnya hampir semua filsuf Islam tidak melakukan pemisahan dikotomis sehingga mereka menguasai berbagai ilmu pengetahuan.

di kalangan umat Islam setara atau identik dengan kata *hikmah*, sehingga kata *hakim* ditempatkan pada kata *failusuf*, atau *hukama'ul Islam* (para hakim Islam) sama dengan *Falasifatul Islam* (para *failusuf* Islam). Para *failusuf* adalah mereka yang menjadikan kesungguhan seluruh hidupnya dan seluruh umurnya dimaksudkan untuk mencari *hikmah*, yakni mema'rifati Allah Swt. yang kemudian mengandung pengertian mema'rifati kebaikan. Kata *filsafat* diidentikkan dengan kata *hikmah*, karena filsafat dalam hal ini dapat dimengerti sebagai ilmu yang membahas tentang hakikat sesuatu, baik yang bersifat teoretis (etika, estetika maupun metafisika) atau yang bersifat praktis berupa pengetahuan yang harus diwujudkan dengan amal.¹⁰ Dalam pada itu, dapat dinyatakan bahwa filsafat Islam adalah filsafat yang tumbuh di berbagai negeri Islam atau negeri yang berada di bawah naungan negara Islam, tanpa memandang agama dan bahasa pemiliknya. Pengertian ini diperkuat oleh Tara Chand (1888-1973)¹¹ yang juga menyatakan bahwa orang-orang Nasrani dan Yahudi yang menulis buku filsafat atau terpengaruh oleh pemikiran dari dalam dunia Islam sebaiknya dimasukkan ke dalam filsafat Islam.¹²

¹⁰ Ahmad Fuâd al-Ahwânî, peny. Sutardji Calzoum Bachri, *Filsafat Islam*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997, hlm. 8.

¹¹ Tara Chand, sejarawan terkemuka berasal India, berkonsentrasi pada sejarah India modern dan sejarah gerakan kemerdekaan India. Karyanya telah berkontribusi besar pada perjuangan untuk kemerdekaan India. menjadi Guru Besar di Universitas Punjab dan Rektor di Universitas Allahabad. Dia dianggap sebagai salah satu sejarawan terkemuka yang memahami perkembangan politik, sosial, dan intelektual India selama masa kolonial, dan telah memberikan kontribusi besar untuk bidang sejarah India modern dan gerakan kemerdekaan India dengan buku pentingnya, yang berjudul: *Sejarah Gerakan Kemerdekaan India*, membahas sejarah gerakan kemerdekaan India dan perspektif kritisnya tentang perjuangan nasionalis India melawan penjajahan Inggris.

¹² Lihat pula: H. A. Mustofa, *Filsafat Islam*, Bandung: Setia Pustaka, 2007,

Filsafat Islam kemudian dapat dimengerti sebagai pemikiran yang lahir dalam dunia Islam untuk merespons seruan zaman, di dalamnya membahas hubungan antara Allah dan alam semesta. Pembahasan ini mencakup hubungan antara wahyu dan akal, *aqidah* dan *hikmah*, agama dan filsafat.¹³ Filsafat Islam juga dapat dimengerti sebagai suatu pembahasan tentang alam dan manusia yang disinari oleh berbagai ajaran Islam.¹⁴ Pada titik ini, dapat digarisbawahi bahwa filsafat Islam itu sejatinya adalah berpikir secara sistematis, radikal dan universal tentang hakikat segala sesuatu berdasarkan ajaran Islam. Singkatnya, Filsafat Islam itu adalah filsafat yang berorientasi pada Al-Qur'an, mencari jawaban mengenai masalah-masalah asasi berdasarkan wahyu Allah Swt. Ciri utama kegiatan filsafat Islam adalah berpikir tentang segala sesuatu sejalan dengan semangat Islam.

Kemudian dapat diungkapkan pula bahwa dalam bentangan historisitasnya kehadiran agama Islam di bumi Mekkah pada awal Abad VII Masehi memberikan pengaruh yang signifikan bagi perkembangan kemajuan masyarakat Arab kala itu. Husayn Muruwah (1910-1987), seorang intelektual, jurnalis, penulis, dan kritikus sastra Marxis Lebanon mencatat bahwa pergerakan masyarakat Arab yang kala itu berkembang sangat pesat ternyata terjadi dalam bidang perekonomian (*al-iqtishâdiyah*), kemasyarakatan (*al-ijtimâ'iyah*), dan pola pikir (*al-fikriyah*). Semua itu adalah berkat hadirnya Islam, yang kemudian menjelma menjadi sebuah sistem baru dalam realita masyarakat Arab.¹⁵

hlm. 17.

¹³ Ibrahim Madkour, *Fi al-Falsafah al-Islamiyah Maanhaj wa Tathbiequh*, Kairo: Darul Ma'arif, 1968, hlm.19.

¹⁴ Ahmad Fuâd al-Ahwânî, *Al-Falsafah al-Islamiyah*, Kairo: Dar al-Qalam, 1962, hlm. 10.

¹⁵ Husayn Muruwah, *An-Najât al-Mâdiah fi al-Falsafah al-'Arobiyah-*

Ahmad Fuâd al-Ahwânî memang pun menganggap bahwa Islam sangat berperan dalam pembangunan peradaban bagi langkah baru dalam politik (*as-siyasiyah*), perekonomian (*al-iqtishâdiyah*) dan kondisi sosial (*al-ijtimâ'iyah*) serta pola pandang (*al-aqliyah*) bagi bangsa Arab. Al-Ahwânî kemudian mengakui bahwa Islam Arab dapat meruntuhkan perdaban Persia dan Romawi, serta melenyapkan pemerintahan Persia, bahkan kemudian pengaruh Islam meluas hingga Palestina, Syam, Damaskus, Baghdad, dan Mesir. Kekuasaan Islam pun kemudian berkembang hingga Spanyol yang tumbuh pesat di Kordoba, Granada, dan beberapa daerah lainnya di sana kala itu.

Jelasnya, filsafat Islam adalah perkembangan pemikiran umat Islam dalam masalah ketuhanan, kenabian, manusia, dan alam semesta yang disinari oleh ajaran Islam, yang sejatinya sudah ditanamkan oleh nabi Muhammad saw dengan segala petunjuk wahyu yang memerintahkan manusia untuk selaku berpikir dan memanfaatkan nalarnya. Filsafat Islam dengan demikian dapat mengerti sebagai suatu hasil pemikiran para filsuf muslim (ataupun para pemikir di dunia Islam) tentang ketuhanan, kenabian, ontologi (ruang, waktu, materi, serta kehidupan), *anthropology* (kemanusiaan), dan *cosmology* (alam) yang dilandasi ajaran Islam sebagai aturan pemikiran logis dan sistematis. Ciri khas pembahasan filsafat Islam adalah pemaparannya yang secara integral mengenai perpaduan wahyu dengan akal, *aqidah* dengan *hikmah*, agama dengan filsafat, dan penegasan bahwa wahyu itu sejatinya tidak bertentangan dengan akal.

Setidaknya ada tiga ciri pokok yang dapat disebutkan di dalam filsafat Islam. *Pertama*, para filsuf muslim memiliki kesamaan dalam melihat kebenaran Al-Qur'an, dan ajaran Islam

al-Islâmiyah. Jilid I. Lebanon: Dar al-Farabi, 2002, hlm. 374.

sehari-hari. Hampir tidak seorang pun, kecuali Abu Bakar al-Razi,¹⁶ filsuf muslim yang berani meragukan Al-Qur'an sebab meragukan Al-Quran itu dianggap menyimpang dari ajaran pokok Islam (meskipun hal ini masih diperdebatkan). Kalau pun mereka harus berurusan dengan hal-hal sensitif akibat tantangan filsafat Aristoteles maupun Neo-Platonisme; misalnya tentang masalah penciptaan waktu dan kebangkitan jasmani, maka mereka akan melakukan tafsir alegoris (*ta'wil*).¹⁷ Pendekatan ini digunakan sebagai sebuah upaya untuk menyingkap suatu pesan dari teks Al-Kitab dengan cara mencari makna di balik teks yang tertulis. Di kalangan para Rabi Yahudi, model penyingkapan ini dijadikan salah satu alternatif model penafsiran, selain penafsiran literer, *midrash*, dan *peshet*.¹⁸

¹⁶ Abu Bakar Muhammad bin Zakaria ar-Razi (Barat dikenali sebagai *Rhazes*) merupakan seorang pakar sains Iran yang lahir di Rayy, Teheran pada tahun 251 H (865 M), wafat tahun 313 H (925 M). Sejak muda telah belajar filsafat, kimia, kedokteran, matematika dan sastra. Ar-Razi juga diketahui sebagai ilmuwan '*serbadapat*' dan dianggap sebagai salah satu ilmuwan terbesar dalam Islam. Selebihnya silakan terus baca hingga bagian 2 dari buku ini.

¹⁷ Tafsir alegoris: model tafsir yang populer pada Abad Pertama hingga Abad Pertengahan Masehi. Di Barat, tafsir ini diperkenalkan oleh orang Yunani yang secara khusus dikembangkan melalui filsafat Stoa, dan dinilai sebagai solusi untuk menjembatani ketegangan antara mitologi Yunani dan perkembangan filsafat. Tafsiran alegori umumnya bersifat pembelaan (apologetis). Pendekatan alegoris digunakan untuk menyingkap pesan teks Alkitab yang dipelopori oleh Philo, penafsir Yahudi Abad Pertama. Dengan pendekatan alegoris, Philo yakin pesan-pesan spiritual yang tidak dapat diungkapkan oleh teks secara harafiah dapat diungkap. Selengkapnya klik: http://id.wikipedia.org/wiki/Penafsiran_Alegoris.

¹⁸ *Midras* (bhs. Ibrani), *midrasy*, atau *midrash*, bentuk jamaknya *midrashim*, berarti 'cerita' dari 'mempelajari' atau 'meneliti' adalah istilah Yahudi untuk suatu cara penelaahan kitab suci secara *homiletic* (berasal dari Bahasa Yunani '*homilia*' yang berarti perundingan, penguraian, atau khotbah. Dalam Bahasa Indonesia, homiletik dipahami sebagai ilmu berkhotbah. Istilah *midrash* juga mencakup semua pengajaran homiletik dari

Kedua, para filsuf Islam percaya bahwa terdapat benang merah yang menghubungkan antara filsafat Yunani dengan Islam. Sebut saja misalnya Al-Farabi yang menyatakan bahwa Plato dan Aristoteles telah mengatakan doktrin yang sama dengan Al-Qur'an, walaupun dengan bahasa yang berbeda, tentang apa yang harus dicari dalam kehidupan, yakni: tentang 'kebenaran', bahwa kebenaran sejati berada dibalik yang lahiriah ini.

Ketiga, filsafat Islam sebagaimana filsafat Yunani memiliki tujuan untuk mendapatkan pengetahuan dalam bingkai *hikmah* (mendapatkan kearifan). Dalam pandangan filsafat Yunani setiap pengetahuan berinduk pada metafisika. Filsafat Islam pun berinduk pada metafisika Islam, seperti kata Fazlur Rahman, materi atau ide filsafat Islam memang diambil dari filsafat Yunani, sehingga materi maupun isinya bersifat samasekali Yunani, tetapi konstruksi aktualnya bercorak Islam, sepanjang batas-batas metafisika yang dimungkinkan. Dalam Islam, filsafat dengan berbagai aliran dan coraknya, tetap berada dalam koridor tujuannya, yakni: *love of wisdom*. Dalam dunia Islam, terdapat istilah *hikmah* yang diidentifikasi sebagai filsafat. Dalam *hikmah*, kebenaran yang dicari adalah kebenaran tertinggi, yakni: Tuhan sebagai Yang Maha Benar (*al-Haqq*). Itulah puncak pencarian kebenaran sehingga metafisika disebut *al-falsafat al-uwla*, sebagaimana al-Kindi yang memberi judul

Alkitab Ibrani. **Midras** kemudian dimengerti sebagai sebuah cara menafsirkan cerita Alkitab di luar pengajaran agama, hukum atau moral yang sederhana. Digunakan untuk mengisi sejumlah kekosongan dalam cerita Alkitab mengenai suatu peristiwa atau penjelasan mengenai pribadi yang hanya disinggung sedikit. Sedangkan **peshet** berasal dari kata Ibrani yang berarti 'penafsiran'; sebuah upaya untuk mendapat suatu solusi. Kutipan ini diklik dari <https://id.wikipedia.org/wiki/Midras>, juga dari: http://www.sabda.org/gubuk/uraian_singkat_tentang_homiletik_ilmu_berkhotbah, dan sumber yang lain.

bukunya dengan *Fi al-Falsafat al-Uwla*. Dalam buku tersebut, Al-Kindi berbicara tiga komponen filosofis, yakni: filsafat, *hikmah* dan *haqiqat*. Ketiga komponen tersebut tidak dapat dipisahkan satu dari lainnya, sebab ketiganya memiliki kesaling-terkaitan untuk membangun pemahaman komprehensif tentang filsafat Islam.¹⁹

B. Filsafat Arab atau Filsafat Islam

Terdapat dua pendapat berkait dengan penamaan untuk filsafat yang lahir dan berkembang dalam dunia Islam ini, terutama di Timur Tengah. Pertama, yang menamakannya dengan filsafat Arab beralasan bahwa filsafat ini muncul dan berkembang di zaman kejayaan bangsa Arab dan ditulis dalam bahasa Arab. Kedua, yang menamainya dengan filsafat Islam beralasan bahwa filsafat ini lahir dalam zaman kejayaan Islam dan dalam dunia Islam serta kebanyakan filsufnya penganut Islam yang bukan orang Arab. Ibnu Sina di dalam *Asy-Syifa*, menyebutnya dengan *al-Mutalasifah al-Islamiyah* dan Syahrastani di dalam *al-Milal wan-Nihal*, menyebutnya dengan *al-falasifah al-Islamiyah*.

Beberapa definisi yang secara khusus dituliskan oleh para penulis Islam, di antaranya, pendapat Ahmad Fuâd al-Ahwânî yang menyatakan bahwa filsafat Islam adalah pembahasan tentang alam dan manusia yang disinari ajaran Islam. Filsafat Islam merupakan gabungan dari filsafat Yunani dan ajaran yang terdapat dalam wahyu Islam.²⁰ Dalam pada itu al-

¹⁹ Selebihnya silakan buka karya: Asep Sulaiman, *Mengenal Filsafat Islam*, Bandung: Yrama Widya, 2016, hlm. 4, atau dapat pula klik: <https://makinbill.files.wordpress.com/2012/10/pengantar-filsafat-islam-1-memahami-filsafat-islam.pdf>.

²⁰ Ahmad Fuâd al-Ahwânî, *Al-Falsafah al-Islamiyya*, Kairo: Dar al-Qolam, 1962, hlm. 10.

Ahwânî lantas menyatakan bahwa filsafat Islam adalah filsafat yang tumbuh di negeri Islam dan di bawah naungan negara Islam, tanpa memandang agama dan bahasa para pemiliknya. Hal ini penting untuk dikemukakan karena ada yang mengatakan filsafat Islam sebagai filsafat Arab.²¹ Berkenaan dengan penamaan tersebut, al-Ahwânî mengikuti pendapat Courban; seorang orientalis dan islamolog dari Prancis yang juga ahli kebudayaan Iran, membela atas penyebutan Filsafat Islam. Dia beralasan jika mengambil nama Filsafat Arab, pengertiannya sempit sekali bahkan keliru. Pada umumnya pendapat yang menyebutkan Filsafat Arab, beralasan bahwa filsafat termaksud ditulis dalam bahasa Arab, atau karena diterjemahkan ke dalam bahasa Arab dengan menambah unsur-unsur baru dari bahasa Arab.²²

Sementara Ibrahim Madkour menyatakan bahwa filsafat Islam adalah pemikiran yang lahir dalam dunia Islam untuk menjawab tantangan zaman, yang meliputi Allah dan alam semesta, wahyu dan akal, agama dan filsafat.²³ Andaikan *toh* harus disebut sebagai filsafat Arab, sebagaimana pandangan

²¹ Ahmad Fuâd al-Ahwânî, peny. Sutardji Calzoum Bachri, *Filsafat Islam*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997, hlm. 7-15.

²² Ahmad Fuâd al-Ahwânî, *op.cit.*, hlm. 12. Penulis ragu apakah nama yang disebutkan ini bernama Courban. Mungkin yang dimaksud adalah Henry Corbin (1903-1978) seorang sarjana dan filsuf Prancis yang mengkhususkan diri dalam filsafat dan teologi Islam, terutama dalam tradisi Sufisme dan Gnostisisme Islam, dia juga memiliki minat yang kuat terhadap kebudayaan Iran kuno. Henry Corbin sangat dihormati karena memperkenalkan dan memperjuangkan pemahaman mendalam tentang Filsafat dan Spiritualitas Islam. Dia mempelajari teks-teks klasik dalam tradisi Islam dan melakukan penelitian mendalam tentang filsafat dan mistisisme Iran. Baginya, Filsafat Islam memiliki nilai-nilai filosofis yang kaya yang seharusnya dihargai dan dipelajari dengan serius oleh dunia Barat.

²³ Ibrahim Madkour, *Fi al-Falsafat al-Islamiyyat Mahaj wa Tathbiqih*, Jilid I, Kairo: Dar al-Ma'arif, 1968, hlm. 19-20.

Madkour, sebenarnya tidak menjadi masalah sebab filsafat Arab bukan berarti filsafat yang dihasilkan oleh bangsa/ras Arab atau umat Islam saja, melainkan filsafat yang lahir di dunia Islam yang menggunakan bahasa Arab sebagai bahasa persatuan. Meskipun demikian, dia mengutamakan penamaannya dengan filsafat Islam, karena Islam bukan *aqidah* saja, tapi juga peradaban. Setiap peradaban memiliki kehidupannya baik dalam aspek moral, material, intelektual maupun emosional. Dengan demikian, filsafat Islam mencakup seluruh studi filosofis yang ditulis di bumi Islam, baik berupa hasil karya orang-orang Islam atau orang-orang Nasrani ataupun orang-orang Yahudi. Apabila filsafat ini disebut dengan filsafat Arab, berarti mengeluarkan orang Iran, orang Afghanistan, orang Pakistan, dan orang India. Karena itu, Ibrahim Madkour berpandangan bahwa memilih nama Filsafat Islam lebih tepat.

Dalam pada itu Muhammad Atif al-Iraqy memberikan pandangannya bahwa filsafat Islam secara umum di dalamnya tercakup ilmu *kalam*, ilmu *ushul fiqh*, ilmu *tasawwuf*, dan ilmu pengetahuan lain yang diciptakan oleh intelektual muslim. Pengertiannya secara khusus adalah asas pokok atau dasar pemikiran filosofis yang dikemukakan oleh para filsuf muslim.²⁴ Sejalan dengan hal tersebut di atas, Sirajuddin Zar menyatakan bahwa filsafat Islam merupakan hasil pemikiran umat Islam secara keseluruhan. Pemikiran umat Islam ini merupakan buah dari dorongan ajaran Al-Quran dan Hadits.²⁵

Sebenarnya manakala ditelisik lebih mendalam perbedaan istilah tersebut hanya perbedaan nama saja, sebab bagaimana pun juga hidup dan suburnya pemikiran filsafat termaksud di

²⁴ Muhammad 'Atif Al-'Iraqy, *Al-falsafat al-Islamiyat*, Kairo: Dar al-Ma'arif, 1978, hlm. 19-20.

²⁵ Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filsuf & Filsafatnya*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2007, hlm. 16.

bawah naungan Islam dan kebanyakan ditulis dalam bahasa Arab. Jika yang dimaksud dengan Filsafat Arab adalah filsafat yang merupakan hasil pemikiran orang Arab semata-mata, tentu tidak benar, sebab nyatanya Islam telah mempersatukan berbagai umat, dan kesemuanya telah ikut serta dalam memberikan sumbangannya dalam filsafat tersebut. Sebaliknya kalau yang dimaksud dengan filsafat Islam adalah hasil pemikiran kaum muslimin semata-mata, juga berlawanan dengan sejarah, karena mereka pertama-tama berguru pada aliran Nestorius²⁶ dan Yacobias²⁷ dari golongan Masehi, Yahudi dan penganut agama Shabi'ah,²⁸ dan kegiatan mereka dalam berilmu dan

²⁶ Aliran Nestorius: menyatakan bahwa Yesus Kristus memiliki dua pribadi berbeda: pribadi manusia dan pribadi Allah. Nestorius menolak gagasan bahwa Maria adalah Theotokos (Pembawa Allah) karena Maria adalah ibu dari pribadi manusia Yesus, bukan ibu Allah. Menurut pendekatan Nestorius, lebih penting untuk menjauhkan dan menekankan pribadi manusia Yesus daripada menyatukan dengan pribadi Allah-Nya. Teori-teorinya dipandang kontroversial dan heterodoks pada saat itu, dan pada akhirnya mereka dikecam sebagai bidah pada Konsili Efesus pada tahun 431 Masehi.

²⁷ Aliran Yacobias: mempertahankan dan mengembangkan Gereja Ortodoks Suriah di tengah konflik teologis yang terjadi pada masanya. Yakobus Baradaeus dan pengikutnya, yang dikenal sebagai Yacobias, menentang ajaran Konsili Khalsedon pada tahun 451 Masehi, yang mengajarkan konsep inkarnasi dalam Yesus Kristus dengan mengatakan bahwa Dia memiliki dua kodrat dalam satu orang. Mereka mengatakan bahwa kodrat manusia dan ilahi dalam Yesus Kristus menyatu sepenuhnya dalam satu orang.

²⁸ Agama Shabi'ah (Shabi'iyah atau Shabakisme) adalah aliran keagamaan yang terkait dengan kelompok etnis Shabak di Irak. Penganutnya menggabungkan elemen dari Islam Syiah, Sufisme, dan agama lainnya, tetapi memiliki kebiasaan dan praktik keagamaan tersendiri. Komunitas ini mayoritas tinggal di sekitar Mosul dan Ninawa, dengan latar belakang budaya dan etnis yang beragam, termasuk Arab, Iran, dan Kurdi. Penganut agama Shabi'ah memiliki beberapa karakteristik: tidak hanya percaya pada satu Tuhan yang disembah, tetapi mereka juga mengakui sosok rohani yang disebut '*Baba Shaba*' sebagai pimpinan spiritual mereka. Dzikir, puasa, dan pemujaan kepada tokoh-tokoh suci adalah bagian dari ritual dan praktik

filosof selalu berhubungan dengan orang-orang Masehi dan Yahudi yang ada pada masanya.

Namun demikian, dari beragam pemikiran filsafat pada kaum muslimin agaknya lebih tepat bilamana disebut sebagai filsafat Islam, mengingat bahwa Islam bukan saja sekadar agama tapi juga peradaban. Pemikiran filsafat yang tumbuh dan berkembang di kalangan umat Islam tentu berpengaruh oleh peradaban Islam, meskipun pemikiran itu banyak sumbernya dan berbeda-beda jenis orangnya. Corak pemikiran tersebut adalah Islam, baik tentang problematikanya, motif pembinaan, maupun tujuannya, karena Islam telah memadu dan menampung aneka peradaban serta pemikiran dalam satu kesatuan. Apabila hal ini ditunjang dengan pemakaian buku-buku yang berasal dari filsuf Islam seperti Ibnu Sina, Ibnu Rusyd, ataupun Al-Farabi.

Dengan demikian, dapat ditegaskan bahwa sesungguhnya Filsafat Islam adalah suatu ilmu yang dicelupi ajaran Islam dalam membahas hakikat kebenaran segala sesuatu. Filsafat Islam adalah filsafat yang lahir dan berkembang dalam dunia Islam dalam zaman kejayaan Islam dan dalam rangka mempertahankan dan mengembangkan ajaran Islam.

Sekali lagi dapat diungkapkan bahwa Filsafat Islam adalah filsafat yang dihasilkan oleh para filsuf muslim. Esensi Filsafat Islam adalah kajian tentang alam dan manusia dalam sinar terang ajaran-ajaran agama yang dibawa oleh Islam. Esensi Filsafat Islam adalah pemikiran kaum muslim tentang alam, metafisika, dan tentang manusia, individual dan sosial, terkait dengan prinsip-prinsip dan pesan-pesan yang dibawa oleh Islam. Filsafat bagi para pemikir muslim adalah satu paduan

ibadah mereka. Shabak juga melakukan upacara pemakaman, dan percaya pada kehidupan setelah mati.

pemikiran Barat dan Timur yang berada di bawah pengaruh ajaran Islam. Paduan itu sedemikian rupa sehingga Filsafat Islam berkembang pada jalannya sendiri, tidak bergantung kepada pemikiran siapapun. Esensi pemikiran Filsafat Islam adalah perihal kesesuaian, atau minimal, tidak bertentangan dengan pemikiran filsafat yang diterima atau dikembangkan para filsuf muslim dengan ajaran wahyu yang diterima oleh Nabi Muhammad.

Sidi Gazalba, terkait dengan hal tersebut, memberikan gambaran bahwa Tuhan memberikan akal untuk menurunkan *naqal* (wahyu/sunnah) kepada manusia. Dengan akal manusia lalu kemudian membentuk pengetahuan. Nah, pengetahuan yang digerakkan oleh *naqal* tersebut, sesungguhnya disebut dengan filsafat Islam. Wahyu dan Sunnah (terutama mengenai yang *ghaib*) tidak mungkin dibuktikan kebenarannya dengan riset, maka filsafat Islam kemudian memberikan keterangan, ulasan, dan tafsiran sehingga kebenarannya dapat dibuktikan dengan pemikiran budi yang bersistem, radikal, dan umum.²⁹

C. Genealogi Filsafat dalam Islam

Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw. di bumi Mekkah pada awal Abad VII Masehi memberikan kontribusi yang sangat signifikan bagi perkembangan dan kemajuan masyarakat Arab Jahili.³⁰ Husayn Muruwah mencatat dan mengemukakan bahwa ada gerakan perkembangan masyarakat Arab Jahili secara pesat yang terjadi dalam bidang perekonomian (*al-iqtishâdiyah*), keadaan sosial (*al-ijtimâ'iyah*), dan pola pikir (*al-fikriyah*) adalah berkat kedatangan Islam; sebuah sistem

²⁹ Gazalba, Sidi, *Sistematika Filsafat*, Jakarta: Bulan Bintang, 1985, hlm. 31.

³⁰ Diklik dari Rifai BKL dalam <https://neosufizm.wordpress.com/2012/11/05/genealogi-filsafat-dalam-agama-islam>.

baru dalam realita masyarakat kala itu.³¹ Seraya meng-amini pernyataan Husayn Muruwah, al-Ahwânî pun menganggap Islam sangat berperan bagi pembangunan peradaban menuju langkah baru dalam ranah politik (*as-siyasiyah*), perekonomian (*al-iqtishâdiyah*) dan sosiologis sosial (*al-ijtimâ'iyah*), serta pola pandang (*al-aqliyah*) dalam bangsa Arab.³²

Kemapanan peradaban Arab Islam yang disampaikan oleh dua tokoh di atas, memberikan suatu gambaran bahwa bangsa Arab Islam memiliki kekuatan dan potensi tersendiri untuk mengembangkan diri serta melakukan persaingan kejayaan peradaban dan kebudayaan, tentunya dengan daerah-daerah yang kala itu sudah memiliki peradaban dan kebudayaan maju sebelum kedatangan Islam; dan sekali lagi Islam telah memberikan kontribusi bagi upaya memajukan peradaban bangsa Arab pada masa tersebut.

Imperium Romawi dan Persia adalah dua bangsa yang memiliki peradaban lebih mapan jauh sebelum peradaban Arab Islam. Abid Al-Jabiri melihat Arab, Persia, dan Romawi merupakan tiga model bangsa yang memiliki metode pencapaian tersendiri dalam menciptakan pengetahuan dalam membentuk peradaban dan kebudayaannya kala itu, bahkan tiga peradaban besar itu saling bersentuhan dan berakulturasi serta saling memengaruhi di berbagai bidang kebudayaan dan kehidupan masyarakatnya.³³ Namun demikian, Arab Islam kala itu mulai mengembangkan diri dan memperluas daerah

³¹ Husayn Muruwah, *an-Najât al-Mâdiah fi al-Falsafah al-'Arobiyah al-Islâmiyah*, Jilid I. Lebanon: Dar al-Farabi, 2002, hlm. 374.

³² Ahmad Fuâd al-Ahwânî, *Fi Âlimi al-Falsafah*, Kairo: al-Hai'ah al-Mishriyah al-Âmah, 2009, hlm. 53.

³³ Abid Al-Jabiri menyebut Yunani dan Rum (Romawi) sebagai *al-'Ajam*. Lihat; *Nahnu Wa at-Turâts; Qirâât Muâshiroh fi Turâtsinâ al-Falsafi*, Beirut: Markaz Dirâsât al-Wahdah al-'Arobiyah, 2006, hlm. 67.

kekuasaannya untuk memengaruhi bangsa-bangsa lain. Al-Ahwânî mengakui bahwa Islam Arab mampu meruntuhkan peradaban Persia dan Romawi, dan melenyapkan pemerintahan Persia sehingga dikuasai Islam; kemudian meluaskan, kejayaan peradaban Islam hingga menguasai Palestina, Syam, Mesir hingga Afrika Utara; bahkan kekuasaan Islam mencakup hingga Andalusia di Eropa, sejalan dengan perkembangan peradaban Islam yang tumbuh pesat di Kordoba dan Granada serta daerah Eropa lainnya. Sedangkan persaingan kemajuan antara Damaskus, Baghdad, dan Kairo terjadi di daerah Islam bagian Timur.³⁴ Akulturasi budaya tiga peradaban besar ini, terutama dalam bidang pengetahuan dan keilmuan, memiliki porsi tersendiri yang efeknya terasa hingga saat ini—tentu di samping persaingan kekuasaan politik dan ekonomi. Selain itu, memang intelektualitas dalam Islam sesungguhnya sudah ditanamkan oleh Nabi Muhammad dengan segala petunjuk wahyu yang memerintahkan agar manusia untuk selalu berpikir dan memanfaatkan nalar akalnya (*uwliy al-baab*).³⁵

Dalam bentangan sejarahnya, umat Islam sebenarnya telah menumbuh-kembangkan pemikiran dan keilmuannya sejak terjadi perselisihan internal mengenai *aqidah* di dalam menghukumi kekafiran, yang kemudian berkembang menjadi ilmu *kalam* dan menjadi *madzhab* teologi; seperti Khawarij, Mu'tazilah, dan Asy'ariyah. Lebih dari itu, Muhammad Ghilab yakin bahwa kehadiran ilmu *kalam* pada awal perkembangan Islam, merupakan langkah awal bagi lahirnya filsafat di Arab,

³⁴ Ahmad Fuâd al-Ahwânî, *Fi Âlimi al-Falsafah*. Kairo: al-Hai'ah al-Mishriyah al-Âmah, 2009, hlm. 53.

³⁵ *Al-Lubb* artinya *intellect* (akal sehat). Sebutan *uwliy al-baab* diperuntukkan bagi manusia yang mampu menggunakan akal sehatnya. Dalam dunia Islam, (misalnya dalam Âli 'Imrân: 190) istilah *uwliy al-baab* merupakan sebutan bagi mereka yang selalu menggunakan intelektualitasnya untuk berkomtemplasi mengenai semesta seraya tetap beriman kepada Allah Swt.

hingga akhirnya filsafat dalam Islam/filsafat Islam mulai terkonstruksi setelah para pemikir Islam bersentuhan dengan buah kebudayaan Yunani, yakni: karya-karya agung filsuf Yunani seperti Plato dan Aristoteles yang banyak digandrungi oleh filsuf Islam kala itu.³⁶

Gerakan penerjemahan karya filsuf Yunani terbilang marak pada masa kekhilafahan Abbâsiyah di Baghdad, terutama pada masa al-Ma'mun yang sangat suka kepada filsafat, kemudian diteruskan al-Mu'tasim Billah hingga anaknya yang bernama Ahmad bin Mu'tashim pun diajari filsafat kepada al-Kindî. Al-Kindî adalah tokoh yang tercatat sebagai tokoh yang banyak memperkenalkan filsafat Yunani ke dalam dunia Islam, bahkan mendedikasikan karyanya *Falsafah al-Ûlâ* serta risalah-risalahnya kepada Ahmad bin Mu'tashim.³⁷

Felix Klein-Franke, seorang dosen spesialis sejarah Islam dan filsafat Universitas Hebrew di Yerusalem, menyatakan bahwa berkat jasa Al-Kindi maka filsafat dan ilmu Yunani dapat diakses. Al-Kindi telah membangun fondasi bagi filsafat Islam dari sumber-sumber yang jarang dan sulit, yang sebagian di antaranya diteruskan oleh Al-Farabi.³⁸ Husayn Muruwah menyebut bahwa Al-Kindi adalah pemikir Arab pertama atau lebih tepatnya filsuf Islam pertama yang meletakkan landasan pengetahuan kepada perkara yang lebih luas, dan membuka pemikiran umat Islam yang baru kepada wawasan pengetahuan filsafat, sesuai maknanya yang luas dan

³⁶ Muhammad Ghilab, *al-Kalam wa al-Mutakallimun*, Kairo: hadiah majalah al-Azhar, 2010. hlm. 3.

³⁷ Husayn Muruwah, *an-Najât al-Mâdiah fi al-Falsafah al-'Arabiyyah al-Islâmiyyah*, JilidIV, Lebanon: Dar al-Farabi, 2002, hlm. 16.

³⁸ Felix Klein-Franke. *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam; Al-Kindi*, Bandung: Mizan Media Utama, 2003, hlm. 209.

tidak hanya yang berhubungan pembahasan Tuhan saja.³⁹

Perkembangan filsafat Islam memiliki ruang bagi keberlangsungan keilmuan Islam, berkat para tokohnya. Mereka memiliki peran yang tidak dapat dipandang sebelah mata bagi perkembangan ilmu pengetahuan dalam dunia Islam. Berbeda dengan para *mutakallimin* serta *fuqohâ'* yang hanya berkecimpung dan berkuat pada permasalahan internal dan peribadatan serta ilmu kaidah-kaidah keagamaan atau ketuhanan (metafisika), para filsuf Islam meluaskan peran dan sepakterjangnya tidak hanya pada permasalahan metafisika melainkan ilmu-ilmu humaniora serta ilmu alam (fisika) dan sebagainya. Al-Kindi sendiri sebagai tokoh filsafat Islam pertama merupakan seorang ahli astronomi, matematika selain ahli ilmu kedokteran. Bahkan, rata-rata filsuf Islam pun dapat menguasai ilmu kedokteran terutama Ibnu Sina yang sudah menulis buku *Qanun fi Thib*-nya dan menjadi rujukan ilmu kedokteran yang juga dikembangkan di dunia Barat (Eropa). Al-Fârabi, sang penerus khazanah filsafat Islam, merupakan tokoh yang membumikan ajaran filsafat ke dalam hubungan kemanusiaan dengan menggunakan pendekatan Aristotelean dalam psikologi dan politik dalam karyanya *Madinah Fâdilah* dan *Siyasah Madinah*-nya.

Para tokoh di atas beserta pemikirannya merupakan kekayaan yang dimiliki khazanah Islam dalam filsafat di *Masyriq*. Begitu pula dengan sepakterjang para filsuf Islam di *Maghrib* (Andalusia). Sebut saja Ibnu Bajah, Ibnu Thufail, dan Ibnu Rusyd adalah para tokoh yang menyambungkan mata rantai filsuf Islam di *Masyriq*, bahkan Al-Jabiri berani menyatakan secara *dhahir* hubungan antara kedua aliran filsafat di atas,

³⁹ Lihat: Tulisan Husayn Muruwah pembahasan *Filsuf al-Arab* dalam kitabnya, *an-Najât al-Mâdiah fi al-Falsafah al-Arobiyah al-Islâmiyah*, Jilid IV, hlm. 17-18.

merupakan manifestasi atas terbentuknya khazanah yang dikenal dengan istilah ‘Filsafat dalam Islam’ atau lebih tepatnya ‘Filsafat Islam’, walaupun dia juga mengakui bahwa pengejawantahan dua aliran filsafat ini, memiliki metode dan pemahaman dalam permasalahan epistemologi yang berbeda.⁴⁰

Pembenahan filsafat Islam di wilayah *Maghrib* diawali oleh Ibnu Bajah, yang memapankan peranan filsafat dalam aspek kemanusiaan. Dia membahas secara detail sistem tatanan kehidupan manusia dalam sebuah kelompok yang menjadi kesatuan bermasyarakat. Hal ini merupakan penyempurnaan dari filsafat *Masyriq* Al-Farabi dalam *Madinah al-Fadilahnya* ke *Tadbir al-Mutawahid*-nya Ibnu Bâjah. Sebagaimana diungkapkan ‘Atif al-Iraqi yang menyatakan bahwa sesungguhnya esensi kemanusiaan dalam Ibnu Bajah menunjukkan secara lebih jelas esensi kemanusiaan versi Al-Farabi di dalam *Madinah al-Fadilah*.⁴¹

Penyempurnaan pandangan filsafat terkait dengan pembahasan aspek ketuhanan, yang membahas metafisika dzat Tuhan dan kaitannya dengan *syari’at*. Kemapanan filsafat ini terdapat pada Ibnu Rusyd yang berhasil menyandingkan filsafat dengan *syari’at* dalam *Fashl Maqal*-nya, dan meluruskan tuduhan kekafiran para filsuf yang dikafirkan oleh Al-Ghazali dalam *Tahafut-Tahafut*-nya, dan itu berkat petunjuk gurunya Ibnu Thufail yang belum berhasil melakukan hal itu, dengan menyuruh Ibnu Rusyd mendalami filsafat Aristoteles, hingga Ibnu Rusyd menjadi orang terkemuka dalam menjelaskan filsafat Aristotelean. Berikut nasihat Ibnu Thufail kepada muridnya Ibnu Rusyd:

⁴⁰ Abid A-Jabiri, *Nahnu Wa at-Turâts: Qirâât Mu’ashiroh fi Turâtsinâ al-Falsafî*, hlm. 270.

⁴¹ Atif Al-Iraqi, *Ibnu Rusyd Filusûfân ‘Arobian Birûhi Ghorbiyah*, Kairo: Dâru Mishr al-Masruhah, 2008, hlm. 121.

Abu Bakar Ibnu Thufail, pada suatu hari, memanggilku dan bercerita kepadaku bahwa ia mendengar Amirul Mukminin mengeluh tentang keterpenggalan cara pengungkapan Aristoteles—atau penerjemahannya—dan, akibatnya, maksudnya kabur. Ia mengatakan, jika ada seseorang yang membaca buku-buku ini kemudian dapat meringkasnya dan menjernihkan tujuan-tujuannya, setelah memahaminya sendiri secara seksama, orang lain akan mempunyai waktu yang longgar untuk memahaminya, apabila kamu memiliki kesempatan,⁴² Ibnu Thufail menasihati: lakukanlah itu! Aku percaya kamu mampu karena aku tahu engkau mempunyai otak yang cemerlang dan watak yang baik, dan betapa besar rasa pengabdianmu pada ilmu itu. Kamu tahu bahwa usia tuaku, jabatanku—dan komitmennu pada tugas lain yang aku kira jauh lebih vital—yang menyebabkan aku tidak dapat melakukan sendiri hal itu.⁴²

Gambaran di atas merupakan sebuah tanda betapa besarnya khazanah filsafat dalam Islam, bahkan banyak ilmuwan Barat yang kemudian belajar kepada kepada filsuf muslim semacam Ibnu Bajjah hingga dijuluki Avempace dan Ibnu Rusyd dengan sebutan Averrose, hingga Atif Al-Iraqi berani menyebutnya sebagai filsuf Arab dengan ruh Barat. Tetapi, sayangnya berbagai ajaran filsuf muslim *justru* jarang terdengar di dalam dunia muslim sendiri.

D. Selintas Sejarah Filsafat Islam⁴³

Dalam bentangan historisitasnya terlihat bahwa beberapa abad sebelum Islam muncul di jazirah Arab, sesungguhnya

⁴² Klik <https://neosufizm.wordpress.com/2012/11/05/genealogi-filsafat-dalam-agama-islam>.

⁴³ Poin ini banyak diadaptasikan dari: https://www.academia.edu/19568124/Filsafat_islam

proses penyebaran ilmu, filsafat, dan budaya Helen (Yunani) telah berlangsung di Mesir, Syam, Irak, dan Persia. Peristiwa tersebut telah berlangsung pada saat pasukan pimpinan Raja Alexander Yang Agung dari Macedonia, berhasil menaklukan keempat kawasan tersebut pada tahun 334-323 SM.

Alexander Yang Agung berupaya menyatukan budaya Yunani dengan budaya negeri-negeri yang ditaklukkannya, terutama budaya Persia, yang salah satu caranya adalah dengan menikahi Statira putri Darius, raja Persia yang ditaklukkannya. Dua puluh empat jendral dan sepuluh ribu prajuritnya yang menguasai ilmu dan filsafat Yunani diperintahkan juga agar mengembangkan ilmu dan filsafat Yunani dimana pun mereka berada. Dengan demikian, jauh sebelum keempat kawasan tersebut jatuh ke tangan umat Islam pada masa pemerintahan Kholifah Umar bin Khattab di Abad VII M, telah ada sejumlah kota yang dikenal sebagai pusat studi ilmu dan filsafat Yunani seperti Alexandria di Mesir, Antiokia (Antakya yang terletak di perbatasan antara Turki dan Suriah), Harran,⁴⁴ dan Nisibis

⁴⁴ Kota Harran terletak di wilayah tenggara Turki, dekat perbatasan dengan Suriah, sekitar 44 kilometer di tenggara kota Sanliurfa (dahulu dikenal sebagai Urfa) di Turki, di dataran tinggi Anatolia (antara sungai Efrat dan sungai Balikh). Kota bersejarah yang kaya dan dianggap sebagai salah satu kota tertua di dunia, dengan jejak sejarahnya yang berasal dari zaman kuno, memiliki kepentingan strategis sehingga dianggap sebagai kota penting oleh Raja-raja Asyur. Dalam Alkitab, dicatat sebagai salah satu kota tempat tinggal Abraham dalam perjalanannya dari Ur menuju Kasdim (selatan Irak). <https://id.wikipedia.org/wiki/Harran>.

di Syam,⁴⁵ Jundishapur di Iran barat,⁴⁶ dan Balakh.⁴⁷ Ratusan tahun sebelum Islam muncul di Jazirah Arab, kondisi ilmu pengetahuan dan filsafat Yunani di empat kawasan tersebut ternyata lebih baik dari Yunani dan Italia.

Dalam catatan sejarah disebutkan bahwa Perpustakaan Istana yang berisi buku-buku ilmu pengetahuan dan filsafat di Roma, atas dorongan Paus Gregorius Agung (590-604 M)⁴⁸, dibumihanguskan dan dilakukan pelarangan membaca semua karya Yunani dan Romawi kuno. Sedangkan di Mesir, Syam, Irak, dan Persia, terutama pada kota-kota yang menjadi pusat ilmu dan budaya Yunani saat itu, api ilmu pengetahuan dan filsafat masih menyala kendati tidak besar. Wilayah kekuasaan pemerintahan Islam semakin meluas secara luar biasa pada

⁴⁵ Kota Nisibis (atau Nusaybin) terletak di wilayah tenggara Turki, dekat perbatasan dengan Suriah, sekitar 50 kilometer sebelah timur laut kota Mardin, di Provinsi Mardin, Turki. Nisibis memiliki sejarah panjang dan pernah menjadi pusat kebudayaan dan politik pada masanya.

⁴⁶ Jundishapur adalah kota, universitas, dan rumah sakit bersejarah sejak era Kekaisaran Sasaniyah di Iran barat daya antara Shushtar dan Dezful. Gandishapur (kamp Pasukan Shapur) disebut sebagai Vandishapur, Shapurgerd, dan Gondishapur ('Kursi Khuzestan'), dan disebut juga 'Betlehem' oleh para pedagang Kristen. Kota dan pusat pendidikan tinggi ini memiliki lembaga ilmiah terkemuka dalam kedokteran, filsafat, matematika, dan astronomi. Pembangunan kotanya terus berjalan selama pemerintahan Shapur II dan mencapai puncaknya selama pemerintahan Anoushirvan, terutama dalam hal lembaga ilmiah. Pada Abad Pertengahan, rumah sakit, *Baitul Hikmah* di Bagdad, sekolah, perkembangan intelektual, dan budaya umat Islam mengubah lembaga pendidikan ilmiah Eropa. <https://id.wikipedia.org/wiki/Gondishapur>.

⁴⁷ Balkh adalah salah satu dari tiga puluh empat provinsi di Afganistan, terletak di bagian utara negara itu dan namanya berasal dari kota kuno Balkh, dekat kota modern. Ibu kota: Mazār-i Sharīf. https://id.wikipedia.org/wiki/Provinsi_Balkh.

⁴⁸ Abdul Azis Dahlan, *Pemikiran Falsafi dalam Islam*, Jakarta: Perpustakaan Nasional, 2003, hlm. 1.

masa pemerintahan Bani Umayyah.⁴⁹ Hingga pada akhir Abad I Hijriyah, wilayah dunia Islam sudah membentang dari Spanyol (Andalusia) dan Maroko di ujung barat sampai dengan Pakistan sekarang di ujung timur, dari Asia Tengah di sebelah utara Laut Arab di sebelah selatan.

Dunia Islam pun kemudian dibagi menjadi dua wilayah, yakni: dunia Islam belahan Barat (*Maghribi*), meliputi Tunisia, Aljazair, Maroko, Spanyol (Andalusia), Sisilia dan Kordoba sebagai pusatnya, dan dunia Islam belahan Timur (*Masyriq*, terutama yang terletak di bagian Asia) dengan Baghdad sebagai pusatnya. Kontak pertama umat Islam dengan ilmu dan filsafat berlangsung lebih dulu di dunia Islam belahan Timur dengan jalan dialog bahkan debat agama antara ulama Muslim dengan non-Muslim dan melalui penerjemahan secara masif berbagi buku ilmu pengetahuan dan filsafat ke dalam Bahasa Arab oleh para khalifah Bani Abbas (II dan III H), sedangkan kontak ilmu dan filsafat di dunia Islam bagian Barat terjadi setelah berbagai karya hasil pengembangan ilmu dan filsafat dari dunia Islam belahan Timur dibawa ke wilayah Barat.

Setelah Kekuasaan Bani Umayyah hancur, muncul kekuasaan Bani Abbas (132 H/750 M). Pada masa itu usaha umat Islam untuk membangun segala bidang ilmu dan filsafat semakin gencar dilakukan. Perkembangan yang mendukung gerakan tersebut, antara lain: penyempurnaan aksara Arab dan tanda-tanda baca, demikian juga tata bahasa Bahasa Arab telah dirumuskan secara mantab. Lebih dari itu industri kertas telah

⁴⁹ Bani Umayyah adalah kekhalifahan Islam kedua setelah Khulafau Rasyidin di Jazirah Arab runtuh (29 Januari 661), beribu kota di Damaskus; sepanjang tahun 756-929 sebagai Emirat Kordoba (*Imarah Qurthubah*) dan dilanjutkan menjadi Kekhalifahan Kordoba (929-1031). Nama dinasti ini dirujuk kepada Umayyah bin Abdu Syams, kakek buyut dari khalifah pertama Bani Umayyah; Muawiyah bin Abu Sufyan atau kadang disebut dengan Muawiyah I. https://id.wikipedia.org/wiki/Kekhalifahan_Umayyah.

dapat diusahakan pada masa Harun al-Rasyid (170-193 H/786-809 M). Bahan-bahan pengetahuan baik tentang agama atau pun bukan, tersimpan dalam ingatan, atau tercatat dalam berbagai lembaran yang ditulis secara sistematis. Perdebatan di golongan umat Islam dan antar-agama pun pada gilirannya banyak merangsang para ulama untuk menekuni bidang ilmu yang ingin dikuasai.

Gerakan tersebut di atas berawal dari Khalifah Ja'far al-Mansur (136-158 H/754-775 M), dengan cara memberikan dana besar, menarik banyak ulama dan para ahli dari berbagai daerah untuk menetap di Baghdad, mendorong usaha pembukuan berbagai ilmu agama dan penerjemahan beragam buku non-agama ke dalam bahasa Arab. Gerakan ini diteruskan oleh khalifah berikutnya, Al-Mahdi (158-169 H/775-785 M), lalu Harun al-Rasyid (170-193 H/786-809 M), dan mencapai puncaknya saat pemerintahan Al-Makmun (198-218 H/813-833 M) yang meneguhkan peranan lembaga ilmiah falsafi: *Bait al-Hikmah* di Baghdad, yang dilengkapi observatorium, perpustakaan besar, dan majelis terjemah. Naskah-naskah ilmu pengetahuan dan filsafat yang tersedia dalam bahasa Yunani, Persia, Suryani, Sansekerta, diterjemahkan ke dalam bahasa Arab. Para ahli dikirim ke Balkan untuk mencari dan membeli naskah, mereka digerakkan oleh penguasa Bani Abbas untuk melakukan kerjasama membangun dunia ilmu dan filsafat yang jaya. Mereka dibayar tinggi bahkan dengan emas yang beratnya sama dengan berat lembaran kertas yang berisi hasil terjemahan ke dalam bahasa Arab.

Filsafat Islam kemudian berkembang secara pesat pada masa pemerintahan khalifah Abbasiyah akibat perkembangan keilmuan para ulama yang melakukan gerakan penerjemahan berbagai buku ilmu dan filsafat Yunani. Gerakan ini memunculkan para filsuf dari golongan umat Islam sendiri yang tidak

hanya mengkaji ulang filsafat Yunani tapi juga menggunakan pemikirannya sendiri untuk berfilsafat.

E. Faktor Pemicu Munculnya Filsafat Islam

Secara garis besar ada dua faktor yang menjadi pemicu munculnya filsafat Islam. **Faktor eksternal** yang memiliki andil besar dalam membidani lahirnya filsafat dalam Islam adalah filsafat Yunani, tepatnya setelah terjadi gerakan penerjemahan berbagai karya Yunani ke dalam bahasa Arab di masa Al-Mansur khalifah Abbasiyah dan mencapai puncaknya di masa Al-Makmun. Perdebatan antara Islam dan Yahudi, demikian pula Islam dengan Nasrani dalam menjelaskan berbagai persoalan prinsip kiranya juga ikut andil dalam melahirkan filsafat Islam. Selain Yahudi, Nasrani dan filsafat Yunani, gnostisisme Timur (Irak dan Iran) juga mencoba menghancurkan struktur Islam sejak Islam berhasil memporak-porandakan kepercayaan dan ritual aliran ini. Gerakan ini sangat menentang Islam sebagai agama tauhid, karenanya para pemikir muslim berupaya untuk mempertahankan dan menjelaskan berbagai hakikat perbedaan di kalangan antar pemeluk agama dan aliran. Berbagai perbedaan itu telah memiliki andil dalam kemunculan dan pertumbuhan filsafat Islam. Faktisitas yang kemudian tidak dapat ditolak adalah pasca perluasan kekuasaan Islam yang merambah ke berbagai wilayah. Hal ini menyebabkan umat Islam berjumpa dan bersentuhan dengan berbagai ragam kebudayaan. Mereka menjadi tertarik, lalu mempelajarinya dan akhirnya pun terjadi sentuhan budaya di antara mereka. Sentuhan kebudayaan inilah yang mendorong munculnya filsafat Islam.

Pada gilirannya persentuhan kebudayaan dari luar tersebut justru menjadi titik balik dari dalam internal umat Islam sehingga menjadi **faktor internal** penentu bagi kelahiran filsafat Islam terutama tatkala khalifah Usman bin Affan terbunuh.

Peristiwa pembunuhan itu lalu kemudian menimbulkan perpecahan dan pertentangan di kalangan umat Islam. Perpecahan dan pertentangan yang sebenarnya bermula dari ranah tak pelak kemudian merangsek masuk ke dalam persoalan agama dan berbagai bidang lain. Upaya pembelaan dan mempertahankan pendapat agar mampu menyerang balik pendapat lawan, itu kemudian dilakukan dengan jalan logika, terutama logika Yunani dan Persia. Pada akhirnya mereka pun berkecenderungan lebih intens dan mendalami secara lebih serius berbagai ragam bentuk pemikiran yang berasal dari kedua negeri tersebut. Dari sinilah kemudian mereka membentuk filsafat sendiri; bernama filsafat Islam. Dari titik ini pulalah perlahan tapi pasti umat Islam dapat menerima dan mampu mengembangkan agamanya secara rasional; khas filsafat.⁵⁰

Tegasnya, filsafat Islam muncul sebagai hasil interaksi antara ajaran agama Islam dengan budaya, pemikiran filosofis Yunani, dan tradisi intelektual lainnya. Berikut adalah beberapa faktor yang mempengaruhi munculnya filsafat Islam:

- a. Warisan budaya Yunani: pada Abad VIII dan IX Masehi, saat Kekhalifahan Abbasiyah berdiri, terjadi perluasan kekhalifahan hingga wilayah yang sebelumnya dikuasai oleh Kekaisaran Bizantium. Hal ini membawa para sarjana Muslim dalam kontak langsung dengan berbagai karya filsafat Yunani kuno, terutama karya-karya Aristoteles dan Plato. Pemikiran Yunani ini kemudian diterjemahkan ke

⁵⁰ Buka misalnya karya terjemahan yang berjudul: *Kisah Mencari Tuhan Uraian Telogis dan Filosofis tentang Wujud Tuhan Jilid 1 dan 2*, oleh A. Hanafi MA yang diterbitkan Bulan Bintang, Bandung, 1963. Atau tulisan berjudul: *Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Filsafat Islam*, karya Zainuddin, 12 November 2013, <https://uin-malang.ac.id/blog/post/read/131101/sejarah-pertumbuhan-dan-perkembangan-filsafat-islam.html>; atau tulisan Titis Rasa Wulan dalam <https://aryasupang.wordpress.com/2010/02/26/filsafat-islameksistensi-penamaan-dan-faktor-pemicu-kemunculannya>.

dalam bahasa Arab, dan memberikan landasan bagi perkembangan filsafat Islam.

2. Transmisi pengetahuan: proses penerjemahan berbagai teks Yunani dan Persia ke dalam bahasa Arab di Baghdad dan kota-kota lainnya di dunia Muslim berperan penting dalam mengenalkan pemikiran filosofis kepada para sarjana Muslim. Perpustakaan *Bait al-Hikmah*, misalnya, menjadi tempat strategis teks-teks ini untuk diterjemahkan, dipelajari, dan dibahas oleh para cendekiawan Muslim.
3. Kekayaan intelektual Islam: Islam sendiri memiliki tradisi pemikiran intelektual yang kaya sebelum munculnya filsafat Islam. Di antara para sarjana Muslim terdapat ahli teologi, ahli hukum (*fuqaha*), ahli matematika, ahli astronomi, dan sebagainya. Kehadiran filsafat Yunani memberi dorongan kepada mereka untuk mengintegrasikan dan mengembangkan berbagai ragam gagasan filsafat dalam kerangka pemikiran Islam.
4. Pertentangan filsafat dengan teologi: munculnya filsafat Islam tidak terlepas dari perdebatan dan kontroversi antara kelompok yang mendukung filsafat dan kelompok yang mengkhawatirkan adanya pengaruh asing dalam pemahaman agama Islam. Ada sejumlah cendekiawan Muslim yang menganggap filsafat sebagai ancaman terhadap keyakinan agama, sementara yang lain melihatnya sebagai alat untuk memperkuat dan memahami ajaran Islam lebih dalam.
5. Karya-karya penting: beberapa karya filosofis penting yang dihasilkan oleh sarjana Muslim juga berperan besar dalam perkembangan filsafat Islam. Misalnya, karya Al-Kindi yang kemudian dianggap sebagai salah satu pendiri filsafat Islam. Selain itu, para filosof terkenal seperti Al-Farabi, Ibnu Sina, dan Ibnu Rusyd juga memberi kontribusi penting dalam pengembangan filsafat Islam.

F. Hubungan Filsafat Islam dengan Filsafat Yunani

Ada satu hal yang tidak dapat diingkari bahwa pemikiran filsafat Islam itu pada dasarnya tidak terlepas begitu saja dari pengaruh filsafat Yunani. Para filsuf Islam banyak mengambil pemikiran Aristoteles dan juga tertarik terhadap pemikiran Plotinus sehingga banyak teori dari filsuf Yunani diambil oleh filsuf Islam. Para filsuf Islam pada dasarnya terpengaruh oleh orang-orang sebelumnya, dan berguru kepada filsuf Yunani. Namun, ada satu hal yang juga tidak dapat dipungkiri bahwa berguru tidak berarti mengekor dan mengutip sehingga tidak dapat dinyatakan bahwa filsafat Islam hanya kutipan semata-mata dari Aristoteles dan Plotinus. Filsafat Islam telah mampu menampung dan mempertemukan berbagai aliran pikiran, baik filsafat Yunani, India maupun Iran. Pertukaran dan perpindahan suatu pikiran bukan selalu dikatakan utang budi. Suatu persoalan dan hasilnya dapat mempunyai bermacam-macam corak. Seorang dapat mengemukakan persoalan yang pernah dikemukakan oleh orang lain sambil mengemukakan teorinya sendiri. Spinoza, misalnya, meskipun banyak mengikuti pemikiran Descartes, tetapi mempunyai pemikiran sendiri. Ibnu Sina, meskipun dapat disebut sebagai murid setia Aristoteles, tetapi mempunyai pemikiran yang berbeda. Para filsuf Islam pada umumnya hidup dalam lingkungan dan suasana yang berbeda dari apa yang dialami oleh filsuf-filsuf lain sehingga pengaruh lingkungan terhadap jalan pikiran mereka tidak dapat dilupakan; filsuf Islam memiliki dunianya sendiri. Pada akhirnya, tidaklah dapat dipungkiri bahwa dunia Islam berhasil membentuk filsafat yang sesuai dengan prinsip-prinsip agama dan keadaan masyarakat Islam itu sendiri. Para filsuf muslim memang banyak mengkaji materi dari berbagai pemikiran filsafat Yunani. Bilamana materi pemikiran filsafat Yunani yang dikaji tersebut memiliki bentuk atau rumusan yang tidak

bertentangan dengan ajaran wahyu dalam Islam, maka materi tersebut dapat langsung diambil sepenuhnya menjadi bagian dari Filsafat Islam, dan bila tidak maka filafat Islam pun telah memiliki bentuk dan rumusan tersendiri.

Pemikiran dalam filsafat Plotinus, misalnya, terdapat ajaran tentang emanasi (pancaran) yang menggambarkan bahwa sumber dari segala yang ada ini adalah *Yang Esa*, dari *Yang Esa* itu memancar *Nous* (akal), dari *Nous* memancar *Soul* (jiwa), dan dari *Soul* memancar Materi. Subtansi dari filsafat emanasi Plotinus dapat dipahami oleh kalangan filsuf Muslim karena tidak bertentangan dengan ajaran wahyu dalam tentang penciptaan alam oleh Tuhan, dan karena itu pula mereka ambil dan kembangkan sedemikian rupa sehingga muncul filsafat emanasi versi Al-Farabi, Ibnu Sina, dan lainnya. Demikian pula seterusnya, bilamana ternyata bentuk pemikiran filsafat Yunani itu tidak sejalan dengan ajaran wahyu dalam Islam, maka materi tersebut perlu diberi bentuk yang sesuai dengan ajaran wahyu dalam Islam. Contohnya filsafat Aristoteles: ‘Tuhan sebagai wujud Yang Maha Sempurna hanya pantas mengetahui Yang Maha Sempurna saja, yakni: diri-Nya sendiri. Dia tidak pantas memberikan perhatian pada apa saja yang tidak mahasempurna dan oleh karena itu Dia tidak mengetahui selain diri-Nya.’ Pandangan ini jelas bertentangan dengan ajaran Islam yang menegaskan bahwa Tuhan mengetahui segala sesuatu, baik diri-Nya maupun apa saja yang di bumi dan yang di langit. Jelasnya, para filsuf muslim tidak menerima begitu saja filsafat Yunani, namun dijadikan materi kajian tidak di biarkan bentuknya, dikembangkan, dan diberi bentuk yang sesuai dengan ajaran wahyu dalam Islam.

Dengan demikian, hubungan antara filsafat Yunani dan filsafat Islam seperti hubungan antara materi dan bentuk. Wahyu dalam Islam telah memberi bentuk baru bagi filsafat Yunani. Karenanya hanya pantas disebut filsafat Islam sebab

pola ajaran Islam yang erat kaitannya dengan berbagai masalah filsafat, telah membentuk filsafat Yunani sedemikian rupa sehingga butir-butir filsafatnya tidak ada lagi yang bertentangan dengan wahyu Allah. Ringkasnya, filsafat Islam adalah filsafat yang dihasilkan oleh para filsuf Muslim.

G. Hubungan Filsafat Islam dengan Ilmu-ilmu Islam

Keunggulan khusus bagi filsafat Islam dalam pembagian cabangnya adalah mencakup banyak bidang; ilmu kedokteran, biologi, kimia, musik ataupun falak yang semuanya menjadi cabang filsafat Islam. Hal ini menjadi nilai lebih bagi filsafat Islam. Dengan demikian, filsafat Islam secara khusus memisahkan diri sebagai ilmu yang mandiri. Filsafat memasuki lapangan ilmu keislaman dan memengaruhi pembatas-pembatasnya. Penyelidikan terhadap keilmuan meliputi kegiatan filsafat dalam dunia Islam, dan yang menjadi perluasan ilmu dengan tidak membatasi diri dari hasil-hasil karya filsuf Islam saja tapi dengan memperluas pembahasannya. Hasil ini meliputi ilmu kalam, *tasawwuf*, *ushul fiqh*, dan *tarikh tasyri'*.

Para ulama muslim memikirkan sesuatu dengan jalan filsafat ada yang lebih berani dan lebih bebas dari pemikiran mereka yang biasa dikenal dengan nama filsuf-filsuf Islam. Perlu diketahui bahwa pembahasan ilmu kalam dan *tasawwuf* banyak terdapat pemikiran dan teori-teori yang tidak kalah teliti dari pada filsuf-filsuf Islam. Pemikiran Islam mempunyai ciri khas tersendiri dibanding dengan filsafat Aristoteles, seperti halnya pemikiran Islam pada ilmu kalam dan tasawuf. Demikian pula pada pokok-pokok hukum Islam (*tasyri'*) dan *Ushul Fiqh* juga terdapat beberapa uraian yang logis dan sistematis dan mengandung segi-segi kefilsafatan.⁵¹

⁵¹ Ahmad Fuâd al-Ahwânî, *op. cit.*, hlm. 30.

Secara umum dapat dinyatakan bahwa filsafat Islam berperan penting dalam memberikan landasan filosofis dan rasional untuk memahami dan memperdalam pemahaman terhadap ilmu-ilmu Islam dan dalam bingkai filsafat Islam, sehingga terjalin hubungan erat antara filsafat dan ilmu-ilmu Islam lainnya. Filsafat Islam merupakan upaya untuk memahami dan merumuskan pemikiran filosofis dalam konteks ajaran agama Islam. Di bawah ini adalah beberapa aspek hubungan antara filsafat Islam dan ilmu-ilmu Islam:

1. Teologi: Filsafat Islam berusaha menyelaraskan pemikiran filosofis dengan ajaran agama Islam. Dalam hal ini, filsafat Islam membahas berbagai masalah teologis, seperti sifat Allah, keberadaan-Nya, dan hubungan-Nya dengan alam semesta, dengan menggunakan alat-alat dan metode filsafat untuk membantu memahami dan mengklarifikasi konsep-konsep teologis dalam Islam.
2. Kalam: adalah cabang ilmu teologi Islam yang berusaha membela dan memahami ajaran Islam melalui argumen rasional dan logika. Filsafat Islam sering kali terkait erat dengan *kalam*, karena keduanya bertujuan untuk menjelaskan aspek teologis dan doktrin agama melalui pemikiran filosofis dan argumen rasional.
3. Filsafat alam: Filsafat Islam juga memiliki kaitan dengan ilmu-ilmu alam, seperti ilmu *falak* (astronomi) dan ilmu *tabi'iyah* (fisika). Para filsuf Muslim seperti Ibnu Sina dan Ibnu Rusyd menggabungkan berbagai konsep filsafat dengan pemahaman tentang alam semesta dan fenomena alam serta berusaha menjelaskan prinsip-prinsip alamiah dan hukum-hukum fisika melalui pemikiran filosofis.
4. Etika: Filsafat Islam juga memberikan kontribusi dalam bidang etika, dengan jalan merumuskan prinsip-prinsip moral dan etika berdasarkan ajaran agama Islam dan

pemikiran filosofis; seperti *akhlaq* (moralitas), keadilan, dan tanggung jawab sosial dalam konteks filsafat Islam.

5. Epistemologi: sebagai studi tentang pengetahuan dan cara memperolehnya, epistemologi juga merupakan aspek penting dalam filsafat Islam. Para filsuf Muslim membahas tentang berbagai ragam bentuk dan sumber pengetahuan, hubungan antara akal dan wahyu, dan berbagai batasan pengetahuan manusia, sekaligus mencoba menggabungkan pemahaman filosofis tentang pengetahuan dengan ajaran-ajaran Islam tentang sumber-sumber wahyu.

H. Hubungan Filsafat Islam dengan Ilmu Keislaman Lain

Pada Abad VI Hijriyah terjadi pembauran antara ilmu *kalam* dengan filsafat. Pembahasan problema ilmu *kalam* adalah dengan menekankan pada penggunaan logika Aristoteles sebagai metode, sama dengan metode yang ditempuh para filsuf. Kendatipun ilmu *kalam* tetap menjadikan *nash* agama sebagai sumber pokok, tetapi dalam kenyataannya penggunaan *dalil 'aqli* yang tampak pada perbincangan *mutakallimin*. Atas dasar itu maka sejumlah pakar memasukan ilmu *kalam* dalam lingkup filsafat Islam.

Pertanyaan yang memang sering mengemuka adalah: apakah filsafat Islam identik dengan ilmu *Kalam* ataukah sebagai ilmu yang berdiri sendiri? Apakah ilmu *kalam* itu sebagai cabang dari filsafat? Beberapa pendapat yang mencoba menjawab pertanyaan di atas antara lain:

Ahmad Fuâd al-Ahwânî tidak setuju kalau filsafat sama dengan ilmu *kalam*.⁵² Baginya, ilmu kalam itu berdasarkan ilmu agama sedangkan filsafat merupakan pembuktian intelektual. Objek pembahasan ilmu kalam berdasar pada firman

⁵² Ahmad Fuâd al-Ahwânî, *ibid*, hlm. 24.

Allah swt., sifat-sifat-Nya, serta hubungan-Nya dengan alam dan manusia yang berada di bawah syariat-Nya. Objek kajian filsafat adalah Tuhan, manusia, dan alam serta tentang prinsip wujud dan sebab-sebabnya. Jelasnya, Ilmu *kalam* adalah suatu ilmu Islam asli yang lahir dari berbagai diskusi mengenai Al-Qur'an atau *Kalam* Allah itu *Qadim* atau *makhluq*, terutama yang dimotori oleh Kaum Mu'tazilah, pengikut Ahmad bin Hambal dan para pengikut Asy'ari.

Memang ada yang menyatakan bahwa istilah filsafat Islam adalah untuk arti dari ilmu *kalam*, karena sesungguhnya filsafat itu lahir dari kebutuhan umat Islam dan perdebatan keagamaan dan pada dasarnya mementingkan pengukuhan landasan aqidah atau mencarikan dasar filosofisnya, ataupun untuk membangun berbagai pemikiran theologi keagamaan. Dalam hal ini Ahmad Fuâd al-Ahwânî mengakui, bahwa di dalam sekolah-sekolah Islam pada Abad VI Hijriyah, filsafat telah bercampur dengan ilmu *kalam*, sampai yang terakhir ini telah menelan filsafat sedemikian rupa dan memasukkannya di dalam kitab-kitabnya, sehingga tidak mengherankan bila berbagai kitab tauhid yang membahas ilmu *kalam* pun diawali dengan pendahuluan mengenai logika Aristoteles dengan mengikuti cara para filsuf.

Hubungan filsafat Islam dengan *tasawuf*. *Tasawuf* adalah ilmu yang mempelajari cara dan bagaimana seorang muslim berada sedekat mungkin dengan Allah. Ada *tasawuf amali* dan ada pula *tasawuf falsafi*. Melihat kepada pembagian ini, menggambarkan adanya unsur filsafat dalam ajaran *tasawuf*. Hal ini akan lebih jelas lagi terlihat ketika pendekatan rasional digunakan dalam menjelaskan *maqamat* (*al-fana*, *baqa*, *ittihad*, *hulul*, *wihdat al-wujud*, dsb.). Hubungan filsafat Islam dengan *'ilm fiqih*. Dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an berkenaan dengan hukum diperlukan *ijtihad*, yakni: upaya untuk

menggunakan akal dan prinsip kelogisan dalam mengeluarkan ketentuan hukum dari sumbernya. Mustafa Abdur-Raziq dalam bukunya *Tamhied li Tarikh al-Falsafah al-Islamiyah*, menjelaskan bahwa *'ilm ushul fiqh* sepenuhnya diciptakan dan diletakkan dasar-dasarnya oleh Asy-Syafi'ie, tentu akan dapat dilihat dengan jelas adanya berbagai gejala pemikiran filsafat.

Secara keseluruhan, *Kalam*, *Tasawuf*, *Usul Fiqh*, dan Filsafat Islam saling berhubungan dan saling memengaruhi dalam pengembangan pemikiran Islam. Meskipun memiliki pendekatan dan fokus yang berbeda, disiplin-disiplin ini memberikan kontribusi penting dalam memahami dan menginterpretasikan ajaran agama Islam secara filosofis, spiritual, dan hukum. Hubungan antara *kalam*, *tasawuf*, *usul fiqh*, dan Filsafat Islam dapat dijelaskan sebagai berikut:

1. *Kalam*: cabang ilmu teologi dalam Islam ilmu ini berfokus pada pemahaman ajaran agama melalui argumen rasional dan logika. Disiplin ini berusaha membela dan memahami prinsip-prinsip teologis dalam Islam dengan menggunakan pemikiran filosofis dan argumen rasional. Oleh karena itu, ada keterkaitan yang erat antara *Kalam* dan filsafat Islam terutama dalam usaha untuk menyelaraskan pemikiran filosofis dengan ajaran agama Islam, dalam konteks teologi.
2. *Tasawuf*: tradisi spiritual dalam Islam yang berfokus pada pengalaman langsung dan hubungan pribadi dengan Tuhan. Meskipun *tasawuf* lebih menekankan aspek spiritual daripada rasionalitas filosofis, tetapi ada elemen filsafat yang terkait dengan *tasawuf*. Ibnu Arabi, misalnya, mencoba menggabungkan pemikiran filosofis dengan pengalaman mistis dan konsep-konsep *tasawuf*, dan berusaha memahami realitas ontologis serta hubungan manusia dengan Tuhan melalui filsafat.

3. Usul fiqh: ilmu yang berkaitan dengan prinsip dan metode interpretasi hukum Islam; membahas berbagai metode penafsiran dan deduksi hukum dari sumber-sumber Islam; Al-Qur'an dan Hadis. Meskipun *usul fiqh* lebih berfokus pada aspek hukum dan metodologi, ada pengaruh filsafat juga dalam pengembangannya. Imam Al-Ghazali, misalnya, sangat berkontribusi pada bidang *usul fiqh* dengan membahas prinsip-prinsip logika dan epistemologi yang terkait dengan penafsiran hukum Islam.
4. Filsafat Islam: disiplin keilmuan ini selalu berusaha memahami dan merumuskan pemikiran filosofis dalam konteks ajaran agama Islam; mencakup berbagai aspek, yaitu: teologi, etika, metafisika, epistemologi, dan logika. Dalam praktiknya, filsafat Islam dapat melibatkan dialog dan integrasi dengan *kalam*, *tasawuf*, dan *usul fiqh*. Misalnya, Al-Farabi, Ibnu Sina, dan Ibnu Rusyd memadukan gagasan filsafat dengan prinsip-prinsip *kalam*, *tasawuf*, dan *usul fiqh* dalam karya-karya mereka.

I. Objek Kajian Filsafat Islam

Objek kajian filsafat adalah menelaah hakikat tentang Tuhan, tentang manusia, dan tentang segala realitas yang nampak di hadapan manusia. Ada beberapa persoalan yang biasa dikedepankan dalam mencari objek kajian filsafat meskipun akhirnya tidak akan lepas dari berbagai persoalan mengenai apakah benda-benda dapat berubah menjadi lainnya, seperti perubahan oksigen dan hidrogen menjadi air? Apakah zaman itu yang menjadi ukuran gerakan dan ukuran wujud semua perkara? Apa bedanya makhluk hidup dengan makhluk yang tidak hidup? Apakah ciri-ciri khas makhluk hidup itu? Apa jiwa itu? apakah jiwa itu abadi atau musnah? dan masih ada lagi pertanyaan-pertanyaan lain.

Berbagai persoalan tersebut di atas kemudian membentuk ilmu fisika dan dari sini kemudian meningkat kepada ilmu yang lebih umum, yakni: metafisika, yang membahas tentang wujud pada umumnya, tentang sebab wujud, tentang sifat zat yang mengadakan. Dari sini dapat dijawab pertanyaan: Apakah alam semesta ini wujud dengan sendirinya ataukah mempunyai sebab yang tidak nampak? Kemudian dapat dibuat objek pembahasan lagi, yakni: pengetahuan/pengenalan itu sendiri, berbagai cara dan syarat kebenaran atau salahnya, dan dari sini maka keluarlah ilmu logika (*ilmu mantiq*) yang tidak ada kemiripannya dengan ilmu-ilmu positif. Kemudian *akhlaq* apa yang seharusnya diperbuat oleh perorangan, keluarga dan masyarakat, yang berbeda dengan ilmu. Lalu sosiologi yang lebih menekankan tentang pengertian fenomena sosial dan dan berbagai hubungannya, tanpa meneliti apa yang seharusnya terjadi.

Bersandarkan pada uraian ini, maka filsafat sebagai ilmu yang mengungkap tentang berbagai wujud melalui beragam sebab yang jauh, yakni: pengetahuan yang yakin yang sampai kepada munculnya suatu sebab. Ilmu terhadap berbagai wujud tersebut bersifat keseluruhan, bukan terperinci, karena pengetahuan secara terperinci menjadi lapangan ilmu-ilmu khusus. Oleh karena bersifat keseluruhan, maka filsafat hanya membicarakan benda atau kehidupan pada umumnya. Dengan demikian, filsafat mencakup seluruh benda dan semua yang hidup, yakni: pengetahuan terhadap berbagai sebab yang jauh yang tidak perlu lagi dicari sesudahnya. Filsafat berusaha untuk menafsirkan hidup itu sendiri yang menjadi sebab pokok bagi berbagai partikel itu beserta beragam fungsinya. Cakupan filsafat Islam tidak jauh berbeda dari objek filsafat ini. Hanya dalam proses pencarian itu filsafat Islam telah diwarnai oleh nilai-nilai yang islami. Kebebasan pola pikirannya pun

digantungkan pada nilai etis, yakni: sebuah ketergantungan yang didasarkan pada kebenaran ajaran Islam.

Secara garis besar dapat disebutkan bahwa objek kajian dalam filsafat Islam mencakup berbagai aspek yang berhubungan dengan agama Islam, pemikiran teologis, etika, metafisika, logika, dan epistemologi. Beberapa objek kajian yang umum dalam filsafat Islam meliputi:

1. Tauhid: konsep dasar dalam Islam yang berkaitan dengan keesaan Allah dan keberadaan-Nya, serta membahas pemahaman dan implikasi filosofis dari tauhid.
2. Metafisika: melibatkan pemeriksaan tentang alam semesta, alam gaib, esensi dan atribut Allah, serta hubungan antara manusia dan alam.
3. Epistemologi: studi tentang sumber pengetahuan dalam Islam, termasuk wahyu, akal, dan pengalaman.
4. Logika: studi tentang metodologi dan prinsip berpikir yang digunakan untuk pengembangan argumen dan penalaran dalam konteks Islam.
5. Etika: membahas berbagai prinsip moral dan konsekuensi etis dalam Islam, termasuk masalah kebebasan, tanggung jawab, keadilan, dan akhlak.
6. Estetika: memeriksa keindahan dan pengalaman estetis dalam Islam, termasuk seni, sastra, dan arsitektur.
7. Filsafat sejarah dan teologi: memeriksa pemikiran dan konsep teologis yang berkembang dalam sejarah Islam, serta mempertimbangkan pertanyaan tentang takdir, keadilan ilahi, dan masalah teologis lainnya.
8. Filsafat politik: membahas berbagai konsep dan prinsip politik dalam Islam; pemerintahan, keadilan sosial, dan hubungan antara agama dan negara.

J. Pandangan Tokoh Dunia Islam terhadap Filsafat

Pertemuan kaum muslim dengan filsafat ini terjadi sekitar Abad VII M atau Abad II H pada saat Islam berhasil dikembangkan sayapnya dan menjangkau daerah-daerah baru yang mempunyai adat istiadat dan peradaban baru. Filsafat kala itu merupakan salah satu dari kebudayaan asing yang ditemui umat Islam dalam perjalanan sejarahnya. Imperium Abbasiyah di Timur dengan ibu kota Bagdad dan Imperium Umayyah di Barat dengan ibu kota Kordoba kala itu telah menjadi pusat peradaban dunia yang menghasilkan banyak cendekiawan di bidang ilmu pengetahuan serta para filsuf yang masyhur seperti Al-Kindi (796–973 M), Al-Farabi (870-950 M), Al-Razy (863-965 M), Ibnu Sina (980-1037), Imam Al-Ghazali (1059-1111 M), dan Ibnu Rusyd (1126-1198).⁵³

Filsuf Jerman, Immanuel Kant (1724-1804), yang di dunia Barat disebut sebagai *the Great Thinker*, menyatakan bahwa filsafat itu adalah ilmu pokok dan pangkal dari segala pengetahuan yang mencakup di dalamnya empat persoalan, yakni Apa yang anda ketahui? (dijawab oleh metafisika), tindakan mana yang boleh dilakukan? (dijawab oleh etika), sampai dimana harapan dibentangkan? (dijawab oleh agama), dan apakah yang dinamakan manusia itu? (dijawab oleh antropologi).

Berkenaan dengan filsafat, Ahmad Fuâd al-Ahwânî menyatakan bahwa filsafat itu adalah disiplin yang terletak di antara agama dan ilmu pengetahuan. Disiplin termaksud di satu sisi menyerupai agama karena mengandung berbagai permasalahan yang tidak dapat diketahui dan dipahami sebelum orang memperoleh pengetahuan dan keyakinan, di sisi yang lain merupakan suatu hasil dari akal pikiran manusia, tidak

⁵³ H. M. Rasjidi dan Harifuddin Cawidu, *Islam untuk Disiplin Ilmu Filsafat*, Jakarta: Bulan Bintang, 1988, hlm. 87.

hanya sekadar mendasarkan kepada *taqlid* dan wahyu semata-mata. Al-Ahwânî lalu memberikan pengertian filsafat dalam tiga kesimpulan: filsafat itu adalah peninjauan yang lengkap dan mendalam mengenai keseluruhan hidup manusia, filsafat itu adalah alat untuk menguraikan probletika yang terletak di antara ilmu pengetahuan dan agama, dan berfilsafat adalah penggunaan pikiran yang dapat membawa manusia kepada amal dan kepada suatu tujuan tertentu.

Abu Bakar Aceh berkecenderungan untuk memilih dan menetapkan pendapat al-Ahwânî tersebut sebagai ‘telah mewakili’ pikiran ulama Islam mengenai filsafat, dan telah mengetahui dari sejarah bahwa para pujangga dan ahli pikir Yunani serta filsuf berikutnya hanya mencari apakah yang menjadi pencipta pertama dari alam semesta ini, tetapi sedikit sekali yang mencari apa faedah Pencipta itu dalam hubungannya dengan kehidupan manusia sehari-hari. Tuhan yang dicari adalah Tuhan yang mati, sedang tuhan yang dipertahankan para filsuf dan ulama Islam adalah Tuhan yang hidup, Tuhan yang menguasai seluruh alam semesta ini.⁵⁴

Ibnu Taimiyah secara kontroversial menyatakan bahwa filsafat itu *bid'ah* dan haram hukumnya. Baginya, filsafat adalah *bid'ah* (inovasi yang tidak ada dasarnya dalam agama Islam) dan haram karena ada potensi kesalahan dan penyesatan dalam pendekatan filosofis terhadap kebenaran agama.⁵⁵

⁵⁴ Abubakar Aceh, *Sejarah Filsafat Islam*, Semarang: CV. Ramadhoni, 1970, hlm. 12.

⁵⁵ Ahmad bin Abdul Halim bin Abdul Salam bin Taimiyah, lahir 22 Januari 1263 M/ 661 H di Harran, sebuah kota di wilayah Suriah saat ini. Ibnu Taimiyah hidup pada masa Kekhalifahan Abbasiyah yang melemah dan ketika wilayah-wilayah Muslim terbagi-bagi menjadi berbagai dinasti dan negara bagian yang terpisah. Ibnu Taimiyah meninggal dunia 26 September 1328 M/ 728 H di penjara di kota Damaskus, Suriah oleh penguasa saat itu.

Dalam pada itu, Az-Zamahsyari (1075-1144 M),⁵⁶ sebagaimana dikutip oleh Zuhairi,⁵⁷ dalam kitab tafsirnya yang berjudul *Al-Kasysyaf* menerangkan bahwa di sinilah tempat perselisihan paham pokok antara *ahlussunah* yang memegang kuat pada Al-Qur'an dan Hadits, dengan *mu'tazilah* yang berdasarkan pengertian itu kepada akal atau filsafat. Dalam karyanya yang berjudul *Al-Kasysyal* itu Az-Zamakhshari menyatakan bahwa ayat-ayat *muhkamat* ialah ayat-ayat yang mempunyai satu arti, sedang ayat-ayat *mutasyabihat* adalah ayat yang mempunyai arti lebih dari satu, sehingga memungkinkan masuknya penafsiran dengan akal manusia dan *ta'wil* atau memutarakan artinya dengan berbagai cara. Ulama salaf mementingkan ayat-ayat hukum atau *muhkamat* itu, untuk

Ulama dan pemikir berpengaruh yang kontroversial ini, dikenal karena pendekatan kritisnya terhadap isu-isu agama dan politik pada zamannya. Karyanya meliputi bidang teologi, hukum Islam, tafsir Al-Qur'an, dan banyak lagi. Ibnu Taimiyah, memandang filsafat dengan kritik dan skeptisisme yang berakar dalam keyakinan teologis dan pemahamannya tentang agama Islam. Baginya, filsafat itu cenderung mengandalkan akal secara berlebihan dan dapat menimbulkan keraguan terhadap keyakinan agama, sumber pengetahuan yang sah dan otoritatif dalam agama Islam adalah Al-Qur'an dan *sunnah* Nabi Muhammad; pemahaman agama harus didasarkan pada wahyu Allah bukan pada pemikiran rasional manusia. Oleh karena itu, menurutnya, filsafat yang tidak terkait dengan wahyu memiliki potensi untuk menyimpang dari kebenaran agama.

⁵⁶ Az-Zamakhshari, cendekiawan Muslim Abad XII Masehi, berasal dari Khwarazm, sebuah wilayah di Asia Tengah, sekarang termasuk bagian dari Uzbekistan. Az-Zamakhshari menggunakan metode penafsiran alegoris dan gramatikal dalam menguraikan ayat-ayat Al-Qur'an. Meskipun Az-Zamakhshari berasal dari Khwarazm, ia tinggal di Baghdad, di mana ia menerima pendidikan dan berinteraksi dengan para cendekiawan dan intelektual Muslim terkemuka lainnya. Karya-karyanya, termasuk *Al-Kashshaf*, telah memberikan kontribusi yang signifikan terhadap pemahaman Al-Qur'an dalam tradisi Islam.

⁵⁷ Zuhairini, dkk, *Filsafat Pendidikan Islam*, Jakarta: Bumi Aksara, 1992, hlm. 66.

diamalkan dan tidak menganggap penting ayat-ayat *mutasyabihat* yang artinya dapat ditafsirkan dengan akal secara aneka ragam.

Az-Zamakhshari memang memiliki pandangan yang kritis terhadap filsafat pada zamannya. Sebagai teolog dan cendekiawan agama, Az-Zamakhshari lebih memprioritaskan pemahaman agama Islam berdasarkan Al-Qur'an dan Sunnah dari pada pendekatan filosofis. Az-Zamakhshari mengkritik filsafat Yunani dan berpendapat bahwa beberapa konsep dan ide dalam filsafat Yunani bertentangan dengan ajaran Islam. Dia berkeyakinan bahwa filsafat cenderung mengandalkan akal manusia semata-mata tanpa memperhatikan wahyu ilahi yang terdapat dalam Al-Qur'an. Menurut pandangannya, wahyu adalah sumber pengetahuan yang lebih otentik dan otoritatif dari pada pemikiran filosofis. Az-Zamakhshari juga menolak pendekatan rasionalis dalam memahami agama dan menganggap bahwa akal manusia terbatas dalam memahami hakikat Allah dan rahasia agama. Baginya, akal manusia hanya mampu mencapai batas tertentu dan tidak dapat menemukan kebenaran absolut tanpa bantuan wahyu.

Meskipun Az-Zamakhshari kritis terhadap filsafat, ia tetap mengakui nilai filsafat dalam memperdalam pemahaman dan penjelasan aspek-aspek tertentu dalam ajaran Islam. Namun, ia menekankan pentingnya untuk menjaga kesesuaian filsafat dengan prinsip-prinsip agama dan menghindari adopsi gagasan-gagasan filosofis yang bertentangan dengan keyakinan Islam. Pendekatan Az-Zamakhshari terhadap filsafat mencerminkan pandangan bahwa wahyu dan teologi Islam adalah landasan utama dalam memahami agama dan kebenaran.

Sebaliknya, berbeda dengan Az-Zamakhshari, nyatanya dalam sejarah intelektual Islam banyak ulama yang menganggap bahwa filsafat itu sangat penting karena dapat membantu

dalam menjelaskan isi dalam kandungan Al-Qur'an dengan keterangan yang dapat diterima oleh akal terutama bagi mereka yang baru mengenal Islam dan bagi mereka yang belum kuat imannya. Imam Al-Ghazali yang semula menentang filsafat, kemudian berbalik untuk mempelajari dan banyak menggunakannya untuk beragam uraian mengenai ilmu *tasawuf*. Imam Al-Ghazali menganggap besar faedah dari mempelajari filsafat dan berpendapat bahwa dalam Al-Qur'an banyak sekali ayat yang menyuruh manusia untuk berpikir mengenai dirinya dan alam semesta, untuk meyakini adanya Tuhan sebagai penciptanya. Juga beberapa tokoh lain yang nanti disebutkan dalam bab berikutnya dari buku ini.

Tuhan menguraikan *hikmah* (filsafat) kepada siapa yang dikehendaki-Nya, dan barang siapa yang telah diberi *hikmah* (filsafat) sama dengan diberi kebijakan yang berlimpah. Di dalam Al-Qur'an banyak didapati firman yang mengutamakan ilmu pengetahuan dan memberi kedudukan yang tinggi kepada para alim, yakni: ahli penelitian dan ahli pengetahuan. Hal ini terungkap sebagaimana termaktub dalam Al-Quran: surat Al-Mujadalah: 11, Al-Fatir: 28, dan Al-Ankabut: 43, Allah Swt. berfirman:

يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ

Artinya: Allah mengangkat orang-orang yang beriman dan berilmu pengetahuan di antara kamu akan beberapa derajat.

إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ

Artinya: [...] yang sebenar-benarnya takut kepada Tuhan ialah orang-orang yang berilmu pengetahuan.

وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعُلَمَاءُ

Artinya: [...] dan perumpamaan-perumpamaan ini kami buat untuk manusia; dan tiada yang memahaminya kecuali orang-orang yang berilmu.

Tampak jelas, betapa sesungguhnya Islam tidak mencegah orang untuk mempelajari ilmu filsafat, bahkan menganjurkan orang berfilsafat, berpikir secara logis untuk memperkuat kebenaran yang dibawa oleh Al-Qur'an dengan dalil akal dan pembawaan rasional. Aspek pemikiran dalam Islam terutama masalah keimanan, aqidah, ketuhanan, menunjukkan pembahasan yang cukup lama telah dimulai semasa nabi masih hidup, yang kemudian menjadi sebab pokok dari ilmu-ilmu yang berbeza-beza, sebagaimana *kalam (dogmatic-scholastic)* dan *tasawuf (mystico-spirituaistic)*.

Diskusi keagamaan antara ulama Islam dengan tokoh agama non-muslim, telah memperkenalkan filsafat Yunani, India dan sebagainya, lalu muncul banyak tokoh besar di kalangan Islam, seperti al-Kindi, al-Farabi, Ibnu Sina, Ibnu Rusyd. Sejumlah terjemahan buku asing terutama buku filsafat Yunani lebih banyak menguak bukti pentingnya filsafat dalam kancan keilmuan Islam. Akan halnya filsafat yang juga dianggap dapat membawa kepada kebenaran, maka Islam mengakui bahwa selain kebenaran *absolute* (hakiki), masih ada lagi kebenaran yang bersifat *relative*, yakni: kebenaran yang dicapai sebagai hasil usaha akal budi manusia. Akal adalah anugerah dari Allah Swt. kepada manusia, dan karenanya wajar apabila akal mampu pula mencapai kebenaran, kendatipun kebenaran yang dicapainya bersifat *relative*. Jikalau kebenaran yang *relative* itu tidak bertentangan dengan ajaran Islam maka dapat saja digunakan sebagai pegangan dalam kehidupan ini. Kebenaran filsafat dianggap kebenaran spekulatif karena berbicara tentang hal-

hal abstrak yang tidak dapat dieksperimentasikan, tidak dapat diuji atau diteliti sebagaimana ilmu lain yang dieksperimentasikan, tidak dapat diuji atau diteliti di laboratorium penelitian.

Jelasnya, filsafat cukup mendapat tempat yang penting dalam Islam, dengan kenyataan bahwa dalam sejarah Islam pernah muncul filsuf muslim yang terkenal seperti al-Faraby, Ibnu Sina, Imam al-Ghazali, Ibnu Rusyd, dan lain-lain, bahkan mereka ini dianggap sebagai mata rantai yang menghubungkan kembali filsafat Yunani yang pernah menghilang di Barat dan berkat jasa kaum muslimin maka filsafat tersebut dapat dikenal kembali oleh orang-orang Barat. Lebih dari itu, nyatanya terdapat sejumlah ayat al-Qur'an yang mendorong pemikiran-pemikiran filosofis. Islam menilai falsafat sebagai alat yang dapat digunakan untuk memperkokoh kedudukan Islam. Islam pun mengakui kebenaran filsafat bersifat *nisbi* dan *spekulatif* sehingga tidak perlu melihat filsafat sebagai momok yang menakutkan tapi harus dipelajari dengan baik. Dengan demikian, sesungguhnya filsafat itu dapat digunakan untuk hal yang positif, dan sudah barang tentu membuang hal yang di dalamnya tidak menguntungkan bagi Islam.

Walhasil, melalui filsafat orang dapat sampai kepada keyakinan atau sekurang-kurangnya sampai kepada pengetahuan tentang adanya Tuhan. Tetapi sebaliknya, dengan filsafat orang dapat lari kepada kekafiran dan pembuaian Tuhan. Dengan demikian, filsafat itu dapat diibaratkan sebagai pisau tajam yang bermata dua; dapat dimanfaatkan tetapi kalau salah menggunakannya dapat membahayakan bagi penggunaannya. Namun, hal yang tidak dapat dihindari adalah bahwa dalam bentangan sejarah umat Islam filsafat pun senyatanya dapat membawa pada keimanan yang mendalam. Orang yang setengah-setengah belajar filsafat, cenderung membawa dirinya kepada kekafiran. □

BAGIAN KEDUA

Filsafat Islam di Kawasan Masyriqi

A. Pengantar

Sepanjang bentangan historis yang dapat disaksikan dalam panggung dunia Islam tampak jelas betapa kawasan Masyriqi (dunia Islam bagian Timur) menjadi tempat awal persemaian filsafat, kemudian nanti setelah dua abad barulah bersinar filsafat itu di kawasan Maghribi.¹ Abû Yusûf Ya'qûb ibn Ishâq

¹ Kata *Masyriqi* dikiaskan sebagai 'tempat matahari terbit', berasal dari kata '*syaraqa*' artinya: timur; posisi mata angin saat matahari terbit. *Al-masyriq* yang berasal dari akar kata *syaraqa-yasyruqu* juga berarti terbit, bersinar, kemudian membentuk kata *al-masyriq* (timur, atau juga berarti: sinar yang masuk di celah-celah lubang). Sedangkan kata *Maghribi* berasal dari *gharaba-yaghrubu* (pergi menjauh, terbenam, asing, beracun), lalu membentuk kata *al-maghrib* (barat, tempat/waktu matahari terbenam). Dalam beberapa literatur, kata *al-masyriq* dan *al-maghrib* diartikan dengan timur dan barat dalam arti geografis, yakni: timur dan barat, waktu atau tempat terbit serta tenggelamnya matahari. Q.S Al-Baqarah: 115, menyatakan: '*Dan kepunyaan Allah-lah timur dan barat, maka ke mana pun kamu menghadap di situlah wajah Allah. Sesungguhnya Allah Maha Luas (rahmat-Nya), lagi Maha Mengetahui*'. Kata *al-masyriq* dan *al-maghrib* juga dihubungkan dengan tempat yang menjadi kiblat shalat umat Islam di Madinah, yang tadinya menghadap ke barat (Baitul Maqdis) kemudian ke timur (Ka'bah, Kota Suci Makkah). Dalam pandangan ulama *tasawwuf*, timur dan barat lebih ditekankan pada makna kosmologis dan hermeneutiknya. Kata *al-masyriq* (timur) dihubungkan dengan sebuah dunia yang lebih menekankan arti penting nilai-nilai spiritual-psikologis, sedangkan kata *al-maghrib* (barat) dikaitkan dengan sebuah dunia yang lebih menekankan aspek filsafat dan logika. Diklik dari: <https://khazanah.republika.co.id/berita/m39l9d/makna-almasyriq-dan-almaghrib-1>, dan sumber terpercaya yang lain.

al-Kindî, Abû Nashr al-Fârâbî, dan Ibn Sînâ adalah para pionir bagi pertumbuhan dan perkembangan filsafat Islam di kawasan Masyriqi; di samping para filsuf lain. Di kawasan ini filsafat digali dan disemaikan dengan jalan menerjemahkan karya berbagai ilmu pengetahuan dan filsafat dari Yunani. Hal serupa dilakukan di kawasan Maghribi. Ibn Bâjjah, Ibn Thufail, dan Ibn Rusyd adalah sebagian filsuf terkemuka di kawasan Maghribi (dunia Islam bagian Barat).

