

F I L S A F A T
ISLAM

buat yang pengen tahu



A M R O E N I D R A J A T

FILSAFAT ISLAM

Buat yang Pengen Tahu



UNDANG-UNDANG REPUBLIK INDONESIA
NOMOR 19 TAHUN 2002
TENTANG HAK CIPTA

PASAL 72
KETENTUAN PIDANA
SANKSI PELANGGARAN

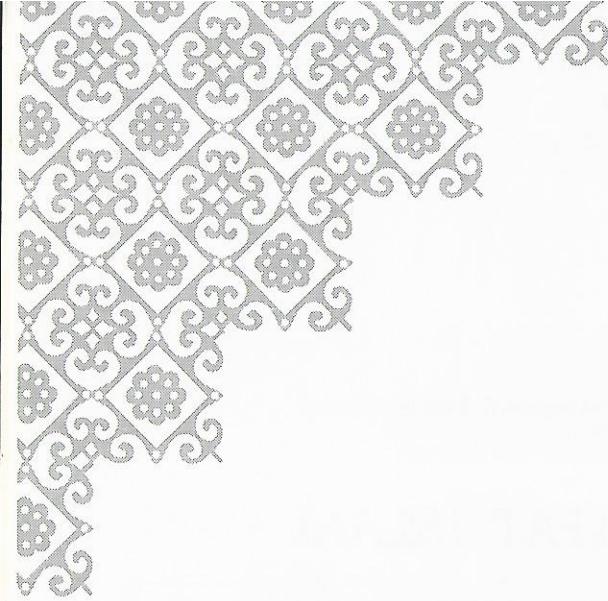
1. Barangsiapa dengan sengaja dan tanpa hak mengumumkan atau memperbanyak suatu Ciptaan atau memberikan izin untuk itu, dipidana dengan pidana penjara paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).
2. Barangsiapa dengan sengaja menyerahkan, menyiaran, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu Ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau Hak Terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1), dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

Dr. Amroeni Drajet

FILSAFAT ISLAM
Buat yang Pengen Tahu



PENERBIT ERLANGGA
Jl. H. Baping Raya No. 100
Ciracas, Jakarta 13740
<http://www.erlangga.co.id>
e-mail: editor@erlangga.net
(Anggota IKAPI)



FILSAFAT ISLAM: *Buat yang Pengen Tahu*

Penulis

Amroeni Drajat

Editor

Sayed Mahdi

Buku ini diset dan dilayout oleh bagian produksi PENERBIT ERLANGGA
Dengan Power Macintosh G4 (Goudy 11 pt)

Desain Sampul: Anto insignA';

Percetakan : PT Gelora Aksara Pratama

11 10 09 08

6 5 4 3 2 1

Dilarang keras mereproduksi sebagian atau seluruh isi buku ini, dalam bentuk apa pun atau dengan cara apa pun, serta memperjualbelikannya tanpa izin tertulis dari PENERBIT ERLANGGA.

@ HAK CIPTA DILINDungi OLEH UNDANG-UNDANG



KATA PENGANTAR

Alhamdulillah berkat rahmat dan inayah Allah, buku *Filsafat Islam* ini dapat diselesaikan. Shalawat dan salam kita panjatkan kepada Nabi Muhammad saw. yang telah membawa umatnya ke jalan yang diridhai Allah.

Buku ini dimaksudkan untuk pembaca yang ingin mengetahui dan mempelajari filsafat, khususnya filsafat Islam. Buku ini memaparkan pemikiran-pemikiran filsafat Islam yang dipelopori oleh tokoh-tokoh besar pada saat itu. Memang belum semua tokoh-tokoh filsuf Muslim yang banyak jumlahnya disinggung semuanya di dalam buku ajar ini. Penyusun sengaja mengadakan sejumlah modifikasi dalam menyajikan tokoh-tokoh di dalamnya. Terutama dalam menyinggung tokoh yang dikenal sebagai filsuf minor, semisal al-Amiri dan Suhrawardi al-Maqtul. Untuk pemaparan di masa depan sebenarnya perlu diperkenalkan tokoh-tokoh filsuf yang belum banyak dikenal, seperti Nashiruddin al-Thusi, al-Sijistani, dan Abu Hayyan al-Tauhidi.

Untuk penyempurnaan, perlu dipertimbangkan untuk memasukkan tokoh-tokoh minor di atas, sehingga tidak berkutat pada para filsuf yang telah mapan dan sudah dikenal. Pemikiran ke arah tersebut sudah menjadi arah baru dalam pengkajian filsafat Islam. Sehingga generasi Muslim akan lebih banyak mengenal para cendikiawan tempo dulu yang turut berperan dalam pembangunan peradaban Islam. Sebab tradisi pemikiran dalam Islam menyertakan banyak tokoh, selain dari tokoh-tokoh besar yang telah dikenal.

Semoga saja tulisan ini dapat dijadikan rintisan bagi penyusunan buku selanjutnya yang lengkap dan lebih kaya informasi di masa datang.

Medan, 2006

Amroeni Dradjat

DAFTAR ISI

Kata Pengantar Penulis	v
Bab I Pendahuluan	1
1. Tradisi Keilmuan di Dunia Islam	1
2. Sekilas tentang Nasib Para Filsuf Kecil	3
Bab II Para Filsuf Muslim di Dunia Islam Belahan Timur ...	9
1. Al-Kindi	9
a. Al-Kindi dan Pemikiran Filsafatnya	9
b. Agama dan Filsafat	11
c. Logika dan Epistemologi	12
d. Kosmologi	14
e. Filsafat Jiwa dan Hidup Sesudah Mati	17
f. Akal dan Akhlak	19
2. Ar-Razi	20
a. Ar-Razi dan Pemikiran Filsafatnya	20
b. Filsafat Lima Kekal	21
c. Jiwa dan Materi	22
d. Akal sebagai Karunia Tuhan	23
e. Tuduhan Lawan tentang Sikapnya Terhadap Agama	24
3. Al-Farabi	25
a. Al-Farabi dan Pemikiran Filsafatnya	25
b. Ontologi	27
c. Metafisika Teologis	29
d. Kosmologi	30

e. Psikologi	32
f. Filsafat Politik	35
4. Ikhwan al-Shafa	35
a. Tokoh-Tokoh dan Karya Tulis Ikhwan al-Shafa	35
b. Pengetahuan, Filsafat, dan Agama	37
c. Tuhan dan Emanasi Alam	38
d. Jiwa Manusia dan Hidup Sesudah Mati	39
5. Ibnu Miskawaih	41
a. Riwayat Hidup dan Karyanya	41
b. Prinsip Sejarah	42
c. Evolusi	42
d. Jiwa Manusia dan Akhlak	42
6. Ibnu Sina	44
a. Ibnu Sina dan Pemikiran Filsafatnya	44
b. Kosmologi	45
c. Psikologi	46
7. Al-Ghazali	48
a. Riwayat Hidup al-Ghazali dan Karyanya	48
b. 20 Pendapat Para Filsuf yang Dikritik	49
c. Tiga Pendapat yang Dikufurkan	51
Bab III Pemikiran Filsafat di Dunia Islam Bagian Barat	61
1. Ibnu Bajjah	62
a. Riwayat Hidup dan Karyanya	62
b. Mutawahid	63
c. Perbuatan Manusia	64
d. Filsuf dan Nabi	66
2. Ibnu Thufail	67
a. Riwayat Hidup dan Karyanya	67
b. Hayy ibnu Yaqzhan	68

c.	Makna-makna dari Kisah Simbolik	71
d.	<i>Qadim</i> atau <i>Hadisnya Alam</i>	72
3.	Ibnu Rusyd	73
a.	Riwayat Hidup dan Karyanya	73
b.	Agama dan Filsafat	74
c.	Kadimnya Alam	75
d.	Gambaran Akhirat	76
e.	Pengetahuan Tuhan	77
Bab IV Sosok Filsuf Minor		79
1.	Abu Hasan al-Amiri	79
a.	Sosok dan Pemikirannya	79
b.	Karya-Karya al-Amiri	80
c.	Pokok Pemikiran al-Amiri dalam <i>al-Ilam bi Manaqib al-Islam</i>	92
d.	Hakikat dan Sistematika Ilmu	96
e.	Apresiasi al-Amiri terhadap Ilmu-ilmu Agama	105
f.	Etika Cendekiawan versi al-Amiri	108
g.	Al-Amiri sebagai Pelopor Perbandingan Agama	118
h.	Pandangan al-Amiri tentang Pemerintahan	128
2.	Suhrawardi al-Maqbul	130
a.	Sosok dan Pemikirannya	130
b.	Perkembangan Peradaban Islam Masa Suhrawardi	137
c.	Karya-karya Suhrawardi	153
d.	Pengaruh Teosofi Suhrawardi	156
Daftar Pustaka		189

BAB 1

PENDAHULUAN

1. Tradisi Keilmuan di Dunia Islam

Dinamika pemikiran dalam dunia Islam tetap berkembang sampai sekarang. Kenyataan ini dimungkinkan terjadi berkat doktrin yang menghargai akal setinggi mungkin sebagai salah satu sumber pengetahuan dan kebenaran. Bahkan, Al-Quran dan hadis tidak jarang menyuarakan urgensi penalaran, penelitian, dan pemikiran. Banyak istilah dipakai untuk menunjuk pengertian ini, antara lain *nazhar*, *tadabur*, dan *tafakkur*. Berdasarkan doktrin inilah filsafat lahir di negeri-negeri Islam. Kontribusi para filsuf di negeri-negeri Islam terhadap perkembangan tradisi intelektual Barat banyak diakui oleh para ilmuwan di Barat, seperti yang dapat kita lihat misalnya dalam tulisan Nicholas Rescher, profesor filsafat di Universitas Pittsburgh. Rescher menampilkan nama-nama filsuf seperti al-Kindi, Yahya ibnu Adi, Ibnu Sina, Ibnu Shalah, dan Ibnu Assal.¹

Matahari peradaban Islam mulai terbit manakala terjadi transformasi pengetahuan melalui penerjemahan pustaka-pustaka Yunani, Syria, Persia, Hindu, serta peradaban lain. Aktivitas penerjemahan merupakan pintu gerbang menuju terbukanya cakrawala pemikiran filsafat. Dalam hal ini, kedokteran dan pengobatan memiliki daya pikat tersendiri dibanding keilmuan lain. Bahkan, kedua ilmu ini menjadi lokomotif penarik gerbong bidang-bidang lain.² Seluruh pusat peradaban, dan cendekiawan Muslim dari Transoxiana sampai Andalusia dikonsolidasikan dalam suatu alam spiritual baru. Pada abad I SM Iskandariyah merupakan pusat sains dan filsafat Yunani yang mempertemukan Hellenisme dan Neo-Platonisme. Dari Iskandariyah (Alexandria) berkembang ke Antiokia Nissibis dan Edessa yang dibawa oleh kelompok Monophysit dan Kristen Nestorian.³

Muncul sederet filsuf di dunia Islam, baik di belahan Timur maupun Barat. Filsuf yang muncul di kawasan Timur antara lain Ya'qub bin Ishaq al-Kindi (w. 261/873),⁴ Abu Bakr ar-Razi (w. 133/925), Abu Nasr al-Farabi (w. 339/950), Ibnu Sina, Ibnu Miskawaih, Ikhwan ash-Shafa, dan al-Ghazali. Sedangkan di zona Barat muncul Ibnu Bajjah, Ibnu Thufail, dan Ibnu Rusyd. Nama-nama ini merupakan filsuf paling populer di zamannya dan dikenal sebagai punggawa filsafat. Beberapa filsuf lain yang kurang tersohor, tapi memiliki kontribusi yang tidak sedikit bagi khazanah filsafat adalah al-Amiri, Suhrawardi, dan ath-Thusi. Di Bagdad ada sekelompok filsuf yang secara akademis dekat dengan filsuf Kristen, Abu Bisr Matta bin Yunus (328/940) dan muridnya Yahya bin Adi

(w. 363/974). Dua tokoh belakangan ini dapat ditelusuri melalui karya-karya Abu Hayyan at-Tauhidi (w. 414/1023) dan Abu Sulaiman as-Sijistani (w. 390/1000). Pembahasan berikutnya diteruskan dengan tokoh-tokoh pasca Ibnu Rusyd di kawasan Islam bagian timur dan barat, misalnya Nashirudin ath-Thusi, Mulla Shadra, Ibnu Masarraah dan lain sebagainya.

