



BUKU DARAS FILSAFAT ISLAM

(Tokoh dan Pemikirannya)

Ismail, M.Ag



PT Penerbit IPB Press

Kampus IPB Taman Kencana

Jl. Taman Kencana No. 3, Bogor 16128

Telp. 0251 - 8355 158 E-mail: ipbpress@ymail.com



Penerbit IPB Press



@IPBpress

Agama Islam

ISBN : 978-979-493-592-7



9 789794 935927

BUKU DARAS

FILSAFAT ISLAM
(TOKOH DAN PEMIKIRANNYA)

PENULIS
ISMAIL, M.AG

ISTITUT AGAMA ISLAM NEGERI
(IAIN) BENGKULU
TAHUN 2013

KATA PENGANTAR

Buku Dars *Filsafat Islam: Tokoh dan Pemikirannya ini* dimaksudkan untuk membantu mahasiswa mengatasi kesulitan buku-buku dan pemahaman dalam mata kuliah filsafat Islam. Oleh karena itu, penyajiannya diusahakan dengan cara yang paling mudah dicerna mahasiswa.

Kandungan buku Dars ini terbatas pada beberapa filosof Muslim klasik dan modern saja. Ini dimaksudkan agar pembicaraannya lebih luas dan mendalam. Namun, yang paling penting di dalamnya, penulis ingin memperkenalkan bentuk sifat dan watak filsafat Islam itu sendiri. Beberapa pengalaman menunjukkan bahwa para mahasiswa sering salah pengertian terhadap filsafat Islam. Mereka mengira pembicaraan filsafat Islam bertentangan dengan Al-Qur'an dan Hadis. Padahal, yang dibicarakan di dalamnya adalah masalah-masalah yang tidak ditemukan penegasannya dalam Al-Qur'an dan Hadis (*dhanny al-dalalah*). Dengan kata lain, filsafat dari filosof Muslim ini dapat dikatakan sebagai hasil ijtihad, sama posisinya dengan hasil ijtihad ahli fiqh dalam bidang hukum Islam dan termasuk kebudayaan.

Buku Darsa ini semua berbentuk kumpulan makalah filsafat Islam yang sangat sederhana. Kemudian, penulis melakukan perombakan disana sini untuk dijadikan buku Dars filsafat Islam bagi mahasiswa IAIN Bengkulu, yang secara kebetulan penulis sendiri yang mengampu mata kuliah filsafat itu.

Tentang isi dan kandungan buku Dars ini, penulis berpihak pada pepatah lama "Tak ada gading yang tak retak". Karenanya, saran dan usul perbaikan dari semua pihak sangat penulis harapkan.

Kepada pihak-pihak yang berkenan membantu terciptanya buku ini, terutama pimpinan LPM) dan sivitas akademika IAIN Bengkulu penulis ucapkan terima kasih dan penghargaan yang sebesar-besarnya.

Bengkulu, Juli 2013

Penulis,

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	i
BAB I FILSAFAT ISLAM	1
A. Pengertian Filsafat Islam	1
B. Sejarah Munculnya Filsafat Islam	2
C. Filsafat Islam, Filsafat Arab dan Filsfat Muslim	4
D. Kemunculan Filsafat di Dunia Islam	6
E. Perkenalan Filsafat Islam dengan Filsafat Yunani	8
F. Sikap Dunia Islam Terhadap Filsafat Yunani	9
G. Penerimaan Filsafat Yunani	10
BAB II ALIRAN MU'TAZILAH SEBAGAI RESPON AWAL FILSAFAT DI DUNIA ISLAM	12
A. Pemngertian Mu'tazilah	12
B. Pendapat Para Tokoh Tentang Mu'tazilah	13
C. Asal sul Istilah Mu'tazilah	14
D. Al-Ushul Al-Khamsah: Lima Ajaran Dasar teologi Mu'tazilah	15
E. Tokoh-Tokoh Mu'tazilah	17
F. Kedudukan Akal Menurut Mu'tazilah	17
BAB III FILSAFAT ISLAM DI DUNIA TIMUR	19
A. Al-Kindi	19
B. Al-Farabi	25
C. Ibnu Maskawaih	32
D. Al-Ghozali	36
E. Al-Razi	47
F. Suhrawardi Al-Maqtul	52

BAB IV FILSAFAT ISLAM DI DUNIA BARAT	53
A. Ibnu Bajjah	60
B. Ibnu Thufail	69
C. Ibnu Rusyd	75
BAB V KONTRIBUSI FILSAFAT ISLAM BAGI KEMAJUAN PERADABAN BARAT	85
A. Pengantar	85
B. Ibnu Rusyd Sang Filosof Fenomenal Panutan Barat	92
C. Nasiruddin At-Tusi Filosof Pasca Ibnu Rusyd	97
D. Filsafat Mulla Sadra	105
BAB VI PEMIKIR MUSLIM ABAD MODERN	116
A. Sayyid Ahmad Khan	116
B. Muhammad Iqbal	123
C. Ismail Razi Al-Faruqi	134
D. Fazlurrahman	141
E. Sayyid Husain Nasr	150
F. Hasan Hanafi	158
G. Muhammad Arqoun	172
PENUTUP	182
DAFTAR PUSTAKA	183
BIODATA PENULIS	187

BAB I

FILSAFAT ISLAM

Berbicara mengenai filsafat Islam tidak bisa terlepas dari pembicaraan filsafat secara umum. Berfikir filsafat merupakan hasil usaha manusia yang berkesinambungan di seluruh jagat raya ini. Akan tetapi, berfikir filsafat dalam arti berfikir secara bebas dan mendalam atau radikal yang tidak dipengaruhi oleh dogmatis dan tradisi disponsori oleh filosof-filosof Yunani. Oleh karena itu, sebelum kita memperkenalkan filsafat Islam secara khusus, ada baiknya kita perkenalkan terlebih dahulu filsafat secara umum.¹

A. Pengertian Filsafat Islam

Filsafat berasal dari kata Yunani, yaitu *philosophia*, kata berangkai dari kata *philein* yang berarti mencintai, dan *sophia* berarti kebijaksanaan. *Philosophia* berarti: cinta akan kebijaksanaan (Inggris: *love of wisdom*, Belanda: *wijsbegeerte*, Arab: *muhibbu al-hikmah*). Orang yang berfilsafat atau

¹ Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam Filosof dan Filsafatnya*, (Jakarta: Rajawali Press, 2010), hal. 1.

orang yang melakukan filsafat disebut “filsuf” atau “filosof”, artinya pencinta kebijaksanaan.

Filsuf Heroklaitos (540-480) sudah memakai kata filsafat untuk menerangkan hanya tuhan yang mengetahui hikmah dan pemilik hikmah. Manusia harus puas dengan tugasnya didunia sebagai pencari dan pencinta hikmah. Kemudian socrates (470-399) memberi arti filsafat dengan tegas, yaitu pengetahuan yang sejati, terutama untuk menentang kaum sofis yang menamakan dirinya para bijaksana (sofos). Ia bersama pengikutnya menyadari bukan orang yang sudah bijaksana, tetapi hanya mencintainya dan berusaha mencarinya.

Pembentukan kata filsafat menjadi kata Indonesia diambil dari kata Barat fil dan safat dari kata arab sehingga terjadilah gabungan antara keduanya dan menimbulkan kata filsafat. Jadi, secara sederhana dapat dikatakan, filsafat adalah hasil kerja berfikir dalam mencari hakikat segala sesuatu secara sistematis, radikal, dan universal. Sedangkan filsafat Islam itu sendiri adalah hasil pemikiran filsuf tentang ketuhanan, kenabian, manusia, dan alam yang disinari ajaran Islam dalam suatu aturan pemikiran yang logis dan sistematis

B. Sejarah Muncul filsafat Islam

Dalam sejarah, pertemuan Islam (kaum muslimin) dengan filsafat, terjadi pada abad-abad ke-8 masehi atau abad ke-2 Hijriah, pada saat Islam berhasil mengembangkan sayapnya dan menjangkau daerah-daerah baru. Dalam abad pertengahan, filsafat dikuasai oleh umat Islam. Buku-buku filsafat Yunani, diseleksi dan disadur seperlunya, serta diterjemahkan ke dalam bahasa Arab. Minat dan gairah mempelajari filsafat dan ilmu pengetahuan waktu itu begitu tinggi karena pemerintahlah yang menjadi pelopor serta pioner utamanya.

Dua imperium besar pada masa itu, yakni *Abbasiyah* dengan ibu kotanya Bagdad (di Timur), dan *Umayyah* dengan ibu kotanya Kordova (di

Barat) menjadi pusat peradaban dunia yang menghasilkan banyak orang bergelut dalam dunia kefilosofan. Untuk mengetahui sejarah perkembangan filsafat Islam, maka kehadiran para filosof muslim dalam dunia kefilosofan dari masa ke masa harus ditelusuri.

Dalam sejarah perkembangan filsafat Islam, filosof pertama yang lahir dalam dunia Islam adalah al-Kindi (796-873 M). Ide-ide al-Kindi dalam filsafat misalnya, filsafat dan agama tidak mungkin ada pertentangan. Cabang termulia dari filsafat adalah ilmu tauhid atau teologi. Filsafat membahas kebenaran atau hakekat. Kalau ada hakekat-hakekat mesti ada hakekat pertama (الحق الأول) yakni Tuhan. Ia juga membicarakan tentang jiwa dan akal.

Filosof besar kedua dalam sejarah perkembangan filsafat Islam ialah al-Farabi (872-950 M). Dia banyak menulis buku-buku tentang logika, etika, ilmu jiwa dan sebagainya. Ia menulis buku "Tentang Persamaan Plato dan Aristoteles", sebagai wujud keyakinan beliau bahwa filsafat Aristoteles dan Plato dapat disatukan. Filsafatnya yang terkenal adalah filsafat emanasi.

Selanjutnya, filosof setelah al-Farabi adalah Ibnu Sina (980-1037 M). Nama Ibnu Sina terkenal akibat dua karangan beliau yakni *al-Qanun Fiy al-Tibb* yang merupakan sebuah *Ensiklopedia* tentang ilmu kedokteran yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Latin pada abad ke-12 M, dan menjadi buku pegangan di universitas-universitas Eropa, dan *al-Syifa al-Qanun* yang merupakan *Einsiklopedia* tentang filsafat Aristoteles dan ilmu pengetahuan. Di dunia Barat, beliau dikenal dengan Avicenna (Spanyol Aven Sina) dan popularitasnya di dunia Barat sebagai dokter melampaui popularitasnya sebagai filosof, sehingga ia diberi gelar dengan "*the Prince of the Physicians*". Di dunia Islam sendiri, ia diberi gelar *al-Syaikh al-Ra'is* atau pemimpin utama dari filosof-filosof.

Filosof selanjutnya adalah Ibnu Miskawaih (W. 1030 M). Beliau lebih dikenal dengan filsafat akhlaknya yang tetuang dalam bukunya, *Tahzib al-Akhlak*. Menurutnya, akhlak adalah sikap mental atau jiwa yang

menimbulkan perbuatan-perbuatan tanpa pemikiran yang dibawa sejak lahir. Kemudian ia berpendapat bahwa jiwa tidak berbentuk jasmani dan mempunyai bentuk tersendiri. Jiwa memiliki tiga daya yang pembagiannya sama dengan pembagian al-Kindi. Kesempurnaan yang dicari oleh manusia ialah kebajikan dalam bentuk ilmu pengetahuan dan tidak tunduk pada hawa nafsu serta keberanian dan keadilan.

Filosof berikutnya adalah al-Ghazali. Selain filosof, al-Ghazali juga termasuk sufi. Jalan yang ditempuh al-Ghazali diakhir masa hidupnya meninggalkan perasaan syak yang sebelumnya mengganggu jiwanya. Keyakinan yang hilang dahulu ia peroleh kembali.

Berdasarkan dari uraian-uraian terdahulu, maka dapat dipahami bahwa perkembangan filsafat Islam, pada mulanya terwariskan dari karangan-karangan filosof Yunani, kemudian diterjemahkan kedalam bahasa Latin, dan berpengaruh bagi ahli-ahli fikir Eropa sehingga ia diberi gelar penafsir (*comentator*), yaitu penafsir filsafat Aristoteles.

Perkembangan filsafat Islam, hidup dan memainkan peran signifikan dalam kehidupan intelektual dunia Islam. Jamal al-Dīn al-Afgani, seorang murid Mazhab Mulla Shadra saat di Persia, menghidupkan kembali kajian filsafat Islam di Mesir. Di Mesir, sebagian tokoh agama dan intelektual terkemuka seperti Abd. al-Halim Mahmud, Syaikh al-Azhar al-marhum, menjadi pengikutnya.

C. Filsafat Islam, Filsafat Arab dan Filsafat Muslim

Banyak dikalangan para ahli berbeda dalam menamakan Filsafat arab. Apakah ia merupakan Filsafat Islam atau Filsafat Arab atau ada nama lain dari keduanya. Sebelum sampai pada definisi Filsafat Arab, terlebih dahulu kita bahas mengenai makna filsafat.

Dari segi bahasa, filsafat Islam terdiri dari gabungan kata filsafat dan Islam. Kata filsafat dari kata *philo* yang berarti cinta, dan kata *sophos* yang berarti ilmu atau hikmah. Dengan demikian secara bahasa

filsafat berarti cinta terhadap ilmu atau hikmah. Dalam hubungan ini, Al-Syaibani berpendapat bahwa filsafat bukanlah hikmah itu sendiri, melainkan cinta terhadap hikmah dan berusaha mendapatkannya, memusatkan perhatian padanya dan menciptakan sikap positif terhadapnya. Untuk ini ia mengatakan bahwa filsafat berarti mencari hakikat sesuatu, berusaha menautkan sebab dan akibat dan berusaha menafsirkan pengalaman-pengalaman manusia.

Selanjutnya kata Islam berasal dari kata bahasa Arab *aslama*, *yuslimu Islaman* yang berarti patuh, tunduk, pasrah, serta memohon selamat dan sentosa. Kata tersebut berasal dari *salima* yang berarti selamat, sentosa, aman dan damai. Selanjutnya Islam menjadi suatu istilah atau nama bagi agama yang ajaran-ajarannya diwahyukan Tuhan kepada masyarakat manusia melalui Nabi Muhammad Saw. Sebagai Rasul. Islam pada hakikatnya membawa ajaran –ajaran yang bukan hanya mengenai satu segi, tetapi mengenai berbagai segi kehidupan manusia. Sumber dari ajaran-ajaran yang mengambil berbagai aspek itu ialah Al-Qur'an dan Al-Hadits.

Definisi lain mengenai filsafat Islam menurut para penulis Islam adalah sebagai berikut :

- a. Ibrahim Madkur, 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.
- b. Ahmad Fu'ad Al-Ahwany, filsafat Islam adalah pembahsan tentang alam dan manusia Yang disinari ajaran Islam.
- c. Muhammad 'Athif Al-'Iraqy, filsafat Islam secara umum di dalamnya tercakup ilmu kalam, ilmu ushul fiqih, ilmu tasawuf, dan ilmu pengetahuan lainnya yang diciptakan oleh elektual Islam. Pengertiannya secara khusus, ialah pokok-pokok atau dasar-dasar pemikiran filosofis yang dikemukakan para filosof Muslim.

Berdasarkan beberapa pemikiran tersebut, filsafat Islam dapat diketahui melalui 5 cirinya:

1. Dilihat dari segi sifat dan coraknya
2. Dilihat dari segi ruang lingkup pembahasannya
3. Dilihat dari segi Datangnya
4. Dilihat dari segi yang mengembangkannya
5. Dilihat dari segi kedudukannya

Jadi, filsafat Islam adalah hasil karya pemikiran umat Islam dalam masalah ketuhanan, kenabian, manusia, alam semesta, dan ilmu pengetahuan lainnya yang berdasarkan atas ajaran Islam yang bersumber pada Al-Qur'an dan Hadis. Sedangkan seperti Lutfi As Sayyid dan Emik Brehier memakai istilah Filsafat Arab dengan alasan bahwa filsafat tersebut ditulis dalam bahasa Arab atau ia diterjemahkan kedalam bahasa Arab dengan menambah unsur-unsur baru dalam bahasa Arab juga.

Diantara mereka yang berpihak pada istilah Filsafat Arab adalah Hana Fakhuri dan Khalil jari dalam bukunya *tarikh al-falsafah al-arabiyyah*. Dominasinya bukanlah orang Arab saja melainkan orang persia, Turki, afganistan, Spanyol dan lain-lain.

Tentang persamaan kedua disiplin ilmu ini,ada beberapa argumentasinya. Yang memberi nama Filsafat Arab pada Pokoknya mengajukan alasan:

1. Predikat "Arab" diberikan kepada ilmu ini karena bahasa yang dipergunakan dalam pengungkapannya adalah bahasa arab.
2. Dengan memberi cap Islam pada ilmu ini, berarti diharuskan menghilangkan sejumlah tokoh pemikir dan penterjemah yang bukan beragama Islam dan tidak sedikit jasanya dalam membangun kembangkan ilmu ini, tetapimasih dalam rumpun bangsa Arab, seperti beragama Majusi, Nasrani, Yahudi, dan Shabiah.

3. Sejarah Arab lebih tua dari sejarah Islam. Islam lahir dikalangan bangsa Arab, disebarluaskan oleh bangsa Arab, maka seluruh kebudayaan yang berada di bawah pengaruh sejarah bangsa ini haruslah diberi predikat "Arab" termasuk Filsafatnya.

Adapun yang memberi istilah Filsafat Islam, pada pokoknya mengemukakan tiga alasan yaitu :

- a. Para filsuf yang tercatat memberikan sumbangan pengetahuannya kepada perkembangan ilmu ini sendiri menamakan dengan filsafat Islam. Filsuf tersebut antara lain Al-Kindi, Al-Farabi, dan Rusyd.
- b. Bahwa Islam bukan sekedar nama agama, tetapi juga mengandung unsur kebudayaan dan peradaban. Sejak lahirnya Islam telah merupakan kekuatan politik yang telah berhasil mempersatukan berbagai suku bangsa menjadi satu umat dalam kekhilafahan Islam. Dengan memberi predikat Arab berarti harus dikeluarkan para filsuf yang bukan bangsa Arab, padahal jumlah mereka lebih banyak, antara lain Ibn Sina, Al-Ghazali, dan Ibn Khaldun. Jadi, dengan predikat Islam akan lebih umum dibanding Arab, sehingga keseluruhan tokoh-tokoh dimaksud tercakup didalamnya.
- c. Filsafat Islam tidak mungkin terbina tanpa dawlah Islamiyyah, dan persoalan yang dibahas juga persoalan agama Islam, maka adalah tepat menamakannya Filsafat Islam.

D. Kemunculan Filsafat Di Dunia Islam

Filsafat Yunani paling dominan masuk ke dunia Islam ditandai dengan adanya penterjemahan buku-buku filsafat. Upaya-upaya umat Islam ini dapat memunculkan tokoh filosof Islam terkenal di dalam atau luar Islam. Sebagaimana nama: Al-Kindi, Ibnu Rusyd, Al-Fabi, Ibnu Sina, Ibnu Bajjah dan masih banyak lagi. Pedapat Auguste Lomte, bahwa setiap pribadi atau bangsa tumbuh dalam tiga tingkatan yaitu

- a. Tingkat agama atau dokma.
- b. Tingkat filsafat.
- c. Tingkat ilmu pengetahuan.

Bahwa kemajuan filsafat Yunani sudah lebih maju dan berkembang disbanding dengan yang lain. Bermacam agama atau kebudayaan, telah berlambang mengiiringi laju filsafat Yunani. Permasalahan filsafat Islam yang ada kaitannya dengan filsafat Yunani, ada pendapat bahwa filsafat Islam adalah hasil plagiat dari filsafat Yunani. Para filosof Islam meniru dan membuat bingkai dengan ajaran Islam. Angapan ini keliru, sebab pendapat itu hanya melihat dari segi aktivitas filosof Yunani dalam bergumul dengan filsafat Yunani. Bahkan mereka tidak memandang dari sudut ajaran yang ada dalam Islam dan pemikiran-pemikirannya.²

Contoh, menurut aristoteles bahwa tuhan adalah zat yang memberi arti kepada alam, akan tetapi kita dapat hubungi, artinya bukan tuhan yang dapat kita sembah dan kita mintai. Tuhan menurut aritoteles lebih lanjut adalah *it* dan bukan *he* dan ia mengatakan bahwa Allah (tuhan) bukan pencipta alam . sedangkan Al-Kindi (filosuf Islam) dapat membuktikan pendapat Aristoteles, bahwa Allah adalah pencipta alam. Pendapat Aristoteles yang diterima oleh Islam adalah dalam hal penciptaan alam secara bertingkat. Dengan alasan bahwa dengan hal demikian akan membawa ke perbuatan syirik. Sebagaiman pendapat Al-Kindi yang menentang keras terdhadap pendapat Aristoteles (bahwa alam ini terjadi dengan sendirinya melalui pertumbuhan proses benda dalam tingkat empa), dengan mengatakan bahwa seluruh alam ini diciptakan oleh Allah SWT. Dengan tidak dicampuri oleh suatu kekuatan lain. Al-Kindi menyerang pendapat Aristoteles disebabkan ajaran Aritoteles mengandung aliran Syirik,

² .A.Mustofa, *Filsafat Islam*, (Bandung: Pustaka Setia,. 2007, cet ke :3), hal: 27 -28

Al-Kindi mengembalikan pemikiran di atas kepada keyakinan bahwa Allah itu satu, tunggal, awal dan akhir sesuai dengan ajaran Islam mengenai *tauhid wahdaniyat* dan *tauhid rububiyah*. Sebagaimana yang dikutip oleh Iqbal dalam bukunya pembangunan kembali alam pikiran Islam.

Dengan demikian kepribadian filsafat Islam memang mandiri dalam berfikir tentang sesuatu. Ia dapat berkembang dengan subur, sudah memiliki ciri khas asli dan tidak bertentangan dengan Al-Qur'an dan Al-Hadis. Dapat dijadikan acuan berfikir dalam kehidupan sehari-hari, dalam hal memecahkan problema kehidupan secara Islami. Walaupun disadari pula, bahwa sebagai obyek pembahasan sama yaitu soal manusia, alam semesta (kosmos) dan zat pencipta.³

E. Perkenalan Filsafat Islam Dengan Filsafat Yunani

Proses sejarah masa lalu, tidak dapat dilakukan begitu saja bahwa pemikiran filsafat Islam terpengaruh oleh filsafat Yunani. Para filosof Islam banyak mengambil pemikiran Aristoteles dan mereka banyak tertarik terhadap pikiran-pikiran platinus. Sehingga teori-teori filosof Yunani diambil oleh filsuf Islam.

Demikian keadaan orang yang datang kemudian. Kedatangan filosof Islam yang terpengaruh oleh orang-orang sebelumnya, dan berguru pada fisuf Yunani. Bahkan kita yang hidup pada abad ke-20 ini, banyak hal berhutang budi kepada orang-orang Yunani dan Romawi. Akan tetapi berguru tidak berarti mengekor dan mengutip, sehingga dapat dikatakan bahwa filsafat Islam itu hanya kutipan semata-mata dari Aristoteles, sebagaimana yang dikatakan Renan, karena filsafat Islam telah mampu menampung dan mempertemukan sebagai aliran pikiran. Kalau filsafat Yunani merupakan salah satu sumbernya, maka tidak aneh kalau kebudayaan

³ Ibid hal: 31

India dan Iran juga menjadi sumbernya. Pertukaran dan perpindahan suatu pikiran bukan selalu dikatakan utang budi. Suatu persoalan kadang-kadang dapat dibicarakan dan diselidiki oleh orang banyak, dan hasilnya dapat mempunyai bermacam-macam corak.⁴

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 bias dilupakan. Pada akhirnya, tidaklah dapat dipungkiri bahwa dunia Islam berhasil membentuk filsafat yang sesuai dengan prinsip-prinsip agama dan keadaan masyarakat Islam itu sendiri.

F. Sikap Dunia Islam Terhadap Filsafat Yunani

Dengan adanya usaha dari kaum muslimin yang menterjemahkan buku-buku filsafat ke dalam bahasa arab, maka mereka telah mendapatkan suatu ilmu baru yang memiliki corak sendiri. Walaupun demikian, perbedaan pendapat dari berbagai pihak muncul akibat pemikiran-pemikiran filsafat. Ada sikap yang menolak atas pemikiran filsafat Yunani, ada yang keseluruhan menerima dan ada yang menerima sebagian dan menolak sebagian. Pada masa Al-Mansur dan Al-makmun merupakan awal penterjemahan . para cendekiawan muslim pada umumnya menerima pemikiran filsafat Yunani.

Dengan alasan, bahwa filsafat yang diterjemahkan berkisar pada ketuhanan, etika dan ilmu jiwa yang ada hubungannya dengan agama, terutama filsafat ketuhanan. Pada masa Al-Asy'ari, para intelektual mengadakan perlawanan atas filsafat Yunani. Hal ini terjadi karena menurut bersifat apekulatif yang hanya mengutamakan teori dan mengfabaikan kenyataan. Sedangkan Al-qur'an sebagai landasan pemikiran para filosof Islam. Cara mengungkapkan suatu hal

⁴ Ibid hal:20-21

adalah secara konkrit. Sebagai contoh adalah bahwa penemuan hakekat yang mutlak diarahkan pada pengamat terhadap Islam (matahari, bulan, siang, dan malam dan sebagainya).

Kewajiban seorang muslim atas peristiwa tersebut adalah merenungkan tanda-tandanya dan jangan melewati mereka. Seolah-olah ia peka dan buta. Karena siapa saja yang tidak melihat tanda-tanda ini dalam kehidupan akan tetaplah buta terhadap kebenaran-kebenaran dari kehidupan di hari akhirat. Sebagaimana hal tersebut diungkapkan oleh Iqbal dalam bukunya *pembangunan kembali alam pikiran Islam*. Ada sebagian yang berpendapat, bahwa pada masa Al-Ghazali sudah ada penolakan terhadap filsafat Yunani, melalui buku yang ia karang dengan judul *Tahafur Al-Falasifah*. Meskipun Al-Gazali sendiri dalam ilmu logika (ilmu mantiq) sebagai pengikut Aristoteles. Al-Gazali menolak terhadap sebagian filsafat Yunani, berdasarkan pada pertimbangan-pertimbangan agama yang menjadi bekal bagi dirinya.

Bagi kaum Muslimin yang dapat menerima filsafat Yunani, dalam berpendapat tidak sama dalam argumentasinya. Mereka menerima hanya pada masalah-masalah tertentu, dengan jalur yang sangat hati-hati. Adapun golongan ini adalah aliran Mu'tazilik. Sedangkan golongan yang menerima secara bulat adalah para filosof Islam. Perbedaan bias terjadi karena dari proses kerja yang menjadi dasar keduanya.

Manun penerimaan atas filsafat Yunani tidak semata-mata didasarkan semanya saja, akan tetapi perlu diteliti dan dipertimbangkan dari factor-faktor obyektif pada filsafat Yunani.

G. Penerimaan filsafat Yunani

Para filosof Islam untuk dapat menerima filsafat Yunani dengan cara mengusahakan keterpaduan antara kedua filsafat . cara yang ditempuh dengan jalan sebagai berikut:

- a. Mengulas pemikiran-pemikiran filsafat Yunani, kemudian melenyapkan terhadap kejanggalan dan mempertemukan pemikiran filsafat yang kontravirsi.
- b. Mengadakan keterpaduan antara pihak filsafat dengan agama.

Upaya yang dilakukan dalam hal memadukan filsafat dengan agama merupakan suatu hal yang lebih penting dan lebih jelas sebagai cara penerimaan penerimaan filsafat Yunani. Karena tidak mungkin filsafat Yunani dapat diterima di kalangan Islam, manakala pemikiran-pemikiran filsafat bertentangan dengan kepercayaan agama. Sebab usaha untuk menghilangkan perlawanan terhadap filsafat, akan berhasillah membawa kepercayaan filosof-filosof Islam terhadap filsafat yang tidak kurang dari kepercayaan mereka terhadap agama Islam. Sehingga tidak segan-segan bagi para filosof Islam untuk membuang pemikiran filsafat yang berlawanan dengan prinsip agama. Dan justru tidak mungkin dapat dipersatuka keduanya.

Beberapa pandangan yang tinggi dikemukakan oleh filosof Islam terhadap filsafat dan agama antara lain:

- a. Al-Farabi : ia berpendapat bahwa filsafat merupakan jalan (petunjuk) bagi manusia menuju kearah kebenaran.
- b. Ibnu Sina : ia berpendapat tentang filsafat, bahwa filsafat adalah sandaran agama.
- c. As-Sijistani : ia juga berpendapat, filsafat berfungsi untuk melengkapi agama.

BAB II

ALIRAN MU'TAZILAH SEBAGAI RESPON AWAL FILSAFAT DI DUNIA ISLAM

A. Pengertian Mu'tazilah

Secara bahasa berasal dari kata yang berarti memisahkan diri, juga berarti yang berarti memisahkan diri dari yang lain. Sedangkan menurut istilah adalah :Mu'tazilah : Sebuah firqoh/kelompok dari para mutakallimin yang menyelisihi Ahlus Sunnah di sebagian Aqidah, Mu'tazilah ini diketuai oleh Wasil bin Atho' yang memisahkan diri beserta sahabatnya dari halaqoh Hasan Al-Basri.

Mu'tazilah: Kaum dari Qadariyah yang dijuluki dengan Mu'tazilah dengan dugaan /karena mereka memisahkan diri dari dua kelompok yang mereka anggap sesat yaitu Ahlu Sunnah wa Jamaah dan Khowarij yang mengobarkan peperangan di antara manusia.

Dalam sejarah Islam, golongan yang mengasingkan diri dikarena timbul sebuah pertikaian antara Ali bin Abi Thalib dengan Mu'awiyah bin Abu Sufyan dari bani Ummayyah akibat dari terbunuhnya khalifah

Usman dari bani Ummayyah yang di gantikan oleh Ali Bin Abi Thalib, pada saat itulah terdapat beberapa orang sahabat nabi yang tidak ingin terlibat dalam pertikaian tersebut. Yang bersifat netral tanpa stigma teologos seperti yang ada pada kaum Mu'tazila.

Mereka tidak membaiat Ali sebagai khalifah dan memilih sikap netral. Tokok-tokohnya ialah Sa'ad bin abi waqash, Abdullah bin umar, Muhammad bin maslamah, Ustman bin zaid dan lain-lainnya., bahkan penduduk Madinah pada waktu itu banyak mengikuti jejak mereka yaitu kelompok Mu'tazila. Karena mengasingkan diri keterlibatan dalam pertikaian politik yang terjadi antara Ali dan Muawiyah.⁵

Mu'tazilah berbicara dalam konteks aliran-aliran teologi atau filsafat, maksudnya adalah para pengikut yang mengasingkan atau memisahkan diri dari gurunya karena perbedaan faham dalam suatu hal, orang itu adalah Washil bin Atha yang memisahkan diri dari gurunya Hasan Al-basri.

Dalam pemikirannya bahwa kaum mu'tazila sebagai aliran ketiga yang dikomandoi oleh Washil bin Atha tidak menerima pendapat-pendapat di atas, bagi mereka mengambil posisi diantara kedua posisi mukmin dan kafir yang dalam bahasa Arabnya dengan istilah *al-Manzilah bain al-manzilitain* (posisi diantara dua posisi) aliran mu'tazila yang bercorak rasional mendapat tantangan dari golongan tradisional Islam terutama pada golongan Hambali yaitu pengikut-pengikut mazhab Ibnu Hambali, perlawanan ini mengambil bentuk aliran teologi tradisional yang di susun oleh Abu al-Hasan al-Asya'ri pada tahun 953 M⁶

Kaum Mu'tazilah adalah kaum golongan yang membawa persoalan-persoalan teologi yang lebih mendalam dan bersifat dari pada persoalan-persoalan di bawah kaum Khawarij dan murjiah. Dalam

⁵ Abdul rozak, *Ilmu Kalam*, Pustaka setia, Bandung, 2007.

⁶ Drs. Ahmad Fauzi., *Ilmu Kalam*, Stain Press Cirebon, 2004.

pembahasan permasalahan Teologi, mereka lebih banyak memakai akal sehingga mereka mendapat sebutan "Kaum Rasionalis Islam".

Aliran Mu'tazila timbul dizaman pemerintahan Abdul Malik bin Marwan dan anaknya Hisyam Ibnu Atha al-Ghazali (Wasil bin Atha) yang lahir di Madinah pada tahun 80 Hijriyah (689 M) dan meninggal pada tahun 131 Hijriah (747 M) di Basrah.

B. Pendapat dari beberapa tokoh mengenai Mu'tazilah

1. Mansyur

Mansyur mengatakan bahwa nama Mu'tazila diambil dari peristiwa yang terjadi antara Washil bin atha amir ibnu ubaid dan hasan al-basri di Masjid basrah. Pada suatu hari datang seorang yang bertanya tentang orang yang berdosa besar, apakah orang tersebut kafir seperti yang dikatakan Murjiah ketika Hasan Al-Basri berpikir untuk menjawab pertanyaan tersebut washil bin atha menjawab: orang yang berdosa besar bukanlah mukmin dan bukan pula kafir tetapi mengambil posisi di antara keduanya tidak kafir dan tidak mukmin kemudian Washil bin atha menjauhkan diri dari Hasan, atas peristiwa itulah Hasan albasri mengatakan bahwa Wasil bin Atha menjauhkan diri dari kita.

2. Ahmad Amin

Ahmad Amin menyatakan bahwa nama Mu'tazila sudah ada sebelum adanya peristiwa di mesjid di Basrah. Amin mensyaratkan bahwa nama Mu,tazila dipakai terhadap golongan orang-orang yang tak mau ikut campur dalam pertikaian-pertikaian politik yang terjadi di zaman Khalifah Ustman clan Ali bin Abi Thalib.

3. Pendapat lain mengatakan bahwa Mu'tazila yang dikenal dengan ahl al-adl (golongan yang mempertahankan keadilan Tuhan lawan Mu'tazilah adalah alQadariyah yang menganut faham Free Will (manusia itu bebas berkehendak dan bebas berbuat). Sedangkan

Mu'tazila mengatakan bahwa Tuhan tidak mempunyai sifat dalam arti sifat mempunyai wujud di luar zat Tuhan.

C. Asal-Usul Istilah Mu'tazilah

Secara harfiah kata Mu'tazilah berasal dari I'tazala yang berarti berpisah atau memisahkan diri, yang berarti juga menjauh atau menjauhkan diri.⁷ Secara teknis istilah Mu'tazilah menunjuk pada dua golongan.

Golongan pertama (selanjutnya disebut Mu'tazilah I) muncul sebagai respon politik murni. Golongan ini tumbuh sebagai kaum netral politik, khususnya dalam arti bersikap lunak dalam menangani pertentangan antara Ali bin Abi Thalib dan lawan-lawannya, terutama Mu'awiyah, Aisyah, dan Abdullah bin Zubair.

Golongan kedua (selanjutnya disebut Mu'tazilah II) muncul sebagai respon persoalan teologis yang berkembang di kalangan Khawarij dan Murji'ah akibat adanya peristiwa tahkim. Golongan ini muncul karena mereka berbeda pendapat dengan golongan Khawarij dan Murji'ah tentang pemberian status kafir kepada orang yang berbuat dosa besar.

D. Al-Ushul Al-Khamsah: Lima Ajaran Dasar Teologi Mu'tazilah

1. At-Tauhid

At-Tauhid (pengesaan Tuhan) merupakan prinsip utama dan intisari ajaran *Mu'tazilah*, bagi *Mu'tazilah*, Tauhid memiliki arti yang spesifik. Tuhan harus disucikan dari segala sesuatu yang dapat mengurangi arti kemahaesaan-Nya. Tuhanlah satu-satunya yang Esa, yang unik dan tak ada satu pun yang menyamai-Nya.

2. Al-Adl

Ajaran dasar *Mu'tazilah* yang kedua adalah *al-adl*, yang berarti Tuhan Mahaadil. Adil ini merupakan sifat yang paling gambling untuk

⁷ Luwis, Ma'luf

menunjukkan kesempurnaan. Ajaran tentang keadilan ini berkaitan erat dengan beberapa hal, antara lain berikut ini:

a. Perbuatan Manusia

Manusia menurut *Mu'tazilah* melakukan dan menciptakan perbuatannya sendiri, terlepas dari kehendak dan kekuasaan Tuhan baik secara langsung atau tidak.⁸

b. Berbuat baik dan terbaik

Dalam istilah Arabnya, berbuat baik dan terbaik disebut *Ash-shalah wa al-ashlah*. Maksudnya adalah kewajiban Tuhan untuk berbuat baik, bahkan terbaik bagi manusia.

c. Mengutus Rasul

Mengutus rasul kepada manusia merupakan kewajiban Tuhan karena alasan-alasan berikut ini.

1. Tuhan wajib berlaku baik kepada manusia dan hal itu tidak dapat terwujud, kecuali dengan mengutus rasul kepada mereka.
2. Al-Qur'an secara tegas menyatakan kewajiban Tuhan untuk memberikan belas kasih kepada manusia (Q.S. Asy-Syura: 29). Cara yang terbaik untuk maksud tersebut adalah dengan pengutusan rasul.
3. Tujuan diciptakannya manusia adalah untuk beribadah kepada-Nya. Agar tujuan tersebut berhasil, tidak ada jalan lain, selain mengutus rasul.⁹

3. Al-Wa'd wa Al-Wa'id

Ajaran ketiga ini sangat erat hubungannya dengan ajaran kedua di atas. *Al-Wa'd wa al-Wa'id* berarti janji dan ancaman. Tuhan yang Mahadil dan Mahabijaksana, tidak akan melanggar janji-Nya.

4. Al-Manzilah bain al-Manzilatain

⁸ Mahmud Mazru'ah, *Tarikh al-Faraq Al-Islamiyah*. Dar Al-Manar, kairo, 1991, hlm. 122

⁹ Ibid, hlm. 130-131

Inilah ajaran yang mula-mula menyebabkan lahirnya mazhab *Mu'tazilah*. Ajaran ini terkenal dengan status orang beriman (mukmin) yang melakukan dosa besar.

5. Al-Amr bi Al-Ma'ruf wa An-Nahy an Munkar

Ajaran dasar yang kelima adalah menyuruh kebajikan dan melarang kemunkaran (*al-amr bi al-ma'ruf wa an-nahy an Munkar*) ajaran ini menekankan keberpihakan kepada kebenaran dan kebaikan. Ada beberapa syarat yang harus dipenuhi seorang mukmin dalam beramar ma'ruf dan nahi munkar, seperti yang dijelaskan oleh salah seorang tokohnya, Abd Al-Jabbar, yaitu berikut ini:

- a. Ia mengetahui perbuatan yang disuruh itu memang ma'ruf dan yang dilarang itu munkar.
- b. Ia mengetahui bahwa kemunkaran telah nyata dilakukan orang
- c. Ia mengetahui bahwa perbuatan amr ma'ruf atau nahi munkar tidak akan membawa madarat yang lebih besar
- d. Ia mengetahui atau paling tidak menduga bahwa tindakannya tidak akan membahayakan dirinya dan hartanya.¹⁰

Ada lima doktrin utama yang, menurut kaum Mu'tazilah sendiri, menjadi ajaran atau prinsip utama mereka:

1. Tauhid; tak adanya pluralitas dan sifat
2. Keadilan; Allah itu adil, dan Dia tidak menindas makhluk-makhluk-Nya.
3. Allah memberikan balasan (*al-wa'd wal wa'id*); Allah memberikan pahala bagi yang taat, dan memberikan hukuman bagi yang durhakan, dan tak ada yang amat mengenai hal ini.
4. Manzilah bainal manzilatain (sebuah posisi diantara dua posisi); orang fasik (yaitu orang yang berbuat dosa besar, misalnya saja

¹⁰ Al-Jabbar, op, cit. hlm. 142-143

peminum minuman keras, pezina, atau pendusta, dan sebagainya) bukanlah orang beriman (Mukmin), juga bukan orang kafir.

5. Amar ma'ruf nahi munkar (menganjurkan kebaikan dan kebenaran, dan melarang kemungkaran).

E. Tokoh-Tokoh Mu'tazilah

1. Wasil bin atha (80-131 H)
2. Abdul huzail al-allaf (135-226 H)
3. Ibrahim bin syyar an-nazzam (231 H)
4. Amar bin Ubaid as-Silmi (80-144H)
5. Amar bin Bahar al-Jahiz (225 H)
6. Abu Hsyim (321 H)
7. Bisyr bin Mu'tamir (226 H)
8. Ja'far bin Harba As-Tsakfi (234 H)
9. Abu Ali al-Jubbai (295 H)

F. Kedudukan Akal Menurut Mu'tazilah

Manusia dengan akalnya dapat mengetahui yang baik dan buruk sekalipun tidak di beritahukan oleh syariat (wahyu), atas dasar pendirian Mu'tazila bahwa akal mempunyai kemampuan untuk membedakan yang benar (hag) yang salah (batil) Muktaizila berpendapat bahwa segala macam pengetahuan dapat dicapai dengan akal dengan cara mensyukuri nikmat, dengan mensyukuri nikmat adalah wajib atas dasar hukum akal sebelum ada perintah wahyu.

Baik dan buruk diketahui dengan akal berpegang pada yang baik dan menjauhkan yang buruk wajib atas dasar hukum akal. Perintah sayara adalah rahmat Allah kepada hamba-hambanya yang dibawa para nabi utusan-utusannya, guna menjadi ujian untuk mengetahui siapa yang akan mengakibatkan sengsara dan siapa

yang memilih jalan hidup yang membawa kebahagiaan dengan kejelasan yang diperoleh dari wahyu, dengan demikian, fungsi wahyu menurut mu'tazila adalah menguatkan ketetapan akal.¹¹

BAB III

FILSAFAT ISLAM DI DUNIA TIMUR

A. Al-Kindi

1. Pendahuluan

Filsafat berasal dari kata Yunani, yaitu *Philosophia*. Yang berasal dari kata *philein* yang berarti mencintai, dan *sophia* yang berarti

¹¹ Abdul Raziq, *Ilmu Kalam*, (Bandung: Pustaka Setia, 2007), hlm; 34

kebijaksanaan. Dalam hal ini philosophia berarti cinta akan kebijaksanaan. Orang yang berfilsafat disebut filsuf atau filosof yang artinya pencinta kebijaksanaan.

Dalam ilmu tentang filsafat, banyak sekali para ilmuan yang sangat mencintai akan kebijaksanaan (filosof). Diantara para filosof yang kami bahas disini adalah al-Kindi. Al-Kindi merupakan seorang filosof muslim dari Arab yang pertama kalinya.

Al-Kindi adalah sosok filosof yang sangat ulet dalam menjalankan syari'atnya. Ia juga sebagai ilmuan muslim yang sangat terkenal. Tidak sedikit lembaga-lembaga yang didirikan oleh al-Kindi. Diantaranya adalah sebuah tempat yang berfungsi sebagai tempat perkumpulan. Tempat ini kerap disebut dengan Bait al-Hikmah.

Tidak sedikit pula ilmu yang diajarkan oleh al-Kindi. Baik dari ilmu Agama sampai ilmu yang berkaitan dengan filsafat yang diajarkan olehnya. Diantara filsafat-filsafat al-Kindi akan kami bahas dalam makalah kami. Yakni tentang siapa, dan bagaimana ajaran dan karakter tokoh al-Kindi.

Kami akan mulai membahas tentang biografi serta perjalanan sosok al-Kindi. Kami juga akan membahas tentang ilmu-ilmu apa saja yang diajarkan dan disebarluaskan oleh al-Kindi ini. Mula-mula kami akan memperkenalkan siapa tokoh al-Kindi yang sebenarnya.

2. Biografi Al-Kindi

Al-Kindi yang dikenal sebagai filsuf muslim keturunan Arab pertama, nama lengkapnya adalah Abu Yusuf Yakub ibn Ishak ibn al-Shabban ibn Imran ibn Muhammad ibn al-Asy'as ibn Qa'is al-Kindi. Ia populer dengan sebutan al-Kindi, yaitu dinisbatkan kepada Kindah, yakni suatu kabilah terkemuka pra-Islam yang merupakan cabang dari Bani Kahlan yang menetap di Yaman.

Ia lahir di Kuffah sekitar 185 H (801 M) dari keluarga kaya dan terhormat. Ayahnya wafat ketika Ia masih kanak-kanak, namun ia

tetap memperoleh kesempatan untuk menuntut ilmu dengan baik di Bashrah dan Baghdad dimana ia dapat bergaul dengan ahli pikir terkenal.

Al-Kindi hidup dimasa pemerintahan Daulah Abbasiyah (al-Amin, al-Ma'mun, al-Mu'tasim, al-Watsiq, al-Mutawakkil), suatu masa kejayaan Dinasti Abbasiyah dan berkembangnya intelektual, khususnya paham Mu'tazilah. Ia diundang oleh khalifah al-Ma'mun untuk mengajar Bait al-Hikmah dan mengasuh Ahmad, putra khalifah al-Mu'tasim. Melalui lembaga Bait al-Hikmah ia sangat dikenal dan berjasa dalam gerakan penterjemahan dan seorang pelopor yang memperkenalkan tulisan-tulisan Yunani, Suriah, dan India kepada dunia Islam.¹²

Al-Kindi tidak hanya dikenal sebagai filsuf, tetapi juga dikenal sebagai Ilmuan yang menguasai berbagai cabang pengetahuan seperti: matematika, geometri, astronomi, ilmu hitung, dan masih banyak lagi cabang ilmu yang dikuasai oleh beliau.

Ada perbedaan pendapat tentang wafatnya al-Kindi. L-Massignon mengatakan bahwa Al-Kindi wafat sekitar 246 H (860 M).¹³ C. Nallino menduka al-Kindi wafat tahun 260 H (873 M). Dan T.J. de Boer menyebutkan tahun 257 H (870 M). Sedangkan Yaqut mengatakan al-Kindi wafat setelah ia berusia 80 tahun atau lebih sedikit.

3. Filsafat Al-Kindi

a. Talfiq

Al-Kindi berusaha memadukan (*Talfiq*) antara agama dan filsafat. Menurutnya, filsafat adalah pengetahuan yang benar. Al-Qur'an yang membawa argumen-argumen yang lebih meyakinkan dan benar tidak mungkin bertentangan dengan kebenaran yang dihasilkan filsafat. Karena itu, mempelajari filsafat dan berfilsafat tidak dilarang,

¹² Hasyimasyah Nasution, *Filsafat Islam*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 1999, hal. 16.

¹³ Ibid. Hasyimasyah Nasution. Hal. 16.

bahkan teologi adalah bagian dari filsafat, sedangkan umat Islam diwajibkan mempelajari teologi.

Bertemunya agama dengan filsafat dalam kebenaran dan kebaikan sekaligus menjadi tujuan dari keduanya. Agama disamping wahyu menggunakan akal, dan filsafat juga mempergunakan akal. Yang benar pertama bagi al-Kindi adalah Tuhan. Filsafat dengan demikian membahas soal Tuhan dan agama ini merupakan dasarnya. Filsafat yang paling tinggi adalah tentang Tuhan.

Dengan demikian, orang yang menolak filsafat maka orang tersebut menurut al-Kindi telah mengingkari kebenaran, dan dapat dikelompokkan kepada kafir. Disamping argumen rasional, al-Kindi juga mengacu pada al-Qur'an yang banyak menyuruh meneliti dan mengamati segala macam fenomena yang terdapat di alam.

Pengingkaran terhadap hasil-hasil filsafat karena adanya hal-hal yang bertentangan dengan apa yang menurut mereka telah mutlak digariskan al-Qur'an. Hal semacam ini, menurut al-Kindi tidak dapat dijadikan alasan untuk menolak filsafat, karena hal itu dapat dilakukan takwil.

b. Metafisika

Adapun mengenai ketuhanan menurut al-Kindi Tuhan adalah wujud yang sempurna dan tidak didahului wujud yang lain. Tuhan adalah maha Esa yang tidak dapat dibagi-bagi dan tidak ada dzat lain yang menyamai-Nya dalam segala aspek. Dia tidak melahirkan dan tidak dilahirkan.

Yang penting bagi filsafat menurut al-Kindi bukan juz'iah yang tidak terhingga banyaknya. Tetapi hakikat yang terdapat dalam juz'iah itu adalah Kulliah (*Universal*). Tiap-tiap benda mempunyai dua hakikat. Hakikat sebagai Juz'i dan Kulli, yaitu hakikat yang bersifat Universal dalam bentuk Genus dan Spesies.

Tuhan dalam filsafat al-Kindi tidak mempunyai hakikat dalam arti aniah atau mahiah. Tuhan hanya satu, dan tidak ada yang serupa dengan Tuhan. Sesuai dengan faham yang ada dalam Islam, Tuhan bagi al-Kindi adalah pencipta dan bukan penggerak pertama sebagaimana pendapat Aristoteles.

Alam menurut al-Kindi bukan kekal di zaman lampau tetapi mempunyai permulaan. Pendapat al-Kindi yang demikian menunjukkan betapa kuatnya pengaruh ilmu kalam pada waktu itu. Bagi al-Kindi, keterbatasan waktu dan gerak merupakan petunjuk terhadap bermulanya dunia dalam waktu. Menurut al-Kindi juga dunia ini baharu dan ada penciptanya, mustahil dunia ini tidak terbatas, dan bersifat pribadi.

Sebagai pencipta dunia, sifat Tuhan yang utama adalah Esa. Jika pencipta lebih dari satu, maka masing-masing sekutunya akan membagi satu karakteristik yang umum dengan yang lain. Mengenai kekuasaan Tuhan dan kebijaksanaanya apabila direnungkan kita dipenuhi rasa kagum karena begitu rasional dan harmonis penataan alam semesta ini.

Al-Kindi berpendapat bahwa alam ini dijadikan Tuhan dari tiada. Allah tidak hanya menjadikan alam, tetapi juga mengendalikan dan mengaturnya. Dalam alam ini terdapat gerak menjadikan dan gerak merusak. Menurut al-Kindi sebab gerak merupakan apabila terhimpun empat sebab yaitu, Material, Bentuk, Pembuat, dan Tujuan atau Manfaat.

Pendapat al-Kindi, penciptaan dunia secara *ex nihilo*, menunjukkan sikapnya yang masih sulit melepaskan diri dari prinsip-prinsip teologis, terutama Mu'tazilah, dan bertujuan sebagai pembelaan terhadap kepercayaan Islam dalam menghadapi serangan-serangan yang dilancarkan oleh kaum Materialis.

Al-Kindi berpendapat tentang penciptaan tersebut bertujuan untuk memperkuat kedaulatan Tuhan sebagai sebab yang sebenarnya. Namun ia tetap mengakui peranan sebab-sebab sekunder dalam kelangsungan alam.

Dalam hal ini, alam digolongkan menjadi dua bagian, yakni alam yang terletak dibawah falak bulan dan alam yang merentang tinggi sejak dari falak bulan sampai keujung alam. Jenius alam yang pertama terjadi dari empat unsur, yaitu air, udara, api, dan tanah. Keempat unsur tersebut berkualitas yang merupakan lambang dari perubahan, pertumbuhan, dan kemusnahan.

Alam jenis kedua tidak dijumpai keempat unsur tersebut, karena itu tidak mengalami perubahan dan kemusnahan, dengan kata lain alam kedua abadi sifatnya. Adapun bumi ini terletak dibawah falak bulan, merupakan pusat alam. Sedangkan benda langit menurut al-Kindi adalah mahluk hidup, memiliki indra penglihatan dan pendengaran sebagai indra yang diperlukan untuk dapat berfikir dan membedakan.

c. Jiwa

Jiwa, menurut al-Kindi tidak tersusun, mempunyai arti penting, sempurna dan mulia. Sunstansi roh berasal dari substansi Tuhan. Hubungan roh dengan Tuhan sama dengan hubungan cahaya dengan matahari. Jiwa bersifat spiritual, ilahiah, terpisah, dan berbeda dari tubuh. Sedangkan jisim bersifat hawa nafsu dan pemarah.

