

PEMIKIRAN FALSAFI DALAM ISLAM



OLEH:

DRS. SYAFEI, M.Ag

MILIK PERPUSTAKAAN IKIP PADANG	
DITERIMA TGL. :	26 - 3 - 99
SUMBER / HARGA :	H /
KOLEKSI :	KI
N2. INVENTARIS :	239 / R 199 - 18 / 2
KLASIFIKASI :	297 Sya p 8

**UNIT PELAKSANA TEKNIS (UPT) MKU
INSTITUT KEGURUAN DAN ILMU PENDIDIKAN
PADANG
1999**

MILIK UPT PERPUSTAKAAN
IKIP PADANG

KATA PENGANTAR

Berkat rahmat Allah SWT buku ini dapat penulis selesaikan dengan baik dalam rangka menguak antara wilayah pemikiran empiris dan pemikiran metafisis, khususnya dalam dunia Islam.

Banyak hal yang telah dicapai oleh pemikiran empiris untuk mengantarkan umat manusia kepada kemajuan sains dan teknologi modern dalam mewujudkan kesejahteraan lahiriah secara mudah dan cepat. Melalui sains dan teknologi itu manusia dapat mengetahui hakikat alam empiris secara terurai dan rinci melalui berbagai macam metode pendekatan dan rumus-rumus alamiah. Sebagai contoh, manusia telah mampu mengurai unsur dan elemen-elemen tubuh jasmani, asal usulnya, perubahan dan perkembangan, kerusakan dan teknologiantisipasi melalui obat-obatan maupun mesin. Bahkan manusia telah mampu memperkirakan seberapa lama ia hidup melalui pengukuran terhadap kekuatan dan kecepatan detak jantung setiap menit dalam memompakan darah ke seluruh tubuh dan berapa suplay oksigen yang dibutuhkannya. Semuanya ini dilakukan berdasarkan perhitungan matematis dari gejala-gejala yang dapat dilihat atau diukur secara empiris.

Namun semua itu hanyalah merupakan hasil kajian berdasarkan perhitungan empiris-matematis semata. Hal-hal yang bersifat non empiris ternyata tidak bisa terjangkau oleh pendekatan itu. Penemuan hakekat sesuatu

yang bersifat metafisis hanya dapat ditelusuri melalui pendekatan filosofis; seperti hakikat hidup dan mati, Tuhan, alam supra natural, makhluk gaib, jiwa dan lainnya.

Uraian buku ini akan mencoba " menyigi" sisi-sisi persoalan di atas dalam batasan jangkauan kajian filosofis yang telah atau pernah dimajukan oleh sejumlah filosof Islam pada periode klasik Islam.

Dalam pada itu, penulis juga menyadari dan merasakan kekurangan dan keterbatasan serta ketajaman sajian buku ini baik sumber, isi dan sistematika penulisannya yang belum memenuhi harapan pembaca. Untuk itu kritik dan saran pembaca selalu terbuka bagi penulis. Harapan penulis, semoga informasi dari buku ini dapat mengisi kekosongan terhadap wawasan pemikiran falsafi dalam Islam serta memberi manfaat bagi pembaca yang hudiman. Semoga...

Padang, 1999

Wassalam penulis

Drs. Syafei, M.Ag

DAFTAR ISI

	halaman
KATA PENGANTAR	i
DAFTAR ISI	iii
P E N D A H U L U A N	1
B A B I. KONSEP PEMIKIRAN FALSAFI DALAM ISLAM ...	3
A. Pemikiran Falsafi dan Pemikiran Ilmiah	3
B. Pemikiran Falsafi dan Islam	9
C. Dorongan Islam Terhadap Pengembangan Ilmu dan Falsafat	14
B A B II. FILOSUF ISLAM DAN PEMIKIRANNYA PADA PERIODE KLASIK ISLAM	22
A. Al - K i n d i	22
B. Al - F a r a b i	32
C. I b n u S i n a	46
DAFTAR KEPUSTAKAAN	66

P E N D A H U L U A N

Untuk menemukan hakikat sesuatu yang bersifat materi dapat diperoleh melalui berbagai macam metode empiris, seperti metode eksperimen, evaluasi, atau mencari hubungan sebab akibat, baik secara alamiah (tanpa peralatan) maupun dengan peralatan teknologi. Penemuan hakikat sesuatu yang bersifat materi ini sangat ditentukan oleh metode apa yang dipakai berdasarkan kerangka pikiran yang telah teruji secara sistematis-empiris yang dikenal dengan metode ilmiah. Namun lain halnya dalam menemukan tentang hakikat sesuatu yang bersifat imateri (yang tidak terjangkau oleh panca- indra). Ia bahkan tidak tersentuh oleh metode ilmiah yang hanya bersifat empiris saja. Hakikat sesuatu yang bersifat imateri itu hanya dapat diperoleh melalui metode/kajian filosofis-rasionalis dan ketajaman *zauq* (perasaan hati), sehingga sesuatu yang bersifat abstrak, seperti Tuhan, jiwa, makhluk gaib dan akhirat dapat dijangkau dan diterima keberadaannya oleh akal pikiran.

Dalam menelusuri jangkauan akal untuk menemukan sesuatu yang bersifat imateri (metafisis) itu, penulis mencoba menghadirkan beberapa pokok pikiran yang telah (pernah) dicapai oleh sejumlah filosof Islam pada masa silam. Namun sebelum sampai kepada persoalan ini, terlebih dahulu akan diantar dengan konsep dan perbedaan antara pemikiran ilmiah dan pemikiran falsafi, pemikiran

falsafi dan Islam serta dorongan Islam (Al-Quran) untuk mengembangkan ilmu dan falsafat.

Pada uraian selanjutnya akan dikemukakan bentuk-bentuk pemikiran falsafi oleh beberapa filosof Islam, seperti Al-Kindi, Al-Farabi dan Ibnu Sina. Dalam kajian Al-Kindi dijelaskan bagaimana keterkaitan antara agama dengan falsafat, penciptaan alam dan keterbatasannya, adanya Tuhan, asal usul jiwa dan pentingnya akhlak bagi manusia. Selanjutnya Al-Farabi; yang mengkaji tentang sifat-sifat Tuhan, terciptanya alam, hakikat manusia, eksistensi nabi, hidup sudah mati dan akhlak yang terpuji.

Pada bagian akhir dikemukakan salah seorang filosof Islam yang sangat cemerlang dan luar biasa kegeniusannya dalam penguasaan berbagai bidang ilmu alam dan metafisika. Ia adalah Ibnu Sina. Pemikiran falsafi yang di tampilkan antara lain, eksistensi Tuhan sebagai *wajib al-wujud* (pasti ada), terciptanya alam secara emanasi (limpahan), hakekat dan potensi jiwa manusia serta perbedaannya dengan jiwa makhluk lainnya.

Untuk melihat persoalan-persoalan yang bersifat metafisis di atas, uraian bab berikut ini akan mencoba menjawabnya secara rasional.

BAB I

KONSEP PEMIKIRAN FALSAFI DALAM ISLAM

A. Pemikiran Falsafi dan Pemikiran Ilmiah

Dewasa ini, para pakar ilmu pengetahuan telah membedakan antara pemikiran ilmiah dan pemikiran falsafi. Pemikiran falsafi tidak lagi mencakup pemikiran ilmiah; keduanya dilepaskan atau dikeluarkan dari kandungan pertama. Namun sebelum masuk ke dalam bahasan pemikiran falsafi terlebih dahulu akan disigi makna pemikiran ilmiah. Wilayah pemikiran ilmiah itu meliputi apa yang ada, sejauh yang dapat ditangkap oleh panca- indera melalui peralatan teknologi yang diciptakan oleh manusia yang meliputi dunia empiris atau dunia materi. Apa yang tidak bisa ditangkap oleh panca- indera walaupun diyakini adanya oleh manusia, seperti: Tuhan, Malaikat, Jin, Dewa, Syetan, Roh, Wahyu dan lainnya, tidak masuk dalam liputan kajian pemikiran ilmiah.

Di samping itu pemikiran ilmiah juga tidak ditujukan pada persoalan-persoalan estetika dan etika, seperti keindahan, kebaikan atau apa yang seharusnya baik dilakukan oleh manusia atau ditinggalkannya untuk mencapai kebahagiaan hidup jasmaniah maupun rohaniah.

Fungsi pertama dari pemikiran ilmiah adalah menjelaskan sifat-sifat atau hukum-hukum dari dunia materi ini sejauh yang dapat ditunjukkan secara empiris, apa yang telah terjadi, yang sedang terjadi atau

memprediksi yang akan terjadi di alam materi ini. Fungsi kedua adalah bagaimana cara mengontrol, menguasai atau mengeksploitir alam ini untuk kepentingan kehidupan manusia. Dalam hal ini pemikiran ilmiah tidak menentukan norma apa yang harus atau baik dilakukan manusia, pemikiran ini juga tidak menentukan ke arah mana alam dan manusia dikembalikan, begitu juga arah dan tujuan hidupnya. Karena pemikiran ini dibatasi oleh alat penangkapan panca-indera, maka hasil pemikiran ilmiah tidak membawa kepada hasil pemikiran yang mendasar atau mendalam dan dapat dipastikan benar atau salahnya sesuai dengan kesepakatan pemikir atau pakarnya.

Dalam pada itu, bila ditelusuri pemikiran-pemikiran yang membahas persoalan-persoalan metafisis atau non empiris yang tidak digubris oleh teori-teori ilmiah dapat disigi oleh pemikiran filosofis atau menjadi pemikiran filosofis. Persoalan ada atau tidaknya sesuatu yang abstrak seperti Tuhan, Malaikat, Jin, Syetan, Roh, Wahyu dan lainnya masuk dalam kajian pemikiran falsafi. Dalam pemikiran falsafi selalu dipersoalkan apa itu keindahan, kebaikan, dan apa yang sebaiknya dilakukan oleh umat manusia demi kebaikannya dan kebaikan alam semesta. Apa yang dianggap benar dan dipastikan oleh pemikiran ilmiah ternyata dipersoalkan dalam pemikiran falsafi. Benarkah gambaran inderawi tentang dunia materi sesuai dengan kenyataan yang sebenarnya? Apakah itu pengetahuan? Obyektifkah pengetahuan manusia? Atau sama sekali subyektif? Apakah dunia empiris real atau

unreal ? Betulkah rasio mampu mengetahui hal-hal yang metafisik ? Adakah alat lain yang terdapat dalam diri manusia untuk menyaksikan hal-hal yang metafisik ? Persoalan-persoalan sangat mendasar ini masuk dalam wilayah kajian pemikiran falsafi.

Walaupun pemikiran falsafi diarahkan untuk menjawab persoalan-persoalan metafisis, tidaklah mengabaikan kenyataan-kenyataan yang bersifat empiris sebagaimana hasil pemikiran ilmiah. Berhubungan dengan realitas empiris yang telah diketahui, pemikiran falsafi berspekulasi tentang hal-hal metafisis yang dipersoalkan. Sebagai contoh, pemikiran Aristoteles tentang Tuhan. Ia terlebih dahulu memperhatikan kenyataan perubahan alam materi dan melihat sebab akibat. Ia memutuskan adanya penyebab pertama, yakni sebab dari segala sebab perubahan yang terjadi pada dunia materi. Kemudian ia berspekulasi tentang sebab pertama. Sebab pertama itu adalah aktus murni, suatu yang imateri. Aktus murni itu adalah Tuhan (Bertens, 1979: 59-60).

Hasil-hasil pemikiran falsafi tidak pernah disepakati oleh para ahlinya. Tidak satupun persoalan falsafat yang memperoleh jawaban yang disepakati oleh filosof. Para filosof hanya sepakat untuk tidak bisa merumuskan pemikiran falsafi yang disepakati. Hal ini dapat difahami, karena kebenaran pemikiran falsafi itu tidak dapat dipastikan oleh rasio yang dipakai untuk mencarinya. Untuk setiap pertanyaan falsafi tersedia dua

jawaban yang bertentangan tetapi sama-sama masuk akal, sama-sama logis, sama mungkin benar atau sama mungkin tidak mustahil benar. Dua jawaban yang bertentangan tentu tidak bisa sama-sama benar. Bila yang satu benar, maka lawannya menjadi salah. Pilihan yang diambil tidak lagi berdasarkan pikiran, tetapi berdasarkan perasaan, (berdasarkan kecenderungan perasaan hati). Sebagai contoh pemikiran Aristoteles tadi, yaitu sebab pertama (the first cause) sebab dari segala sebab yang terjadi pada perubahan dunia materi. Mestikah sebab pertama itu aktus murni ? seperti jawaban Aristoteles, atau mestikah sebab pertama itu natur, seperti jawaban golongan naturalis ? Sejauh yang dapat dipikirkan oleh rasio, sebab pertama itu mungkin aktus murni Aristoteles, mungkin Allah kaum muslimin, mungkin natur kaum naturalis. Perasaan Aristoteles lebih cenderung memilih aktus murni, perasaan kaum muslimin lebih cenderung memilih jawaban Allah, begitu juga kaum naturalis akan lebih tenteram memilih natur. Jawaban terakhir tersedia di dalam perasaan hati masing-masing.

Demikianlah adanya pemikiran falsafi, yang pada zaman modern ini telah dibedakan dari pemikiran ilmiah. Tapi pada zaman klasik Yunani dan zaman pemikiran falsafat dikembangkan oleh filosof Islam, wilayah pemikiran falsafi lebih luas, yaitu yang abstrak dan yang konkrit (Al-Ahwani, 1962: 47-50).

Dalam pada itu, Plato membagi lapangan falsafat menjadi tiga: yaitu, dialektika, fisika dan etika.

Sedangkan muridnya Aristoteles memandang logika sebagai pendahulu falsafat. Ia membagi falsafatnya menjadi falsafat teoritis, falsafat praktik dan falsafat puitika (Bakri, 1980: 11). Lain halnya dengan Al-Kindi sebagai filosof muslim pertama membagi falsafat menjadi falsafat fisika, matematika dan ketuhanan. Al-Gazali, membagi falsafat kepada enam bagian, yaitu: *riyadhiyah* (matematika), *manthiqiyah* (logika), *thabi'iyah* (fisika), *ilhiyyah* (ketuhanan), *siyasiyah* (politik) dan *khuluqiyah* (etika) (Boer, 1970: 14).