2. Sekilas tentang Filsuf Kecil

Sebagian besar generasi saat ini kurang mengenal pribadi-pribadi filsuf Muslim yang –meminjam istilah Mulyadhi Kertanegara- mendapat label "filsuf kecil" (*minor philosopher*). Memang, tidak sedikit filsuf yang mempunyai konsepsi besar bagi perkembangan filsafat, tetapi nama dan buah pemikirannya masih asing di telinga orang kebanyakan. Hal ini disebabkan oleh tidak adanya kurikulum yang mengekspos nama dan pemikiran mereka. Kurikulum filsafat Islam di perguruan tinggi Nusantara tidak beranjak sejengkal pun dari ruang stagnasi, terhitung sejak buku kecil karya Harun Nasution berjudul *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam* diedarkan sebagai acuan kurikulum. Selama ini kajian filsafat Islam tak pernah lepas dari pembahasan tokoh-tokoh seputar al-Kindi, ar-Razi, al-Farabi, Ibnu Sina, al-Ghazali, dan Ibnu Rusyd.⁵ Luthfi Jum'ah, misalnya, memenuhi kitabnya, *Tarikh al-Falasifah al-Islam fi al-Masyriq wa al-Maghrib* dengan kajian tentang al-Kindi, al-Farabi, Ibnu Sina, al-Ghazali, Ibnu Bajjah, Ibnu Tufail, Ibnu Rusyd, Ibnu Khaldun, Ikhwan ash-Shafa, Ibnu al-Haitsam, Muhyidin Ibnu al-Arabi, dan Ibnu Miskawaih.⁶ Demikian pula M. Saeed Shaikh dalam bukunya

Studies in Muslim Philosophy,⁷ serta beberapa buku lain yang tak dapat disebutkan di sini satu per satu.

Tentu, kenyataan ini mengundang keprihatinan tersendiri, sebab akan memunculkan kesan seolah-olah eskalasi filsuf Muslim tidak begitu besar. Padahal, kitab ‘Uyun al-Anba’ fi Thabaqat al-Athibba’ karangan Ibnu Abi Ushaibah yang digarap pada abad XIII M menginformasikan bahwa rahim peradaban Islam telah melahirkan tidak kurang dari 300 filsuf.⁸ Dari laporan ini, pertanyaan yang patut dimunculkan ialah mengapa terjadi ”penyusutan” dari jumlah yang sedemikian besar ini?

Biang persoalan ini sebenarnya terletak pada minimnya tenaga pengajar filsafat di perguruan tinggi tempo dulu. Barangkali, estafet penyempurnaan kurikulum yang telah dirintis oleh Harun Nasution perlu ditindaklanjuti oleh generasi berikutnya. Dari sisi inilah generasi penerus dituntut untuk membekali diri demi kemajuan di masa depan, sebab mustahil menguasai kajian tentang pemikiran *minor philosophers*, sementara pembahasan tentang filsuf konvensional belum mencapai titik maksimal.

Selain minimnya tenaga pengajar, faktor lain yang tak kalah pentingnya ialah menjamurnya buku-buku karya orientalis yang secara sengaja mengekspos nama-nama filsuf konvensional dalam karya mereka. Pengaruh orientalis yang tidak kecil bagi dunia intelektualisme Islam pada gilirannya memengaruhi genre penulisan filsafat, misalnya buku *Tarikh al-Falsafah al-‘Arabiyyah* karya Hanna al-Fakhuri yang memuat nama-nama filsuf besar saja.⁹ *Minor philosophers* mulai

mendapat perhatian dalam karya-karya orientalis manakala tumbuh kesadaran intelektual di kalangan mereka pada paruh pertama abad XX M.¹⁰

Keprihatinan ini juga disinggung oleh salah satu cendekiawan Muslim modern, Seyyed Hossein Nasr. Di dalam *Three Muslim Sages*, Nasr mengungkapkan bahwa penulisan sejarah Islam konvensional kerap meloncat ke pembahasan mengenai al-Kindi, al-Farabi, hingga Ibnu Sina. Padahal, antara al-Farabi dan Ibnu Sina terdapat filsuf penghubung yang turut meramaikan parade filsafat di dunia Islam. Mereka antara lain Abu al-Wafa, Abu Sahl al-Kuhi, Ibnu Yunus, Abd Jalil al-Sijzi, al-Biruni, Ikhwan ash-Shafa, al-Khawarizmi, Ibnu Nadim, Abu al-Barakat al-Baghdadi, Ibnu Miskawaih, Abu Sulaiman as-Sijistani, Abu Hayyan at-Tauhidi, dan Abu al-Hasan al-Amiri. Dari sederet nama ini, hanya as-Sijistani dan al-Amiri yang gaungnya kurang terdengar di kawasan dunia Islam dan Barat. Padahal, pemikiran-pemikirannya cukup luas dan kontribusinya amat besar bagi perkembangan filsafat selanjutnya.

As-Sijistani hidup antara 310 H/922 M-390 H/999 M, dan dikenal sebagai murid Matta Ibnu Yunus dan Yahya Ibnu Adi. As-Sijistani juga tersohor sebagai pelopor filsafat di Baghdad. Bahkan, kediamannya sering dipakai untuk berkumpul dan berdiskusi oleh para filsuf. Ia adalah seorang pakar logika dan penulis buku sejarah filsafat, *Shiwan al-Hikmah* yang selanjutnya disempurnakan oleh Abu al-Hasan al-Baihaqi dengan judul *Tatimmah Shiwan al-Hikmah*. Informasi lengkap mengenai peran as-Sijistani dapat diperoleh

melalui muridnya, at-Tauhidi, seorang penulis *al-Imta' wa al-Mu'anah*. Sebelum muncul Ibnu Sina, pemikiran-pemikiran al-Sijistani sangat mewarnai labirin intelektual di Bagdad.¹¹

Sementara al-Amiri yang hidup sezaman dengan as-Sijistani dipandang sebagai "filsuf penghubung" antara al-Farabi dan Ibnu Sina. Karyanya berjudul *al-Sa'adah wa al-Is'ad* dan *al-Amad ala al-Abad* mendapat respon positif dari pemikir besar sesudahnya, misalnya Mulla Shadra. Keprihatinan lebih mendalam dilontarkan oleh Dr. Ahmad Abdul Hamid Gharab melalui ungkapannya: "Betapa banyak tokoh dalam sejarah pemikiran kita yang terlupakan begitu saja. Padahal, al-Amiri adalah bintang yang sangat terkemuka," demikian pujian Abu Hayyan at-Tauhidi. Bahkan, as-Sahrastani terang-terangan menyajarkannya dengan al-Kindi, al-Farabi, dan Ibnu Sina."¹² Al-Amiri tercatat dalam sejarah sebagai pembela filsafat ketika diserang oleh para ahli kalam yang menuduh filsuf sebagai ateis (*mulhid*).

CATATAN

- 1 Lebih lanjut lihat kajian Nicholas Rescher dalam *Studies In Arabic Philosophy*. (University of Pittsburg, 1966)
- 2 Pembahasan proses alih peradaban ke dunia Islam dapat ditelaah pada buku Mehdi Nakosteen, 1964, *History of Islamic Origins of Western Education A.D. 800-1350; with an Introduction to Medieval Muslim Education*. Colorado: University of Colorado Press, Boulder yang telah dialihbahasakan oleh Joko S. Kahhar dan Suprayitno Abdullah, 1996. *Kontribusi Islam atas Dunia Intelektual Barat, Deskripsi Analisis Abad Keemasan Islam*, Surabaya: Risalah Gusti.
- 3 Ahmad Fuad al-Ahwani, *Filsafat Islam*, Jakarta: Pustaka Firdaus, h.38
- 4 M. Saeed Shaikh, 1994, *Studies In Muslim Philosophy*. India: Adam Publications & Distributors. h. 55
- 5 Lihat Harun Nasution, 1995, *Falsafat dan Mistisisme Dalam Islam*, cet. 9, Jakarta: Bulan Bintang.
- 6 Lihat Muhammad Luthfi Jum'ah, t.t.h., *Tarikh Falasifah al-Islam fi al-Masyriq wa al-Maghrib*.
- 7 Lihat, M. Saeed Shaikh, 1994, *Studies In Muslim Philosophy*, India: Adam Publishers & Distributors.
- 8 Disarikan dari ceramah Dr. Mulyadi Kertanegara mengenai "Metodologi Kajian Falsafat Islam" yang diadakan di Ciputat Jakarta.
- 9 Lihat Hanna al-Fakhuri dan Khalil al-Jar, 1958, *Tarikh al-Falsafah al-'Arabiyyah*. Jilid Kedua, Beirut: Dar al-Ma'arif.

- ¹⁰ Hossein Zia'i, *Suhrawardi & Falsafat Illuminasi Pencerahan Ilmu Pengetahuan*. Cet. I, Bandung: Zaman, hal. 17. Terjemahan oleh Dr. Afif Muhammad dari *Knowledge of Illumination*
- ¹¹ Seyyed Hossen Nasr, 1964, *Three Muslim Sages, Avicenna, Suhrawardi, Ibnu Arabi*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, hal. 18-19.
- ¹² Dr. Ahmad Abdul Hamid Gharab (ed.), 1967, *Kitab al-I'lam bi Manaqib al-Islam li Abi al-Hasan Muhammad bin Yusuf al-Amiri*, Kairo: Dar al-Kutub al-Arabi li al-Thaba'ah wa al-Nasyr, hal. 5

BAB 2

PARA FILSUF MUSLIM DI DUNIA ISLAM BELAHAN TIMUR

1. Al-Kindi

a. Al-Kindi dan Pemikiran Filsafatnya

Abu Yusuf Ya'qub ibnu Ishaq ibnu Sabbah ibnu Imran ibnu Ismail al-Ash'ats ibnu Qais al-Kindi (185/801-260/873) adalah filsuf Muslim pertama. Kindah merupakan salah satu suku Arab besar pra-Islam. Kakeknya, al-Ash'ats ibnu Qais memeluk Islam dan dianggap sebagai sahabat Nabi. Ayahnya, Ishaq as-Sabbah, seorang Emir Kufah di masa Abbasiyah pimpinan al-Mahdi, al-Hadi, dan ar-Rasyid. Tidak ada informasi pasti mengenai waktu kelahiran al-Kindi.¹ Para ahli memperkirakan kelahirannya sekitar tahun 185 H/801 M, yaitu satu dasawarsa sebelum Khalifah Harun ar-Rasyid meninggal.² Al-Kindi lahir pada masa Abbasiyah dalam suasana intelektual dan sosio-politik yang dinamis. Kekuatan militernya berpengaruh sampai pantai Bosporus yang ditopang

oleh infrastruktur yang menyatukan semua kawasan. Buku-buku ilmu pengetahuan mudah didapat, dan *Bait al-Hikmah* berperan sebagai pusat kegiatan intelektual dan penerjemahan. Kegairahan pemerintah tercermin dari besarnya imbalan sebuah karya terjemahan, yaitu emas seberat buku yang diterjemahkan.³

Situasi ini menguntungkan al-Kindi yang didukung oleh kemampuan intern keluarga. Kondisi ekonomi keluarga yang mengatasi titik stabilitas memberinya kemudahan untuk mengakses literatur-literatur asli dari Yunani. Kelihaiannya dalam berfilsafat mengantarnya ke pusat kekuasaan. Kedatangannya di istana segera mendapat tantangan dari Abu Ma'syar yang merasa posisinya terancam oleh kehadirannya. Untungnya al-Kindi sanggup memadamkan api permusuhan tersebut dan mengubahnya menjadi persahabatan.⁴

Al-Kindi dikenang sebagai filsuf Muslim Arab pertama yang merintis jalan bagi penetrasi filsafat ke dunia Islam.⁵ Ia juga merupakan filsuf Arab keturunan raja Yaman di Kindah, sedangkan mayoritas filsuf berasal dari Persia, Turki atau Berber.⁶ Keseluruhan karya al-Kindi mencapai 270 buah, namun sebagian dinyatakan raib. Ibnu al-Nadim dan al-Qifti mengklasifikasi karya-karyanya ke dalam 17 bidang, meliputi filsafat, logika, ilmu hitung, globular, musik, astronomi, geometri, sperikal, medis, astrologi, dialektika, psikologi, politik, metereologi, dimensi, benda-benda pertama, logam, dan kimia.⁷ Sejumlah karyanya diterjemahkan ke dalam bahasa Latin dan memancarkan pengaruh yang dahsyat bagi cakrawala pemikiran Eropa abad pertengahan.