Al-Kindi membuat perbandingan tentang keadaan jiwa. Jika kemuliaan jiwa diingkari dan tertarik kepada kesenangan-kesenangan jasmani, al-Kindi membandingkan mereka dengan babi, karena kecakapan apertif menguasai mereka. Jika dorongan nafsu birahi yang dominan, dibandingkan dengan anjing. Sedangkan bagi mereka yang menjadikan akal sebagai tuannya, diumpamakan dengan raja.

Argumen yang dimajukan al-Kindi tentang perlainan roh dari badan ialah roh menentang keinginan hawa nafsu dan pamarah. Dengan pendapat al-Kindi tersebut ia lebih dekat dengan pemikiran Plato dari pada Aristoteles.

Al-Kindi berpendapat bahwa jiwa mempunyai tiga daya, yakni daya bernafsu, pamarah, dan daya berfikir. Daya berfikir ini disebut akal. Akal (al-Kindi) dibagi menjadi tiga,

- Akal yang bersifat potensial
- Akal yang telah keluar dari sifat potensial menjadi aktual
- Akal yang telah mencapai tingkat kedua dari aktualitas.

Akal yang bersifat potensial tidak dapat keluar menjadi aktual jika tidak ada kekuatan yang menggerakannya dari luar. Akal yang mempunyai wujud diluar roh manusia, yakni akal yang selamanya dalam aktualitas. Akal yang selamanya dalam aktualitas inilah yang menggerakkan potensial menjadi aktual.

d. Moral

Menurut al-Kindi, filsafat harus memperdalam pengetahuan manusia tentang diri dan seorang filsuf harus menempuh hidup susila. Kebijakan tidak dicari untuk diri sendiri (Aristoteles), melainkan untuk hidup bahagia. Al-Kindi mengecam para ulama yang memperdagangkan agama untuk memperkaya diri dan para filsuf yang memperlihatkan jiwa kebinatangan untuk mempertahankan kedudukannya dalam negara.

Dalam kesesakan jiwa, filsafat menghibur dan mengarahkan untuk melatih kekangan, keberanian, dan hikmah dalam keseimbangan sebagai keutamaan pribadi, tetapi keadilan untuk meningkatkan tata negara. Sebagai filsuf, al-Kindi prihatin kalau syari'at kurang menjamin perkembangan kepribadian secara wajar.

4. Komentari

Tokoh al-Kindi merupakan filosof muslim pertama yang berasal dari Arab. Pemikiran serta filsafat yang ia ajarkan sangat diminati dan dipandang oleh masyarakat. Al-Kindi juga adalah tokoh yang sangat mayshur dikalangnya saat itu. Al-Kindi juga dikenal sebagai tokoh filosof yang sangat disegani karena ilmu yang dimilikinya.

Jadi, dalam pembahasan makalah kami ini, tokoh filosof pertama di dunia Arab adalah tokoh al-Kindi. Tujuan al-Kindi juga adalah mempertahankan agama Tuhan dan kepercayaan terhadap Tuhan.

B. Menenal Filsafat Al-Farabi

1. Riwayat Hidup Al-Farabi

Nama lengkap Abu Nashr Muhammad Ibn Muhammad Ibn Tarkhan Ibn Aizalagh. Dikalanagan orang-orang latin abad tengah, Al-Farabi lebih dikenal dengan Abu Nashr (Abunaser). ia lahir di Wasij, disertai Farab (sekarang dikenal dengan Kota Atrar), Turkistan pada 257 h (870 M). Ayahnya seorang jendral berkebangsaan Persia dan ibunya berkebangsaan Turki. Pada waktu mudanya, Al-Farabi pernah belajar bahasa sastra Arab di Bagdad kepada Abu Bakar al-saraj, dan logika dan serta filsafat kepada Abu Bisyr Mattitus ibn Yunus, sorang kristen Nestorian yang banyak menerjemahkan filsafat Yunani, dan kepada Yuhana ibn Hailam. Kemudian ia pindah ke Harran, pusat kebudayaan Yuani di Asia kecil, dan berguru kepada Yuhani ibn Jailad. Tetapi tidak beberapa lama, ia kembali Bagdad untuk memper dalam filsafat. Ia menetap di kota ini selama 20 tahun.¹⁴

Pada tahun 330 H(945 M), ia pinda ke Damaskus, dan berkenalan dengan Saif al-Daulah al-Hamdani, Sultan Dinasti Hamdan

¹⁴ Dr Hasyimsyah Nasution, Filsafat Islam, (Jakarta : Gaya Media Pertama, 1999), hlm, 32

di Aleppo. sultan memberinya kedudukan sebagai seorang ulama istana dengan tunjangan besar sekali, tetapi AL-Farabi lebih memilih hidup sederhana (zuhud) dan tidak tertarik dengan kemewaan dan kekayaan. Adapun sisa tunjangan jabatannya dibagi-bagikan dengan fakir miskin dan amal sosial di Aleppo dan Damaskus. Lebih kurang 10 tahun Al-Farabi dua kotasecara berpindah-pindah tetapi hubungan penguasa ini semakin memburuk, sehingga Saif Aldaulahb menyerbu kota Damaskus yang kemudian dapat dikuasi. Dalam penyerbuan ini al-Farabi diikutsertakan. Pada bulan desember 950 M Al-Farabi meninggal di Damaskus dalam usia 80 tahun.

Al-Farabi yang dikenal sebagai filsafat Islam terbesar, memiliki keahlian dalam banyak bidang keilmuan dan memandang filsafat secara utuh menyeluruh serta mengupasnya sempurna, sehingga filsuf yang datang sesudahnya, seperti Ibn Sina dan Ibn Rasy banyak mengambil dan menghapus sistem filsafatnya. Ada riwayat yang menyebutkan bahwa Ibn Sina telah membaca 40 kali buku metafisika karangan Arestoteles, bahkan hampir seluruh isi buku dihapalnya, tapi belum dipahaminya. Barulah Ibn Sina memahami benar filsafat arestoteles setelah membaca buku al-Farabi, tahqiq ghardh aristhu fi kitab ma ba'da al-thabi'ah yang menjelaskan tujuan dan maksud metafisika arestoteles. Pengetahuannya mendalam yang mengenai filsafat Yunani, terutama Plato dan Arestoteles, ia dijuluki al-mu'allim al-tasni (guru kedua), sedangkan al-mu'allim al-awwal (guru pertama) arestoteles.¹⁵

2. Karya al-Farabi

- Syuruh Risalah Zainun al-khabir al-Yunani.
- AL-Ta'liqat
- Risalah fima yajibu Ma'rifat qabla Ta'alumi al-falsafah
- Kitab tahshil al-sa'adah

¹⁵ Arthur Hyman dan James J. Walsh, *Philosophy in the Middle Ages*, (New York: Happer, 1969), hlm 236.

- Risalah fil itsbat al-mufaraqah
- 'uyun all-masa'il
- Ara'ahl al-fadhilah
- Ihsha'al-ulum wa al-ta'rif bi aghradiha
- Maqalat fi ma'ani al-aql
- Fushul al-hukm
- Risalah al-aql
- Al-siyasah al-madaniyah
- Al-masa'il al-falsafiyah wa al-ajwibah 'anha
- Al-ibanah 'an ghardi aristo fi khitabi ma ba'da al-thabi'ah.

3. Filsafatnya Al-Farabi

1. Pemaduan filsafat

Al-Farabi berusaha memadukan beberapa aliran filsafat (*al-filsafah al-taufiqiyyah* atau *wahdah al-falsafah*) yang berkembang sebelumnya, terutama pemikiran Plato, Arestoteles dan Plotinus, antara Agama dan filsafat. karena itu, ia dikenal filsuf sinkretisme yang mempercayai kesatuan filsafat.¹⁶

Menurut penulis dari pendapat diatas memang sosok Al-Farabi orang yang telah paham betul yang namanya filsafat sehingga ia mampu mengeluarkan pendapatnya dengan mempercayai kesatuan filsafat. Dengan mengemukakan pendapatnya tersebut banyak orang yang mengakuinya, sehingga wajar saja di juluki sebagai al-mu'allim al-tasni. Sebenarnya usaha ke arah sinkretis pemikiran telah dimulai muncul pada aliran neo-platonisme. Namun usaha Al-Farabi lebih luas karena ia bukan saja mempertemukan aneka aliran filsafat , juga

¹⁶ Ibrahim Madkour, "Al-Farabi,:" dalam M. M. Sharif, (ed.) A History of Muslim Pilosophy, Vol. 1 (wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963), hlm 456

penekanannya bahwa aliran-aliran filsafat itu pada hakikatnya satu, meskipun pemunculannya berbeda corak ragamnya.

Untuk mempertemukan dua filsafat yang berbeda seperti halnya antara Plato dan Arestoteles mengenai idea. Arestoteles tidak mengakui bahwa hakikat itu idea, karena apabila hal tersebut diterima berarti alam riabilitas ini tidak lebih alam khayal atau sebagai pemikiran sadapatja. Sedangkan plato mengakui idea sebagai suatu hal yang berdiri sendiri dan menjadi hakikat segala-galanya, Al-Farabi menggunakan interpretasi batini, yakni dengan menggunakan ta ta'wil bila menjumpai pertentangan pikiran antara keduanya. Menurut Al-Farabi sebenarnya Arestoteles mengakui alam rohani yang terdapat di luar alam ini. Jadai kedua filsafat sama-sama mengakui adanya idea-idea pada zat Tuhan. Kalaupun terdapat perbedaan, maka hal itu tidak tidak lebih dari tiga kemungkinan:

1. Definisi yang dibuat tentang filsafat tidak benar:
2. Pendapat orang banyak tentang pikiran-pikiran filsafat dari kedua filsuf tersebut terlau dangkal. Adanmya kekeliruan dalam pengetahuan orang-orang yang menduga bahwa antara keduanya terdapat perbedan dalam dasar-dasar filsafi.
3. Pengetahuan tentang adanya perbedaan antara keduanya tidak benaar. Padahal definisi filsafat menurut keduanya tidak berbeda, yaitu suatu ilmu yang membahas tentang yang ada secar mutlak (*al-ilm bi al-mau judat bima hiya maujudah*).¹⁷

2. Metafisika

Adapun masalah ketuhanan, Al-farabi menggunakan pemikiran Arestoteles dan Neo-Platonisme, yakni al-Maujud al-awwal sebagai sebab pertama bagi segala yang ada. Konsep ini tidak bertentangan dengan keesaan dalam ajaran Islam. Dalm pembuktian adanya tuhan, Al-Farabi mengumumkan dalil wajib al-wujud dan mukmin al wujud.

¹⁷ Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat Islam*, (Jakarta : Bulan Bintang, 1992), hlm 30.

Menurutnya segala yang ada ini hanya dua kemungkinan dan tidak ada alternatif yang ketiga.¹⁸

Tentang sifat tuhan Al-Farabi sejalan dengan paham Mu'tazilah, yakni sifat tuhan tidak berbeda dengan substansi-Nya. Orang boleh saja menyebut asma al-husna sebanyak yang diketahuinya, tetapi nama tersebut tidak menunjukkan adanya bagian bagian pada Zat Tuhan atau sifat yang berbeda dari Zat-Nya.¹⁹

Sebagaimana para filsuf muslim pada umumnya, Al-Farabi juga mengemukakan ayat-ayat Al-Quran dalam rangka mensucikan Tuhan dari sifat-sifat, diantaranya: terdapat pada (QS.al-shaffat:37;180) yang artinya:

Artinya : "Maha suci tuhanmu yang mempunyai keperkasaan dari apa yang mereka katakana"Juga berkaitan dengan (Q.S. Al-Syura:42:42) yang berbunyi Artinya : " Sesungguhnya dosa itu atas orang-orang yang berbuat zalim kepada ,manusia dan melampaui batas dimuka bumi tanpa hak. Mereka itu mendapat azab yang pedih"

3. Tentang Jiwa

Adapun tentang jiwa Al-Farabi juga di pengaruhi oleh filsafat Plato, Arestoteles, dan Plotinus. Jiwa bersifat rohani, bukan matahari, terwujud setelah adanya badan dan jiwa tidak berpindah-pindah dari suatu badan ke badan yang lain. Jiwa manusia sebagaimana halnya materi asalo memancar dari akal 10 kesatuan antara keduanya mempunyai subbtansi yang berbeda, dan binasanya jasad tidak membawa binasanya jiwa. Jiwa manusia disebut al-nafs al-nathinqah, yang berasal dari alam Ilahi, sedangkan jasad berasal dari alam khalaq,

¹⁸ T.J. De Boer, Tarikah al-Filsafah fi al-Islam, terjemaaan Arab oleh Abd al-Hadi Abu Raidah(Kairo : lajnah al-ta'lif wa al-tarjamah wa al-Nasyr, 1938) hlm. 139.

¹⁹ Ibd, hlm, 140

berbentuk, berupa, berkadar, dan bergerak. Jiwa diciptakan tatkalah jasad siap menerimanya.

Mengenai keabadian jiwa, Al-Farabi membedakan antara jiwa khalidah dan jiwa fana. Jiwa khalidah adalah jiwa fadilah, yaitu jiwa yang mengetahui kebaikan dan berbuat baik, serta dapat melepaskan diri dari ikatan jasmani. Jiwa ini tidak hancur dengan hancurnya badan. Yang termasuk dalam kelompok ini adalah jiwa yang telah berada pada tingkat akal mustafad. Sedangkan jiwa fana adalah jiwa jahilah, tidak mencapai kesempurnaan karena belum dapat melepaskan diri dari ikatan materi, ia akan hancur dengan hancurnya badan. Tetapi, jiwa yang tahu kesenangan namun menolaknya, tidak akan hancur dan akan kekal namun kekal dalam kesangsaraan.²⁰

4. Politik

Pemikiran Al-Farabi lainnya yang amat penting adalah tentang politik yang di tuangkannya dalam dua karyanya, *Al-Siyasah al-Madaniyyah* (pemerintahan politik) dan *Ara'al-Madaniah al-fadhilah* (pendapat-pendapat tentang negara utama) banyak di pengaruhi konsep plato yang menyamakan negara dengan tubuh manusia. Ada kepala, tangan, kaki dan anggota tubuh lainnya yang masing-masing mempunyai fungsi tertentu. Yang paling penting dalam tubuh manusia adalah kepala, karena dari kepalah (Otak) segala perbuatan manusia dikendalikan, sedangkan untuk mengendalikan kerja otak di lakukan oleh hati. Demikian juga dalam negara.

Menurut Al-Farabi yang paling penting dalam suatu negara adalah pimpinannya atau penguasanya, bersama dengan bawahannya sebagai mana jantung dan organ dan organ-organ tubuh yang lebih rendah secara berturut-turut. Penguasaan ini haruslah orang yang

²⁰ Muhammad Ali Abu Rayyan, *Al-Falsayah al-Islamiyyah : Syakhsiyyatuha wa Mazahibuha* (Iskandaria : Dar al-Qaumiyyah, 1967), hlm, 385-386.

paling unggul baik didalam bidang intelektual maupun moralnya di antara yang ada. Lebih lanjut Al-Farabi mengelompokan negara (kota) menurut prinsip-prinsip tiologis (tujuan) yang abstrak. Kota utama yang sering dijadikan bahan rujukan, pada hakikatnya hanyalah satu dimana kehidupan yang baik atau berbahagia dijadikan tujuan utama dan dimana keutaaman dapat berkembang dengan subur. Tetapi mungkin adajuga sebuah negara dimana tiak ada tujuan yang di jadikan pertimbangan kecuali pemenuhan kebutuhan hidup. Dalm beberapa negaara, raja dan pembantu-pembantunya mersa puas dengan mencari kejayaan, dan kehormatan untuk diri mereka sendiri, baik lewat keutaman (seperti pada negara arestokrasi dan timokrasi), kesehatan (seperti negara plutokrasi), asuhan yang baik (seperti pada monjarki yang turun menurun), maupun penaklukan (seperti negara tirani), terakhir dalam beberapa negara (yaitu demokrasi) kesenangan mungkin di pandang sebagian tujuan akhir negara, sementara pada yang lain, dengan bentuk - bentuk pemerintahan campuran tujaun-tujuan kesehatan, kesenangan dan kehormatan mungkin di gabungkan.

Manakalah tujuan negara utama, kebahagiaan , dan bentuknya, keserasain, terganggu dan di jadikan bahan tertawaan, akan melahirkan empat macam kemungkinan kota (negara) korop, yaitu kota kebodohan (jahil), kota pembangkang (fasik), kota pembelot (mutabaddilah) dan kota yang salah (sesat) . kota kebodohan digmbarkan sebagai kota yang penduduknya tidak mengetahui kebahagiaan sejati dan tidak pula mengejanya, bahkan merka terpicat dengan kesenangan-kesenangan hidup yang palsu , seperti mementikan kesantosaan peribadi atau pemelihara diri (seperti pada kota keperluan), keshatan (seperti pada kota plutokrasi, atau kota kepasikan), kesenangan (seperti kota keaiban), kehormatan (seperti pada kota timikrasi) penaklukan (seperti kota yang ganas atau tirani) atau terakhir kebebasan dan pengabaian hukuum (seperti kota demokrasi atau anarki).

Pemikiran Al-Farabi tentang kenegaraan tersebut terkesan edial sebagai mana halnya konsepsi kenegaraan yang di tawarkan oleh Plato. Hal ini dimungkinkan Al-Farabi tidak memangku suatu jabatan pemerintahan, ia menyenangi berkhlawt, menyendiri sehingga ia tidak mempunyai peluang belajar dari pengalman dalam pengelolaan urusan kenegaraan. Kemungkinan lain yang melatar belakangi pemikiran Al-Farabi itu adalah situasi pada saat itu, kekuasaan Abbasiyah digoncang berbagai gejolak, pertentangan dan pemberrontakan dengan berbagai motivasi, antara lain : aliran, kesukaan dan kebendaan. Dan hidup masa pemerintahan khlifah Mu'tamid dan wafat pada masa khalifa muti.

5. Moral

Konsep moral yang ditawarkan Al-Farabi dan menjadi salah satu hal penting dalam karya-karyanya, berkaitan erat dengan pembicaraan tentang jiwa dan politik. Dalam buku risalah *fi al-Tanabih ala subul al-sa'adah* dan *tahsil al-sa'adah* Al-Farabi menekankan empat jenis sifat utama yang harus menjadi perhatian untuk mencapai kebahagiaan di dunia dan akhirat bagi bangsa-bangsa dan setiap warga negara, yakni :

1. keutamaan teoritas
2. keutamaan pemikiran
3. kutamaan akhlak
4. keutamaan amaliah.²¹

selain keutamaan diatas , Al-Farabi menyarangkan agar bertindak tidak beerlebihan yang dapat merusak jiwa dan fisik, atau mengambil posisi tengah-tengah. Hal itu dapat ditentukan dengan memperhatikan zaman , tempat dan orang yang melakukan hal itu, serta tujuan yang dicari, cara yang digunakan dan kerja yang memenuuhi syarat tersebut. Berani misalnya, adalah sifat terpuji, yang terletak diantara dua sifat

²¹ Ibid, hlm, 43

tercela, membabi buta (tahauwwur) dan penakut (jubn). Kemurahan (al-karam) terletak antara dua sifat tercela.

C. Filsafat Ibnu Maskawaih

1. Riwayat Hidup

Nama lengkap Ibnu Miskawaih adalah Abu Ali Ahmad Ibnu Muhammad Ibnu Ya'kub Ibnu Miskawaih. Ia dilahirkan di kota Rayy, Iran pada tahun 330H/941 M dan wafat di Asfahan pada tanggal 9 shafar 421 H / 16 Februari 1030 M.²² Ibnu Miskawaih adalah filsuf muslim yang hidup antara tahun 330-421h / 940-1030M.

Sejarah hidup tokoh ini tidak banyak diketahui orang. Para penulis dalam berbagai literatur tidak mengungkapkan biografinya secara rinci. Ibnu Miskawaih belajar sejarah terutama Tarikh Al-Thabari kepada Abu Bakar Ibnu Kamil Al-Qadhi dan belajar filsafat pada Ibnu Al-Khamar, Mufasir kenamaan karya – karya Aristoteles.

Ibnu Miskawaih penganut Syiah. Indikasi ini didasarkan pada pengabdianya kepada Sultan dan wazir-wazir Syiah dalam masa pemerintahan Bani Buwaihi (320-448H). Ketika Sultan Ahmad 'Adhud Al-Daulah memegang tampuk pemerintahan, ia menduduki jabatan yang penting seperti, diangkat menjadi Khazin, Penjaga perpustakaan yang besar dan bendahara negara.

e. Karya Tulisnya

Ibnu Miskawaih tidak hanya dikenal sebagai seorang pemikir (filsuf), tetapi ia juga seorang penulis yang produktif. Dalam buku *The History Of The Muslim Philosophy* disebutkan beberapa karya tulisnya, yaitu :

a. *Al-Fauz Al-Akhbar*

²²Zar, Sirajudin, 2004, *Filsafat Islam*, Pt. Raja Grafindo Persada, Jakarta,

- b. *Al-Fauz Al-Agshar*
- c. *Tajarib Al-Umam (sebuah sejarah tentang banjir besar yang ditulisnya pada tahun 369H / 979M).*
- d. *Uns Al-Farid (koleksi anekdot,syair, pribahasa, dan kata-kata hikmah).*
- e. *Tartib Al-Sa'adat (isinya akhlak dan politik).*
- f. *Al-Mustaufa (isinya syair-syair pilihan).*
- g. *Jawidan Khirad (koleksi ungkapan bijak).*
- h. *Al-Jmi'*
- i. *Al-Syiah*
- j. *On The Simple Drugs(tentang kedokteran).*
- k. *On The Composition Of The Bajats (seni memasak).*
- l. *Kitab Al-Ashribah (tentang minuman).*
- m. *Tahzib Al-Akhlaq (tentang akhlak).*
- n. *Risalat Fi Al-lazzat wa Al-Alam Fi Jauhar Al-Nafs.*
- o. *Ajwibat wa As'ilat Fi Al-Nafs wa Al-'Aql.*
- p. *Al-Jawab fi Al-Masa'il Al-Salas.*
- q. *Risalat fi Jawab fi Su'al Ali ibn muhammad abdu Hayyan Al-Shufi fiHaqiqat Al-Aql.*
- r. *Thaharat Al-Nafs.*

f. Filsafat Ibnu Maskawaih

1. Ketuhanan

Tuhan menurut Ibnu Miskawaih adalah zat yang tidak berjizim,azali dan pencipta. Tuhan Esa dalam segala aspek. Ia tidak tebagi-bagi dan tidak mengandung kejamakan dan tidak satu pun setara dengan – Nya. Ia ada tanpa diadakan dan ada Nya tidak bergantung kepada yang lain. Sementara yang lain membutuhkan Nya.

Menurut De Boer, Ibnu Miskawaih menyatakan Tuhan adalah Zat yang jelas dan Zat yang tidak jelas. Dikatakan Zat yang jelas bahwa ia

adalah Yang Hak(Benar). Yang Benar adalah yang Terang. Dikatakan tidak jelas karena kelemahan akal pikiran kita untuk menangkap Nya, disebabkan adanya banyak dinding –dinding atau kendala kebendaan yang menutupi Nya. Pendapat ini bisa diterima karena wujud manusia berbeda dengan wujud Tuhan²³.

2. Teori Emanasi

Sebagaimana Al-Farabi, Ibnu Miskawaih juga menganut paham emanasi, yakni Allah menciptakan alam secara pancaran. Namun, emanasinya berbeda (bertentangan) dengan emanasi Al-Farabi. Perbedaan emanasi Ibnu Miskawaih dengan Al-Farabi sebagai berikut :

- a. Bagi Ibnu Miskawaih, Allah menjadikan alam secara emanasi (pancaran) dari tiada menjadi ada. Sementara itu, menurut Al-Farabi alam dijadikan Tuhan secara pancaran dari sesuatu atau bahan yang sudah ada menjadi ada.
- b. Bagi Ibnu Miskawaih ciptaan Allah yang pertama ialah akal aktif. Sementara itu, bagi Al-Farabi ciptaan Allah yang pertama ialah akal Pertama dan aktif Adalah akal yang Kesepuluh.

Dari uraian diatas dapat ditegaskan bahwa dalam masalah pokok Ibnu Miskawaih sejalan dengan pemikiran guru kedua , Al-Farabi. Akan tetapi dalam penyelesaian masalah ini lebih cenderung kepada Al-Kindi dan teolog Muslim.

3. Filsafat Kenabian

Sebagaimana Al-Farabi, Ibnu Miskawaih juga menginterpretasikan kenabian secara ilmiah. Menurut Ibnu Miskawaih Nabi adalah seorang Muslim yang memperoleh hakikat-hakikat atau

²³ Nasution, Hamsyimsyah, *Filsafat Islam*, Gaya Media Pertama, Jakarta, hlm.58

kebenaran karena karena pengaruh akal Aktifatas daya imajinasinya. Sementara itu Nabi mendapatkan kebenaran diturunkan langsung dari atas ke bawah, yakni dari akal aktif langsung kepada Nabi sebagai Rahmat Allah.

Sumber kebenaran yang diperoleh dan filosof adalah sama yakni akal aktif (Akal fa'al). Persamaan antara Nabi dan filosof bagi Ibnu Miskawaih adalah dalam mencapai kebenaran, bukan persamaan keduanya dalam tingkatan, kemuliaan , dan kemaksuman²⁴.

4. Tentang Jiwa

Jiwa menurut Ibnu Miskawaih adalah jauhar rohani yang tidak hancur dengan sebab kematian jasad. Ia adalah kesatuan yang tidak terbagi-bagi. Ia akan hidup selalu. Ia tidak dapat diraba dengan panca indera karena ia bukan jizim dan bagian dari jizim.

Ibnu Miskawaih mensinyalkan bahwa jiwa yang tidak dapat dibagi-bagi itu tidak mempunyai unsur, sedangkan unsur-unsur hanya terdapat pada materi. Namun jiwa dapat menyerap materi yang kompleks dan nonmateri yang sederhana.

Ibnu Miskawaih juga membedakan antara pengetahuan jiwa dengan panca indera. Secara tegas ia katakan bahwa panca indera tidak dapat menangkap selain apa yang dapat diraba atau indera. Sementara jiwa dapat menangkap apa yang ditangkap panca indera, yakni yang dapat diraba dan juga yang tidak dapat diraba.

Tentang balasan akhirat , sebagai mana Al-Farabi, Ibnu Miskawaih juga menyatakan bahwa jiwa yang akan menerima balasan(kebahagiaan dan kesengsaraan) di akhirat.karena menurutnya kelezatan jasmaniah bukanlah kelezatan yang sebenarnya.

5. Akhlak

²⁴ Ibid.,Nasution,Hamsyisyah.,hlm.60

Ibnu Miskawaih seorang moralis yang terkenal. Hampir setiap pembahasan akhlak dalam Islam, filsafatnya ini selalu mendapat perhatian utama. keistimewaannya yang menarik dalam tulisannya adalah pembahasan yang didasarkan pada ajaran Islam (Al-quran dan Hadist) dan dikombinasikan dengan pemikiran yang lain sebagai pelengkap, seperti filsafat Yunani kuno dan pemikiran Persia.

Akhlak menurut konsep Ibnu Miskawaih ialah suatu sikap mental atau keadaan jiwa yang mendorongnya untuk berbuat tanpa pikir dan pertimbangan. Berbeda dengan Ibnu Al-Ghazali, Ibnu Miskawaih menolak segala bentuk kehidupan Al-muttawahid (pertapaan). Hal ini disebabkan kehidupan seperti itu tidak cocok dengan hukum agama, yang pada dasarnya merupakan mazhab akhlak yang mendorong manusia untuk mencintai sesamanya. Demikianlah pembahasan tentang pemikiran filosof Muslim Ibnu Miskawaih. Kendatipun ia terpengaruh dengan pemikiran, namun ajaran Islam memiliki pengaruh yang paling dominan dalam filsafatnya²⁵.

Filsafat Ibnu Miskawaih merupakan falsafatnya yang paling utama dan terpenting, karena itu wajar kiranya namanya diidentikkan dengan filsafatnya ini.

D. Filsafat Al-Ghozali

1. Biografi Al-Ghozali

Nama lengkapnya Abu Hamid ibn Muhammad ibn Ahmad Al-Ghozali, digelar Hujjah Al-Islam. Ia lahir di Thus, bagian dari kota Khurasan, Iran pada 450 H (1056 M). Ayahnya tergolong orang yang hidup sangat sederhana sebagai pemintal benang, tetapi mempunyai

²⁵ Ibid., Nasution, Hasyimasyah., hlm.61-62

semangat keagamaan yang tinggi seperti terlihat pada simpatiknya kepada ulama, dan mengharapkan anaknya menjadi ulama yang selalu memberi nasehat kepada umat. Itulah sebabnya, ayahnya sebelum wafa menitipkan anaknya, Al-Ghazali dan saudaranya, Ahmad yang ketika itu masih kecil, kepada seorang ahli tasawuf untuk mendapatkan didikan dan bimbingan.²⁶

Ketika sufi yang mengasuh Al-Ghazali dan saudaramnya tidak mampu lagi memenuhi kebutuhan keduanya, ia menganjurkan agar mereka dimasukkan ke sekolah untuk memperoleh selain ilmu pengetahuan, santunan kehidupan sebagaimana lazimnya waktu itu. Antara tahun 465-470 H, Al-Ghazali belajar ilmu fiqh dan ilmu-ilmu dasar yang lain dari Ahmad Al-Radzkanî di Tus, dan selama tiga tahun ditempat kelahirannya ini ia mengkaji ulang pelajarannya di Tus sambil belajar tasawuf kepada Yusuf al-Nassaj (w. 487 H). Pada tahun 473 H, ia pergi ke Naisabur untuk belajar di madrasah Al-Nizhamiyah. Disinilah Al-Ghazali berkenalan dengan Al-Juwainî (w. 478 H/1085 M) sebagai tenaga pengajar. Dari Al-Juwainî ia memperoleh ilmu kalam dan mantiq. Sebelum Al-Juwainî wafat, ia memperkenalkan Al-Ghazali kepada Nizham Al-Mulk, perdana menteri sultan Saljuk Maliksyah. Nizham Al-Mulk adalah pendiri madrasah-madrasah Al-Nizhamiyah. Di Naisabur ini, Al-Ghazali sempat belajar tasawuf kepada Abu Ali Al-Fadhl ibn Muhammad ibn 'Ali Al-Farmadzi (w. 477 H/1084 M).

Setelah gurunya wafat, Al-Ghazali meninggalkan Naisabur menuju negeri Askar untuk berjumpa dengan Nizham Al-Mulk. Di daerah ini, ia mendapat kehormatan untuk berdebat dengan para ulama. Dari perdebatan yang dimenangkannya ini, namanya semakin populer dan semakin disegani karena keluasan ilmunya. Pada tahun 484 H (1091 M) Al-Ghazali diangkat menjadi guru besar di madrasah Nizhamiyah, Baghdad selama kurang lebih empat tahun. Pengalaman hidup Al-

²⁶ B. Lewis, (ed), *The Encyclopaedia of Islam*, Vol.II (Leiden: E.J. Brill, 1983), Hlm. 1038. Karena pekerjaan orang tuanya itulah ia disebut "Al-Ghazali".

Ghazali disekolah nizhamiyah ini dijelaskan dalam bukunya *Al-Munqidz min al-dhalal*. Selama mengajar di madrasah ini dengan tekunnya Al-Ghazali mendalami filsafat secara otodidak, terutama pemikiran Al-Farabi, Ibn Sina, Ibn Miskawaih, dan ikhwan Al-shafa'. Penguasaannya terhadap filsafat terbukti dalam karyanya, seperti *Al-Maqashid al-fulsafah* dan *tahafut al-Falasifah*.

Pada tahun 488 H / 1095 M Al-Ghazali dilanda keragu-raguan, skeptis, terhadap ilmu-ilmu yang dipelajarinya (Hukum, Teologi, dan Filsafat, kegunaan pekerjaannya, dan karya-karya yang dihasilkannya, sehingga ia menderita penyakit selama dua bulan, dan sulit di obati. Karena itu, Al-Ghazali tidak dapat menjalankan tugasnya sebagai guru besar di madrasah nizhamiyah. Akhirnya ia meninggalkan kota baghdad menuju kotandamaskus. Selama kira-kira 2 tahun Al-Ghozali di kota ini, ia melakukan Uzhlah, riyadhah, dan mujahhadah. Kemudian ia pindah ke bait Al-Maqdis, palestina untuk melaksanakan ibadah serupa, setelah itu tergerak hatinya untuk menunaikan ibadah haji dan menziarai maqam rasulullah.²⁷ Sepulang dari tahan suci, alGhazali mengunjungi kota kelahirannya, thus; disinipun ia tetap berkhalwat. Keadaan skeptis al-Ghazali berlangsung selama 10 tahun.²⁸ Pada periode itulah ia menulis karyanya yang terbesar *ihya' ulum al din* (the revival of the religious sciences – menghidupkan kembali ilmu-ilmu agama).

Karena desakan penguasa saljuk. Al-Ghazali mengajar kembali pada madrasah nizhamiyah di naisabur, tetapi hanya berlangsung selama dua tahun, kemudian ia kembali ke thus untuk mendirikan madrasah bagi para fuqaha, dan sebuah zawiyah atau khanaqah untuk para mutasawwifin. Di kota inilah ia wafat pada 505 H /111 M.²⁹

²⁷ Al-Ghazali, *al munqidz min al-dhalal* (kairo: Al-matba'ah al-Islamiyah, 1977), Hlm. 21-22.

²⁸ Abu Rayyan, Hlm.664.

²⁹ Lewis, (ed), hlm. 1038

2. Karya-Karya Al-Ghozali

Karya Al-Ghazali diperkirakan mencapai 300 buah, diantaranya adalah

:

- a. *Maqasid al-Falasifah* (tujuan-tujuan para filsuf), sebagai karangannya yang pertama dan berisi masalah – masalah filsafat;
- b. *Tahafut al-falasifah* (kekacauan pikiran para filsuf), buku ini dikarang sewaktu ia di baghdad tatkala jiwanya dilanda keraguan. Dalam buku ini, Al-ghazali mengecam filsafat dan para filsuf dengan keras;
- c. *Mi'yar al-'ilm* (kriteria ilmu-ilmu);
- d. *Ihya 'ulum al-din* (menghidupkan kembali ilmu-ilmu agama), buku ini merupakan karyanya yang terbesar yang dikarangnya selama beberapa tahun dalam keadaan berpindah-pindah antara damaskus, yerussalem, hijaz, dan Thus yang berisi paduan antara fiqih, tasawuf, dan filsafat.
- e. *Al-munqidz min al-dhalal* (penyelamat dari kesesatan), buku ini merupakan sejarah perkembangan alam pikiran al-ghazali sendiri dan merefleksikan sikapnya terhadap beberapa macam ilmu serta jalan mencapai tuhan;
- f. *Al-ma'arif al'aqliyah* (pengetahuan yang rasional),
- g. *Misykat al-anwar* (lampu yang bersinar banyak), buku ini berisi pembahasan tentang akhlak dan tasawuf;
- h. *Minhaj al-'abidin* (jalan mengabdikan diri kepada tuhan),
- i. *Al-iqtishad fi al-itiqad* (moderasi dalam aqidah)
- j. *Ayyuha al-walad*;
- k. *Al-mustashfa*;
- l. *Iljam al-awwam 'an'ilm al-kalam*
- m. *Mizan al-amal*.

2. Filsafat Al-Ghazali

a. Persoalan Epistemologi

sebagaimana dijelaskan Al-ghazali dalam bukunya *Al-Munqidz min al-Dhalal*, ia ingin mencari kebenaran yang sejati, yaitu kebenaran yang diyakininya betul-betul merupakan kebenaran, seperti kebenaran 10 lebih banyak dari 3. "Sekiranya ada orang yang mengatakan bahwa tiga itu lebih banyak dari sepuluh. Dengan argumen bahwa tongkat dapat ia jadikan ular, dan hal itu memang betul dia laksanakan, saya akan kagum melihat kemampuannya, sungguh pun demikian keyakinan saya bahwa sepuluh lebih banyak dari tiga tidak akan goyah". Seperti inilah menurut Al-ghazali pengetahuan yang sebenarnya.

Pada mulanya Al-ghazali beranggapan bahwa pengetahuan itu adalah hal-hal yang dapat ditangkap oleh panca indera. Tetapi, kemudian ternyata baginya bahwa panca indera juga berdusta. Seumpama bayangan rumah, kelihatannya tidak bergerak padahal terbukti kemudian, bayangan itu berpindah tempat. Demikian pula bintang-bintang dilangit, kelihatannya kecil, tetapi perhitungan menyatakan bahwa bintang-bintang itu lebih besar dari bumi.³⁰

Karena tidak percaya dengan panca indera, Al-ghazali meletakkan kepercayaannya pada akal. Tetapi, akal juga tidak dapat dipercaya sewaktu bermimpi, demikian menurut Al-ghazali, orang melihat hal-hal yang kebenarannya betul-betul, namun setelah bangun ia sadar bahwa apa yang ia lihat benar itu sebetulnya tidaklah benar. Alasan lain yang membuat kepercayaan Al-ghazaliterhadap akal goncang, karena ia melihat bahwa aliran-aliran yang menggunakan akal sebagai sumber pengetahuan, ternyata menghasilkan pandangan-pandangan yang bertentangan, yang sulit diselesaikan dengan akal. Artinya, akal pada dirinya membenarkan pandangan-pandangan yang bertentangan itu. Dengan akal saja *Takafu' Al adillah* (antinomi) bisa terjadi. Seperti disebut di atas yang dicari Al-ghazali adalah 'ilm al yaqini yang seperti

³⁰ Al-Ghazali, *Al-Munqidz*, hlm. 4-5. Lihat juga Nasution, *Falsafat dan Misticisme*, hlm. 35-36.

disebut diatas yang dicari Al-ghazali adalah 'ilm al yaqini yang tidak mengandung pertentangan pada dirinya. Pada akal ia tidak menemukannya. Namun, Al-ghazali tidak konsekuen dalam menguji kedua sumber pengetahuan itu.

Ketika menguji pengetahuan inderawi, ia menggunakan argumentasi faktual atas kelemahannya. Tetapi, ketika membuktikan adanya sumber pengetahuan yang lebih tinggi daripada akal, ia hanya dapat menggunakan kesimpulan hipotesis (fardhi) saja. Ia, ketika itu tidak berhasil membuktikan sumber pengetahuan yang lebih tinggi daripada akal secara faktual. Akhirnya Al-ghazali mengalami puncak kesangsian, karena ia tidak menemukan sumber pengetahuan yang dapat dipercaya. Tapi 2 bulan kemudian, dengan cara tiba-tiba Tuhan memberikan Nur yang disebut juga oleh Al-ghazali sebagai kunci ma'rifat tiba-tiba Tuhan memberikan Nur yang disebut juga oleh Al-ghazali sebagai kunci ma'rifat kedalam hatinya, sehingga ia merasa sehat dan dapat menerima kebenaran pengetahuan *Apriori* yang bersifat aksiomatis. Dengan demikian, bagi Al-ghazali bahwa *Aldzawq* (intuisi) lebih tinggi dan lebih dapat dipercaya daripada akal untuk menangkap ilmu pengetahuan yang betul-betul diyakini kebenarannya. Sumber pengetahuan tertinggi tersebut dinamaka juga *Al-Nubuwwat*, yang pada nabi-nabi berbentuk wahyu dan pada manusia biasa berbentuk ilham.

Menurut Al-Ghazali, *lapangan Filsafat* ada enam, yaitu matematika, logika, fisika, politik, etika, dan metafisika. Hubungan lapangan-lapangan filsafat tersebut dengan agama tidak sama, ada yang tidak berlawanan, tetapi ada pula yang bertentangan. Al-Ghazali berpendapat bahwa agama tidak melarang ataupun memerintahkan mempelajari matematika, karena ilmu ini adalah hasil pembuktian pikiran yang tidak bisa diingkari, sesudah dipahami dan di ketahui. Tetapi ilmu tersebut menimbulkan dua keberatan. Pertama, karena

kebenaran dan ketelitian matematika, maka boleh jadi ada orang yang mengira bahwa semua lapangan filsafat demikian pula keadaannya, termasuk dalam bidang ketuhanan. Kedua, sikap yang timbul dari pemeluk Islam yang bodoh, yaitu menduga bahwa untuk menegakkan agama harus menggingkari semua ilmu yang berasal dari filsuf.

Logika menurut Al-Ghazali, juga tidak ada sangkut pautnya dengan agama. Logika berisi penyelidikan tentang dalil-dalil pembuktian, silogisme, syarat-syarat pembuktian, definisi-definisi dan sebagainya. Semua persoalan ini tidak perlu diingkari sebab masih sejenis dengan yang dipergunakan muttakalimin, meskipun kadang-kadang berbeda istilah. Bahaya yang ditimbulkan oleh logika, karena syarat-syarat pembuktian bisa menimbulkan keyakinan, maka syarat-syarat tersebut juga menjadi pendahuluan dalam persoalan ketuhanan (metafisika), sedangkan sebenarnya tidak demikian.

Ilmu fisika, menurut Al-ghazali, membicarakan tentang planet-planet, unsur-unsur tunggal seperti air, udara, tanah, dan api, kemudian benda-benda tersusun, seperti hewan, tumbuhan, logam, sebab-sebab perubahan dan pelarutannya. Pembahasan tersebut sejenis dengan pembahasan lapangan kedokteran yaitu menyelidiki tubuh orang, anggota-anggota badannya dan reaksi-reaksi kimia yang terjadi didalamnya. Sebagaimana untuk agama tidak disyaratkan mengingkari ilmu kedokteran maka demikian pula ilmu fisika tidak perlu diingkari kecuali dalam 4 persoalan, yang dapat disimpulkan bahwa alam semesta ini dikuasai oleh Tuhan, tidak bekerja dengan dirinya sendiri, tetapi bekerja karena Tuhan, zat penciptanya.

Lebih lanjut Al-Ghazali membagi Filsuf kepada tiga golongan yaitu materialis (*dahriyun*), naturalis (*thabi'iyun*), dan theis (*Illahiyun*). Kelompok pertama terdiri dari para filsuf awal, seperti Empedokles (490-430 SM) dan Demokritus (460-360 SM), mereka menyangkal pencipta dan pengatur dunia, dan yakin bahwa dunia ini telah ada

dengan sendirinya sejak dulu. Kepercayaan pada surga, neraka, dan hari akhirat mereka pandang sebagai dongeng nenek-nenek atau alim ulama karena mereka menyengkal hari kemudian Al-ghazali memandang mereka pun tidak religius. Yang dalam istilah Ghazali disebut Zindiq. Kaum theis tergolong para Filsuf lebih modern dan mencangkup Sokrates, plato dan Aristoteles. Meski mereka menyerang golongan materialis dan naturalis, serta menelajangi cacat-cacat mereka dengan efektif sekali, Al-ghazali berpendapat, kaum Theis ini masih menyimpan sisa kekafiran dan paham bid'ah. Sebab itu ia menilai mereka maupun para filsuf muslim yang mengikutinya sebagai kaum kafir. Menurut pendapatnya, diantara para pengikut mereka, Al-Farabi dan Ibnu Sina adalah penerus terbaik Aristoteles kedalam dunia Islam. Beberapa bagian dari yang ereka teruskan dinilanya sebagai kekafiran belaka, beberapa lagi ebagai bid'ah besar dan yang lain sebagai hal yan tidak dapat diingkari lagi.

b. Persoalan Metafisika

Lain halnya dengan lapangan metafisika (ketuhanan), Al-Ghazali memberikan reaksi keras terhadap Neo-Platonisme Islam, menurutnya banyak sekali terdapat kesalahan filsuf, karena mereka tidak teliti seperti halnya dalam lapangan logika dan matematika. Kekeliruan filsuf tersebut ada sebanyak 20 persoalan (16 dalam bidang metafisika dan 4 dalam bidang fisika). Dalam 17 soal mereka harus dinyatakan sebagai ahl al-bida', sedangkan dalam tiga soal lainnya, mereka dinyatakan sebagai kafir, karena pikiran-pikiran mereka dalam tiga soal tersebut berlawanan sama sekali dengan pendirian semua kaum muslimin.³¹ 20 persoalan dimaksud adalah:

1. Alam qadim (tidak bermula);
2. Keabadian (*abadiah*) alam, masa, dan gerak;

³¹ Fakhry, op.cit, hlm.250

3. Konsep tuhan sebagai pencipta alam dan bahwa alam adalah produk ciptaannya; ungkapan ini bersifat metaforis;
4. Demonstrasi/pembuktian eksistensi penciptaan alam;
5. Argumen rasional bahwa tuhan itu satu dan tidak mungkin ada pengandaian dua *wajib al-wujud*
6. Penolakan akan sifat-sifat tuhan;
7. Komustahilan konsep genus (jins) kepada tuhan;
8. Wujud tuhan adalah wujud yang sederhana, wujud murni, tanpa kuintitas atau esensi;
9. Argumen rasional bahwa tuhan bukan tubuh (jism);
10. Argumen rasional tentang sebab dan pencipta alam [hukum alam tak dapat berubah];
11. Pengetahuan tuhan tentang selain dirinya, dan tuhan mengetahui species dan secara universal;
12. Pembuktian bahwa tuhan mengetahui dirinya sendiri;
13. Tuhan tidak mengetahui perincian segala sesuatu (juziyyat) melainkan secara umum;
14. Langit adalah makhluk hidup dan mematuhi tuhan dengan gerak putarnya;
15. Tujuan yang menggerakkan langit;
16. Jiwa-jiwa langit mengetahui partikular-partikular yang bermula (*al-juziyyat al-haditsah*);
17. Kemustahilan perpisahan dari sebab alami peristiwa-peristiwa;
18. Jiwa manusia adalah substansi spiritual yang ada dengan sendirinya, tidak menempati ruang, tidak terpaten pada tubuh;
19. Jiwa manusia setelah terwujud tidak dapat hancur, dan watak keabadiannya membuatnya mustahil bagi kita membayangkan kehancurannya;

20. Penolakan terhadap kebangkitan jasmani.³²

Sementara tiga persoalan yang menyebabkan para filsuf dipandang kafir adalah:

1. Alam kekal (qadim) atau abadi dalam arti tidak berawal;
2. Tuhan tidak mengetahui perincian atau hal-hal yang partikular (*juzziyat*) yang terjadi di alam;
3. Penggingkaran terhadap kebangkitan jasmani (*hasyr al-ajsad*) diakhirat.³³

Adapun pendapat mereka yang lain, kata al-ghazali adalah dekat dengan pendapat mu'tazillah, dan mu'tazillah dengan pendapat yang demikian tidak mesti dikafirkan.³⁴

Tentang ilmu tuhan, golongan filsuf berpendirian bahwa tuhan tidak mengetahui hal-hal dan peristiwa-peristiwa kecil kecuali dengan cara yang umum (*kulliyat, universal*).³⁵ pengetahuan univerasl tidklah tunduk, seperti pengetahuan "partikular", kepada pembatasan-pembatasan ruang dan waktu. Karena itu tuhan mengetahui suatu peristiwa (katakanlah gerhana matahari) sebelum/sesudah kejadiannya, secara serentak. Karena ia mengetahui segala sesuatu secara a priori rangkaian sebab-sebab darimana ia pada akhirnya akan berhenti. Dikehendaki oleh para filsuf dengan pemahaman bahwa tuhan mengetahui segala sesuatu secara umum (*kulliyat*) adalah bahwa ilmunya yang juga adalah zat-nya bersifat kekal (qadim), tetap, dan tidak berubah dengan perubahan yang terjadi pada obyek-obyek di luar zat tuhan.

Menurut Al-Ghazali ilmu tuhan adalah suatu tambahan atau pertalian dengan zat, artinya lain dari zat, kalau terjadi perubahan pada tambahan / sifat tambahan tersebut, zat tuhan tetap dalam keadaannya,

³² Al-Ghazali, *Tahafut al-falasifah, sulaiman Dunya, (ed), (Kairo:dar al-ma'arif, tt), hlm. 85.*

³³ Abu Rayyan, hlm. 674

³⁴ Al-Ghazali, *Al-Munqidz*, hlm. 26.

³⁵ Al-Ghazali, *Tahafut*, hlm.206

seumpama ada orang berdiri disebelah kanan kita lalu berpindah kesebelah kiri kita, sebenarnya orang itulah yang berubah dan bukan kita.³⁶

c. Tentang M o r a l

Ada tiga teori penting mengenai tujuan mempelajari akhlak, yaitu (a) mempelajari akhlak sekedar sebagai studi murni teoretis, yang berusaha memahami ciri kesusilaan (moralitas), tetapi tanpa maksud mempengaruhi prilaku orang yang mempelajarinya; (b) mempelajari akhlak sehingga akan meningkatkan sikap dan prilaku sehari-hari; (c) karena akhlak terutama merupakan subyek teoritis yang berkenaan dengan usaha menemukan kebenaran tentang hal-hal moral, maka dalam penyelidikan akhlak harus terdapat kritik yang terus menerus mengenai standar moralitas yang ada, sehingga akhlak menjadi suatu subyek praktis, seakan-akan tanpa maunya sendiri. Al-ghazali setuju dengan teori kedua. Dia menyatakan bahwa studi tentang *ilm al-mu'amalah* dimaksudkan guna latihan kebiasaan; tujuan latihan adalah untuk meningkatkan keadaan jiwa agar kebahagiaan dapat dicapai di akhirat.³⁷ Tanpa kajian ilmu ini, kebaikan tak dapat dicari dan keburukan tak dapat dihindari dengan sempurna. Prinsip-prinsip moral dapat dipelajari dengan maksud menerapkan semuanya dalam kehidupan sehari-hari. Al-Ghazali menegaskan bahwa pengetahuan yang tidak diamalkan tidak lebih baik daripada kebodohan.³⁸ Berdasarkan pendapatnya ini, dapat dikatakan bahwa akhlak yang dikembangkan Al-Ghazali bercorak teleologis (ada tujuannya), sebab ia menilai amal dengan mengacu kepada akibatnya. Corak etika ini mengajarkan, bahwa manusia mempunyai tujuan yang agung, yaitu kebahagiaan di akhirat, dan bahwa amal itu baik kalau ia menghasilkan

³⁶ Al-Ghazali, Tahafut, hlm.213.

³⁷ Al-Ghazali, *ilhya' 'ulum al-din*, jilid IV, hlm, 272-273.

³⁸ Al-Ghazali, *ihya'*, jilid III, hlm.8.

pengaruh pada jiwa yang membuatnya menjurus ke tujuan tersebut, dan dikatakan amal itu buruk, kalau menghalangi jiwa mencapai tujuan itu. Bahkan amal ibadat seperti shalat dan zakat adalah baik disebabkan akibatnya bagi jiwa. Derajat baik atau buruk berbagai amal berbeda oleh sebab perbedaan dalam hal pengaruh yang ditimbulkannya dalam jiwa pelakunya.

d. Tentang Jiwa

Manusia menurut Al-Ghazali diciptakan Allah sebagai makhluk yang terdiri dari jiwa dan jasad. Jiwa, yang menjadi inti hakikat manusia adalah makhluk spiritual rabbani yang sangat halus (*lathifa rabbaniyah ruhanniyyah*). Istilah-istilah yang digunakan Al-Ghazali untuk itu adalah qalb, ruh, nafs, dan 'aql.