Dalam bentangan historis pula sebenarnya dapat disaksikan betapa sesungguhnya filsafat Islam di kawasan Masyriqi dan Maghribi seringkali terjadi pergolakan pemikiran. Hal ini tentu wajar saja terjadi karena senyatanya suasana kehidupan, *space and time*, dan juga kebudayaan mereka yang berbeda; beragam perbedaan inilah yang kemudian memengaruhi pola pemikiran filsuf kawasan Masyriqi dan Maghribi. Sebagai contoh perbedaan pendapat mereka tentang Tuhan. Para filsuf (*falâsifah*) Masyriqi mewarisinya dari para filsuf Yunani. Aristoteles, misalnya, menyebut yang ilahi sebagai '*actus purus*' (*unmoved mover*, penggerak yang tidak bergerak; penyebab pertama bagi gerak seluruh alam wujud). Demikian pula Plato² dan

² Al-Kindî dan Al-Fârâbî agaknya berpaling kepada pandangan Plato mengenai Tuhan. Tuhan menurut Plato disebut sebagai '*Demiurge*' yang secara etimologis berarti 'dia milik umat' (*demios*) dan 'bekerja' (*ergon*). *Demiurge* dipandang sebagai pencipta, tetapi tidak sebagai Pencipta seperti pada Tuhan dalam Alkitab. Plato percaya bahwa Ide Tuhan atau Kebaikan adalah Satu Yang Kekal. Akan tetapi, Plato juga percaya pada suatu makhluk supernatural yang ada di dalam semua. Baginya, Tuhan adalah Satu dan Unik, tetapi juga sebagai pluralitas dengan eksistensi beberapa Tuhan (dewa). Secara hirarki yang tertinggi ialah Tuhan Yang Satu itu dan di bawah-Nya ada pula dewa-dewa lain yang berperan dalam alam yang disebut pula sebagai 'Tuhan.' Singkatnya, konsep Plato mengenai Yang Satu ialah dalam arti sebagai Sumber; sebagai Yang Tertinggi; dan sebagai Yang Pertama dari segala ide, dari segala kebaikan dan dari segala hikmat; Dialah Tuhan Yang Satu. Selebihnya silakan buka: *Ivan Th. J Weismann 'Filsafat*

Neo-Platonisme,³ memandang yang ilahi itu sebagai ‘Yang Esa’, dan dari-Nya itu melimpahlah akal pertama kemudian jiwa. Al-Kindî bersandar pada teori Islam mengenai keesaan Tuhan,

Ketuhanan Menurut Plato’ dalam *Jaffray: Jurnal Teologi dan Studi Pastoral*, Vol 3, No 1 (2005), hlm. 12-14. Buka pula Barimah-Apau, Michael, *The God of Plato in Dialogues*, (Roma: Pontificia Universitas Urbana, 1989, hlm. 265.

Di kawasan Maghribi, filsuf sekaligus sufi kenamaan, Ibnu ‘Arabi menyatakan bahwa *Wujūd* Allah adalah Satu dalam Diri-Nya tetapi muncul melalui *tajalli* sebagai beragam benda eksisten. *Wujūd* disifatkan kepada Allah dari segi ketiadaan-Nya dan ‘eksistensi’ disifatkan kepada-Nya dari segi keserupaan-Nya. *Wujūd* dzat Allah tidaklah diketahui dan tak terjangkau—Yang *Wājibul Wujūd* melalui Diri-Nya, sedangkan *tajalli*-Nya memanifestasikan Diri-Nya dalam ‘eksistensi menurut bentuk’ (*al-wujūd aṣ-ṣuri*)—Nafas Ar-Rahman, yang mengambil bentuk seluruh benda eksisten di semesta raya. Allah adalah satu dalam Diri-Nya, sedangkan *tajalli* mengambil bentuk dari ‘yang banyak’ Pluralitas manifestasi adalah kembali kepada nama-nama Ilahi, yang ‘satu’ dan yang ‘banyak’ di saat yang sama (*aḥadiyah al-aḥad*). Dari segi Diri-Nya Allah memiliki *aḥadiyah al-aḥad* tetapi dari segi nama-nama-Nya, Dia memiliki ‘Unitas Yang Banyak’. *Qul Huwa Allahu Aḥad, Allahu Aṣ-Ṣamad*. Sila lihat: Chittick, William C., 1989, *The Sufi Path of Knowledge; Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination*, State University of New York Press, Albany, alih bahasa: Muhammad Ulul ‘Azmi: *Ilmu Menurut Jalan Sufi, Metafisika Imajinasi Ibnu ‘Arabi*, hlm. 588-589.

3 Neo-Platonisme: aliran filsafat yang hendak memperbaharui pemikiran filsafat Plato, digagas oleh Plotinus (207-240 M). Inti filsafat Neo-Platonisme tentang wujud adalah sebagai berikut: alam ini banyak gejalanya, selalu berubah karenanya tidak mungkin muncul dari dirinya sendiri dan karenanya pula harus ada penciptanya; Tuhan yang Maha Esa, *Azali*, Abadi, Berdiri sendiri, Berada di atas benda dan ruh, tidak ada persamaan antara Dia dengan segala sesuatu, tidak dapat disifati bergerak atau diam, tidak dalam ruang dan waktu, tidak mungkin ada sesuatu yang dapat dipertalikan dengan-Nya karena hal ini sama dengan menyamakan-Nya dan membatasi-Nya. Dia tak berhingga, Sempurna, tak memerlukan sesuatu; yang menjadikan segala sesuatu, di atas segala sesuatu dan hakikat-Nya tidak dapat dicapai oleh akal. Jelasnya, Neo-Platonisme mengakui adanya Tuhan sebagai Sang Pencipta semesta. Sila baca: Syech Nadiem Al-Jisr, *Qishshatul-Iman Baina al-Falsafah wa al-‘Ilm wa-al-Qur’an*, terj. A. Hanafi, *Kisah Mencari Tuhan*, Jilid I, 1963, Jakarta: Bulan Bintang, hlm. 67-68.

mengenai penciptaan dari ketiadaan. Di sisi lain Al-Fârâbî kemudian meyakini bahwa Allah adalah ‘sumber pertama’ bagi seluruh alam wujud dan ‘sebab pertama’ bagi eksistensinya. Sementara itu filsuf kawasan Maghribi, Ibn Rusyd misalnya menempuh metoda lain dalam menetapkan pembuktian tentang eksistensi Tuhan. Sebagai pengikut setia Aristoteles, Ibn Rusyd berpandangan bahwa Tuhan adalah penggerak yang tidak bergerak; Maha penggerak yang tidak ada penggerak selain Dia. Pada dasarnya pendapat Ibn Rusyd sejalan dengan syariat Islam; Tuhan adalah Sang Pencipta.⁴

Pertautan pemikiran para filsuf di kawasan Masyriqi dan kawasan Maghribi meski acapkali tampak berbenturan tetapi sesungguhnya keduanya saling berjaln kelindan dan saling melengkapi sebab pada hakikatnya mereka memiliki kehendak dan tujuan yang sama, yaitu kebenaran. Bila pun terjadi perbedaan titik pijak hal itu bukan berarti berlainan dan berlawanan tetapi hanya tentang cara dan jalan tempuhnya. Mengapa demikian? Sebab secara hakiki, kebenaran adalah mengenal Tuhan, maka orang boleh saja menempuh salah satu di antara sekian jalan yang ada. Boleh saja semantik, dipilih Ibn Sînâ dalam menetapkan kepastian adanya Tuhan (*Wâjibul Wujûd*) dan tentu boleh pula ahli *tasawwuf* menempuh cara tanggap rasa untuk menemukan-Nya. Ibn Sînâ mengatakan bahwa ‘apabila kehendak dan latihan ruhani seseorang telah sampai pada batas yang memungkinkannya mengetahui cahaya kebenaran, maka dirinya akan merasakan kelezatan sedemikian rupa seolah-olah melihat pancaran kilat datang kepadanya kemudian memudar kembali’. Ibn Thufail menanggapi pernyataan Ibn Sînâ ini di dalam bukunya *Hayy ibn Yaqzhân* bahwa

⁴ Selbihnya buka karya Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam: Sebuah Pendekatan Tematis*, terj. Musa Kazhim dan Arif Mulyadi, Bandung: Mizan, 2002, poin 1-2.

keadaan yang disebut Ibn Sînâ itu tiada lain maksudnya pasti-lah tanggap rasa, yang tidak dapat dicapai dengan penglihatan teoritis yang didasarkan pada ukuran-ukuran tertentu.⁵

B. Para Tokoh Kawasan Masyriqi

1. Al-Kindî (801-873 M)

a. Riwayat Hidup

Nama lengkapnya adalah Abû Yusûf Ya'qûb bin Ishâq bin Aş-Şabbâh bin Imran bin Ismâil bin Muhammad bin Al-Asy'ats bin Qais al-Kindî. Biasa juga disingkat dengan nama Ya'qûb ibn Ishâq al-Kindî. Keluarga al-Kindî berasal dari suku Kindah, salah satu suku Arab yang besar di Yaman. Ayah al-Kindî pernah menduduki jabatan sebagai Gubernur Kufah di masa pemerintahan Al-Mahdi (775-785 M) dan Harun Al-Rasyid (786-809 M). Kakeknya yang bernama Asy'ats bin Qais dikenal sebagai salah seorang sahabat Nabi Muhammad saw.

Al-Kindî terkenal sebagai pribadi terbaik pada zamannya, karena menguasai berbagai disiplin ilmu pengetahuan dan menguasai tiga bahasa, yaitu: Yunani, Suryani, dan Arab; suatu kelebihan yang jarang dimiliki orang pada masa itu. Al-Kindî, di dunia filsafat Barat bahkan secara luas dikenal sebagai 'filsuf Arab' atau 'filsuf Islam' pertama yang termashur, terutama di dalam bidang metafisika. Pendidikan dasar Al-Kindî ditempuh di tanah kelahirannya, kemudian melanjutkan pendidikan di Baghdad.⁶

Al-Kindî hidup di masa kejayaan Dinasti Abbasiyah di

⁵ *Op.cit.*, Syech Nadiem Al-Jisr, *Qishshatul-Iman Baina al-Falsafah wa al-Ilm wa-al-Qur'an...*

⁶ Ted Honderich (ed.), 1995, *The Oxford Companion to Philosophy*, (Oxford: Oxford University Press, 1995), hlm. 446-447, juga karya Ahmad Fuâd al-Ahwânî, *Filsafat Islam*, hlm. 68. Klik pula: <http://plato.stanford.edu/entries/al-kindi/>

Baghdad. Sejak Khalifah Al-Amin (809-813 M), Al-Ma'mun (813-833 M), Al-Mu'tasim, Al-Wasiq (842-847 M) dan Al-Mutawakkil (847-861 M). Berkat kemahirannya dalam berbagai bidang ilmu dan bahasa dia diangkat menjadi guru dan tabib kerajaan. Namun setelah pemerintahan Al-Mu'tasim berakhir dan ketika Khalifah Al-Mutawakkil tidak lagi menggunakan paham Mu'tazilah⁷ sebagai madzhab resmi kerajaan maka Al-Kindi pun tersingkir, dan dipecat dari jabatannya.

b. Karya al-Kindi

Magnum Opus al-Kindi berjudul *Fi al-Falsafah al-Uwla* (Pada Filsafat Pertama). Karya ini dianggap sebagai salah satu naskah filsafat paling penting yang dihasilkan oleh al-Kindi. Dalam karya ini dieksplorasi berbagai isu filsafat, seperti sifat Tuhan, penciptaan dunia, dan hubungan antara jiwa dan tubuh. Karya ini juga membahas peran akal dan wahyu dalam memahami dunia, karenanya karya ini merupakan karya penting dalam perkembangan filsafat Islam, dan memiliki pengaruh yang signifikan pada filosof Islam kemudian seperti Ibn Rushd (*Averroes*) dan Ibn Sina (*Avicenna*).

Selain *Fi al-Falsafah al-Ula* al-Kindi juga menulis banyak karya lainnya dalam berbagai bidang ilmu seperti matematika, astronomi, dan musik. Beberapa karya terkenal yang dihasilkan oleh al-Kindi:

⁷ Mu'tazilah merupakan aliran pemikiran teologi dalam Islam yang banyak dipengaruhi filsafat Barat sehingga cenderung rasionalistis dalam berargumentasi mengenai ketuhanan. *Mu'tazilah* berasal dari kata *'itizal* (*memisahkan diri*), yakni: tatkala pendirinya, Washil bin Atha', tidak sependapat dan memisahkan diri dari gurunya, Hasan Al-Bashri (641-728 M). Washil bin Atha' (700-748 M) merupakan teolog dan filsuf muslim terkemuka pada era Bani Umayyah. Sedangkan Hasan al-Bashri adalah seorang ulama dan cendekiawan muslim yang hidup pada masa awal kekhalifahan Umayyah. Selbihnya silakan lihat: Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-Aliran, Sejarah, Analisa, Perbandingan* (Jakarta: UI Press, 1986), hlm. 38.

- 1) *Risalah fi sirr al-khalq wa ta'jil al-sa'ah*: karya mengenai kosmologi, yang membahas penciptaan alam semesta dan bagaimana benda-benda langit bergerak.
- 2) *Risalah fi al-'aql*: karya ini membahas konsep tentang intelek dan rasionalitas, serta peran intelek dalam mengetahui kebenaran.
- 3) *Fi al-mabda' wa'l-ma'ad*, membahas argumen kosmologis tentang keberadaan Tuhan. Al-Kindi mengemukakan bahwa alam semesta sebagai benda yang terbatas dan bergerak pasti memerlukan penyebab yang tidak terbatas dan tak bergerak, yaitu Tuhan. Al-Kindi berpendapat bahwa jika tidak ada Tuhan, maka alam semesta tidak dapat dijelaskan secara rasional dan logis.
- 4) *Risalah fi al-haqq*, argumen ontologis tentang keberadaan Tuhan. Baginya, Tuhan adalah entitas yang sempurna dan memiliki segala kebaikan. Oleh karena itu, Tuhan pasti ada, karena jika tidak ada, tidak mungkin ada entitas yang lebih sempurna daripada Tuhan. Al-Kindi juga menyatakan bahwa jika seseorang menolak keberadaan Tuhan, maka hal itu akan mengarah pada inkonsistensi dan kebingungan dalam pemikiran.
- 5) *Risalah fi ma'rifat al-hiyal al-handasiyyah*: karya mengenai mekanika, yang membahas prinsip-prinsip dasar mesin dan alat-alat mekanik.
- 6) *Risalah fi al-musiqi al-kabir*: karya ini membahas teori musik dan harmoni, serta membahas alat musik dan teknik komposisi musik.
- 7) *Fi kammiya kutub aristotalis wa ma yahtaj ilahi fi tahsil al-falsafa*. Karya ini membahas pentingnya mempelajari karya-karya Aristoteles dalam belajar filsafat, dan mencantumkan daftar buku-buku Aristoteles yang perlu dibaca dan dipelajari. Al-Kindi juga mengkaji berbagai topik filsafat seperti

logika, metafisika, dan etika, serta memberikan pandangan tentang bagaimana filsafat dapat membantu manusia dalam mencapai kebahagiaan dan kebenaran. Karya ini menjadi sumber penting dalam perkembangan studi Aristoteles di dunia Islam.

- 8) *Fi wahdaniya allah wa tunahiy jirm al-alam*, membahas konsep mengenai kesatuan Tuhan dan penciptaan alam semesta, dan hubungan antara keduanya. Karya ini mengeksplorasi beberapa konsep yang diperkenalkan oleh Aristoteles seperti gerak, ruang, waktu, dan materi, dan memadukannya dengan pandangan Islam tentang sifat Tuhan dan penciptaan dunia. Dalam karya ini, juga dibahas berbagai masalah tentang keberadaan, eksistensi, dan sifat-sifat Tuhan, juga membahas bagaimana hubungan antara Tuhan dan alam semesta, dan memajukan pendapat bahwa Tuhan adalah penyebab utama dari segala sesuatu yang ada dalam alam semesta. Karya ini sangat memengaruhi pemikiran filsafat Islam dan menjadi salah satu naskah filsafat paling penting dalam sejarah filsafat Islam. Karya *Fi Wahdaniya Allah wa Tunahiy Jirm al-Alam* sebenarnya adalah karya dari Ibn Sina yang juga dikenal dengan judul *Kitab al-Isharat wa al-Tanbihat*, di dalamnya dibahas topik tentang sifat Tuhan dan penciptaan alam semesta, serta mengembangkan teori tentang kesatuan Tuhan, sifat-sifat Tuhan, dan relasinya dengan alam semesta. Ibn Sina juga membahas topik-topik lain dalam filsafat, seperti metafisika, logika, dan psikologi. Karya ini sangat memengaruhi perkembangan pemikiran filsafat Islam dan filsafat Barat, dan dianggap sebagai salah satu karya terbesar di dalam sejarah filsafat. Bila disebut *Fi Wahdaniya Allah wa Tunahiy Jirm al-Alam* adalah karya Al-Kindi, karena sesungguhnya karya ini adalah hasil kompilasi dari beberapa karya lain di dalam tradisi filsafat Islam, dan tidak semua bagian dari

karya ini dapat dikaitkan dengan Al-Kindi. Oleh karena itu, ada beberapa ketidakpastian tentang keaslian karya ini siapa sebenarnya penulisnya. Tetapi yang jelas dalam karya ini, Al-Kindi membahas berbagai topik, termasuk sifat Tuhan, asal-usul alam semesta, dan hubungan antara Tuhan dan alam semesta, juga membicarakan berbagai konsep seperti ruang, waktu, dan gerak, serta bagaimana konsep-konsep tersebut dapat dihubungkan dengan pandangan Islam tentang penciptaan dunia oleh Tuhan. Karya ini juga memuat beberapa argumen filosofis yang dianggap penting dalam tradisi filsafat Islam, termasuk argumen kosmologis dan ontologis tentang keberadaan Tuhan. Karya *Fi Wahdaniya Allah wa Tunahiy Jirm al-Alam* kemudian dianggap sebagai hasil kompilasi dari berbagai karya dalam tradisi filsafat Islam yang ditulis oleh banyak filsuf terkenal, termasuk Al-Kindi, Ibn Sina, dan Al-Farabi. Terdapat beberapa ketidakpastian tentang siapa yang sebenarnya menulis atau mengedit karya ini dan apakah semua bagian dari karya ini dapat dikaitkan dengan Al-Kindi atau filsuf lainnya. Namun, sebagian besar peneliti sepakat bahwa karya ini berisi pemikiran yang sangat penting dalam sejarah filsafat Islam, terlepas siapa yang sebenarnya menulisnya atau mengeditnya; dan yang jelas semua karyanya menunjukkan bahwa al-Kindi adalah filsuf sekaligus dan ilmuwan yang sangat berbakat dan berkontribusi yang signifikan dalam perkembangan ilmu pengetahuan dan filsafat di dunia Islam.

c. Filsafat Ketuhanan

1) Alam tidak Qadim

Al-Kindî mendefinisikan filsafat sebagai suatu pengetahuan tentang segala sesuatu sejauh jangkauan pengetahuan manusia. Baginya, filsafat mempunyai keterbatasan karena tidak dapat mengatasi secara tuntas problematika seputar objek luar rasa

yang bersifat transendental⁸ seperti Tuhan, mukjizat yang diberikan kepada para rasulullah, juga tentang surga dan neraka, demikian pula tentang kehidupan akhirat. Dalam semangat ini pula, Al-Kindi mempertahankan penciptaan semesta ini sebagai *creatio ex nihilo*,⁹ juga tentang kebangkitan jasmani,

⁸ Dalam ontologi, ada tiga macam objek bila dilihat dari subjek, yaitu: *Objek Rasa*, *Objek Bukan Rasa*, dan *Objek Luar Rasa*. *Objek Rasa/Objek Empiris*, yaitu sesuatu yang pada dasarnya dapat ditangkap oleh alat lahir (objek phisis) maupun oleh alat batin (objek psikis). Misalnya: bintang, bulan, angin, cinta, duka, dan sebagainya. *Objek Bukan Rasa/Objek Ideal*, yaitu: sesuatu yang pada dasarnya tiada lalu muncul akibat adanya akal/sukma/rasa yang wujud. Misalnya: teknologi, seni, bahasa, dsb. *Objek Luar Rasa/Objek Transendent*, yaitu sesuatu yang pada dasarnya ada tetapi berada di luar jangkauan pemikiran dan perasaan manusia. Misalnya: Tuhan, surga, dan neraka (disarikan dari catatan *Kuliah Filsafat Umum*, asuhan Drs. Achmad Mudlor, *Allahu yarhamuhu*, Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Ampel di Malang, 2 Oktober 1990).

⁹ Artinya: penciptaan yang muncul dari ketiadaan. Doktrin ini menyatakan bahwa hanya tindakan bebas Tuhan sajalah yang dibutuhkan untuk membuat eksis semesta raya ini. Penciptaan dari ketiadaan selalu dikaitkan dengan Tuhan karena Dia diimani sebagai Sang Maha Pencipta. Tatkala Tuhan diimani sebagai Sang Maha Pencipta segala semua, sebagai yang pernah dan selalu Ada, Awal dan Akhir dari segala yang ada, maka tidak mungkin sebelumnya ada materi yang dipakai Tuhan untuk mencipta alam semesta raya ini, sebab Dia itu '*ala kulli syai'in qadiyr*. Karena itu pulalah maka *creatio* selalu terjadi secara *ex nihilo*. Istilah *creatio ex nihilo* tidak hanya dimaksudkan untuk menyatakan bahwa Tuhan sebagai Sang Maha Pencipta (*Al-Khâliq*) tetapi juga Dia sebagai Sang Maha Pemelihara semesta raya, yang dalam surat Al-Fatihah dinyatakan sebagai *Rabbul'alamiyn*. Dalam *teologi*, doktrin *creation ex nihilo* ini berseberangan dengan doktrin *creatio ex materia* (penciptaan dari materi abadi yang telah ada sebelumnya) dan dengan *creatio ex Deo* (penciptaan yang muncul dari Allah). *Frase ex nihilo* juga muncul dalam perumusan filsafat klasik *ex nihilo nihil fit* (muncul dari ketiadaan yang mendatangkan ketiadaan). Selebihnya silakan baca karya Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, Jakarta: Gramedia Pusataka Utama, 2000, hlm. 143, juga karya Simon Blackburn yang telah diterjemahkan oleh Yudi Santoso berjudul: *Kamus Filsafat*, diterbitkan di Yogyakarta oleh Pustaka Pelajar, 2013, hlm. 202.

mukjizat, keabsahan wahyu, dan kelahiran serta kehancuran semesta ini oleh kuasa Tuhan. Dalam diskusi mengenai ketuhanan, Al-Kindî memulai dengan mematahkan teori Aristoteles tentang alam *qadim*. Menurut Aristoteles bahwa semesta ini tidak mempunyai awal dan ada sejak dulunya (*qadim*). Al-Kindî, memberi penjelasan bahwa semesta raya ini terdiri atas tiga unsur, yaitu *jisim* (benda/fisik/materi), *zaman*, dan *harakah* (gerak). Ketiganya bersifat *al-mutanahi* (mempunyai awal dan berkesudahan). Bagi Al-Kindî, semesta raya ini tidak terlepas dari ketiga unsur ini, setiap *jisim* bergerak dan setiap gerak menimbulkan *zaman* (masa atau waktu).

Jelasnya, apabila ada *jisim* maka sudah barang tentu ada gerak dan bila ada gerak maka berarti ada *zaman* (masa atau waktu) yang mewahanai semua gerak, tetapi *zaman* pun terjadi karena perulangan gerak (*harakah*), bila ada gerak maka pasti-

Doktrin *creatio ex nihilo* ditentang Al-Farabi. Proses penciptaan alam semesta menurutnya melalui proses emanasi; alam diciptakan bukan dari tiada, melainkan dari sesuatu yang ada; Allah yang menjadi sebab dari adanya alam semesta ini. Emanasi itu menggambarkan bagaimana keberadaan berasal dari keberadaan yang lebih tinggi, mirip dengan cahaya yang dipancarkan dari sumber cahaya yang terang. Tuhan itu intelek yang aktivitas utamanya adalah merenungkan diri-Nya sendiri. Sebagai hasil dari perenungan itu, terjadilah pelimpahan berupa intelek kedua dari Tuhan. Intelek kedua itupun kemudian merenungkan diri sekaligus memikirkan wujud Tuhan. Berdasarkan perenungan atas Tuhan, maka memunculkan intelek ketiga, sedangkan perenungan atas dirinya sendiri terpancarlah langit yang berkesesuaian dengan dirinya, yaitu: langit pertama (*al-sama' al-uwla*). Pancaran sedemikian berlangsung terus hingga jumlah intelek menjadi sepuluh selain Tuhan. Keseluruhan pancaran ini, terdiri atas beragam *maūwjud kâmil* yang semakin jauh pancarannya, semakin menurun kesempurnaannya. Oleh al-Farabi disusun menjadi: Tuhan, Langit-langit, Intelek Aktif, Jiwa, Bentuk dan Materi. Semua itu bersifat kekal, yang berarti bahwa telah ada bersama dengan adanya Tuhan (*co-eksis*). Selebihnya silakan baca karya Hossein Nasr dan Oliver Leaman, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, buku pertama, Bandung: Mizan, 2003, hlm 237.

lah ada *zaman*, jika tidak ada gerak pasti juga tidak ada zaman atau masa. Benda tidak mungkin mendahului gerak dan gerak sejalan dengan masa. Dengan demikian, salah satu di antara yang tiga itu tidak mungkin terdahulu dari yang lain, dan dengan demikian pula, *jisim*, gerak dan *zaman* adalah baru. Pemikiran inilah yang merupakan fokus dan landasan dasar pembahasan pembuktian bahwa alam ini baru, dan apabila sudah dapat dibuktikan alam ini baru, maka pastilah ada *Al-Muhdits*; sebagai Penciptanya. Dialah Tuhan.

2) Dalil tentang Tuhan

Al-Kindî berpandangan bahwa alam ini baru. Karena baru maka sudah barang tentu ada yang menciptakan, Tuhan Sang Pencipta alam, dari tidak ada menjadi ada (*creatio ex nihilo*), suatu tindakan yang hanya semata-mata perbuatan Tuhan. Tuhan adalah awal dan akhir dari segala semua. Dalam membuktikan wujud Tuhan, Al-Kindî sejalan dengan *mutakallimun*, yakni: dengan jalan menggunakan ayat-ayat Al-Qur'an (*kalamullah*) yang mendalilkan kepada manusia untuk memperhatikan berbagai kejadian dan peristiwa di alam semesta raya, demikian juga keaneka-ragaman dan sarwa kerapian atas segala ciptaan-Nya.

Al-Kindi mengembangkan berbagai argumen dan dalil yang mendukung keberadaan Tuhan. Salah satu dalil yang digunakan adalah 'dalil desain' atau 'dalil teleologi'. Dalil ini mencoba membuktikan keberadaan Tuhan dengan merujuk pada tata letak yang kompleks dan teratur alam semesta. Al-Kindi berpendapat bahwa alam semesta ini mengungkapkan adanya berbagai tanda desain dan tujuan yang menunjukkan keberadaan 'Sebuah Kekuatan yang Bijaksana' di baliknya. Baginya, alam semesta ini memiliki struktur dan keteraturan yang rumit, termasuk hukum-hukum alam, keselarasan dalam sistem tata surya, dan kehidupan yang teratur di Bumi. Selu-

ruh keberadaan tatanan ini tidak dapat dijelaskan hanya dengan kebetulan semata atau oleh proses alamiah, melainkan memerlukan kekuatan yang menciptakan dan mengarahkan semuanya. Dari sini, Al-Kindi menyimpulkan bahwa adanya keberadaan yang bijaksana dan cerdas di balik tatanan alam semesta: Dialah Tuhan sebagai Sang Pencipta dan Pengatur yang mempunyai pengetahuan dan kekuatan yang luar biasa. Argumentasi ini didasarkan pada pemikiran bahwa tatanan dan desain dalam alam semesta tidak mungkin muncul secara acak atau tanpa ada penyebab yang mempunyai kecerdasan.

Selain dalil desain, Al-Kindi juga menggunakan berbagai argumen lain, seperti argumen kosmologis dan argumen ontologis, untuk membuktikan keberadaan Tuhan dalam pemikirannya.

- a) Argumen kosmologis. Al-Kindi menggunakan argumen kosmologis untuk membuktikan keberadaan Tuhan, yang didasarkan pada prinsip penyebab pertama (prinsip kausalitas). Baginya, setiap peristiwa atau keadaan di alam semesta memiliki penyebabnya sendiri. Namun, serangkaian penyebab tidak dapat berlanjut ke masa lalu secara tak terbatas. Oleh karena itu, harus ada sebuah Penyebab Pertama yang tidak disebabkan oleh apa pun dan menjadi sumber dari semua penyebab lainnya. Al-Kindi menyebut Penyebab Pertama ini sebagai Tuhan.
- b) Argumen teleologi atau argumen desain. Al-Kindi menggunakan argumen desain atau teleologi untuk membuktikan keberadaan Tuhan, dengan jalan mengamati bahwa alam semesta ini memiliki tatanan dan keteraturan yang rumit. Baginya, keberadaan tatanan dan desain ini tidak mungkin muncul secara kebetulan semata atau melalui proses alamiah, dengan demikian dapat disimpulkan bahwa keberadaan tatanan dan desain ini menunjukkan

adanya Tuhan yang cerdas dan bijaksana sebagai Sang Pencipta yang merancang alam semesta ini.

- c) Argumen ontologis. Al-Kindi juga menggunakan argumen ontologis untuk membuktikan keberadaan Tuhan, dengan berfokus pada pemahaman konsep Tuhan sebagai entitas yang memiliki sifat sempurna. Al-Kindi berpendapat bahwa jika seseorang dapat membayangkan keberadaan Tuhan yang memiliki sifat sempurna, maka Tuhan haruslah ada dalam realitas. Menurutnya, keberadaan Tuhan adalah keharusan logis yang diperoleh melalui pemikiran rasional.
- d) Argumen moral. Al-Kindi juga mengembangkan argumen moral yang menunjukkan keberadaan Tuhan. Menurutnya, norma moral dan perasaan moral dalam diri manusia itu jelas menunjukkan bahwa adanya Tuhan sebagai sumber nilai-nilai moral yang objektif, sebab tidak mungkin terdapat nilai moral yang universal dan objektif tanpa adanya Tuhan sebagai landasan yang mendasarinya.

Al-Kindi mengembangkan berbagai argumen tersebut di dalam beberapa karyanya yang fokus pada filsafat dan teologi. Beberapa karya penting yang mencakup pemikiran dan dalil-dalilnya adalah sebagai berikut:

- a) *Risalah al-Tawhid*. Risalah ini membahas konsep keberadaan Tuhan dan mengemukakan beberapa argumen filosofis untuk memperkuat keyakinan akan keberadaan Tuhan.
- b) *Risalah fi al-Nafs*. Risalah ini membahas konsep jiwa manusia dan mengaitkannya dengan argumen tentang adanya Tuhan sebagai sumber kehidupan dan kecerdasan.
- c) *Risalah fi al-'Aql*. Risalah ini membahas konsep intelek dan argumen tentang keberadaan Tuhan sebagai sumber pengetahuan dan kebijaksanaan.

- d) *Kitab al-Ikhwān al-Safā*. Al-Kindi diketahui terlibat dalam menyusun karya ini bersama sekelompok filsuf lainnya. Karya ini berisi berbagai esai mengenai filsafat, termasuk argumen-argumen tentang keberadaan Tuhan.
- e) *Fi al-Falsafah al-Ula*. Karya ini membahas berbagai topik filosofis, termasuk beberapa argumen tentang keberadaan Tuhan.

3) Tentang Sifat Tuhan

Al-Kindi memiliki pandangan yang kuat mengenai sifat Tuhan. Dia menggambarkan Tuhan sebagai entitas yang sempurna dan memiliki sifat-sifat yang agung. Berikut ini adalah beberapa pandangan Al-Kindi tentang sifat Tuhan:

- a) **Kebenaran dan kebijaksanaan mutlak:** Tuhan adalah sumber kebenaran mutlak dan kebijaksanaan mutlak. Tuhan memiliki pengetahuan yang sempurna dan kebijaksanaan yang tidak terbatas. Ia adalah sumber dari segala kebijaksanaan dan kebenaran dalam alam semesta.
- b) **Keabadian dan kemandirian:** Tuhan itu entitas yang kekal dan tidak terbatas oleh waktu, tidak terpengaruh oleh perubahan atau keterbatasan, dan sumber eksistensi mandiri yang tanpa memerlukan sesuatu lain untuk keberadaannya.
- c) **Kebebasan mutlak:** Tuhan memiliki kebebasan mutlak; tidak terikat oleh apa pun serta memiliki kekuatan dan kebebasan bertindak sesuai kehendak-Nya.
- d) **Pengetahuan dan kehadiran universal:** Tuhan memiliki pengetahuan yang mencakup segala sesuatu, mengetahui semua hal yang terjadi di alam semesta dan memiliki kehadiran yang meliputi segala tempat. Tidak ada yang tersembunyi dari pengetahuan dan kehadiran-Nya.

- e) **Kasih sayang dan keadilan:** Tuhan itu Maha Penyangg dan Maha Pemurah, Kasih Sayang-Nya tak terbatas terhadap ciptaan-Nya, dan memperlihatkan keadilan dalam hukum-Nya.

Semua pandangan Al-Kindi tentang sifat Tuhan didasarkan pada pemikiran rasional-filosofis yang melibatkan penalaran dan refleksi tentang alam semesta dan eksistensi. Meskipun pandangan dan pemikirannya terpengaruh oleh pengaruh filsafat Yunani, tetapi diintegrasikan dengan keyakinan Islam. Hal ini sejalan dengan kaum Mu'tazilah; *ke-esa-an* adalah sifat yang paling utama, tidak tersusun dari yang lain. Tuhan bukan *genus* juga bukan *species*.¹⁰ Tuhan hanya satu, tidak ada yang serupa dengan-Nya, Tuhan itu unik, Esa dan pada-Nya terkandung banyak arti.

Al-Kindi berusaha memadukan filsafat dengan agama. Filsafat berdasarkan akal pikiran dan dapat menghasilkan pengetahuan yang benar. Al-Qur'an membawa argumen yang

¹⁰ Kata *genus* berasal dari kata *genos* (bhs. Yunani) artinya: anak, keturunan, atau ras. Dalam logika, kata ini sinonim dengan kata 'jenis' atau 'klas'. Selanjutnya dapat dijelaskan bahwa *genus* adalah himpunan benda, perorangan, atau hal lainnya yang meliputi kelompok terbatas yang berada di bawahnya. Contoh: makhluk hidup *genus* dari manusia, hewan, tumbuhan. *Species* adalah himpunan benda, individu, perorangan, atau hal lainnya yang meliputi aneka kelompok terbatas, yang berada di bawah *Genus*. Contoh: manusia, hewan, tumbuhan adalah *species* dari makhluk hidup. *Genus* dan *species* merupakan term-term relative; artinya suatu term *genus* bisa saja menjadi term *species*. Hubungan antara *genus* dan *species* adalah bahwa *genus* senantiasa meliputi *species*, sedangkan *species* senantiasa menjadi bagian dari *Genus*. *Genus* yang tidak dapat menjadi *species* lagi disebut sebagai *genus* tertinggi (*summum genus*), sedangkan *species* yang tidak dapat lagi menjadi *genus* disebut *species* tersempit (*infimae species*). Segala hal yang berada diantaranya disebut *sub-altern genera*. Lihat: Partap Sing Mehra dan Jazir Burhan, *Pengantar Logika Tradisional*, Bandung: Bina Cipta, 1964, hlm. 24. Lihat pula: Lorens Bagus, *op.cit.* hlm. 276.

lebih meyakinkan dan benar, sehingga tidak mungkin bertentangan dengan kebenaran yang dihasilkan filsafat. Karenanya mempelajari filsafat dan berfilsafat tentulah tidak dilarang bahkan menjadi suatu keharusan.

D. Filsafat Jiwa

Al-Kindî percaya bahwa ruh itu tidak tersusun tetapi mempunyai arti penting bagi hidup, sempurna, dan mulia. Substansi ruh berasal dari Tuhan. Hubungan ruh dengan Tuhan sama dengan hubungan cahaya dengan matahari. Jiwa bersifat spiritual, ilahiah, terpisah, dan berbeda dari badan. Jelasnya, Jiwa mempunyai wujud sendiri dan berbeda dari badan. Keadaan badan mempunyai hawa nafsu dan sifat pemaarah, sementara ruh menentang keinginan hawa nafsu dan pemaarah.¹¹

Al-Kindi berpandangan bahwa ruh merupakan sesuatu yang tidak dapat diukur atau diobservasi secara fisik, namun merupakan suatu entitas yang eksistensinya nyata. Baginya, ruh adalah substansi yang membentuk bagian terpenting dari manusia, dan memiliki sifat-sifat berbeda dengan tubuh. Al-Kindi juga berpendapat bahwa ruh adalah suatu entitas yang abadi, tidak dapat hancur atau rusak. Meskipun ruh terpisah dari tubuh ketika manusia meninggal, namun akan terus hidup selamanya. Ruh manusia memiliki kemampuan untuk mengetahui dan memahami dunia yang tidak dapat diakses oleh indera. Al-Kindi membahas konsep ruh dalam beberapa karya tulisnya, termasuk dalam kitab *Fi al-Falsafah al-Ula* dan *Fi al-Aql*.¹²

¹¹ "Al-Kindi," <http://plato.stanford.edu/entries/al-kindi>.

¹² Kitab *Fi al-Falsafah al-Ula* dan *Fi al-Aql* ditulis Al-Kindi pada awal Abad IX Masehi (tahun 830-850). Kedua karya tersebut merupakan bagian dari karya-karya Al-Kindi yang sangat berpengaruh dalam perkembangan filsafat di dunia Islam, bahkan menjadi dasar bagi pemikiran para filsuf

Dalam *Fi al-Falsafah al-Ula*, al-Kindi membahas tentang berbagai aspek dalam filsafat, termasuk konsep ruh. Baginya, ruh adalah substansi yang membentuk manusia sebagai makhluk yang paling mulia, dan memiliki sifat-sifat yang berbeda dengan tubuh, ruh memiliki kemampuan untuk mengetahui dan memahami dunia yang tidak dapat diakses oleh indera. Selanjutnya, Al-Kindi di dalam *Fi al-Aql*, membahas tentang konsep intelek dan hubungannya dengan ruh. Baginya, intelek adalah suatu substansi yang terpisah dari tubuh dan merupakan bagian dari ruh yang abadi, yang memiliki kemampuan untuk mengetahui berbagai hal abstrak dan universal, yang tidak dapat dipahami oleh indera.

Jelasnya, pandangan al-Kindi tentang jiwa manusia terhubung dengan pemikirannya tentang Tuhan, pengetahuan, dan eksistensi. Dia melihat jiwa sebagai aspek yang penting dalam pengembangan spiritual dan pemahaman manusia. Berikut adalah beberapa aspek pandangan al-Kindi tentang jiwa manusia:

- a) Keberadaan jiwa: jiwa itu substansi yang berbeda dari tubuh fisik; jiwa merupakan entitas spiritual yang diberikan oleh Tuhan kepada manusia.
- b) Keabadian jiwa: jiwa itu kekal dan tidak terbatas oleh waktu, memiliki keberlanjutan setelah kematian tubuh dan dapat mencapai kebahagiaan kekal jika hubungannya dengan Tuhan terjaga dengan baik selama kehidupan di dunia.
- c) Keterkaitan dengan intelek: jiwa memiliki hubungan erat dengan intelek, jiwa adalah pusat dari kecerdasan dan pengetahuan manusia, memiliki potensi untuk mencapai pengetahuan yang lebih tinggi melalui pengembangan dan penggunaan intelek.

Muslim berikutnya.

- d) Pencarian kebenaran dan kebijaksanaan: jiwa itu entitas yang memiliki kecenderungan alami untuk mencari kebenaran dan kebijaksanaan, dan memiliki dorongan bawaan untuk mengenal dan menghubungkan diri dengan Tuhan melalui refleksi, kontemplasi, dan pengetahuan.
- e) Hubungan dengan Tuhan: jiwa manusia berkait dengan Tuhan; sumber kehidupan dan kecerdasan. Jiwa adalah 'anak cahaya' Tuhan, yang memungkinkannya memiliki potensi spiritual dan kemampuan untuk mengenal dan mencapai hubungan dengan Tuhan.

2. Al-Razy (864-926 M)

a. Riwayat Hidup dan Karyanya

Abu Bakar Muhammad bin Zakaria al-Razy, terkenal sebagai seorang filsuf, dokter, dan ahli kimia kenamaan. Di dunia Barat dikenal dengan nama *Rhazes*, lahir pada tahun 250 H/864 M di Ray dekat Teheran dan meninggal pada tahun 322 H/926 M di kota yang sama. Selain Abu Bakar Muhammad bin Zakaria al-Razy, ada tiga orang yang senama dengannya, yaitu: Ahmad bin Muhammad al-Razy (878-955 M), Isa bin Muhammad al-Razy dan Fakhruddin Al-Razy. Karena itu untuk membedakannya disebutlah nama gelarnya, yaitu: Abu Bakar, agar jelas al-Razy mana yang dimaksud.¹³

Al-Razi belajar kedokteran di Baghdad kemudian menjadi seorang praktisi medis dan ahli farmakologi terkenal di daerah tersebut. Selain menjadi seorang dokter, al-Razi juga menulis banyak karya tentang ilmu alam dan filsafat. Beberapa karyanya antara lain *Kitab al-Hawi fi al-Tibb* (Ensiklopedia Kedokteran), *Kitab al-Mansuri* (Buku Tentang Pediatri),¹⁴ *Kitab al-Judari wa al-Hasbah* (Buku Tentang Penyakit Kulit dan Sifilis), *Kitab*

¹³ Rizem Aizid, *Pesona Baghdad dan Andalusia*, Yogyakarta: Diva Press, 2017, hlm. 141 dan 179, juga Hambali, 'Pemikiran Metafisika, Moral dan Kenabian dalam Pandangan Al-Razi', dalam *SUBSTANTIA*, Vol. 12, Nomor 2, Oktober 2010, hlm. 365-381.

¹⁴ **Pediatri**: cabang ilmu kedokteran yang mempelajari khusus tentang kesehatan anak, mulai dari bayi hingga remaja. Dokter spesialis pediatri biasanya dikenal sebagai '**dokter anak**' karena mencakup berbagai aspek kesehatan anak (pertumbuhan dan perkembangan fisik, kesehatan mental dan emosional, dan pencegahan serta pengobatan penyakit umum pada anak). Beberapa bidang keahlian pediatri: **neonatologi** (merawat bayi baru lahir yang sakit), **onkologi pediatri** (merawat kanker pada anak), **imunologi pediatri** (merawat gangguan sistem kekebalan tubuh pada anak), **alergi dan imunologi pediatri** (merawat alergi dan masalah sistem kekebalan pada anak).

al-Asrar (Buku Tentang Kimia), dan *Kitab al-Mulookiyyat* (Buku Tentang Astronomi). Karyanya tentang filsafat ditemukan dalam buku *Rasaa-il Al-Razy al-Falsafiyah*, *Al-Thibb al-Ruhany*, *Al-Sierah al-Falsafiyah* dan *Maqalat fiy ma Ba'da al-Thabi'ah*.

Al-Razi belajar di berbagai tempat. Memulai belajar kedokteran di kota kelahirannya; Ray, sebelum kemudian berpindah ke Baghdad untuk belajar kedokteran pada tokoh terkemuka pada masanya; Hunayn bin Ishaq dan Ali bin Rabban al-Tabari.¹⁵ Kemudian belajar filsafat dan matematika dari para cendekiawan terkemuka di kota tersebut, meski tidak dapat dilacak secara pasti siapa tokoh termaksud. Setelah menyelesaikan pendidikan kedokteran, al-Razi kembali ke kota kelahirannya, Ray, dan memulai praktik medis di sana. Semasa hidupnya, al-Razi juga mengunjungi berbagai kota dan pusat intelektual dunia Islam pada masa itu, seperti Kufah, Isfahan, dan Aleppo. Al-Razi dianggap sebagai salah satu tokoh penting dalam sejarah peradaban Islam, terutama dalam bidang kedokteran dan ilmu alam.

¹⁵ Hunayn bin Ishaq (809-873 M) dan Ali bin Rabban al-Tabari (838-870 M) adalah dua ahli kedokteran dan ilmuwan terkemuka masa Abbasiyah di Baghdad. Hunayn bin Ishaq dikenal sebagai penerjemah ulung pada masanya, terutama dalam bidang kedokteran dan filsafat Yunani. Menerjemahkan banyak karya Aristoteles, Galen, dan Hippocrates ke dalam bahasa Arab, serta menulis banyak karya ilmiah sendiri. Juga mengembangkan keterampilan bidang kedokteran, terutama ilmu bedah. Ali bin Rabban al-Tabari, dikenal sebagai dokter ahli bidang farmakologi dan terapi. Menulis banyak karya tentang obat-obatan dan pengobatan yang masih banyak dibaca hingga saat ini. Keduanya tokoh penting dalam perkembangan ilmu kedokteran dan ilmu pengetahuan kala itu, dan berperan penting dalam membentuk karier Ibnu Zakariya al-Razi sebagai seorang dokter dan ilmuwan.

b. Lima yang Kekal

Pembahasan mengenai masalah ketuhanan dalam filsafat Al-Razy adalah tentang lima yang kekal, ditulis dalam ‘*Al-Mabahith al-Mashriqiyyah*’.¹⁶ Lima hal tersebut dinamakan dengan istilah-istilah berikut:

- 1) *Al-Bâry Ta'ala*: Nama bagi Tuhan yang menunjukkan bahwa Dia adalah Pencipta yang Maha Kuasa dan Maha Mengetahui, memiliki sifat-sifat yang sempurna dan tidak terbatas, kekal, dan tak tergantikan.
- 2) *al-nafs al-kulliyah*: Jiwa universal yang mengatur dan mengendalikan seluruh alam semesta, memiliki kekuasaan yang sama dengan Tuhan dalam mengatur alam semesta
- 3) *al-hoyouli al-uwla*: Kosmos yang paling tinggi (dunia intelektual), tempat bagi para filsuf dan ahli kebijakan untuk mencapai pemahaman yang lebih dalam tentang Tuhan dan alam semesta.
- 4) *al-makân al-muthlaq*: Tempat yang tidak terbatas yang menjadi wahana bagi alam semesta. *Al-Makân al-Muthlaq* bukanlah tempat yang sebenarnya, tetapi merupakan konsep matematis yang digunakan oleh para ahli fisika dan matematika.
- 5) *al-zamân al-muthlaq*: Waktu yang tidak terbatas (abadi) yang menjadi tempat bagi alam semesta. *Al-Zamân al-Muthlaq* juga bukan waktu yang sebenarnya, melainkan

¹⁶ *Al-Mabâhith al-Mashriqiyyah*: karya besar bidang filsafat dan ilmu pengetahuan; terdiri atas sepuluh jilid berisi diskusi mendalam tentang logika, metafisika, kosmologi, dan etika. Karya ini ditulis Al-Razy pada Abad XX Masehi, saat pemerintahan Kekhalifahan Abbasiyah, dan telah diterjemahkan ke dalam bahasa Prancis dan Inggris serta telah menjadi salah satu karya penting yang diakui sebagai salah satu karya klasik dalam sejarah pemikiran Islam, dan terus dipelajari serta dianalisis oleh ilmuwan hingga sekarang.

konsep matematis yang digunakan oleh para ahli fisika dan matematika.

Al-Razy kemudian meyakini dan menjelaskan bahwa *Al-Baary Ta'ala* dan *al-nafs al-kulliyah* itu kekal, hidup, dan aktif, tetapi *al-hoyouli al-uwla* tidak hidup dan pasif, sedangkan *al-makan al-muthlaq* dan *al-zaman al-muhtlaq* tidak hidup, tidak aktif, dan tidak pula pasif. Alam semesta raya ini *qadim* sebagai akibat pasti dari adanya Tuhan Sang Maha Qadim; *Al-Mabda' al-Wâhid al-Tsâbit* (Basis Yang Esa Yang Tetap). *Al-Baary Ta'ala* dan *al-hoyouli al-uwla* sama-sama *qadim* tetapi tidak sama antara *qadim*-Nya Allah dengan *qadim*-nya *al-hoyouli al-uwla*; *Al-Baary Ta'ala* menjadi penyebab bagi *qadim*-nya *al-hoyouli al-uwla*, tanpa fisik, karena itu maka Allah ciptakan alam semesta ini termasuk tubuh manusia yang ditempati oleh jiwa. Adapun *al-nafs al-kulliyah* adalah merupakan *al-mabda' al-qâdiym al-tsâniy* (basis *qadim* yang kedua), yaitu: daya hidup, tetapi sulit diketahui karena tanpa rupa. *Al-Baary Ta'ala* adalah Sang Maha Pencipta dan Pengatur seluruh alam semesta. Alam semesta diciptakan oleh *Al-Baary Ta'ala* bukan secara *creatio ex nihilo*, tetapi dari sesuatu yang telah ada (*creatio ex materia*); Penciptaan adalah penyusunan sesuatu dari suatu materi yang telah ada sebelumnya.¹⁷ *Al-hoyouli al-uwla* menurut Al-Razi

¹⁷ Al-Razy memang mengakui bahwa *Al-Baary Ta'ala* adalah Pencipta segala sesuatu, namun tidak sepenuhnya menerima konsep *creatio ex nihilo*. Baginya, Allah menciptakan segala sesuatu dari potensi yang ada di alam semesta, bukan dari ketiadaan mutlak, karena segala sesuatu memiliki potensi untuk ada sejak awal, yang kemudian direalisasikan Allah melalui kehendak-Nya. Oleh karena itu, penciptaan itu *creatio ex materia* (penciptaan dari materi yang sudah ada) bukan *creatio ex nihilo*. Bagi Al-Razy, **Al-Bâry Ta'ala** adalah Pencipta dan Pengatur yang memerintah kehidupan dan semua aspek di dunia ini, memiliki kekuasaan menciptakan sesuatu dari ketiadaan, mengubah sesuatu menjadi yang lain, serta mengatur segala sesuatu sesuai dengan kehendak dan kebijaksanaan-Nya. Konsep **Al-Baary**

adalah substansi yang kekal yang tersusun dari atom-atom, dan setiap atom memiliki volume. Tanpa volume, penyusunan atom itu tidak mungkin menjadi sesuatu yang terbentuk. *Al-hoyouli al-uwla* itu *qadim* (kekal) karena tidak mungkin menyatakan bahwa sesuatu berasal dari ketiadaan.

Al-Razi mengajukan dua argumen untuk memperkuat pendapatnya tentang ke-*qadim*-an *al-hoyouli al-uwla*. **Pertama**, penciptaan itu meniscayakan adanya pencipta. Materi yang diciptakan oleh pencipta yang *qadim* (kekal) tentu *qadim* (kekal) pula. **Kedua**, ketidakmungkinan penciptaan dari *creatio ex nihilo*. *Al-hoyouli al-uwla* bersifat *qadim* (kekal) karena menempati *al-makan al-muthlaq* yang juga *qadim* (kekal), maka *al-hoyouli al-uwla* dan *al-makan al-muthlaq* sama-sama *qadim* (kekal). Selanjutnya, Al-Razi membedakan *al-makan* menjadi dua: ruang partikular (terbatas dan terikat dengan sesuatu wujud yang menempatnya) dan ruang universal (tidak terikat dengan *mauwjūd* dan tidak terbatas). *Al-makan* dapat saja berisi wujud atau yang bukan wujud karena adanya kehampaan dapat saja terjadi. Kemudian *Al-zaman* pun oleh Al-Razi juga dibedakan menjadi dua, yaitu: *Al-Zaman al-Muthlaq* (tak terbatas) dan *Al-zaman al-mahshur* (terbatas). *Al-zaman al-muthlaq* sudah ada sebelum *Al-zaman al-mahshur* tercipta. *Al-zaman al-mahshur* terikat dengan gerakan bola bumi yang terjadi karena seluruh gerakan semesta planet, perjalanan bintang, dan peredaran matahari pada zenitnya sehingga terjadi perubahan waktu.¹⁸

Ta'ala ini menekankan keagungan dan kekuasaan Allah Swt dalam menciptakan dan mengatur segala sesuatu, dan merupakan landasan utama dalam memahami konsep penciptaan dan keberadaan di alam semesta.

¹⁸Nama lain dari daya kehidupan atau prinsip kehidupan, selain *élan vital* (Henri Bergson) dan *entelechy* adalah *nous (noûs)* oleh Plato, artinya akal atau pikiran atau intelek, *psikhe* oleh Aristoteles artinya pikiran (*mind*), nalar, daya rasional, jiwa, diri, **ego**, identitas pribadi, kesadaran,

Al-Razy dalam ‘*Al-Mabahith al-Mashriqiyya*’ dan juga dalam komentarnya atas Al-Quran yang berjudul ‘*Al-Tafsir al-Kabir*’ mengembangkan konsep *al-qudamail al-khamsah*. Baginya, *al-qudamail al-khamsah* (lima kualitas utama) adalah konsep penting dalam filsafat Islam yang dapat digunakan untuk menggambarkan prinsip dasar penciptaan dan keberadaan alam semesta. Konsep lima kualitas utama termaksud meliputi:

- 1) *Wujûd* (keberadaan): segala sesuatu dalam alam semesta memiliki keberadaan.
- 2) *Qidam* (kekunoan): segala sesuatu dalam alam semesta ada sejak dahulu kala, dan tidak memiliki awal atau asal-usul yang jelas.
- 3) *Baqâ* (kekekalan): segala sesuatu dalam alam semesta memiliki keberlangsungan keberadaan yang berkelanjutan, dan tidak berakhir.
- 4) *Mukhâlafah lil hawâdits* (berlawanan terhadap hal-hal yang baru): segala sesuatu dalam alam semesta memiliki karakteristik yang berbeda dan berlawanan dengan hal-hal baru yang muncul.
- 5) *Tasybih* (kesamaan): segala sesuatu dalam alam semesta memiliki sifat yang mirip, meskipun tidak selalu identik.

Konsep ‘lima kualitas utama’ ini bagi Al-Razy¹⁹ merupakan

substansi ruhani. Kadang-kadang juga disamakan dengan *demiurge* (daya cipta). Selebihnya silakan baca karya: K. Bertens, 1996, *Filsafat Barat Abad XX, Jilid II, Prancis*, Yogyakarta: Kanisius, hlm. 18-19, Loren Bagus, *op. cit.*, hlm. 841 dan 1160, Hambali, ‘Pemikiran Metafisika, Moral dan Kenabian dalam Pandangan Al-Razi’ dalam *Substantia*, Vol. 12, Nomor 2, Oktober 2010, hlm. 374.

¹⁹ Konsep ‘lima kualitas utama’ ini adalah konsep yang muncul dalam karya medis Al-Razi, berjudul: *kitab Al-Hawi fi al-Tibb*; sebuah ensiklo-

prinsip dasar bagi penciptaan alam semesta dan menjelaskan sifat-sifat Allah swt, yang dapat membantu kita memahami asal-usul dan keberadaan alam semesta, serta mencari tujuan dan makna dalam kehidupan. Al-Razy memandang 'lima kualitas utama' sebagai sifat-sifat esensial dari Allah, yang mencakup kesadaran (*al-'ilm*), kekuasaan (*al-qudrah*), kehendak (*al-iradah*), kehidupan (*al-hayah*), dan pengaturan (*al-tadbir*).

Al-Razy juga menulis tentang konsep '*al-khamsah al-muhaqqiqin*'²⁰ yang merupakan aspek penting dalam masalah ketuhanan, yaitu:

- 1) Keesaan Tuhan (*al-wahdah al-ilâhiyyah*): Tuhan itu satu, tidak ada yang setara dengan-Nya. Konsep ini merupakan inti dari pemikiran *monotheism* dalam Islam.
- 2) Sifat Tuhan (*al-sifat al-ilâhiyyah*): Tuhan memiliki berbagai sifat yang sempurna dan abadi (keberadaan, kekuasaan, pengetahuan, kehendak, kehidupan, mendengar, melihat, dan sebagainya). Konsep ini menjelaskan tentang bagaimana Tuhan memiliki sifat yang berbeda dari makhluk-Nya.
- 3) Pengetahuan Tuhan (*al-ilm al-ilâhi*): Tuhan memiliki pengetahuan yang menyeluruh dan sempurna atas segala yang

pedia medis yang terdiri atas duapuluh lima jilid dan membahas berbagai macam topik mulai dari anatomi, farmakologi, dan penyakit. Lima kualitas utama yang membentuk tubuh manusia itu adalah panas, dingin, kelembapan, kering, dan udara. Konsep ini menjadi dasar teori pengobatan tradisional Islam dan dipelajari hingga saat ini dalam dunia kedokteran Islam. Diklik dari: <https://chat.openai.com/chat>

²⁰ *Al-khamsah al-muhaqqiqiyn* (lima ahli yang memperteguh keimanan) adalah bagian dari karya besar Al-Razi dalam bidang *ilmu kalam* yang dikenal sebagai '*Al-Mutakallimin fi Al-Ilm al-Kalam*', terdiri atas lima buku besar, setiap buku membahas topik khusus dalam *ilmu kalam*. '*Al-Khamsah al-Muhaqqiqin*' merupakan buku kelima dalam rangkaian buku tersebut, yang membahas tentang pandangan kelima mazhab besar dalam *ilmu kalam*.

ada, Tuhan mengetahui segala sesuatu secara *dhâhiran wa bâthinan, sirrân wa 'alâniyyah*.

- 4) Kehendak Tuhan (*al-iradah al-ilâhiyyah*): Tuhan memiliki kehendak mutlak dan sempurna, sehingga segala yang terjadi di alam semesta merupakan hasil dari kehendak-Nya, Kehendak-nya yang tidak dapat dilawan.
- 5) Kekuasaan Tuhan (*al-qudrah al-ilâhiyyah*): Tuhan memiliki kekuasaan mutlak dan sempurna atas segala sesuatu, sehingga dapat melakukan segala sesuatu yang dikehendaki-Nya tanpa batas.

Dalam pandangan Al-Razy, konsep 'lima yang kekal' tersebut merupakan pondasi penting dalam pemahaman tentang Tuhan dan ketuhanan, dan akan memberikan pemahaman tentang bagaimana Tuhan mempunyai sifat-sifat yang berbeda dari makhluk-Nya serta memberikan pandangan tentang kekuasaan, pengetahuan, dan kehendak mutlak yang hanya dimiliki oleh Tuhan semata.

Sebenarnya Al-Razy memandang bahwa konsep '*al-qudamail al-khamsah*' dan '*al-khamsah al-muhaqqiqin*' itu bukanlah kekal, melainkan sifat-sifat Tuhanlah yang kekal, sebagai upaya untuk memahami dan mendekati semua sifat Tuhan yang kekal dan tak terbatas, sebab sejatinya manusia tidak dapat sepenuhnya memahami hakikat Tuhan yang tak terbatas dan kekal. Oleh karena itu, Al-Razy mengembangkan konsep tersebut untuk membantu umat Islam memahami konsep ketuhanan dan memperdalam keyakinan terhadap Allah.

Al-Razy juga memperkenalkan konsep '*al-khamsah al-ma'ani al-kubra*' ('lima makna besar') dalam ilmu *Kalam*, dan Filsafat Islam. Kelima makna besar tersebut adalah:²¹

²¹ Konsep-konsep tersebut terdapat dalam kitab '*Al-Mulakhkhas fi al-Tafsir*' ('*Tafsir al-Râziy*'); terbit pada Abad XII. Konsep tersebut terdiri atas,

- 1) *Al-wujûd* (eksistensi): Allah adalah satu-satunya entitas yang benar-benar ada (*wujûd muthlaq*), sedangkan semua entitas lainnya hanya memiliki keberadaan yang tergantung pada Allah (*wujûd muqayyad*).
- 2) *Al-qiyâm* (keberadaan yang berdiri sendiri): Allah adalah sumber dari segala keberadaan dan bahwa segala sesuatu yang ada bergantung pada-Nya untuk keberadaannya. Oleh karena itu, *Al-Qiyâm* hanya dimiliki oleh Allah, sedangkan semua entitas lainnya memiliki keberadaan yang tergantung pada-Nya.
- 3) *Al-ikhtiyâr* (kebebasan): manusia memiliki kemampuan memilih dan membuat keputusan (*ikhtiyar*) dalam kehidupannya. Namun, kebebasan manusia terbatas dan bahwa segala sesuatu yang terjadi telah ditentukan oleh Allah.
- 4) *Al-qudrah* (kemampuan): Allah melakukan segala sesuatu yang Dia kehendaki, memiliki kekuasaan (*qudrah*) atas segala sesuatu dan bahwa segala sesuatu terjadi sesuai dengan kehendak-Nya. Manusia memiliki kekuasaan yang terbatas dan tidak dapat mengubah takdir yang telah ditetapkan oleh Allah.
- 5) *Al-wahdah* (kesatuan/keesaan): Allah adalah satu-satunya entitas yang benar-benar eksis dan bahwa segala sesuatu

Tawhid: meliputi keyakinan bahwa hanya ada satu Tuhan yang disembah, yang menguasai segala sesuatu dan tidak memiliki sekutu atau mitra dalam kekuasaannya. **Nubuwwah:** Allah mengirimkan para nabi dan rasul untuk membawa wahyu-Nya kepada umat manusia, membawa misi untuk membimbing umat manusia ke jalan yang benar. **Ma'ad:** ada kehidupan setelah kematian dan bahwa pada akhirnya seluruh manusia akan diadili oleh Allah atas perbuatannya di dunia dan siap menghadapi hari kiamat. **Adl:** Allah adalah Maha Adil dan segala sesuatu yang dilakukan-Nya untuk semua makhluk adalah benar dan adil. **Imamah:** Kepemimpinan Imam (pemimpin umat) yang ditunjuk oleh Allah untuk memimpin dan membimbing umat manusia haruslah berlandaskan pada kebaikan, kebenaran, dan keadilan.

yang ada adalah bagian dari keberadaan-Nya. *Al-Wahdah* (kesatuan/keesaan) Allah adalah konsep yang sangat penting dalam pemahaman tentang keberadaan dan keberlangsungan alam semesta.

c. Wahyu dan Kenabian

Al-Razy adalah filsuf yang berani mengeluarkan pendapatnya meskipun bertentangan dengan pemahaman yang dianut umat Islam, yaitu:

- 1) Tidak percaya pada wahyu.
- 2) Al-Qur'an bukan mukjizat.
- 3) Tidak percaya pada Nabi-nabi.
- 4) Ada sesuatu atau hal yang kekal selain dari Tuhan²²

Al-Razi dalam karya *Naqd al-Adyan au fi al-Nubuwwah* (kritik terhadap agama-agama atau terhadap Kenabian) kurang lebih menyatakan bahwa *nubuwwah* (kenabian) berbahaya bagi manusia, membawa kemalasan, pengangguran, kebiasaan yang jelek dan menyempitkan pikiran. Para nabi tidak berhak mengklaim dirinya sebagai manusia istimewa, baik pikiran maupun ruhaninya, karena semua manusia hakikatnya sama dan keadilan Tuhan serta hikmah-Nya mengharuskan tidak membedakan antara seorang dengan yang lainnya, perbedaan antara manusia terjadi karena perbedaan pendidikan dan suasana perkembangannya. Kelangsungan agama hanya berasal dari tradisi, dari kepentingan para ulama yang diperalat oleh negara, dan dari berbagai upacara yang menyilaukan mata rakyat bodoh. Mukjizat para nabi itu perangkat untuk menipu dan menyesatkan manusia. Pengajaran antar agama saling bertentangan bahkan

²² Harun Nasution, *Filsafat dan Misticisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1973, hlm. 20-21

saling menghancurkan karena tiap nabi mengaku hanya *risalah* yang dibawanya saja yang benar, risalah sebelumnya tidak perlu dipakai lagi, akibatnya manusia berada dalam kebingungan. Injil maupun Al-Qur'an perlu dikritik. Al-Razi menolak mu'jizat Al-Qur'an baik segi isi maupun gaya bahasanya, sebab orang mungkin saja dapat menulis kitab yang lebih baik dengan gaya bahasa yang lebih indah.²³

Syekh Nadiem Al-Jisr menyatakan bahwa Al-Razy masih termasuk orang yang beriman, karena menyatakan bahwa ada akal pada sebagian makhluk hidup dan kemampuannya untuk merapikan ciptaan-Nya yang hal itu jelas menunjukkan atas adanya Dzat Yang Maha Pencipta yang telah menciptakan seluruh makhluk dengan sebaik-baiknya.²⁴ Al-Razi tidak berarti seorang *atheis*, karena masih tetap meyakini adanya Tuhan Yang Maha Kuasa dan Maha Pencipta, ia lebih tepat disebut seorang rasionalis murni. Andaikan Al-Razi yang menyanggah anggapan bahwa untuk keteraturan kehidupan manusia memerlukan nabi maka hal ini harus dipahami bahwa dirinya adalah seorang rasionalis murni. Akal menurutnya adalah karunia Allah yang terbesar untuk manusia, dengan akal manusia dapat memperoleh manfaat yang banyak, termasuk memperoleh pengetahuan mengenai Tuhan. Karena itu, menurut Al-Razy, manusia tidak boleh menyia-nyiakkan dan mengekang ruang gerak akal, tetapi memberi kebebasan sepenuhnya dalam segala hal sebab jika tanpa akal maka manusia sama halnya dengan binatang.

Pandangan al-Razi mengenai wahyu dan kenabian secara garis dapat dijelaskan sebagai berikut:

²³ Hambali, *op.cit.* 376 atau Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 1999, hlm. 30-31.

²⁴ Syekh Nadiem Al-Jisr, *Qishshatul-Iman Baina al-Falsafah wa al-'Ilm wa-alQur'an*, alih bahasa A. Hanafi, *Kisah Mencari Tuhan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1970, hlm. 50

- 1) Skeptisisme wahyu: wahyu bukan sumber pengetahuan absolut; wahyu tidak dapat dijadikan dasar tunggal untuk memperoleh pengetahuan yang benar dan dapat diandalkan, wahyu harus dikritisi secara rasional dan dianalisis dengan menggunakan akal sehat.
- 2) Pengamatan dan pengalaman: akal dan pengalaman manusia harus digunakan sebagai instrumen untuk memahami dunia dan mencari kebenaran, sebab pengetahuan yang diperoleh melalui pengamatan dan pengalaman lebih dapat diandalkan daripada wahyu yang hanya berdasarkan otoritas agama.
- 3) Penafsiran alegoris: wahyu dan teks-teks kenabian serta sebagian besar teks agama harus ditafsirkan secara alegoris atau metaforis, bukan secara harfiah, sebab penafsiran harfiah yang serba literal dapat menghasilkan pemahaman yang dangkal dan bertentangan dengan akal sehat.
- 4) Kritisisme terhadap keajaiban dan mukjizat: semua fenomena yang dianggap sebagai mukjizat dapat dijelaskan secara rasional atau mungkin merupakan hasil kebetulan, semua klaim keajaiban dan mukjizat; penting untuk melibatkan pemikiran kritis dalam memahami fenomena tersebut.

Pandangan al-Razi tentang wahyu dan kenabian terdokumentasikan dalam beberapa karyanya berikut ini:

- 1) *Al-Tafsir al-Kabir*. Dalam tafsir ini dieksplorasi berbagai aspek teks-teks agama, termasuk wahyu dan penafsiran kenabian, serta penjelasan alegoris dan tafsiran rasional terhadap beberapa ayat-ayat Al-Quran yang berkaitan dengan wahyu dan kenabian.
- 2) *Al-Matn al-Musnad*: membahas berbagai aspek dasar agama, termasuk wahyu dan kenabian, serta pendapatnya ten-

tang sifat wahyu dan metode penafsiran terhadap berbagai teks agama.

- 3) *Al-'Ilm wa al-Istihlal*: membahas hubungan akal dan wahyu dalam memperoleh pengetahuan, dan penekanan pentingnya penggunaan akal dan rasio dalam memahami agama dan menafsirkan wahyu.
- 4) *Al-Maqalat al-Hikmat*: Kumpulan tulisan ini mencakup berbagai topik, termasuk filsafat, agama, dan etika, juga pandangannya tentang wahyu dan kenabian dari sudut pandang rasionalis dan skeptis.
- 5) *Fi al-'Ilm al-Nabawi*: membahas pengetahuan kenabian dan sifat-sifat kenabian, serta kritik terhadap beberapa aspek konvensional yang terkait dengan pengetahuan kenabian dan menawarkan pendekatan alternatif dalam memahami fenomena kenabian.

3. Al-Farabi (870–950 M)

a. Riwayat Hidup dan Karyanya

Nama lengkap sang filsuf ini adalah Abû Nashr Muhammad bin Muhammad bin Tarkhan bin Uzâlah al-Fârâbiy, namun lebih dikenal dengan nama singkat Abû Nashr al-Fârâbiy, atau hanya al-Farabi,²⁵ dan dari nama inilah dikenal seba-

²⁵ Pada Abad X Masehi, Farab adalah salah satu kota terbesar di wilayah Khazhantan; pusat kegiatan ekonomi, sosial, dan politik. Kota ini memiliki kompleks bangunan, pasar, dan benteng yang menandakan kekayaan dan kepentingannya, berada di bawah pemerintahan Kekhalifahan Abbasiyah yang berpusat di Baghdad dan disebut sebagai 'Turkistan' oleh sebagian sejarawan. Oleh karena itu, Al-Farabi dianggap sebagai tokoh penting dalam sejarah intelektual dan filsafat Asia Tengah dan Timur Tengah. Ada yang menyebut Al-Farabi lahir di dusun kecil bernama Wasij, dekat provinsi Farab, Turkistan; atau sekarang dekat Otrar, Khazakstan modern, Asia Tengah. Berbatasan dengan Rusia di sebelah utara dan barat, China di sebe-

gai *Alpharabius* di dunia Latin (Barat). Lahir pada tahun 970 di wilayah Transoxiana; kini menjadi bagian dari Kazakhstan. Ayahnya seorang opsir tentara Turki dan ibunya berasal dari desa kelahirannya.²⁶

Al-Farabi juga terkenal sebagai seorang filsuf yang sangat berpengaruh di dunia Islam, dan dianggap sebagai salah satu filsuf terbesar dalam tradisi intelektual Islam, terutama karena karyanya dalam bidang filsafat, matematika, dan musik. Banyak bukunya tentang teori musik sehingga dianggap sebagai salah satu teoretikus musik terbesar dalam sejarah Islam. Selain itu dia juga menulis banyak buku tentang berbagai topik, termasuk politik, etika, ontologi, epistemologi, dan kosmologi. Salah satu karyanya yang paling terkenal adalah *'The Philosophy of Plato and Aristotle'* yang didalamnya Al-Farabi memperkenalkan gagasan bahwa Plato dan Aristoteles dapat disatukan dalam satu sistem filsafat yang utuh.

Sejak kecil al-Farabi senang belajar dan mempunyai kecakapan yang luar biasa dalam bidang bahasa. Permulaan pelajaran yang diterima adalah tentang bahasa Arab dari Abu

lah timur, Kyrgyzstan dan Uzbekistan di sebelah selatan, serta Turkmenistan di sebelah barat daya. Farab merupakan tempat kelahiran atau leluhur Al-Farabi diyakini terletak di wilayah Kazakhstan ini.

²⁶ Lihat: Ted Honderich, *op. cit.*, hlm. 269, dan Oliver Leaman, dalam Robert L. Arrington, *A Companion to the Philosopher*, Massachusetts: Blackweel Publisher, 1999, hlm. 675-677. Sebenarnya tidak ada informasi yang pasti tentang pekerjaan ayah Al-Farabi atau apakah dia seorang tentara Turki. Beberapa sejarawan menganggap bahwa Al-Farabi lahir di wilayah Transoxiana, yang saat itu menjadi bagian dari Kekaisaran Samanid yang berbasis di Persia, dan mungkin dibesarkan dalam keluarga yang berbicara dalam bahasa Persia. Namun, tidak ada catatan sejarah yang menyatakan bahwa ayahnya adalah seorang tentara Turki. Hal ini juga dapat dipengaruhi oleh kenyataan bahwa definisi dan identitas etnis pada masa itu tidak sama seperti sekarang. Silakan pula klik: <https://id.wikipedia.org/wiki/Al-Farabi> yang diupload pada 14 Juni 2023, pukul 17.25. WIB.

Bakar As-Saraj.²⁷ Disamping itu, Al-Farabi juga belajar ilmu filsafat dan logika dari seorang sarjana Kristen bernama Abu Bisyr Mattius bin Yunus²⁸ yang terkenal sebagai penerjemah buku-buku Aristoteles dan filsuf Yunani lainnya. Belum puas belajar filsafat kepada Mattius bin Yunus pada tahun 920 M Al Farabi pergi ke Harran, Suriah yang merupakan salah satu pusat kebudayaan Yunani di Asia kecil, untuk memperdalam pengetahuannya dalam bidang filsafat kepada seorang Kristen yang lain bernama Yuhanna bin Jilan.²⁹ Setelah itu kembali ke

²⁷ Abu Bakar As-Saraj berasal dari Nishapur, wilayah Khorasan, Persia (sekarang Iran); sebuah kota pusat kebudayaan dan pendidikan pada masa itu. Abu Bakar As-Saraj adalah seorang ahli sufi Persia yang terkenal, dan menjadi salah satu guru penting dalam perjalanan spiritual serta pemikiran Al-Farabi. Karyanya yang terkenal, berjudul: *Kitab Al-Luma' fi Tasawwuf*.

²⁸ Sebenarnya tidak ada catatan sejarah yang menunjukkan Abu Bisyr Mattius bin Yunus adalah murid atau guru langsung dari Al-Farabi. Namun, keduanya hidup pada periode yang sama. Keduanya tidak saling mengenal secara pribadi, tetapi karya mereka sering disebutkan dan dianalisis bersama-sama sebagai bagian dari tradisi ilmu pengetahuan dan keilmuan Islam pada masa itu. Memang ada yang menyebut Abu Bisyr Mattius bin Yunus adalah seorang ilmuwan, filsuf, dan teolog Muslim (bukan Kristen) terkenal Abad X, yang berasal dari Harran di Suriah, ilmuwan bidang matematika, astronomi, dan filsafat. Dia dianggap sebagai contoh penting dari ilmuwan Muslim yang mampu menggabungkan ilmu pengetahuan dengan agama dan filsafat, dan mencapai kemajuan signifikan dalam berbagai bidang ilmu pengetahuan dan keilmuan.

²⁹ Ada yang menyebutkan Yuhanna bin Jilan adalah filsuf Muslim Baghdad Abad X Masehi. Terkenal sebagai ahli metafisika dan teologi Islam kala itu. Baginya, secara ontologis alam semesta ini terdiri atas tiga jenis realitas: alam mutlak, bersifat kekal tak berubah, dan alam potensial serta alam aktual yang dapat berubah dan berkembang. Menurutnya, alam semesta ini merupakan manifestasi atau refleksi dari Tuhan yang satu, segala sesuatu di alam semesta ini dapat dipandang sebagai bagian dari keberadaan-Nya yang satu (*'Wahdat al-Wujud*). Tuhan bukan entitas terpisah dari alam semesta. Di alam semesta raya ini manusia memiliki kehendak bebas, namun kehendak bebas ini terbatas oleh kehendak Allah sebagai Yang Maha Kuasa. Kehendak manusia tidak bertentangan dengan kehendak

Baghdad untuk memperdalam ilmu filsafat dan *mantiq* (logika). Menghabiskan waktu sekitar 30 (tigapuluh) tahun berdiam disana dan digunakannya untuk mengulas buku-buku filsafat, mengarang serta memberikan pelajaran. Tahun 941 M, Al-Farabi pindah ke dan menetap di Damaskus, dan sempat mendapat kedudukan yang baik dari *Saifud-Dawlah*, Khalifah Dinasti Hamdan di Halab (Aleppo). Di kota ini pada tahun 950 Masehi, sang filsuf ini wafat dalam usia 80 tahun.

Al-Farabi memiliki banyak karya tulis, sebagian besar terdiri atas ulasan dan penjelasan terhadap filsafat Plato, Aristoteles, dan Galenus,³⁰ meskipun lebih dikenal sebagai pengulas filsafat Aristoteles. Al-Farabi sangat berjasa dalam ilmu logika sehingga digelari dengan guru kedua, setelah Aristoteles digelari sebagai guru pertama. Beberapa karya Al-Farabi yang

Allah, karena manusia harus mengikuti hukum dan nilai yang ditetapkan oleh Allah. Yohanna bin Jilan juga menekankan pentingnya pemahaman mendalam tentang ajaran Islam, serta pentingnya memahami Tuhan melalui pengalaman spiritual, juga menjaga kesucian hati dan batin dalam mencapai kebahagiaan spiritual dan mengalami kedekatan dengan-Nya. Dalam bidang epistemologi ia memandang bahwa ilmu pengetahuan dapat dicapai melalui pemikiran logis dan akal sehat, serta melalui pengamatan empiris. Menurutnya, ilmu pengetahuan memiliki tiga tahap: observasi atau pengamatan, analisis atau pemahaman, dan sintesis atau penyatuan.

³⁰ Claudius Galenus (129-216 M): dokter dan ahli kedokteran terkenal dari zaman Romawi kuno. Galenus lahir di Pergamon (sekarang Bergama, Turki) dan menghabiskan sebagian besar hidupnya di Kekaisaran Romawi, khususnya di kota Roma dan Aleksandria. Beberapa karya Galenus meliputi banyak topik; anatomi, fisiologi, farmakologi, dan terapi medis, banyak mengembangkan berbagai konsep dalam kedokteran, seperti empat elemen (tanah, air, udara, dan api) dan empat kualitas (panas, dingin, lembab, dan kering) yang memengaruhi kesehatan dan penyakit. Karya-karya Galenus banyak diwarisi dari Plato dan Aristoteles; mengambil pengetahuan dan pemahaman yang ada pada zamannya dan mengembangkannya melalui penelitian dan pengamatan klinis. *Nah*, Al-Farabi memelajari dan mengomentari karya-karya Galenus dalam bidang kedokteran itu.

dapat disebut, antara lain:

- 1) *Maqâlat fi Aghradi ma Ba'da ath-Thabi'ah*, sebuah karya filsafat politik yang membahas tentang tata cara penyusunan masyarakat yang ideal. Dalam karya ini, Al-Farabi mengajukan sebuah konsep tentang kota yang ideal (*madiynah al-fadliyyah*) yang didasarkan pada gagasan bahwa manusia secara alami cenderung menuju kesempurnaan, dan tujuan utama dari kehidupan manusia adalah mencapai kebahagiaan; karena itu diperlukan tata cara penyusunan masyarakat ideal yang didasarkan pada prinsip moralitas dan kebajikan. Al-Farabi lalu kemudian menggambarkan sebuah masyarakat yang diatur oleh para pemimpin bijaksana dan memiliki pengetahuan luas, serta dihuni oleh warga yang berakhlak mulia dan berpegang teguh pada kebenaran. Dalam karya ini, dibahas pula tentang hubungan antara individu dan masyarakat, dan menjelaskan bahwa keberadaan individu dalam masyarakat haruslah dilandaskan pada kerjasama dan saling membantu untuk mencapai tujuan bersama. Karya ini juga membahas tentang pentingnya pendidikan dalam membentuk manusia yang berakhlak mulia dan mampu berkontribusi secara positif pada masyarakat.
- 2) *Al-Jam'u Baina Ra'yi al-Hakimaini* berisi tentang upaya penyatuan pandangan dan pemikiran Aristoteles dan Plato. Namun, penting untuk dicatat bahwa ada beberapa perbedaan pendapat di kalangan para ahli mengenai keaslian karya ini. Beberapa ahli meyakini bahwa karya ini memang benar-benar ditulis oleh Al-Farabi, sedangkan yang lain berpendapat bahwa karya ini sebenarnya ditulis oleh seorang yang tidak diketahui dan kemudian dikait-

kan dengan nama Al-Farabi.³¹ Meskipun begitu, karya ini dianggap sebagai salah satu karya penting dalam sejarah filsafat Islam karena berisi tentang usaha untuk menyatukan pandangan dan gagasan dari dua tokoh filsuf besar pada zamannya, Aristoteles dan Plato, dan menjelaskan cara untuk memahami dan menggabungkan berbagai pandangan mereka secara harmonis. Ada beberapa alasan mengapa keaslian karya *Al-Jam'u Baina Ra'yi al-Hakimaini* dikaitkan dengan Al-Farabi dipertanyakan oleh beberapa ahli. Beberapa alasan tersebut antara lain:

- a) Tidak ada bukti yang jelas bahwa Al-Farabi benar-benar menulis karya ini.
- b) Beberapa ahli berpendapat bahwa ada perbedaan gaya penulisan dan bahasa yang digunakan dalam karya ini

³¹ Alasan utama mayoritas ahli sepakat bahwa *Al-Jam'u Baina Ra'yi al-Hakimaini* adalah karya Al-Farabi: karena karya tersebut terdapat dalam daftar karya Al-Farabi yang disusun oleh para sejarawan dan bibliografer Arab yang hidup pada masa setelah Al-Farabi wafat, seperti Ibn al-Nadim dan Abu al-Faraj al-Isfahani; dua sejarawan dan bibliografer Arab terkenal dari masa setelah Al-Farabi.

Ibn al-Nadim (wafat tahun 998 M): penulis dan penyusun kitab-kitab yang berasal dari Baghdad, Irak. Karya terkenalnya adalah *Al-Fihrist*; sebuah katalog bibliografi besar yang mencakup sekitar 10.000 (sepuluh ribu) judul karya Arab dan non-Arab pada saat itu. Katalog ini dianggap sebagai salah satu sumber paling penting dalam sejarah ilmu pengetahuan dan sastra Islam. Abu al-Faraj al-Isfahani (897-967 M): sejarawan, penyair, dan musikolog asal Isfahan, Iran. Karya terkenalnya adalah '*Kitab al-Aghani*', sebuah ensiklopedia ilmu pengetahuana, musik Arab yang luas yang mencakup lebih dari 20 volume, berisi informasi tentang sejarah, sastra, dan budaya Arab pada masa itu.

Namun, Ibn Rushd (*Averroes*) yang menyebutkan bahwa karya *Al-Jam'u Baina Ra'yi al-Hakimaini* bukanlah karya asli Al-Farabi dan tidak dianggap sebagai karya *sahih* oleh para ahli pada masanya. Akan tetapi, pendapat ini masih menjadi kontroversi di kalangan para ahli dan tidak dapat dipastikan secara pasti.

dibandingkan dengan karya-karya lain yang ditulis oleh Al-Farabi.

- c) Ada pengaruh kuat dari para filsuf Yunani pada karya ini, terutama Aristoteles dan Plato, sehingga mengarahkan pada dugaan bahwa karya ini mungkin ditulis oleh seorang pengarang yang tidak diketahui dan kemudian dikaitkan dengan nama Al-Farabi.
- 3) *Kitab As-Siyasatul Madaniyah*, karya terkenal yang membahas politik dan pemerintahan gagasan Aristoteles. Karya ini dianggap sebagai salah satu karya terpenting dalam sejarah filsafat politik Barat. *Kitab As-Siyasatul Madaniyah* sendiri ditulis oleh Aristoteles dalam bahasa Yunani kuno, berjudul *Politika*, yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab pada Abad IX M oleh Abu Nasr al-Farabi. Karya ini kemudian dikenal di dunia Muslim dengan nama: *Al-Madkhal ila Siyasat Ahl al-Madinah* (Pengantar untuk Politik Warga Negara). Tegasnya, *Kitab As-Siyasatul Madaniyah* bukanlah karya Al-Farabi, melainkan karya Aristoteles. Namun, Al-Farabi memang terkenal dan sangat terpengaruh oleh pemikiran Aristoteles; penerjemah yang mahir terhadap banyak karya Aristoteles ke dalam bahasa Arab, termasuk *Kitab As-Siyasatul Madaniyah* ini. Karya-karya Al-Farabi sendiri cenderung berfokus pada filsafat politik, etika, dan metafisika, dan sering dianggap sebagai seorang ahli filsafat yang penting dalam sejarah pemikiran Islam dan Barat.
- 4) *Risalah fi-al Aqli*, sebuah risalah filsafat yang dikaitkan dengan nama Al-Farabi.³² Di dalamnya dibahas tentang

³² *Risalah fi-al Aqli* meski dikaitkan dengan Al-Farabi, namun sebenarnya masih diperdebatkan apakah karya ini benar-benar ditulis oleh Al-Farabi atau bukan, karena beberapa alasan. **Pertama**, tidak ada manuskrip kuno

konsep ‘*aqliyyat*’ atau ‘*intellect*’³³ dalam filsafat Islam, serta hubungannya dengan konsep-konsep lain seperti agama, ilmu, dan kebahagiaan. Karya ini merupakan salah satu karya terkenal Al-Farabi dan banyak dikutip serta dipelajari dalam tradisi intelektual Islam. Dalam karya ini dibahas tentang peran ‘*aqliyyat*’ sebagai kemampuan manusia untuk memahami dan mengenali realitas. Baginya, ‘*aqliyyat*’ adalah sumber pengetahuan tertinggi yang manusia

yang menyatakan bahwa karya ini ditulisnya dan hanya ditemukan dalam beberapa manuskrip yang berasal dari Abad XI dan setelahnya. **Kedua**, karya ini memiliki gaya penulisan yang berbeda dengan karya-karya asli Al-Farabi yang sudah diketahui, terutama dalam hal struktur dan bahasanya. Bila karya ini sering dikaitkan dengan Al-Farabi karena ada kemiripan isi, pemikiran, dan bahasan dengan karya-karya asli Al-Farabi dalam bidang filsafat. Karena masih ada perdebatan mengenai asal-usul karya ini, beberapa sarjana memilih untuk menyebut karya ini sebagai *pseudo-Al-Farabi*, meski tidak dipungkiri bahwa karya ini memiliki nilai penting dalam sejarah pemikiran dan filosofi Islam. **Muhammad Abduh** (1848-1905); ulama reformis Islam Mesir, dan **Henry Corbin** (1903-1978); filolog dan ahli filsafat Iran yang berasal dari Perancis, berpendapat bahwa gaya penulisan dan bahasa yang digunakan dalam karya tersebut tidak konsisten dengan karya-karya Al-Farabi yang sudah diketahui. Namun demikian, **Ibn Abi'l-Hadid** (1193-1258), sejarawan asal Baghdad dan ahli eksplanasi Saqifah Bani Sa'idah (sebuah peristiwa penting dalam sejarah awal Islam yang terjadi setelah kematian Nabi Muhammad pada tahun 632 Masehi. Saqifah Bani Sa'idah terjadi di Saqifah, sebuah tempat di kota Madinah, tempat para tokoh Muslim berkumpul untuk memilih pemimpin baru umat Islam setelah wafatnya Nabi Muhammad), dan **Fazlur Rahman** (1919-1988), sarjana Islam modern asal Pakistan, berpendapat bahwa isi karya tersebut sangat mirip dengan pemikiran Al-Farabi dalam bidang filsafat. Hingga saat ini belum ada konsensus apakah karya tersebut benar-benar ditulis oleh Al-Farabi atau bukan.

³³ *Intellect*: kemampuan akal atau daya pikir (kemampuan berpikir, memahami, mengingat, dan memecahkan masalah). Dalam konteks filsafat, *intellect* merujuk pada konsep tentang substansi immateria dan kekal yang memungkinkan manusia mengetahui hakikat dunia dan realitas yang ada di luar pengalaman inderawi.

miliki, dan melalui pengembangan ‘*aqliyyat*’ yang lebih baik, manusia dapat mencapai kebahagiaan yang lebih besar. Dalam risalah ini, juga dibahas tentang hubungan antara ‘*aqliyyat*’ dengan agama dan ilmu pengetahuan, serta bagaimana ‘*aqliyyat*’ dapat membantu manusia dalam mencapai tujuan hidupnya.

Dari sekian buku karangan al-Farabi tersebut pembahasan dalam masalah ketuhanan terdapat dalam bukunya ‘*Kitab fi ma Ba’da ath-Thabi’ah*,³⁴ yang dibagi dalam tiga bagian:

- 1) Mencari hal yang ada dan sesuatu yang berlaku bagi yang ada itu.
- 2) Mencari dasar-dasar alasan (dalil atau argumen) dalam ilmu penyelidikan perkara *juz’i*.
- 3) Mencari dari hal yang ada, yang tidak bertubuh, dan tidak pula menempati tubuh.

b. Kesatuan Filsafat al-Farabi

Al-Farabi dikenal sebagai seorang filsuf sinkretisme yang memercayai tentang kesatuan filsafat. Dia mengombinasikan ajaran filsuf sebelumnya (Plato, Aristoteles dan Neo-Platonisme) dengan pikiran-pikiran keislaman. Hal ini terlihat dalam soal logika dan fisika yang mengikuti Aristoteles, dalam soal etika dan politik mengikuti Plato, dan dalam soal metafisika mengikuti Plotinus, pendiri dan tokoh aliran Neo-Platonisme.

³⁴ ‘*Kitab fi ma Ba’da ath-Thabi’ah*’ (‘Buku tentang Apa yang Terjadi Setelah Alam Semesta,’) dan ‘*Maqalat fi Aghradi ma Ba’da ath-Thabi’ah*’ (‘Makalah tentang Maksud Apa yang Terjadi Setelah Alam Semesta.’) sebenarnya adalah judul yang sama untuk sebuah karya yang ditulis oleh al-Farabi. Kitab tersebut membahas tentang konsep metafisika (terutama hubungan antara Tuhan, alam semesta, dan manusia). Kedua judul tersebut mengacu pada topik yang sama, yaitu: eksistensi setelah kiamat dan konsep metafisika yang terkait dengan hal tersebut.

Al-Farabi bukan saja memertemukan berbagai macam aliran filsafat, tetapi juga berkeyakinan bahwa aliran yang bermacam-macam itu hakikatnya adalah satu, yaitu: untuk mencari kebenaran Yang Esa. Usaha ini nampak jelas sewaktu membahas filsafat Plato dan Aristoteles. Begitupun antara filsafat dengan wahyu, kadangkala al-Farabi menggunakan interpretasi batini, yaitu: dengan menggunakan *ta'wil* tatkala menemukan pertentangan pendapat antara keduanya.

Persoalan ini seharusnya ditinjau dari segi idealnya, sebab para filsuf muslim ketika itu banyak yang berpendapat bahwa Islam dengan al-Qur'an dan *as-Sunnah* itu adalah *haq*, disamping berpendapat pula bahwa filsafat itu juga benar. Kebenaran itu tidak boleh lebih dari satu. Karena itulah, al-Farabi menggunakan interpretasi batini,³⁵ meskipun untuk beberapa

³⁵ Interpretasi batini (*esoterik*) al-Farabi menekankan pada makna tersembunyi dari karya-karya filosofisnya. Interpretasi batini karya Al-Farabi melibatkan pemahaman tentang tiga tingkat filsafat. Pertama, filsafat yang terbuka atau jelas, berupa pemahaman konvensional dari karya-karya al-Farabi. Kedua, filsafat yang bersifat simbolis (*alegoris*); mencakup makna mendalam dari pemikiran al-Farabi. Ketiga, filsafat yang bersifat esoterik (*batini*), yang melibatkan pemahaman tentang makna tersembunyi dari karya-karya al-Farabi. Interpretasi batini al-Farabi juga terkait dengan konsep tauhid, inti dalam pemikiran Islam. Dalam pandangan ini, interpretasi batini menekankan pada pemahaman tentang aspek batin dari konsep metafisika (Tuhan, alam semesta, dan manusia). Al-Farabi sendiri tidak secara eksplisit memaknai atau menggunakan istilah 'interpretasi batini' dalam karya-karyanya. Namun, memiliki pandangan bahwa pemahaman yang lebih dalam tentang makna-makna tertentu memerlukan pengetahuan yang lebih mendalam dan keterampilan filosofis yang lebih sebab filsafat itu merupakan ilmu yang melibatkan proses interpretasi dan penyampaian makna yang tepat. Baginya, pengertian makna dapat bervariasi, dan bahwa interpretasi terbaik dari suatu karya filosofis dapat ditemukan melalui pemahaman mendalam tentang konteks sosial, budaya, dan filosofis dari waktu dan tempat karya tersebut ditulis. Hal ini berarti memahami simbolisme dan makna tersembunyi dalam karya-karya filosofis merupakan hal penting, meski demikian simbolisme dan makna tersembunyi tidak boleh

kasus terasa sukar. Filsafat berpikir tentang kebenaran, agama juga berbicara tentang kebenaran, tetapi menyesuaikan agama dengan akal bukanlah berarti menerima kelebihan filsafat atas agama.³⁶

c. Filsafat Ketuhanan

1) Dalil tentang Tuhan

Pemikiran Al-Farabi menenai Tuhan mencakup konsep yang kompleks dan sangat dipengaruhi oleh pemikiran Aristoteles. Baginya, Tuhan adalah entitas yang sempurna, murni, dan abadi.³⁷ Menurut al-Farabi, entitas (*'al-mawjūd'*) itu merujuk

mengaburkan pemahaman yang jelas dan konvensional tentang karya-karya filosofis.

³⁶ Mohd. Iqbal, terj. Osman Raliby, *Pembangunan Kembali Alam Pikiran Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1966, hlm. 2.

³⁷ Entitas (*entity*: Inggris): sesuatu yang memiliki eksistensi (kenyataan objektif), berupa benda material atau nonmaterial (matahari, ide, konsep, bahkan pikiran, dan Tuhan). Entitas dapat dibedakan menjadi dua: entitas konkret/benda fisik dan dapat diamati secara langsung (manusia, mobil, meja, kursi, bulan, matahari, dsb.), dan entitas abstrak: tidak berbentuk fisik tetapi masih memiliki eksistensi (pemikiran, konsep matematika dan logika, atau nilai moral, dsb.). Dalam metafisika, entitas sering dianggap sebagai unit dasar realitas ontologis. Dalam ontologi, entitas sering dikelompokkan ke dalam kategori yang lebih luas, seperti substansi, atribut, relasi, atau mode. Substansi: entitas yang memiliki eksistensi sendiri (mis. manusia/pohon). Atribut: sifat-sifat yang dimiliki oleh sebuah substansi (mis. warna/ukuran). Relasi: hubungan antara dua atau lebih entitas (mis. hubungan antara orang tua dan anak). Mode: cara sebuah entitas eksis (mis. keadaan atau kondisi). Selebihnya lihat: *'entity'* dan *'things'* dalam: Ted Honderich, *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 1995, hlm. 238, dan 871-872.