Begitulah wilayah pemikiran falsafi pada masa klasik Yunani dan pada masa klasik Islam. Esensi pemikiran falsafi dalam Islam tidak terlepas dari pemikiran falsafi dalam arti luas di atas yang telah diwarnai dengan ajaran Islam oleh filosof muslim seperti Al-Kindi, Al-Farabi dan Ibnu Sina. Para filosof muslim ini ternyata memiliki "starting point" yang sama, yaitu "kebenaran Quranis", memperhitungkan unsur-unsur Islam dan menyesuaikan pandangan falsafi dengannya (Landaw, 1964: 8).

Pemikiran-pemikiran falsafi yang dihasilkan oleh berbagai bangsa terdahulu tidak diterima begitu saja oleh para filosof muslim, Al-Quranlah yang menjadi "filter" dalam pemikiran falsafi mereka. Mereka menolak pemikiran-pemikiran yang bertentangan dengan Al-Quran, bahkan pemikiran-pemikiran mereka tidak dipertentangkan dengan Al-Quran. Al-Farabi dan Ibnu Sina umpamanya, setelah mengetahui aliran yang tidak percaya kepada Nabi

atau Rasul, menentang aliran itu dan membangun falsafat kenabian (Al-Ahwani, 1965: 95).

Para filosof muslim tidak memandang pemikiran falsafi lebih tinggi dari wahyu dan tidak pula memandang filosof lebih unggul dari Nabi dan Rasul Tuhan. Seperti Al-Kindi, membagi pengetahuan kepada pengetahuan Illahi (pengetahuan yang diwahyukan kepada Nabi dan Rasul) dan pengetahuan Insani (pengetahuan yang diperoleh melalui akal fikiran manusia). Ia mengatakan bahwa argumen-argumen yang dibawa oleh Al-Quran (wahyu) lebih meyakinkan dari argumen-argumen yang ditimbulkan falsafat.

Para filosof muslim berusaha memaksimalkan aspek kesesuaian pemikiran falsafi dengan agama. Usaha-usaha itu antara lain terlihat dalam karya-karya Al-Kindi, Al-Farabi, Maskawih dan Ibnu Sina yang dapat dilihat pada uraian bab dua buku ini.

Esensi yang sesungguhnya dari pemikiran falsafi dalam Islam dapat dilihat rumusan tokoh-tokoh berikut ini:

1. Al-Ahwani (1965: 20):

الفلسفة الإسلامية هي البحث في الكون والإنسان في ضوء التعاليم الدينية التي نزلت مع ظهور الإسلام

2. M. Al-Bahi (Boer, 1970: 14):

يطلق الفلسفة الإسلامية على تفكير الجماعة الإسلامية في الكون وفيما بعده وفي الإنسان فردا وجماعة. ولكن

يقيد تفكيرها الفلسفي هذا بما ورد به الإسلام

من مبادئ ووصايا

3. Shushtery: (Al-Khatib, 1963: 303):

"Muslim philosophy is blend of western and eastern thoughts under the dominating influence of Islamic doctrine. The blending is such that Muslim philosophy develops on its own lines, independently of those whom it imitates".

Esensi pemikiran falsafi dalam Islam adalah perihal sesuainya, atau minimal tidak bertentangnya, pemikiran falsafi yang diterima atau dikembangkan oleh para filosof muslim dengan ajaran wahyu yang diterima oleh Nabi Muhammad SAW.

Filosof muslim boleh saja memikirkan setiap persoalan falsafi dan menggunakan daya rasional mereka sejauh yang dapat diusahakan dalam rangka mengetahui aneka alternatif jawaban yang mungkin benar, dan merenungkan alternatif mana yang sesuai dari berbagai alternatif atas pertimbangan hati (perasaan) atau keyakinan (iman).

B. Pemikiran Falsafi dan Islam

Pemikiran falsafi dalam Islam dengan Islam merupakan nisbah antara pemikiran manusia dengan wahyu Tuhan, dan nisbah keduanya dapat dipandang dengan berbagai ungkapan, seperti: "apa yang dihidupkan" dengan "yang menghidupkan", "apa yang diukur" dengan "alat pengukur".

Ayat pertama dari wahyu yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW. adalah perintah "bacalah" sebanyak dua kali. Perintah membaca ini merupakan salah satu keistimewaan wahyu dalam Islam yang implikasinya menjadikan aktivitas membaca sebagai suatu metode memperoleh ilmu pengetahuan, baik membaca ayat-ayat yang tertulis maupun membaca ayat-ayat berupa tanda-tanda dari gejala alam (semiotika).

Bila diambil perintah, pernyataan, keterangan dalam wahyu Islam tidak terdapat pertentangan-pertentangan yang membawa manusia berfikir statis (jumud) baik dalam ilmu pengetahuan maupun falsafat. Banyak ayat-ayat Al-Quran yang berisi perintah dan pernyataan yang mendorong manusia untuk meneliti, belajar dan berfikir kritis. Di antara perintah itu adalah sebagai berikut:

هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون
انما يتذكر اولوا الالباب

Artinya: "Samakah orang-orang yang berpengetahuan dengan orang-orang yang tidak berpengetahuan? Hanyalah *ulul albab* yang dapat mengerti" (Depag RI, 1988: 747)

ولا يستوى الحسنه ولا السيئه اذفع بالحق
هي احسن

Artinya: "Dan tidaklah sama yang baik dengan yang buruk. Tolaklah kejahatan itu dengan cara yang sebaik-baiknya" (Depag RI, 1988: 778).

قل لا يستوي الخبيث والطيب ولو اعجابك كثرة
الخبيث فاتقوا الله يا اولي الابصار لعلكم
تفلحون

Artinya: "Tidaklah sama yang buruk dengan yang baik, walaupun yang buruk itu karena banyaknya membuat hatimu takjub. Maka bertawakallah kepada Allah wahai ulul albab agar kamu beruntung" (Depag RI, 1988: 179).

ولا تقف ما ليس بك علم ان السمع والبصر و
الفيؤاد كل الئاء كان عنه مسئولا

Artinya: "Dan janganlah kamu ikut apa yang tidak kamu ketahui, sesungguhnya pendengaran, penglihatan dan hati masing-masingmu dimintai pertanggungjawaban tentangnya" (Depag RI, 1988: 429).

يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم
درجات والله ما تعملون خيرا

Artinya: "Allah meninggikan orang-orang yang beriman di antaramu dan orang-orang yang diberi ilmu pengetahuan beberapa derajat" (Depag RI, 1988: 910).

Selain ayat-ayat di atas masih banyak pernyataan dan perintah Al-Quran untuk mendorong, menggugah semangat kaum muslimin untuk melakukan penelitian dan upaya

peningkatan ilmu pengetahuan untuk memahami hukum-hukum Allah (sunatullah) yang menguasainya. Selanjutnya meningkatkan dan melakukan lompatan ke alam metafisis dengan jalan berfikir, merenung, beranalogi/tibar dari realita empiris.

M.M. Sharif. (1972: 21-22), dalam tulisannya menegaskan bahwa Al-Quran adalah satu pokok tiang yang penting dalam meninggikan derajat kaum muslimin; Quran itulah yang mendorong ke alam penyelidikan dengan menggunakan fikiran, menggerakkan kaum muslimin melewati ke Eropa hingga menjadi pembesar-pembesar dan penguasa daerah itu. Mereka datang menegakkan panji-panji kemanusiaan pada saat Eropa sedang diselimuti oleh awan dan kabut yang gelap gulita dalam segala lapangan, Islam mendorong untuk menghidupkan kembali pelita hikmat dan ilmu pengetahuan yang telah lama terpendam pada masa silam.

Berangkat dari pernyataan dan dorongan ayat Al-Quran di atas, tidaklah berlebihan bila buat ilustrasi berikut ini penulis ungkapkan: "Bahwa nisbah wahyu dengan pemikiran falsafi dalam Islam adalah seperti roh dengan jasad yang dihidupkannya". Memandang wahyu sebagai roh adalah sesuai dengan pandangan wahyu itu sendiri pada dirinya:

وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا

Artinya: "Dan demikianlah Kami wahyukan kepadamu roh Kami dengan perintah Kami" (Depag RI, 1988: 791).

Penamaan apa yang diwahyukan itu dengan roh mengandung arti bahwa peranan ideal dari wahyu harus terus menerus diaktualkan, adalah sebagai peranan roh, yang menghidupkan kebenaran dan kebaikan di permukaan bumi ini. Wahyu haruslah diaktualkan menjadi roh yang menghidupkan emosi, kemauan, pikiran, perbuatan dan peradaban yang baik dan benar pada diri umat manusia, wahyu haruslah diaktualkan menjadi roh yang menghidupkan pemikiran ilmiah dan falsafi.

Di samping itu wahyu juga harus diaktualkan sebagai penyaring atau *furqan* yang memisahkan antara apa yang benar dan apa yang salah serta baik dan buruk. Jika dikaitkan dengan pemikiran falsafi, maka wahyu memisahkan pikiran falsafi yang bertentangan dengan wahyu. Dengan mengaktualkan wahyu sebagai *furqan*, maka filosof muslim tidak akan mengambil pikiran-pikiran yang bertentangan dengan wahyu yang diyakininya.

Dalam pada itu, keterkaitan pemikiran falsafi dengan wahyu juga berentetan dengan pemikiran teologis dalam Islam. Hal ini sebagaimana dipelopori oleh teolog-teolog dari golongan Mu'tazilah seperti Abu Huzail, Al-Nazam dan Al-Jahiz banyak menguasai pikiran falsafi dan banyak ilmu keislamannya, namun antara pemikiran falsafi dan pemikiran teologi terdapat persamaan dan perbedaannya.

Para filosof muslim mengembangkan pemikiran falsafi, begitu juga teolog muslim mengembangkan pemikiran teologis yang sama-sama meyakini kebenaran wahyu yang diajarkan oleh Nabi Muhammad SAW. sebagai kebenaran

mutlak yang tidak pernah mereka ragukan lagi. Kebenaran Al-Quran merupakan starting point. Mereka tidaklah mendahulukan akal (pemikiran) dari naqal (wahyu) dalam menemukan kebenaran. Namun bila mereka menemui arti zahir ayat Al-Quran bertentangan dengan kebenaran ilmiah atau pemikiran akal, maka sikap filosof muslim adalah tidak mengambil arti zahir ayat, tetapi memakai arti lain melalui *takwil* yang dilaksanakan dalam batas-batas yang dimungkinkan oleh tradisi pemakaian ungkapan-ungkapan dalam bahasa Arab.

Perbedaan esensial antara pemikiran falsafi dengan pemikiran teologis dalam Islam terletak pada tujuan, tujuan pemikiran teologis dalam Islam adalah untuk menetapkan, menjelaskan, memperkuat, membela atau menangkis serangan dari luar Islam terhadap akidah Islam yang diajarkan oleh wahyu melalui rasul-Nya Muhammad SAW. Sedangkan tujuan pemikiran falsafi dalam Islam lebih umum, yaitu mencari hakikat sesuatu, seperti hakekat wujud (ada), hakekat baik dan buruk, hakekat pengetahuan dan seterusnya.

C. Dorongan Islam terhadap Pengembangan Ilmu dan Falsafat

Bila ditelusuri kemampuan masyarakat Arab yang pandai menulis dan membaca pada awal kedatangan Islam dapatlah dihitung dengan jari, sangat sedikit, seperti suku Quresy penghuni kota Mekah memiliki 17 orang yang pandai menulis, suku 'Aus dan Khazraj di kota Madinah

hanya 11 orang yang bisa menulis (Amin, 1965: 140).

Kondisi kebodohan juga terjadi di dunia sekitar Laut Tengah yang dibelenggu oleh semangat kekristenan yang tidak toleran terhadap ilmu pengetahuan dan falsafat. Perpustakaan ditutup, pengetahuan dianggap sebagai sihir, falsafat dan ilmu dimatikan; kebencian golongan pendeta terhadap pengetahuan manusia dinyatakan dengan pribahasa pimpinan gereja "ketidak tahuan adalah sumber kesalahan" (Ali, 1967: 234). Kondisi ini berlangsung semasa pemerintahan Konstantin Agung dan pengganti-penggantinya yang ortodoks.

Athena sebagai pusat ilmu dan falsafat Yunani hanya dapat bertahan sampai tahun 529 M., sekolah-sekolahnya ditutup, para pengajar diusir (Boer, 1970: 14). Begitu pula kota Alexanderia di Mesir, mengalami nasib yang sama, perpustakaan dibumihanguskan atas anjuran pimpinan gereja. Namun api ilmu dan falsafat belum sampai padam di daerah Persia yang digerakkan oleh tokoh-tokoh ilmu dan falsafat yang lari dari Athena kerana diusir. Mereka mencoba membangun ilmu dan falsafat dengan menterjemahkan buku-buku Yunani ke dalam bahasa Suryani.

Keterbatasan menulis dan membaca di kalangan masyarakat Arab dan redupnya api ilmu dan falsafat di dunia sekitar Laut Tengah, dihembuskan lagi oleh kedatangan Islam pada abad VII M. Api yang telah mulai meredup cahanya itu menyala lagi dengan terang dengan tiupan semangat Al-Quran sebagai sumber ajaran Islam.

Islam hadir memberi contoh revolusioner bagaimana seharusnya mengembangkan potensi manusia dalam bidang ilmu dan falsafat. Dorongan ke arah ini digerakkan oleh ajaran wahyu dalam bentuk perintah maupun analisa terhadap gejala alam dalam bentuk sinyal-sinyal atau tanda-tanda yang terjadi di alam. Perintah untuk membaca dan menulis sangat tegas dan jelas, seperti wahyu yang pertama yang diturunkan di Gua Hira'. Begitu juga ayat-ayat yang membawa kepada pemahaman dan penafsiran terhadap gejala-gejala alam dan hakikat yang terletak dibalik dunia empiris.

Dalam rangka memperluas penyiaran ajaran Islam, Nabi Muhammad SAW. memanfaatkan keistimewaan daya hafal bangsa Arab; mereka disuruh menghafal Al-Quran bersungguh-sungguh agar tidak lenyap begitu saja setelah Nabi wafat. Ini terbukti dalam perjalanan sejarah bahwa Al-Quranlah sebagai kitab suci yang dapat dihafal secara utuh dan otentik sampai sekarang. Selain tradisi menghafal, Nabi memerintahkan sahabat-sahabat yang pandai menulis untuk mencatat wahyu yang diturunkan Allah pada lembaran-lembaran yang bisa ditulis, seperti kulit binatang, pelepah kurma, tulang maupun batu tipis. Catatan-catatan itu dijadikan koleksi tertulis di rumah Nabi dan diusahakan koleksi yang serupa di rumah sahabat untuk dibaca dan dihafal setiap saat.