Di samping menerbitkan buku tentang pemikirannya sendiri, al-Kindi juga menerjemahkan literatur-literatur Yunani, seperti *Metaphysica*, *Poetica* and *Hermeneutica* karya Aristoteles, *Geography* karya Ptolemy, dan *Isagoge* buah tangan Prophyry. Al-Kindi juga memberi komentar buku-buku Aristoteles, seperti *Analytica Posteriora*, *Sophistica Elenchi*, dan *the Categories*.⁸ Adapun karyanya di bidang filsafat antara lain: *Kitab al-Kindi ila al-Mu'tashim billah fi Falsafah al-Ula* (tentang filsafat pertama); *Kitab al-Falsafah al-Dakhilah wa al-Masail al-Mantiqiyah al-Muqtashah wa ma fauqa al-Thabi'iyyah*; *Kitab fi Annahu fi Tanalu al-Falsafah illa bi al-Ilm al-Riyadhiyah*; *Kitab fi Qasha Aristhuthalish fi al-Ma'qulat*; *Kitab fi Ma'iyyah al-Ilm wa Aqsamihi*; *Risalah fi Hudud al-Asyya' wa Rusumiha*; *Risalah fi Annahu Jawahir la Ajsam*; *Kitab Ibarah al-Jawami' al-Fikriyah*; *Risalah al-Hikmiyah fi Asrar al-Ruhaniyah*; dan *Risalah fi al-Ibanah an al-Illat al-Fa'ilat al-Qaribah li al-Kaun wa al-Fasad*.

Para sarjana, khususnya orientalis, mempelajari karya-karya al-Kindi berdasarkan terjemahan Latinnya. Baru-baru ini peta pemikiran al-Kindi mulai menemui titik terang berkat penemuan 25 karyanya yang sempat hilang. Salah satunya berjudul *Rasail al-Kindi al-Falsafiyyah* dan telah diedit serta diterbitkan di Kairo dalam dua jilid (jilid pertama tahun 1950, dan jilid berikutnya tahun 1953).⁹

b. Agama dan Filsafat

Konsep filsafat pertama al-Kindi menyatakan: "Yang paling luhur dan mulia di antara segala seni manusia adalah filsafat

yang bertujuan menyingkap hakikat kebenaran, dan bertindak sebagai kebenaran itu sendiri.” Sejalan dengan Aristoteles, al-Kindi menamakan metafisika dengan Filsafat Pertama. Di pengujung risalahnya, al-Kindi menyebut Allah dengan Kebenaran (*al-Haqq*) yang menjadi tujuan filsafat. “Maka Satu Yang Benar (*Al-Wahid Al-Haqq*) adalah yang Pertama. Sang Pencipta, Sang Pemberi rizki pada ciptaan-Nya...,” demikian tafsiran definitif al-Kindi tentang Penggerak yang Tidak Tergerakkan (*Unmoveable Mover*) versi Aristoteles. Penafsiran semacam ini menjadi ciri utama sistem filsafat al-Kindi.¹⁰

Menurut al-Kindi, filsafat harus diterima sebagai bagian dari peradaban Islam. Ia mengaku konsep filsafatnya berasal dari Aristotelianisme dan Neo-Platonisme, namun dengan kemasan Islam.¹¹ Al-Kindi terkesan dengan ajaran Socrates, Plato, Aristoteles, dan segenap komentatornya, terutama Alexander Aphrodisias.¹² Ia mendamaikan warisan Hellenis dengan Islam, dan membangun pondasi filsafat Islam.¹³ Baginya, kebenaran filsafat dan agama tidaklah bertentangan, karena keduanya datang dari sumber yang sama, yaitu Tuhan. Karena itu, upaya al-Kindi dengan filsafat yang dikonstruksinya berpretensi memadukan antara keduanya.¹⁴ “Harmonisasi” semacam inilah yang merupakan ciri khas filsafat Islam.

c. Logika dan Epistemologi

Logika Arab identik dengan logika Aristotelian dengan sedikit campuran pemikiran Stoik, Peripatetis, dan Neo-Platonis. Kendati demikian, logika Aristotelianisme tidak selalu diterima sebagai alat menuju kepastian.¹⁵ Al-Kindi tidak

menjelaskan korelasi antara logika dengan filsafat. Pun tidak menulis karya khusus mengenai rumusan logikanya. Al-Kindi sekadar memberi ulasan atas logika Aristotelian. Ia memahami logika Aristotelian dan menganggap matematika sebagai ilmu yang mampu memberi pengetahuan lebih pasti mengenai silogisme. Untuk mengetahui prinsip-prinsip pertama, penguasaan terhadap matematika merupakan hal yang niscaya. Menurut al-Kindi, logika Aristotelian bukanlah satu-satunya jalan menuju kepastian filosofis; penalaran matematis lebih mendasar daripada logika. Keteguhan pendapatnya ini diperkuat oleh tulisannya yang menegaskan bahwa filsafat tidak dapat dicapai tanpa matematika.¹⁶

Dengan mengikuti klasifikasi ilmu versi Aristoteles, al-Kindi membagi filsafat ke dalam teoritis dan praktis. Ilmu teoritis meliputi etika, ekonomi, dan politik. Sedangkan pengetahuan dibaginya ke dalam pengetahuan Ilahi (*divine science*) dan manusiawi (*human science*). Pengetahuan pertama dipahami sebagai segala pengetahuan yang tertuang di dalam Al-Quran. Pengetahuan jenis ini merupakan rangkaian pengetahuan yang bersumber langsung dari Allah yang biasanya ditujukan kepada nabi. Jadi, pengetahuan model ini memegang keyakinan atau iman sebagai prinsipnya. Model pengetahuan kedua dimaknai sebagai pengetahuan manusiawi atau falsafati, dimana rasionalitas menjadi tolak ukurnya. Di sini muncul kesan bahwa argumentasi Al-Quran yang “melangit” nampak lebih meyakinkan dibanding logika filsafat yang bersifat “membumi.”

Namun, menurut al-Kindi, keduanya adalah entitas yang sejalan dan jauh dari pertentangan. Mengapa? Karena filsafat mengeksplorasi kebenaran, sedang agama berbicara tentang kebenaran dari Tuhan. Dipandang dari segi persamaan obyek, maka agama dan filsafat memiliki semangat dan tujuan yang sama. Apa yang membedakan antara keduanya hanyalah jalan untuk mencapai tujuan tersebut. Kalau kebenaran agama dianggap mutlak oleh pemeluknya lantaran berasal dari Tuhan, maka kebenaran filsafat lebih bersifat relatif. Dengan kata lain, kualitas kebenaran agama lebih tinggi dibanding filsafat, tapi sama-sama menyuarakan kebenaran.¹⁷ Dengan ini, al-Kindi akhirnya berkesimpulan bahwa mempelajari filsafat dan berfilsafat tidaklah mengancam keluhuran nilai-nilai Al-Quran, dan tidak sepatutnya pula diharamkan.¹⁸

d. Kosmologi

Pemikiran al-Kindi tentang kosmologi agak berbeda dengan Aristoteles. Andai Aristoteles menyebut Tuhan sebagai Penggerak Pertama, lain halnya dengan al-Kindi yang membahasakan Tuhan sebagai Pencipta. Alam semesta ini tidak bersifat kekal pada masa lampau (*qadim*), tetapi memiliki permulaan. Konsep kosmologinya nampak lebih dekat kepada filsafat Plotinus yang berdalil bahwa Yang Maha Satu adalah sumber dari segala sesuatu di alam ini; alam semesta merupakan emanasi atau pancaran dari Yang Maha Satu.¹⁹ Alam semesta, baik yang spiritual maupun material, terjadi melalui proses pancaran secara langsung dari Yang Maha Satu.²⁰ Proses itu cuma terjadi sekali dan tidak berulang-ulang. Jadi, emanasi sesungguhnya tidak mengenal terminologi "Akal

Sepuluh." Istilah ini muncul akibat perkembangan teori emanasi oleh filsuf berikutnya. Al-Kindi meyakini bahwa alam merupakan hasil emanasi Tuhan, layaknya cahaya yang memancar dari matahari, "*The universe in an emanation from God... the world emanates from God as light emanates from sun.*"²¹ Tetapi, alam semesta tidaklah tercipta dari proses emanasi secara langsung, melainkan melalui perantara spiritual, yakni malaikat. Agen-agen spiritual ini pun bertingkat dari yang tertinggi sampai terendah. Antara agen terendah dan alam material inilah terdapat perantara yang merupakan jiwa-dunia (*world-soul*).²²

Mengenai bukti adanya Tuhan, al-Kindi mengajukan argumentasi kosmologis. Berawal dari pemikiran andai alam ini tak terbatas, baik dari segi ukuran maupun waktunya, lalu dibagi dua, maka muncul pertanyaan, berapa besar bagian masing-masing? Yang disebut bagian haruslah lebih kecil dari keseluruhan, sehingga bagian pertama terbatas dan kedua terbatas pula. Bila bagian-bagian ini dipadukan kembali, maka bagian yang terbatas ditambah dengan bagian lain yang terbatas akan membuat hasil yang terbatas pula. Padahal, sejak awal diandaikan bahwa alam ini tak terbatas. Maka, hukum yang berlaku haruslah alam ini terbatas.

Demikian pula waktu bagi alam. Andai waktu tidak terbatas, baik di masa lampau atau akan datang, lalu waktu dipenggal menjadi dua, kira-kira berapa lamakah tempo masing-masing penggalan? Bila dijawab penggalan itu terbatas, maka penggabungan dua penggalan itu menjadi terbatas (terbatas + terbatas = terbatas). Jika tiap-tiap penggalan tidak

terbatas, maka tempo penggalan akan sama lamanya dengan keseluruhan. Ini jelas mustahil. Walhasil, ruang dan waktu alam adalah terbatas. Artinya, alam pada mulanya tiada dan kemudian ada, dan kelak akan kembali tiada. Setelah membuktikan secara matematis bahwa alam ini terbatas dan sebelumnya tak pernah ada, lalu al-Kindi bertanya tentang siapa pencipta dari tiada menjadi ada. Di sinilah Tuhan menjadi jawaban atas pertanyaan tersebut. Artinya, Tuhan terbukti ada sebagai pencipta karena "ada" (*makhluq*) telah tercipta.