Jiwa bagi Al-Ghazali adalah suatu zat (*jauhar*) dan bukan suatu keadaan atau aksiden ('ardh), sehingga ia ada pada dirinya sendiri. Jasadlah yang adanya bergantung pada jiwa, dan bukan sebaliknya. Jiwa berada di alam spiritual, sedangkan jasad di alam materi. Jiwa, bagi Al-Ghazali, berasal sama dengan malaikat. Asal dan sifatnya ilahiyah. Ia tidak *pre-eksisten*, tidak berawal dengan waktu, seperti menurut plato, dan filsuf lainnya. Tiap jiwa pribadi diciptakan Allah di alam atas ('*alam al-arwah*) pada saat benih manusia memasuki rahim, dan jiwa lalu dihubungkan dengan jasad. Setelah kematian, jasad musnah tapi jiwa tetap hidup dan tidak terpengaruh dengan kematian tersebut, kecuali kehilangan wadahnya. Jiwa mempunyai kemampuan memahami, sehingga persoalan kenabian, ganjaran perbuatan manusia, dan seluruh berita tentang akhirat membawa makna dalam kehidupan manusia. Tidak demikian halnya dengan fisik. Sebab, apabila fisik manusia mempunyai kemampuan memahami, obyek-obyek fisik lainnya juga mesti mempunyai kemampuan memahami, kenyataannya tidak demikian.

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

E. Filsafat Al-Razi

1. Biografi AL-Razi

Nama lengkapnya adalah Abu Bakar Muhammad ibn zakaria Yahya al-Razi. Ia lahir di Ray dekat Teheran pada 1 Sya'ban . Pada masa mudanya ,ia menjadi tukang intan, penukar uang, dan sebagai pemusik. Di kota Ray ia belajar kedokteran kepada ibn Rabban al-thabari (192-240 H/808-855 M).

Pada masa Mansyur ibn Ahmad ibn Asad sebagai Gubernur di Ray, Al-Razi disertai kepercayaan memimpin rumah sakit selama enam tahun. Pada masa ini juga Al-Razi menulis buku al-Thibb al-mansuri yang dipersembahkan kepada Mansyur ibn Ishag ibn Ahmad. Dari Ray kemudian Al-Razi pergi ke Bagdad, dan atas permintaan Khalifah Al-Mahktfi (289-295 H /901-908), yang berkuasa pada waktu itu, ia memimpin rumah sakit di Bagdad. Dalam menjalankan profesi kedokteran ,ia dikenal pemurah, sayang pada pasien-pasiennya, dermawan kepada orang-orang miskin dengan memberikan pengobatan kepada mereka secara Cuma-Cuma.

Setelah Khlifah Al-Muktafi wafat ,Razi kembali ke Ray, dan meninggal dunia pada 5 Sya'ban 313 H(27 Oktober 925 M) setelah menderita sakit katarak dia menolak untuk diobati dengan pertimbangan, sudah cukup banyak dunia yang pernah dilihatnya, dan tidak ingin melihatnya lagi.

Diberitakan ,Al-Razi banyak menghabiskan waktunya bersama murid dan pasiennya ,disamping belajar dan menulis ,konon keseriusannya dalam belajarlah salah satu penyebab katarak yang dideritanya.Al-Razi dikenal seorang pemberani dalam menentang beberapa kepercayaan Islam yang fundamental,atas dasar sikap yang dipilihnya sebagai seorang rasionalis dan pendukung pandangan kaum naturalis kuno,sehingga ia banyak mendapat kecaman dan cacimaki dari pengarang kemudian.

2. Filsafat Al-Razi

Al-Razi adalah seorang rasionalis murni. Dalam karya, *al-Thibb al-Ruhani*, ia menulis : “Tuhan segala puji bagi-Nya,yang telah memberikan kita akal agar dengannya kita dapat memperoleh sebanyak-banyaknya manfaat;inilah karunia terrbaik Tuhan kepada kita.Dengan akal kita melihat segala yang beerguna bagi kita dan membuat hidup lebih baik,dengan akal kita dapat mengetahui yang gelap,jauh,dan tersembunyi.Dengan akal pula ,kita dapat memperoleh pengetahuan tentang Tuhan.

a. Metafisika

Filsafat Al-Razi dikenal dengan ajaran “Lima Kekal”, yakni:

1. Allah Ta’ala

Allah adalah Maha Pencipta dan pengatur seluruh alam ini.Alam diciptakan Allah bukan dari tiada ,tapi dari sesuatu yang sudah ada.Karena itu,alam semestinya tidak kekal ,sekalipun materi perrrtama kekal,sebab penciptaan di sini dalam arti disusun dari bahan yang telah ada.

2. Jiwa Universal

Jiwa universal merupakan sumber kekal yang kedua. Pada benda-benda alam terdapat daya hidup dan gerak yang sulit diketahui karena ia tanpa bentuk yang berasal dari jiwa universal yang bersifat kekal. Tetapi karena ia dikuasai naluri untuk bersatu dengan materi pertama, maka terjadilah pada zatnya bentuk yang dapat menerima fisik. Sedangkan materi pertama tanpa fisik, maka Tuhan datang menolong roh dengan menciptakan alam semesta termasuk badan manusia yang ditempati roh, agar jiwa dapat melampiaskan nafsu kejiwa dengan mengambil kesenangan-kesenangan materi.

Namun begitu, Tuhan menciptakan akal, dan merupakan limpahan dari Tuhan. Tujuan pencitaannya untuk meyakinkan jiwa yang terlena dalam fisik manusia, bahwa tubuh itu bukanlah tempat yang sebenarnya, bukan tempat kebahagiaan dan tempat abadi. Kesenangan dan kebahagiaan yang sebenarnya adalah melepaskan diri dari materi dengan filsafat, ia akan tetap tinggal atau berkelana di alam materi. Tetapi, apabila ia sudah bersih, ia dapat kembali ke asalnya. Maka dikala itu alam hancur dan jiwa serta materi kembali kepada keadaannya semula.

3. Materi Pertama

Materi pertama menurut Al-Razi adalah substansi yang kekal yang terdiri dari atom-atom. Materi itu kekal karena tidak mungkin menyatakan bahwa sesuatu berasal dari ketiadaan. Materi yang padat sekali menjadi substansi bumi, yang lebih renggang daripada unsur bumi menjadi unsur air, yang renggang lagi udara, dan yang terrenggang api.

Al-Razi menyatakan bahwa kekalnya materi tidak bertentangan dengan baharunya alam, karena penciptaan itu adalah penyusunan materi. Argumen lain yang diajukan Al-Razi adalah tidak mungkin penciptaan dari tiada (*creatio ex nihilo*). Sebab, dari satu sisi bahan alam yang tersusun dari tanah, udara, air, api dan benda-benda

langit berasal dari materi pertama yang telah ada sejak azali. Pada sisi lain, jika Tuhan menciptakan alam dari tiada, tentu Tuhan terikat pada penciptaan segala sesuatu dari tiada, karena itu merupakan modus perbuatan yang paling sederhana dan cepat. Misalnya, bila Tuhan menciptakan manusia dalam sekejap tentu lebih mudah daripada menyusun dalam tempo 40 tahun. Dengan demikian pasti Tuhan menjadikan suatu dari tiada kecuali ia tidak mampu. Namun kenyataan menunjukkan bahwa segala sesuatu terjadi dengan susunan, bukan dengan cara penciptaan sekejap mata. Dengan kata lain, Tuhan tidak mungkin membuat sesuatu tanpa bahan, maka dunia haruslah dikatakan telah diciptakan dari materi tanpa bentuk, yang telah mendahuluinya sejak semula`

4. Ruang Absolut

Materi kekal mengharuskan ruang kekal, karena materi memerlukan ruang sebagai tempat yang sesuai untuknya. Ruang menurut Al-Razi dapat dibedakan menjadi dua macam: ruang partikular atau relatif, dan ruang universal atau mutlak. Yang pertama terbatas dan terikat dengan sesuatu wujud yang menempatnya, ia tidak akan ada tanpa adanya maujud, karenanya ia tidak bisa dipahami secara terpisah dengan maujud. Ruang partikular ini akan terbatas dengan terbatasnya maujud, berubah dan lenyap sesuai dengan keadaan maujud yang ada didalamnya. Sedangkan yang kedua, universal, tidak terikat dengan maujud dan tidak terbatas.

5. Masa absolut

Waktu menurut Al-Razi adalah substansi yang mengalir dan bersifat kekal. Al-Razi membagi waktu kepada dua bagian, yaitu waktu mutlak dan relatif. Waktu mutlak adalah zaman yang tidak memiliki awal dan akhir serta bersifat universal, terlepas sama sekali dari ikatan alam semesta, dan gerakan falak. Kekekalan materi mengalami perubahan, dan perubahan menandakan zaman, maka kalau materi

kekal,zaman mesti kekal pula.Waktu relatif bersifat partikular dan tidak kekal,serta terbatas karena ia terikat dengan gerakan falak,terbit dan tenggelamnya matahari.Oleh sebab itu,jenis waktu dapat disifati oleh angka,atau tegasnya bisa diukur,seperti satu hari,satu bulan,satu tahun,dan seterusnya.

Menuru Al-Razi, dua dari lima yang kekal itu hidup dan aktif, yaitu Tuhan dan jiwa/roh universal.satu daripadanya tidak hidup dan pasif,yaitu materi.Dua lainnya tidak hidup,tidak pasif,tidak aktif dan tidak pula pasif,yakni ruang dan masa.

b. Moral

Adapun pemikiran Al-Razi ,bahwa tingkahlakupun mestilah berdasarkan petunjuk rasio.Manusia perlu mengetahui kekurangan-kekurangannya,sehingga ia dapat meminta seorang teman yang berkemampuan menalar untuk mengatakan kepadanya tentang kekurangan dimaksud.Faktor jiwa menjadi salah satu dasar pengobatan Al-Razi.Menurutnya terdapat hubungan erat antara tubuh dan jiwa.Misalnya,emosi jiwa tidak akan terjadi ,kecuali dengan melalui persepsi inderawi.Emosi jiwa yang berlebihan akan mempegaruhi keseimbangan tubuh,sehingga timbul keraguan-keraguan dan melankolik.Demikian pula sifat hasut atau dengki akan dapat mendatangkan marabahaya bagi manusia secara kejiwaan dan tubuh,kekhawatiran yang berlebihan juga dapat menyebabkan terjadinya halusinasi dan melankolik atau kelayuan diri.

Sedangkan kebahagiaan,adalah kembalinya apa yang telah tersingkir sesuatu yang berbahaya. Al-Razi mengutuk cinta sebagai suatu keberlebihan dan ketundukkan kepada hawa nafsu.Ia juga mengutuk kepongahan dan kelengahan,karena hal yang menghalangi orang dari belajar lebih banyak dan bekerja lebih baik`.

c. Kenabian

Al-Razi menyanggah anggapan bahwa untuk keteraturan kehidupan, manusia memerlukan nabi. Pandangan Al-Razi yang mengkultuskan kekuatan akal tersebut menjadikan ia tidak percaya dengan wahyu dan adanya Nabi sebagai diutarakannya dalam bukunya *Naqd al-Adyan au fi al-Nubuwwah* (Kritik terhadap Agama-agama atau terhadap Kenabian). Menurutnya, para nabi tidak berhak mengklaim dirinya sebagai orang yang memiliki keistimewaan khusus, baik pikiran maupun rohani, karena semua orang itu adalah sama dan keadilan Tuhan serta hikmah-Nya mengharuskan tidak membedakannya antara seseorang dengan yang lainnya. Lebih lanjut dikatakannya, tidaklah masuk akal bahwa Tuhan mengutus para nabi padahal mereka tidak luput dari banyak kekeliruan.

Berkaitan dengan sanggahan terhadap wahyu dan nabi sebagai pembawa berita eskatologis (alam akhirat), seperti kematian. Bagi Al-Razi, kematian bukanlah suatu hal yang ditakuti, karena bila tubuh hancur, maka ruh juga hancur. Al-Razi juga mengkritik kitab-kitab suci, baik Injil maupun al-Quran. Ia mengkritik yang satu dengan menggunakan yang lain. Ia menolak mu'jizat al-Quran, baik segi isi maupun gaya bahasanya. Menurutnya, orang mungkin saja dapat menulis kitab yang lebih baik dengan gaya bahasa yang lebih indah. Kendatipun demikian, Al-Razi tidak berarti seorang atheis, karena ia masih tetap meyakini adanya Tuhan yang Maha kuasa dan maha pencipta, sebab itu lebih disebut seorang rasionalis murni. Tuduhan atheis terhadap Al-Razi sengaja di dengung-dengungkan oleh lawan-lawannya yang tidak senang dengan popularitas yang dia capai.

Adapun tentang pemikiran Al-Razi tentang Lima Kekal, tidak otomatis menjadi zindik, apalagi bila dinilai dengan al-Quran, tidak satu ayatpun yang secara qath'i bertentangan dengan pemikiran tersebut.

F. Suhrawardi Al-Makhtul

1. Pendahuluan.

Filsafat Islam merupakan suatu ilmu yang masih diperdebatkan pengertian dan cakupannya oleh para ahli. Akan tetapi di sini penulis cenderung condong kepada pendapat yang mengatakan bahwa Filsafat Islam itu memang ada dan terbukti exist sampai sekarang. Dalam dunia filsafat terdapat dua aliran besar yaitu aliran peripatetis dan iluminasi. Mengerti dan mengetahui kedua aliran ini adalah hal yang sangat penting ketika kita ingin mengkaji filsafat, karena semua filsuf khususnya muslim pada akhirnya merujuk dan berkaitan kepada dua aliran ini.

Suhrawardi dikenal dalam kajian Filsafat Islam karena kontribusinya yang sangat besar dalam mencetuskan aliran iluminasi sebagai tandingan aliran peripatetis dalam filsafat, walaupun dia masih dipengaruhi oleh para filsuf barat sebelumnya. Hal ini tidak dapat dipungkiri karena sebagian atau bahkan keseluruhan bangunan Filsafat Islam ini dikatakan kelanjutan dari filsafat barat yaitu Yunani.

Hal pemikiran Suhrawardi dalam filsafat yang paling menonjol adalah usahanya untuk menciptakan ikatan antara tasawuf dan filsafat. Dia juga terkait erat dengan pemikiran filsuf sebelumnya seperti Abu Yazid al Busthami dan al Hallaj, yang jika dirunut ke atas mewarisi ajaran Hermes, Pythagoras, Plato, Aristoteles, Neo Platonisme, Zoroaster dan filsuf-filsuf Mesir kuno. Kenyataan ini secara tidak langsung.

Mengindikasikan ketokohan dan pemikirannya dalam filsafat. Penulis akan mengurai secara singkat dalam makalah ini biografi tentang bapak iluminasi yaitu Suhrawardi al Maqtul mulai dari

kelahiran dan jalur keturunannya, sekilas pandang tentang pendidikannya, karya-karya yang dihasilkan, serta pemikirannya dalam filsafat khususnya dalam Filsafat Islam.

2. Biografi Syuhrawardi Al-Maqtul

Suhrawardi bernama lengkap, *Syaikh Syihab al-Din Abu al-Futuh Yahya ibn Habasy ibn Amirak al-Suhrawardi*, atau lebih di kenal sebagai Suhrawardi *al-Maqtul* (yang berarti Terbunuh). Selain itu julukan *al-Maqtul* adalah berkaitan dengan cara kematiannya yang di eksekusi oleh penguasa pada saat itu, Malik azh-zahir atas perintah dari Shalahuddin al-Ayyubi, yang telah terhasut oleh para fuqaha' yang cemburu dan merasa tersaingi oleh Suhrawardi, dengan memfitnah dan menganggap Suhrawardi sebagai penyebar ajaran sesat. Suhrawardi lahir di Suhraward, Iran Barat Laut, dekat Zanjan pada tahun 548 H/1153 M.

Setelah sekian lama Suhrawardi terkenal dan mempunyai doktrin-doktrin yang esoteris (bersifat khusus, rahasia) serta kritik yang tajam yang dilontarkan kepada para fuqaha'. Yang kala itu menimbulkan reaksi keras yang dimotori oleh Abu al-Barakat al-Baghdadi yang anti terhadap aliran Aristotelian. Akhirnya pada tahun 587 H/1191 M atas desakan para fuqaha' kepada Malik al-Zhahir, akhirnya Suhrawardi diseret ke penjara dan di hukum mati pada usia 38 tahun yang masih cukup relatif muda.

Ahmad Mustofa mengatakan bahwa perihal terbunuhnya al-Suhrawardi ini merupakan ulah dari orang-orang yang dengki kepadanya sehingga melaporkannya kepada Shalahuddin al-Ayyubi akan bahaya tersesatnya akidah Malik al-Zhahir jika terus berteman dengan Suhrawardi. Maka Shalahuddin pun meminta putranya untuk membunuh Suhrawardi. Kemuadian Malik al-Zhahir pun meminta pendapat para fuqaha' Halb, yang memang menjatuhkan hukuman

mati kepada Suhrawardi. Setelah itu Malik al-Zhahir pun memutuskan agar Suhrawardi dihukum gantung.

3. Filsafatnya

a. Metafisika dan Cahaya

Sebagaimana halnya Suatu bangunan ilmu tidak hadir secara tiba-tiba dan langsung sempurna, semua itu membutuhkan proses. Begitu pula dengan iluminasionisme yang dibangun Suhrawardi yang pada mulanya berawal dari kebijakan universal.³⁹ Yang awalnya diwahyukan kepada Hermes (yang disamakan dengan sumber-sumber Muslim dari Idris atau Nuh yang termaktub di dalam al Quran) kemudian menurun melalui rantai yang bersambung terus kepada al Busthami, al Hallaj, dan mencapai puncaknya di tangan Suhrawardi.

Inti filsafat Illuminasionis adalah sifat dan penyebaran cahaya.⁴⁰ Beberapa tokoh sufi menyebutkan Allah dengan cahaya, hal ini didasarkan pada QS. Al-Nur ayat 35. Allah Nur al-Samawat wa al-Ardhi Allah menyebut dirinya sebagai cahaya langit dan bumi. Yang dimaksudkan cahaya oleh Suhrawardi bersifat Immaterial dan tidak dapat didefinisikan, karena sesuatu yang “terang” tidak perlu definisi.

Inti ajaran falsafah illuminasinya (*Isyraqi*) adalah cahaya, dari sifat dan penyebaran cahaya. Tuhan adalah Cahaya yang ia sebut sebagai *Nur al-Anwar*. Cahaya sebagai penggerak utama alam semesta, sedangkan alam semesta merupakan sebuah proses penyinaran raksasa, di mana semua wujud bermula dan berasal dari Prinsip Utama Yang Esa (Tunggal).

Sebagai realitas segala sesuatu cahaya menembus setiap susunan entitas, fisik maupun non-fisik sebagai komponen essential dari cahaya. Cahaya memiliki tingkat intensitas penampakannya, tergantung pada tingkat kedekatannya dengan Cahaya segala cahaya (*Nur al-Anwar*).

³⁹ Hasyimsyah Nasution. *Filsafat Islam*. Jakarta. Gaya Media Pratama. 1999. Hal.146.

⁴⁰ Ibid. Hasyimsyah Nasution. Hal.146.

Semakin dekat dengan *Nur al-Anwar* yang merupakan cahaya yang paling sempurna maka akan semakin sempurna cahaya tersebut begitupun sebaliknya. Begitu pula yang terjadi pada wujud-wujud.

Dalam hal ini penerangan Cahaya orisinil dapat dibedakan menjadi dua hal,⁴¹ yaitu:

a. Cahaya Abstrak (misalnya Intelek, universal maupun individual). Ia tidak terbentuk dan tidak pernah menjadi atribut dari sesuatu selain dirinya sendiri (substansi). Cahaya Abstrak mengetahui dirinya melalui dirinya sendiri dan tidak memerlukan suatu non-ego untuk mengungkapkan eksistensinya kepada dirinya sendiri. Esensi Cahaya Abstrak terkenal sebagai peniadaan cahaya.

b. Cahaya Aksiden (Atribut), yaitu suatu refleksi jauh Cahaya Abstrak, yang disebabkan oleh jaraknya atau kehilangan ciri substansi induknya. Rentetan Cahaya itu haruslah berujung pada Cahaya Pertama atau Niscaya, sebab tidak mungkin ada suatu gerak mundur yang tidak terbatas. Cahaya Niscaya ini disebut oleh Suhrawardi sebagai Cahaya Segala Cahaya, Cahaya Yang Mandiri, Cahaya Suci dan sebagainya. Sifat pertama Cahaya Segala Cahaya ini adalah Esa yang menimbulkan suatu proses emanasi, yang berbeda dengan sumbernya dalam tingkat kesempurnaannya.

Berbeda dengan teori emanasi Ibn Sina dan al-Farabi yang berhenti pada akal aktual (akal kesepuluh). Menurut Suhrawardi emanasi tidak terbatas pada akal aktual, tetapi terus beremanasi pada akal yang lebih banyak dan tidak bisa terhitung, selama cahaya dari cahaya-cahaya (*nur al-anwar*) terus menerus memancarkan cahaya murni kepada segala sesuatu yang ada dibawahnya.

b. Epistemologi

Suhrawardi mengkritik logika Aristoteles, dimana definisi menurutnya harus terdiri dari genus plus differensia. Menurut

⁴¹ Ibid. Hasyimsyah Nasution. Hal. 148.

Suhrawardi, atribut khusus hal yang terdefiniskan tidak dapat dipredikatkan kepada hal lain, mengakibatkan kita tidak memiliki pengetahuan tentang hal itu.

Menurut Suhrawardi, nalar tanpa intuisi dan iluminasi adalah kekanak-kanakan dan tidak akan bisa mencapai sumber transeden dari segala kebenaran dan penalaran sedangkan intuisi tanpa logika serta latihan dan pengembangan kemampuan rasional bisa tersesat dan tidak akan dapat mengungkapkan dirinya secara ringkas dan metodis. Untuk dapat memahami secara lengkap sisi intelektual murni filsafat transendental, menurutnya harus mengenal secara dalam filsafat Aristoteles, logika, matematika dan sufisme. Tujuan akhir segala ilmu pengetahuan adalah iluminasi dan ma'rifat.

Tentang apa yang tampak oleh Ahli Badayah (para Pemula), kilat pertama yang menerangi jiwa para pencari dari hadirat Ilahi adalah kejadian-kejadian tak terduga. Cahaya itu menerangi jiwa sang pengembara (mistik) dari dunia Ilahi dan ini sangat nikmat sekali. Pencerahan itu seperti tiba-tiba saja datang suatu Cahaya yang menyilaukan, lalu menghilang dan Dialah yang memperlihatkan kilat kepadamu.

Menurut Suhrawardi, ada 5 derajat Tauhid, yaitu:

1. Tiada Tuhan kecuali Allah, hal ini disebut tauhid rakyat jelata (awam).
2. Tiada Tuhan kecuali Engkau.
3. Tiada Engkau kecuali Engkau.
4. Tiada Aku selain Aku.
5. Semuanya akan musnah selain wajahNya.

c. Kosmologi

Suhrawardi memiliki pandangan dalam bidang kosmologi yang berbeda dengan apa yang dianggap oleh para ahli sebagai berasal dari para filsuf lain. Menurut Suhrawardi, hal itu adalah berasal dari

pandangan dunia yang dibangun Avicenna.⁴² Ia menyatakan persetujuannya akan tetapi ia juga berusaha dengan mengutip Kitab Suci atau inti ajaran tasawuf. Alam semesta merupakan pancaran abadi dari sumber yang pertama.⁴³ Dalam tambahan mengenai esensi yang bukan materi (cahaya), adalah hal yang tidak dapat ditentukan yang pernah kita lihat, merupakan sesuatu yang mempunyai kedudukan lebih tinggi dari pada materi yang secara langsung berasal dari Cahaya Utama atau secara tidak langsung dari sinaran Cahaya Tuhan.

Segala yang “bukan cahaya” disebut sebagai “Kualitas Mutlak” atau “Materi Mutlak”.⁴⁴ Ini merupakan aspek lain penegasan atas cahaya, dan bukan merupakan sebuah prinsip mandiri sebagaimana yang dianggap secara salah oleh pengikut Aristoteles. Fakta membuktikan bahwa unsur-unsur primer yang lain menjadi satu, merujuk kepada materi absolute. Dasar yang mempunyai berbagai tingkat besarnya, membentuk berbagai macam lingkaran materi.

Semua yang bukan cahaya dibagi menjadi dua, yaitu:

1. Kekal abadi, misalnya: intelek, jiwa dari benda-benda angkasa, langit, unsur-unsur tunggal, waktu, dan gerak.
2. Tergantung, misalnya: senyawa-senyawa dari berbagai unsur. Gerak langit itu adalah abadi, dan membuat berbagai siklus Alam Semesta. Ini disebabkan oleh kerinduan kuat jiwa langit untuk menerima penerangan dari sumber segala cahaya. Dikatakan bahwa ada dua hal yang abadi yaitu Tuhan dan alam, akan tetapi al-Suhrawardi tetap membedakannya. Alam semesta merupakan manifestasi kekuatan penerang yang membentuk pembawaan esensial Cahaya Pertama

d. Psikologi

⁴² H.A. Mustofa, *Filsafat Islam*. Bandung. Pustaka Setia. 2007. Hal. 254.

⁴³ Ibid. Mustofa. Hal.254.

⁴⁴ Op,Cit. Hasyimasyah Nasution. Hal. 159.

Gerak dan sinar tidaklah berada bersama-sama dalam kasus benda-benda yang lebih rendah. Dalam masalah jiwa, Suhrawardi setuju dengan pandangan Ibn Sina, bahwa jiwa manusia tidak dapat dipandang sudah ada sebelum keberadaan fisiknya. Hubungan antara penerangan abstrak, atau hubungan antara jiwa dan tubuh, bukanlah suatu hubungan sebab akibat. Ikatan kesatuan antara materi adalah cinta.

Tubuh yang merindukan penerangan, menerima penerangan melalui jiwa, dikarenakan sifatnya yang tidak mengizinkan suatu komunikasi langsung antara sumber cahaya dan dirinya sendiri. Tetapi jiwa tidak dapat menyampaikan sinar yang diterima secara langsung kepada benda padat yang gelap (tubuh), karena memang berbeda antara jiwa dan tubuh.

Oleh karena itu untuk tercapainya hubungan antara satu sama lain, maka dibutuhkan media lain yang berdiri di tengah antara terang dan gelap, yaitu jiwa hewani. Jiwa tersebut berupa asap transparan, halus, dan panas yang bertempat di rongga kiri jantung, namun menyebar juga ke seluruh bagian tubuh.

Jiwa mesti mempunyai karakter tersendiri yang menyebabkan manusia eksis. Jadi, keberadaan manusia bukanlah karena badannya masih utuh, tetapi karena jiwa masih menampakkan kehidupan. Agar terjadi hubungan satu sama lain, mereka memerlukan media, sesuatu yang berdiri ditengah antara gelap dan terang.

4. Metode berfikirnya

Suhrawardi adalah seorang penganut panteisme sejauh dia mendefinisikan Tuhan sebagai jumlah keseluruhan semua eksistensi yang ideal dan jelas. Baginya, berlainan berlainan dengan para sufi pendahulunya, dunia adalah sesuatu yang riil, dan jiwa manusia adalah suatu individualisme yang khas. Terhadap teolog ortodok, ia

mengatakan bahwa penyebab utama setiap fenomena adalah Cahaya mutlak yang penerangnya membentuk esensi Alam semesta.

Suhrawardi juga termasuk filosof penganut Aristoteles yang doktrinnya mengenai sarana ia jelaskan dan gambarkan dengan ketelitian yang tinggi. Kelompok pemikir yang sezaman dengannya memberi dia gelar “al-Maqtul” (orang yang membunuh), yang berarti bahwa dia tidak bisa dianggap seorang “Syahid”. Namun generasi penerus sufi dan filsuf selalu memberinya penghormatan yang sangat tinggi.

Dari uraian-uraian yang telah dibahas di atas, maka penulis dapat menyimpulkan beberapa hal, yaitu: Kematian Suhrawardi disebabkan karena corak pemikirannya yang cenderung liberal sehingga mengundang reaksi dari beberapa ulama fiqh pada waktu itu untuk membunuhnya dengan alasan agar pemikirannya tersebut tidak mempengaruhi terhadap orang lain yang belajar padanya.

Inti dari filsafat Ishraqiyah (iluminasi) adalah tentang sifat dan penyebaran cahaya (emanasi). Dimana menurut Suhrawardi, emanasi tidak terbatas pada akal actual (akal kesepuluh), tetapi terus beremanasi pada akal yang lebih banyak dan tidak bisa terhitung, selama cahaya dari cahaya-cahaya (nur al-anwar) terus menerus memancarkan cahaya murni kepada segala sesuatu yang ada dibawahnya.

Konsep filsafat Ishraqiyah yang digagasnya memberikan kesimpulan akhir bahwa semua makhluk merupakan bagian dari cahaya Tuhan yang melimpah yang menembus semua celah segala yang ada. Sehingga menimbulkan persepsi bahwa Tuhan dengan segala makhluk itu satu (wah datul wujud).

BAB IV

FILSAFAT ISLAM DI DUNIA BARAT

A. Pemikiran Filsafat Ibn Bajjah

1. Biografi Ibnu Bajjah

Ibnu Bajjah adalah seorang tokoh pertama dalam sejarah filsafat Arab Spanyol. Dalam sumber latin ia dinamai *avempace*. Nama lengkapnya adalah Abu Bakar Muhammad bin Yahya bin As-Sa'ikh at-Tujubi al-Andalusi as-Saraqusti. Karena berasal dari keluarga at-Tujib, ia juga disebut at-Tujibi yang bekerja sebagai pedagang emas (bajjah/emas). Ia dibesarkan dan merampungkan pendidikannya di Zaragoza.

Selain sebagai filsuf, Ibnu Bajjah dikenal sebagai penyair, komponis, bahkan sewaktu Saragossa beradiah dibawah kekuasaan Abu Bakar Bin Ibn Ibrahim al-Sharawi (terkenal sebagai Ibn Tifalwit) dari daulah al-Nurabirthun. Tetapi, pada tahun 512 H Saragossa jatuh ke tangan raja Alfonso I dari Aragon Ibnu Bajjah terpaksa pindah ke Sevilla. Di kota ini ia bekerja sebagai dokter, kemudian ia pindah ke Granada, dari sana ia pindah ke Afrika Utara, pusat dinasti Murabithun. Malang bagi Ibnu Bajjah, ketika di kota Syatibah ia ditangkap oleh Amir Abu Ishak Ibrahim bin Yusuf bin Tasifin yang menuduhnya sebagai murtad dan membawa bid'ah, karena fikiran-fikiran filsafatnya yang asing bagi masyarakat Islam di Maghribi yang sangat kental dengan paham Sunni

ortodoks. Atas jasa ibn Rusyd, yang pernah menjadi muridnya, ibn bajjah dilepaskan.⁴⁵

Kondisi masyarakat baeber yang belum bisa berfikir filosofis tersebut, menyebabkan ia melanjutkannya ke frez di maroko. disini ia masih dapat melanjut kariernya sebagai ilmuan dibawah perlindungan penguasah murabithun yang ada disana. Bahkan, hubungannya dengan pihak penguasa istana berjalan baik, sehingga ia diangkat sebagai menteri oleh Abu Bakar Yahya ibn Yusuf ibn Tasifin untuk waktu yang lama .akhirnya, ia meninggal pada 533 H (1138 M) di frez, dan dimakamkan disamping ibn Arabi. Menurut riwayat, ia meninggal karena diracun oleh seorang dokter bernama Abu al-Ala ibn Zuhri yang iri hati terhadap kecerdasan, ilmu, dan ketenarannya.⁴⁶

2. Karya-Karya Ibnu Bajjah

Diantara karya ibn Bajjah yang terpenting adalah

a. *Risalah al-wada'*, berisi tentang penggerak pertama bagi wujud manusia, alam, serta beberapa uraian mengenai kedokteran. Buku ini tersimpan di perpustakaan Bodleian.

b. *Risalah Tadbir al-Mutawahhid* (tingkah laku sang penyendiri), yang sampai sekarang dikenal melalui salinan salmon munk dari terjemahan bahasa ibrani, tetapi dicetak oleh asin dari perpustakaan bodleian dan kitab ini mirip dengan kitab al-farabi, al-madinah al-fadhilah. Hanya ia lebih menekankan kehidupan indivindu dalam masyarakat, yang disebut mutawahhid. Pemikiran filsafatnya termuat dalam kitab ini.

c. *Kitab al-Nafs*, berisi keterangan mengenai kegemaran ibn Bajjah, pemusatan dalam batas kemungkinan persatuan jiwa manusia dengan

⁴⁵ Azumardi.Azra,*Redaksi Ensiklopedi Islam*. (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoevan, jilid III, 2005), hal 170

⁴⁶ Ibid hal 171

tuhan, sebagai aktivitas manusia yang tertinggi dan kebahagiaan yang tertinggi, yang merupakan tujuan akhir dari wujud manusia.

d. *Risalah al-Ittishal al-aql bi al-insan* (perhubungan akal dengan manusia), berisi uraian tentang pertemuan manusia dengan akal fa'al.

e. Komentar terhadap logika Al-farabi, sampai sekarang masih tersimpan di perpustakaan Escorial (Spanyol).

f. Beberapa ulasan terhadap buku-buku filsafat, antara lain dari aristoteles, al-farabi, porphyrius dsb. Menurut Carra de Vaux, di perpustakaan berlin ada 24 risalah manuskript karangan ibn bajjah. Diantaranya *tadiyyah*.

g. Kitab al-Nabat

h. *Risalah al-ghayah al-insaniyyah*.

3. Keadaan Sosio-Kultural kehidupan Ibnu Bajjah

Ada sekitar dua abad lamanya keterlambatan lahirnya filsafat di kawasan bagian barat, andalus, dari kawasan Islam bagian timur. Kebangkitan filsafat dalam dunia Islam (timur) diprakarsai oleh dinasti abbasiyah (khalifah al-makmun) walaupun sudah dimulai masa khalifah ibnu yazid (bani umayyah).

Gerakkan intelektual di timur berkembang dengan cepat sebab orang-orang suryani di timur, sebelumnya telah mengalihbahasakan buku-buku Yunani kedalam bahasa mereka dan karya mereka ini tetap terpelihara di kota-kota syria. Dengan demikian, ketika orang Islam menaklukkan kota-kota ini tidak mendapat kesulitan untuk mendapatkan dan menerjemahkannya.⁴⁷

⁴⁷ Prof. DR. Sirajuddin Zar, M.A. *filosof dan filsafatnya*. (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004), hal 187.

Menurut Shaid, pengarang buku *thabaqat al-umam*, sebelum Islam masuk ke Andalus wilayah ini kosong ilmu pengetahuan dan filsafat. Tidak satupun penduduknya memiliki ketenaran di bidang ilmu pengetahuan. Dikala itu hanya ada monumen-monumen kuno yang dibangun oleh raja-raja romawi. Dengan kata lain, sekalipun ada peradaban, boleh dikatakan amat sederhana. Karena itu, pendapat Montgomery Watt dapat diterima ketika ia menyatakan bahwa pengaruh budaya Islam di Eropa terjadi setelah kaum muslimin menaklukan Spanyol dan Sisilia. Tepatnya kegiatan intelektual ini mulai dikembangkan pada abad ke-9 H di bawah pemerintahan Muhammad ibnu Abdur Rahman (852-886).⁴⁸

Pada abad ke-11 dan masa pemerintahan dinasti al-Muwahhidin, bermunculan para ilmuan dan para filosof muslimin di Andalus. Diantara mereka ialah Abd-Rahman ibnu al-Isma'il, ahli logika pertama, abu Utsman Said Ibnu Fahatun juru bahasa dan musik, Maslamah ibnu Ahmad al-Majrithi pakar matematika, astromi, dan kimia, ia pula yang memboyong buku *ikhwan al-shafa* dari kawan Islam timur, abu al-hakam amr al-kirmani pakar geometri, murid al-majrithi, abdullah al-nabbasy al-bajga'i pakar fisika dan matematika, ibnu bajjah, ibnu tufail, dan ibnu Rusyd.

3. Filsafat Ibnu Bajjah

1. Epistemologi

Sebagai tokoh pemula filsafat Islam di dunia Islam barat, ibn bajjah tidak lepas dari pengaruh saudara-saudaranya. Filsuf di dunia Islam timur, terutama pemikiran al-farabi dan ibn sina. Dalam bukunya yang terkenal *tadbir al-muatawahhid*, ibn bajjah mengemukakan teori al-ittishal, yaitu bahwa manusia mampu berhubungan dan meleburkan diri dengan akal fa'al atas bantuan ilmu dan kekuatan insaniah. Segala

⁴⁸ Ibid hal 189

keutamaan dan perbuatan-perbuatan budi pekerti mendorong kesanggupan jiwa yang berakal, serta penguasaannya terhadap nafsu hewani. Dengan kata lain, seorang harus berusaha dengan sungguh-sungguh untuk berhubung dengan alam yang tinggi, bersama masyarakat atau menyendiri dari masyarakat. Hal ini merupakan pengaruh tasawuf, melebihi al-farabi.⁴⁹

Berkaitan dengan teoriittishal tersebut, ibn bajjah juga mengajukan satu bentuk epistimologi yang berbeda dengan corak yang dikemukakan oleh al-ghazali di dunia Islam timur. Kalau ghazali berpendapat bahwa ilham adalah sumber pengetahuan yang lebih penting dan lebih dipercaya, maka ibn bajjah mengkritik pendapat tersebut dan menetapkan bahwa sesungguhnya perseorangan mampu sampai kepada puncak pengetahuan dan melebur ke dalam fa'al, bila ia telah bersih dari kerendahan dan keburukkan masyarakat. Kemampuan menyendiri dan mempergunakan kekuatan akal nya akan dapat memperoleh pengetahuan dan kecerdasan yang lebih besar.⁵⁰

Pemikiran insani dapat mengalahkan pemikiran hewani, sekaligus pikiran inilah yang membedakan manusia dengan hewan. Lebih jauh ibn bajjah menjelaskan bahwa masyarakat umum bisa mengalahkan pemikiran perseorangan. Masyarakat bisa melumpuhkan daya kemampuan berpikir perseorangan dan menghalanginya untuk mencapai kesempurnaan. Hal ini disebabkan masyarakat itu berlumuran dengan perbuatan-perbuatan rendah dan keinginan hawa nafsu yang kuat. Jadi, dengan kekuatan dirinyamanusia bisa sampai kepada martabat yang tinggi, melalui pikiran perbuatan. Untuk itu seorang harus mengasingkan pemikiran dan jiwanya dari masyarakat,

⁴⁹ Dr.Hasyimasyah Nasution,M.A. *filsafat Islam*. Jakarta: GAYA MEDIA PRATAMA.1999 hal 95

⁵⁰ Ibid hal 96

serta membebaskan diri dari ikatan-ikatan tradisi, yang kebanyakan dikuasai oleh khurafat.

Pemikiran dalam epistemologi ini disebutkan Ibn Bajjah dalam bukunya, *tadbir al-mutawahhid* yang berisi delapan pasal, dapat disarikan sebagai berikut:

Pasal pertama, penjelasan mengenai arti kata *tadbir*. Ibn Bajjah menjelaskan arti kata *tadbir* dipakai terhadap setiap kumpulan peraturan yang berkaitan dengan perbuatan menuju suatu tujuan, seperti mengatur keluarga, mengatur tentara, mengatur negara. Manakalah perbuatan-perbuatan seseorang yang bertujuan kepada maksud yang tinggi, haruslah perbuatan itu timbul dari pemikiran yang luas, jauh dari segala pengaruh luar.

Pasal kedua, berisi penjelasan tentang perbuatan-perbuatan yang mungkin membuktikan tujuan orang yang menyendiri, dibaginya perbuatan kepada dua bagian (1) perbuatan yang timbul dari kehendak mereka, sesudah memperhatikan dan mempertimbangkannya, (2) suatu perbuatan yang timbul dan perbuatan ini dinilai tingkatan akhlak yang paling tinggi.

Pasal ketiga, yang berhubungan dengan perbuatan-perbuatan menyendiri, yaitu memperoleh urusan bersifat pemikiran. Maka wajiblah mengetahui urusan-urusan ini, dan bagian-bagiannya adalah banyak, yakni bentuk yang benar-benar bersih dari hubungan materi dan pikiran yang semata-mata memperolehnya dengan dengan semua kekuatan jiwa.

Pasal keempat, pembahagian perbuatan manusia kepada tiga macam:

Perbuatan yang tujuannya berupa bentuk jasmani, seperti makan, minum, pakaian dan yang serupa itu. Perbuatan yang tujuannya ialah bentuk rohaniah perseorangan. Bukanlah kelezatan hewani yang menjadi tujuan daripada bahagian ini, akan tetapi maksud yang dituju ialah menyempurnakan ketentraman pikiran dan ketenangan perasaan.

Pasal kelima, berisi bahwa seorang mutawahhid (penyendiri) harus memiliki tingkatan perbuatan yang paling tinggi, sehingga sampai kepada tujuan akhir.

Pasal enam dan pasal tujuh, kembali memperpanjang uraian mengenai bentuk-bentuk rohaniah dan perbuatan-perbuatan yang bertalian dengannya, serta tujuan –tujuan yang ingin dicapai.

Pasal kedelapan, menjelaskan apa yang di maksud dengan tujuan akhir.

Akal mendapatkan obyek-obyek pengetahuan yang disebut hal-hal yang dapat diserap dari unsur imajinatif. Misalnya ideal-ideal moral dan artistik, atau obyek-obyek pengetahuan yang merupakan kejadian-kejadian yang bisa terjadi mewujudkan di dalam unsur imajinatif sebelum kejadian-kejadian tersebut terjadi, atau kejadian –kejadian yang belum terjadi tapi telah masuk ke dalam unsur imajinatif ialah keterhubungannya dengan wahyu dan ramalan. Jadi, apayang diberikan oleh akal kepada imajinasi manusia bukanlah berasal dari akal itu sendiri, melainkan timbul dalam imajinasi lewat agen yang telah dikenal sebelumnya , dan mampu menciptakannya. Tuhanlah yang lewat kehendaknya , menyebabkan penggerak lingkungan-lingkungan aktif beraksi atas dasar lingkungan-lingkungan pasif. Misalnya, bila dia bermaksud mewujudkan apa yang akan terjadi di alam raya ini.⁵¹

⁵¹ Azumadi, *Redaksi Eensiklopedi Islam*. Jilid 3. Jakarta: ichtiar baru van hoevan.2005 hal 174

Dengan uraian di atas, jelaslah bahwa tuhan memmanifestasikan pengetahuan dan perbuatan kepada makhluk-makhluknya. Setiap makhluk menerimanya sesuai dengan tingkat kesempurnaan existensi masing-masing, akal menerima darinya pengetahuan sesuai dengan kedudukannya, dan lingkungan menerima darinya sosok-sosok dan bentuk-bentuk fisik sesuai dengan tingkat dan kedudukan mereka. Lewat akal lah manusia mengenal ilmu-ilmu yang disingkapkan kepadanya oleh tuhan, hal-hal yang dapat dipahami, peristiwa-peristiwa tertentu yang terjadi pada saat sekarang dan masa lalu. Inilah pengetahuan tentang yang ghaib yang diberikan tuhan kepada hamba-hamba pilihannya lewat malaikat-malaikat-nya.

2. Metafisika (ketuhanan)

Pendapatnya tentang logika dan metafisika, boleh dikatakan hampir sama dengan pemikiran Al-farabi. Menurut Ibn Bajjah bahwa segala yang maujud terbagi dua: bergerak dan tidak bergerak. Yang bergerak itu adalah materi yang sifatnya terbatas. Dia bergerak dengan digerakkan yang bersifat azali. Digerakkan ini tidak mungkin dari zatnya sendiri, karena dia terbatas. Tetapi sebab digerakkan berasal dari kekuatan yang tidak terbatas atau wujud, yaitu akal.

Tuhan menganugerahkan kepada manusia rahmat dan kapasitas, melalui hal itu dapat diketahui perbedaan antara manusia. Tetapi keduanya ada yang merupakan pembawaan sejak lahir, dan tidak perlu diupayakan. Disamping itu, ada rahmat dan kapasitas yang harus diusahakan sesuai dengan kehendak tuhan, di bawah bimbingan para nabi. Karena itu manusia harus menyambut seruan nabi dan melaksanakan apa yang diperintahkan. Dengan begitu pula, ia dapat mengetahui bahwa tuhan merupakan suatu kemawujudan. Meski satu

tidak bersekutu dan pencipta segalanya. Untuk mencapai kedekatan dengan tuhan, ibn bajjah menganjurkan untuk melakukan tiga hal, yaitu (1) membuat lidah kita selalu mengingat tuhan dan memuliakannya, (2) membuat organ-organ tubuh kita bertindak sesuai dengan wawasan hati, dan (3) menghindari segala yang membuat kita lalai mengingat tuhan atau membuat hati berpaling dari-nya. Ini semua mesti dilakukan terus-menerus sepanjang hidup.⁵²

3. Moral

Kata Ibn Bajjah tujuan hidup manusia adalah untuk memperoleh kebahagiaan. Untuk itu di perlukan usaha yang bersumber pada kemauan bebas dan pertimbangan akal. Perbuatan manusia adakalanya di dorong oleh naluri yang juga tidak berbeda dengan yang terdapat padaa hewan. Dengan naluri ini, manusia dapat melakukan aktivitas berdasarkan pertimbangan akal, bebas dari rangsangan naluri hewan.⁵³

Keistimewaan manusia dari makhluk lain adalah daya fikir yang menjadi sumber perbuatannya. Semua perbuatan dan tingkah laku yang didasarkan atas akal sehatnya dinamakan perbuatan *ikhtariah*. Kalau perbuatan manusia hanya didasarkan atas fikirannya demi kebenaran, maka perbuatannya itu lebih merupakan perbuatan illahi dari perbuatan manusiawi. Hal ini memerlukan keutamaan yang mengatasi keutamaan-keutamaan formal. Sehingga kalau akal sudah memutuskan sesuatu, tidak ditentang oleh jiwa hewani.

Jika karakteristik utama manusia dan tindakannya yang patut adalah akal budi, maka jelaslah bahwa manusia merupakan salah satu “bentuk intelektual” atau “spiritual” yang merupakan bagian tertinggi

⁵² Sirajuddin Zar, M.A. *filosof dan filsafatnya*. Jakarta: raja grafindo persada. 2004 hal 191

⁵³ Ibid hal 197

dari skala besar wujud. Watak sejati manusia pada hakekatnya bersifat intelektual .

4. Politik

Dari pengertian mutawahhid, kadang-kadang orang mengira bahwa ibn bajjah menginginkan supaya seseorang mutawahhid terasing atau menjauhkan diri dari masyarakat ramai. Tetapi sebenarnya ibn bajjah bermaksud bahwa seorang mutawahhid sekalipun harus senantiasa berhubungan dengan masyarakat. Tetapi hendaklah seseorang mampu menguasai diri dan sanggup mengendalikan hawa nafsu, tidak terseret ke dalam arus perbuatan rendah masyarakat. Jadi penyendiri dalam konsepsi ibn bajjah lebih ditekankan pada sikap hidup dalam masyarakat, tinggal pada tempat tinggal dan karena ia juga berarti “ individu dan masyarakat”. Dalam pengertian ini, “ mutawahhid” (penyendiri)” selalu beradah di tengah masyarakat, walau bagaimanapun masyarakat tersebut.

Ibn bajjah menyadari bahwa warga yang memiliki sikap dan bertindak mulia, tidak banyak jumlahnya dalam masyarakat. Ia mengibaratkannya sebagai tumbuhan kecil yang hiddup diantara pepohonan besar yang beraneka macam, sebagai perantau atau musafir yang memiliki watak budi dan tingkah laku yang berbeda dengan sikap dan pandangan hidup masyarakat mengitarinya. Mereka memiliki ciri-ciri berikut ;

1. Selalu menjaga kesehatan. Untuk itu mereka memerlukan sedikit pengetahuan tentang kesehatan agar dapat merawat diri.⁵⁴
2. Selalu makan apa yang diperlukan oleh tubuh.

⁵⁴ Hasyimsyah Nasution, *filsafat Islam*. (Jakarta: Gaya Media Pratama.1999), hal 102

3. Sederhana dalam memenuhi kebutuhan hidup yang menyangkut sandang, pangan, dan tempat tinggal, karena kebutuhan yang demikian bukan tujuan utama bagi kehidupannya.

4. Bergaul dengan orang-orang yang berilmu dan menjahui orang-orang yang mementingkan kehidupan duniawi. Bergaul dengan mereka itu hanya sekedar keperluan.

Mengutamakan ilmu-ilmu teroris dan meninggalkan ilmu-ilmu praktis karena kurang diperlukan dalam tujuan hidup, seperti ilmu perdangan. Melakukan amal baik atas kemauan sendiri menurut pertimbangan akal

B. Filsafat Ibnu Tufail

1. Riwayat Hidup Ibnu Thufail

Nama lengkap Ibnu Thufail adalah Abu Bakar Muhammad ibn 'Abd Malik ibnu Muhammad ibnu Thufail. Ia dilahirkan di Cadix, Granada Spanyol pada tahun 506 H/ 1110 M. Ibnu Thufail termasuk dalam keluarga suku Arab terkemuka, di Qais. Di Barat ia terkenal dengan sebutan Abu Bacer. Sebagaimana filosof-filosof Muslim lainnya Ibnu Thufail juga memiliki disiplin ilmu dalam berbagai bidang, ia ahli dalam ilmu kedokteran, matematika, astronomi, dan penyair terkenal dari Dinasti Al-Muwahhid di Spanyol. Ia memulai kariernya sebagai dokter praktik di Granada, lewat profesinya sebagai dokter ia diangkat menjadi sekertaris gubernur di provinsi itu. Kemudian, ia diangkat menjadi sekertaris pribadi gubernur Geuta dan Tangier oleh putra Al-Mu'min penguasa Al-Muwahhid di Spanyol. Selanjutnya ia diangkat menjadi dokter pribadi Abu Yusuf Ya'qub al-Mansur, dan sekaligus menjadi qadhi.

Dalam bidang filsafat, Ibnu Thufail dengan gigih menserasikan sains Yunani dengan dengan hikmah Timur, atau antara filsafat dengan agama. Wujud konkrit perpaduan ini tergambar dalam

karyanya *Hayy Ibn Yaqzhan*. Ibnu Thufail mempunyai kedudukan dalam perkembangan filsafat di Dunia Islam Barat, karena posisinya sebagai penjelas dan pelanjut Ibnu Bajjah dan perambah jalan untuk Ibn Rusyd. Ibn Bajjah mendekatkan filsafat Yunani dari timur, sedangkan Ibn Rusyd mengantarkannya ke Barat setelah “diberi muatan keIslaman”.

2. Karya Ibnu Thufail

Sebenarnya Ibnu Thufail lebih menggemari merenung daripada kecenderungan untuk menulis, karena itu tidak heran kalau hasil karyanya sedikit untuk generasi berikutnya. Namun, beberapa buku biografi menyebutkan bahwa ia sempat menulis sejumlah buku dalam beberapa bidang yaitu : filsafat, fisika, kejiwaan dan kedokteran. Tetapi karangan tersebut hanya satu yang sampai kepada kita, yaitu *Hayy Ibn Yaqzhan* yang merupakan inti sari pemikiran-pemikiran Ibnu Thufail dan telah diterjemahkan ke dalam beberapa bahasa⁵⁵.

Menurut Montgomery Watt, buku inilah yang mungkin merupakan karya filsafat dalam bahasa Arab yang paling menarik. Suatu manuskrip di perpustakaan Escorial yang berjudul *Fi Asrar al-Hikmah al-Masyiriyyah* (rahasia-rahasia filsafat Timur) hanyalah sebagai ringkasan dari buku hayy tersebut. Nama lengkap dari buku tersebut adalah Risalah *Hayy Ibn Yaqzhan fi Asrar al-hikmah al-Masyiriyyah*. Tetapi menurut Ibn Khathib ada dua buku tentang kedokteran yang dapat dikatakan merupakan karya Ibnu Thufail, setidaknya ditulis oleh dua orang muridnya yang dipersembahkan kepada Ibnu Thufail yaitu karya Al-Bithruji yang berjudul Kitab al-Hai'ah, dan karya Ibn Rusyd yang berjudul *Fi Buqa' al-Maskunah wa al-Ghair al-Maskunah*⁵⁶.