Usaha untuk menumbuhkembangkan kepandaian menulis dan membaca bagi orang-orang Islam, Nabi memerintahkan agar para sahabat mengajar anak-anak mereka menulis dan

297
Sya
p0

239/K/99 - p1(2)

17.

membaca. Para tawanan perang Badar (tahun 2 Hijrah), yang mampu tulis baca dimanfaatkan supaya masing-masingnya mengajari sepuluh anak-anak muslim kepandaian menulis dan membaca, mereka dibebaskan setelah menyelesaikan tugas itu (Hasan, 1979: 506). Dengan cara ini berkembanglah kemampuan tulis baca di kalangan umat Islam dan muncul tempat-tempat belajar tulis baca bagi anak-anak muslim, tempat itu disebut *kutab*.

Kemampuan dan kemajuan menulis dan membaca di kalangan umat Islam melahirkan para ulama dan umara (penguasa) dengan perkembangan sesuai tuntutan zaman. Di antara ulama itu seperti: Zaid bin Stabit, Mu'az bin Jabal, Ibnu Abbas, Salman Al-Farisi, Ibnu Mas'ud, Ibnu Umar dan Anas bin Malik.

Dengan meningkatnya jumlah ulama dan umara, perhatian merekapun semakin meluas terhadap perkembangan ilmu pengetahuan, terutama mengetahui dan memahami Al-Quran dan Hadist Nabi. Pada periode permulaan perhatian mereka tertuju pada pengajaran agama dalam bidang akidah, ibadah, akhlak, muamalah dan kisah-kisah sebagaimana yang tertera di dalam Al-Quran dan Hadis Nabi. Selanjutnya ditunjukan sesuai dengan tuntutan dan tantangan zaman.

Perhatian pada ilmu-ilmu yang telah diwariskan oleh bangsa-bangsa sebelum datangnya Islam, dimulai dari kekuasaan pemerintahan berada di tangan Bani Umayyah yang pada awalnya hanya terbatas pada kepentingan politik penguasa, seperti mempelajari kisah-kisah

MILIK UPT PERPUSTAKAAN
IKIP PADANG

penguasa di kalangan bangsa Arab dan bangsa lain dengan aneka siasat dan pertarungan yang pernah terjadi (Amin, 1965: 166). Cara ini tampaknya banyak membawa hasil dalam rangka mempertahankan dan memperluas wilayah kekuasaan Islam ke luar jazirah Arab.

Usaha dan gerakan untuk membangun segala bidang ilmu dan falsafat secara besar-besaran diintensifkan pada masa pemerintahan Bani Abbas tahun 132 hijrah. Gerakan itu dimulai dari penyempurnaan aksara Arab dengan memberi tanda baca dan *harakat*. Untuk mendukung usaha tulis baca didirikan industri kertas pada zaman Harun Al-Rasyid (Zaidan, 1935: 218).

Ja'far Al-Mansur, khalifah kedua pemerintahan Bani Abbas turun tangan memberikan dana yang besar untuk kegiatan ilmu pengetahuan baik agama maupun falsafat. Usahanya kearah ini dilakukan dengan menarik para pakar ulama dan non agama ke pusat pemerintahannya di Bagdad untuk membukukan naskah-naskah agama dan menterjemahkan buku-buku non agama ke dalam Bahasa Arab. Kegiatan ini mencapai puncak kejayaan pada zaman Al-Makmun tahun 198-218 hijrah, sebagai khalifah yang memperhebat peran lembaga ilmiah "Bait Al-Hikmah" Bagdad, suatu lembaga yang telah dilengkapi dengan observatorium, perpustakaan besar dan majlis terjemah (Sharif, 1985: 34). Naskah-naskah yang diterjemahkan ke dalam Bahasa Arab itu berasal dari Bahasa Yunani, Suryani, Persia dan Sanskerta. Para penterjemah didatangkan dari berbagai bangsa dengan upah/bayaran

yang sangat tinggi. Al-Makmun bahkan membayar dengan emas yang beratnya sama dengan berat buku hasil terjemahan ke dalam Bahasa Arab (Zaidan, 1935: 143).

Kebanyakan dari penterjemah itu terdiri dari ahli-ahli non muslim, yang antara lain dari golongan Kristen dan Yahudi. Buku-buku yang diterjemahkan ke dalam Bahasa Arab itu lebih kurang berjumlah 105 buah, yang terdiri dari: 8 buah buku falsafat dan sastera, 19 buah buku falsafat dan logika, 58 buah buku kedokteran, 20 buah buku ilmu pasti dan perbintangan.

Dari hasil terjemahan ini para pakar dikalangan kaum muslimin berusaha mengembangkan penelitian dan pemikiran mereka sejauh mungkin yang digerakkan oleh perintah wahyu. Mereka tidak sekedar menguasai ilmu dan falsafat yang pernah berkembang waktu itu, tetapi berlomba menaklukkan wilayah empiris yang belum diketahui dengan melakukan aneka ragam eksperimen dan pengembangan pemikiran spekulatif dalam batas-batas tidak bertentangan dengan kebenaran wahyu.

Ketekunan studi dan produktivitas penulisan yang dilakukan oleh para ilmuan, filosof dan para ulama pada zaman klasik Islam (abad VII- abad XIII M) sangatlah luar biasa. Al-Kindi (873 M) menghasilkan karangan 231 kitab/risalah dalam berbagai macam ilmu, seperti: astrologi, astronomi, ilmu jiwa, musik, logika dan falsafat. Al-Farabi menghasilkan karya 444 buah buku/risalah yang terdiri dari: logika, falsafat, politik, kimia, sastera, ilmu pasti dan musik. Sedangkan

Ibnu Sina menghasilkan karangan lebih 100 buah buku/risalah yang terdiri dari falsafat dan kedokteran. Kitab "al-Syifa'" merupakan ensiklopedia besar tentang kedokteran yang terdiri dari 18 jilid.

Kesungguhan penguasa Bani Abbas dalam memberikan dana dan fasilitas untuk pembangunan ilmu dan falsafat secara besar-besaran dilanjutkan juga oleh Sultan-Sultan atau penguasa dari daulat-daulat kecil yang banyak bermunculan sejak abad ke dua hijrah. Kejayaan Bagdad dalam bidang pembangunan ilmu dan falsafat menjadi contoh bagi dunia Islam yang lain. Para hartawan berlomba memberikan dana untuk kepentingan ilmu dan falsafat. Bukti kemajuan ini ditandai dengan banyaknya karya besar dalam bentuk koleksi buku maupun risalah di berbagai dunia Islam, kendati sangat banyak yang ditulis dengan tulisan tangan.

Perpustakaan bermunculan, baik pribadi maupun sekolah. Perpustakaan yang sangat masyhur adalah "Bait Al-Hikmah" di Bagdad, namun sangat disayangkan tidak ada para penulis yang menjelaskan jumlah buku yang dikoleksi di sana. Pada perpustakaan Sabur - Bagdad terdapat 10.000 koleksi buku, perpustakaan Al-Hakam di Cordova terdapat 400.000 buku, Dar Al-Hikmah di Kairo terdapat 1.600.000 buku, perpustakaan Tripoli terdapat 300.000 buku, perpustakaan Maragha terdapat 400.000 buku dan masih banyak perpustakaan lain yang mengoleksi buku-buku ilmu pengetahuan (Zaidan, 1935: 213 dan Yunus, 1966: 154).

Luar biasanya jumlah koleksi buku-buku yang tersimpan dalam banyak perpustakaan di berbagai pelosok dunia Islam pada zaman klasik Islam merupakan fakta nyata yang menunjukkan bahwa Islam, seperti yang dikehendaki oleh wahyu telah berhasil menggerakkan umatnya untuk menghidupkan ilmu dan falsafat. Islam dengan demikian telah berhasil membuat api ilmu/falsafat yang telah meredup menjadi besar dan menyala ke penjuru dunia dalam kobaran yang luar biasa, sehingga sampai menyala ke wilayah dunia Eropa yang non Muslim. Perkembangan ilmu dan falsafat di dunia Islam membawa pengaruh yang sangat besar terhadap timbulnya "renaissance" dan zaman baru (modern) di Eropa abad ke-15 sampai abad ke-17 masehi.

BAB II
FILOSUF ISLAM DAN PEMIKIRANNYA PADA PERIODE
KLASIK ISLAM

A. Al-Kindi

Al-Kindi, sebagai filosof muslim pertama ini dilahirkan di Kuffah - Irak tahun 185 H/801 M. Ayahnya adalah Ishak bin Shabah, penguasa kota Kuffah masa pemerintahan Harun Al-Rasyid. Pada usia kanak-kanak ia telah pandai menulis, membaca, berhitung dan telah hafal Al-Quran. Bahasa, Sastra Arab, Fiqh dan Ilmu Kalam dikuasainya disaat usia remaja, di samping itu ia sangat menyukai ilmu kimia dan falsafat.

Setelah ia pindah ke Bagdad, ia melibatkan diri dalam kegiatan penterjemahan berbagai disiplin ilmu dan falsafat. Kajian falsafat salah satu aspek yang paling disukainya, bahkan ia tidak hanya sekedar menterjemah, tetapi lebih dari itu, yaitu berupaya menyimpulkan teori-teori falsafat yang ruwet dan mengarang sendiri. Menurut Ibnu Nadim, buku/risalah karangannya berjumlah 241 buah, yang meliputi bidang yang luas yaitu: falsafat logika, psikologi, astronomi dan optika. Nadim menggambarkan bahwa Al-Kindi adalah manusia terbaik pada masanya, unik pengetahuannya dalam berbagai bidang ilmu (Syarif, 1985: 15).

Al-Kindi cukup kaya untuk menggaji orang-orang untuk menterjemahkan atau menyalin naskah-naskah untuk

perpustakaan pribadinya. Usahanya ini sangat disokong oleh penguasa Al-Makmun dari Bani Abbas di Baagdad tahun 218 H. Al-Kindi wafat tahun 260 H/873 M.

Amat disayangkan bahwa kebanyakan karya tulisnya belum banyak dijumpai secara keseluruhan. Namun setengah abad terakhir, fikiran-fikiran Al-Kindi mulai terkuak lagi berkat ditemukan 25 buah risalahnya oleh Ritter di Istambul, yang kemudian disunting oleh sejumlah sarjana seperti Rosenthal, Abu Ridhah, Ahmad Fuad Al-Ahwani. Abu Ridhah menyunting risalah itu dalam dua jilid pada tahun 1950 dan tahun 1953 di Kairo dengan judul "Rasail Al-Kindi Al-Falasafiyah" (Syarif,1985: 14).

Dalam pada itu, pemikiran-pemikiran falsafat Al-Kindi berikut ini dapat diklasifikasikan kepada beberapa bahagian.

a. Falsafat Agama

Tidak seperti halnya teolog, yang mempelajari falsafat seperlunya untuk membela akidah Islam dengan pemikiran falsafi, Al-Kindi memandang bahwa falsafat haruslah diterima sebagai bagian dari peradaban Islam. Ia membela falsafat dari serangan sebagian ulama. Ia pula yang berupaya pertama kali di kalangan kaum muslimin untuk menunjukkan bahwa falsafat dan agama merupakan dua aspek yang bisa serasi. Al-Kindi dengan tegas mengatakan pentingnya kedudukan falsafat sebagai berikut:

إن أعلى الصناعات الانسانية منزلة وأشر فيها مرتبة
صناعة الفلسفة، التي حدها علم الأشياء بمقتضى ما بقدر طاقة الإنسان

Artinya: "... yang paling luhur dan mulia di antara upaya manusia adalah upaya falsafat, yang definisinya adalah sebagai berikut: mengetahui hakekat segala sesuatu sejauh batas kemampuan manusia" (Al-Yazijiy, 1963: 67).

Selanjutnya Al-Kindi mengatakan bahwa apa yang dicari melalui falsafat tidak lain dari apa yang diinginkan atau dibawa oleh agama (dibawa oleh para Nabi/Rasul Tuhan). Falsafat itu mengandung pengetahuan tentang *rubbubiyah* (ketuhanan) *wahdaniyyah* (ke-Esaannya) keulamaan (etika), dan segenap apa yang bermanfaat atau menjauhkan dari bahaya. semuanya itu tidak lain dari apa yang dibawa oleh Rasul Tuhan. Mereka datang untuk menyatakan Tuhan Allah dan ke-Esaannya, serta menegakkan keutamaan yang diredai-Nya dan melenyapkan sifat-sifat rendah yang bertentangan dengan keutamaan, baik dalam esensinya maupun dalam akibatnya (Abu Rayyan, 1967: 326).

Al-Kindi menamakan pengetahuan falsafat itu sebagai *al-'ilm al-insani* (pengetahuan manusiawi) dan pengetahuan yang dibawa oleh para Nabi dan Rasul Tuhan sebagai *al-'ilm al-Ilahi* (pengetahuan Ilahi). Pengetahuan manusiawi diperoleh atas kehendak dan upaya manusia, sedangkan pengetahuan Ilahi diperoleh para

rasul karena kehendak dan inisiatif Tuhan, tanpa kehendak dan upaya rasul. Tuhan mensucikan jiwa mereka, meluruskannya, menyinarinya, mengilhaminya dan mewahyukan risalah-Nya, dan pengetahuan itu hanya khusus bagi para rasul Tuhan.

Dari beberapa pernyataan Al-Kindi di atas menunjukkan bahwa ia mempunyai perhatian yang besar terhadap ilmu dan falsafat, dan tetap meletakkan kebenaran wahyu sebagai kebenaran yang mutlak dalam keyakinannya terhadap wahyu Illahi. Ia menyatakan bahwa amanat-amanat yang disampaikan oleh Rasulullah SAW penuh kebenaran, dan dapat dijelaskan dengan argumen-argumen rasional.

b. Keterbatasan Alam

Al-Kindi berusaha mengajukan argumen matematis untuk menunjukkan bahwa alam semesta ini terbatas, baik dalam dimensi besar maupun dalam dimensi waktu. Argumen terbatasnya alam dalam dimensi besar dapat dirangkum sebagai berikut:

Seandainya alam ini (sebutlah A) tidak terbatas, lalu alam itu dipisah dua, menjadi A1 dan A2. Jika besar A1 itu terbatas, maka besar A2 ? Terbatasakah A2 itu atau tidak ?