Argumentasi lain yang dikemukakan al-Kindi dapat dirangkum sebagai berikut: Sebenarnya fenomena-fenomena empirik cukup jelas 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 Sebab bagi setiap sebab. Kenyataan demikian hanya dapat diinsafi oleh orang dengan alat inderawi yang disinari oleh akal, tujuan dan sandarannya adalah kebenaran, dasar bagi kesimpulan dan keputusannya adalah kebenaran, dan menjadikan akal sebagai hakim bagi setiap konflik dalam batinnya. Siapa yang berada dalam kondisi demikian, kata al-Kindi, niscaya akan terang baginya bahwa Allah Yang Maha Terpuji adalah esensi kebenaran yang senantiasa ada, dan tak pernah tiada. Al-Kindi meneruskan: "Sesungguhnya ketertiban alam ini, baik susunan, interaksi, relasi bagian dengan bagiannya, ketundukan suatu bagian pada bagian lainnya, dan kekuahan strukturnya di atas landasan prinsip yang terbaik bagi proses penyatuan, perpisahan, dan

muncul serta lenyapnya sesuatu dalam alam, mengindikasikan adanya pengaturan yang mantap dan kebijakan yang kukuh. Tentu, ada Pengatur Yang Bijaksana di balik semua ini, yaitu Tuhan.

Tuhan dalam konsepsi al-Kindi merupakan Yang Maha Esa dalam arti sesungguhnya, sedangkan esa-esa lain yang bersemayam dalam kosmos hanyalah metafora. Keesaan Tuhan tidak mengandung kejamakan, sedang esa-esa yang lain tidak sunyi dari kejamakan tersebut. Jika tiap-tiap benda mempunyai dua hakikat: *juz'i* (individual, disebut pula *aniyah*) dan *kulli* (umum, disebut pula *mahiyah*), maka ia tidak berlaku bagi Tuhan. Tuhan tidak memiliki *aniyah* karena tidak tersusun dari materi dan bentuk, serta tidak memiliki *mahiyah* karena bukan jenis atau macam. Dalam menegakkan paham keesaan Tuhan, al-Kindi memustahilkan paham ketuhanan trinitas (tiga persona Tuhan Yang Maha Esa). Mustahil Tuhan memiliki tiga persona: Bapak, Anak, dan Roh Kudus, karena hal itu mengandaikan bahwa ketiga persona tersebut tersusun. Apa yang tersusun tak pernah abadi, sehingga trinitas tak mungkin ada dalam Tuhan.

e. Filsafat Jiwa dan Hidup Sesudah Mati

Menurut al-Kindi, jiwa-jiwa manusia berasal dari jiwa-dunia. al-Kindi merasa kesulitan menjelaskan persemayaman jiwa manusia yang bersifat spiritual dalam tubuh manusia yang sifatnya temporal-material.²³ Baginya, jiwa tidak tersusun, sederhana, mulia, dan sempurna. Substansinya berasal dari Tuhan, dan hubungannya dengan Tuhan ibarat hubungan

cahaya dengan matahari.²⁴ Jiwa dan raga masing-masing memiliki wujud tersendiri, sebab raga penuh dengan hawa nafsu, dan jiwa selalu berusaha menentangnya.²⁵ Berkat kesuciannya, jiwa mampu menangkap pengetahuan sejati yang bersifat spiritual. Sedangkan indera hanya sanggup menangkap hal-hal berunsur material. Pengetahuan inderawi manusia semacam ini tak ubahnya seperti pengetahuan binatang. Fakultas rasional mampu mengetahui makna hakikat spiritual-universal.²⁶ Jiwa manusia dapat mencapai pengetahuan sejati dengan cara melepaskan sifat kebinatangan, mengoptimalkan aktivitas berpikir, meninggalkan dunia material, dan berkonsentrasi merenungkan Tuhan.²⁷

Jiwa juga mengandung sederet potensi meliputi potensi pikir (*al-quwwah al-aqliyah*), marah (*al-quwwah al-ghadhabiyah*), dan syahwat (*al-quwwah al-syahwatiyah*). Jika manusia meremehkan hal-hal empirik dan memusatkan pandangan pada esensi sesuatu, maka jiwanya akan terbuka bagi hal-hal gaib, dan mengetahui rahasia alam. Kalau tujuan hidup manusia sekadar mencari kelezatan makan dan minum, maka potensi pikirnya terhalang untuk mengetahui hal-hal baik, dan kian menjauh dari cahaya Tuhan. Potensi syahwat disimbolisasikan oleh al-Kindi dengan babi, potensi amarah dengan anjing, dan potensi pikir dengan malaikat. Siapa dikuasai oleh nafsu syahwat, maka tujuan hidupnya seperti babi, dan yang dikuasai oleh nafsu amarah tak ubahnya seperti anjing. Orang yang dikuasai oleh potensi pikirnya, maka apa yang dominan dalam dirinya adalah aktivitas berpikir, jernih membedakan antara kebaikan dan keburukan, mengetahui

hakikat sesuatu, dan mempunyai ketajaman dalam menganalisis ambiguitas pengetahuan. Dalam kondisi demikian, manusia pun seolah-olah menyerupai Tuhan dalam segi kebaikannya.

Kematian manusia menjadi momen perpisahan jiwa dari raga. Raga yang tersusun dari materi berangsur-angsur mengalami kepunahan, sedang jiwa terus berada dalam kehidupan. Andai jiwa itu suci ketika maut menjemput, maka jiwa bisa segera terbang menghampiri alam akal di langit terjauh di bawah balutan cahaya Tuhan, sehingga segala hal yang samar menjadi terang-benderang. Namun sebaliknya, jiwa yang lusuh tidak segera memasuki alam akal (alam ketuhanan, alam kebenaran); ia mengembala terlebih dulu di falak bulan untuk melakukan proses penyucian, sesudah itu naik ke falak Merkuri untuk melakukan hal yang sama. Ini dilakukan oleh jiwa pada tiap-tiap falak hingga mencapai falak terjauh. Begitu perjalanan yang melelahkan itu usai, maka jiwa leluasa memasuki alam ketuhanan, dan berbahagia di sana. Jadi, dalam filsafat al-Kindi, setiap jiwa bakal kembali ke alam ketuhanan dan menikmati kebahagiaan surgawi yang bersifat spiritual semata.

f. Akal dan Akhlak

Dalam risalahnya tentang akal, al-Kindi menulis akal yang senantiasa aktual, yang berada di luar jiwa manusia, dan akal yang mulanya berpotensi mengendap dalam jiwa manusia. Akal yang senantiasa aktual adalah Akal Pertama. Dalam kodratnya untuk selalu aktual, ia merupakan spesies (*species*)

dan jenis (*genus*), dan berperan menggerakkan akal potensial dalam jiwa manusia menjadi akal aktual tingkat pertama yang selanjutnya berkembang menjadi aktual tingkat kedua. Akal potensial pada jiwa manusia dapat dipahami dengan mengacu pada daya pikir potensial untuk menangkap ide-ide (bentuk-bentuk) imateri (bukan khayali!). Demikian pula dengan akal yang senantiasa aktual: mengacu kepada substansi imateri yang selamanya memiliki ide-ide tersebut, atau mengacu kepada ide-ide yang selamanya terdapat pada substansi imateri itu. Akal aktual yang menganugerahkan ide-ide kepada jiwa manusia disebut *mufid* (yang memberi), dan jiwa manusia sebagai penerimanya disebut *mustafid* (yang memperoleh), sedang akal (dalam arti ide-ide tersebut) yang diterima oleh jiwa manusia disebut akal *mustafad* (akal perolehan). Apa yang menjadi obyek jiwa manusia adalah bentuk material yang dapat ditangkap oleh indera, dan bentuk non-material yang dapat ditangkap oleh daya pikir jiwa.

Lantaran usaha filsafat tidak sekadar mengungkap kebenaran, tapi juga mengamalkannya, maka pengetahuan tentang perbuatan yang utama dan hina haruslah bermuara pada mencintai serta menegakkan perbuatan utama (*luzum al-fadhill*), dan meninggalkan perbuatan hina (*tark razail*) secara konsisten. Sejalan dengan Plato, al-Kindi menulis bahwa pangkal keutamaan jiwa adalah menjunjung sikap moderat (*i'tidal*), dan pangkal kehinaan terletak pada ekstrimisme. Sikap moderat akan mengaktualisasikan potensi pikir yang pada gilirannya membawa kebijaksanaan. Potensi marah memunculkan keberanian, dan potensi syahwat melahirkan

kesucian. Jika ketiga potensi ini kurang dikembangkan, maka jiwa akan memunculkan kedunguan, kelemahan, dan sikap pengecut. Sebaliknya, bila terlalu berlebihan, maka jiwa akan melahirkan kelicikan, kenekatan, dan keserakahan. Manusia harus mengembangkan ketiga potensi jiwanya sedemikian rupa untuk merangsang terciptanya aktualisasi keempat keutamaan tersebut (moderat, kebijaksanaan, keberanian, dan kesucian). Dengan keutamaan ini seseorang akan menjadi manusia utama.²⁸

2. Ar-Razi (250-313 H/864-925 M)

a. Ar-Razi dan Pemikiran Filsafatnya

Filsuf Muslim terkenal sesudah al-Kindi ialah ar-Razi. Nama lengkapnya Abu Bakar ar-Razi, hidup sepanjang tahun 250-313 H/ 864-925 M. Ar-Razi lahir, tumbuh, dan wafat di Rayy, dekat Teheran, Persia. Namun demikian, ia pernah pula hidup berpindah dari satu kota ke kota lain. Dia adalah dokter terbesar yang lahir dari rahim sejarah masa keemasan Islam. Posisi paling strategis terkait kapasitasnya sebagai dokter ialah menjadi direktur rumah sakit Rayy dan Bagdad. Ketekunannya dalam bidang tulis-menulis sungguh luar biasa. Ia pernah menulis tidak kurang dari 20.000 lembar kertas dalam setahun. Dilaporkan bahwa karya tulisnya mencapai 232 buah dengan kedokteran sebagai tema umum. Buah karyanya yang terbesar ialah *Al-Hawi*, sebuah ensiklopedi kedokteran dengan ketebalan 20 jilid yang berisi informasi kedokteran Yunani, Syiria, Arab, dan laporan penelitian pribadi. Ensiklopedi kedokteran tersebut diterjemahkan ke dalam bahasa Latin pada

tahun 1279 M. Sejak 1486 M, buku tersebut dicetak berulang kali karena menjadi bacaan wajib di kampus-kampus Eropa sampai abad 17 M. Karangannya tentang campak dan cacar berjudul *Fi al-Judari wa al-Hasbah* juga diterjemahkan ke bahasa Latin. Hingga tahun 1866 M, buku tersebut mencapai cetakan keempatpuluh kali. Kendati demikian, amat disayangkan bahwa nyaris seluruh tulisannya tentang filsafat belum ditemukan setelah dihancurkan oleh para seterunya yang menuduhnya *mulhid* (menyimpang dari, atau mengingkari ajaran Islam).

b. Filsafat Lima Kekal

Tulisan-tulisan dari lawan ar-Razi melaporkan bahwa ar-Razi menganut filsafat doktrin lima kekal, yaitu Tuhan, Jiwa Universal, Materi Pertama, Ruang Absolut, dan Zaman Absolut. Lima kekal tersebut dapat dipahami secara logis dari kenyataan adanya alam benda yang empirik ini. Alam benda itu pasti tersusun dari materi pertama dan senantiasa membutuhkan ruang. Karenanya, ruang harus ada, dan ruang dari segenap materi yang ada disebut ruang absolut. Materi atau alam benda ini terkena hukum perubahan. Perubahan ini kelak memunculkan apa yang kita sebut sebagai masa. Orang bisa membatasi masa ke dalam hitungan jam, hari, minggu, bulan, tahun dan seterusnya. Dan masa yang dibatasi itu disebut waktu. Adalah sesuatu yang absurd apabila materi yang ada ini muncul dari ketiadaan atau tak pernah ada, dan atau berubah menjadi tiada; materi akan tetap ada dan berubah selamanya.