Entitas menurut Plato adalah ide yang hanya dapat ditemukan oleh akal, atau bentuk universal yang kekal dan melampaui realitas yang terlihat (realitas yang tak terlihat) tetapi dapat dirasakan, dan menjadi dasar bagi semua keberadaan di dunia. Realitas yang terlihat hanyalah bayangan dari ide yang

tidak terlihat. Oleh karena itu, ide atau entitas dianggap sebagai kenyataan yang lebih mendasar dan permanen daripada benda-benda fisik. Beberapa entitas yang disebut Plato, antara lain: Keadilan; baginya, keadilan adalah ide yang abadi dan objektif, bukan sekadar sesuatu yang dihasilkan dari tindakan, tetapi merupakan sesuatu yang terdapat pada tingkat ideal, dan merupakan entitas yang ada dalam dunia ideal. Keindahan; keindahan itu ada dalam dunia ideal dan merupakan sesuatu yang penting meski tidak dapat ditangkap panca indera. Kebaikan: suatu hal yang diinginkan oleh semua orang, dan merupakan salah satu entitas yang ada di dunia ideal; entitas ini tidak dapat diukur dengan cara konvensional. Kebenaran: sesuatu yang bersifat universal dan abadi, yang dapat diakses oleh pemikiran akal sehat. Selebihnya, buka: Frederick Sontag, *Problems of Metaphysics*, diindonesiakan oleh Cuk Ananta Wijaya: 'Pengantar Metafisika', Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2022, hlm. 57-75.

Aristoteles (kemudian diikuti Al-Farabi) justru berpendapat entitas: benda individual yang nyata, aktual, dapat diamati dan dijelaskan secara logis empiris sehingga memungkinkan manusia memahami sifat dan hakikat semua benda duniawi. Entitas terdiri atas materi dan bentuk. Materi: substansi fisik/bahan sebuah benda, sedangkan bentuk: karakteristik dari benda yang membuatnya menjadi apa yang seharusnya menjadi. Entitas: semua hal yang benar-benar ada di dunia, tidak terpisah dari dunia fisik tetapi merupakan bagian dari dunia ini. Aristoteles kemudian mengajukan konsep 'substansi' dan 'aksiden' untuk menjelaskan tentang entitas. Substansi: hal yang memiliki keberadaan mandiri dan dapat ada sendiri tanpa membutuhkan hal lain. Contoh: manusia, karena dapat eksis tanpa memerlukan benda/ makhluk lain. Aksiden: semua hal yang bergantung pada substansi untuk dapat eksis. Contoh, warna, ukuran, atau bentuk karena sifat-sifat tersebut bergantung pada keberadaan manusia sebagai substansi. Aristoteles membedakan antara entitas aktual dan potensial. Entitas aktual: entitas yang sudah ada dan ada dalam keadaan sebenarnya, entitas potensial: entitas yang belum terwujud tetapi memiliki kemampuan untuk terwujud. Contoh: biji tanaman merupakan entitas potensial karena memiliki kemampuan untuk tumbuh menjadi tanaman yang sebenarnya. Buka kembali: Frederick Sontag, *Problems of Metaphysics*, diindonesiakan oleh Cuk Ananta Wijaya: 'Pengantar Metafisika', Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2022, hlm. 42 dan 87-97.

Pada titik lain, René Descartes berpandangan bahwa entitas yang paling mendasar adalah manusia sebagai subjek yang berpikir dan memiliki keber-

pada segala sesuatu yang ada, termasuk benda fisik, ide, konsep, maupun entitas yang lebih tinggi seperti Tuhan atau makhluk gaib. Baginya, segala entitas memiliki esensi (sifat yang khas) yang membedakan satu entitas dari yang lain, dan memiliki tingkatan yang berbeda berdasarkan derajat keberadaannya dan kemampuannya untuk mencapai kesempurnaan. Entitas yang paling sempurna dan paling dekat dengan Tuhan adalah manusia yang bijaksana (*al-hakiym*), yaitu: seseorang yang telah mencapai pengetahuan mendalam tentang hakikat alam semesta dan keteraturannya, serta mampu mengenal Tuhan dengan benar. Manusia yang bijaksana inilah entitas yang paling mulia dan paling dihormati oleh Tuhan. Tuhan adalah sumber dari segala sesuatu dan Pencipta alam semesta. Tuhan adalah Kebenaran Yang Sempurna, yang tidak dapat dipahami dalam bentuk apa pun selain dari pemikiran abstrak dan pengetahuan filosofis. Tuhan adalah intelek murni yang terpisah dari segala materi dan benda fisik. Tuhan tidak terbatas oleh ruang dan waktu, dan tidak memiliki atribut fisik atau emosi manusia. Tuhan adalah Kehendak Yang Sempurna dan mengendalikan segala sesuatu dalam alam semesta secara mutlak.

Selain itu, al-Farabi juga mengembangkan teori tentang bagaimana manusia dapat mencapai pengetahuan tentang Tuhan melalui aktivitas rasionalis-filosofis. Dia percaya bahwa

radaan nyata karena memiliki kesadaran dan kesadaran diri. Keberadaan subjek yang berpikir (manusia) merupakan dasar bagi eksistensi segala entitas lain yang dapat dipertimbangkan dalam dunia ini. Konsep '*ego cogito ergo sum, sive existo*' menunjukkan bahwa keberadaan manusia sebagai subjek yang berpikir adalah suatu kenyataan pasti yang tak dapat diragukan lagi. Manusia sebagai entitas memiliki kebebasan dan kemampuan untuk memperoleh pengetahuan melalui pemikiran dan pengamatan dunia sekitarnya. Bagi Descartes entitas itu bukan benda atau ide, melainkan manusia; subjek yang berpikir dan berkesadaran diri.

manusia dapat memahami Tuhan melalui proses berpikir dan penalaran yang cermat, dan bahwa pengetahuan tentang Tuhan adalah kunci untuk mencapai kesempurnaan serta kebahagiaan hidup.

Dalil yang digunakan al-Farabi untuk menegaskan eksistensi Allah adalah dalil *wujûb* dan *imkan* (*wâjibul wujûd* dan *mumkinul wujûd*). *Wâjibul wujûd* adalah wujud yang tidak boleh tidak mesti ada, yang *tabi'at*-Nya sendiri menghendaki wujud-Nya, ada dengan sendiri-Nya, esensi-Nya tidak dapat dipisahkan dari wujud-Nya. Wujud ini juga tidak dimulai oleh sesuatu yang tidak berwujud kemudian berwujud, tetapi berwujud selama-lamanya; wujud termaksud adalah Tuhan. *Mumkinul wujûd* adalah wujud yang eksistensinya disebabkan oleh *Wâjibul wujûd*, yaitu: bentangan semesta raya beserta isinya; seluruh makhluk-Nya. Menurut al-Farabi hanya ada dua kemungkinan ini, tidak ada kemungkinan ketiga selain dua wujud itu.

2) Sifat-sifat Tuhan

Al-Farabi meyakini bahwa sifat-sifat Allah tidak berbeda dengan *dzat*-Nya, karena Allah adalah Esa. Dalam hal ini Al-Farabi sejalan dengan Mu'tazilah yang tidak membedakan antara *dzat* dan sifat. Allah itu esensi-Nya adalah akal aktual tetapi esensi akal aktual bukanlah Tuhan,³⁸ karena wujud-

³⁸ Al-Farabi dalam *al-Madiynah al-Fâdlilah* membagi akal menjadi dua, yaitu: akal potensial (*potential intellect, al-'aql al-quwwati*) dan akal aktual (*actual intellect, al-'aql al-fa'ili*). Akal potensial: kemampuan manusia memahami dan mengetahui, akal aktual: keadaan akal potensial yang telah mewujudkan dan berfungsi secara optimal, terbentuk melalui proses emanasi dari Tuhan, dan memiliki kemampuan untuk mengetahui semua hakikat universal serta setiap prinsip metafisika. Akal aktual: kunci memahami pengetahuan tertinggi serta mencapai kebahagiaan, bersifat universal dan objektif, tidak terikat dengan individu tertentu atau pengalaman

Nya tidak membutuhkan materi. Justru demikian Allah tidak mempunyai sifat yang dihubungkan kepada-Nya. Untuk tahu dan yakin tentang wujud Allah tidak perlu dengan *me-nisbah*-kan suatu sifat tertentu kepada-Nya, sebab pengetahuan tentang Allah lebih nyata dan yakin daripada pengetahuan tentang selain Allah, al-Farabi menjelaskan:

Karena Tuhan adalah wujud yang paling sempurna, maka pengetahuan manusia tentang Dia adalah pengetahuan sempurna, seperti halnya dengan pengetahuan manusia tentang ilmu matematika, lebih sempurna dari pengetahuan manusia tentang ilmu fisika, karena objek ilmu pertama lebih baik daripada objek ilmu kedua. Akan tetapi keadaan manusia ketika menghadapi wujud pertama sama halnya dengan keadaan manusia ketika berhadapan dengan sinar yang sangat menyilaukan dan oleh karena itu manusia tidak dapat tahan untuk melihatnya, karena lemahnya penglihatannya. Hal ini disebabkan karena kelemahan yang timbul dari percampuran manusia dengan benda yang cukup menghambat dan membatasi pengetahuannya.³⁹

yang spesifik. Akal aktual: dapat dipahami dan dimanfaatkan oleh siapa saja, asalkan memiliki kemampuan untuk memahami dan mengeksplorasi pengetahuan. Setiap individu memiliki potensi untuk memperoleh pengetahuan dan pemahaman yang lebih tinggi melalui pengajaran dan pemikiran yang tepat. Akal aktual: pengetahuan yang telah dikembangkan dan diterapkan oleh individu. Menurut Al-Farabi: hanya sebagian kecil individu yang mencapai tingkat akal aktual yang penuh, yang lain tetap pada tingkat akal potensial. Para filsuf adalah contoh individu yang mencapai akal aktual melalui pemikiran dan refleksi mendalam, karena itu Al-Farabi menekankan pentingnya pengembangan akal potensial dan mengubahnya menjadi akal aktual, yang dapat dilakukan melalui pendidikan dan pengalaman, sehingga memperoleh pengetahuan dan pengalaman yang lebih luas, dapat meningkatkan kemampuan akal potensialnya untuk mencapai keadaan akal aktual yang lebih tinggi dan meraih kebahagiaan dalam hidupnya.

³⁹ Syech Nadiem Al-Jisr, *op. cit.*, hlm.74-75.

Dalam pada itu, di dalam karyanya yang berjudul *'Arâ-u Ahlal Madiynah al-Fâdlilah'*⁴⁰ seperti yang dikutip Hana al-Fakhury, al-Farabi menjelaskan:

Sesungguhnya Allah itu Maha Tahu, Dia tidak membutuhkan sesuatu yang lebih diluar *dzat*-Nya untuk tahu. Begitu pula Dia tidak membutuhkan sesuatu yang memberitahukan untuk diketahui. Ilmu Tuhan itu adalah essensi-Nya.⁴¹

Al-Farabi, selanjutnya memberi penjelasan tentang *asmâul husna* sebagai berikut: bahwa manusia boleh saja menyebut nama-nama Tuhan sebanyak yang dikehendaki, tetapi ini hanya memberikan isyarat tentang macam-macam hubungan Tuhan dengan makhluk dari segi keagungan-Nya. Nama-nama tersebut tidak merupakan bagian pada *dzat* Tuhan, atau dengan kata lain sifat-sifat Tuhan berbeda dengan *dzat*-Nya.

Menyangkut tentang ilmu Tuhan, al-Farabi berpendapat bahwa Tuhan hanya mengetahui semua yang ada secara umum (universal, *kulliyat*). Tuhan tidak mengetahui semua peristiwa kecil atau rincian yang terjadi di alam. Sekiranya ilmu Tuhan itu menyangkut berbagai peristiwa kecil, ini berarti bahwa ilmu Tuhan dapat berubah pada setiap kali terjadinya perubahan peristiwa yang terjadi di alam ini dan ini berarti ilmu Tuhan

⁴⁰ Karya *'Arâ-u Ahl al-Madiynah al-Fâdlilah'* merupakan karya filsafat politik yang membahas tentang negara ideal, ditulis pada Abad X Masehi dan dianggap sebagai salah satu karya terpenting dalam sejarah filsafat politik Islam. Di dalamnya diperkenalkan konsep negara ideal *'Madiynah al-Fâdlilah'* ('Negara Kebajikan'), sebagai bentuk pemerintahan yang paling baik, karena kebijaksanaan, keadilan, dan kesejahteraan publik diutamakan di atas kepentingan individu atau golongan. Di dalamnya juga dibahas tentang karakteristik ideal seorang pemimpin dan tugas yang harus dilakukan untuk menjaga stabilitas negara.

⁴¹ Hanna al-Fakhury, *Tarekh al-Falsafah al-'Arabiyyah*, Beirut: Dar al-Ma'arif, 1957, hlm. 109.

tidak *absolute* lagi, sedang ilmu Tuhan itu adalah essensi-Nya dan essensi wujud itu adalah *qadim*. Jikalau ilmu itu berubah, maka *dzat* yang mempunyai ilmu pun juga berubah, padahal sejatinya pada *dzat* Tuhan mustahil terjadi perubahan. Persoalan inilah kiranya yang banyak mengundang perdebatan antara golongan golongan Islam, sehingga golongan *fuqaha* dan *ahlul hadits* menentang filsafat dan para filsufnya.

3) Teori Emanasi

Emanasi adalah proses aliran atau penurunan dari sumber yang lebih tinggi ke bentuk yang lebih rendah atau terbatas. Al-Farabi menggambarkan emanasi sebagai proses yang menjadikan realitas lebih tinggi atau pengetahuan yang lebih tinggi mengalir atau turun kepada bentuk yang lebih rendah. Baginya, Tuhan sebagai sumber keberadaan yang sempurna adalah asal dari segala sesuatu, dari-Nya, emanasi terjadi dan realitas turun melalui hierarki keberadaan menuju dunia materi yang lebih rendah.

Al-Farabi menggambarkan bahwa emanasi terjadi melalui serangkaian tingkatan yang berurutan, mulai dari Tuhan, malaikat, intelek aktif, akal manusia, hingga dunia materi. Setiap tingkatan atau tahap dalam hierarki ini menerima cahaya atau pengetahuan dari tingkat yang lebih tinggi dan mengi-
rimkannya ke tingkat yang lebih rendah. Sebagai gambaran al-Farabi menggunakan konsep emanasi dengan menjelaskan proses pembentukan bahasa dan huruf-huruf; bahasa dan huruf-huruf tertentu mengalami emanasi dari pikiran manusia dan digunakan sebagai alat komunikasi yang mencerminkan pengetahuan dan pemikiran yang lebih tinggi.

Al-Farabi kemudian mencoba menjelaskan bagaimana yang banyak (plural) dapat timbul dari Yang Satu. Tuhan bersifat Maha Esa, tidak berubah, tidak berupa materi, jauh dari arti banyak, Maha Sempurna dan tidak berhajat kepada apapun.

Kalau demikian sifat hakikat Tuhan, bagaimana alam materi yang banyak terjadi dari Yang Maha Tunggal dan Maha Esa? Bagaimana keluarnya wujud yang *hadits* ini dari wujud yang *qadim*? Al-Farabi lalu menjelaskan bahwa alam semesta raya ini tercipta secara emanasi, yang memancar dari Wujud Pertama melalui rentetan proses saat jenis yang satu keluar dari jenis yang lebih tinggi secara berurut. Lalu dia mengklasifikasikan yang wujud ini kepada dua rentetan.

Pertama, rentetan wujud yang essensinya tidak berfisik, dan varitas yang lebih tinggi melahirkan varitas yang lebih rendah secara berurut, dan ini ada dua jenis:

- a. Tidak berfisik dan tidak menempati fisik, yaitu: *Al-Maujûd al-Awwal* (Wujud Pertama), atau *al-Ilah Illât* (Sebab Pertama). Inilah yang disebut Allah Swt.⁴² Kemudian *al-'Aqlul Awwal* (akal pertama) dan *al-Uquwl al-Aflâk*.⁴³

⁴² Konsep '*Al-Maujûd al-Awwal*' merupakan pengembangan pemikiran ontologis dan metafisik yang berkaitan dengan pemahaman tentang eksistensi dan hierarki keberadaan. Menurut Al-Farabi: ada hierarki keberadaan yang dimulai dari 'wujud pertama' yang menjadi asal atau sumber segala keberadaan lainnya, sebagai entitas yang eksis secara mandiri, tidak bergantung pada entitas lain, dan menjadi sumber dari segala sesuatu yang ada. Dialah Tuhan (Penyebab Pertama); entitas yang sempurna, mandiri, tak tergantung pada apapun, dan menjadi asal dari segala keberadaan lainnya dalam hierarki eksistensi, entitas yang menjadi sumber (sebab awal) bagi segala semua, entitas yang tidak memiliki awal dan tidak tergantung pada apapun, termasuk pengetahuan dan keberadaan itu sendiri. Tuhan itu sebagai prinsip yang menjadi dasar bagi hierarki eksistensi yang ada dalam alam semesta raya. Ringkasnya, dalam pandangan Al-Farabi, emanasi adalah cara tatkala realitas yang lebih rendah menerima dan mencerminkan realitas yang lebih tinggi, termasuk Tuhan sebagai Penyebab Pertama.

⁴³ *Al-Uquwl al-Aflâk* dalam konteks ini adalah intelektus yang murni, sempurna, dan abadi yang merupakan prinsip dan penyebab dari semua keberadaan alam semesta. Karya *al-Uquwl al-Aflâk* terdiri atas **empat bagian, Pertama:** membahas tentang **kosmologi:** alam semesta itu terdiri

- b. Tidak berfisik tetapi menempati fisik, yaitu: *an-Nafs* (jiwa), *al-Shûwrah* (*form*) dan *al-Mâddah* (materi).

Kedua: rentetan wujud yang berfisik, terdiri atas:

- a. *Al-Ajsâm al-Samawiyah* (benda-benda langit, bintang gemintang)
- b. *Al-Hayawân al-Nathiq* (manusia, hewan yang berpikir)
- c. *Al-Hayawân ghairu al-Nâthiq* (hewan yang tidak berpikir)
- d. *Al-Ajsâm al-Nabât* (tumbuh-tumbuhan)
- e. *Al-Ajsâm al-Maâdin* (benda-benda tambang)
- f. *Al-Anashir al-Arba'ah* (unsur-unsur yang empat, yaitu: air, udara, tanah dan api).

Al-Farabi kemudian menjelaskan proses emanasi sebagai berikut: *Allah al-Wujûd al-Awwal*, sebagai Akal Aktif berfikir tentang diri-Nya dan dari pemikiran-Nya lahir Wujud Kedua yang mempunyai substansi yang disebut Akal Pertama. Akal Pertama ini *Mumkin al-Wujûd* dilihat dari essensinya tetapi mewujud dengan Wujud Pertama (Allah Yang Esa). Dengan demikian, Wujud Allah berbeda dengan wujud lain. Wujud Kedua berpikir tentang Wujud Pertama maka lahirlah Wujud

atas beberapa tingkatan yang diatur secara hierarkis; mulai dari alam mineral, tumbuhan, hewan, dan manusia, setiap lapisan memiliki karakteristik yang berbeda, dan diatur oleh sebuah prinsip yang lebih tinggi. **Kedua:** membahas **psikologi:** berisi tentang tujuan hidup manusia dan bagaimana tujuan itu dapat dicapai melalui pengembangan jiwa atau akal. **Ketiga:** membahas tentang **politik:** secara alami manusia itu makhluk sosial yang membutuhkan orang lain dalam memenuhi hidupnya, oleh karena itu, masyarakat harus diatur oleh sebuah sistem politik yang adil dan bijaksana agar dapat menciptakan keamanan dan kesejahteraan bersama. **Keempat:** membahas mengenai **Tuhan dan agama:** Tuhan adalah sumber dari segala kebijaksanaan dan kebaikan, dan agama harus dijadikan sebagai sarana untuk memperoleh pengetahuan dan koneksi spiritual dengan-Nya.

Ketiga yang disebut Akal Kedua. Wujud Kedua (Akal Pertama) berfikir tentang Tuhan, lahirlah langit pertama Wujud Ketiga (Akal Kedua) berpikir tentang Tuhan lahirlah Wujud Keempat (Akal Ketiga) dan ketika berpikir tentang dirinya lahirlah bintang-bintang. Begitulah seterusnya semenjak dari Wujud Ketiga (Akal Kedua) sampai dengan Wujud Kesepuluh (Akal Kesembilan) dan lahirnya bulan. Akhirnya dari Wujud Kesembelas/Akal Kesepuluh. Berhentilah terjadinya atau timbulnya akal-akal. Tetapi, dari Akal Kesepuluh muncullah bumi serta ruh-ruh dan materi pertama yang menjadi dasar dari keempat unsur (api, udara, air dan tanah).⁴⁴

Konsep ini menggambarkan bagaimana alam semesta yang diciptakan oleh Tuhan dapat berasal dari sumber yang sama dan bertahap menyebar ke bawah menuju yang lebih rendah. Berikut adalah skema teori emanasi Tuhan yang dia tawarkan:

- Tuhan (*al-Haqq*): sumber segala semua dan merupakan prinsip pertama atau 'puncak' dari semua entitas yang ada, yang pertama dan abadi serta tidak tergantung pada apapun.
- *Intellect* (*al-'aql*): entitas tertinggi dalam alam semesta raya, sebagai 'putra pertama' Tuhan dan merupakan prinsip aktif dalam keberadaan segala sesuatu, yang bertanggung jawab atas proses pemikiran dan pengetahuan.
- *Soul* (*al-nafs*): merupakan emanasi dari *intellect*, yang juga merupakan suatu bentuk akal. Menurut al-Farabi, *soul* adalah prinsip yang mengatur semua kegiatan fisik dan mental dalam makhluk hidup.
- *Nature* (*al-thabi'a*): semesta adalah hasil emanasi dari Tuhan yang dilakukan melalui *intellect*, *soul*, dan *nature*, merupakan prinsip yang lebih rendah dari *soul* dan ber-

⁴⁴ Harun Nasution, *op. cit.*, hlm. 23-24.

tanggung jawab atas bentuk fisik dari semua benda di alam semesta raya.

- Materi (*al-mâddah*): prinsip yang terendah dalam hierarki emanasi, bahan dasar yang membentuk segala sesuatu di alam semesta raya, (seperti: batu, air, udara, dan api).

Alam semesta raya berasal dari Tuhan dan merupakan suatu bentuk emanasi yang bertahap. Semakin rendah dalam hierarki, semakin jauh dari Tuhan, dan semakin tergantung pada yang lebih tinggi dalam hierarki. Demikianlah filsafat emanasi Al-Farabi, walaupun terpengaruh oleh filsafat terutama ketuhanan Plato, Aristoteles dan Plotinus, namun dengan tegas menyatakan bahwa yang *Wâjibul Wujûd Lidzatihi* hanyalah Allah, Tuhan Yang Maha Esa.

d. Tentang Jiwa

Al-Farabi berpandangan bahwa manusia mempunyai tiga jenis jiwa (*al-nafs*). Pertama: '*al-nafs al-haywaniyyah*', dimiliki oleh semua makhluk hidup dan terkait dengan kebutuhan biologis, dorongan insting, dan hasrat. Jiwa ini berkaitan sisi hewaniah manusia. Kedua: *al-nafs al-nabatiyyah*, berkaitan dengan kecenderungan manusia untuk berinteraksi dengan lingkungannya (seperti berkembang biak, mengumpulkan makanan dan beradaptasi dengan alam). Ketiga: *al-nafs al-nathiqah* (khusus bagi manusia), yang memungkinkan berpikir rasional, memperoleh pengetahuan, memahami konsep-konsep abstrak, dan berpikir logis, merupakan aspek yang paling mulia dalam diri manusia, dan membedakannya dari makhluk lainnya. Pengembangan jiwa rasional itu penting untuk mencapai tujuan kehidupan manusia yang sejati, yaitu: mencapai kebijaksanaan dan kebahagiaan. Manusia perlu mengembangkan jiwa rasionalnya melalui pendidikan, refleksi, dan pemahaman tentang prinsip-prinsip filosofis dan moral.

Pendapat al-Farabi tentang jiwa dipengaruhi oleh Plato, Aristoteles, dan Plotinus yang menyatakan bahwa jiwa itu bersifat ruhani, bukan materi, terwujud setelah adanya badan, dan tidak berpindah-pindah dari satu badan ke badan lainnya. Jiwa manusia yang disebut *al-nafs al-nathiqah* ini berasal dari alam ilahi, sedangkan jasad berasal dari alam *khalaq*, berbentuk, berupa, berkadar, dan bergerak. Jiwa diciptakan tatkala jasad siap menerimanya. *Al-Nafs al-Nathiqah* merujuk pada kemampuan jiwa manusia untuk berkomunikasi dengan cara verbal sehingga membedakannya dari makhluk lain dan memungkinkannya untuk memperoleh pengetahuan yang rasional. Dalam pandangan al-Farabi, jiwa manusia adalah substansi aktif yang memberikan kehidupan pada tubuh manusia dan memberikan kemampuan untuk berpikir dan berbicara. Manusia memiliki kemampuan bawaan untuk memahami bahasa dan berbicara, yang merupakan fitrah (hakikat dasar) manusia. Oleh karena itu, al-Farabi menganggap bahasa sebagai bagian integral dari keberadaan manusia dan esensial bagi kemampuan manusia untuk memahami dunia. Pandangan al-Farabi tentang jiwa dan bahasa berpengaruh besar pada pemikiran filsafat Barat dan Timur, dan menjadi dasar untuk perkembangan filsafat linguistik. Jiwa dan badan merupakan suatu kesatuan. Jiwa menjadi asas *intern* dan langsung dari gerakan-gerakan badan. Jiwa merupakan kesempurnaan, karenanya mampu mengatur, menumbuhkan, dan memberi makan pada badan. Badan merupakan wahana bagi jiwa. Jiwa dan badan saling melengkapi dan mengabdikan.

e. Tentang Kenabian

Al-Farabi memandang kenabian sebagai suatu konsep yang penting dalam Islam sebab merupakan satu dari tiga cabang ilmu keagamaan, selain fiqh dan *tasawwuf*. Baginya, tujuan dari kenabian adalah untuk membawa manusia kepada

pemahaman yang lebih baik tentang Tuhan, kehidupan moral yang benar, serta kebahagiaan di dunia dan akhirat. Kenabian bukanlah sesuatu yang bersifat ilahi atau gaib, melainkan suatu bentuk pengetahuan yang dapat dicapai dengan usaha dan pengalaman. Nabi atau rasul, menurut al-Farabi, tidaklah diutus oleh Tuhan untuk mengubah ajaran-Nya, tetapi lebih sebagai pembawa pesan yang memperjelas dan mengembangkan ajaran Tuhan yang telah diberikan sebelumnya. Karenanya, para nabi adalah filsuf yang memiliki pemahaman mendalam tentang Tuhan dan ajaran-Nya. Para nabi memiliki kemampuan memperoleh pengetahuan melalui wahyu, tetapi pengetahuan ini harus disesuaikan dengan kemampuan manusia untuk memahaminya dan diterjemahkan ke dalam bahasa yang dapat dimengerti oleh masyarakat.

Kenabian merupakan bagian terpenting dari filsafat al-Farabi karena dibangun dari dasar psikologi dan metafisika yang berkait erat dengan pembahasan tentang *akhlaq*. Ketika membicarakan negeri utama (*madinah al-fadhilah*) al-Farabi menyatakan bahwa manusia dapat berhubungan dengan *al-aql al-fa'äl*,⁴⁵ sekalipun hanya terbatas pada manusia tertentu saja. Hubungan tersebut dapat ditempuh dengan dua jalan: jalan pikiran dan jalan imajinasi atau jalan pikiran dan inspirasi.

⁴⁵ *Al-Aql al-fa'äl*: pada akal aktif/berfungsi, yang memungkinkan manusia memperoleh pengetahuan dan memahami realitas. *Al-Aql al-fa'äl*: kemampuan akal yang berfungsi dalam memahami dunia dan mencapai pengetahuan yang benar; tujuan akhir dari kehidupan manusia. Dengan *al-Aql al-fa'äl* memungkinkan manusia untuk memahami hakikat (esensi) realitas. Konsep *Al-Aql al-fa'äl* ini dalam ontologi digunakan untuk menjelaskan bahwa realitas itu dibentuk oleh esensi yang terkandung dalam objek atau entitas, dan esensi itu dapat dipahami oleh akal yang aktif atau berfungsi. Bagi Al-Farabi, *al-Aql al-fa'äl* merupakan kemampuan bawaan yang harus dikembangkan melalui pendidikan dan latihan, sehingga manusia dapat mencapai potensi tertinggi dalam memperoleh pengetahuan dan memahami realitas.

Manusia yang dapat berhubungan dengan *al-aql al-fa'âl* adalah manusia yang memiliki hati dan jiwa bersih sehingga dapat menembus dinding alam *ghaib* dan mencapai alam cahaya. Manusia yang seperti inilah, menurut al-Farabi, yang disertai untuk memimpin Negeri Utama. Di samping dengan *al-aql al-fa'âl* adalah dengan imajinasi. Imajinasi erat kaitannya dengan kecenderungan dan perasaan, serta memengaruhi gerak pikiran dan kemauan yang mengarahkan pada objek tertentu. Imajinasi menyimpan berbagai objek inderawi dan gambaran alam luar yang masuk melalui pikiran, sekaligus membuat gambaran baru yang tidak ada keserupaannya sama sekali dengan berbagai objek inderawi sebelumnya. Imajinasi itu ada dua bentuk, yaitu: *imagination creative* (imajinasi pencipta) dan *imagination conservatrice* (imajinasi penyimpang). Hubungannya dengan soal kenabian ialah bagaimana pengaruh imajinasi terhadap impian dan pembentukannya, sebab apabila hal ini dapat ditafsirkan secara ilmiah maka soal kenabian dan kelanjutannya dapat pula ditafsirkan. Sebagaimana diketahui bahwa ilham kenabian adakalanya terjadi pada waktu tidur atau pada saat terjaga, atau dalam bentuk impian yang benar atau wahyu. Impian yang benar tidak lain adalah suatu bentuk kenabian yang erat hubungannya dengan wahyu. Apabila kekuatan imajinasi seseorang telah mencapai akhir kesempurnaan, maka tidak ada halangan baginya untuk menerima *al-'aql al-fa'âl* berbagai peristiwa sekarang atau mendatang, bahkan objek-objek inderawi yang merupakan salinannya.

Imajinasi dapat pula menerima berbagai salinan dan objek pikiran serta wujud lain yang mulia. Dengan penerimaan itu maka seseorang dapat mempunyai ramalan (*nubuwwah*) terhadap berbagai persoalan ketuhanan. Inilah tingkatan yang paling sempurna yang dapat dicapai oleh kekuatan imajinasi dan dicapai oleh manusia untuk berhubungan dengan *al-aql al fa'âl* dan ini hanya dapat dilakukan oleh seorang nabi, yang

memungkinkan seorang nabi menerima pengetahuan dan kebenaran dalam bentuk wahyu dan impian yang benar. Seseorang yang berada di bawah tingkatan nabi tidak dapat berhubungan dengan *al-aql al-fa'âl* kecuali pada waktu tidur. Itu pun terkadang mereka sukar untuk mengutarakan apa yang diketahuinya. Orang awam imajinasinya lemah sekali karena itu tidak sampai berhubungan dengan *al-aql al-fa'âl* baik waktu malam maupun siang.

4. Ibnu Sina (980-1037)

a. Riwayat Hidup dan Karyanya

Abu Ali Husein bin Abdillah ibn Sina, dilahirkan di Afsyana suatu tempat yang terletak dekat Bukhara pada tahun 370 H/ 980 M dan meninggal di Hamazan 428 H/1037 M. Ibnu Sina mempunyai akal yang cemerlang dan kecerdasan yang tinggi. Ibunya bernama Astarah sedangkan ayahnya bernama Abdullah, seorang pegawai tinggi pada Dinasti Samawi, dan memberikan dorongan yang kuat pada Ibnu Sina dalam belajar, sehingga pada usia 10 tahun sudah menghafal al-Qur'an dan mempelajari sastera Arab. Setelah mendalami ilmu *fiqh* Ibnu Sina mempelajari logika, geometri dan astronomi kemudian dilanjutkan dengan mendalami matematika, fisika, kedokteran dan filsafat. Karena kecemerlangan akalnya, pada usia 17 tahun Ibnu Sina sudah menguasai berbagai bidang disiplin ilmu dan digelar *al-Syeikh al-Rais* yang berarti imam ilmu pengetahuan.

Ibnu Sina mewariskan berbagai bidang ilmu. Di antara karya terpentingnya ialah *asy-Syifa*, suatu *encyclopedia* ilmu pengetahuan yang berisi berbagai disiplin ilmu, meliputi: Ketuhanan, Fisika, Matematika dan Logika. Karya yang lain berjudul *al-Najat*, merupakan ringkasan dari *asy-Syifa*. Karya

ini ditujukan khusus untuk kelompok terpelajar yang ingin mengetahui dasar-dasar ilmu hikmah secara lengkap. Sebagai seorang dokter ahli, dia menulis buku berjudul '*Al-Qanun fiy al-Thibb*'; *encyclopedia* dalam ilmu kedokteran dan merupakan sumber terpenting dalam ilmu kedokteran sepeninggalnya, yang ditulisnya di saat masih berusia 16 tahun.

Usaha al-Farabi untuk mempertemukan filsafat dengan agama dilanjutkan dan dikembangkan oleh Ibnu Sina, termasuk dalam bidang ketuhanan. Tentang masalah ketuhanan diungkapkan, juga uraian tentang logika dan *hikmah* dalam karyanya yang berjudul '*Al-Isyârat wa-al Tanbihât*'⁴⁶ dan lebih detail lagi dalam '*Asy-Syifa*' pada bagian '*Ilâhiyat*' (ketuhanan).⁴⁷ Perihal pembahasan mengenai keberadaan Tuhan, Ibnu Sina berpandangan bahwa Tuhan merupakan sesuatu yang ada di luar segala yang ada, dan memiliki sifat-sifat yang sempurna, seperti kebijaksanaan, kekuasaan, dan keberadaan yang mutlak.

⁴⁶ Karya berjudul '*Al-Isyârat wa al-Tanbihât*' (Indikasi dan Peringatan) ini merupakan karya penting dalam filsafat Islam dan filsafat Abad Pertengahan secara umum; membahas berbagai topik filosofis (metafisika, teori pengetahuan, epistemologi, teori bahasa, dan etika). Dalam karya ini, Ibnu Sina menyajikan teori tentang realitas; yang membedakan **eksistensi mutlak** dan **eksistensi yang tergantung** pada sesuatu yang lain. Juga dikemukakan bahwa pengetahuan manusia dibagi menjadi dua, yaitu: **pengetahuan tentang eksistensi individual dan pengetahuan tentang esensi umum**. Karya ini juga membahas masalah bahasa. Baginya bahasa merupakan sarana untuk mengekspresikan ide dan konsep, dan bahwa bahasa memiliki kemampuan untuk merefleksikan realitas secara akurat. Secara keseluruhan, '*Al-Isyârat wa al-Tanbihât*' merupakan karya yang sangat penting dalam sejarah filsafat dan membantu membentuk pemikiran filosofis dalam tradisi Islam dan Abad Pertengahan secara umum.

⁴⁷ Selebihnya buka: Oliver Leaman dalam Robert L. Arrington, *op.cit.*, hlm. 671.

b. Filsafat Ketuhanan

1) Pembuktian Wujud dan Sifat Tuhan

Ibnu Sina mengembangkan metafisika, kosmologi, dan antropologi yang sangat erat dan bermuara pada mistik dan kenabian. Ibnu Sina telah membangun konsep tentang alam, manusia, dan Allah secara reflektif rasionalistis atas keseluruhan keadaan untuk mencapai hakikat dan memperoleh *hikmat*. Satu hal yang menarik adalah unsur rasional ini merupakan syarat mutlak sehingga filsafat menjadi kegiatan otonom yang dapat berinteraksi dengan ilmu-ilmu lain, termasuk di dalamnya ilmu agama. Kemudian dalam bingkai ilmu agama Islam, filsafat dipandang sebagai ilmu yang berasal dari 'luar' ilmu agama. Namun demikian, filsafat mendapatkan tempat yang terhormat; sebagai alat yang dapat digunakan untuk lebih mendalam memasuki labirin ilmu agama. Filsafat pada akhirnya bahkan dianggap mempunyai keterkaitan dengan agama; sebagai pendukung dan pembela agama.

Ibnu Sina sejalan dengan Al-Farabi mengemukakan dalil yang kurang lebih sama untuk membuktikan wujud Tuhan. Baginya, manusia tidak perlu mencari dalil untuk menetapkan eksistensi Tuhan dengan salah satu makhluk-Nya, tetapi seharusnya 'mengambil' Wujud Yang Pertama, yaitu: Yang *Wājibul Wujûd* dari yang *mumkinul wujûd* dan apa yang wujudnya dapat diterima oleh akal. Alam ini adalah *mumkinul wujûd* yang memerlukan suatu sebab yang mengeluarkannya menjadi wujud, karena wujud alam tidak dari *dzat*-nya sendiri. Meskipun makhluk itu dapat dijadikan bukti wujud-Nya, namun pembuktian yang pertama lebih kuat dan lebih lengkap. Ibnu Sina sependapat dengan Al-Farabi bahwa alam ini *qadim* yang wujudnya disebabkan oleh Penyebab Pertama. Tetapi filsafatnya yang menyatakan alam ini *qadim* diserang oleh Al-Ghazali. Baginya, apa yang dikatakan Ibnu Sina tidak lain adalah

"kegelapan di atas kegelapan" (*dhulmatun dhulmâ*), orang yang meyakini hal itu adalah kafir.⁴⁸

Istilah 'kegelapan di atas kegelapan' (*dhulmatun dhulmâ*) pertama kali muncul dalam karya Ibnu Sina yang berjudul '*Kitab al-Isyârat wa al-Tanbihât*', ditulis sekitar tahun 1030 Masehi, lebih dari seratus tahun sebelum *Hujjatul Islam* Imam

⁴⁸ Istilah "Kegelapan di atas Kegelapan" (ظلمة ظلماء) yang disebutkan oleh Ibnu Sina juga ditemukan dalam '*Tahafut al-Falâsifah*' pada 'Bagian Kedua: Kritik terhadap Metode Filsafat', dengan menggunakan istilah yang mirip, yakni: *dhulumat al-dhulumât*. Istilah *dhulumat al-dhulumât* secara harfiah dapat diterjemahkan sebagai 'kegelapan-kegelapan'; cerminan tingkatan kegelapan (ketidaktahuan) yang semakin dalam dan berlapis-lapis dalam pandangan Al-Ghazali tentang metode filosofis yang dipakai para filsuf Islam pada masanya, termasuk Ibnu Sina. Al-Ghazali mengkritik pandangan para filsuf tentang sumber pengetahuan dan metode filosofis yang mereka gunakan. Baginya, sumber pengetahuan yang sejati hanya dapat diperoleh melalui wahyu dan bahwa metode filosofis yang hanya mengandalkan akal manusia saja tidak akan mampu mencapai kebenaran sejati.

Al-Ghazali menggunakan istilah *kegelapan-kegelapan* (*dhulumat al-dhulumât* / ظلمة ظلماء) untuk menunjukkan konsep tersebut bertentangan dengan ajaran Islam yang menekankan pentingnya pengetahuan dan pemahaman mengenai Tuhan. Menurutnya, pandangan Ibnu Sina tentang *Kegelapan di atas Kegelapan* (ظلمة ظلماء) menyebabkan manusia terperangkap di dalam kegelapan spiritual yang semakin dalam dan sulit untuk keluar darinya. Oleh karena itu, Al-Ghazali menolak konsep ini dan mempertahankan pentingnya pengetahuan dan pemahaman tentang Tuhan dalam ajaran Islam. Istilah *kegelapan-kegelapan* (*dhulumat al-dhulumât* / ظلمة ظلماء) muncul ketika Al-Ghazali membahas tentang akal dan sumber pengetahuan. Baginya, akal manusia tidak mampu mencapai pengetahuan sejati tanpa bantuan wahyu, sehingga mengalami 'kegelapan', yaitu: ketika menolak sumber pengetahuan yang berasal dari wahyu, sehingga mengalami kegelapan yang lebih dalam. Seseorang yang mengabaikan sumber pengetahuan yang berasal dari wahyu adalah orang yang sesat atau kafir. Selebihnya silakan dibuka karya Al-Ghazali, *Tahâfut al-Falâsifah*, (Kairo: Darul Ma'arif), *Kerancuan Para Filsuf*, terj. Ahmad Maimun, (Bandung: Marja), 2010, hln. 101-110.

Al-Ghazali lahir.⁴⁹ Ibnu Sina menggunakan istilah ini untuk menggambarkan tingkat ketidakpahaman manusia yang paling dalam dan paling buruk, yaitu: tatkala seseorang tidak hanya tidak memahami suatu konsep atau ide, tetapi juga tidak menyadari bahwa dirinya tidak memahaminya. Manusia yang mengalami ‘*dhulmatun dhulmâ*’ berada dalam keadaan yang sangat buruk dan kesulitan untuk memperoleh pengetahuan yang benar.

Imam Al-Ghazali tentu saja tidak secara langsung disebutkan dalam karya Ibnu Sina, namun istilah ‘*kegelapan di atas kegelapan*’ (‘*dhulmatun dhulmâ*’) kemudian sering dikaitkan dengan kritik Imam Al-Ghazali terhadap pemikiran Ibnu Sina. Di dalam *Tahafut al-Falasifah* Imam Al-Ghazali menyerang pandangan filosofis Ibnu Sina dan mengkritik sebagai orang yang bertentangan dengan ajaran Islam. Karena itu, istilah *kegelapan di atas kegelapan* (*dhulmatun dhulmâ*) Ibnu Sina ini sering digunakan Imam Al-Ghazali dengan istilah "kegelapan-kegelapan" (*dhulumat al-dhulumât*) untuk mengejek para filsuf Muslim yang menurutnya berada dalam kegelapan dan tidak memiliki pemahaman yang benar tentang agama.

Istilah *kegelapan di atas kegelapan* (لقمة كونك إلى الملفات خلا لخطوط بهارك) dipakai Ibnu Sina untuk mengkritik kesalahan metode filsafat para filsuf Islam dengan menolak akal dan hanya mengandalkan wahyu. Bagi Ibnu Sina akal dan wahyu sama pentingnya dalam mencapai pengetahuan sejati. Ibnu Sina kemudian menggunakan istilah tersebut untuk menggambarkan kesalahan bagi mereka yang menolak akal sebagai sumber pengeta-

⁴⁹ Imam Al-Ghazali diberi gelar: ‘*Hujjat al-Islam*’, yang berarti ‘*argumen Islam*’, dan ‘*Zainuddin*’, yang berarti ‘*perhiasan agama*’. Dua gelar ini mencerminkan pengaruh besarnya dalam dunia Islam pada zamannya dan hingga saat ini. Selebihnya tentang Imam Al-Ghazali silakan baca tokoh yang kelima dalam Bagian Kedua buku ini.

huan yang sah. Istilah ini mencerminkan keadaan yang lebih buruk daripada 'kegelapan' pada kondisi ketidakmampuan akal mencapai pengetahuan sejati. Oleh karena itu, istilah ini sebenarnya merujuk pada pandangan Ibnu Sina tentang metode filsafat para filsuf Islam, dan bukan tulisan langsung dalam karya '*Tahâfut al-Falâsifah*' Imam Al-Ghazali.⁵⁰

Sekali lagi, *kegelapan di atas kegelapan (dhulmatun dhulmâ)* digunakan Ibnu Sina untuk mengkritik sumber pengetahuan sejati yang hanya dapat diperoleh melalui wahyu dari Tuhan, penggunaan akal untuk mencapai pengetahuan yang benar harus didasarkan pada prinsip-prinsip agama Islam, sedangkan Al-Ghazali dalam *Tahâfut al-Falâsifah* menggunakan istilah "kegelapan-kegelapan" (*dhulumat al-dhulumât*) untuk memberi gambaran bagi ketidakmampuan akal mencapai pengetahuan yang benar tanpa bantuan wahyu, sebab hal itu tidak mungkin. Imam Al-Ghazali bahkan berpendapat bahwa orang yang mengabaikan atau menolak sumber pengetahuan yang berasal dari wahyu adalah orang yang sesat atau kafir.

Dalam kaitan dengan hal termaksud di atas, Syekh Nadim Al-Jisr berpandangan bahwa secara lahiriah memang Ibnu Sina sependapat dengan Aristoteles bahwa alam ini *qadim*, tetapi pada hakikatnya tidak mengikuti Aristoteles. Ibnu Sina menafsirkan alam dengan suatu tafsiran yang indah sekali dan menunjukkan pikiran yang sehat, pandangan yang jauh, dan iman yang benar. Ibnu Sina mengatakan:

⁵⁰ Dalam karya *Tahâfut al-Falâsifah*, Imam Al-Ghazali menolak pandangan para filsuf Islam yang terlalu banyak mengandalkan filsafat Yunani klasik, padahal pandangan mereka tidak selalu sejalan dengan ajaran Islam, seperti pandangan tentang keabadian alam semesta, negasi terhadap kebangkitan jasmani, serta pandangan tentang sumber pengetahuan.

[...] adapun pengertian *qadim* terbagi kepada: *qadim bil qias*, yaitu: *qadim* yang relatif (bila dibandingkan dengan yang lain) di mana masanya sesuatu pada waktu yang lampau lebih panjang dari masa sesuatu yang lain, yang pertama lebih dahulu jika dibandingkan dengan yang kedua. *Qadim Muthlaq*, terbagi kepada dua bentuk, *qadim* dari segi zaman dan *qadim* dari segi *dzat*, tingkatan dan martabat. *Qadim* dari segi *zaman* ialah sesuatu yang tidak mempunyai permulaan waktu, sedang *qadim* dari segi *dzat*, martabat dan tingkatan, tidak tergantung kepada sesuatu yang lain, yaitu: Yang Esa dan Yang *Haqq*, Maha Tinggi Tuhan dari apa yang dikatakan oleh orang-orang yang *dhalim*.⁵¹

Ibnu Sina, dalam hal sifat Tuhan, sejalan dengan Al-Farabi. Baginya, Tuhan Maha Suci dan jauh dari segala sifat yang dikaitkan dengan *dzat*-Nya. Demikian pula dengan ilmu Tuhan, bahwa Tuhan hanya mengetahui yang *kulliyat* (*absolute*, total, *general*) saja dan menolak bahwa ilmu Tuhan berhubungan dengan yang *juz'iyat* (*particular* atau *detail*).

2) Tentang Emanasi dan Jiwa

Emanasi adalah konsep monistik yang berasal dari filsafat Neoplatonisme, dan menganggap alam semesta dianggap sebagai hasil dari proses emanasi yang berasal dari Tuhan Yang Satu. Ibnu Sina juga membahas konsep emanasi dalam, '*Kitâb al-Shifâ*'.⁵² Baginya, Tuhan adalah sumber keberadaan dan kesempurnaan, dan alam semesta raya merupakan hasil dari

⁵¹ Syekh Nadim Al-Jisr, *op. cit.*, hlm. 53.

⁵² Kitab *al-Shifâ* adalah ensiklopedia karya Ibnu Sina pada Abad XI, terdiri atas empat bagian; di dalamnya mencakup filsafat, ilmu pengetahuan, matematika, kedokteran, psikologi, logika, dan teologi. Karya ini sebenarnya tidak diterbitkan pada zaman itu, namun kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Latin pada Abad XII oleh filsuf dan teolog Kristen, Gerard dari Cremona, sehingga tersebar di seluruh Eropa bahkan sangat berpengaruh dalam sejarah intelektual Barat Abad Pertengahan.

proses emanasi atau penurunan dari-Nya. Tuhan adalah satu-satunya entitas yang memiliki eksistensi independen, sedangkan segala sesuatu yang lain bergantung pada Tuhan untuk keberadaannya.

Ibnu Sina membedakan konsep emanasi dalam dua jenis, yaitu: emanasi intelektual dan fisik. Emanasi intelektual terjadi ketika Tuhan menurunkan kebijaksanaan dan pengetahuan-Nya ke alam semesta, sehingga manusia dapat memahami dunia dengan cara yang lebih baik. Emanasi fisik terjadi ketika Tuhan menurunkan sifat-sifat dan keberadaan-Nya ke alam semesta, sehingga alam semesta dapat ada.

Meskipun Ibnu Sina mempertimbangkan konsep emanasi, tetapi tidak sepenuhnya setuju dengan konsep emanasi dalam Neoplatonisme. Baginya, segala sesuatu dalam alam semesta raya ini bergantung pada Tuhan dan bahwa Tuhan adalah sumber keberadaan dan kesempurnaan. Oleh karena itu, konsep emanasi dalam pandangan Ibnu Sina lebih mirip dengan konsep penciptaan daripada konsep emanasi dalam Neoplatonisme.

Ibnu Sina kemudian menginterpretasikan timbulnya yang banyak dari Yang Satu. Menurutnya, dari *Wujûd Awwal* hanya lahir Akal Pertama saja, dan dari Akal Pertama-lah lahirnya akal, jiwa dan tubuh. Akal Pertama mempunyai dua sifat, *wâjib wujûd*-nya sebagai pancaran dari Allah dan *mumkin wujûd*-nya jika ditinjau dari hakikat dirinya. Dengan demikian ada tiga objek pemikiran; Tuhan, dirinya sebagai *wâjib wujûd*-nya dan dirinya sebagai *mumkin wujûd*-nya. Dari pemikiran tentang Tuhan timbul akal-akal, dari pemikiran tentang dirinya sebagai *wâjib wujûd*-nya timbul jiwa-jiwa, dari pemikiran tentang dirinya sebagai *mumkin wujûd*-nya timbul langit-langit.⁵³

⁵³ Harun Nasution, *op. cit.*, hlm. 30.

Filsafat emanasi Ibnu Sina menghasilkan sepuluh akal dan sembilan planet,⁵⁴ Sembilan akal mengurus Sembilan planet dan akal kesepuluh mengurus bumi. Akal Pertama adalah malaikat tertinggi dan akal kesepuluh adalah malaikat Jibril yang bertugas mengatur bumi beserta isinya.

Perihal jiwa, Ibnu Sina menyatakan bahwa jiwa itu merupakan substansi immaterial dan terpisah dari tubuh manusia. Jiwa manusia dapat berkembang dan memperoleh pengetahuan dan pemahaman yang lebih luas melalui proses belajar dan pengalaman serta mempunyai kemampuan untuk mencapai kesempurnaan dan keterampilan moral, seperti kebijaksanaan dan kebajikan, yang dapat mencapai kebahagiaan spiritual. Jiwa manusia mempunyai dua daya, yaitu: praktis dan teoretis. Daya praktis berkaitan dengan badan, daya teoretis berkaitan dengan semua hal yang abstrak. Kemudian, Ibnu Sina menyatakan bahwa jiwa memiliki tiga daya yang terdiri atas:

- *Quwwatul 'adliyah* (daya untuk berakal atau berpikir rasional). Jiwa manusia, mempunyai dua daya, yaitu: praktis dan teoretis. Daya praktis berkaitan dengan badan, daya

⁵⁴ Istilah 'sepuluh akal dan sembilan planet' merujuk pada konsep astrologi dan filsafat Yunani Kuno dan Romawi. Konsep ini mengaitkan sembilan planet yang terlihat dari Bumi (Merkurius, Venus, Mars, Jupiter, Saturnus, Matahari, Bulan, Uranus, dan Neptunus) dengan sepuluh akal (kecerdasan) yang diyakini mengatur alam semesta. **Sepuluh akal** tersebut termasuk **tujuh akal** (kecerdasan) yang dianggap aktif; karena terus bergerak dan berubah, yaitu: akal nutrisi, akal pencernaan, akal imajinasi, akal hormat, akal nafsu, akal marah, dan akal berpikir. Selain itu, ada **tiga akal** atau kecerdasan pasif (pasif dalam arti mereka stabil dan tidak berubah), yaitu: akal keberanian, akal kecerdasan, dan akal kepemimpinan. Konsep ini dipelajari dalam bidang ilmu metafisika dan astrologi dalam beberapa budaya, meskipun tidak diakui secara ilmiah. Ibnu Sina dalam '*Kitâb al-Shifâ'* membahas tentang konsep akal atau kecerdasan dan hubungannya dengan alam semesta, namun tidak secara spesifik membahas konsep 'sepuluh akal dan sembilan planet'.

teoretis berkaitan dengan semua hal yang abstrak.⁵⁵

⁵⁵ Bedakan dengan dualisme *res cogitan* dan *res extenza* (*substantia extenza*) René Descartes. Baginya, *res cogitan* (akal-budi) itu substansi nonfisik, sedangkan *res extenza* bersifat jasmani. Akal-budi itu bukan otak tetapi kesadaran tempat kecerdasan. Descartes menyatakan bahwa terdapat dua substansi yang berbeda dalam alam semesta, yaitu: **substansi material** terdiri atas materi fisik/tubuh yang *measurable*, memiliki massa, dan dapat dirasakan secara inderawi, dan **substansi immaterial** bersifat ruhani, *unmeasurable* secara fisik/ inderawi. Contohnya: pikiran, emosi, atau ruh. Substansi material dan substansi immaterial tidak dapat saling dipengaruhi. Manusia terdiri atas dua substansi, yaitu: **tubuh** (substansi material) dan **pikiran/jiwa** (substansi immaterial). Pikiran/jiwa adalah inti sejati dari manusia, tubuh hanya berfungsi sebagai sarana berinteraksi dengan dunia fisik. Relasi tubuh dan pikiran/jiwa disebut sebagai ‘masalah interaksi’. Hubungan tubuh dan pikiran/jiwa tidak dapat dijelaskan secara ilmiah, dan hanya dapat dipahami melalui akal budi. Pikiran/jiwa dapat memengaruhi tubuh melalui otak, dan tubuh juga dapat memengaruhi pikiran/jiwa, Namun, hubungannya misterius/tidak dapat dipahami dengan cara ilmiah dalam fisika atau biologi. Selebihnya silakan lacak dalam dua karya tulisnya, yaitu: ‘*Meditasi Metaphysique*’ (1641) pada bagian keenam, terutama pada paragraf 2-7, dan ‘*Prinsip-Filsafat*’ (1644) di dalam Buku 2, Bagian 1, hlm. 69-80, dalam bahasa Inggris berjudul: ‘*Principles of Philosophy, or, the Method of Rightly Conducting Reason, and Seeking Truth in the Sciences*’ diterbitkan oleh Louis Elsevier, Amsterdam, tahun 1644.

Beberapa kritikus menolak dualisme Descartes karena dianggap tidak *adequate* untuk menjelaskan hubungan tubuh dan pikiran/jiwa secara ilmiah, diantaranya: Thomas Hobbes (1588-1679). Baginya, segala sesuatu terdiri atas materi, termasuk pikiran dan kehendak manusia, tidak ada substansi yang memiliki sifat atau keberadaan yang terpisah dari materi. Baruch Spinoza (1632-1677) pun menolak dualisme Descartes dan mengembangkan pandangan monisme etis, yang menyatakan bahwa substansi tunggal (dalam hal ini Tuhan) merupakan dasar dari segala yang ada, baik benda maupun pikiran. Wittgenstein (1889-1951) juga menolak dualisme Descartes. Dalam ‘*Tractatus Logico-Philosophicus*’ dinyatakan bahwa proposisi dalam bahasa tidak dapat dipisahkan dari konteks sosial dan praktis di mana kata-kata itu digunakan, pemisahan materi dan pikiran tidak dapat diterapkan pada pemahaman bahasa dan pemikiran manusia. **G. Ryle (1900-1976)** mengkritik konsep ‘materi’ dan ‘pikiran’ sebagai entitas terpisah dalam filsafat Descartes, lalu mengembangkan teori ‘pemusatan tinda-

- *Quwwatun-nafsaniyah*' (daya kejiwaan): seperti hasrat, emosi, dan imajinasi.
- *Quwwatul-hayawiyah*': daya kehidupan yang memungkinkan tubuh manusia untuk berfungsi.

Dalam '*Kitab al-Shifa*' dan '*Qanun fi al-Tibb*', Ibnu Sina membahas tentang jiwa dan kehidupan. Baginya, jiwa adalah prinsip yang menggerakkan dan mengatur kehidupan organisme, lalu membedakan antara jiwa vegetatif, jiwa hewan, dan jiwa rasional. Jiwa vegetatif (jiwa tetumbuhan, mempunyai tiga daya: makan, tumbuh, dan berkembang), terdapat pada tumbuhan dan bertanggung jawab untuk fungsi-fungsi dasar seperti pertumbuhan, reproduksi, dan nutrisi. Jiwa hewan terdapat pada hewan dan bertanggung jawab untuk keinginan, emosi, dan gerakan. Hewan memiliki keinginan dan emosi yang serupa dengan manusia, tetapi tidak memiliki kemampuan berpikir dan berbicara yang kompleks seperti manusia. Jiwa binatang, mempunyai dua daya: gerak (*al-mutaharrikât*) dan menangkap (*al-mudrikât*). Sedangkan jiwa rasional terdapat pada manusia dan bertanggung jawab untuk kemampuan berpikir dan berbicara. Jelasnya, jiwa menurut Ibnu Sina adalah prinsip vital yang penting dalam kehidupan organisme, dan bahwa tumbuhan dan binatang memiliki jenis jiwa yang berbeda dengan manusia.

3) Tentang Kenabian

Ibnu Sina membagi tiga tipe manusia. Pertama, orang yang tidak mempunyai kecakapan teoritis dan praktis. Kedua, orang yang berkecakapan teoritis dan praktis hanya pada dirinya sendiri tetapi tidak mampu menyempurnakan orang lain.

kan' (*the theory of action*). Baginya, pikiran dan tindakan manusia tidak dapat dipisahkan dari aktivitas fisik yang terjadi dalam tubuh.

Ketiga, orang yang mempunyai kecakapan teoritis dan praktis sekaligus, serta mampu mentransformasikan kecakapan tersebut kepada orang lain. Tipe ketiga inilah yang sesungguhnya dapat disebut sebagai nabi, yaitu: mereka yang memiliki kekuatan kognitif dan mampu mencapai akal aktif (malaiikat Jibril). Hakikat akal aktif itu sesungguhnya batasan antara dimensi ketuhanan dan kemanusiaan. Nabi adalah orang yang mampu berkomunikasi bukan saja dengan Tuhan tetapi juga manusia. Tugas nabi sesungguhnya juga memerankan fungsi politik dalam arti mampu menuntun manusia untuk mengetahui hukum baik-buruk dan benar-salah, serta memberikan teladan kepada umat manusia untuk melaksanakan setiap ketentuan hukum yang berlaku.

c. Tentang Gejala Kosmis

Kiranya perlu digaris bawahi bahwa Ibnu Sina mempertahankan pendapat bahwa gejala kosmik tidak bergantung pada Penyelenggaraan Allah, karena pengetahuan Allah hanya mencakup yang universal, bukan yang singular. Menurut Ibnu Sina *universalia* ini memiliki tiga jenis keberadaan, yaitu: keberadaan dalam rasio ilahi, dalam benda, dan dalam akalbudi manusia.

Materi ditakdirkan untuk menerima bentuk, bukan dari dalam dirinya sendiri melainkan menerima dari luar. 'Sang Pemberi bentuk' itu adalah rasio aktif. Rasio aktif melahirkan jiwa yang kekal, tidak dapat mati apalagi hancur. Tujuan manusia adalah mengenal rasio aktif ini. Manusia berkemungkinan untuk merenungkan dan melebur dengan yang ilahi, serta terbebas dari belenggu dunia material.⁵⁶

Ibnu Sina memandang bahwa alam semesta raya ini terdiri

⁵⁶ Lorens Bagus, *op. cit.*, hlm. 256-257.

atas tiga alam: alam mineral, alam tumbuhan, dan alam hewan. Setiap alam memiliki gejala kosmis yang berbeda. Alam mineral memiliki gejala kosmis berupa sifat-sifat fisika, seperti: berat, ringan, dan bergerak. Alam tumbuhan memiliki gejala kosmis berupa sifat-sifat biologis, seperti: pertumbuhan dan perkembangan. Alam hewan memiliki gejala kosmis berupa sifat-sifat psikologis, seperti: kesadaran dan keinginan. Semua gejala kosmis tersebut terkait dengan konsep '*tabi'at*', yaitu: hukum yang mengatur alam semesta. Konsep '*tabi'at*' juga mencakup pemahaman tentang prinsip-prinsip fisika, seperti: gerak dan ruang, serta prinsip-prinsip metafisika, seperti: keberadaan dan substansi. Semua gejala kosmis dapat dipelajari dan dipahami melalui observasi dan pengalaman. Manusia memiliki kemampuan rasional untuk memahami gejala kosmis ini, dan dengan begitu, dapat memahami hakikat alam semesta.

5. Ibnu Miskawaih (932-1030 M)

a. Riwayat Hidup dan Karyanya

Abu Ali Ahmad ibnu Muhammad ibnu Ya'qub ibnu Miskawaih, lebih populer dengan sebutan Ibnu Miskawaih. Lahir pada 330 H/941 M di Kota Rayy, Iran, dan meninggal di Isfahan, Iran 421 H/1030 M. Dalam berbagai literatur tidak dijelaskan secara rinci riwayat kehidupannya, namun ada beberapa hal yang perlu dijelaskan bahwa Ibnu Miskawaih belajar sejarah kepada Abu Bakar Kamil al-Qadhi⁵⁷ dan belajar

⁵⁷ Abu Bakr Muhammad ibn Kamil al-Qādhī (947-1035 M) adalah cendekiawan Muslim Persia yang dikenal sebagai ahli dalam berbagai bidang ilmu (sejarah, filsafat, dan bahasa Arab). Disebut sebagai salah satu murid terkenal dari Abu 'Ali al-Husain ibn Abdallah ibn Sina. Namun, tidak ada catatan sejarah yang menyebutkan secara pasti bahwa ia adalah guru dari Ibnu Miskawaih. Sangat mungkin guru Ibnu Miskawaih yang dimaksud

filosof pada Ibnu al-Khammar, *mufassir* karya-karya Aristoteles kenamaan waktu itu.⁵⁸ Ibnu Miskawaih tidak hanya dikenal sebagai pemikir, tetapi juga terkenal sebagai penulis yang produktif. Dalam berbagai buku sejarah filsafat Islam disebutkan beberapa karya tulisnya antara lain;

- *Al-Fauz Al-Akbar wa al-Ashgar*: ensiklopedia yang membahas sains, filsafat, etika, politik, sejarah, dan politik, juga membahas perspektifnya tentang masyarakat, pemerintahan, dan kehidupan manusia.
- *Tajarih al-Umâm*: Karya ini mencakup berbagai aspek sejarah, politik, budaya, agama, dan peradaban

adalah Muhammad bin Ali bin Abi Bakr al-Harakani, cendekiawan Muslim dari Rayy (Iran), yang hidup pada Abad X Masehi (907-1004 Masehi) dan ahli dalam berbagai bidang ilmu, termasuk filsafat, teologi, dan tasawuf. Muhammad bin Ali bin Abi Bakr al-Harakani adalah guru besar yang sangat berpengaruh pada perkembangan intelektual di Iran kala itu dan Ibnu Miskawaih, yang juga berasal dari wilayah Iran, diketahui pernah menjadi murid al-Harakani; terutama dalam bidang filsafat, teologi, dan tasawuf. Karya-karya Ibnu Miskawaih seperti *Tahdhiyb al-Akhlâq* dan *Kitab al-Fawz al-Asghar* juga dipengaruhi oleh pemikirannya. Oleh karena itu, tidak salah jika dikatakan bahwa al-Harakani merupakan salah satu guru penting dalam perjalanan intelektual Ibnu Miskawaih. Bandingkan dengan tulisan Faisal Abdullah, berjudul: 'Konsepsi Ibnu Miskawaih Tentang Moral, Etika dan Akhlak Serta Relevansinya Bagi Pendidikan Islam' dalam *JRTIE: Journal of Research and Thought of Islamic Education*, Vol. 3, No. 1, April 2020, Institut Agama Islam Negeri Pontianak, hlm. 39-59.

⁵⁸ Hubungan Ibnu al-Khammar dan Ibnu Miskawaih memang kontroversial, namun banyak sejarawan yang sepakat bahwa Ibnu al-Khammar adalah *mufassir* dan filsuf Muslim Abad X Masehi (950-1039 M), yang dikenal karena terjemahan dan penafsirannya atas karya-karya Aristoteles. Sedangkan, Ibnu Miskawaih adalah filsuf dan sejarawan Muslim Persia Abad X Masehi, yang dikenal karena karyanya tentang etika dan filsafat politik. Beberapa sumber menyatakan bahwa Ibnu Miskawaih belajar dari Ibnu al-Khammar, dan mengutip Ibnu al-Khammar dalam beberapa karyanya. Namun, ada sejarawan yang berpendapat bahwa tidak ada bukti konkrit mengenai hubungan guru-murid antara keduanya. *Wallahu a'lam*.

- *Tahdhib al-Akhlâq*: membahas tentang etika dan moralitas, serta Ibn Miskawayh tentang kebaikan, karakter, kepemimpinan, dan nilai-nilai etis untuk diterapkan dalam kehidupan sehari-hari.
- *Taharah An-Nafs*: membahas pengembangan pribadi dan peningkatan diri. Ibn Miskawayh menekankan betapa pentingnya untuk memurnikan jiwa dan mencapai kebahagiaan melalui introspeksi dan disiplin diri.

b. Tentang Ketuhanan

Menurut Ibnu Miskawaih Tuhan adalah *dzat* yang tidak ber-*jisim*, *azali*, dan Pencipta. Tuhan Esa dalam berbagai aspek, tidak terbagi dan tidak mengandung makna kejamakan, ada-Nya tidak bergantung pada ada yang lain, tetapi yang lain bergantung kepada-Nya. Segala sesuatu di alam semesta ini ada gerak, gerak merupakan sifat bagi alam yang menimbulkan perubahan pada sesuatu dari bentuknya semula. Ini adalah bukti tentang adanya Tuhan yang menciptakan alam. Pendapat ini mirip dengan pendapat Aristoteles yang mengatakan bahwa segala sesuatu di alam ini selalu mengalami perubahan. Sebagai seorang filsuf Ibnu Miskawaih mengatakan bahwa alam semesta ini diciptakan oleh Allah dari tidak ada menjadi ada (*creatio ex nihilo*). Dalam hal ini Ibnu Miskawaih sejalan dengan Al-Kindî dan berbeda dengan Al-Farabi bahwa Tuhan menciptakan alam dari sesuatu yang sudah ada.

Ibnu Miskawaih dalam *Tahdziyb al-Akhlâq* (*Penyempurnaan Akhlaq*) membahas konsep Tuhan dari sudut pandang filsafat dan agama Islam. Baginya, Tuhan itu *dzat* yang Mutlak dan Sempurna, tidak terbatas ruang dan waktu atau dimensi lain. Tuhan adalah *Causa Prima* dan Sang Penjaga keseimbangan bagi segala sesuatu yang ada di alam semesta raya. Pengetahuan tentang Tuhan dapat diperoleh melalui pengamatan dan

refleksi atas alam semesta dan ciptaan-Nya.

Tuhan itu Maha Baik dan Maha Adil; karenanya manusia harus berusaha mengikuti teladan-Nya dalam kehidupan sehari-hari. Keimanan kepada Tuhan merupakan hal yang penting bagi kebahagiaan dan keberhasilan manusia. Oleh karena itu, ia menekankan pentingnya agama dan spiritualitas dalam kehidupan manusia. Ibnu Miskawaih memiliki pandangan yang sangat mengagungkan Tuhan dan mengajarkan pentingnya agama dan keimanan dalam kehidupan manusia. Pandangannya ini sangat berpengaruh dalam sejarah pemikiran Islam dan dianggap sebagai salah satu kontribusi terbesarnya dalam bidang filsafat dan etika.

c. Tentang Kenabian dan Jiwa

Ibnu Miskawaih berupaya memperkecil perbedaan antara nabi dan filsuf seraya memperkuat hubungan keharmonisan antara akal dan wahyu. Menurutnya, nabi adalah seorang muslim yang memperoleh hakikat kebenaran seperti juga yang diperoleh oleh para filsuf. Hanya saja nabi mendapatkan kebenaran yang diturunkan dari atas ke bawah melalui Akal Aktif langsung kepadanya sebagai rahmat Allah swt. Sementara filsuf mendapatkan kebenaran dari bawah ke atas, dari daya inderawi menaik kepada *khayal* (imajinasi) dan menaik lagi kepada daya pikir yang dapat berhubungan dan menangkap kebenaran dari Akal Aktif. Konsep ‘akal aktif’ dalam pemikirannya merujuk pada kemampuan akal untuk memahami realitas sejati, sanggup membedakan kebenaran dan kesalahan, bukan sekadar kemampuan akal untuk berpikir dan merenung, tetapi juga kemampuan untuk memperoleh pengetahuan yang benar dan menggunakannya secara efektif dalam kehidupan sehari-hari. Baginya, ‘akal aktif’ itu merupakan kualitas yang harus terus dikembangkan melalui pembelajaran dan pengalaman;

karena itu 'akal aktif' memiliki peran penting dalam mencapai tujuan spiritual dan moral manusia. Dengan 'akal aktif' manusia dapat memahami nilai etik dan moral yang berasal dari agama dan menerapkannya dalam tindakan.

Menurut Ibnu Miskawaih, filsuf adalah orang yang paling cepat menerima dan memercayai apa yang dibawa oleh nabi, karena yang diajarkan nabi tidak bertentangan dengan akal pikiran. Sungguh pun demikian, tidak berarti bahwa manusia tidak membutuhkan nabi, karena hanya melalui seorang nabi manusia dapat mengetahui hal-hal yang bermanfaat dan dapat membawa manusia kepada kebahagiaan. Ajaran ini tidak dapat dipelajari oleh semua manusia, kecuali oleh para filsuf, karena filsafat tidak dijangkau oleh semua lapisan masyarakat.

Jiwa, menurut Ibnu Miskawaih, adalah *jauhar ruhani* yang tidak hancur dengan sebab kematian jasad. Jiwa adalah satu kesatuan yang tidak dapat dibagi-bagi, selalu hidup, tidak dapat diraba karena bukan *jisim*. Jiwa tidak mempunyai unsur, karena unsur hanya terdapat dalam materi. Jiwa dapat menyerap materi yang kompleks dan non materi yang sederhana, serta dapat menangkap apa yang mampu ditangkap panca indera, bahkan sanggup menangkap apa yang tidak mampu ditangkap panca indera.

Tentang pembalasan di akhirat Ibnu Miskawaih menyatakan bahwa jiwalah yang akan menerima balasan sebab kelezatan jasmaniyah bukanlah kelezatan yang sebenarnya. Kebahagiaan tertinggi adalah kebijaksanaan yang menghimpun dua aspek; aspek teoritis yang bersumber pada selalu berfikir pada hakikat wujud, dan aspek praktis berupa keutamaan jiwa yang melahirkan perbuatan baik. Dalam perjalanan meraih kebahagiaan tertinggi manusia hendaklah selalu berpegangan pada nilai syariat, sebagai petunjuk jalan mereka.

d. Tentang Akhlaq

Akhlaq itu bentuk jamak dari *khuluq* yang berarti: peri-keadaan jiwa yang mengajak untuk melakukan tindakan tanpa pemikiran dan perhitungan, sehingga dapat dijadikan fitrah maupun hasil dari latihan yang telah dilakukan, yang menjadi sifat diri yang dapat melahirkan *khuluq* yang baik. Dalam pandangan umum, *akhlaq* dan moralitas sering kali dianggap sebagai sinonim. Tetapi, Ibnu Miskawaih membedakan keduanya dan menganggap moralitas sebagai aspek yang lebih mendasar dan penting dalam membentuk perilaku yang baik; moralitas lebih penting karena moralitas dapat memberikan dasar yang kokoh bagi perilaku yang baik dan benar.

Ibnu Miskawaih meyakini bahwa *akhlaq* dan moralitas memiliki makna yang berbeda; *akhlaq* berkaitan dengan perilaku dan cara manusia berinteraksi dengan orang lain dan lingkungannya, sedangkan moralitas berkaitan dengan prinsip yang mendasari perilaku saja. Baik *akhlaq* maupun moralitas saling terkait dan penting untuk memperbaiki perilaku manusia.

Ibnu Miskawaih dalam dunia Islam dijuluki sebagai Bapak Etika Islam, Guru ketiga setelah Aristoteles dan Al-Farabi karena kontribusinya dalam mengembangkan pemikiran etika Islam pada masa itu sehingga dianggap sebagai salah satu tokoh penting dalam sejarah pemikiran etika di dunia Islam. Baginya, perlu ada aturan untuk kesehatan moral, seperti dokter menetapkan aturan untuk kesehatan fisik. Kesehatan moral didasarkan pada kombinasi pengembangan intelektual dan tindakan praktis.

Karya-karyanya menjadi acuan bagi para ulama dan cendekiawan Muslim dalam mengembangkan pemikiran etika Islam selanjutnya. Salah satu karya terpenting Ibnu Miskawaih tentang etika Islam adalah '*Tahdzyib al-Akhlaq*'; satu karya

yang sangat dihormati di kalangan ulama Islam dan dianggap sebagai karya paling lengkap dalam ilmu akhlak pada zamannya.⁵⁹ Dalam karya itu diperkenalkan beberapa konsep penting dalam etika Islam; konsep ‘*ikhlaṣh*’ (bertindak karena Allah), ‘*taqwa*’ (kesalehan dalam beribadah), dan ‘*adl*’ (keadilan dalam perilaku dan tindakan).

Pembahasan tentang *akhlaq* Ibnu Miskawaih didasarkan pada ajaran Islam yang dikombinasikan dengan filsafat Yunani dan pemikiran Persia. *Akhlaq* menurut konsep Ibnu Miskawaih adalah suatu sikap mental atau keadaan yang mendorong seseorang untuk berbuat tanpa pikir dan pertimbangan. Sementara tingkah laku manusia terbagi menjadi dua unsur, yaitu: unsur naluriah dan unsur lewat kebiasaan dan latihan. Berdasarkan ide tersebut, secara tidak langsung Ibnu Miskawaih menolak pandangan Yunani yang menyatakan bahwa *akhlaq* manusia tidak dapat berubah. Ibnu Miskawaih berpendapat bahwa *akhlaq* yang tercela dapat berubah menjadi *akhlaq* terpuji dengan jalan pendidikan dan latihan. Ibnu Miskawaih juga menjelaskan sifat-sifat utama, sifat ini menurutnya erat kaitannya dengan jiwa, dimana jiwa memiliki tiga daya; daya marah, daya berpikir, dan daya keinginan. ada kalanya manusia mengalami perubahan *khuluq* sehingga dibutuhkan aturan-aturan syariat, nasihat, dan ajaran-ajaran tradisi terkait sopan santun. Dalam hal proses pendidikan *akhlaq* pada anak: kejiwaan anak-anak seperti mata rantai dari jiwa kebinatangan menuju jiwa manusia yang berakal.

⁵⁹ Karya ‘*Tahdzib al-Akhlaq*’ diterbitkan pada Abad X Masehi (sekitar tahun 950 Masehi); merupakan salah satu karya terpenting dalam bidang etika Islam dan membahas berbagai aspek kehidupan moral dan *akhlaq* dalam Islam, seperti *akhlaq* individu, *akhlaq* sosial, *akhlaq* dalam berpeperintahan, dan lain sebagainya. Karya ini masih menjadi rujukan penting dalam kajian etika Islam hingga saat ini.

Berkait dengan hal tersebut Ibnu Miskawaih menyebut tiga potensi asal manusia:

- Manusia yang memiliki potensi asal yang baik dan tidak akan berubah menjadi jahat,
- Manusia yang memiliki potensi asal jahat dan sama sekali tidak akan cenderung kepada kebajikan,
- Manusia yang berada diantara keduanya maka golongan ini dapat beralih pada kebajikan atau kejahatan, tergantung dengan pola pendidikan, pengajaran dan pergaulan.

6. Al-Ghazali (1058–1111 M)

a. Riwayat Hidup

Al-Ghazali lahir pada tahun 450 H/1058 M di Gazhaleh, kota yang terletak di dekat daerah Thusi, wilayah Khurasan, Iran. Berasal dari keluarga yang sangat sederhana dan taat menjalankan agama. Nama lengkapnya Abu Hamid Muhammad Al-Ghazali. Dalam bahasa Latin dikenal dengan sebutan *Algazel*, dan sebutan inilah yang biasa digunakan oleh orang-orang Barat (*orientalis*) terhadap dirinya.⁶⁰ Al-Ghazali dikenal sebagai seorang filsuf, teolog, ahli hukum, penganut *madzhab*

⁶⁰ Lihat: Ted Honderich, *op. cit.*, hlm. 312, Oliver Leaman dalam Robert L. Arrington, *op. cit.*, hlm. 678. Klik juga: Muhammad 'Uthman El-Muhammady, *Pemurnian Tasawwuf oleh Imam Al-Ghazali* dalam: <https://ibadurrahman99.wordpress.com/2011/08/22/pemurnian-tasawwuf-oleh-imam-al-ghazali/>. Dalam sumber yang lain disebutkan Al-Ghazali adalah cendekiawan Muslim Persia Abad XI yang dikenal sebagai filsuf dan teolog Muslim terbesar dalam sejarah, sekaligus sebagai tokoh penting dalam gerakan *tasawwuf* (*mysticism* dalam Islam). Setelah mengalami krisis spiritual, lalu meninggalkan karir akademik dan mengabdikan dirinya untuk memelajari *tasawwuf*, filsafat, teologi, dan hukum Islam. Karir puncak akademik Imam Al-Ghazali adalah menjadi profesor dan mengajar di berbagai institusi pendidikan terkemuka di seluruh dunia Islam kala itu, termasuk di Baghdad, Nisyapur, dan kota-kota lainnya.

Imam Syafi'i, dan ahli *tasawwuf*, karenanya menjadi seorang tokoh sufi berpengaruh. Meskipun dianggap sebagai tokoh sufi berpengaruh, namun bukan berarti Imam Al-Ghazali tidak melakukan kritik terhadap sifat-sifat orang sufi yang melampaui batas; orang sufi yang memercayai teori inkarnasi dan penyatuan diri dengan Tuhan. Baginya, orang-orang seperti ini menjauhkan logika dan akal, serta tidak sanggup mengontrol diri.

Sebagaimana ulama besar pada masanya, keseriusan Imam Al-Ghazali dalam hal ilmu telah terlihat sejak kecil. Di masa mudanya belajar di Nisyapur, juga di Khurasan. Konon Imam Al-Ghazali belajar *fiqh* kepada Imam Ahmad bin Muhammad Al-Radzakani Al-Thusi.⁶¹ Ketika berumur 25 tahun, Al-Ghaza-

⁶¹ Imam Ahmad bin Muhammad Al-Radzakani Al-Thusi (1228-1285 M) memang tokoh penting dalam sejarah keilmuan Islam; ahli teologi dan filsafat. Namun, tidak ada sumber spesifik yang menyebutkan dirinya sebagai guru Al-Ghazali saat muda. Al-Thusi dan Imam Al-Ghazali hidup pada zaman yang berbeda; Al-Thusi hidup sekitar 100 tahun setelah Imam Al-Ghazali meninggal dunia. Imam Al-Ghazali menghabiskan sebagian besar masa muda dan awal karir akademiknya di Baghdad, untuk belajar kepada ulama terkemuka di kota tersebut; di antaranya: Al-Juwayni, Al-Haramaini, dan Abu Bakr Al-Razi. Lalu kepada siapa Al-Ghazali belajar *fiqh*? Imam Al-Ghazali belajar *fiqh* kepada **Imam Al-Haramain Al-Juwayni** dan **Abu Ma'ali Al-Juwayni**. Imam Al-Juwayni adalah guru besar Imam Al-Ghazali, pengarang kitab *ilmu fiqh* '*Nihâyat al-Matlab fi Dirâyat al-Mazhhab*, dan masih dipelajari hingga saat ini bahkan menjadi referensi utama para ulama dalam memahami *fiqh* madzhab Syafi'i.

Imam Al-Ghazali belajar *fiqh* di beberapa tempat, termasuk di Madrasah Nizamiyah Baghdad, kepada al-Imam al-Haramain al-Juwayni, seorang ulama besar dalam bidang *Ushul al-Fiqh* (ilmu dasar hukum Islam). Selain itu, juga belajar dari Abu al-Ma'ali al-Juwayni, yang merupakan guru al-Juwayni, serta dari Imam al-Haramain yang lain, diantaranya: Abu Hamid al-Isfara'ini (meninggal tahun 1131 M), Imam al-Ghaffar al-Farisi, dan Imam al-Haramain al-Razi, serta ulama besar lainnya. Dia memelajari berbagai cabang *ilmu fiqh*, seperti *fiqh* Maliki, Hanbali, Syafi'i, dan Hanafi. Imam al-Haramain al-Juwayni (Abu al-Ma'ali al-Juwayni al-Hujwiri, 1028-1085 M), seorang ulama besar dalam bidang *Ushul al-Fiqh* dan juga per-

li berguru kepada Ali Nashr al-Isma'il,⁶² seorang ulama terkenal di Thusi. Kemudian menjadi murid Imam al-Haramain al-Juwaini, guru besar di Madrasah al-Nizamiyah Nisyapur antara tahun 1070-an hingga 1080-an. Di antara mata pelajaran yang diberikan di madrasah tersebut adalah teologi, hukum Islam, filsafat, logika, sufisme dan ilmu kalam.

Melalui Imam al-Juwaini, Imam Al-Ghazali berkenalan dengan Nizam al-Mulk, Perdana Menteri Sultan Saljuk Malik-syah yang memerintah antara tahun 1064-1092 Masehi.⁶³

nah menjadi hakim di Baghdad. Sedangkan, Abu al-Ma'ali al-Juwaini yang disebutkan sebelumnya adalah putra dari Imam al-Haramain al-Juwaini. Abu al-Ma'ali al-Juwaini menjadi salah satu guru Imam Al-Ghazali di Madrasah Nizamiyah Baghdad.

⁶² Ada yang menolak klaim bahwa Abu Nasr al-Isma'ili adalah guru Imam Al-Ghazali dalam bidang filsafat. Richard Frank, sejarawan keilmuan Islam dan profesor di Universitas Macquarie, Sydney, dan **Frank Griffel**, sejarawan keilmuan Islam dan profesor di Universitas Yale, menyatakan: tidak ada bukti sejarah mengenai Imam Al-Ghazali belajar filsafat dari Abu Nasr al-Isma'ili. Dengan alasan sama, Dimitri Gutas seorang profesor dan pakar dalam bidang studi klasik Islam dan filsafat Yunani, dan Majid Fakhry profesor di Universitas Amerika di Beirut, dan di Universitas Georgetown di Washington D.C, menolak klaim bahwa Abu Nasr al-Isma'ili adalah guru Imam Al-Ghazali dalam bidang filsafat. Namun, Ahmad Mahdavi Damghani; profesor dan tokoh terkemuka di bidang filsafat Islam kontemporer dari Iran menyatakan bahwa ada bukti sejarah yang cukup kuat yang menunjukkan bahwa Imam Al-Ghazali belajar filsafat dari Abu Nasr al-Isma'ili. Pada titik ini perlu penelusuran lebih lanjut.

⁶³ Masih *debateable* mengenai siapa yang sebenarnya memperkenalkan Imam Al-Ghazali kepada Nizamul Mulk. Imam al-Haramain al-Juwaini dianggap memperkenalkannya kepada Nizamul Mulk, sementara sumber lain menyebutkan bahwa Abu al-Ma'ali al-Juwaini. Namun, secara umum diterima bahwa Nizamul Mulk dan Imam Al-Ghazali bertemu di Madrasah Nizamiyah, tempat Al-Ghazali menjadi dosen dan Nizamul Mulk menjadi pelindung. Oleh karena itu, kemungkinan besar pertemuan itu terjadi karena inisiatif Nizamul Mulk untuk mengundang Imam Al-Ghazali sebagai dosen bukan karena perkenalan dari salah satu dari dua tokoh Juwayni.

Nizam al-Mulk adalah tokoh terkemuka di pemerintahan dan pemimpin yang benar-benar memperhatikan ilmu. Ini dibuktikan dengan mendirikan beberapa sekolah di berbagai daerah untuk mendorong perkembangan ilmu. Kepandaian Imam Al-Ghazali dalam berdebat dengan argumentasi yang kuat, telah menarik perhatian Raja Nizam. Selain itu, karyanya brilian dan orisinalitas yang dibuatnya pada masa itu semakin membuat kagum Raja Nizam, sehingga pada tahun 1091 M, ditetapkan menjadi rektor pada Universitas Nizamiyyah di Bagdad. Saat itu Imam Al-Ghazali berumur 33 tahun. Di tempat inilah Imam Al-Ghazali mulai menulis berbagai kitab sehingga mulai dikenal masyarakat luas, tetapi ketika puncak kejayaan ada dalam dirinya, dia melepaskan jabatannya sebagai rektor, setelah dipegangnya selama empat tahun; yaitu: dari tahun 1091 hingga sekitar tahun 1095 dan memulai perjalanan spiritualnya.

Imam Al-Ghazali bermasalah dengan keraguan dalam kepercayaannya pada berbagai pendapat teologi tradisional (*kalam*) yang diperolehnya dari al-Juwaini; metode yang ditawarkan *ilmu kalam* tidak cocok menjadi obat penawar keraguan yang dideritanya. Dia merasakan bahwa kaum *mutakallimin* mengandalkan premis-premis yang diambil alih dari lawan-lawan mereka, yaitu: para filsuf (*falasifah*). Kaum *mutakallimin*

Tiga guru utama Imam Al-Ghazali: Abu al-Ma'ali al-Juwayni (1028-1085 M): ahli fikih dan mantan kepala Madrasah Nizamiyah di Nishapur, cendekiawan besar dalam bidang filsafat dan teologi Islam, pernah menjabat sebagai *qadli* agung di Baghdad. Al-Ghazali belajar di bawah pengaruhnya dalam bidang filsafat, teologi, dan fikih. Abu Bakr al-Baqillani (w. 1013 M): ahli kalam dan penulis utama dalam bidang teologi Islam. Imam Al-Ghazali belajar darinya di Baghdad mengenai *kalam* dan teologi. Imam Al-Ghazali juga dianggap sebagai murid dari Abu Hamid al-Isfara'ini (w. 1081 M), seorang ulama besar dalam bidang fikih dan tafsir. Namun, kurang diketahui pengaruh yang diberikan oleh al-Isfara'ini pada pemikiran Imam Al-Ghazali.

kemudian terpaksa mengakui kaum *falasifah*, secara tidak kritis (*taqlid*) atau pun karena konsensus komunitas (*ijma*), atau dengan penerimaan sederhana yang dijabarkan dari Al-Quran dan Tradisi (*hadits*). Sebagian polemik kaum *mutakallimin* ditujukan untuk membeberkan inkonsistensi lawan dan mencoba mengkritiknya karena beragam konsekuensi yang secara logis kurang berbobot dari yang mereka kemukakan. Dengan demikian, dalam pandangan Imam Al-Gazali, *kalam* tidaklah mencukupi dan bukan merupakan obat bagi penyakit yang tengah dideritanya.⁶⁴

Keraguan yang dialami Imam Al-Ghazali, hampir melumpuhkan fisiknya selama dua bulan, sebagaimana yang dikemukakan dalam riwayat hidup batinnya, *al-Munqidz min al-Dhalal*. Untuk menghilangkan keraguannya, Imam Al-Ghazali melakukan *uzlah*, mengungsi, dan bermusafir selama sepuluh tahun di Siria, Mesir serta kota-kota suci Islam. Kemudian, pada tahun 484 Hijriyah pergi ke Makkah menyempurnakan rukun Islamnya, lalu ke Damaskus, *Bait al-Maqdis*,⁶⁵ dan Aleksandria sambil mengajar di universitas-universitas yang ada di sana.

Imam Al-Ghazali tinggal di Syam (Damaskus) sekitar dua tahun, antara tahun 1095-1097, ber-*i'tikaf* Masjid Umawi dan ber-*tahanus*⁶⁶ dengan menutup pintu menara Masjid tersebut.

⁶⁴ Osman Bakar, terj. Purwanto, *Hierarki Ilmu; Membangun Rangka-Pikir Islamisasi Ilmu Menurut al-Farabi, Al-Ghazali dan Quthb al-Din al-Syirazi*, Bandung: Mizan, 1993, hlm. 210

⁶⁵ Perjalanan ke Palestina tersebut diperkirakan dilakukan antara tahun 1077 hingga 1091, yaitu: pada usia sekitar 19 hingga 33 tahun.

⁶⁶ *Tahanus* (pengasingan diri) yang dilakukan Imam Al-Ghazali sangat bervariasi tergantung pada kondisi dan situasi; tujuan utamanya: memperdalam pengalaman spiritual dan memperkuat hubungannya dengan Allah Swt. Terdapat beberapa cerita dalam sumber-sumber sejarah yang mengisahkan berbagai bentuk *tahanus* yang dilakukan, di antaranya: di kuburan di luar kota Tus, Iran. Selama beberapa saat menghabiskan waktu di

Sementara di *Bait al-Muqaddas*, Al-Ghazali tinggal di Kuba al-Shakhra sambil menutup pintu tempat tinggalnya tersebut. Di tempat ini, Al-Ghazali tinggal selama sepuluh tahun dan menghasilkan berbagai kitab, salah satunya: *Ihya Ulûm al-Diyn*.⁶⁷ Pada tahun 1086, Al-Ghazali muncul kembali di daerah asalnya dan menerima jabatan rektor Nizamiyyah di Nisyapur atas desakan anak Nizam al-Mulk, Fakhr al-Mulk. Di tempat asalnya itu, ia kembali mengajar selama tiga tahun dan menulis berbagai buku.

Menurut Fazlur Rahman di sini Al-Ghazali menulis salah satu karya besarnya tentang ilmu kedokteran, *al-Mustasfa*.⁶⁸ Namun, nampaknya Rahman salah mengidentifikasi karya Imam Al-Ghazali ini. *Al-Mustasfa* memang merupakan karya

sana untuk berdoa, merenung, dan memperdalam pengetahuannya tentang agama. *Tahanus* di Manara Masjid Umayyah Damaskus, tinggal di dalam masjid atau melakukan amalan spiritual tertentu. *Tahanus* di tempat terpencil (di gurun atau hutan): berdoa, merenung, dan memperdalam pengalaman spiritualnya. *Tahanus* di rumah sendiri: Pada akhir hayatnya, Imam Al-Ghazali dikatakan telah melakukan *tahanus* di rumahnya di Tus. Selama *tahanus* tersebut, dihabiskan waktu untuk menulis karya-karya terakhirnya, seperti: ‘*Al-Munqidzh min al-Dlalâl*’ dan ‘*Maqâsid al-Falâsifah*’.

⁶⁷ Kitab *Ihya Ulûm al-Diyn* merupakan karya monumental yang ditulis dalam beberapa tahap selama kurang lebih sepuluh tahun (1094 hingga sekitar 1105 M); terdiri atas empat jilid yang membahas berbagai aspek kehidupan spiritual, seperti akhlak, tasawuf, ibadah, dan akidah. Ini karya terpenting Imam Al-Ghazali dan dalam sejarah pemikiran Islam karena memuat konsep-konsep spiritual dan filosofis yang mendalam dan bermanfaat bagi umat Islam.

⁶⁸ *Al-Mustasfa* adalah karya besar Al-Ghazali tentang metodologi dan filsafat Islam. Karya kedokteran yang terkenal dari zaman itu adalah ‘*Kitab al-Hawi fi al-Tibb*’ karya Abu Bakar Muhammad bin Zakaria al-Razi. Fazlur Rahman (1919-1988) adalah filsuf dan sejarawan dan profesor di bidang studi Islam dan filsafat di University of Chicago, McGill University, dan Durham University. Intelektual Muslim terkemuka Abad XX ini diakui atas kontribusinya dalam mempromosikan pemikiran Islam yang progresif dan kontekstual di era modern.

Imam Al-Ghazali dan dapat dikatakan salah satu karya terbesarnya, tetapi karya ini bukan membahas tentang kedokteran, melainkan metodologi dan filsafat Islam serta pembahasan sangat luas dan mendalam tentang berbagai aspek agama, termasuk teologi, hukum, akhlak, *tasawwuf*, dan lain-lain. *Al-Mustasfa* juga memuat diskusi tentang berbagai masalah kontroversial di dalam Islam, seperti: *qadar*, *tawakkal*, dan sifat Allah. Karya ini dianggap sebagai salah satu karya penting dalam sejarah pemikiran Islam dan menjadi rujukan bagi banyak ulama dan intelektual Muslim dalam berbagai bidang studi agama Islam. Para Ulama dan akademisi yang menelaah tentang Imam Al-Ghazali beserta karyanya, menyatakan/bersepakat bahwa *al-Mustasfa* adalah karya tentang *ushul fiqh* dan disebut sebagai salah satu dari tiga kitab termashur dalam bidang *ushul fiqh* yang mewakili aliran teoretis murni.⁶⁹

Imam Al-Ghazali meninggal dalam usia 53 tahun, pada tanggal 14 Jumadil Akhir tahun 505 H/18 Desember 1111 M, saat sedang memperdalam ilmu tentang tradisi. Menurut sumber lain, saat itu Al-Ghazali sedang mempelajari *Shahih Bukhari* dan *Sunan Abu Dawud*. Literatur lain menyebutkan Imam Al-Ghazali meninggal dengan memeluk kitab *Shahih Bukhari*.⁷⁰

Informasi di atas sangat penting untuk dikemukakan,

⁶⁹ Lihat: Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Ushuul al-Fiqh*, Dar al-Hadits, tk, 1423 H/2003 M, hlm. 17, Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqih*, Jilid I, Jakarta: Logos, 2000, hlm. 40, Abu Bakar Aceh, *Sejarah Filsafat Islam*, Sala: Ramadhani, 1982, hlm. 154, Yunasril Ali, *Perkembangan Pemikiran Falsafi Dalam Islam*, Jakarta: Bumi Aksara, 1991, hlm. 68, dan Muhammad Abu Zahrah, terj. Saefullah Ma'shum et al, *Ushul Fiqih*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2007, hlm. 19.