Secara matematis dikatakan bahwa $A = A1 + A2$; Dalam andaian A tidak terbatas dan A1 terbatas. Jika A2 terbatas maka besar $A1 + A2$, yakni yang terbatas ditambah yang terbatas, maka hasilnya juga terbatas.

Pada hal di atas telah sudah diandaikan bahwa A, tidak lain dari $A_1 + A_2$, tidak terbatas. Jadi $A_1 + A_2$ adalah terbatas dan tidak terbatas, suatu kontradiksi yang tidak bisa diterima. Selanjutnya jika A_2 tidak terbatas, sedang sendiri juga tidak terbatas, maka berarti $A = A_2$; padahal di atas diketahui bahwa $A = A_1 + A_2$. Kesimpulannya $A_2 = A_1 + A_2$, suatu kesimpulan yang tidak bisa diterima. Dengan perhitungan matematis ini Al-Kindi berkesimpulan bahwa alam ini pasti terbatas (Abu Rayyan, 1967: 354).

Argumen Al-Kindi tentang terbatasnya alam dalam dimensi waktu adalah sebagai berikut: Tidaklah alam materi ini tanpa waktu, sebab waktu itu tidak lain dari bilangan gerakan alam. Gerak adalah perobahan, baik perobahan tempat, perobahan keadaan atau kualitas muatan (meningkat dan merosot), ataupun perubahan esensial, yakni menjadi sesuatu yang musnah.

Ketersusunan merupakan perubahan dari keadaan tidak tersusun menjadi tersusun. Bila tidak ada gerak, maka tidak akan terjadi ketersusunan. Masa itu tersusun, dengan adanya gerak, ada pula waktu; gerak (perubahan) adalah penghitung jangka waktu bagi benda yang mengalami perobahan. Jangka waktu ditentukan oleh gerak. Jadi masa, gerak (perobahan), dan waktu tidak bisa saling mendahului; semuanya ada secara bersamaan.

Setiap perobahan sampai batas tertentu adalah suatu jangka waktu (periode). Dibalik itu ada lagi periode dan seterusnya, sampai pada suatu batas yang di belakangnya

tidak terdapat waktu lagi. Demikianlah halnya suatu zaman itu, dan tidak mungkin lain.

Jadi, waktu itu tidaklah bersambung dari tidak terhingga (azali), melainkan pastilah dari suatu batas. Tidak mungkin alam abadi, karena ia terbatas yang diciptakan dari tidak ada menjadi ada.

c. Adanya Tuhan

Salah satu argumen adanya Tuhan yang dimajukan oleh Al-Kindi berawal dari upaya membuktikan bahwa alam semesta ini terbatas dalam dimensi besar dan waktu. Setelah argumennya ini terbukti, ia melanjutkan argumennya bahwa adanya alam tentu ada pencipta alam ini dari tidak ada menjadi ada (*creatio ex nihilo*) (Abu Rayyan, 1967: 357).

Argumen Al-Kindi lebih diperjelas lagi dengan melihat fenomena-fenomena empiris yang indikasinya paling jelas untuk menunjukkan adanya pengaturan oleh Pengatur awal, yakni Pengatur bagi setiap pengatur, Pelaku bagi setiap pelaku, Pengada bagi setiap pengada, Yang Awal bagi setiap yang awal, dan Illah (sebab) bagi setiap illah. Kenyataan demikian hanya diinsafi oleh orang yang alat inderawinya disinari oleh akalinya. Dengan demikian kata Al-Kindi, akan teranglah bagi kita bahwa Allah Yang Maha Terpuji itu adalah esensi kebenaran yang tak pernah tidak ada, dan tidak akan pernah menjadi tidak ada; Ia senantiasa ada. Ia yang hidup yang Esa yang tidak mengandung kejamakan. Ia pasti

satu, tidak berbilang. Maha Suci Tuhan dari yang demikian, demikian penegasan Al-Kindi.

d. Falsafat Jiwa

Jiwa itu berasal dari *jauhar* (substansi) Tuhan, ia mempunyai substansi tersendiri dan lain dari badan. Argumen tentang lainnya jiwa dengan badan adalah kenyataan bahwa jiwa menentang keinginan nafsu (yang berorientasi bagi kepentingan badan). Jika pada suatu waktu nafsu marah mendorong manusia untuk berbuat sesuatu, maka jiwa melarang dan mengontrolnya.

Al-Kindi menganalogikan daya nafsu syahwat manusia dengan babi dan daya marah dengan anjing; sedangkan daya pikir dianalogikan dengan malaikat. Siapa yang dikuasai oleh nafsu syahwat maka tujuan hidupnya seperti yang dimiliki oleh babi, dan siapa yang dikuasai oleh nafsu marah, maka ia seperti anjing. Adapun orang yang dikuasai oleh daya pikir, maka dominasi pribadinya adalah memikir dan membedakan (benar, salah; baik dan buruk), mengetahui hakekat-hakekat, ia menjadi manusia utama, ia menjadi manusia bijaksana, adil, pemurah, baik, mengutamakan kebenaran dan keindahan, dalam batas-batas kemampuannya sebagai manusia (Al-Yazijiy, 1963: 78).

Kematian manusia berarti berpisahnya jiwa dengan badan. Badan yang tersusun menjadi musnah bercerai berai, sedangkan jiwa yang tidak tersusun, tetap hidup tanpa badan. Al-Kindi menulis bahwa jiwa itu, karena jauharnya

seperti jauh Tuhan, setelah terpisah dari badan, mengetahui segala sesuatu, seperti atau hampir seperti pengetahuan Tuhan; ia berada dalam akal di atas falak yang disinari oleh sinar Tuhan, dan dapat melihat-Nya, dan tersingkap baginya segala sesuatu: yang lahir atau yang tersembunyi, yang rahasia atau yang nyata, karena ia melihat dengan nur Tuhan (Al-Yazijiy, 1963: 67).

Jiwa yang berpisah dari badan, tapi tidak suci, tidaklah langsung memasuki alam rububiyah (ketuhanan). Ia bermukim untuk satu jangka waktu di bulan; setelah berhasil membersihkan diri di sana, naik ke Merkuri dan bermukim di sana untuk beberapa lama pula. Jika berhasil terus meningkatkan kebersihan diri, ia naik ke falak yang lebih tinggi, dan kemudian ke yang lebih tinggi lagi, dan ... akhirnya setelah benar-benar bersih, jiwa itu baru memasuki alam akal atau alam ketuhanan. Tuhan menganugerahkan sesuatu kepadanya, termasuk ikut mengatur alam; ia senang atau bahagia melakukan tugas itu.

Faham Al-Kindi yang pada dasarnya sama dengan faham Plato atau Pitagoras (pada Al-Kindi tidak ada faham reinkarnasi-jiwa), tentang kekekalan dan kebahagiaan jiwa, dapat difahami orang begini: semua jiwa ini pada akhirnya selamat dan bahagia dalam alam ketuhanan.

Falsafat Akhlak

Sesuai dengan pandangan Plato, Al-Kindi menulis bahwa sifat-sifat utama manusia tidak lain dari akhlak

yang terpuji, baik yang tertanam dalam jiwa maupun pada efek-efeknya yang tampak pada tubuh. Ada tiga keutamaan yang harus dimiliki oleh jiwa manusia, yaitu: hikmah (kebijaksanaan), yaitu keutamaan daya pikir berupa mengetahui hakekat-hakekat sesuatu dan menggunakannya; najdah (keberanian), yaitu keutamaan daya hati, berupa sikap tidak takut mati dalam memegang apa yang wajib disingkirkan; dan iffah (pengendalian diri), yaitu menjangkau apa-apa yang wajib dijangkau demi pengembangan badan dan pemeliharaannya, dan bila telah cukup tidak lagi mengambilnya.

Pokok pangkal keutamaan jiwa adalah mengambil jalan tengah, sedangkan pokok pangkal kerendahan adalah keluar dari jalan tengah itu dan menjadi ekstrim; terlalu kurang atau terlalu berlebihan. Keluar dari jalan tengah "berani" adalah sikap pengecut atau sembrono, keluar dari sikap pengendalian diri adalah malas/lesu. Sedangkan keluar dari sikap jalan tengah "bijaksana" adalah kedunguan atau licik.

Risalah "Tentang Cara-Cara Menghalau Kesedihan" adalah satu-satunya karya Al-Kindi tentang akhlak, yang masih lengkap sampai kepada kita. Kesedihan, kata Al-Kindi, adalah kenyerian jiwa yang diakibatkan oleh hilangnya sesuatu yang berharga dari hati seseorang. Kesedihan itu lazim dialami oleh semua manusia, karena kita semua mencari dan menginginkan hal-hal yang pada dasarnya tunduk kepada benda-benda lahiriah dan mudah musnah. Kesedihan bersumber pada keinginan akan sesuatu

yang sukar dicapai, juga pada keinginan akan benda-benda yang menyenangkan untuk dimiliki, kemudian diikuti oleh perasaan sedih apabila gagal memperolehnya (Atiyeh, 1983: 24-25).

Supaya terhindar dari kesedihan, kita haruslah memandang ke alam akal; harus membatasi keinginan dan obyek kecintaan kita pada sesuatu yang benar-benar mempunyai makna penting, yang tidak dapat terhancurkan dan selalu menyertai kita. Haruslah kita menjaga keseimbangan jiwa dengan membatasi obyek keinginan kita yang mungkin dicapai, dan juga dengan mengurangi rasa pengharapan kita kepadanya dan rasa duka cita atas kehilangannya.

Harus disadari bahwa kesedihan itu adalah akibat perbuatan-perbuatan kita sendiri, atau akibat kekuatan-kekuatan tertentu yang berada di luar kemampuan kita. Jika berada dalam jangkauan kemampuan kita, kita haruslah menjauhkan diri dari perbuatan-perbuatan semacam itu, karena akan mengakibatkan kesedihan. Sekiranya kita melampiaskan nafsu kita, maka kita akan kehilangan kebebasan, dan berbuat bodoh terhadap diri kita sendiri. Jika kesedihan itu diakibatkan oleh perbuatan-perbuatan yang berada di luar kemampuan kita, maka dengan menyadari bahwa apa yang tunduk pada proses menjadi sesuatu yang musnah" tidak akan bertahan selama-lamanya; kitapun dapat memperpendek waktunya. Selanjutnya, janganlah merasa sedih kalau mungkin baginya berpuas hati.

Lebih lanjut Al-Kindi memberikan nasehat praktis

bahwa upaya terbaik untuk menghindari kesedihan adalah mengingat kesedihan-kesedihan kita yang sudah dapat dilewati, dan juga kesedihan orang lain yang juga telah dapat dilewatinya.

Sebenarnya kata Al-Kindi, harta benda yang bersifat materi adalah penyebab penderitaan manusia, dan orang bijaksana tidak pernah mengundang penderitaan untuk menggerogoti jiwanya sendiri. Al-Kindi mengatakan bahwa Socrates, sebagai contoh, tidak pernah merasa sedih, karena ia tidak pernah memiliki sesuatu, yang ia khawatirkan kehilangannya. Oleh karena itu siapa yang bijaksana niscaya mencoba menghindarkan kesedihan-kesedihan dengan sedikit memiliki benda-benda materi.

B. A l - F a r a b i

Al-Farabi lahir di desa Wasij di negeri Farab pada tahun 259 H/872 M. Sebagaimana halnya Al-Kindi, Al-Farabi mempelajari Al-Quran, Hadist, Tafsir, Fiqh, Ilmu Kalam, Bahasa Arab, Bahasa Persia dan Bahasa Turki. Ia hidup sangat sederhana dan zuhud walaupun Saif al-Daulah mau menjamin kehidupannya dengan uang yang berlimpah.

Al-Farabi mendapat gelar kehormatan sebagai guru kedua dari guru pertama Aristoteles tentang pemikiran falsafat. Al-Farabi menguasai 70 bahasa (Zayyid, tt. :15). Ia meninggalkan sejumlah karya tulis yang penting, kendati dalam bilangan tidak sebanyak yang dihasilkan Al-Kindi. Karya tulisnya itu lebih kurang berjumlah 70 buah yang dapat dibagi ke dalam dua kelompok; logika dan

berbagai cabang ilmu dan falsafat seperti fisika, matematika, metafisika, etika dan politik.

Melalui karya-karyanya dapat diamati bahwa ia sebagai muslim yang teguh memegang agama, penerus Plato dalam bidang etika dan politik, penerus Aristoteles dalam bidang logika dan fisika, serta pengikut Plotinus dalam bidang metafisika. Dari berbagai sumber yang berbeda itu, ia memperoleh prinsip-prinsip yang diyakininya serasi, sehingga ia dapat membangun suatu sistem falsafat yang lengkap. Berikut ini dapat dilihat beberapa aspek pemikirannya.

a. Al-Wahid dan Sifat-Sifat-Nya

Al-Farabi dalam risalahnya tentang politik menyatakan bahwa upaya pertama yang harus dilakukan seseorang ialah mengetahui adanya Pencipta bagi alam dengan segala bagiannya ini, melalui pengamatan terhadap segenap yang maujud ini dan dengan mempertanyakan apakah masing-masing bagian maujud ini memiliki sebab/'illah atau bukan. Melalui upaya *istiqra'* (induksi), orang mengetahui bahwa ada sebab bagi tiap sesuatu. Kemudian hendaklah orang itu memperhatikan sebab-sebab yang dekat, dan mempertanyakan apakah rangkaian sebab-sebab itu akan berlanjut tanpa akhir atau sebaliknya. Adalah mustahil, sebab-sebab itu tanpa akhir, karena apa yang tak berakhir tidak bisa diketahui. Sebab dari segala sebab itu kata Al-Farabi adalah Al-Wahid yang pasti Esa

(Al-Yazijiy, 1963: 83).

Jalan terbaik bagi kita, menurut Al-Farabi, untuk menunjukkan sifat-sifat Yang Esa, adalah juga mengamati fenomena yang ada disekitar kita. Dari pengamatan itu kita menjumpai dua kenyataan: yang utama dan yang hina; maka yang pantas untuk kita nisbahkan kepada Yang Esa itu adalah sifat yang lebih utama. Kita tahu bahwa "yang ada" (al-maujud) lebih mulia dari "yang tidak ada" (al-ma'dum), maka haruslah kita katakan bahwa Ia maujud; kita juga tahu, bahwa "yang hidup" lebih utama dari "yang tidak hidup", maka hendaklah ia kata bahwa Ia hidup. Begitulah caranya kita menghubungkan semua sifat kepada Al-Wahid al-Haq.