Zaman yang terus-menerus bergerak dari masa lalu yang tanpa batas menuju masa depan yang tiada akhir disebut *zaman absolut (al-dahr/ duration)*. Dalam alam ini terlihat jelas adanya benda-benda hidup, dan karenanya keberadaan jiwa-jiwa yang berasal dari jiwa universal menjadi niscaya. Untuk mewujudkan ketertiban alam mestilah memerlukan Dzat Maha Bijaksana dan Maha Tahu, yakni Tuhan. Dari lima kekal itu, hanya Tuhan dan jiwa yang selalu aktif. Adapun materi senantiasa berada dalam suasana pasif, sedangkan ruang dan zaman tidak mengalami kedua-duanya (aktif dan pasif).

Dalam catatan-catatannya tidak ditemukan indikasi pengingkaran terhadap doktrin lima kekal. Jika benar ar-Razi menganut doktrin tersebut, tentu tidak patut bagi siapa pun memberikan label "kafir" karena Al-Quran tak pernah menginformasikan apakah penciptaan alam berlangsung sejak zaman azali dan berkesinambungan atau sebaliknya. Bila Tuhan mencipta alam ini sejak azali dan tidak mengenal batas akhir, niscaya alam menjadi kekal. Begitu pula sebaliknya, alam ini tidak kekal manakala tidak tercipta sejak azali dan mengenal batas akhir.

c. Jiwa dan Materi

Meskipun jiwa universal dan materi pertama bersifat kekal, bukan berarti keduanya tidak membutuhkan Tuhan. Dalam Filsafat Lima Kekal, Tuhan pada mulanya tidak membentuk alam dari materi pertama. Tapi, pada suatu saat, jiwa tertarik dan ingin bermain-main dengan materi pertama. Tuhan pun hadir membantu jiwa dengan membentuk alam ini dari materi

pertama dalam susunan yang kuat, sehingga jiwa dapat mencari kesenangan materi di dalamnya. Jiwa tercipta dengan kemampuan memanfaatkan raga sebagai tempat singgah. Karena sifat material raga begitu menggoda, jiwa pun terlena dan lupa bahwa kesenangan sejati tidaklah terletak pada persatuannya dengan materi, tetapi dalam perpisahannya. Untuk itu, Tuhan memberi jiwa potensi akal yang dapat menyadarkan manusia untuk tidak tertipu oleh kesenangan materi, serta menyadarkan bahwa alam yang sesungguhnya dan kesenangan sejati berada di luar alam materi. Jiwa tetap tinggal di alam materi selama belum berhasil menyucikan diri; dan penyucian ini bisa dilakukan melalui filsafat. Bila jiwa telah suci, maka jiwa dapat memasuki alam asalnya kembali. Pada saat itulah alam materi hancur dan kembali menjadi materi asal.

d. Akal sebagai Karunia Tuhan

Dalam bukunya, *al-Thibb al-Ruhani* (*Kedokteran Jiwa*) tampak jelas bahwa ar-Razi memberikan penghargaan setinggi-tingginya pada akal. Menurutnya, akal merupakan karunia terbesar Tuhan bagi manusia. Berkat akal manusia menjadi lebih mulia dari binatang, mengetahui banyak sesuatu, memperbaiki kehidupan, mencapai cita-cita, dan bahkan mengetahui Tuhan. Tanpa akal, manusia tak ubahnya seperti binatang. Oleh sebab itu, akal wajib dihargai dan tidak boleh dilecehkan; ia harus dijadikan hakim bagi segala permasalahan.

e. Tuduhan Lawan tentang Sikapnya terhadap Agama

Terkait dengan sikapnya yang terlalu menghargai akal, muncul asumsi negatif bahwa ar-Razi mengingkari eksistensi

wahyu dan nabi. Laporan ini terdapat dalam catatan Abu Hatim ar-Razi, tokoh Syiah Imamiyah (w. 321 H/933 M) yang hidup semasa dengan ar-Razi, tetapi memusuhinya. Dalam pandangannya, para nabi adalah pembawa kehancuran, dan ajaran-ajaran mereka menimbulkan kebencian di kalangan umat manusia. Jika benar informasi Abu Hatim, tentu ar-Razi tidak dapat disebut filsuf dan dokter Muslim. Kalau kita mencoba mempertimbangkan karya ar-Razi berjudul *al-Thibb al-Ruhani*, kita akan memperoleh keterangan bahwa penghargaannya terhadap akal dibarengi pula penghargaannya kepada agama dan para nabi sebagai manusia utama yang harus diteladani. Ia menulis demikian, "Mengendalikan hawa nafsu adalah wajib dalam pandangan rasio, orang berakal, dan semua agama, sehingga wajib bagi manusia yang baik, utama, dan sempurna menuaih apa yang diajarkan agama yang benar (*al-Syariah al-Muhiqqah*) kepadanya. Ia juga tidak sepatutnya menakuti kematian karena agama yang benar telah menjanjikan kemenangan, ketenteraman, dan kenikmatan yang tak berkesudahan."

Dalam karya lainnya berjudul *Bar al-Sa'ah* dan *Sirr al-Asrar*, ar-Razi menulis ungkapan semacam ini, "Semoga Allah melimpahkan shalawat kepada ciptaannya yang terbaik, Nabi Muhammad, dan keluarganya." Dan ungkapan lain, "Semoga Allah melimpahkan shalawat kepada sayid kita, kekasih kita, dan penolong kita di hari kiamat, yaitu Muhammad, mudah-mudahan Allah senantiasa melimpahkan shalawat dan salam kepadanya." Beberapa catatan ini menunjukkan bahwa ar-Razi benar-benar seorang filsuf Muslim.²⁹

3. Al-Farabi

a. Al-Farabi dan Pemikiran Filsafatnya

Al-Farabi menyandang nama lengkap Muhammad bin Muhammad bin Tarkhan Abu Nasr al-Farabi.³⁰ Ia lahir di Wasij dekat Farab di kawasan *ma wara'a al-nahr* (Transoxiana) pada tahun 258 H/870 M, dan wafat tahun 339 H/950 M. Dari data yang terhimpun diinformasikan bahwa al-Farabi hidup dalam keluarga seorang jenderal Turki.³¹ Pendidikan dasar al-Farabi dimulai dengan mempelajari dasar-dasar ilmu agama dan bahasa. Ilmu agama meliputi Al-Quran, hadis, tafsir, dan fikih. Dan bahasa meliputi bahasa Arab, Persia, dan Turki. Ia juga mempelajari matematika dan filsafat serta melakukan pengembalaan untuk mendalami ilmu-ilmu lain. Sejak muda hingga dewasa, ia bergelut dengan dunia ilmu. Ia mengunjungi Bagdad dan belajar pada ahli logika, Abu Bisyr Matta ibnu Yunus dan Yuhanna ibnu Khaylan di Harran.

Di bidang filsafat, ia melahap habis karya-karya Aristoteles, sampai-sampai ia membaca *de Anima* Aristoteles sebanyak 200 kali, dan *Physics* 40 kali.³² Berkat keseriusannya mendalami karya-karya Aristoteles, ia pun dijuluki sebagai *Guru Kedua*. Selama 20 tahun tinggal di Bagdad, al-Farabi tertarik pada pusat kebudayaan Aleppo, tempat berkumpulnya manusia-manusia hebat di lingkungan istana Saif al-Daulah al-Hamadani.³³ Kecerdasan dan kemahirannya pula yang membawanya ke lingkaran istana. Ibnu Khalikan memujinya sebagai filsuf Muslim terbesar yang tak tertandingi dalam dunia sains dan filsafat. Sistem filsafatnya merupakan sintesis dari Platonisme, Aristotelianisme, dan Sufisme.³⁴

Karya-karya al-Farabi diklasifikasikan ke dalam logika dan non-logika. Di bidang logika, ia memberi komentar atas *Organon* karya Aristoteles,³⁵ dan menulis pengantar logika.³⁶ Sedangkan dalam ranah non-logika, ia meringkas tulisan Plato *The Laws*; mengomentari *Nicomachean Ethics*, *Physics*, *Meteorology*, *de Caelo et de Mundo on the Movement of the Heavenly Sphere* Aristoteles, mengulas komentar Alexander Aphrodisias tentang jiwa (*de Anima*), ditambah tulisan pribadi tentang jiwa (*on the soul*), daya jiwa (*on the power of the soul*), kesatuan dan satu (*unity and the one*), *aql* dan *ma'qul* (*the intelligence and intelligible*), menulis makalah tentang substansi (*substance*), waktu (*time*), ruang serta ukuran (*space and measure*), dan kekosongan (*vacuum*), mengulas *al-Majasta* Ptolemy, dan berbagai ulasan tentang persoalan Euchid.³⁷

Karya-karya al-Farabi beredar di Timur dan Barat pada abad 10 dan 11 M, sebagaimana terlihat pada terjemahannya ke bahasa Yunani dan Latin hingga memengaruhi cakrawala pemikiran sarjana Yahudi dan Kristen.³⁸ Karya al-Farabi juga diterjemahkan ke bahasa Eropa modern, sehingga beberapa filsuf Barat terpengaruh oleh aroma filsafatnya. Misalnya Albert the Great dan Thomas Aquinas yang acap kali mengutip pemikiran al-Farabi dan menyamakkannya dengan Spencer dan Rousseau. Dalam hal metode deduktif, ia disamakan dengan Spinoza.³⁹ Pemikiran filsafat al-Farabi menjadi dasar pijakan Ibnu Sina. Secara garis besar, obyek kajian filsafat al-Farabi ada lima, yaitu ontologi, metafisika teologis, konsep kosmologi yang berkaitan dengan teori emanasi, jiwa rasional, dan filsafat politik.⁴⁰

b. Ontologi

Masalah tertinggi dan universal yang menjadi konsern pemikiran al-Farabi ialah konsep wujud (*Being*). Sesuatu yang ada namun sulit didefinisikan dengan tepat mengingat wujud lebih dahulu ada sebelum konsep tentang segalanya ada. Mendefinisikan konsep berarti menganalisa apa yang terkandung dalam wujud, padahal wujud (*Being*) merupakan sesuatu yang paling halus, sehingga ungkapan apa pun tak mampu mendefinisikannya.⁴¹ Al-Farabi mengemukakan enam wujud dasar (*mabadi al-maujudat al-sittat*), yaitu Sebab Yang Pertama, Yang Esa (*al-Mabda' al-Ilahi*); Sebab kedua akal-akal planet langit (*uqul al-ajram al-samawiyyah*); akal faal (*al-aql al-fa'al*); jiwa (*al-nafs*); bentuk (*shurat*); materi (*al-madat al-ma'nawiyah*).⁴² Wujud dalam pandangan al-Farabi dibedakan ke dalam dua kategori: *wajib* dan *mungkin*. *Wajib al wujud* adalah berdiri sendiri, yang mesti ada, dan kita tidak dapat membayangkan ketiadaannya, misalnya Tuhan. Sedangkan yang *mungkin al-wujud* ialah wujud yang mengejawantah berkat wujud lainnya. Ketiadaannya dapat dimengerti oleh akal sehat, misalnya alam semesta ini.⁴³