⁷⁰ Ibn Taimiyah, Dar'u al-Ta'arudh al-Aql wa al-Naql; terj. Munirul Abidin, *Menghindari Pertentangan Akal dan Wahyu*, Malang: Kutub Minar Pustaka Zamzami, 2004M/1425 H, hlm. 124.

sebab bisa jadi Imam Al-Ghazali, sebagaimana masa-masa sebelumnya, masih mencari jalan hakikat kebenaran, bisa jadi pula masih belum puas dengan jalan sufistiknya, dan pada akhirnya kembali kepada jalan yang ditempuh oleh para *ulama salaf*: kembali kepada metode dan jalan para ulama *hadits* (*Ahli Hadits*). Imam Al-Ghazali memang sangat lemah dalam ilmu *hadits*. Ini bisa dilihat dari salah satu karya besarnya *Ihya Ulûm al-Diyn*. Seperti kata Ibn Taimiyah, dalam kitabnya itu, Al-Ghazali seringkali menggunakan *hadits dla'if* (lemah) dalam mendukung teori *tasawwuf*-nya.⁷¹ Menariknya, *kitab hadits* yang dipegang saat meninggal adalah *Shahih Bukhari*, yang tentu di dalamnya tidak terdapat *hadits dla'if*, dan derajat validitasnya paling tinggi setelah Al-Quran dan *Hadits*. Kalau saja Imam Al-Ghazali diberi umur lebih, dapat dibayangkan betapa khazanah keislamannya akan sangat luar biasa, mungkin akan menjadi *ahli hadits* yang *mashur*, dan menulis sebuah kitab mengenai *ilmu hadits*.

Hujjatul Islam Syekh Imam Al-Ghazali adalah pemikir paling hebat dan paling orisinil tidak saja dalam Islam, tapi juga dalam sejarah intelektual manusia. Di mata para sarjana modern Muslim dan non-Muslim, dianggap sebagai orang terpenting setelah Nabi Muhammad ditinjau dari segi pengaruh dan perannya dalam menata dan mengukuhkan ajaran-ajaran keagamaan. Dr. Zwemer,⁷² pernah menempatkannya men-

⁷¹ Ibn Taimiyah, *Naqd al-Manthiq*, hlm. 54, dikutip oleh Afif Muhammad, *op.cit*, hlm. 28. Kritikan Ibn Taimiyah memang benar adanya. Namun, di lain sisi, sebagaimana juga Ibn Taimiyah, juga harus bijak bersikap terhadap Al-Ghazali, sebab kemungkinan besar memang Al-Ghazali pada masa-masa sebelumnya tidak begitu intens bersentuhan dengan ilmu *hadits*. Hal ini dapat dimengerti, karena faktor dan kebutuhana saat itu memang lebih kepada teologi dan filsafat.

⁷² Samuel Marinus Zwemer, seorang doktor orientalis dan misionaris Protestan Amerika Serikat. Lahir di USA (1867) tetapi sebagian besar

jadi salah satu dari empat orang pilihan pihak Islam dari mulai zaman Rasulullah saw sampai kepada zaman sekarang. Empat orang itu adalah Nabi Muhammad, Imam Bukhari, Imam Al-Asy'ari, dan Imam Al-Ghazali.⁷³

b. Karya-karya al-Ghazali

Hampir semua cabang ilmu yang berkembang pada masanya dipelajari secara seksama oleh Al-Ghazali, sehingga tidak mengherankan jika tumbuh berkembang sebagai seorang ensiklopedis. Hal ini dapat dilihat dari ragam karya tulis yang dihasilkan dan menjadi pemikir sekaligus penulis muslim Abad Pertengahan yang paling produktif, sehingga dalam usianya yang relatif pendek, telah meninggalkan karya yang berlimpah yang menjadi bahan kajian hingga sekarang.

Hal lain yang dapat menjadi bahan penelitian terhadap karya Imam Al-Ghazali adalah adanya beberapa kriteria yang ditentukan Imam Al-Ghazali sendiri dalam menulis karyanya. Imam Al-Ghazali menggunakan bahasa dan metode yang berbeda dalam menulis sebuah kitab berdasarkan objek yang dihadapinya. Jika karya itu ditulis untuk kalangan awam, maka bahasa dan metodenya berbeda dengan karya yang ditulis

hidupnya di wilayah Timur Tengah, terutama di Arab Saudi, yang secara akademis diakui sebagai orientalis terkemuka pada masanya. Zwemer meninggal pada tahun 1952 di Amerika Serikat. Sebagai orientalis dan misionaris Kristen yang aktif di Timur Tengah, ia sangat menghargai karya-karya Imam Al-Ghazali dan menganggapnya sebagai pemikir Muslim terkemuka dalam sejarah serta memiliki pemahaman mendalam tentang konsep teologis bahkan mampu mengatasi perbedaan pandangan para ulama pada masanya. Zwemer menulis sebuah esai tentang keutamaan kitab '*Ihya Ulûm al-Diyn*' yang digambarkan sebagai karya monumental dalam sejarah pemikiran Islam, dan menghargai pemikiran Al-Ghazali tentang *akhlaq* dan kehidupan spiritual.

⁷³ Lihat Kata Pengantar terjemahan *Ihya Ulum al-Din*, Jilid I, Surabaya: Faizan, 1966, hlm. 5, dan M. Natsir, *op.,cit*, hlm 175.

untuk kalangan *khawas*, kalangan filsuf, dan yang semisalnya.

Waryono Abdul Ghafur,⁷⁴ membagi secara garis besar periodesasi kronologis penulisan karya Al-Ghazali, menjadi dua; periode Baghdad dan sebelumnya, serta periode pasca Bagdad sampai meninggal. Karya tulis yang dihasilkan pada periode Baghdad dan sebelumnya adalah; *Mizan al-'Amal*, *al-'Iqtisad fi al-'I'tiqad*, *Mahkan Naza fi al-Manthiq*, *al-Musfazhiri fi al-Rad 'ala al-Batiniyyah*, *Hujjat al-Haq*, *Qawasim al-Batiniyyah*, *Jawab Mafsal al-Khilaf*, *al-Durj al-Marqum bi al-Jadawil*, *Mi'yar al-'Ilmi*, *Mi'yar al-'Uqul*, *Maqasid al-Falasifah*, *Tahafut al-Falasifah*, *al-Mankhul fi al-Ushul*, *al-Basit*, *al-Wasit*, *al-Wajiz*, *Khulasaf al-Mukhtasar*, *Qawa'id al-Qawa'id*, *'Aqaid al-Sughra*, *Ma'khaz al-Khilaf*, *Lubnab al-Nazar*, *Tahsin al-Ma'khadh*, *al-Mabadi wa al-Ghayat*, *Muqaddamat al-Qiyas*, *Shifa al-Ghali'Alil fi al-Qiyas wa al-Ta'wil*, *al-Lubab al-Muntakhal fi al-Jidal dan Ithbat al-Nazar*. Karya-karya tersebut meliputi bidang-bidang *fiqh*, *ushul fiqh*, teologi, logika, filsafat dan logika. Adapun karya tulis yang dihasilkan periode pasca Baghdad sampai meninggal adalah; *al-Risalah al-Qudsiyyah*, *Ihya 'Ulum al-Din*, *al-Rad al-Jami' li Ilahiyat Isa bi Sharih al-Injil*, *Kimiya al-Sa'adah*, *al-Maqasad al-Asna fi Asma' Allah al-Husna*, *al-Madnun bihi 'ala Ghair Ahlih*, *al-Tibr al-Masbuk fi Nasihat al-Muluk*, *Bidayat al-Hidayah*, *Mafsal al-Khilaf fi Usul al-Din*, *Jawahir al-Quran*, *al-Arba'in fi Usul al-Din*, *Asrar al-Ittiba' al-Sunnah*, *al-Qistas al-Mustaqim*, *Asrar Mu'amalat al-Din*, *Faysal al-Tafriqah bayn al-Islam wa al-Zanadiqah*, *al-Munqiz min al-Dhalal*, *Qanun al-Ta'wil*, *al-Risalah al-Laduniyyah*, *al-Hikmah fi Makhluqat Allah*, *al-Mustasfa fi 'ilmi al-Ushul*, *al-'Imla 'an Mushkil al-Ihya*, *Ma'arij al-Quds*, *Misykat al-Anwar*, *al-Darurah al-Fakhirah fi Kasyf 'Ulum al-Akhirah*, *Mi'raj al-Saliqin*, *Tabliis Iblis*, *Ayyuha*

⁷⁴ Waryono Abdul Ghafur, *Tela'ah Kritis Kitab Rad al-Jami' Karya Al-Ghazali*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006, hlm. 66-67

al-Walad, Kitab al-Akhlaq al-Abrar wa al-Najah min al-Shar, al-Gayah al-Quswa, Iljam al-'Awam 'an 'Ilm al-Kalam dan Minhaj al-'Abidin.

Ada yang menarik untuk dibahas mengenai karya Imam Al-Ghazali, *Iljam al-'Awam 'an 'Ilm al-Kalam*. Ibn Taimiyah, seperti dikutip Dr. Ibrahim Hilal, dengan tegas menyatakan bahwa karya ini merupakan bukti bahwa di akhir-akhir masa hidupnya, Imam Al-Ghazali kembali memandang benar pemikiran *madzhab salaf* atau *ahli hadits* setelah beberapa lama bergumul dengan cara pandang kaum filsuf dan kalangan sufi. Ibrahim Hilal sendiri mendukung kesimpulan Ibn Taimiyah tersebut. Sedikitnya ada dua alasan mengapa Ibrahim Hilal mendukung hipotesa Ibn Taimiyah. *Pertama*, dalam buku *Iljam al-'Awam*, Al-Ghazali menyebutkan bahwa buku *Al-Maqshad Al-Asna* lebih dulu ditulis dari buku *Iljam al-'Awam*. *Kedua*, dalam *Ihya Ulum al-Din*, Imam Al-Ghazali tidak pernah menyebutkan nama buku *Iljam al-'Awam*, begitu juga dalam buku *al-Munqidz min al-Dhalal*, dan buku-bukunya yang lainnya yang memaparkan secara historis kehidupan sufinya. Padahal, menurut beberapa peneliti, jika Imam Al-Ghazali telah menulis sebuah kitab, biasanya akan disebutkan dalam kitab-kitabnya yang kemudian. Kalaulah *Iljam al-'Awam*, ditulis pada masa fase awal atau pertengahan kehidupan Al-Ghazali, tentunya kitab tersebut akan disebutkan Imam Al-Ghazali dalam *Ihya* atau *al-Munqidh*. Namun faktanya tidaklah demikian. Dengan adanya buku *iljam al-'Awam*, Ibrahim Hilal kemudian membuat hipotesa mengenai pola pikir Imam Al-Ghazali. Baginya, pola pikir Imam Al-Ghazali tersebut dapat dilihat dari tiga kitab yang dikarangnya. Buku *Maqashad al-'Asna*; *Syarh Asma Allah al-Husna* merupakan gagasan pola pikir Imam Al-Ghazali yang bersifat filosofis. Karya *Ihya* dan *al-Munqidz* merupakan gagasan pemikiran Imam Al-Ghazali tentang metode penyingkapan dan *tasawwuf*. Buku *Iljam al-'Awam* merupakan

gagasan pemikiran Imam Al-Ghazali tentang pola pikir Mazhab Ulama Salaf.⁷⁵

Dengan melihat alur pola pikir Imam Al-Ghazali di atas, Ibrahim Hilal bahkan menyimpulkan bahwa Imam Al-Ghazali adalah seorang salaf dalam pola pikirnya. Untuk memperkuat hipotesanya, Ibrahim Hilal mengutip pernyataan Brockelman:⁷⁶

Saya pernah menemukan buku *Iljam al-‘Awam* dengan judul lain, yakni: *Risalah fi Madzhab al-Salaf*.⁷⁷

Hipotesa di atas bukan hanya karena ada pernyataan Brockelmann, melainkan ada pernyataan Imam Al-Ghazali yang memang mengindikasikan sebagai pengikut salaf. Al-Ghazali dalam *Iljam al-‘Awam*, sebuah kitab yang ditulis pada tahun 1101 Masehi, beberapa tahun setelah mengalami krisis spiritual dan berhenti dari jabatannya sebagai dosen di Universitas Nizamiyah Baghdad, menuturkan:

Rasulullah *shallallahu ‘alaihi wa sallam* adalah makhluk yang paling mengetahui kemaslahatan hamba Allah di dunia dan di akhirat. Beliau melimpahkan kepada

⁷⁵ Ibrahim Hilal, terj. Ija Suntana dan E. Kusdian, *Tasawuf Antara Agama dan Filsafat; Sebuah Kritik Metodologis*, Bandung: Pustaka Hidayah, 2002, hlm. 103.

⁷⁶ Gustav Brockelmann (1868-1945) profesor di Universitas Hamburg, orientalis dan filolog Jerman yang terkenal karena karya pentingnya dalam bidang studi orientalis: *‘Geschichte der arabischen Litteratur’* (Sejarah Sastra Arab). Karya ini berkontribusi besar terhadap pemahaman Barat tentang dunia Arab dan Islam. Brockelmann menganggap Imam Al-Ghazali sebagai salah satu tokoh terpenting dalam sejarah pemikiran Islam. Dia menyebutnya sebagai ‘pemikir Islam yang paling cemerlang’ dan menekankan pentingnya karya-karya Imam Al-Ghazali dalam memengaruhi perkembangan teologi Islam dan pemikiran keagamaan di dunia Islam.

⁷⁷ *Ibid*, hlm.104.

manusia apa pun yang diwahyukan kepadanya berkaitan dengan kemaslahatan hamba di dunia dan akhirat. Beliau tidak pernah menyembunyikan sesuatu pun dari wahyu itu, karena tugas utamanya sebagai utusan Allah adalah penyampai risalah-Nya. Dan di sinilah letak Rasulullah *shallallahu 'alaihi wa sallam* sebagai rahmat bagi seluruh alam. Selanjutnya, para sahabat Nabi Muhammad *shallallahu 'alaihi wa sallam* adalah orang-orang yang paling mengetahui makna-makna sabda beliau dan yang paling layak pemahamannya tentang eksistensi beliau, karena mereka selalu menyaksikan wahyu dan senantiasa bersama dengannya (Nabi Muhammad *shallallahu 'alaihi wa sallam*) dalam setiap kesempatan. Bahkan, siang dan malam, mereka selalu bertemu dengan Nabi *shallallahu 'alaihi wa sallam*, sehingga mereka memiliki pemahaman yang benar, tidak menyembunyikannya, dan tidak mengkhianati tugas penyampaian dan pelaksanaan risalah beliau.

Dari dasar-dasar pemikiran ini, dapat diketahui dengan pasti bahwa apa yang mereka katakan adalah benar. Apalagi Rasulullah *shallallahu 'alaihi wa sallam* sendiri pernah memberikan pujian kepada mereka:

Sebaik-baik masa adalah masaku, kemudian masa berikutnya, kemudian masa berikutnya [...] jalan hidup dan pola pikir mereka adalah metode yang paling baik. Rasulullah *shallallahu 'alaihi wa sallam* bersabda; 'Umatku akan terpecah ke dalam tujuh puluh lebih golongan. Yang selamat hanya satu golongan.' Sahabat bertanya, 'Siapa mereka?' Jawab Rasulullah *shallallahu 'alaihi wa sallam*; 'Mereka adalah *Ahlu Sunnah wa al-Jama'ah*, yakni orang-orang yang memegang teguh apa yang kupegang dan juga para sahabatku.'⁷⁸

⁷⁸ Hadits tersebut diriwayatkan oleh Imam Muslim dalam kitab *Sahih Muslim*, bab 'Fadhail Al-Quran' hlm. 1296, hadits no. 157. Selebihnya sila-

Pemaparan Imam Al-Ghazali di atas mencerminkan pola pikirnya dalam fase terakhirnya. Imam Al-Ghazali seperti halnya Ibn Taimiyah yang sering disebut sebagai penganut *mazhab salaf*, mendasarkan pikirannya, bahwa Rasulullah adalah sumber kedua setelah Al-Quran, kemudian para sahabat sebagai pemahaman yang paling baik dalam memahami Al-Quran dan *hadits* Nabi, dan tentunya mereka yang mengikuti dan sesuai dengan pemahaman Nabi dan para sahabat.

c. Kritik terhadap Filsafat dan Filsuf Yunani, Ibnu Sina, dan Al-Farabi, terutama dalam 20 Masalah

Imam Al-Ghazali sebelum melakukan kritik terhadap filsafat Yunani, terlebih dahulu mempelajari filsafat Yunani secara khusus. Hasilnya, dikelompokkanlah filsafat Yunani menjadi tiga aliran, yaitu:

- 1) ***Dahriyyun*** (materialisme),⁷⁹ Imam Al-Ghazali menolak pandangan kaum materialis yang meyakini bahwa dunia ini hanya susunan materi belaka dan tidak ada keberadaan ruh atau jiwa. Pandangan ini bertentangan dengan ajaran Islam yang meyakini keberadaan ruh dan jiwa serta keberadaan Allah sebagai Pencipta dan Pemelihara alam semesta. Menurut Imam Al-Ghazali, *dahriyyun* itu mengingkari keterciptaan alam. Mereka meyakini alam ini ada dengan sendirinya, tidak ada yang menciptakan. Binatang tercipta

kan buka: *Ibid*, hlm. 102-103.

⁷⁹ Ide utama materialisme: dunia nyata, pikiran, dan kesadaran manusia dapat dijelaskan dan dipahami melalui materi/bahan fisik semata, tanpa perlu penjelasan supernatural. Pengikut materialisme berpandangan: dunia ini terdiri atas materi dan energi yang dapat diukur, diamati, dan bersifat material semata, dan segala fenomena di semesta dapat dijelaskan melalui interaksi materi dan energi, juga kehidupan manusia, termasuk pikiran dan kesadaran, dapat dipahami melalui penelitian ilmiah dan pengamatan objektif.

dari sperma (*nuthfah*) dan *nuthfah* tercipta dari bintang, begitu seterusnya. Aliran ini diikuti oleh kaum *Zindiq*.⁸⁰

- 2) ***Thabi'iyun*** (naturalisme),⁸¹ aliran ini banyak meneliti dan mengagumi ciptaan Tuhan (mengakui ada Tuhan) tetapi berkesimpulan 'tidak mungkin yang telah tiada akan kembali'. Para pengikut *thabi'iyun* meyakini bahwa jiwa itu akan mati dan tidak akan kembali, mereka mengingkari *akhirat*, kiamat dan *hisab*, pahala-surga dan siksaan neraka. Andaikan para pengikut aliran ini ada yang beriman kepada Tuhan dan sifat-sifat-Nya, tetapi mereka juga termasuk *zanadiqah* karena mengingkari hari akhir, padahal hari akhir merupakan pangkal iman. Imam Al-Ghazali juga menolak pandangan kaum naturalis yang meyakini bahwa alam semesta berjalan secara alami tanpa campur tangan Tuhan, padahal dalam agama Islam diajarkan bahwa Tuhan adalah Pencipta dan Pemelihara alam semesta, dan keberadaan-Nya sangat diperlukan untuk menjaga keseimbangan dan harmoni semesta.

مُلْحِدٌ

⁸⁰ Kaum *zindiq*: orang-orang *munafiq*, dan tidak berpegang teguh pada ajaran Islam. Kata *zindiq* memiliki banyak arti. Orang Arab mengenalnya dengan kata *mulhid* (مُلْحِدٌ) atau *atheis*. *Zindiq* juga berarti tidak percaya terhadap atau mencela agama, atau menolak loyalitasnya kepada Allah swt, mendukung kemusyrikan dan mengingkari hukum-Nya, menampakkan keislaman dan menyembunyikan kekaafirannya, mengharamkan agama, mengingkari hari akhirat dan *rububiyah* Allah Swt.

⁸¹ Naturalisme menganggap alam dan dunia alami sebagai satu-satunya realitas yang dapat diamati secara objektif dan dijelaskan dengan metode ilmiah. Ide utama naturalisme: segalanya dapat dijelaskan oleh hukum alam dan proses fisik yang dapat diamati dan diukur. Naturalisme menolak entitas supernatural karena tidak dapat dijelaskan secara objektif/ilmiah; muncul sebagai reaksi terhadap pandangan idealisme (spiritualisme) yang lebih menekankan pada pikiran, imajinasi, dan metafisika. Buka: Alister McGrath, *The Twilight of Atheism, The Rais and Fall of Disbelief in Modern World*, London: Rider, Part: 1, point 3 and 4. Buka pula: Simone Blakburn, *Kamus Filsafat*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 586.

3) ***Ilahiyyun*** (theisme).⁸² datang paling kemudian diantara para filsuf Yunani. Tokoh-tokohnya adalah Socrates, Plato, dan Aristoteles. Menurut Imam Al-Ghazali, Aristoteleslah yang berhasil menyusun logika (*manthiq*) dan ilmu pengetahuan. Beberapa produk pemikiran Aristoteles wajib dikafirkan sebagaimana wajib mengkafirkan pemikiran *bid'ah* para filsuf Islam pengikutnya seperti Ibnu Sina dan Al-Farabi. Imam Al-Ghazali juga menolak pandangan deisme yang meyakini bahwa Tuhan menciptakan alam semesta, tetapi tidak lagi terlibat dalam urusan manusia setelah penciptaan, sebab Tuhan selalu terlibat dalam kehidupan manusia dan memberikan petunjuk serta bimbingan melalui ajaran-Nya.

Menurut Imam Al-Ghazali, pemikiran filsafat Yunani ajaran Socrates, Plato, dan Aristoteles, bahkan juga filsafat Ibnu Sina dan Al-Farabi tidak sesuai dengan yang dicarinya, bahkan kacau (*tahafut*), dan bertentangan dengan sebagian besar ajaran Islam. Hal inilah yang membuat Imam Al-Ghazali mengkafirkan sebagian pemikiran mereka itu.

Kitab *Tahafut al-Falasifah*, memuat kritik terhadap para

⁸² Di samping konsep *theism* ada konsep *deism*. Di dalam *deism* Tuhan (kekuatan pencipta) menciptakan alam semesta, namun tidak terlibat dalam urusan manusia setelah penciptaan. Sedangkan *theism* memandang bahwa Tuhan tidak hanya menciptakan alam semesta, tetapi juga terlibat secara aktif dalam kehidupan manusia, memberikan petunjuk dan bimbingan melalui ajaran agama. Dalam *deism*, Tuhan hanya dianggap sebagai pencipta semata, sedangkan dalam *theism*, Tuhan dianggap sebagai pemelihara dan pengatur alam semesta serta memberikan bimbingan bagi kehidupan manusia. Dalam beberapa kasus, *deism* dan *theism* dianggap sebagai dua hal yang terkait, namun pada dasarnya berbeda secara signifikan. Selebihnya buka: McGrath, Alister, 2005, *The Twilight of Atheism, The Rise and Fall of Disbelief in the Modern World*, Sidney: Rider Random House, hlm. 24-25, silakan buka pula Jacobs, Tom, 2002, *Paham Allah dalam Filsafat, Agama-agama, dan Teologi*, Yogyakarta: Kanisius, hlm. 72

filsuf itu. Di dalamnya terdapat dalam 20 (dua puluh) masalah yaitu: kelompok pendapat filsuf yang berisi tentang:

1. Alam *qadim* (tidak bermula)
2. Alam *baqa'* (kekal, tidak berakhir)
3. Tuhan tidak mempunyai sifat
4. Tuhan tidak diberi sifat *al-jins* (jenis) dan *al-fashl* (diferensia)
5. Tuhan tidak punya *mahiyah* (hakikat)
6. Tuhan tidak mengetahui *juz`iyyat* (perincian yang ada di alam)
7. Planet-planet adalah binatang yang bergerak dengan kemauan
8. Jiwa-jiwa planet mengetahui *juz`iyyat*
9. Hukum alam tidak berubah
10. Jiwa manusia adalah substansi yang berdiri sendiri, bukan tubuh dan bukan *'ardh* (*accident*)
11. Mustahil jiwa manusia hancur
12. Tidak ada pembangkitan jasmani
13. Gerak planet-planet punya tujuan.

Kelompok kedua adalah kelompok filsuf yang tidak sanggup membuktikan hal-hal berikut:

14. Tuhan adalah pencipta alam dan alam adalah ciptaan Tuhan
15. Adanya Tuhan
16. Mustahil ada dua Tuhan
17. Tuhan bukanlah tubuh
18. Tuhan mengetahui wujud lain
19. Tuhan mengetahui esensi-Nya
20. Alam yang *qadim* mempunyai pencipta

Menurut Imam Al-Ghazali, dari dua puluh masalah tersebut, tiga di antaranya membawa kekufuran, sedang yang

lain dekat dengan pendapat Mu'tazilah meski tidak semua pendapat Mu'tazilah harus dikafirkan. Tiga masalah yang jika seseorang mengikuti pemahaman filosofisnya maka akan terjerumus dalam kekufuran, yaitu:⁸³

1. Keterbatasan dunia (*hudûts al-'âlam*), Imam Al-Ghazali menafsirkan '*hudûts al-'âlam*' secara harfiah sebagai 'batasan-batasan dunia' atau 'keterbatasan dunia'. Konsep ini merujuk pada batasan alam semesta yang diciptakan Allah, berupa batasan waktu, ruang, dan sifat-sifat fisik lainnya. Baginya, dunia ini memiliki keterbatasan yang telah ditentukan oleh Allah, dunia tidaklah kekal, memiliki awal, dan berakhir saat kiamat tiba. Keyakinan akan kekekalan dunia bertentangan dengan ajaran Islam dan dapat menyebabkan seseorang terjerumus dalam kekufuran.
2. Keesaan dan ketidakberadaan kesadaran (*wahdat al-wujûd wa'l-fana*). Imam Al-Ghazali menyatakan konsep ini bertentangan dengan ajaran Islam dan keyakinan tentang keberadaan Allah; Allah itu Maha Kuasa dan Maha Berbeda dari ciptaan-Nya, sehingga tidak mungkin ada kesatuan atau identitas antara-Nya dengan makhluk-Nya. Imam Al-Ghazali juga menolak konsep *fana'*, yaitu: konsep ketidakberadaan kesadaran pada Diri Tuhan, karena hal ini bertentangan dengan keyakinan Islam tentang keberadaan jiwa yang abadi dan keberadaan akhirat. Konsep *Wahdat al-Wujud wa al-Fana'* adalah salah dan menyesatkan, dan bahwa pemahaman tentang keberadaan Allah dan relasinya dengan ciptaan-Nya harus didasarkan pada ajaran Islam, bukan pada pemikiran filosofis atau mistik yang tidak sesuai dengan ajaran Islam.

⁸³ Lihat pula karya Al-Ghazali yang lain, misalnya: *al-Munqidz min ad-Dalâl*.

3. Tidak ada perbedaan antara kebaikan dan kejahatan (*lââ tafarruq baina al-haqq wa al-bâthil*). Allah telah menetapkan perbedaan antara kebaikan dan kejahatan, manusia harus mengikuti ajaran Allah untuk mengetahui perbedaan ini. Baik dan buruk bukan hanya merupakan pandangan yang relatif dan subjektif, tetapi Allah telah menunjukkan perbedaan antara kebaikan dan kejahatan melalui ayat-ayat suci Al-Quran dan hadis-hadis Nabi Muhammad saw, sehingga manusia dapat memahami dan mengikuti kehendak Allah. Pandangan filosofis yang menyatakan bahwa baik dan buruk hanya bersifat relatif dan subjektif akan menyesatkan manusia dari jalan yang benar dan mendekatkan manusia pada kekufuran. Namun demikian, Imam Al-Ghazali menyatakan bahwa tidak semua pemikiran Mu'tazilah dapat dikategorikan sebagai kekufuran, sebab tidak semuanya menyimpang dari ajaran Islam. Oleh karena itu, Imam Al-Ghazali menekankan bahwa dalam menghadapi perbedaan pendapat, perlu ada sikap saling menghormati dan tidak serta-merta menuduh orang lain kafir.

Dalam kitab *Tahâfut al-Falâsifah* bagian '*Bayan maqsud al-kitab wa-hal ahlu al-madzhah al-munkirin wa-ma yaquwlun fi al-khalq wa al-baqa wa al-intizam*' Imam Al-Ghazali juga menyebutkan tiga masalah yang menurutnya jika seseorang mengikuti pemahaman filosofisnya maka akan terjerumus dalam kekufuran. Tiga masalah tersebut adalah:

1. Kekal atau kebutuhan Allah: Imam Al-Ghazali mengkritik ajaran filsuf yang menganggap alam semesta ini bersifat abadi dan tidak memerlukan pencipta atau pemelihara, sehingga mengabaikan keberadaan Allah sebagai Pencipta dan Pemelihara. Baginya, keyakinan akan kekalnya alam semesta dan ketidakbutuhan alam terhadap Allah adalah

bertentangan dengan ajaran Islam dan dapat menyebabkan seseorang terjerumus dalam kekufuran, karena keberadaan alam semesta ini bergantung sepenuhnya pada Allah sebagai Pencipta dan Pemeliharanya.

2. Negasi atas kenabian dan mukjizat: Imam Al-Ghazali menyatakan bahwa keyakinan akan kemampuan akal manusia untuk mencapai pengetahuan yang sama dengan nabi dan rasul dalam hal ilmu gaib dan pengetahuan tentang Tuhan adalah salah, sebab keyakinan seperti ini mengabaikan pentingnya kenabian dan mukjizat sebagai wahyu ilahi yang hanya dapat diperoleh melalui perantara nabi dan rasul yang telah dipilih oleh Allah.
3. Negasi atas kebangkitan jasmani setelah kematian: Imam Al-Ghazali mengkritik mereka yang tidak percaya pada kebangkitan jasmani setelah kematian, sebab keyakinan akan kebangkitan jasmani setelah kematian adalah keyakinan fundamental dalam Islam dan menyangkalnya dapat menyebabkan seseorang terjerumus dalam kekufuran.

7. Nashiruddin al-Thusi (1201-1274)

a. Riwayat Hidup dan Karyanya

Nama lengkapnya adalah Khawajah Nashir al-Din Abu Ja'far Muhammad Al-Thusi. Dilahirkan di kota Thus, Khorasan (Iran) pada tahun 597/1201 M. Setelah menerima pendidikan dasar, dia mempelajari *fiqh*, *ushul fiqh*, *hikmah* dan *kalam*, terutama *al-Isyaratnya* Ibn Sina dari Mahdi Farid al-Din Damat, dan matematika dari Muhammad Nasib di Nisapur, kemudian pergi ke Baghdad untuk mempelajari ilmu pengobatan dan filsafat dari Qutb al-Din, memperdalam ilmu matematikanya dari Kamal ibn Yunus dan *fiqh*-nya dari Salim ibn Badrn.

Al-Thusi mencapai kemasyhuran saat mampu membujuk Khulagu Khan untuk membangun observatorium yang terkenal di Marghah Azerbaijan pada tahun 658 H. Kemudian menjadi direktur pada observatorium Maraghah. Observatorium ini merupakan pusat penelitian yang tepat dari tiga pusat penelitian sastra dan astronomi di Timur setelah *Dar al-Hikmah* di Baghdad dan *Baitul Hikmah* di Kairo yang didirikan oleh dinasti Fatimiyah. Observatorium tersebut lebih dari sekedar tempat pengamatan astronomis. Sebuah institusi ilmiah yang lengkap, tempat hampir setiap cabang ilmu diajarkan, dan melahirkan sebagian besar ilmuwan terkenal pada Abad Pertengahan. Institusi ini dilengkapi dengan perlengkapan astronomis terbaik. Di samping itu terdapat juga perpustakaan besar yang mengoleksi lebih dari 400.000 buku.

Al-Thusi adalah sosok yang berwawasan luas di dalam berbagai disiplin ilmu, buku *akhlaq* Nasiruddin Thusi mengklasifikasi pengetahuan ke dalam spekulasi dan praktek. Pengetahuan spekulasi termasuk di dalamnya metafisika, dan matematika (optik, meteorologi, botani, zoologi dan psikologi). Pengetahuan praktis di dalamnya berisi etika, ekonomi, domestik dan

politik. Di dunia Timur Thusi dikenal sebagai seorang filsuf dan di Barat dikenal sebagai seorang astronom dan matematikawan. Thusi adalah seorang yang jenius. Kejeniusannya itu tersebar pada kritik-kritikannya terhadap Ptolemeus.

Al-Thusi memiliki banyak kontribusi dalam bidang matematika, astronomi, filsafat, dan teologi; salah satu ilmuwan Muslim terbesar di masa lalu dan dikenal sebagai Bapak Astronomi dan Matematika Islam. Beberapa karya terkenal Al-Thusi antara lain:

1. *Tahrir al-Majisti*: berisi revisi dan kritik terhadap *Almagest*, buku terkenal karya ahli astronomi Yunani, Ptolemy. Al-Thusi menemukan kesalahan dalam *Almagest* dan mencoba memperbaikinya dengan menggunakan metode baru. Karya ini menjadi sangat berpengaruh dalam perkembangan astronomi dan ilmu pengetahuan lainnya di dunia Islam dan Eropa pada masa selanjutnya. Banyak astronom terkenal pada abad-abad berikutnya yang menggunakan *Tahrir al-Majisti* sebagai sumber referensi utama, termasuk Copernicus dan Johannes Kepler.

Kritik Al-Thusi terhadap *Almagest* memberikan kontribusi penting dalam pengembangan astronomi pada masa itu dan menjadi acuan bagi para ilmuwan selanjutnya, baik di dunia Islam maupun di Eropa. Beberapa kritik yang diajukan Al-Thusi, antara lain:

- a) Kesalahan dalam ukuran jari-jari bumi: pengukuran jari-jari Bumi oleh Ptolemy, dianggapnya terlalu besar. Ia menyatakan bahwa pengukuran jari-jari bumi yang lebih akurat adalah sekitar hanya 6.366 km, sementara Ptolemy memperkirakan 6.371 km.
- b) Kritik terhadap teori episiklis: Ptolemy memperkenalkan teori episiklis untuk menjelaskan gerakan retro-

gradasi planet. Namun, Al-Thusi menemukan bahwa teori tersebut tidak akurat dan tidak konsisten dengan observasi astronomi yang sebenarnya. Gerakan retrogradasi planet adalah fenomena planet yang diamati dari Bumi terlihat seolah-olah bergerak mundur atau berlawanan arah dengan gerakan normal planet. Hal ini terjadi karena posisi relatif planet dan Bumi dalam orbit masing-masing. Al-Thusi mengkritik teori gerakan retrogradasi planet yang diajukan oleh Ptolemy. Menurut Ptolemy, gerakan retrogradasi planet terjadi karena adanya 'episiklis', yaitu: lingkaran kecil yang bergerak di sekitar 'deferent', lingkaran besar yang mewakili orbit planet. Al-Thusi tidak sepakat dengan konsep episiklis ini, dan mencoba mencari cara yang lebih sederhana untuk menjelaskan gerakan retrogradasi planet. Dalam karyanya '*Tahrir Uqlidisi*' (Revisi *Almagest*), Al-Thusi menyajikan model alternatif untuk menjelaskan gerakan retrogradasi planet, dan mengusulkan penggunaan kombinasi dari beberapa deferent dengan jumlah yang tepat untuk menghasilkan gerakan retrogradasi yang diamati.

- c) Kritik terhadap asumsi geosentris: Al-Thusi mempertanyakan asumsi dasar Ptolemy bahwa bumi adalah pusat alam semesta (geosentrisme). Ia menunjukkan bahwa teori heliosentris memiliki keunggulan yang lebih baik dalam menjelaskan gerakan planet dan benda langit lainnya bukan dengan geosentrisme. Al-Thusi sebagai seorang astronom tentu mempelajari dan mengembangkan model matematika geosentris. Namun, seperti banyak ilmuwan Muslim pada masanya, ia juga menghargai karya-karya ilmiah dari dunia Barat dan mengadopsi beberapa aspek dari

model heliosentris. Al-Thusi berpendapat bahwa geosentris dan heliosentris adalah dua model yang setara secara matematika dan tidak bertentangan dengan ajaran agama. Oleh karena itu, tidak dapat dikatakan secara pasti bahwa Al-Thusi adalah seorang pengikut geosentris, karena juga mengakui dan menghargai kontribusi para ilmuwan heliosentris.

2. *Al-Tadzkirah fiy 'ilm al-hayâti*; berisi berbagai topik astronomi, termasuk teori gerakan planet, pengukuran jarak antara bumi dan matahari, dan studi tentang komet dan gerhana. Beberapa topik lain yang dibahas di dalam buku ini meliputi:

- a) Sistem koordinat: membahas tentang sistem koordinat sferis dan cara mengukur koordinat suatu objek di langit.⁸⁴ Dalam astronomi dikenal konsep bola langit astronomi (*astronomical celestial sphere*), yaitu: konsep model bola langit imajiner yang digunakan untuk memvisualisasikan posisi benda langit di waktu malam. Model ini didasarkan pada pandangan bahwa bumi diam dan pusat semesta, sementara bintang, planet, matahari, dan bulan bergerak di sekitarnya. Model ini membagi langit menjadi dua setengah bola, bagian atas dan bagian bawah, yang dipisahkan oleh ekuator langit, dan dilengkapi dengan sistem koordinat yang dapat

⁸⁴ Sferis: istilah dalam astronomi untuk merujuk pada model bola atau lingkaran yang menggambarkan objek langit dan gerakannya di langit. Konsep ini berdasarkan pada asumsi bahwa semua objek langit bergerak di atas bola langit yang mengelilingi Bumi. Sferis memungkinkan astronom untuk mengukur posisi dan pergerakan objek langit di langit pada waktu tertentu. Dalam sistem koordinat sferis, koordinat dinyatakan sebagai *azimut* (arah) dan tinggi sudut (ketinggian), dan dihitung dari pusat bola langit. Konsep sferis ini sering digunakan sebagai dasar dalam pengembangan sistem koordinat lain dalam astronomi dan navigasi.

- digunakan untuk menentukan posisi benda langit di langit.
- b) Gerakan planet: membahas gerakan orbit planet dan menggunakan metode trigonometri untuk menghitung posisi planet di langit.
 - c) Jarak matahari dan bumi: tentang cara mengukur jarak antara Matahari dan Bumi, serta membuat perkiraan tentang ukuran dan jarak planet lain di tata surya.
 - d) Studi komet: membahas tentang komet, mengamati dan mengukur posisinya di langit, serta membuat perkiraan tentang pergerakan dan orbitnya.
3. *Akhlâq-i-Nashriy*; berisi risalah etika yang ditujukan kepada para penulis dan cendekiawan Muslim, terutama tentang etika penulisan dan perilaku penulis dalam berkarya. Al-Thusi menekankan pentingnya kejujuran, kebenaran, dan integritas dalam penulisan, serta mengajak para penulis untuk memperhatikan tata bahasa dan keindahan bahasa dalam karya mereka. Baginya, penulisan haruslah bermanfaat dan membawa kebaikan bagi masyarakat, serta harus menghindari menulis tentang hal-hal yang dapat merusak citra dan reputasi orang lain. Al-Thusi juga membahas tentang tata cara mengutip sumber dan mencantumkan referensi dalam karya tulis, serta mengajak para penulis untuk terus belajar dan meningkatkan kualitas karya mereka.
4. *Tajriyd al-i'tiqâd*, membahas tentang keyakinan dasar dalam agama Islam, juga mengenai konsep-konsep teologi Islam seperti keberadaan Allah, sifat-sifat Allah, malaiikat, nabi, kitab suci, hari kiamat, dan keadilan Allah, juga membahas perdebatan teologis pada zamannya dan memberikan argumen untuk menegaskan posisi dan keyakinan Al-Thusi, sehingga dianggap sebagai salah satu karya penting dalam tradisi filsafat dan teologi Islam.

b. Metafisika

Menurut Al-Thusi metafisika terdiri atas dua bagian, yaitu: ilmu ketuhanan (*'ilm ilahiyah*) dan filsafat pertama. Pengetahuan tentang Tuhan, akal, dan jiwa merupakan ilmu pengetahuan ketuhanan, sedangkan pengetahuan tentang alam semesta dan berbagai hal yang berhubungan alam semesta adalah filsafat pertama. Tuhan tidak dapat dibuktikan secara logis, eksistensi-Nya harus diterima dan dianggap sebagai postulat secara intuitif, karena mustahil bagi manusia yang sangat terbatas untuk memahami Tuhan di dalam keseluruhan-Nya, termasuk pembuktian ekistensi-Nya. Tuhan itu realitas hakiki dan nyata, tetapi pemahaman manusia tentang Tuhan hanya dapat dicapai hingga batas tertentu saja, karenanya perlu menggunakan akal dan pengalaman mistis secara mendalam.

Al-Thusi sebenarnya tidak menolak pembuktian Tuhan secara logis, namun mengkritik beberapa argumen pembuktian Tuhan yang tidak cukup kuat secara logika; argumen yang tidak dapat membawa manusia pada pengetahuan pasti tentang Tuhan. Pengetahuan tentang Tuhan harus lebih banyak diperoleh melalui pengalaman dan intuisi daripada melalui argumen rasional semata. Dalam pandangannya, manusia dapat merasakan keberadaan Tuhan melalui berbagai pengalaman mistis yang bersifat langsung. Namun, ini tidak berarti menolak sepenuhnya penggunaan akal dalam mencari pengetahuan tentang Tuhan. Sebagai seorang filsuf dan ilmuwan, tentu dirinya mengakui pentingnya akal dan rasionalitas dalam memahami alam semesta dan mencari tahu keberadaan Tuhan.

Sebelum menyajikan empat argumen pembuktian Tuhan, terlebih dahulu Al-Thusi menyajikan argumen yang dikenal dengan nama 'argumen pengantar' atau 'argumen persiapan', dengan tujuan membuka pikiran pembaca agar dapat memahami berbagai argumen pembuktian Tuhan yang disajikan

selanjutnya, sebagai berikut:

- 1) Penerimaan keberadaan alam semesta dan segala isinya
- 2) Penerimaan keberadaan hukum alam yang berlaku pada alam semesta
- 3) Penerimaan keberadaan ketertiban dan keindahan dalam alam semesta
- 4) Penerimaan bahwa segala sesuatu yang memiliki akibat pasti memiliki penyebab.

Setelah menyajikan argumen pengantar tersebut, Al-Thusi menyajikan empat argumen pembuktian Tuhan yang dikenal sebagaimana berikut:

- 1) Argumen kebutuhan (argumen dari gerakan): Al-Thusi berargumen bahwa segala sesuatu di alam semesta raya ini mengalami perubahan dan gerakan, setiap objek yang bergerak membutuhkan sebab yang menyebabkan gerakan tersebut. Karena itu, ada suatu entitas yang mendasari semua gerakan dan perubahan tersebut, yaitu: Tuhan.
- 2) Argumen penyebab pertama (argumen dari penyebab): setiap peristiwa atau kejadian dalam alam semesta memiliki penyebabnya sendiri namun rangkaian penyebab ini tidak dapat berlanjut secara tak terhingga, melainkan harus ada sebuah penyebab pertama yang tidak memiliki penyebab lainnya; yaitu: Tuhan.
- 3) Argumen kontingensi (argumen dari ketergantungan): semua hal di dunia ini bersifat kontingensi; tidak ada yang ada secara mandiri atau wajib ada. Karena segala sesuatu di alam semesta raya ini bersifat kontingensi, maka harus ada suatu entitas yang wajib ada dan menjadi asal mula bagi semua kontingensi; yaitu: Tuhan.
- 4) Argumen keteraturan (argumen dari keteraturan alam semesta): keteraturan semesta raya ini tidak dapat muncul

secara kebetulan atau tanpa ada kecerdasan yang mengatur. Kecerdasan yang mengatur dan menyusun keteraturan ini adalah Tuhan.

Semua argumen Al-Thusi ini mencoba membuktikan keberadaan Tuhan dengan menggunakan logika dan pemikiran rasional. Namun, penting untuk diingat bahwa semua argumennya ini bersifat filosofis dan terus menjadi perdebatan. Hal ini berarti semua argumen tersebut menunjukkan keberadaan Tuhan secara rasional dan logis, meski harus disadari bahwa semua tidak dapat membuktikan eksistensi Tuhan dengan pasti bagi mereka yang tidak memercayainya. Oleh karena itu, Al-Thusi menekankan pentingnya iman dan keyakinan dalam memahami keberadaan Tuhan, dan kemudian menyajikan empat argumen pembuktian, melalui jalur logika dan rasionalitas, sebagai berikut:

- 1) Argumen kosmologis: segala sesuatu yang ada di alam semesta memiliki sebab dan akibat, dan karena itu alam semesta raya ini pun harus memiliki penyebab pertama atau asal yang tidak terjadi karena sebab lain. Penyebab Pertama itu adalah Allah.

Argumen kosmologis adalah argumen sebab-akibat, berfokus pada asal mula alam semesta raya dan mencoba menjelaskan mengapa ada sesuatu dengan menggunakan pemikiran logis dan ilmu pengetahuan. Argumen ini didasarkan pada prinsip penyebab pertama (prinsip kausalitas); setiap peristiwa atau fenomena dalam alam semesta memiliki penyebab yang mendahuluinya, dengan kata lain, alam semesta raya ini sebagai suatu keseluruhan juga harus memiliki penyebab yang menyebabkan keberadaannya. Penyebab atau asal mula alam semesta ini haruslah sesuatu yang ada di luar alam semesta raya ini, karena jika alam semesta raya ini adalah segalanya yang ada, maka tidak

ada yang dapat menjadi penyebabnya. Pada titik ini Tuhan adalah entitas yang eksistensi-Nya merupakan ‘Penyebab Pertama’ atau ‘Prinsip Aktualitas’ yang harus ada agar alam semesta raya ini ada.

Tegasnya, secara logis tidak mungkin ada rantai penyebab tak berujung (*unending chain of causes*) atau dengan kata lain harus ada *hujjah al-tadâmul* yang menggambarkan tentang keberlangsungan terus-menerus dalam alam semesta raya ini, di mana setiap peristiwa memerlukan penyebab yang mendahului, sebab jika diasumsikan bahwa alam semesta ini adalah hasil dari penyebab yang datang setelah penyebab sebelumnya, maka akan pasti memiliki serangkaian penyebab tak berujung yang tidak memiliki awal. Hal ini mustahil karena dalam kenyataannya, setiap peristiwa memerlukan penyebab yang mendahului. Dengan demikian, pasti harus dapat disimpulkan bahwa ada ‘Penyebab Pertama’ yang tidak bergantung pada penyebab lainnya, tetapi merupakan asal mula dan sumber dari semua yang ada; ‘Penyebab Pertama’ Dialah Tuhan Sang Pencipta yang memiliki kekuatan untuk menciptakan alam semesta dan memberikan asal mula bagi segala sesuatu yang ada di dalamnya.

- 2) Argumen teleologis: desain alam semesta ini terlalu kompleks dan teratur untuk muncul secara kebetulan semata. Oleh karena itu, alam semesta harus dirancang dan diciptakan oleh Allah.

Argumen teleologis, juga dikenal sebagai argumen desain, berpendapat bahwa alam semesta raya ini menunjukkan tanda-tanda desain yang kompleks dan teratur, yang mengindikasikan keberadaan perancang atau pencipta yang cerdas, harmoni dan keteraturan semesta raya ini tidak mungkin terjadi secara kebetulan atau tanpa

ada kekuatan yang mengarahkannya.

Kompleksitas dan kerumitan struktur alam semesta, baik dalam skala yang besar seperti gerakan planet dan bintang-bintang, maupun dalam skala yang kecil seperti struktur atom dan molekul, juga semesta struktur dan fungsi yang rumit ini tidak dapat dijelaskan hanya dengan adanya kebetulan semata, melainkan memerlukan keberadaan seorang perancang yang bijaksana. Berbagai hukum alam dan kemiripan fenomena alam semesta menunjukkan kecerdasan di baliknya. Hal ini menunjukkan bahwa ada pikiran dan kebijaksanaan di balik alam semesta ini, yang menuntun keberadaan Tuhan sebagai pencipta.

Dalam argumen teleologisnya, Al-Thusi tidak hanya melihat keberadaan struktur dan kompleksitas alam semesta raya sebagai bukti desain, tetapi juga menekankan pentingnya kesempurnaan yang ada dalam penciptaan ini; segala sesuatu di alam semesta raya ini pasti mempunyai tujuan dan fungsi tertentu yang diarahkan menuju kesempurnaan. Misalnya, semua planet mengorbit dengan kecepatan dan lintasan yang tepat, memberikan stabilitas dan kondisi yang mendukung kehidupan. Ini menunjukkan adanya kebijaksanaan yang mendalam dalam perencanaan alam semesta.

c. Tentang Akhlaq

Al-Thusi memberikan kontribusi penting dalam bidang etika atau filsafat moral. Salah satu karyanya yang terkenal di bidang ini adalah *Akhlâq Nâshiriy*. Dalam karya ini Al-Thusi menjelaskan dan membahas konsep kebajikan (*virtue*) serta prinsip etis yang relevan dalam Islam; keadilan, kebenaran, kasih sayang, dan integritas serta pentingnya perilaku moral dan membahas bagaimana individu seharusnya berperilaku

dan berinteraksi dengan yang lain. Beberapa prinsip utama dan dianggap penting yang disorot oleh Al-Thusi dalam pandangan etikanya meliputi:

- 1) Keadilan (*'adl*): Al-Thusi menekankan pentingnya keadilan dalam perilaku manusia, yakni: memberikan hak-hak yang adil kepada semua orang, tidak memihak atau tidak adil dalam perlakuan, dan menghormati keberagaman dan kesetaraan.
- 2) Kebenaran (*haqq*): prinsip etis yang mendasar, yang melibatkan ketaatan terhadap kebenaran, menghindari kebohongan, dan mencari pengetahuan yang benar.
- 3) Kasih sayang (*rahmah*): kasih sayang dan belas kasih dalam etika mencakup sikap empati, kebaikan hati, dan perhatian terhadap kesejahteraan orang lain.
- 4) Integritas (*istiqlal*): integritas dan kesatuan dalam perilaku etis melibatkan konsistensi antara kata dan tindakan, kejujuran, dan integritas moral.

Pandangan etika Al-Thusi di atas mencerminkan upaya mengintegrasikan ajaran Islam dengan filsafat untuk mengembangkan pandangan holistik dan komprehensif tentang etika, serta usaha membangun landasan moral yang kokoh berdasarkan prinsip-prinsip Islam dan pemikiran filsafatnya.

Pemikiran Al-Thusi tentang *akhlaq* dapat diuraikan bahwa Nasir al-Din Abd Rahman, gubernur Ismailiyah dari Quhistan pernah meminta kepada Nashir al-Din Al-Thusi untuk menerjemahkan kitab *Thaharah (Tahzibul Akhlaq)* dari bahasa Arab ke dalam bahasa Persi. Namun, Al-Thusi melihat pada karya Ibnu Miskawaih terbatas pada moral, hal yang penting tidak disinggung. Pada *muqaddimah*-nya Al-Thusi dengan terus terang mengemukakan niatnya membukukan rumusan etikanya sebagai Persianisasi kitab Ibnu Miskawaih tersebut,

kemudian menambahkan dalam buku tersebut persoalan-persoalan manajemen rumah tangga dan politik.

Ada sedikit perbedaan antara Ibnu Miskawaih dengan Al-Thusi. Bila Ibnu Miskawaih lebih berkonsentrasi untuk mempopulerkan dan sistematisasi subjeknya, Al-Thusi membahas relasi antara etika dengan sains-sains filosofis lainnya. Baginya, filsafat itu ilmu tentang segala sesuatu sebagaimana adanya dan pemenuhan fungsi seseorang sebagaimana harusnya, sesuai dengan kapasitasnya sehingga jiwa manusia bisa sampai kepada kesempurnaan yang telah ditentukan.

Pada pembahasan etika, Al-Thusi menyatakan bahwa etika itu bertujuan mendapatkan kebahagiaan, dan hal itu ditentukan oleh tempat dan kedudukan manusia dalam evolusi kosmiknya serta diwujudkan lewat kesediannya pada disiplin dan patuh. Seseorang dapat dikatakan beretika bila ia siap disiplin dan komitmen pada peraturan yang berlaku. Selain daripada itu Al-Thusi juga mengemukakan hal yang menyangkut penyakit moral seperti kebodohan, kejahatan, kemarahan, kepengucutan dan ketakutan semuanya berasal dari tiga: kekurangan, kelebihan, dan ketidakwajaran akal.

Kebodohan menurut Al-Thusi adalah penyakit moral yang fatal, dan dapat dibagi ke dalam tiga tingkatan. *Pertama*, kebingungan: disebabkan jika untuk membedakan antara kebenaran dan kesalahan karena adanya dua bukti dan dua argumen yang saling bertentangan, dalam hal ini Al-Thusi menyarankan agar orang yang bingung itu disadarkan bahwa tidak ada dua realitas yang berlawanan terjadi pada satu kesempatan. *Kedua*, kebodohan sederhana (*jahal basith*): terjadi karena kekurangtahuan akan sesuatu hal tetapi mengira bahwa dirinya tahu. Kebodohan ini merupakan suatu keadaan yang biasa dijadikan titik tolak untuk mencari pengetahuan, tetapi sangatlah fatal bila manusia merasa puas dengan keadaan begitu. *Ketiga*, *jahal*

murakkab; kebodohan ini akibat kurang-tahuan manusia akan satu hal akan tetapi merasa bahwa dirinya mengetahui hal tersebut.

Menurut Al-Thusi, kemarahan, kepengecutan, dan ketakutan merupakan penyakit yang menonjol dan berlebihan. Keberlebihan nafsu disebabkan keberlebihan hasrat, sedangkan kesedihan serta cemburu merupakan suatu ketidakwajaran. Baginya, cemburu itu sebagai keinginan akan kebalikan nasib baik orang lain tanpa ingin memiliki nasib baik tersebut pada dirinya. Hal itu mengikuti definisi Imam Al-Ghazali yang membedakan antara cemburu dengan iri. Al-Thusi menganggap masyarakat sebagai latar belakang moral dari kehidupan, sebab manusia pada dasarnya merupakan makhluk sosial dan kesempurnaannya terletak tindak tanduk dan patuh yang menunjukkan sifat sosial pada sesamanya.

d. Tentang Politik

Bahasan ilmu politik Al-Thusi berupaya mencari asosiasi yang tertib sebagai sebuah prakondisi kehidupan bahagia, yang ada dalam bagian ‘domestik’. Tanpa asosiasi dan kerja sama yang saling menguntungkan yang dikontrol oleh keanekaragaman kebutuhan, maka masyarakat berperadaban tidak mungkin terwujud. Hal inilah yang dimaksud para filsuf bahwa manusia pada dasarnya ialah ‘hewan politik’.⁸⁵ Ting-

⁸⁵ Secara harfiah *zoon politikón* berarti hewan yang bermasyarakat digunakan Aristoteles untuk menyatakan bahwa manusia itu makhluk sosial. Manusia adalah hewan politik (*man is a political animal*) yang dikodratkan untuk hidup bermasyarakat dan berinteraksi. Tujuan hidup bermasyarakat adalah *eudaimoni* (kebaikan tertinggi; bahagia). Ungkapan ‘*man is a political animal*’ (Latin: ‘*homo politicus*’), maksudnya: manusia secara alamiah merupakan makhluk yang bermasyarakat dan bersifat politis. Konsep ini ditemukan dalam karyanya yang berjudul ‘Politik’. Menurut Aristoteles, manusia secara alami memiliki naluri sosial dan politis yang

katan asosiasi menurut Al-Thusi berantai dari rumah tangga ke tingkat lokal, kemudian kota, bangsa dan seluruh dunia. Setiap tingkatan pasti memiliki pemimpin yang tunduk kepada tingkatan yang lebih tinggi, hingga mencapai ‘pemimpin dunia’ atau yang dipertuan agung. Akibat pentingnya asosiasi, menurut Al-Thusi kehidupan menyendiri, baik itu pertapa maupun asketik, berlawanan dengan moral, yang tidak hanya terdiri atas pematangan dari kesenangan manusia, tetapi hanya menghindarkan eksesnya dan ini merupakan esensi ke-*shaleh*-an. Orang-orang yang dengan sengaja memutuskan diri dari dunia kebersamaan tidak lebih baik dari pada objek tak bernyawa. Pada titik ini Al-Thusi nampak sejalan dengan Aristoteles, demikian pula dalam hal pemerintahan.

Aristoteles membedakan tiga model pemerintahan, yaitu monarki, tirani, dan demokrasi. Monarkhi adalah pemerintahan yang dipegang oleh mungkin raja atau kaisar, yang ditujukan untuk kepentingan umum. Bentuk monarkhi dapat merosot menjadi tirani. Tirani ialah pemerintahan yang dipegang oleh raja atau kaisar yang kekuasaannya ditujukan untuk kepentingan sendiri, sedangkan demokrasi adalah pemerin-

mendorongnya hidup dalam komunitas dan terlibat dalam kehidupan politik, tidak hanya sebagai individu yang terisolasi, tetapi membutuhkan interaksi dan berpartisipasi dalam kehidupan publik, serta membangun struktur politik yang mengatur masyarakat. Manusia sebagai makhluk politik atau ‘hewan politik’ memiliki kebutuhan alamiah untuk berinteraksi dan berpartisipasi dalam kehidupan publik, dan menciptakan struktur politik yang mengatur masyarakat. Dengan demikian, kehidupan politik merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari kehidupan manusia yang sejati. Istilah ‘*zoon politicon*,’ menggarisbawahi pentingnya kehidupan bersama, partisipasi politik, dan pembentukan komunitas yang berfungsi dengan baik untuk mencapai tujuan kebahagiaan dan kebaikan bersama. Selebihnya baca: Henry J. Schmandt, *Filsafat Politik, Kajian Historis dari Zaman Yunani Kuno sampai Zaman Modern*. terj. Ahmad Bedlowi dan Imam Bahehaqi, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002, hlm. 83-112.

tahan yang kekuasaan tertingginya dipegang oleh rakyat. Al-Thusi menyebut model-model pemerintahan tersebut dalam karyanya yang berjudul: *Akhlâq al-Mulûk (Moralitas Para Raja)*, yang di dalamnya dibahas etika politik dan memberikan nasihat untuk para penguasa dalam menjalankan tugasnya. Salah satu topik yang dibahas adalah tentang model-model pemerintahan yang ideal.

Aristoteles dalam *Politica* menyebut model pemerintahan aristokrasi, yaitu: pemerintahan yang dipegang oleh sejumlah orang terbaik (misalnya kaum cerdik pandai atau bangsawan), yang kekuasaannya ditujukan untuk kepentingan umum. Bentuk aristokrasi dapat merosot menjadi oligarkhi, dan bentuk oligarkhi dapat melahirkan plutokrani atau plutokrasi. Oligarkhi adalah pemerintahan yang dipegang oleh beberapa orang, yang kekuasaannya hanya untuk kepentingan kelompoknya, sedangkan plutokrani atau plutokrasi adalah pemerintahan yang dijalankan oleh orang-orang kaya dan hanya untuk kepentingan mereka.

Al-Thusi, menganggap yang pertama (aristokrasi) sebagai bentuk pemerintah yang ideal, karena aristokrasi merupakan pemerintahan yang dipimpin oleh orang utama. Rajanya diperintah oleh 'Petunjuk Ilahi', kedudukannya berada di bawah imam (pemimpin spiritual), yang didefinisikan Plato sebagai pemimpin dunia. Al-Thusi, seperti Plato dalam karya '*Republika*', memandang bahwa kekuasaan yang baik harus diberikan pada mereka yang memiliki kemampuan dan kualitas yang terbaik, dan hal ini biasa disebut sebagai aristokrasi atau pemerintahan orang-orang terbaik. Baginya, pemerintahan yang ideal adalah yang dijalankan oleh sekelompok orang yang terdiri dari para filsuf dan para pemimpin yang bijaksana dan terpelajar, karena mereka memiliki pengetahuan dan keterampilan yang diperlukan untuk memerintah dengan baik. Pemimpin

yang ideal harus mampu memahami hukum alam dan prinsip-prinsip kebenaran yang diterapkan dalam pemerintahan. Pemimpin yang ideal juga harus memahami prinsip-prinsip moral dan memiliki kebijaksanaan yang diperlukan untuk membuat keputusan yang tepat dan adil.

Al-Thusi meskipun setuju dengan pandangan Plato tentang kekuasaan yang ideal, namun ia menekankan bahwa implementasi praktis dari pemerintahan ideal harus disesuaikan dengan kondisi sosial, budaya, dan politik masyarakat yang bersangkutan. Oleh karena itu, ia mendorong pengembangan pemerintahan yang fleksibel dan adaptif, yang dapat disesuaikan dengan kebutuhan dan keadaan masyarakat yang berbeda-beda.

Faktor yang mengikat manusia untuk bersama dan mematri dalam sebuah komunitas tunggal ialah ikatan cinta. Ikatan ini berdasarkan kesatuan alamiah, dan lebih superior dibandingkan dengan keadilan, dan hanya jika cinta hilang, maka kebutuhan akan keadilan muncul. Semua cinta itu dapat saja mengalami perubahan tatkala diwarnai ego dan keangkuhan. Hanya cinta kepada Allah yang dimiliki oleh filsuf sejati, yang bebas dari kekurangan, yang diberikan kepada hamba-hamba Allah yang terpilih.

Pemikiran Al-Thusi ini mirip dengan dualisme Empedocles (490-435 SM) yang mengakui api, air, tanah, dan udara sebagai akar atau sumber dari segala sesuatu, tetapi dia berkeyakinan pasti ada dua sumber lain yang lebih berkarakter spiritual dan mental. Dua sumber itu adalah cinta (*philotes*) dan benci (*neikos*). Benci dianggap sebagai 'pihak' yang menjadi penyebab perubahan. Cinta dan benci dipandang sebagai cairan halus yang meresapi semua benda. Bagi Empedocles gerakan benda merupakan 'pertemuan' dan 'perpisahan'. Padahal 'pertemuan' maupun 'perpisahan' merupakan dua hal yang

berbeda bahkan berlawanan karena kedua-duanya tidak timbul dari satu kekuatan melainkan dari dua kekuatan. Kekuatan pertama mendorong, kekuatan kedua menarik. Dua kekuatan tersebut adalah cinta dan benci (*l amour et la discorde*). Api, air, tanah, dan udara bertemu karena ada kekuatan cinta tetapi kemudian dipisahkan oleh kekuatan benci. Cinta memiliki kekuatan mengumpulkan dan memadukan seluruh unsur-unsur itu sehingga terjadilah semua yang ada di jagad semesta raya ini.⁸⁶

8. Suhrawardi (1156-1191)

a. Riwayat Hidup

Suhrawardi yang di Barat dikenal dengan *Sohravardi*, bernama lengkap Abu al-Najib ibn Muhammad ibn Mansur al-Suhrawardi, bergelar *Syihâbuddin* (cahaya agama atau cahaya iman), dikenal pula sebagai *al-Hakiym* (Sang Bijak). Berasal dari daerah Suhraward, Persia. Lahir pada 550 Hijriyah bertepatan dengan 1156 Masehi. Meninggal di Halb (Aleppo) pada tahun 587 Hijriyyah/1191 Masehi dengan cara dibunuh atas perintah Shalahuddin Al-Ayyubi (1137-1193 M). Karena peristiwa pembunuhan itu maka diberi gelar *al-Maqtul*, artinya: yang dibunuh atau yang terbunuh.⁸⁷

⁸⁶ Buka: Jisr, *op. cit.*, hlm. 41-42, juga: Jujun S Suriasumantri, 1988, *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, hlm. 66. Konon dunia Barat mewarisi dualisme ini dari kepercayaan Zoroaster (1000 SM) di Timur. Dunia dianggap sebagai pergulatan abadi antara kebaikan dan kejahatan. Thomas Hyde menemukan doktrin ini dalam sejarah agama Persia kuno (*Historia religionis veterum Persianum*, pada tahun 1700). Silakan klik pula: <http://indrakus.blogspot.com/2008/04/dualisme.html>

⁸⁷ Dalam bahasa Inggris, *al-Maqtul* biasanya diterjemahkan sebagai *the executed* atau *the slain*. Oleh karena itu, Suhrawardi sering disebut sebagai *the executed* (yang dieksekusi) atau *the slain* (yang dihukum mati). Dalam

Suhrawardi adalah salah satu tokoh penting dalam sejarah filsafat Islam, dikenal sebagai pendiri mazhab filsafat *Isyraqi* yang berfokus pada konsep cahaya dan iluminasi. Menurut Suhrawardi, cahaya bukan hanya fenomena fisik yang dapat diamati, tetapi juga mempunyai makna metafisik yang lebih dalam. Cahaya melambangkan kebijaksanaan, pengetahuan, dan kebenaran, sementara kegelapan melambangkan ketidak-

bahasa Indonesia, *the slain*' dapat diterjemahkan 'yang tewas' atau 'yang terbunuh'. Gelar *al-Maqtul* diberikan kepada Suhrawardi sebagai penghormatan setelah dieksekusi oleh pemerintahan Salahuddin Al-Ayyubi, untuk mengenang nasib tragis dan pengorbanannya dalam perjuangan untuk mempertahankan keyakinan dan prinsip yang dipegang-teguhi. Ada perbedaan pendapat tentang tempat eksekusi mati Suhrawardi. Ada menyebut di Mesir, sumber lain menyebutkan di Aleppo, Suriah. Ada juga yang percaya bahwa Suhrawardi awalnya dipenjara di Mesir, kemudian dibawa ke Aleppo untuk dihukum mati. Alasan yang diberikan untuk pengiriman Suhrawardi ke Aleppo beragam, ada yang mengatakan bahwa hal itu dilakukan untuk menghindari kerusuhan di Mesir, sementara yang lain berpendapat bahwa hal itu adalah bagian dari upaya Shalahuddin Al-Ayyubi untuk memperkuat kendali atas wilayah Suriah dan membendung pengaruh Suhrawardi di sana. Ada pula yang menyebut bahwa tatkala berada di Aleppo ini Suhrawardi menjadi terkenal dan dekat dengan Pangeran al-Zhahir, putra Shalahuddin al-Ayyubi. Orang-orang yang dengki mengirim '*surat kaleng*' kepada Shalahuddin al-Ayyubi yang berisi peringatan tentang tersesatnya al-Zhahir seandainya terus berteman dekat dengan Suhrawardi. Shalahuddin Al-Ayyubi pun terhasut dan memerintahkan untuk menggantung Suhrawardi, pada tahun 587 H/1191 M, saat Suhrawardi baru berumur 38 tahun. Meskipun ada perbedaan pendapat tentang tempat di mana Suhrawardi dihukum mati, yang pasti adalah bahwa dia dieksekusi pada masa pemerintahan Shalahuddin Al-Ayyubi. Penghormatan yang diberikan kepadanya sebagai martir dalam sejarah filsafat Islam dan Sufisme menunjukkan betapa penting pengaruh Suhrawardi pada masa hidupnya dan bagaimana pandangan orang terhadapnya pada masa itu. Sufi lain yang mempunyai nama hampir sama, yaitu: Abu Najib al-Suhrawardi (wafat 563 H) dan Abu Hafsh Syihabuddin Al-Suhrawardi Al-Baghdadi (wafat 632 H), tokoh kedua ini adalah penyusun kitab *Awarif al-Ma'arif*. Selebihnya buka: Ted Honderich, *op. cit.*, hlm. 838.

tahuan dan kesesatan. Cahaya melambangkan pengetahuan yang diterima oleh jiwa manusia melalui iluminasi, yaitu: suatu proses tatkala jiwa sanggup mencapai pengetahuan yang lebih tinggi melalui pencerahan batin, dengan melibatkan pengalaman mistis yang diperoleh melalui meditasi kontemplatif, sehingga menghasilkan pengetahuan secara langsung dari sumber kebijaksanaan yang berasal dari Tuhan. Suhrawardi memandang bahwa iluminasi bukanlah hasil dari proses rasional atau intelektual semata, tetapi juga melibatkan dimensi spiritual dan mistis. Pengetahuan sejati hanya dapat diperoleh melalui pengalaman mistis yang diperoleh melalui meditasi dan kontemplasi. Baginya, cahaya dan iluminasi memiliki peran penting dalam mencapai pengetahuan sejati dan memperoleh kebijaksanaan spiritual.

Suhrawardi menyatakan bahwa sumber iluminasi berasal dari '*alam malakut*' atau alam metafisik; dunia yang lebih tinggi dari dunia fisik, yang terletak antara dunia jasmani dan alam malaikat. *Alam malakut* adalah dunia yang memiliki cahaya sangat kuat, yang melambangkan pengetahuan sejati dan kebenaran. Iluminasi adalah pengalaman spiritual yang menghubungkan jiwa dengan sumber pengetahuan yang lebih tinggi, sehingga memerlukan persiapan batin dengan cara melatih jiwa untuk mengendalikan pikiran, emosi, dan hasrat. Kemudian, melalui meditasi dan kontemplasi, jiwa dapat memperoleh pencerahan batin yang mengarah pada pengalaman mistis yang mendalam. Baginya, pengetahuan sejati hanya dapat diperoleh melalui pengalaman mistis yang diperoleh melalui iluminasi. Oleh karena itu, teori cahaya dan iluminasi menjadi konsep penting dalam pemikiran Suhrawardi dan terus memengaruhi pemikiran filosofis, agama, dan mistisisme di dunia Islam dan Timur Tengah bahkan juga di Barat hingga hari ini.

Namun, seperti halnya tokoh-tokoh lain, Suhrawardi juga

mendapat kritik dari kalangan filosof dan teolog pada zamannya. Kritik tersebut di antaranya berkaitan dengan pandangannya yang dianggap menyimpang dari ajaran Islam dan filsafat Aristoteles. Suhrawardi mendapat kritik dari Imam al-Ghazali (1058-1111) dan Ibnu Taimiyah (1263-1328).⁸⁸

⁸⁸ Imam Al-Ghazali menentang pendekatan filsafat Suhrawardi yang menggabungkan filsafat dengan teologi karena dapat menimbulkan kerancuan dalam memahami konsep-konsep teologis. Imam Al-Ghazali juga menentang penekanan Suhrawardi pada pengalaman batin dan kebijaksanaan mistik dalam mencari kebenaran. Baginya, Suhrawardi terlalu banyak menekankan pengalaman batin dan kebijaksanaan mistik. Imam Al-Ghazali mengkritik pemikiran Suhrawardi dalam karyanya yang berjudul '*Tahâfut al-Falâsifah*'. Karya ini mengkritik para filosof Muslim pada masanya, termasuk Suhrawardi yang telah menyimpang dari ajaran Islam. Imam Al-Ghazali menentang pendekatan filsafat Suhrawardi yang menggabungkan filsafat dengan teologi dan menekankan pengalaman batin dan kebijaksanaan mistik dalam mencari kebenaran. Karya ini merupakan salah satu karya penting dalam sejarah pemikiran Islam dan telah banyak diperdebatkan oleh para ahli filsafat dan teologi Islam hingga saat ini.

Sementara itu, Ibnu Taimiyah menentang pandangan Suhrawardi terutama dalam hal konsep pengetahuan intuitif dan pengalaman ruhaniah yang diyakini oleh Suhrawardi. Ibnu Taimiyah lebih menekankan pada penggunaan akal dan dalil-dalil syar'i dalam mencapai pemahaman tentang Tuhan dan realitas. Ibnu Taimiyah juga menentang pandangan Suhrawardi, terutama dalam hal konsep pengetahuan intuitif dan pengalaman ruhaniah yang diyakini oleh Suhrawardi. Ibnu Taimiyah menentang pandangan Suhrawardi terutama dalam hal konsep pengetahuan intuitif dan pengalaman ruhaniah yang diyakini oleh Suhrawardi. Ibnu Taimiyah lebih menekankan pada penggunaan akal dan dalil-dalil syar'i dalam mencapai pemahaman tentang Tuhan dan realitas. Imam Al-Ghazali dan Ibnu Taimiyah yakin bahwa pemahaman tentang realitas dan Tuhan harus didasarkan pada dalil-dalil syar'i dan pemikiran rasional yang benar, bukan hanya pada pengalaman batin dan intuisi semata.

Kritik Ibnu Taimiyah terhadap Suhrawardi dapat ditemukan dalam karyanya yang berjudul: '*Kitab al-Radd 'ala al-Mantiqiyin*', '*Kitab al-'Aql wa al-Naql*', dan '*Kitab al-Ruh*'. Dalam karya-karyanya tersebut, Ibnu Taimiyah menekankan pentingnya penggunaan akal dan dalil-dalil syar'i

b. Karya-karya Suhrawardi

Pendekatan filosofis Suhrawardi menggabungkan ajaran Plato dan Neoplatonis serta ajaran filsafat Islam. Karya-karya Suhrawardi di antaranya *Hikmat al-Isyrâq* (Filsafat Iluminasi), *Kitab al-Masyâri' wa al-Mutarahat* (Buku Jalan-jalan dan Tempat Ibadah) dan *al-Talwihat* (Catatan-catatan).

1. *Hikmat al-Isyrâq*. Karya ini dipercayai ditulis pada awal karir Suhrawardi, sekitar tahun 1180 Masehi tatkala masih berusia dua puluh empat tahun. Suhrawardi dalam karyanya ini, mengembangkan ajaran 'isyraqi'; sebuah aliran filsafat yang menekankan pentingnya pencerahan batiniah dalam mencapai pemahaman tentang realitas. Dalam karya ini, Suhrawardi memperkenalkan konsep 'al-hikmah al-mashriqiyyah' (kebijaksanaan timur). Baginya, kebijaksanaan harus itu didasarkan pada keyakinan tentang pengetahuan dan pemahaman yang benar; keduanya hanya dapat dicapai melalui pencerahan dalam batin dan pengalaman spiritual, bukan melalui pemikiran dan observasi semata.

Suhrawardi juga mengajukan gagasan tentang 'âlam al-mitsal' (alam lampu); sebuah alam spiritual yang diakses melalui pengalaman batiniah dan memberikan pemahaman mendalam tentang realitas. Dia juga mengajarkan tentang pentingnya tata cara spiritual (adab) dan praktik-praktik spiritual dalam mencapai pemahaman yang lebih tinggi. Baginya, *âlam al-mitsâl* dapat disebut juga *âlam al-mitsâq* (dunia citra), yaitu: suatu wilayah keberadaan yang terletak antara dunia materi dan dunia spiritual, tempat berbagai entitas atau beragam citra yang muncul sebagai

dalam mencapai pemahaman tentang Tuhan dan realitas, dan menentang pandangan Suhrawardi terutama dalam hal konsep pengetahuan intuitif dan pengalaman ruhaniah yang diyakini oleh Suhrawardi.

manifestasi dari aspek ilahi (*divine*). *Âlam al-mitsâl* dipandang sebagai jembatan antara dunia materi dan dunia spiritual, memiliki eksistensi independen, bukan sekadar abstraksi atau konsep semata. Beragam citra dalam *âlam al-mitsal* muncul sebagai hasil dari manifestasi cahaya ilahi (*isyraq*), dan setiap citra memiliki karakteristik berbeda-beda sebagai cerminan dari berbagai kualitas ilahi (*divine*), yang berada di luar jangkauan akal budi manusia. Bagi Suhrawardi, manusia dapat memperoleh pengetahuan tentang *âlam al-mitsâl* melalui pengalaman spiritual, termasuk melalui praktik meditasi dan kontemplasi.

Dalam pandangan Suhrawardi, *âlam al-mitsâl* merupakan suatu sumber kebijaksanaan dan pengetahuan yang dapat membantu manusia dalam pencarian kebenaran dan pemahaman tentang alam semesta serta hakikat keberadaan. Baginya, *âlam al-mitsâl* memiliki peran penting dalam filsafat Isyraqi atau Iluminasi. Konsep ini mengemukakan bahwa cahaya ilahi (*isyraq*) mengalir dari Tuhan ke seluruh alam semesta, dan *âlam al-mitsâl* menjadi tempat yang memungkinkan pengaliran ini terjadi. Melalui pemahaman tentang *âlam al-mitsâl*, manusia dapat mencapai pencerahan (*hikmah*) dan mengalami kesatuan dengan Tuhan.

Konsep *âlam al-mitsâl* memberikan dasar bagi Suhrawardi untuk mengembangkan berbagai praktik mistik dan meditasi dalam filsafat Isyraqi. Praktik-praktik ini bertujuan untuk mencapai kesadaran yang lebih tinggi dan mengalami pengaliran cahaya ilahi dalam diri manusia. Konsep ini kemudian menjadi ciri khas aliran filsafat Isyraqi atau Iluminasi yang dia dirikan, dan terus memengaruhi pemikiran filsafat, teologi, dan mistisisme Islam hingga saat ini.

Inti dari karya '*Hikmat al-Isyraq*' adalah upaya Suhrawardi untuk mengembangkan pandangan filosofis yang

berbeda dengan aliran-aliran filsafat yang sudah ada pada masanya, terutama aliran filsafat Aristoteles dan Neoplatonis. Suhrawardi mengembangkan pandangan bahwa ilmu pengetahuan tidak hanya didapatkan melalui akal budi dan rasio, melainkan juga melalui pengalaman spiritual dan intuisi yang didapatkan melalui pengalaman kontemplatif dan meditasi.

2. *Kitab al-Masyâri' wa al-Mutarahat'*. Sayyid al-Sharif al-Jurjani dalam kitab *'Ta'rikh al-Sufiyyah'*⁸⁹ menyatakan bahwa Suhrawardi menulis karya ini saat Suhrawardi masih belajar di Maragha, Azerbaijan, Iran sekitar tahun 1180-an, atau dua dekade sebelum kematiannya pada tahun 1191, yang kala itu dikenal sebagai pusat ilmu pengetahuan dan astronomi untuk belajar astronomi dan matematika serta bergabung dengan pusat ilmu pengetahuan Maragha Observatory, sekaligus mengembangkan pemikirannya tentang filsafat dan tasawuf.

Karya ini merupakan karya terakhir Suhrawardi sebelum dieksekusi, berfokus pada filsafat, deskripsi perjalanan spiritual, serta pengalaman mistisnya, juga catatan perjalanannya ke berbagai tempat suci di wilayah Timur Tengah. Suhrawardi dalam karya tersebut memberi pandangannya

⁸⁹ Sayyid al-Sharif al-Jurjani (1413-1492): sejarawan Muslim Abad XV Masehi yang dikenal karena karyanya: *'Ta'rikh al-Sufiyyah'* (Sejarah Kaum Sufi), lahir di Jurjan, Iran pada masa pemerintahan Sultan Abu Sa'id Mirza dari Kekaisaran Timuriyah di Herat, Afganistan; sebuah dinasti yang berkuasa di Asia Tengah pada Abad XV, didirikan oleh Timur Lenk (Tamerlane) yang mencapai puncak kejayaannya pada tahun 1370-1405 Masehi dengan wilayah kekuasaannya meliputi: India, Iran, Irak, dan sebagian Asia Tengah. Kitab *'Ta'rikh al-Sufiyyah'* ditulis pada tahun 1469 Masehi, berisi riwayat para tokoh sufi dan gerakan sufistik sepanjang sejarah Islam, mulai dari awal perkembangan hingga masa penulisan.

tentang kesatuan antara Tuhan, alam, dan manusia, serta mengemukakan teori tentang cahaya ilahi (*isyraq*), juga memuat sejumlah nasihat praktis bagi para pelaku spiritual, terutama tentang pentingnya menjaga hati dan pikiran dari godaan duniawi. Pada titik tertentu karya *Kitab al-Masyari' wa al-Mutaraahat* ini dapat dianggap sebagai salah satu karya penting yang menggambarkan pemikiran dan *worldview* seorang filsuf Islam yang kaya pengalaman spiritual dan kearifan lokal Timur Tengah, dan dalam keseluruhan karyanya, Suhrawardi memang memperlihatkan pendekatan yang unik serta orisinal dalam memadukan filsafat, mistisisme, dan agama Islam.

3. *Al-Talwihat* berisi catatan-catatan penting tentang pemikiran dan filsafatnya, juga berisi ajaran penting tentang filsafat *isyraq*, seperti: konsep kesatuan antara Tuhan, alam, manusia (akal dan jiwa), teori tentang cahaya ilahi (*isyraq*), serta pandangan uniknya tentang keberadaan dan makna alam semesta. Karya ini juga membahas tata cara meditasi dan kontemplasi sebagai sarana untuk mencapai pemahaman mendalam tentang hakikat keberadaan. Selain itu, *Al-Talwihat* juga memberikan penjelasan tentang konsep filosofis dan mistis lainnya, seperti *wujûd*, *wahdat al-wujûd*, serta hubungan antara akal dan intuisi. Karya ini memperlihatkan kearifan dan kebijaksanaan Suhrawardi dalam mengembangkan pemikiran dan pandangan dunia dalam kerangka Islam, dan menjadi salah satu sumbangan penting dari filsafat *isyraq* bagi sejarah pemikiran Islam.
4. *Hayakil al-Nûr* membahas tentang kosmologi, ontologi, dan epistemologi dalam filsafat Islam. Karya ini memadukan konsep-konsep filsafat Yunani dengan konsep-konsep dalam agama Islam dan mistisisme. Dalam karya ini, Suhrawardi mengembangkan konsep Cahaya (*al-Nûr*) sebagai

prinsip dasar dari keberadaan dan membahas tentang hubungan antara keberadaan dan Cahaya dalam konteks ontologi dan kosmologi Islam, juga dibahas tentang berbagai konsep seperti wujud, takdir, dan hubungan antara akal dan intuisi. Suhrawardi juga memperkenalkan konsep penting dalam karyanya ini, yaitu konsep *Hayy* (keberadaan), yang menjelaskan tentang keberadaan sebagai sesuatu yang berbeda dari kekosongan atau ketiadaan. Selain itu, karya ini juga membahas tentang alam semesta dan struktur kosmologisnya, termasuk konsep-konsep seperti *âlam mitsâl* (alam khayal atau dunia imajinasi) dan alam *jabarut* (alam pemaksaan atau alam kekuasaan mutlak).

Suhrawardi menganggap *Hayy* sama dengan eksistensi; semua entitas dalam alam semesta memiliki keberadaan atau eksistensi yang berbeda-beda. Dalam pandangan Suhrawardi, keberadaan atau eksistensi adalah sesuatu yang berbeda dari ketiadaan atau kekosongan (*al-'adam*). Keberadaan atau eksistensi tidak hanya berlaku untuk hal-hal yang nyata dan jelas, tetapi juga untuk hal-hal yang abstrak dan non-materi, seperti ide dan konsep. Keberadaan (eksistensi) adalah prinsip utama dari alam semesta, dan semua entitas dan fenomena dalam alam semesta berasal dari keberadaan tersebut. Oleh karena itu, konsep keberadaan atau eksistensi memiliki peran sentral dalam pemikiran Suhrawardi mengenai ontologi dan kosmologi Islam.

Mengapa kata *Hayy* tidak diartikan Suhrawardi sebagai yang hidup. Kata '*Hayy*' dalam pemikiran Suhrawardi memang sering diterjemahkan sebagai 'yang hidup', tetapi Suhrawardi lebih menganggapnya sebagai keberadaan atau eksistensi. Hal ini karena menurut Suhrawardi, keberadaan atau eksistensi adalah prinsip utama dari alam semesta

dan menjadi dasar bagi segala hal yang ada, semua entitas dalam alam semesta memiliki keberadaan atau eksistensi, termasuk entitas yang biasanya dianggap tidak hidup atau mati, seperti batu, angin, atau api. Oleh karena itu, menurut Suhrawardi, ‘*Hayy*’ atau keberadaan tidak hanya berlaku untuk hal-hal yang hidup, tetapi juga untuk segala sesuatu yang ada. Dalam pandangan Suhrawardi, konsep ‘*Hayy*’ atau keberadaan juga terkait erat dengan konsep ‘wujud’ atau ‘keberadaan yang nyata’, yang merupakan salah satu konsep utama dalam filsafat Islam. Oleh karena itu, kata ‘*Hayy*’ dalam pemikiran Suhrawardi lebih diartikan sebagai keberadaan atau eksistensi, dan tidak selalu terkait dengan konsep hidup atau mati seperti dalam pemahaman biasa.

Di antara karyanya itu semua, *Hikmah al-Isyraq* adalah karya yang paling terkenal; berisi tentang *Isyraqi* (iluminatif atau ‘ilm kasyf’). Pada umumnya karyanya memang cenderung bercorak simbolis dan begitu samar, tetapi yang pasti Suhrawardi menekankan pentingnya intuisi dalam memahami hakikat realitas bukan hanya pada pemikiran rasional semata, dan bahwa pengetahuan sejati bukan hanya didasarkan pada akal pikiran semata, tetapi juga pada pengalaman batiniah; sebuah sumber pengetahuan yang sah, yang memungkinkan manusia memperoleh wawasan tentang hakikat yang tidak dapat dijangkau oleh akal pikiran semata. Oleh karena itu, ia menekankan pentingnya mencari bukti yang memperkuat pengalaman batiniah tersebut, sehingga kebenaran dari pengalaman tersebut dapat dipastikan dan disampaikan kepada orang lain dengan keyakinan yang kuat.

c. Tentang Theosofi

Suhrawardi memiliki pandangan teosofi yang unik, yang

disebutnya sebagai ‘*Theosophia Perennis*’.⁹⁰ Pandangan teosofinya berakar pada keyakinan bahwa ada satu kebenaran atau hakikat ilahi yang universal dalam semua agama dan filsafat, dan bahwa semua agama dan filsafat berusaha untuk mencapai pemahaman terhadap kebenaran tersebut. Menurut Suhrawardi, ada tiga cara untuk mencapai pemahaman terhadap kebenaran yang dimaksud:

- 1) Intuisi (*bashiyrah*): pemahaman langsung yang didapat melalui pengalaman spiritual dan pengalaman naluri batiniah. Menurut Suhrawardi, intuisi (*bashiyrah*) adalah kemampuan untuk melihat realitas yang lebih dalam dari kenyataan fisik dan melihat keberadaan tersembunyi di balik permukaan fenomena; semua itu dapat dicapai melalui praktik spiritual yang melibatkan meditasi, refleksi, dan introspeksi. Baginya, *bashiyrah* adalah kunci untuk mencapai pengetahuan intuitif tentang kebenaran ilahi, dan merupakan salah satu cara mencapai tujuan akhir manusia dalam hidup ini. Intuisi (*bashiyrah*) tidak hanya terbatas pada manusia, tetapi juga dapat dimiliki oleh makhluk lain seperti malaikat, jin, dan bahkan benda mati. Dalam

⁹⁰ Istilah baku digunakan untuk menggambarkan konsep ‘*theosophia perennis*’ dalam pemikiran Suhrawardi adalah ‘*hikmat al-israq*’ (filsafat iluminasi). Suhrawardi, mengembangkan doktrin filsafat dan mistisisme yang mencakup aspek-aspek spiritualitas dan pengetahuan intuitif dengan mengacu pada pandangan bahwa terdapat suatu kebijaksanaan yang mendasar dan universal yang melandasi semua tradisi agama dan filsafat. Suhrawardi berpendapat bahwa ajaran-ajaran esoteris yang terkandung dalam berbagai agama dan tradisi filsafat memiliki akar yang sama dan menyelaraskan dengan prinsip-prinsip kosmik yang melingkupi alam semesta. Istilah lain yang juga sering digunakan adalah ‘*falsafah al-ma’na*’, yang menekankan pentingnya pemahaman makna simbolik dan alegoris dalam memperoleh pengetahuan tentang realitas yang lebih dalam. Namun, istilah ‘*theosophia perennis*’ dan ‘*hikmat al-ishraq*’ lebih umum digunakan dalam konteks pemikiran Suhrawardi.

pandangan Suhrawardi, *basiyrah* adalah kemampuan untuk melihat realitas yang lebih dalam dan melampaui batas-batas kenyataan fisik yang biasa kita lihat, sehingga menjadi hal penting bagi manusia untuk mengembangkan kemampuan ini dalam hidupnya.

- 2) Inspirasi (ilham, *mukâsyafah*): pemahaman yang didapat melalui pengaruh Tuhan dan malaikat pada pikiran manusia. Suhrawardi memandang ilham sebagai suatu cara yang dapat digunakan untuk memperoleh pengetahuan spiritual yang lebih tinggi, yang tidak dapat dicapai melalui metode ilmiah atau rasional. Menurutnya, ilham adalah sebuah bentuk ‘wahyu ilahi’ yang diberikan secara langsung kepada manusia melalui pengalaman spiritual yang intens.

Suhrawardi membedakan dua jenis ilham, yaitu: ilham yang berasal dari Tuhan dan ilham yang berasal dari jiwa atau diri sendiri. Ilham yang berasal dari Tuhan adalah ilham yang benar dan dapat diandalkan, sedangkan ilham yang berasal dari jiwa atau diri sendiri dapat mengandung kesalahan atau kekurangan. Pengalaman ilhami harus disertai dengan akal sehat dan rasio yang sehat dan tidak bertentangan dengan ajaran agama dan kebenaran yang sudah mapan. Baginya, ilham dapat digunakan sebagai alat untuk mencapai pemahaman yang lebih dalam tentang kebenaran dan realitas yang tersembunyi asalkan diimbangi dengan pengetahuan rasional yang matang dan disiplin ilmiah yang tepat, sehingga dapat mencapai pemahaman yang lebih menyeluruh tentang realitas.

Suhrawardi menyebut ilham (*mukâsyafah*) sebagai pe-nyingkapan atau penampakan, yakni pengalaman spiritual yang dapat membuka mata batin seseorang untuk melihat realitas yang tersembunyi di balik fenomena dunia kasatmata. Ilham (*mukâsyafah*) dapat mencakup berbagai

macam pengalaman, mulai dari pengalaman imajinatif hingga pengalaman ekstatis yang lebih intens. Dalam konteks filsafat Islam, istilah ini dikenal sebagai *mukâsyafah al-mahjûb* (penyingkapan terhadap yang terselubung), dan merujuk pada pengalaman spiritual atau mistik yang melibatkan penyingkapan hakikat-hakikat gaib atau metafisika yang biasanya tidak dapat dijangkau oleh akal atau indra manusia.

Istilah ‘penyingkapan’ dalam bahasa Arab, dapat diterjemahkan sebagai *mukâsyafah* atau *tajalliy*, sedangkan istilah ‘penampakan’ dapat diterjemahkan sebagai *mukâsyafah* atau *musyâhadah*. Kedua istilah ini sering digunakan dalam konteks spiritual atau mistik dalam tradisi Islam dan mempunyai makna yang mirip dengan ‘wahyu’ atau ‘penglihatan’. Namun, terdapat juga perbedaan subtil antara kedua istilah ini tergantung pada konteks penggunaannya.⁹¹ Suhrawardi sendiri lebih sering menggunakan istilah ‘*mukâsyafah*’ untuk merujuk pada pengalaman mistik atau pengalaman spiritual yang melibatkan penyingkapan atau pencerahan hakikat-hakikat gaib atau metafisika. Namun, ia juga menggunakan istilah-istilah lain seperti *tajalliy* atau *musyâhadah* tergantung pada konteks pembahasannya.

Suhrawardi berpendapat bahwa aliran filsafat Illuminasi yang diciptakan itu sebagai suatu cara untuk memperoleh

⁹¹ Perbedaan subtil ialah perbedaan yang sangat kecil atau halus sehingga mungkin sulit untuk dilihat atau dikenali dengan mudah. Contoh perbedaan subtil bisa berupa perbedaan warna, nuansa, atau nada suara yang sangat mirip atau hampir sama. Ketika kita berbicara tentang perbedaan subtil, kita biasanya mengacu pada perbedaan yang tidak mudah dikenali tanpa pengamatan yang cermat dan terperinci. Sementara perbedaan yang lebih jelas atau signifikan, seperti perbedaan warna yang sangat berbeda atau perbedaan suara yang jelas, dianggap sebagai perbedaan yang lebih besar atau signifikan.

pengetahuan intuitif melalui pandangan dalam (*basyirah*), yaitu: jalan menuju pemahaman tentang kebenaran ilahi yang universal. Baginya, dengan mengembangkan kemampuan intuisi atau pandangan dalam (*basyirah*), manusia dapat memperoleh pengetahuan mendalam tentang keberadaan Tuhan, dan akhirnya mencapai kesatuan dengan-Nya.

Suhrawardi berpendapat bahwa *Theosophia Perennis* merupakan kebenaran ilahi yang universal dalam semua agama dan filsafat. Menurut pandangan ini, kebenaran ilahi tersebut dapat dicapai melalui tiga cara, yaitu intuisi (*basyirah*), inspirasi (ilham, *mukâsyafah*), dan filsafat. Suhrawardi menganggap intuisi (*basyirah*) sebagai cara yang paling efektif untuk mencapai pemahaman tentang kebenaran ilahi. Ia berpendapat bahwa kemampuan intuisi dapat dikembangkan melalui latihan spiritual tertentu, seperti meditasi, dzikir, dan praktik-praktik mistik lainnya.

Selain itu, Suhrawardi juga meyakini bahwa aliran filsafat Illuminasi yang ia ciptakan dapat menjadi jalan untuk memperoleh pengetahuan intuitif melalui pandangan dalam (intuisi, *basyirah*), Aliran filsafat ini didasarkan pada keyakinan bahwa pengetahuan intelektual hanya dapat mencapai sejauh titik tertentu, dan bahwa kebenaran yang lebih dalam hanya dapat diperoleh melalui pengalaman spiritual langsung. Namun, Suhrawardi juga mengakui bahwa inspirasi (ilham, *mukâsyafah*) dan filsafat dapat membantu manusia dalam mencapai pemahaman tentang kebenaran ilahi. Ia berpendapat bahwa inspirasi (ilham, *mukâsyafah*) adalah pengaruh ilahi yang diberikan pada pikiran manusia, sementara filsafat adalah cara manusia menggunakan akal budi untuk memperoleh pengetahuan tentang kebenaran ilahi. Suhrawardi menganggap bahwa semua agama dan filsafat mengandung kebenaran ilahi yang

sama, meskipun mungkin dinyatakan dengan cara yang berbeda. Oleh karena itu, ia menekankan pentingnya toleransi dan dialog antara agama dan filsafat, dan memandang bahwa semua upaya manusia dalam mencapai pemahaman tentang kebenaran ilahi harus dihargai dan dihormati.

Konsep *Theosophia Perennis* dibahas Suhrawardi dalam beberapa karya tulisnya, antara lain: *Hikmat al-Isyrâq*, *Al-Talwiyhat*, dan *Al-Maqâsid al-Falâsifa*. Dalam *Hikmat al-Isyrâq*, Suhrawardi mengembangkan konsep Illuminasi sebagai aliran filsafat yang dapat membantu manusia mencapai pengetahuan intuitif tentang kebenaran ilahi. Dalam karya ini, ia juga membahas konsep-konsep seperti kebangkitan jiwa, kemampuan berpikir intuitif, dan pencapaian kesatuan dengan Tuhan. Di dalam *Al-Talwiyhat*, Suhrawardi menjelaskan bahwa kebenaran ilahi yang universal dapat ditemukan dalam semua agama dan filsafat, dan menekankan pentingnya kerja sama dan dialog antara agama dan filsafat. Sedangkan dalam *Al-Maqâsid al-Falâsifa*, Suhrawardi menguraikan bahwa semua agama dan filsafat mengandung kebenaran ilahi yang sama, dan bahwa pencapaian kebenaran ilahi dapat dicapai melalui latihan spiritual dan pengetahuan intuitif. Kesemuanya, dapat dikatakan bahwa konsep *Theosophia Perennis* hadir dalam banyak karya Suhrawardi dan menjadi salah satu tema sentral dalam filsafatnya.