⁵⁵ Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam*, Jakarta : PT Raja Grafindo Persada, 2007, hlm. 205.

⁵⁶ Ibid, hal. 206.

Karya Ibnu Thufail merupakan suatu kreasi yang unik dari pemikiran filsafatnya, sebelumnya judul *Hayy Ibn Yaqzhan* ini telah diberikan oleh Ibnu Sina kepada salah satu karya esoteriknya. Demikian juga, nama tokoh Absal dan Salman telah ada dalam buku Ibnu Sina, *Salman wa Absal*.³ Kendatipun kisah ini tidak orisinal, bahkan sebelum Ibnu Sina juga kisah ini sudah ada, seperti kisah Arab Kuno, Hunain ibnu Ishak, Salman dan Absal ibnu Arabi namun, Ibnu Thufail berhasil menjadikan kisah ini menjadi kisah roman filosofis yang unik. Ketajaman filosofisnya yang menandai kebaruan kisah ini dan menjadikannya salah satu kisah yang paling asli dan paling indah pada Abad Pertengahan. Hal ini terbukti dengan banyaknya buku ini diterjemahkan ke dalam bahasa Ibrani, latin, inggris, Belanda, Prancis, Spanyol, Jerman dan Rusia. Bahkan pada zaman modern pun minat terhadap karya Ibnu Thufail ini tetap ada. Ahmad Amin menerbitkannya dalam edisi bahasa Arab yang diikuti terjemahannya dalam bahasa Persi dan Urdu.

3. Filsafat Ibnu Thufail

Pandangan-pandangan filsafat Ibnu Thufail dengan cara memaparkan metode khusus dalam bentuk kisah filsafat, dalam bukunya yang terkenal *Hayy Ibn Yaqzhan*. Kisah ini ditulis oleh Ibnu Thufail sebagai jawaban atas permintaan seorang sahabatnya yang ingin mengetahui hikmah ketimuran (*al-Hikmat al-Masyriqiyyat*)⁵⁷.

Selain itu, tulisan Ibnu Thufail ini erat kaitannya dengan serangan Al-Ghazali terhadap dunia filsafat. Di kala itu, orang-orang takut berfilsafat dan usaha-usaha para filosof Muslim yang telah mendamaikan filsafat dengan agama. Juga buku-buku filsafat yang selama ini hanya untuk orang-orang tertentu, sekarang telah dapat pula dipahami oleh orang-orang awam. Karena itu, amat logis buku

⁵⁷ Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam*, Jakarta : Gaya Media Pratama, 1999, hlm. 103.

Ibnu Thufail ini ingin menetralisasi keadaan dan ingin mengembalikan filsafat ke tempat yang semula, yakni filsafat bukanlah “barang” haram. Pada sisi lain, agar filsafat dapat dimengerti oleh orang-orang awam filsafat juga dikomunikasikan lewat kisah yang amat menarik. Biasanya komunikasi melalui kisah(cerita) dengan cepat diterima dan diminati. Dengan demikian, bila hal ini dapat diterima tujuan yang hendak dicapai Ibnu Thufail melebihi akibat serangan Al-Ghazali yaitu ingin memasyarakatkan filsafat.

Ada beberapa pendapat Ibnu Thufail mengenai filsafat yaitu :

a. Metafisika (Ketuhanan)

Dari hasil pengamatan dan pemikiran tentang alam semesta serta pengalaman hidupnya, Hayy sampai pada suatu kepastian bahwa alam ini diciptakan oleh Allah. Dengan akalnya, ia telah mengetahui adanya Allah SWT. Dalam membuktikan adanya Allah, Ibnu Thufail mengemukakan tiga argumen :

b. Argumen gerak

Gerak alam ini menjadi bukti tentang adanya Allah, baik bagi orang yang meyakini alam baharu maupun bagi orang yang meyakini alam kadim⁵⁸

c. Argumen Materi dan bentuk

Menurut Ibnu Thufail argumen ini dapat membuktikan adanya Allah, baik bagi orang yang meyakini alam kadim maupun hadisnya⁵⁹. Hal ini dikemukakan oleh Ibnu Thufail dalam kumpulan pokok pikiran yang terkait antara satu dengan lainnya yaitu :

- 1.) Segala yang ada ini tersusun dari materi dan bentuk
- 2.) Setiap materi membutuhkan bentuk
- 3.) Bentuk tidak mungkin bereksistensi penggerak
- 4.) Segala yang ada untuk bereksistensi membutuhkan pencipta.

⁵⁸ Ibid, hal. 104.

⁵⁹ Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam*, Jakarta : PT Raja Grafindo Persada, 2007, hlm. 206.

d. Argumen al-ghaiyyat dan al-Ilahiyyat

Argumen ini berdasarkan pada kenyataan bahwa segala yang ada di alam ini mempunyai tujuan tertentu. Ini merupakan inayah dari Allah SWT, Ibnu Thufail yang berpegang dengan argumen ini sesuai dengan al Qur'an menolak bahwa alam diciptakan oleh Allah secara kebetulan, alam ini tersusun sangat rapi dan sangat teratur. Begitu juga dengan hewan semuanya dilengkapi dengan anggota tubuh yang begitu rupa, semua anggota tubuh tersebut mempunyai tujuan-tujuan tertentu yang sangat kemanfaatannya bagi hewan yang bersangkutan. Tampaknya tidak satu pun ciptaan Allah ini dalam keadaan percuma.

e. Fisika

Menurut Ibnu Thufail alam ini kadim dan juga baharu, alam kadim karena Allah menciptakannya sejak azali tanpa didahului oleh zaman. Pandangan Ibnu Thufail mengenai kadim dan baharunya alam tampaknya merupakan kompromi antara pendapat Aristoteles yang menyatakan alam kadim dengan ajaran kaum ortodok Islam yang menyatakan alam baharu, sebagai contoh yang diberikan oleh Ibnu Thufail ialah sebagaimana ketika kita menggenggam suatu benda kemudian kita gerakkan maka benda akan bergerak mengikuti gerak tangan kita, gerakan benda tersebut tidak terlambat di segi zaman dan hanya keterlambatan dari segi zat⁶⁰.

Demikianlah alam ini seluruhnya merupakan ciptaan Allah tanpa zaman, dalam firman Allah SWT yang artinya : *Sesungguhnya keadaan-Nya, apabila ia menghendaki sesuatu hanyalah berfirman kepada-Nya, Jadilah maka terjadilah ia.* (QS Yasin 36 : 50).

⁶⁰ Opcit, hal. 105.

f. Jiwa

Jiwa manusia menurut Ibnu Thufail adalah makhluk yang tertinggi martabatnya, manusia terdiri dari dua unsur yakni jasad dan roh. Badan tersusun dari unsur-unsur, sedangkan jiwa tidak tersusun. Menurut Ibnu Thufail jiwa terdiri dari tiga tingkat yaitu dari yang rendah jiwa tumbuhan, kemudian jiwa hewan lalu ke tingkat jiwa yang martabatnya lebih tinggi dari keduanya yaitu jiwa manusia⁶¹.

Ibnu Thufail mengelompokkan jiwa manusia dan hubungannya dengan Allah SWT dalam tiga keadaan yaitu :⁸

- a. Jiwa yang sebelum mengalami kematian jasad telah mengenal Allah, mengagumi kebesaran dan keagungan-Nya serta selalu ingat kepada-Nya. Maka jiwa seperti ini akan kekal dalam kebahagiaan.
- b. Jiwa yang telah mengenal Allah, tetapi melakukan maksiat dan melupakan Allah jiwa seperti ini akan abadi dalam kesengsaraan.
- c. Jiwa yang tidak pernah mengenal Allah selama hidupnya jiwa ini akan berakhir seperti hewan.

Ibnu Thufail meletakkan tanggung jawab manusia di hadapan Allah atas dasar pengetahuannya tentang Allah SWT. Orang yang mengetahui Allah dan menjalankan kebaikan akan kekal dalam kebahagiaan. Orang yang mengetahui Allah tetapi terus melakukan perbuatan maksiat akan kekal dalam kesengsaraan, orang yang sama sekali tidak pernah mengetahui Allah jiwanya akan lenyap seperti lenyapnya jiwa hewan.

g. Epistemologi

⁶¹ Hasyimiyah Nasution, *Filsafat Islam*, (Jakarta : Gaya Media Pratama, 1999), hal.

Dalam epistemologi, Ibnu Thufail menjelaskan bahwa ma'rifat itu dimulai dari pancaindra. Dengan pengamatan dan pengalaman dapat diperoleh pengetahuan indrawi, hal-hal yang bersifat metafisis dapat diketahui dengan akal intuisi. Ma'rifat dilakukan dengan dua cara yaitu pemikian atau renungan akal, seperti yang dilakukan para filosof Muslim dan seperti yang dilakukan oleh kaum sufi, kesesuaian antara nalar dan intuisi membentuk esensi epistemologi Ibnu Thufail⁶²

Ma'rifat dengan kasyf rohani menurut Ibnu Thufail dapat diperoleh dengan latihan-latihan rohani dengan penuh kesungguhan. Semakin tinggi latihan ini ma'rifat akan semakin jelas dan berbagai hakikat akan tersingkap. Sinar terang yang akan menyenangkan, akan melingkup kepada orang yang melakukannya. Jiwanya menjadi sadar sepenuhnya dan mengalami apa yang tidak pernah dilihat oleh mata, didengar telinga dan dirasa oleh hati. Kasyf rohani tidak dapat dilukiskan dengan kata-kata sebab kata-kata hanya merupakan simbol-simbol yang terbatas pada pengamatan indrawi⁶³.

h. Rekonsiliasi antara Filsafat dan Agama

Melalui roman filsafat *Hayy ibn Yaqzhan*, Ibnu Thufail menekankan bahwa antara filsafat dengan agama tidak bertentangan dengan kata lain akal tidak bertentangan dengan wahyu. Allah tidak hanya dapat diketahui dengan wahyu, tetapi juga dapat diketahui dengan akal. Hayy yang bebas dari ajaran Nabi, dapat sampai ke tingkat tertinggi dari ma'rifat terhadap Allah melalui akalnya dan melalui kasyf rohani yang ia peroleh dengan jalan latihan kerohanian seperti berpuasa, sholat dan lainnya.

⁶² Ibid, hal: 104

⁸ Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam*, Jakarta : Raja Grafindo Persada, 2007, hlm. 217.

⁹ Ibid, hlm. 218.

Ibnu Thufail menokohkan Hayy sebagai personifikasi dari spirit alamiah manusia yang disinari, spirit tersebut harus sesuai dengan ruh Nabi Muhammad yang ucapan-ucapannya perlu ditafsirkan secara metaforis. Ibnu Thufail menyadari, mengetahui dan berhubungan dengan Allah melalui pemikiran akal murni, yang hanya dapat dilakukan oleh orang-orang khusus.

C. Filsafat Ibnu Rusyd

1. Biografi Ibnu Rusyd

Nama lengkap Ibnu Rusyd adalah Abu al-Walid Muhammad Ibnu Muhammad Ibnu Rusyd di Barat dan dituliskan Latin abad pertengahan ia dikenal dengan nama Averroes. Ia dilahirkan di Cordova pada 520 H (1126 M) dari keluarga terkenal alim dalam fikih di Spanyol-Islam. Kakek dari ayahnya pernah menjadi kepala pengadilan di Andalusia, dan dia juga aktif dalam kegiatan politik dan sosial. Ketika kelahiran Ibnu Rusyd, daulah Murabitun yang didirikan oleh Yusuf Ibn Tashafin (1090-1106 M) di Maghribi dan berakhir pada masa Kesultanan Kelima, Ishak (1146-1147 M). Empat tahun setelah kelahiran Ibnu Rusyd Muhammad Ibnu Tumart (1078-1130 M) pemimpin daulah Muhawahhidin wafat.

Pada tahun 1156 Ibnu Rusyd pindah ke Maroko, memenuhi pemerintahan Khalifah Abdul al-Mu'min, Khalifa pertama dari dinasti Muhawahhidin, Khalifah ini banyak membangun sekolah dan lembaga ilmu pengetahuan. Ia memintak Ibnu Rusyd untuk membentuknya mengelola lembaga-lembaga tersebut.

Pada tahun 1169 risalah tentang medis, al-Risalah telah disaksakannya dan pada tahun yang sama pula, ia diperkenalkan oleh Ibnu Thufail kepada Khalifah Abu Ya'qub. Hasil dari pertemuan ini Ibnu Rusyd diangkat sebagai qadhi di Saville. Ia memanfaatkan kesempatan tersebut dengan sebaik-baiknya. Dirwayatkan bahwa Ibnu Rusyd hanya

dua malam melewatkan begitu saja tanpa membaca dan menulis, yaitu malam ayahnya meninggal dan malam perkawinannya. Berbeda dengan Ibnu Sina, Ibnu Rusyd tidak gemar menghadiri tempat-tempat hiburan dan menyaksikan tari-tarian, sehingga ia lebih dihormati dan dihormati. Sejak itu pula, ia mulai menafsirkan karya-karya Aristotelis atas permintaan khalifah tersebut. Keberhasilan menafsirkan karya-karya Aristotelis ini menjadikan ia terkenal dengan gelar "komentator Aristotelis".

Dua tahun setelah menjadi qadhi di Sville ia kembali ke Cordova menduduki hakim agung. Selanjutnya pada tahun 1182 ia bertugas sebagai dokter khalifah di Istana al-Muwahhidin, Maroko menggantikan Ibnu Tuhuf.⁶⁴

Pada tahun 1195 keadaan berubah akibat pengaruh politik. Sultan Abu Yusuf memerlukan dukungan ulama dan fuqaha untuk menghadapi peperangan melawan kaum Kristen. Karena itu Sultan menangkap dan mengasingkan Ibnu Rusyd ke suatu tempat bernama Lucena yang terletak sekitar 50 km di arah tenggara Cordova, guna mendapatkan simpati dan bantuan dari para ulama dan fuqaha dalam peperangan tersebut. Pengasingan tersebut didasarkan tuduhan sebagai ulamah dan puqada bahwa Ibnu Rusyd adalah seorang zindik dan kafir. Semua bukunya dibakar, terutama buku-buku filsafat, kecuali buku-buku kedokteran, astronomi dan matematika.⁶⁵

Akibat aib dan siksaan yang diterima serta diusirnya dia dari tanah kelahirannya pada tahun 1196 M merupakan akibat dari pertentangan itu. Pertarungan antara kaum agamawan dan filosof untuk mendapatkan kekuasaan politik, tidak pernah reda sejak abad ke-3 H / 9 M. Dalam buku-bukunya, Alkindi melukiskan pertarungan ini dan membela filosof.

⁶⁴ Hasyimsyah Nasution, *filsafat Islam* .hal:112

⁶⁵ Ibid .hal:112

Atas jasa baik pemuka kota seville yang menghadap khalifah untuk membujuknya membebaskan Ibnu Rusyd, akhirnya ia di bebaskan kemudian, ia kembali ke maraques ,maroko tetapi tidak lama sesudah itu ia wafat di kota itu pada 9 safar 595 H (10 oktober 1198 M). Setelah tiga bulan jenazanya dipindahakan ke cordova untuk di kebumikan di perkuburan keluarganya.

2. Hasil karyanya

Ibnu Rusyd terkenal sebagai seorang filosof yang menentang al-Ghazali.⁶⁶ Dan dia juga menulis banyak bidang, antara lain ilmu fisikh, kedokteran, ilmu falak, filsafat dan lain-lain. Sebenarnya karyanya yang paling besar pengaruh barat yang di kenal dengan averroism adalah komentarnya atas karyanya aristoteles bukan saja dalam bidang filsafat, juga dalam bidang jiwa, fisika, logika dan akhlak.

Karya-karya yang lainnya adalah:

1. Bidayah al-mijthahid wa nihayah al-muqtashid utfi al-fiqih
2. Kitab al-kulliyat fi al-thib ,telah di tejemahkanlam bahasa latin coliget.
3. Tahafut al-tahufut yang merupakan sanggahan terhadap kitab al-gazali ,tahufut al-falasifah, telah di terjemahkan dalam ke dalam bahasa latin dan banyak mempengaruhi thomas van aquinnas .
4. Al-Kasyf'an manahij al-adillah fi-aqid al-millah.
5. Fashl al-maqal fima bain al-hikmah wa al-syariah min al-ittishal ,kedua buku trsebut (4 dan 5) merupakan kajian teologi yang mencoba mempertemukan agama dan filsafat .
6. Dhamimah li masalah al-qadim.⁶⁷

d. Filsafatnya

⁶⁶ Mustofa , *filsapat Islam* hal:228

⁶⁷ Hasyimsyah Nasution, *filsafat Isalm*, hal:114

1. Pencarian Tuhan

Ibnu Rusyd membicarakan filsafat tentang ketuhanan di berbagai karangannya, antara lain pada *tahafut al tahafut* dan *mana-hij al adillah*, filsafat ini membahas tentang wujud tuhan, sifat-sifatnya dan hubungannya dengan alam. Ibnu Rusyd meneliti berbagai golongan yang timbul dldm Islam. Menurut pendapat Ibnu Rusyd yang paling terkenal yaitu *asy'ariyah*, *mu'tazilah*, *batiniah*, dan *hasyiwiyah*.

Menurut golongan *asy'ariyah* bahwa kepercayaan tentang wujud tuhan dapat mencapai melalui akal pikiran. Menurut Ibnu Rusyd mereka tidak menempuh jalan yang di tunjukan oleh *syara'* karena mendasarkan baharunya alam atas tersusunya dari bagian-bagian itu adalah baru. Maka golongan *mutakallimin asy'ariyah* akan mengatakan bahwa pembuatan yang baru adalah karena *iradah* (kehendak) yang *qadim*. Maka Ibnu Rusyd menjawab bahwa perkataan yang berhubungan dengan perkara yang di buat. Jika perkara tersebut baru, maka pembuatan yang baru berhubungan dengan perbuatannya juga harus baru, tanpa membedakan *iradahnya* itu *qadim* ataukah baru karna perbuatan itu dari zat yang membuat, lain perkarah yang di buat, dan lain pulah dari *iradah*.

Dari pernyataan tersebut, maka jalan yang di tempuh oleh golongan *asy'ariyah* tentang barunya alam tidak dapat di pahami oleh orang awam. Tetapi juga tidak memuaskan bagi golongan filosof, karna jalan tersebut bersipat *jadali* bukan *burhani*. Atau dengan kata lain bahwa jalan tersebut tidak *toreitis burhani* dan bukan pulah jalan *syara'* yang menyakinkan.

Filsafat Ibnu Rusyd sangat di pengaruhi oleh pemikiran aristotelis, karna ia banyak menghabiskan waktunya meneliti dan membuat komentar-komentar terhadap karya-karya aristotelis dalam berbagai bidang sehingga ia digelar *syarih* (komentator). Aristotelis menurutnya manusia istimewa dan pemikir terbesar yang telah mencapai

kebenaran yang tidak mungkin tercampur kesalahan. Meskipun Ibnu Rusyd sangat terpengaruh dengan pemikir Aristotelis, bukan berarti ia sangat memahami bahasa Yunani di mana buku Aristotelis ditulis dalam bahasa itu.

Ibnu Rusyd sebagai filosof besar juga memikirkan, membahas dan memecahkan masalah-masalah yang pernah dipikirkan oleh filosof-filosof sebelumnya. Dia tidak menerima begitu saja pemikiran-pemikiran mereka, tetapi menerima yang setuju dan menolak yang sebaliknya.⁶⁸

Dalam *fashl al maqad* Ibnu Rusyd menyatakan, bahwa mengenal pencipta itu hanya mungkin dengan mempelajari alam wujud yang diciptakannya, untuk dijadikan petunjuk bagi adanya pencipta itu. Allah memberikan 3 dalil dalam kitab-kitabnya yang diringkas oleh Ibnu Rusyd yaitu:

- ❖ *Dalil 'inasyah al-ilahiyah* (pemeliharaan Tuhan). Dikemukakan bahwa alam ini seluruhnya sangat sesuai dengan kehidupan manusia. Persesuaian ini tidak mungkin terjadi secara kebetulan, tetapi menunjukkan adanya pencipta yang sangat bijaksana. Semua kejadian di dalam alam sangat cocok dengan fitrah manusia, seperti siang, malam, matahari, bulan, tumbuh-tumbuhan, hewan dan anggota tubuh manusia. Tidak mungkin terjadi dan terpelihara semuanya itu tanpa pencipta yang bijaksana. Ayat yang mendukung dalil tersebut yaitu (QA.Al-Nabi 78:6-7)
- ❖ *Dalil ikhtira* (dalil penciptaan), dalil ini hanya wujud segala macam hewan, tumbuh-tumbuhan, langit dan bumi. Segala yang ma'jud di alam ini adalah diciptakan, segala yang diciptakan pasti ada yang menciptakannya. Ayat yang mendukung dalil tersebut yaitu (QS.Hajj 22:78).

⁶⁸ Mustopa, h.a hal:289

- ❖ *Dalil harkah* (gerak), alam semesta ini bergerak dengan suatu gerakan yang abadi. Gerakan tersebut menunjukkan adanya penggerak pertama yang tidak bergerak dan bukan benda, yaitu Tuhan.⁶⁹

2. Qadimnya Alam

Qadim (ada tempat permulaan) atau hadis (ada setelah tiada), maka menurut Ibnu Rusyd, perselisihan mengenai penamaan saja khususnya orang filosof. Sebab mereka telah sepakat adanya tiga macam wujud yaitu yang dua beripat ekstrim dan yang satu merupakan bentuk pengetahuan dari keduanya.

Ekstrim pertama adalah wujud yang terjadi dari suatu selain dirinya dan oleh sesuatu yang lain. Yakni oleh suatu sebab penggerak serta dari suatu bahan tertentu, dan wujud ini dalam kewujudannya di dahului oleh waktu. Keadaan benda yang dapat diketahui dengan indra seperti wujud air, tanah, binatang, dan tumbuh-tumbuhan. Wujud ini telah disepakati oleh pengikut asy'ariyah ataupun para filosof, sebagai sesuatu yang disebut *muhdats* (ada setelah tiada).

Wujud ekstrim ke dua adalah wujud yang adanya tidak berasal dari maupun disebabkan oleh sesuatu yang lain serta tidak pula di dahului oleh waktu. Wujud ini dinamakan dengan *al qadim* (ada setelah tiada). Wujud jenis yang menengah adalah wujud yang tidak terjadi berasal dari sesuatu serta tidak pula di dahului oleh waktu, tapi terwujud oleh suatu penggerak, inilah alam secara keseluruhannya.

Semua golongan tadi sepakat adanya tiga sipat bagi alam. Karena para theolog Islam mengakui bahwa tidak mendahului alam, atau sebagai suatu kesimpulan yang tidak terelakkan bagi mereka, sebab waktu menurut mereka ialah suatu yang menyertai gerak dan benda.

3. Kebangkitan jasmani

⁶⁹ Hasyimsyah Nasution, hal:118

Kebangkitan jasmani telah tersiar kurang lebih seribu tahun yang lalu (dari masanya), sedangkan usiah filsafat kurang dari masa itu, di mana orang yang pertama mengtakan adanya kebangkitan jasmani ialah nabi bani israel yang datang sesudah nabi musa as. Sebagai mana yang di dalam kitab zabur, dan kitab lainnya dari bani israel, dan injil telah menyebutkan adanya kebangkitan jasmani.

Menurut Ibnu Rusyd, keimanan terhadap kebangkitan jasmani adalah suatu keharusan bagi terwujudnya keutamaan akhlak, keutamaan teori dan amalan lahir. Karena seorang tidak akan memperoleh kehidupan yang sebenarnya dalam dunia ini kecuali dengan amalan-amalan, dan untuk kehidupan di dunia dan akhirat, tidak tercapai kecuali dengan keutamaan teori. Baik amalan lahir maupun batin keutamaan teori tidak bisa terwujud dan tercapai, kecuali dengan keutamaan akhlak, sedang keutamaan akhlak tidak bisa tercapai kecuali dengan jalan mengetahui tuhan dan memujanya dengan ibadah yang telah ditemukan untuk masing-masing agama. Seperti; berkorban, shalat dan ucapan-ucapan linn yang di ucapkan untuk memuji allah dan malaikat serta Nabi-Nabi-Nya.

Perinsip-perinsip syara' seperti kebahagiaan di akhirat, mengaku adanya alam akhirat sesudah mati. Suatu pemikiran murni mesti ada dasar-dasar yang di buat, maka seharusnya pemikiran syara' di ambil dari wahyu dan akal. Setiap syara' (aturan) yang di dasarkan atas wahyu maka bercampur pulah dengan pikiran. Syariat yang di dasarkan pada pemikiran saja, maka nilainya tentu lebih rendah dari syariat yang di dasarkan atas pikiran dan wahyu.

Demikian juga dalam masalah kebangkitan jasmani di akhirat. Islam dalam masalah ini lebih banyak mendorong kepada amalan-amalan utama. Oleh karena itu penggambaran terhadap kebangkitan jasmani itu dengan gambaran materil lebih baik dari pada rohani seperti yang di gambarkan syara' bahwa surga di peruntukan untuk

orang yang takwah dengan sungai (telaga) yang mengalir di bawahnya. Ini semua menunjukkan alam akhirat adalah alam lain yang tinggi dari pada alam dunia ini. Dengan demikian pengkhafiran dalam masalah kebangkitan jasmani tidak beralasan, karena masalah itu bagi para filosof adalah persoalan teori.

4. Kerasulan Nabi

Banyak para filosof membicarakan masalah kenabian, dan di antara pendapatnya banyak mempengaruhi adalah al farabi dan ibnu sina. Para ulama kalam juga membicarakan masalah kenabian dan kerasulan. Pembuktian kerasulan para ulama kalam menyatakan apabila orang berbicara dan berkehendak mengutus hamba-hambanya, bagi tuhan apabila berbicara dan berirada dapat mengutus rasulnya. pembuktian ini adalah melalui jalan *qiyas*, namun jalan tersebut hanya bisa membawa kesimpulan yang mungkin saja, sehingga tidak bisa disebut *qiyas burhani* (qiyas yang meyakinkan). Bagi golongan asy'ariyah dalam memperkuat qiyas adalah "bahwa orang yang mengaku jadi utusan tuhan, maka harus menunjukkan benar-benar bahwa ia di utus tuhan untuk hamba-nya dan tanda ini di namakan *mu'jizat*.

Pembuktian ini menurut Ibnu Rusyd hanya bersipat memuaskan hati, tapi tidak meyakinkan, namun ini menyadari bahwa pembuktian itu sesuai dengan kebanyakan orang. ketika di teliti pembuktian mengandung berbagai kelemahan. mujizat yang nampak pada seorang yang mengaku nabi itu adalah tanda dari tuhan yang menunjukkan bahwa ia benar-benar rasul-Nya. Ibnu Rusyd tidak puas dengan pembuktian yang di lakukan oleh para ahli kalam, baik kepada kerasulan secara umum ataupun kepada nabi Muhammad secara khusus. Ia mengatakan bahwa nabi Muhammad tidak mengaku dirinya sebagai Nabi dengan mengumumkan hal-hal yang menyimpang dari hukum alam atau sunatullah (seperti mu'jizat).

Ibnu Rusyd melanjutkan apabila ia tidak mengumumkan suatu bukti atau mu'jizat lahirnya tentang kebenaran kerasulanya, maka bukti kerasulan-Nya adalah Al-Quran semata-mata yang menjadi bahan tantangan bagi orang banyak. Bagi Ibnu Rusyd, pembuktian Al-Quran sebagai mu'jizat dengan cara membaca dan memahami benar-benar, maka di dalamnya akan nampak hal-hal yang gaib yang tidak di kenal oleh nabi Muhammad sebelum menerima wahyu.⁷⁰

Dalam konteks syari'at metode-metode terbagi 4 macam kategori yaitu:

1. Metode yang bersifat umum, sekaligus bersifat khusus yaitu metode *yaqini* (dipastikan kebenarannya) dalam pembuktian kebenaran, meskipun dalam bentuk retorik atau dialektik. Wujud dari metode ini adalah silogisme (*al-maqanyis*) yang mencapai tingkat kepastian, sekalipun premis-premis yang ditengahkannya bersifat *masyhur* (benar karena dukungan pendapat umum) atau *madhmum* (benar karena dugaan umum). konklusinya di ambil dari dirinya sendiri secara langsung, bukan dari perumpamaan-perumpamaan.
2. Metode yang premis-peremisnya sekalipun bersifat *masyhur* atau *madhmum*, namun kebenarannya mencapai tingkat pasti (*yaqini*). Konklusinya di ambil dari perumpamaan bagi obyek-obyek yang menjadi tujuannya. Konklusi ini membukak pintu untuk di tafsirkan.
3. Metode ini kebalikan dari yang ke-2, yaitu metode yang konklusinya berupa obyek-obyek yang hendak di simpulkan itu sendiri, sedangkan premis-premisnya bersifat *masyhur* atau *madhmum*, tanpa terbuka kemungkinan umum mencapai tingkat *yaqini*. Kategori ini tidak membutuhkan takwil sekalipun seringkali takwil terjadi pada premis-premisnya.
4. Metode yang premis-premisnya bersifat *masyhur* atau *madhmum*, tanpa membuka kemungkinan untuk mencapai tingkat *yaqini*. Dan konklusinya berupa perumpamaan bagi obyek-obyek yang di tuju.

⁷⁰ Ibid Mustofa hal:295

Bagi orang yang tertentu, metode ini harus di takwilkan, sedangkan bagi orang awam, harus di artikan menurut makna lainya. Semua kategori di atas berpeluang untuk di takwilkan dengan metode demonatrasif oleh orang tertentu (*khawwash*), sedangkan bagi masyarakat umum (*al-jumhur*) cukup memahaminya menurut makna lahirnya sesuai dengan kapasitas kemampuan.⁷¹

⁷¹ Ibid Hasyimsyah hal:118

BAB V

KONTRIBUSI FILSAFAT ISLAM BAGI KEMAJUAN PERADABAN BARAT

A. Pengantar

Kemajuan barat sejak era *renaissance* atau *aufklarung* sebenarnya adalah hasil dari dialektika antar peradaban manusia, dan juga hasil dari sejumlah usaha kompromistis benua Eropa yang mengapresiasi ilmu pengetahuan dengan baik. Klaim barat atas keorisinilitas mata rantai ilmu pengetahuan mereka tidak bisa disepakati begitu saja, karena memang ada hasil dialektika antara peradaban eropa klasik dengan asia kuno ataupun afrika kuno. Namun yang bisa dinilai sekarang adalah capaian nyata yang terlihat sangat maju di barat, dan timur tertinggal jauh di belakang. Barat semenjak era *renaissance* sadar akan kekurangannya dan terus berupaya menuju arah yang progresif, dengan tujuan memperoleh kejayaan. Islam, yang notabene memperoleh kejayaan pada dinasti Abbasiyah, hingga disebut sebagai the Golden Age of Islam, justru menunjukkan penurunan yang drastic dalam hal kekayaan peradaban, budaya, intelektual, terlebih pemerintahan dan politik. Hal ini memberi peluang besar bagi barat untuk meniru keberhasilan Islam, tentunya dengan mengevaluasi kekurangannya.

Problematika politik yang suram dituding sebagai biang kemunduran Islam dari masa kejayaan. Buruknya administrasi pemerintahan, iklim politik yang saling menjatuhkan, mengutamakan kepentingan kelompok sendiri, dan pelbagai problematika politik antar penguasa lokal dengan penguasa pusat adalah penyakit yang akut bagi pemerintahan Islam. Tak pelak, serangan dari luar yang seharusnya

tidak memberi dampak bagi pemerintahan Islam, menjadi sangat efektif karena tidak adanya semangat kesatuan dalam sistem pemerintahan yang ada. Mongol leluasa menduduki sebagian daerah kekuasaan Islam, bahkan beberapa gubernur mengambil untung dengan pendudukan penjajah atas pemerintahan Islam.

Pengaruh Filsafat Islam terhadap *Renaissance* Eropa terjadi melalui kontak dan persaudaraan (*Fraternisasi*) dengan filsafat Kristen. Terdapat dua saluran utama pengaruh filsafat Islam kepada filsafat Barat yaitu :

1. Kontak Pribadi

Orang-orang Kristen di Timur mengadakan kontak dengan orang-orang yang Islam setelah penaklukan daerah Persia, Syria dan Mesir. Mereka hidup bersamaan mengikuti kegiatan intelektual dan kebudayaan kaum muslim. Dari sinilah awal mula perkembangan filsafat Islam di peradaban Barat. Orang pertama yang mengenalkannya adalah Adelard dari Bath (1126) yang mengenalkan buku-buku Abu Mansyur (886 M) ke Eropa Latin.

Kontak langsung antara peradaban Islam dan Barat terjadi di Spanyol dan Sisilia. Andalusia banyak dikunjungi para pelajar dari Eropa. Dan setelah menyelesaikan studinya mereka kembali ke Eropa.

2. Aktivitas Penerjemahan

Gerakan penerjemahan baru bermula pada abad XII M. Toledo dan Palermo adalah dua kota pusat penerjemahan buku-buku Arab-Islam. Banyak buku yang karangan para filosof Islam seperti al-Kindi, Ibn Sina, Ibnu Khaldun, Ibnu Rusyd dan banyak lainnya, diterjemahkan ke dalam bahasa Eropa/Latin.

Terdapat 2 pendapat mengenai sumbangan peradaban Islam terhadap filsafat dan ilmu pengetahuan, yang terus berkembang hingga saat ini. Pendapat pertama mengatakan bahwa orang Eropah belajar filsafat dari filosof Yunani seperti Aristoteles, melalui kitab-kitab yang disalin oleh St. Augustine (354 – 430 M), yang kemudian diteruskan oleh Anicius Manlius Boethius (480 – 524 M) dan John Scotus. Pendapat kedua menyatakan bahwa orang Eropah belajar filsafat orang-orang Yunani dari buku-buku filsafat Yunani yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Arab oleh filosof Islam seperti Al-Kindi dan Al-Farabi. Terhadap pendapat pertama Hoesin (1961) dengan tegas menolaknya, karena menurutnya salinan buku filsafat Aristoteles seperti *Isagoge*, *Categories* dan *Porphyry* telah dimusnahkan oleh pemerintah Romawi bersamaan dengan eksekusi mati terhadap Boethius, yang dianggap telah menyebarkan ajaran yang dilarang oleh negara. Selanjutnya dikatakan bahwa seandainya kitab-kitab terjemahan Boethius menjadi sumber perkembangan filsafat dan ilmu pengetahuan di Eropah,, maka John Salisbury, seorang guru besar filsafat di Universitas Paris, tidak akan menyalin kembali buku *Organon* karangan Aristoteles dari terjemahan-terjemahan berbahasa Arab, yang telah dikerjakan oleh filosof Islam.⁷²

3. Al-Kindi, Sang Fenomena Awal

Sebagaimana telah diketahui, orang yang pertama kali belajar dan mengajarkan filsafat dari orang-orang sophia atau *sophists* (500 – 400 SM) adalah Socrates (469 – 399 SM), kemudian diteruskan oleh Plato (427 – 457 SM). Setelah itu diteruskan oleh muridnya yang bernama Aristoteles (384 – 322 SM). Setelah zaman Aristoteles, sejarah tidak mencatat lagi generasi penerus hingga munculnya Al-Kindi pada tahun 801 M. Al-Kindi banyak belajar dari kitab-kitab filsafat karangan

⁷² Hoesin, *filsafat Islam*. Hlm. 21

Plato dan Aristoteles. Oleh Raja Al-Makmun dan Raja Harun Al-Rasyid pada Zaman Abbasiyah, Al-Kindi diperintahkan untuk menyalin karya Plato dan Aristoteles tersebut ke dalam Bahasa Arab.

Sejarawan menempatkan Al-Kindi sebagai filosof Arab pertama yang mempelajari filsafat. Ibnu Al-Nadim mendudukan Al-Kindi sebagai salah satu orang termasyhur dalam filsafat alam (*natural philosophy*). Buku-buku Al-Kindi membahas mengenai berbagai cabang ilmu pengetahuan seperti geometri, aritmatika, astronomi, musik, logika dan filsafat. Ibnu Abi Usai'bia menganggap Al-Kindi sebagai penterjemah terbaik kitab-kitab ilmu kedokteran dari Bahasa Yunani ke dalam Bahasa Arab. Disamping sebagai penterjemah, Al-Kindi menulis juga berbagai makalah. Ibnu Al-Nadhim memperkirakan ada 200 judul makalah yang ditulis Al-Kindi dan sebagian diantaranya tidak dapat dijumpai lagi, karena raib entah kemana. Nama Al-Kindi sangat masyhur di Eropah pada abad pertengahan. Bukunya yang telah disalin kedalam bahasa Latin di Eropah berjudul *De Aspectibus* berisi uraian tentang geometri dan ilmu optik, mengacu pada pendapat Euclides, Heron dan Ptolemeus. Salah satu orang yang sangat kagum pada berbagai tulisannya adalah filosof kenamaan Roger Bacon.

Beberapa kalangan beranggapan bahwa Al-Kindi bukanlah seorang filosof sejati. Dr. Ibrahim Madzkour, seorang sarjana filsafat lulusan Prancis yang berasal dari Mesir, beranggapan bahwa Al-Kindi lebih tepat dikategorikan sebagai seorang ilmuwan (terutama ilmu kedokteran, farmasi dan astronomi) daripada seorang filosof. Hanya saja karena Al-Kindi yang pertama kali menyalin kitab Plato dan Aristoteles ke dalam Bahasa Arab, maka ia dianggap sebagai orang yang

pertama kali memperkenalkan filsafat pada Dunia Islam dan kaum Muslimin.⁷³

Meskipun pada beberapa hal Al-Kindi sependapat dengan Aristoteles dan Plato, namun dalam hal-hal tertentu Al-Kindi memiliki pandangan tersendiri. Al-Kindi tidak sependapat dengan Aristoteles yang menyatakan bahwa waktu dan benda adalah kekal. Dan untuk membuktikan hal tersebut Al-Kindi telah menggunakan pendekatan matematika. Al-Kindi tidak sependapat pula dengan Plato dan Aristoteles yang menyatakan bahwa bentuk merupakan sebab dari wujud, serta pendapat Plato yang menyatakan bahwa cita bersifat membiakkan. Menurut Al-Kindi alam semesta ini merupakan sari dari sesuatu yang wujud (ada). Semesta alam ini merupakan kesatuan dari sesuatu yang berbilang, ia juga bukan merupakan sebab wujud.

Sepeninggal Al-Kindi, muncul filosof-filosof Islam kenamaan yang terus mengembangkan filsafat. Filosof-filosof itu diantaranya adalah : Al-Farabi, Ibnu Sina, Ibnu Rusyd, hingga filosof-filosof zaman kontemporer yang senantiasa bergumul dengan filsafat.

4. Al-Farabi, Guru Kedua

Al-Farabi sangat berjasa dalam mengenalkan dan mengembangkan cara berpikir logis (logika) kepada dunia Islam. Berbagai karangan Aristoteles seperti *Categories*, *Hermeneutics*, *First* dan *Second Analysis* telah diterjemahkan Al-Farabi kedalam Bahasa Arab. Al-Farabi telah membicarakan berbagai sistem logika dan cara berpikir deduktif maupun induktif. Disamping itu beliau dianggap sebagai peletak dasar pertama ilmu musik dan menyempurnakan ilmu musik yang telah dikembangkan sebelumnya oleh Phytagoras. Oleh

⁷³ Haidar Bammate, *kontribusi intelektual muslim. Hlm. 76*

karena jasanya ini, maka Al-Farabi diberi gelar Guru Kedua, sedang gelar guru pertama diberikan kepada Aristoteles.

Kontribusi lain dari Al-Farabi yang dianggap cukup bernilai adalah usahanya mengklasifikasi ilmu pengetahuan. Al-Farabi telah memberikan definisi dan batasan setiap ilmu pengetahuan yang berkembang pada zamannya. Al-Farabi mengklasifikasi ilmu kedalam tujuh cabang yaitu : logika, percakapan, matematika, fisika, metafisika, politik dan ilmu fiqhi (hukum).

Ilmu percakapan dibagi lagi kedalam tujuh bagian yaitu : bahasa, gramatika, sintaksis, syair, menulis dan membaca. Bahasa dalam ilmu percakapan dibagi dalam : ilmu kalimat mufrad, preposisi, aturan penulisan yang benar, aturan membaca dengan benar dan aturan mengenai syair yang baik. Ilmu logika dibagi dalam 8 bagian, dimulai dengan kategori dan diakhiri dengan syair (puisi).

Matematika dibagi dalam tujuh bagian yaitu : aritmetika, geometri, astronomi, musik, hizab baqi (arte ponderum) dan mekanika. Metafisika dibagi dalam dua bahasan, bahasan pertama mengenai pengetahuan tentang makhluk dan bahasan kedua mengenai filsafat ilmu.

Politik dikatakan sebagai bagian dari ilmu sipil dan menjurus pada etika dan politika. Perkataan *politieia* yang berasal dari bahasa Yunani diterjemahkan ke dalam Bahasa Arab menjadi *madani*, yang berarti sipil dan berhubungan dengan tata cara mengurus suatu kota. Kata ini kemudian sangat populer digunakan untuk menyepadankan istilah masyarakat sipil menjadi masyarakat madani.

Ilmu agama dibagi dalam ilmu fiqh dan ilmu ketuhanan/kalam (teologi).⁷⁴ Buku Al-Farabi mengenai pembagian ilmu ini telah diterjemahkan kedalam Bahasa Latin untuk konsumsi Bangsa Eropa dengan judul *De Divisione Philosophiae*. Karya lainnya yang telah diterjemahkan kedalam Bahasa Latin berjudul *De Scientiis* atau *De Ortu Scientiarum*. Buku ini mengulas berbagai jenis ilmu seperti ilmu kimia, optik dan geologi.⁷⁵

5. Avicenna, Dokter yang Ahli Filsafat

Ibnu Sina dikenal di Barat dengan sebutan *Avicenna*. Selain sebagai seorang filosof, ia dikenal sebagai seorang dokter dan penyair. Ilmu pengetahuan yang dituliskannya banyak ditulis dalam bentuk syair. Bukunya yang termasyhur *Canon*, telah diterjemahkan ke dalam Bahasa Latin oleh Gerard Cremona di Toledo. Buku ini kemudian menjadi buku pegangan (*text book*) dalam Ilmu Kedokteran yang diajarkan pada beberapa perguruan tinggi di Eropa, seperti Universitas Louvain dan Montpellier. Dalam kitab *Canon*, Ibnu Sina telah menekankan betapa pentingnya penelitian eksperimental untuk menentukan khasiat suatu obat. Ibnu Sina menyatakan bahwa daya sembuh suatu jenis obat sangat tergantung pada ketepatan dosis dan ketepatan waktu pemberian. Pemberian obat hendaknya disesuaikan dengan kekuatan penyakit.

Kitab lainnya berjudul *Al-Shifa* diterjemahkan oleh Ibnu Daud (di Barat dikenal dengan nama Avendauth-Ben Daud) di Toledo. Oleh karena *Al-Shifa* sangat tebal, maka bagian yang diterjemahkan oleh Ibnu Daud terbatas pada pendahuluan ilmu logika, fisika dan *De Anima*.⁷⁶

⁷⁴ J.s. Praja, *Filsafat dan Metodologi Ilmu*. Hal. 91-93

⁷⁵ Will Durant. *The story of philosophy*. Hlm. 122

⁷⁶ Will Durant. *The story of philosophy*. Hlm. 177

Ibnu Sina membagi filsafat atas bagian yang bersifat teoritis dan bagian yang bersifat praktis. Bagian yang bersifat teoritis meliputi : matematika, fisika dan metafisika, sedang bagian yang bersifat praktis meliputi : politik dan etika. Dalam hal logika Ibnu Sina memiliki pandangan serupa dengan para filosof Islam lainnya seperti Al-Farabi, Al-Ghazali dan Ibnu Rusyd, yang beranggapan bahwa logika adalah alat filsafat, sebagaimana di tuliskan dalam syairnya :

Perlulah manusia mempunyai alat

Pelindung akal dari yang palsu

Ilmu logika namanya alat

Alat pencapai semua ilmu.⁷⁷

B. Ibnu Rusyd Sang Filosof Fenomenal Panutan Barat

Berbeda dengan filosof-filosof Islam pendahulunya yang lahir dan besar di Timur, Ibnu Rusyd dilahirkan di Barat (Spanyol). Filosof Islam lainnya yang lahir di barat adalah Ibnu Baja (Avempace) dan Ibnu Tufail (Abubacer).

Ibnu Rusyd yang lahir dan dibesarkan di Cordova, Spanyol meskipun seorang dokter dan telah mengarang Buku Ilmu Kedokteran berjudul *Colliget*, yang dianggap setara dengan kitab *Canon* karangan Ibnu Sina, lebih dikenal sebagai seorang filosof.

⁷⁷ Hoesin. *Filsafat Islam*, Hal. 144

“Suatuhari, Ibnu Thufayl memanggilku dan berkata: ‘Hari ini aku mendengar Amirul Mu’minin (Abu Ya’qub Yusuf, penguasa Kordoba waktu itu) mengeluh tentang sukarnya memahami Aristoteles maupun penerjemah-penerjemahnya. Ia berharap semoga ada seseorang yang mau menerangkan maksud buku-buku itu agar mudah dipahami oleh masyarakatluas. Nah, kulihat engkau punya kemampuan untuk melakukannya, maka kerjakanlah. Dengan ketinggian akalmu, ketajaman nurani dan ketekunanmu dalam mencari ilmu, aku yakin engkau dapat melaksanakan itu semua. ‘Maka semenjak itu mulailah aku berkonsentrasi, dengan saran dan dorongan IbnuThufayl, menulis komentar atas karya-karya Aristoteles”.⁷⁸

Ibnu Rusyd telah menyusun 3 komentar mengenai Aristoteles, yaitu : komentar besar, komentar menengah dan komentar kecil. Ketiga komentar tersebut dapat dijumpai dalam tiga bahasa : Arab, Latin dan Yahudi. Dalam komentar besar, Ibnu Rusyd menuliskan setiap kata dalam *Stagirite* karya Aristoteles dengan Bahasa Arab dan memberikan komentar pada bagian akhir. Dalam komentar menengah ia masih menyebut-nyebut Aritoteles sebagai *Magister Digit*, sedang pada komentar kecil filsafat yang diulas murni pandangan Ibnu Rusyd.

Di masa mudanya, beliau mempelajari teologi Islam, hukum Islam, ilmu kedokteran, metematika, astronomi, sastra dan utamanya adalah falsafah. Beliau lahir di Cordova—sekarang lebih populer dengan Kordoba—, Spanyol pada tahun 1126 M. di kalangan keluarga ahli hukum. Kakek dan orang tuanya mempunyai kedudukan Hakim Agung (mungkin kalau di Indonesia semacam Mahkamah Konstitusi atau Mahkamah Agung). Dan pada tahun 1169 M. beliau diangkat menjadi

⁷⁸ Hoesin. *Filsafat Islam*. Hal. 148

hakim agung di Seville (sekarang Sevilla) dan pada 1182 hakim di Kordoba.⁷⁹

Melihat keahliannya sebagai dokter, filosof dan ahli hukum, tidak heran kalau Ibnu Rusyd mendapatkan kedudukan dan penghargaan tinggi dari khalifah al-Muwahhid Abu Ya'qub Yusuf dan khalifah Abu Yusuf Ya'qub al-Mansur. Tetapi antara Ibnu Rusyd dan ahli hukum Islam terdapat permusuhan dan atas tuduhan bahwa beliau menganut paham-paham falsafah yang bertentangan dengan ajaran Islam, beliau akhirnya ditangkap dan diberi hukum tahanan kota di Lucena yang dekat dengan Kordoba kemudian ia dipindahkan ke Maroko dan meninggal di sana pada tahun 1198 M.⁸⁰

Pandangan Ibnu Rusyd yang menyatakan bahwa jalan filsafat merupakan jalan terbaik untuk mencapai kebenaran sejati dibanding jalan yang ditempuh oleh ahli agama, telah memancing kemarahan pemuka-pemuka agama, sehingga mereka meminta kepada khalifah yang memerintah di Spanyol untuk menyatakan Ibnu Rusyd sebagai atheis. Sebenarnya apa yang dikemukakan oleh Ibnu Rusyd sudah dikemukakan pula oleh Al-Kindi dalam bukunya *Falsafah al-Ula* (First Philosophy). Al-Kindi menyatakan bahwa kaum fakih tidak dapat menjelaskan kebenaran dengan sempurna, oleh karena pengetahuan mereka yang tipis dan kurang bernilai.

Pertentangan antara filosof yang diwakili oleh Ibnu Rusyd dan kaum ulama yang diwakili oleh Al-Ghazali semakin memanas dengan terbitnya karangan Al-Ghazali yang berjudul *Tahafutul Falasifah*, yang kemudian digunakan pula oleh pihak gereja untuk menghambat berkembangnya pikiran bebas di Eropah pada Zaman Renaissance. Al-Ghazali berpendapat bahwa mempelajari filsafat dapat menyebabkan

⁷⁹ Tim Penyusun Depag, *Sejarah Kebudayaan Islam ...* hlm. 114-115.

⁸⁰ Zaimche, *An Introduction to ...* hal. 122-123.

seseorang menjadi atheis. Untuk mencapai kebenaran sejati menurut Al-Ghazali hanya ada satu cara yaitu melalui tasawuf (misticisme). Buku karangan Al-Ghazali ini kemudian ditanggapi oleh Ibnu Rusyd dalam karyanya *Tahafutut Tahafut*.

Kemenangan pandangan Al-Ghazali atas pandangan Ibnu Rusyd telah menyebabkan dilarangnya pengajaran ilmu filsafat di berbagai perguruan-perguruan Islam. Hoesin menyatakan bahwa pelarangan penyebaran filsafat Ibnu Rusyd merupakan titik awal keruntuhan peradaban Islam yang didukung oleh maraknya perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi.⁸¹ Hal ini sejalan dengan pendapat Suriasumantri yang menyatakan bahwa perkembangan ilmu dalam peradaban Islam bermula dengan berkembangnya filsafat dan mengalami kemunduran dengan kematian filsafat.

Bersamaannya dengan mundurnya kebudayaan Islam, Eropah mengalami kebangkitan. Pada masa ini, buku-buku filsafat dan ilmu pengetahuan karangan dan terjemahan filosof Islam seperti Al-Kindi, Al-Farabi, Ibnu Sina dan Ibnu Rusyd diterjemahkan ke dalam Bahasa Latin. Pada zaman itu Bahasa Latin menjadi bahasa kebudayaan bangsa-bangsa Eropah. Penterjemahan karya-karya kaum muslimin antara lain dilakukan di Toledo, ketika Raymund menjadi uskup Besar Kristen di Toledo pada Tahun 1130 – 1150 M. Hasil terjemahan dari Toledo ini menyebar sampai ke Italia. Dante menulis *Divina Comedia* setelah terinspirasi oleh hikayat Isra dan Mikraj Nabi Muhammad SAW. Universitas Paris menggunakan buku teks *Organon* karya Aristoteles yang disalin dari Bahasa Arab ke dalam Bahasa Latin oleh John Salisbury pada tahun 1182.

⁸¹ Hoesin, *Filsafat Islam ...* hal. 157

Seperti halnya yang dilakukan oleh pemuka agama Islam, berkembangnya filsafat ajaran Ibnu Rusyd dianggap dapat membahayakan iman kristiani oleh para pemuka agama Kristen, sehingga sinode gereja mengeluarkan dekrit pada Tahun 1209, lalu disusul dengan putusan Papal Legate pada tahun 1215 yang melarang pengajaran dan penyebaran filsafat ajaran Ibnu Rusyd.