Semua yang ada bersifat potensial dan aktual. Wujud potensial berkemampuan menjadi aktual, sebab semua benda sebelum menjadi benda aktual bersifat *mungkin* karena masih berwujud potensial. Sedangkan wujud aktual adalah wujud yang ada secara nyata. Menurut al-Farabi, wujud aktual lebih sempurna ketimbang wujud potensial karena wujud yang terakhir ini dianggap belum sempurna. Alam bisa berbentuk aktual maupun potensial. Namun Tuhan selalu dalam kondisi

aktual.⁴⁴ Ia membagi wujud ke dalam substansi dan aksiden, serta esensi dan eksistensi. Menurutnya, substansi adalah wujud yang ada pada diri sendiri, sedangkan aksiden selalu memerlukan substansi yang menjadi dasar dan gantungan keberadaannya. Esensi merupakan inti keberadaan sesuatu, dan eksistensi adalah aktualisasi dari esensi. Manusia adalah eksistensi, sedangkan jiwa dan ruhnya menjadi esensinya. Esensi dan eksistensi adalah dua entitas yang sama sekali berbeda dan terpisah. Keduanya hanya menyatu pada satu wujud yang dinamakan Tuhan.⁴⁵

Makhluk dibaginya ke dalam materi dan bentuk. Semua makhluk tersusun dari materi dan bentuk. Materi (*hayula*) adalah *substratum* yang tak terbatas, dan hanya akan muncul bila ada bentuk. Sementara bentuk (*form*) bertindak sebagai prinsip yang menentukan wujud nyata. Materi mustahil ada tanpa disertai bentuk, begitu pula bentuk tak pernah ada tanpa materi. Tanpa penyatuan, maka semuanya (*makhluq*) nihil.⁴⁶

Al-Farabi mengkaji prinsip pertama. Jika wujud itu benar-benar ada, maka prinsip pertama mesti ada. Apabila konsep wujud berdasarkan realitas, maka prinsip pertama bukan hanya berdasarkan realitas, tapi juga pemikiran. Nyatanya, semua prinsip pertama mengimplikasikan adanya ide dasar wujud itu sendiri. Menurut al-Farabi, prinsip-prinsip itu ada tiga: prinsip kontradiksi, jalan tengah, dan kausalitas.⁴⁷

Di bidang logika, al-Farabi menekankan pada konsepsi Aristotelian. Logika adalah seni berpikir lurus nan teratur. Logika memberi aturan-aturan untuk menjaga dan mengarahkan pikiran manusia pada kebenaran. Dengan logika, segalanya

mudah dijelaskan dan dipahami. Fungsi logika sama dengan tata bahasa yang mengatur kata-kata menjadi kalimat yang benar. Dengan kaidah logika yang teratur, suatu pendapat dapat diuji dan dipertahankan keabsahannya. Logika membantu orang menetapkan mana yang benar dan salah. Logika juga mengantarkan manusia kepada cara berpikir yang benar dan pengambilan kesimpulan yang tepat. Logika dan tata bahasa berfungsi sebagai pengendali kesalahan berpikir dan bertutur. Namun, al-Farabi tidak menyamakan logika dan tata bahasa secara total. Ia hanya menekankan fungsi logika dan tata bahasa sebagai penuntun dan penjaga dari kekeliruan.⁴⁸

Kontribusi al-Farabi yang terpenting ialah penjelasannya mengenai logika Aristoteles kepada masyarakat pengguna bahasa Arab. Dalam uraiannya, ia memakai istilah-istilah yang mudah dipahami oleh penutur bahasa Arab. Istilah-istilah asing yang rumit dijelaskan dengan bahasa yang mudah dan sederhana. Upaya al-Farabi ini dilatarbelakangi oleh pengalaman pribadi dalam memahami logika Aristoteles.⁴⁹

c. Metafisika Teologis

Pertanyaan utama yang diajukan kepada al-Farabi ialah bisakah kita mengetahui Tuhan. Dalam satu karyanya, al-Farabi menjawab bahwa Tuhan dapat diketahui dan tidak diketahui, Tuhan nampak (*zhahir*) sekaligus tersembunyi (*bathin*). Pengetahuan terbaik mengenai Tuhan ialah memahami bahwa Dia adalah yang tidak dapat dijangkau oleh pikiran.⁵⁰ Manusia tidak dapat mengetahui Tuhan karena

keterbatasan kapasitas intelektualnya. Cahaya adalah media bagi mata manusia mengetahui warna. Logikanya, cahaya yang sempurna akan menghasilkan pandangan yang sempurna pula. Tuhan tidak terbatas, sehingga mustahil yang tidak sempurna mencapai Yang Maha Sempurna.

Tetapi, al-Farabi memberikan jalan keluar untuk mengenal Tuhan. Tuhan bukan persona yang tidak dapat dipahami sama sekali. Melalui penalaran dan argumentasi sesungguhnya manusia mampu mengetahui Tuhan. Al-Farabi membuktikan eksistensi Tuhan dengan mengajukan beberapa argumen. *Pertama*, bukti dari teori gerak. Semua yang terdapat di alam semesta selalu bergerak yang pada gilirannya bermuara pada satu hal yang pasti, yaitu adanya sesuatu yang tidak bergerak, tetapi bertindak sebagai penggerak. *Kedua*, penyebab efisien (*efficiency caution*). Demikian pula dengan adanya sebab-sebab yang beruntun yang berujung pada sebab dari segala sebab, yaitu Tuhan. *Ketiga*, argumen *mungkin al-wujud*. Semua yang terdapat di dunia merupakan realitas yang sarat kemungkinan. Sedang *wajib al-wujud* adalah realitas yang mustahil ketiadaannya. Bahkan, menjadi sandaran dari segala yang ada itulah Tuhan.

Al-Farabi memberi sifat Tuhan sebagaimana filsuf teistik modern melakukannya, dalam pengertian bahwa manusia dapat mengetahui Tuhan melalui ciptaan-Nya. Ia juga mengemukakan sifat-sifat Tuhan, seperti esa, sederhana, tidak terbatas, hidup dan sebagainya. Menurut konsepinya, Tuhan itu sederhana sebab Dia tidak tersusun dari wujud fisik dan metafisik. Tuhan adalah satu. Jika Tuhan lebih dari satu, berarti

Tuhan terdiri atas beberapa komponen. Secara logis, hal ini tidak mungkin.⁵¹

d. Kosmologi

Tuhan adalah keniscayaan, dan keberadaan alam semesta juga kebenaran yang tidak dapat disangkal. Yang menjadi pertanyaan ialah bagaimana relasi alam dengan Tuhan. Dalam menjabarkan masalah Tuhan dan alam, al-Farabi mengedepankan teori emanasi. Sebenarnya teorinya itu diadopsi dari filsuf Yunani terdahulu, terutama dari Plotinus mengenai pelimpahan atau emanasi.⁵²

Dalam karyanya berjudul *Kitab Ara Ahl al-Madinah al-Fadhilat*, al-Farabi menjelaskan proses emanasi sebagai berikut: mula-mula Akal berpikir tentang diri-Nya, dan dari pemikiran itu timbul eksistensi atau wujud lain. Tuhan merupakan Wujud Pertama, dan dari pemikiran itu timbullah Wujud Kedua yang juga mempunyai substansi yang disebut Akal Pertama (*al-aql al-awwal, the first intelligence*) yang bersifat imateri. Akal Pertama berpikir tentang Tuhan selaku Wujud Pertama, dan dari pemikiran itu melahirkan Wujud Ketiga yang disebut Akal Kedua. Wujud Kedua/Akal Pertama selanjutnya berpikir tentang dirinya dan memunculkan langit (*al-sama' al-ula, the first heaven*). Wujud Ketiga/Akal Kedua berpikir tentang Wujud Pertama yang kemudian menimbulkan Wujud Keempat yang disebut Akal Ketiga. Ketika Wujud Ketiga/Akal Kedua memikirkan dirinya sehingga memunculkan bintang-bintang yang kukuh (*al-kawakib al-tsabitah*). Wujud Keempat/Akal Ketiga memikirkan Wujud Pertama yang kelak memunculkan

Wujud Kelima/ Akal Keempat. Ketika memikirkan dirinya, timbullah bola Saturnus (*kurrah al-zahal*). Wujud Kelima/Akal Keempat memikirkan Wujud Pertama menimbulkan Wujud Keenam/Akal Kelima. Ketika wujud Kelima/Akal Keempat memikirkan dirinya, terbentuklah bola Jupiter (*kurrah al-musytari*). Wujud Keenam/Akal Kelima yang berpikir tentang Wujud Pertama melahirkan Wujud Ketujuh/Akal Keenam. Ketika memikirkan diri sendiri, timbul bola Mars (*kurrah al-mirrik*). Wujud Ketujuh/Akal Keenam memikirkan Wujud Pertama memunculkan Wujud Kedelapan/Akal Ketujuh. Ketika memikirkan diri sendiri, lalu timbul bola Matahari (*kurrah al-syam*). Wujud Kedelapan/Akal Ketujuh memikirkan Wujud Pertama yang selanjutnya melahirkan Wujud Kesembilan/Akal Kedelapan. Ketika memikirkan diri sendiri, bola Venus pun tercipta darinya (*kurrah al-zuharat*). Wujud Kesembilan/Akal Kedelapan memikirkan Wujud Pertama, sehingga muncul Wujud Kesepuluh/Akal Kesembilan. Ketika memikirkan diri sendiri, terciptalah bola Merkuri (*kurrah al-utharid*). Wujud Kesebelas/Akal Kesepuluh yang berpikir tentang dirinya memunculkan bola Bulan (*kurrah al-qamar*).⁵³

Menurut al-Farabi, ketika proses pemikiran sampai pada Wujud Kesebelas/Akal Kesepuluh, kemunculan akal-akal berikutnya pun terhenti. Dari Akal Kesepuluh itulah tercipta bumi, ruh-ruh serta materi pertama yang menjadi dasar unsur api, udara, air, dan tanah. Jadi, terdapat sepuluh akal dan sembilan lahit (*sphere*) yang tetap kekal berputar di sekitar bumi.⁵⁴ Secara skematis, teori emanasi al-Farabi digambarkan dengan jelas oleh Netton.⁵⁵

e. Psikologi

Jiwa manusia memancar dari Akal Sepuluh. Al-Farabi sependapat dengan Aristoteles mengenai kapasitas jiwa. Di dalam jiwa terkandung tiga daya utama, antara lain daya gerak (*motion, al-muharrakah*), mengetahui (*cognition, al-mudrikah*), dan berpikir (*intellecction, al-nathiqah*).⁵⁶ Daya gerak meliputi makan (*nutrition al-ghadziyah*), memelihara (*preservation, al-murabbiyah*), dan berkembang (*reproduction, al-muwallidah*). Daya mengetahui meliputi daya merasa (*sensation, al-hassah*), dan imajinasi (*imagination, al-mutakhayyilah*). Sementara daya berpikir meliputi akal praktis (*practical intellect, al-aql al-amali*), dan akal teoritis (*theoretical intellect, al-aql al-nazhari*).⁵⁷

Dari ketiga daya ini, hanya daya berpikir yang memiliki tingkatan, yaitu⁵⁸ (1) akal potensial (*material intellect, al-'aql al-hayulani*). Akal potensial adalah akal yang baru memiliki potensi berpikir dalam arti kemampuan melepaskan arti-arti atau bentuk-bentuk dari materinya; (2) akal aktual (*actual intellect, al-'aql bi al-fi'li*) yang telah mampu melepaskan arti-arti dari materinya, dan memiliki wujud yang sesungguhnya dalam akal, bukan lagi dalam bentuk potensial, namun aktual; (3) tingkat akal *mustafad* (*acquired intellect, al-'aql al-mutafad*), yaitu akal yang cuma bisa menangkap bentuk (*pure form, al-shuwar al-mujarradah*). Perbedaan akal *mustafad* dengan akal aktual terletak pada daya tangkapnya terhadap sesuatu. Jika akal aktual hanya mampu menangkap arti-arti terlepas dari materi, maka akal *mustafad* sanggup menangkap bentuk tanpa terikat dengan materi, seperti halnya Tuhan dan Akal Sepuluh.