Pemikiran teosofi Suhrawardi berujung pada konsep cahaya (iluminasi, *isyraqiyyah*). Sebuah corak pemikiran yang merupakan perpaduan antara rasio dan intuisi. Istilah *isyraqi* sendiri sebagai simbol geografis mengandung makna timur sebagai dunia cahaya. Sementara *masyriq* yang berarti tempat matahari terbit merefleksikan sumber cahaya.

Sebelum menawarkan konsep iluminasi, 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 sebagai *wâjib al-wujûd lighairihi*, 2) sebagai *mumkin al-wujûd lidzâtîhi*, dan 3) sebagai *mahiyah* atau *dzat*-nya sendiri. Akal pertama, dengan memikirkan dirinya sendiri sebagai *wâjib al-wujûd lighairihi* memunculkan akal kedua, dengan memikirkan dirinya sendiri sebagai *mumkin al-wujud lidzatihi* memunculkan *jirm al-falaq al-aqsa*, dan dengan memikirkan dirinya sendiri sebagai *mahiyah* menimbulkan *nafs al-falak al-muharrîk*. Begitu seterusnya sampai akal kesepuluh sebagai *al-‘Aql al-fa‘al* yang menyebabkan adanya alam.

Sebagai pembandingan dari teori emanasi di atas, Suhrawardi memformulasikan teori baru, yakni: teori iluminasi, yang sebenarnya merupakan koreksi atas pembatasan akal sepuluh pada teori emanasi. Dalam teorinya ini Suhrawardi tampaknya keberatan dengan posisi akal sebagai *wajib al-wujud lighairihi*, *mumkin al-wujud lidzatihi*, dan *mahiyah*. Menurutnya, tidak mungkin dari satu akal memunculkan *falaq-falaq* dan *kawâkib* yang tidak terhitung jumlahnya? Dengan menetapkan tiga posisi akal seperti yang disebutkan di atas, maka mustahil bagi akal tertinggi memiliki persambungan dengan *falaq-falaq* dan *kawâkib* yang sangat banyak itu. Oleh karenanya, Suhrawardi menolak pembatasan akal hanya pada jumlah sepuluh.

Selanjutnya, Suhrawardi mengganti istilah akal-akal dalam teori emanasi dengan istilah cahaya-cahaya. Secara teknis proses iluminasi cahaya tersebut dapat diilustrasikan berikut:

Proses iluminasi dimulai dari *Nûr al-Anwâr* yang merupakan sumber dari segala cahaya, Maha Sempurna, Mandiri, Esa, sehingga tidak ada satu cahayapun yang menyerupai-Nya. Dialah Allah. *Nûr al-Anwâr* hanya memancarkan sebuah cahaya yang disebut *Nûr al-Aqrab*, sebagai cahaya pertama. Selain *Nûr*

al-Aqrab tidak ada lainnya yang muncul bersamaan dengan cahaya terdekat. Dari *Nûr al-Aqrab* muncul cahaya kedua, dari cahaya kedua muncul cahaya ketiga, dari cahaya ketiga timbul cahaya keempat, dari cahaya keempat timbul cahaya kelima, dari cahaya kelima timbul cahaya keenam, begitu seterusnya hingga mencapai cahaya yang jumlahnya sangat banyak. Pada setiap tingkat penyinaran, setiap cahaya menerima pancaran langsung dari *Nûr al-Anwâr*, dan setiap cahaya dominator meneruskan cahayanya ke masing-masing cahaya yang berada di bawahnya, sehingga setiap cahaya yang berada di bawah selalu menerima pancaran dari *Nûr al-Anwâr* secara langsung dan pancaran dari semua cahaya yang berada di atasnya sejumlah pancaran yang dimiliki oleh cahaya tersebut. Dengan demikian, semakin bertambah ke bawah tingkat suatu cahaya maka semakin banyak pula menerima pancaran.

Mengacu pada proses penerimaan cahaya yang digambarkan di atas, maka dari proses penyebaran cahaya menurut iluminasi Suhrawardi dapat diperoleh gambaran hasil jumlah pancaran yang dimiliki oleh tiap-tiap cahaya. Cahaya I (*Nûr al-Aqrab*) memperoleh 1 kali pancaran, cahaya II memperoleh 2 kali pancaran, cahaya III memperoleh 4 kali pancaran, cahaya IV memperoleh 8 kali pancaran, cahaya V memperoleh 16 kali pancaran, cahaya VI memperoleh 32 kali pancaran, cahaya VII memperoleh 64 kali pancaran, cahaya VIII memperoleh 128 kali pancaran, cahaya IX memperoleh 256 kali pancaran, dan cahaya X memperoleh 512 kali pancaran, begitu seterusnya. *Walhasil*, setiap cahaya yang berada di bawah menerima pancaran sebanyak dua kali jumlah pancaran yang dimiliki cahaya yang berada setingkat di atasnya.

Sejalan dengan teori emanasi, teori iluminasi ini juga membentuk susunan kosmologi yang terpancar dari cahaya-cahaya pada tiap-tiap tingkatan. Susunan tersebut, dari cahaya per-

tama sampai cahaya kesepuluh secara berturut-turut, adalah *The great sphere of diurnal motion, the sphere of fixed Stars, the sphere of Saturn, the sphere of Jupiter, the sphere of Mars, the sphere of the Sun, the sphere of Venus, the sphere of Mercuri, the sphere of Moon, the sphere of Ether, dan the sphere of Zamharir* yang dikenal sebagai ruang perbatasan dengan *sphere* bumi.

Memperhatikan pemikiran Suhrawardi tentang iluminasi ini mengingatkan kita kepada sebuah firman Allah dalam Surat al-Nur ayat 35 berikut ini:

Allah (Pemberi) cahaya (kepada) langit dan bumi. Perumpamaan cahaya Allah, adalah seperti sebuah lubang yang tidak tembus, yang di dalamnya ada pelita besar. Pelita itu di dalam kaca (dan) kaca itu seakan-akan bintang (yang bercahaya) seperti mutiara, yang dinyalakan dengan minyak dari pohon yang berkah, (yaitu) pohon zaitun yang tumbuh tidak di sebelah timur (sesuatu) dan tidak pula di sebelah barat(nya), yang minyaknya (saja) hampir-hampir menerangi, walaupun tidak disentuh api. Cahaya di atas cahaya (berlapis-lapis), Allah membimbing kepada cahaya-Nya siapa yang dia kehendaki, dan Allah memperbuat perumpamaan-perumpamaan bagi manusia, dan Allah Maha mengetahui segala sesuatu.

Dalam konteks iluminasi Suhrawardi, posisi pelita besar dalam ayat di atas merupakan penjelmaan dari *Nur al-Anwar* yang menjadi sumber dari segala cahaya, sedangkan cahaya yang terpancar dari pelita besar itu diposisikan sebagai *Nur al-Aqrab* sebagai cahaya yang pertama kali terpancar dari sumber cahaya. Selanjutnya cahaya yang terpancar dari *Nur al-Aqrab* ini membentur dinding-dinding kaca yang kemudian menghasilkan banyak cahaya yang saling memancar dan menghasilkan cahaya lain. Dari proses seperti inilah cahaya kedua, ketiga dan seterusnya lahir.

9. Mulla Shadra (1571-1640)

a. Riwayat Hidup dan Karyanya

Mulla Shadra atau yang dikenal dengan Mulla Shadra Shirazi adalah salah seorang filsuf Islam yang paling terkenal pada Abad X Hijriyah (Abad XVI M). Lahir pada tahun 1571 di kota Shiraz propinsi Fars, Iran, anak tunggal dari salah satu bangsawan bernama Ibrahim Qawami. Orangtuanya menamai Muhammad, namun orang-orang memanggilnya *Shadrudin* atau *Shadra*. Belakangan, terkenal sebagai *Mulla Shadra*, dan bahkan digelari *Shadr al-Muta'alihin* (gelar yang paling terkenal di kalangan filsuf Iran).

Selama masa pemerintahan dinasti Shafawi, kota Shiraz dianggap sebagai salah satu pusat ilmu dan filsafat terpenting di dunia, sekaligus pusat pelatihan bagi sejumlah ilmuwan besar selama dua abad lebih. Shadra muda amat berbakat sehingga mampu menyerap semua ilmu di zamannya dalam waktu relatif singkat. Enam tahun setelah kelahiran Mulla Shadra, keluarga tersebut pindah ke Kota Qazwin, kota pusat sains dan filsafat di era dinasti Shafawi, dan tempat berkumpulnya para filsuf, *fuqaha*, sastrawan, dan seniman. Sejak usia dini, Mulla Shadra telah menguasai semua sains di zamannya selama kurang dari 20 tahun, dapat segera menjumpai dua guru terbaik di zamannya, yakni: Syaikh Baha'i dan Mir Damad. Dua tokoh ini memiliki catatan brilian dalam sejarah dan dinilai sebagai dua pemikir dan tokoh politik paling istimewa di zamannya. Mulla Shadra memadukan pendidikannya di bawah tempaan kedua figur besar ini.

Mulla Shadra di usia sekitar 30 tahun, telah menjadi filsuf paling mahir, yang menguasai utuh semua *madzhab* filsafat di zamannya termasuk aliran Iluminasionisme, Peripatetisme, Teologi Islam, dan *'irfan*. Shadra pun melalui berbagai kajian-

nya dan pengembangan ide-ide dan teorinya telah sampai pada inferensi dan kesimpulan yang dapat menjadi alasan mengapa dinilai sebagai seorang filsuf paling terkemuka.

Mulla Shadra menunjukkan kepiawaiannya di pusat penting filsafat dan teologi; kota Shiraz, dan menarik sebagian besar murid bahkan pengikut. Sejumlah sejawatnya pun lalu mencemburuinya dan menjadikannya sebagai sasaran tindakan dan kata-kata mereka yang kurang baik. Melihat kondisi demikian, Mulla Shadra memutuskan meninggalkan kotanya dan menemukan tempat *uzlah* di desa Kahak di sekitar pusat agama, Qum.

Jiwa Shadra tersiksa dan terluka sehingga menyerah. Tidak lagi berkenan untuk mengajar dan menulis selama beberapa waktu dan lebih mencurahkan diri pada ibadah dan praktik-praktik ke-*zuhud*-an sebagaimana telah dibiasakannya sejak usia muda. Tapi, ini tidak berlangsung lama. Mimpi dan intuisi mistisnya mengilhami Shadra untuk menyebarkan idenya, lalu kembali kepada kehidupan sosial serta mulai mengajar dan menulis. Pada dasawarsa akhir hidupnya, Mulla Shadra kembali ke Shiraz dan mulai mengajar di sebuah sekolah yang secara khusus didirikan untuknya oleh penguasa kota tersebut. Ia menulis sejumlah ulasan al-Quran dan *hadits* selama periode itu. Tahun 1050 H/1648 M atau sebagian lain di tahun 1045 H/1630 M, dalam perjalanannya untuk berhaji Shadra jatuh sakit, tepatnya di Basrah, Irak dan akhirnya wafat. Shadra disemayamkan di kota suci Najaf, Irak, tempat makam Imam Ali berada.⁹²

⁹² Imam Ali bin Abi Thalib dan Mulla Sadra memiliki keterkaitan dalam konteks pemikiran keagamaan dan spiritualitas dalam tradisi Syiah Islam, meskipun mereka hidup pada periode yang berbeda. Pada titik ini dapat dijelaskan bahwa Imam Ali bin Abi Thalib adalah tokoh kunci dunia Islam dalam tradisi Syiah, dan dianggap sebagai pewaris/pemimpin spiritual yang

Magnum opus Mulla Sadra adalah sebuah karya monumental berjudul *Asfar al-Arba'a* (Empat Jilid); sering disebut sebagai *al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-Aqliyyah al-Arba'ah* (Hikmah Agung dalam Empat Jilid Rasional). Karya ini merupakan rangkaian karya filosofis yang terdiri dari empat jilid, menggabungkan metafisika, epistemologi, dan filsafat ilmu, serta memadukan pemikiran teologis dan mistik. Karya ini telah memberikan kontribusi signifikan terhadap perkembangan filsafat Islam dan masih menjadi sumber rujukan penting dalam studi filsafat dan teologi hingga kini.

Mulla Sadra menekankan konsep *hikmah al-muta'aliyah* yang mengacu pada pemahaman mendalam tentang realitas absolut (*al-haqiqah al-mutlaqah*) dan pengalaman langsung tentang Tuhan (*ma'rifah*); memadukan pemikiran filsafat dengan ajaran tasawuf dan teologi Islam, serta mengembangkan konsep '*hikmah al-muta'aliyah*' sebagai landasan utama pemikirannya.

Mulla Sadra juga memiliki karya lain yang penting dalam tradisi filsafat Islam, di antaranya:

- 1) *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah*.

Karya ini juga dikenal dengan nama yang mirip dengan

dipilih oleh Nabi Muhammad. Imam Ali bin Abi Thalib dikenal dengan kebijaksanaan, integritas, dan pengetahuannya yang mendalam tentang Islam. Mulla Sadra sebagai filsuf dan teolog Islam terkemuka dalam tradisi Syiah melalui karya '*al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah*' mengembangkan pemikiran filosofis dan teologis yang mendalam, menggabungkan prinsip-prinsip filsafat peripatetik, mistisisme Islam, dan teologi Syiah, juga menekankan pentingnya pengalaman spiritual langsung dan pemahaman batiniah dalam mencapai pengetahuan yang mendalam tentang hakikat keberadaan. Mulla Sadra menempatkan penekanan khusus pada ajaran Imam Ali bin Abi Thalib tentang konsep keberadaan, esensi, dan pengetahuan spiritual, dan Tuhan dengan menggunakan terminologi dan konsep-konsep yang terkait dengan tradisi intelektual Syiah.

magnum opus-nya, tetapi karya lebih lebih pendek yang menguraikan pemikiran Mulla Sadra secara ringkas.

- 2) *Al-syawâhid al-Rubûbiyyah*: membahas bukti-bukti ontologis dan kosmologis tentang keberadaan Tuhan, termasuk argumentasi yang menggambarkan keberadaan dan sifat-sifat Tuhan.
- 3) *Mafâtih al-Ghayb* merupakan komentar tentang al-Qur'an yang mencakup aspek-aspek filosofis, mistik, dan teologis. Mulla Sadra menafsirkan ayat Qur'an dalam konteks pemikirannya menegnai eksistensi, substansi, dan realitas Tuhan.
- 4) *Al-Madhâhir al-Ilâhiyyah*: membahas konsep filosofis dan teologis, termasuk ruh, wahyu, dan hakikat manusia.

Semua karyanya ini berkontribusi luar biasa dalam bidang filsafat, teologi, dan mistisisme Islam. Pemikirannya menggabungkan warisan intelektual dari tradisi Islam, filsafat Yunani, dan ajaran-ajaran tasawuf, dan diakuinya sebagai salah satu pemikir terbesar dalam sejarah filsafat Islam.

b. Al-Hikmah al-Muta'aliyah

Banyak kalangan yang beranggapan bahwa pasca Imam Al-Ghazali filsafat Islam mengalami degradasi, bahkan kematian. Namun, sebenarnya yang terjadi bukanlah kematian filsafat Islam, hanya filsafat Islam di kalangan sunni kurang mendapat perhatian sedangkan di kalangan syiah justru mendapat perhatian dan menemukan jati dirinya sebagai filsafat khas Islam, peripatetik. Tipe filsafat Islam yang khas ini, dikenal dengan sebutan *hikmah* (Arab), kemudian di Barat diterjemahkan sebagai *theosophia* (Yunani) atau *theosophy* (Inggris).

Pengkajian atas pemikiran Mulla Shadra berarti upaya menyangkal tuduhan tersebut dan dalam rangka memberikan

informasi yang sesungguhnya. Pemikiran Mulla Shadra, terutama *al-hikmah al-muta'aliyah*-nya, ada beberapa kajian:

Pertama, prinsip utama *al-hikmah al-muta'aliyah* merupakan sintesis Shadra dari iluminasi intelektual atau *isyraq* yang diderivasikan sebagai *al-'irfan*. Penalaran dan pembuktian rasional (*'aql, burhan* atau *istidlal*) atau filsafat, serta agama dan wahyu (*syarâ'*) melalui kombinasi ketiga hal tersebut tercipta *al-hikmah al-muta'aliyah*. Prinsip utama *al-hikmah al-muta'aliyah* adalah sintesis dari iluminasi intelektual (*isyraq*) yang diderivasikan sebagai *al-'irfan*. Ini mengacu pada gagasan bahwa *al-hikmah al-muta'aliyah* adalah hasil dari iluminasi intelektual yang merupakan cahaya penerang bagi pemahaman dan pengetahuan. Penalaran dan pembuktian rasional (*'aql, burhan* atau *istidlal*) atau filsafat juga menjadi salah satu komponen utama *al-hikmah al-muta'aliyah*. Pada titik ini dapat ditegaskan bahwa pemikiran rasional dan argumentasi filosofis memiliki peran penting dalam pengembangan *al-hikmah al-muta'aliyah*. Agama dan wahyu (*syarâ'*) juga merupakan komponen yang terlibat dalam *al-hikmah al-muta'aliyah*.

Kedua, sumber utama konsep *al-hikmah al-muta'aliyah* adalah Al-Qur'an dan Hadits. Sebagai penganut Syiah, Shadra juga tidak meninggalkan tradisinya, yakni: selalu mengikuti pendapat para imam Syiah. Selain itu, Ibnu Sina, Suhrawardi, dan Ibn Arabi juga memengaruhi pemikirannya.

Ketiga, Perbedaan *al-hikmah al-muta'aliyah* dengan filsafat Islam Klasik dan Pertengahan (Sunni dan Syi'ah) adalah *Al-hikmah al-muta'aliyah* muncul tidak hanya sebagai penyambung ide tradisi *Hellenic*, namun lebih didasarkan pada Al-Qur'an, As-Sunah, dan tradisi pemikiran Islam sebelumnya (*kalam*, baik Syi'ah maupun Sunni), sementara filsafat Islam Klasik dan Tengah, selain *hikmah ilahiyah*-nya Suhrawardi, hanya merupakan penyambung tradisi filsafat Yunani yang disinkretiskan

dengan ajaran Islam. Perbedaan *al-hikmah al-muta'aliyah*-nya Shadra dengan *hikmah ilahiyah*-nya Suhrawardi hanya terletak pada sumbernya: Suhrawardi hanya menggunakan Al-Qur'an dan hadits Nabi Muhammad, Shadra selain Al-Qur'an dan hadits juga menggunakan ucapan-ucapan imam Syi'ah. Selain itu, Shadra lebih berhasil dalam meletakkan rasionalitas terhadap pengetahuan yang muncul dari visi spiritual.

Keempat, pengaruh pemikiran Shadra terhadap filsuf muslim sesudahnya sangat terlihat, seperti dalam pemikiran Thabataba'i dan Murtadla Mutahhari.⁹³ Tentu, Shadra lebih mempunyai banyak peran di kalangan Syiah sendiri, sedangkan di kalangan Sunni tidak banyak dikenal.

⁹³ Pengaruh pemikiran Shadra dapat terlihat dalam pemikiran Allama Tabatabai (Sayyid Mohammad Husayn Tabatabai) lahir pada tanggal 16 Maret 1903 meninggal pada tanggal 15 November 1981) dan Murtadha Mutahhari (Ayatollah Murtadha Mutahhari, lahir pada tanggal 31 Maret 1920 meninggal pada tanggal 1 Mei 1979). Shadra, yang dikenal sebagai salah satu pemikir dan filosof Muslim terkemuka, memberikan kontribusi yang signifikan terhadap bidang filsafat, teologi, dan pemikiran Islam. Pemikiran Shadra, yang mengedepankan *isyraq* (iluminasi intelektual), salah satu pengaruh yang jelas adalah terlihat dalam pemikiran Allama Tabatabai, dari Iran. Dalam karyanya yang terkenal, '*Al-Mizan fi Tafsir al-Quran*', Tabatabai menggunakan pendekatan *isyraqi* dalam penafsiran Al-Quran dan menggabungkannya dengan teologi dan filsafat Islam. Murtadha Mutahhari, juga dipengaruhi oleh pemikiran Shadra dengan menggabungkan aspek-aspek *isyraqi* dan filsafat dalam pemikirannya tentang Islam dan permasalahan kontemporer bahkan dalam pengembangan pemikirannya sendiri.

10. Muhammad Iqbal (1877–1938)

a. Riwayat Hidup dan Karyanya

Muhammad Iqbal, yang juga dikenal sebagai *Allama* Iqbal, adalah seorang penyair, filsuf, dan pemikir sosial terkemuka dari Pakistan. Pemikirannya mencakup filsafat, sastra, agama, politik, dan identitas nasional. Dia dihormati sebagai salah satu tokoh terbesar dalam sejarah intelektual dan budaya Pakistan.

Muhammad Iqbal, dalam konteks filsafat lebih dikenal sebagai seorang pemikir sosial, politik, dan keagamaan daripada seorang filsuf dalam arti tradisional, sebab memiliki pandangan yang kuat tentang agama, filsafat Islam, dan pemberdayaan umat Islam. Namun demikian, Iqbal juga memero- leh pengaruh dan inspirasi dari berbagai tradisi filsafat Timur, terutama dari pemikiran filsafat *Masyriq*, juga sering merujuk pada pemikiran filsafat Persia, Hindu, dan Muslim dalam karyanya. Iqbal menggabungkan berbagai elemen tradisi filsafat Timur dengan pemikiran Barat modern dalam upayanya untuk mengembangkan pandangan filosofis yang relevan bagi umat Islam dan masyarakatnya. Dalam konteks ini, Iqbal jelas memadukan pemikiran filsafat Barat dengan elemen filsafat *Masyriq* dalam upaya menghasilkan pemikiran filosofis khas wilayah Timur.

Nenek moyang Iqbal adalah keturunan ningrat Kasymir,⁹⁴ dan berasal dari kasta Brahma yang tentu awalnya mereka beragama Hindu. Ketika India dikuasai dinasti Mughal salah seorang di antara nenek moyangnya masuk agama Islam di bawah bimbingan Syah Hamdi, seorang ulama dan tokoh Muslim India. Walaupun nenek moyangnya masuk agama Islam tiga

⁹⁴Tim Penyusun, *Enseklopedi Islam*, jilid 2, Jakarta: Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1993, hlm. 235.

abad sebelum Iqbal lahir, tetapi merasa bangga sebagai keturunan Brahma yang mampu memahami dan mengembangkan realitas dan rahasia kebesaran Islam.⁹⁵

Iqbal dilahirkan di Sialkot, sebuah kota tua bersejarah di perbatasan Punjab Barat dengan Kasymir, pada 9 November 1877, dan meninggal pada 21 April 1938. Mengenai tahun kelahirannya, terdapat perbedaan pendapat, pertama: pendapat yang didukung oleh Miss Luce-Claude Maitre, Osman Raliby, dan Bahrum Rangkuti yang mengatakan bahwa Iqbal lahir tanggal 22 Februari 1873.⁹⁶ Pendapat kedua dikemukakan W.C. Smith yang mengatakan bahwa Iqbal lahir tahun 1876.⁹⁷ Sedangkan Annemarie Schimmel dengan mengikuti catatan J. Mark dari Universitas Praha menyatakan: Iqbal lahir pada tanggal 9 November 1876.⁹⁸

Ayahnya bernama Muhammad Nur ibn Muhammad Rafiq, seorang yang saleh dan *taqwa* serta seorang sufi yang berdisiplin tinggi. Ibunya, Imam Bibi juga terkenal sebagai wanita *shalehah*.⁹⁹ Sejak kecil hingga remaja, Iqbal ditempa dan belajar di bawah bimbingan ayah dan ibunya, kemudian setelah remaja dimasukkan ke suatu *maktab* untuk belajar Al-Qur'an.

Selanjutnya Iqbal memasuki *Scottish Mission School*. Di sini

⁹⁵ Abdul Wahab, Azam, *Iqbal, Fikratuhu wa al-Falsafatuhu wa-Syi'ruhu*, alih bahasa Rafi Usman, Bandung: Pustaka Salman, 1985, hlm.13.

⁹⁶ Miss Luce dan Claude Maitre, *Pengantar ke Pemikiran Iqbal*, Bandung: Mizan, 1996, hlm. 13. Muhammad Iqbal, 'The Reconstruction', *op. cit.*, hlm. 13. Dan Bahrum Rangkuti, dalam *Pengantar* terjemahan Asrori Hudi, Jakarta: R.R. Pribadi, 1976, hlm. 107.

⁹⁷ W.C. Smith, *Modern Islam in India*, New Jersey: Princeton Univ. Press, 1957, p. 16.

⁹⁸ Annemarie Schimmel, 'Gabriels Wing a Study in to the Religieus of Sir Muhammad Iqbal', dalam *Muhammad Iqbal, Rekonstruksi Pemikiran Islam*, Jakarta: Kalam Mulia, 1994, hlm. 44.

⁹⁹ Abdul Wahab 'Azam, *op.cit.*, hlm. 14.

berguru kepada Mirhasan, teman dekat ayahnya dan ditempa dengan ilmu-ilmu agama serta persoalan teologi.¹⁰⁰ Setelah menyelesaikan pendidikan di Sialkot, Iqbal melanjutkan studi ke Lahore, masuk di *Government Collage* hingga memperoleh gelar sarjana muda. Selanjutnya meneruskan pendidikannya sampai ke Program Magister dalam bidang filsafat. Ketika kuliah di program inilah Iqbal bertemu dan belajar dengan Sir Thomas Arnold, seorang guru besar bahasa Arab dan Falsafat di Universitas London, Aligarh dan Government Collage. Ia seorang Orientalis yang memiliki perhatian positif terhadap Islam,¹⁰¹ dan memberikan kuliah Filsafat Islam.¹⁰² Meskipun tidak terkait dengan bahasa Arab dan filsafat di Universitas London, Aligarh, atau Government College, Sir Thomas Arnold tetap diakui sebagai seorang akademisi yang berpengaruh dalam studi tentang Islam dan sejarah pendidikan di India, dan memiliki pengaruh yang signifikan pada pemikiran seorang penyair, filsuf, dan pemikir politik terkemuka dari India yang juga dikenal sebagai *Mufakkir-e-Pakistan* (Pemikir Pakistan); *Allama* Muhammad Iqbal. Arnold adalah guru dan mentor penting dalam hidup Iqbal terutama saat di Universitas Cambridge; memperkenalkan dan memengaruhi Iqbal pada pemikiran Barat, filsafat, dan sejarah Islam, dan pentingnya pembaruan intelektual dalam masyarakat Muslim, serta

¹⁰⁰ Tim Penyusun Ensiklopedi, *op.cit.*, hlm. 235.

¹⁰¹ Sir Thomas Arnold Sumber lain menyebutkan bahwa Sir Thomas Arnold (1864-1930) adalah sejarawan dan pendidik Inggris yang terkenal karena kontribusinya dalam bidang sejarah Islam dan Pendidikan di India, menjabat sebagai Kepala Sekolah di Royal Naval College, Dartmouth, kemudian menjadi Kepala Sekolah di Marlborough College. Arnold juga menjabat sebagai Profesor Sejarah Modern di Universitas Oxford. Salah satu karya terkenalnya berjudul *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith*, pada tahun 1896.

¹⁰² Abdul Wahab 'Azam, *op.cit.*, hlm. 19.

menggali warisan intelektual Islam dan menerapkan pemikiran filsafat Barat untuk memahami tantangan yang dihadapi oleh umat Muslim pada saat itu. Arnold juga mendorong Iqbal untuk mempertimbangkan gagasan tentang pembaruan sosial dan politik dalam masyarakat Muslim. Pengaruh Arnold pada Iqbal terlihat dalam pemikirannya tentang konsep-konsep kepemimpinan intelektual, identitas Muslim, dan pembaruan intelektual dalam Islam, yang kemudian dikembangkannya sendiri yang berdampak besar pada pemikiran politik, sosial, dan keagamaan di dunia Muslim, serta pembentukan pemikiran pergerakan kemerdekaan Pakistan.

Iqbal pada tahun 1905, dalam usia 35 tahun, melanjutkan studi ke Eropa, masuk di Universitas Cambridge (Inggris) untuk belajar filsafat, lalu untuk beberapa waktu ke Jerman untuk belajar filsafat, hukum, dan sastra di Universitas Munich sehingga menerima gelar Doktor setelah mempertahankan disertasi yang berjudul *The Development of Methaphysics in Persia*. Inti dari isi disertasinya adalah menjelaskan perjalanan dan perubahan pemikiran metafisika di Persia dari masa ke masa, memahami perjalanan dan evolusi pemikiran metafisika di Persia serta mengapresiasi sumbangan dan kompleksitas pemikiran dalam tradisi filsafat. Dalam disertasinya, Iqbal juga menggali tradisi filosofis Persia yang meliputi pemikiran dari para filosof Persia klasik seperti Ibnu Sina dan Suhrawardi, serta menganalisis perbedaan pendekatan dan kontribusi mereka dalam bidang metafisika. Iqbal juga menyoroti elemen kunci dalam pemikiran metafisika Persia (konsep eksistensi, hubungan antara akal dan intuisi, dan pandangan tentang hakikat dan realitas), serta membahas peran spiritualitas dan pengalaman mistis dalam metafisika Persia. Dalam disertasinya, Iqbal mengaitkan perkembangan metafisika Persia dengan konteks sejarah, budaya, dan spiritualitas yang mempengaruhinya, juga menyoroti pengaruh Islam dalam perkembangan

pemikiran metafisika Persia.

Setelah itu Iqbal kembali ke London dan mempelajari hukum hingga lulus ujian keadvokatan. Di samping itu Iqbal memasuki *School of Political Science*.¹⁰³ Dengan ini wajarlah Iqbal muncul sebagai tokoh yang multidisiplin: filsuf, advokad, politikus, dan penyair. Sebelum kembali ke India, Iqbal banyak memberi ceramah bahkan sempat menjadi guru besar dalam bahasa Arab di Universitas London.¹⁰⁴ Selain itu juga banyak menulis sajak mengenai agama Islam dan mengkritik kebudayaan Eropa.¹⁰⁵

Iqbal pada tahun 1908 kembali ke India dan disambut baik oleh para sahabat dan kaum kerabatnya. Di kampung halamannya ini lebih intent sebagai advokat. Namun tugas itu tidak menghalanginya untuk terus berkiprah sebagai seorang pujangga, filsuf dan ahli politik. Iqbal wafat pada tanggal 22 April 1938.¹⁰⁶ Iqbal meninggalkan dua karya besar yang sangat berarti bagi perkembangan Islam selanjutnya, yaitu:

- 1) *Asrar-i Khudi (the secrets of the self* atau *the secrets of ego*); adalah kumpulan puisi filosofis karya Muhammad Iqbal yang diterbitkan pada tahun 1915. Karya ini menggambarkan perjalanan spiritual dan pencarian hakikat diri serta mengajak pembaca untuk memahami dan mengaktualisasikan potensi diri. Karya ini mengeksplorasi tema-tema tentang identitas, eksistensi, dan tujuan hidup manusia. Iqbal menggunakan bahasa dan berbagai simbol poesis untuk menggambarkan perjalanan spiritual dan pencarian hakikat diri, dan mengajak pembacanya untuk mema-

¹⁰³ Abdul Wahab 'Azam, *ibid.*, hlm. 25. Juga. *Ensiklopedi Islam, op.cit.*, hlm. 236.

¹⁰⁴ Miss Luce Claude Maitre, *op.cit.*, hlm. 14.

¹⁰⁵ Abdul Wahab 'Azam, *loc.cit.*

¹⁰⁶ *Ensiklopedi Islam, op.cit.*, hlm. 235.

hami dan mengaktualisasikan potensi diri, serta menjalin hubungan yang lebih dalam dengan Tuhan dan dengan sesama manusia. Intinya, karya ini berisi gagasan tentang pentingnya mengembangkan potensi diri dan menyadari nilai-nilai spiritual dalam mencapai kedewasaan dan kebebasan individu. Bagi Iqbal, setiap individu itu senyatanya memiliki potensi unik karena harus diaktualisasikan melalui pemahaman diri yang mendalam dan pengabdian pada tujuan yang lebih tinggi. Buku ini juga mengeksplorasi konsep-konsep seperti cinta, kebahagiaan, kebebasan, dan pemberdayaan individu. Iqbal mempromosikan pemahaman yang seimbang antara kehidupan material dan spiritual, serta pentingnya menggabungkan kekuatan akal dan hati dalam mencapai kesempurnaan diri. Dalam karya ini Iqbal mengajak pembaca untuk mengembangkan kesadaran akan nilai moral dan etika, serta menggali potensi spiritual dalam rangka mencapai kebebasan dan kehidupan yang bermakna. Karya ini juga menyoroti pentingnya memahami identitas budaya dan kebangsaan sebagai landasan bagi pembangunan sosial dan intelektual. Melalui karya ini nampaknya Iqbal ingin memberi wawasan filosofis dan spiritual yang mendalam tentang pengembangan diri dan peran individu dalam masyarakat.

- 2) *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*.¹⁰⁷ Karya ini merupakan koleksi esai yang diterbitkan pada tahun 1930; menyajikan visi filosofis tentang Islam dan menawarkan pendekatan pembaruan terhadap pemikiran agama dalam konteks modernitas. Melalui karya ini Iqbal menganjurkan

¹⁰⁷ *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* yang diterbitkan pada tahun 1930 ini dalam bahasa Urduanya berjudul *Islami Usool ki Falsafiyana Mutalea* yang dapat diterjemahkan secara kasar sebagai Pembaharuan Pemikiran Keagamaan dalam Islam.

agar umat Islam mengadopsi pembaruan intelektual dan menyelaraskan pesan Islam dengan tantangan zaman. Dia membahas berbagai topik, seperti relasi antara agama dan ilmu pengetahuan, filsafat hidup, konsep kebebasan, dan peran individu dalam masyarakat.

Kedua karya ini mencerminkan pemikiran kompleks dan multifaset¹⁰⁸ Muhammad Iqbal tentang agama, filsafat, dan perkembangan manusia dalam konteks Islam dan modernitas. Iqbal merupakan tokoh penting dalam pemikiran Islam dan nasionalisme di India dan Pakistan, serta memiliki pengaruh yang luas di kalangan intelektual dan pemikir Muslim.

Selain dua karya di atas, Iqbal memiliki sejumlah karya signifikan yang mencerminkan berbagai dimensi pemikirannya dalam bidang filsafat, politik, spiritualitas, dan kebangsaan. Ia dianggap sebagai salah satu pemikir dan penyair terkemuka dalam sejarah literatur dan pemikiran Islam. Berikut beberapa karya penting lainnya yang ditulis oleh Iqbal:

- 1) *Zarb-i kalim* (tombak kalim): berisi kumpulan puisi filosofis dan politik yang diterbitkan pada tahun 1936, menggabungkan tema-tema agama, politik, serta sosial.

¹⁰⁸ Multifaset adalah istilah yang digunakan untuk menggambarkan sesuatu yang memiliki berbagai aspek atau dimensi yang berbeda. Jika suatu hal dikatakan multifaset, itu berarti memiliki banyak sisi, elemen, atau aspek yang saling terkait atau saling mempengaruhi. Dalam konteks pemikiran atau kepribadian seseorang, kata 'multifaset' digunakan untuk menggambarkan kompleksitas atau keberagaman berbagai pandangan, pemikiran, atau keahlian yang dimiliki oleh individu tersebut. Seseorang yang multifaset memiliki beragam minat, pengetahuan, dan keterampilan dalam berbagai bidang atau topik. Dalam konteks yang lebih luas, istilah 'multifaset' dapat diterapkan pada objek, konsep, atau situasi yang memiliki banyak aspek, dimensi, atau faktor yang perlu dipertimbangkan atau dipahami secara menyeluruh.

- 2) *Bang-e-dra* (puncak bangsa): berisi kumpulan puisi patriotik yang diterbitkan pada tahun 1924, dan menginspirasi semangat nasionalisme dan kebangsaan.
- 3) *Bal-i Jibril* (Sayap Gabriel): berisi kumpulan puisi yang diterbitkan pada tahun 1935; mengeksplorasi pemikiran filosofis, spiritual, dan sosial.
- 4) *Rumuz-i Bekhudi* (Rahasia Keberanian): berisi kumpulan esai dan puisi yang diterbitkan pada tahun 1918; mencakup tema-tema seperti identitas, eksistensi, keberanian, dan pembaruan sosial.

Teori *fana'* dan *baqa'* yang dikemukakan oleh Abu Yazid al-Bustami dan al-Hallaj adalah konsep dalam mistisisme Islam yang menggambarkan proses pencarian spiritual dan penyatuan dengan Tuhan. *Fana'*: mengacu pada penghilangan atau kehilangan diri dalam Tuhan. Abu Yazid al-Bustami mengajarkan bahwa pencari spiritual harus mencapai tingkat kesadaran di mana dirinya terlupakan dan hanya kesadaran tentang Tuhan yang tersisa. Dalam keadaan *fana'*, individu mengalami kehancuran ego dan identitas diri mereka dan sepenuhnya menyatu dengan Tuhan. Hal ini dianggap sebagai tingkat tertinggi dari pencarian spiritual; tatkala individu melepaskan segala keterikatan duniawi dan mengalami pengalaman ekstasis dalam kesatuan dengan Tuhan.

- 5) *Javid Nama* (buku kebangkitan): karya epik¹⁰⁹ yang diter-

¹⁰⁹ Karya epik adalah sebuah karya sastra yang mengeksplorasi cerita yang luas dan kompleks, sering kali berpusat pada perjalanan pahlawan atau tokoh utama yang menghadapi berbagai konflik dan tantangan, melibatkan berbagai karakter, latar belakang yang kaya, dan peristiwa yang berdampak besar pada dunia yang digambarkan. Contoh karya epik yang terkenal adalah '*Mahabharata*' dan '*Ramayana*' dalam tradisi India. Karya-karya ini memiliki lingkup yang luas, mengisahkan perjalanan para pahlawan,

bitkan pada tahun 1932; berbentuk puisi naratif yang menggambarkan perjalanan spiritual dan pencarian keabadian.

b. Pandangan Filsafat Iqbal

Iqbal, sebagai seorang filsuf tentu memiliki gagasan filosofisnya. Meskipun sebagai seorang filsuf muslim, tetapi pemikiran filsafatnya banyak berbeda dengan pemikiran filsuf zaman klasik seperti Al-Farabi, Ibn Sina dan Ibn Rusyd. Bagi Iqbal mereka pada umumnya mengembangkan filsafat Yunani kemudian mewarnainya dengan Islam. Iqbal menentang sistem pemikiran filsafat Yunani seperti itu, karena filsafat Yunani dianggapnya memalingkan penglihatan para filsuf Muslim dari Al-Qur'an.¹¹⁰ Dia menegaskan bahwa Socrates hanya memusatkan perhatian pada dunia manusia semata. Baginya studi yang wajar bagi manusia adalah manusia itu sendiri, bukan selain manusia. Padahal Al-Qur'an juga berbicara tentang tawon, yang merupakan binatang penerima ilham dan petunjuk dari Tuhan.¹¹¹ Iqbal juga mengkritik pemikiran Plato yang mencemooh tanggapan indera yang hanya mampu memberikan

dan menggambarkan pertempuran, konflik, serta pertumbuhan karakter, juga mengandung tema-tema universal, seperti nilai-nilai budaya, agama, sejarah, cinta, perjuangan, keberanian, kehormatan, dan pertanyaan-pertanyaan kehidupan yang mendalam. Dalam bidang ilmu sastra, karya epik sering menjadi objek analisis dan penelitian yang melibatkan pemahaman struktur naratif, karakterisasi, tema, gaya penulisan, dan konteks historis serta budaya di mana karya epik tersebut dibuat. Studi tentang karya epik melibatkan penerapan teori sastra, analisis semantik, analisis struktural, dan pendekatan kritis lainnya untuk mengungkap makna dan pesan yang terkandung dalam karya-karya epik. Pendekatan intertekstual juga dapat digunakan untuk melihat hubungan antara karya epik dengan karya sastra lainnya serta pengaruh dan perubahan yang terjadi dalam tradisi sastra.

¹¹⁰ Muhammad Iqbal, *op.cit.*, hlm. 34.

¹¹¹ *Ibid.*, hlm. 34. Lihat juga: QS. 16: 68.

opini semata, bukan pengetahuan sebenarnya. Padahal pandangan dan pendengaran itu merupakan anugerah Ilahi yang sangat berharga dan indera-indera bertanggung jawab kepada Tuhan dalam setiap aktivitasnya di dunia.¹¹²

Penolakannya terhadap filsafat Yunani, berimplikasi pula pada kritiknya terhadap filsuf muslim yang banyak mengamobil pemikiran filsafatnya dari Yunani. Ibn Rusyd, misalnya, dianggap sebagai tokoh yang telah kehilangan pandangan mengenai hal-hal yang bermanfaat dalam Islam, serta secara tidak sadar telah membantu pertumbuhan filsafat yang telah melemahkan dan mengaburkan pandangan manusia terhadap dirinya, Tuhan dan dunia.¹¹³ Dampak pemikiran Ibn Rusyd di Barat, menurut Iqbal, adalah kecenderungan seseorang untuk menjadi sekuler dan materialis. Meskipun hal tersebut kurang pantas dibebankan kepada Ibn Rusyd karena terlepasnya semangat berpikir rasional dari poros agama adalah semata-mata kesalahan ilmuan Eropa.

Dengan pola pemikiran tersebut, terlihat bahwa Iqbal menekankan pemikiran filsafat yang komprehensif. Misalnya, tatkala berbicara mengenai manusia, maka harus melibatkan segala sesuatu yang terkait dengannya dan persoalannya, bukan hanya terfokus pada intuisi atau ide sehingga mengabaikan indera sebagai jalan mencapai pengetahuan. Iqbal menginginkan kajian yang lengkap dan utuh sehingga antara satu dengan yang lain merupakan suatu sistem yang tidak terpisahkan. Pemikiran filsafat Iqbal berangkat dari Al-Qur'an, sedangkan filsuf Yunani berangkat dari rasio semata dan para filsuf Muslim klasik mewarnainya dengan makna Qur'ani. Tetapi pada akhirnya ternyata pemikiran filsafat Iqbal lebih bersifat Qur'ani.

¹¹² *Ibid.*, hlm. 35. Lihat juga: QS. 36: 65.

¹¹³ *Ibid.*, hlm. 35.

Kendatipun Iqbal telah banyak mengkritik pemikiran filsafat Plato, tapi terdapat empat butir kesesuaian antara Iqbal dengan Plato,¹¹⁴ yaitu:

- 1) Keduanya memiliki teori estetika yang kurang lebih sama;
- 2) Bagi keduanya, peningkatan pribadi tergantung pada penerapan sifat ilahi;
- 3) Sama-sama menentang demokrasi yang hanya di kulit saja;
- 4) Teori politiknya, keduanya memberi tempat penting kepada manusia super.¹¹⁵

¹¹⁴ M.M. Syarif, terj. Yusuf Jamil, *Iqbal: Tentang Tuhan dan Keindahan*, Bandung: Mizan, 1984, hlm. 55.

¹¹⁵ Di Dunia Barat Modern, Friedrich Nietzsche mengembangkan konsep *Übermensch* (Manusia Super) dalam karyanya, *Also sprach Zarathustra* (Beginilah Bersabda Zarathustra). Konsep ini merupakan gagasan Nietzsche tentang perubahan dan perkembangan manusia melampaui kondisi manusia biasa. Baginya, manusia super adalah individu yang telah melepaskan diri dari keterbelengguan moral dan konvensi sosial yang dibentuk oleh masyarakat. Mereka berada di luar apa yang Nietzsche sebut sebagai 'nilai-nilai buruk' dari moralitas tradisional, seperti penindasan, keseragaman, dan kepatuhan buta. Manusia super merupakan individu yang menemukan kebebasan dan otonomi dalam pencarian makna hidupnya sendiri. Mereka menciptakan nilai-nilai mereka sendiri dan menjalani kehidupan autentik sesuai kehendak mereka sendiri, melebihi batasan dan hambatan yang diberlakukan oleh nilai dan norma sosial yang ada. Nietzsche melihat manusia super sebagai pencipta baru yang mampu mengatasi kehampaan dan arti yang tersembunyi dalam kehidupan manusia. Mereka mencapai kehidupan yang lebih intens, penuh kekuatan, dan mampu menciptakan makna baru yang menginspirasi.

Konsep *khudi*-nya Iqbal, tidak secara langsung dipengaruhi oleh konsep *Übermensch* Nietzsche. Meskipun ada kesamaan tema, tetapi *khudi* dan *Übermensch* adalah konsep yang memiliki perbedaan penting dalam pemahaman dan tujuannya. *Khudi* mengacu pada 'kepribadian' atau 'keberadaan individual' unik dan berpotensi dalam diri manusia. Iqbal mengajak manusia untuk mengembangkan *khudi* dengan mengaktifkan potensi internal dan mewujudkannya dalam tindakan nyata. Konsep ini menekankan pada pengembangan diri yang utuh, pengenalan dan penghayatan akan nilai-

Dalam konteks estetika, Iqbal mengembangkan pandangan yang unik tentang seni dan keindahan. Baginya, seni itu memiliki peran penting dalam membangkitkan kesadaran manusia dan menginspirasi transformasi sosial, seni memiliki peran penting untuk mengungkapkan ide-ide spiritual dan mengkomunikasikan suatu makna yang dalam, seni itu merupakan sarana untuk mengungkapkan kebenaran dan keindahan dalam budaya dan tradisi setiap bangsa, karena itu seni harus mencerminkan nilai-nilai yang positif, dan seniman harus memiliki kesadaran moral yang tinggi dalam menciptakan karya seni yang bermakna.

Iqbal, secara estetis dalam puisi dan prosanya sering menggunakan gambaran imajinatif yang kaya untuk menyampaikan pesannya karena sanggup menggabungkan elemen-elemen estetika dengan teologi sehingga tercipta karya yang menyentuh hati dan jiwa pembaca. Namun, penting untuk dicatat bahwa teori estetika Iqbal tidak terperinci seperti teori-teori estetika yang dikembangkan di dunia Barat (Eropa). Iqbal memang

nya sendiri, serta tanggung jawab individu dalam mewujudkan potensi itu. *Übermensch* Nietzsche, di sisi lain, mencerminkan pengembangan individu yang melampaui kondisi manusia biasa melalui pembebasan dari moralitas tradisional dan konvensi sosial. *Übermensch* mengejar kebebasan dan otonomi dalam menciptakan nilai-nilai mereka sendiri dan menjalani kehidupan yang autentik. Walaupun ada persamaan dalam aspirasi untuk pembebasan individu dan pengembangan potensi, konsep *khudi* lebih terkait dengan pencarian identitas dan keberadaan individual yang bermakna dalam konteks spiritual dan keagamaan, sementara *übermensch* lebih berfokus pada pembebasan dari moralitas tradisional untuk mencapai kekuatan dan kebebasan kreatif. Namun, tidak dapat dipungkiri bahwa Nietzsche dan Iqbal, sama-sama berkontribusi pada gagasan tentang pentingnya perkembangan individu dan eksplorasi potensi manusia. Tentang '*übermensch*' sila baca: Jacob Golomb (ed.), *Nietzsche & Jewish Culture*, London and New York: Routledge, 1997, Bruce Ellis Benson, *Pious Nietzsche*, Bloomington: Indiana University Press, 2008, dan St. Sunardi, *Nietzsche*, Yogyakarta: LkiS, 1996.

menghargai dan mengutip kontribusi Barat dalam seni dan estetika, tetapi ia memperkaya perspektifnya sendiri dengan tradisi Islam dan pemikiran Timur.

Hal lain yang dapat diungkapkan di sini adalah bahwa pandangan estetika Iqbal dan Plato memiliki beberapa kesamaan, tetapi juga memiliki perbedaan penting. Keduanya memandang seni sebagai suatu yang memiliki nilai mendalam dan dapat memengaruhi manusia secara spiritual. Bagi mereka berdua seni merupakan sarana untuk mencapai kebenaran dan mengungkapkan realitas yang lebih tinggi. Iqbal percaya bahwa seni memiliki kemampuan untuk menginspirasi dan mengubah manusia secara emosional dan intelektual bahkan dapat membantu manusia mencapai kesadaran spiritual yang lebih tinggi dan menghubungkan dirinya dengan realitas yang lebih luas.

Hanya saja pada titik tertentu Plato menganggap seni sebagai peniruan (*mimesis*) dari realitas yang lebih tinggi dan kadang-kadang menganggap seni sebagai sesuatu yang menyesatkan. Baginya, seni adalah bentuk yang rendah dan tidak sepenuhnya dapat dipercaya karena tidak dapat mencapai kebenaran mutlak. Sementara Iqbal berpandangan yang lebih inklusif terhadap seni dan keindahan. Baginya, seni adalah alat untuk mengekspresikan kebenaran, keindahan, dan nilai-nilai spiritual. Iqbal tidak mengecilkan nilai seni atau memandangnya sebagai sesuatu yang menyesatkan, tetapi sebagai sarana untuk menyampaikan pesan-pesan spiritual dan menghubungkan manusia dengan dimensi yang lebih tinggi. Selain itu, Iqbal memiliki konteks budaya dan agama yang berbeda dengan Plato. Iqbal mengembangkan pandangannya dalam kerangka pemikiran Islam dan tradisi Timur, sedangkan Plato berasal dari tradisi filsafat Yunani kuno. Perbedaan ini memengaruhi cara pandang mereka terhadap seni dan estetika secara keseluruhan.

Perihal proyek ‘manusia super’ meskipun keduanya ini berasal dari waktu, budaya, dan latar belakang yang berbeda, tetapi memiliki pandangan yang serupa tentang manusia super. Bagi mereka manusia super mengacu pada konsep individu yang mencapai tingkat keunggulan dan kesempurnaan tertinggi dalam kehidupan manusia. Pandangan mereka ini menyoroti aspirasi manusia untuk mencapai potensi tertinggi dan hidup dalam cara yang paling bermakna.

Iqbal, percaya bahwa manusia memiliki potensi tak terbatas untuk berkembang dan mencapai kesempurnaan karena itu pengembangan diri, pengetahuan, dan kebijaksanaan sebagai sarana untuk mencapai tingkat tertinggi dalam kehidupan, menjadi hal yang sangat penting dalam setiap diri manusia. Iqbal melihat manusia super sebagai individu yang telah melampaui egoisme, mencapai pemahaman yang mendalam tentang dirinya sendiri, Tuhan, dan alam semesta, serta berperan aktif dalam masyarakat untuk menciptakan perubahan yang positif.

Plato, juga memiliki pandangan serupa tentang manusia super. Dalam karya-karyanya, terutama dalam ‘*Negara*’ dan teorinya mengenai ‘Pendidikan Filosofis’, Plato berbicara tentang manusia filosofis atau manusia yang paling bijaksana. Menurutnya, manusia super adalah individu yang telah mencapai tingkat pengetahuan dan pemahaman tertinggi tentang ide-ide kebenaran yang abstrak dan ideal. Individu ini telah melepaskan diri dari keterikatan materi dan keduniawian, dan berusaha hidup dalam keadilan, kebijaksanaan, dan kebenaran mutlak.

Iqbal dan Plato berpandangan bahwa manusia super adalah individu yang memiliki kesadaran yang tinggi, pemahaman yang mendalam, dan kemampuan untuk bertindak secara moral dan bijaksana; melebihi batasan manusia biasa dan ber-

peran sebagai agen perubahan dalam masyarakat. Pandangan ini juga menekankan pentingnya pengembangan diri, pembelajaran, dan refleksi pribadi untuk mencapai tingkat keunggulan yang lebih tinggi.

Dalam beberapa karya Iqbal, konsep manusia super dibahas secara luas, terutama dalam kumpulan puisinya yang terkenal, *'Asrar-i-Khudi'*. Dalam karya ini, Iqbal mengajukan gagasan tentang *'khudi'* yang merupakan konsep inti dalam pemikirannya mengenai manusia super. *Khudi* adalah esensi spiritual manusia yang harus dikembangkan dan diperkuat melalui pengetahuan, kebijaksanaan, dan tindakan moral. Iqbal menekankan bahwa manusia super adalah individu yang telah menguasai dan menyatukan nafsu, akal, dan spiritualitasnya, dan dengan demikian, mereka memiliki pemahaman yang mendalam mengenai tujuan hidup mereka dan peran mereka dalam menciptakan perubahan yang positif dalam dunia.

Plato juga membahas konsep manusia super di dalam karyanya yang terkenal, yaitu: *'Negara'* atau *'Republik'*. Dalam dialog-dialognya, Plato berbicara tentang gagasan tentang filosof-raja atau penguasa bijaksana yang mencapai tingkat pengetahuan tertinggi dan pemahaman tentang ide-ide kebenaran. Menurut Plato, manusia super adalah individu yang melepaskan diri dari keterikatan dunia materi, memiliki wawasan filosofis yang mendalam, dan memperjuangkan kebaikan dan keadilan dalam masyarakat. Dia percaya bahwa pemimpin yang ideal harus menjadi manusia super yang memimpin dengan kebijaksanaan dan kebenaran mutlak.

Mengkaji sistem pemikiran Iqbal, sebenarnya cukup rumit karena pemikirannya mengalami perkembangan yang cukup pesat sehingga beberapa gagasan awalnya mempunyai perbedaan yang cukup berarti dari gagasan yang dilontarkan pada tahun-tahun kehidupannya. Pertentangan itu diakui oleh Iqbal

sendiri seperti yang dikutip oleh Mansur Ahmad, berikut ini:

Saya tidak merasa malu untuk mengakui bahwa cukup lama saya menganut gagasan yang secara khusus dianut oleh para sufi, dan setelah saya merenungkannya, saya menemukan bahwa gagasan tersebut sama sekali tidak Islami. Misalnya konsep Ibn Arabi tentang keabadian jiwa sempurna atau Panteisme atau konsep enam tingkat emanasi atau keyakinan-keyakinan lain yang telah dinyatakan Abdul Karim al-Jilli dalam kitabnya *al-Insân al-Kâmil*.¹¹⁶

Sehubungan dengan kontradiksi pemikiran Iqbal ini, Syarif telah membagi perkembangan pemikiran pada tiga periode.¹¹⁷

Pertama, berlangsung dari tahun 1901 sampai 1908. Iqbal meyakini Tuhan sebagai 'Keindahan Abadi', yang menampilkan diri-Nya dalam segala sesuatu. Dia menyatakan diri-Nya di langit, di matahari, bulan, bintang, bumi, dan seterusnya. Pada titik ini tampaknya pemikiran Iqbal sejalan dengan konsep *wahdat al-wujûd*.

Kedua, bermula antara tahun 1908 sampai 1920. Pada masa ini terjadi perubahan sikap Iqbal ke arah perbedaan yang ditarik antara keindahan sebagaimana tempat pada segala sesuatu, di satu pihak, dan cinta pada keindahan di pihak lain. Filsafatnya yang muncul pada periode ini merupakan filsafat pribadi (*Philosophy of the self* atau *Philosophy of Ego*).

Ketiga berlangsung dari tahun 1920 sampai 1938. Masa ini merupakan puncak pemikiran Iqbal. M.M Syarif menyebutkan sebagai masa kedewasaan pemikiran Iqbal. Pada periode ini ditandai dengan munculnya filsafat perubahan. Berikut ini

¹¹⁶ M. Iqbal, terj. Jeobar Ayub, *Metafisika Persia*, Bandung: Mizan, 1990, hlm. 55.

¹¹⁷ M.M. Syarif, *op.cit.*, hlm. 28.

akan dikemukakan pemikiran filsafat Muhammad Iqbal:

1) Filsafat Pribadi (Philosophy of the Self/Philosophy of Ego)

Iqbal, pada tahun 1908 menaruh simpati pada konsepsi keabadian pribadi, dan mulai mengembangkan filsafatnya, yaitu: filsafat pribadi. Filsafatnya yang baru ini menjauhkannya dari filsafat Platonisme dan mistik panteisme.

Menurut Iqbal, pribadi *mawjûd* tidak dalam waktu melainkan waktulah yang merupakan dinamisme dari pribadi. Bagi Iqbal, pribadi menuntut dari dirinya sendiri sesuatu yang bukan pribadi. Pribadi adalah aksi bagai pedang merambah jalannya dengan menaklukkan kesulitan, halangan dan tantangan. Waktu sebagai aksi adalah hidup dan hidup adalah pribadi; karena itu waktu, hidup dan pribadi, ketiganya dibandingkan dengan pedang. Dunia yang terindera adalah ciptaan pribadi, karena itu segala keindahan alam merupakan bentukan hasrat-hasrat diri-sendiri; hasrat menciptakan diri, bukannya diri yang mempunyai hasrat. Penciptaan sesuatu yang bukan pribadi itu adalah rangka penyempurnaan pribadi itu sendiri.¹¹⁸

Secara jasmaniyah sebagaimana juga ruhaniah manusia adalah pusat yang mengandung diri, tetapi belum tentu merupakan pribadi yang sempurna. Orang yang paling dekat dengan Tuhan adalah orang yang paling sempurna; bukan dalam arti diserap ke dalam Tuhan, tetapi ia menyerap Tuhan ke dalam egonya.¹¹⁹ Pada titik ini jelas kelihatan bahwa pemikiran Iqbal berangkat dari Al-Qur'an. Hal ini dapat dibandingkan dengan surat *al-Tin*, misalnya gagasan-gagasan ini juga menggambarkan penolakannya terhadap *khulul* dalam pemikiran *tasawuf*.

¹¹⁸ *Ibid.*, hlm. 23.

¹¹⁹ Miss Luce dan Claude Maitre, *op.cit.*, hlm. 24.

Menurut Iqbal, dilihat dari segi kejiwaan, kepribadian manusia itu adalah keadaan resah. Kelangsungan kepribadian adalah bergantung pada keadaan ini. Apabila keadaan ini sirna, maka timbullah keadaan santai yang membahayakan terhadap pribadinya. Dalam keadaan resah inilah terdapat kesempurnaan manusia.¹²⁰

Iqbal menuntut pribadi bekerja keras dan mengurangi suasana santai. Masalah ini dapat dilihat secara jelas pada bait sayirnya dalam *Asrar-i Khudi*, berikut ini:

Janganlah berkumpul dengan handai tolan di darat
 Di sana melodi kehidupan berjalan lambat
 Terjunlah ke tengah samudera, lawanlah ombak gelombang
 Keabadian adalah kemenangan dalam perjuangan
 Dengan kerja keras membanting tulang
 Kau capai prestasi hebat yang jarang,
 Walaupun mungkin di sana terselip dosa
 Ia akan memberikan sendiri ganjarannya.¹²¹

Tuhan adalah Pribadi Mutlak dan Ego Tertinggi.¹²² Dia tidak lagi sebagai keindahan luar, tetapi sebagai kemauan abadi. Keindahan merupakan sifat-Nya yang mencakup nilai estetis dan nilai moral sekaligus. Di samping itu, keesaan menjadi tekanannya pula. Lebih lanjut Iqbal menjelaskan:

¹²⁰ Abdul wahab 'Azam, *op.cit.*, hlm. 52.

¹²¹ Miss Luce dan Claude Maitre, *op.cit.*, hlm. 26.

¹²² Iqbal sering membahas konsep Tuhan dalam karya-karyanya, seperti: '*Asrar-i Khudi*' atau '*Zarb-i Kalim*' atau '*Bang-i Dara*' atau '*Rumuz-i Bek-hudi*', dan banyak lagi. Dalam karya-karyanya, Iqbal menekankan tentang keberadaan Tuhan sebagai kekuatan yang mutlak, *transcendent*, dan esensial dalam pencarian makna dan tujuan hidup manusia.

[...] Tuhan menyatakan dirinya bukan dalam dunia yang terinderai melainkan dalam pribadi terbatas, dan karena itu usaha mendekatkan diri kepada-Nya hanya dimungkinkan lewat pribadi. Dengan demikian mencari Tuhan bersifat kondisional terhadap pencarian diri sendiri.¹²³

Pandangan tersebut di atas memperlihatkan bahwa pemikiran Iqbal merupakan buah dari makna ayat: [...] *wafiy anfu-sikum afalâ tubshirûwn*' (QS. Al-Zariyat: 21), yaitu Allah mendorong manusia untuk mengkaji dirinya sendiri yang cukup unik sehingga muncul pengetahuan tentang Tuhan dan selanjutnya dirasakan pula kebutuhan yang sangat kuat kepada-Nya. Untuk itu manusia harus mencapai martabat yang paling tinggi dalam rangka mendekatkan dirinya kepada Tuhan. Pada titik ini, terjadi 'upaya' saling mendekat antara manusia dengan Tuhan. Namun, setelah menemukan Tuhan, manusia tidak boleh membiarkan dirinya terserap ke dalam Tuhan dan menjadi tiada.¹²⁴

Iqbal dengan lantang menolak teori *fana'* dan *baqa'* Abu Yazid al-Bustami dan al-Hallaj.¹²⁵ Bagi Iqbal, seharusnya

¹²³ M.M. Syarif, *op.cit.*, hlm. 35.

¹²⁴ M.M. Syarif, *op. cit.*, hlm. 36

¹²⁵ **Baqa'**: tahap lanjutan setelah *fana'*, mengacu pada keadaan kekonsistenan atau kekekalan diri dalam Tuhan. **Al-Hallaj** berpendapat bahwa setelah individu mencapai *fana'*, mereka mengalami pemulihan diri yang lebih tinggi dan kembali ke eksistensi mereka sebagai individu, tetapi dengan pemahaman yang mendalam tentang kehadiran Tuhan dalam diri mereka. Dalam keadaan *baqa'*, individu merasakan keberadaan Tuhan dalam setiap aspek hidup mereka, dan kesadaran akan Tuhan menjadi ciri utama dari identitas diri mereka.

Kedua konsep ini menekankan pencarian spiritual untuk mencapai kesatuan dengan Tuhan dan pengalaman langsung dengan-Nya. Mereka mengarahkan individu untuk melepaskan diri dari keterikatan dunia materi dan mengarahkan perhatian mereka sepenuhnya pada pencarian

manusialah yang menyerap sebanyak mungkin sifat Tuhan ke dalam dirinya. Iqbal percaya bahwa manusia tidak boleh menghilangkan atau kehilangan identitas dirinya dalam pencarian spiritual. Bagi Iqbal, eksistensi manusia sebagai individu yang unik sangat penting; pembangunan pribadi, pengembangan potensi individu, dan tanggung jawab manusia terhadap dunia nyata adalah merupakan hal yang penting. Pencarian spiritual seharusnya tidak mengarah pada penghapusan diri atau penyerahan sepenuhnya kepada Tuhan, tetapi harus melibatkan pemahaman yang mendalam tentang identitas diri, tujuan hidup, dan tanggung jawab terhadap masyarakat, mencari dan mengaktualisasikan potensinya sebagai makhluk yang memiliki peran aktif dalam menciptakan perubahan positif dalam dunia ini adalah hal yang penting.

Pandangan Iqbal ini berbeda dengan pemahaman sufi yang lebih menekankan penghapusan diri dan ‘hanyut’ dalam Tuhan (*fana'*) untuk mencapai kesatuan dengan-Nya. Hubungan manusia dengan Tuhan, menurut Iqbal, seharusnya melibatkan kesadaran diri yang kuat, keberanian menghadapi tantangan kehidupan, dan pengabdian terhadap kebaikan dalam kehidupan sehari-hari, sebab manusia memiliki potensi yang tak terbatas dan mampu mengembangkan keunggulan pribadi serta berperan aktif dalam menciptakan perubahan positif di dunia ini. Oleh karena itu, Iqbal menekankan pada pentingnya eksistensi manusia sebagai individu yang bertanggung jawab dalam mencapai kehidupan yang bermakna dan berarti, dan secara tegas ia menolak teori *fana'* dan *baqa'* yang menekankan penghapusan diri.

spiritual dan pengalaman kehadiran Tuhan. Namun, pandangan Iqbal yang telah saya jelaskan sebelumnya menolak konsep ini dan lebih menekankan pada pengembangan diri, tanggung jawab manusia terhadap dunia nyata, dan eksistensi individu sebagai agen perubahan positif dalam masyarakat.

2) Filsafat Perubahan

Filsafat perubahan ini muncul dan dikembangkan pada tahun 1920 hingga 1938, yaitu: tahun-tahun terakhir dari kehidupan Iqbal (masa kedewasaan). Filsafatnya ini menjelaskan bahwa hakikat Tuhan adalah sebagai suatu keseluruhan, dan hakikat itu pada dasarnya bersifat spritual. Dia adalah Ego Mutlak, Dia meliputi segalanya dan tidak ada sesuatu di luar Dia. Ego Mutlak itu tidaklah statis, tetapi dia merupakan jiwa kreatif yang bebas. Dia tidak terbatas, baik dalam ruangan ataupun tidak, terus bergerak dengan kreatif tetapi gerak itu tidaklah berasal dari yang tidak bergerak, sebab gerak bersifat asli dan statis adalah hasil proses turunan.¹²⁶

Berangkat dari uraian di atas, dapat dijelaskan bahwa ego itu sesungguhnya berubah terus; perubahan yang tidak serial, yaitu: perubahan di luar lingkaran waktu dan tempat atau di luar perubahan terjadi pada ego mutlak tidak dalam arti ketidaksempurnaan, tetapi dalam arti kreasi yang terus-menerus, karena dia tidak dikelilingi oleh selain Dia. Filsafat ini kelihatannya tidak menerima syllogisme, *al-'alamu mutaghayyir wa kullu mutaghayyir hadits*, *al-'alam hadits*. Di dalam filsafatnya ini Iqbal menggambarkan bahwa Tuhan serba Maha, bahkan dalam menyebut Tuhan sebagai ego yang terus berubah, ia maksudkan sebagai gambaran bahwa Tuhan itu tidak statis, karena statis itu merupakan suatu kekurangan. Pemikiran filsafat Iqbal mengenai Tuhan berangkat dari ayat-ayat Al-Qur'an yang betul-betul menggambarkan Tuhan serba Maha, seperti yang terlihat dalam sifat-sifat-Nya pada *al-asma al-husna*.

Inti gagasan Iqbal tentang **filsafat perubahan** adalah bahwa manusia memiliki peran aktif dalam menciptakan perubahan positif dalam dunia ini. Iqbal percaya bahwa manusia memi-

¹²⁶ *Ibid.*, hlm. 38.

liki potensi tak terbatas dan kemampuan untuk berkembang menuju kesempurnaan. Bagi Iqbal, perubahan tidak hanya terjadi secara alami atau kebetulan, tetapi membutuhkan usaha dan tindakan manusia. Iqbal menekankan pentingnya pengembangan diri, pengetahuan, dan kebijaksanaan sebagai sarana untuk mencapai tingkat keunggulan yang lebih tinggi. Dia mengajak individu untuk melakukan introspeksi, memahami diri sendiri, dan menyadari tujuan hidup mereka. Pemahaman yang mendalam tentang diri sendiri, Tuhan, dan alam semesta menjadi landasan bagi individu untuk melakukan perubahan yang positif dalam masyarakat.

Bagi Iqbal, perubahan tidak hanya terbatas pada transformasi individu, tetapi juga melibatkan peran aktif dalam mengatasi ketidakadilan, kemiskinan, dan ketidakseimbangan sosial. Setiap individu harus mengambil bagian dalam perjuangan untuk keadilan sosial, memperbaiki sistem sosial, dan menciptakan lingkungan yang lebih baik bagi semua. Filsafat perubahan itu menghargai kekuatan individu dan memotivasi untuk berperan sebagai agen perubahan; proses yang terus-menerus dan dinamis, yang melibatkan kerja keras, ketekunan, dan komitmen. Ia meyakini bahwa melalui upaya dan tindakan manusia, perubahan positif dapat terwujud, baik dalam diri individu maupun dalam masyarakat secara luas. Tegasnya, gagasan Iqbal tentang filsafat perubahan mengajak individu untuk mengambil tanggung jawab atas kehidupan mereka, mengembangkan potensi mereka, dan berperan aktif dalam menciptakan perubahan yang lebih baik dalam dunia ini.

3) Tentang Tasawuf

Pemikiran *tasawuf* Iqbal, sangat sulit dipisahkan dari pemikirannya tentang filsafat ketuhanan. Dengan latar belakang keluarga seperti dipaparkan sebelumnya, serta kondisi India

ketika itu, Iqbal sangat menyukai *tasawuf* bahkan menganggap para sufi sebagai pakar ilmu jiwa di kalangan Muslim.¹²⁷ Kecintaannya terhadap *tasawuf* terlihat dalam suratnya kepada Hasan Nizhami, seperti yang diikuti oleh Abdul Wahab 'Azam berikut ini:

Sesuai dengan sifat dan pendidikan saya, saya cenderung pada *tasawuf*. Filsafat Eropa membuat saya semakin cenderung kepadanya. Sebab filsafat Eropa mengarah kepada *panteism*. Namun kajian terhadap Al-Qur'an yang mulia dan telaah terhadap sejarah Islam yang teliti membuat saya menyadari kesalahan saya. Demi Al-Qur'an, saya berpa-ling dari pemikiran-pemikiran saya yang pertama, berusaha kepada kecenderungan saya yang asal. Dan saya pun melepaskan diri dari jalan para orang tua saya.¹²⁸

Isi surat Iqbal di atas tidak saja memberikan gambaran tentang kecintaannya kepada *tasawuf*, tetapi sekaligus memberikan informasi tentang corak pemikiran *tasawuf*-nya. Iqbal menolak *tasawuf* panteisme yang banyak berkembang di India. Penolakannya ini terlihat jelas dalam filsafat pribadinya. Baginya tegas: panteisme bertentangan dengan Al-Qur'an.

Iqbal membagi *tasawuf* menjadi dua, yaitu: *tasawuf* Islam dan mistik asing. *Wahdat al wujud* bukanlah bagian dari ajaran Al-Qur'an, sebab Al-Qur'an membedakan secara tegas antara *khaliq* dengan *makhluk*. Namun demikian, sistem pemikiran *tasawuf* Iqbal ini mungkin malah mengaburkan perbedaan mistisisme sebagai jalan pensucian jiwa di satu sisi dan mistisisme sebagai teori metafisika pada sisi yang lain.

Inti gagasan Iqbal tentang *tasawuf* adalah bahwa *tasawuf* harus dihubungkan dengan kehidupan nyata dan tanggung

¹²⁷ Abdul Wahab 'Azam, *op.cit.*, hlm. 5.

¹²⁸ *Ibid.*, hlm. 57.

jawab sosial, *tasawuf* bukan hanya tentang pencarian spiritual yang terpisah dari realitas dunia, tetapi juga melibatkan keterlibatan aktif dalam urusan dunia dan masyarakat. Iqbal menolak pendekatan *tasawuf* yang terlalu menekankan penghilangan diri atau penekanan pada pengalaman spiritual individu yang terisolasi. Baginya, *tasawuf* harus terkait dengan pemahaman yang mendalam tentang Tuhan, diri sendiri, dan tujuan hidup, serta diwujudkan melalui tindakan positif dalam masyarakat. Iqbal mengajak para sufi untuk mengembangkan pemahaman yang seimbang antara dimensi spiritual dan dimensi dunia. Menurutnya, *tasawuf* seharusnya menjadi sarana untuk memperkuat ikatan dengan Tuhan dan merenungkan makna eksistensi, sambil tetap mengabdikan diri pada tugas-tugas dunia, tanggung jawab sosial, dan advokasi keadilan. Iqbal juga menekankan pentingnya pengetahuan dan pemikiran rasional dalam praktik *tasawuf*. Baginya, pemahaman intelektual yang kuat dan pengetahuan tentang agama dan filsafat adalah penting dalam menggabungkan dimensi spiritual dan rasional dalam pencarian mistisisme. Tegasnya, mengintegrasikan dimensi spiritual dengan tanggung jawab sosial dan pengabdian pada kebaikan dalam dunia nyata itulah *tasawuf*. Mengembangkan pemahaman yang seimbang, tindakan yang bertanggung jawab, dan pemikiran rasional dalam praktik *tasawuf*, baginya, menjadi sangat penting.

4) Tentang Iman dan Akal

Seperti yang telah dipahami bahwa tulisan Iqbal dalam *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, merupakan buku filsafat yang menjelaskan tentang usaha mengembalikan bangunan filsafat Islam menjadi bangunan baru yang berpegang kepada nilai intrinsik filsafat Islam dan berlandaskan kepada perkembangan pengetahuan manusia dalam berbagai segi. Dalam buku tersebut Iqbal membahas tentang pengeta-

huan yang di dapat melalui pengalaman inderawi dan pengetahuan yang diperoleh melalui pengalaman agama atau ajaran sufi, kemudian membandingkannya.¹²⁹ Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa buku tersebut merupakan buah usaha Iqbal untuk mendamaikan dua kutub yang sering dipertentangkan dalam Islam yaitu agama dan filsafat.

Iqbal adalah sosok pemikir filosofis Islam yang hidup di Abad Modern, sekaligus sebagai tokoh sintesis yang mendasarkan diri pada watak spritual dan intelektual, oleh karena itu menentang keras intelektualisme dan akal sebagai sesuatu yang kosong, tetapi harus diisi dan dipenuhi dengan iman. Hal ini terlihat dalam bait puisinya pada *Bali-i Jibri* seperti yang dikutip Fazlur Rahman.¹³⁰

Iman memberikan kekuatan
 kekuatan untuk melawan api seperti Ibrahim
 Iman adalah mabuk pemberian Tuhan yang berdaya guna
 sendiri
 Dengarkan, wahai peradaban modern yang pikun
 Kurang iman adalah lebih buruk dari perbudakan.

Di sini terlihat bahwa menurut Iqbal iman itu harus berjalan dengan akal, namun penggunaannya dalam porsi yang berbeda. Hal ini berarti bahwa manakala ditelaah dari tulisan-tulisannya, maka dapat ditemukan bahwa Iqbal memposisikan iman lebih penting dari akal, dan pada lain tempat menekankan akal, tergantung pada konteks pembicaraan dan jenis kelompok yang diajak berbicara.

¹²⁹ Bustamai Muhammad Said, terj. Ibn Marjan, *Mafhum Tajdiduddin*, Jakarta: Wacana Lazuardi, 1995, hlm. 150.

¹³⁰ Fazlur Rahman, terj. Ahsin Muhammad, *Islam*, Bandung: Pustaka, 1984, hlm. 331.

Lebih lanjut, Iqbal menawarkan tiga macam posisi yang menghubungkan antara iman dan akal. *Pertama*, akal dan iman itu berbeda arah. *Kedua*, akal lebih rendah kedudukannya dari iman. *Ketiga*, antara iman dan akal terdapat hubungan organis yang saling membutuhkan.¹³¹ Tentang surga dan neraka, Iqbal mengatakan bahwa surga dan neraka itu merupakan suatu yang tidak bertempat. Keduanya digambarkan secara inderawi di dalam Al-Qur'an, tetapi hanya merupakan perkara kejiwaan; merupakan suatu sifat atau keadaan saja, atau dengan lain kata: surga dan neraka itu immaterial.¹³²

Tegasnya, gagasan Iqbal tentang iman dan rasionalitas adalah gagasan tentang pentingnya menyatukan keduanya dalam pemahaman agama dan pengembangan diri. Baginya, iman dan akal tidak saling bertentangan, tetapi seharusnya saling melengkapi. Agama tidak boleh dianggap sebagai suatu yang kontradiktif dengan akal sehat. Sebaliknya, iman sebagai dasar yang kuat untuk memperkuat dan memandu akal dalam pemahaman dan tindakan. Iman bukan sekadar keyakinan tanpa landasan rasional. Setiap individu harus menggunakan akalnya untuk mencari pemahaman yang lebih dalam tentang keyakinan agama dan membangun fondasi yang kuat untuk imannya. Setiap individu harus memiliki pemikiran kritis, dan harus melakukan penelitian serta refleksi mendalam sehingga mampu memahami prinsip-prinsip agama. Namun demikian, Iqbal juga menekankan bahwa akal sejatinya tidak sanggup menjadi satu-satunya jalan menuju kebenaran mutlak. Iman, menurutnya, mempunyai dimensi spiritual yang melampaui batas akal manusia. Ada aspek-aspek kehidupan yang tidak dapat dipahami secara sepenuhnya melalui akal semata, tetapi memerlukan kepekaan spiritual dan pengalaman batin. Iman

¹³¹ *Ibid.*, hlm. 331.

¹³² Busthami, *loc.cit.*

dan akal sebagai dua sumber kekuatan yang saling melengkapi dalam pemahaman dan praktik agama. Iman memberikan makna, tujuan, dan panduan moral, sementara akal memberikan alat untuk menganalisis, memahami, dan merenungkan prinsip-prinsip agama. Ringkasnya, gagasan Iqbal tentang iman dan akal adalah gabungan dimensi spiritual dan rasional dalam mencapai pemahaman yang holistik tentang agama dan kehidupan. Ia menekankan pentingnya menggunakan akal sehat untuk memperkuat dan memperdalam iman, sambil tetap menghargai dimensi spiritual yang melebihi batas akal manusia. □

BAGIAN KETIGA

Filsafat Islam di Kawasan Maghribi

A. Pengantar

Filsafat Islam di kawasan Maghribi,¹ memiliki karakteris-

¹ Pada titik tertentu kata ‘*Maghribi*’ mengacu pada wilayah Maghrib atau Afrika Utara, yang meliputi negara-negara di kawasan Maroko, Aljazair, Tunisia, Libya, dan Mauritania. Pada titik yang lain kata ‘*Maghribi*’ mengacu pada Maroko (atau *Morocco* Orang Arab menyebutnya *al-Mamlaka al-Maghribiya* (Kerajaan Barat), orang Turki menyebutnya *Fez*, orang Persia mengenalnya *Marrakech* (Tanah Tuhan), yaitu: salah satu negara di kawasan Maghribi yang terkenal dengan semboyan: إذا سبحت الله، سمجدك (If you glory God, He will glorify you). Maroko memiliki sejarah, budaya, dan tradisi intelektual yang kaya; terletak di bagian barat laut Afrika, berbatasan dengan Samudra Atlantik di sebelah barat dan barat daya, Aljazair di sebelah timur dan tenggara, serta Sahara Barat yang dikelola oleh Maroko di sebelah selatan. Secara geografis, Maroko terletak di antara koordinat 31° dan 36° lintang utara serta 1° dan 14° bujur barat. Ibukotanya adalah Rabat, sementara kota terbesar dan terkenal di Maroko adalah Casablanca. Dalam sejarah Islam, dicatat bahwa dari Maroko inilah panglima muslim, Tariq bin Ziyad menaklukkan Andalusia dan mengibarkan bendera Islam di daratan Eropa. Jelasnya, Maroko merupakan negara yang kaya dengan warisan Islam, berbagai tradisi budaya, dan memiliki pengaruh Arab dan Berber yang signifikan, memiliki sejarah panjang dalam pengembangan ilmu pengetahuan, seni, dan pemikiran filsafat. Dalam konteks filsafat Islam, Maroko memiliki tokoh intelektual yang penting (*pantheon*), termasuk Ibnu Rusyd yang telah disebutkan sebelumnya. Selain itu, ada juga Ibn Tufayl dan Ibn Khaldun, yang memberikan kontribusi signifikan dalam filsafat, sejarah, dan ilmu sosial. Baca artikel detikedu, ‘Maroko: Sejarah,

tik dan perkembangan yang unik. Wilayah ini menjadi pusat intelektual, teologis, dan filosofis yang signifikan dalam tradisi Islam. Filsafat Islam di Maghribi memiliki akar yang kuat dalam tradisi intelektual Islam, serta interaksi dengan berbagai tradisi intelektual lainnya, seperti Yunani, Persia, dan Arab sehingga sungguh menghasilkan pendekatan filosofis yang beragam dan pemikiran yang unik.

Ada dua hal yang menarik dalam sejarah filsafat Islam di Maghribi (dunia Islam bagian Barat), terutama aliran yang memiliki pengaruh cukup signifikan:

1. Aliran falsafah: aliran ini dipengaruhi pemikiran Aristoteles dan filosofi Yunani lainnya. Filsuf Maghribi seperti Ibnu Rusyd menganjurkan pendekatan rasional dan logis dalam memahami alam semesta dan hakikat manusia. Para penganut aliran ini memandang bahwa pemahaman rasional merupakan cara yang penting untuk menyelidiki pengetahuan dan mencapai kebenaran. Aliran ini memberikan kontribusi penting dalam bidang logika, etika, metafisika, dan filsafat politik.
2. Aliran sufi: dimensi mistis dalam Islam yang menekankan pengalaman langsung dengan Tuhan dan pencarian kesatuan dengan-Nya. Filsuf Sufi seperti Ibnu Arabi mengembangkan konsep *wahdat al-wujûd* (kesatuan eksistensi). Para penganut aliran ini memandang bahwa segala sesuatu di semesta raya ini merupakan manifestasi Tuhan dan menekankan pentingnya pengalaman batiniah, meditasi, serta transformasi spiritual dalam mencapai pemahaman yang lebih dalam tentang realitas.

Kondisi Geografis, dan Sistem Pemerintahan' selengkapnya <https://www.detik.com/edu/detikpedia/d-6458536/maroko-sejarah-kondisi-geografis-dan-sistem-pemerintahan>).

Ada hal lain yang dapat dinyatakan di sini bahwa dalam bentangan historisitas filsafat Islam di Maghribi senyatanya telah banyak memberikan perhatian pada masalah sosial, politik, dan etika. Tokoh seperti Ibnu Tufayl dan Ibnu Khaldun telah mengembangkan beragam konsep tentang pemerintahan, masyarakat, sejarah, dan hubungan manusia dengan negara. Jelasnya, secara garis besar dapat dinyatakan bahwa filsafat Islam di kawasan Maghribi mencerminkan upaya untuk menggabungkan ajaran Islam dengan pemikiran rasional dan filosofi Yunani. Hal ini menghasilkan berbagai aliran filsafat yang beragam, dengan penekanan pada logika, metafisika, mistisisme, dan pemikiran sosial-politik. Dengan kata lain, filsafat Islam di Maghribi memiliki peran penting dalam khususnya dalam perkembangan intelektual dan budaya, dan para pemikirnya pun memberikan sumbangan berharga dalam sejarah pemikiran Islam pada umumnya.

Filsafat muncul lebih awal di kawasan Timur (*Masyriqi*) daripada di kawasan Barat (*Maghribi*) dalam konteks dunia Islam karena beberapa faktor berikut:

1. Warisan budaya kuno. Kawasan Timur memiliki warisan budaya kuno yang kaya, sebut saja peradaban Yunani kuno dan peradaban Persia, yang telah mengembangkan tradisi filsafat yang maju. Di Yunani, Plato dan Aristoteles telah mengembangkan pemikiran filosofis yang berpengaruh sangat kuat. Di Persia, terdapat tradisi filsafat seperti Zoroastrianisme yang memberikan kontribusi penting bagi pemikiran filosofis. Berbagai warisan budaya ini menciptakan lingkungan yang lebih kondusif bagi perkembangan filsafat di Timur.
2. Pemandahan pengetahuan. selama periode Kekhalifahan Abbasiyah (Abad VII hingga XII), terjadi pemandahan pengetahuan yang signifikan dari peradaban kuno Yunani

dan Persia ke dunia Islam. Banyak karya filsafat klasik, terutama karya-karya Aristoteles, diterjemahkan ke dalam bahasa Arab dan diperkenalkan ke dunia intelektual Islam. Ini membantu membangun landasan awal bagi perkembangan filsafat di kawasan Timur.

3. Tradisi kesarjanaan dan pendidikan. Kawasan Timur memiliki tradisi kesarjanaan yang kuat dan sistem pendidikan yang maju pada saat itu. Banyak institusi pendidikan seperti madrasah dan universitas Islam didirikan di kawasan Timur untuk mempelajari berbagai disiplin ilmu, termasuk filsafat. Para sarjana Muslim di Timur tertarik pada filsafat dan mengembangkannya sebagai bagian dari sistem pendidikan mereka.
4. Pengaruh agama. Agama Islam memiliki pengaruh yang signifikan dalam perkembangan filsafat di dunia Islam. Di Timur, terdapat pemahaman yang lebih inklusif terhadap hubungan antara filsafat dan agama. Banyak sarjana Muslim di Timur berusaha mengintegrasikan pemikiran filsafat dengan ajaran agama, menciptakan tradisi filsafat Islam yang khas. Sementara itu, di Barat pengaruh gereja dalam periode Abad Pertengahan menghambat perkembangan filsafat yang dianggap bertentangan dengan ajaran agama Kristen. Dalam konteks ini, munculnya filsafat lebih awal di kawasan Timur (*Masyriqi*) dalam dunia Islam dapat dijelaskan oleh kombinasi warisan budaya, pemindahan pengetahuan, tradisi kesarjanaan dan pendidikan yang maju, serta pengaruh agama yang lebih inklusif terhadap filsafat.

Jelasnya, filsafat muncul lebih awal di kawasan *Masyriqi* (dunia Islam bagian Timur) sebelum di kawasan *Maghribi* (dunia Islam bagian Barat), disebabkan karena adanya pusat peradaban di Syam dan Persia setelah sebelumnya berpusat di

Atena (Yunani) dan Iskandaria (Mesir). Setelah Islam datang, orang Arab menguasai Persia, Syam, dan Mesir. Kemudian pusat kekhalifahan berpindah dari Hijaz (Madinah)² ke Damaskus (Syam)³ yang merupakan pusat kekuasaan Bani Umayyah. Pada masa itu muncul dua kota besar yang memainkan peran

² Sebenarnya, ada beberapa kekeliruan umum atau penggunaan yang salah dalam menyebutkan Hijaz dan Madinah. Beberapa alasan mengapa mungkin terjadi kebingungan antara Hijaz dan Madinah adalah sebagai berikut:

Pertama, asal-usul nama. Awalnya, kota yang sekarang dikenal sebagai Madinah disebut Yatsrib sebelum kedatangan Nabi Muhammad saw. Setelah hijrah Nabi ke kota ini, nama Yatsrib diganti menjadi *Madinah an-Nabi* atau *Madinah al-Munawwarah* disingkat Madinah. Namun, seiring berjalannya waktu, nama Madinah sering digunakan untuk merujuk pada wilayah Hijaz secara umum, terutama ketika berbicara tentang tempat-tempat suci seperti Makkah dan Madinah. Hal ini mungkin menyebabkan kebingungan di antara keduanya.

Kedua, status keagamaan. Madinah memiliki status yang sangat penting dalam Islam karena menjadi tempat kediaman Nabi Muhammad saw setelah hijrah. Tempat ini juga merupakan lokasi Masjid Nabawi dan makam Nabi Muhammad saw. Karena pentingnya Madinah dalam sejarah dan kehidupan Nabi, sering kali kata 'Madinah' digunakan secara luas untuk merujuk pada wilayah Hijaz secara keseluruhan.

Meskipun ada kebingungan atau penggunaan yang tidak tepat dalam merujuk pada Hijaz dan Madinah, sebenarnya dua-duanya merupakan entitas yang terpisah dengan arti dan konteks yang berbeda. Hijaz adalah wilayah yang lebih luas, mencakup kota-kota seperti Makkah dan Madinah, sedangkan Madinah merujuk secara khusus pada kota tempat Nabi Muhammad saw tinggal dan merupakan tempat makamnya.

³ Damaskus adalah ibu kota Suriah dan sering disebut sebagai 'Syam' dalam beberapa konteks. 'Syam' adalah istilah yang lebih luas, merujuk pada wilayah geografis yang mencakup beberapa negara di Timur Tengah: Suriah, Lebanon, Yordania, Palestina, dan sebagian besar wilayah Lebanon saat ini. Dalam konteks sejarah, geografis, dan budaya, Syam sering digunakan untuk merujuk pada wilayah yang lebih besar daripada kota Damaskus, namun secara umum istilah 'Damaskus' dan 'Syam' dapat digunakan secara bergantian untuk merujuk pada ibu kota Suriah.

penting dalam sejarah peradaban Islam, yaitu: Bashrah dan Kuffah, hingga kedatangan Bani 'Abbas. Kemudian Bani 'Abbas pun tidak cukup dengan itu, ditambahkan pula satu kota baru dan menjadikannya sebagai jantung keilmuwan pada saat itu, yaitu: Baghdad.

Baghdad memiliki arti penting yang sangat besar pengaruhnya bagi Bani Abbasiyah karena menjelma menjadi:

1. Pusat pemerintahan. Baghdad dijadikan ibu kota Kekhalifahan Abbasiyah oleh Khalifah Abu Jafar al-Mansur pada tahun 762 M. Pemilihan Baghdad sebagai pusat pemerintahan menggambarkan pentingnya kota ini sebagai simbol kekuasaan dan pusat administrasi bagi Bani Abbasiyah. Sebagai ibu kota, Baghdad menjadi pusat pemerintahan, politik, ekonomi, dan kebudayaan Kekhalifahan Abbasiyah.
2. Kekuatan militer dan pertahanan. Lokasi Baghdad yang strategis di tepi Sungai Tigris memberikan keuntungan dalam pertahanan dan kekuatan militer Kekhalifahan Abbasiyah. Pemilihan lokasi yang terlindung oleh alam semesta dan memiliki akses ke jalur perdagangan penting memungkinkan Bani Abbasiyah untuk mempertahankan kekuasaan dan melindungi ibu kota mereka dari serangan musuh.
3. Pusat kebudayaan dan pendidikan. Baghdad menjadi pusat kebudayaan dan pendidikan yang penting selama periode Abbasiyah. Khalifah Al-Mansur mendirikan *Bait al-Hikmah* (Rumah Kebijaksanaan), sebuah institusi yang mendorong penelitian ilmiah dan terjemahan karya-karya filsafat, sains, dan sastra dari berbagai budaya dan peradaban. Ini membantu dalam pemindahan pengetahuan dan pertukaran intelektual yang luas di kawasan ini, menjadikan Baghdad sebagai pusat pembelajaran yang bergengsi.

4. Kemajuan budaya dan sains. Di bawah pemerintahan Bani Abbasiyah, Baghdad berkembang menjadi pusat kegiatan budaya yang beragam. Banyak sarjana, filsuf, penyair, dan ilmuwan terkenal berkumpul di Baghdad untuk berkontribusi pada kemajuan pengetahuan dan seni. Pemikiran filsafat, ilmu pengetahuan, matematika, astronomi, kedokteran, dan sastra berkembang pesat di kota ini. Pusat-pusat pengajaran dan perpustakaan terkenal seperti *Bait al-Hikmah* dan Perpustakaan Abbasid menjadi pusat inovasi dan penyebaran pengetahuan. Tegasnya, Baghdad memiliki arti penting bagi Bani Abbasiyah sebagai pusat pemerintahan, pusat kebudayaan dan pendidikan, kekuatan militer, dan pusat kegiatan intelektual dan ilmiah, sekaligus merupakan cerminan kejayaan dan kemajuan Kekhalifahan Abbasiyah kala itu.

Hal lain yang dapat disebutkan berkaitan dengan kehadiran filsafat di kawasan Barat yang terlambat dua abad lamanya dibandingkan dengan kehadirannya di Timur adalah karena kawasan Andalusia (Spanyol dan Barat-Eropa) terjadi kebojoran dan kegersangan ilmu pengetahuan dalam waktu yang sangat panjang, hingga kawasan itu jatuh ke tangan Muslimin pada tahun 92 H/710 M. Beberapa lama keadaan itu pun tidak banyak perubahan, geliat perkembangan ilmu berkuat pada ilmu *syari'at* dan ilmu bahasa saja. Setelah kekuasaan Bani Umayyah mantab dikawasan itu barulah terjadi benih semangat untuk menuntut ilmu dan mencari hakikat kebenaran.

Pertengahan Abad III H (terbentang sepanjang tahun 823-922 M), banyak orang menuntut ilmu ke kawasan Timur (*Masyriqi*) namun masih belum memberikan pengaruh yang signifikan. Baru setelah memasuki Abad IV H (terbentang sepanjang tahun 293-1022 M), banyak orang yang menuntut ilmu ke sini dan tentu berkontribusi bagi sejarah dan pera-

daban Islam bahkan sejarah dan peradaban manusia pada umumnya. Awal mula ilmu kedokteran yang menjadi minat utama, berikutnya seiring dengan kebutuhan pembangunan kota maka ilmu matematika dan ilmu falak menjadi kebutuhan terbesar. Keadaan ini berjalan selama dua abad. Makin lama, kebutuhan akan buku-buku filsafat juga makin dirasakan. Pada masa ini para penguasa mendatangkan dalam jumlah yang cukup besar buku-buku filsafat dan ilmu pengetahuan yang ditulis oleh para ilmuwan Timur, dengan menghabiskan dana lebih dari 1000 (seribu) dinar emas.

Tidak berhenti cukup di situ, para penguasa juga membentuk tenaga ahli dalam pengumpulan buku dalam bentuk perpustakaan, pengaturan naskah, mahir dalam percetakan dan juga penerbitan, bahkan mendirikan universitas. Akibat kegiatan itu Andalus menjadi tempat penyimpanan buku yang tidak ada bandingannya kala itu, dan konsekuensi logisnya maka muncul para ilmuwan dan filsuf terkemuka.⁴

⁴ Kamil Hammûd, *Tarikh al-Falsafah Al-Arabiyah* (Beirut: Dâr al Fikr, 1991), hlm. 23.

B. Para Tokoh Kawasan Maghribi

1. Ibnu Bajjah (1085-1138)

a. Riwayat Hidup dan Karyanya

Nama lengkapnya Abu Bakar Muhammad bin Yahya, terkenal dengan sebutan *ibn us-shaigh* atau Ibnu Bajjah. Orang-orang Eropa pada Abad Pertengahan menamai Ibnu Bajjah dengan '*avempace*'.⁵ Dialah filsuf muslim yang pertama dan utama dalam sejarah kefilosofan di Andalusia (*Maghribi*). Lahir di Saragossa (Spanyol) pada akhir Abad V H/Abad XI Masehi.⁶ Riwayat hidupnya secara rinci tidak banyak diketahui orang. Begitu juga mengenai pendidikan yang ditempuh dan guru yang mengasuhnya tidak terdapat informasi yang jelas. Namun demikian, Ibnu Bajjah terkenal bukan hanya sebagai seorang filsuf, tetapi juga saintis yang menguasai beberapa disiplin ilmu pengetahuan; kedokteran, astronomi, fisika, musik, dan matematika.⁷ Fakta ini dapat diterima karena di masa itu belum terjadi pemisahan antara sains dan filsafat sehingga saat seseorang yang mempelajari salah satunya maka juga bersentuhan dengan yang lain.

Ibnu Bajjah aktif juga dalam dunia politik, sehingga gubernur Saragossa *daulat al-murabith*, Abu Bakar Ibnu Ibrahim al-Sahrawi mengangkatnya menjadi *wazir*. Akan tetapi tat-

⁵ A. Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), hlm. 157.