Pada Tahun 1215 saat Frederick II menjadi Kaisar Sicilia, ajaran filsafat Islam mulai berkembang lagi. Pada Tahun 1214, Frederick mendirikan Universitas Naples, yang kemudian memiliki akademi yang bertugas menterjemahkan kitab-kitab berbahasa Arab ke dalam Bahasa latin. Pada tahun 1217 Frederick II mengutus Michael Scot ke Toledo untuk mengumpulkan terjemahan-terjemahan filsafat berbahasa latin karangan kaum muslimin. Berkembangnya ajaran filsafat Ibnu Rusyd di Eropah Barat tidak lepas dari hasil terjemahan Michael Scot. Banyak orientalis menyatakan bahwa Michael Scot telah berhasil menterjemahkan Komentari Ibnu Rusyd dengan judul *de coelo et de mundo* dan bagian pertama dari Kitab *Anima*.

Pekerjaan yang dilakukan oleh Kaisar Frederick II untuk menterjemahkan karya-karya filsafat Islam ke dalam Bahasa Latin, guna mendorong pengembangan ilmu pengetahuan di Eropah Barat, serupa dengan pekerjaan yang pernah dilakukan oleh Raja Al-Makmun dan Harun Al-Rashid dari Dinasti Abbasiyah, untuk mendorong pengembangan ilmu pengetahuan di Jazirah Arab

Setelah Kaisar Frederick II wafat, usahanya untuk mengembangkan pengetahuan diteruskan oleh putranya. Untuk tujuan ini putranya mengutus orang Jerman bernama Hermann untuk kembali ke Toledo pada tahun 1256. Hermann kemudian menterjemahkan *Ichtsar Manthiq* karangan Al-Farabi dan *Ichtsar*

Syair karangan Ibnu Rusyd. Pada pertengahan abad 13 hampir seluruh karya Ibnu Rusyd telah diterjemahkan ke dalam Bahasa Latin, termasuk kitab *Tahafutut Tahafut*, yang diterjemahkan oleh Colonymus pada Tahun 1328.

Pada pertengahan abad 12 kalangan gereja melakukan sensor terhadap karangan Ibnu Rusyd, sehingga saat itu berkembang 2 paham yaitu paham pembela Ibnu Rusyd (Averroisme) dan paham yang menentangnya. Kalangan yang menentang ajaran filsafat Ibnu Rusyd ini antara lain pendeta Ernest Renan dan Roger Bacon. Mereka yang menentang Averroisme umumnya banyak menggunakan argumentasi yang dikemukakan oleh Al-Ghazali dalam kitabnya *Tahafutul Falasifah*. Dari hal ini dapat dikatakan bahwa apa yang diperdebatkan oleh kalangan filosof di Eropah Barat pada abad 12 dan 13, tidak lain adalah masalah yang diperdebatkan oleh filosof Islam.

Thomas Aquinas (1225-1274 M.) yang menyatakan bahwa akal dan wahyu itu tidak bertentangan, bahkan sejalan. Ini jelas sama dengan pendapat Ibnu Rusyd. Bahkan tidak hanya dalam hal wahyu dan akal, tetapi juga dalam hal lain seperti masalah esensi, penciptaan alam dari *ex-nihilo* dan gerak alam. Dengan pembelaan itu pula Thomas Aquinas dituduh sebagai orang yang ketularan cara berpikir Ibnu Rusyd, meskipun pada kenyataannya memang demikian adanya.

Kalau mau menyebutkan satu orang lagi yang benar-benar ketularan Ibnu Rusyd adalah Moses Maimonedes (Musa bin Maimun, 1135-1204 M.), seorang filsuf Yahudi *tulen* yang banyak memasukkan ide-ide Ibnu Rusyd ke dalam buku yang dikarangnya, *al-Hairin*. Bahkan Moses Maimonedes sendiri mengadakan dialog langsung dengan Ibnu Rusyd tentang inklusifitas dan toleransi yang akan mereka bangun

dalam upaya membangun dunia, baik barat maupun timur. Di sinilah peran penting Ibnu Rusyd dalam hubungan antar-agama.

C. Nasiruddin At-Tusi Filosof Pasca Ibnu Rusyd

Tokoh Filsafat Islam sesudah Ibnu Rusyd ialah Nasiruddin At-Tusi, ia filosof Islam dari Barat. Ia dikenal sebagai “ Ilmuan serba bisa “ karena sumbangannya bagi perkembangan ilmu pengetahuan modern sungguh tak ternilai besarnya. Selama hidupnya, ilmuan Muslim dari Persia itu mendedikasikan diri untuk mengembangkan berbagai ilmu, seperti astronomi, biologi, kimia, matematika, filsafat, kedokteran, hingga ilmu agama Islam. Ia lahir pada awal abad ke 13 M, dimana ketika itu dunia Islam telah mengalami masa-masa sulit. Pada saat itu, kekuatan militer Mongol yang begitu kuat menginvasi wilayah kekuasaan Islam yang amat luas. Kota-kota Islam dihancurkan dan penduduknya dibantai habis tentara Mongol dengan sangat kejam. Hal itu dipertegas J.J.O’Connor dan E.F.Robertson, bahwa pada masa itu, dunia diliputi kecemasan. Hilang rasa aman dan ketenangan itu membuat banyak ilmuwan sulit untuk mengembangkan ilmu pengetahuannya.

Tusi pun tidak dapat mengelak dari konflik yang melanda negerinya. Sejak kecil, Tusi digembleng ilmu oleh ayahnya yang beprofesi sebagai ahli hukum di sekolah Imam Kedua Belas. Abad 13 adalah masa kritis “kekhalfahan” Islam, sehingga sangat sedikit pemikiran politik yang berkembang. Bahkan sulit menemukan pemikir politik yang orisinal pada periode pasca-mongol tersebut. Akan tetapi kita mengenal Nasiruddin Al Tusi, seorang pemikir cemerlang yang memainkan peran intelektual dan pemikiran pemerintahan pada masanya. Ia mempelajari filsafat Yunani dan filsafat Islam seperti karya-karya Aristoteles, Al Farabi, Ibn Sina dan sebagainya. Di dalam

pembahasan nanti akan sedikit menjelaskan bagaimana peran serta pemikiran filsafat Nashiruddin al-Tusi.

1.) Biografi Nashiruddin al-Tusi

Nama lengkap dari Tusi adalah Khwajah Nasir al Din abu Ja'far Muhammad ibn Muhammad ibn Hasan. Ia seorang sarjana yang mahir dalam ilmu matematika, astronomi dan politik. Tusi lahir di kota Tus pada tahun 1201 M/597 H dan meninggal pada tahun 672 H/1274 M. Ayahnya bernama Muhammad bin Hasan. Kemudian Tusi meninggalkan kota kelahirannya untuk pergi ke kota Baghdad. Di sana ia belajar tentang ilmu pengobatan dan filsafat dengan Qutb al Din, matematika dengan Kamal al Din ibn Yunus serta belajar fiqh dan ushul fiqh dengan Salim ibn Badran⁸². Mengenai kariernya Tusi bermula sebagai ahli astronomi, pada pemerintahan Nasir al Din 'Abd al Rahim di benteng gunung Ismailiyah Quhistan, sampai masa pemerintahan 'Ala al Din Muhammad dan Syekh Agung VII dari Alamut.

Namun nasib yang kurang baik bagi Tusi, ketika dihentikan oleh atasannya sebab dari hubungan surat menyurat dengan wazir khalifah Abbasiyah al Musta'sim dari Baghdad kemudian ia dipindahkan ke Alamut. Dengan pengawasan yang sangat ketat, tetapi Tusi dapat menikmati segala kemudahan dalam belajar. Yang membuat Tusi mencapai kemashuran adalah keberhasilannya membujuk Hulagu untuk mendirikan observatorium yang terkenal yaitu (rasad khanah) di Maraghah, Azarbaijan pada tahun 657 H/1259 M.

2.) Karyanya

Tusi disebut sebagai sarjana yang mahir daripada seorang ahli pikir yang kreatif dan kedudukannya terutama sebagai seorang penganjur gerakan kebangkitan kembali. Kepandaiannya yang beragam sungguh mengagumkan minatnya yang banyak dan berjenis-jenis yaitu

⁸² A. Mustofa, *Filsafat Islam*, Bandung : CV Pustaka Setia, 1997, hal. 311-312.

mencakup filsafat, matematika, astronomi, fisika, ilmu pengobatan, sejarah dan lain-lain. Karya-karya penting filsafatnya ialah sebagai berikut :

1. Asas al Iqtibas
2. Mantiq al Tajrid
3. Qawaid al Aqa'id
4. Akhlaki Nasiri
5. Risaleh Dar Wujudi Jauhari Mujarrad
6. Risaleh Dar Ithbati Wajib
7. Fushul
8. Talkhis al Muhassal
9. Halli Musykilat al Isharat
10. Risaleh Darurati Marg.

3.) Filsafatnya

a. Logika

Tusi menganggap logika sebagai suatu ilmu dan suatu alat ilmu. Maksudnya sebagai suatu ilmu itu bertujuan untuk memahami makna-makna dan sifat dari makna yang dipahami itu sedangkan sebagai suatu alat ilmu menjadi kunci untuk memahami berbagai ilmu. Apabila pengetahuan tentang makna dan sifat makna-makna itu menjadi semakin berurat berukar di dalam pikiran sehingga tidak diperlukan lagi pemikiran dan refleksi, maka ilmu logika menjadi suatu seni yang bermanfaat yang membebaskan pikiran dari kesalahpengertian di satu pihak dan kekacauan di pihak lain.

Pandangan Tusi mengenai logika identik dengan para filosof sebelumnya seperti Aristoteles, al Farabi dan Ibnu Sina⁸³. Kedua filsuf ini menyatakan bahwa logika adalah merupakan seni bukan ilmu, al Farabi mengatakan : logika memberikan kaidah-kaidah yang dapat

⁸³ Ibid, hal.313.

meluruskan akal dan membimbing manusia ke jalan kebenaran, sedangkan menurut Ibnu Sina tujuan logika adalah agar manusia memiliki alat berupa aturan-aturan yang bila diikuti akan memeliharanya dari kesalahan dalam berfikir. Jadi, pandangan Tusi mengenai logika ada kesamaannya dengan Ibnu Sina dalam pengkajiannya.

b. Etika atau Akhlak

Menurut Tusi kebahagiaan utama merupakan tujuan utama, kebahagiaan ditentukan oleh tempat dan kedudukan manusia di dalam evolusi alam dan diwujudkan melalui kesediaannya untuk berdisiplin dan patuh. Demikian pula dalam hal kebajikan ia menempatkannya di atas keadilan dan cinta sebagai sumber alami kesatuan yang berada di atas kebajikan, hal ini juga seperti yang dikemukakan oleh Ibnu Maskawaih. Menurut Plato, kebaikan-kebaikan itu menyangkut kebijaksanaan, keberanian, kesederhanaan dan keadilan. Semua ini berasal dari trinitas jiwa yaitu akal, kemarahan, dan hasrat. Tusi dalam menempatkan kebajikan-kebajikan itu bukan berasal dari teori yang dikemukakan Plato melainkan dari akal praktis dari teori pembedaan yang dibuat Aristoteles yang membedakan jiwa pada akal teoritis, akal praktis, kemarahan dan hasrat.

Penyakit merupakan penyimpangan jiwa dari keseimbangan, Aristoteles memandang penyimpangan ini dari segi jumlah (kammiyat) dan karena itu berlebihan (ifrat) dan kekurangan (tafrit) suatu keadaan yang bagi mereka hanyalah dua sebab penyakit moral. Menurut Tusi penyimpangan itu terjadi bukan hanya dari segi jumlah tapi juga dari segi mutu, dan baru ini ia menamakannya perbuatan yang tak wajar (radaat). Sehingga penyakit moral itu bisa disebabkan oleh salah satu dari tiga sebab yaitu :kelebihan, kekurangan dan ketidakwajaran akal.

c. Metafisika

Metafisika yaitu ilmu ketuhanan dan filsafat pertama, menurut Tusi ilmu ketuhanan meliputi pengetahuan tentang Tuhan, akal dan jiwa. Sedangkan filsafat pertama meliputi hal-hal yang berhubungan dengan alam semesta. Pengetahuan tentang kelompok-kelompok ketunggalan dan kemajemukan, kepastian dan kemungkinan esensi dan eksistensi, kekekalan dan ketidakkekalan juga membentuk bagian dari filsafat pertama. Dan metafisika ini cabangnya termasuk pengetahuan kenabian, kepemimpinan spiritual dan hari pengadilan. Menurut Tusi, logika dan metafisika sama sekali tidak dapat membuktikan eksistensi Tuhan secara rasional. Hal ini bertentangan dengan pendapat al Farabi, Ibnu Maskawaih, al Kindi, karena baginya tidak bergantung kepada bukti-bukti logis, padahal bukti-bukti tersebut merupakan dasar dari logika dan metafisika. Eksistensi Tuhan harus diterima dengan suatu postulat tanpa harus dibuktikan⁸⁴.

Menurut Tusi eksistensi Tuhan sebagai suatu postulat, ia harus direrima bukannya harus dibuktikan. Pembuktian eksistensi-Nya bagi manusia adalah mustahil karena pemahaman manusia tentang wujud-Nya adalah sangat terbatas. Jadi meskipun Tusi membagi metafisika atas ilmu ketuhanan dan filsafat pertama tetapi di dalamnya tidak mencakup kajian pembuktian eksistensi Tuhan, karena ini diluar batas kemampuan pembuktian manusia.

d. Jiwa

Menurut Tusi jiwa merupakan suatu realitas yang bisa terbukti sendiri, dan karena itu tidak memerlukan lagi bukti lain. Jiwa mempunyai sifat sebagai substansi sederhana dan immaterial yang dapat merasa sendiri. Ia mengontrol tubuh melalui otot-otot dan alat-alat perasa, tetapi ia sendiri tidak dapat dirasa lewat alat-alat tubuh.

⁸⁴ M.Syarif, *Para Filosof Muslim*, Bandung: Mizan, 1993.hal.201.

Setelah menyebutkan argumentasi Ibnu Maskawaih mengenai jiwa, Tusi menambahkan argumennya yaitu penilaian atas logika, fisika, dan sebagainya semuanya itu ada di dalam satu jiwa tanpa bercampur-baur serta mustahil ada di dalam suatu substansi material⁸⁵.

e. Politik

Tusi seperti pemikir muslim lainnya memandang pemerintahan atau *syiasah* dalam kaitannya dengan perhatian pada karakter dan hak-hak istimewa pemimpin, yang ia sebut sebagai raja (*Malik*). Ia sangat rinci didalam menjelaskan adanya empat tipe pemerintah dari pemikiran filsafat Aristoteles, yaitu; pemerintahan yang mementingkan keagungan raja, kekuasaan, kemuliaan dan komunitas. Al Tusi hendak mengatakan bahwa keempat aspek itu sama-sama terdapat dalam sebuah pemerintahan; raja adalah sebuah “pemerintahan dari berbagai pemerintahan” yang berfungsi untuk mengorganisasikan ketiga aspek lainnya. Tusi tampaknya mengaitkan pandangannya dengan pemerintahan yang bernuansa keagamaan. Pemerintahan umat berurusan dengan peraturan-peraturan keagamaan dan dengan keputusan-keputusan intelektual.

Walaupun at-Tusi merujuk pada pemerintahan oleh rakyat untuk kebaikan bersama, ia tidak menfsirkannya dalam pengertian pemerintahan oleh rakyat, sebagaimana demokrasi. Namun, menurutnya pemerintahan seperti itu harus dipimpin oleh seorang istimewa yang ditunjuk oleh Tuhan dan agar rakyat mengikutinya. Dimana menurut pandangan Yunani kuno disebut sebagai “pemilik Hukum” dan kaum Muslim menyebutnya dengan Syariat. Disini beliau menjadi sedikit berbeda dengan Al Farabi, dan menganggap bahwa pemerintahan “oleh rakyat” adalah bentuk pemerintahan yang baik.

⁸⁵ Ibid, hal. 203-204.

Dan jika ditinjau lebih jauh lagi pada masa sekarang, konsep sederhana Tusi tentang pemerintahannya ini sebagai awal perkembangan Syiah Imamiyah dan bahkan yang melahirkan Republik Islam yang pertama di Iran oleh Imam Khomeini.

f. Kenabian

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

g. Baik dan buruk

Baik dan buruk terdapat di dunia ini, penonjolan yang buruk tidak sesuai dengan kebaikan Tuhan. Untuk menghindari kesulitan ini, kaum Zoroaster menganggap bahwa cahaya dan kebaikan berasal dari Yazdan sedangkan kegelapan dan keburukan berasal dari Ahriman. Tetapi keberadaan kedua prinsip yang netral itu sendiri melibatkan suatu ketidaksesuaian metafisis. Dengan menolak pandangan tentang dasar ini, Tusi menjelaskan realitas dan obyektivitas keburukan dengan dorongan Ibnu Sina yaitu leluhur spiritualnya.

Menurut Tusi yang baik datang dari Tuhan, sedang yang buruk muncul sebagai kebetulan dalam perjalanan yang baik itu. Kebaikan misalnya, merupakan biji gandum yang ditaburkan di atas tanah dan disirami sehingga tumbuh menjadi tanaman dan menghasilkan panen yang melimpah. Sedangkan keburukan itu seperti busa yang muncul di

atas permukaan air. Karena busa sudah jelas berasal dari gerakan air bukan dari air itu sendiri. Dengan demikian tidak ada prinsip buruk di dunia ini, melainkan sebagai suatu kebetulan yang diperlukan atau hasil dari suatu hal. Di dalam kehidupan manusia, keburukan terjadi lantaran kesalahan penilaian atau penyalahgunaan karunia Tuhan yang berupa kehendak bebas.

h. Ilmu Rumah Tangga

Menurut Tusi rumah sebagai hubungan istimewa antara suami dan istri, orang tua dan anak, tuan dan hamba, serta kekayaan dan pemiliknya. Tujuan adanya ilmu rumah tangga adalah mengembangkan sistem disiplin yang mendorong terciptanya kesejahteraan fisik, sosial, dan mental serta ayah sebagai pemegang kendalinya. Kekayaan diperlukan guna mencapai tujuan-tujuan pokok pemeliharaan diri serta pemeliharaan keturunan. Tusi menyarankan agar manusia bekerja secara terhormat dan mencapai kesempurnaan dalam pekerjaan itu, tanpa melaksanakan ketidakadilan, kekejian maupun kekejaman. Penataan rambut dan pembersihan sampah merupakan pekerjaan yang menjijikkan tetapi diperlukan demi kelayakan sosial.

Tusi menekankan sekali dengan memperhatikan hak-hak orang tua, sebagaimana ditetapkan oleh Islam. Secara psikologis, anak-anak baru bisa menyadari hak-hak ayahnya setelah mereka mencapai usia yang membuat mereka bisa membedakan sesuatu, begitu pula hak-hak ibunya. Tusi berkesimpulan bahwa hak-hak ayah terutama bersifat mental sedangkan hak-hak ibu bersifat fisik, maksudnya seseorang merasa beruntung karena pengabdian sang ayah tanpa pamrih dan seseorang merasa senang karena sang ibu selalu menyediakan makanan, pakaian, dan lainnya. Inilah yang membuat suatu kesejahteraan dalam keluarga.

Jadi nama lengkap dari Tusi adalah Khuwajah Nasir al Din abu Ja'far Muhammad ibn Muhammad ibn Hasan. Ia seorang sarjana yang mahir dalam ilmu matematika, astronomi dan politik. Tusi lahir di kota Tus pada tahun 1201 M/597 H dan meninggal pada tahun 672 H/1274 M. Ayahnya bernama Muhammad bin Hasan. Kemudian Tusi meninggalkan kota kelahirannya untuk pergi ke kota Baghdad. Di sana ia belajar tentang ilmu pengobatan dan filsafat dengan Qutb al Din, matematika dengan Kamal al Din ibn Yunus serta belajar fiqh dan ushul fiqh dengan Salim ibn Badran. Karyanya meliputi *Asas al Iqtib*, *Mantiq al Tajrij*, *Qawaid al Aqa'id*, *Akhlaki Nasiri*, *Risaleh Dar Wujudi Jauhari Mujarrad* dan lain-lain. Ia dikenal dengan ilmuwan yang serba bisa yang mana pada masanya ia sangat berpengaruh terhadap ilmu pengetahuan.

Filsafatnya mengenai Logika yaitu Tusi menganggap bahwa logika sebagai suatu ilmu dan suatu alat ilmu. Maksudnya sebagai suatu ilmu itu bertujuan untuk memahami makna-makna dan sifat dari makna yang dipahami itu sedangkan sebagai suatu alat ilmu menjadi kunci untuk memahami berbagai ilmu. Menurut Tusi kebahagiaan utama merupakan tujuan utama, kebahagiaan ditentukan oleh tempat dan kedudukan manusia di dalam evolusi alam dan diwujudkan melalui kesediaannya untuk berdisiplin dan patuh. Demikian pula dalam hal kebajikan ia menempatkannya di atas keadilan dan cinta sebagai sumber alami kesatuan yang berada di atas kebajikan, hal ini juga seperti yang dikemukakan oleh Ibnu Maskawaih. Serta filsafatnya yang lain mengacu kepada kaidah-kaidah Islam yang berlandaskan al-Qur'an.

D. Filsafat Mulla Shadra

Zaman intelektual Islam di mulai pada abad kesembilan sampai ketiga belas masehi ditandai dengan perkembangan ilmu pengetahuan dari berbagai spesifikasi telah membawa Islam kepada puncak

peradaban dunia. Seluruh itu, karena dibangun di atas pondasi kuat lewat pola interaksi serta asimilasi antar lintas sosial, kultural dari multi etnis, bahasa, agama dan bangsa. Dengan mengadopsi dan merekonstruksi warisan ide - ide pemikiran yang berasal dari peradaban sebelumnya, tentunya juga mengadakan observasi dan menemukan ide pemikiran dan temuan baru.

Salah satu spesifikasi keilmuan yang berpengaruh besar pada pengembangan dan kelangsungan pengetahuan lain yakni filsafat merupakan bidang garapan pemikir muslim sebagai kelanjutan proses budaya Yunani, oleh pemikir (Filosof) muslim di rekonstruksi kembali sedemikian rupa agar sejalan dengan ajaran - ajaran Islam, maka muncul filosof - filosof tersebut dengan konsep mereka masing - masing. Namun pada abad ke XIV, M filsafat mengalami kemandekan akibat serangan Al-Ghazali, tetapi ini hanya berlangsung di dunia Islam sunni, sedangkan di dunia Islam Syi'ah filsafat terus berkembang dan melahirkan filosofi terkemuka, antara lain yang terpenting adalah Mulla Sadra ia seorang filosofi muslim terbesar dan orisinal karena berhasil membuat sistesis antar mazhab filsafat serta menemukan konsep terbaru dimana salah satunya tentang gerak substantif (harakah al-jauhariyah).

1. Biografi Mulla Sadra

Nama lengkapnya Muhammad ibn Ibrahim Yahya Qawami Syirazi, sering disebut Shadr al-Din al-Syirazi atau Akhund Mulla Shadra. Ia dilahirkan di Syiraz pada tahun 979/980 H atau 1571/1572 M dari sebuah keluarga terkenal dan berpengaruh. Ayahnya pernah menjadi gubernur wilayah Fars. Status sosial keluarganya dan sebagai anak tunggal, ia berkesempatan memperoleh pendidikan yang baik dan penjaan yang sempurna di kota kelahirannya. Sebagai anak yang cerdas dan saleh, ia dengan cepat menguasai hampir apa saja yang

diajarkan kepadanya, bahasa Arab, bahasa Persia, al-Qur'an, Hadis, dan disiplin ilmu-ilmu keIslaman lainnya⁸⁶.

Dalam usia muda, Mulla Shadra melanjutkan studi ke Isfahan, sebuah pusat budaya yang penting untuk dunia timur Islam pada saat itu, ia berguru kepada teolog Baha' al-Din al-'Amili (1031 H/1622 M), kemudian kepada filsuf peripatetik Mir Abu al-Qasm fendereski (1050 H/1641 M), tetapi gurunya yang paling utama adalah seorang filsuf -teolog bernama Muhammad atau lebih dikenal Mir Damad (1041 H/1631 M), seorang penggagas berdirinya pusat kajian filsafat dan teolog yang kini dikenal sebagai " Aliran Isfahan". Diceritakan, ketika Mir Damad membaca karya Mulla Shadra, ia menangis saking gembira dan duka. Gembira karena mempunyai seorang murid sepintar Shadra, dan berduka karena beliau menyadari bahwa tulisan-tulisan Shadra akan menenggelamkan popularitasnya. Konon tulisan Shadra lebih mudah dipahami dari pada tulisan Mir Damad.

Teman-teman seperguruan Mulla Shadra di Isfahan, antara lain Sayyid Ahmad 'Alawi, 'Aqa Husaya Khwansari, dan Mulla Muhammad Baqir Sabzawari, tertutupi karena kemasyhurannya. Barulah mereka terkenal setelah Mulla Shadra meninggalkan Isfahan menuju Kahak. Kahak adalah sebuah desa di pedalaman berdekatan dengan Qum. Di Kahak, Mulla Shadra menjalani hidup zuhud dan pembersihan hati dengan melakukan latihan-latihan rohani untuk mencapai hikmat Illahi (rahasia illahi) atau teosofi (theo= tuhan, sophia= cinta). Shadra menjalani hidup zuhud ini selama 7 tahun, tetapi ada riwayat yang menyebutnya selama 11 tahun.

Pada tahun 1588-1629 Mulla Shadra atas desakan masyarakat dan permintaan Syah Abbas II dari dinasti safawi, diminta menjadi guru di Madrasah Allah Wirdi Khan yang didirikan oleh gubernur propinsi Fars di Syiraz. Berkat kesungguhan Shadra, kota kelahirannya ini

⁸⁶ Nasution, Hasyimsyah.1999. filsafat Islam. Jakarta : Gaya Media Pratama. Hal.169

kembali menjadi pusat ilmu pengetahuan seperti sebelumnya. Di samping bertugas sebagai pendidik di madrasah Khan yang dilaluinya selama 30 tahu, disini pulalah ia banyak melahirkan karya. Hal ini diakui oleh Thomas Herbert, pengembara abad 11 H/17 M yang pernah melewati ke Syiraz semasa hidup Shadra. Herbert menulis bahwa di Syiraz terdapat perguruan yang mengajarkan filsafat, astrologi, fisika, kimia, dan matematika yang menyebabkannya termasyur di seluruh persia.

Kesibukkannya sebagai guru dan penulis, ternyata tidak menghalanginya untuk menunaikan ibadah haji ke Mekkah, bahkan perjalanan hajinya sebanyak 7 kali dilakukannya dengan berjalan kaki, dalam perjalanan pulang dari hajinya yang ketujuh, Mulla Shadra jatuh sakit dan meninggal dunia di Basrah pada 1050 H/1641 M. Makamnya sangat termahsyur di kota itu.

2. Karya Mulla Sadra

Karya-karya Mulla Sadra, di antaranya adalah⁸⁷ :

- 1). Al-Hikmah al-muta'aliyah fi Ashar al-'Aqliyyah al-Arba'ah (kebijaksanaan transendental tentang empat perjalanan akal pada jiwa). Lebih di kenal dengan judul Asfar (perjalanan).
- 2). Al-Hasyr (tentang kebangkitan).
- 3). Al- Hikmah al-'Arseyiyah (hikmah diturunkan dari 'Arasy Ilahi).
- 4). Huduts al-'Alam (penciptaan alam).
- 5). Kasr al-Asnan al-Jahilliyah fi dhamm al-Mutasawwifin (pemusnahan berhala kejahilan dalam mendebati mereka yang berpura-pura menjadi ahli sufi).
- 6). Khalq al-A'mal (sifat kejadian perbuatan manusia).

⁸⁷ Ibid. Nasution, Hasyimiyah.1999. filsafat Islam. Hal.170.

1. al-Lama'ah al-Masyriqiyyah fi al-Funun al-Mantiqiyyah (percikan cahaya ahli isyraq dalam seni logika).
- 7). Al-Mabda' wa al-Ma'ad (permulaan dan pengembalian).
- 8). Mafatih al-Ghaib (kunci alam Ghaib).
- 9). Kitab al-Masya'ir (kitab penembusan metafisika).
- 10). Al-Mizaj (tentang perilaku perasaan).
- 11). Mutasyabihat al-Qur'an (ayat-ayat yang bersifat mutasyabihat dalam al-Qur'an).
- 12). Al-Qada wa al-Qadar fi Af'al al-Basyar (tentang masalah qada dan qadar dalam perbuatan manusia).
- 13). Al-Syawahid al-Rububiyyah fi al-Manahij al-Sulukiyyah (penyaksian ilahi akan jalan ke arah kesederhanaan romawi).

3. Filsafat Mulla Shadra

a. Epistimologi

Sebagaimana para filsuf-filsuf sebelumnya, Mulla Shadra juga meyakini adanya titik temu antara filsafat dan agama sebagai kesatuan kebenaran yang dapat dibuktikan melalui mata rantai historis yang berkesinambungan dari Adam sampai Ibrahim, orang-orang Yunani, para sufi Islam (mengalami puncaknya pada masa Ibn 'Arabi), dan para filsuf. Shadra melukiskan bagaimana Seth dan Hermes (yang dapat disamakan dengan Idris dalam al-Qur'an dan Enoch dalam Injil) bertanggung jawab atas penyebaran pengkajian kebijakan (al-Hikmah) ke seluruh dunia. Orang-orang Yunani, yang menurutnya pada awalnya adalah para pemuja bintang, diajari teologi dan ilmu tauhid (keesaan) oleh Ibrahim. Di antara para filsuf kuno mereka, dibedakan antara dua kelompok yang dikaitkan dengan dua tradisi yang berbeda, yang satu diprakarsai oleh Thales Miletos dan mencapai puncaknya pada Sokrates dan Plato, yang lain diprakarsai oleh Pythagoras, yang menerima pelajaran tentang kebijaksanaan sulaiman, yang dijumpainya di Mesir,

dan juga dari pendeta-pendeta Mesir. Plotinus (al-syaikh al-Yunani) seringkali ditunjuk sebagai seorang tokoh besar. Meskipun kebijakan ke seluruh negeri dianggap berasal dari kebijaksanaan-kebijaksanaan Yunani, namun Shadra sering kali menyatakan, dengan cara yang dipergunakan oleh sebagian besar sejarawan filsafat muslim dari al-Sijistan sampai Al-Syahrhiri, bahwa bijaksanawan-bijaksanawan itu menerima “ cahaya kebijakan ” dari “ lentera kenabian ” pada kejadian pertama. Hal ini menerangkan kesepakatan total mereka dengan “ tradisi kenabian ” mengenai masalah-masalah seperti itu, misalnya keesaan Tuhan, penciptaan dunia, dan kebangkita yang mereka teruskan.

Menurut Shadra wujud atau realitas itu hanyalah satu yang membentuk hirarki dari debu hingga singgasan Ilahi. Tuhan sendiri adalah Wujud Mutlak yang menjadi titik permulaan bidang eksistensi di mana mata rantai wujud bergerak secara konstan menuju titik permulaan itu. Gerakan konstan-vertikal dalam skala-skala wujud ini disebut oleh Mulla Shadra sebagai perubahan substantif menuju kesempurnaan dan sebagian besar dicapai dengan pengetahuan. Gerakan-gerakan dalam perubahan substantif ini oleh Shadra disebut dengan safar (perjalanan/ pengembaraan). Di dalam Risalah al-Hikmah al-Muta’aliyah fi Asfar al-‘Aqliyah al-Arba’ah menggambarkan perjalanan akal secara lengkap melalui tahapan-tahapan dari ketidaksempurnaan menuju Yang Maha Sempurna. Tahapan-tahapan ini terbagi menjadi empat perjalanan (al-Asfar al-arba’ah)⁸⁸.

Perjalanan pertama adalah dari makhluk (khalq) menuju hakekat kebenaran atau penciptaan (Haqq). Perjalanan pertama ini menunjukkan pengembaraan dari maqam nafsu (nafs) ke maqam hati (qalb), dari maq am hati ke maqam ruh (ruh) dan dari maqam ruh

⁸⁸ Ibid. Nasution, Hasyimisyah.1999. filsafat Islam. Hal.174

menuju tujuan terakhir (al-maqshad al-aqsha) atau tujuan tertinggi (al-bahjah al-kubra).

Setiap manusia pada umumnya melalui ketiga maqam ini. Manakala seseorang manusia telah mencapai al-maqshad al-aqsha, berarti ia telah menghadapkan wajahnya kepada keindahan Hadirat Tuhan dan ia fana' di dalam-Nya. Maqam terakhir ini disebut dengan maqam fana' di dalam Dzat Tuhan (al-fana' fi al-dzat) yang didalamnya terkandung rahasia (sirr), yang tersembunyi (al-khafi) dan yang paling tersembunyi (al-akhfa').

Perjalanan kedua adalah dari hakikat ke hakikat dengan hakikat (min al-haqq ila al-haqq bi al-haqq). Perjalanan dimulai dari maqam Dzat menuju maqam Kamalat hingga hadir dalam kesempurnaan Tuhan dan mengetahui seluruh Nama Tuhan. Seseorang yang telah mencapai maqam ini, dzatnya. Sifatnya, dan perbuatannya fana' di dalam Dzat, sifat dan perbuatan Tuhan. Ia mendengar dengan pendengaran Tuhan, melihat dengan penglihatan Tuhan, berjalan dengan bantuan Tuhan, dan bertindak dengan tindakan Tuhan. Sirr adalah kefanaan dzatnya, khafa adalah kefanaan sifatnya, dan perbuatannya, dan ikhtifa' (paling tersembunyi) adalah kefanaan kedua-dua kefanaan di atas, baik dzat maupun sifat, dan perbuatannya. Perjalanan kedua ini berakhir samapai ke daerah kewalian (dairat al-wilayat), yang berarti perjalanan ketiga di mulai.

Perjalanan ketiga adalah dari hakikat kepada makhluk dengan hakikat (min al-haqq ila al-khalq bi al-haqq). Setelah menempuh perjalanan melalui maqam-maqam, kefanaannya berakhir lalu ia kekal (baqa') dalam kekekalan (baqa') Tuhan. Lalu ia menempuh perjalanan melalui alam jabarut, alam malakut, dan alam nasut, lalu melihat alam semesta melalui Dzat, sifat, dan perbuatan Tuhan. Ia (salik) mengecap nikmat kenabian, meskipun ia bukan nabi, dan memperoleh ilmu alam

ketuhanan melalui Dzat, sifat, dan perlakuan Tuhan. Di sini berakhir perjalanan ketiga dan bermula perjalanan keempat.

Perjalanan keempat adalah makhluk ke makhluk dengan hakikat (min al-khalq ila al-khalq bi al-haqq). Seorang salik mengamati makhluk dan menangkap kesan-kesan yang ada pada makhluk itu. Ia mengetahui kebaikan dan kejahatan makhluk, lahir dan batin, di dunia ini dan di dunia yang akan datang. Ia membawa ilmu yang dibutuhkan makhluk, mengetahui mana yang membehagiakan dan mana yang mencelakakan. Dalam kehidupannya, ia senantiasa bersama yang haqq karena wujudnya telah terpaut dengan Tuhan dan perhatiannya kepada makhluk tidak mengganggu perhatiannya kepada Tuhan.

4. Metafisika

a. Wujud

Salah satu dimensi penting dalam pemikiran Mulla Sadra ialah "teori"-nya mengenai wujud atau ada, atau dalam istilah yang kita kenal dalam tradisi filsafat Barat: Being. Sebagaimana kita lihat dalam penjelasan tentang rangkaian perjalanan akal di atas, permulaan perjalanan itu ialah pada level dunia ciptaan, yakni dunia wujud. Tiga filsafat utama, menurut Mulla Sadra, ialah mengenai dasar dari perjalanan pertama ini, ialah tentang wujud. Di sini, kita pasti langsung teringat pada Heidegger yang memulai karyanya yang masyhur *Being and Time* dengan investigasi atau penyelidikan mengenai Being atau Wujud.

Bagi Mulla Sadra, wujud universal yang abstrak hanyalah gambaran mental saja (i'tibar 'aqli). Wujud yang otentik terdapat pada wujud yang kongkrit (al-wujud al-'aini), bukan wujud abstrak dalam konsepsi mental kita. Dengan kata lain, Mulla Sadra cenderung melihat keutamaan (supremacy) eksistensi ketimbang esensi. Wujud abstrak dalam bentuk "yang esensial" hanyalah ada dalam konsep yang telah

mengabstraksikan dari wujud-wujud yang kongkrit suatu konsepsi umum yang diandaikan sebagai “esensi” (mahiyat) wujud-wujud tersebut⁸⁹.

Pandangan Mulla Sadra ini berseberangan dengan Suhrawardi, filsuf-mistikus yang dikenal sebagai Syaikh al-Ihraq atau guru filsafat iluminasi. Menurut Suhrawardi, apa yang disebut dengan “wujud” dalam pengertian kemenjadian (al-hushul) atau ketertubuhan dalam wujud yang kongkrit tidaklah mungkin terjadi. Sebab jika proses kemenjadian adalah wujud itu sendiri, maka setiap yang ada mempunyai wujud sendiri. Sementara wujudnya juga mempunyai wujud pula, dan demikian seterusnya, ad infinitum. Karena rangkaian wujud yang tanpa henti semacam itu mustahil terjadi, maka apa yang disebut dengan wujud dalam pengertian wujud kongkrit, juga tak mungkin terjadi. Dengan kata lain, Suhrawardi lebih cenderung melihat wujud hakiki ada pada level konseptual; sementara wujud kongkrit hanyalah merupakan epifani, pencerminan dari wujud hakiki yang ada pada level konseptual. Pandangan Suhrawardi lebih mendekati konsepsi Plato mengenai Dunia Ide. Mulla Sadra justru menempuh jalur lain di luar konsepsi Platonik ini.

Berkaitan dengan keabadian dunia dan kemustahilan pembangkitan jasmani, menurut Mulla Shadra, dengan tidak mengurangi rasa hormatnya yang besar kepada Ibn Sina, ia menolak kedua tema tersebut. Tentang tema yang pertama, pandangan Shadra adalah bahwa semua filsuf kuno, dari Hermes ke Thales, pythagoras, dan Aristoteles, dengan suara bulat percaya bahwa dunia dicipta dalam waktu⁹⁰. Para penerus merekalah yang sama sekali salah paham terhadap ajaran para bijaksanawan itu, ketika mereka menganggap pandangan yang bertentangan berasal dari mereka. Anggaplah begitu,

⁸⁹ <http://makalahmajannaii.blogspot.com/2012/04/mulla-sadra-al-hikmah-al-mutaaliyah.html>. tanggal 28 maret 2013.jam 19.26

⁹⁰ Mustofa. *Filsafat Islam.*, (Bandung : CV Pustaka Setia, 2004), Hal. 337

tetapi tesis keabadianwaktu dan gerak tetaptetap tidak dapat dipertahankan. Satu-satunya realitas yang dapat mendahului eksistensi waktu adalah Tuhan, yang mewujudkan dunia melalui perintah kreatifnya (al-amr). Sebagai sebuah komponen dari alam semesta yang dicipta, maka tidaklah mungkin bagi waktu, baik secara keseluruhan maupun sebagian saja, ada sebelum perintah atau keputusan ini. Ajaran para filsuf kuno. Yang sepenuhnya cocok dengan ajaran para nabi dan wali, bukanlah hanya bahwa dunia dicipta dalam waktu, tetapi juga bahwa segala sesuatu yang ada didalamnya pada akhirnya akan musnah. Satu-satunya realitas yang akan kekal selamanya, seperti dikatakan al-Qur'an, adalah "wajah Tuhan".

b. Jiwa

Mulla Shadra sebagaimana Aristoteles, mendefinisikan jiwa sebagai bagian dari badan. Oleh sebab itu, manakala jiwa itu tidak bersifat abadi, dalam arti bermula, maka jiwa itu tidak dapat dipisahkan dan bebas materi. Untuk mengatakan bahwa itu terpisah dan bebas dari materi hanyalah dengan menyakini adanya pra-eksistensi jiwa. Hubungan antara jiwa dengan badan tidaklah seperti hubungan antara daya fisik biasa dengan materinya. Jiwa bekerja didalam materi melalui penghubung yang berupa daya-daya yang berada di bawahnya. Jadi, menurut Shadra, jiwa adalah bagian dari badan jasmaniah yang bekerja melalui fakultas-fakultas yang disebut organ. Tetapi, yang dimaksud Shadra dengan organ bukanlah organ fisik seperti tangan, perut dan sebagainya, melainkan fakultas-fakultas atau daya-daya yang dengan perantaraannya jiwa dapat bekerja, seperti selera makan, nutrisi dan pencernaan⁹¹.

Selanjutnya, menurut Shadra jiwa itu bersandar kepada prinsip dasar yang disebut perubahan substantif (istihala jauhariya). Pada umumnya, jiwa itu bersifat jasmaniah, tetapi akhirnya bersifat spritual

⁹¹ Hasyimasyah, *filsafat Islam*. , (Jakarta : Gaya Media Pratama, 1999), Hal.179

selamanya (jismaniyat al-huduts ruhaniyat al-baqa'). Artinya, manakala jiwa muncul diatas landasan materi, bukanlah berarti jiwa itu bersifat materi secara absolut. Dengan prinsip perubahan substantif ini, dituntut adanya tingkatan yang lebih tinggi dari landasan dimana jiwa berada. Oleh sebab itu, dalam bentuk kehidupan yang paling rendah sekalipun, seperti tumbuh-tumbuhan, meskipun ia bergantung kepada materi, tetapi tidak dapat dikatakan sepenuhnya bersifat materi. Materi atau tubuh itu hanyalah instrumen dan merupakan langkah pertama untuk berpindah dari alam materi menuju alam spritual (malakut).

Baik jiwa manusia maupun jiwa hewan sama-sama memiliki kemampuan untuk melepaskan diri dari badannya. Jiwa hewan melepaskan dirinya dengan imaginasi aktual (khayal bi al-fi'l) nya, sedangkan jiwa manusia dengan akal aktual ('aql bi al-fi'l). Kedua konsep ini didasarkan atas doktrin Dunia Khayal ('alam al-mitsal) yang dikembangkan setelah Al-Ghazali oleh Suhrawardi, Ibn 'Arabi dan lain-lain. Berdasarkan doktrin ini struktur ontologis realitas dibagi menjadi tiga macam alam, yaitu idea atau akal murni di peringkat atas, Khayal murni di bagian tengah, dan benda-benda materi di bagian paling bawah.

e. Moral

Agama Islam diturunkan oleh Allah kepada manusia dengan tujuan untuk membimbing mereka memperoleh kebahagiaan tertinggi dengan jalan menciptakan keseimbangan, baik pada tingkat individu maupun sosial. Hal ini mengandung arti bahwa substansi manusia, yang diciptakan oleh Dzat Yang Maha Sempurna, harus mengetahui cara mengaktualisasikan seluruh kemampuannya.

Berkaitan dengan kebahagiaan ini, Mulla Shadra menyatakan sangat tergantung kepada kesempurnaan jiwa dalam proses inteleksi (ta'aql). Lebih lanjut Shadra mengatakan bahwa pengetahuan dapat

mengalih bentuk orang yang tahu dalam proses trans-substansi (harka jauhariya) yang menuju kesempurnaan. Menurut prinsip harka jauhariya, substansi wujud di dunia ini mengalami transformasi terus-menerus dengan menempatkan manusia sebagai pusat dalam dunia yang menghubungkan seluruh skala wujud.

Berkaitan dengan keadilan ('adalah), tidak dapat dipisahkan dengan konsep keseimbangan (i'tidal) yang memiliki akar kata yang sama. Bagi mullashdra, kedua konsep itu dikaitkan dengan puncak kesempurnaan jiwa manusia dan persoalan-persoalan etika didalam filsafat, taswuf dan syari'ah.

Adapun pengaruh mula shadra dapat dilihat dengan banyaknya murid dan penerus pemikirannya yang tampak pada kesinambungan gerakan Isyraqi syi'ah. Diantara murid-muridnya yang dapat dikemukakan adalah dua orang putranya, Ibrahim dan Ahmad, dua orang anak tirinya, Fayaz 'Abduh'i Razzak Rahiji dan Muhsin Kaydh Kasyani, Muhamad Baqir Majlisi dan Nimatullah Syustari. Penerus-penerusnya termasuk Muhammad Mahdi Burijirdi, Ahmad Ibn Zain Al-Din Ibn Ibrahim Al-Ahsa'i

Mulla Shadra adalah seorang filosof terkemuka lahir di Syiraz pada 980 H/ 1571 M. Selama dalam pendidikannya ia belajar kepada guru-guru terkemuka Isfahan seperti Baha'uddin al-'Amili, Mir Fendiriski dan Mir Damad. Pada masa kejayaan dinasti Syafawi, banyak mazhab pemikiran yang berkembang di Isfahan, baik teologi, filsafat khususnya peripatetik (masya'I) dan iluminasi (isyraqi), tasawwuf dan ajaran-ajaran imam-imam syiah. Pada awalnya Mulla Shadra mempelajari seluruh mazhab tersebut, namun karena merasa tidak puas dan kebingungan, kemudian ia melakukan perenungannya terhadap seluruh pemikiran sambil melakukan dengan berat semua ibadah-ibadah ritual dan akhirnya ia memperoleh hasil yang luar biasa karena berhasil melakukan sistesa antar berbagai mazhab dengan

menemukan hasil pemikirannya sendiri dimana penemuan itu berhasil menyelesaikan berbagai keraguan dan kebingungan banyak pikiran manusia tentang filsafat.

Mulla Shadra adalah pemikir besar yang menemukan kedahuluan wujud (asalah al-wujud) , gradasi wujud (tasykik al-wujud) dan terakhir, gerak substantif (harakah al-jauhariyyah). Sebelum dirinya para filosof meyakini gerak hanya terjadi pada empat kategori aksiden, yakni; kualitas kuantitas, posisi dan tempat serta mengingkari gerak pada substantif. Sadra mengatakan bahwa gerak dapat pula terjadi pada substansi yang dijelaskan dengan penemuannya tentang kedahuluan wujud kedahuluan dan gradasi wujud.

Dengan wafatnya pada 1640 M, jika mazhab-mazhab filsafat pada masa sebelumnya hanya ada dua, yakni peripatetik dan iluminasi, maka penemuan Shadra dalam filsafat menyebabkan ditambahkan teosofi transendental sebagai mazhab ketiga. Kini lengkaplah sudah mazhab filsafat dalam Islam, yaitu : Peripatetik (masya`I), iluminasi(isyraqi) dan teosofi transendental (hikmah al-muta`aliyah).

BAB VI

FILOSOF MUSLIM ABAD MODERN

A. Sayyid Ahmad Khan

1. Biografi Sayyid Admad Khan

Sayyid Ahmad Khan di lahirkan di Delhi 17 Oktober 1817 dan menurut keterangan ia berasal dari keturunan Husein, cucu Nabi Muhammad melalui fatimah bin Ali. Neneknya, Sayyid Hadi , adalah pembesar istana di zaman Alamghiril (1754 – 1759) ia mendapat didikan tradisional dalam pengetahuan agama dan di samping bahasa

arab ia juga belajar bahasa persia dan sejarah⁹². Ia orang yang rajin membaca dan selalu memperluas pengetahuan enggan menelaah berbagai bidang ilmu pengetahuan. Sewaktu berusia delapan belas tahun ia memasuki lapangan pekerjaan pada serikat India Timur. Kemudian ia bekerja pula sebagai Hakim. tetapi di tahun 1846 ia pulang ke Delhi untuk meneruskan studi selain pekerjaan itu, ia juga amat cakap dalam menulis dan mengarang salah satu karyanya yang mengantarkan namanya menjadi terkenal adalah Ahtar al Sanadid.

Sayyid Ahmad Khan adalah seorang penulis , pemikir dan aktivis politik modernis Islam india, pendidikan formal Ahmad Khan, menurut Jhon L. Espito, sangat tradisional dan tidak terselesaikan⁹³. Dia berhenti dari sekolah formal pada usia 18 tahun. Pendidikan tradisional yang di perolehnya tidak komprehensif dan intensif. Hal ini kemudian menjadi sasaran ejakan para kririkus konservatif, yang menganggapnya tidak memenuhi kompetensi untuk melakukan modernisasi Islam , Namun, justru kelemahan itu yang merupakan kekuatan nyatanya tidak terbelenggu oleh disiplin pendidikan tradisional yang kak, dan melalui studi personal dan pengkajian mandiri, dia mendapatkan cakrawala baru dalam kreatifitas intelektual dan meletakkan landasan bagi tafsiran modern terhadap Islam.⁹⁴

Sewaktu berusia 18 tahun, ia bekerja pada Serikat India Timur kemudian menjadi hakim, tetapi di tahun 1846 ia pulang kembali ke delhi untuk meneruskan studi di masa pemberontakan 1857, ia banyak berusaha untuk mencegah terjadinya kekerasan dan dengan demikian banyak menolong orang inggis menganggap ia telah banyak berjasa bagi mereka dan ingin membalas jasanya, tetapi hadiah yang di

⁹² Abu Ali An-Nadawi, *Pertentangan Alam Pikiran dengan Pikiran Barat, Terjemahan Mahyudin Syaf, (Bandung: Al- Ma'afif 1995)*, hal:69

⁹³ Jhon.L.Esposito, *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern, (Bandung: Mizan, 2001)* h.46

⁹⁴ Ibid, 48

anugerahkan inggris kepadanya ia tolak. Gelar Sir yang kemudian di berikan kepadanya dapat ia terima berhubungannya dengan inggris menjadi baik dan ini dipergunakan untuk kepentingan umat Islam india. Memang Ahmad Khan termasuk tokoh yang membangun hubungan baik kalau tidak disebut loyal pada penjajahan inggris. Ia berpendapat bahwa peningkatab kedudukan umat Islam India dapat di wujudkan hanya dengan bekerja sama dengan inggris , inggris merupakan penguasa yang terkuat di India, dan menenang kekuasaan itu tidak akan membawa kebaikan bagi umat Islam India hal ini akan membuat mereka tetap mundur dan akhirnya akan jauh tertinggal dari masyarakat Hindu India.

Tidak lama setelah tahun 1857 , Ahmad Khan menjalankan tiga proyek yaitu:

- a. Memprakarsai dialog untuk menciptakan saling pengertian antara kaum muslim dan kristen
- b. Mendirikan organisasi ilmiah yang membantu kaum muslim untuk memahami kunci keberhasilan barat
- c. Menganalisis secara objektif penyebab pemberontakan 1857

2. Pemikiran Ahmad Khan

Pada tahun 1859, tenaga dan pikirannya di curahkan untuk meningkatkan kehidupan umat di bidang intelektual, politik dan ekonomi melalui pendidikan sarana ini efektif untuk mengubah sikap mental masyarakat. Karena perannya ini, Ahmad Khan melihat bahwa umat Islam India mundur karena mereka tidak mengikuti perkembangan zaman. Peradaban klasik telah hilang dan telah timbul peradaban baru di Barat. Dasar peradaban baru ini adalah ilmu

pengetahuan dan teknologi. Inilah yang menjadi sebab utama bagi kemajuan dan kekuatan orang barat⁹⁵.