Akal potensial menangkap bentuk dari sesuatu yang dapat diserap oleh pancaindera, dan akal aktual menangkap arti-arti dan konsep. Sedangkan akal *mustafad* memiliki daya lebih tinggi sehingga mampu berkomunikasi dengan atau menangkap inspirasi dari akal yang lebih tinggi, yaitu Akal Sepuluh. Akal ini adalah akal aktif, di dalamnya terdapat bentuk-bentuk segala wujud sejak azali. Hubungan manusia dengan akal aktif serupa dengan hubungan antara mata dan matahari. Mata melihat karena menerima cahaya matahari. Akal manusia dapat menangkap arti-arti dan bentuk-bentuk karena mendapat cahaya dari akal aktif.⁵⁹

Konsep al-Farabi mengenai Akal Sepuluh merupakan hasil perpaduan dari berbagai sumber. Penamaan bola-bola langit dapat ditemui pada penamaan astronomi Aristoteles. Al-Farabi sendiri menegaskan bahwa teori akal yang dipakainya didasarkan pada pemikiran Aristoteles yang termaktub pada bagian ketiga *De Anima*.⁶⁰ Teori emanasi al-Farabi dapat dirujuk ke konsep Plotinus dan mazhab Alexandria.⁶¹ Konsep jiwa dan akal versi al-Farabi erat kaitannya dengan konsep epistemologis. Pola dasar yang menjadi acuan konsep epistemologi Farabian berujung pada penyatuan dua aliran besar pemikiran filsafat. Ia berupaya menyatukan gagasan Aristoteles dengan Plato, sebagaimana tersurat dalam *al-Jam'u bayna Ra'y u al-Hakimain*. Ia menganalogikan kemampuan nabi dengan filsuf dalam mencapai Akal Sepuluh. Menurutnya, Akal Sepuluh dapat disejajarkan dengan term malaikat dalam Islam. Baik nabi maupun filsuf dapat berkomunikasi dengan Akal Sepuluh, kendati sumber kemampuan keduanya berbeda.

Kemampuan nabi (dalam hubungannya dengan Akal Sepuluh) berasal dari Tuhan, sedang filsuf bersumber dari rasio. Nabi tak perlu menggapai akal *mustafad*, sebab ia dikarunia kemampuan imajinasi yang amat tinggi, hingga hubungannya dengan Akal Sepuluh tanpa melalui proses latihan seperti halnya filsuf. Dengan kekuatan imajinasi, nabi dapat melepaskan diri dari berbagai pengaruh ragawi dan hambatan material, sehingga dapat memusatkan perhatian dan mengadakan hubungan dengan Akal Sepuluh.

Nabi dan filsuf dapat meraih pengetahuan melalui sumber yang sama, yaitu Akal Sepuluh. Dengan demikian, kebenaran dari keduanya tidak mungkin bersifat kontradiktif. Apa yang membedakan antara keduanya hanyalah metode pencapaiannya. Filsuf perlu merenung dan berkонтемплasi, sementara nabi cukup mengandalkan anugerah Tuhan. Teori pengetahuan Farabian ini bertujuan menjawab anggapan yang mengingkari keberadaan nabi sebagai utusan Tuhan.⁶²

f. Filsafat Politik

Dalam pemikiran politik, al-Farabi telah menulis karya tersendiri tentang *Kota Utama (al-Madinah al-Fadhliah)*.⁶³ Kota digambarkan sebagai seonggok tubuh manusia yang memiliki anggota dan fungsi masing-masing. Kepala memegang posisi terpenting karena bertugas mengatur anggota badan yang lain. Kepala mesti bertubuh sehat, kuat, cerdas, cinta ilmu pengetahuan dan keadilan. Kepala harus memiliki kemampuan akal *mustafad* yang dapat mengkomunikasikannya dengan Akal Sepuluh selaku pengatur

bumi; dan sebaik-baik kepala ialah nabi atau rasul. Tugas lain kepala negara ialah mendidik rakyat berakhhlak mulia. Jika tak seorang pun memiliki sifat kenabian, maka negara diserahkan kepada mereka yang berotak filsuf.⁶⁴

4. Ikhwan Ash-Shafa (ABAD IV H/10 M)

i. Tokoh dan Karya Tulis Ikhwan ash-Shafa

Pasca wafatnya al-Farabi, muncul sekelompok anak manusia yang menamakan dirinya Ikhwan ash-Shafa (saudara-saudara yang mementingkan kesucian jiwa). Kelompok ini mewariskan sebuah adikarya ensiklopedis tentang ilmu pengetahuan dan filsafat dengan judul *Rasail Ikhwan ash-Shafa*. Karya ini berisi 50 risalah yang mengulas pelbagai bidang keilmuan meliputi matematika, fisika, jiwa, metafisika dan sebagainya.

Identitas masing-masing anggota kelompok tersebut tidak jelas karena saling dirahasianakan. Menurut laporan al-Sijistani (w. 391 H/1000 M), mereka masing-masing adalah Abu Sulaiman al-Busti (terkenal dengan gelar *al-Muqaddasi*), Abu al-Hasan al-Zanjani, Abu al-Hasan al-Aufi, dan Zayd ibnu Rif'ah. Kalangan Syiah mengklaim Ikhwan ash-Shafa sebagai bagian dari kelompok mereka. Risalah ensiklopedis buah tangan mereka bersumber dari informasi Abu Hayyan al-Tauhid (w. 414 H/1023 M), dan diduga kuat berasal dari masa keempat Hijriah. Mereka menjadikan Basrah sebagai tempat melangsungkan aktivitas-aktivitas rahasia dengan Baghdad sebagai cabangnya. Jemaat Ikhwan ash-Shafa terdiri

atas 4 kelompok, yaitu *al-Ikhwan al-Abtar al-Ruhama* (para saudara yang baik dan dikasihi) dengan usia anggota rata-rata 15-30 tahun, *Ikhwan al-Ahyar al-Fudhala* (para saudara yang terbaik dan utama) dengan usia 30-40 tahun, *Ikhwan al-Fudhala al-Kiram* (para saudara yang utama dan mulia), antara 40-50 tahun, dan kalangan elit yang hatinya telah terbuka bagi setiap kebenaran dengan usia rata-rata 50 tahun ke atas.

Aktivitas mereka yang penuh rahasia terkonsentrasi pada kajian ilmu pengetahuan, filsafat, dan agama sebagaimana tertulis dalam kumpulan risalah mereka. Upaya merahasiakan diri ini setidaknya dimaksudkan untuk menyelematkan diri dari pihak-pihak yang mencurigai dan memusuhi filsafat, atau penguasa yang kontra dengan ideologi mereka.

b. Pengetahuan, Filsafat, dan Agama

Ikhwan ash-Shafa membagi pengetahuan ke dalam tiga kategori: sastra, syariat, dan filsafat. Pengetahuan filsafat dibagi ke dalam empat kategori: matematika, logika, fisika, dan metafisika. Pengetahuan syariat adalah pengetahuan nubuat yang disampaikan oleh para nabi, sedang sastra dan filsafat merupakan hasil kreasi jiwa manusia. Bagi mereka, pengetahuan paling mulia adalah pengetahuan syariat, dan berikutnya filsafat. Dilihat dari segi obyek pengetahuan, pengetahuan yang mulia adalah pengetahuan tentang Tuhan dan sifat-sifat-Nya. Kemudian pengetahuan tentang hakikat jiwa dan hubungannya dengan raga, pelepasannya dari raga, keberadaannya di alam jiwa, tentang hari kebangkitan, hari berhimpun, hari perhimpunan amal, hari surga/neraka, dan

perjumpaan dengan Tuhan. Mereka mengajarkan agar jemaat Ikhwan ash-Shafa mempelajari semua pengetahuan dan tidak fanatik terhadap salah satu mazhab.

Mempelajari filsafat, versi kelompok ini, dimulai dengan mencintai pengetahuan, lalu mengetahui hakikat segala sesuatu, dan mengamalkan apa yang diketahui. Adapun filsafat bertujuan menyerupai Tuhan (*al-tasyabuh bi Allah*) sejauh kemampuan manusia. Untuk mencapai tujuan tersebut, manusia wajib berijtihad sembari menjauhkan diri dari perbuatan hina. Dalam penilaian mereka, syariat (agama) telah dikotori oleh kebodohan dan kesesatan manusia dalam memahaminya. Dan tidak ada jalan untuk membersihkannya kecuali dengan filsafat, karena filsafat memancarkan hikmah dan kemaslahatan. Bila filsafat dan agama dipadukan kelak akan menghasilkan sebuah kesempurnaan.

Berkenaan dengan fakta pluralitas agama yang dibawa para nabi, Ikhwan ash-Shafa mengatakan bahwa agama para nabi tidak saling bertentangan dalam lapangan akidah. Para nabi hanya berbeda dalam hal syariat (hukum), sebagaimana Allah berfirman, "Dan bagi tiap-tiap umat di kalangan kamu, Kami judikan suatu syariat dan cara hidup, bagi tiap umat Kami berikan satu cara beribadat untuk mereka laksanakan." Ikhwan ash-Shafa menyatakan bahwa perbedaan syariat bukan hal yang mengkhawatirkan sebab kondisi sosio-kultural umat tak pernah sama dari masa ke masa. Nabi dan filsuf memiliki satu tujuan, yaitu sebagai dokter-dokter jiwa yang bertugas menjaga dan mengobati kesehatan jiwa-jiwa manusia dari virus-virus duniawi yang membelenggu.

Banyaknya mazhab dalam satu agama dipandang oleh Ikhwan ash-Shafa sebagai akibat wajar dari perbedaan aktualitas potensi-potensi jiwa manusia, yaitu perbedaan pengetahuan dan kecenderungan. Apa yang tidak wajar adalah fanatisme terhadap suatu mazhab. Kelompok ini mengklaim bahwa pengajaran yang mereka berikan mencakup kebenaran semua mazhab, agama, dan pengetahuan.

c. Tuhan dan Emanasi Alam

Seperti halnya al-Farabi, Ikhwan ash-Shafa juga menganut teori emanasi dalam menggambarkan proses penciptaan alam. Namun, paham emanasi mereka berbeda dengan emanasi ala al-Farabi. Dalam konsepsi Ikhwan ash-Shafa, Tuhan memancarkan Akal Universal. Lalu dari Jiwa Universal terpancar Materi Pertama, bentuk-bentuk, dan jiwa-jiwa. Kemudian Materi Pertama memunculkan tabiat-tabiat yang menyatu dengan jiwa-jiwa. Jiwa Universal dengan bantuan Akal Universal menggerakkan Materi Pertama, sehingga mengambil bentuk berdimensi panjang, lebar, dan tinggi yang pada gilirannya membentuk tubuh yang mutlak. Dengan tubuh mutlak tersusunlah alam falak/ langit dan unsur yang empat (tanah, air, udara, dan api). Karena pengaruh gerakan langit yang berputar-putar, keempat unsur tersebut mengalami pencampuran sehingga tercipta mineral, tumbuh-tumbuhan, hewan, dan manusia. Apa yang tercipta lebih dulu di alam langit ialah Akal Universal, dan apa yang terakhir muncul di bumi ialah manusia. Urutan kronologisnya demikian: (1) Tuhan, (2) Akal Universal, (3) Jiwa Universal, (4) Materi Pertama dan bentuk, (5) tabiat, (6) Tubuh Mutlak, (7) Falak/

Langit, (8) Unsur yang empat, dan (9) yang dilahirkan dari empat unsur dan/tanpa jiwa, mulai dari benda-benda logam/mineral, tumbuhan, binatang, dan terakhir manusia.

d. Jiwa Manusia dan Hidup Sesudah Mati

Seperti halnya al-Kindi, ar-Razi, dan al-Farabi, Ikhwan ash-Shafa memandang manusia terdiri dari dua unsur: jiwa yang bersifat imateri, dan raga yang merupakan campuran dari tanah, air, udara, dan api. Dalam salah satu risalah mereka disebutkan bahwa masuknya jiwa ke dalam tubuh merupakan hukuman bagi jiwa yang telah melakukan pelanggaran (melanggar larangan Tuhan, seperti dalam kisah Adam dan Hawa). Karena pelanggaran itu, jiwa diusir dari surga (alam ruhani) dan harus turun ke bumi untuk masuk ke dalam tubuh. Dengan adanya hukuman itu, pengetahuan yang terbina dalam jiwa sontak terlupakan, dan yang tersisa hanyalah pengetahuan potensial. Dengan bantuan tubuh dan pancaindera sebagai alat jiwa, lambat-laun jiwa berhasil merengkuh kembali pengetahuan secara aktual. Dalam risalah lain dituturkan bahwa terusirnya Adam ke bumi bukan merupakan fenomena terusirnya jiwa dari alam ruhani. Dan dalam risalah yang lain lagi disebutkan bahwa surga tempat Adam dan Hawa hanyalah seculi taman subur yang menyenangkan yang terletak di salah satu sudut bumi. Terusirnya mereka dari surga berarti terusirnya mereka dari tempat tinggi yang penuh kebahagiaan ke tempat rendah yang sarat penderitaan.