Yang Esa itu maha sempurna, bersih dari segala macam kekurangan, dan suci dari illah-illah (sebab-sebab) seperti sebab materi, sebab bentuk, sebab perbuatan dan sebab tujuan. Ia bukan materi, dan karena itu pada hakikatnya adalah Akal Aktual. Selanjutnya Al-Farabi menerangkan bahwa Tuhan, yang disebutnya *al-Bari Jalla Jallaluh*, adalah pengatur seluruh alam, tidak tersembunyi dari-Nya sedikitpun dan tidak sedikitpun alam ini luput dari perhatian-Nya.

b. Penciptaan Secara Emanasi

Setiap muslim, termasuk Al-Farabi yakin bahwa Tuhanlah yang menciptakan *maujud* selain-Nya. Ia adalah Khaliq (Pencipta) dan selain-Nya adalah makhluk (yang diciptakan). Ini adalah ajaran Al-Quran yang diyakini

setiap muslim. Namun tidaklah dapat dipastikan apakah Tuhan menciptakan makhluk-Nya dari "tidak ada" (*'adam*) menjadi "ada" (*wujud*) atau mencipta secara emanasi. Arti "mencipta" tidak mesti mengandung makna mencipta dari tidak ada menjadi ada.

Berbeda dengan Al-Kindi, ternyata Al-Farabi cenderung untuk memahami penciptaan secara emanasi. Hanya Tuhan saja yang ada dengan sendirinya, tanpa sebab di luar diri-Nya, ini dikenal dengan istilah *Wajib al-Wujud li zatih*. Dari Tuhanlah memancar segenap makhluk-Nya, baik yang bersifat rohani (imateri) maupun yang bersifat jasadi (materi). Makhluk tidaklah ada dengan sendirinya, tetapi ada karena Diri-Nya; karena itulah Al-Farabi menyebut makhluk itu: *Mumkin al-Wujud bi Zatih, Wajib al-Wujud bi Gairih*. (Boleh ada dilihat dari dirinya, Mesti ada karena sesuatu yang bukan dirinya).

Pancaran (emanasi) itu terjadi sebagai akibat aktivitas Tuhan. *barta'aqqul* (berpikir/menyadari/mengetahui) Diri-Nya. *Ta'aqqul* atau ilmu Tuhan tentang Diri-Nya menjadi *'illah* (sebab) adanya segenap makhluk, seperti memancarnya sinar dari matahari (Al-Yazijiy, 1963: 96).

Teori emanasi Al-Farabi lebih terperinci dari teori emanasi Plotinus. Al-Farabi menyesuaikan perinciannya itu dengan ajaran-ajaran yang dianut orang pada zamannya, seperti ajaran tentang sembilan lengkung langit dengan bumi sebagai pusatnya dan ajaran agama tentang adanya malaikat-malaikat Tuhan.

Uraian tentang teori emanasi Al-Farabi dapat dijumpai dalam kitabnya : *Ara' Ahl al Madinah al-Fadhilah*. Sebagai intisari teorinya itu dapat dilihat dalam kutipan berikut ini:

"Dari Wujud Pertama (al-Ahwal) melimpah Wujud Kedua (al-Tsani). Wujud Kedua ini juga esensi tanpa jisim dan tidak dalam materi. Ia memikirkan dirinya dan memikirkan Wujud Pertama; karena memikirkan Wujud Pertama muncullah Wujud Ketiga, dan karena memikirkan esensi dirinya sendiri muncullah Langit Pertama. Wujud Ketiga ini adalah juga tidak dalam materi, dan pada hakikatnya adalah akal. Ia memikirkan dirinya dan memikirkan Wujud Pertama; karena memikirkan esensi dirinya muncullah lingkaran yang berisi bintang-bintang tetap, dan karena memikirkan Wujud Pertama muncullah Wujud Keempat dan ini juga tidak dalam materi. Dari ungkapan teori emanasi di atas, selengkapnya dapat diurut sebagai berikut: (Makdur, 1967: 397).

Wujud I karena memikirkan diri-Nya memancarkan Wujud II. Wujud II karena memikirkan Wujud I memancarkan Wujud III, dan karena memikirkan dirinya memancarkan Langit Petama. Wujud III karena memikirkan Wujud I memancarkan Wujud IV, dan karena memikirkan dirinya memancarkan lengkungan yang berisi bintang-bintang tetap. Wujud IV karena memikirkan Wujud I memancarkan Wujud V, dan karena memikirkan dirinya memancarkan lengkungan yang berisi Saturnus. Wujud V karena memikirkan Wujud I memancarkan Wujud VI dan karena memikirkan dirinya memancarkan lengkungan yang berisikan Yupiter. Wujud VI karena memikirkan Wujud I memancarkan Wujud VII dan karena memikirkan dirinya memancarkan lengkungan yang berisikan Mars, Wujud VII karena memikirkan Wujud I memancarkan Wujud VIII dan karena memikirkan dirinya memancarkan lengkungan yang mengandung Matahari. Wujud VIII karena memikirkan Wujud I memancarkan Wujud IX dan karena memikirkan

dirinya memancarkan lengkungan yang berisi Venus. Wujud IX karena memikirkan Wujud I memancarkan Wujud X dan karena memikirkan dirinya memancarkan lengkungan yang berisikan Mercuri. Wujud X karena memikirkan Wujud I memancarkan Wujud XI dan karena memikirkan dirinya memancarkan lengkungan yang berisikan Bulan. Wujud XI karena memikirkan Wujud I dan dirinya memancarkan materi asal (*hayula*) bagi bumi dan jiwa-jiwa (Makdur, 1967: 399).

Wujud I adalah Tuhan dan Wujud II sampai dengan Wujud XI, sebagaimana dikatakan Al-Farabi, adalah *Al-Asyya' al-Mufariqah* (sesuatu yang terpisah dari materi) yang pada hakekatnya juga akal-akal dan sekaligus makkūlat. Wujud II disebut juga Akal I, Wujud III disebut Akal II, dan begitulah selanjutnya sampai dengan Wujud XI yang disebut Akal X (*Al-'Aql al-'Asyir*). Bagi Al-Farabi, para Malaikat itu tidak lain dari akal-akal yang sepuluh itu, dan akal X, yang disebutnya juga *al-Aql al-Fa'al*, adalah *Jibril a.s.*

Alam lahiriah (kosmos) yang dipancarkan oleh Tuhan, menurut kosmologi yang dianggap benar pada zaman Al-Farabi, terdiri dari bumi ini sebagai pusatnya dan sembilan lapis lengkungan langit, yang mengelilingi bumi. Keseluruhan kosmos ini terdiri dari 10 bagian (9 langit + 1 bumi !), dan itu pulalah sebabnya jumlah akal-akal yang mengurus kosmos ini juga sepuluh. Masing-masing akal mengurus apa yang dipancarkannya. Jadi bumi dengan segala isinya, dipancarkan oleh akal X, diurus oleh akal X tersebut. Berikut ini dapat dilihat urutan teori emanasi Al-Farabi:

TEORI EMANASI AL-FARABI

TUHAN (Penyebab Pertama)	
Alam Metafisis	Alam Fisis
- Akal I Penggerak Langit I	-Langit Pertama
- Akal II Penggerak Bintang	-Bintang-bintang
- Akal III Penggerak Saturnus	-Saturnus
- Akal IV Penggerak Jupiter	-Jupiter
- Akal V Penggerak Mars	-Mars
- Akal VI Penggerak Matahari	-Matahari
- Akal VII Penggerak Venus	-Venus
- Akal VIII Penggerak Mercury	-Mercury
- Akal IX Penggerak Bulan	-Bulan
Akal IX menurunkan Al-Aql (Penghubung antara alam Fa'al pada manusia (Jibril) langit dengan alam bumi	
POTENSI JiWA	
I. Jiwa Manusia (Al-Nafs Al-Insaniyyah)	Al-Hayawan Al-Nathiqah
a. Akal Mustafad	(Manusia)
b. Akal Aktuil	
c. Akal Potensial	
II. Al-Mudrikah (Cognition)	Al-Jisam Al-Hayawanat
a. Merasa	(Binatang)
b. Imajinasi	
III. Al-Muharrikah (Mation)	Al-Ajsam Al-Nabatat
a. Makan	- (Tumbuh-tumbuhan)
b. Memelihara dan berkembang	- Al-Ajsam Al-Nubatat (Barang-barang)
	- Al-Istiqsat Al-Arba'ah (Air, udara, api dan tanah)

c. Martabat Maujud

Al-Farabi, dalam kitabnya *al-Siyasat al-Madaniyyah*, menyatakan bahwa segenap yang maujud ini terbagi kepada enam martabat, yaitu:

1. Sebab Pertama (Tuhan) pada martabat pertama
2. Sebab-sebab Kedua, yaitu Akal I sampai dengan IX pada martabat kedua
3. Akal Fa'al (Akal X) pada martabat ketiga
4. Roh/Jiwa pada martabat keempat
5. Bentuk pada martabat kelima dan
6. Materi/Bahan pada martabat keenam (Hashem, 1968: 98).

Dalam kaitannya dengan *jisim* (tubuh), Al-Farabi mengatakan bahwa martabat satu sampai tiga di atas tidak pernah berada dalam *jisim*, sedangkan martabat empat sampai enam bukan *jisim*, berada dalam *jisim*. *Jisim* itu terdiri dari tiga jenis, yaitu: *jisim* langit, *jisim* hewan yang berpikir (manusia), *jisim* hewan yang tidak berfikir, *jisim* tumbuhan, *jisim* logam, dan *jisim* unsur yang empat (tanah, air, udara, dan api).

Akal-akal yang sepuluh seperti terlihat di atas menempati martabat kedua dan ketiga, yang riciannya adalah: Akal I berada pada martabat teratas, sedangkan Akal X berada pada martabat terbawah. Roh/Jiwa yang terletak pada martabat keempat, juga berbeda perincian martabatnya. Martabat jiwa-jiwa langit lebih tinggi dari martabat jiwa-jiwa bumi. Di antara jiwa-jiwa langit, martabat jiwa Langit Pertama tertinggi dan martabat jiwa langit Bulan terendah; dari jiwa-jiwa Bumi, martabat jiwa (roh) manusia tertinggi, sedangkan yang terendah adalah martabat jiwa tumbuh-tumbuhan. Martabat *jisim* langit juga berbeda; yang tertinggi adalah *Jisim* Langit Pertama dan yang terendah adalah

jisim langit (lingkaran/lengkungan) Bulan. Dari seluruh martabat yang ada, maka materi asal (belum berbentuk) berada pada martabat yang paling rendah. Di atasnya adalah martabat materi asal yang telah mengambil bentuk anasir yang empat (tanah, air, udara dan api), dan di atasnya lagi adalah martabat anasir yang empat yang sudah mengambil bentuk logam; di atasnya lagi adalah martabat unsur yang empat yang sudah mengambil bentuk tumbuh-tumbuhan atau sudah bersatu dengan jiwa tumbuhan. Demikianlah seterusnya ke atas: binatang, manusia, bulan sampai dengan langit pertama; kemudian terus dari Akal X sampai dengan Akal I, dan yang tertinggi adalah Tuhan (Sebab Pertama).

Hanya jisim-jisim yang berada di bumi atau di bawah bulan, yang mengalami gerak menjadi sesuatu dan rusak. Jisim-jisim langit tidak mengalami gerak demikian; gerak yang dialaminya hanyalah berputar mengelilingi bumi, yang pada zaman itu dianggap tetap ditempat (Yazijiy, 1963: 102).

d. Falsafat Manusia

Al-Farabi berusaha melakukan sintesa antara pandangan Plato dan Aristoteles tentang manusia. Ia menyatakan bahwa jiwa manusia adalah bentuk (shurah/form) bagi tubuhnya atau jauh dari rohani yang tidak hancur dengan hancurnya badan. Jiwa manusia itu dipancarkan dari akal X, manakala suatu tubuh sudah siap untuk menerimanya. Al-Farabi juga mengingkari adanya

reinkarnasi jiwa (perpindahan jiwa secara berulang-ulang dari satu tubuh ke tubuh yang lainnya) (Al-Farabi, 1963: 104).

Bila telah tercipta seorang manusia, maka yang pertama muncul padanya adalah daya makan, kemudian daya daya mengindera untuk mengindera apa yang bisa diindera (panas, dingin, rasa makan, bau, suara) dan bersamaan dengan itu muncul kecenderungan untuk menyenangkan atau membenci apa yang diindera. Sesudah itu muncul daya mengkhayal untuk menyimpan gambar-gambar fenomena yang telah dihasilkan, setelah selesai penginderaan; daya itu memisahkan antara satu bagian dengan bagian lainnya sehingga terbentuk susunan-susunan dan klasifikasi-klasifikasi yang berbeda-beda, yang sebagiannya benar dan sebagiannya lagi salah; bersamaan dengan itu timbul kecenderungan (senang atau benci) terhadap apa yang dihasilkan daya khayal.

Selanjutnya timbul daya pikir yang memungkinkan manusia untuk memikirkan atau menangkap apa yang bisa ditangkap dengan akal untuk membedakan baik dan buruk. Bersamaan dengan itu timbul kecenderungan senang atau benci terhadap apa yang ditangkap oleh akal.

Setiap spesies tumbuhan mempunyai jiwa, yang merupakan bentuk (shurah) spesies itu.... dan begitu pula halnya setiap spesies binatang. Manusia sebagai hewan khusus mempunyai roh, yang muncul darinya daya-daya untuk mewujudkan perbuatan-perbuatan melalui alat-alat tubuh. Jiwa manusia juga memiliki kelebihan, yaitu

memiliki daya untuk berbuat, tetapi tidak dengan alat tubuh; itulah daya akal. Di antara daya itu adalah daya makan, daya memelihara dan daya berkembang. Di samping itu terdapat daya mengetahui yang terdiri dari: penginderaan lahir dan batin, daya khayal daya waham, daya mengingat dan daya memikir serta daya syahwat dan marah yang menggerakkan anggota-anggota tubuh; segenap daya yang disebutkan itu digunakan melalui alat tubuh dan tidak mungkin tanpa itu; tidak satupun dari daya itu terlepas dari materi. Selanjutnya daya akal praktis yang memikirkan apa yang wajib dilakukan oleh manusia, dan akal teoritis yang dengan esensi jiwa manusia menjadi sempurna dan menjadi jauhar akal secara aktual.