Kendati Ahmad Khan sendiri di didik dalam sekolah tradisional, ide - ide pendidikan yang di lontarkannya bercorak modern, yaitu berupa sekolah - sekolah atau perguruan tinggi yang mengajarkan sains tanpa melupakan pengajaran agama dan institusi - institusi lainnya. Begitu besar perhatian Ahmad Khan di bidang pendidikan ini sehingga Baljon, seorang prancis menyebutnya sebagai pemburu pendidikan dan peletak dasar modernisme Islam di India.⁹⁶

3. Pembaharuan Sayyid Ahmad Khan

1) Mengenai Akal / Aliran Kalam

Pemikiran Ahmad Khan di bidang keIslaman antara lain ia melihat bahwa umat Islam India mundur karena mereka tidak mengikuti perkembangan zaman. Peradaban Islam klsik telah hilang dan telah timbul peradaban baru di barat. Dasar peradaban baru ialah iptek. Barat dan bangsa Eropa mengoleh demikian rupa iptek untuk memudahkan dan mewujudkan keinginan - keinginan mereka, termasuk dalam hal ketika mereka mau menaklukan umat Islam, tentu dapat dengan mudah umat Islam tidak memiliki kelebihan di bidang yang mereka kuasai.

Iptek modern adalah hasil oleh pemikiran manusia. Oleh karena itu akal di dunia barat mendapat penghargaan yang tinggi. Untuk itu, kalau umat Islam mau maju juga harus menghargai akal pikiran. Dalam persoalan ini, Sayyid Ahmad Khan sangat menghrgai akal pikiran rasional. Walaupun ia percaya pada kekuatan dan kebebasan akal yang di anggapnya masih terbatas, namun dalam hal kebebasan dan kemerdekaan manusia itu sendiri.. Dengan kata lain ia mempunyai

⁹⁵ Harun Nasution, *permbaharuan dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1998), h.167

⁹⁶ JMS. Baljon, (ed) "Ahmad Khan" dalam Gibb, dkk, *The Ensikklopedy of Islam*, (Leiden :Ej, Brill, 19860) vol 3, h.287

paham Qodariah (free will and free act) dan tidak paham jabariah atau fatalisme. Manusia, demikian pendapatnya telah di anugerahi tuhan daya kekuatan, diantaranya daya berfikir, yang disebut akal, dan daya fisik untuk mewujudkan kehendaknya. Manusia mempunyai kebebasan untuk mewujudkan daya yang dimilikinya sesuai dengan apa yang di berikan tuhan kepadanya. Dengan paham itu, manusia wajar bertanggung jawab kepada tuhan atas apa yang ia lakukan.⁹⁷

Dalam menghadapi pemikiran modern yang membawa kemajuan Barat, Ahmad Khan merasakan akan perlunya teologi modern yang dapat mempertahankan atau membela Islam semaksimal mungkin dengan memberikan wawasan tentang ajaran Islam yang prinsipil. Hal ini di rasakan sebagai kewajiban yang perlu di lakukan. Karena itu, ia berupaya menjawabnya dengan mengadakan interpretasi baru terhadap paham keagamaan sekalipun sudah di anggap baku dan absolut. dengan merasionalisasi dogma – dogma yang relatif tidak penting dan meliberalisasikan hukum melalui reinterpretasi Al – Quran. Studi kritis Hadis dan mengkaji ulang hukum telah di rumuskan para fuqaha', Hal ini dilakukan karena berdasarkan penelitian Ahmad Khan tidak ada tafsir yang disusun secara kromologis dan klasifikatif yang dapat memandu umat ke masa depan atau yang menjelaskan bahwa Al – Quran merupakan referensi final untuk menjawab problema – problema yang mungkin dihadapi oleh masyarakat Islam yang berbeda dengan Arab abad VII⁹⁸

Tafsirnya yang kontroversial adalah mengenai alam yng di dalam Al – quran di sebut Sunnatullah. Alam, menurut Ahmad Khan, berjalan dan beredar sesuai dengan hukumnya yang telah di tentukan Tuhan. Segalanya di alam ini terjadi menurut sebab- akibat dalam lima belas prinsip dasar tafsirnya dinyatakan bahwa sekalipun sifat – sifat tuhan

⁹⁷*Ibid*,h.168

⁹⁸ Ahmad Amin,*Zu'ama al islah,fi al 'Ashr al- Hadis*, (Kairo:Maktabah al Nahdah,1979), hal 42

itu tidak terbatas dalam kebikaksanaan dan kebebasannya, tuhan menciptakan hukum alam dan kemudian memeliharanya sebagai disiplin terhadap ciptaan-nya. Oleh karena itu, tidak ada dalam Al-Quran yang bertentangan dengan hukum alam. Dengan kata lain , antara hukum alam sebagai ciptaan Tuhan dan Al-Quran sebagai sabda-nya mesti sejalan.

Ia percaya bahwa setiap makhluk tuhan telah menentukan tabiat atau naturnya, Natur yang ditentukan Tuhan ini dalam Al - Quran tidak berubah. Islam adalah agama yang mempunyai paham hukum alam (hukum alam buatan Tuhan).

Sehubungan dengan pendapat hukum alam ini, Ahmad Khan mendapatkan kritik dan tuduhan sebagai naturalis serta kafir, karena ia dianggap tidak lagi yakin akan adanya tuhan. Di samping dari kalangan Ulama tradisional India, kritik itu datang juga dari Jamaluddin al - afghani dengan bukunya al Rabb ala Dahriyyin (jawaban bagi kaum metarialis). Banyaknya kritik itu karena Ahmad Khan mengadakan studi kritis terhadap konsep - konsep tradisional sekalipun telah dianggap baku dan absolut seperti konsep malaikat dan mukjizat.

Empat pendiri mazhab hukum, kata Ahmad Khan sebenarnya telah mampu menyumbangkan pikiran orisinalnya dalam menjawab persoalan - persoalan hukum pada masanya. Sayangnya hasil pikiran itu dianggap final dan tuntas sehingga enggan untuk diteliti kembali sesuai dengan problema - problema baru, Kondisi yang demikian ini dalam pandangan Ahmad Khan harus di ubah dengan menggalakan ijtihad baru untuk menyelesaikan pelaksanaan ajaran - ajaran Islam dengan suasana masyarakat berubah itu. Studi kritis terhadap hadis sebagai sumber hukum kedua perlu di kembangkan karena sngat banyak jumlah hadis yang tidak dapat dipercaya kebenarannya, bahkan dalam hal ini, kesimpulan Ahmad Khan tidak jauh berbeda konklusi orientalis seperti Ignas Goldziher dan Joseph Schacht.

2) Dalam Bidang Hukum

Pemikiran hukum Ahmad Khan antara lain adalah tentang tindak pidana hukum potong tangan bagi pencuri, misalnya, bukanlah suatu hukum yang harus di jalankan, melainkan merupakan hukum maksimal yang di jatuhkan dalam kondisi tertentu karena di samping potong tangan ada hukum penjara bagi pencuri, Hukum rajam bagi yang melakukan zina, menurutnya tidak terdapat dalam Al -Quran tetapi berasal dari tradisi Yahudi dan telah dimasukan dalam praktek Islam dari sumber luar. Al - Quran menurutnya lebih sesuai dengan tuntunan modern yang tidak menyatakan hukum rajam.

Hukum perkawinan juga menjadi perhatiannya, poligami, menurutnya bukan dasar bagi sistem perkawinan dalam Islam. Dasar bagi sistem perkawinan dalam Islam adalm monogami. Poligami bukan merupakan anjuran, tetapi diperbolehkan dalam kasus-kasus tertentu.⁹⁹

Hukum lain yang terdapat dalam Al - Quran yakni potong tangan bagi pencuri, Dalam pandangan Ahmad Khan hukuman itu bukan salah satu hukum yang wajib dijalankan, melainkan hanya merupakan hukum maksimal yang dijalankan dalam keadaan tertentu. Di samping hukum potong tangan , kata Ahmad Khan, masih ada hukum penjara bagi pencuri.¹⁰⁰

Perbudakan yang disebut dalam Al - Quran hanyalah terbatas pada hari - hari pertama dari perjuangan Islam. Sesudah jatuh dan menyerahnya kota Mekkah, perbudakan tidak diperbolehkan dalam Islam.

Dalam memandang doa Ahmad Khan mengatakan bahwa tujuan sebenarnya dari doa adalah merasakan kehadiran Tuhan, dengan kata lain doa diperlukan untuk urusan spiritual dan ketentraman jiwa pengertian bahwa tujuan doa adalah meminta sesuatu dari Tuhan dan

⁹⁹ Nasution,*pembaharuan*,h.7

¹⁰⁰ *Ibid*,h.8

bahwa Tuhan mengabulkan permintaan itu, ia tolak. Kebanyakan doa, menurut Khan, tidak pernah dikabulkan Tuhan.¹⁰¹

3) Bidang Politik

Kondisi politik India, Khususnya abad pertengahan 19, sangat mewarnai pemikiran politik Ahmad Khan. Hal ini bukan saja menimpa keluarganya, melainkan juga karena kepentingan umatnya. Sebagaimana dimaklumi bahwa setelah pemberontakan 1857, posisi kaum muslimin dimata pemerintah inggris sangat sulit. Potensi pemberontakan umat Islam dalam pandangan Ahmad Khan sangat berbahaya sehingga umat Islam akan mendapatkan tekanan. Oleh karena itu, Ahmad Khan menjelaskan bahwa pemberontakan itu bukan merupakan jihad. Kaum muslimin tidak punya alasan religius untuk melawan perintah, selama mereka diberikan telah kebebasan untuk menjalankan ajaran agama.

Ide - ide Ahmad Khan kemudian diwujudkan oleh para penerusnya setelah ia wafat, antara lain dengan adanya Gerakan Aligarh, Pusatnya adalah sekolah Muhammad Anglo Oriental College (MAOC) yang di dirikan Ahmad Khan. Setelah ditingkatkan, sekolah itu menjadi universitas dengan nama universitas Islam Aligarh. Perguruan tinggi ini meneruskan tradisi sebagai pusat gerakan pembaruan Islam di India. Gerakan inilah yang menjadi penggerak utama bagi terwujudnya pembaruan di kalangan umat Islam di India, Tanpa adanya gerakan ini, ide - ide pembaruan selanjutnya seperti yang di cetuskan oleh Amir Ali, Muhammad Iqbal, Abul Kalam Azad dan lainnya sukar untuk muncul. Gerakan inilah yang meningkatkan umat Islam India dari masyarakat yang mundur menjadi masyarakat yang bangkit menuju kemajuan. Pengaruhnya terasa benar di golongan inteligensia Islam India. Setelah Sayyid Ahmad Khan menghadapi masa tua, pimpinan MAOC pindah ke tangan sayid

¹⁰¹ *Ibid*, h.9

Mahdi Ali, dan para penerusnya seperti Nawab Muhsin Mulk dan Viqar Mulk. Setelah Sayyid Ahmad Khan meninggal dunia, para pengikutnya sebagian ada yang meneruskan perjuangan gerakan mujahidin, sebagiannya lagi lebih memilih cari cara damai dan moderat mengadakan dengan inggris yaitu dengan membuka lebih luas pendidikan. Mereka dari lapangan kedua ini kemudian mendirikan sejumlah lembaga pendidikan tinggi atau universitas. Mereka selalu berusaha memajukan rakyat India secara umum juga memajukan umat Islam di bidang penguasaan iptek selain tentu saja lapangan agama semakin digalakan pengkajiannya.

Suatu hal yang jadi anutan dalam jihad yang digelorakan Ahmad Khan adalah tumbuhnya bintik – bintik nasionalisme yang mempunyai arti besar bagi kesadaran rakyat dan muslim India. Mereka pun akhirnya terbuka kesadarannya bahwa selama ini inggris yang kadang – kadang memberikan fasilitas buat rakyat India hanya semacam kedok untuk menarik simpati rakyat India agar mereka tidak merasa dijajah. Namun berkat adanya perlawanan dari gerakan Mujahidin telah membuka mata rakyat India dan terutama kaum muslimin untuk semakin mantap menancapkan cita – cita nasionalisme mereka.

B. Muhammad Iqbal

Dalam perkembangan akhir-akhir ini, cakupan Filsafat Islam itu diperluas kepada segala aspek ilmu-ilmu yang terdapat dalam khasanah pemikiran keislaman, yang meliputi bukan saja diperbincangkan oleh para filsuf dalam wilayah kekuasaan Islam tentang hal yang disebut di atas, tetapi lebih luas mencakup ilmu kalam, ushul fiqih, dan tasawuf. Seperti yang dikemukakan oleh Muhammad 'Athif al Iraqi, filsafat Islam secara umum ialah meliputi di dalamnya ilmu pengetahuan yang

lainnya. Sedangkan pengertiannya secara khusus, ialah pokok-pokok atau dasar-dasar pemikiran yang dikemukakan oleh para filsuf Islam¹⁰².

Dimungkinkannya seorang filsuf sebagai ilmuwan, karena filsafat tidak melihat kenyataan ini sebagai suatu yang terpilah-pilah seperti halnya ilmu, tetapi sebagai sesuatu kesatuan. Jadi ilmu yang mendekati objeknya secara analitik dan deskriptif, maka filsafat lebih sintetik atau sinoptik. Dengan demikian, ilmu bertujuan mengamati alam dan mengontrol proses-proses, maka filsafat bertugas mengkritik, menilai, dan menertibkan tujuan-tujuan. Tetapi sangat disayangkan dalam perkembangan disiplin keilmuan, tidak terkecuali disiplin keilmuan Islam, ilmu-ilmu tak berkembang tanpa mengaitkannya dengan prinsip kefilsafatan akan menjadikan ilmu tersebut gersang dan semakin jauh meninggalkan hakikat kemanusiaan.

1. Biografi Muhammad Iqbal

Muhammad Iqbal penyair (filsuf, ahli hukum, pemikir politik, dan reformasi muslim adalah seorang tokoh dominan umat Islam abad ke-20) lahir pada bulan zulhijah 1289 H, atau 22 februari 1873 M di sialkot. Dia memulai pendidikannya pada masa kanak-kanak pada ayahnya, Nur Muhammad yang dikenal seorang ulama. Kemudian Iqbal mengikuti pelajaran Alquran dan pendidikan Islam lainnya secara klasik di sebuah surau. Selanjutnya, Iqbal dimasukkan oleh ayahnya ke scotch mision college di sialkot agar mendapatkan bimbingan dari Maulawi Mirhasan teman ayahnya yang ahli bahasa Persia dan Arab.

Pada tahun 1895, ia pergi ke Lahore, salah satu kota di India yang menjadi pusat kebudayaan pengetahuan, dan seni. Di kota ini ia bergabung dengan perhimpunan sastrawan yang sering di undang musya'ara yakni pertemuan- pertemuan dimana penyair membacakan sajak-sajaknya. Pada tahun 1879 iqbal memperoleh gelar B.A., kemudian ia mengambil program MA dalam program filsafat. Pada saat

¹⁰² Muhammad Athif al Iraqi, *Al Falsafah al Islamiyah* (kairo: Dar al Ma'arif, 1978), hlm. 19-20.

itulah ia bertemu dengan Sir, Arnold, orientalis Inggris yang terkenal yang mengajarkan filsafat Islam di College tersebut. Antara keduanya terjalin hubungan intim melebihi hubungan guru dan murid, sebagai tertuang dalam kumpulan sajaknya Bang-i Dara.

Pada tahun 1922 seorang wartawan Inggris mengusulkan kepada pemerintahnya untuk memberi gelar Sir kepada Iqbal. Penerimaan Iqbal terhadap gelar yang dianugerahkan terhadap penguasa Inggris tersebut menimbulkan perbedaan pendapat. Sebagian surat kabar memuat kritik atas sikap Iqbal yang bersedia menerima gelar tersebut, padahal gelar itu tidak ada pengaruhnya terhadap jiwa dan karya Iqbal. Sepanjang hayatnya Iqbal tetap menghembuskan semangat juang dan seruan terhadap kebebasan dan penentangan terhadap segala macam penindasan dan kelaliman. Sajak-sajaknya juga mengandung dorongan untuk menghadapi kehidupan dengan penuh harapan, keteguhan dan perjuangan yang gigih. Ketika fajar 21 April 1938 pada usia 60 tahun menurut tanggal masehi atau 63 tahun dalam kalender hijriah Iqbal berpulang ke Rahmatullah.

2. Karya-Karyanya

1. Ilm al-Iqtisad (1903)
2. Development of metaphysic in persia: A contribution to the story of muslim philoshophy (1908),
3. Islam as a moral and political ideal (1909),
4. Asrar i khudi (1915),
5. Rumus -i bekhudi (1918),
6. Payam -i masyrik (1923),
7. Bang-i Dara (1924),
8. Self and light of relativity species and statements of Iqbal (1925),
9. Zaboos-i Ajam (1927),
10. Khusal Khan Khattak (1928).

3. Filsafat Muhammad Iqbal

a. Ego atau Khudi

Konsep tentang hakikat ego atau individualitas merupakan konsep dasar dari filsafat Iqbal, dan menjadi alas penopang keseluruhan struktur pemikirannya. Masalah ini dibahas dalam karyanya yang ditulis dalam bahasa persia dengan bentuk matsnawi berjudul *Asrar-i Khudi*; kemudian dikembangkan dalam berbagai puisi dan dalam kumpulan ceramah yang kemudian dibukukan dengan judul *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*.

Menurut Iqbal¹⁰³, Khudi, arti harfiahnya ego atau self atau individualitas, merupakan suatu kesatuan yang riil atau nyata, adalah pusat dan landasan dari semua kehidupan, merupakan suatu iradah kreatif yang terarah secara rasional. Arti terarah secara rasional, menjelaskan bahwa hidup bukanlah suatu arus tak berbentuk, melainkan suatu prinsip kesatuan yang bersifat mengatur, suatu kegiatan sintetis yang melingkupi serta memusatkan kecendrungan-kecendrungan yang bercera-berai dari organisme yang hidup ke arah suatu tujuan konstruktif. Iqbal menerangkan bahwa khudi merupakan pusat dan landasan dari keseluruhan kehidupan. Hal ini tercantum pada beberapa matsawinya dalam *Asrar-i Khudi*.¹⁰⁴

Iqbal menjelaskan Khudi bahwa realitas tertinggi sebagai suatu ego dan bahwa hanya dari ego tertinggi itulah ego-ego bermula. Tenaga kreatif ego tertinggi dimana laku dan pikiran adalah identik, berfungsi sebagai kesatuan-kesatuan ego. Dunia dengan segala isinya merupakan penjelmaan diri dari 'aku yang Akbar'. Setiap atom tenaga Ilahiat, betapa kecil pun atom adalah skala wujud adalah suatu ego. Namun ada

¹⁰³ Mohammad Iqbal, *The reconstruction of Religious Thought in Islam*, (New Delhi: Kitab Bhavan, 1981), 60-61.

¹⁰⁴ Mohammad Iqbal, *Rahasia-Rahasia Pribadi*, terjemahan Bahrum Rangkuti dari *Asrar-i Khudi* (Jakarta: Bulan Bintang, 1976), hlm. 118-119.

tingkat-tingkat pernyataan keegoan. Semesta wujud adalah ibarat sebuah lapangan bunyi, dimana terdengar nada yang bertapak-tapak meninggi, nada keegoan, yang akhirnya mencapai tingkat sempurnanya dalam manusia.

Mekipun Iqbal menyatakan bahwa ego-ego yang ada dalam alam semesta ini merupakan 'penjelmaan diri' dari Aku yang Akbar, atau Tuhan, namun Iqbal menolak pandangan panteisme dan pseudo-mistisisme. Ia juga tidak menyetujui pandangan Hegel, yang melenyapkan ego kedalam ego yang Abadi. Tujuan ego bukan membebaskan diri dari batas-batas individualitas, melainkan memberi batasan tentang dirinya dengan lebih tegas. Tujuan akhir ego, bukanlah melihat sesuatu, tetapi menjadi sesuatu.

Iqbal membandingkan watak ego dengan watak alam. Menurutnya, alam bukanlah seonggok kematerialan murni yang mengisi sebuah rongga, akan tetapi ia merupakan suatu struktur peristiwa-peristiwa, suatu cara tata laku yang sistematis, sama organisnya dengan ego yang hakiki. Alam bagi ego Ilahiat sama dengan watak bagi ego manusia. Dengan bahasa Alquran: "alam adalah tata laku Allah" (tha habit of Allah). Dengan demikian, dari sudut pandangan manusia merupakan suatu penafsiran bahwa alam adalah kegiatan kreatif dari ego yang mutlak. Pada suatu saat tertentu gerakannya ke muka bersifat terbatas, tetapi karena ego memiliki gerakan yang bersifat organis, maka bersifat kreatif. Gerakan itu pun bertumbuh, karena itu tak mempunyai batas, dalam arti tak ada batas-batas final bagi perluasannya. Keterbatasannya bersifat potensial (baru merupakan kemungkinan) dan tidak aktual. Karena itu, alam harus dipahami sebagai suatu organisme yanghidup dan selalu tumbuh, yang pertumbuhannya tak mempunyai batas lahiriah yang final. Batasnya merupakan bersifat batiniyah, yakni ego yang immanen, yang menghidupi dan memelihara keseluruhannya.

b. Ketuhanan

Pemahaman Iqbal tentang ketuhanan mengalami tiga tahap perkembangan, sesuai dengan pengalaman yang dilaluinya dari tahap pencarian sampai ke tahap kematangan. Ketiga tahap itu adalah¹⁰⁵:

- Tahap pertama: dari tahun 1901 sampai kira-kira tahun 1908. Pada tahap ini Iqbal cenderung sebagai mistikus-panteistik. Pada tahapan ini ia menyakini Tuhan sebagai keindahan Abadi, keberadaan-Nya tanpa tergantung pada sesuatu dan mendahului segala sesuatu, bahkan menampakkan diri dalam semuanya itu.
- Tahap kedua: dari tahun 1908 sampai 1920. Pada tahap ini, ia mulai menyangsikan tentang sifat kekal dari keindahan dan efisiensinya, serta kausalitas-akhirnya. Sebaliknya, tumbuh keyakinan akan keabadian cinta, hasrat dan upaya gerak. Sebaliknya, tumbuh keyakinan akan keabadian cinta, hasrat dan upaya atau gerak. Pada tahap ini, Tuhan bukan lagi dianggap sebagai keindahan luar, tetapi sebagai kemauan abadi, sementara keindahan hanyalah sebagai sifat Tuhan di samping keesaan Tuhan. Tuhan menjadi asa rohaniyah tertinggi dari segala kehidupan. Tuhan menyatakan diri-Nya bukan dalam dunia yang terindera, tetapi dalam pribadi terbatas. Karena itu usaha mendekatkan diri kepadanya hanya dimungkinkan lewat pribadi. Dengan menemukan Tuhan, seseorang tidak boleh membiarkan dirinya terserap ke dalam Tuhan dan menjadi tiada. Sebaliknya, manusia harus menyerap Tuhan kedalam dirinya sifat-sifat-Nya dan kemungkinan ini tidak terbatas. Dengan menyerap Tuhan kedalam diri, tumbuhlah ego. Ketika ego tumbuh menjadi super ego, ia naik ke tingkat wakil Tuhan.
- Tahap ketiga: berlangsung dari tahun 1920 sampai 1938. Jika pada tahap kedua merupakan pertumbuhan, maka pada tahapan ketiga

¹⁰⁵ Muhammad Azhar.1996. *Filsafat Politik*. Jakarta: PT Grafindo persada. Hal 150

merupakan pengembangan menuju kematangan konsepsi iqbal tentang ketuhanan. Tuhan adalah hakikat sebagai suatu keseluruhan, dan hakikat sebagai suatu keseluruhan pada dasarnya bersifat spiritual, dalam arti suatu individu dan suatu ego.

Ego-mutlak adalah ego yang sempurna, ego itu harus dilukiskan sebagai sesuatu yang berada di atas pengaruh antagonisme reproduksi, sebab individualitas.¹⁰⁶ Untuk menjadi sempurna memerlukan suatu keadaan di mana tak ada bagian organisme yang terlepas dapat hidup secara terpisah. Dari bagian ini jelas bahwa individu yang sempurna merupakan unsur paling esensial dalam konsepsi Alquran tentang Tuhan.

c. Materi dan Kausalitas

Menurut iqbal, kodrat realitas yang sesungguhnya adalah rohaniah dan semua yang sekuler sebenarnya adalah suci dalam akar-akar perwujudannya. Iqbal dalam hal ini mensitir hadis nabi. "seluruh bumi ini adalah masjid." Adapun materi adalah suatu kelompok ego-ego berderajat rendah, dan dari sana muncul ego yang berderajat lebih tinggi, apabila penggabungan dan interaksi mereka mencapai suatu derajat koordinasi tertentu. Ia mengatakan, bahwa fakta yang berderajat lebih tinggi muncul dari yang lebih rendah, tidaklah mengurangi nilai dan kehormatannya. Baginya yang menjadi masalah bukanlah asal, tetapi kesanggupan, arti dan pencapaian terakhir dari pemunculannya itu.

Iqbal selalu menekankan bahwa kodrat kehidupan ego selalu berproses, yang berarti juga selalu ada perkembangan ego, yang berjuang untuk meningkatkan dirinya kearah individualitas yang lebih kompleks dan lebih sempurna. Mengenai fungsi ego yang memberi arah itu, iqbal mengambil dasar Al-qur'an surat al-isra' ayat 85. Disini dibedakan dua cara kegiatan kreatif tuhan pada kita, khalq dan amr.

¹⁰⁶ Iqbal, *The Reconstruction*, hlm. 64.

Khalq adalah penciptaan dan amr adalah pimpinan. Ayat yang dikutip diatas mempunyai arti bahwa kodrat esensial roh bersifat pemimpin, karena ia bertolak dari tenaga tuhan yang bersifat memimpin. Keterangan ini memberi penjelasan yang lebih lanjut mengenai kodrat tata laku ego.

d. *Moral*

filsafat iqbal adalah filsafat yang meletakkan kepercayaannya kepada manusia yang dilihatnya mempunyai kemungkinan yang tak terbatas, mempunyai kemampuan untuk mengubah dunia dan dirinya sendiri, erta mempunyai kemampuan untuk ikut memperindah dunia. Hal itu dimungkinkan karena manusia merupakan wujud penampakan diri dari aku yang akbar hal ini sekaligus merupakan keunikan manusia sebagaimana dijelaskan al-qur'an (thaha;20;122, al-an'am; 6;165, dan al-ahzab ; 33;72).

Untuk lebih menjelaskan pengalaman religius ini, iqbal mengemukakan sedikit peninjauan secara umum tentang garis besar sipat-sipat pengalaman mistik tersebut. *Pokok pertama*, langsungnya pengalaman tersebut. Langsungnya pengalaman mistik itu hanyalah bearti bahwa kita mengenal tuhan persis seperti kita mengenal obyek-obyek lain. *Pokok kedua*, keseluruhan pengalaman mistik tak dapat di uraikan. Suasana mistik dan kesadaran rasional biasa, merupakan segi kebutuhan kita yang praktis untuk menyesuaikan diri dengan keadaan sekeliling kita. *Pokok ketiga*, bagi mistis, suasana mistis itu merupakan saat pengabungan yang rapat sekali antara ego insani dengan ego yang maha utama, maha menyeluruh, dan untuk seketika menekan kepribadian subjek yang mengalami pengalaman itu.

Dalam hal mencari kebenaran dari suatu pengalaman, iqbal membagi dua macam cara pembuktian , pembuktian secara akal dan secara pragmatis. Yang dimaksud pembuktian secara akal adalah

penafsiran yang kritis tanpa prasangka tentang pengalaman manusia. Pembuktian secara pragmatis adalah pembuktian kebenaran dari suatu pengalaman dengan melihat hasilnya.

Ada dua cara untuk memahami manusia, menurut iqbal adalah, cara intelektual dan cara vital. Cara intelektual memahami dunia sebagai suatu sistem tegar tentang sebab akibat. Cara vital, menerima mutlak adanya keharusan yang tidak dapat dihindarkan dari kehidupan. Yakni kehidupan dipandang sebagai suatu keseluruhan, cara vital ini dinamakan iman. Iman bukanlah sekedar percaya secara pasif akan suatu masalah tertentu, melainkan merupakan keyakinan yang hidup, yang didapatkan dari pengalaman yang jarang terjadi.

e. Insan al-kamil

iqbal menafsirkan insan al-kamil, atau manusia utama setiap manusia potensial adalah suatu mikrokosmos, dan bahwa insan yang telah sempurna kerohaniannya menjadi cermin dari sifat-sifat tuhan, sehingga sebagai orang suci dia menjadi khalifah atau wakil tuhan di muka bumi.

Iqbal berpendapat bahwa tujuan seluruh kehidupan adalah membentuk insan yang mulia (insan al-kamil), dan setiap pribadi haruslah berusaha untuk mencapainya. Cita-cita untuk membentuk manusia utama ini. Memberikan kepada kita ukuran baik dan buruk. Apa yang dapat memperkuat pribadi adalah baik sifatnya dan apa yang dapat melemahkan pribadi adalah buruk sifatnya.

Hal – hal yang dapat memperkuat pribadi menurut iqbal, ialah:

1. isyq-o-muhabbat, yakni cinta kasih.
2. semangat atau keberanian, termasuk kerja kreatif dan orisinal, artinya asli dari hasil kreasinya sendiri dan mandiri.
3. toleransi, rasa tenggang –menenggang.

4. faqr, yang artinya sikap tidak mengharapkan imbalan dan ganjaran-ganjaran yang akan diberikan dunia, sebab bercita-citakan yang lebih agung.

Hal-hal yang melemahkan pribadi adalah; takut, suka minta-minta (su'al), perbudakan, dan sombong. Mengenai semangat atau keberanian, tidaklah hanya untuk menghilangkan dan menghadapi bahaya-bahaya jasmaniah, tetapi juga untuk menghadapi bahaya yang lebih besar, yaitu bahaya kehilangan iman, dan kehilangan nilai-nilai kita sendiri di saat segala sesuatunya berjalan tidak beres. Sejalan dengan itu, juga harus dikembangkan sikap toleransi, yaitu kesadaran akan perlunya menghargai orang lain. Dalam arti inilah iqbal memandang toleransi itu sebagai landasan prikemanusiaan yang sesungguhnya. Dengan sikap toleransi ini dimungkinkan manusia mukmin atau manusia sejati untuk mengembangkan dirinya dan memperkokoh individualitasnya melalui kontak yang aktif dengan lingkungannya. Individualitas dan terkonsentrasi, yang telah ditempa hingga membaja dalam kehidupan ini, membulatkan dirinya dalam mengabdikan kepada tuhan, dan atas namanya ia beramal bakti di dunia.

Manakala sang mukmin dapat menguasai dunia, ia tetap tangguh dengan landasan moral insaninya. Harga dirinya memberikan kepadanya keberanian dan kesanggupan untuk menjelajahi kehidupan baru, toleransi serta penghormatannya terhadap hak dan pribadi orang lain membuatnya peka terhadap tuntutan sesama manusia. Dalam mengejar cita-citanya, ia berani menghadapi tantangan-tantangan dan hambatan-hambatan yang merintangikan perwujudan cita-citanya dan selalu berusaha untuk mengatasinya.

e. Refleksi Tentang Muhammad Iqbal

Muhammad Iqbal penyair (filsuf, ahli hukum, pemikir politik, dan reformasi muslim adalah seorang tokoh dominan umat Islam abad ke-

20) lahir pada bulan zulhijah 1289 H, atau 22 februari 1873 M di sialkot. Dia memulai pendidikannya pada masa kanak-kanak pada ayahnya, Nur Muhammad yang dikenal seorang ulama. Kemudian Iqbal mengikuti pelajaran Alquran dan pendidikan Islam lainnya secara klasik di sebuah surau. Selanjutnya, Iqbal dimasukkan oleh ayahnya ke scotch mision college di sialkot agar mendapatkan bimbingan dari Maulawi Mirhasan teman ayahnya yang ahli bahasa Persia dan Arab.

Pada tahun 1895, ia pergi ke Lahore, salah satu kota di India yang menjadi pusat kebudayaan pengetahuan, dan seni. Di kota ini ia bergabung dengan perhimpunan sastrawan yang sering di undang musya'ara yakni pertemuan- pertemuan dimana penyair membacakan sajak-sajaknya. Pada tahun 1879 iqbal memperoleh gelar B.A., kemudian ia mengambil program MA dalam program filsafat. Pada saat itulah ia bertemu dengan Sir, Arnold, orientalis Inggris yang terkenal yang mengajarkan filsafat Islam di College tersebut. Antara keduanya terjalin hubungan intim melebihi hubungan guru dan murid, sebagai tertuang dalam kumpulan sajaknya *Bang-i Dara*.

f. Ego atau Khudi

Konsep tentang hakikat ego atau individualitas merupakan konsep dasar dari filsafat Iqbal, dan menjadi alas penopang keseluruhan struktur pemikirannya. Masalah ini dibahas dalam karyanya yang ditulis dalam bahasa persia dengan bentuk matsnawi berjudul *Asrar-i Khudi*; kemudian dikembangkan dalam berbagai puisi dan dalam kumpulan ceramah yang kemudian dibukukan dengan judul *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*.

Menurut Iqbal¹⁰⁷, Khudi, arti harfiahnya ego atau self atau individualitas, merupakan suatu kesatuan yang riil atau nyata, adalah pusat dan landasan dari semua kehidupan, merupakan suatu iradah kreatif yang terarah secara rasional. Arti terarah secara rasional,

¹⁰⁷ Mohammad Iqbal, *The reconstruction of Religious Thought in Islam* (New Delhi: Kitab Bhavan, 1981), 60-61.

menjelaskan bahwa hidup bukanlah suatu arus tak berbentuk, melainkan suatu prinsip kesatuan yang bersifat mengatur, suatu kegiatan sintetis yang melingkupi serta memusatkan kecendrungan-kecendrungan yang bercera-berai dari organisme yang hidup ke arah suatu tujuan konstruktif. Iqbal menerangkan bahwa khudi merupakan pusat dan landasan dari keseluruhan kehidupan. Hal ini tercantum pada beberapa matsawinya dalam *Asrar-i Khudi*.¹⁰⁸

g. Ketuhanan

Pemahaman Iqbal tentang ketuhanan mengalami tiga tahap perkembangan, sesuai dengan pengalaman yang dilaluinya dari tahap pencarian sampai ke tahap kematangan. Ketiga tahap itu adalah:

- Tahap pertama: dari tahun 1901 sampai kira-kira tahun 1908. Pada tahap ini Iqbal cenderung sebagai mistikus-panteistik. Pada tahapan ini ia menyakini Tuhan sebagai keindahan Abadi, keberadaan-Nya tanpa tergantung pada sesuatu dan mendahului segala sesuatu, bahkan menampakkan diri dalam semuanya itu.
- Tahap kedua: dari tahun 1908 sampai 1920. Pada tahap ini, ia mulai menyangsikan tentang sifat kekal dari keindahan dan efisiensinya, serta kausalitas-akhirnya. Sebaliknya, tumbuh keyakinan akan keabadian cinta, hasrat dan upaya gerak. Sebaliknya, tumbuh keyakinan akan keabadian cinta, hasrat dan upaya atau gerak. Pada tahap ini, Tuhan bukan lagi dianggap sebagai keindahan luar, tetapi sebagai kemauan abadi, sementara keindahan hanyalah sebagai sifat Tuhan di samping keesaan Tuhan. Tuhan menjadi asa rohaniah tertinggi dari segala kehidupan. Tuhan menyatakan diri-Nya bukan dalam dunia yang terindera, tetapi dalam pribadi terbatas. Karena itu usaha mendekatkan diri kepadanya hanya dimungkinkan lewat pribadi. Dengan menemukan Tuhan, seseorang tidak boleh

¹⁰⁸ Mohammad Iqbal, *Rahasia-Rahasia Pribadi*, terjemahan Bahrum Rangkuti dari *Asrar-i Khudi* (Jakarta: Bulan Bintang, 1976), hlm. 118-119.

membiarkan dirinya terserap ke dalam Tuhan dan menjadi tiada. Sebaliknya, manusia harus menyerap Tuhan kedalam dirinya sifat-sifat-Nya dan kemungkinan ini tidak terbatas. Dengan menyerap Tuhan kedalam diri, tumbuhlah ego. Ketika ego tumbuh menjadi super ego, ia naik ke tingkat wakil Tuhan.

- Tahap ketiga: berlangsung dari tahun 1920 sampai 1938. Jika pada tahap kedua merupakan pertumbuhan, maka pada tahapan ketiga merupakan pengembangan menuju kematangan konsepsi iqbal tentang ketuhanan. Tuhan adalah hakikat sebagai suatu keseluruhan, dan hakikat sebagai suatu keseluruhan pada dasarnya bersifat spiritual, dalam arti suatu individu dan suatu ego.

C. Pemikiran Isma'il Raji Al-Faruqi

1. Biografi Ismail Raji Al-Faruqi

Ismail Raji Al Faruqi dilahirkan di daerah Jaffa, Palestina, pada 1 Januari 1921, sebelum wilayah ini diduduki Israel. Saat itu Palestina masih begitu harmonis dalam pelukan kekuasaan Arab. Al Faruqi melalui pendidikan dasarnya di *College des Freres, Lebanon sejak 1926 hingga 1936*. Pendidikan tinggi ia tempuh di *The American University*, di Beirut. Gelar sarjana muda pun ia gapai pada 1941. Lulus sarjana, ia kembali ke tanah kelahirannya menjadi pegawai di pemerintahan Palestina, di bawah mandat Inggris selama empat tahun, sebelum akhirnya diangkat menjadi gubernur Galilea yang terakhir. . Namun pada 1947 provinsi yang dipimpinnya jatuh ke tangan Israel, hingga ia pun hijrah ke Amerika Serikat.¹⁰⁹

Pada 1954, dia kembali ke dunia Arab dan mempelajari Islam di Universitas al-Azhar, Kairo. Dia selanjutnya belajar dan melakukan

¹⁰⁹ Rahmani. Astuti, 1988 .*Tawhid: Its Implications for Thought and Life* (Bandung: Pustaka, 1982 terj, Herndon), hlm. 20.

penelitian di pusat-pusat utama ilmu di dunia Muslim dan Barat sebagai guru Besar Tamu Studi Islam di Institut Studi-studi Islam dan di Fakultas Teologi, Universitas McGill (1959-1961), tempat dia mempelajari Kristen dan Yahudi; Profesor Studi-studi Islam di Institut Pusat Riset Islam di Karachi, Pakistan (1961-1963); dan Guru Besar Tamu untuk sejarah Agama-Agama di Universitas Chicago (1963-1964).

Selama 10 tahun dia tampil sebagai seorang Arab ahli waris modernisme Islam dan empirisme Barat, pada akhir 1960-an dan awal 1970-an dia secara progresif berperan sebagai sarjana aktivis Islam. Islam dalam pandangan dia, merupakan suatu ideologi yang serba meliputi, identitas primer bagi suatu komunitas orang beriman (umat) sedunia dan prinsip pemandu bagi masyarakat dan budaya. Al-Faruqi mendasarkan interpretasi Islamnya pada doktrin tauhid (keesaan Tuhan), memadukan penegasan klasik sentralitas keesaan Tuhan (monoteis) dengan interpretasi modernis (ijtihad) dan penerapan Islam dalam kehidupan modernis. Dalam kitabnya *Tawhid: Its Implications for Thought and Life*, dia melukiskan tauhid sebagai esensi pengalaman keagamaan, inti Islam, dan prinsip sejarah, pengetahuan, etika, estetika, umat (komunitas Muslim), keluarga, serta tatanan politik sosial ekonomi, dan dunia.

Pandangan dunia Islam dari aktivis holistik ini terwujudkan dalam fase baru kehidupan dan kariernya ketika dia menulis secara ekstensif, memberikan kuliah dan berkonsultasi dengan berbagai gerakan Islam dan pemerintah nasional, serta mengorganisasikan kaum Muslim Amerika. Selama 1970-an dia mendirikan program studi-studi Islam, merekrut dan melatih mahasiswa muslim, mengorganisasikan profesional muslim, membentuk dan mengetuai Panitia Pengarah dalam studi-studi Islam Akademi Agama Amerika (1976-1982), menjadi dan peserta aktif dialog antaragama internasional yang di dalamnya dia menjadi juru bicara utama Islam dalam dialog dengan

agama-agama lain di dunia. Faruqi adalah pendiri atau pemimpin banyak organisasi seperti Perhimpunan Mahasiswa Muslim dan sejumlah perhimpunan profesional Muslim seperti Perhimpunan Ilmuan Sosial Muslim. Dia juga menjadi dewan Pengawas perwakilan Islam Amerika Utara; mendirikan dan menjadi presiden pertama Perguruan Tinggi Amerika di Chicago; pada 1981 membentuk Institut Internasional bagi Pemikiran Islam di Virginia.¹¹⁰

Selain itu, ia juga menjadi guru besar tamu di berbagai negara, seperti di Universitas Mindanao City, Filipina, dan di Universitas Qom, Iran. Ia pula perancang utama kurikulum *The American Islamic College* Chicago. Al Faruqi mengabdikan ilmunya di kampus hingga akhir hayatnya, pada 27 Mei 1986, di Philadelphia.¹¹¹

Inti utama dari visi Faruqi adalah Islamisasi pengetahuan. Dia menganggap kelumpuhan politik, ekonomi, dan religio-kultural umat Islam terutama merupakan akibat dualisme sistem pendidikan di dunia Muslim, dibantah hilangnya identitas dan tak adanya visi, dia yakin bahwa obatnya ada dua; mengkaji peradaban Islam dan Islamisasi pengetahuan modern.

2. Pemikiran Isma'il Raji Al-Faruqi tentang Tauhid

Di dalam buku karangan Isma'il Raji Al-Faruqi yang berjudul *Tawhid: Its Implications for Thought and Life*. Herndon, 1982, menyebutkan bahwa inti pengalaman keagamaan adalah Tuhan. Kalimat *syahadah*, atau pengakuan penerimaan Islam, menegaskan: "Tidak ada Tuhan selain Allah." Nama Tuhan adalah "Allah", dan menepati posisi sentral dalam setiap kedudukan, tindakan, dan pemikiran setiap Muslim. Kehadiran Tuhan mengisi kesadaran Muslim dalam waktu kapan pun.

¹¹⁰ <http://blog.uin-malang.ac.id/amin/2010/09/21>

¹¹¹ Ibid

Al Faruqi menegaskan tiga sumbu tauhid (kesatuan) untuk melakukan Islamisasi ilmu pengetahuan. *Pertama, adalah kesatuan pengetahuan.* Berdasarkan kesatuan pengetahuan ini segala disiplin harus mencari obyektif yang rasional, pengetahuan yang kritis mengenai kebenaran. Dengan demikian tidak ada lagi pernyataan bahwa beberapa sains bersifat *aqli* (rasional) dan beberapa sains lainnya bersifat *naqli* (tidak rasional): bahwa beberapa disiplin ilmu bersifat ilmiah dan mutlak sedang disiplin lainnya bersifat dogmatis dan relatif.

Kedua, adalah kesatuan hidup. Berdasarkan kesatuan hidup ini segala disiplin harus menyadari dan mengabdikan kepada tujuan penciptaan. Dengan demikian tidak ada lagi pernyataan bahwa beberapa disiplin sarat nilai sedang disiplin-disiplin yang lainnya bebas nilai atau netral.

Ketiga, adalah kesatuan sejarah. Berdasarkan kesatuan sejarah ini segala disiplin akan menerima sifat yang *ummatis* dan kemasyarakatan dari seluruh aktivitas manusia, dan mengabdikan kepada tujuan-tujuan *ummah* di dalam sejarah. Dengan demikian tidak ada lagi pembagian pengetahuan kedalam sains-sains yang bersifat individual dan sains-sains yang bersifat sosial, sehingga semua disiplin tersebut bersifat humanistik dan ummatis.

Tauhid bukan sekedar diakui dengan lidah dan ikrar akan keesaan Allah serta kenabian Muhammad SAW. Walaupun ikrar dan syahadat oleh seorang muslim mengkonsekuensikan sejumlah aturan hukum di dunia ini, namun tauhid yang merupakan sumber kebahagiaan abadi manusia dan kesempurnaannya, tidak berhenti pada kata-kata dan lisan. Lebih dari itu tauhid juga harus merupakan suatu realitas batin dan keimanan yang berkembang di dalam hati. Tauhid juga merupakan prinsip mendasar dari seluruh aspek hidup

manusia sebagaimana yang dikemukakan bahwa pernyataan tentang kebenaran universal tentang pencipta dan pelindung alam semesta.¹¹²

Tauhid sebagai pelengkap bagi manusia dengan pandangan baru tentang kosmos, kemanusiaan, pengetahuan dan moral serta askatologi memberikandimensi dan arti baru dalam kehidupan manusia tujuannya obyektif dan mengatur manusia sampai kepada hak spesifik untuk mencapai perdamaian global, keadilan, persamaan dan kebebasan. Bagi Al-Faruqi sendiri esensi peradaban Islam adalah Islam itu sendiri dan esensi Islam adalah Tauhid atau pengesaan terhadap Tuhan, tindakan yang menegaskan Allah sebagai yang Esa, pencipta mutlak dan transenden, penguasa segala yang ada. Tauhid adalah memberikan identitas peradaban Islam yang mengikat semua unsur-unsurnya bersama-sama dan menjadikan unsur-unsur tersebut suatu kesatuan yang integral dan organis yang disebut peradaban. Prinsip pertama tauhid adalah kesaksian bahwa tiada Tuhan selain Allah, itu berarti bahwa realitas bersifat handa yaitu terdiri dari tingkatan alamiah atau ciptaan dan tingkat transenden atau pencipta.

Prinsip kedua, adalah kesaksian bahwa tiada Tuhan selain Allah, itu berarti bahwa Allah adalah Tuhan dari segala sesuatu yang bukan Tuhan. Ia adalah pencipta atau sebab sesuatu yang bukan Tuhan. Ia pencipta atau sebab terawal dan tujuan terakhir dari segala sesuatu yang bukan Tuhan. Prinsip ketiga tauhid adalah, bahwa Allah adalah tujuan terakhir alam semesta, berarti bahwa manusia mempunyai kesanggupan untuk berbuat, bahwa alam semesta dapat ditundukkan atau dapat menerima manusia dan bahwa perbuatan manusia terhadap alam yang dapat ditundukkan perbuatan yang membungkam alam, yang berbeda adalah tujuan susila dari agama. Prinsip keempat tauhid adalah, bahwa manusia mempunyai kesanggupan untuk berbuat dan mempunyai kemerdekaan untuk tidak berbuat.¹¹³ Kemerdekaan ini memberi manusia

¹¹² <http://blog.uin-malang.ac.id/amin/2010/09/21>

¹¹³ Rahmani Astuti, *Tawhid: Its Implications for Thought and Life* (Bandung: Pustaka, Ter, 1988), hal:1.

sebuah tanggung jawab terhadap segala tindakannya. Keempat prinsip tersebut di atas di rangkum oleh al-Faruqi dalam beberapa istilah yaitu :

a. Dualitas yaitu realitas terdiri dari dua jenis: Tuhan dan bukan Tuhan; Khalik dan makhluk. Jenis yang pertama hanya mempunyai satu anggota yakni Allah Subhana huwata 'ala. Hanya Dialah Tuhan yang kekal, pencipta yang transenden. Tidak ada sesuatupun yang serupa dengan Dia. Jenis kedua adalah tatanan ruang waktu, pengalaman, penciptaan. Di sini tercakup semua makhluk, dunia benda-benda, tanaman dan hewan, manusia, jin, dan malaikat dan sebagainya. Kedua jenis realitas tersebut yaitu khaliq dan makhluk sama sekali dan mutlak berbeda sepanjang dalam wujud dan antologinya, maupun dalam eksistensi dan karir mereka.

b. Ideasionalitas merupakan hubungan antara kedua tatanan realita ini. Titik acuannya dalam diri manusia adalah fakultas pemahaman. Sebagai organ dan tempat menyimpan pengetahuan pemahaman mencakup seluruh fungsi gnoseologi. Anugrah ini cukup luas untuk memahami kehendak Tuhan melalui pengamatan dan atas dasar penciptaan Kehendak sang penguasa yang harus diaktualisasikan dalam ruang dan waktu, dia mesti terjun dalam hiruk pikuk dunia dan sejarah serta menciptakan perubahan yang dikehendaki.

Sebagai prinsip pengetahuan, tauhid adalah pengakuan bahwa Allah, yakni kebenaran (al-Alaq), itu ada dan bahwa Dia itu Esa. Pengakuan bahwa kebenaran itu bisa diketahui bahwa manusia mampu mencapainya. Skeptisisme menyangkal kebenaran ini adalah kebalikan dari tauhid. Sebagai prinsip metodologi, tauhid terdiri dari tiga prinsip: pertama, penolakan terhadap segala sesuatu yang tidak berkaitan dengan realitas, kedua, penolakan kontradiksi-kontradiksi hakiki, ketiga, keterbukaan bagi bukti yang barudan atau bertentangan. Implikasi Tauhid bagi teori sosial, dalam efeknya, melahirkan ummah, suatu kumpulan warga yang organis dan padu yang tidak dibatasi oleh tanah kelahiran, kebangsaan, ras, kebudayaan yang bersifat universal, totalitas dan bertanggungjawab dalam kehidupan bersama-sama dan juga dalam kehidupan pribadi masing-masing anggotanya yang mutlak perlu bagi setiap

orang untuk mengaktualisasikan setiap kehendak Ilahi dalam ruang dan waktu.¹¹⁴

Dengan demikian pentingnya tauhid bagi Al-Faruqi sama dengan pentingnya Islam itu sendiri. Tanpa Tauhid bukan hanya Sunnah Nabi/Rasul patut diragukan dan perintah-perintahNya bergoncang kedudukannya, pranata-pranata kenabian itu sendiri akan hancur. Keraguan yang sama yang menyangkut pesan-pesan mereka, karena berpegang teguh kepada prinsip Tauhid merupakan pedoman dari keseluruhan kesalehan, religuistas, dan seluruh kebaikan. Wajarlah jika Allah SWT dan Rasulnya menepatkan Tauhid pada status tertinggi dan menjadikannya penyebab kebaikan dan pahala yang terbesar. Oleh sebab itu pentingnya Tauhid bagi Islam, maka ajaran Tauhid harus dimanifestasikan dalam seluruh aspek kehidupan dan dijadikan dasar kebenaran Islam.

Pandangan dunia tauhid Al-Faruqi sebenarnya berdasarkan pada keinginan untuk memperbaharui dan menyegarkan kembali wawasan Ideasional awal dari pembaharu gerakan Salafiyah, seperti: Muhammad Ibnu Abdul Wahab, Muhammad Idris As-Sanusi, Hasan Albana dan dan sebagainya. Landasan dasar yang digunakan olehnya ada tiga yaitu: Pertama, umat Islam di dunia keadaannya tidak menggembirakan, kedua, diktum Dahi yang mengatakan bahwa "Allah tidak akan mengubah kondisi suatu kaum kecuali mereka mati mengubah diri mereka sendiri(QS. 13-12) adalah juga sebuah ketentuan sejarah, ketiga, Ummat Islam di dunia akan bisa bangkit kembali menjadi ummatan wasa'than jika ia kembali berpijak pada Islam yang telah memberikan kepadanya rasio detre empat belas abad yang lalu, dan watak serta kejayaannya selama berabad-abad. Demikianlah pemikiran Tauhid Al-Faruqi, yang akhirnya terkait dengan pemikiran-pemikirannya dalam aspek lain, seperti Islamisasi pendidikan politik dan sebagainya.