⁶ Sumber lain menyebutkan dia lahir di Almería, kota pesisir tenggara Spanyol, bagian dari komunitas otonom Andalusia. Tentang tempat kematiannya, ada juga ketidakpastian. Beberapa sumber menyebutkan dia meninggal di Saragossa, sementara sumber lain menyebutkan di Fez, Maroko. Kota ini terletak di bagian tengah negara, di pegunungan Atlas dan berjarak sekitar 180 kilometer timur laut dari ibu kota Maroko, Rabat.

⁷ Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004) hlm. 185.

kala Saragossa jatuh ke tangan Raja Alfonso I di Aragon, Ibnu Bajjah terpaksa pindah ke kota Seville via Valencia. Di kota ini bekerja sebagai dokter, kemudian pindah ke Granada dan selanjutnya ke Afrika Utara, pusat kerajaan Dinasti Murabith Barbar. Setelah itu Ibnu Bajjah berangkat ke Fez, Marokko. Di kota ini diangkat menjadi *wazir* oleh Abu Bakar Yahya Ibnu Yusuf Ibnu Tashfin selama 20 tahun. Akhirnya di kota ini pula menghembuskan nafas terakhir pada bulan Ramadhan 533 H/ 1138 M.⁸

Ibnu Bajjah sangat produktif dan banyak menghasilkan beragam karya. Karya-karya Ibnu Bajjah yang ditulis dalam bahasa Arab banyak memengaruhi peradaban Barat. Tulisannya banyak diterjemahkan ke dalam bahasa Yahudi dan Latin. Manuskrip asli dan terjemahannya masih tersimpan di Perpustakaan Bodlein, Perpustakaan Berlin.⁹ Karya tulis Ibnu Bajjah yang terpenting dalam bidang filsafat dapat disebutkan sebagai berikut:

- 1) *Tadbir al-Mutawahhid*. Kitab yang paling populer dan penting dari seluruh karya tulisannya, berisi tentang akhlak dan politik serta usaha-usaha individu menjauhkan diri dari segala macam keburukan dalam masyarakat negara, yang disebutnya sebagai *insan al-muwahhid* (manusia pe-

⁸ Konon, kematiannya karena diracun oleh seorang dokter yang iri hati terhadap kejeniusannya. Menurut Ibnu Thufayl, Ibnu Bajjah adalah seorang filsuf muslim yang paling cemerlang otaknya, paling tepat analisisnya, dan paling benar pemikirannya. Namun amat disayangkan pembahasan filsafatnya dalam beberapa bukunya tidaklah matang dan sempurna. Ini di sebabkan ambisi keduniaanya yang begitu besar dan kematiannya yang begitu cepat. Silakan klik <https://thkhusus.wordpress.com/2010/01/03/ibnu-bajjah-dan-filsafatnya>.

⁹ Menurut sebuah catatan, di perpustakaan Berlin ada 24 (duapuluh empat) risalah manuskrip karangan Ibnu Bajjah. Silakan klik <https://thkhusus.wordpress.com/2010/01/03/ibnu-bajjah-dan-filsafatnya>.

nyendiri).¹⁰ Karya ini mencakup berbagai topik, termasuk bidang politik dan pemerintahan. Dalam *Tadbir al-Mutawahhid* dibahas konsep dan berbagai prinsip pemerintahan yang efektif dan adil. Ibnu Bajjah mengemukakan pandangan dan saran mengenai bagaimana seorang penguasa harus memerintah dengan bijaksana, menjaga stabilitas sosial, dan memelihara keadilan dalam pemerintahan. Buku ini juga membahas hubungan antara penguasa dan rakyat, peran pemerintah dalam menjaga ketertiban dan keamanan, serta pentingnya merawat kebutuhan dan kesejahteraan rakyat dalam pengambilan keputusan politik. Ibnu Bajjah juga mengajukan gagasan tentang kebijaksanaan dan etika penguasa yang harus memimpin dengan integritas, keadilan, dan kepemimpinan yang bijaksana. Selain itu, *Tadbir al-Mutawahhid* juga membahas berbagai konsep filosofis dan psikologis yang terkait dengan pemerintahan, misalnya peran akal dan nafsu dalam pengambilan keputusan, serta pengaruh lingkungan sosial terhadap perilaku manusia. Karya ini memberikan sumbangan pen-

¹⁰ Istilah "*insan al-muwahhid*" merupakan konsep pentingnya yang merujuk pada individu penganut paham *Al-Muwahhidun*; sebuah gerakan keagamaan dan politik yang berpengaruh pada masa itu. Ibnu Bajjah menyoroti pentingnya peran *individu muwahhid* dalam mendukung dan menjaga kestabilan kekuasaan *Muwahhidun*. Juga membahas nilai dan sikap yang diharapkan dari *individu muwahhid*; kesetiaan kepada penguasa, ketaatan terhadap hukum dan otoritas, serta dukungan terhadap agama dan ideologi *Muwahhidun*. Selain itu, dianalisis peran individu dalam masyarakat secara umum; etika dan tanggung jawab individu dalam menjaga ketertiban sosial, partisipasi pembangunan negara, dan kontribusi pada kesejahteraan umum. Dalam konteks '*tadbir al-mutawahhid*', Ibnu Bajjah juga membahas hubungan antara individu *Muwahhid* dengan pemerintah; mendukung dan menghormati otoritas penguasa, maupun dalam memberikan masukan dan kritik konstruktif untuk perbaikan pemerintahan.

ting dalam pemikiran politik dan filsafat pada masanya, dan memperlihatkan pandangan Ibnu Bajjah tentang tata pemerintahan yang baik dan peran penguasa dalam menjaga keadilan dan kesejahteraan masyarakat.

- 2) *Kitab al-Nafs*. Kitab ini menjelaskan tentang jiwa, dan beberapa risalah dalam ilmu logika, dan sampai sekarang masih tersimpan di perpustakaan Escorial (Spanyol), serta beberapa ulasan tentang buku-buku filsafat, antara lain dari Aristoteles, Al-Farabi, dan sebagainya. Karya '*Kitab al-Nafs*' ini merupakan salah satu karyanya yang terkenal dalam bidang psikologi. Dalam karya ini, Ibnu Bajjah membahas tentang sifat-sifat jiwa, konsep pemikiran, dan aspek-aspek psikologis manusia. Terkait dengan risalah dalam ilmu logika, Ibnu Bajjah juga dikenal memiliki beberapa risalah yang terkait dengan subjek ini. Beberapa judul risalah logika yang dikaitkan dengannya adalah *Risalah fi al-Mantiq* dan *Risalah fi al-Ilahiyat*. Dalam risalah-risalah ini, Ibnu Bajjah membahas berbagai topik dalam logika, termasuk kategorisasi, inferensi, dan metode berpikir yang benar. Perlu dicatat bahwa karya-karya Ibnu Bajjah, termasuk risalah-risalahnya, mungkin memiliki variasi judul atau beberapa judul alternatif tergantung pada sumber dan referensi yang digunakan, karena itu silakan ditelusuri secara lebih seksama.

b. Tentang Metafisika

Ibnu Bajjah mengembangkan pandangan metafisikanya dengan memadukan pengaruh Aristoteles dalam pemikirannya. Menurutnya, alam semesta terdiri atas tiga tingkatan realitas: alam mineral, alam tumbuh-tumbuhan, dan alam hewan. Tetapi di atas ketiga tingkatan ini, menurut Ibnu Bajjah, ada tingkatan tertinggi, yaitu: alam intelektual yang terdiri atas jiwa

intelektual yang terpisah dan abadi. Ibnu Bajjah juga memiliki pandangan bahwa Tuhan sebagai ‘Prinsip Pertama’ adalah entitas yang murni dan sempurna, dan merupakan sumber dari segala eksistensi, Tuhan adalah pengetahuan yang mutlak dan mengetahui dirinya sendiri secara sempurna. Pandangan Ibnu Bajjah tentang metafisika juga termasuk pandangan tentang penyatuan jiwa individual dengan jiwa kosmos atau jiwa universal; melalui pemahaman dan pengetahuan yang mendalam, jiwa manusia dapat mencapai kebebasan dan menyatu dengan jiwa kosmos.

Ibnu Bajjah, membagi segala yang ada (*al-maujûdat*) menjadi dua, yaitu yang bergerak dan yang tidak bergerak. Wujud yang bergerak adalah *jisim* (materi) yang sifatnya *finite* (terbatas). Gerak terjadi dari perbuatan yang menggerakkan terhadap yang digerakkan. Gerakan ini digerakkan pula oleh gerakan yang lain, yang akhir rentetan gerakan ini digerakkan oleh penggerak yang tidak bergerak, yaitu: penggerak yang tidak berubah yang berbeda dengan *jisim* (materi). Penggerak ini bersifat *azali*. Gerak *jisim* mustahil timbul dari substansinya sendiri sebab ia terbatas. Oleh karena itu, gerakan ini mesti berasal dari gerakan yang *infinite* (tidak terbatas) yang oleh Ibnu Bajjah disebut dengan ‘*aql*. Tegasnya, alam ini *jism* yang terbatas, gerakannya digerakkan oleh ‘*aql* (bukan berasal dari substansi alam sendiri). Sedangkan wujud yang tidak bergerak adalah ‘*aql*, yang menggerakkan alam dan ia sendiri tidak bergerak, ‘*aql* inilah disebut dengan Allah (‘*aql*, ‘*âqil*, dan *ma’qûwl*) sebagaimana yang dikemukakan oleh Al-Farabi dan Ibnu Sina pada bagian sebelumnya.¹¹

¹¹ Para filsuf muslim pada umumnya menyebut Allah itu adalah ‘*aql*. Argumen yang mereka ajukan adalah Allah itu sang Pencipta (*al-Khaliq*) dan sang Pengatur alam (*Rabbul ‘alamin*). Alam diatur sedemikian rupa sehingga teratur sesuai rancangan-Nya. Sang Pengatur mestilah memiliki

Sebagaimana Aristoteles, Ibnu Bajjah juga mendasarkan ajaran metafisikanya pada fisika. Gerakan di alam semesta ini dijadikan argumen bahwa Allah ada. Dengan demikian, Allah itu *azali* dan gerakan-Nya bersifat tidak terbatas. Disinilah letak kelebihan Ibnu Bajjah, walaupun berangkat dari filsafat gerak Aristoteles, namun kembali kepada ajaran Islam. Dasar filsafat Aristoteles ialah ilmu pengetahuan alam. Ibnu Bajjah tampaknya berupaya ‘mengislamkan’ argumen metafisika Aristoteles. Bagi Ibnu Bajjah Allah tidak hanya Penggerak, tetapi Pencipta dan Pengatur alam.

c. Tentang Epistemologi

Ibnu Bajjah menganggap pengetahuan itu dapat diperoleh melalui proses yang berawal dari pengamatan dan pengalaman sensorik; pengetahuan tentang dunia fisik dapat diperoleh melalui penginderaan dan pengamatan terhadap objek duniawi, meski harus diakui bahwa pengetahuan yang diperoleh melalui pengamatan sensorik memiliki keterbatasan dan dapat menyesatkan.

Selain pengamatan sensorik, Ibnu Bajjah memandang bahwa terdapat pengetahuan yang dapat diperoleh melalui akal dan pemikiran rasional. Baginya, manusia itu memiliki kemampuan berpikir yang memungkinkannya memahami berbagai prinsip dasar dan kebenaran yang ada dalam alam semesta. Ibnu Bajjah juga mengemukakan gagasan mengenai pengetahuan intuitif atau pengetahuan yang diperoleh melalui intuisi; pengetahuan yang tidak dapat dijelaskan dengan kata-kata, juga tidak melalui proses berpikir rasional, tetapi

daya pikir. Kemudian dalam mentauhidkan Allah semutlak-mutlaknya, para filsuf muslim menyebut Allah adalah *dzat* yang mempunyai daya berpikir (*‘aql*), juga berpikir (*‘aqil*) dan objek pemikirannya sendiri (*ma‘qul*). Keseluruhannya adalah *dzat*-Nya yang Esa.

melalui pengalaman langsung atau pemahaman intuitif, yaitu: pengalaman langsung secara naluriah tidak dengan rasio, atau konsep, atau indera, atau pengalaman, atau media diskursif. Dengan demikian, bukan pemikiran secara sadar atau hasil pengamatan atau persepsi.

Namun demikian, pemahaman dan interpretasi terhadap pandangan epistemologi Ibnu Bajjah dapat bervariasi. Karya-karya filsafat Ibnu Bajjah, seperti *Risalat al-Nafs* dan *Tadbir al-Mutawahhid*, mungkin memberikan wawasan lebih rinci tentang pandangan epistemologinya. Di dalam *adbir al-Mutawahhid*, misalnya, dikemukakan teori *al-ittishal* yang menjelaskan bahwa manusia mampu berhubungan dan meleburkan diri dengan *'aql fa'al* atas bantuan ilmu dan pertumbuhan kekuatan insaniah. Sehubungan dengan teori *ittishal* tersebut Ibnu Bajjah mengajukan satu bentuk epistemologi yang berbeda dengan corak yang dikemukakan oleh Imam al-Ghazali di Dunia Islam Timur. Bagi Imam al-Ghazali, *ilham* adalah sumber pengetahuan yang lebih penting dan lebih dipercaya, sementara Ibnu Bajjah berkeyakinan sesungguhnya perseorangan mampu berada pada puncak pengetahuan dan melebur diri pada *'aql fa'al* bila telah bersih dari sifat kerendahan dan keburukan. Jelasnya, Ibnu Bajjah menempatkan akal dalam posisi yang sangat penting. Dengan perantaraan akal, manusia dapat mengetahui sesuatu, termasuk dalam mencapai kebahagiaan dan masalah *ilahiyat*.

Akal menurut Ibnu Bajjah terdiri atas dua jenis; akal teoritis yang diperoleh berdasarkan pemahaman terhadap sesuatu yang kongkret atau pun abstrak dan akal praktis yang diperoleh melalui penyelidikan dan eksperimen sehingga menemukan ilmu pengetahuan. Oleh karena itu, pengetahuan yang diperoleh akal ada dua jenis pula, yaitu pengetahuan yang dapat dipahami tetapi tidak dapat dihayati, dan pengetahuan yang dapat dipahami sekaligus dapat pula dihayati.

Berbeda dengan Imam Al-Ghazali, Ibnu Bajjah meyakini bahwa manusia dapat mencapai puncak *ma'rifah* dengan akal semata, bukan dengan jalan sufi melalui *al-qalb* atau *al-dzauq*.¹² Ibnu Bajjah yakin bahwa manusia setelah bersih dari sifat kerendahan dan keburukan maka akan dapat bersatu dengan akal aktif dan ketika itu akan memperoleh puncak *ma'rifah* karena limpahan dari Allah.

d. Tentang Akhlak

Ibnu Bajjah memberikan perhatian yang besar pada studi tentang akhlak. Baginya, akhlak merupakan bagian integral dari kehidupan manusia yang berfungsi sebagai pembimbing perilaku menuju kebaikan dan keunggulan moral. Ibnu Bajjah berpendapat bahwa tujuan akhlak adalah mencapai kebahagiaan dan kesempurnaan manusia. Kebahagiaan sejati hanya

¹² Ibnu Bajjah dikenal sebagai seorang rasionalis, yang menekankan peran akal dalam mencapai pemahaman dan pengetahuan yang mendalam. Baginya, manusia dapat mencapai pemahaman yang tinggi (*ma'rifah*) melalui penggunaan akal semata, dengan menggunakan daya pikir dan penalaran yang jelas. Ibnu Bajjah juga dianggap sebagai seorang pemikir yang berpengaruh dalam tradisi sufi. Meskipun pandangannya lebih cenderung pada rasionalisme, ia juga mempertimbangkan aspek spiritual dan pengetahuan mistis dalam pemikirannya. Dalam konteks jalan sufi dan dimensi-dimensi seperti *al-qalb* (hati) dan *al-dzauq* (rasa), pandangan dan pemahaman Ibnu Bajjah mungkin memiliki variasi dan interpretasi yang berbeda. Terdapat kemungkinan bahwa Ibnu Bajjah mempertimbangkan aspek spiritual dan pengalaman batin dalam pemikirannya, namun mungkin dengan pendekatan yang lebih rasionalis daripada beberapa pemikir sufi lainnya. Pemahaman terperinci tentang pandangan Ibnu Bajjah mengenai jalan sufi, dimensi-dimensi batin, dan pengalaman mistis dapat ditemukan dalam karya-karyanya seperti '*Risalat al-Nafs*' (Risalah tentang Jiwa) dan '*Tadbir al-Mutawahhid*' (Pemerintahan Sang Satu). Selebihnya silakan merujuk pada sumber-sumber primer dan penafsiran yang akurat untuk memperoleh pemahaman yang lebih lengkap tentang pemikiran Ibnu Bajjah dalam hal ini.

akan dapat diperoleh melalui pengembangan karakter moral yang baik dan berperilaku sesuai dengan nilai etis, dan oleh karena itu setiap individu memiliki tanggung jawab untuk mengembangkan akhlak yang baik dalam dirinya sendiri dan berkontribusi pada kebaikan masyarakat.

Ibnu Bajjah dalam karya-karyanya banyak membahas berbagai aspek akhlak dan memberikan pedoman praktis tentang bagaimana seseorang dapat mencapai kebaikan moral. Dia menekankan pentingnya kebijaksanaan, keadilan, kecakapan, dan kesederhanaan sebagai prinsip-prinsip yang mendasari perilaku etis. Ibnu Bajjah juga menganggap pentingnya pengetahuan, pemahaman, dan refleksi dalam membentuk karakter moral yang baik.

Pendekatan Ibnu Bajjah terhadap akhlak juga mencakup pemikiran tentang hubungan antara jiwa dan etika. Baginya, keberhasilan dalam mengembangkan akhlak yang baik tergantung pada pemahaman dan pengendalian jiwa, serta pemahaman yang mendalam tentang nilai-nilai moral.

Ibnu Bajjah membagi perbuatan manusia menjadi dua bagian. *Pertama*, perbuatan yang timbul dari motif naluri dan hal-hal lain yang berhubungan dengannya, baik dekat atau jauh. *Kedua*, perbuatan yang timbul dari pemikiran yang lurus dan kemauan yang bersih dan tinggi dan bagian ini disebutnya, perbuatan-perbuatan manusia.

Pangkal perbedaan antara kedua bagian tersebut bagi Ibnu Bajjah bukan perbuatan itu sendiri melainkan motifnya. Untuk menjelaskan kedua macam perbuatan tersebut, dikemukakan tentang seorang yang terantuk batu, kemudian terluka, lalu melemparkan batu itu. Kalau seseorang melempar batu itu karena telah melukainya maka seseorang itu telah melakukan perbuatan hewani, karena didorong oleh naluri kehewannya yang telah mendikteknnya untuk memusnahkan setiap perkara

yang mengganggu. Akan tetapi bilamana melemparkannya agar batu itu tidak mengganggu orang lain, bukan karena kepentingan dirinya, maka perbuatan itu adalah perbuatan kemanusiaan. Perbuatan yang terakhir ini saja yang bernilai akhlaki, karena dia bertindak di bawah pengaruh pikiran dan keadilan semata-mata, dan tidak ada hubungannya dengan segi hewani padanya, itu saja yang dapat dihargai perbuatannya dan dapat disebut sebagai orang langit. Setiap individu yang hendak menundukkan segi hewani pada dirinya, maka tidak ada jalan lain kecuali hanya harus memulai dengan melaksanakan segi kemanusiaannya. Dalam keadaan demikian, maka segi hewani pada diri seseorang tunduk kepada ketinggian segi kemanusiaan dan dia menjadi manusia dengan tidak ada kekurangannya; kekurangan ini timbul karena ketundukannya kepada naluri.

Ibnu Bajjah berpandangan bahwa tujuan hidup manusia adalah memperoleh kebahagiaan. Untuk itu diperlukan usaha yang bersumber dari kemauan bebas dan pertimbangan akal serta jauh dari nafsu hewani. Perbuatan manusia, menurut Ibnu Bajjah, terbagi kepada dua, yaitu: perbuatan hewani dan perbuatan manusiawi. Watak sejati manusia pada hakikatnya bersifat intelektual yang merupakan karakteristik semua bentuk spiritual. Manusia spiritual inilah yang benar-benar dapat mencapai kebahagiaan. Kemajuan intelektual bukanlah semata-mata atas usaha manusia, tetapi disempurnakan oleh Tuhan dengan memasukkan cahaya kedalam hati manusia itu.

e. Tentang 'Manusia Penyendiri'

Salah satu konsep paling terkenal dalam filsafat Ibnu Bajjah adalah *'al-insan al-munfarid'*, yang diterjemahkan sebagai 'manusia penyendiri' atau 'individu yang terasing'. Konsep ini merujuk pada pandangan tentang keberadaan manusia seba-

gai individu yang terpisah dan terasing dari realitas material dan sosial. Menurut Ibnu Bajjah, manusia memiliki dimensi spiritual dan intelektual yang melebihi realitas fisik dan dunia materi. Individu sejati adalah mereka yang memahami dan mengalami keberadaan mereka yang terpisah dari dunia luar, dan mampu mencapai kesatuan dengan Sang Transenden. Individu yang menyadari keberadaannya sebagai manusia penyendiri memiliki kemampuan mencapai pemahaman yang mendalam tentang realitas dan hakikat kehidupan, mampu melampaui keterbatasan dan hiruk-pikuk dunia material, dan sanggup mencari makna yang lebih tinggi dalam kehidupan.

Konsep *'al-insan al-munfarid'* menggambarkan tentang pentingnya refleksi, introspeksi, dan pencarian makna dalam kehidupan individu. Individu yang mencapai tingkat kesadaran ini dapat memperoleh pemahaman yang lebih dalam tentang eksistensi dan memperoleh kedamaian batin. Pandangan *'al-insan al-munfarid'* merupakan salah satu kontribusi terpenting Ibnu Bajjah dalam pemikiran filsafat dan memengaruhi pemikiran dan perkembangan filsafat di masa berikutnya.

Ibnu Bajjah dalam menjelaskan manusia penyendiri ini *'al-insan al-munfarid'*, terlebih dahulu memaparkan pengertian *tadbir al-mutawahhid*. Kata *tadbir* dalam bahasa Arab berarti mengatur perbuatan untuk mencapai tujuan yang diinginkan, dengan kata lain aturan yang sempurna. Dengan demikian, jika *tadbir* dimaksudkan sebagai pengaturan yang baik untuk mencapai tujuan tertentu, maka *tadbir* tentu hanya khusus bagi manusia. Sebab pengertian itu, hanya dapat dilakukan dengan perantaraan akal. Manusia lalu melakukan tindakan *ikhtiar*. Hal inilah yang membedakan manusia dari hewan.

Lebih lanjut Ibnu Bajjah menjelaskan bahwa *tadbir* itu mencakup pengertian umum dan khusus. *Tadbir* dalam pengertian umum, seperti disebutkan di atas, adalah segala bentuk

perbuatan manusia, sedangkan *tadbir* dalam pengertian khusus adalah pengaturan negara dalam pencapaian tertentu, yakni kebahagiaan. Pada pihak lain, filsuf pertama Spanyol ini menghubungkan istilah *tadbir* pada Allah Sang Maha Pengatur (*al-Mutadabbir*). Allah adalah Sang Maha Pengatur alam semesta sedemikian rapi dan teratur tanpa cacat.¹³

Istilah *al-mutawahhid* berarti manusia penyendiri. Setiap manusia harus mengasingkan diri masing-masing secara sendiri-sendiri, tidak berhubungan dengan orang lain. Setiap manusia harus mengasingkan diri dari sikap dan perbuatan yang tidak baik. Mereka cukup hanya berhubungan dengan ulama atau ilmuwan. Apabila para filsuf bila tidak melakukan hal demikian maka mereka tidak akan mungkin berhubungan dengan *'aql fa'al* karena pemikirannya akan merosot dan tidak pernah mencapai tingkat akal *mustafad*, yaitu: akal yang dapat berhubungan dengan *'aql fa'al*. Ibnu Bajjah menyamakan manusia penyendiri bagaikan tumbuhan. Jika manusia tidak menyendiri dalam menghadapi kondisi seperti itu maka akan layu, karena pemikirannya mengalami kemunduran. Jika ini terjadi maka manusia tersebut tidak akan pernah mencapai kebahagiaan (*sa'adah*).

Ibnu Bajjah dalam filsafatnya ini dapat dikelompokkan ke dalam filsuf yang mengutamakan amal untuk mencapai derajat manusia yang sempurna. Filsafat 'manusia penyendiri' Ibnu Bajjah ini agaknya cocok dengan zaman modern ini. Manusia, apabila hidup dalam masyarakat yang bergelimang maksiat

¹³ Penggunaan kata "*al-mutadabbir*" ini kepada Allah hanya untuk penyerupaan semata. Akan tetapi, pendapat Ibnu Bajjah ini memang ada benarnya. *Tadbir* yang akan dilaksanakan manusia mestinya mencontoh kepada *tadbir*-nya Allah Swt. terhadap alam semesta. Selain itu, *tadbir* hanya bisa dilaksanakan dengan akal dan *ikhtiar*. Pengertian ini tercakup manusia yang memiliki akal dan Allah yang dalam filsafat disebut dengan *'Aql*.

dan kebobrokan atau dalam masyarakat materialistis harus membatasi pergaulannya dan hanya berhubungan dengan masyarakat ketika memenuhi kebutuhan pokok dalam kehidupannya semata.¹⁴

Pengertian "*al-Mutawahhid*" sesungguhnya tidak dimaksudkan bahwa seseorang semata-mata harus menjauhkan diri dari masyarakat, tetapi justru harus senantiasa berhubungan dengan masyarakat. Seseorang harus mampu mengendalikan diri dan hawa nafsunya, tidak terseret ke dalam arus perbuatan rendah di masyarakat, tetapi jika masyarakat itu bobrok, maka seseorang harus menyepi dan menyendiri. Seseorang harus menjadi contoh, berpusat pada dirinya bahwa ia dapat menjadi panutan orang lain. Manusia yang mempunyai sifat mulia menurut Ibnu Bajjah ciri-cirinya adalah selalu menjaga kesehatan, sederhana dalam memenuhi kebutuhan hidup dan bergaul dengan orang berilmu serta menjauhi orang-orang yang mementingkan kehidupan duniawi.

f. Tentang Jiwa

Pandangan Ibnu Bajjah tentang jiwa (*nafs*) merupakan salah satu aspek penting dalam pemikirannya. Dia mengembangkan gagasan yang memengaruhi pemahaman tentang jiwa dalam konteks filsafat Islam. Baginya, jiwa merupakan substansi yang hidup dan menjadi pusat kehidupan manusia, dan memiliki dua dimensi, yaitu dimensi materi yang terkait dengan fungsi-fungsi fisik dan organik manusia dan dimensi spiritual yang melibatkan kegiatan berpikir, merasakan, dan kehendak. Pada titik ini dapat dinyatakan bahwa Ibnu Bajjah memandang jiwa sebagai entitas yang unik dan berbeda dari tubuh fisik karena jiwa memiliki kemampuan untuk berpikir, merasakan, dan

¹⁴ A. Hanafi, *op. cit.*, hlm. 159.

memiliki kehendak bebas. Dia juga mengakui adanya hubungan antara jiwa dan tubuh; jiwa mengendalikan dan mempengaruhi fungsi tubuh.

Ibnu Bajjah juga mengemukakan konsep tentang evolusi jiwa: jiwa manusia mengalami perkembangan dan kemajuan melalui pengalaman, pendidikan, dan refleksi. Jiwa juga dapat mencapai tingkat keberadaan yang lebih tinggi dan mencapai pemahaman yang lebih dalam tentang realitas. Setiap manusia memiliki jiwa. Jiwa tidak mengalami perubahan sebagaimana jasmani. Jiwa adalah penggerak bagi manusia. Jiwa digerakkan dengan dua jenis alat, yaitu: alat jasmaniah dan alat ruhaniah. Alat jasmaniah mungkin berupa buatan dan dapat pula berupa alamiah, seperti kaki dan tangan. Alat alamiah ini lebih dahulu dari alat buatan. Ibnu Bajjah menyebutnya dengan pendorong naluri (*al-harr al-gharizi*)¹⁵ atau ruh *instink*, yang terdapat pada setiap makhluk berdarah. Jiwa menurut Ibnu Bajjah, adalah *jauhar ruhani*,¹⁶ tetap kekal meski jasmani mati. Di akhirat

¹⁵ Dalam pemikiran Ibnu Bajjah, konsep '*al-harr al-gharizi*' mengacu pada impuls naluriyah yang muncul dalam diri manusia. Istilah '*al-harr*' berarti 'gerakan'/'dorongan,' dan '*al-gharizi*' mengacu pada sifat (naluri) dasar yang ada dalam manusia. *Al-harr al-gharizi* adalah sumber dari berbagai dorongan dan kecenderungan dalam hidup manusia (keinginan, nafsu, dan emosi); atau kekuatan dalam diri manusia yang memengaruhi tindakan dan perilakunya. Ibnu Bajjah mengakui pentingnya pengendalian diri terhadap *al-harr al-gharizi*. Baginya, manusia harus menggunakan akal dan kebijaksanaan untuk mengendalikan dan mengarahkan berbagai dorongan ini agar sesuai dengan nilai moral dan etika yang lebih tinggi. Konsep *al-harr al-gharizi* dalam pemikiran Ibnu Bajjah adalah bagian dari pemahamannya tentang psikologi manusia dan bagaimana aspek naluri dan dorongan dalam diri manusia dapat memengaruhi perilaku dan keputusan mereka.

¹⁶ Ibnu Bajjah memandang jiwa sebagai '*jauhar ruhani*' (substansi spiritual) yang kekal meskipun tubuh jasmani mati. Baginya, jiwa memiliki eksistensi independen yang terpisah dari tubuh fisik dan memiliki keberadaan, **jiwa** adalah entitas yang lebih mulia dan memiliki kualitas yang lebih

jiwalah yang akan menerima pembalasan, berupa kesenangan (surga) maupun siksaan (neraka). Akal adalah daya berpikir bagi jiwa dan dapat bersatu dengan *aqal fa'al* yang di atasnya dengan jalan *ma'rifah*.¹⁷

Berkait dengan alat jasmaniah, Ibnu Bajjah merujuk pada organ fisik yang ada dalam tubuh manusia (otak, jantung, dan sistem saraf). Alat jasmaniah berperan sebagai penggerak jiwa dengan cara memproses informasi sensorik dari dunia luar dan memberikan respon terhadapnya. Dengan kata lain, melalui persepsi sensorik dan interaksi fisik dengan lingkungan, alat jasmaniah membantu dalam menghubungkan jiwa dengan dunia luar. Sedangkan alat ruhaniah mengacu pada aspek spiritual atau non-fisik dalam diri manusia berupa mekanisme yang memungkinkan jiwa berhubungan dengan aspek non-materi dalam eksistensi. Alat ruhaniah berperan dalam memfasilitasi pemahaman manusia tentang konsep-konsep abstrak, pengetahuan metafisika, dan pencarian makna hidup. Alat jasmaniah dan alat ruhaniah saling berkaitan dan bekerja sama

tinggi daripada materi, **jiwa** sebagai sumber kehidupan, kesadaran, dan kehendak manusia, jiwa memiliki kemampuan untuk berpikir, merasakan, dan memiliki kehendak bebas yang membedakannya dari materi, jiwa adalah inti yang hakiki dari individu dan merupakan sumber kehidupan spiritualnya, jiwa dapat mencapai pemahaman yang mendalam tentang realitas dan hakikat kehidupan melalui refleksi dan pengalaman. Konsep *jauhar ruhani* atau jiwa sebagai substansi spiritual yang kekal dalam pemikiran Ibnu Bajjah merupakan salah satu aspek penting dalam filsafatnya.

¹⁷ Memang ada pandangan yang dikaitkan dengan Ibnu Bajjah tentang peran akal (*al-'aql*) dalam mencapai pemahaman yang lebih tinggi atau pemahaman tentang hakikat dan kebenaran. Ibnu Bajjah berpendapat bahwa melalui penggunaan akal yang tepat, manusia dapat mencapai pengetahuan yang lebih mendalam. Namun, mengenai persatuan akal (*al-'aql*) dengan *aqal fa'al* (intelektif aktif) melalui jalan *ma'rifah* (pengetahuan spiritual yang mendalam), ini adalah interpretasi dan analisis dari karya-karya Ibnu Bajjah. *Wallahu a'alam*

dalam menggerakkan jiwa manusia. Alat jasmaniah memberi input dari dunia fisik melalui panca indera, sedangkan alat ruhaniah memungkinkan jiwa untuk terhubung dengan realitas spiritual yang lebih luas. Dua-duanya bekerja dalam harmoni untuk membentuk pengalaman dan pemahaman manusia tentang diri mereka sendiri, lingkungan, dan eksistensi secara keseluruhan. Dua jenis alat ini mencerminkan upaya Ibnu Bajjah dalam memadukan konsep-konsep filosofis, ilmiah, dan spiritual dalam pemahaman manusia sekaligus memberikan kerangka kerja holistik dalam memahami kompleksitas manusia dan interaksinya dengan dunia.

2. Ibn Thufayl (1105-1185)

a. Riwayat Hidup dan Karyanya

Abu Bakar Muhammad ibnu Abdul Malik ibnu Muhammad ibnu Muhammad ibnu Thufayl al-Qaisi al-Andalusi dilahirkan di Guadix, Granada Spanyol tahun 506 H/1110 M. Dalam bahasa Latin Ibnu Thufayl lebih populer dengan sebutan *Abubacer Aben Tovail*. Dia adalah seorang filsuf, penulis novel, penyair, teolog, fisikawan, ahli matematik, menteri, dan seorang dokter pribadi Gubernur Cueta dan Tangier Abu Ya'kub Yusuf Al Mansur, khalifah kedua dari Daulah Muwahhidin (558 H/1163 M-580 H/1184 M). Lewat ketenarannya sebagai dokter, ia diangkat menjadi sekretaris pribadi sang gubernur, dan selanjutnya diangkat menjadi dokter pemerintah, sekaligus menjadi *qadhi*. Ibnu Thufayl wafat di Marrakesh pada tahun 1185.¹⁸

¹⁸ Kota Marrakech, sebuah kota di Maroko yang memiliki kekayaan sejarah dan merupakan salah satu tujuan wisata utama di Maroko, terkenal dengan *medina* (kota tua) yang bersejarah, pasar-pasar tradisional yang hidup, dan keindahan arsitektur Islam.

Pada masa Khalifah Abu Yaqub Yusuf, Ibnu Thufayl mempunyai pengaruh yang besar di pemerintahan, karena *khalifah* sangat mencintai ilmu pengetahuan dan memberi kebebasan berfilsafat. Sikapnya itu membuat Spanyol menjadi tempat kelahiran kembali negeri Eropa. Pemikiran Ibnu Thufayl dituangkan dalam *risalah-risalah* (surat-surat) yang dikirimkan kepada muridnya (Ibnu Rusyd), sehingga tidak dikenal banyak orang, bahkan semua karya Ibn Thufayl hilang. Namun karya populernya yang dapat ditemukan sampai sekarang adalah *Risalah Hayy ibn Yaqzhan fi Asrar al-Hikmah al-Masyriqiyah*, yang ditulis pada pertengahan Abad VI H (Abad XII M).¹⁹

Filsafat Timur yang banyak memuat persoalan pelik pada saat itu, terutama berkaitan pencarian kebahagiaan dengan jalan berhubungan dengan *aqal fa'al* melalui akal pikiran. Pada masa itu jalan kebahagiaan ditempuh dengan dua cara. Pertama, jalan *tasawuf* batini, yang dibela oleh Imam al-Ghazali. Kedua, adalah jalan perenungan dan pemikiran, yang dipelopori oleh al-Farabi beserta para muridnya, yang kemudian hendak diperjelas oleh Ibn Thufayl dengan sebuah alur novel filsufis. Berikut ini alur ringkasnya:

Karya ini berkisah tentang seorang anak yang tumbuh tanpa ayah dan ibu di sebuah pulau tidak berpenghuni, anak tersebut oleh Ibnu Thufayl disebut sebagai Hayy ibn Yaqzan (hidup anak kesadaran).²⁰

¹⁹ Tepatnya tahun berapa novel '*Hayy ibn Yaqzan*' ditulis tidak dapat dipastikan dengan kepastian mutlak karena terdapat variasi dalam penanggalan dan catatan sejarah. Namun, perkiraan umumnya adalah bahwa karya tersebut ditulis antara tahun 1145-1150 M.

²⁰ Syekh Nadim Al-Jisr menyebut nama tokoh ini dengan nama yang agak berbeda, yaitu: *Hay bin Yakadhan* (dengan 'y' satu bukan *Hayy*, dan *Yakadhan* bukan *Yaqzan*) sebagai pengganti kata 'akal' yang mampu melakukan khayalan hingga menemukan kebenaran. Selebihnya silakan baca: Jisr, *op. cit.*, hlm. 89-102.

Tokoh Hayy hidup terpencil tetapi dapat mempertahankan kelangsungan hidupnya hanya dengan menggunakan akal dan pancaindera. Hayy digambarkan sebagai sosok manusia alam yang tidak pernah mengenali orangtuanya. Tetapi alam telah memberinya seekor rusa yang mengasuh dan memberinya makan. Setelah dewasa, dia mengarahkan pandangannya terhadap perkara yang ada di sekelilingnya. Di sini, dia mulai memahami tentang kejadian, pengalaman, dan rahasia perubahan yang terjadi di sekelilingnya, sehingga tahu, bahwa di balik alam ini terdapat sebab-sebab yang tersembunyi yang menciptakan dan membentuk alam raya dan dirinya.

Hayy Ibnu Yaqzan selalu membahas dan menganalisis sesuatu secara sendiri melalui akalnya, sehingga mampu mengetahui bahwa kebahagiaan dan kesengsaraan manusia itu bergantung kepada hubungannya dengan Sang Pencipta. Ia kemudian dikenalkan dengan nama Allah, sebagai Yang Maha segalanya, setelah bertemu dengan Absal, tokoh fiktif yang berperan sebagai pendakwah agama. Melalui perdebatan yang kritis dan dialogis, Hayy menerima pandangan agama yang disampaikan Absal. Hayy mengakui adanya kesamaan tentang Allah sebagai Tuhan yang menciptakan alam semesta raya dengan 'Sang-Realitas' yang berada di balik alam semesta raya yang diakuinya sebagai Tuhan. Dengan karakter tokoh Hayy itu, Ibnu Thufayl berhasil membuat uraian yang menarik sekaligus membantu memahami pemikiran-pemikirannya.

Ibnu Thufayl memberikan gambaran tentang sebuah simpul sosial, yang mengubah urutan situasi pikiran dari ketiadaan panca indera menuju kepada isolasi budaya. Tujuan utama Ibnu Thufayl adalah menunjukkan apa yang dapat ditemukan oleh intelegensi manusia tanpa bantuan dari pihak di luar dirinya yang bersifat ketuhanan, yang menanamkan pengetahuan mengenai berbagai ide dan kecenderungan untuk secara

aktif melakukan pencarian seperti yang telah ditegaskan Imam Al-Ghazali terhadap dirinya dan apa yang telah dilakukan oleh Aristoteles dengan menyusun sebuah premis ketika dia mengawali bukunya, *Metaphysics*, dengan kata-kata: ‘*seluruh manusia secara naluri ingin mencari tahu*’.

Pengetahuan yang dimiliki manusia melalui penginderaan terhadap alam sekitarnya, merupakan salah satu bentuk pengetahuan yang ditekankan dan diakui oleh Al-Qur’an, dalam rangka mencari kebenaran. Ayat Al-Qur’an yang berkenaan dengan masalah tersebut, antara lain QS. Al-Baqarah ayat 164.

Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, silih bergantinya malam dan siang, bahtera yang berlayar di lautan membawa apa yang berguna manusia, dan apa yang diturunkan dari langit berupa air, lalu dengan air itu Dia hidupan bumi sesudah mati (kering)-nya dan Dia sebar-kan di bumi itu segala jenis hewan, dan kisaran angin dan awan yang dikendalikan antara langit dan bumi; sungguh (terdapat) tanda-tanda (kekuasaan) Allah bagi kaum yang berpikir.’

Tidak ada keraguan lagi, bahwa maksud langsung dari Al-Qur’an dengan pengamatan yang seksama tentang alam itu ialah untuk membangkitkan kesadaran tentang segala sesuatu yang ada di alam sebagai satu lambang dari kekuasaan-Nya. Hal ini sesuai dengan esensi serta tujuan Ibnu Thufayl dalam novelnya berjudul: *Hayy Ibnu Yaqzan*.

Hayy Ibn Yaqzan, seperti fiksi lainnya, merupakan sebuah eksperimen pemikiran. Eksperimen pemikiran ini menurut beberapa pihak dibangun berdasarkan eksperimen pemikiran Ibnu Sina yang terkenal, yaitu: *Manusia Mengambang*. Nama tersebut diambil dari salah satu alegori yang ditulis Ibnu Sina selama dipenjara di Puri Fardajan dekat dengan Hamadhan.

Menurut argumen *manusia mengambang*, Ibnu Sina menjelaskan, dalam tulisan-tulisannya Sina yang non-alegori, bahwa para filsuf menunjukkan esensi dari jiwa manusia, independensi jiwa manusia, dengan meminta para pembacanya untuk mencoba memahami diri mereka sendiri bagai mengambang di udara, terisolasi dari seluruh perasaan atau melepaskan perasaan, bahkan melepaskan diri dari seluruh kontak dengan bagian tubuh yang lain. Satu hal yang akan tersisa dari semua aktivitas ini adalah kesadaran diri.

Namun, benarkah pemikiran Ibnu Thufayl mengekor pemikiran filsuf sebelumnya, seperti yang sering dinyatakan oleh para kritikus? Mengenai komentar para kritikus yang menyatakan bahwa Ibnu Thufayl merujuk kepada pemikiran filsuf terdahulu semacam Ibnu Sina seperti yang telah disebutkan di atas, tidak sepenuhnya benar. Jika diteliti secara lebih mendalam, maka akan didapati di dalam karya-karya bahwa sesungguhnya pemikiran fisafat Ibnu Thufayl merupakan gagasan pribadi yang independen dan memiliki orisinalitas.

Bukti yang memperlihatkan independensi Ibnu Thufayl dari pengaruh Al Farabi dapat dibaca dari sikapnya terhadap Al-Farabi yang telah memproklamirkan secara terang-terangan bahwa pemikiran yang terkandung dalam karya-karya Al-Farabi penuh dengan skeptisisme (*katsrah assyukuuk*) kemudian memberikan contoh dengan pendapat Al-Farabi yang mengatakan bahwa kebahagiaan hanya terdapat dalam dunia material yang ditempati sekarang ini (*al-daar al-dunya*) lalu mengkritiknya dengan ungunya. Menurutnya, pendapat ini telah mendorong sikap pesimis seluruh manusia dari rahmat Tuhan dan telah menempatkan orang yang memiliki keutamaan dan seorang pendosa dalam satu level.

Pesan-pesan kebenaran dari kisah Hayy ibn Yaqzan memang sangat menarik diuraikan, sebagaimana yang telah di-

lakukan oleh Syeikh Nadhim al-Jisr dalam bukunya *Qissat al-Iman*.²¹ Pertama, urutan tangga *ma'rifat* (pengetahuan) yang ditempuh oleh akal mulai dari objek inderawi yang khusus hingga sampai pada pikiran universal. Kedua, akal dapat mengetahui wujud Tuhan meski tanpa pengajaran dan petunjuk, yaitu dengan melalui tanda-tandaNya pada makhluk-Nya, dan menegaskan dalil atas wujud-Nya itu. Ketiga, akal manusia memiliki keterbatasan dan ke-tidak-mampu-an memahami ke-azali-an mutlak, ke-tidak-akhir-an zaman, *qadim*, *huduts*, dan yang sejenisnya. Keempat, alam *qadim* atau *hadits* sama-sama dapat menunjukkan kepada akal tentang ke-ber-Ada-an Tuhan. Kelima, akal murni mampu mengantarkan pada dasar keutamaan dan nilai moral kemasyarakatan, tanpa melalaikan hak badan. Keenam, syari'at Islam dan akal sehat sama-sama dapat dijadikan sumber kebenaran, keduanya merupakan kesatuan. Demikian juga kebaikan dan keindahan dapat bertemu dalam satu titik. Ketujuh, pokok dari semua *hikmah* adalah apa yang telah ditetapkan oleh *syara'*, yaitu: mengarahkan pembicaraan kepada orang lain menurut kesanggupan akalnya, tanpa membuka kebenaran dan rahasia filsafat kepada mereka. Pokok pangkal segala kebaikan adalah menetapi batas-batas *syara'* tanpa keluar dari ketetapanannya.

b. Ibnu Thufayl Menilai Filsuf Lain

- 1) Ibnu Thufayl sebagai murid dan pengikut Ibnu Bajjah menilainya sebagai orang yang lebih cerdas dan mempunyai pemikiran lebih cemerlang dibanding dirinya, artinya Ibnu Thufayl memberikan penilaian yang sangat positif terhadap Ibnu Bajjah. Dalam karyanya yang terkenal, *Risalah Hayy ibn Yaqzan*, Ibnu Thufayl menggambarkan Ibnu Bajjah sebagai seorang intelektual yang cemerlang dan seorang

²¹ Jisr, *op. cit.*, hlm. 89-90.

filosuf yang berbakat. Ibnu Thufayl memuji kemampuan pemikiran dan kontribusi Ibnu Bajjah dalam bidang filsafat, astronomi, dan kedokteran. Melalui karyanya itu, Ibnu Thufayl juga menyampaikan penghargaan terhadap pandangan filosofis Ibnu Bajjah yang menggabungkan ajaran Aristoteles dengan pandangannya sendiri. Dalam karyanya itu pula diberikannya penghargaan yang tinggi terhadap Ibnu Bajjah dengan menggunakan tokoh Hayy ibn Yaqzan sebagai perwujudan ide-ide filosofis Ibnu Bajjah. Karya ini memang lebih fokus pada pemikiran filosofis dan konsep spiritual daripada memberikan pandangan atau penilaian langsung tentang Ibnu Bajjah sebagai individu. Ibnu Thufayl berargumen bahwa manusia akan sanggup mencapai pengetahuan yang lebih dalam melalui pengalaman pribadi dan refleksi diri. Dalam *Risalah Hayy ibn Yaqzan*, tokoh utamanya mengalami proses penyelidikan dan penemuan melalui pengamatan alam dan eksplorasi diri, yang akhirnya membawanya pada pemahaman mendalam tentang realitas dan keberadaan. Dengan demikian, bagi Ibnu Thufayl, esensi pengetahuan terletak pada pengamatan, pengalaman, dan pemahaman langsung secara intuitif yang diperoleh melalui pengalaman pribadi dan refleksi, sekaligus introspeksi dan pengamatan terhadap alam bukan hanya pada pengetahuan konseptual atau teoretis semata. Ibnu Thufayl menganggap Ibnu Bajjah sebagai salah satu filsuf paling berpengaruh pada masanya dan menyebutnya sebagai ahli filsafat yang luar biasa. Dengan perspektif ini, Ibnu Bajjah dihargai dan dianggap sebagai filsuf brilian dan berpengaruh dalam sejarah pemikiran Islam.

- 2) Ibnu Sina dikagumi Ibnu Thufayl karena ketajaman metode rasionalnya sehingga berhasil melangkah dan memberi-

kan karakter pada fase atau level *al-Awliyâ' al-Shadiyyq*.²² Namun demikian, Ibn Thufaiyl tetap menganggap Ibnu Sina bukanlah orang yang telah mampu menceburkan diri, menghirup, dan merasakan manisnya fase tersebut. Dari sini dapat terlihat jelas bahwa Ibnu Thufayl mempunyai pendapat dan pemikiran yang mandiri, tidak mengekor kepada Ibnu Sina, bahkan menganggap bahwa pencapaian Ibnu Sina hanya merupakan suatu fase dari fase-fase pengetahuan yang bukan merupakan esensi pengetahuan.

Ibnu Thufayl, sebagai seorang filsuf dan dokter, mengagumi Ibnu Sina atas berbagai alasan:

- a) Kontribusi filsafat: Ibnu Thufayl menghargai kontribusi Ibnu Sina dalam bidang filsafat, terutama dalam memadukan filsafat Aristoteles dan Neoplatonisme dengan pemikiran Islam.
- b) Kedokteran dan sains: Ibnu Sina juga dianggap sebagai seorang dokter terkemuka dalam sejarah. Karyanya dalam bidang kedokteran mencakup pemahaman yang mendalam tentang anatomi, farmakologi, dan pengo-

²² Fase '*al-Awliyâ' al-Shadiyyq*' merupakan tingkat kebenaran atau pemahaman yang lebih dalam dan jujur dalam spiritualitas atau pengetahuan karena Ibnu Thufayl dianggap berhasil dalam mencapai dan memberikan karakter atau makna pada tingkat ini berkat metode rasional yang digunakannya. Istilah *Al-awliyâ'* merujuk kepada orang yang telah mencapai tingkat spiritual yang tinggi dan memiliki hubungan khusus dengan Allah atau kebenaran spiritual. Mereka dianggap sebagai wali atau sahabat Allah. Dalam epistemologi, *Al-awliyâ'* mencerminkan pemahaman bahwa pengetahuan spiritual dan kebenaran dapat dicapai melalui pengetahuan rasional dan intelektual, serta pengalaman spiritual dan kehadiran langsung dengan realitas yang lebih tinggi. Istilah *Al-Shadiyyq*, dalam konteks epistemologi, menggambarkan kejujuran dalam mencari kebenaran (kebenaran intelektual maupun spiritual). Dalam perjalanan menuju pengetahuan, kejujuran adalah prinsip penting yang mendorong pencarian kebenaran objektif dan mendalam.

batan. Ibnu Thufayl, sebagai seorang dokter, menghargai kontribusi Ibnu Sina dalam pengembangan ilmu kedokteran dan pengobatan yang luar biasa kala itu.

- c) Kecerdasan dan karya lengkap: Ibnu Sina dikenal sebagai seorang pemikir luar biasa dengan pemahaman yang luas dan mendalam pada berbagai disiplin ilmu. Karya-karyanya mencakup berbagai bidang, termasuk filsafat, kedokteran, matematika, astronomi, dan logika. Kehadiran intelektualitas dan karya yang komprehensif dari Ibnu Sina menjadi alasan Ibnu Thufayl mengagumi dan menghargainya.

Jelasnya, penghargaan Ibnu Thufayl terhadap Ibnu Sina didasarkan pengakuan terhadap prestasi dan kontribusinya dalam filsafat, kedokteran, dan keilmuan secara umum, dan sebagai salah satu tokoh terkemuka dalam sejarah pemikiran Islam. Ini semua mencerminkan pengakuan Ibnu Thufayl terhadap kecerdasan, keahlian, dan warisan intelektual Ibnu Sina.

- 3) Selanjutnya, Imam al-Ghazali menurut Ibnu Thufayl adalah tokoh yang tidak diragukan lagi kualitasnya, karena telah merasakan puncak kebahagiaan dan telah sampai kepada level termulia dan kudus (*al-awliyâ' al-shadiqq*). Baginya, Imam al-Ghazali patut diakui sebagai orang yang telah mencapai esensi pengetahuan yang luhur ini. Namun demikian, pemikiran filsafat Ibnu Thufayl dan Imam Al-Ghazali terdapat perbedaan yang cukup mencolok terutama sikap mereka terhadap fase aksiomatik-rasional. Imam Al-Ghazali menolak secara tegas fase aksiomatik-rasional dan menganggap bahwa penalaran rasio tidak sanggup mengantarkan seseorang kepada hakikat dan keyakinan. Tetapi bagi Ibnu Thufayl *justru* fase pertama (aksiomatik-rasional) diakui sebagai metode atau jalan yang harus di

lewati untuk mencapai pengetahuan sejati.

Fase aksiomatik-rasional merupakan konsep yang dikemukakan oleh Imam Al-Ghazali, bukan Ibnu Thufayl. Imam Al-Ghazali mengemukakan konsep ini dalam karyanya '*Tahafut al-Falasifah*', sebagai berikut: fase aksiomatik-rasional merujuk pada tahap awal pencarian pengetahuan, tatkala seseorang mengandalkan penalaran rasional dan logika untuk membangun dasar pemahaman dan keyakinan. Pada tahap ini, individu mengadopsi aksioma sebagai pijakan atau asumsi dalam membangun pemikiran dan pemahamannya, namun fase ini tidak sanggup membawa seseorang kepada pengetahuan atau pemahaman sejati, sebab memang rasionalitas tidak sanggup mencapai pemahaman yang benar tentang realitas spiritual dan Tuhan; ada batasan dalam penalaran rasional yang membuatnya tidak dapat mencapai tingkat pengetahuan sejati.

Pada titik ini dapat dipahami bahwa pendekatan Ibnu Thufayl, dalam *Risalah Hayy ibn Yaqzan*, mengarah ke pandangan yang berbeda; sebab menekankan pentingnya pengalaman langsung dan refleksi sebagai sarana untuk mencapai pemahaman yang lebih dalam tentang realitas spiritual. Baginya, pengetahuan sejati dapat diperoleh melalui pengalaman langsung dan pemahaman mendalam yang melebihi batasan penalaran rasional semata.

Ibnu Thufayl menunjukkan jalan untuk sampai pada pengetahuan yang Maha Tinggi atau Tuhan. Jalan pertama melalui wahyu dan jalan kedua melalui filsafat. *Ma'rifat* melalui akal ditempuh dengan jalan keterbukaan, mengamati, meneliti, mencari, mencoba, membandingkan, klasifikasi, generalisasi dan menyimpulkan. Dengan demikian, *ma'rifah* adalah sesuatu yang dilatih mulai dari yang kongkrit hingga kepada yang abstrak. *Ma'rifah* melalui agama terjadi dengan jalan pemaha-

man teks wahyu dan memahami dari segi batinnya: *dzauq*. Hal ini hanya dapat dirasakan dan sulit untuk dikatakan. Tidak heran jika kemudian muncul *syathahat* dari bibir seorang sufi. Proses yang dilalui *ma'rifat* semacam ini tidak mengikuti pola nalar deduksi atau pun induksi, tetapi bersifat intuitif.

Dalam dunia Sufistik, *syathahat* itu merupakan perasaan bergelora ketika seseorang pertama kali mengalami 'kehadiran' ilahi. Dalam tradisi Sufi, *syathahat* merupakan tahap awal perjalanan spiritual, tatkala memasuki gerbang ilahi atau memulai pencarian dan pengalaman spiritual mereka. Pengalaman ini sering disertai dengan perasaan intens, seperti kagum, cemas, gembira, terpesona, kecintaan atau bahkan kebingungan akibat kedekatan dengan Tuhan. Pengalaman *syathahat* dapat bervariasi tergantung pada mazhab yang mereka anut. Beberapa mungkin melihatnya sebagai titik awal perjalanan spiritual, yang lain mungkin menganggapnya sebagai langkah awal yang harus dilalui dalam mencapai pemahaman yang lebih mendalam tentang 'kehadiran' Tuhan. Jelasnya, *syathahat* adalah pengalaman yang sangat subjektif dan personal, serta dianggap sebagai anugerah dari Tuhan *'Azza wa Jalla* yang memperkuat dan memperdalam hubungan spiritual dengan-Nya.

Berkenaan dengan *syathahat* yang dialami oleh seorang sufi, dapat dijelaskan sebagaimana berikut:

Kata *syathahat* dalam bahasa Arab berasal dari kata kerja *syathaha* yang berarti *taharraka*, dalam bahasa Indonesia berarti *gerak*. Dalam hal ini yang dimaksud gerak adalah gerakan yang bersumber dari perasaan, ketika menjadi kuat dan meluap, lalu melahirkan ungkapan yang terasa asing atau terdengar *nyleleh* karena tidak biasa berlaku umum. *Syathahat* menurut kaum Sufi adalah ungkapan perasaan yang bergelora tatkala pertama kali memasuki gerbang Ilahi.

Beberapa kondisi emosi dan spiritual yang mendorong

para sufi *syathahat*, di antaranya: emosi dan spiritualitas yang sangat begejolak, pengalaman puncak spiritual yang mendorong *ittihad* (menyatu dengan Tuhan), mengalami *sakr* (mabuk, *ekstase*) karena di dalam lubuk jiwanya mendengar pesan ilahi untuk *ittihad*, semua itu berjalan dalam keadaan sang Sufi tidak menyadari perasaannya.

Pengalaman *syathahat* pernah dialami Abu Yazid al-Busthami²³ yang terkenal dengan ucapan-ucapannya yang *nyeleneh* (*syathhiyyat* atau *syathahat*), yaitu سبحاني (maha suci aku). Ucapan ini tidak lain dan tidak bukan oleh al-Busthami dimaksudkan *subhanallah*, tatkala telah merasa mengalami keluruhan diri kemanusiaannya sebagai *fana* sekaligus *baqa'*, keduanya berpasangan. Jika seorang sufi sedang mengalami *fana'*, ketika itu juga sedang menjalani *baqa'*.²⁴

²³ Abu Yazid al-Busthami, juga dikenal sebagai Abu Yazid Bistami atau Junaid al-Baghdadi, adalah seorang sufi terkenal dalam sejarah Islam. Dia hidup pada Abad IX dan dikenal sebagai salah satu tokoh utama dalam aliran sufisme yang menekankan pentingnya pengalaman langsung dengan Tuhan dan mencapai kesatuan dengan-Nya melalui penyerahan diri dan penyucian hati. Dia dikenal karena ungkapannya yang terkenal, 'Aku adalah Kebenaran' (*Ana al-Haqq*), yang menggambarkan kesatuan dan penghilangan diri dalam Tuhan. Kehidupan dan ajaran Abu Yazid al-Busthami telah memengaruhi banyak ulama, mistikus, dan praktisi sufisme selama berabad-abad, dan dianggap sebagai salah satu tokoh penting dalam pengembangan dan penyebaran ajaran sufisme di dunia Islam. Meskipun ada berbagai cerita dan anekdot tentang pengalaman spiritualnya, informasi tentang kehidupan dan ajarannya mungkin terkadang diperdebatkan karena kurangnya sumber yang jelas dan terverifikasi.

²⁴ Kata *fana'* berasal dari kata *faniya* artinya musnah, lenyap, hilang, hancur, sehingga dapat dipahami bahwa *fana'* merupakan proses menghancurkan diri agar dapat bersatu dengan Tuhan. Dalam tasawuf, kata *fana'* adakalanya diartikan sebagai keadaan moral yang luhur. Seangkan kata *baqa'* berasal dari kata *baqiya*, artinya: tetap, terus hidup. Dua istilah ini dalam tasawuf berarti mendirikan sifat-sifat terpuji kepada Allah. Dengan demikian, *baqa'* adalah sifat pengiring proses *fana'* dalam proses untuk

3. Ibnu Rusyd (1126-1198)

a. Riwayat Hidup dan Haryanya

Ibnu Rusyd yang di dunia Barat dikenal dengan nama Latin *Averoes* memiliki nama lengkap Abu Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Rusdy, lahir di Cordova dan wafat di Marrakes, Maroko. Dia berasal dari kalangan keluarga besar yang terkenal dengan keutamaan dan mempunyai kedudukan tinggi di Andalusia. Ayahnya adalah seorang hakim kepala di kehakiman Cordova, yang masa hidupnya sebagian besar diberikan untuk mengabdikan sebagai hakim dan fisikawan.

Ibnu Rusyd mendalami banyak ilmu sehingga memiliki banyak karya; kedokteran, hukum, matematika, astronomi, politik, fauna, kosmologi, teologi, logika, filsafat termasuk juga *fiqh*, *ushul fiqh*, akhlaq, dan bahasa.²⁵ Di antara berbagai karyanya itu, yang paling mashur adalah *Tahafut at Tahafut*. Buku ini lahir sebagai sanggahan terhadap karya Imam Al-Ghazali yang berjudul *Tahafut at-Falasifah* (Kerancuan para Filsuf). Karya ini dikemas dalam bentuk polemik. Dimulai dari kritik dan argumentasinya terhadap pemikiran Imam Al-Ghazali. Kritik termaksud dibangun untuk memberi wahana dalam membentuk sikap kritis di kalangan umat Islam. Hal ini dilakukan Ibnu Rusyd sesuai dengan ungkapan Imam Al-Ghazali sendiri yang menyatakan bahwa '*musuh yang bijak lebih baik daripada sahabat yang bodoh*'.

Ada kalanya karya filsafat Ibnu Rusyd merupakan gagasan originalnya, tetapi adakalanya pula berupa ulasan dan ringka-

mencapai ma'rifah. Selengkapnya silakan buka: Mulawarman Hannase Ajaran Tasawwuf Abu Yazid al-Bustami dalam <https://mhannase.wordpress.com/2013/08/23/ajaran-tasawwuf-abu-yazid-al-bustami/>

²⁵ Lihat, Ted Honderich, *op. cit.*, hlm. 70 dan Oliver Leaman, *op. cit.*, hlm. 667-670.

san filsafat Aristoteles. Banyak karya filsafatnya yang terkait dengan filsafat Aristoteles, maka tidak mengherankan apabila dijuluki sebagai pemerhati Aristoteles (*al-musyâhid al-aristhuthaliy*). Di samping itu, sebenarnya Ibnu Rusyd juga telah mengulas karya Plato,²⁶ Iskandar Aphrodisias,²⁷ al-Farabi, Ibnu

²⁶ Penafsiran dan pemahaman Ibnu Rusyd terhadap ajaran Plato dapat ditemukan dalam karya '*Tafsir Plato*' (*Tafsir al-Platon*), yang membahas beberapa aspek penting dalam pemikiran Plato dan memberikan penafsiran serta pemahaman filosofisnya. Ibnu Rusyd mengakui keunggulan Plato sebagai filsuf dan memandang ajarannya sebagai sumber penting dalam tradisi filsafat Yunani. Baginya, Plato telah memberikan kontribusi berharga dalam metafisika, epistemologi, etika, estetika, dan politik. Plato memandang bahwa di balik realitas empiris terdapat ide universal yang menjadi asal mula dan acuan bagi segala hal yang ada. Ibnu Rusyd menganggap konsep ide ini sebagai langkah penting dalam pemikiran Plato untuk memahami realitas yang lebih tinggi. Ibnu Rusyd juga memerhatikan pandangan Plato tentang pemisahan antara dunia material yang berubah-ubah dan dunia ide yang abadi, dan berusaha menginterpretasikan konsep tersebut dan mempertimbangkan relevansinya dalam pemahaman Islam dan tradisi filsafatnya sendiri. Sebenarnya Ibnu Rusyd tidak sepenuhnya setuju dengan semua pemikiran Plato, lalu menafsirkan dan mengkritik beberapa konsep Plato yang tidak sejalan dengan Islam dan filsafat rasionalnya sendiri, dan berusaha memadukan pemikiran Plato dengan tradisi Islam dan filsafat Aristoteles, dengan menyaring dan menafsirkan pemikiran Plato sesuai kerangka pemikiran yang lebih luas.

²⁷ Iskandar Aphrodisias (*Alexander of Aphrodisias*): filsuf Yunani Abad II Masehi, dikenal sebagai pemikir dan komentator Aristoteles. Karyakaryanya sering berfokus pada penafsiran dan eksposisi ajaran Aristoteles. Kontribusi *Alexander of Aphrodisias* bagi Ibnu Rusyd adalah melalui warisan pemikiran Aristoteles. Ibnu Rusyd, tertarik pada filsafat Aristoteles, mengandalkan komentar dan penafsiran Alexander dalam memahami dan menafsirkan karya Aristoteles. Tokoh ini telah memberikan pemahaman mendalam tentang konsep bidang logika, metafisika, psikologi, dan etika Aristoteles, sehingga Ibnu Rusyd sering merujuk kepada karyanya dan mengutip penafsirannya, dan landasan dan interpretasi yang penting bagi Ibnu Rusyd dalam memperoleh pemahaman luas tentang pemikiran Aristoteles dan mengembangkannya dalam konteks pemikiran Islam (menyelaraskan pemikiran Aristoteles dengan ajaran dan keyakinan Islam). Dalam

Sina, Imam Al-Ghazali, Platonus,²⁸ dan Ibnu Bajjah.

Menurut Ernest Renan,²⁹ karya Ibnu Rusyd mencapai 78 (tujuh puluh delapan) judul yang terdiri atas 39 (tiga puluh sembilan) judul tentang filsafat, 5 (lima) judul tentang *kalam*, 8 (delapan) judul tentang *fiqh*, 20 (dua puluh) judul tentang ilmu kedokteran, 4 (empat) judul tentang ilmu falak, matematika dan astronomi, 2 (dua) judul tentang *nahwu* dan sastra. Berikut karya Ibnu Rusyd yang paling fenomenal:

upaya itu, Ibnu Rusyd mengandalkan pemahaman yang diperoleh dari komentari dan penafsirannya sehingga memberikan pondasi kuat bagi pemahamannya tentang filsafat Aristoteles dan memengaruhi perkembangan pemikirannya dalam memadukan filsafat Yunani klasik dengan pemikiran Islam. Lihat: Simon Blackburn, edisi Indonesia, hlm. 25.

²⁸ Platonus (Latin) atau Plotinus (Inggris): filsuf Abad III M, dikenal sebagai tokoh utama dalam aliran Neoplatonisme, murid dari Ammonius Saccas dan pendiri Sekolah Neoplatonik di Roma. Filsafat Plotinus didasarkan pada ajaran Plato, namun dikembangkan dan disempurnakannya dalam konteks kebudayaan dan pemikiran pada masanya. Ia mengajarkan tentang keberadaan tingkat-tingkat realitas yang berjenjang, dengan 'Satu' (*The One*) sebagai sumber tertinggi dan kebijaksanaan yang murni. Karya Plotinus yang terkenal adalah *Enneads*, yang terdiri atas enam puluh empat esai yang berisi pemikiran dan teori-teori filosofisnya. Karya ini berpengaruh besar dalam perkembangan filsafat, terutama dalam bidang metafisika dan spiritualitas. Dalam tradisi filsafat Islam, karya Plotinus diulas oleh para filsuf Muslim, termasuk Ibnu Rusyd.

²⁹ Ernest Renan (1823-1892): intelektual, sejarawan, filolog, dan teolog asal Prancis, dikenal karena sumbangsuhnya dalam bidang sejarah agama dan studi kebudayaan, juga karena karya kontroversialnya serta terobosan dalam studi keagamaan, terutama karyanya yang berjudul *The Life of Jesus* (1863). Karya tersebut mengeksplorasi kehidupan Yesus Kristus dengan pendekatan kritis dan sejarah, mencoba untuk memisahkan sisi historis dari sisi keagamaan dan mistis. Karyanya yang lain: *General History of Semitic Languages* (1855) dan *History of the Origins of Christianity* (1866). Renan memiliki pengaruh yang signifikan dalam perkembangan studi keagamaan modern dan sering kali menjadi sorotan karena pendekatannya yang kritis dan kontroversial terhadap agama.

1) *Bidayatul Mujtahid wa Nihayatul Muqtashid* memuat perbandingan *madzhab* dalam *fiqh* dengan menyertakan alasan masing-masing. Ditulis pada abad XII M (sekitar tahun 1180); dan merupakan bagian dari upaya Ibnu Rusyd untuk mengintegrasikan filsafat Aristoteles dengan pemikiran Islam. Dalam karya ini Ibnu Rusyd mengulas berbagai masalah hukum dalam Islam, menggali berbagai perspektif dari empat madzhab; Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali. Karya ini memiliki penekanan pada diskusi hukum dan metode interpretasi hukum Islam, serta memberikan analisis komparatif antara pendapat-pendapat yang berbeda dalam berbagai masalah hukum, sehingga sangat dikenal sebagai salah satu karya terpenting Ibnu Rusyd dalam bidang hukum Islam. Karya *Bidayah al-Mujtahid* ini memiliki kontribusi penting bagi Islam dalam beberapa hal:

- a) Hukum Islam: dalam karya ini dibahas berbagai masalah hukum Islam dan memberikan analisis mendalam tentang berbagai perspektif serta pendapat yang ada dalam empat madzhab hukum Islam. Ini membantu memperluas pemahaman tentang hukum Islam dan memberikan panduan bagi para ahli hukum Islam dalam menghadapi isu-isu kontemporer.
- b) Interpretasi hukum: karya ini juga menyajikan metode interpretasi hukum Islam yang beragam dan analisis komparatif tentang berbagai pendapat yang berbeda. Hal ini membantu memperkaya pemahaman tentang interpretasi hukum Islam serta perspektif yang lebih luas dalam memahami berbagai sumber hukum Islam.
- c) Pengaruh filosofis: karya ini memiliki pengaruh filosofis dalam pendekatannya terhadap masalah-masalah hukum dan interpretasi. Ini membantu memperluas

wawasan dan pemahaman tentang hubungan antara filsafat dan hukum Islam. Ringkasnya, karya ‘*bidayah al-mujtahid*’ ini memberikan kontribusi penting dalam bidang hukum Islam, interpretasi hukum, dan pemikiran filosofis dalam konteks Islam. Karya ini menjadi referensi penting bagi para ahli hukum Islam dan sarjana dalam mempelajari dan memahami masalah hukum Islam secara mendalam.

2) *Fashl al-Maqâl Fiyâm Baina al-Hikmah wa al-Syari’ah min al-Ittishâl*. Dalam karya ini, dibahas hubungan antara filsafat (*hikmah*) dan hukum syariah, serta bangunan sintesis antara filsafat Aristoteles dan ajaran Islam. Ibn Rusyd berpendapat bahwa filsafat dan hukum syariah memiliki tujuan yang sama, yaitu mencapai kebahagiaan dan kebenaran, meskipun melalui pendekatan yang berbeda. Ibn Rusyd menyajikan berbagai argumen untuk mendukung pandangan bahwa filsafat dan hukum syariah dapat saling melengkapi. Beberapa argumen yang dikemukakan Ibnu Rusyd, di antaranya:

- a) Perspektif komplementer: filsafat dan hukum syariah memiliki tujuan yang sama, yaitu: mencapai kebahagiaan dan kebenaran, namun melalui pendekatan yang berbeda; filsafat menyediakan alat rasional dan pemahaman yang mendalam tentang alam semesta dan prinsip-prinsipnya, sementara hukum syariah memberikan panduan moral dan etika yang berhubungan dengan kehidupan manusia.
- b) Pemahaman al-Quran: Ibn Rusyd menekankan pentingnya pemahaman yang akurat terhadap Al-Quran dan sunnah Nabi Muhammad Saw. dalam mengintegrasikan filsafat dan hukum syariah. Baginya, dengan menggunakan metode dan alat analisis filsafat, kita

dapat memahami *nash-nash* agama dengan lebih baik dan menghindari kesalahpahaman.

- c) Nilai rasionalitas: rasionalitas dan pemikiran logis adalah bagian integral dari agama, dan filsafat dapat membantu dalam memahami prinsip-prinsip akal yang terkandung dalam ajaran agama.
- d) Kebebasan berpikir: pemikiran rasional dan filsafat tidak harus dibatasi oleh otoritas agama, melainkan harus memiliki ruang untuk memeriksa, memahami, dan mengembangkan pemahaman keagamaan.

Tegasnya, Ibnu Rusyd percaya bahwa filsafat sanggup memberi pemahaman mendalam tentang alam semesta dan berbagai prinsip yang melingkupinya, sementara hukum syariah memberikan panduan moral dan etika dalam kehidupan manusia. Karya *Fashl al-Maqâl* ini memberikan kontribusi penting dalam upayanya untuk memadukan filsafat dan agama dalam konteks Islam, dan telah menjadi subjek perdebatan dan studi yang luas dalam tradisi intelektual Islam kala itu. Karya orisinal Ibn Rusyd ini dapat digolongkan sebagai karya dalam bidang filsafat, ditulis pada saat sedang menjabat sebagai Kepala Hakim Agama di Cordova, sehingga tidak hanya populer di kalangan tradisi filsafat Islam, tetapi juga dalam filsafat Barat. Hal ini pula yang menjadikannya dikenal dalam dua tradisi tersebut. Kitab ini berisi bahasan tentang relasi antara filsafat dan agama, dan ditulis karena dilatarbelakangi oleh konteks intelektual pada masa Dinasti *Muwahhidûn*.³⁰ Pada masa dinasti ter-

³⁰ Tokoh utama dinasti *Muwahhidun* yang memengaruhi pemikiran Ibn Rusyd adalah Muhammad ibn Tumart dan Abd al-Mu'min. Pengaruh dinasti ini terhadap Ibn Rusyd terutama terlihat dalam dukungan terhadap pengembangan ilmu pengetahuan dan pemikiran bebas di lingkungan intelektual pada masa itu, mendorong pendidikan dan penelitian ilmiah,

sebut, dan juga dinasti yang berkuasa sebelumnya, yaitu *Murâbiṭûn*,³¹ terjadi konflik pemikiran (*gazwah al-fikr*) antara kelompok anti filsafat yang dipelopori oleh ulama fiqh dengan kelompok yang mendukung filsafat. Mayoritas mereka yang anti filsafat memandang bahwa keduanya adalah dua entitas yang berbeda dan saling bertentangan. Pangkal dari berkembangnya pandangan tersebut dianggap berawal dari usaha Imam Al-Ghazali yang mencoba untuk memisah dan mengkritik filsafat, sehingga sering kali dijadikan kambing hitam dari kemunduran filsafat Islam. Dalam posisinya sebagai Kepala Hakim pada waktu itu, Ibnu Rusyd tentu merasa perlu untuk menengahi konflik tersebut, dan usaha tersebut dilakukan dengan menulis *Fashl al-Maḡâl* ini, untuk menepis kesan pertentangan antara kedua bidang tersebut, sebab baginya dua-duanya

termasuk dalam bidang filsafat dan *ilmu kalam*, serta perlindungan dan dukungan kepada para cendekiawan untuk mengembangkan pemikiran dan karyanya. Pada masa itu, Dinasti *Muwahhidun* memiliki kecenderungan untuk mendukung aliran intelektual yang dikenal sebagai '*falsafah Almohad*' yang menggabungkan filsafat Yunani dengan pemikiran agama Islam.

³¹ Tokoh utama dalam Dinasti *Murabithun* adalah Abu Bakr ibn Umar, yang dikenal juga dengan sebutan *Al-Murabit al-Awwal*; pendiri dan pemimpin awal dinasti ini. Abu Bakr ibn Umar memainkan peran penting dalam mengorganisir gerakan-gerakan suku-suku Berber di *Maghrib al-Aqsa* (wilayah Maroko modern) pada Abad XI M. Namun, nama yang lebih sering dikaitkan dengan Dinasti *Murabithun* adalah Yusuf ibn Tashfin; pemimpin dan penguasa yang kuat dan berhasil memperluas wilayah kekuasaan Dinasti *Murabithun*, termasuk di Andalusia (Spanyol Muslim), juga dikenal sebagai tokoh yang berperan penting dalam mempertahankan wilayah Islam di Spanyol dan melawan serangan dari kerajaan-kerajaan Kristen pada masa itu. Keduanya (Abu Bakr ibn Umar dan Yusuf ibn Tashfin), merupakan tokoh utama dalam sejarah Dinasti *Murabithun* yang memainkan peran kunci dalam perkembangan politik dan militer di wilayah *Maghrib al-Aqsa* dan Andalusia Abad XI Masehi.

tidak ada pertentangan dan tidak perlu dipertentangkan.³² Dengan kata lain, melalui *Fashl al-Maqâl fiymâ baina al-Hikmah wa al-Syari'ah min al-Ittishâl* ini Ibn Rusyd berusaha membuktikan bahwa filsafat dan hukum syariah tidak harus dipertentangkan, tetapi sebenarnya dapat saling melengkapi dalam memperoleh pemahaman yang lebih mendalam tentang kebenaran dan kebahagiaan dalam konteks Islam.

- 3) *Tahafut at-Tahafut*, karya ini yang paling terkenal dalam tataran filsafat dan *ilmu kalam*, ditulis untuk membantah *Tahafut al-Falasifah* karya Imam Al-Ghazali, dan dianggap sebagai salah satu karya penting Ibnu Rusyd yang menggambarkan perjuangannya untuk mempertahankan filsafat dan memromosikan pemikiran rasional dalam konteks agama Islam. Dalam karya ini, Ibn Rusyd merespons berbagai argumen Imam Al-Ghazali yang mengkritik dan menolak pendekatan filosofis Aristoteles dalam filsafat Islam. Dalam karya ini Ibnu Rusyd membela filsafat rasional dan menggunakan argumentasi logis untuk mengatasi kritik Imam Al-Ghazali terhadap filsafat.³³ Dia berpenda-

³² Selebihnya lihat, Muh. Bahrul Afif: 'Menelaah Pemikiran Ibn Rusyd dalam Kitab *Fasl al-Maqal fi ma Baina al-Hikmah wa al-Syari'ah Min al-Ittisal*', dalam: *El-Afkar*, Vol. 8 Nomor. 2, Juli-Desember 2019.

³³ Argumentasi dalam *Tahafut al-Tahafut* oleh Ibnu Rusyd mencakup beberapa poin penting yang ditujukan untuk merespons kritik Imam Al-Ghazali terhadap filsafat. Berikut adalah beberapa poin argumen yang dia kemukakan:

- a) Keabsahan filsafat. Ibn Rusyd berpendapat bahwa filsafat adalah sebuah metode yang sah untuk mencapai pengetahuan dan kebenaran. Agama dan filsafat tidak bertentangan, melainkan saling melengkapi. Akal dan wahyu memiliki sumber yang sama, yaitu: Tuhan.
- b) Peran akal dalam agama: Ibn Rusyd menekankan pentingnya menggunakan akal dalam memahami agama. Ajaran agama harus dipahami secara rasional dan logis, dan akal dapat digunakan untuk menguji dan

pat bahwa filsafat dan agama tidak saling bertentangan, melainkan saling melengkapi dalam memperoleh kebenaran. Ibn Rusyd menekankan pentingnya penggunaan akal dan pemikiran rasional dalam memahami ajaran agama.

Sepinggal cerita pahit hidupnya, mulanya Ibnu Rusyd mendapat kedudukan yang terbaik dari Khalifah Abu Yusuf al-Mansur (masa kekuasaannya antara tahun 1184-1198) sehingga waktu itu Ibnu Rusyd menjadi raja semua pikiran, tidak ada pendapat kecuali pendapatnya, seolah-olah tidak ada kata-kata kecuali kata-katanya. Akan tetapi keadaan tersebut segera berubah, karena kemudian diasingkan oleh al-Mansur dan dikurung di suatu kampung Yahudi, bernama Alisanah, sebagai akibat dari fitnah dan tuduhan telah keluar dari Islam, yang dilancarkan oleh golongan penentang filsafat, yaitu: para *fuqaha'* di masanya. Setelah beberapa orang terkemuka dapat menyakinkan Al-Mansur tentang kebersihan Ibnu Rusyd dari tuduhan dan fitnah tersebut, maka dia dibebaskan. Akan tetapi tidak lama kemudian fitnah dan tuduhan dilemparkan kem-

menginterpretasikan ajaran-ajaran agama.

- c) Filsafat Aristoteles. Ibn Rusyd menggunakan filsafat Aristoteles sebagai landasan utama argumennya. Dia membela metodologi dan pemikiran Aristoteles dalam bidang logika, metafisika, dan ilmu alam, serta menganggapnya sesuai dengan ajaran agama Islam.
- d) Realitas alam semesta. Ibnu Rusyd membantah pandangan Imam Al-Ghazali tentang penyebab langsung dalam hubungan sebab-akibat dalam alam semesta. Dia berargumen bahwa alam semesta beroperasi berdasarkan hukum-hukum alam yang konsisten, yang dapat dipahami melalui pengamatan dan penalaran rasional.
- e) Kehidupan setelah mati. Ibn Rusyd berpendapat bahwa pengetahuan tentang kehidupan setelah mati harus diakui sebagai sesuatu yang tidak dapat dicapai dengan menggunakan akal rasional. Oleh karena itu, argumen filosofis tidak bertentangan dengan kepercayaan pada kehidupan setelah mati.

bali padanya. Sebagai akibatnya pada kali ini dia diasingkan ke Negeri Maghribi (Maroko), buku-buku karyanya dibakar, dan ilmu filsafat tidak boleh dipelajari. Sejak saat itu, murid-muridnya bubar.

Sebagai komentator Aristoteles tidak mengherankan jika pemikiran Ibnu Rusyd sangat dipengaruhi oleh filsuf Yunani kuno itu. Ibnu Rusyd menghabiskan waktunya untuk membuat *syarah* atas karya-karya Aristoteles, dan berusaha mengembalikan pemikiran Aristoteles dalam bentuk aslinya, agar terbebas dari unsur Platonisme dan filsafat Iskandariyah.³⁴ Filsafat Iskandariyah, (berkembang di Alexandria pada periode Helenistik) mencoba menggabungkan ajaran Plato dengan elemen lain dari filsafat Yunani dan pengaruh budaya Timur. Salah satu tokoh terkenal dalam tradisi ini adalah Plotinus, yang mengembangkan pandangan Platonisme ke tingkat yang lebih tinggi dan menekankan tentang upaya mencapai pengalaman langsung dengan realitas yang disebut sebagai ‘Satu yang Tidak Terbatas’ atau ‘*The One*’. Baginya, tujuan tertinggi manusia adalah mencapai penyatuan jiwa dengan *The One* melalui kontemplasi dan praktik spiritual. Platonisme dan filsafat Iskandariyah sesungguhnya tidak sama persis, banyak perbedaan dan rincian filosofis yang kompleks, yang tidak dapat dijelaskan secara menyeluruh dalam buku ini.

³⁴ A. Hanafi, *ibid*, hlm. 166. Sebagai tambahan, Platonisme adalah pandangan filsafat yang dikembangkan oleh Plato. Filsafat Iskandariyah, di sisi lain, merujuk pada tradisi filsafat yang berkembang di kota Alexandria di Mesir periode Helenistik setelah kematian *Alexander the Great*. Pada intinya, Platonisme berusaha memahami realitas yang abadi dan universal di balik dunia yang selalu berubah-ubah. Plato berpendapat bahwa realitas yang abadi ini ada dalam bentuk-bentuk ideal atau ide-ide yang terdapat di luar dunia fenomenal. Dunia yang kita lihat dengan indera hanya merupakan bayangan tak sempurna dari bentuk-bentuk ideal ini. Dalam pandangan Platonis, ide-ide ini merupakan realitas yang sebenarnya, sedangkan dunia fisik hanyalah dunia yang terbatas dan tidak sempurna.

Ibnu Rusyd di Eropa Latin, terkenal sebagai *Explainer* (Juru Tafsir) Aristoteles, sehingga pengaruhnya sangat kuat bagi filsafat Kristen Abad Pertengahan,³⁵ termasuk bagi St. Tho-

³⁵ Abad Pertengahan berlangsung dari Abad V hingga Abad XV M. Meskipun tidak ada titik awal dan akhir yang pasti, periode ini umumnya dianggap dimulai setelah runtuhnya Kekaisaran Romawi Barat pada tahun 476 M dan berakhir dengan dimulainya Renaisans awal Abad XV M. Abad Pertengahan seringkali dibagi menjadi tiga periode yang luas:

- 1) Abad pertengahan awal (\pm Abad V hingga X). Periode ini ditandai oleh migrasi bangsa Barbar ke wilayah Eropa bekas Kekaisaran Romawi Barat. Gagasan dan institusi Kristen menjadi faktor yang kuat dalam masyarakat dan politik pada masa ini. Terdapat juga perkembangan sistem feodalisme, saat kepemilikan lahan dan hubungan sosial didasarkan pada kontrak persahabatan dan perlindungan antara para penguasa lokal.
- 2) Abad pertengahan tengah (\pm Abad XI hingga XII). Pada titik ini terlihat perkembangan perdagangan, pertanian, dan pertukaran budaya yang lebih intensif. Terjadi peningkatan kontak dengan dunia Islam di Timur dan akses ke pengetahuan Yunani dan Romawi klasik yang terjaga di dunia Arab sehingga memengaruhi perkembangan intelektual dan ilmiah di Eropa. Pada masa ini, terjadi juga Perang Salib; upaya Kristen Eropa untuk merebut kembali Tanah Suci dari umat Islam.
- 3) Abad pertengahan akhir (\pm Abad XIV hingga XV). Periode ini ditandai oleh kemunduran dan bencana Kematian Hitam (Wabah Bubonic) yang melanda Eropa; menyebabkan krisis sosial, ekonomi, dan keagamaan. Wabah Bubonic menghancurkan populasi Eropa pada Abad XIV, yang disebabkan oleh bakteri *Yersinia pestis* yang ditularkan melalui gigitan kutu yang terinfeksi atau melalui kontak dengan hewan yang terinfeksi, terutama tikus. Pertama kali melanda Eropa pada tahun 1347, ketika kapal-kapal Genoa yang kembali dari Kekaisaran Mongol membawa penyakit ini ke pelabuhan-pelabuhan di Italia, kemudian menyebar dengan cepat ke seluruh benua dan menyebabkan kematian massal. Gejalanya berupa benjolan pembengkakan yang disebut *bubo* di pangkal paha, ketiak, atau leher, demam tinggi, sakit kepala, mual, dan kelemahan umum. Lebih dari sepertiga populasi Eropa tewas akibat wabah ini dalam waktu beberapa tahun. Selain menewaskan jutaan orang, wabah ini juga mengakibatkan keruntuhan ekonomi, sosial, dan agama. Kejadian ini berdampak

mas Aquinas. Aliran filsafatnya disebut Averroisme,³⁶ dan berpengaruh kuat dalam kemunculan pemikiran sekular di Eropa. Pada gilirannya Barat bangkit dari keterpurukan menuju puncak pengetahuan. Semangat rasional dan ilmiah inilah yang melahirkan *renaissance*.³⁷ Para pengikut Averroisme³⁸ meyakini kebenaran pandangan Ibnu Rusyd tentang keharmonisan antara akal dan wahyu, filsafat dan agama, menimbulkan kesadaran bagi mereka untuk mempelajari filsafat dan ilmu pengetahuan sebagai warisan dari peradaban Yunani dan Islam.

Tentang pengaruh Ibn Rusyd terhadap St. Thomas Aquinas dapat ditemukan melalui karya-karya Ibn Rusyd yang diterjemahkan ke dalam bahasa Latin pada Abad Pertengahan. Ibnu Rusyd terkenal karena komentarnya terhadap karya-karya Aristoteles sedangkan St. Thomas Aquinas adalah teolog dan filosof Katolik terkenal Abad XII yang terkenal karena upayanya menggabungkan ajaran filsafat Aristoteles dengan teologi

luas terhadap sistem feodalisme, pertanian, dan struktur sosial Eropa. Wabah ini muncul kembali dalam gelombang yang lebih kecil selama berabad-abad, meskipun tidak lagi menyebabkan kerusakan sebesar yang terjadi pada masa wabah pertama. Pada akhir Abad XV, perkembangan teknologi dan penemuan mesin huruf cetak oleh Johannes Gutenberg membuka jalan bagi Revolusi Percetakan dan awal *Renaissance*.

³⁶ Gerakan pengikut Ibnu Rusyd yang menjunjung intelektualitas rasio, berkembang di Barat pada Abad XIII-XVII Masehi.

³⁷ *Renaissance*: gerakan kaum humanis (Protestan) Italia pada awal Abad XIV dengan orientasi kembali ke filsafat Yunani kuno. Dengan demikian, *renaissance* diartikan sebagai 'kebangkitan kembali semangat Yunani' yang kemudian juga berarti 'kebangkitan kembali belajar secara ilmiah'. *Renaissance* merupakan zaman/gerakan yang didukung oleh cita-cita mengenai 'kelahiran kembali' manusia bebas seperti pada jaman Yunani kuno, yaitu: manusia yang terbebas dari segala bentuk ikatan apapun selain rasio (akal) nya sendiri.

³⁸ Johannes Jandun (1328), urban dari Bologna, Paul dari Venesia (1429) dan Siger de Brabant (1235-1282) beserta para murid-muridnya.

Kristen dalam karyanya yang monumental, '*Summa Theologica*'. Salah satu karya Ibnu Rusyd yang paling berpengaruh adalah komentarnya tentang karya-karya Aristoteles, terutama *Organon* (koleksi karya Aristoteles yang terkait dengan logika dan metode penalaran) dan *Etika Nicomachean*.³⁹

Aquinas terpengaruh oleh pendekatan rasional Ibnu Rusyd yang menekankan pentingnya akal-budi untuk memahami dunia dan Tuhan; bahwa iman dan akal-budi tidak bertentangan. Aquinas pun terpengaruh dengan pendekatan *Averroes* ini dan berusaha menyelaraskan iman dan akal budi-melalui penalaran filsafat; logika serta argumen rasional untuk mendukung keyakinan iman Katolik.

b. Konsep Kebahagiaan

Konsep kebahagiaan Ibnu Rusyd sejalan dengan ide Al-Farabi dan Ibnu Sina yang menjelaskan bahwa ilmu pengetahuan adalah jalan pencapaian dan kebahagiaan spiritual. Derajat kesempurnaan tertinggi ialah jika seseorang menembus tabir dan melihat dirinya, aspek demi aspek, di hadapan realitas-realitas. Karena ilmu pengetahuan semata-mata adalah jalan kebahagiaan dan hubungan dengan alam akal dan alam ruh.

Konsep kebahagiaan yang diusulkan oleh Ibnu Rusyd memiliki beberapa kesamaan dengan ide-ide Al-Farabi dan Ibnu Sina, yang keduanya juga merupakan filosof Muslim terkenal dari Abad Pertengahan. Meskipun ada beberapa perbedaan, ada juga keterkaitan dan keselarasan antara pandangan mereka tentang kebahagiaan. Berikut adalah penjelasan mengenai kesamaan-ketiganya:

- 1) Keterkaitan dengan kebajikan. Ibnu Rusyd, Al-Farabi, dan

³⁹ Karya ini diberi nama berdasarkan putra Aristoteles; membahas tentang prinsip-prinsip moral, kebajikan, dan kebahagiaan (*eudaimonia*).

Ibnu Sina sepakat bahwa kebahagiaan sejati dapat dicapai melalui pengembangan kebajikan moral dan intelektual. Menurut mereka, kebajikan adalah hal yang esensial untuk mencapai kebahagiaan abadi dan bermakna. Kebajikan moral melibatkan perilaku yang baik dan moralitas, sementara kebajikan intelektual berkaitan dengan pengetahuan, pemahaman, dan pertumbuhan intelektual.

- 2) Pencapaian potensi manusia. Ibnu Rusyd, Al-Farabi, dan Ibnu Sina percaya bahwa manusia memiliki potensi untuk mencapai kebahagiaan yang sejati dan penuh makna. Mereka mengemukakan bahwa kebahagiaan dapat dicapai melalui pemenuhan potensi manusia secara menyeluruh, baik dalam hal moralitas, kebijaksanaan, maupun pengetahuan.
- 3) Hubungan kebahagiaan dan kehidupan sosial. Para filsuf bertiga ini juga mengakui bahwa kebahagiaan tidak hanya bersifat individual, tetapi juga memiliki dimensi sosial. Menurut mereka, kehidupan yang bermakna dan bahagia dapat dicapai melalui partisipasi aktif dalam masyarakat yang adil dan harmonis. Mereka berpendapat bahwa hubungan sosial yang baik, keadilan, dan pemeliharaan tatanan sosial yang sehat merupakan faktor penting dalam mencapai kebahagiaan.
- 4) Peran akal budi. Pandangan Ibnu Rusyd, Al-Farabi, dan Ibnu Sina menekankan peran akal budi atau penalaran dalam mencapai kebahagiaan. Mereka berpendapat bahwa akal budi merupakan alat penting untuk memahami dunia dan mengembangkan pemahaman yang lebih mendalam tentang Tuhan dan diri sendiri. Pemahaman yang baik dan rasional terhadap realitas adalah bagian integral dari mencapai kebahagiaan.

Meskipun ada persamaan antara pandangan Ibnu Rusyd, Al-Farabi, dan Ibnu Sina dalam konsep kebahagiaan, perlu dicatat bahwa ada juga perbedaan pendapat di antara mereka karena memang senyatanya setiap filosof memiliki penekanan dan pendekatan khas dalam mengembangkan gagasan tentang kebahagiaan, terkait dengan konteks dan kerangka pemikiran mereka masing-masing. Berikut adalah beberapa perbedaan yang dapat diidentifikasi:

- 1) Sumber kebahagiaan. Ibnu Rusyd mengaitkan kebahagiaan dengan pemahaman filosofis dan kebenaran yang diperoleh melalui penalaran rasio. Baginya, pengetahuan filosofis dan pengembangan akal budi merupakan sarana utama untuk mencapai kebahagiaan. Sementara Al-Farabi menekankan pentingnya kehidupan politik dan keberadaan masyarakat yang adil dalam mencapai kebahagiaan. Menurutnya, kebahagiaan dapat dicapai melalui kehidupan yang berlandaskan nilai-nilai kebijaksanaan dan keadilan sosial, dan Ibnu Sina menekankan pentingnya pencapaian pengetahuan metafisika serta pengenalan terhadap Tuhan dalam mencapai kebahagiaan. Baginya, kebahagiaan puncak dapat dicapai melalui pengetahuan spiritual dan penyatuan jiwa dengan Tuhan.
- 2) Peran agama. Ibnu Rusyd cenderung memisahkan agama dan filsafat. Baginya, pemahaman rasional filosofis dapat berdiri sendiri dan tidak bergantung pada otoritas agama. Sedangkan Al-Farabi, memberikan perhatian penting pada peran agama dalam kehidupan sosial dan politik. Baginya, agama memiliki peran dalam menciptakan tatanan sosial yang adil dan harmonis. Ibnu Sina, menggabungkan elemen-elemen filosofis dan agama dalam konsep kebahagiaannya. Menurutnya, pengetahuan filosofis dan agama saling melengkapi dalam mencapai kebahagiaan.

- 3) Pendekatan metodologis. Ibnu Rusyd menggunakan pendekatan yang lebih rasionalistik dan analitis dalam menjelaskan konsep kebahagiaan; penalaran dan pemahaman yang jelas sangat penting dalam mencapai kebahagiaan, sedangkan Al-Farabi menggunakan pendekatan yang lebih praktis dan politis dalam konsep kebahagiaan. Ia menekankan pentingnya keterlibatan dalam kehidupan politik dan menciptakan masyarakat yang adil. Ibnu Sina, menggunakan pendekatan yang lebih inklusif dan holistik pada konsep kebahagiaan, dan menggabungkan elemen-elemen pengetahuan filosofis, agama, dan spiritualitas itu penting untuk mencapai kebahagiaan.

c. Kapasitas dan Kemampuan Manusia

Ibnu Rusyd dalam *Tahafut al-Tahafut* membahas tentang hubungan antara akal dan agama, pentingnya penalaran rasional, dan kritik terhadap beberapa argumen filosofis yang dia anggap tidak konsisten. Namun, sebenarnya dalam karya ini Ibnu Rusyd tidak secara khusus membahas tentang kapasitas dan kemampuan manusia, hanya saja para pengkaji pemikiran Ibnu Rusyd umum sepakat bahwa Ibnu Rusyd mengembangkan konsep tentang kapasitas dan kemampuan manusia yang mencakup berbagai aspek. Dengan kata lain, pemikiran Ibnu Rusyd tentang kapasitas dan kemampuan manusia ditemukan dalam karya para filsuf Muslim yang membahas pemikirannya secara lebih luas, bukan darinya. Berikut beberapa aspek yang dapat ditemukan dalam pemikirannya:

- 1) Kapasitas intelektual. Manusia memiliki kapasitas intelektual yang berbeda-beda. Menurutnya, terdapat tiga tingkat intelektualitas manusia: intelektualitas materi (*material intellect*), intelektualitas potensi (*potential intellect*), dan intelektualitas aktual (*actual intellect*). Intelektualitas

materi berkaitan dengan potensi dasar yang dimiliki oleh manusia, sementara intelektualitas potensi dan aktual berhubungan dengan kemampuan manusia untuk memahami dan merenungkan konsep-konsep universal.