Dalam pada itu akal mempunyai martabat; *akal al-hayulani*, *akal bil mamlakah* dan *akal mustafat*. Akal hayulani hanya bisa menangkap hal-hal dilihat oleh panca indera, akal ini bila dilatih bisa meningkat menjadi akal bil mamlakah (terlatih) yang dapat menangkap esensi-esensi dari maujud-maujud yang imateri-abstrak. Akal ini akan naik martabatnya menjadi akal mustafat/akal perolehan yang dapat menangkap hal-hal yang abstrak.

Orang-orang yang ingin mengaktualkan akal mustafat pada jiwa mereka, haruslah terlebih dahulu berupaya keras hidup zuhud (menjauhkan diri dari kesenangan jasmani/materi) dan berupaya keras menguasai segenap ma'qulat saintifik.

e. Falsafat Kenabian

Al-Farabi mengatakan bahwa kenabian itu bukanlah suatu hal yang diperoleh melalui usaha manusia seperti melalui perolehan akal mustafat. Jiwa nabi tanpa dilatih untuk berpikir seperti calon filosof, tetapi telah berada dalam kesiapan ide-ide yang diwahyukan Tuhan melalui Ruh al-Qudus atau akal X.

Nabi adalah manusia biasa yang memiliki daya khayal yang luar biasa kemampuannya. Meskipun daya khayalnya itu tetap menunaikan fungsinya yang lazim, yakni menerima informasi dari daya indera; mengolahnya, dan kemudian menyampaikannya kepada daya pikir, namun masih banyak tersedia dayanya untuk berhubungan dengan akal X (Akal Fa'al/Akal Aktif/Roh Qudus/Jibril).

Tidaklah mustahil bagi seseorang bila daya khayalnya mencapai puncak kesempurnaan, akan menerima pada saat ia sadar dari Akal Aktif ide-ide tentang kasus-kasus yang terjadi sekarang dan mendatang yang bersifat imateri dan dapat melihat hal-hal yang ilahi. Al-Farabi menegaskan bahwa nabi itu memiliki daya yang Qudus (suci), sehingga tunduk kepadanya daya alam yang makro; dengan daya qudus itu terjadilah peristiwa-peristiwa luar biasa atau mu'jizat (Zayyid, 1967: 102).

f. Hidup Sesudah Mati

Sebagaimana Al-Kindi, Al-Farabi memandang kehidupan manusia sesudah matinya bersifat rohani, tanpa jasmani. Bagi Al-Farabi, manusia pada hakikatnya adalah jiwanya,

bukan tubuhnya, dan yang pantas disebut sebagai jiwa manusia adalah jiwa yang telah memiliki akal teoritis secara aktual. Bila akal ini belum terujud secara aktual, maka jiwa ini belum bisa disebut sebagai jiwa manusia, yang berarti sama dengan jiwa binatang. Hanya jiwa manusia yang mengalami kekekalan, baik dalam kebahagiaan maupun sebaliknya (kesengsaraan). Adapun jiwa yang pernah bersama tubuh manusia, tetapi belum dapat mengaktualkan daya akal teoritisnya, maka halnya sama saja dengan jiwa binatang, hancur bersama hancurnya badan.

Kebahagiaan jiwa manusia itu setelah berpisah dari badan, tidak sama antara yang satu dengan lainnya, demikian pula kesengsaraannya. Kualitas jiwa manusiapun berbeda-beda, dan dengan demikian mestilah (berdasarkan keadilan) kebahagiaan atau kesengsaraan yang dialami jiwa manusia itu sesuai dengan kualitas kesucian atau keutamaan jiwa itu sendiri. Urusan mencocokkan itu berada di tangan Tuhan (Al-Farabi, 1963: 106).

Menurut Al-Farabi, jiwa-jiwa yang kekal dalam kebahagiaan adalah jiwa penduduk kota utama (jiwa utama). Jiwa ini mengetahui kebenaran, keutamaan dan kebahagiaan sejati, serta setia mengerjakan perbuatan-perbuatan baik. Dengan demikian jiwa-jiwa itu menjadi kuat dan sempurna, atau sampai pada taraf tidak merasa butuh lagi kepada materi (Hashem, 1968: 235).

Adapun jiwa-jiwa yang kekal dalam kesengsaraan

adalah jiwa-jiwa yang fasik; mereka mengetahui kebenaran, baik dan buruk serta kebahagiaan sejati, tetapi berpaling dari keutamaan. Mereka melakukan perbuatan-perbuatan yang rendah dan tetap terpedaya dengan kesenangan-kesenangan jasmaniah yang rendah. Setelah badan mengalami kematian, maka jiwa-jiwa fasik ini terus hidup dalam kekecewaan atau kesengsaraan.

Tidak diperoleh penjelasan dari Al-Farabi tentang jiwa-jiwa manusia yang belum memperoleh daya akal teoritis mengalami kekekalan, termasuk jiwa bayi dan anak-anak. Hidup jiwa bersama badan hanya sekali, dan setelah itu jiwa hidup tanpa badan, dalam kebahagiaan atau kesengsaraan abadi.

g. A k h l a k

Bahasan Al-Farabi tentang akhlak tidak bisa dipisahkan dari teorinya tentang jiwa manusia, karena pembangunan akhlak haruslah bertujuan terwujudnya jiwa-jiwa utama yang berbahagia baik dalam kehidupan sekarang, maupun kehidupan mendatang.

Akhlak itu merupakan hal-hal yang menyangkut keutamaan-keutamaan yang dapat menyampaikan tujuan hidup manusia pada taraf yang tertinggi, yaitu kebahagiaan, dan tentang berbagai kejahatan atau kekurangan yang dapat merintangai usaha pencapaian tujuan tersebut.

Kebahagiaan dapat dicapai melalui upaya terus menerus mengamalkan perbuatan-perbuatan terpuji berdasarkan kesadaran dan kemauan. Siapa yang merindukan kebahagiaan,

maka ia wajib terus menerus mengembangkan sifat-sifat baik yang terdapat dalam jiwanya secara potensial; dengan upaya demikian, sifat-sifat baik itu akan tumbuh dan berurat berakar secara aktual dalam jiwanya.

Kebahagiaan itu mengandung kelezatan, sedangkan kelezatan terbagi dua, yaitu kelezatan jasmani, yaitu kelezatan yang dirasakan oleh jasmani, dan kelezatan akli, yaitu kelezatan atau rasa nikmat yang dirasakan oleh akal. Kelezatan jasmani mudah didapat, tetapi mudah hilangnya. Adapun kelezatan akli tidak demikian; ia awet dan merupakan tujuan hakiki manusia, karena akal adalah hakekatnya.

Menurut Al-Farabi, ada empat aspek keutamaan yang harus dimiliki seseorang untuk mendapatkan kebahagiaan sejati, yaitu: keutamaan pemikiran teoritis (*al-fadhail al-nazhariyyah*), keutamaan pemikiran praktis (*al-fadhail al-fikriyyah*), keutamaan sikap mental (*al-fadhail al-khalqiyyah*), dan keutamaan perbuatan (*al-fadhail al-'amaliyyah*).

C. Ibnu Sina

Ibnu Sina sebagai seorang filosof juga seorang dokter Islam yang sangat terkenal di zamannya. Ia sangat terkenal dengan keahliannya dalam bidang kedokteran dan falsafat. Untuk mengetahui kepribadian dan kegeniusannya dapat ditelusuri sekilas tentang riwayat hidup yang dituliskannya sendiri sebagaimana ditemui dalam kitab *Al-*

Janib Al-Ilahiy min Al-Tafkir Al-Islamiyah, (Al-Bahy, 1962: 17-25).

Ayahku, demikian kata Ibnu Sina, sebagai seorang pegawai pemerintahan di desa Kharamitan yang menekuni tasauf. Setelah pindah ke Bukhara aku belajar Al-Quran dan sastra. Dalam usia 10 tahun aku telah hafal Al-Quran dan banyak hal tentang sastra.

Pada usia yang relatif muda, aku mempelajari ilmu kedokteran secara otodidak dengan membaca buku-buku tentang ilmu itu. Dalam waktu yang singkat aku telah menguasai ilmu itu, dan para dokterpun banyak yang belajar dariku. Setelah itu aku membuka praktek pengobatan. Bersamaan dengan itu aku memperhatikan fiqh dan berdiskusi dalam bidang itu. Saat itu aku baru berumur 16 tahun.

Selama satu setengah tahun berikutnya, aku lebih lipatgandakan membaca. Aku ulang membaca buku logika dan semua cabang falsafat. Pada masa ini tak satu malampun aku lewati dengan tidur sepanjang malam, dan siang aku sibuk membaca. Setiap kali aku dibingungkan oleh suatu masalah, aku pergi ke mesjid. Aku tunaikan shalat dan mohon petunjuk kepada Yang Maha Kuasa, sampai terbuka dan mudah bagiku masalah yang rumit tadi. Aku kembali ke rumah pada waktu malam, aku hidupkan lampu, dan aku terus menerus membaca. Bila aku terserang rasa ngantuk atau rasa lelah, aku minum minuman yang menyegarkan badan dan menghilangkan rasa kantuk, sehingga aku dapat terus membaca. Bila aku terlena tidur, timbulah mimpi

dengan masalah-masalah yang dipikirkan dan kebanyakan masalah menjadi jelas duduk soalnya pada waktu mimpi itu. Begitulah perihal diriku sampai kokoh penguasanku terhadap segenap ilmu; aku menguasainya sesuai batas kemampuan manusiawi.

Setelah itu aku beralih kepada bidang ketuhanan (metafisika). Aku baca buku-buku metafisika Aristoteles, tapi tak aku fahami maksudnya. Aku ulang membacanya sampai 40 kali dan hafal, tapi tetap saja aku tidak mampu memahami maksudnya. Aku putus asa, tak ada jalan lain untuk memahami buku ini. Suatu hari, pada waktu Ashar, aku berjalan ke pasar dan seseorang menawarkan buku padaku, tapi aku menolaknya karena kukira tak ada faedahnya. Namun pemiliknya tetap menyodorkan buku itu dengan harga yang murah karena ia butuh uang. Aku beli juga, dan ternyata buku itu karangan Al-Farabi, dengan judul "*Aqrabih ma ba'da al-Thabi'iyah*" (Metafisika). Aku pulang ke rumah dan bergegas membacanya, maka terbukalah bagiku buku metafisika Aristoteles. Aku girang dan esok harinya aku bersedekah banyak untuk para fakir miskin demi rasa syukurku kepada Allah SWT.

Setelah menguasai berbagai bidang ilmu dan praktek kedokteran, Ibnu Sina mengarang sebuah buku dengan judul "*Majmu'*" (himpunan) atas permintaan salah seorang pendampingnya Abu Husen al-Arudli. Buku ini memuat segenap pengetahuannya, kecuali matematika. Saat itu ia baru berusia 21 tahun.

Demikianlah sekilas tentang kehidupan Ibnu Sina yang

dirangkum dari kitab sebagaimana yang telah disebutkan terdahulu. Dari rentetan kehidupannya itu jelaslah bahwa Ibnu Sina memiliki ketajaman otak yang luar biasa; masa belajar sejak awal sampai penguasaan segenap ilmu juga luar biasa singkatnya, hanya dari usia 5 sampai usia 18 tahun (lebih kurang 13 tahun), ia dapat melaksanakan multi tugas: praktek pengobatan, mengajar, mengarang, menjadi penasehat politik bahkan sempat menjadi wazir.

Bila dilihat karya-karya tulis yang dihasilkannya tidak kurang dari 276 buah, dalam bentuk buku atau risalah, dan dalam bentuk karangan ilmiah biasa (prosa) atau dalam bentuk syair. Yang dianggap terpenting oleh para ahli adalah lima buah buku berikut ini: (Al-Nashar, 1967: 63-66).

1. *Kitab Al-Syifa'*, yang terdiri dari 18 jilid, merupakan ensiklopedia besar tentang fisika, metafisika, matematika, dan logika; kitab yang berjilid banyak itu ditulis Ibnu Sina, ketika ia bermukim di Hamadzan.
2. *Kitab al-Najah*, merupakan ringkasan dari *Kitab al-Syifa'*; di dalamnya dibicarakan logika, fisika, dan metafisika.
3. *Kitab al-Qanun fi al-Thib*, merupakan ensiklopedia tentang kedokteran; kitab tersebut terdiri dari lima bagian; bagian pertama ditulis oleh Ibnu Sina pada waktu ia bermukim di Hamadzan, dan bagian lainnya diselesaikannya di Isfahan. Kitab ini menjadi pegangan wajib di Universitas-

universitas Eropa sampai abad XVII M.

4. *Kitab al-Irsyad wa al-Tanbihat*, terdiri dari tiga jilid; kitab ini merupakan karya terakhir Ibnu Sina, di dalamnya membahas logika, fisika, dan metafisika.
5. *Kitab al-Hikmah al-Masyriqiyah*, sayang sekali kitab ini tidak/belum dijumpai lagi; para ahli berpendapat bahwa kitab ini merupakan kitab tasawuf.

Para ahli sependapat bahwa Ibnu Sina adalah penulis yang amat produktif; bahasanya lebih baik dan lebih mudah dipahami; uraian-uraiannya lebih terang dan terperinci dari apa yang dapat dihasilkan oleh Al-Farabi.

Berikut ini akan dilihat beberapa aspek pemikiran falsafinya.

a. *Wajib dan Mumkin al-Wujud*

Sebagaimana Al-Farabi, Ibnu Sina membagi segenap yang maujud (segenap yang ada) menjadi *wajib al-wujud* atau *wajib al-maujud*, yakni yang mesti ada atau yang mustahil tidak ada, dan *mungkin al-wujud* atau *mungkin al-maujud*, yakni yang boleh/bisa ada dan juga boleh/bisa tidak ada. Mengenai argumentasi atau keterangan Ibnu Sina tentang kedua macam wujud itu, dapat diikti dari tulisannya dalam *Kitab Al-Najah* sebagai berikut: (Al-Yazijiy, 1963: 176).

Wajib al-wujud adalah maujud yang, bila diandaikan tidak ada, muncul darinya keadaan mustahil, sedangkan

mungkin al-wujud adalah ma'ujud yang tidak menimbulkan keadaan mustahil, bila ia diandaikan ada atau mungkin al-wujud adalah sesuatu yang, dari suatu aspek, tidak ada kemestian padanya, tidak bagi adanya dan tidak pula bagi ketiadaannya.