3. Karya-Karya Isma'il Raji Al-Faruqi

¹¹⁴ <http://www.scribd.com/doc/49461399/al-faruqi>

Karya yang dihasilkan dari pemikiran al-Faruqi dapat kita jumpai dalam bentuk karya asli maupun terjemahan. Sebagian besar karyanya berbicara tentang dialektika Islam modern dan mencurahkan perhatiannya tentang Islamisasi sains. Ide-idenya selalu menampilkan wacana yang mengarah kepada ketahidan. Berikut ini beberapa karya-karyanya:

1. On Arabism 4 Jilid. Amsterdam, 1962.
2. Christian Ethics, montreal, 1967.
3. Islam and Modernity: Diatribe or Dialogue?" Journal of Ecumenical Studies, 1968.
4. Islam and Modernity: Problem and Prospectives" dalam The Word in the Third World, disunting oleh James P. Cotter, 1968.
5. Historical Atlas of The Religious of The World. New York, 1974.
- "Islamizing the Social Science". Studies in Islam, 1979.
6. Islam and Culture, Kuala Lumpur, 1980.
7. The Role of Islam in Global Interreligions Dependences" dalam Towards a Global Congress of World's, disunting oleh Warren Lewis, Barrytown, N.Y. 1980.
8. Essays in Islamic and Comparative Studies. Washington D.C. 1982. (kumpulan esai yang disunting oleh al-Faruqi)
9. Islamization of Knowledge. Islamabad, 1982.
10. Tawhid: Its Implications for Thought and Life. Herndon, 1982.¹¹⁵

Dari sekian banyak karya yang dia ditulis, sebagian besar berbicara tentang Islamisasi pengetahuan. Dia menggarisbawahi tentang perlunya kesadaran tauhid sebagai landasan bagi setiap disiplin ilmu. Bahkan, dalam beberapa karyanya dia merekomendasikan perlunya sebuah Islamisasi ilmu-ilmu sosial.

¹¹⁵ Astuti, Rahmani.1988.*Tawhid: Its Implications for Thought and Life*. Herndon, 1982.terj.Bandung:Pustaka. hal:4.

D. Pemikiran Fazlur Rahman

1. Biografi Fazlur Rahman

Rahman lahir pada tanggal 21 september 1919 didaerah hazara,(anak benua India) yang sekarang terletak disebelah barat lautan Pakistan. Beliau dididik dalam sebuah keluarga muslim yang taat beragama. Seperti pengakuan Rahman sendiri, keluarganya mengamalkan ibadah sehari-hari seperti sholat wajib, shalat sunnah, puasa sunnah, mengaji al-Qur'an, mengeluarkan zakat, infaq, sadaqah, dll. Ayahnya, Maulana sahab al-Din, adalah seorang alim terkenal lulusan Deoband. Ayahnya memperhatikan Rahman dalam hal mengaji dan menghafal al-Qur'an. Sehingga, pada usia sepuluh tahun, rahman telah hafal al-qur'an seluruhnya.

Pendidikan dalam keluarganya benar-benar efektif dalam membentuk watak dan kepribadiannya untuk dapat menghadapi kehidupan nyata. Menurut Rahman, ada beberapa faktor yang telah membentuk karakter dan kedalaman dalam beragama. Diantara faktor-faktor tersebut yang paling penting adalah ketekunan ayahnya dalam mengajarkan agama dirumah dengan disiplin yang tinggi sehingga dia mampu menghadapi berbagai macam peradaban dan tantangan dialam modern, disamping pengajaran dari ibunya, terutama tentang kejujuran, kasih sayang serta kecintaan sepenuh hati darinya.¹¹⁶

Kemudian pada tahun 1933, Rahman melanjutkan studinya ke lahore dan memasuki sekolah modern. Pada tahun 1940, dia menyelesaikan B.A.-nya dalam bidang bahasa arab pada Universitas Punjab. Kemudian dua tahun kemudian (1942), ia berhasil menyelesaikan masternya dalam bidang yang sama pada universitas yang sama.¹¹⁷

¹¹⁶ Sutrisno, *fazlur Rahman* (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2006). hal 60

¹¹⁷ Muhammad Azhar, *filsafat Politik* (. Jakarta : PT Grafindo Persada, 1996) . hal 150

Empat tahun kemudian (1946) Rahman berangkat ke Inggris untuk melanjutkan studinya di universitas Oxford dan menyelesaikan program Ph.D. nya pada tahun 1949. Pada awal tahun 1960 an, Rahman pulang kenegerinya Pakistan. Dua tahun berikutnya ia ditunjuk sebagai direktur lembaga riset Islam setelah sebelumnya ia menjabat sebagai staf dilembaga selama beberapa saat. Selama kepemimpinannya, lembaga ini berhasil menerbitkan dua jurnal, yaitu Islamic studies dan fiqru-Nazhr (berbahasa urdu).¹¹⁸

Selain menjabat direktur lembaga riset Islam, pada tahun 1964 Rahman ditunjuk sebagai anggota dewan penasehat idiologi Islam pemerintah Pakistan.karena kedua tugas ini ia terdorong untuk menafsirkan kembali Islam dalam istilah yang rasional dan ilmiah untuk memenuhi kebutuhan masyarakatnya.akan tetapi pada tahun 1969, ia melepas posisinya sebagai anggota dewan penasehat ideologi Islam pemerintah Pakistan.

Ketika itu ia diterima sebagai tenaga pengajar di universiticalifornia, Ios Angeles, Amerika. Kemudian tahun 1969, ia mulai menjabat sebagai guru besar kajian Islam dalam berbagai aspeknya di departement of near eastern languages and civilization,universiti of chicago. Ia menetap di chicago kurang lebih selama 18 tahun, sampai akhirnya tuhan memanggilnya pulang pada tanggal 26 juli 1988.

2. Perkembangan Pemikiran dan Karya-Karya Fazlur Rahman

Perkembangan pemikiran dan dan karya-karyanya dapat diklasifikasikan kedalam tiga periode, yaitu periode pembentukan (formasi), periode perkembangan, dan periode kematangan.¹¹⁹

a. Periode pembentukan

¹¹⁸ Ibid, Muhammad Azhar, hal 153

¹¹⁹ Ibid , Sutrisno. Hal 71

Pada periode ini, Rahman berhasil menulis tiga karya intelektualnya, yaitu:

- *Avecinna's psychology*, berisi kajian dari pemikiran ibn sina yang terdapat pada kitab *al-najat*.
- *Avecinna's De anima, being the psychology part of kitab al-shifa'*, merupakan suntingan dari kitab *al-nafs* yang merupakan bagian dari kitab *al-shifa*;
- *Prophecy in Islam: philosophy and orthodoxy*, merupakan karya orisinal Rahman yang paling penting pada periode ini.

Disamping karya penting diatas, Rahman juga menulis artikel kajian historis tentang perkembangan filosof dalam Islam. Dalam sebuah artikel yang ditulis pada tahun 1955, Rahman mensurvei perkembangan pemikiran filosofis pada periode modern Islam dengan memberikan perhatian khusus terhadap gagasan.

Jadi secara keseluruhan dapat diketahui bahwa karya-karya intelektual Rahman yang dilontarkan dalam periode ini, secara epistemologi, lebih terpusat pada kajian-kajian Islam historis.

3. Periode Perkembangan

Periode ini ditandai oleh suatu perubahan yang radikal. Dalam periode pertama, Rahman tidak memperlihatkan minatnya untuk memahami kajian-kajian Islam normatif. Disamping itu, karya-karya yang ditelurkannya lebih menampakkan dirinya sebagai seorang orientalis muslim yang cukup berkualitas. Maka, pada periode ini ia terlibat secara intens dalam upaya-upaya untuk merumuskan kembali Islam dalam rangka menjawab tantangan-tantangan dan kebutuhan masyarakat kontemporer. Perubahan radikal dalam perkembangan pemikiran Rahman dilatarbelakangi oleh faktor-faktor, yaitu adanya

kontraversi yang akut di Pakistan antara kalangan modernis di satu pihak. Kontraversi ini bersumber pada upaya ke tiga buku itu untuk memberikan definisi "Islam" bagi negeri Pakistan yang memang didirikan dengan tujuan agar kaum muslim disana dapat hidup selaras dengan tuntunan Islam.

Karya ini membahas konsep sunnah, ijtihad, dan ijma' pada awal sejarah Islam, serta pembahasan lebih lanjut tentang sunnah dan hadis. Kemudian karya ini juga membahas perkembangan-perkembangan pascapormatif dalam Islam, dan ijtihad pada abad kemudian. Karya intelektual ini muncul sebagai upaya untuk memberikan definisi "Islam" bagi Pakistan, sebagai respon terhadap tendensi inkar al-sunnah yang berkembang di Pakistan dan telah menimbulkan kekacauan- kekacauan religio politik dan sebagai respon terhadap situasi kesarjaan barat sehubungan dengan sunnah nabi dan evolusi hadist.

4. Periode Kematangan

Karya-karya intelektual Rahman sejak kepindahannya ke Chicago (1970) mencangkup hampir seluruh kajian Islam normatif maupun historis. Ia banyak menulis artikel dalam berbagai jurnal internasional dan ensiklopedia. Dalam periode ini ia berhasil menyelesaikan beberapa buku, diantaranya:¹²⁰

Philosophy of Mulla Sadra Shirazi. Buku ini merupakan kajian historis rahman terhadap pemikiran Shadr-al- Syirazi (w.1641) dalam buku ini kembali diungkapkan untuk membantah pandangan para sarjana barat modern yang keliru tantangannya bahwa tradisi filsafat Islam telah mati setelah diserang bertubi-tubi oleh al-Ghozali pada abad ke 12.

¹²⁰. Sutrisno, *Fazlur Rahman* (Yogyakarta :pustaka Pelajar, 2006),.hal 75

Buku ke dua yaitu *Major Themes of the al-Qur'an* buku ini berisi delapan tema pokok al-Qur'an, yaitu: Tuhan, manusia sebagai individu, manusia sebagai anggota masyarakat, alam semesta, kenabian dan wahyu, eskatologi, setan dan kejahatan,serta lahirnya masyarakat muslim.tujuan penulisan buku ini adalah untuk memenuhi kebutuhan yang mendesak akan sebuah pengantar tentang tema-tema pokok al-Qur'an.

Buku ketiga yaitu *Islam and Modernity: Transpormation of an Intellectual Tradition*. Isi buku ini semula merupakan hasil dari sebuah proyek riset yang dilaksanakan di universitas Chicago dan dibiayai oleh ford foundation dalam" Islamic education". Dan buku terakhir adalah health and medicine in Islamic tradition. Buku ini berkaitan organis antara Islam sebagai sebuah sistem kepercayaan dan Islam sebagai sebuah tradisi pengobatan manusia. Dengan buku ini Rahman memperlihatkan bahwa perkembangan ilmu pengobatan dalam tradisi Islam digerakan oleh motivasi etika agama dan keyakinan bahwa mengobati orang sakit adalah bentuk pengabdian kepada Allah.¹²¹

5. Metafisika Fazlur Rahman.

Pandangan Rahman tentang Tuhan selanjutnya dapat berimplikasi pada bagaimana Rahman melihat segala fenomena di alam ini. Dalam pandangannya, Tuhanlah yang telah menciptakan manusia dan alam raya ini. Tuhan telah menjadikan alam dengan seperangkat aturannya yang dia sebut dengan istilah *qadar*. *Qadar* baginya bukanlah seperti apa yang dipahami oleh mayoritas para teolog (*mutakallimum*) sebagai ketentuan yang deterministik, mengikat serta membatasi kebebasan manusia, melainkan segala ketentuan yang ada pada alam ini, terutama benda-benda fisik. *Qadar* itulah yang memberikan karakteristik dan sifat khusus padanya. Karakteristik dan sifat itulah yang merupakan

¹²¹ *Ibid*, Adian Husaini, hal 35

amar Tuhan terhadap alam. Karenanya segala yang ada di alam adalah Islam, karena ia tunduk dan patuh terhadap *amar* Tuhan. *Amar* Tuhan itulah yang kemudian menjadi *amanah* bagi alam ini.

Bagi Rahman Tauhid tidak hanya berbicara tentang keesaan Tuhan, tapi juga berbicara tentang bagaimana manusia berperilaku dan bertindak. Manusia merupakan cermin dari Tuhan atau khalifah Tuhan di bumi, karena itu ia harus mewujudkan misi-Nya di bumi. Ketika ia melakukan interaksi dengan orang lain, maka unsur Tuhan serta nilai-nilai teologis harus dijabarkan. Pandangan ini amat berpengaruh pada pemahamannya tentang etika sosial. Sebagai konsekuensinya, maka jika seseorang merasa lebih tinggi atau lebih hebat, lalu ia dapat melakukan tindakan apa saja terhadap orang lain, adalah pandangan keliru. Sebab di sisi Tuhanlah manusia boleh dan bahkan harus patuh dan tunduk. Makna dari ketundukan dan kepasrahan inilah yang disebut *al-Islam*. Hal ini menjadi inti ajaran Agama Islam. Selain itu, sikap tunduk kepada Tuhan dalam wujudnya yang lebih nyata adalah memahami, meneliti, dan kemudian melestarikan alam yang dilengkapi dengan hukumnya. Di dalam konsep tauhid ini, Rahman mengidealkan terciptanya hubungan antara manusia dengan Tuhan, hubungan manusia dengan manusia yang lain, dan hubungan manusia dengan alam sekitarnya secara harmonis demi mewujudkan dan merealisasikan tujuan dari penciptaan ini (*al-hikmah*).

Tuhan menciptakan alam semesta ini bukanlah tanpa tujuan. Ia hendak merealisasikan tujuanNya itu lewat ciptaan-Nya dan misi-Nya. Tujunnya adalah kebaikan. Argumen ini menyatakan bahwa alam memiliki tujuan. Alam mengarah kepada suatu tujuan yang lebih tinggi yakni kebaikan. Argumen ini sejalan dengan argumen lain yakni argumen moral. Tuhan berfungsi sebagai makrokosmos (alam besar),

sedangkan manusia berfungsi sebagai mikrokosmos (alam kecil). Dialah Tuhan yang meliputi segala realitas yang ada di alam ini.

Tuhan dalam Islam adalah transenden secara mutlak, hal ini terbukti dengan adanya penekanan tegas yang diberikan Islam terhadap pengesaan Tuhan, keagungan-Nya, kemuliaan-Nya. Akan tetapi lanjut Rahman, gambaran semacam ini tidak muncul dari al-Qur`an, melainkan dari perkembangan teologi Islam belakangan. Tentu saja imanensi Tuhan ini sedikit pun tidak berarti perbuatan-perbuatan yang dilakukan oleh alam atau manusia secara nyata dilakukan oleh Tuhan. Dari beberapa pernyataan dan logika berpikirnya, Rahman dapat digolongkan kepada orang yang percaya kepada hukum alam, hukum sebab-akibat. Bahwa alam memiliki hukumnya sendiri tanpa adanya campur tangan Tuhan secara langsung. Tuhan hanya berhubungan dengan alam dalam arti hanya sebatas hukum-hukumnya.

Jadi hubungan Tuhan, manusia, dan alam pada metafisika Rahman tidak dapat dipisahkan satu sama lain. Hubungan yang jelas adalah bahwa manusia diberi tugas oleh Tuhan untuk mengelola alam semesta ini dengan tujuan kebaikan dan kesempurnaan dari seluruh rencana Tuhan dan keseluruhan penciptaannya. Hubungan dengan Tuhan bahwa manusia merupakan sebagian dari-Nya, dalam arti bahwa Tuhan telah meniupkan ruh-Nya kedalam diri manusia. Karena itu, manusia harus meniru Tuhan di dalam segala sikapnya, mewujudkan kebaikan-kebaikan. Manusia mengemban amanah sebagai khalifah di muka bumi ini (*khafilah fi al-ard*). Hubungan manusia dengan alam adalah bahwa manusia memanfaatkan alam demi terciptanya kebaikan-kebaikan itu dan dalam rangka beribadah kepada-Nya.

6. Metode Fazlur Rahman

Fazlur rahman dalam menuliskan pemikirannya menggunakan metode kritik sejarah ,sebelum ia mengembangkan metode penafsiran sistematis ,dan pada akhirnya dengan metode gerakan ganda. Berikut dituliskan tiga metodologi yang di kembangkan oleh Rahman.

1. Metode kritik sejarah (the critical history method)

William Montgomery Watt menggunakan istilah *historico-critical* . Method yang merupakan pendekatan kesejarahan yang pada prinsipnya bertujuan menemukan fakta-fakta objektif secara utuh dan mencari nilai-nilai tertentu yang terkandung di dalamnya. Yang di tekankan dalam metode ini adalah nilai-nilai yang terkandung dalam sejumlah data sejarah, bukan peristiwa sejarah itu sendiri. Apabila data sejarah sebatas kronologisnya, model semacam itu di namakan pendekatan kesejarahan. Fazlur Rahman banyak menulis tentang pendidikan Islam dengan metode kritik sejarah. Karya-karya intelektual Rahman mengenai kritik sejarah pendidikan Islam tersebar diberbagai buku dan artikelnya. Misalnya, pada buku *Islam* pada bab "education", dan pada buku *Islam and medernity: tranformation of an intellectual tradition* pada subbab "education in medieval Islam.

Metode kritik sejarah yang di terapkan oleh Rahman tidak menekankan pada kronologi berjalannya pendidikan di dunia Islam, tetapi menekankan pada nilai-nilai yang terkandung dalam data-data sejarah pendidikan di dunia Islam. Secara spesifik metode ini di terapkan dengan cara mendeskripsikan nilai-nilai sejarah pendidikan umat Islam terutama yang terjadi di Turki, Mesir, Iran, Pakistan dan Indonesia.

Mengenai pendidikan Islam di Indonesia Rahman hanya menyinggung sekilas pendidikan Islam di Indonesia , seperti halnya di Turki ,jumlahnya banyak tetapi tidak seperti yang ada di Pakistan yang menekankan pada bahasa arab, walaupun banyak santri dan ustadz di Indonesia yang pandai berbahasa arab klasik. Aktifitas intelektual di

Indonesia cenderung semakin meningkat. Muhammadiyah dan NU merupakan sayap Islam progresif dan konservatif di Indonesia. Kebebasan kehidupan intelektual Islam di Indonesia relatif terjamin jika di bandingkan dengan yang ada di negara lain di dunia Islam.

2. Metode penafsiran sistematik (the systematic interpretation methods).

Fazlur Rahman menjelaskan secara detail bahwa metode ini terdiri atas tiga langkah utama, yaitu :

- Pendekatan historis untuk menemukan makna teks al-Qur'an dalam bentangan karir dan perjuangan nabi.
- Membedakan antara ketetapan legal dan sasaran serta tujuan al-Qur'an.
- Memahami dan menetapkan sasaran al-Qur'an dengan memperhatikan secara penuh latar belakang sosiologisnya.

Selanjutnya Rahman mengemukakan bahwa, "satu-satunya jalan yang mungkin untuk melakukan pembaharuan adalah dengan cara merombak kembali asal-usul dan pengembangan keseluruhan tradisi Islam , dengan cara di mana al-Qur'an dan Sunnah Rasul didekati, ditangani, dan ditafsirkan.¹²²

3. Metode suatu gerakan ganda (a double movemment)

Metode ini bisa dilakukan dengan (1) membawa problem umat (sosial) untuk di carikan solusinya pada al-Qur'an atau (2) memaknai al-Qur'an dalam konteksnya dan memproyeksikan pada situasi sekarang .Mengenai pelaksanaan dari metode ini, Fazlur Rahman mengingatkan sebagai berikut. "Moment yang kedua ini juga akan berfungsi sebagai pengoreksi hasil-hasil momen yang pertama, yaitu hasil-hasi dari pemahaman dan penafsiran. Apabila hasil-hasil dari pemahaman gagal dalam aplikasi sekarang, tentunya telah terjadi

¹²² Muhammad Azhar. 1996. " *filafat Islam* (Jakarta : PT Raja Grafindo Persada), Hal 151

kegagalan nilai situasi sekarang dengan tepat atau kegagalan dalam memahami al-Qur'an.

Sesuatu yang dulu bisa dan sungguh-sungguh di realisasikan dalam tatanan spesipik di masa lalu, tidak mungkin tidak bisa di realisasikan dalam konteks sekarang. Dengan pertimbangkan perbedaan tentang hal-hal spesifik dalam situasi sekarang, baik meliputi perubahan aturan di masa lampau sesuai dengan situasi yang telah berubah di masa sekarang, maupun pengubahan situasi sekarang hingga sesuai dengan prinsip-prinsip dan nilai-nilai umum dalam al-Qur'an. Dapat di simpulkan bahwa, metode pemikiran *Fazlur Rahman* antara lain

a. Ia menegaskan bahwa al-Qur'an bukanlah suatu karya misterius atau karya sulit yang memerlukan manusia berlatih secara teknis untuk memahami dan menafsirkan perintah-perintahnya, di sini di jelaskan pula prosedur yang benar untuk memahami al-Qur'an.

b. Seseorang harus mempelajari al-Qur'an dalam Ordo Histories untuk mengapresiasi tema-tema dan gagasan-gagasannya.

c. Seseorang harus mengkajikan dalam konteks latar belakang social historisnya, hal ini tidak hanya berlaku untuk ayat-ayatnya secara individual tapi juga untuk al-Qur'an secara keseluruhan. Tanpa memahami latar belakang mikro dan makronya secara memadai. Menurut Fazlur rahman besar kemungkinan seseorang akan salah tangkap terhadap élan dan maksud al-Qur'an aktifitas Nabi baik di Mekkah atau di Madinah.

d. Dalam karyanya *Islam and Modernity* 1982 Fazlur Rahman menekankan, akan mutlak perlunya mensistematiskan materi ajaran al-Qur'an. Tanpa usaha ini bisa terjadi penerapan ayat-ayatnya secara individual dan terpisah berbagai situasi akan menyesatkan.

Filsafat adalah metode berfikir, yaitu berfikir kritis analitis dan sistematis. Filsafat lebih mencerminkan 'proses' berfikir dan bukan sekedar 'produk' pemikiran. Dalam hal ini Fazlur Rahman menegaskan bahwa filsafat merupakan alat intelektual yang terus menerus diperlukan. Ia harus berkembang secara alamiah, baik untuk filsafat itu sendiri maupun disiplin ilmu yang lain. Hal ini dapat difahami karena filsafat melatih akal pikiran untuk bersikap kritis analitis dan mampu melahirkan ide-ide yang segar sehingga ia menjadi alat intelektual yang sangat penting bagi ilmu-ilmu lain, termasuk ilmu agama dan teologi, Fazlur Rahman juga menjelaskan al-Qur'an dan segala bentuk ajaran agama Islam serta asal-usul perkembangan tradisi sampai perkembangan modern juga tentang filsafatnya telah banyak di sampaikan, oleh karena itu, orang yang menjauhi filsafat telah melakukan bunuh diri intelektual.

E. Filsafat Sayyed Husein Nasr

Banyak kalangan cendekiawan muslim yang menyoroti masalah kemunduran barat dari segi spiritual meskipun ketika itu dunia barat berkembang dari segi ilmu pengetahuan dan material. Tidak jarang cendekiawan muslim yang menganjurkan untuk mengambil nilai nilai barat sebagai pelengkap bagi kemajuan Islam karena semakin lama peradaban Islam semakin mengalami kemunduran. Salah satunya adalah Sayyid Hussein Nasr yang berpandangan bahwa dewasaini dunia modern merupakan dunia sekuler sehingga manusia-manusia modern memarginalkan spiritualitasnya. Beliau menawarkan solusi dari permasalahan tersebut dengan menghubungkan ilmu pengetahuan dengan nilai nilai spiritual agama Islam. Salah satu konsep beliau yang terkenal adalah tradisionalisme Islam.

Tradisionalisme Islam yang ditawarkan oleh S. H Nasr merupakan paham bahwasannya kita harus kembali ke akar tradisi yang merupakan sumber segala sesuatu. Tradisi disini tidak lain adalah agama yang harus menjadi landasan kita dalam meniti kehidupan yang telah modern.

Di dalam makalah ini akan sedikit menjelaskan konsep apa yang dibawa oleh Sayyed Hussein Nasr bagi pembangunan peradaban dunia timur dan barat. Dengan ditulisnya makalah ini yang mana membahas S.H Nasr beserta Tradisionalisme Islam-nya, kami berharap kita dapat menjadi pribadi yang seimbang sebagai hamba Allah yang hidup di era modern sekarang ini. Hamba Allah yang tetap bertakwa kepadanya tanpa menjauh dari kemodernan zaman.

1. Biografi Sayyid Husein Nasr

Sayyid Husein Nasr lahir di Teheran, Iran, 7 April 1933 serta dari keluarga terpelajar. Ayahnya bernama Sayed Waliyullah Nasr yang merupakan dokter dan pendidik pada dinasti Qajar, kemudian diangkat sebagai pejabat setingkat menteri pada dinasti Reza Syah. Pendidikan awalnya dijalani di Teheran ditambah dari orang tuanya secara ketat, kemudian di Qum dalam bidang al-Qur'an, syair-syair Persia Klasik dan Sufisme.

Nasr kemudian melanjutkan pendidikan di *Massachusetts Institute of Technologi (MIT)*, AS dan meraih gelar B.Sc dalam bidang fisika dan matematika teoritis pada tahun 1954 dan seterusnya meraih MSc dalam bidang geologi dan geofisika dari Harvard. Namun, pada jenjang berikutnya, Nasr lebih tertarik pada filsafat sehingga meraih gelar Ph.D dari Harvard tahun 1958, dalam bidang sejarah ilmu pengetahuan dan filsafat dengan disertasi berjudul *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrine* dibawah promotor HAR. Gibb. Selama menempuh pendidikan di Amerika, khususnya di Harvard, Nasr banyak mengenal

pemikiran tokoh filsafat Timur, seperti Gibb, Massignon, Henry Corbin, Titus Burckhardt dan Schoun.

Tahun 1958, Nasr pulang ke Iran. Disini ia lebih banyak mendalami filsafat Timur dan filsafat tradisional dengan banyak berdiskusi bersama para tokoh terkemuka agama Iran, seperti Thabathabai, Abu Hasan al-Qazwini dan Kaziz Asar. Dalam kegiatan akademik, Nasr mengajar di Universitas Teheran, menjadi dekan fakultas Sastra pada lembaga yang sama tahun 1968-1972, dan tahun 1975-1979 menjadi direktur *Imperial Iranian Academy of Philosophy*, sebuah lembaga yang didirikan dinasti Syah Reza Pahlevi, untuk memajukan pendidikan dan kajian filsafat. Nasr berhasil dalam tugas ini sehingga diberi gelar kebangsawanan oleh Syah¹²³.

Kredibilitas Nasr sebagai intelektual dan akademisi, tidak hanya dikenal dinegaranya sendiri tetapi juga diakui di negeri lain, sehingga sering diundang seminar atau kuliah diluar negeri. Antara lain, member kuliah tamu di Harvard, Amerika tahun 1962-1965; di Universitas Amerika di Beirut tahun 1964-1965, menjadi direktur dilembaga Aga Khan untuk kajian Islami pada universitas yang sama. Nasr juga memberikan makalah pada Pakistan Philosophical Congress, di Pakistan tahun 1964. Memberikan kuliah di Universitas Chicago, tahun 1966 atas sponsor Rockefeller Lectures, lembaga yang didirikan oleh Universitas Edinburg tahun 1889.

Tahun 1967, Nasr bersama Muthahhari juga bergabung dengan Husainiyah Irsyad, sebuah organisasi atas prakarsa Ali Syariati, Nasr dan Muthahhari akhirnya mengundurkan diri dari organisasi tersebut. Masalahnya, menurut Nasr, Ali Syariati telah membawa faham liberation theology dari Marxisme dan Barat ke dalam Islam, berupaya menyajikan Islam sebagai kekuatan revolusioner dengan mengorbankan dimensi kerohanian Islam, sering melancarkan kritik

¹²³. Azhar Muhammad Azhar, *Filsafat Politik* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), hal: 30

terhadap ulama tradisional, dan menyalahkan lembaga itu untuk kepentingan politik¹²⁴.

2. Karya – karya nya

Karya-karyanya antara lain, *Islam agama sejarah dan peradaban*, Karya ini adalah teks pengantar brilian tentang Islam. Menjelaskan sekolah-sekolah Islam pemikiran dan memperkenalkan kita pada sejarah dan doktrin agama, Nasr menyediakan pembaca dengan pengenalan pertama yang luar biasa untuk yang termuda dari agama-agama Ibrahim. Dalam karyanya, *Islam dan penderitaan manusia modern*, Nasr menjelaskan perjumpaan dunia Islam dengan modernisme Barat. Setelah hanya seratus tahun modernisme, tantangan sekularisme tidak pernah sama besar seperti sekarang. Dalam cara yang unik Nasr berhasil menjelaskan dikotomi tradisional Timur dan Barat. Karya lainnya, *Islam seni dan spiritualitas*, tidak seperti banyak dari karya-karya lain Profesor Nasr, buku ini juga kaya dengan ilustrasi dengan contoh-contoh keindahan Islam. Ini adalah suatu keharusan bagi siapa saja yang tertarik atau belajar seni Islam.¹²⁵ Dan masih banyak sekali karya-karya lainnya.

3. Pemikiran Sayyed Husein Nasr

Salah satu tokoh yang banyak mempengaruhi Nasr adalah Rene Guenon. Rene Guenon merupakan salah satu tokoh yang banyak mempengaruhi orientasi tradisionalisme Nasr. Mengenai spritualisme Islam, sayyed hossein nasr menyoroti keadaan umat Islam secara umum terutama yang menyangkut asas hidup peradaban Islam itu sendiri. Menurut Nasr, saat proses pembaratan terhadap umat Islam sudah mengalami titik puncak dalam hal-hal tertentu, beberapa bagian

¹²⁴. Ibid. hal: 36

¹²⁵ Sayyed Hussein Nasr, *Islam Tradisi di Tengah Kancah Dunia Modern*, (Bandung:Penerbit Pustaka.1994), hal 57

dimensi kehidupan, terutama tentang moral, politik, ekonomi dan sains mengalami westernisasi yang luar biasa. Indikasi lewat jaringan IPTEK, maka segala pembaratan itu menyebar dengan cepat.

Menurut Azra, pemikiran Nasr bisa dimasukkan ke dalam beberapa model berfikir yaitu posmodernis, neo-modernis, atau neo-sufisme. Nasr salah satu penyuar anti modernisme Islam yang ada di Barat yang juga seorang ahli sains modern yang berpendidikan Barat. Dari Timur ia mewarisi akar tradisi mistis dari Persia sebagai salah satu pusat tradisonalitas Islam, diajari bagaimana memaknai Islam dari lahir hingga batin berdasarkan akar pemikiran Syi'ah, disisi lain ia juga seorang ahli ilmu terapan yang dipelajarinya dari Barat modern. Sehingga juga tepat jika ia sebenarnya adalah seorang neo-tradisionalis.

Pemikiran Nasr tersebut jelas bahwa akar-akar peradaban Islam yang dibangunnya tidak sepenuhnya terilhami barat. Ia menitikberatkan segi-segi substansial dari makna Islam termasuk ketika mengambil ilmu pengetahuan barat, sangat diperlukan suatu sikap Islami. Nasr lebih mengupayakan suatu pendekatan baru terhadap Islam tanpa meninggalkan dunia batin. Sehingga umat Islam akan seimbang antara batin dan lahiriahnya¹²⁶.

Pemikiran nasr di bidang lainnya adalah pemikirannya dalam bidang metafisika, karena beliau dipengaruhi oleh pemikiran Geogio De Santillana. Dari kedua ini Nasr banyak mendapat informasi dan pengetahuan tentang filsafat Timur, Khususnya yang berhubungan dengan metafisika. Dia diperkenalkan dengan tradisi keberagamaan di Timur. Pemikiran yang sangat mempengaruhi Nasr adalah pandangan filsafat perennial Diantara para tokohnya yang paling berpengaruh atasnya adalah Frithjof Schuon seorang perenialis sebagai peletak dasar pemahaman eksoterik dan esoterik Islam. Nasr sangat memuji karya

¹²⁶. A.Khudlori Sholeh, *Pemikiran Islam Kontemporer* (Jogjakarta: Jendela,2003), hal:

Schuon yang berjudul *Islam and Perennial Philosophy*. Sehingga Nasr memberikan gelar padanya sebagai My Master.

Yang dimaksud Nasr dengan filsafat perennial adalah kearifan tradisional dalam Islam. Pikiran-pikiran Nasr disekitar ini muncul sebagai reaksi terhadap apa yang dilihatnya sebagai krisis manusia modern. Peradaban modern khususnya di Barat dan ditumbuh kembangkan di dunia Islam menurut Nasr telah gagal mencapai tujuannya, yakni semakin terduksinya integritas kemanusiaan. Nasr menjelaskan bahwa Manusia modern telah lupa siapakah ia sesungguhnya. Karena manusia modern hidup di pinggir lingkaran eksistensinya; ia hanya mampu memperoleh pengetahuan tentang dunia yang secara kualitatif bersifat dangkal dan secara kuantitatif berubah-ubah.

Dari pengetahuan yang hanya bersifat eksterbal ini, selanjutnya ia berupaya merekonstruksi citra diri. Dengan begitu manusia modern semakin jauh dari pusat eksistensi, dan semakin terperosok dalam jeratan pinggir eksistensi. Dengan demikian, filsafat perennial Seyyed Hossein Nasr adalah respon yang dimunculkannya setelah melihat dengan seksama krisis manusia modern. Karenanya topik yang paling menonjol dari pemikiran filsafatnya adalah tentang pembebasan manusia modern dari perangkat dan keterpasungna budaya dan peradaban yang diciptakan manusia sendiri. Topik ini terangkum dalam apa yang disebutnya sebagai sufisme atau aliran tradisional¹²⁷.

4. Sketsa Pemikiran Seyyed Hossein Nasr

Ketertarikan Nasr pada studinya mengenai sejarah sains dapat dijadikan pijakan untuk menelusuri akar-akar pemikirannya. Disana ia sudah tertarik pada tokoh-tokoh jenius Islam yang kental warna tasawuf dan filsafatnya. Artinya, pemikiran Nasr berakar pada gagasan-

¹²⁷. Ibid. Hal: 60.

gagasan yang bercorak mistiko-filosofis¹²⁸. Ini tampak jelas dalam beberapa uraian yang tersebar dalam beberapa bukunya. Antara lain, konsepnya tentang *wihdatul wujud* diambil dari Ibnu Arabi, sedangkan neo-sufisme dari Ibnu Taimiyyah dan Ibnu Qoyyim, meskipun kedua tokoh tersebut tidak pernah disebut dalam karya-karyanya.

Dunia mengalami masa transformasi ketika terjadi pemberontakan terhadap doktrin agama atau wahyu (kristen), yang dikenal dengan *renaissance*, yakni lahirnya kembali unsur-unsur tertentu dari paganisme Yunani-romawi. Hal itu dimulai dari adanya revolusi sains di Italia yang kemudian menyebar ke seluruh Eropa. Revolusi sains menandai dimulainya pembalikan kultur yang semula didominasi doktrin langit menjadi didominasi manusia melalui ilmu. Keadaan tersebut memberi pengertian pada Nasr bahwa dunia modern adalah dunia yang terpisah dari Yang Transenden.

Karena itulah dunia modern adalah sekuler. Dalam pandangan Nasr, krisis dunia modern adalah kesalahan dalam mengkonsepkan manusia. Menurutnya modern berarti sesuatu yang terpisah dari Yang transenden, dari prinsip-prinsip langgeng yang dalam realitas mengatur materi dan yang diberitakan kepada manusia melalui wahyu dalam pengertiannya yang universal. Manusia modern adalah sejenis manusia yang kehilangan visi keilahian dan mengalami kekosongan spiritual. Mereka adalah manusia yang menderita penyakit amnesia karena pemberontakannya terhadap realitas surgawi. Akibatnya mereka terjatuh ke dalam jurang kehampaan spiritual sehingga mudah melakukan sesuatu terhadap alam.

Untuk mengatasi masalah tersebut, Nasr menawarkan konsep tradisionalisme Islam. Pemahaman masyarakat yang kurang mengenai fundamentalisme Islam dan tradisionalisme Islam menyebabkan kedua hal ini dianggap sama. Padahal perbedaan keduanya bukan hanya dari

¹²⁸. Aris Kurniawan. *Pengetahuan dan kesucian menurut sayyid husein nasr*. ariskfiles.blogspot.com (Diakses 29 Maret 2013).

kandungannya saja tetapi juga dari kegiatan yang dilakukan. Gerakan Tradisionalisme Islam yang ditawarkan oleh Nasr, merupakan gerakan untuk mengajak kembali ke 'akar tradisi'; yang merupakan Kebenaran dan Sumber Asal segala sesuatu; dengan mencoba menghubungkan antara sekuler (Barat) dengan dimensi ke-Ilahiah yang bersumber pada wahyu Agama. Tradisionalisme Islam sebagai pembangkit kembali tradisi Islam oleh mereka yang sepenuhnya bersinggungan dengan dunia modern¹²⁹.

Tradisionalisme Islam boleh dikatakan juga disebut sebagai gerakan intelektual secara universal untuk mampu merespons arus pemikiran Barat modern yang merupakan efek dari filsafat modern yang cenderung bersifat profanik. Usaha Nasr untuk menelorkan ide semacam itu paling tidak merupakan tawaran alternatif sebuah nilai-nilai hidup bagi manusia modern maupun sebuah negara yang telah terjangkit pola pikir modern (yang cenderung bersifat profanik dengan gaya sekuleristiknya) untuk kemudian kembali pada sebuah akar tradisi yang bersifat transedental, atau dengan kata lain beliau berusaha menjadikan ajaran agama Islam sebagai pondasi dasar perkembangan ilmu pengetahuan.

Islam tradisional menurut Nasr adalah Islam yang berpegang teguh pada "tradisi" yang suci dan murni, abadi dan mempunyai hikmah perennial. Signifikansi tradisionalisme Islam dapat pula dipahami dalam sinaran sikapnya terhadap faset Islam. Islam yang tradisional menerima al-Qur'an sebagai kalam tuhan baik kandungan maupun bentuknya. Dalam pandangan Islam, Qur'an adalah intisari dari semua pengetahuan yang metafisis maupun religius.

Islam tradisional mempertahankan syari'ah sebagai hukum illahi sebagaimana ia dipahami dan diartikan selama berabad-abad. Syari'ah merupakan cara untuk mengintegrasikan ummat manusia. Ia adalah

¹²⁹. Aris Kurniawan. *Pengetahuan dan Kesucian Menurut Sayyid Husein Nasr*. ariskfiles.blogspot.com (Diakses 29 Maret 2013).

cara dengan mana manusia memberikan arti religius bagi kehidupan sehari-hari dan mengintegrasikan kehidupan ini ke dalam suatu pusat spiritual. Menyangkut sufisme, Islam tradisional memandangnya sebagai dimensi bathini atau jantung wahyu Islam, tanpa menyangkal dekadensi ke dalam mana pekumpulan-perkumpulan tertentu telah runtuh selama ratusan tahun atau perlunya menjaga kebenaran-kebenaran sufisme hanya bagi mereka yang memenuhi syarat untuk menerimanya¹³⁰.

Nasr melihat fenomena urban pada zaman modern yaitu banyaknya generasi muda muslim yang menuntun ilmu di barat dan lama tinggal disana, menjadi konsumen ilmu dan hidup ala barat. Pandangan Nasr, tidak hanya mereka yang menempuh studi dan tinggal di barat tapi juga pada dunia Islam telah terbaratkan. Barat menjadi mode dan cermin bagi kehidupan masyarakat Islam sehingga segalanya diukur dari perspektif barat. Akibatnya, masyarakat Islam mengalami guncangan kultural. Sehingga mereka tidak punya identitas.

Dari situlah Nasr ingin menimbulkan kembali rasa percaya diri pada masyarakat Islam dengan konsep tradisionalisme Islamnya. Umat Islam tidak boleh merasa rendah diri berhadapan dengan barat dan tidak boleh malu serta menganggap rendah hal-hal yang berbau Islam. Selain itu, Nasr juga menawarkan konsep neo-sufisme yang telah memberi citra baru pada tasawuf yang selama ini dianggap sebagai biang dari kemunduran.

F. Hasan Hanafi

1. Biografi Hasaan Hanafi

Hassan Hanafi adalah Guru Besar pada fakultas Filsafat Universitas Kairo. Ia lahir pada 13 Februari 1935 di Kairo, di dekat Benteng

¹³⁰. Azhar Muhammad. 1996. *Filsafat Politik*. (Jakarta: Raja Grafindo Persada), hal: 40.

Salahuddin, daerah perkampungan Al-Azhar. Kota ini merupakan tempat bertemunya para mahasiswa muslim dari seluruh dunia yang ingin belajar, terutama di Universitas Al-Azhar. Meskipun lingkungan sosialnya dapat dikatakan tidak terlalu mendukung, tradisi keilmuan berkembang di sana sejak lama. Secara historis dan kultural, kota Mesir memang telah dipengaruhi peradaban-peradaban besar sejak masa Fir'aun, Romawi, Bizantium, Arab, Mamluk dan Turki, bahkan sampai dengan Eropa moderen. Hal ini menunjukkan bahwa Mesir, terutama kota Kairo, mempunyai arti penting bagi perkembangan awal tradisi keilmuan Hassan Hanafi. Masa kecil Hanafi berhadapan dengan kenyataan-kenyataan hidup di bawah penjajahan dan dominasi pengaruh bangsa asing. Kenyataan itu membangkitkan sikap patriotik dan nasionalismenya, sehingga tidak heran meskipun masih berusia 13 tahun ia telah mendaftarkan diri untuk menjadi sukarelawan perang melawan Israel pada tahun 1948¹³¹.

Ia ditolak oleh Pemuda Muslimin karena dianggap usianya masih terlalu muda. Di samping itu ia juga dianggap bukan berasal dari kelompok Pemuda Muslimin. Ia kecewa dan segera menyadari bahwa di Mesir saat itu telah terjadi problem persatuan dan perpecahan. Ketika masih duduk di bangku SMA, tepatnya pada tahun 1951, Hanafi menyaksikan sendiri bagaimana tentara Inggris membantai para syuhada di Terusan Suez. Bersama-sama dengan para mahasiswa ia mengabdikan diri untuk membantu gerakan revolusi yang telah dimulai pada akhir tahun 1940-an hingga revolusi itu meletus pada tahun 1952. Atas saran anggota-anggota Pemuda Muslimin, pada tahun ini ini pula ia tertarik untuk memasuki organisasi Ikhwanul Muslimin. Akan tetapi, di tubuh Ikhwan-pun terjadi perdebatan yang sama dengan apa yang terjadi di Pemuda Muslimin. Kemudian Hanaafi kembali disarankan

¹³¹. M. Dawam Raharjo. 1997, Reformasi Politik, Dinamika Politik Nasional dalam Arus Politik Global. Jakarta: PT. Intermedia.

oleh para anggota Ikhwanu untuk bergabung dalam organisasi Mesir Muda¹³².

Ternyata keadaan di dalam tubuh Mesir Muda sama dengan kedua organisasi sebelumnya. Hal ini mengakibatkan ketidakpuasan Hanafi atas cara berpikir kalangan muda Islam yang terkotak-kotak. Kekecewaan ini menyebabkan ia memutuskan beralih konsentrasi untuk mendalami pemikiran-pemikiran keagamaan, revolusi, dan perubahan sosial. Ini juga yang menyebabkan ia lebih tertarik pada pemikiran-pemikiran Sayyid Qutb, seperti tentang prinsip-prinsip Keadilan Sosial dalam Islam. Sejak tahun 1952 sampai dengan 1956 Hanafi belajar di Universitas Cairo untuk mendalami bidang filsafat. Di dalam periode ini ia merasakan situasi yang paling buruk di Mesir. Pada tahun 1954 misalnya, terjadi pertentangan keras antara Ikhwan dengan gerakan revolusi¹³³.

Hanafi berada pada pihak Muhammad Najib yang berhadapan dengan Nasser, karena baginya Najib memiliki komitmen dan visi keIslaman yang jelas. Kejadian-kejadian yang ia alami pada masa ini, terutama yang ia hadapi di kampus, membuatnya bangkit menjadi seorang pemikir, pembaharu, dan reformis. Keprihatinan yang muncul saat itu adalah mengapa umat Islam selalu dapat di kalahkan dan konflik internal terus terjadi. Tahun-tahun berikutnya, Hanafi berkesempatan untuk belajar di Universitas Sorborne; Perancis, pada tahun 1956 sampai 1966. Di sini ia memperoleh lingkungan yang kondusif untuk mencari jawaban atas persoalan-persoalan mendasar yang sedang dihadapi oleh negerinya dan sekaligus merumuskan jawaban-jawabannya. Di Perancis inilah ia dilatih untuk berpikir secara metodologis melalui kuliah-kuliah maupun bacaan-bacaan atau karya-karya orientalis. Ia sempat belajar pada seorang reformis Katolik, Jean

¹³². Saleh, khoiruddin. 2004. *Wacana Baru Filsafat*. Jogjakarta: Pustaka Pelajar

¹³³ Baso, Ahmad, 2007, *NU Studies, Pergoalakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo Liberal*. Yogyakarta: Erlangga.

Gitton; tentang metodologi berpikir, pembaharuan, dan sejarah filsafat¹³⁴.

Ia belajar fenomenologi dari Paul Ricouer, analisis kesadaran dari Husserl, dan bimbingan penulisan tentang pembaharuan Ushul Fikih dari Profesor Masnion. Semangat Hanafi untuk mengembangkan tulisan-tulisannya tentang pembaharuan pemikiran Islam semakin tinggi sejak ia pulang dari Perancis pada tahun 1966. Akan tetapi, kekalahan Mesir dalam perang melawan Israel tahun 1967 telah mengubah niatnya itu. Ia kemudian ikut serta dengan rakyat berjuang dan membangun kembali semangat nasionalisme mereka. Pada sisi lain, untuk menunjang perjuangannya itu, Hanafi juga mulai memanfaatkan pengetahuan-pengetahuan akademis yang telah ia peroleh dengan memanfaatkan media massa sebagai corong perjuangannya. Ia menulis banyak artikel untuk menanggapi masalah-masalah aktual dan melacak faktor kelemahan umat Islam¹³⁵.

Di waktu-waktu luangnya, Hanafi mengajar di Universitas Kairo dan beberapa universitas di luar negeri. Ia sempat menjadi profesor tamu di Perancis (1969) dan Belgia (1970). Kemudian antara tahun 1971 sampai 1975 ia mengajar di Universitas Temple, Amerika Serikat. Kepergiannya ke Amerika, sesungguhnya berawal dari adanya keberatan pemerintah terhadap aktivitasnya di Mesir, sehingga ia diberikan dua pilihan apakah ia akan tetap meneruskan aktivitasnya itu atau pergi ke Amerika Serikat. Pada kenyataannya, aktivitasnya yang baru di Amerika memberinya kesempatan untuk banyak menulis tentang dialog antaragama dengan revolusi. Baru setelah kembali dari Amerika ia mulai menulis tentang pembaruan pemikiran Islam. Ia kemudian memulai penulisan buku *Al-Turats wa al-Tajdid*. Karya ini,

¹³⁴. Ibid.

¹³⁵. M. Dawam Raharjo, ed, 1997, *Reformasi Politik, Dinamika Politik Nasional dalam Arus Politik Global*, (Jakarta: PT. Intermasa), hlm. 30

saat itu, belum sempat ia selesaikan karena ia dihadapkan pada gerakan anti-pemerintah Anwar Sadat yang pro-Barat dan “berkolaborasi” dengan Israel. Ia terpaksa harus terlibat untuk membantu menjernihkan situasi melalui ulisan-tulisannya yang berlangsung antara tahun 1976 hingga 1981. Tulisan-tulisannya itulah yang kemudian tersusun menjadi buku *Al Din wa Al- Tsaurah*. Sementara itu, dari tahun 1980 sampai 1983 ia menjadi profesor tamu di Universitas Tokyo, tahun 1985 di Emirat Arab. Ia pun diminta untuk merancang berdirinya Universitas Fes ketika ia mengajar di sana pada tahun-tahun 1983-1984. Hanafi berkali-kali mengunjungi negara-negara Belanda, Swedia, Portugal, Spanyol, Perancis, Jepang, India, Indonesia, Sudan, Saudi Arabia dan sebagainya antara tahun 1980-1987. Pengalaman pertemuannya dengan para pemikir besar di negara-negara tersebut telah menambah wawasannya untuk semakin tajam memahami persoalan-persoalan yang dihadapi oleh dunia Islam. Maka, dari pengalaman hidup yang ia peroleh sejak masih remaja membuat ia memiliki perhatian yang begitu besar terhadap persoalan umat Islam. Karena itu, meskipun tidak secara sepenuhnya mengabdikan diri untuk sebuah pergerakan tertentu, ia pun banyak terlibat langsung dalam kegiatan-kegiatan pergerakan-pergerakan yang ada di Mesir¹³⁶.

Sedangkan pengalamannya dalam bidang akademis dan intelektual, baik secara formal maupun tidak, dan pertemuannya dengan para pemikir besar dunia semakin mempertajam analisis dan pemikirannya sehingga mendorong hasratnya untuk terus menulis dan mengembangkan pemikiran-pemikiran baru untuk membantu menyelesaikan persoalan-persoalan besar umat Islam.

2. Karya-Karya Hassan Hanafi

¹³⁶. Ibid.

Untuk memudahkan uraian pada bagian ini, kita dapat mengklasifikasikan karya-karya Hanafi dalam tiga periode seperti halnya yang dilakukan oleh beberapa penulis yang telah lebih dulu mengkaji pemikiran tokoh ini: Periode pertama berlangsung pada tahun-tahun 1960-an; periode kedua pada tahun-tahun 1970-an, dan periode ketiga dari tahun-tahun 1980-an sampai dengan 1990-an. Pada awal dasawarsa 1960-an pemikiran Hanafi dipengaruhi oleh faham-faham dominan yang berkembang di Mesir, yaitu nasionalistik-sosialistik populistik yang juga dirumuskan sebagai ideologi Pan Arabisme dan oleh situasi nasional yang kurang menguntungkan setelah kekalahan Mesir dalam perang melawan Israel pada tahun 1967.

Pada awal dasawarsa ini pula (1956-1966), sebagaimana telah dikemukakan, Hanafi sedang berada dalam masa-masa belajar di Perancis. Di Perancis inilah, Hanafi lebih banyak lagi menekuni bidang-bidang filsafat dan ilmu sosial dalam kaitannya dengan hasrat dan usahanya untuk melakukan rekonstruksi pemikiran Islam. Untuk tujuan rekonstruksi itu, selama berada di Perancis ia mengadakan penelitian tentang, terutama, metode interpretasi sebagai upaya pembaharuan bidang ushul fikih (teori hukum Islam, Islamic legal theory) dan tentang fenomenologi sebagai metode untuk memahami agama dalam konteks realitas kontemporer¹³⁷.

Penelitian itu sekaligus merupakan upayanya untuk meraih gelar doktor pada Universitas Sorbonne (Perancis), dan ia berhasil menulis disertasi yang berjudul *Essai sur la Methode d' Exegese* (Esai tentang Metode Penafsiran). Karya setebal 900 halaman itu memperoleh penghargaan sebagai karya ilmiah terbaik di Mesir pada tahun 1961. Dalam karyanya itu jelas Hanafi berupaya menghadapkan ilmu ushul fikih pada mazhab filsafat fenomenologi Edmund Husserl. Pada fase

¹³⁷. Hasan, Ridwan ahmad. 1997. *Pemikiran Hassan Hanafi studi historis kritis gagasan reaktualisasi tradisi keilmuan*. IAIN Sunan Gunung Jati: Bandung

awal pemikirannya itu, tulisan-tulisan Hanafi masih bersifat ilmiah murni. Baru pada akhir dasawarsa itu ia mulai berbicara tentang keharusan Islam untuk mengembangkan wawasan kehidupan yang progresif dan berdimensi pembebasan (taharrur, liberation)¹³⁸.

Ia mensyaratkan fungsi pembebasan jika memang itu yang diinginkan Islam agar dapat membawa masyarakat pada kebebasan dan keadilan, khususnya keadilan sosial, sebagai ukuran utamanya. Struktur yang populistik adalah manifestasi kehidupannya dan kebulatan kerangka pemikiran sebagai resep utamanya.¹⁰ Hanafi sampai pada kesimpulan bahwa Islam sebaiknya berfungsi orientatif bagi ideologi populistik yang ada.