- 2) Kemampuan berpikir dan penalaran. Ibnu Rusyd menekankan pentingnya kemampuan manusia untuk berpikir rasional dan menggunakan penalaran logis, sebab sesungguhnya manusia itu memiliki kemampuan untuk memahami alam semesta dan menerapkan metode ilmiah dalam memperoleh pengetahuan.
- 3) Kemampuan dalam etika dan moral. Ibnu Rusyd mengakui bahwa manusia memiliki kemampuan untuk mengembangkan etika dan moralitas. Menurutnya, manusia memiliki kebebasan dan akal untuk memahami dan mengikuti prinsip-prinsip moral yang tepat.
- 4) Kemampuan dalam agama dan filosofi. Ibnu Rusyd juga mengakui kemampuan manusia dalam mencari makna dan tujuan hidup melalui agama dan filosofi. Ia berpendapat bahwa manusia memiliki kemampuan untuk mempelajari dan memahami ajaran agama serta menjalankan ibadah dengan benar. Selain itu, manusia juga dapat menggunakan akal dan filsafat untuk memahami alam semesta dan eksistensi dirinya.

Pemikiran Ibnu Rusyd tentang tingkat kapasitas dan kemampuan manusia seringkali berkaitan dengan konteks filsafat dan teologi Islam. Ia berusaha untuk memahami hubungan antara akal, agama, dan ilmu pengetahuan, serta mengembangkan pandangan tentang kemampuan manusia dalam mencapai pengetahuan dan pemahaman yang lebih tinggi.

Ibnu Rusyd juga merumuskan perbedaan tingkat kapasitas dan kemampuan manusia dalam menerima kebenaran menjadi tiga kelompok. *Pertama*, menggunakan metode retorik (*khatha-*

bi). Kedua, metode dialektik (*jadali*), Ketiga, metode demonstratif (*burhani*). Metode yang pertama dan kedua dipakai oleh manusia awam, sedangkan metode ketiga merupakan pengkhususan yang diperuntukkan bagi kelompok manusia yang tingkat intelektual dan daya kemampuan berpikirnya tinggi.

- 1) Metode retorik (*khathabi*). Kelompok pertama ini terdiri atas manusia awam yang menggunakan metode retorik (*khathabi*) dengan melibatkan penggunaan bahasa persuasif, gaya oratoris, dan argumen yang memengaruhi emosi serta keyakinan seseorang. Orang-orang dalam kelompok ini cenderung menerima kebenaran melalui pengaruh retorika yang kuat, seperti pidato, ceramah, atau narasi yang menggerakkan hati.
- 2) Metode dialektik (*jadali*). Kelompok kedua juga terdiri atas manusia awam, tetapi mereka menggunakan metode dialektik (*jadali*), dengan melibatkan pertukaran argumen dan diskusi yang sistematis untuk mencapai pemahaman yang lebih baik. Orang-orang dalam kelompok ini cenderung mencari kebenaran melalui perdebatan, dialog, dan pemikiran kritis dengan menggunakan logika, penalaran, dan analisis dalam upaya mereka untuk memahami realitas.
- 3) Metode demonstratif (*burhani*) digunakan oleh mereka yang memiliki tingkat intelektual dan kemampuan berpikir yang tinggi. Mereka menggunakan metode demonstratif atau *burhani*, yang merupakan pengkhususan atau spesialisasi tertentu dalam pencarian kebenaran. Metode ini melibatkan pemahaman mendalam tentang penalaran logis, metode ilmiah, dan pemikiran filosofis yang lebih kompleks. Orang-orang dalam kelompok ini cenderung mencapai kebenaran melalui analisis yang teliti, pembuktian rasional, dan argumen yang terstruktur dengan baik.

Pemisahan tiga kelompok ini menunjukkan bahwa tidak semua individu memiliki tingkat kapasitas dan kemampuan yang sama dalam menerima kebenaran. Ibnu Ruysd mengakui bahwa manusia memiliki pendekatan yang berbeda dalam memperoleh pemahaman dan mencapai kebenaran, tergantung pada tingkat intelektual dan kemampuan berpikir mereka.

d. Ibnu Rusyd vs Imam al-Ghazali

Ada tiga masalah filsafat yang menyebabkan kekafiran para filsuf menurut Imam al-Ghazali, yaitu: *qadimnya* alam, Tuhan tidak mengetahui rincian yang terjadi di alam (*juz'iyat*), dan kebangkitan jasmani. Untuk mengomentari dan meluruskan hal itu, Ibnu Rusyd menulis buku *Tahafut at Tahafut*.⁴⁰

Dalam karya ini Ibnu Rusyd menjelaskan bahwa menuduh kafir dalam perihal kebangkitan jasmani tidak beralasan, karena masalah ini bagi para filsuf adalah persoalan teori, sedangkan menuduh kafir terhadap filsuf yang berpendapat bahwa Tuhan tidak mengetahui rincian yang terjadi di alam adalah juga tidak tepat, karena masalah ini tidak menjadi pendapat yang selalu dipegang oleh filsuf. Ibnu Rusyd sendiri berusaha untuk mengintegrasikan filsafat Aristoteles dengan teologi Islam. Dalam pandangan Aristoteles, Tuhan adalah 'pemikir murni' yang hanya mengetahui esensi dan konsep umum, sedangkan pengetahuan tentang hal atau sesuatu yang konkret dan individual terjadi melalui proses kausalitas alamiah. Ibnu Rusyd berpendapat bahwa pengetahuan Tuhan tidak sebatas pengetahuan tentang konsep umum, tetapi mencakup pengetahuan tentang semua hal yang ada di dunia ini, termasuk berbagai rincian yang terjadi di alam semesta. Ibnu Rusyd menolak pandangan bahwa filsuf yang berpendapat bahwa

⁴⁰ Lihat kembali bagian terdahulu. Buka pula: Abd. Mun'im Al Hafani, *Mausû'ah wa Al Falsafah*, Cairo: Maktabah Madbûli, 1999, hlm. 47-52.

Tuhan tidak mengetahui rincian yang terjadi di alam adalah kafir, karena menurutnya pandangan ini bukanlah pendapat yang dianut oleh para filsuf. Pandangan tersebut mungkin merupakan salah tafsir atau kesalahpahaman terhadap pemikiran filsafat atau dikaitkan dengan pandangan teologi lainnya. Ibnu Rusyd berusaha menjembatani pemahaman filsafat dengan ajaran Islam dan mengklaim bahwa tidak ada pertentangan antara filsafat rasional dan keyakinan agama. Pandangan dan pendapat Ibnu Rusyd ini mencerminkan upayanya untuk menghubungkan filsafat dan teologi dalam kerangka pemikiran Islam. Namun, perlu dicatat bahwa pandangan dan penafsiran tentang pemikiran Ibnu Rusyd masih menjadi subjek perdebatan di antara sarjana dan cendekiawan. Demikian juga pengafiran terkait dengan *alam qadim* juga tidak tepat, karena pengertian *qadim*-nya alam tidak sama dengan pengertian *qadim*-nya para *ulama' ilmu kalam*.

Pembahasan ringkas mengenai Ibnu Rusyd vs Imam Al-Ghazali ini diharapkan dapat mengantarkan pada pemahaman betapa sesungguhnya agama Islam tidak pernah lepas dari berfikir filosofis. Hal ini jelas, karena sebagaimana yang dapat dilihat dan diuraikan dalam sumber hukum agama Islam bahwa manusia diperintahkan untuk memperhatikan, memahami, dan memikirkan segala sesuatu yang ada di langit dan di bumi, serta dalam diri mereka sendiri, dan Filsafat Islam sudah ada dengan karakteristik dan coraknya sendiri. Filsafat sebagai *mother of science* juga mengalami arus transformasi yang bergerak dari satu kawasan ke wilayah lain, serta tidak pernah luput dari inovasi dan perkembangan dari waktu ke waktu. Satu sama lain saling memberikan pengaruh, dan hal ini juga tampak jelas dalam ranah perkembangan filsafat Islam.

Kehadiran filsafat Islam di Andalusia telah menjadi pelita yang memberi cahaya terang perubahan bagi pola hidup dan

pandangan sosial masyarakat menjadi lebih baik, terutama pengaruh dari pemikiran Ibnu Rusyd yang mengajarkan Eropa menjadi sekuler dan rasionalis. Dengan kata lain, filsafat Islam di Andalusia, termasuk pemikiran Ibnu Rusyd, telah memberikan kontribusi signifikan terhadap perkembangan intelektual, sosial, dan budaya di Eropa. Memang pernyataan yang mengaitkan pemikiran Ibnu Rusyd secara langsung dengan mengajarkan Eropa menjadi negara sekuler dan rasionalis tidak dapat didukung oleh data sejarah yang jelas, namun pengaruh pemikiran dan kontribusi Ibnu Rusyd terhadap dunia intelektual sangat beragam dan meluas.

Ada hal yang memang perlu dicatat bahwa pandangan dan pengaruh Ibnu Rusyd tidaklah homogen di seluruh Eropa atau di masyarakat Eropa secara keseluruhan. Pengaruh pemikiran Ibnu Rusyd dan pemikiran Muslim lainnya di Eropa sangat tergantung pada konteks historis, hubungan politik, dan aliran pemikiran yang berkembang pada waktu itu. Selain itu, perubahan sosial, pola hidup, dan pandangan masyarakat di Eropa tidak dapat dikaitkan secara eksklusif dengan pemikiran Ibnu Rusyd atau filsafat Islam di Andalusia. Proses perubahan sosial dan perkembangan pemikiran di Eropa melibatkan banyak faktor yang kompleks, termasuk perubahan politik, agama, budaya, dan ekonomi. Jelasnya, pemikiran dan kontribusi Ibnu Rusyd serta filsafat Islam di Andalusia memiliki pengaruh penting dalam sejarah pemikiran manusia.

Ada satu kutipan yang menunjukkan sebagai sebetulnya kekaguman kepada Ibnu Rusyd atas kontribusinya yang luar biasa di dunia Islam:

Di antara jasa umat Islam terhadap kami adalah bahwa mereka telah banyak memperkenalkan filsuf-filsuf Yunani kepada kami, dan mereka memberikan sumbangan besar bagi kemajuan filsafat Masehi. Ibnu Rusyd adalah pencinta

aliran ‘kebebasan berfikir’, dirinya pulalah yang merindukan filsafat *gandrung* pada ilmu pengetahuan, memuja keduanya, dan mengajarkannya kepada murid-muridnya, dengan kemesraan dan kegairahan yang kuat. Ia pula yang mengeluarkan kata-kata yang terkenal di penghujung kematiannya ‘Akan mati rohku karena matinya filsuf.’⁴¹

Pernyataan diatas memang sering dikutip dan diinterpretasikan dalam berbagai konteks. Namun, penting untuk dipahami bahwa dalam konteks yang lebih luas, kutipan tersebut seringkali digunakan untuk menunjukkan kesedihan atau kekecewaan Ibnu Rusyd terhadap ‘penganiayaan’ atau lebih tepat jalan penolakan terhadap filsafat yang sedemikian kompleks yang dihadapi oleh beberapa filsuf pada masanya. Ibnu Rusyd sendiri hidup di masa tatkala berbagai pandangan filosofis tertentu dianggap kontroversial atau bahkan bertentangan dengan keyakinan keagamaan yang dominan, dan sudah barang tentu sering pula dihadapkan pada kritik dan ‘penganiayaan’ karena beberapa pandangan filosofisnya itu. Penganiayaan yang dialami oleh Ibnu Rusyd dan filsuf lain pada masanya harus dipahami dalam konteks politik, sosial, dan intelektual yang ada pada saat itu. Pendekatan filosofisnya yang mencoba mengintegrasikan pemikiran Aristoteles dengan teologi Islam menghadapi tantangan dari berpandangan kelompok yang berbeda dan memandang filsafat sebagai ancaman terhadap keyakinan tradisional. Beberapa bentuk ‘penganiayaan’ dan kontroversi terkait dengan pandangan filsafatnya yang dianggap kontroversial pada masanya, di antaranya berupa:

- 1) *Tahafut al-Tahafut* yang membahas hubungan antara agama dan rasionalitas, dilarang dan disita oleh otoritas kea-

⁴¹ Terlebihnya lihat A. Hanafi, *ibid*, hlm. 192; juga Rizal Mustansyir, ‘Sejarah Perkembangan Ilmu’ dalam *Filsafat Ilmu, Sebagai Dasar Pengembangan Ilmu Pengetahuan*, (Yogyakarta: Liberty, 2001), hlm. 63-85.

gamaan yang lebih konservatif dan menentang pandangan filsafatnya yang dianggap kontroversial. Karya ini mengkritik pendekatan teologis yang didasarkan pada filsafat Imam Al-Ghazali, yang pada saat itu menjadi otoritas dominan.

- 2) Pengasingan. Ibnu Rusyd mengalami masa pengasingan selama beberapa waktu di Maroko dan Spanyol sebagai akibat dari konflik politik dan teologis yang terjadi pada masanya. Pengasingan ini merupakan bentuk dari penolakan dan kritik terhadap beberapa pandangan filosofisnya yang bertentangan dengan pemikiran keagamaan yang dominan kala itu.
- 3) Keputusan politik. Ibnu Rusyd mengalami perubahan politik di Andalusia, tatkala kekuasaan politik beralih dan rezim yang lebih konservatif mengambil alih. Hal ini mengakibatkan 'kekerasan' terhadap pemikiran rasional dan filsafatnya yang dianggap bertentangan dengan pandangan agama yang dominan kala itu.

Dalam konteks kutipan sebagaimana yang tersebut pada lembar halaman sebelumnya, dapat dijelaskan bahwa Ibnu Rusyd mungkin ingin mengungkapkan kekhawatiran bahwa dengan matinya filsuf atau dengan hilangnya pemikiran filsafat yang berkembang, akan ada kehilangan dan kemunduran dalam perkembangan pemikiran dan pengetahuan. Kutipan ini juga dapat diartikan sebagai pernyataan dukungan dan penghargaan bagi filsuf dan pemikir yang berjuang untuk kebebasan berpikir dan pengetahuan di tengah-tengah penganiayaan dan kesulitan yang mereka hadapi. Namun demikian, tafsiran terperinci tentang maksud dan konteks spesifik pernyataan ini dapat bervariasi tergantung pada sumber dan interpretasi yang digunakan.

4. Ibnu 'Arabi (1165-1240)

a. Biografi dan Karyanya

Tidak banyak ulama ruhaniyah Muslim yang terkenal di kawasan *Maghribi* sebagaimana Muhyî ad-Dîn Muḥammad ibn 'Alî ibn Al-'Arabî, bahkan di dunia Islam sekalipun mungkin tidak seorang pun yang memiliki pengaruh yang begitu dalam dan luas terhadap kehidupan intelektual masyarakat sejak sekitar tujuh abad terakhir selain dirinya. Para murid dan pengikutnya memberi gelar kehormatan sebagai *asy-Syaiykh al-Akbar*⁴² sebagai pengakuan terhadap kebijaksanaan, pengetahuan, dan kedalaman spiritual yang luar biasa yang dimilikinya. Gelar ini secara harfiah berarti 'Syekh Terbesar' atau 'Maha Guru', karena Ibnu Arabi dianggap sebagai seorang guru yang memiliki pemahaman mendalam tentang realitas spiritual dan kebenaran mistik dalam Islam. Ibn Arabi dianggap memiliki wawasan luas tentang alam semesta raya, hubungan antara Tuhan dan manusia, serta realitas metafisik, bahkan masih memiliki pengaruh bagi banyak tokoh dan aliran dalam dunia tasawuf, hingga saat ini.

Ibnu Arabi dilahirkan pada 17 Ramadhan 560 H (28 Juli 1165 M) di Mursia, Spanyol bagian tenggara, dari keluarga ter-

⁴² Ini bukan gelar resmi yang diberikan otoritas keagamaan atau akademik, melainkan penghargaan oleh para pengikutnya dan mereka yang menghormatinya sebab kontribusi yang luar biasa dalam bidang mistisisme Islam. Beberapa sarjana dan pengikut Ibnu Arabi mungkin menyebutnya dengan gelar *asy-Syaiykh al-Akbar* atau *al-Muhyiddin*. Meskipun semua gelar ini tidak mempunyai pengakuan resmi dari otoritas keagamaan atau akademik tapi mencerminkan penghormatan yang diberikan oleh mereka yang mengakui kebijaksanaan dan pengaruhnya dalam tradisi mistik Islam. Selebihnya, lihat: William C. Chittik, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York Press, 1989). Telah dialih bahasa oleh Muhammad Ulul 'Azmi dengan judul *Ilmu Menurut Jalan Sufi: Metafisika Imajinasi Ibnu 'Arabi*, hlm. 3.

pandang kala itu dan wafat pada 4 Rabiul Awwal 638 H (16 November 1240 M). Hari kelahirannya sangat istimewa karena bertepatan dengan tanggal ketika ayat pertama Al-Quran diturunkan. Tahun kelahirannya hampir bertepatan dengan tahun wafatnya Syekh Abdul Qadir al-Jailani,⁴³ yakni: tanggal 14 Ramadan 561 H (19 Februari 1166 M). Hal ini menimbulkan spekulasi bahwa ia memang dilahirkan untuk menggantikan sufi besar yang dikenal di dunia sebagai kekasih Allah tersebut. Nama ibu Ibnu Arabi adalah Maryam binti Abdullah al-Qurtubi. Ayah Ibnu Arabi, bernama Ali bin Muhammad bin Arabi, yang memiliki hubungan dengan istana dan jabatan pada masa kepemimpinan Abu Ya'qub Yusuf dan Raja al-Mu'min III dari Dinasti Almohad (*al-Muwahhidun*). Meskipun tidak ada bukti yang menyebutkan secara spesifik jabatan ayah Ibnu Arabi, beberapa sumber menyebutkan bahwa ayahnya adalah pejabat tinggi di istana yang terkenal saleh dan terpercaya.

⁴³ Syekh Abdul Qadir Al-Jilani (1077-1166 M): ulama dan sufi terkenal dalam sejarah Islam, dikenal juga dengan sebutan Abdul Qadir Al-Gilani, Syekh Abdul Qadir Al-Jili, atau Syekh Gilani' terkadang disebut 'Jailani', namun sebutan yang lebih tepat adalah 'Al-Jilani', mengacu pada wilayah kelahirannya (Provinsi Gilan, Persia, sekarang Iran). Pendiri dan pemimpin tarekat sufi Qadiriyyah, tarekat sufi terbesar dan paling berpengaruh di dunia Muslim. Syaikh Abdul Qadir Al-Jilani dikenal sebagai tokoh spiritual yang menganjurkan jalan sufi dalam mencapai kedekatan dengan Allah, menekankan pentingnya *taqwa* (kesalehan) dan *zuhud* dalam menjalani kehidupan. Ajarannya meliputi penekanan pada pengendalian diri, zikir, meditasi, dan mencari *ma'rifat* (pengetahuan spiritual) melalui pengalaman langsung dengan Tuhan. Karya tulisnya yang terkenal adalah *Al-Ghunya li-Talibi Tariq al-Haqq* (Sarana bagi Pencari Jalan Tuhan); sebuah ensiklopedia tentang ajaran dan praktik sufi, dan telah menjadi salah satu karya penting dalam literatur sufi dan terus dihormati dan dipelajari oleh para pengikutnya. Syekh Abdul Qadir al-Jilani dihormati dan dianggap sebagai salah satu wali Allah yang paling dihormati dan diakui memiliki banyak pengikut di seluruh dunia, pemikirannya terus memengaruhi kehidupan spiritual dan praktik keagamaan umat Islam hingga saat ini.

Kelahiran Ibnu Arabi bertepatan dengan kondisi Andalusia yang semakin tidak menentu akibat perang dan pemberontakan. Dari luar, kondisi politik pemerintahan Islam mendapatkan tekanan terutama dari sekelompok tentara Kristen yang menamakan diri mereka sebagai *Reconquista* (para penakluk). Mereka memulai kampanyenya dengan menaklukkan Toledo pada tahun 1085 M oleh Alfonso VI,⁴⁴ berlanjut dengan penaklukan Saragosa pada 1118 M. Dari dalam, terjadi perebutan kekuasaan mulai dari Dinasti al-Murabitun hingga al-Muwahhidun.

Ibnu Arabi semasa hidupnya pernah mengembara di berbagai wilayah dunia Muslim pada zamannya, menimba ilmu dari banyak guru dan berinteraksi dengan sarjana dan sufi ter-

⁴⁴ Terdapat beberapa kaitan Alfonso VI, raja León dan Kastila, dengan Ibnu Arabi, meskipun mereka berasal dari konteks budaya dan agama yang berbeda. *Pertama*, Ibnu Arabi pernah melakukan perjalanan ke Spanyol pada Abad XII. Selama kunjungannya ini bertemu dengan beberapa tokoh penting, termasuk beberapa pemimpin Kristen di Spanyol, termasuk Alfonso VI. Ada klaim bahwa Ibnu Arabi bertemu dengannya dan bahkan memberikan nasihat atau pandangan kepadanya. Namun, informasi ini didasarkan pada laporan yang tidak dapat diverifikasi secara akurat, dan keterlibatan langsung Alfonso VI dengan Ibnu Arabi tetap menjadi perdebatan di kalangan sejarawan. Selain itu, dalam karya Ibnu Arabi yang terkenal, seperti *'Futuhat al-Makkiyah'* dan *'Al-Futuhat al-Makkiyah al-Kubra'* ada beberapa kutipan yang dapat ditafsirkan sebagai referensi atau pemikiran tentang hubungan antara Islam dan Kristen. Beberapa peneliti mengaitkan hal ini dengan konteks kehadirannya di Spanyol dan berinteraksi dengan pemimpin Kristen, seperti Alfonso VI. Namun, sebenarnya sumber-sumber dan informasi tentang keterlibatan langsung Alfonso VI dengan Ibnu Arabi terbatas dan terkadang kontroversial. Oleh karena itu, kaitan langsung antara Alfonso VI dan Ibnu Arabi masih menjadi perdebatan di antara sejarawan dan peneliti. Selebihnya baca: Muhammad Ibnu Sahroji, "Biografi Ibnu Arabi: Sosok Sufi dan Filosof Besar dari Spanyol," dalam <https://bincangsyariah.com/khazanah/biografi-ibnu-arabi>, diupload: 15 Desember 2020.

kemuka.⁴⁵ Dalam perjalanan hidupnya, dia mengembangkan dan menyebarkan beberapa ajaran yang meliputi konsep mistisisme dan filosofi yang mendalam. Ajarannya menekankan pentingnya pengetahuan dan pengalaman langsung dengan Tuhan, dan mengemukakan konsep *wahdat al-wujûd* (kesatuan eksistensi), yang menyatakan bahwa seluruh alam semesta merupakan manifestasi dari Tuhan yang satu.

Karya monumental Ibnu Arabi adalah berjudul: *Al-Futuhât al-Makkiyah*, berisi mistisisme Islam. Selain itu juga menulis kumpulan aforisme dan petuah filsafat dan mistik, termasuk di antaranya: *Fusus al-Hikam*, dan *Tarjuman al-Ashwaq*. Ibnu Arabi menulis ketiga karya tersebut pada periode yang beda. Karya *al-Futuhât al-Makkiyah* ditulis dalam periode terpanjang dalam hidupnya, yaitu: sekitar tahun 1201-1229 Masehi; berisi pengalaman, pemikiran, dan berbagai ajarannya yang berkembang seiring waktu, *Fusus al-Hikam* ditulis pada tahun 1229-1231 Masehi, terdiri atas serangkaian aforisme dan petuah yang merangkum pemikiran dan pengajaran mistis serta filosofisnya, sedangkan *Tarjuman al-Ashwaq* ditulisnya pada awal Abad XIII M, sekitar tahun 1213-1214 M.

⁴⁵ Salah satu guru yang paling berpengaruh baginya adalah Syekh Abu al-Abbas Ahmad ibn Muhammad ibn Uthman al-Ansari al-Qurtubi al-Mursi (1219 M-1286 M), seorang sufi terkenal dari Alexandria, Mesir. Ibnu Arabi mengakui bahwa dia menerima banyak manfaat dari pengajaran dan arahan spiritual Abu al-Abbas al-Mursi. Selain itu, Ibnu Arabi juga memperoleh pengaruh penting dari beberapa tokoh lainnya, termasuk Abu Bakr ibn al-Arabi, seorang teolog dan filosof Islam yang juga merupakan ayahnya sendiri. Ibnu Arabi juga menghormati dan mempelajari karya para tokoh sufi terdahulu seperti Syekh Abdul Qadir al-Jilani, Syekh Suhrawardi, dan Syekh Junaid al-Baghdadi. Ibnu Arabi sebagai seorang pencari ilmu yang tekun dan berinteraksi dengan banyak tokoh terkemuka pada zamannya, tentu pengaruh yang diterimanya tidak hanya dari satu guru tertentu, tetapi juga dari berbagai sumber pengetahuan dan pengalaman yang ia dapatkan dalam perjalanannya sebagai seorang sufi dan filsuf.

1) *Al-Futuh al-Makkiyah* (pembukaan-pembukaan dari Mekah), karya monumentalnya yang ditulis oleh Ibnu Arabi atas sejumlah volume yang membahas berbagai aspek yang sangat luas dan kompleks, mencakup berbagai topik yang terkait dengan pengalaman mistis, eksistensi, hubungan antara manusia dan Tuhan, dan pemahaman tentang alam semesta. Karya ini sering dianggap sebagai *magnum opus* Ibnu Arabi. Dalam karya tersebut diajarkan konsep *wahdat al-wujûd* (kesatuan eksistensi); seluruh alam semesta adalah manifestasi dari Tuhan yang satu, dan berbagai konsep seperti *maqam-maqam* spiritual, hierarki pencapaian spiritual, dan penjelasan tentang cahaya dan kegelapan dalam eksistensi. Karya ini juga mencakup refleksi filosofis dan pemahaman teologis yang mendalam, dengan menggunakan bahasa metaforis dan simbolis untuk menyampaikan berbagai konsep yang kompleks, sehingga membutuhkan pemahaman mendalam dan penafsiran yang cermat. Karya *magnum opus* ini telah menjadi sumber studi yang signifikan dalam tradisi sufi dan pemikiran Islam hingga saat ini. Beberapa ajaran utama yang terkandung dalam karya ini antara lain:

- a) *Wahdat al-Wujûd*: konsep yang menekankan bahwa seluruh alam semesta adalah manifestasi dari Tuhan yang satu; segala sesuatu yang ada adalah refleksi dari keberadaan absolut Tuhan. Hal ini berarti tidak ada keterpisahan antara Tuhan dan ciptaan-Nya. Bagi Ibnu Arabi, Tuhan adalah 'Realitas Tunggal yang Ada' dan segala sesuatu yang ada selain Diri-Nya adalah refleksi atau penampakan dari keberadaan-Nya. Segala aspek alam semesta, baik yang tampak maupun yang tersembunyi, mencerminkan atribut dan sifat-sifat Tuhan. Oleh karena itu, tidak ada realitas yang independen

(otonom) yang terpisah dari Tuhan. Kesadaran akan *wahdat al-wujud* adalah pencapaian spiritual tertinggi yang dapat dicapai oleh manusia, melalui pengenalan Ilahi (*ma'rifat*) dan pengalaman spiritual yang mendalam sehingga manusia dapat menyadari dirinya sebagai bagian integral dari kesatuan eksistensi yang lebih besar.

- b) *Maqam-maqam* spiritual, dalam perjalanan menuju Tuhan manusia berkemungkinan mengalami *ekstase* dan penyatuan dengan Tuhan, serta tingkatan kesadaran yang lebih tinggi. Istilah *maqam* dalam konteks ini merujuk kepada keadaan atau tempat spiritual di dalam perjalanan mistik seseorang. *Maqam-maqam* ini mewakili tahapan perkembangan spiritual yang berbeda dalam mencapai kesatuan dengan Tuhan. Ibnu Arabi menggambarkan sejumlah *maqam* yang harus dilewati seorang sufi dalam perjalanan spiritualnya. Salah satu konsep sentral dalam pemikiran Ibnu Arabi adalah *maqam al-ihsan* (tempat kesempurnaan). *Maqam* ini melibatkan pencapaian kesadaran yang sepenuhnya terhadap keberadaan Tuhan dan pengalaman persatuan dengan-Nya. Selain itu, ada juga *maqam al-ma'rifah* (tempat pengetahuan). *Maqam* ini melibatkan pengetahuan yang mendalam tentang Tuhan dan penyerahan diri yang lengkap kepada Sang Khaliq. Selama perjalanan spiritual, seorang sufi harus mencapai tingkat pemahaman yang lebih dalam tentang hakikat Tuhan dan hakikat dirinya sendiri.

Ibnu Arabi juga menguraikan beberapa *maqam* atau 'tahapan' atau 'tempat' atau 'kedudukan' dalam perjalanan spiritual untuk merujuk pada tahapan perkembangan spiritual atau tingkatan kesadaran dalam

perjalanan menuju Tuhan. Berikut adalah beberapa *maqam* yang dimaksud:

- *Maqam al-nafs* (tempat jiwa): tahap awal dalam perjalanan spiritual tatkala seseorang memperoleh pemahaman yang lebih dalam tentang hakikat dirinya dan dalam menjalani proses pengenalan dirinya.
- *Maqam al-'aql* (tempat akal): *maqam* tatkala seseorang mencapai pemahaman yang lebih dalam mengenai pengetahuan dan kebijaksanaan serta mengembangkan pemahaman yang lebih dalam tentang hakikat Tuhan dan hubungan antara akal dan wahyu.
- *Maqam al-qalb* (tempat hati): *maqam* ini melibatkan pemurnian hati dan pemahaman yang lebih dalam tentang cinta dan kasih sayang serta hubungan yang mendalam dengan Tuhan dan makhluk-Nya.
- *Maqam al-ruh* (tempat jiwa): tahap tatkala seseorang mencapai pemahaman yang lebih dalam tentang hakikat jiwa dan kesatuan dengan Tuhan; mengalami pemahaman yang lebih dalam tentang keabadian jiwa dan hubungannya dengan Tuhan.
- *Maqam al-sirr* (tempat rahasia): tahap saat seseorang mencapai pemahaman yang lebih dalam tentang rahasia Tuhan dan penyerahan diri yang lengkap kepada-Nya, dengan mengalami kesadaran yang lebih dalam tentang hakikat sejati dan realitas yang tersembunyi.
- *Maqam al-haqq* (tempat kebenaran): tahap saat seseorang mencapai pemahaman yang paling dalam tentang kebenaran absolut Tuhan; mengalami pemahaman yang lebih dalam tentang realitas yang mutlak dan penyingkapan hakikat Tuhan. Menurut Ibnu 'Arabi *maqam-maqam* ini tidak harus ditempuh secara berurutan. Setiap individu dapat mengalami *maqam-*

maqam ini dalam urutan yang berbeda dan dengan tingkat pengalaman yang berbeda.

Selain itu, Ibnu Arabi juga menggunakan istilah-istilah lain yang berkaitan dengan *maqam* spiritual, seperti:

- *Haqiqah*: merujuk pada kebenaran mutlak yang berkait dengan pemahaman mendalam tentang hakikat diri, hakikat Tuhan, dan alam semesta.
- *Marifah*: ‘pengetahuan spiritual’ atau ‘pengenalan yang mendalam’ yang merujuk pada pemahaman langsung dan pribadi tentang Tuhan yang melampaui pengetahuan konseptual.
- *Wajh*: aspek yang digunakan Ibnu Arabi untuk menggambarkan berbagai aspek atau dimensi dalam *maqam* spiritual yang memungkinkan pemahaman tentang Tuhan dari berbagai perspektif.
- *Qurb* untuk menggambarkan *maqam spiritual* yang memungkinkan seseorang mencapai kedekatan yang lebih dalam dengan Tuhan.
- *Tahqiq* (‘pengesahan’ atau ‘pembenaran’) untuk menggambarkan *maqam-maqam* spiritual yang melibatkan pengesahan atau membenaran dari Tuhan.
- *Jam* (‘penyatuan’ atau ‘persatuan’). Ibnu Arabi menggunakan istilah ini untuk menggambarkan *maqam* spiritual yang memungkinkan seseorang mencapai kesatuan yang menyeluruh dengan Tuhan.

c) *Konsep Ma’rifat (Pengenalan Ilahi)*. Ibnu Arabi mengajarkan pentingnya pengenalan Tuhan secara langsung (*ma’rifat*), dan menekankan bahwa pengetahuan dan pengalaman Tuhan tidak hanya dapat diperoleh melalui pemahaman intelektual, tetapi juga melalui pengalaman

spiritual yang mendalam. Istilah *ma'rifat* sering diterjemahkan sebagai 'pengetahuan spiritual' atau 'pengenalan yang mendalam' dan merupakan tujuan tertinggi dalam perjalanan spiritual.

Menurut Ibnu Arabi, *ma'rifat* tidak hanya berarti pengetahuan teoretis atau konseptual tentang Tuhan, tetapi juga pengalaman langsung dan mendalam tentang-Nya, yang melibatkan penyingkapan dari Tuhan kepada jiwa seseorang, sehingga memungkinkannya untuk memiliki pengalaman pribadi tentang keberadaan-Nya. *Ma'rifat* sebagai sebuah proses, melibatkan penyerahan diri yang total kepada Tuhan dan kehendak-Nya, penghapusan *ego* dan penyerahan diri kepada Tuhan dengan sepenuh hati. Dalam keadaan ini, seseorang mencapai pemahaman yang lebih dalam tentang hakikat dirinya sebagai cermin dari Tuhan.

Ibnu Arabi juga menjelaskan bahwa *ma'rifat* Tuhan melampaui semua batasan intelektual dan konseptual; sebab bukan sekadar pengetahuan tentang berbagai atribut Tuhan, tetapi pemahaman yang lebih dalam tentang hakikat yang mutlak dan eksistensi Tuhan. *Ma'rifat* melibatkan penggabungan dan persatuan jiwa manusia dengan Tuhan, sehingga mencapai kesatuan yang menyeluruh. *Ma'rifat* itu pemahaman tentang hubungan antara Tuhan, manusia, dan alam semesta; segala sesuatu dalam alam semesta adalah manifestasi dari Tuhan dan memiliki keberadaan yang tergantung pada-Nya. Dalam pemahaman yang mendalam tentang *ma'rifat*, seseorang dapat melihat keberadaan Tuhan di dalam segala hal dan mengalami persatuan yang menyeluruh dengan-Nya.

Pemahaman *ma'rifat* menurut Ibnu Arabi sangat kompleks dan mencakup berbagai dimensi dan lapisan pemiki-

ran. Dia menggunakan bahasa simbolis, metaforis, dan sering kali sulit untuk dipahami secara langsung. Beberapa aspek kompleksitas pemahaman *ma'rifat* Ibnu Arabi adalah sebagai berikut:

- Simbol dan metafora: untuk menggambarkan beberapa konsep yang berkaitan dengan *ma'rifat*; misalnya cahaya, cermin, pantulan, perjumpaan, dan banyak lagi untuk menjelaskan hubungan antara Tuhan, manusia, dan alam semesta sehingga memerlukan interpretasi dan pemahaman mendalam untuk merasakan makna yang tersembunyi di baliknya.
- Dimensi ontologis dan kosmologis: Ibnu Arabi menggabungkan dimensi ontologis dan kosmologis dalam pemahaman *ma'rifat*. Tuhan adalah hakikat yang mutlak, dan segala sesuatu di alam semesta raya ini adalah manifestasi dari-Nya. Ini mencakup pemahaman tentang realitas yang mendasari alam semesta dan hubungan yang kompleks antara hakikat Tuhan, hakikat manusia, dan hakikat alam semesta.
- Aspek subjektivitas dan pengalaman pribadi: Ibnu Arabi menekankan pentingnya pengalaman langsung dan pribadi dalam *ma'rifat*. Pemahaman yang mendalam tentang Tuhan tidak hanya dapat dicapai melalui pengetahuan konseptual, tetapi juga melalui pengalaman spiritual yang intens serta melibatkan penyingkapan langsung dari Tuhan kepada jiwa individu, yang menciptakan kesadaran yang mendalam tentang keberadaan-Nya.
- Penghapusan *ego* dan penyerahan diri: penghapusan *ego* dan penyerahan diri yang total kepada Tuhan merupakan proses yang kompleks dan sulit, sebab individu harus melepaskan identitas dan keinginan egoisnya

dalam rangka untuk mencapai kesadaran dan persatuan dengan Tuhan.

- Dimensi etis dan sosial: bahwa kesadaran akan hakikat Tuhan harus tercermin dalam perilaku dan tindakan terhadap sesama manusia. *Ma'rifat* yang sejati harus membawa pada kebajikan, kasih sayang, dan pelayanan kepada manusia dan alam semesta.
- Pemahaman tentang proses penciptaan: Ibnu Arabi membahas proses penciptaan dan peran manusia sebagai *khalifah* (wakil) Tuhan di bumi. Hubungan antara ciptaan dan Pencipta serta bagaimana manusia dapat mencapai potensi spiritualnya harus melalui pemahaman dan pengalaman yang mendalam.
- Pemahaman tentang cinta kasih: cinta kasih dan keinginan sebagai daya tarik utama yang mendorong manusia untuk mencapai penyatuan dengan Tuhan; cinta spiritual dan kerinduan yang mendalam menuju Tuhan.

2) *Fusus al-Hikam* (runtunan hikmah). Karya ini terdiri atas sejumlah risalah yang membahas konsep-konsep mistis dan filsafat dalam Islam. Dalam karya ini, Ibnu Arabi mengulas berbagai topik termasuk eksistensi Tuhan, *wahdat al-wujud* (kesatuan eksistensi), konsep-konsep keberadaan, sifat-sifat manusia, dan hubungan antara makhluk dan Penciptanya. Ibnu Arabi menggunakan bahasa metaforis dan simbolis untuk menyampaikan pemikirannya yang mendalam dan kompleks. Karya ini sangat dihormati dalam tradisi sufi dan pemikiran Islam, dan menjadi sumber studi yang penting bagi para pencari kebenaran yang tertarik pada pemahaman mistis dan filosofis dalam Islam. Aforisme dan petuah yang terdapat dalam karya ini memberikan wawasan mendalam tentang hubungan manusia dengan Tuhan dan mengajak pembaca untuk merenung-

kan makna eksistensi dan tujuan hidup.

- 3) *Tarjuman al-Ashwaq*. Dalam karya ini Ibnu Arabi menggunakan bahasa metaforis dan simbolis untuk menyampaikan pengalaman cinta spiritual dan kerinduan yang mendalam. Puisi-puisi tersebut menggambarkan perjalanan cinta manusia menuju Tuhan dan ungkapan penuh gairah akan kehadiran-Nya. Puisi-puisi dalam karya ini mencakup tema-tema seperti cinta kasih, kehancuran diri (*fana*), perjalanan spiritual, keindahan alam, dan relasi antara kekasih dan yang dikasihi. Ibnu Arabi melalui puisi-puisinya mengajak pembaca untuk memahami dan merenungkan tentang kehadiran Tuhan dalam segala aspek kehidupan. Karya ini dianggap sebagai karya puisi yang sangat indah dan menginspirasi yang mencerminkan pandangannya tentang cinta dan spiritualitas, dan memberikan pengalaman estetik dan refleksi mendalam bagi para pembaca yang tertarik pada pemahaman mistik dalam tradisi Islam. Dalam karya ini Ibnu Arabi menggambarkan perjalanan cintanya yang melambangkan perjalanan spiritual menuju Tuhan, serta ungkapkan kerinduan yang mendalam, kecintaan yang membara, dan hubungan intim antara pencari dengan objek yang dikasihi, yaitu: Tuhan. Puisi-puisi di dalam *Tarjuman al-Ashwaq* menggunakan bahasa metaforis dan simbolis untuk mengungkapkan pengalaman mistik dan keinginan spiritual, serta gambaran cinta sebagai daya tarik yang tak terelakkan menuju Tuhan, dan gambaran pengalaman, serta perenungannya tentang cinta kasih yang melampaui batas-batas manusia. Karya ini sangat dihargai dalam tradisi sufi dan puisi Arab-Islam, karena memberi wawasan dan pengalaman estetik tentang kecintaan spiritual dan hubungan manusia dengan Tuhan Yang Maha Esa.

b. Lima Jalan Menuju Tuhan

Ibnu Arabi, mengembangkan konsep tentang lima jalan menuju Tuhan yang menggambarkan berbagai pendekatan spiritual individu dalam mencapai kesatuan dengan Tuhan. Berikut adalah penjelasan ringkas tentang lima jalan tersebut:

- 1) Jalan para nabi (*as-sulūk al-anbiyā'*): Ini adalah jalan yang ditempuh oleh para nabi dan rasul. Mereka adalah utusan Tuhan yang telah menerima wahyu dan petunjuk langsung dari-Nya. Jalan ini melibatkan mengikuti ajaran-ajaran para nabi dan mengamalkan kebenaran yang diungkapkan oleh mereka. Orang-orang yang mengikuti jalan ini berusaha mencapai kesatuan dengan Tuhan melalui pengetahuan dan amal yang didasarkan pada wahyu dan petunjuk Ilahi.
- 2) Jalan para wali (*as-sulūk al-awliyā'*): Ini adalah jalan yang ditempuh oleh para wali, yaitu orang-orang yang telah mencapai tingkat kesempurnaan spiritual dan mendapatkan pengetahuan langsung tentang Tuhan melalui pengalaman mistis dan kerohanian. Para wali memiliki pemahaman yang mendalam tentang hakikat Tuhan dan mencapai kesatuan dengan-Nya melalui penghapusan diri dan pengabdian yang total.
- 3) Jalan para pengasuh (*as-sulūk al-ubbād*): Ini adalah jalan yang ditempuh oleh orang-orang saleh dan spiritual yang menjalani kehidupan asketis dan beribadah secara konsisten. Mereka mencapai kesatuan dengan Tuhan melalui ibadah, meditasi, dan penekanan pada pengendalian diri dan pengekangan nafsu duniawi.
- 4) Jalan para filosof (*as-sulūk al-falāsifah*): Ini adalah jalan yang ditempuh oleh para filosof dan sarjana yang memperoleh pemahaman tentang Tuhan melalui penalaran dan filsafat. Para filosof berusaha mencapai kesatuan dengan

Tuhan melalui pemikiran, analisis rasional, dan kontemplasi tentang hakikat realitas.

- 5) Jalan para pengagum cinta Ilahi (*as-sulūk al-'ārifin bi mahabbatillah*): Ini adalah jalan yang ditempuh oleh orang-orang yang mencapai kesatuan dengan Tuhan melalui cinta dan kecintaan yang mendalam kepada-Nya. Mereka terbakar oleh cinta Ilahi dan mencapai kesatuan dengan Tuhan melalui pengalaman cinta yang melampaui batas-batas dunia material.

Ibnu 'Arabi juga menyebut lima jalan konseptual yang diusulkan untuk menjelaskan berbagai pendekatan dan aspek-aspek dalam perjalanan spiritual manusia menuju kesatuan dengan Tuhan, yaitu: jalan Allah (*shirat Allah*), jalan mulia (*shirat al-'izzah*), jalan Tuhan (*shirat al-Rabb*), jalan nikmat (*shirat al-ni'mah*), dan jalan khusus (*shirat al-khas*).⁴⁶

- 1) Jalan Allah (*shirat allah*): Ini adalah jalan yang secara eksklusif milik Allah. Ibnu Arabi menyebutnya sebagai jalan Allah untuk menunjukkan bahwa kesatuan dengan Tuhan hanya dapat dicapai melalui-Nya. Ini adalah jalan spiritual yang melibatkan pencarian dan pengalaman langsung tentang keberadaan Tuhan. Para pencari Tuhan di jalan ini mencapai pengenalan dan penyatuannya dengan-Nya melalui wahyu dan petunjuk Ilahi.
- 2) Jalan mulia (*shirat al-'izzah*): Ini adalah jalan yang dipilih para nabi dan orang-orang yang berada dalam derajat spiritual tinggi. Jalan ini melibatkan pemahaman dan pengalaman tentang kebesaran Tuhan, serta memiliki kekuatan spiritual dan kemuliaan. Para pengikut jalan ini mencapai kesatuan dengan Tuhan melalui pengetahuan, kepatuhan,

⁴⁶ Selebihnya sila buka: Zainul Bahri, 2011, *Satu Tuhan Banyak Agama, Pandangan Sufistik Ibn 'Arabi, Rumi dan Jilli*, Mizan, Bandung, hlm. 104.

dan pemurnian diri mereka.

- 3) Jalan Tuhan (*shirat al-Rabb*): Ini adalah jalan yang melibatkan pengabdian dan kesetiaan kepada Tuhan sebagai Tuhannya. Para pencari jalan ini menempatkan Tuhan sebagai pusat kehidupan dan berusaha mencapai kesatuan dengan-Nya melalui ibadah yang tulus dan pengabdian yang total.
- 4) Jalan nikmat (*shirat an-ni'mah*): Ini adalah jalan yang ditempuh oleh orang-orang yang menyadari dan bersyukur atas nikmat-nikmat Tuhan yang mereka terima. Mereka mengakui bahwa setiap nikmat berasal dari Tuhan dan menggunakan nikmat-nikmat itu sebagai sarana untuk mencapai kesatuan dengan-Nya. Pada jalan ini, pengalaman nikmat Tuhan digunakan sebagai jembatan untuk mencapai pemahaman yang lebih dalam tentang-Nya.
- 5) Jalan khusus (*shirat al-khas*): Ini adalah jalan yang khusus dan unik bagi setiap individu. Ibnu Arabi mengakui bahwa setiap jiwa memiliki perjalanan spiritual yang unik dan spesifik. Setiap individu memiliki kecenderungan, kebutuhan, dan potensi spiritual yang berbeda. Jalan ini melibatkan penemuan dan pengembangan diri yang pribadi, di mana individu mencapai kesatuan dengan Tuhan sesuai dengan jalan yang ditentukan bagi mereka.

Dalam karya *al-Futūhāt al-Makkiyyah* diuraikan juga tentang fase perjalanan spiritual dan berbagai tingkatan yang dapat dicapai dalam mencapai kesatuan dengan Tuhan:

- 1) Jalan Allah (*shiratullah*): jalan yang mengarahkan individu pada kesadaran akan keberadaan Tuhan dan pemahaman tentang-Nya sebagai Sumber yang Maha Kuasa dan Maha Esa, dengan cara melibatkan pengenalan dan pengabdian kepada Allah sebagai Tuhannya.

- 2) Jalan mulia (*shirat al-'izzah*): jalan menuju kemuliaan spiritual yang melibatkan peningkatan kualitas batin dan kesempurnaan moral dengan cara berusaha untuk mengembangkan kebaikan, kejujuran, dan kebajikan dalam diri mereka.
- 3) Jalan pengabdian (*shirat al-'ubudiyah*): jalan pengabdian yang melibatkan penyelarasan diri dengan kehendak Tuhan dan penyerahan diri yang total kepada-Nya, dengan cara berusaha mengabdikan dan merenungkan Tuhan dalam setiap aspek kehidupannya.
- 4) Jalan kematangan (*shirat al-kamāl*): jalan menuju kedewasaan spiritual dan kesempurnaan yang melibatkan pemahaman yang lebih mendalam tentang hakikat diri dan hubungan dengan Tuhan, sehingga mencapai kesatuan dengan Tuhan melalui pengenalan dan pengalaman yang lebih intim.
- 5) Jalan cinta (*shirat al-mahabbah*): jalan yang melibatkan perjumpaan dengan Tuhan melalui cinta yang penuh kasih, sehingga mencapai kesatuan dengan Tuhan melalui pengalaman cinta yang mendalam dan penghancuran *ego* yang terkait dengan kasih sayang yang kuat kepada Tuhan.

c. Etika Teomorfis⁴⁷

Manusia disebut makhluk teomorfis karena manusia itu makhluk yang agung sebab memiliki akal (berkesadaran), *free*

⁴⁷ Poin ini pernah dipresentasikan secara *online* oleh penulis dalam: *Internasional Webinar on Akhlak and Tasawuf Center for General Studies and Co-Curricular, Universiti Tun Hussein Onn Malaysia*, pada 29 April 2021. Buka pula: William C. Chittick., *The Sufi Path of Knowledge; Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, (Albany: State University of New York Press, 1989). Telah dialih bahasa oleh Muhammad Ulul 'Azmi: *Ilmu Menurut Jalan Sufi, Metafisika Imajinasi Ibnu 'Arabi*, hlm. 63.

will (akhlak), dan kemampuan bicara (kreativitas) tapi masih memiliki kekurangan sehingga masih membutuhkan Tuhan. Manusia juga disebut makhluk teomorfis karena dasar metafisis manusia berasal dari Kenyataan Sejati (Tuhan), dan memiliki ketergantungan pada-Nya dalam keberadaannya. Lebih dari itu, manusia disebut sebagai makhluk theomorfis karena manusia sebagai khalifah Tuhan di bumi, dan menjadi cermin dari nama serta sifatnya; dalam diri manusia itu ada sesuatu yang menyerupai Tuhan.

Manusia menjadi hamba sekaligus wakil Tuhan karena dibekali daya Ilahi bawaan (intelegensi, kehendak bebas, kemampuan bicara), itu sebabnya manusia disebut sebagai pantulan cahaya Ilahi. Menjadi manusia berarti mewujudkan keadaan manusia universal melalui tiga jalan spiritual, yaitu: pengetahuan, cinta, dan tindakan yang dipadukan dengan melakukan kebajikan spiritual (kerendahan hati, kemurahan hati, dan kejujuran). Unsur teomorfis manusia selalu terkait dengan Sang Ilahi, karena manusia itu cermin sempurna Sang Ilahi; manusia berasal dari Sang Ilahi.

Menurut Ibnu 'Arabi manusia itu diciptakan berdasarkan kehendak Tuhan kepada manusia bukan berdasarkan apa yang dimau manusia pada dirinya sendiri, karena itu manusia harus ber-*takhalluq*. Ber-*takhalluq* itu bukanlah upaya menambah kualitas diri tetapi merupakan mode bereksistensi karena manusia adalah Citra-Nya, Cahaya Wujud-Nya. Ber-*takhalluq* itu merupakan jalan mencapai derajat tertentu melebihi makhluk yang lain. Bagi Ibnu Arabi keserakahan, kesombongan, ketidakadilan, pengecut, ketidaksabaran bukan sekedar kesalahan moral tetapi tanda kelemahan refleksi Cahaya Wujud dalam diri manusia. Ber-*takhalluq* kepada Allah berarti 'menjadi pribadi-Nya' atau 'menyerupai-Nya' melalui pengalaman mistis dan pengenalan diri yang mendalam.

Menurut Ibnu Arabi, Allah itu 'Realitas Yang Mutlak' dan mencakup segala sesuatu, sumber dan tujuan dari semua wujud. Proses ber-*takhalluq* kepada Allah melibatkan perjalanan spiritual tatkala seorang individu melepaskan *ego* dan identitas terbatasnya untuk mencapai kesadaran yang lebih tinggi tentang Realitas Absolut; Allah. Baginya, ber-*takhalluq* kepada Allah itu melibatkan penghapusan batasan-batasan *ego* dan mengalami penyatuan dengan hakikat-Nya sehingga seorang individu tersebut dapat melihat bahwa wujudnya adalah cerminan dari realitas Ilahi.

Selanjutnya berkaitan dengan etika teomorfisnya: Ibnu Arabi merujuk pada pemikiran dan pandangan filosofisnya tentang hubungan antara etika manusia dengan Tuhan. Baginya, etika yang benar (baik) adalah refleksi dari keesaan Tuhan yang sempurna. Etika teomorfis melibatkan peniruan karakteristik Tuhan yang adil, belas kasih, kesabaran, kebijaksanaan, dan kemurahan hati, sebab manusia adalah cermin Tuhan yang sempurna, dan tugasnya adalah mengeksplorasi dan mengaktualisasikan potensi teomorfis ini dalam kehidupan sehari-harinya. Pada titik ini, etika teomorfis jelas menekankan pentingnya kesadaran spiritual dan peningkatan kesadaran akan kehadiran Tuhan dalam segala aspek kehidupan, sehingga mampu mengembangkan kesalehan dan berperilaku etis. Dalam pandangan Ibnu Arabi, etika teomorfis juga melibatkan pengembangan sikap rendah hati, kerendahan diri, dan penghapusan diri (*fana*) untuk mengalami kesatuan dengan Tuhan.

Etika teomorfis Ibnu Arabi menawarkan pandangan holistik tentang etika yang melibatkan hubungan manusia dengan Tuhan dan dengan sesamanya. Melalui pemahaman dan praktik etika teomorfis, Ibnu Arabi berpendapat bahwa manusia sejatinya sanggup mencapai tujuan spiritualnya dan hidup dalam harmoni dengan alam semesta yang diciptakan oleh

Tuhan. Dalam kaitan ini Ibnu Arabi menawarkan beberapa langkah atau pendekatan dalam etika teomorfis untuk meniru karakter Tuhan, di antaranya:

- 1) Pengetahuan tentang sifat Tuhan: melalui studi dan refleksi yang mendalam, manusia dapat mengenal karakteristik Tuhan seperti keadilan, belas kasih, kesabaran, dan kebijaksanaan. Ini memberikan panduan tentang bagaimana manusia dapat meniru dan mewujudkan sifat-sifat tersebut dalam kehidupannya.
- 2) Kontemplasi dan refleksi: dengan merenungkan dan mempertimbangkan keindahan alam semesta dan tindakan Tuhan di dalamnya, manusia dapat mengembangkan pemahaman yang lebih dalam tentang keesaan Tuhan. Hal ini membantu dalam mengembangkan perspektif yang lebih luas dan menginternalisasi nilai-nilai dalam sifat-sifat Tuhan.
- 3) Penghapusan diri (*fana*): dengan jalan melibatkan penyingkiran *ego* dan penghancuran kepentingan diri sendiri untuk menyelaraskan kehendak dan tindakannya dengan kehendak Tuhan; mengurangi kesombongan, keegoisan, dan nafsu duniawi, sehingga dapat meniru sifat Tuhan yang mencerminkan kesempurnaan dan kebijaksanaan.
- 4) Amal perbuatan dan perilaku etis: meniru karakter Tuhan dengan menjalani kehidupan yang adil, belas kasih, dan penuh kasih sayang terhadap sesama dan makhluk lainnya, serta mengutamakan kepentingan orang lain, menunjukkan toleransi, kerendahan hati, dan sikap baik dengan cara mewujudkan sifat-sifat Tuhan dalam tindakan nyata.
- 5) Pengembangan kecintaan dan kasih kepada Tuhan: Cinta Ilahi yang mendalam dan kasih sayang kepada Tuhan menjadi sumber inspirasi dan motivasi untuk meniru karak-

ter Tuhan dalam segala aspek kehidupan. Melalui cinta dan pengabdian kepada Tuhan, manusia dapat mengalami kesatuan dengan-Nya dan mewujudkan etika teomorfis dalam tindakan serta perilaku sehari-hari. Seluruh pendekatan ini, bersama dengan pemahaman dan pengalaman pribadi, dapat membantu manusia dalam meniru karakter Tuhan dan mewujudkan etika teomorfis dalam kehidupan.

Etika teomorfis memiliki relevansi yang signifikan dalam kehidupan keberagamaan masa kini. Berikut ini adalah beberapa poin relevansi tersebut:

- 1) Peningkatan kesadaran spiritual: dalam dunia yang serba sibuk dan terfokus pada hal-hal materi, etika teomorfis menawarkan landasan untuk mengarahkan perhatian kita kepada dimensi spiritual dalam kehidupan sehari-hari, sehingga dapat membantu meningkatkan kesadaran akan kehadiran Tuhan dalam segala aspek kehidupan dan membantu mengarahkan individu menuju pertumbuhan spiritual, sebab etika teomorfis dapat mendorong seseorang untuk mengembangkan kesadaran spiritual yang lebih dalam.
- 2) Pengembangan nilai-nilai etis: etika teomorfis menyoroti urgensi pengembangan nilai-nilai etis yang tinggi, seperti keadilan, belas kasih, pengampunan, dan kerendahan hati. Dalam kehidupan keberagamaan masa kini, konflik dan ketegangan sering kali terjadi sehingga pemahaman dan praktik nilai-nilai etis ini menjadi sangat penting. Etika teomorfis memperkuat dan memberikan landasan yang kokoh bagi individu untuk mengembangkan perilaku etis dan menjadi agen perubahan positif dalam masyarakat.
- 3) Pemahaman yang inklusif tentang keberagaman: etika teomorfis mendorong pemahaman yang inklusif tentang keberagaman dalam konteks kehidupan keberagamaan,

karena etika teomorfis menekankan refleksi dan peniruan karakter Tuhan sehingga akan menjadi harapan bagi terbukanya pintu kemanusiaan yang menghargai dan menerima perbedaan dalam keyakinan, praktik, dan pandangan keagamaan serta konstruksi hubungan harmonis antara komunitas keagamaan yang berbeda.

- 4) Transformasi pribadi dan pertumbuhan spiritual: etika teomorfis menawarkan jalan transformasi pribadi dan pertumbuhan spiritual yang dapat mengarah pada kesatuan dengan Tuhan. Dalam kehidupan keberagaman masa kini, individu sering mencari makna dan tujuan yang lebih dalam, karenanya pemahaman dan praktik etika teomorfis dapat memberikan arah dan tujuan yang jelas, serta *framework* yang terstruktur untuk pertumbuhan spiritual yang berkelanjutan dan peningkatan kesadaran akan hubungan dengan Tuhan.
- 5) Pengintegrasian antara spiritualitas dan kehidupan sehari-hari: dengan mempromosikan pengintegrasian antara spiritualitas dan kehidupan sehari-hari; etika dan moralitas dapat dipraktikkan dalam setiap aspek kehidupan sehari-hari. Dalam konteks kehidupan keberagaman masa kini, tatkala individu berupaya mencari keseimbangan antara kehidupan materi dan spiritual, etika teomorfis dapat membantu menjembatani kesenjangan yang ada dan mengarahkan individu menuju kehidupan yang lebih bermakna dan terarah. Dengan demikian, etika teomorfis jelas memainkan peran penting dalam kehidupan keberagaman masa kini dengan memberikan landasan moral dan spiritual yang kokoh, membantu individu mengembangkan nilai-nilai etis, dan mengintegrasikan spiritualitas dengan kehidupan sehari-hari.

5. Ibn Khaldun (1332-1406)

a. Riwayat Singkat dan Karyanya

Ibnu Khaldun lahir di Tunisia, pada 1 Ramadhan 732 H/27 Mei 1332 M, dan wafat di Kairo pada 25 Ramadhan 808 H/19 Maret 1406 M. Nama lengkapnya adalah Waliyuddin Abdurrahman bin Muhammad bin Muhammad bin Muhammad bin Hasan bin Jabir bin Muhammad bin Muhammad bin Abdurrahman bin Khaldun. Nama Ibnu Khaldun dihubungkan dengan garis keturunan kakeknya yang kesembilan, yaitu: Khalid bin Usman; tokoh pertama yang memasuki negeri Andalusia bersama para penakluk berkebangsaan Arab.⁴⁸ Orang Andalusia dan Maghribi terbiasa menambahkan huruf *waw* (و) dan *nun* (ن) di belakang nama orang terkemuka sebagai bentuk penghormatan, karena itu nama Khalid pun berubah menjadi Khaldun. Ada juga yang menyebut nama asli Ibnu Khaldun ialah Abdurrahman ibnu Khaldun al-Maghribi al-Hadrami al-Maliki. Abdurrahman ialah nama kecilnya digolongkan kepada *al-Maghribi* karena lahir dan dibesarkan di wilayah Maghribi

⁴⁸ Ada sumber lain menyebutkan bahwa Ibnu Khaldun bukan keturunan langsung dari Khalid bin Usman, dan Khalid bin Usman sendiri bukan tokoh pertama yang memasuki negeri Andalusia bersama para penakluk Arab. Dalam sejarah Islam, Khalid bin Usman adalah sahabat Nabi Muhammad Saw, tapi ia terkait dengan peristiwa-peristiwa di Semenanjung Arab pada masa itu, bukan Andalusia. Ibnu Khaldun sendiri berasal dari Tunisia, Afrika Utara, dan bukan keturunan langsung dari Khalid bin Usman. Pendudukan Andalusia dimulai pada 92 H (711 M) oleh pasukan pimpinan Thariq bin Ziyad, bukan oleh Khalid bin Usman. Thariq bin Ziyad dan pasukannya mendarat di Semenanjung Iberia (sekarang Spanyol dan Portugal). Penaklukannya ini menjadi awal dari keberadaan Kekhalifahan al-Andalus di Spanyol. Jadi, tidak ada hubungan langsung antara Ibnu Khaldun dan Khalid bin Usman dalam konteks sejarah Andalusia atau penaklukan Arab di Spanyol. Buka pula: Machnun Husein, *Biografi Ibnu Khaldun, Kehidupan dan Karya Bapak Sosiologi Dunia*, Jakarta: Serambi, 2013, hlm. 14.

tepatnya kota Tunisia, dijuluki *al-Hadrami* karena keturunannya berasal dari Hadramaut Yaman Selatan, dan bergelar *al-Maliki* karena menganut mazhab Imam Malik.⁴⁹

Magnum opus Ibnu Khaldun ialah kitab *al-Muqaddimah*. Buku ini ditulis pada tahun 1377 dan merupakan karya monumental yang membahas berbagai aspek sejarah, sosiologi, ekonomi, dan ilmu politik. Karya *al-Muqaddimah* memiliki cakupan yang luas dan berisi berbagai teori yang dikembangkan oleh Ibnu Khaldun. Karya ini juga membahas pola-pola peradaban manusia, sejarah peradaban, dan pengaruh faktor-faktor sosial, ekonomi, dan politik dalam perubahan sosial masyarakat.

Beberapa konsep penting yang dijelaskan dalam *Al-Muqaddimah* antara lain:

- 1) *'Asabiyyah*: Konsep solidaritas sosial yang diperlukan untuk mempertahankan kekuasaan dan kejayaan suatu kelompok atau dinasti. Ibnu Khaldun berpendapat bahwa *'asabiyyah* menurun dari generasi ke generasi, yang akhirnya dapat menyebabkan kejatuhan suatu peradaban.
- 2) Siklus sejarah: Ibnu Khaldun mengemukakan teori tentang siklus sejarah yang terdiri dari fase pertumbuhan, kejayaan, kemunduran, dan kehancuran suatu peradaban. Ia mengaitkan perubahan sosial dengan perubahan dalam faktor-faktor sosial, ekonomi, dan politik.
- 3) Sebab-sebab kekuasaan dan kehancuran: Ibnu Khaldun menganalisis faktor-faktor yang mempengaruhi kekuasaan dan kehancuran suatu dinasti atau peradaban, termasuk faktor sosial, ekonomi, politik, dan militer.

⁴⁹ Masturi Irham, dkk., *Mukaddimah Ibnu Khaldun*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2002, hlm. 1080.

Karya '*Al-Muqaddimah*' memiliki pengaruh luas dalam berbagai bidang pengetahuan, termasuk sosiologi, sejarah, ekonomi, dan ilmu politik, serta aspek-aspek lain dari kehidupan manusia, dan masih dipelajari dan dihargai hingga saat ini sebagai salah satu karya penting dalam sejarah pemikiran dan penulisan sejarah karena luasnya cakupan topik yang dibahas dan teori-teori yang dikembangkan oleh Ibnu Khaldun di dalamnya. Konsep-konsep seperti '*asabiyyah*', siklus sejarah, dan faktor-faktor yang memengaruhi kekuasaan dan kehancuran peradaban yang dijelaskan di dalamnya tetap relevan dan berharga dalam berbagai bidang pengetahuan hingga saat ini. Pengaruh '*Al-Muqaddimah*' dapat terlihat dalam disiplin sosiologi, sejarah, dan ilmu politik. Kontribusinya dalam pemikiran sosial dan analisis peradaban membuatnya dianggap sebagai salah satu pendiri sosiologi dan sejarah ekonomi. Buku ini menjadi rujukan penting bagi banyak sarjana dan peneliti dalam memahami sejarah dan perkembangan peradaban manusia.

Selain '*Al-Muqaddimah*', Ibnu Khaldun sebenarnya juga menulis beberapa karya lain yang berkontribusi pada pemikiran dan pemahaman dalam berbagai bidang. Berikut adalah beberapa karya penting lainnya yang ditulis Ibnu Khaldun:

- 1) *Kitab al-'Ibar* (buku pelajaran sejarah): karya ensiklopedia sejarah yang mencakup berbagai topik sejarah dunia, mulai dari sejarah umat manusia secara umum hingga sejarah berbagai negara dan peradaban. Karya ini berfungsi sebagai pengantar bagi '*Al-Muqaddimah*' dan menyediakan latar belakang sejarah yang luas. '*Kitab al-'Ibar*' adalah bagian dari '*Al-Muqaddimah*' yang menjelaskan berbagai peristiwa sejarah.
- 2) *Kitab at-tarikh al-kabir* (buku sejarah besar): karya sejarah umum yang meliputi berbagai peristiwa sejarah dari masa

pra-Islam hingga masa Ibnu Khaldun. Namun, karya ini tidak sampai terselesaikan dan hanya beberapa bagian yang bertahan, serta menjadi bagian lain dari *Kitab al-'Ibar*, dan merupakan bagian yang lebih luas dari *al-Muqaddimah* yang mencakup sejarah umum dari masa pra-Islam hingga masa Ibnu Khaldun.

- 3) Selain itu, Ibnu Khaldun juga menulis beberapa karya lain yang kurang dikenal atau tidak lengkap, di antaranya: *Kitab al-'Ajab* (buku yang mengagumkan), *Kitab al-Hisab* (buku tentang hitungan), *Kitab al-Muhit al-A'zam* (buku tentang alam semesta yang besar), dan lain-lain. Namun, karya-karya ini umumnya tidak selengkap dan sebanyak '*Al-Muqaddimah*' dalam memberikan kontribusi pemikiran dan pemahaman.⁵⁰

b. Kontribusi Ibnu Khaldun

Ibnu Khaldun memberikan kontribusi penting bagi filsafat Islam melalui pemikiran inovatif, dan analisis yang mendalam. Pemikiran Ibnu Khaldun dalam bidang sosiologi, sejarah, politik, dan ekonomi telah memberikan kontribusi yang signifikan bagi perkembangan filsafat Islam, dengan jalan menggabungkan pendekatan empiris, analisis kritis, dan pemikiran filosofis Islam sehingga menghasilkan berbagai konsep yang masih relevan dan dipelajari hingga sekarang. Beberapa kontribusi utama yang disumbangkan oleh Ibnu Khaldun dalam konteks filsafat Islam sebagai berikut:

1) Pendekatan Empiris

Pendekatan empiris yang kuat dan menekankan observasi serta pengumpulan data yang akurat dalam memahami feno-

⁵⁰ Selebihnya buka kembali: Machnun Husein, *Biografi Ibnu Khaldun, Kehidupan dan Karya Bapak Sosiologi Dunia, Bagian Kedua: Warisan Intelektual dan Sosial*, Jakarta: Serambi, 2013, hlm. 127.

mena sosial dan sejarah merupakan pendekatan yang sangat ditekankan oleh Ibnu Khaldun. Pendekatan ini memengaruhi cara berpikir dan metode penelitian dalam filsafat Islam. Baginya, pengetahuan yang baik harus didasarkan pada observasi langsung terhadap realitas yang diamati, bukan hanya pada spekulasi atau penalaran teoritis semata. Karena itu, metode penelitian yang berbasis pada pengalaman dan pengamatan lapangan menjadi sangat urgen. Ibnu Khaldun yakin bahwa pengetahuan yang diperoleh melalui observasi dan pengumpulan data yang akurat lebih dapat diandalkan daripada pengetahuan yang hanya bersandar pada otoritas tradisional atau pemikiran spekulatif. Ibnu Khaldun, dalam *al-Muqaddimah*, mengutip contoh-contoh konkret dari sejarah dan pengalaman manusia untuk mendukung argumennya. Pendekatan empirisnya jelas memengaruhi cara berpikir dan metode penelitian dalam filsafat Islam sehingga mendorong pemikir lain untuk mengadopsi pendekatan yang sama, yaitu: dengan berfokus pada pengamatan langsung, pengumpulan data empiris, dan analisis rasional terhadap fenomena sosial dan sejarah. Pendekatan ini memberikan landasan kuat untuk mengembangkan pengetahuan yang lebih ilmiah dan teruji dalam pemahaman mengenai manusia, masyarakat, dan sejarah. Ibnu Khaldun melihat betapa pentingnya menggunakan data empiris untuk membangun pengetahuan akurat dan menjauhkan diri dari spekulasi atau teori-teori tanpa dasar. Pendekatan ini pada akhirnya memengaruhi perkembangan metodologi penelitian dalam bidang ilmu sosial dan humaniora dalam filsafat Islam.

2) Teori Sosiologis

Ibnu Khaldun dianggap sebagai salah satu pendiri sosiologi dengan teori-teori uniknya tentang dinamika sosial. Konsep utama yang dikembangkannya adalah *'asabiyyah*, yaitu: solidaritas sosial yang menjadi dasar terbentuknya komunitas

dan peradaban. Khaldun juga mengemukakan teori siklus sejarah yang menjelaskan perubahan masyarakat dari kebangkitan, kejayaan, kemunduran, hingga kehancuran. Dinamika sosial dan konsep *'asabiyyah* yang dikembangkannya ini memberi kontribusi penting di dalam memahami interaksi sosial dan perubahan dalam masyarakat. Konsep *'asabiyyah* sebagai salah satu faktor penting yang memengaruhi pembentukan dan kejatuhan peradaban yang merujuk kepada solidaritas sosial, semangat kebersamaan, atau ikatan kelompok yang ada di antara individu dalam suatu masyarakat. Konsep ini menekankan pentingnya faktor sosial dalam membentuk persatuan dan mempertahankan kestabilan sosial. Ibnu Khaldun berpendapat bahwa pada awalnya, masyarakat yang baru terbentuk memiliki *'asabiyyah* yang kuat. Solidaritas ini berfungsi sebagai kekuatan untuk mempersatukan dan memberikan energi pada komunitas untuk membangun peradaban. Dengan konsep *'asabiyyah*, Ibnu Khaldun menyoroti pentingnya faktor sosial, solidaritas, dan ikatan kelompok dalam menjaga stabilitas dan perkembangan masyarakat. Konsep ini memiliki implikasi yang penting dalam pemahaman tentang dinamika sosial, kekuasaan politik, dan evolusi peradaban manusia.

3) Analisis Sejarah dan Peradaban

Ibnu Khaldun memberikan kontribusi signifikan dalam analisis sejarah dan peradaban dengan menyajikan metode kritis dan rasional untuk memahami sebab-akibat peristiwa sejarah. Khaldun juga mengaitkan perubahan sosial dengan faktor-faktor seperti ekonomi, politik, budaya, dan lingkungan. Ini semua merupakan kontribusi pentingnya dalam analisis sejarah dan peradaban yang membuka jalan bagi pemahaman lebih komprehensif tentang perubahan sosial dan evolusi peradaban manusia. Ibnu Khaldun kemudian mengajukan metode kritis-rasional untuk memahami sejarah dan perkembangan

peradaban. Baginya, peristiwa sejarah dapat dipahami melalui analisis yang objektif dan kausalitas yang masuk akal.

Ibnu Khaldun dalam karyanya *al-Muqaddimah* mengungkapkan kebutuhan untuk menggali akar penyebab perubahan sosial dan mencari pola yang terulang dalam sejarah dengan jalan mengidentifikasi berbagai faktor penting yang memengaruhi perubahan sosial, seperti ekonomi, politik, budaya, dan lingkungan. Baginya, perubahan sosial itu tidak mungkin terjadi secara acak, tetapi selalu ada hubungan sebab-akibat yang dapat dipahami melalui analisis mendalam. Selain itu, Ibnu Khaldun juga mengajukan teori siklus sejarah yang menjelaskan perubahan peradaban dari kebangkitan, kejayaan, kemunduran, hingga kehancuran. Menurutnya, siklus ini berkaitan dengan perubahan *'asabiyyah* dan dinamika sosial dalam masyarakat. Pemikiran tentang analisis sejarah dan peradaban ini memberikan kontribusi penting dalam mengembangkan metode kritis dan rasional dalam pemahaman tentang perubahan sosial. Ibnu Khaldun telah mengajarkan pentingnya memahami konteks historis, melihat pola-pola yang terulang, dan mengaitkan faktor-faktor sosial dengan perubahan masyarakat. Analisis sejarah dan peradaban yang dikemukakannya ini telah membantu mengarahkan pendekatan ilmiah dalam memahami evolusi peradaban manusia dan memberikan dasar yang kuat bagi pengembangan ilmu sejarah dan sosial dalam konteks Filsafat Islam.

4) Pemikiran Politik

Pemikiran politik Ibnu Khaldun berpengaruh dalam konteks Filsafat Islam. Baginya, kepemimpinan yang kuat dan stabil dalam mempertahankan kestabilan sosial merupakan hal yang penting. Khaldun juga membahas konsep kekuasaan, politik, dan pengaruh faktor-faktor sosial dalam struktur politik. Pemikiran politik Ibnu Khaldun adalah salah satu aspek penting

dari kontribusinya dalam filsafat Islam. Beberapa gagasannya tentang kekuasaan politik, kepemimpinan, dan faktor-faktor sosial dalam struktur politik yang cukup berpengaruh dalam khasanah keilmuan Islam, dapat diringkas sebagai berikut.

- Kepemimpinan yang kuat. Keberhasilan sebuah negara atau masyarakat bergantung pada kepemimpinan yang kuat dan stabil. Pemimpinan yang mampu mengendalikan kekuasaan dan menjaga kestabilan sosial itu harus. Kepemimpinan yang efektif harus memiliki kemampuan administratif, kecerdasan politik, dan kualitas kepemimpinan yang dapat mempersatukan masyarakat.
- Faktor sosial dalam politik bahwa solidaritas sosial (*'asabiyyah*) memiliki peran penting dalam membentuk dan mempertahankan kekuasaan politik. Kekuasaan politik dapat dipertahankan jika terdapat ikatan sosial yang kuat dan saling mendukung di antara anggota masyarakat.
- Siklus kekuasaan politik bahwa kekuasaan politik memiliki siklus yang terulang dari generasi ke generasi; pada awalnya, kekuasaan dipegang oleh dinasti atau kelompok dengan *'asabiyyah* yang kuat, namun seiring berjalannya waktu, *'asabiyyah* melemah dan mengarah pada kemunduran dan keruntuhan kekuasaan.
- Pengaruh faktor-faktor sosial. Faktor-faktor ekonomi, geografi, dan budaya berkaitan erat dengan stabilitas politik suatu negara atau masyarakat; ketidakseimbangan faktor-faktor ini dapat menyebabkan ketidakstabilan politik.
- Pemikiran ekonomi. Ekonomi berhubungan dengan faktor-faktor sosial dalam pembentukan dan kejatuhan suatu peradaban; harus ada hubungan antara kegiatan ekonomi, pertumbuhan populasi, dan stabilitas sosial. Dengan kata lain, ketika masyarakat memiliki kondisi ekonomi yang baik, maka perdagangan pasti berkembang, kemakmuran

dan peradaban pun dapat tercapai tetapi tatkala kondisi ekonomi memburuk, peradaban dapat mengalami kemunduran.

- Peran produksi dan distribusi: bahwa produksi sumber daya dan barang serta distribusi yang adil sangat penting untuk menjaga kestabilan sosial dan ekonomi. Pada titik ini, faktor-faktor pertanian, perdagangan, dan industri jelas merupakan komponen penting dalam perekonomian.
- Tentang nilai dan harga: bahwa nilai dan harga suatu barang dapat berfluktuasi berdasarkan kondisi pasar dan penawaran serta permintaan. Pada titik ini faktor-faktor sosial dan sejarah jelas memengaruhi perkembangan ekonomi suatu masyarakat.
- Tentang ketidakseimbangan ekonomi. Ibnu Khaldun juga mengamati dan menganalisis fenomena ketidakseimbangan ekonomi dalam masyarakat. Ia mengaitkan kemunduran suatu peradaban dengan ketidakseimbangan ekonomi, terutama tatkala kelas elit dan penguasa memperoleh kekayaan yang melimpah sementara masyarakat yang lebih luas menghadapi kemiskinan. Ketidakseimbangan seperti ini sebagai penyebab ketidakstabilan sosial dan kemunduran peradaban. Meskipun pemikiran ekonomi Ibnu Khaldun belum komprehensif seperti dalam pemikiran ekonomi, tetapi kontribusinya memberikan perspektif penting bagi pemahaman relasi antara faktor ekonomi, sosial, dan perkembangan peradaban. Hal ini dapat diartikan bahwa pemikirannya menunjukkan kesadaran tentang pentingnya ekonomi dalam konteks sosial dan sejarah, serta menggaris bawahi pentingnya stabilitas ekonomi dalam mempertahankan peradaban umat manusia. □

BAGIAN KEMPAT

Potret Kontestasi Filsafat Islam dalam Era Sains Modern¹

A. Pengantar

Para saintis modern telah lama menganggap disiplin filsafat sebagai bidang yang *meaningless* karena banyak mempersoalkan bidang yang tidak eksak, tidak real, tidak aktual dan karenanya filsafat dianggap tidak diperlukan lagi. Filsafat Islam yang banyak membicarakan hal mistis dan metafisis pun pada gilirannya juga mendapatkan tantangan yang signifikan dalam era sains modern, bahkan eksistensi filsafat Islam kemudian dipertanyakan: adakah filsafat dalam Islam? Bagian ini tidak akan menjawab secara tuntas pertanyaan tersebut, tetapi lebih berupaya sedapat mungkin menjawab persoalan tentang konstruksi yang dapat dibangun oleh filsafat Islam terutama dalam kontestasinya pada era sains modern. Upaya konstruktif itu di antaranya dengan menghadirkan dan memperkenalkan filsafat Islam secara lebih aktual, misalnya dengan melakukan *remap-*

¹ Bagian ini sudah pernah dimuat dalam "Al Tahrir" Jurnal Pemikiran Islam, Vol. 12. No. 2 (November 2012), dan juga merupakan bagian terakhir dari buku sebelumnya yang berjudul: *Jendela Epistemologi*, Jember: STAIN Jember Press, 2014.

ping atas filsafat Islam, kemudian menata kembali bangunan epistemologi Islam dengan harapan akan terungkap bahwa filsafat Islam itu tidak membatasi objek ilmu hanya pada objek fisik, tetapi juga objek non-fisik, sehingga perlu didiskusikan secara intens tentang realitas pengalaman mistik, dengan harapan akan bisa dijelaskan secara rasional bahwa pengalaman mistik adalah real, sama realnya dengan pengalaman inderawi. Persoalan lain yang akan diungkapkan adalah objektivitas ilmu dan integrasi ilmu dalam pandangan filsafat Islam, kemudian melakukan refleksi historis sehingga terbangun tradisi ilmiah di dalam kerangka untuk mengembangkan filsafat Islam pada masa mendatang, secara lebih kongkret.

Sejak Isidore Marie Auguste Francois Xavier Comte² mengajarkan *The Law of Three Stage* (Hukum Tiga Tahap Perkembangan Manusia), disiplin filsafat terlebih bidang metafisika seolah perlahan tapi pasti mengalami goncangan yang cukup signifikan. Filsafat telah dianggap sebagai disiplin yang tidak diperlukan lagi dan segera akan memasuki masa senjakalanya. Para saintis modern pun seolah telah bersiap-siap untuk melambaikan tangan seraya mengucapkan: selamat tinggal filsafat. Mereka yakin filsafat andaikan *toh* diperlukan dan

² Tokoh yang dikenal sebagai Bapak Sosiologi Modern ini lahir di Montpellier Perancis 19 Januari 1798 meninggal di Paris pada tanggal 5 September 1857. Dia lebih terkenal dengan nama Auguste Comte saja. Dalam karya utamanya yang bertitel *Cours de Philosophie* Comte mengajarkan bahwa cara berfikir manusia, juga masyarakat dimana pun akan mencapai puncaknya pada tahap positif, setelah melampaui tahap theologik dan metafisik. Secara eksplisit, Comte lalu memberikan arti kata 'positif' sebagai yang benar dan yang nyata haruslah konkret, eksak, akurat, dan memberi kemanfaatan. Selebihnya silahkan baca karya Koento Wibisono Siswomihardjo, "Ilmu Pengetahuan sebuah Sketsa Umum mengenai Kelahiran dan Perkembangan sebagai Pengantar untuk Memahami Filsafat Ilmu," dalam *Filsafat Ilmu Sebagai Dasar Pengembangan Ilmu Pengetahuan*, Yogyakarta: Liberty, 2001, hlm. 5.

yang mungkin masih tersisa hanyalah bidang logika saja, yang lain *nirmakna* dan tak lebih dari onggokan sampah yang tak berguna.

Searah dengan hal tersebut, meskipun dalam nuansa yang berbeda, para sarjana pun ramai memperbincangkan Filsafat Islam.³ Ada yang yakin dan lalu mengatakan bahwa Islam tidak pernah dan tidak bisa memiliki filsafat yang independen karena sesungguhnya secara mendasar filsafat yang dikembangkan oleh para filsuf Muslim adalah filsafat Yunani, bukan filsafat Islam. Ada juga yang mengatakan bahwa nama yang tepat untuk itu adalah filsafat Muslim, karena yang terjadi adalah filsafat Yunani kemudian dipelajari dan dikembangkan oleh para filsuf Muslim. Sementara yang lain mengatakan bahwa nama yang lebih tepat adalah filsafat Arab, dengan alasan

³ Musa Asy'ari, *Filsafat Islam, Sunnah Nabi dalam Berpikir*, Yogyakarta: LESFI, 2002, hlm. 1-9. Searah dengan hal tersebut Mulyadhi Kartanegara mengungkapkan tiga alasan mendasar mengapa disiplin ini lebih tepat disebut filsafat Islam (*Islamic philosophy*), Pertama, filsafat Yunani tatkala diperkenalkan ke dunia Islam, sesungguhnya di dalam Islam sendiri telah dikembangkan sistem teologi yang menekankan *tawhid* dan *syari'ah* dan menjadi pedoman bagi siapapun. Pandangan *tawhid* dan *syari'ah* ini sangat dominan, sehingga tidak ada suatu sistem apapun, tak terkecuali filsafat, dapat diterima kecuali sesuai dengan ajaran pokok Islam tersebut. Oleh karena itu tatkala memperkenalkan filsafat Yunani ke dunia Islam, para filsuf Muslim selalu memperhatikan kecocokannya dengan pandangan fundamental Islam tersebut, sehingga disadari atau tidak, telah terjadi 'pengislaman' filsafat oleh para filsuf Muslim. Kedua, para filsuf Muslim adalah pemerhati filsafat asing yang kritis, sehingga tatkala dirasa ada kekurangan dalam filsafat Yunani, maka tanpa ragu-ragu mereka melakukan kritik secara mendasar. Ketiga: dalam bentangan historisitasnya ternyata di dalam filsafat Islam telah terjadi perkembangan yang unik, akibat dari interaksi antara Islam, sebagai agama, dan filsafat Yunani, sebagai produk penalaran. Para filsuf Muslim pun pada gilirannya berhasil mengembangkan beberapa isu filsafat yang tidak pernah dikembangkan oleh para filsuf Yunani sebelumnya. Selengkapnya baca: *Gerbang Kearifan: Sebuah Pengantar Filsafat Islam*, Ciputat: Lentera Hati, 2007.

bahwa bahasa yang digunakan dalam karya-karya filosofis mereka adalah berbahasa Arab.⁴

Dalam pada itu, Syamsuddin Arif⁵ memaparkan seputar filsafat Islam ini dengan menggunakan tiga perspektif. Pertama, perspektif yang dipegang oleh mayoritas orientalis. Filsafat Islam bagi mereka tak lebih merupakan kelanjutan dari filsafat Yunani yang ditulis dengan menggunakan bahasa Arab, dan karenanya mereka lebih suka menyebutnya sebagai 'filsafat yang berbahasa Arab'. Dengan demikian, mayoritas orientalis sepakat bahwa filsafat itu murni produk Yunani, kaum Muslim hanya sekedar mengambil dan memelihara untuk diwariskan dari generasi ke generasi. Perspektif kedua: menganggap filsafat Islam itu tak lebih dari reaksi terhadap doktrin agama lain yang telah berkembang pada masa lalu. Para pemikir Muslim sekedar mengadopsi dan kemudian terpengaruh oleh tradisi Yahudi-Kristen.⁶ Perspektif **ketiga**: adalah perspektif revisionis

⁴ Dalam penulisan ini sesungguhnya penulis berhutang budi kepada Yang Terhormat Bapak Profesor Dr. H. Mulyadhi Kartanegara, terutama melalui karya paper beliau yang berjudul "*Masa Depan Filsafat Islam: Antara Cita dan Fakta*" yang telah disajikan pada acara Ulang Tahun Paramadina yang ke XX, di Jakarta, pada 23 November 2006, dan karya beliau yang berjudul *Epistemologi Qur'ani* (Paper ini mula-mula berjudul *Perkembangan Ilmu Dalam Perspektif Al Qur'an*), dan telah dipresentasikan pada dialog ilmiah bertema *Paradigma Keilmuan Islam* di ruang Sidang Madya STAIN Jember, tanggal 21 Desember 2011. Juga karya beliau yang lain dan menjadi rujukan dalam penulisan ini.

⁵ Selebihnya, lihat: http://insistnet.com/index.php?option=com_content&view=article&id=263:apa-itu-filsafat-islam&catid=3:syamsuddin-arif

⁶ Dua perspektif ini kemudian dikritik oleh Seyyed Hossein Nasr. Menurutny, orientalis yang menganut perspektif *Greco-Arabic* biasanya hanya mengkaji filsafat Islam dengan pendekatan yang melulu historis dan filologis saja, sehingga di mata orientalis filsafat Islam itu ibarat sesosok mummy yang hidup antara Abad IX hingga XII Masehi, akibatnya para orientalis tidak tahu dan tidak peduli terhadap fakta bahwa senyatanya filsafat Islam itu adalah kegiatan intelektual yang terus hidup di pusat-pusat keilmuan

yang memandang filsafat Islam itu lahir dari kegiatan intelektual selama berabad-abad semenjak kurun pertama Islam.

Apabila ditilik dalam bentangan historisitas Islam,⁷ maka sesungguhnya perbincangan tentang kemahakuasaan dan keadilan Tuhan, tentang hakikat kebebasan dan tanggung jawab manusia jelas merupakan cikal bakal tumbuhnya filsafat. Kehadiran kelompok *Khawarij*, *Syi'ah*, *Mu'tazilah* dan lain-lain yang melontarkan berbagai argumen rasional di samping merujuk kepada ayat-ayat al-Qur'an nyata sekali mendorong perkembangan pemikiran filsafat dalam Islam. Dengan kata lain, filsafat Islam tidak bermula dari al-Kindi dan berhenti dengan kematian Ibnu Rusyd, akan tetapi sebagai produk dialektika unsur-unsur internal umat Islam itu sendiri. Konstruksi filsafat Islam sesungguhnya dapat ditemukan pondasinya dalam Al-Qur'an yang menduduki posisi sentral dalam kehidupan spiritual-intelektual kaum Muslim.

Oliver Leaman memaparkan bahwa filsafat Islam adalah istilah generik keseluruhan pemikiran yang lahir dan berkembang dalam lingkup peradaban Islam sejak zaman dulu sampai sekarang, terlepas apakah mereka yang punya andil itu berbangsa Arab atau non-Arab.⁸ Dengan kata lain, Leaman ingin menyampaikan bahwa filsafat Islam itu sesungguhnya luas dan

dunia Islam dari dahulu sampai sekarang.

⁷ Dari sisi historis perjalanan filsafat Islam dimulai pada Abad II dan III Hijriyah, berbarengan dengan penerjemahan karya-karya pemikir Yunani oleh umat Islam kala itu. Filsuf muslim pertama adalah Abu Ishaq al-Kindi (797-872M/185-260 H) sedangkan Abu Nasr Muhammad Al Farabi (872-951M/260-339H) adalah filsuf pertama yang mengkonsep filsafat Islam.

⁸ Selengkapnya silahkan anda baca karya Oliver Leaman yang telah diterjemahkan oleh Musa Khazhim dan Arif Mulyadhi dengan judul *Pengantar Filsafat Islam: Sebuah Pendekatan Tematis*, diterbitkan oleh penerbit Mizan pada tahun 2002.

kaya, dan cara pandang Islami meringkai itu semua. Baginya, filsafat Islam itu sangat filsufis dalam arti logis-analitis, senantiasa hidup dan penuh gejolak, tidak sekadar melanjutkan tradisi sebelumnya, tetapi juga memperlihatkan berbagai terobosan kreatif dalam menjawab beragam problematika klasik maupun modern. Perdebatan seputar nama dan cakupan seperti itu sesungguhnya memang lebih merujuk pada model pendekatan oleh masing-masing penulis. Namun *toh* demikian, secara esensial filsafat Islam adalah filsafat yang bercorak Islami,⁹ bukan filsafat tentang Islam. Lebih dari itu ada hal lain yang dirasa lebih penting untuk dikemukakan di sini, bahwa senyatanya spektrum filsafat Islam itu sedemikian luas, tidak hanya sebatas bidang metafisika, tetapi juga fisika, matematika, psikologi, geometri, astronomi, musik, bahkan juga kedokteran.¹⁰

B. Konstruksi Filsafat Islam

Penggambaran sekilas sebagaimana yang terungkap pada bagian di atas tersebut menegaskan betapa sesungguhnya konstruksi filsafat Islam secara nyata memang memiliki spektrum

⁹ Menurut Syamsuddin Arif, filsafat Islam itu 'Islami' karena empat hal. Pertama, dari sisi masalah-masalah yang dibahas; kedua, dari aspek konteks sosio-kulturalnya; ketiga, dari sudut faktor-faktor pemicu dan tujuan-tujuannya; keempat, dari kenyataan bahwa para pelakunya hidup di bawah naungan kekuasaan Islam. Selebihnya silahkan klik: http://insistnet.com/index.php?option=com_content&view=article&id=263:apa-itu-filsafat-islam&catid=3:syamsuddin-arif.

¹⁰ Sebut saja misalnya Ibnu Sina (980-1037), dia adalah filsuf, ilmuwan, dan juga dokter. Tokoh yang di Barat dikenal dengan nama *Avvicena* ini adalah 'Bapak Pengobatan Modern' dengan karyanya yang sangat terkenal: *Qanun fi Thib* (*The Canon of Medicine*) yang merupakan rujukan di bidang kedokteran selama berabad-abad.

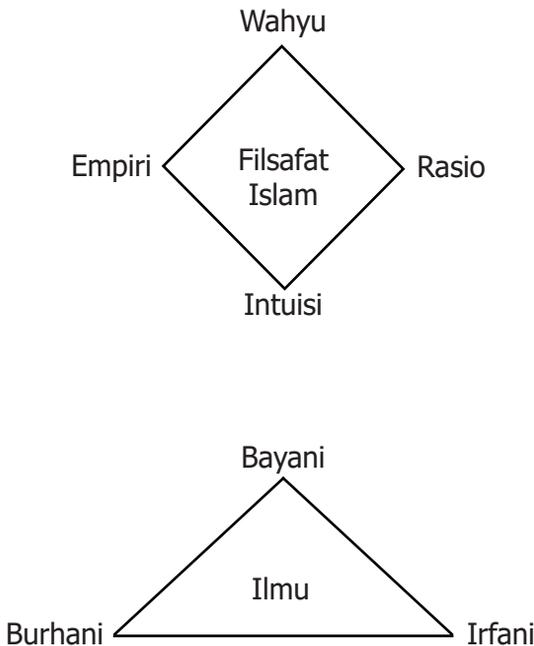
yang luas dan integral.¹¹ Dalam bidang ilmu, misalnya, filsafat Islam mengakui sebagai sumber ilmu bukan hanya pencerapan indrawi semata, tetapi juga persepsi rasional dan pengalaman mistik.

Dengan kata lain, filsafat Islam menjadikan indera, akal, dan hati¹² sebagai sumber ilmu yang sah, dan pada gilirannya terjadi integrasi di bidang klasifikasi ilmu antara metafisika, fisika dan matematika, dengan berbagai divisinya. Demikian juga integrasi terjadi dalam metodologi dan penjelasan ilmiah. Karena itu, filsafat Islam tidak hanya mengakui metode observasi, sebagaimana yang dipahami secara eksklusif pada metode ilmiah sains modern, tetapi juga metode *burhani*, untuk meneliti beragam entitas yang bersifat abstrak, metode *'irfani*, untuk melakukan persepsi spiritual dengan menyaksikan (*musyaha-dah*) secara langsung berbagai entitas rohani, yang hanya bisa dianalisis lewat akal; terakhir metode *bayani*, yaitu sebuah metode untuk memahami teks suci seperti al-Qur'an dan Hadits.

¹¹ Selengkapnya baca: Mulyadhi Kartanegara, *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik*, Mizan: Jakarta, 2005.

¹² Dalam acara dialog ilmiah yang bertema *Paradigma Keilmuan Islam* di ruang Sidang Madya STAIN Jember tanggal 21 Desember 2011, Prof. Mulyadhi menjelaskan secara ringkas bahwa manusia memiliki dua instrumen penting untuk memperoleh ilmu, yaitu: Indera dan Hati. Hati yang berfungsi untuk melakukan penalaran disebut *fuad*, kemudian hati yang memiliki fungsi rasional disebut akal, dan hati yang berfungsi untuk menerima *hidayah* disebut intuisi. Penjelasan ini agaknya merupakan derivasi dari penjelasan Al Ghazali yang menyebutkan lima alat ilmu, yaitu: *misykat* (indera), *mishbah* (akal), *zujajah* (imaginasi), *syajarah mubarakah* (daya fikir), dan *zaytunah* (hati). Selanjutnya, secara terperinci Al Ghazali membagi ilmu sebagaimana berikut: ilmu teoretis (*nazhariyyah*) dan praktis (*'amaliyah*), ilmu religius (*syar'iyah*) dan intelektual (*'aliyah*), ilmu *hudluri* (yang dihadirkan) dan *hushuli* (yang dicapai). Dari pembagian ini, Al Ghazali memandang bahwa sumber ilmu yang utama adalah wahyu dan sumber kedua adalah pengalaman (empirik), sedangkan indera, akal dan *qalb* adalah alat-alat yang dapat digunakan untuk memperoleh ilmu.