Selanjutnya wajib al-wujud ada yang wajib dengan sendirinya (dengan/karena dirinya sendiri), dan ada pula yang tidak wajib dengan sendirinya. Adapun yang wajib dengan sendirinya, maka dialah yang karena diri/esensinya sendiri, bukan karena sesuatu yang lain-memastikan keadaan yang mustahil, bila ia diandaikan tidak ada. Sedangkan wajib al-wujud yang tidak dengan sendirinya, adalah sesuatu yang sekiranya dipoitifkan adanya wujud yang lain, maka ia menjadi wajib al-wujud. Sebagai contoh: empat adalah wajib wujud yang tidak karena dirinya, tetapi karena adanya dua dan dua; kebakaran adalah wajib al-wujud yang tidak karena dirinya sendiri tetapi karena berjumpanya daya aksi dengan daya penerima aksi, yakni bahan yang membakar dan bahan yang dibakar.

Tidak bisa dari dua muncul wajib al-wujud yang esa dan juga tidak bisa ada kejamakan dalam bentuk apapun pada wajib al-wujud. Tidak bisa masing-masing dua dari bersifat wajib al-wujud dengan sendirinya dan dengan yang lain. Begitu juga tidak bisa jumlah (himpunan) keduanya menjadi wajib al-wujud yang esa.

Dari kesemua itu jelaslah bahwa wajib al-wujud itu bukanlah tubuh (jisim), bukan bahan (maddah jisim),

bukan bentuk tubuh (shurah jisim), bukan bahan yang bisa ditangkap akal, tidak ada baginya pembagian, tidak dalam bentuk "berapa", tidak dalam bentuk dasar-dasar, dan tidak dalam bentuk perkataan; ia esa dalam ketiga aspek ini.

Sesungguhnya wajib al-wujud dengan sendirinya adalah kebaikan semata dan kesempurnaan semata. Secara umum kebaikan adalah apa yang dirindukan oleh setiap sesuatu dan dengannya wujud sesuatu itu menjadi sempurna. Sedangkan keburukan tidak mempunyai esensi; ia merupakan ketiadaan substansi (jauhar) atau tidak adanya kebaikan hal-ihwal substansi (ada kekurangan pada kebaikannya). Wujud adalah kebaikan; kesempurnaan wujud adalah kebaikan wujud; wujud adalah apa yang tidak disertai/ditandai oleh ketiadaan... bahkan ia selamanya aktual; ia kebaikan semata. Mungkin al-wujud dengan sendirinya bukanlah kebaikan semata, karena diri/esensinya tidak wajib berwujud dengan sendirinya; dirinya mengandung kemungkinan tiada dan apa yang mengandung kemungkinan tiada, dari suatu aspek, maka dalam segala aspeknya ia adalah tidak bersih dari keburukan dan kekurangan. Jadi kebaikan semata itu tidak lain dari wajib al-wujud dengan sendirinya.

Wajib al-wujud dengan sendirinya adalah kebenaran semata (*haqqun muhidhun*); karena hakekat tiap sesuatu adalah kekhususan wujudnya yang positif baginya; maka tidak ada kebenaran yang lebih benar dari wajib al-wujud.

Wajib al-wujud itu terpisah dari materi dan aksiden-

aksiden materi. Ia adalah esensi imateri akal. Tidaklah mungkin ada keindahan di atas keindahan esensi yang semata-mata akli, baik, dan bersih dari setiap bentuk kekurangan. Wajib al-wujud memiliki keindahan semata dan ia adalah dasar/sumber/ asal setiap keseimbangan.

Cukup panjang uraian Ibnu Sina mengenai wajib al-maujud yang dengan sendirinya bagi filosof muslim adalah Allah SWT, dan tentang mungkin al-wujud yang tidak lain adalah makhluk-Nya.

Masih dalam *Kitab al-Najah* di atas, Ibnu Sina juga menjelaskan pengertian *qadim* dan *muhdast*. Katanya, qadim dari segi esensi/dirinya adalah bahwa dirinya tidak berasal dari yang lain, dan qadim dari segi waktu adalah bahwa dirinya tidaklah diawali/didahului oleh waktu. Lawan dari qadim adalah muhdast. Ada muhdast dari segi esensi/diri/zat, yaitu yang ada bergantung pada yang lain; dan ada pula muhdast dari segi waktu, yaitu sesuatu yang diawali/didahului adanya waktu, atau dengan kata lain; pada awalnya ia tidak ada, kemudian menjadi ada. Dalam pandangan Ibnu Sina, seperti Al-Farabi juga, Tuhan (Allah) adalah satu-satunya yang qadim dari segi zat dan waktu, sedangkan totalitas ciptaan (makhluk)-Nya adalah muhdast dari segi zat, tetapi qadim dari segi waktu, suatu pandangan yang ditentang keras oleh para teolog (mutakallimin).

b. Teori Emanasi

Sebagaimana telah disinggung dalam bahasan pada

pendapat Al-Farabi, teori emanasi Ibnu Sina hampir tidak berbeda sama sekali dengan teori emanasi yang telah lebih dahulu dikembangkan oleh Al-Farabi. Uraian Ibnu Sina hanya lebih panjang dan terinci dalam memecahkan berbagai persoalan yang timbul di sekitarnya.

Menurut Ibnu Sina, dari Tuhan SWT, yang mutlak esa itu muncullah satu akal, yang esa dari segi zat tapi bersifat jamak dari segi i'tibar (pandangan). Dari akal ini muncullah tiga macam maujud, yaitu: akal, jiwa falak, dan tubuhnya; dari akal kedua juga muncul tiga macam maujud seperti itu: akal, jiwa dan tubuh. Begitulah seterusnya sampai kepada munculnya; akal, jiwa bulan dan tubuhnya, dan tiga wujud terakhir itu sempurnalah alam falak (langit); selanjutnya mulai alam anasir dan tidak ada *gap* antara kedua alam itu, karena akal yang terakhir itulah yang memiliki wewenang untuk memperhatikan akal insani di alam bumi ini. Karena itu dalam kaitannya dengan akal insani memperoleh sifat *fa'al/aktif*, dan akal insani memperoleh sifat *mustafat*.

Cara munculnya akal pertama dari Tuhan/Al-Khalik sama dengan munculnya akal-akal berikutnya, jiwa-jiwa, dan tubuh-tubuh. Caranya itu tercermin dalam aktivitas mengetahui atau berfikir. Pengetahuan atau ta'aqul Tuhan tentang diri-Nya menjadi sebab memancarnya akal pertama. Pengetahuan atau ta'aqul akal pertama tentang Tuhan dan dirinya sebagai wajib al-wujud li gairih, dan tentang dirinya sebagai mumkin al-wujud lizatih. Dengan demikian ada tiga obyek pengetahuan/ta'aqul menjadi sebab

memancarnya tiga macam wujud, yakni: akal kedua, jiwa falak (langit) terjauh, dan tubuh falak tersebut.

Ibnu Sina menjelaskan sebagai berikut: "Akal pertama mempunyai tiga aktivitas berfikir/ta'aqul: pertama memikirkan penciptanya yang maha tinggi, kedua, memikirkan dirinya yang wajib al-wujud dengan Yang Pertama, dan ketiga memikirkan dirinya yang mungkin al-wujud karena dirinya sendiri, dari pemikirannya tentang khaliknya muncullah akal yang lain yang juga merupakan substansi akli, seperti munculnya sumber cahaya dari sumber cahaya yang lain; dari pemikirannya tentang dirinya yang wajib karena Yang Pertama, terjadilah jiwa, yang juga substansi rohani seperti akal, kecuali martabatnya lebih rendah; dan dari pemikirannya tentang dirinya yang mungkin al-wujud karena dirinya sendiri, muncullah substansi jasmani yakni falak terjauh.

Ketiga macam aktivitas akal pertama itu dalam pemahaman Ibnu Sina, berbeda tingkat keutamaannya, sesuai dengan perbedaan tingkat keutamaan obyeknya. Yang tertinggi adalah pengetahuan/ta'aqul tentang Khaliq, di bawahnya adalah pengetahuan/ta'aqul tentang dirinya sebagai wajib wujud karena Khaliq, dan di bawahnya pengetahuan/ta'aqul tentang dirinya sebagai mungkin wujud karena dirinya sendiri. Tiga wujud yang dibicarakan juga berbeda tingkat keutamaannya; yang tertinggi adalah akal, di bawahnya adalah jiwa, dan di bawahnya lagi adalah tubuh. Aktivitas tertinggi yang dapat dilakukan oleh akal pertama adalah mengetahui/ memikirkan Khaliq,

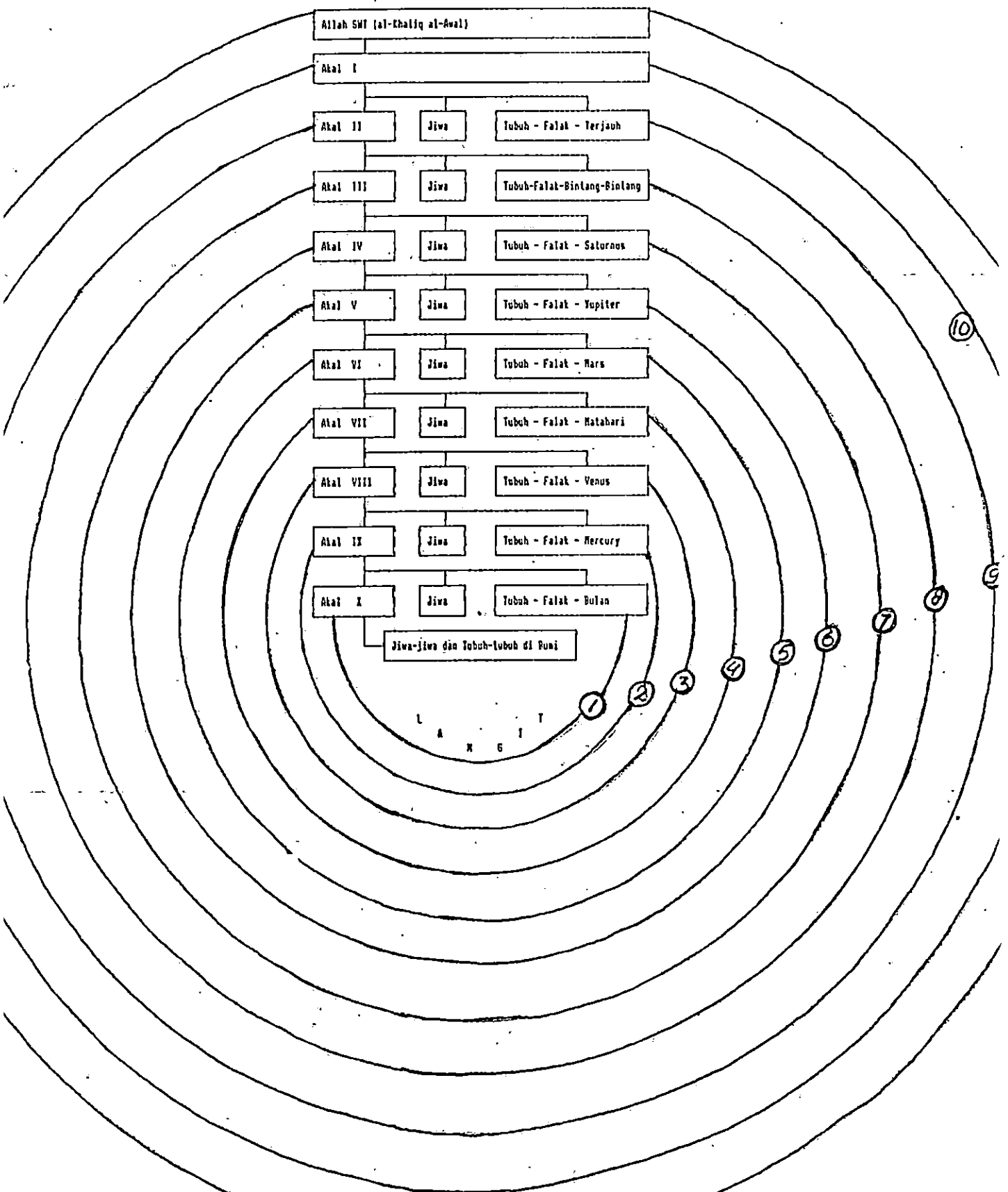
menghasilkan wujud tertinggi yang dapat dipancarkannya, yaitu akal kedua. Aktivitas yang paling rendah, yakni memikirkan, mengetahui pula wujud yang lebih rendah dari akal, dan itulah falak terjauh; aktivitasnya yang paling rendah adalah mengetahui dirinya sebagai mungkin wujud lizatih, menghasilkan pula wujud yang paling rendah yang dapat dipancarkannya, yaitu tubuh falak terjauh. Demikian tiga aktivitas mengetahui/berfikir menghasilkan tiga macam wujud.

Wujud tertinggi yang dihasilkan adalah akibat aktivitas tertinggi pula; wujud terendah dihasilkan oleh aktivitas yang paling rendah pula (Al-Bahy, 1962: 411-412).

Aktivitas akal kedua juga ketiga, yaitu: pertama, mengetahui/memikirkan Khaliqnya, yang karena itu terjadilah akal ketiga; kedua, mengetahui/memikirkan dirinya sebagai wajib wujud karena Khaliq, yang akibatnya mengetahui/memikirkan dirinya sebagai mungkin wujud, yang karena itu terjadilah tubuh falak bintang-bintang tetap. Begitulah pulalah aktivitas akal ketiga, akal keempat,... dan akal kesepuluh. Hanya saja akal kesepuluh tidak mampu lagi menghasilkan, kecuali jiwa-jiwa dan materi bumi; akal-akal yang dapat dipancarkannya hanyalah akal-akal insani, yang dapat mengaktual pada jiwa-jiwa manusia.

Skema teori emanasi Ibnu Sina ini dapat dilihat pada bagan halaman berikut ini:

SEKERA TERCIPTANYA ALAM DALAM
TEORI ENKASME IBNU SINA



c. Falsafat Jiwa

Bersamaan dengan Al-Farabi, Ibnu Sina juga berpendapat bahwa jiwa adalah wujud rohani (imateri) yang berada di dalam tubuh. Menurutnya, wujud imateri yang tidak berada dalam materi disebut akal, tetapi bila berada di dalam materi atau tubuh disebut jiwa (*al-nafs*) (Yazijiy, 1963: 190).

Jiwa manusia dengan demikian adalah wujud imateri yang berada di dalam tubuh manusia. Ia, kata Ibnu Sina diwujudkan setiap kali lahir tubuh yang siap dan sanggup menerimanya. Jiwa itu yang menyebabkan hidup menjadi penggerak dan pengendali tubuh.