Pada akhir periode ini, dan berlanjut hingga awal periode 1970-an, Hanafi juga memberikan perhatian utamanya untuk mencari penyebab kekalahan umat Islam dalam perang melawan Israel tahun 1967. Oleh karena itu, tulisan-tulisannya lebih bersifat populis. Di awal periode 1970-an, ia banyak menulis artikel di berbagai media massa, seperti Al Katib, Al-Adab, Al-Fikr al-Mu'ashir, dan Mimbar Al-Islam. Pada tahun 1976, tulisan-tulisan itu diterbitkan sebagai sebuah buku dengan judul Qadhaya Mu'ashirat fi Fikrina al-Mu'ashir. Buku ini memberikan deskripsi tentang realitas dunia Arab saat itu, analisis tentang tugas para pemikir dalam menanggapi problema umat, dan tentang pentingnya pembaruan pemikiran Islam untuk menghidupkan kembali khazanah tradisional Islam. Kemudian, pada tahun 1977, kembali ia menerbitkan Qadhaya Mu'ashirat fi al Fikr al-Gharib. Buku kedua ini mendiskusikan pemikiran para sarjana Barat untuk melihat bagaimana mereka memahami persoalan masyarakatnya dan kemudian mengadakan pembaruan. Beberapa pemikir Barat yang ia singgung itu

¹³⁸. Hanafi, Hasan. 1996. *Oksidentalisme; Sikap kita terhadap Tradisi Barat*. Jakarta: paramadiana

antara lain Spinoza, Voltaire, Kant, Hegel, Unamuno, Karl Jaspers, Karl Marx, Marx Weber, Edmund Husserl, dan Herbert Marcuse. Kedua buku itu secara keseluruhan merangkum dua pokok pendekatan analisis yang berkaitan dengan sebab-sebab kekalahan umat Islam; memahami posisi umat Islam sendiri yang lemah, dan memahami posisi Barat yang superior¹³⁹.

Untuk yang pertama penekanan diberikan pada upaya pemberdayaan umat, terutama dari segi pola pikirnya, dan bagi yang kedua ia berusaha untuk menunjukkan bagaimana menekan superioritas Barat dalam segala aspek kehidupan. Kedua pendekatan inilah yang nantinya melahirkan dua pokok pemikiran baru yang tertuang dalam dua buah karyanya, yaitu *Al-Turats wa al-Tajdid* (Tradisi dan Pembaruan), dan *Al-Istighrab* (Oksidentalisme). Pada periode ini, yaitu antara tahun-tahun 1971-1975, Hanafi juga menganalisis sebab-sebab ketegangan antara berbagai kelompok kepentingan di Mesir, terutama antara kekuatan Islam radikal dengan pemerintah¹⁴⁰.

Pada saat yang sama situasi politik Mesir mengalami ketidakstabilan yang ditandai dengan beberapa peristiwa penting yang berkaitan dengan sikap Anwar Sadat yang pro-Barat dan memberikan kelonggaran pada Israel, hingga ia terbunuh pada Oktober 1981. Keadaan itu membawa Hanafi pada pemikiran bahwa seorang ilmuwan juga harus mempunyai tanggung jawab politik terhadap nasib bangsanya. Untuk itulah kemudian ia menulis *Al-Din wa al-Tsaurah fi Mishr 1952-1981*. Karya ini terdiri dari 8 jilid yang merupakan himpunan berbagai artikel yang ditulis antara tahun 1976 sampai 1981 dan diterbitkan pertama kali pada tahun 1987.

Karya itu berisi pembicaraan dan analisis tentang kebudayaan nasional dan hubungannya dengan agama, hubungan antara agama

¹³⁹. Hanafi, Hasan. 1996. *Dari Akidah Menuju Revolusi*. Jakarta: Paramadiana.

¹⁴⁰. Ibid.

dengan perkembangan nasioanlisme, tentang gagasan mengenai gerakan “Kiri Keagamaan” yang membahas gerakan-gerakan keagamaan kontemporer, fundamentalisme Islam, serta “Kiri Islam dan Integritas Nasional”. Dalam analisisnya Hanafi menemukan bahwa salah satu penyebab utama konflik berkepanjangan di Mesir adalah tarik-menarik antara ideologi Islam dan Barat dan ideologi sosialisme. Ia juga memberikan bukti-bukti penyebab munculnya berbagai tragedi politik dan, terakhir, menganalisis penyebab munculnya radikalisme Islam. Karya-karya lain yang ia tulis pada periode ini adalah *Religious Dialogue and Revolution* dan *Dirasat al-Islamiyyah*. Buku pertama berisi pikiran-pikiran yang ditulisnya antara tahun 1972-1976 ketika ia berada di Amerika Serikat, dan terbit pertama kali pada tahun 1977. Pada bagian pertama buku ini ia merekomendasikan metode hermeneutika sebagai metode dialog antara Islam, Kristen, dan Yahudi. Sedangkan bagian kedua secara khusus membicarakan hubungan antara agama dengan revolusi, dan lagi-lagi ia menawarkan fenomenologi sebagai metode untuk menyikapi dan menafsirkan realitas umat Islam¹⁴¹.

Sementara itu *Dirasat Islamiyyah*, yang ditulis sejak tahun 1978 dan terbit tahun 1981, memuat deskripsi dan analisis pembaruan terhadap ilmu-ilmu keIslaman klasik, seperti ushul fikih, ilmu-ilmu ushuluddin, dan filsafat. Dimulai dengan pendekatan historis untuk melihat perkembangannya, Hanafi berbicara tentang upaya rekonstruksi atas ilmu-ilmu tersebut untuk disesuaikan dengari realitas kontemporer.

Periode selanjutnya, yaitu dasawarsa 1980-an sampai dengan awal 1990-an, dilatarbelakangi oleh kondisi politik yang relatif lebih stabil ketimbang masa-masa sebelumnya. Dalam periode ini, Hanafi mulai menulis *Al-Turats wa al-Tajdid* yang terbit pertama kali tahun

¹⁴¹, Hasan, Ridwan ahmad. 1997. *Pemikiran Hassan Hanafi studi historis kritis gagasan reaktualisasi tradisi keilmuan*. IAIN Sunan Gunung Jati: Bandung

1980. Buku ini merupakan landasan teoretis yang memuat dasar-dasar ide pembaharuan dan langkah-langkahnya. Kemudian, ia menulis *Al-Yasar Al-Islamiy* (Kiri Islam), sebuah tulisan yang lebih merupakan sebuah “manifesto politik” yang berbau ideologis, sebagaimana telah saya kemukakan secara singkat di atas¹⁴².

Jika Kiri Islam baru merupakan pokok-pokok pikiran yang belum memberikan rincian dari program pembaruannya, buku *Min Al-Aqidah ila Al-Tsaurah* (5 jilid), yang ditulisnya selama hampir sepuluh tahun dan baru terbit pada tahun 1988. Buku ini memuat uraian terperinci tentang pokok-pokok pembaruan yang ia canangkan dan termuat dalam kedua karyanya yang terdahulu. Oleh karena itu, bukan tanpa alasan jika buku ini dikatakan sebagai karya Hanafi yang paling monumental. Satu bagian pokok bahasan yang sangat penting dari buku ini adalah gagasan rekonstruksi ilmu kalam. Pertama-tama ia mencoba menjelaskan seluruh karya dan aliran ilmu kalam, baik dari sisi kemunculannya, aspek isi dan metodologi maupun perkembangannya. Lalu ia melakukan analisis untuk melihat kelebihan dan kekurangannya, terutama relevansinya dengan konteks modernitas. Salah satu kesimpulannya adalah bahwa pemikiran kalam klasik masih sangat teoretis, elitis dan statis secara konseptual. Ia merekomendasikan sebuah teologi atau ilmu kalam yang antroposentris, populis, dan transformatif¹⁴³.

Selanjutnya, pada tahun-tahun 1985-1987, Hanafi menulis banyak artikel yang ia presentasikan dalam berbagai seminar di beberapa negara, seperti Amerika Serikat, Perancis, Belanda, Timor Tengah, Jepang, termasuk Indonesia. Kumpulan tulisan itu kemudian disusun menjadi sebuah buku yang berjudul *Religion, Ideology, and Development* yang terbit pada tahun 1993. Beberapa artikel lainnya

¹⁴². Ibid.

¹⁴³. Hanafi, Hasan. 1996. *Oksidentalisme; Sikap kita terhadap Tradisi Barat*. Jakarta: paramadiana

juga tersusun menjadi buku dan diberi judul *Islam in the Modern World* (2 jilid). Selain berisi kajian-kajian agama dan filsafat, dalam karya-karyanya yang terakhir pemikiran Hanafi juga berisi kajian-kajian ilmu sosial, seperti ekonomi dan teknologi. Fokus pemikiran Hanafi pada karya karya terakhir ini lebih tertuju pada upaya untuk meletakkan posisi agama serta fungsinya dalam pembangunan di negara-negara dunia ketiga. Pada perkembangan selanjutnya, Hanafi tidak lagi berbicara tentang ideologi tertentu melainkan tentang paradigma baru yang sesuai dengan ajaran Islam sendiri maupun kebutuhan hakiki kaum muslimin. Sublimasi pemikiran dalam diri Hanafi ini antara lain didorong oleh maraknya wacana nasionalisme-pragmatik Anwar Sadat yang menggeser popularitas paham sosialisme Nasser di Mesir pada dasawarsa 1970-an. Paradigma baru ini ia kembangkan sejak paroh kedua dasawarsa 1980-an hingga sekarang¹⁴⁴.

Pandangan universalistik ini di satu sisi ditopang oleh upaya pengintegrasian wawasan keIslaman dari kehidupan kaum muslimin ke dalam upaya penegakan martabat manusia melalui pencapaian otonomi individual bagi warga masyarakat; penegakan kedaulatan hukum, penghargaan pada HAM, dan penguatan (empowerment) bagi kekuatan massa rakyat jelata. Pada sisi lain, paradigma universalistik yang diinginkan Hanafi harus dimulai dari pengembangan epistemologi ilmu pengetahuan baru. Orang Islam, menurut Hanafi, tidak butuh hanya sekadar menerima dan mengambil alih paradigma ilmu pengetahuan modern Barat yang bertumpu pada materialisme, melainkan juga harus mengikis habis penolakan mereka terhadap peradaban ilmu pengetahuan Arab. Seleksi dan dialog konstruktif dengan peradaban Barat itu dibutuhkan untuk mengenal dunia Barat dengan setepat-tepatnya. Dan upaya pengenalan itu sebagai unit kajian ilmiah, berbentuk ajakan kepada ilmu-ilmu kebaratan (*al-Istighrab*,

¹⁴⁴.ibid.

Oksidentalisme) sebagai imbangannya bagi ilmu-ilmu ketimuran (al-Istisraq, Orientalisme). Oksidentalisme dimaksudkan untuk mengetahui peradaban Barat sebagaimana adanya, sehingga dari pendekatan ini akan muncul kemampuan mengembangkan kebijakan yang diperlukan kaum muslimin dalam ukuran jangka panjang. Dengan pandangan ini Hassan Hanafi memberikan harapan Islam untuk menjadi mitra bagi peradaban-peradaban lain dalam penciptaan peradaban dunia baru dan universal¹⁴⁵.

3. Pemikiran Hassan tentang Teologi Tradisional Islam

Di atas telah kita lihat, meskipun dalam beberapa hal menolak dan mengkritik Barat, Hanafi banyak menyerap dan mengonsentrasikan diri pada kajian emik Barat pra-modern dan modern. Oleh karena itu, Shimogaki mengkatagorikan Hanafi sebagai seorang odernis-liberal, karena ide-ide liberalisme Barat, demokrasi, rasionalisme dan pencerahan telah banyak mempengaruhinya.

Pemikiran Hanafi sendiri, menurut Isaa J. Boulatta dalam *Trends and Issues in Contemporary Arabs Thought* bertumpu pada tiga landasan:

1. Tradisi atau sejarah Islam;
2. Metode fenomenologi, dan;
3. Analisis sosial Marxian. Dengan demikian dapat dipahami bahwa gagasan semacam Kiri Islam dapat disebut sebagai pengetahuan yang terbentuk atas dasar watak sosial masyarakat (socially constructed) berkelas yang merupakan ciri khas tradisi Marxian¹⁴⁶.

Dalam gagasannya tentang rekonstruksi teologi tradisional, Hanafi menegaskan perlunya mengubah orientasi perangkat konseptual sistem

¹⁴⁵. Hanafi, Hasan. 1996. *Dari Akidah Menuju Revolusi*. Jakarta: Paramadiana

¹⁴⁶ Hanafi, Hasan. 1996. *Oksidentalisme; Sikap kita terhadap Tradisi Barat*. Jakarta: paramadiana.

kepercayaan (teologi) sesuai dengan perubahan konteks sosial-politik yang terjadi. Teologi tradisional, kata Hanafi, lahir dalam konteks sejarah ketika inti keislaman sistem kepercayaan, yakni transendensi Tuhan, diserang oleh wakil-wakil dari sekte-sekte dan budaya lama. Teologi itu dimaksudkan untuk mempertahankan doktrin utama dan untuk memelihara kemurniannya. Dialektika berasal dari dialog dan mengandung pengertian saling menolak; hanya merupakan dialektika kata-kata, bukan dialektika konsep-konsep tentang sifat masyarakat atau tentang sejarah.

Sementara itu konteks sosio-politik sekarang sudah berubah. Islam mengalami berbagai kekalahan di berbagai medan pertempuran sepanjang periode kolonisasi. Karena itu, lanjut Hanafi, kerangka konseptual lama masa-masa permulaan, yang berasal dari kebudayaan klasik harus diubah menjadi kerangka konseptual baru, yang berasal dari kebudayaan modern. Teologi merupakan refleksi dari wahyu yang memanfaatkan kosakata zamannya dan didorong oleh kebutuhan dan tujuan masyarakat; apakah kebutuhan dan tujuan itu merupakan keinginan obyektif atau semata-mata manusiawi, atau barangkali hanya merupakan cita-cita dan nilai atau pernyataan egoisme murni. Dalam konteks ini, teologi merupakan basil proyeksi kebutuhan dan tujuan masyarakat manusia ke dalam teks-teks kitab suci. Ia menegaskan, tidak ada arti-arti yang betul-betul berdiri sendiri untuk setiap ayat Kitab Suci. Sejarah teologi, kata Hanafi, adalah sejarah proyeksi keinginan manusia ke dalam Kitab Suci itu. Setiap ahli teologi atau penafsir melihat dalam Kitab Suci itu sesuatu yang ingin mereka lihat. Ini menunjukkan bagaimana manusia menggantungkan kebutuhan dan tujuannya pada naskah-naskah itu. Teologi dapat berperan sebagai

suatu ideologi pembebasan bagi yang tertindas atau sebagai suatu pembenaran penjajahan oleh para penindas¹⁴⁷.

Teologi memberikan fungsi legitimatif bagi setiap perjuangan kepentingan dari masing-masing lapisan masyarakat yang berbeda. Karena itu, Hanafi menyimpulkan bahwa tidak ada kebenaran obyektif atau arti yang berdiri sendiri, terlepas dari keinginan manusiawi. Kebenaran teologi, dengan demikian, adalah kebenaran korelasional atau, dalam bahasa Hanafi, persesuaian antara arti naskah asli yang berdiri sendiri dengan kenyataan obyektif yang selalu berupa nilai-nilai manusiawi yang universal. Sehingga suatu penafsiran bisa bersifat obyektif, bisa membaca kebenaran obyektif yang sama pada setiap ruang dan waktu.

Hanafi menegaskan bahwa rekonstruksi teologi tidak harus membawa implikasi hilangnya tradisi-tradisi lama. Rekonstruksi teologi untuk mengkonfrontasikan ancaman-ancaman baru yang datang ke dunia dengan menggunakan konsep yang terpelihara murni dalam sejarah. Tradisi yang terpelihara itu menentukan lebih banyak lagi pengaktifan untuk dituangkan dalam realitas duniawi yang sekarang. Dialektika harus dilakukan dalam bentuk tindakan-tindakan, bukan hanya terdiri atas konsep-konsep dan argumen-argumen antara individu-individu, melainkan dialektika berbagai masyarakat dan bangsa di antara kepentingan-kepentingan yang bertentangan. Rekonstruksi itu bertujuan untuk mendapatkan keberhasilan duniawi dengan memenuhi harapan-harapan dunia muslim terhadap kemendekaan, kebebasan, kesamaan sosial, penyatuan kembali identitas, kemajuan dan mobilisasi massa. Teologi baru itu harus mengarahkan sasarannya pada manusia sebagai tujuan perkataan (kalam) dan sebagai analisis percakapan. Karena itu pula harus

¹⁴⁷. Hasan, Ridwan ahmad. 1997. *Pemikiran Hassan Hanafi studi historis kritis gagasan reaktualisasi tradisi keilmuan*. Bandung: IAIN Sunan Gunung Jati.

tersusun secara kemanusiaan. Asumsi dasar dari pandangan teologi semacam ini adalah bahwa Islam, dalam pandangan Hanafi, adalah protes, oposisi dan revolusi. Baginya, Islam memiliki makna ganda. Pertama, Islam sebagai ketundukan; yang diberlakukan oleh kekuatan politik kelas atas. Kedua, Islam sebagai revolusi, yang diberlakukan oleh mayoritas yang tidak berkuasa dan kelas orang miskin. Jika untuk mempertahankan status-quo suatu rezim politik, Islam ditafsirkan sebagai tunduk. Sedang jika untuk memulai suatu perubahan sosial politik melawan Status-Quo, maka harus menafsirkan Islam sebagai pergolakan¹⁴⁸.

Secara generik, istilah aslama adalah menyerahkan diri kepada Tuhan, bukan kepada apa pun yang lain. Pengertian ini secara langsung menyatakan sebuah tindakan ganda; Yaitu menolak segala kekuasaan yang tidak transendental dan menerima kekuasaan transendental. Makna ganda dari kata kerja aslama dan kata benda Islam ini, menurut Hanafi, dengan sengaja disalahgunakan untuk mendorong Islam cenderung pada salah satu sisinya, yakni tunduk. Maka rekonstruksi teologi tradisional itu berarti pula untuk menunjukkan aspek lain dari Islam yang, menurutnya, sengaja disembunyikan, yakni penolakan, oposisi dan pergolakan yang merupakan kebutuhan aktual masyarakat muslim¹⁴⁹.

¹⁴⁸. M. Dawam Raharjo.1997. *Reformasi Politik, Dinamika Politik Nasional dalam Arus Politik Global*. Jakarta: PT. Intermasa.

¹⁴⁹. Ibid.

Hasan Hanafi adalah pembaharu dalam pemikiran Islam, pokok pikirannya terletak pada bagaimana Islam dapat teraktualisasikan dalam konteks dan kehidupan yang nyata terutama dapat mentransformasikan umat Islam dari keterbelakangan ke arah kemajuan. Oleh kerana itu Hasan Hanafi melakukan kritik terhadap teologi Islam tradisional yang di nilai olehnya telah gagal dalam sisi teoritis dan praktis.

Dari sisi teoritis, teologis Islam tradisional gagal dalam mendapatkan pembuktian ilmiah dan filosofis. Sedangkan dari sisi praktisnya gagal karena hanya menciptakan apatisme dan negativisme terhadap perkembangan dan kemajuan zaman sehingga menjadikan umat Islam tertinggal jauh. Oleh karena itu Hasan Hanafi menawarkan rekonstruksi teologi Islam agar Islam menjadi agama yang transformatif dan memiliki manfaat praktis bagi peradaban manusia.

G. Pemikiran Muhammad Arkoun

1. Biografi Muhammad Arkoun

Muhammad Arkoun adalah seorang filsuf Islam modern. Ia lahir pada tanggal 2 Januari 1928 di Desa Berber, yang sederhana di desa perbukitan Tourirt-Mimoun di Kabilia, sebuah wilayah persukuan di bagian timur Aljazair. Berber adalah penduduk yang tersebar di Afrika bagian utara. Bahasa yang dipakai adalah bahasa non-Arab ('ajamiah). Algeria dan meninggal pada tanggal 14 September 2010. Pemikirannya mempengaruhi reformasi Islam saat ini. Selama 30 tahun karirnya ia mengkritik ketegangan yang ia temukan selama studi dengan mengutamakan Islam yang modern dan humanis. Selain menguasai bahasa Berber sebagai bahasa ibunya, Arkoun juga belajar bahasa Prancis sebagai bahasa keduanya dan bahasa Arab sebagai bahasa ketiganya.

Ketiga bahasa tersebut mewakili tiga tradisi dan orientasi budaya yang berbeda. Bahkan ketiga bahasa tersebut juga mewakili cara berpikir dan memahami. Bahasa Kabilia, yang tidak mengenal bahasa tulisan, merupakan wadah penyampaian sehimpunan tradisi dan nilai pengarah mengenai kehidupan sosial dan ekonomi yang sudah berusia beribu-ribu tahun. Bahasa Arab merupakan alat pengungkapan tertulis mengenai ajaran keagamaan yang mengaitkan negeri Aljazair ini dengan Timur Tengah. Bahasa Perancis merupakan bahasa pemerintahan dan menjadi sarana akses terhadap nilai dan tradisi ilmiah barat. Karena itu, tidak mengherankan kemudian kalau masalah bahasa mendapatkan perhatian besar dalam bangunan pemikiran Arkoun. Arkoun tumbuh pada saat pesatnya perkembangan science, baik yang sosial-humaniora maupun ilmu-ilmu alam di dunia Barat. tampaknya Arkoun memang lebih menyukai Barat (sarang orientalis, Prancis) dari pada tanah airnya sendiri (Aljazair). Karena milieu masyarakatnya yang rasionalis, Arkoun mampu berpikir dengan bebas tanpa ada rasa takut. Dia juga termasuk pendukung paham pluralisme agama versi John Hick. Kajian Arkoun mengenai al-Qur'an tergolong cukup berani dan radikal.

Muhammad Arkoun juga merupakan seorang intelektual yang pertama kali mengarahkan pemikirannya pada pembaca di Barat dan juga orang-orang yang hidup di dalam wilayah mayoritas Islam. Kebanyakan tulisannya adalah berbahasa Prancis yang kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Arab dan bahasa-bahasa lainnya. Ia telah menulis 100 buku dan artikel-artikel. Selain itu ia juga pernah memberikan kuliah di berbagai negara. Arkoun bersikap skeptis terhadap formulasi tradisional yang terwujud dalam doktrin-doktrin, institusi, dan juga praktik keislaman di sepanjang sejarah. Ia percaya bahwa penguasa-penguasa Islam yang takut terhadap timbulnya kekacauan mempengaruhi kebijakan-kebijakan yang dihasilkan.

Menurutnya, Islam harus membebaskan dirinya dari penindasan keterpaksaan dari Islam "ortodoks" dan bekerjasama dengan penganut agama lain untuk menciptakan dunia yang berakar pada kedamaian. Arkoun juga memberikan pandangan bahwa modernism material adalah kegiatan perbaikan-perbaikan yang memasuki kerangka eksternal eksistensi manusia. Sedangkan modernism pemikiran adalah mencakup metode, atau alata berfikir dan sikap rasional yang mempercayai rasionalitas yang lebih sesuai dengan realitas.¹⁵⁰

2. Wahyu dalam Pandangan Muhammad Arkoun

Mengenai wahyu, Arkoun membaginya dalam dua peringkat. Pertama adalah apa yang disebut al-Qur'an sebagai *Umm al-Kitab* (Induk Kitab), Peringkat kedua adalah berbagai kitab termasuk Bible, Gospel, dan al-Qur'an. *Umm al-Kitab* adalah Kitab Langit, wahyu yang sempurna, dari mana Bible dan al-Qur'an berasal. Pada peringkat pertama (*umm al-Kitab*), wahyu bersifat abadi, tidak terikat waktu, serta mengandung kebenaran tertinggi. Akan tetapi menurut Arkoun, kebenaran absolut ini diluar jangkauan manusia, karena bentuk wahyu yang seperti itu diamankan dalam Lawh Mahfuz dan tetap berada bersama dengan Tuhan sendiri. Wahyu hanya dapat diketahui oleh manusia melalui bentuk pada peringkat kedua. Peringkat kedua ini, dalam istilah Arkoun dinamakan "edisi dunia". Menurutya, pada peringkat ini, wahyu telah mengalami modifikasi, revisi dan substitusi oleh manusia sebagai hamba Tuhan. Untuk kepentingan analisisnya, Arkoun membedakan tiga tingkat pembagian tentang wahyu, yaitu :

a. Tingkat pertama sebagai firman Allah yang transenden, tak terbatas, yang tidak diketahui oleh manusia. Untuk menunjuk realitas wahyu semacam ini biasanya dipakai kata al-Lauh al-Mahfuz atau Umm al-Kitab.

¹⁵⁰ Louis Gardet, *Islam Kemarin dan Hari Esok*, (Bandung: Pustaka, 1997) Hal,120

- b. Tingkat kedua menunjuk penampakan wahyu dalam sejarah. Berkenaan dengan al-Qur'an, pembagian ini menunjukkan pada realitas Firman Allah sebagaimana diwahyukan dalam bahasa Arab kepada Muhammad saw selama kurang lebih dua puluh tiga tahun.
- c. Tingkat ketiga menunjuk wahyu sebagaimana sudah tertulis dalam mushaf dengan huruf dan berbagai macam tanda yang ada di dalamnya. Berkenaan dengan Al-Qur'an, pembagian ini menunjukkan mushaf yang dibuat pada zaman Usman bin Affan atau lebih dikenal dengan sebutan al-Mushaf al-usmani yang dipakai orang-orang muslim sampai hari ini. Pembuatan ini dilakukan karena terjadi sebuah peristiwa yang tidak terpikirkan oleh seorang sahabatpun sebelumnya. Dalam perang Yamamah, sedikitnya 1000 pasukan muslim gugur, 450 diantaranya dari kalangan sahabat. Informasi ini sampai ke telinga Umar bin Khaththab, lalu ia memikirkan akan nasib al-Qur'an.¹⁵¹

Sedangkan dalam analisisnya, Arkoun menyebut al-mushaf ini sebagai Closed Official Corpus (kanon resmi tertutup) atau mushaf standar yang sudah ditentukan secara resmi dan final. Sebutan ini bukanlah tanpa mengandung resiko untuk disalah pahami. Dengan mengatakan "kanon resmi tertutup" Arkoun hendak mempersoalkan kata kanon tersebut. Arkoun mempersoalkan kembali esensi wahyu sebagai Kalam Allah yang transenden untuk kemudian ditarik dalam tataran immanen, yakni Kalam Allah yang besentuhan dengan realitas budaya dan sejarah yang nyata, karena itu Arkoun juga menyeru untuk mengkajinya dengan metode historis. Tindakan ini bukannya tidak disadari oleh Arkoun, ia sendiri mengakui bahwa dengan pendekatan historis akan menentang semua penafsiran yang mensakralkan dan mentransendensikan yang dihasilkan oleh penalaran teologis tradisional. Karena memang Arkoun adalah sosok pemikir yang tidak

¹⁵¹ Ron Haleber, *al-Aql al-Islam* amam Turats Ushru al-Anwr fi al-Gharb; *al-Juhud al-Falsafiyah* inda Arkoun, cet. I, 2001, ha l.198

takjub terhadap fenomena wahyu dan keajaiban (mukijzat) penurunannya wahyu. Hal tersebut dapat dipahami oleh kenyataan bahwa kalam Allah turun-dalam-bentuk-bahasa-arab.

3. Pemikiran Muhammad Arkoun tentang Al-Qur'an

Mengenai sejarah al-Qur'an, Arkoun membaginya menjadi tiga periode, yaitu :

1. Periode pertama, berlangsung ketika pewahyuan (610-632 M), Arkoun menamakan periode ini sebagai Prophetic Discourse (Diskursus Kenabian). Menurut Arkoun dalam tradisi muslim pengumpulan al-Qur'an mulai pada saat Nabi meninggal pada tahun 632, tetapi ketika beliau hidup tampaknya ayat-ayat tertentu sudah ditulis. Kumpulan-kumpulan parsial dibuat dengan bahan-bahan yang agak tidak memuaskan, karena kertas belum dikenal dikalangan orang Arab dan tersedia bagi mereka baru di akhir abad ke-8.

2. Periode kedua, berlangsung ketika koleksi dan penetapan mushaf (12-324 H/632-936 M), periode ini sebagai Closed Official Corpus (Korpus Resmi Tertutup). Berdasar pada periode tersebut, arkoun mendefinisikan al-Qur'an sebagai "sebuah korpus yang selesai dan terbuka yang diungkapkan dalam bahasa Arab, dimana kita tidak dapat mengakses kecuali melalui teks yang ditetapkan setelah abad ke 4 H/10 M." Meninggalnya para sahabat Nabi, yaitu orang-orang yang ikut berhijrah bersama beliau dari Mekkah ke Madinah pada tahun 622, dan perdebatan tajam dikalangan umat Islam mendorong khalifah ketiga, Usman, untuk mengumpulkan totalitas wahyu ke dalam satu kompilasi yang disebut mushaf. Kumpulan ini dinyatakan sempurna, selesai dan tertutup dan kompilasi-kompilasi parsial pun dimusnahkan untuk menghindari perbedaan yang akan timbul tentang keotentikan wahyu-wahyu yang dipilih. Dia menegaskan bahwa proses pemilihan dan

pemusnahan ini mengharuskan kita bertumpu pada Corpus Resmi yang Tertutup.

3. Periode ketiga, berlangsung ketika masa ortodoks (324 H/936 M). Arkoun membedakan antara periode pertama dan periode kedua. Menurut Arkoun, dalam periode diskursus kenabian, al-Qur'an lebih suci, lebih autentik, dan lebih dapat dipercaya dibanding ketika dalam bentuk tertulis. Sebabnya, al-Qur'an terbuka untuk semua arti ketika dalam bentuk lisan, tidak seperti dalam bentuk tulisan. Sedangkan ia menganggap status al-Qur'an dalam bentuk tulisan telah berkurang dari kitab yang diwahyukan (al-Kitab al-Muhi) menjadi sebuah buku biasa (kitab 'adi). Arkoun berpendapat bahwa mushaf itu tidak layak untuk mendapatkan status kesucian. Tetapi muslim ortodoks meninggikan Al-Qur'an ini ke dalam sebuah status firman Tuhan.

Pemikiran Mohammad Arkoun yang liberal telah membuat paradigma baru tentang hakekat teks al-Qur'an. Pendekatan historisitas Mohammad Arkoun justru menggiringnya untuk menyimpulkan sesuatu yang ahistoris, yaitu kebenaran wahyu hanya ada pada level diluar jangkauan manusia. Mohammad Arkoun mengakui kebenaran Umm al-Kitab, hanya ada pada Tuhan sendiri. Ia juga mengakui kebenaran dan kredibilitas bentuk lisan al-Qur'an, tetapi bentuk itu sudah hilang selama-lamanya dan tidak mungkin ditemukan kembali. Jadi, pendekatan historisitas yang diterapkan Arkoun justru menggiringnya sepada sesuatu yang ahistoris. Sesuatu yang tidak mungkin dicapai kebenarannya oleh kaum muslimin. Padahal, sepanjang zaman fakta historis menunjukkan, kaum muslimin sejak dulu, sekarang dan akan datang, meyakini kebenaran al-Qur'an Mushaf Uthmani. Arkoun merinci mekanisme wahyu berdasarkan surat 42 (Asy-Syura) ayat 51. Menurutnya kosa kata wahyu yang digunakan oleh ayat sulit untuk diterjemahkan ke dalam bahasa-bahasa manusia yang tidak sakral, itulah sebabnya dia tidak menterjemahkan kata kunci

wahyu. Ia hanya berpendapat bahwa wahyu atau al-Qur'an sebagai bacaan yang diartikulasikan (diucapkan) dalam bahasa manusia dan dikomunikasikan kepada para nabi secara langsung atau dengan melalui perantara seorang malaikat. Padahal ayat ini menerangkan tentang turunnya wahyu dalam tiga cara, yaitu :

1. Informasi wahyu dengan jalan ilham yaitu menyampaikan makna tertentu ke hati Nabi sekaligus bersama ilmu yang yakin bahwa hal itu hanya datang dari Allah, baik lewat mimpi maupun saat terjaga (sadar).
2. Pembicaraan lewat balik hijab dimana Nabi tidak melihat Allah saat berlangsungnya pembicaraan, seperti halnya Nabi Musa saat menerima wahyu pertama kali.
3. Penyampaian wahyu lewat malaikat.

Dalam menyampaikan pendapatnya, Muhammad Arkoun menggunakan beberapa metode untuk mencapai tingkat yang dipikirkannya tentang Al-Qur'an. Metode yang pertama adalah Historis-Antropologis, kemudian metode yang kedua adalah Penafsiran Linguistik - Semiotika, dan yang terakhir adalah metode Penafsiran Teologis - Religius. Untuk menunjukkan bahwa wahyu yang disampaikan Allah kepada Nabi Muhammad Saw, melalui malaikat Jibril sama dengan al-Qur'an yang ada sekarang (mushaf usmani) marilah kita kaji dua hadits dari Fatimah dan Ibnu Abbas. Dalam memelihara ingatan Nabi Muhammad terhadap al-Qur'an, malaikat Jibril berkunjung kepadanya setiap tahun. Hal ini dapat dilihat dalam hadits yang pertama dari Fatimah, ia mengatakan bahwa Nabi Muhammad memberitahukan kepadanya secara rahasia, yaitu tentang malaikat jibril yang hadir membacakan Al-Qur'an pada Nabi dan beliau membacakannya sekali setahun. Hanya tahun dekat kematiannya saja membacakan seluruh isi kandungan Al-Qur'an selama dua kali." Sedangkan yang kedua, hadits dari Ibn ' Abbas, ia melaporkan bahwa Nabi Muhammad saw berjumpa dengan malaikat Jibril setiap malam

selama bulan Ramadhan hingga akhir bulan, masing-masing membaca Al-Qur'an silih berganti.

Dua hadits ini menunjukkan bahwa bacaan ayat al-Qur'an Nabi Muhammad sama dengan bacaan Jibril, artinya sama dengan yang telah Allah turunkan melalui malaikat Jibril dan tidak ada perbedaan sedikitpun. Karena malaikat jibril selalu bergantian dengan Rasulullah dalam membacakan ayat-ayat Al-Qur'an sebagaimana hadits di atas. Proses transmisi semacam ini, dilakukan dengan isnad secara mutawattir dari generasi ke generasi, terbukti berhasil menjamin keutuhan dan keaslian al-Qur'an sebagaimana diwahyukan oleh Allah melalui malaikat Jibril kepada Nabi Muhammad saw dan diteruskan kepada para shahabat, demikian hingga hari ini.

Bahkan Allah menantang kepada siapa saja yang meragukan al-Qur'an sebagai kalam Allah yg diwahyukan kepada Rasulullah saw. *lafdhon wa ma'nan* tetapi mereka tidak ada yang mampu membuat seperti al-Quran itu walaupun satu surah saja. Tantangan itu tetap berlaku karena al-Quran adalah mukjizat yang abadi hingga hari kiamat. Dan Nabi Muhammadpun diberi peringatan oleh Allah jika mengada-ngada suatu perkataan dalam al-Qur'an. Bila dilihat dari cara pandangan berfikirnya maka ada beberapapakar ahli yang memberi kesimpulan tentang pemikiran Muhammad Arkoun tersebut, di antaranya adalah : Islam Kemarin dan Hari Esok, M. Arkoun dan Louis Gardet.

Seorang mufassir Fakhruddin al-Razi yang hidup di abad ke-13, sudah menafsirkan al-Qur'an dengan menggunakan berbagai lintas disiplin ilmu dan dalam penafsitrannya tidak terbatas kepada pendekatan bahasa dan riwayat saja, tetapi walaupun begitu tidak meninggalkan pendekatan al-tafsir bi al-ma'thur. Dia mengatakan bahwa diantara pemikiran Arkoun yang liberal telah membuat

paradigma baru tentang hakikat teks Al-Qur'an. Kebenaran wahyu hanya ada pada level diluar jangkauan manusia. Muhammed Arkoun mengakui kebenaran Umm al-Kitab, hanya ada pada Tuhan sendiri. Ia juga mengakui kebenaran dan kredibilitas bentuk lisan Al-Qur'an, tetapi bentuk itu sudah hilang selama-lamanya dan tidak mungkin ditemukan kembali. Jadi, pendekatan historisitas yang diterapkan Arkoun justru menggiringnya kepada suatu yang ahistoris. Dan mencari kebenaran di dalam Al-Qur'an dengan menggunakan hermeneutika Arkoun merupakan sebuah gagasan yang mengada-ada (utopis). Selanjutnya penggunaan yang berlebihan berbagai terminologi asing dan terminologi baru lainnya yang tidak semestinya, banyaknya pengulangan, kontradiksi dan ambiguitas. Membuat tulisan Arkoun tidak ramah, khususnya untuk banyak intelektual muslim. Bagi pembaca yang tidak tahu apa itu semiotika, paparan Arkoun ini akan tampak seperti matematika, bukan analisa teks.

1. Abdul Kabir Hussain Salihu melihat Arkoun dianggap begitu memberikan perhatian pada pentingnya metodologi dalam kajian Al-Qur'an. Dia secara enerjik menyarankan penggunaan metodologi multidisipliner untuk Al-Qur'an termasuk ilmu sejarah, ilmu-ilmu sosial, psikologi, antropologi, linguistik dan semiotika. Hal ini dapat menjadi sebuah pengharapan positif terhadap Al-Qur'an, khususnya karena kaum muslim menganggap Al-Qur'an sebagai petunjuk dalam semua segi kehidupan dan Islam sebagai pandangan hidupnya. Namun tujuan dari penelitian Arkoun tidaklah jelas, apakah penelitiannya tersebut adalah kajian Al-Qur'an atau kajian metodologi. Tidak sulit untuk melihat bahwa Arkoun tidak mengkaji metodologi untuk kepentingan Al-Qur'an, tetapi dia mengkaji Al-Qur'an untuk kepentingan metodologi.

2. Gamal al-Banna menyatakan bahwa dia setuju atas usaha Arkoun melakukan pembongkaran atas kalangan ahli tafsir dan para orientalis.

Hanya saja ketika dia mendekati Al-Qur'an sebagai sebuah legsi atau teks biasa, maka dia sudah persis seperti kalangan orientalis yang tidak memberikan tempat bagi Tuhan. Dalam bukunya Tafsir al-Qur'an al-Karim Baina al-Qudama wa al-Muhadditsin, Gamal al-Banna menyatakan: bahwasanya keteledoran Arkoun dan kealpaan yang membuat dia menyebut Al-Qur'an memiliki struktur mitologis yang tinggi (dzu bunyatin ushuriyyatin muta'aliyah). Inilah yang kemudian dia jadikan kunci pemikirannya tentang Al-Qur'an. Dia tidak mawas diri – dengan keterlibatannya dia dalam pemikiran Eropa – bahwa dia telah meletakkan dirinya ke dalam satu parit dengan kaum Musyrik yang mengatakan bahwa Al-Qur'an tidak lebih adalah mitos para pendahulu (ashathirul al-awwalin). Ketika dia sudah sadar akan hal itu, dia lantas berusaha untuk menyelamatkan dirinya dengan mengambinghitamkan kesalahan pada soal keterbatasan penerjemahan bahasa. Dia lantas membedakan antara kata myth/mitos (al-usthurah) dengan kata mytologi/mitologi (khurafat).

4. Inti Dari Pemikiran Muhammad Arkoun

Arkoun menganggap Al-Qur'an bukanlah wahyu, tetapi kitab rekayasa para sahabat terutama Utsman dengan lebih suka mengatakan bahwa al-Qur'an Mushaf Resmi Tertutup, yang seakan-akan al-Qur'an diresmikan oleh Usman bin Affan. Dan sepanjang sejarah fakta historis menunjukkan, kaum muslimin dari sejak dulu, sekarang dan akan datang, meyakini kebenaran al-Qur'an Mushaf Uthmani. Dan Allah dalam al-Qur'an sangat jelas sekali menantang siapa saja yang masih meragukan al-Qur'an sebagai Firman-Nya, tetapi tantangan ini sampai sekarang bahkan sampai kiamatpun tidak akan pernah ada yang sanggup menyanggupinya membuat al-Qur'an tandingan kecuali hanya desas desus belaka yang dilontarkan oleh para orientalis.

Selanjutnya Arkoun tidak menjadikan Al-Qur'an sebagai petunjuk bagi manusia, akan tetapi sebagai teks biasa yang dipaksa untuk mengikuti arus zaman. Dengan metode yang ditawarkan olehnya yaitu metode histories-antropologis dan linguistik-semiotika, sedangkan metode teologis-religious, Arkoun tidak memberikan tempat kepada Tuhan dalam mengatur kehidupan manusia (ciri khas sekuler). Arkoun secara tidak sadar dengan memakai metode hermeneutika dalam mengkaji al-Qur'an telah menjadikan dirinya sebagai kepanjangan tangan orientalis.

PENUTUP

Dari pembahasan di atas, kita telah membuktikan keluasan dan kedalaman pemikiran filsafat Islam, baik yang berkembang di kawasan Islam Timur (Arab) maupun yang berkembang di kawasan Islam Barat (Andalus,

Spain). Sebagaimana filsafat lain, filsafat Islam mempunyai kedudukan yang amat penting dalam dunia pemikiran filsafat. Bahkan orang Barat tidak akan mengenal filsafat (juga sains) tanpa kontribusi dari dunia Islam, terutama pemikiran rasionalistik Ibnu Rusyd yang menjadi pendorong timbulnya renaisans di Eropa yang kemudian membuat kemajuan Barat sekarang.

Penulis berharap agar kegiatan seperti ini dapat berkembang dengan baik dalam rangka menguak dan memahami berbagai aspek dari warisan intelektual Islam. Dari warisan intelektual mereka ini dapat kita jadikan sebagai sumber inspirasi dalam mencapai berbagai kemajuan.

Kegiatan ini akan ada artinya jika kita yang hidup hari ini mampu menangkap sinyal yang diisyaratkan oleh para filosof muslim (juga para saintisnya) dan mengaplikasikannya dengan kondisi kekiniannya. Mengetahui para filosof muslim, berarti kita harus mampu melampaui mereka.

DAFTAR PUSTAKA

- A.Mustofa, *Filsafat Islam*, (Bandung: Pustaka Setia, 2007, cet ke :3)
- Abdul Rozak, *Ilmu Kalam*, (Pustaka Setia, Bandung), 2007.
- Ahmad Fauzi., *Ilmu Kalam*, Stain Press Cirebon, 2004).
- Mahmud Mazru'ah, *Tarikh al-Faraq Al-Islamiyah* (Dar Al-Manar, Kairo, 1991).
- Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1999)
- Arthur Hyman dan James J. Walsh, *Philosophy in the Middle Ages*, (New York: Happer,1969)
- Ibrahim Madkour, "Al-Farabi,:" dalam M. M. Sharif, (ed.) *A History of Muslim Pilosophy*, Vol. 1 (wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963)
- Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat Islam*, (Jakarta : Bulan Bintang, 1992)
- T.J. De Boer, *Tarikh al-Filsafah fi al-Islam*, terjemaaan Arab oleh Abd al-Hadi Abu Raidah(Kairo : lajnah al-ta'lif wa al-tarjamah wa al-Nasyr, 1938)
- Muhammad Ali Abu Rayyan, *Al-Falsayah al-Islamiyyah : Syakhsiyyatuha wa Mazahibuha* (Iskandaria : Dar al-Qaumiyyah, 1967)
- Zar ,Sirajudin,2004,*Filsafat Islam*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2004)
- B. Lewis, (ed), *The Encyclopaedia of Islam*, Vol.II (Leiden: E.J. Brill, 1983), Hlm. 1038. Karena pekerjaan orang tuanya itulah ia disebut "Al-Ghazali".
- Al-Ghazali, *al- Munqidz min al-Dhalal* (Kairo: Al-Matba'ah al-Islamiyah, 1977)
- Al-Ghazali, *Al-Munqidz*, hlm. 4-5. lihat juga Nasution, *Falsafat dan Misticisme*)
- Al-Ghazali, *Tahafut al-falasifah, sulaiman Dunya, (ed), (Kairo:dar al-ma'arif, tt)*
- Al-Ghzali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, jilid IV

Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, jilid III

Azumardi.Azra,*Redaksi Ensiklopedi Islam*. (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoevan, jilid III, 2005)

Sirajuddin Zar,M.A. *filosof dan filsafatnya*. (Jakarta: Raja Grafindo Persada,.2004)

Hasyimsyah Nasution, M.A. *filsafat Islam*. Jakarta: Gaya Media Pratama.1999)

Hasyimsyah Nasution, *filsafat Islam*. (Jakarta: Gaya Media Pratama.1999)

Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam*, Jakarta : PT Raja Gravindo Persada, 2007)

Haidar Bammate, (*Kontribusi Intelektual Muslim*)

J.s. Praja, (*Filsafat dan Metodologi Ilmu*)

Will Durant. *The story of philosophy*

Tim Penyusun Depag, *Sejarah Kebudayaan Islam*

H.A. Mustofa, *Filsafat Isla*. (Bandung. Pustaka Setia. 2007)

M.Syarif, *Para Filosof Muslim*, (Bandung: Mizan, 1993)

<http://makalahmajannaii.blogspot.com/2012/04/mulla-sadra-al-hikmah-al-mutaalياهو.html>. tanggal 28 maret 2013.

Mustofa. *Filsafat Islam.*, (Bandung : CV Pustaka Setia, 2004)

Abu Ali An-Nadawi, *Pertentangan Alam Pikiran dengan Pikiran Barat*,Terjemahan Mahyudin Syaf,(Bandung:Al- Ma'afif 1995)

Jhon.L.Esposito, *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*,(Bandung:Mizan,2001)

Harun Nasution,*permbaharuan dalam Islam*, (Jakarta:Bulan Bintang,1998)

JMS.Baljon,(ed)"Ahmad Khan"dalam Gibb,dkk,*The Ensikklopedy of Islam*,(Leiden :Ej,Brill,19860) vol 3.

Ahmad Amin, *Zu'ama al Ishlah, fi al 'Ashr al- Hadis*, (Kairo: Maktabah al Nahdah, 1979)

Muhammad Athif al Iraqi, *Al Falsafah al Islamiyah* (Kairo: Dar al Ma'arif, 1978)

Mohammad Iqbal, *The Reconstruction og Religijs Thought in Islam*, (New Delhi: Kitab Bhavan, 1981)

Mohammad Iqbal, *Rahasia-Rahasia Pribadi*, terjemahan Bahrum Rangkuti dari *Asrar-i Khudi* (Jakarta: Bulan Bintang, 1976)

Muhammad Azhar. 1996. *Filsafat Politik*. (Jakarta: PT Grafindo persada)

Mohammad Iqbal, *Rahasia-Rahasia Pribadi*, terjemahan Bahrum Rangkuti dari *Asrar-i Khudi* (Jakarta: Bulan Bintang, 1976)

Rahmani. Astuti, 1988 .*Tawhid: Its Implications for Thought and Life* (Bandung: Pustaka, 1982 terj, Herndon)

[Hhttp://blog.uin-malang.ac.id/amin/2010/09/21](http://blog.uin-malang.ac.id/amin/2010/09/21)

Rahmani Astuti, *Tawhid: Its Implications for Thought and Life* (Bandung: Pustaka, Ter, 1988)

<http://www.scribd.com/doc/49461399/al-faruqi>

Astuti, Rahmani. 1988. *Tawhid: Its Implications for Thought and Life*. Herndon, 1982. terj. Bandung: Pustaka.

Sutrisno , *fazlur Rahman* (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2006)

Muhammad Azhar, *filsafat Politik* (. Jakarta : PT Grafindo Persada, 1996)

Muhammad Azhar. 1996. " *filafat Islam* (Jakarta : PT Raja Grafindo Persada)

Azhar Muhammad Azhar, *Filsafat Politik* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996)

Sayyed Hussein Nasr, *Islam Tradisi di Tengah Kancah Dunia Modern*, (Bandung: Penerbit Pustaka. 1994)

A.Khudlori Sholeh, *Pemikiran Islam Kontemporer* (Jogjakarta: Jendela,2003)

Aris Kurniawan. *Pengetahuan dan kesucian menurut sayyid husein nasr*. ariskfiles.blogspot.com (Diakses 29 Maret 2013)

Azhar Muhammad. 1996. *Filsafat Politik*. (Jakarta: Raja Grafindo Persada)

M. Dawam Raharjo. 1997, *Reformasi Politik, Dinamika Politik Nasional dalam Arus Politik Global*. Jakarta: PT. Intermedia.

Saleh, khoiruddin. 2004. *Wacana Baru Filsafat*, (Jogjakarta: Pustaka Pelajar)

Baso, Ahmad, 2007, *NU Studies, Pergoalakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo Liberal*. (Yogyakarta: Erlangga)

Hasan, Ridwan ahmad. 1997. *Pemikiran Hassan Hanafi Studi Historis Kritis Gagasan Reaktualisasi Tradisi Keilmuan*, IAIN Sunan Gunung Jati Bandung

Hanafi, hasan. 1996. *Oksidentalisme; Sikap kita terhadap Tradisi Barat*. Jakarta: Paramadiana.

Hasan Hanafi, 1996. *Dari Akidah Menuju Revolusi*. Jakarta: Paramadiana.

Hasan Hanafi 1996. *Oksidentalisme; Sikap kita terhadap Tradisi Barat*. Jakarta: paramadiana.

Hanafi, hasan. 1996. *Dari Akidah Menuju Revolusi*. Jakarta: Paramadiana

M. Dawam Raharjo.1997. *Reformasi Politik, Dinamika Politik Nasional dalam Arus Politik Global*. Jakarta: PT. Intermedia.

Louis Gardet, *Islam Kemarin dan Hari Esok*, (Bandung: Pustaka, 1997)

Ron Haleber, *al-Aql al-Islam Amam Turats Ushru al-Anwr fi al-Gharb; al-Juhud al-Falsafiyah 'Inda Arkoun*, cet. I, 2001.

DATA DIRI PENULIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

N a m a : Ismail, M.Ag
NIP : 19720611 200501 1 002
Tempat Lahir : Indramayu Provinsi Jawa Barat
Tanggal Lahir : 11 Juni 1972
Agama : Islam
Unit Kerja/Instansi : Jurusan Ushuluddin STAIN Bengkulu
Pangkat/Golongan : Lektor/ III.C
Alamat Tinggal : Jl. Sumatra 1 No.69 RT/RW: 06/03 Kel. Sukamerindu
Kec. Sungai Serut Kodia Bengkulu.

RIWAYAT PENDIDIKAN

1. SDN Sliyeg 01 Indramayu tahun 1979 – 1985
2. MTsN Sliyeg Indramayu tahun 1985 – 1988
3. MAN Babakan Ciwaringin Cirebon tahun 1989 – 1992
4. Fak.Adab IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 1992 – 1998
5. Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 2000 – 2003

RIWAYAT PEKERJAAN

1. Tenaga Pengajar di Lembaga Kajian Islam Mahasiswa (LKIM) PP.Ali Maksum Krpyak Yogyakarta tahun 1996 – 1998
2. Dosen Luar Biasa IAIN Raden Fatah Palembang tahun 1998 – 2000
3. Tenaga Pengajar di Lembaga Kajian Islam Mahasiswa (LKIM) PP.Ali Maksum Krpyak Yogyakarta tahun 2005 – 2006
4. Guru MA PP. Sunan Pandanaran Yogyakarta tahun 2001 – 2006
5. Dosen tetap Universitas Ahmad Dahlan Yogyakarta tahun 2003 – 2004
6. Dosen tetap Fak. Tarbiyah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Dpk. Universitas Cokroaminoto Yogyakarta tahun 2005 - 2007
7. Dosen tetap Jurusan Ushuluddin STAIN Bengkulu tahun 2007 – sekarang.

Demikian data ini saya buat dengan sebenarnya.

Bengkulu, Juli 2013

Ismail, M.Ag
NIP: 19720611 200501 1 002