Ringkasnya, filsafat Islam jelas secara nyata mengakui keabsahan observasi inderawi, nalar rasional, pengalaman intuitif, dan juga wahyu sebagai sumber-sumber yang sah dan penting bagi ilmu. Jika memang demikian halnya maka adalah tidak beralasan ketika seseorang setelah menjadi ilmuwan, kemudian menolak filsafat sebagai *nirmakna* dan tasawuf sebagai irrasional, demikian seterusnya setelah merasa menjadi Sufi lalu menganggap tak penting filsafat dan sains. Dalam pandangan filsafat Islam, sains, filsafat, dan tasawuf, diakui sebagai bidang yang sah dan tidak perlu dipertentangkan apalagi dinafikan, *toh* nyatanya sains, filsafat, dan tasawuf merupakan tiga aspek dari kebenaran yang sama, sehingga seyogyanya tidak perlu ada penolakan terhadap keabsahan dari masing-masing bidang tersebut, sehingga bila digambarkan secara skematis konstruksi integral filsafat Islam dan integrasi ilmu di dalam Islam adalah sebagai berikut:



C. Filsafat Islam dalam Tantangan Sains Modern

Dunia modern sulit untuk lepas dari tiga entitas realitas yang menjadi *target* penelaahan serius ilmu filsafat sepanjang sejarahnya, yaitu: Tuhan, manusia, dan alam. Prespektif filsufis yang kritis reflektif, selalu mempertimbangkan tiga segi itu dalam bingkai pencapaian struktur dasar realitas yang komprehensif universal. Namun demikian, dunia modern mengharuskan berkonfrontasi secara *vis a vis* dengan problematika yang kompleks sebagai konsekuensi dari kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi. Problematika itu jelas mengharuskan pemecahan yang sungguh-sungguh supaya dapat melahirkan paradigma, filsafat, teologi, dan pandangan hidup sekaligus harapan yang mampu ‘menggugat’ tiga entitas tersebut. Agaknya, modernitas memang menjadi sebuah kesadaran baru dengan visi rasionalitas yang menempatkan manusia sebagai subjek sekaligus menjadi *measurement of truth*.

Sebagaimana yang dapat disaksikan dalam bentangan historisitas bahwa abad XVI dan menjelang Abad XVII sejarah pemikiran Barat diwarnai dengan berbagai spektrum perubahan yang cepat dan mendasar atas pemikiran filsafat, agama, serta teologi. *Renaissance*, agaknya telah berposisi sebagai sebuah negasi terhadap dominasi pemikiran agama oleh kekuasaan gereja pada Abad Pertengahan. *Renaissance* telah menjelma menjadi semangat kebangkitan kembali manusia sebagai makhluk yang otonom dan terbebas dari segala bentuk kuasa dan tradisi. Pemikiran abad tersebut terfokus pada alam semesta, manusia dan sejarah.¹³

Manusia pada masa *renaissance* telah menemukan kesadaran baru, yaitu: dunia dan dirinya sendiri. Kesadaran ini telah

¹³ Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2* (Yogyakarta: Kanisius, 1980), hlm. 12.

membawa manusia pada pengenalan tentang subjek, pengetahuan, dan batas-batasnya. Manusia mengenali kemampuannya yang otonom, dan merasa bebas dari segala bentuk tradisi dan segala keterpasungan. *Renaissance* telah meletakkan sebuah dasar filsafat atas proses sekularisme yang secara objektif memberikan visi baru yang melemahkan kekuasaan agama atas pemikiran saat itu dan secara subjektif telah melahirkan pemisahan dalam praktik religius, dan rasio pun dianggap sebagai ‘wilayah’ yang berbeda dengan wahyu. Akal dianggap tidak memiliki otoritas atas wahyu, sehingga proses pencarian kebenaran semata-mata mengandalkan ‘kekuatan asasiyah’ akal yang bebas.

Sejarah terus berlangsung. Ide tentang Tuhan kemudian terinstitusikan dalam agama yang telah hidup dan berkembang selama berabad-abad pun seolah mengalami kehancuran dan diganti dengan *Age of Reason*, yang dibarengi dengan pendewaan atas rasio. Jeritan *Sapere Aude* (Beranilah Berpikir) telah sebegitu menggema dan terus menjadi *vehicle and drive* sepanjang ‘zaman akal’.

Manusia modern telah merasa bebas, merdeka, dan tidak lagi memerlukan tiap kuasa yang datang dari luar dirinya, di bidang apapun. *Age of Reason* telah mengantarkan manusia pada kehidupan yang tanpa gangguan menuju kemajuan peradabannya yang tanpa batas.¹⁴ Ajaran kuno tentang Tuhan terus menerus dikutuk serta dicap tidak *adequate* dan tidak berguna.

Filsuf Denmark, Søren Kierkegaard (1813-1855)¹⁵ yang di-

¹⁴ *Ibid.*, hlm. 47.

¹⁵ Søren Aabye Kierkegaard adalah seorang filsuf dan teolog Abad XIX. Banyak karya Kierkegaard membahas masalah-masalah agama (khususnya Nasrani), misalnya: hakikat iman, lembaga Gereja Kristen, etika dan teologi Kristen, dan emosi serta perasaan individu ketika berhadapan dengan pilihan-pilihan eksistensial. Karena itu, karya Kierkegaard kadang-kadang

anggap sebagai Bapak eksistensialisme Barat pun lantas menegaskan bahwa kredo dan ajaran kuno telah menjadi berhala, berakhir dalam diri mereka sendiri dan menggantikan realitas Tuhan yang tidak pernah dapat dilukiskan. Filsuf kelahiran Jerman, Ludwig Andreas Feuerbach (1804-1872)¹⁶ juga menegaskan bahwa Tuhan hanyalah sebuah proyeksi manusia belaka. Baginya gagasan tentang Tuhan telah menjadi sebuah alienasi kodrat manusia, dengan memposisikan entitas kesempurnaan yang mustahil dengan realitas kelemahan manusia sendiri. Tuhan tak terbatas sedang manusia terbatas, Tuhan Maha Perkasa sedang manusia lemah, Tuhan Maha *Qudus* sedang manusia penuh dengan noda dan dosa.

Feuerbach, berkeyakinan bahwa manusia tidak diciptakan oleh Allah, tetapi Allah diciptakan oleh manusia. Dalam proses ini mengalami tiga tahap:

1. Manusia mengalami bahwa dia dapat terus-menerus bertanya bahwa dia mempunyai kesadaran yang seakan-akan tidak terhingga. Kesadaran dapat 'memuat' apa saja. Tidak pernah ditemukan batas-batasnya.
2. 'Ketakterhinggaan' yang mula-mula hanya suatu sifat dari kesadaran, akhirnya 'dijadikan' sesuatu. Manusia menemu-

digambarkan sebagai eksistensialisme Kristen dan psikologi eksistensial. Karena dalam menulis kebanyakan karya awalnya dengan menggunakan berbagai nama samaran, yang seringkali mengomentari dan mengkritik karya-karyanya yang lain yang ditulis dengan menggunakan nama samaran lain pula, maka sangatlah sulit untuk membedakan antara apa yang benar-benar dia yakini dengan apa yang dikemukakannya sebagai argumen dari posisi seorang pseudo-pengarang. Selengkapnya klik: http://id.wikipedia.org/wiki/Filsafat_Modern.

¹⁶ Selebihnya klik: <http://edukasi.kompasiana.com/2010/03/18/konsep-proyeksi-sang-filsuf-ateis-ludwig-feuerbach/>. Silahkan klik juga: <http://plato.stanford.edu/entries/ludwig-feuerbach/>, buka pula: Ali Mudlofir, *op. cit.*, 162-163.

kan ‘ketakterhinggaan’ di dalam dirinya sendiri, dan itu kemudian dianggap sebagai sesuatu yang berdiri sendiri, di luar manusia. ‘Ketakterhinggaan’ mulai ditulis dengan huruf-huruf besar oleh manusia. ‘Ketakterhinggaan’ itulah yang kemudian oleh manusia dijadikan Allah.

3. ‘Allah’ ini, yang hanya merupakan ciptaan dari manusia, dihormati dalam kebaktian. Itu berarti bahwa manusia menjadi hamba dari ciptaannya. Manusia memandang dirinya sendiri sebagai ciptaan dari ciptaannya. Manusia sungguh-sungguh telah memproyeksikan kebebasannya di luar dirinya sendiri, yaitu: atas ciptaannya. Bagi Feuerbach, manusia itu diasingkan, dialienasikan dari dirinya sendiri, dan untuk sembuh dari penyakit alienasi, proses ini harus dibalikkan lagi. Manusia harus mengerti, bahwa Allah hanya merupakan ciptaan dari dirinya sendiri, sehingga manusia bukan hamba Tuhan.

Agama menurut Feuerbach merupakan suatu gambaran tentang keinginan manusia yang tidak terbatas, yang dibentuk oleh manusia tentang dirinya sendiri dan tidak lebih dari proyeksi hakikat manusia. Agama itu hanya merupakan perwujudan cita-cita tentang ilusi religius yang terdiri atas suatu objek bersifat imanen pada pikiran manusia menjadi lahiriah, mewujudkannya, mem-personifikasi-kannya.

Berbagai bentuk atribut *ilahi* sesungguhnya hanya merupakan perwujudan dari predikat-predikat manusiawi, yang tidak sesuai dengan individu manusia sebagai individu, Allah yang kekal. Itulah akal budi manusia dengan coraknya yang bersifat mutlak yang—sekali lagi—merupakan hasil proyeksi manusia. Kebijaksanaan, karsa, keadilan, cinta kasih, sekian banyak atribut kekal yang seluruhnya merupakan hakikat manusia, dan yang diproyeksikan oleh manusia secara spontan di luar dirinya; ia mengobjektifkan hakikat itu dalam suatu

subjek fantastis, suatu hasil khayalan semata-mata yang disebutnya sebagai Allah. Maka dari itu inteligibilitas tertinggi menjadi sesuatu yang ‘sungguh-sungguh terdapat di luar pikiran kita, di luar kita, dalam dirinya dan demi dirinya’.

Teori proyeksi dari Feuerbach ini kemudian diambil alih oleh Marx, Nietzsche, Freud, dan Sartre. Tetapi pendapat Feuerbach tentang peranan agama cukup berbeda dari pendapat mereka. Menurut Feuerbach agama mengajar betapa agungnya manusia. Semua mimpi manusia diberi bentuk dan nama dalam Allah. Allah itu bukan asal manusia, tetapi justru manusia asal Allah.

Begitulah, menurut Feuerbach, manusia telah ‘mengasingkan’ dirinya, manusia telah mengakui Tuhan dalam apa yang diingkari dalam dirinya. Gagasan semacam itu, menurutnya, adalah keliru karena itu manusia harus menghancurkan alienasi tersebut, sehingga manusia harus mengingkari Tuhan agar bisa menjadi manusia sejati, meskipun Feuerbach sendiri sebenarnya pernah mengakui bahwa ide tentang Tuhan pernah bermanfaat dalam hidup dan sejarah umat manusia. *Dus*, ide tentang Tuhan telah semakin dieksternalisasikan sehingga memberikan konsepsi negatif pada kodrat manusia.¹⁷

Dalam karyanya yang berjudul *Das Wesen des Christentums* (Hakikat Agama Kristen, ditulis tahun 1841), Feuerbach mengkritik agama sebagai suatu hal yang timbul dari hakikat manusia sendiri, yaitu: egoismenya, dari pendambaannya terhadap kebahagiaan. Apa yang tidak ada pada dirinya sendiri, tetapi yang didambakan manusia, digambarkan seba-

¹⁷ Karen Armstrong, *A History Of God The 4000-Years Quest of Judaism, Christianity and Islam*, New York: Alfred A. Knopf, Inc, 1993, hlm. 346 dan 354. Karya ini sudah terjemahkan oleh Zaimul Am, berjudul: *Sejarah Tuhan: Kisah Pencarian Tuhan yang Dilakukan oleh Orang-orang Yahudi, Kristen, dan Islam Selama 4000 Tahun*, Bandung: Mizan, 2001.

gai kenyataan yang ada pada para dewa. Oleh karena itu para dewa sebenarnya adalah keinginan manusia, yang digambarkan sebagai benar-benar ada, dan yang digambarkan sebagai menjelma pada diri tokoh-tokoh yang nyata. Andai tidak memiliki keinginan tersebut tentu manusia tidak akan pernah beragama, dan tidak akan pernah memiliki dewa-dewa. Bahwa ada banyak dewa yang bermacam-macam, hal itu disebabkan karena manusia memiliki beragam keinginan, dan bahwa manusia memiliki beragam keinginan, hal itu disebabkan ada bermacam-macam manusia.¹⁸

Sejalan dengan itu, Jean Paul Sartre secara terus terang memisahkan antara *L'être-en-soi* dan *L'être-pour-soi* karena keduanya bertentangan.¹⁹ Sartre kemudian mendefinisikan alam semesta sebagai *L'être-en-soi* ('*being-in-itself*') yang abadi dan tanpa arti maupun pengukuhan, tidak diciptakan oleh Tuhan, tanpa maksud dan selama-lamanya tanpa ada yang bisa diharapkan, dan juga tidak merupakan penyebab dirinya sen-

¹⁸ Hadiwijono, *op. cit.*, hlm. 117-118.

¹⁹ Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, trans. Hazel E, Barnes (London: Routledge, 2003), part II and part III. Sartre, lahir di Paris, Prancis, 21 Juni 1905, meninggal di Paris, 15 April 1980. Seorang filsuf dan penulis kenamaan Perancis. Dialah tokoh yang dianggap telah mengembangkan aliran eksistensialisme. Sartre menyatakan, eksistensi lebih dulu ada dibanding esensi (*L'existence précède l'essence*). Manusia tidak memiliki apa-apa saat dilahirkan dan selama hidupnya manusia tidak lebih dari hasil kalkulasi dari komitmen pada masa lalunya. Karena itu, menurut Sartre, satu-satunya landasan nilai adalah kebebasan manusia (*L'homme est condamné à être libre*). Pada tahun 1964 ia diberi Hadiah Nobel Sastra, namun Sartre menolak. Ia meninggal pada 15 April 1980 di sebuah rumah sakit di Broussais (Paris). Upacara pemakamannya dihadiri kurang lebih 50.000 orang. Sartre banyak meninggalkan karya tulis, dan yang paling fenomenal berjudul *Being and Nothingness* (Ada dan Ketiadaan). Selebihnya pula baca: Diane Collinson, *Lima Puluh Filsuf Dunia Yang Menggerakkan*, terj. Ilzamuddin Ma'mur dan Ali Mufti, Jakarta: Rajagrafindo Perkasa, 2001, hlm. 232-240.

diri. *L'être-en-soi* merupakan suatu imanasi yang tidak dapat diwujudkan oleh dirinya sendiri, suatu pengukuhan yang tidak dapat mengukuhkan dirinya sendiri, suatu tindakan yang tidak dapat bertindak, tidak pasif tetapi juga tidak aktif. *L'être-en-soi* dalam kegelapannya tidak mempunyai hubungan apapun dengan segala sesuatu. *L'être-en-soi* itu adalah penuh, padat, dan masif.

Sartre lantas menyebut realitas manusia dengan *L'être-pour-soi* (*Being-for-itself*) yang didefinisikan sebagai kemerdekaan dan kejelasan yang absolut, dan karenanya menjadi lawan *being-in-itself* (*l'être-en-soi*), dan karenanya pula realitas manusia adalah tidak ada, realitas manusia merupakan eksistensi murni. Apabila seseorang harus menyebutkan *non-being* sebagai *nothingness*, maka realitas manusia juga merupakan *nothingness*.

Menurut Sartre, manusia harus independen dari segala kekuatan dari luar dirinya. Tidaklah penting Tuhan itu ada ataukah tidak ada. *Toh*, seandainya Tuhan itu ada, maka martabat manusia akan menuntut akan pengingkaran-Nya. Manusia adalah bentangan eksistensi yang berkebebasan mutlak. Nilai-nilai hidupnya dipilih oleh manusia sendiri sebagai unsur-unsur perkembangannya sebagai pribadi. Sartre yakin bahwa manusia adalah makhluk yang menakjubkan karena memiliki kebebasan yang sungguh-sungguh absolut untuk memaknai keberadaan dirinya di dunia ini. Bagi Sartre keberadaan manusia di dunia ini memiliki berbagai kemungkinan untuk mencapai pemenuhan eksistensinya, selalu memiliki pilihan dan berkemampuan untuk selalu memilih. Manusia tidak diarahkan oleh suatu apapun di luar dirinya, menentukan dan mempertanggung jawabkan setiap apa yang diperbuat. Eksistensi manusia adalah *L'être-pour-soi* (*Being-for-itself*) bukan *L'être-pour-autrui* (*Being-for-others*). Dengan demikian, jelas bagi

Sartre, tidak mungkin terdapat Tuhan, sebab Tuhan itu diartikan sebagai sumber segala nilai. Seandainya *toh* Tuhan itu ada tetap harus ditolak, sebab gagasan tentang Tuhan hanya akan menafikan kemerdekaan manusia yang memang otonom absolut. Hanya ada dua pilihan: Tuhan atau Manusia.²⁰

Dalam pada itu, pada bentangan historisitas Islam, tidak dapat dipungkiri bahwa umat Islam telah dilanda berbagai persoalan ilmiah filosofis, yang datang dari pandangan ilmiah para filsuf sekuler Barat, sekurang-kurangnya sejak abad XVI M. Berbagai teori ilmiah-filosofis sekuler Barat, atas nama metode ilmiah, menyerang berbagai pondasi kepercayaan agama. Pada gilirannya Tuhan pun dipandang tidak perlu lagi dibawa ke dalam penjelasan ilmiah. Kehadiran Tuhan dalam pandangan ilmiah hanyalah menempati posisi hipotesis, sehingga seorang saintis merasa tidak lagi memerlukan hipotesis tersebut. Bagi mereka semesta raya ini telah bisa dijelaskan secara ilmiah tanpa harus "bertanya" kepada Tuhan, mereka yakin bukan Tuhan yang telah bertanggung jawab atas keteraturan alam, tetapi hukum alam itu sendiri yang bertanggung jawab atas keteraturan semesta raya ini.

Sejarah telah mencatat bahwa seorang ilmuwan naturalis berkebangsaan Inggris, Charles Robert Darwin (1809-1882), dengan teorinya yang revolusioner telah meletakkan pondasi bagi teori evolusi modern dan prinsip garis keturunan yang sama (*common descent*). Dia pun lalu mengajukan teori tentang seleksi alam sebagai mekanismenya. Teori ini sekarang dianggap sebagai komponen integral dari biologi. Bagi Darwin, Tuhan tidak lagi dipandang sebagai pencipta berbagai spesies hewan.

²⁰ Bertens, *Filsafat Barat Abad XX, Jilid II Prancis*, Jakarta: Gramedia, 1996, hlm. 90-96.

Darwin lebih jauh mengemukakan bahwa munculnya beragam spesies hewan adalah karena mekanisme alam bukan karena diciptakan oleh Tuhan. Inilah yang dia sebut sebagai seleksi alamiah (*natural selection*). Baginya, semua hewan harus bertransmutasi sendiri agar dapat tetap *survive*, tanpa harus berkait dengan dan bergantung pada kehendak Tuhan. Suatu hari Darwin pernah berkata:

[...] kalau ingin *survive*, kerang harus menciptakan engselnya sendiri, tidak perlu ada campur tangan sebuah agen yang cerdas di luar dirinya, yaitu: Tuhan. Oleh karena itu, Tuhan telah berhenti menjadi pencipta hewan.²¹

Sejalan dengan Darwin, Freud telah memandang Tuhan sebagai ilusi.²² Baginya bukan Tuhan yang menciptakan manusia, tetapi manusialah yang menciptakan Tuhan. Sebagai konsep, Tuhan muncul dalam pikiran manusia ketika manusia sudah tidak sanggup lagi menghadapi tantangan eksternal dan internalnya, sehingga manusia memiliki ketergantungan psikologis pada figur yang lebih dominan.

Freud berpandangan bahwa kepercayaan kepada Tuhan hanyalah sebuah ilusi belaka, yang mesti harus disingkirkan. Memang ide tentang Tuhan, menurut Freud, bukanlah sebuah

²¹ Barlow, Nora, *The Autobiography of Charles Darwin*, London: Collins, 1958, hlm. 52.

²² Sigmund Freud adalah seorang warga Austria keturunan Yahudi dan pendiri aliran psikoanalisis, lahir tanggal 6 Mei 1856 di Freiberg, Moravia, yang sekarang dikenal sebagai bagian dari Republik Ceko. Meninggal di London, England, U.K. pada tanggal 23 September 1939. Menurut Freud, kehidupan jiwa memiliki tiga tingkatan kesadaran, yakni sadar (*conscious*), prasadar (*preconscious*), dan tak-sadar (*unconscious*). Konsep dari teori Freud yang paling terkenal adalah tentang adanya alam bawah sadar yang mengendalikan sebagian besar perilaku manusia. Ali Mudhofir, *Kamus Filsuf Barat*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001, hlm. 176-179.

kebohongan tetapi ide tersebut tidak lebih dari sebuah bagian dari kesadaran yang perlu dijelaskan oleh psikologi. Ide tentang Tuhan tidak lebih dari sebuah illusi akan kebutuhan hadirnya seorang *figure* ayah yang dimuliakan, suatu hasrat yang jelas kekanak-kanakan, yang memimpikan kehadiran Sang Maha Perkasa, Sang Maha Pelindung, dan Sang Maha Pemberi keadilan, serta *desire for life*, hasrat akan kelangsungan hidupnya yang berkelanjutan, sehingga 'kehadiran' Tuhan yang ditakuti tetapi sekaligus dipuja hanyalah sebuah illusi kekanak-kanakan seseorang yang merasa tidak berdaya menghadapi kenyataan hidupnya.

Agama tidak lebih dari sebuah tahapan transisi khas manusia dari masa kanak-kanak menuju dewasa, maka setelah kini manusia menjadi dewasa, agama harus ditinggalkan dan digantikan dengan *logos* baru²³, agar mampu menjawab setiap persoalan kehidupannya. Ringkasnya, Freud kemudian berkeyakinan bahwa senyatanya sains akan dapat menuntaskan seluruh persoalan masyarakat modern, dan bukan Tuhan.

Dalam pada itu terutama dalam sosiologi modern, Durkheim²⁴ bahkan telah menyatakan bahwa apa yang disebut Tuhan ternyata adalah masyarakat itu sendiri yang kemudian dipersonifikasikan dari nilai-nilai sosial. Dengan demikian jelaslah bahwa dalam pandangan sains Barat modern Tuhan tidak memiliki tempat yang spesial, bahkan telah dihapus dari wacana ilmiah.

²³ Armstrong, *op. cit.*, hlm. 357.

²⁴ David Émile Durkheim lahir di Épinal, Prancis pada tanggal 15 April 1858 dan meninggal pada tanggal 15 November 1917 dalam usia 59 tahun, dikenal sebagai salah satu pencetus sosiologi modern. Dia berasal dari keluarga Yahudi Prancis yang *shaleh*, ayah dan kakeknya adalah *rabi*, namun dia sendiri justru sangat sekular. Kebanyakan karyanya dimaksudkan untuk membuktikan bahwa fenomena keagamaan berasal dari faktor-faktor sosial dan bukan ilahi. Buka pula: Ali Mudhofir, *op. cit.*, hlm. 139-140.

Apabila memang demikian pandangan para filsuf di atas, maka jelas bahwa dalam bentangan historisitas Barat modern terlihat nyata betapa sesungguhnya pondasi ontologi kebebasan rasio dan otonomi manusia modern telah menggugat keberadaan manusia mengenai eksistensi Tuhan. Pengalaman kesadaran transendensi ini selalu berevolusi yang pada titik *paramount*-nya menghantarkan manusia pada kontradiksi otonomi kebebasannya, yang pada gilirannya krisis religiusitas pun tak dapat terelakkan.

Rasionalitas filsafat Barat dan berbagai interpretasi ilmiah lainnya menggoyahkan segala yang profetik, dan sakral yang dianggap kontradiksi dengan akal dan cara pikir ilmiah. Pada gilirannya pun gagasan tentang ‘Dia Yang Di Sana’ mengalami kritik yang radikal karena dianggap tidak bermakna (*nir-makna*), ‘*âfauzzamân*’, dan sia-sia. Sang *Azza wa Jalla* sudah tidak lagi memiliki tempat, bahkan telah roboh dan mati, menguap, hilang entah kapan akan kembali. Kebebasan berpikir pun agaknya telah menjadikan manusia modern semakin merasa yakin untuk menentukan nasibnya sendiri tanpa campur tangan ‘*the others*’ di luar dirinya. Manusia modern bahkan tampaknya semakin rasional, kritis, dan selektif untuk menyerahkan persoalan kehidupannya kepada Tuhan, padahal sebagaimana pesan Kitab Suci dalam surat *Al Ikhlash* sesungguhnya Tuhan merupakan awal dan akhir segala harapan (*Allahu al-shamadu*).

Manusia bukan semata-mata *L'être-pour-soi* sebagaimana yang diimpikan oleh Jean Paul Sartre, tetapi manusia juga harus mengakui *L'être-en-soi* dengan konsekuensi harus berdiri sebagai pribadi yang *L'être-pour-Autru* (*Being-for-Others*). Faktisitas yang tidak terelakkan atas diri manusia adalah hidup untuk dirinya, sesamanya, lingkungannya, serta untuk dan karena ‘*Yang Lain*’-nya, yaitu untuk Dia, Tuhan ‘*azza wa jalla*

yang sesungguhnya bersemayam di dalam setiap manusia.²⁵

Kontestasi sebagaimana yang telah dipentaskan dalam verbalitas di atas sudah barang tentu harus mendapat respons kritis dan kreatif sehingga filsafat Islam dapat menjawab berbagai tantangan tersebut secara rasional dan elegan, tidak semata-mata bersifat dogmatis dan otoriter. Pada posisi inilah filsafat Islam bisa berperan secara aktif dan signifikan.

D. Agama Filsafat dan Filsafat Islam

Tidak dapat dipungkiri bahwa dalam bentangan historisitasnya, sudah lebih dari 300 tahun lamanya terutama sejak Sang Hujjatul Islam Syeikh al-Imam al-Ghazali (450-505 H/ 1058-1111 M) menulis *Tahafut al Falasifah*²⁶ banyak orang Islam yang memiliki pandangan bahwa filsafat adalah lawan bagi agama, bahkan hingga hari ini masih ada yang mempo-

²⁵ Win Ushuluddin Bernadien, *Ludwig Wittgenstein, Pemikiran Ketuhanan dan Implikasinya terhadap Kehidupan Keagamaan di Era Modern*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004, hlm. 162.

²⁶ Karya yang ditulis sekitar bulan Januari 1095 itu adalah jawaban al-Ghazali bagi mereka yang terlalu mengidolakan filsafat. Namun *toh* demikian, sesungguhnya al-Ghazali tidak menolak filsafat secara total. Baginya, pemikiran para filsuf ada juga yang tidak bertentangan dengan akidah (*la yasdumu mazhabuhum fihi ashlan min ushuliddin*), misalnya tentang gerhana bulan (*al-kusuful qamariy*), jelas tidak bertentangan dengan Islam. Begitu juga dengan pemikiran mereka tentang gerhana matahari (*kusufus syams*). Al-Ghazali menegaskan, jika pendapat mereka mengenai hal-hal seperti ini ditolak dengan alasan agama, justru akan melemahkan ajaran Islam. Jadi, bagi al-Ghazali, filsafat itu ada sesatnya, ada pula benarnya. Selama tidak bertentangan dengan aqidah, maka fisika, logika, matematika, geometri yang merupakan bagian dari ilmu filsafat bisa diterima, akan tetapi jika bertentangan dengan akidah, maka harus ditolak. Singkatnya, al-Ghazali telah meletakkan filsafat pada tempatnya. Selengkapnya klik: http://insistnet.com/index.php?option=com_content&view=article&id=265:pergulatan-filsufis-ibnu-sina-al-ghazali-dan-ibnu-Rusyd&catid=8:adnin-arms

sisikan filsafat sebagai disiplin yang selalu dicurigai dan harus diwaspadai karena eksistensinya dianggap selalu mengancam agama.

Al-Ghazali, dalam posisi ini tentu tidak dapat disalahkan, terlebih tatkala umat Islam telah sekian lama disuguhi oleh kontes filsafat Barat di panggung sains modern yang sekuler dan telah tercerabut dari pondasi metafisisnya. Maka, hal ini tentu tidak (perlu) terjadi dalam filsafat Islam karena sesungguhnya Islam adalah agama yang menempatkan akal pada posisi yang terhormat, dan Islam sejatinya dapat dijelaskan secara rasional dan logis. Dengan kata lain, apabila selama ini filsafat dicurigai sebagai disiplin ilmu yang dapat mengancam agama, karena filsafat yang selama ini dipelajari tersebut bukanlah filsafat Islam, melainkan filsafat Barat yang, sekali lagi, telah lama tercerabut dari akar metafisiknya. Kondisi ini mungkin saja tidak akan pernah terjadi bilamana yang dipelajari adalah filsafat Islam, sebab filsafat Islam sangat potensial untuk menjadi mitra bahkan pendukung agama.

Filsafat Islam pada titik tertentu sesungguhnya dapat bertindak sebagai benteng yang melindungi agama (*hirzuddin*) dari berbagai ancaman dan serangan ilmiah-filosofis sebagaimana yang telah disinggung di atas. Serangan terhadap eksistensi Tuhan, misalnya, dapat dijawab dengan berbagai argumen adanya Tuhan yang telah banyak dikemukakan oleh para filsuf Muslim, dari al-Kindi, Ibn Sina, Ibn Rusyd. Serangan terhadap wahyu bisa dijawab oleh berbagai teori pewahyuan yang telah dikemukakan oleh banyak pemikir Muslim dari al-Ghazali, al-Farabi, Ibn Sina, Ibn Taymiyyah, Ibn Rusyd, Mulla Shadra.²⁷ Demikian juga serangan terhadap validitas pengalaman mistik dan religious dalam dunia modern, juga telah dijawab secara

²⁷ Mulyadhi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu*, Bandung: Mizan, 2002, hlm. 12-54.

mendalam, misalnya, oleh Mehdi Ha'iri Yazdi.²⁸ Ringkasnya, banyak hal yang dapat dilakukan filsafat Islam untuk mendukung agama, yang sudah barang tentu tidak pada tempatnya bila dijelaskan secara rinci di sini.

E. Menggagas Konstruksi Masa Depan Filsafat Islam

Pada dasarnya masa depan bagi manusia adalah misteri yang tidak mungkin bisa dipastikan. Ya, memang manusia tidak dapat tahu persis apa yang akan terjadi di masa depan. Namun *toh* demikian, manusia senyatanya dapat menggagas masa depannya dengan harapan hari depan itu lebih baik dari hari ini. Demikian pula dengan masa depan filsafat Islam, yang paling mungkin dapat dilakukan adalah menyongsong dan mempersiapkan masa depannya dengan melakukan kegiatan konstruktif.

Upaya konstruktif yang dapat dilakukan misalnya saja dengan menghadirkan dan memperkenalkan filsafat Islam secara lebih aktual, diantaranya dengan melakukan *remapping* atas filsafat Islam. Langkah ini dirasa penting untuk dilakukan agar filsafat Islam dapat lebih dikenal dalam berbagai aspeknya, tidak hanya bersifat monolitik, yakni hanya membahas satu aspek tertentu saja tetapi lebih dari itu filsafat Islam bisa berdiskusi tentang berbagai topik penting dalam filsafat misalnya tentang Tuhan, alam, dan manusia.²⁹

²⁸ Dia telah menulis karyanya berjudul *The Principle of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence*. Dalam karya ini, Yazdi telah mencoba menjelaskan secara filsufis tentang realitas pengalaman religius dan mistik, dan berusaha menjadikan pengalaman mistik sebagai salah satu sumber ilmu yang sah. Buku ini sejak tahun 2003 telah hadir dalam bahasa Indonesia berjudul: *Menghadirkan Cahayya Tuhan: Epistemologi Iluminasionis dalam Filsafat Islam*, diterbitkan oleh Mizan Bandung.

²⁹ Dalam buku *Gerbang Kearifan* Prof. Mulyadhi memaparkan berbagai konsep filsufis tentang Tuhan, seperti Tuhan sebagai Sebab Pertama,

Selain melakukan *remapping* atas filsafat Islam, langkah dan upaya lain yang dapat dilakukan adalah menata kembali bangunan epistemologi Islam, mengingat tidak sedikit orang yang merasa tidak mengerti tentang bangunan epistemologi Islam³⁰.

Tidak sedikit orang yang tidak mengerti bahwa dalam tradisi ilmiah Islam, objek ilmu tidak pernah dibatasi hanya pada objek fisis, tetapi melebar pada objek matematis dan metafisis. Bagi para filsuf Muslim, semua objek ilmu itu adalah real dan sudah barang tentu memiliki status ontologis yang fundamental. Masing-masing objek ilmu itu berbeda dalam sifat dasarnya, dan karenanya harus ditemukan metode ilmiah yang

sebagai *Wajib al-Wujud*, sebagai Cahayya dan juga sebagai Wujud Murni. Kemudian beberapa pertanyaan kritis diajukan berkaitan dengan filsafat alam, misalnya, apakah alam dicipta atas kehendak Tuhan atau keniscayaan logis? Apakah alam abadi atau dicipta dalam waktu? Apakah alam telah ditentukan secara deterministik atau berkembang secara evolutif? Dan apakah alam diatur secara langsung oleh Tuhan atau didelegasikan kepada sebab sekunder? Adapun tentang manusia, maka dibahas di sini manusia sebagai mikrokosmos, manusia sebagai tujuan akhir penciptaan, manusia sebagai theomorfis dan juga disinggung tentang manusia dan kebebasan memilihnya. Prof. Mulyadhi juga membahas tentang hubungan filsafat-sains, filsafat-agama, serta filsafat-mistisisme atau tasawuf. Buku ini juga membicarakan tentang ladang-ladang potensial yang bisa digarap untuk kajian masa depan filsafat Islam, antara lain: 1) studi biografis, yang memperkenalkan ilmuan-filsuf Muslim, 2) studi gnomologis, yang mencoba membahas berbagai karya hikmah yang pernah dibuat oleh para filsuf Muslim, 3) sains Islam, yang sangat penting dikaji ulang tetapi yang sangat terabaikan, 4) filsafat perenial, yang membahas pemikiran dari berbagai pemikir Muslim perenial yang umumnya berasal dari Eropa, yang telah banyak menghasilkan karya besar, 5) filsafat paska Ibn Rusyd, membicarakan perkembangan filsafat Islam setelah masa Ibn Rusyd hingga saat ini. Selengkapnya baca: Mulyadhi Kartanegara, *Gerbang Kearifan: Sebuah Pengantar Filsafat Islam*, Lentera Hati: Ciputat, 2007.

³⁰ Selengkapnya baca: Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam*, Bandung: Mizan, 2003.

sesuai dengan jenis dan sifat dasar objeknya. Misalnya saja observasi tentu lebih sesuai digunakan untuk meneliti objek yang bersifat fisis dan metode *burhani* dan *'irfani* tentu lebih tepat untuk objek-objek yang non-fisis. Demikian juga untuk memahami teks suci, seperti al-Qur'an dan Hadits diperlukan metode yang disebut metode *bayani*.

Dalam upaya menata kembali bangunan epistemologi Islam itu, perlu pula didiskusikan tentang realitas pengalaman mistik³¹, dengan harapan akan bisa dijelaskan secara rasional bahwa pengalaman mistik adalah real, sama realnya dengan pengalaman inderawi, dan karenanya bisa dijadikan sebagai sumber yang sah bagi ilmu sebagaimana pengalaman inderawi.

Persoalan lain yang perlu dicermati adalah objektivitas ilmu. Berbagai kalangan percaya bahwa sains telah mencapai tingkat objektivitas yang demikian tinggi, sehingga bisa berlaku universal dan bebas nilai. Padahal sesungguhnya objektivitas absolut tidak mungkin bisa dicapai, karena sains senyatanya sangat dipengaruhi oleh pengetahuan, pengalaman, kecenderungan bahkan ideologi dan kepercayaan dari saintisnya.³²

Lihat saja, Darwin dan Rumi yang sama-sama percaya kepada evolusi. Dalam memberikan keterangan tentang apa yang menyebabkan atau yang bertanggung jawab atas ter-

³¹ *Ibid*, hlm. 84-92. Lebih jauh dapat diungkapkan bahwa sejatinya pengalaman mistik itu merupakan pengalaman langsung melihat '*kasunyatan sejati*', yang memungkinkan 'objek' sebegitu 'hadir' pada subjek, atau yang dalam epistemologi Islam disebut sebagai *ilmu hudhuri* (*knowledge by presence*). Arti penting pengalaman mistik bagi pencarian kebenaran adalah bahwa melalui pengalaman tersebut subjek dapat secara langsung menyaksikan kebenaran sejati (*Al-Haqq*).

³² Sekadar perbandingan silahkan baca tulisan Rizal Mustansyir dan Misnal Munir, *Filsafat Ilmu*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006, hlm. 167-178.

jadinya evolusi itu keduanya sangat berbeda, Darwin atheistik sedangkan Rumi sufistik-theistik,³³ dua faktisitas yang sungguh berbeda. Oleh karena itu, di dalam bingkai penataan kembali epistemologi Islam, perlu dirumuskan bagaimana pandangan keilmuan yang sesuai dengan ajaran fundamental Islam sehingga diperoleh kemajuan ilmiah, tanpa harus tercerabut dari pondasi keislaman.³⁴

Hal lain yang perlu dibangun ulang ialah perihal integrasi ilmu. Hal ini penting mengingat dikotomi antara ilmu agama dan ilmu umum telah menimbulkan berbagai problematika keilmuan yang merugikan, misalnya saja penolakan terhadap keabsahan ilmiah dari keduanya seringkali terjadi. Problematika keilmuan seperti itu jelas memerlukan wahana yang dapat menjembatani dan mengintegrasikan berbagai aspek keilmuan tersebut dalam suatu pandangan yang holistik-integral.³⁵

³³ Jalaluddin Rumi adalah penyair dan pemikir besar Islam yang lahir pada tanggal 6 Rabiul Awwal tahun 604 Hijriyah, atau 30 September 1207 M. Lebih kurang 600-an tahun sebelum Darwin lahir, Rumi telah mengajarkan 'teori evolusi' tetapi berbeda dalam penyebab dan tujuannya. Bagi Rumi, 'cinta alam' terhadap Tuhanlah yang mendorong alam berevolusi. Rumi memandang cinta sebagai daya kreatif fundamental pada setiap tingkat penciptaan. Cintalah yang bertanggung jawab terhadap evolusi alam dari tingkat rendah materi inorganik sampai ketinggian tertinggi, yaitu manusia. Cinta pada Tuhan, yang menurut Rumi, menjadi penyebab terjadinya gerak pada alam materi, yang memberi kesatuan pada partikel, dan menjadikan tumbuhan berkembang. Hewan pun bergerak dan berkembang biak karena perubahan evolitif. Jelasnya, 'teori evolusi' Jalaluddin Rumi mensyaratkan adanya Tuhan. Karena evolusi terjadi di alam raya maka Tuhan mesti ada, sebab alam raya ini adalah ciptakaan Tuhan. Selengkapnyapun silahkan baca: Mulyadhi Kartanegara, *Renungan Mistik Jalaluddin Rumi*, Jakarta: Pustaka Jaya, 1986, hlm. 55.

³⁴ Mulyadhi Kartanegara, *op. cit.*, hlm. 6.

³⁵ Mulyadhi Kartanegara, *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik*, Mizan: Jakarta, 2005.

Integrasi antara ilmu agama dan ilmu umum sesungguhnya terletak pada kenyataan bahwa objek dari dua jenis ilmu tersebut senyatanya sama, yakni sama-sama sebagai ayat Allah. Objek utama penelitian ilmu-ilmu agama adalah al-Qur'an, sedangkan objek utama ilmu-ilmu umum ialah alam semesta. Padahal sejatinya baik al-Qur'an maupun alam dalam tradisi ilmiah Islam adalah sama-sama sebagai ayat-ayat Allah, yang pertama ayat *qawliyyah*; sedangkan yang kedua adalah ayat *kawniyyah*. Persoalan muncul tatkala ilmu-ilmu umum berhenti memandangi alam sebagai ayat *kawniyyah*-nya Allah. Sementara ilmu-ilmu agama masih memandangi al-Qur'an sebagai ayat *qawliyyah* Allah, padahal bila keduanya sama-sama dipahami sebagai ayat Allah dalam penelitian ilmiah, maka konflik antara agama dan sains bisa dihindarkan. Atas dasar pemikiran ini agaknya perlu ditegaskan—sekali lagi—bahwa epistemologi Islam tidak membatasi objek ilmu hanya pada objek fisik, tapi juga objek non-fisik, dan ini tentu saja didasarkan pada keyakinan para ilmuwan Muslim pada realitas atau status ontologis dari masing-masing objek tersebut. Demikian seterusnya sehingga dalam epistemologi Islam, sumber ilmu pun tidak dibatasi hanya pada persepsi inderawi, tetapi juga meliputi penalaran rasional dan persepsi atau pengalaman intuitif, dan sekaligus juga wahyu. Sumber-sumber yang berbeda ini, sekalipun dapat dibedakan satu sama lain, tetapi tidak dipandang secara terpisah melainkan dibingkai dalam sebuah bangunan yang holistik. Integrasi di bidang sumber-sumber ilmu, ini juga harus diikuti oleh integrasi di bidang metode ilmiah. Berbagai objek ilmu yang memiliki sifat dasar berbeda, mengharuskan untuk selalu berusaha membangun berbagai metode ilmiah yang berbeda-beda pula sesuai dengan objek masing-masing.

Upaya menata kembali bangunan filsafat Islam seperti itu tentu diharapkan akan mampu memberikan sumbangan yang

cukup berarti bagi penciptaan wacana filosofis Islam, meskipun memang harus diakui bahwa penciptaan wacana saja tidak akan signifikan bagi perkembangan filsafat Islam ke depan, dan sudah barang tentu upaya yang lebih real dan kongkret harus terus dilakukan, agar kehadiran dan perkembangannya semakin terasa. Hal ini terasa urgen karena senyatanya sejarah telah menunjukkan betapa sesungguhnya pelepasan sains dari filsafat telah berarti pula pelepasan sains dari transendentisme dan religiusitas yang terkandung dalam filsafat. Setidak-tidaknya, sains telah terpisah dari etika, yang selama ini selalu merupakan bagian dari filsafat, pandangan dunia modern pun pada gilirannya lebih bersifat saintifik (hanya berpusat pada sains), ketimbang saintifik (ilmiah).

Searah dengan hal tersebut, pesatnya perkembangan dan luasnya penerimaan sains modern di kalangan masyarakat telah pula mendorong filsafat (Barat) menjadi lebih sekuler, sebagaimana, dalam perkembangan filsafat modern, setidak-tidaknya seabad belakangnya ini. Kondisi ini telah menimbulkan persoalan etika dalam pengembangan dan penerapan sains modern. Betapa tidak, selama ini pengembangan sains yang mencederai nilai-nilai kemanusiaan yang diterima secara luas telah mengancam eksistensi kemanusiaan itu sendiri, sebut saja misalnya, persoalan kloning dan eugenika, sehubungan dengan dikembangkannya proyek *genom* manusia, yang membuka kemungkinan manipulasi genetik jelas merupakan salah satu contoh konkretnya.

Jelasnya, pemisahan sains dari filsafat dapat berdampak pada hilangnya kesempatan bagi sains untuk mengambil manfaat dari kekayaan filsafat di bidang metafisika (kosmologi dan ontologi), serta arah yang bisa diberikan oleh filsafat dari perkembangan sains (etika dan aksiologi), juga dalam bidang epistemologis. Sains yang lepas dari filsafat akan kehilangan

kesempatan bagi pengembangan fakultas atau daya intuitif, yang memang sangat diandalkan dalam filsafat (klasik), sebagai salah satu alat mendapatkan ilmu pengetahuan di samping alat indra. Jelasnya pula, krisis modernisme tidak berhenti pada krisis epistemologis dan ekologis saja. Krisis yang lebih akut lagi adalah krisis eksistensial yang bersentuhan langsung dengan hakikat dan makna kehidupan itu sendiri. Manusia modern telah mengalami kehampaan spiritual, krisis makna hidup dan krisis legitimasi hidup, serta kehilangan visi dan mengalami keterasingan (alienasi) terhadap dirinya sendiri. Bukankah sejarah pula yang telah mempertontonkan kepada dunia bahwa krisis eksistensial ini bermula dari pemberontakan manusia modern terhadap Tuhan. Manusia modern telah kehilangan akan harapan kebahagiaan di masa depan seperti yang telah dijanjikan oleh gerakan abad pencerahan *Renaissance* dan *Aufklärung*, sekularisme, sains dan teknologi, sementara pandangan hidup tradisional telah disingkirkan dari kehidupan mereka. Di sinilah letak peran kajian filsafat (Islam), yaitu untuk mendekonstruksi paradigma modernisme yang telah ‘memberhalakan’ materialisme, atheisme, dan sekularisme.

Ringkasnya, gerakan panjang untuk merintis dan merakit kembali peradaban dunia baru ‘Islami’, harus segera dimulai melalui pencerahan pemikiran dan pensucian hati (batin). Upaya ini sangatlah niscaya dilakukan melalui pendekatan Filsafat Islam, dan tentu Filsafat Timur serta Filsafat Nusantara, yang mensinergikan pencerahan akal-pikiran, mensucikan hati nurani dan spiritualitas agama, seraya merawat kedamaian dan perdamaian dunia dan menjaga harmonisasi realitas pluralitas kemanusiaan. Dalam kerangka inilah, filsafat Islam dapat diharapkan akan memberi kontribusi penting dengan menawarkan pandangan-dunia yang utuh, holistik, dan penuh makna kepada manusia modern, baik dalam kajian

epistemologi, metafisika, etika, kosmologi, dan psikologi yang merupakan manifestasi nilai tauhid. Dalam sifat-sifatnya yang seperti inilah diharapkan manusia dapat memperoleh kembali pegangan hidup yang, pada saat yang sama, dapat memenuhi tuntutan-intelektualnya³⁶

F. Refleksi Historis dan Implementasi di Masa Mendatang

Bentangan historisitas telah dengan nyata menunjukkan bahwa kemajuan ilmu pengetahuan hanya mungkin akan tercapai manakala tercipta suatu tradisi ilmiah. Dalam bentangan historisitas pula telah tampak nyata betapa sesungguhnya kemajuan ilmu pengetahuan yang dibangun di atas tradisi ilmiah telah memberi banyak sumbangan kepada peradaban dunia yang agung. Dalam dunia Islam, misalnya, para ilmuwan Muslim pada masa keemasan sekitar abad VII sampai dengan abad XII, bahkan hingga masa Kekaisaran Saljuk Agung abad XIV, telah terbukti secara historis meraih prestasi ilmiah yang sangat gemilang dan memberikan sumbangan yang sangat signifikan kepada peradaban dunia, karena mereka memiliki tradisi ilmiah yang mapan.³⁷

Pada masa itu, dorongan religious telah memberikan sumbangan yang nyata bagi kemajuan perkembangan ilmu pengetahuan. Dalam hal ini jelas agama Islam sangat menekankan pentingnya menuntut ilmu, karena senyatanya di dalam Islam ditegaskan bahwa menuntut ilmu ialah kewajiban individual bagi setiap pemeluknya. Lebih dari itu, masyarakat muslim

³⁶ Ahmad Y. Samantho, "Filsafat Islam Merakit Paradigma Peradaban Dunia Baru," *Paper*, 5 Mei 2012.

³⁷ Baca pula tulisan: Rizal Mustansyir, "Sejarah Perkembangan Ilmu," dalam *Filsafat Ilmu Sebagai Dasar Pengembangan Ilmu Pengetahuan*, Yogyakarta: Liberty, 2001, hlm. 74-76.

pada masa-masa itu memberikan apresiasi yang sangat tinggi terhadap ilmu, ilmuwan dan buku, bahkan patronasi yang sangat besar dan tulus dari para penguasa dan pengusaha pun diberikan terhadap perkembangan ilmu. Pada masa kepemimpinan Abdurrahman III, misalnya, di pusat pemerintahannya berdiri Universitas Cordova yang dilengkapi perpustakaan megah dengan koleksi buku yang sangat melimpah, dan memposisikan para sarjana kedokteran dan ilmu pengetahuan lainnya dalam posisi yang tinggi serta terhormat. Saat itu, Cordova dikenal sebagai salah satu pusat ilmu kedokteran³⁸ dan filsafat³⁹

³⁸ Ilmu kedokteran berkembang sangat pesat di Cordova. Pada masa kejayaannya, terdapat 50 rumah sakit umum di era Dinasti Umayyah Spanyol. Salah satu dokter termasyhur dari Andalusia adalah Abu al-Qasim al-Zahrawi alias *Abelcasim*. Para dokter Muslim dari Spanyol Islam sangat berjasa besar dalam mengembangkan ilmu kedokteran, khususnya anatomi dan fisiologi. Ilmu bedah juga berkembang di masa Umayyah Andalusia. Al-Zahrawi lewat karya *Al-Tasrif* mengembangkan ilmu bedah. Itulah sebabnya, dia dijuluki 'Bapak Bedah Modern'. Tidak hanya tentang teknik dan metode bedah kedokteran yang dikembangkan, ia juga berhasil membuat alat bedah sendiri. Saat itu, dokter dan ahli bedah Muslim menggunakan alkohol sebagai antiseptik untuk menyembuhkan luka. Filsuf lainnya yang terkenal di Andalusia adalah Ibnu Thufayl. *Bubacer*, begitulah orang Eropa menyebut ilmuwan Muslim terkemuka di abad ke-12 M ini. Karena, dokter sekaligus filsuf besar dari era kejayaan Islam Spanyol ini bernama lengkap Abu Bakar Muhammad ibnu Abdul Malik ibnu Muhammad ibnu Thufayl al-Qaisi. Sang dokter dan ilmuwan kenamaan dari Spanyol Islam ini, setelah beranjak dewasa, berguru kepada Ibnu Bajjah (1100-1138 M), seorang ilmuwan besar yang memiliki banyak keahlian. Berkat bimbingan sang guru yang multitalenta itu, Ibnu Thufayl menjelma menjadi seorang ilmuwan besar. Selain dikenal sebagai dokter dan filsuf besar, Ibnu Thufayl menguasai ilmu hukum dan ilmu pendidikan. Ibnu Thufayl lantas dicatat dalam sejarah peradaban Islam sebagai seorang penulis, novelis, dan ahli agama. Pamornya sebagai dokter yang hebat membuat Ibnu Thufayl dipercaya oleh Abu Ya'kub Yusuf, penguasa Dinasti al-Muwahiddun di Spanyol.

³⁹ Filsafat berkembang pesat di era Dinasti Umayyah Spanyol. Hal itu ditandai dengan munculnya aliran filsafat yang didirikan Ibnu Rusyd atau yang di Barat dikenal dengan *Averroes* (1126-1198). Ibnu Rusyd

terkemuka dan memiliki pengaruh yang kuat di dunia, setelah Baghdad. Dukungan para penguasa kala itu telah mendorong ilmu pengetahuan serta teknologi berkembang begitu pesat pada masa pemerintahan Umayyah di Spanyol tersebut.⁴⁰

Pada masa itu pula pendidikan formal berupa madrasah (*colleges*) telah berfungsi sebagai wahana untuk mengajarkan ilmu-ilmu agama. Dalam lembaga formal tersebut dikembangkan metode pengajaran yang khusus, dan sangat berpengaruh pada perkembangan ilmu, yaitu: menyalin buku, menghafal, dan metode debat. Metode-metode tersebut terbukti sangat merangsang daya kritis para murid. Motivasi mencari ilmu adalah untuk mencari kebenaran bukan sekadar untuk mendapatkan pekerjaan. Selain lembaga formal juga dikenal lembaga

mengembangkan aliran filsafat sekuler. Bahkan, dia dipandang sebagai Bapak aliran filsafat sekuler di Eropa. Buah pikirnya sangat berpengaruh di Eropa Barat. Dia adalah filsuf yang mengembangkan konsep eksistensi mendahului esensi. Ibnu Rusyd adalah murid kesayangan Ibnu Thufayl sehingga pemikiran Ibnu Thufayl pun banyak mempengaruhi Ibnu Rusyd, tidak heran jika ia merekomendasikan Ibnu Rusyd menggantikannya setelah pensiun pada 1182 M. Selengkapnya klik: http://hayanmahdi.multiply.com/journal/item/37?&show_interstitial=1&u=%2Fjournal%2Fitem

⁴⁰ Setelah kekuasaan Kekhalifahan Umayyah yang berpusat di Damaskus digulingkan Bani Abbasiyah pada 750 M, dinasti itu tidak sepenuhnya terbenam. Lima tahun setelah runtuhnya Umayyah yang berpusat di Damaskus, Suriah, Abdurrahman I yang bergelar *al-Dakhil* berhasil mendirikan Kekhalifahan Umayyah baru di daratan Eropa. Kekhalifahan baru ini bahkan mampu mengimbangi kejayaan Dinasti Abbasiyah, khususnya dalam bidang sains dan teknologi. Kemilau sains dan teknologi di wilayah kekuasaan Dinasti Umayyah Andalusia berawal dari zaman kekuasaan Abdurrahman al-Aushat. Sejak saat itulah, aktivitas ilmu pengetahuan mulai menggeliat di Spanyol Muslim. Sains dan teknologi kian berkembang pesat ketika Dinasti Umayyah di Spanyol dipimpin Abdurrahman III yang bergelar *an-Nasir*. Pada periode ini peradaban Islam di Spanyol berhasil mengimbangi, bahkan menyaingi kehebatan Kekhalifahan Abbasiyah yang berpusat di Baghdad, Irak. Selengkapnya klik: www.eramuslim.com/.../arief-b-iskandar-masa-depan-peradaban-islam.htm.

pendidikan informal, seperti akademi, perpustakaan, rumah sakit, observatorium, dan *zawiyah* difungsikan secara optimum untuk pengembangan disiplin ilmu-ilmu umum.

Dengan melakukan refleksi historis sedemikian itu, maka jelas bahwa betapa upaya membangun tradisi ilmiah di dalam kerangka untuk mengembangkan filsafat Islam di masa mendatang, masih perlu dilakukan secara lebih kongkret. Misalnya saja melakukan penerjemahan karya filsafat Islam ke dalam bahasa Indonesia, melakukan kajian dan diskusi filsafat Islam secara intensif tentang beberapa isu yang hangat dan relevan dengan perkembangan zaman terkini, melakukan penelitian dan pengajaran filsafat Islam secara sistematis, melengkapi koleksi buku-buku filsafat Islam sejak masa awal hingga masa kini di perpustakaan sehingga turut melestarikan karya-karya besar filsafat Islam, dan juga penerbitan karya-karya filsafat Islam.

Dengan demikian, semua itu tentu menjadi penting, terutama dalam rangka untuk menghidupkan kembali tradisi ilmiah Islam, sebagaimana yang telah dicontohkan oleh para ilmuwan Muslim pada masa keemasannya. Dalam bingkai upaya menata kembali bangunan filsafat Islam seperti itu tentu diharapkan akan mampu memberikan sumbangan yang cukup berarti bagi penciptaan wacana filosofis Islam, tidak terkecuali di Indonesia. Meskipun—sekali lagi—memang harus diakui bahwa penciptaan wacana saja belum cukup signifikan bagi perkembangan filsafat Islam ke depan, dan sudah barang tentu upaya yang lebih real dan kongkret harus terus dilakukan agar kehadiran dan perkembangan filsafat Islam semakin terasa. □

DAFTAR PUSTAKA

- Abduh, Muhammad, *Ilmu dan Peradaban Islam Menurut Islam dan Kristen*, terj. Mahyuddin Syah, (Bandung: Diponegoro, 1992).
- Abdul Azis Dahlan, *Pemikiran Falsafi dalam Islam*, (Jakarta: Perpustakaan Nasional, 2003).
- Abdul Ghafur, Waryono., *Telaah Kritis Kitab Rad al-Jami' Karya al-Ghazali*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar).
- Abdul Wahab, 'Azam., alih bahasa Rafi Usman, *Iqbal, Fikratuhu wa al-Falsafatuhu wa-Syi'ruhu*, (Bandung: Pustaka Salman, 1985).
- Abdullah, Faisal, "Konsepsi Ibnu Miskawaih tentang Moral, Etika dan Akhlak, Serta Relevansinya bagi Pendidikan Islam," dalam *JRTIE: Journal of Research and Thought of Islamic Education*, Vol. 3, No. 1, April 2020, Institut Agama Islam Negeri Pontianak.
- Abdur Raziq, Musthafa., *Tamhied li Tarikhil Falsafah al-Islamiyah*, (Kairo: Lajnah Ta'lif wat-Tarjamah wan-Nasyr, 1919).
- Abu Zahrah, Muhammad, terj. Saefullah Ma'shum et al, *Ushul Fiqih*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2007).
- Aceh, Abubakar, *Sejarah Filsafat Islam*, (Semarang: Ramadhoni, 1970).

- Ahmad Y. Samantho, "Filsafat Islam Merakit Paradigma Peradaban Dunia Baru," *Paper*, 5 Mei 2012.
- Ahmad, Taqiyuddin bin 'Abdul Halim bin 'Abd as-Salam bin Taimiyyah, *Dar u Ta'arudh Al-'Aql wa An-Naql*, (Beirut: Daar Al-Kutub Al-'Ilmiah, 1997).
- Ahmad, Zainal Abidin, *Riwayat Hidup Ibnu Rusyd*, (Jakarta: Bulan Bintang: 1975).
- Ahwani, Ahmad Fuad, *Kitab al-Kindi ila Mu'tashâm Billah fil Falsafah al-'Ulâ*, (Kairo: Dârul ihyâ' al Kutub al Arabiyah, 1948).
- _____, *al-Falsafah al-Islamiyya*, (Kairo: Dar al-Qolam, 1962).
- _____, *Fi Âlimi al-Falsafah*, (Kairo: al-Hai'ah al-Mishriyah al-Âmah, 2009).
- _____, *Filsafat Islam*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997).
- Aizid, Rizem, *Pesona Baghdad dan Andalusia*, (Yogyakarta: Diva Press, 2017)
- Akhyar Dasoeki, Thawil., *Sebuah Kompilasi Filsafat Islam*, (Semarang: DIMAS, 1993).
- al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, (Kairo: Darul Ma'arif, Mishr, 1957).
- _____, *Maqashidul Falasifah*, (Kairo: Darul Ma'arif, 1961).
- _____, *Metode Pemikiran Islam*, terj. Ahmadie Thaha, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1986).
- _____, *Tahâfut al-Falâsifah: Kerancuan Para Filsuf*, terj. Ahmad Maimun, (Bandung: Marja, 2010).
- Ali, Yunasril, *Perkembangan Pemikiran Falsafi dalam Islam*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1991).
- Al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Surabaya: Pustaka Al-Hidayah, 2002).

- Amien, Miska M, "Kerangka Epistemologi Al Ghazali," dalam *JURNAL FILSAFAT*, Fakultas Filsafat Universitas Gadjah Mada, 1992.
- Amin Husein, Oemar., *Filsafat Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1964).
- Amstrong, Karen, *A History Of God The 4000-Years Quest of Judaism, Christianity and Islam*, (New York: Alfred A. Knopf, Inc, 1993).
- _____, *Sejarah Tuhan, Kisah Pencarian Tuhan yang Dilakukan oleh Orang-Orang Yahudi, Kristen, dan Islam Selama 4000 Tahun*, terj. Zaimul Am (Bandung: Mizan, 2001).
- Asari, Hasan, "Dari Yunani Hingga Renaissans: Melacak Peranan Peradaban Islam dalam Tradisi Intelektual Barat," *Journal Analytica Islamica*, Volume I, Nomor I, Pasca Sarjana IAIN SUMUT, 1999.
- Asep Sulaiman, *Mengenal Filsafat Islam*, (Bandung: Yrama Widya, 2016).
- Asy'ari, Abuhasan., *Ibn Rusyd*, (Jakarta: Dian Rakyat, 2009).
- Asyari, Musa., *Filsafat Islam: Sunnah Nabi dalam Berpikir*, (Yogyakarta: LESFI, 2002).
- Athif Al-'Iraqy, Muhammad, *Al-falsafat Al-Islamiyat*, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1978).
- _____, *Al-Naz'ah al-'Aqliyah fi Falsafah Ibnu Rusyd*, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1979).
- _____, *Ibn Rusyd Filusûfân 'Arobian Birûhi Ghorbiyah*, (Kairo: Dâru Mishr al-Masruhah, 2008).
- Bagus, Lorens, *Kamus Filsafat*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2000).
- Bahri, Zainul Media, *Satu Tuhan Banyak Agama: Pandangan Sufistik Ibn 'Arabi, Rumi dan Jilli*, (Bandung: Mizan, 2011).

- Bahrul Afif, Muh, "Menelaah Pemikiran ibn Rusyd dalam Kitab Fasl al-Maqal fi ma baina al-Hikmah wa al-Syari'ah min al-Ittisal", dalam: *El-Afkar*, Vol. 8 Nomor. 2, Juli-Desember 2019.
- Bakar, Osman, *Hierarki Ilmu: Membangun Rangka-Pikir Islamisasi Ilmu Menurut al-Farabi, al-Ghazali dan Quthb al-Din al-Syirazi*, terj. Purwanto (Bandung: Mizan, 1993).
- Bakker, *Sejarah Filsafat Islam*, (Jakarta: Kanisus, 1978).
- Bakry, Hasbullah, *Di Sekitar Filsafat Skolastik Islam*, (Jakarta: Tinta Mas, 1978).
- Barimah-Apau, Michael, *The God of Plato in Dialogues*, (Roma: Pontificia Universitas Urbana, 1989).
- Barlow, Nora, *The Autobiography of Charles Darwin*, (London: Collins, 1958).
- Beerling, R.F., *Filsafat Dewasa Ini*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1966).
- Bertens, K., *Filsafat Barat Abad XX, Jilid II Prancis*, (Jakarta: Gramedia, 1996).
- Bik, Muhammad Al-Hudhori, *Ad-Daulah Al-Abbasiyah*, (Kairo: Muassasah Al-Mukhtar Al-Ula, 2003).
- Binti Ismail, Nur Syahira, "Riwayat Hidup Ibnu Sina dan Sumbangannya dalam Tamadun Islam," *Artikel*, tt.
- Blackburn, Simone, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, (Oxford: Oxford University Press, 2008).
- Blakburn, Simone, *Kamus Filsafat*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013).
- Brill, E.J., *The Encyclopedia of Islam*, (Leiden: t.p., t.t.)
- Bruce Ellis Benson, *Pious Nietzsche*, (Bloomington: Indiana University Press, 2008)

- Bustami, Muhammad Said, *Mafhum Tajdiduddin*, terj. Ibn Marjan (Jakarta: Wacana Lazuardi, 1995).
- Chittick, William C., *The Sufi Path of Knowledge; Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination*, (Albany: State University of New York Press, 1989).
- Collinson, Diane, terj. Ilzamuddin Ma'mur dan Ali Mufti, *Lima Puluh Filsuf Dunia Yang Menggerakkan*, (Jakarta: Raja-grafindo Perkasa, 2001).
- Dahlan, Abdul Azis, *Pemikiran Falsafi dalam Islam*, (Jakarta: Perpustakaan Nasional, 2003).
- Dawdy, Ahmad, *Kuliah Filsafat Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992).
- Dawdy, Ahmad, *Segi-segi Pemikiran Filsafat dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984).
- Departemen Agama RI., *Ensiklopedia Islam di Indonesia*. Vol. L; Jakarta: Proyek Peningkatan Sarana dan Prasarana Perguruan Tinggi Agama/IAIN, 1992/1993.
- Descartes, René, *Principles of Philosophy, or, the Method of Rightly Conducting Reason, and Seeking Truth in the Sciences* (Amsterdam: Louis Elsevier, 1644)
- Descartes, René, *Diskursus & Metode*, diindonesiakan oleh Ahmad Farid Ma'ruf, (Yogyakarta: IRCisoD, 2012).
- Dewan Redaksi Ensklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, Jilid 4, (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 1994).
- Djaelani, Abdul Qadir, *Filsafat Islam*, (Surabaya: Bina Ilmu, 1993).
- Ewing, A.C., *The Fundamental Question of Philosophy*, (New York: Collier Books, 1962)
- F.E. Peters, *Greek Philosophical Term: A Historical Lexicon*, (New York University Press: New York, 1967).

- Fakhry, Majid., *Sejarah Filsafat Islam: Sebuah Peta Kronologis*, terj. Zaimul Am, (Bandung: Mizan, 2002).
- Fakhry, Majid, *Sejarah Filsafat Islam*, terj. R. Mulyadi Kertanegara (Jakarta: Tumprint, 1987).
- Fakhury, Hanna., dan Khalil al-Jarr, *Tarikh al-Falsafat al-Arabiyyah*, (Beirut: Mu`assasat li al-Thaba`at wa al-Nasyr, 1963).
- Fakhury, Hanna., *Tarekh al-Falsafah al-Arabiyah*, (Beirut: Dar al-Ma`arif, 1957).
- Felix Klein-Franke. *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam: Al-Kindi*, (Bandung: Mizan Media Utama, 2003).
- Gazalba, Sidi, *Sistematika Filsafat*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1985).
- H. A. Mustofa, *Filsafat Islam*, (Bandung: Setia Pustaka, 2007).
- H.M. Rasjidi dan Harifuddin Cawidu, *Islam untuk Disiplin Ilmu Filsafat*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1988).
- Ha'iri Yazdi, Mehdi, *Epistemologi Iluminasionis dalam Filsafat Islam, Menghadirkan Cahaya Tuhan*, terj. Ahsin Muhammad, (Bandung: Mizan, 2003).
- Hadi, P. Hardono, dalam Aholiab Watloly, *Tanggungjawab Pengetahuan*, (Yogyakarta: Kanisius, 2001).
- _____, *Epistemologi: Filsafat Pengetahuan*, (Yogyakarta: Kanisius, 1994).
- Hadiwijono, Harun, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*, (Yogyakarta: Kanisius, 1980).
- Hafani, Abd. Mun'im, *Mausû'ah wa Al Falsafah*, (Kairo: Maktabah Madbûli, 1999).
- Hambali, "Pemikiran Metafisika, Moral dan Kenabian dalam Pandangan Al-Razi", dalam *SUBSTANTIA* Vol. 12, Nomor 2, Oktober 2010, hlm. 365-381.

- Hammûd, Kamil, *Tarikh al-Falsafah al-Arabiyyah*, (Beirut: Dâr al Fikr, 1991).
- Hanafi, Ahmad, *Pengantar Filsafat Islam*, (Jakarta: Bintang Bulan, 1996).
- Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 1*, (Kanisius: Yogyakarta, 1980).
- Heath, Peter, *Allegory and Philosophy in Avicenna*, (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992).
- Hilal, Ibrahim, *Tasawuf Antara Agama dan Filsafat; Sebuah Kritik Metodologis*, terj. Ija Suntana dan E. Kusdian, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002).
- Hitty, Philip K., *History of Arabs*, (London: Macmilan & Co Ltd., 1937).
- Hoesin, Oemar Amin, *Filsafat Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975).
- Honderich, Ted., (ed.), *The Oxford Companion to Philosophy*, (Oxford: Oxford University Press, 1995).
- Hossein Nasr, Seyyed, *Science and Civilization in Islam*, (New York: New American Library, 1970).
- _____, *Intelektual Islam*, terj. Suharsono & Djamaluddin MZ, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).
- Hossein Nasr & Oliver Leaman, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, Buku Pertama, (Bandung: Mizan, 2003).
- Husayn Muruwah, *an-Naj'ât al-Mâdiah fi al-Falsafah al-'Arabiyyah al-Islâmiyyah*, (Lebanon: Dar al-Farabi, 2002).
- Husein, Machnun, *Biografi Ibnu Khaldun, Kehidupan dan Karya Bapak Sosiologi Dunia*, (Jakarta: Serambi, 2013)
- Hyman, Arthur, & James J. Wals, *Philosophy in the Middle Ages*, (New York: Happer, 1969).

- Ibrahim Madkour, *Fi al-Falsafah al-Islamiyah Maanhaj wa Tathbiequh*, (Kairo: Darul Ma'arif, 1968).
- Ibrahim, Fuad Farid dan Abdul Hamid Mutawali, terj. *Cepat Menguasai Ilmu Filsafat*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2003).
- Inocentio, Joao, "Filsafat Alam Dalam Pemikir-Pemikir Islam Abad Pertengahan," *Artikel*, t.t. hlm. 19-20.
- Iqbal, Mohd., terj. Osman Raliby, *Pembangunan Kembali Alam Pikiran Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1966).
- Iqbal, Muhammad, *Ibn Rusyd & Averroisme*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2004).
- Irham, Masturi, et al., *Mukaddimah Ibnu Khaldun*, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2002).
- Ismail, Jakub, *Mencari Makam Imam al-Ghazali*, (Surabaya: CV. Faisan, t.t).
- J. Schmandt, Henry, *Filsafat Politik, Kajian Historis dari Zaman Yunani Kuno sampai Zaman Modern*. ter. Ahmad Bedlowi dan Imam Bahehaqi, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002).
- Jacob Golomb (ed.), *Nietzsche & Jewish Culture*, (London and New York: Routledge, 1997)
- Jacobs, Tom, *Paham Allah dalam Filsafat, Agama-agama, dan Teologi*, (Yogyakarta: Kanisius, 2002).
- Jisr, Syekh Nadim, alih bahasa A. Hanafi, *Kisah Mencari Tuhan*, jilid I dan II (Jakarta: Bulan Bintang, 1963).
- Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu; Sebuah Pengantar Populer*, (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1988).
- Kartanegara, Mulyadhi, "Masa Depan Filsafat Islam: Antara Cita dan Fakta", *Paper*, disajikan pada acara Ulang Tahun Paramadina ke XX, di Jakarta, 23 November 2006.

- Kartanegara, Mulyadhi, Epistemologi Qur'ani, *PAPER*, (Paper ini mula-mula berjudul *Perkembangan Ilmu Dalam Perspektif Al Qur'an*), dan telah dipresentasikan pada dialog ilmiah bertema *Paradigma Keilmuan Islam* di ruang Sidang Madya STAIN Jember, 21 Desember 2011.
- Kartanegara, Mulyadhi, *Gerbang Kearifan: Sebuah Pengantar Filsafat Islam*, (Ciputat: Lentera Hati, 2007).
- Kartanegara, Mulyadhi, *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik*, (Mizan: Jakarta, 2005).
- Kartanegara, Mulyadhi, *Menembus Batas Waktu*, (Bandung: Mizan, 2002).
- Kartanegara, Mulyadhi, *Menyibak Tirai Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam*, (Bandung: Mizan, 2003).
- Kartanegara, Mulyadhi, *Renungan Mistik Jalaluddin Rumi*, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1986).
- Khalif, Fathullah, *Madkhal ila Al Falsafah*, (Iskandariyah: Dâr Al Jamiât Al Misriyah, 1982).
- Khallaf, Abdul Wahab, *Ilmu Ushuul al-Fiqh*, (Dar al-Hadits, tk, 1423 H/2003 M)
- Khazm, Ibn., *Al-Fishal fi Al-Milal wa An-Nikhal*, (Beirut: Daar Al-Kutub Al-Ilmiah, 1999).
- Kindi, *Ila Mu'tashâm Billah Fil Falsafah Al 'Ulâ*, ditahqiq oleh Ahmad Fu'âd Al Ahwâni, (Kairo: Dârul ihyâ' al Kutub al Arabiyah, 1948).
- Leaman, Oliver, dalam Robert L. Arrington, *A Companion to the Philosopher*, (Massachusetts: Blackweel Publisher, 1999).
- Leaman, Oliver, *Pengantar Filsafat Islam: Sebuah Pendekatan Tematis*, terj. Musa Kazhim dan Saleh Bagir, (Bandung: Mizan, 2003).

- Leaman, Oliver, terj. M. Amin Abdullah, *Pengantar Filsafat Islam*, (Jakarta: Rajawali, 1989).
- Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, (Gramedia: Jakarta, 2000).
- Luce, Miss & Claude Maitre, *Pengantar ke Pemikiran Iqbal*, (Bandung: Mizan, 2001).
- M. Iqbal, *Metafisika Persia*, terj. Jubaar Ayub, (Bandung: Mizan, 1990).
- M.M. Syarif, terj. Yusuf Jamil, *Iqbal: Tentang Tuhan dan Keindahan*, Bandung: Mizan, 1984.
- Madjid, Nurscholish, *Khazanah Intelektual Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1994).
- _____, *Kaki Langit Peradaban Islam*, (Jakarta: Paramadina, 1997).
- Madkour, Ibrahim, *Fi al-Falsafah al-Islamiyah Manhaj wa Tathbiequh*, (Kairo: Darul Ma'arif, 1968).
- Marmura, M.E., *Avicenna's Theory or Prophecy in the Light of Ash'arite Theology*, in W.S. McCullough (ed.), (Toronto: The Seed of Wisdom, 1964).
- Mas`adi, *Ensiklopedi Islam (Ringkas)*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999).
- Mawahib, Abu., Abdul Wahab bin Ahmad bin Ali Al-Anshori, *At-Thabaqat Al-Kubra*, (Maroko: Daar Ar-Rasyad Al-Haditsah, 1999).
- Mc Auliffe, Jane Dammen, *Encyclopaedia of the Qur'an*, Volume I, (Washington DC: Georgetown University, 2001)
- McGrath, Alister, *The Twilight of Atheism, The Rise and Fall of Disbelief in the Modern World*, (London and Sidney: Rider Random House, 2005).
- Mishbah Yazdi, M.T., *Buku Daras Filsafat Islam*, terj. Musa Kazhim dan Saleh Bagir, (Bandung: Mizan, 2003).

- Mohd. Iqbal, terj. Osman Raliby, *Pembangunan Kembali Alam Pikiran Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1966).
- Montgomery, Watt. W., *Muslim Intellectual: Study of Al Ghazali*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1963).
- Mudhofir, Ali, *Kamus Filsuf Barat*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001).
- Muhammad 'Atif Al-'Iraqy, *Al-falsafat al-Islamiyat*, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1978).
- Muhammad Abid Al-Jabiri, *Nahnu wa at-Turâts; Qirâât Muâshiroh fi Turâtsinâ al-Falsafî*, (Beirut: Markaz Dirâsât al-Wahdah al-'Arobiyah, 2006).
- Muhammad Amin, Miska, *Epistemologi Islam*, (Jakarta: UI-Press, 1983).
- Muhammad Ghilab, *al-Kalam wa al-Mutakallimun*, Kairo: hadiah majalah al-Azhar, 2010.
- Muhammady, Fauzan Mashri, *Al-Janib Al-Falsafi min Al-Hadharah Al-Islamiah*, (Jakarta: Daar Al-Hakim, 2004).
- Mun'im Al Hafani, Abd., *Mausû'ah wa Al Falsafah*, (Kairo: Maktabah Madbûlî, 1999).
- Munawar-Rachman, Budhy., *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, (Jakarta: Paramadina, 1994).
- _____, *Islam Pluralitas: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004).
- Musa Asyari, *Filsafat Islam: Sunnah Nabi dalam Berpikir*, (Yogyakarta: LESFI, 2002).
- Musa, Muhammad Yusuf, *Baina al-Din wa al-Falsafah*, (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1113).
- Mushthafa, Abd. Râzik, *Tamhîd Litarikh al-Falsafah al-Islamiyah*, (Kairo: Maktabah Madbûlî, 1999).

- Kamil Hammûd, *Tarikh al-Falsafah al-Arabiyah*, (Bairut: Dâr al Fikr, 1991).
- Mustansyir, Rizal & Misnal Munir, *Filsafat Ilmu*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006).
- Mustansyir, Rizal, "Sejarah Perkembangan Ilmu," dalam *Filsafat Ilmu Sebagai Dasar Pengembangan Ilmu Pengetahuan*, (Yogyakarta: Liberty, 2001).
- Mustofa, H,A., *Filsafat Islam*, (Bandung: Setia Pustaka, 2007).
- Nadiem al-Jisr, Syech, *Kisah Mencari Tuhan (Qishshatul-Iman baina al-Falsafah wa al-'Ilm wa-al-Qur'an)*, terj. A. Hanafi, (Jakarta: Bulan Bintang, 1970).
- Nadwi, Abu al-Hasan., *Islam and The World*, (Lucknow: Academy of Islamic Research and Publication, 1979).
- Nasr, Seyyed Hossein, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrin*, (Colorado: Shambhala Boulder, 1978).
- _____, *Tiga Pemikir Islam: Ibnu Sina Suhrawardi Ibnu Arabi*, (Bandung: Risalah, 1986).
- Nasution, Harun, *Theologi Islam*, (Jakarta: Universitas Indonesia, Jakarta, 1972).
- _____, *Fi al-Falsafah al-Islamiyah*, Juz-2, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1976).
- _____, "Al-Ghazali dan Filsafat," *Makalah*, Simposium tentang Al-Ghazali diselenggarakan oleh Badan Kerjasama Perguruan Tinggi Islam Swasta Se-Indonesia, pada Jakarta, 26 Januari 1985.
- _____, *Islam Rasional*, (Bandung: Mizan, 1995).
- _____, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 2008).
- Nasution, Hasyimisyah, *Filsafat Islam*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1999).

- Nata, Abuddin, *Ilmu Kalam, Filsafat dan Tasawuf Dirasah Islamiyah*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1993).
- Nicholson, *The Mathnawi of Jalal Al-Din Rûmî*, 1st edision, (London: Luzac&Co. Ltd., 1997).
- Othman, Ali Issa, Yusuf, *Manusia menurut Al Ghazali*, terj. Johan Smit, Anas Mahyuddin (Bandung: Pustaka, 1981).
- Poerwanta & Ahmadi, *Seluk Beluk Filsafat Islam*, (Bandung: Remaja Rosydakarya, 1994).
- Qadir, C.A., *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan Dalam Islam*, terj. Hasan Basari, (Jakarta: yayasan Obor, 1991).
- Qasim, Mahmud, *Dirasah fi al-Falsafah al-Islamiyah*, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1973).
- Qasim, Mahmud, *Falsafah Ibnu Rusyd wa Atharruha fi al-Tafkir al-Gharbi*, (Sudan: Jamia'ah Ummi Durman al-Islamiyah, 1967).
- R.F. Beerling, *Filsafat Dewasa Ini*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1966).
- Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1982).
- Rapar, Jan Hendrik, *Pengantar Filsafat*, (Jakarta: Pustaka Filsafat, 1996).
- Rasjidi, H.M., Harifuddin Cawidu, *Islam untuk Disiplin Ilmu Filsafat*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1988).
- Rusn, Abidin Ibnu, *Pemikiran Al Ghazali tentang Pendidikan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998).
- Rusyd, Ibnu, *Fashl al-Maqal wa Taqrir Bayin al-Syari'ah wa al-Hikmat min al-Ittishal*, di-tahkqiq oleh Muhammad Immarat, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1972).

- Rusyd, Ibnu, *Tahafut ut-Tahafut*, (Mishr: al-Halaby, t.t.).
- _____, *Kaitan Filsafat dengan Syari'at*, terj. Ahmad Shodiq Noor, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996).
- Santoso, Yudi, *Kamus Filsafat*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013).
- Sartre, Jean-Paul, *Being and Nothingness*, terj. Hazel E, Barnes, (London: Routledge, 2003).
- Sayuti, Imam., *Al Jami Al Shaghir, Juz 2* (Darul Fikri, t.t.).
- Schimmel, Annemarie, 'Gabriels Wing a Study in to the Religious of Sir Muhammad Iqbal', dalam *Muhammad Iqbal, Rekonstruksi Pemikiran Islam*, (Jakarta: Kalam Mulia, 1994).
- Shadr, Muhammad Bagir, *Falsafatuna: Pandangan Muhammad Bagir Ash-Sadr terhadap Pelbagai Aliran Filsafat Dunia*, terj. M. Nur Mufid bin Ali, (Bandung: Mizan, 1991).
- Shiddiqi, Nauruzzaman, *Tamaddum Muslim Bunga Rampai Kebudayaan Muslim*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1986).
- Sing Mehra, Parta & Jazir Burhan, *Pengantar Logika Tradisional*, (Bandung: Bina Cipta, 1964).
- Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filsuf dan Filsafatnya*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2007).
- Siswomihardjo, Koento Wibisono, "Ilmu Pengetahuan: Sebuah Sketsa Umum mengenai Kelahiran dan Perkembangan sebagai Pengantar untuk Memahami Filsafat Ilmu," dalam *Filsafat Ilmu, Sebagai Dasar Pengembangan Ilmu Pengetahuan*, (Yogyakarta: Liberty, 2001).
- Smith, Linda & Raeper, William, *Ide-ide Filsafat dan Agama Dulu dan Sekarang*, terj. P. Hardono Hadi (Yogyakarta: Kanisius, 2000).
- Smith, W.C., *Modern Islam in India*, (New Jersey: Princeton

- Univ. Press, 1957).
- Solomon, Robert, C., *Introducing Philosophy*, (New York: Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 1981).
- Sontag, Frederick, *Pengantar Metafisika (Problems of Metaphysics)*, terj. Cuk Ananta Wijaya (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2022)
- St. Sunardi, *Nietzsche*, (Yogyakarta: LKiS, 1996).
- Sudarminta, J., *Epistemologi Dasar*, (Yogyakarta: Kanisius, 2002).
- Sya'hrastani, *Al-Milal wa An-Nihal*, (Kairo: Maktabah At-Taufiqiyah, t.t).
- Syarif, M., *Para Filosof Muslim*, (Bandung: Mizan, 1993).
- Syarifuddin, Amir, *Ushul Fiqih*, Jilid I, (Jakarta: Logos, 2000).
- Tafsir, Ahmad, *Filsafat Umum, Akal dan Hati sejak Thales sampai Capra*, (Bandung: Remaja Rosda, 1990).
- Taftazani, Abu al-Wafa al-Ghanimi, *Dirasat fi al-Falsafah al-Islamiyah*, (Kairo: Maktabah al-Qahirah al-Haditsah, 1957).
- Taimiyah, Ibn., *Dar'u al-Ta'arudh al-Aql wa al-Naql (Menghindari Pertentangan Akal dan Wahyu)*, terj. Munirul Abidin, (Malang: Kutub Minar Pustaka Zamzami, 2004).
- Takwin, Bagus, *Filsafat Timur*, (Yogyakarta: Jalasutra, 2001).
- The Liang Gie, *Dari Administrasi ke Filsafat, Suatu Kumpulan Karangan Lagi*, (Yogyakarta: Karya Kencana, 1979).
- Tim Penyusun, *Ensiklopedi Islam*, Jilid 2, (Jakarta: Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1993).
- Vergilius Ferm, ed, *A History of Philosophical Systems*, (New Jersey: Little Field, Adam & Co., 1961).
- Wicken, G. M., (ed.), *Avicenna, Scientist, and Philosopher: A Millenary Symposium*, (London: 1952).

- Win Ushuluddin Bernadien, *Ludwig Wittgenstein, Pemikiran Ketuhanan dan Implikasinya terhadap Kehidupan Keagamaan di Era Modern*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004).
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, (London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1951).
- Yazdi, Chairi Mehdi, *The Principle of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence (Menghadirkan Cahaya Tuhan: Epistemologi Iluminasionis dalam Filsafat Islam)*, (Bandung: Mizan, 2003).
- Yazdi, Mehdi Hairi, *Menghadirkan Cahaya Tuhan: Epistemologi Iluminasionis dalam Filsafat Islam*, terj. Ahsin Muhammad, (Bandung: Mizan, 2003).
- Zahra, Muhammad Abu, *Ibn Taimiyyah Hayatuhu wa Ashruhu–Ara’uhu wa Fiqhuhu*, (Kairo: Daar Al-Fikr Al-Arabi, 2000).
- Zainal Abidin, Ahmad, *Riwayat Hidup Imam al-Ghazali*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975).
- Zaiyid, Sa`id, *Al-Farabi*, (Kairo: Dar al-Ma`arif, 1963).
- Zar, Sirajuddin, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2007).
- Zuhairini, et al., *Filsafat Pendidikan Islam*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1992).

INDEKS

A

- Abad Modern–viii
Abad Pertengahan–vii, viii, xi
Abdullah al-Qurtubi–270
Abdul Qadir al-Jailani–270
Abdul Wahab Khallaf–129
Abdurrahman al-Aushat–329
Abu al-Abbas al-Mursi–272
Abu al-Faraj al-Isfahani–85
Abu al-Ma'ali al-Juwayni–124,
125, 126
Abu al-Qasim
al-Zahrawi–328
Abu Bakar Aceh–42, 129
Abu Bakar As-Saraj–82
Abu Bakr al-Baqillani–126
Abu Bakr Al-Razi–124
Abu Bakr ibn al-Arabi–272
Abu Bisyr Mattius bin
Yunus–82
Abu Hamid al-Isfara'ini–124,
126
Abu Ya'kub Yusuf–234, 270,
328
Abu Yazid al-Bustami–190,
201, 245
Ahmad Fuâd al-Ahwânî–4, 6,
7, 9, 12, 13, 18, 19, 33, 35,
36, 41
Ahmad Mahdavi
Damghani–125
Al-'Amiri–xiii, xiv
Abdurrahman I–329
Alexander–24
al-falsafah–vii
al-Farabi–9, 18, 20, 59, 86, 88,
127, 235, 247
Al-Farabi–xi, xii, xix, 1, 11,
16, 20, 22, 30, 32, 38, 41,
46, 57, 59, 80, 81, 82, 83,
84, 85, 86, 87, 88, 89, 90,
91, 92, 93, 94, 95, 96, 97,
98, 99, 100, 101, 102, 103,
105, 106, 107, 110, 118,
121, 138, 139, 174, 191,
347
Alfonso–220, 271
al-Ghazali–xii, xiii, 131, 162,
225, 235, 242, 264

- al-Hallaj–190, 201
 al-Haramain al-Juwayni–124, 125
 al-hikmah–vii
 Ali Nashr al-Isma'il–125
 Alister McGrath–137
 Abid Al-Jabiri–18
 al-Juwaini–125, 127
 al-kalam–xvi
 al-Kindi– xix, 1, 11, 12, 20, 21, 30, 41, 46, 54-57, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 303, 319, 347
 Allama Tabatabai–182
 Al-Mahdi–27
 Al-Makmun–20, 27, 28
 al-Mansur–27, 216, 254
 al-Mu'tasim Billah–20
 al-Muwahiddun–328
 al-Razi–xix, 10, 68, 69, 78, 79, 125, 128
 Abu Bakar Muhammad bin Zakaria Al-Razy–xix, 41, 68, 69, 70, 71, 73, 74, 75, 77, 78
 al-Sahrawi–219
 Al-Thusi–xx, 124, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158
 Aminullah Elhady–vi, vii, xii, xiii, xv
 Amir Syarifuddin–129
 Ammonius Saccas–248
 Annemarie Schimmel–184
 Aristoteles–xii, xiv
 ar-Razi–10
 Asy'ariyah–19
 Atif al-Iraqi–14, 22
- B**
- Bahrum Rangkuti–184
 Bait al-Hikmah–27, 30
 Bizantium–ix
- C**
- Claudius Galenus–83
 Comte–300
 Copernicus–144
 Courban–13
- D**
- Darius–24
 Darwin–314, 315, 322, 323
 Descartes–31
 René Descartes–31, 92, 113, 114, 348
 Dimitri Gutas–125
- E**
- Empedocles– xiv, 158
 Ernest Renan–248
- F**
- Fashl Maqal–22

- Fazlur Rahman–6, 11, 87, 128, 207, 348
- Felix Klein-Franke–20
- Feuerbach–309, 310, 311
- Freud–311, 315, 316
- G**
- gnostisisme–28
- Gustav Brockelmann–134
- H**
- Harun al-Rasyid–27
- Hayy ibn Yaqzan–235, 239, 240, 243
- Henry Corbin–13
- Hobbes–113
- Husayn Muruwah–8, 17, 18, 20, 21
- I**
- Ibn al-Nadim–85
- Ibn Khaldun–xx, 211, 290
- Ibn Sina–xi, xii
- Ibn Taimiyah–130, 133, 136, 319
- Ibn Thufayl–xi, xx, 211
- Ibn ‘Arabi–xx, 37, 212, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 285, 286, 287
- Ibn Bajjah–xx, 21, 22, 23, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 239, 240, 248, 328
- Ibn Khaldun–213, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 298
- Ibn Miskawaih–xx, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 153, 154, 348
- Ibn Rusyd–xi, xii, xiii, xv, xiii, xv, xx, 16, 21, 22, 23, 30, 34, 38, 41, 46, 47, 54, 85, 211, 212, 235, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 264, 265, 266, 267, 268, 303, 328, 329
- Ibn Thufayl–220, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 328, 329
- Ibrahim Hilal–133, 134
- Ibrahim Madkour–8, 13
- Imam Syafi’i–xviii
- Iskandar Aphrodisias–247
- J**
- Ja’far al-Mansur–27
- Jalaluddin Rumi–323
- Johannes Jandun–257
- Jundishapur–x

K

Kaisar Justinian–ix, x
 Karen Armstrong–311
 Kepler–144
 Khalid bin Usman–290
 Khawarij–19, 303
 Konstantinopel–ix

L

Luce-Claude Maitre–184
 Luqman–xiv

M

Madinah Fâdilâh–21
 Majid Fakhry–x, 125
 Marx–311
 Mehdi Ha'iri Yazdi–320
 Mirhasan–185
 Muawiyah bin Abu Sufyan–26
 Muhammad Abu Zahrah–129
 Muhammad Ghilab–19, 20
 Muhammad Iqbal–xx, 183,
 184, 185, 187, 189, 191,
 192, 199
 Mulla Shadra–xx, 177, 178,
 180, 181, 319
 Mulyadhi Kartanegara–301,
 302, 305, 319, 321, 323
 Murtadha Mutahhari–182
 Musa Asy'ari–301
 Mu'tazilah–19, 36, 54, 64, 93,
 140, 141, 303

N

Nashiruddin Al-Thusi–xx
 Neo-Platonisme–xii
 Nestorius–15
 Nietzsche–193, 194, 311
 Nizam al-Mulk–125, 126, 128

O

Oliver Leaman–52, 59, 81,
 105, 123, 246, 303
 Osman Raliby–90, 184

P

Paganisme–x
 Paus Gregorius Agung–25
 Persia–viii, x, xi
 Plato–xii, xiv
 Platonus–247
 Plotinus–31, 32
 Ptolemeus–144
 Pythagoras–xiv

Q

Qadiriyyah–270
 Qanun fi Thib–21

R

Reconquista–271
 Richard Frank–125
 Romawi–ix, x, xi

S

Samuel Marinus Zwemer-131
 Sartre-311, 312, 313, 314, 317
 Sekolah Athena-ix
 Shabi'ah-15
 Shalahuddin Al-Ayyubi-159,
 160
 Sidi Gazalba-17
 Siger de Brabant-257
 Simone Blakburn-137
 Sirajuddin Zar-14
 Siyasah Madinah-21
 Socrates-xiv
 Søren Kierkegard-308
 Spinoza-31, 113
 Suhrawardi-xx, 159, 160, 161,
 162, 163, 164, 165, 166,
 167, 168, 169, 170, 171,
 172, 173, 174, 175, 176,
 181, 182, 186
 Syahrastani-12
 Syamsuddin Arif-302, 304
 Syekh Nadhim al-Jisr-239
 Syekh Junaid
 al-Baghdadi-272
 Syekh Nadiem Al-Jisr-78
 Syekh Suhrawardi-272
 Syi'ah-181, 182, 303

T

Tadbir al-Mutawahid-22
 Tahafut al-Falasifah-xii

Tahafut-Tahafut-22
 takhalluq-285, 286
 Tara Chand-7
 Ted Honderich-53, 81, 90,
 123, 160
 teomorfis-284, 285, 286, 287,
 288, 289
 Thariq bin Ziyad- 211, 290
 Theotokos-15
 Thomas Arnold-185
 Thomas Hyde-159

U

Umar bin Khattab-24
 Umayyah bin Abdu Syams-26
 Usman bin Affan-28

W

Waryono Abdul Ghafur-132
 W.C. Smith-184
 Wittgenstein-114

Y

Yacobias-15
 Yazid al-Bustami-190, 201
 Yunani-vii, viii, ix, x, xi, xii,
 xiii, xiv, xvi, xvii
 Yunasril Ali-129

FILSAFAT

ISLAM

Perkembangan pemikiran dan filsafat di Dunia Islam berkaitan erat dengan kondisi lingkungan sosial budaya serta peradaban yang dicapai oleh masyarakat setempat di suatu kawasan. Dengan kata lain, bahwa kemunculan dan perkembangan itu tidak terjadi secara tiba-tiba melainkan dilatarbelakangi oleh suatu keadaan yang mendahului, yaitu adanya kebudayaan yang telah hidup dan peradaban yang telah berkembang sebelumnya. Dengan demikian, kawasan wilayah hunian masyarakat Islam yang kelak disebut sebagai Dunia Islam itu sesungguhnya sudah terdapat banyak bibit dan potensi peradaban yang bersemi. Ada sisi yang tidak banyak orang menaruh perhatian pada sanad penyebaran filsafat dari Zaman Klasik hingga Zaman Modern yang disebabkan oleh kebanyakan sumber yang menampilkan sisi historis transmisi filsafat kurang memperhatikan kesinambungan mata rantainya. Buku ini menawarkan genealogi filsafat Islam, termasuk pemikiran dan filsuf Islam di Kawasan Masyriqi dan Kawasan Maghribi. Selain itu, penulis juga mendiskusikan tentang kontestasi Filsafat Islam dalam era sains modern.



UIN KHAS PRESS

Alamat: Kantor LP2M UIN Kiai Haji Achmad Siddiq Jember.
Jl. Mataram No. 1, Mangli, Kaliwates, Jember, Jawa Timur
Phone: (0331) 487550 | Website: <https://press.uinkhas.ac.id>.
Email: uinkhaspress@uinkhas.ac.id/uinkhaspress@gmail.com

ISBN 978-623-88924-8-8 (PDF)



UIN KHAS PRESS, 2024