Ibnu Sina dalam kitab *al-Najah*, menjelaskan bahwa ada tiga macam jiwa dalam tubuh manusia, yaitu: jiwa tumbuh-tumbuhan (*al-Nafsu al-Nabatiyyah*), jiwa binatang (*al-Nafsu al-Hayawaniyyah*), dan jiwa manusia (*al-Nafsu al-Nathiqah*). Pada tumbuh-tumbuhan terdapat jiwa tumbuh-tumbuhan, jiwa binatang terdapat dua macam jiwa, yaitu: jiwa tumbuh-tumbuhan dan jiwa binatang.

Perincian daya-daya/kekuatan-kekuatan yang dimiliki oleh ketiga macam jiwa yang terdapat dalam tubuh manusia itu adalah: (Al-Yazijiy, 1963: 193-202).

Jiwa tumbuh-tumbuhan memiliki daya-daya:

- daya makan (*al-gazibah*)
- daya tumbuh (*al-munmiyyah*)
- daya berkembang biak (*al-maulidah*)

Jiwa Binatang memiliki daya-daya:

- daya gerak (*muharrikah*), yang terdiri dari daya

syahwat (mendekati/mendapatkan apa yang disenangi) dan (*gadlab*) atau marah untuk menyingkirkan/menjauhi/menjauhkan sesuatu yang tidak menyenangkan.

- daya persepsi/menangkap/mengindera (*mudrikah*), baik dengan indera luar (pancaindera) maupun dengan indera-indera dalam, yang terdiri dari:
 - indera bersama (*al-hissi al-musytarak*), yang menerima semua yang ditangkap oleh pancaindera;
 - daya khayal atau menggambar (*al-khayal auw al-mashurah*), yang menyimpan semua yang diterima oleh indera bersama;
 - daya imajinasi (*al-mutakhayyilah*), yang menyusun apa yang disimpan dalam daya khayal;
 - daya waham/estimasi (*al-wahamiyyah*), yang dapat menangkap makna-makna yang tersimpul dalam benda-benda inderawi, seperti daya waham pada kambing, yang dapat menangkap makna-makna: musuh berbahaya dan keharusan lari, setelah melihat/menangkap bentuk srigala dengan mata kepalanya;
 - daya ingat/rekoleksi (*al-hafizah*), yang menyimpan makna-makna yang dihasilkan oleh daya waham.

Jiwa manusia (jiwa yang berpikir) memiliki daya-daya:

- daya berpikir praktis (*al-'amilah*) yang hubungannya adalah dengan badan;
- daya berpikir teoritis (*al-'amilah auw al-nazariyyah*), yang berhubungan dengan hal-hal yang abstrak atau hal-hal yang hanya dapat ditangkap oleh akal. Taraf kemampuan yang dapat dicapai oleh daya pikir teoritis

ini terdiri dari empat taraf:

- taraf akal potensial (*al-'aql al-hayulani*); daya berpikir itu baru dalam taraf potensi, sedikitpun belum mengaktual.
- taraf akal mamlakah (*al-'aql bi al-mamlakah*); pada taraf ini akal telah mampu mengetahui prinsip-prinsip dasar, seperti: keseluruhan lebih besar dari bagian, tanpa perlu mencari argumen.
- taraf akal aktual (*al-'aql bi al-fi'li*); pada taraf ini akal telah terlatih baik untuk berpikir tentang hal-hal yang abstrak dengan menggunakan argumentasi.
- taraf akal mustafad (*al-'aql al-mustafad*); pada taraf ini akal yang sudah terlatih itu dapat menerima limpahan pengetahuan tentang hakikat-hakikat imateri dari Akal Aktif (*al-'aql al-fa'il*).

Sifat seseorang bergantung pada jiwa mana dari ketiga macam jiwa di atas yang berpengaruh pada dirinya. Ia akan bersifat seperti (menyerupai) malaikat, bila jiwa berpikir (rasional)-nya yang berpengaruh besar atas jiwa tumbuh-tumbuhan dan binatang. Ia menjadi dekat dengan kesempurnaan, bila ia dapat mengaktualkan jiwa rasional/berpikir teoritisnya sesempurna mungkin, apalagi mencapai taraf akal mustafad. Sebaliknya, bila pada dirinya berkuasa jiwa tumbuh-tumbuhan dan binatang, maka sifatnya hanya menyerupai binatang saja (Nasution, 1973: 31-32).

Berkenaan dengan itu peranan daya berpikir praktis cukup menentukan. Daya ini harus mengaktualkan

sedemikian rupa, sehingga mampu mengetahui baik dan buruknya suatu perbuatan, serta mampu mengontrol badan atau mengendalikan dorongan-dorongan syahwat dan gadlab/marah, dan dengan demikian dorongan-dorongan tersebut tidak menjadi halangan bagi daya berpikir teoritis untuk mengaktualkan diri sampai ke tingkat sempurna (Nasution, 1973: 33).

Sebenarnya badan mempunyai peran ambivalen terhadap jiwa manusia. Pada permulaan badanlah yang menolong jiwa manusia untuk berfikir, atau dengan kata lain pancaindera yang lima dan daya indera batin, yang dimiliki oleh binatang, itulah yang menolong jiwa manusia memperoleh bentuk-bentuk dan makna-makna dari alam inderawi di sekelilingnya. Selanjutnya, setelah jiwa manusia itu memperoleh kesempurnaan taraf awal dengan memperoleh konsep-konsep dasar yang perlu baginya, maka badan dengan daya-daya jiwa binatang yang terdapat di dalamnya bisa menjadi penghalang bagi manusia untuk mencapai kesempurnaan. Itulah sebabnya bahwa daya akal praktis harus berjuang/berupaya keras mengendalikan daya-daya jiwa tumbuh-tumbuhan dan binatang, agar akal teoritis mampu mengaktualkan dirinya dengan sempurna.

Hanya jiwa manusia yang telah mencapai kesempurnaan sebelum berpisah dengan badan (wafat), kata Ibnu Sina, yang akan berbahagia selamanya di hari akhirat; jiwa manusia itu hidup bahagia tanpa badan, dan dari semua daya-daya yang pernah dimilikinya dalam hidup duniawi,

maka hanya daya rasional yang tetap ada pada jiwa tersebut. Adapun fungsi-fungsi yang erat kaitannya dengan jasmani/tubuh menjadi lenyap bersamaan dengan berpisahannya jiwa dari tubuh itu. Bagaimana dengan jiwa manusia yang pada masa bersatu dengan tubuh, tidak mencapai kesempurnaan, karena banyak dipengaruhi oleh hawa nafsu tubuh? Jiwanya akan hidup dalam keadaan menyesal dan terkutuk untuk selama-lamanya di Akhirat (sejak kematian badannya).

Banyak argumen yang diajukan Ibnu Sina untuk menunjukkan bahwa jiwa manusia itu memang ada. Di antaranya adalah argumen yang didasarkan pada kenyataan bahwa bagian badan manusia mengalami perubahan atau pergantian, tetapi dirinya tetap terus saja ada sepanjang usianya, dan dapat mengingat banyak hal dari hal-hal yang dialaminya pada masa lalu.

Ibnu Sina mengatakan: "Wahai anda yang berpikir ! perhatikanlah bahwa anda yang sekarang berada dalam diri anda adalah dia (jiwa) yang telah ada sepanjang usia anda, sehingga anda dapat mengingat banyak hal-hal anda. Tidak diragukan bahwa anda tetap dan terus ada, sedangkan badan anda tidaklah tetap, tetapi selalu mengalami penyusutan, dan karenanya manusia butuh makan untuk mengganti apa yang lepas dari badannya.... Anda mengetahui bahwa dalam masa 20 tahun tidak ada sesuatupun dari bagian-bagian badan anda yang tetap tinggal, padahal anda mengetahui tetapnya esensi diri anda pada jangka waktu itu, bahkan selama usia anda.

Maka esensi anda adalah lain dari badan anda, baik dari bagian-bagian luarnya maupun bagian-bagian dalamnya. Ini adalah kenyataan penting yang menyingkapkan kepada kita pintu keghaiban dan sesungguhnya jauh ar jiwa itu adalah sesuatu yang gaib, tidak tertangkap oleh indera dan waham (Al-Nasyar, 1967: 490).

Keterangan seperti yang diungkapkan Ibnu Sina itu memang dapat dikuatkan oleh teori biologi modern. Kajian biologi modern menunjukkan bahwa dalam jangka waktu tertentu sel-sel badan, termasuk sel-sel otak menjadi usang dan harus diganti oleh sel-sel baru. Kendati pergantian pergantian sel-sel itu berlangsung terus menerus, tidaklah pengalaman-pengalaman yang diperoleh dengan sel-sel tersebut menjadi hilang dengan hilangnya sel-sel itu; pengalaman-pengalaman itu dapat diingat. Kenyataan ini merupakan indikasi kuat bahwa yang mengingat itu bukanlah sel-sel yang terdapat di dalam otak, melainkan ada sesuatu yang tetap yang menggunakan sel-sel otak sebagai alat untuk mengingat berpikir. Sesuatu itu tidak lain dari jiwa (roh), yang memiliki daya mengingat dan berpikir.

d. Falsafat Kenabian

Menurut Ibnu Sina, sebagian manusia dianugrahi Tuhan akal potensial/materil yang demikian kuat, sehingga mereka tidak perlu melalui latihan atau studi keras untuk berhubungan dengan Akal-Aktif. Tanpa belajar/latihan, akal tersebut dengan mudah dapat

menerima cahaya kebenaran atau wahyu Tuhan melalui Akal Aktif (Jibril). Potensi besar yang mereka miliki itu disebut *al-hads*, yakni intuisi, atau disebut juga daya suci/kudus. Itulah potensi/daya tertinggi yang diberikan Tuhan kepada manusia, dan mereka yang mendapat anugerah itu hanyalah para nabi (Al-Yazijiy, 1963: 203).

Ibnu Sina dalam risalahnya tentang kenabian menjelaskan bahwa para nabi yang akal teoritisnya menjadi aktual dengan sempurna secara langsung yang berbeda dari filosof, yaitu melalui latihan berpikir. Argumen Ibnu Sina tentang hal ini adalah sebagai berikut:

Ada maujud yang berdiri sendiri dan ada pula yang tidak berdiri sendiri; yang pertama lebih unggul dari yang kedua. Ada bentuk dan esensi yang tidak berada dalam materi dan ada pula yang berada di bersama materi; yang pertama lebih unggul dari yang kedua. Selanjutnya ada pula bentuk bersama materi (yang menjelma menjadi tubuh) itu, bersifat organik (tumbuh) dan ada pula yang tidak organik; yang pertama lebih unggul dari yang kedua. Selanjutnya ada pula binatang yang rasional dan ada pula yang tidak; yang pertama lebih unggul dari yang kedua. Yang rasional (manusia) ada yang memiliki akal malakh dan ada pula yang tidak; yang pertama lebih unggul dari yang kedua.

Di antara mereka yang memiliki akal malakah ada pula akalunya menjadi aktual dengan sempurna dan ada pula yang tidak; yang pertama lebih unggul dari yang kedua. Selanjutnya ada pula mereka akalunya menjadi aktual

dengan sempurna secara langsung (tanpa latihan atau belajar) dan ada pula yang tidak langsung (dengan perantara); yang pertama lebih unggul dan itulah para nabi yang berada di puncak keunggulan/keutamaan dalam lingkungan makhluk-makhluk material. Karena yang unggul harus memimpin segenap makhluk/manusia yang diunggulinya (Al-Nasyar, 1967: 594).

Demikianlah Ibnu Sina berupaya menunjukkan bahwa nabilah manusia yang paling utama, karena memiliki akal yang menjadi aktual dengan sempurna secara langsung, tanpa perlu latihan yang keras atau tanpa perlu berupaya dahulu mengetahui ma'qulat sebanyak-banyaknya melalui pengamatan terhadap dunia empiris. Dengan demikian ia mengatakan bahwa nabi lebih unggul dari filosof, karena aktualitas akal filosof baru bisa sempurna dengan perantaraan latihan keras, sedangkan para nabi tidak demikian.

DAFTAR KEPUSTAKAAN

- Abu Rayyan, M. Ali. 1967. *Qirat fi Falsafi*. Kairo: Dar al-Ma'arif.
- Al-Ahwani, A. Fuad. 1962. *Al-Falsafah al-Islamiyyah*. Kairo: Dar al-Kalam.
- Ali, Syed Ameer. 1975. *Api Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Al-Farabi. 1963. *Uyun al-Masail*. Bairut: Dar al-Ma'arif.
- Al-Bahy, Muhammad. 1962. *Al-Falsafah al-Islamiyyah*. Kairo: Dar al-Kalam.
- Al-Nashar. 1967. *Qirat fil Falsafah*. Kairo: Dar al-Kalam.
- Amin, Ahmad. 1965. *Fajar Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Atiyeh, George. N. 1983. *Al-Kindi Takah Filosuf Muslim*. Bandung: Pusaka.
- Bertens, K. 1975. *Sejarah Falsafat Yunani*. Yogyakarta.
- Boer, De. 1970. *The History of Philosophy in Islam*. London: Mc. Millan.
- Depag RI. 1988. *Al-Quran dan Terjemahannya*. Jakarta: Serajaya Sentra.
- Hasan, Ibrahim Hasan. 1979. *Al-Tarekh al-Islam : I*. Kairo: Dar al-Fikri.
- Hashem, Joseph. 1968. *Al-Farabi; Dirasat wa Nushus*. Bairut: Dar al-Fikri.
- Khatib, M. Ajjaj. 1963. *As-Sunnah Qabla Tadwin*. Kairo: Dar al-Ma'arif.
- Landau, Rom. 1964. *Batu Sandi Peradaban Barat yang Diletakkan oleh Sarjana-sarjana Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Makdur, Ibrahim. 1967. *Al-Farabi Dirasat wa Nushus Al-Falsafi*. Bairut: Dar al-Fikri.
- Nasution, Harun. 1973. *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*. Bulan Bintang Jakarta.
- Sharif, M. M. 1985. *Dialektika Islam; Alam Fikiran Islam*. Bandung: Pusaka.

Yazijiy, Kamal. 1963. *Al-Nushus al-Falsafiyyah al-Musyayyarah min Turast al-'Arab*. Bairut: Dar al-Fikri.

Yunus, Mahmud. 1966. *Sejarah Pendidikan Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.

Zaidan, Jurji. 1967. *History of Islam*. Bairut:

Zayyid, Said. tt. *Al-Farabi*. Kairo: Dar al-Fikri.