Pada mulanya jiwa tidak mengetahui apa pun; ia ibarat secarik kertas kosong yang belum tersentuh oleh coretan pena.

Kemurnian jiwa menurut konsepsi Ikhwan ash-Shafa ini dijustifikasi oleh firman Tuhan, "Allah mengeluarkan kamu dari kandungan ibumu dalam keadaan tidak mempunyai apa-apa, tetapi memiliki kemampuan untuk menerima pengetahuan secara berangsur-angsur." Manusia wajib diajari pengetahuan agama dan filsafat untuk mengaktualkan jiwa, paradigma, keyakinan, dan pengetahuan yang benar. Dengan pendidikan yang benar, jiwa manusia menjadi suci. Jiwa yang suci disebut Ikhwan ash-Shafa sebagai malaikat dalam potensi. Ketika ajal menjemput, jiwa yang suci akan mengaktual menjadi malaikat, melayang-layang di surga ruhani dengan balutan keceriaan. Sebaliknya, jiwa yang kotor diistilahkan sebagai setan dalam potensi. Ketika maut datang, jiwa yang kotor akan mengaktual menjadi setan, tidak naik ke alam surga di langit, tapi terombang-ambing dalam gelombang materi, menderita dalam neraka materi di bumi dan lapisan udara di bawah langit/falak bulan.

5. Ibnu Miskawaih (330-421 H/940-1030 M)

a. Riwayat Hidup dan Karyanya

Ibnu Miskawaih adalah filsuf Muslim yang hidup antara tahun 330-421 H/940-1030 M. Ia menyandang nama lengkap Abu Ali Ahmad ibnu Muhammad Ibnu Miskawaih. Miskawaih lahir di Rayy, dan mengais ilmu di Bagdad, dan wafat di Isfahan. Setelah menjelajahi pelbagai macam ilmu pengetahuan, ia akhirnya memusatkan diri dan kajian sejarah dan etika. Gurunya dalam lapangan sejarah adalah Abu Bakr Ahmad ibnu Kamil al-Qadhi, dan Ibnu al-Khammar dalam

lapangan filsafat. Ia bekerja selama berpuluhan-puluhan tahun sebagai pustakawan pada sejumlah wazir dan amir Bani Buwaih, yakni Wazir Hasan al-Mahlabi di Bagdad (348-352 H.), Wazir Abu al-Fadhl Muhammad ibnu al-Amid di Rayy (325-360 H.), Wazir Abu al-Fadhl Ali ibnu Muhammad di Rayy (360-366 H.), Amir Add ad-Daulah ibnu Buwaih di Bagdad (367-373 H.), dan sejumlah amir lainnya. Keseluruhan karyanya berjumlah 18 buah yang sebagian besar mengkaji masalah jiwa dan etika. Karyanya antara lain *al-Fauz al-Ashghar* (Tentang Keberhasilan), *Tajarib al-Umam* (Tentang Pengalaman Bangsa-Bangsa), *Tahdzib al-Akhlaq* (Tentang Pendidikan Akhlak), *al-Ajwibah wa al-Asilah fi al-Nafs wa al-'Aql* (Tanya Jawab Tentang Jiwa dan Akal), *al-Jawab fi al-Masail al-Tsalats* (Jawaban Tentang Tiga Masalah), *Thaharah al-Nafs* (Kesucian Jiwa), *Risalah fi al-Ladzdzah wa al-Alam fi Jauhar al-Nafs* (Tentang Kesenangan dan Kepedihan Jiwa), dan *Risalah fi Haqiqah al-'Aql* (Tentang Hakikat Akal).

b. Prinsip Sejarah

Ibnu Miskawaih menghendaki agar sejarah ditulis dengan sikap kritis dan filosofis. Sejarah, menurutnya, bukanlah cerita hiburan tentang pribadi raja, melainkan harus mencerminkan struktur politik, ekonomi, dan sosial pada masa-masa tertentu, juga harus merekam naik-turunnya peradaban, bangsa, dan negara. Menurutnya, sejarawan harus menjauhi kecenderungan mencampuradukkan fakta dengan fiksi. Sejarawan tidak saja tekun mencari fakta, tapi juga harus kritis dalam pengumpulan data. Selain itu, sejarah juga tidak cukup disajikan melalui data-data, tetapi disertai pula tinjauan

filosofis, yaitu menafsirkannya dalam bingkai relasi kuasa yang sarat kepentingan. Prinsip penulisan sejarah yang dikemukakan Ibnu Miskawaih ini dekat sekali dengan prinsip yang dianut ahli-ahli sejarah modern.

c. Evolusi

Seperti halnya Ikhwan ash-Shafa, Ibnu Miskawaih menganut pandangan evolusionis dalam penciptaan alam. Menurutnya, evolusi berlangsung dari alam mineral ke alam tumbuh-tumbuhan, berlanjut ke alam binatang, dan seterusnya ke alam manusia. Transisi dari alam mineral ke alam tumbuhan terjadi melalui merjan (kerang), dari alam tumbuhan ke alam binatang melalui pohon kurma, dan alam binatang ke alam manusia melalui kera.

d. Jiwa Manusia dan Akhlak

Dalam mukadimah karya tulisnya, *Tahdzib al-Akhlaq*, Ibnu Miskawaih menyatakan bahwa tujuan menulis buku tersebut adalah untuk mengembangkan nilai moralitas dalam jiwa. Jalan terbaik untuk mewujudkan moralitas adalah memahami lebih dulu seluk-beluk jiwa. Dalam konsepsi Miskawaih, jiwa dilukiskan sebagai sesuatu yang bersifat imaterial, bukan bagian tubuh, tidak membutuhkan tubuh, tidak dapat ditangkap oleh indera jasmani, dan merupakan substansi sederhana. Ibnu Miskawaih membuktikan keberadaan jiwa dengan mengemukakan argumentasi adanya fakta tentang penerimaan atau rekaman kesadaran manusia terhadap pelbagai bentuk yang berasal dari benda-benda jasmani/empirik, dan juga terhadap ide-ide rasional yang abstrak. Bila

yang merekam atau menerima bersifat jasmani, tentu hal tersebut mustahil terjadi sebab benda jasmani hanya dapat menerima satu bentuk dalam satu waktu, dan hanya bisa menerima bentuk-bentuk yang berbeda pada waktu yang berlainan. Rekaman/penerimaan kesadaran diri manusia pada bentuk-bentuk konkret dan abstrak berlangsung secara berkesinambungan, dan tidak terjadi pergantian bentuk-bentuk lama oleh bentuk-bentuk yang baru diterima. Oleh karena itu, jelas bahwa yang menerima atau merekam bukanlah sesuatu yang bersifat jasmani, melainkan substansi yang imaterial yang dikenal dengan sebutan jiwa.

Menurut Miskawaih, faktor yang membedakan jiwa manusia dengan jiwa binatang ialah adanya potensi akal dalam jiwa manusia, sedang potensi akal tidak untuk memiliki pengetahuan teoritis (memiliki gambaran yang benar tentang realitas) dan pengetahuan praktis (pengetahuan tentang perbuatan baik dan buruk sehingga mendorong untuk berbuat baik dan menghindari perbuatan buruk). Kebaikan dan kebahagiaan manusia terletak pada mengaktualnya potensi akal dalam jiwa secara sempurna. Manusia yang paling sempurna kemanusiaannya ialah manusia yang paling benar aktivitas berpikirnya dan mulia ikhtiarnya. Manusia paling utama adalah manusia yang paling mampu mewujudkan perilaku yang membedakan dirinya dari binatang. Karena itu, manusia wajib bersungguh-sungguh mewujudkan kebaikan dan menolak kejahanatan.

Dalam rangka mewujudkan kebaikan-kebaikan itu, manusia perlu membangun kerja sama dengan manusia

lainnya. Demi tercapainya sebuah kerja sama, manusia harus saling mencintai dan menyadari bahwa kesempurnaan, kebaikan, dan kebahagiaan tidak tercapai tanpa kebersamaan.

6. Ibnu Sina

a. Ibnu Sina dan Pemikiran Filsafatnya

Abu Ali Husein ibnu Abdullah ibnu Sina lahir pada tahun 980 H/1037 M di Afsyna, dekat Bukhara. sampai 428 H./1027 M. Ia adalah filsuf Muslim ternama dengan penguasaan filsafat Aristoteles dan Neo-Platonis yang sangat mumpuni.⁶⁵ Ia belajar matematika kepada al-Khawarizmi, dan kedokteran kepada Isa ibnu Yahya. Ibnu Sina terkenal dalam dua bidang ilmu ini sejak usia 17 tahun. Beragam karya di bidang filsafat dan kedokteran telah ditulis oleh pena intelektualnya. Di bidang filsafat ia menulis *al-Najat* dan *al-Syifa*; dalam kedokteran ia menulis *al-Qanun fi al-Thibb*; dalam ilmu jiwa/psikologi ia mengarang *Ahwal al-Nafs*; dalam mistis muncul *Risalah al-Thair*, *al-Manthiq al-Masyriqiyah*, dan *Hayy ibnu Yaqzhan*.⁶⁶ Ketiganya dikenal sebagai trilogi mistis Ibnu Sina yang menjadi inspirator konsep filsafat iluminasional Suhrawardi.

b. Kosmologi

Konsep kosmologi Ibnu Sina tidak berbeda jauh dengan konsep Akal Sepuluh al-Farabi. Istilah pemancaran atau emanasi sejalan dengan para pendahulunya.⁶⁷ Ibnu Sina juga terpengaruh oleh para filsuf Yunani, terutama Plotinus dalam menjelaskan bagaimana dari yang satu muncul keberagaman.⁶⁸

Dari Tuhan memancar Akal Pertama, dan dari Akal Pertama memancar Akal Kedua dan langit pertama, demikian seterusnya hingga mencapai Akal Sepuluh dan bumi. Dari Akal Sepuluh memancar segala sesuatu di bumi yang berada di bawah bulan. Akal Pertama adalah malaikat tertinggi dan Akal Sepuluh adalah Jibril.

Jika konsep akal Farabian memiliki dua obyek pemikiran, yaitu berpikir mengenai Tuhan sebagai Wujud Pertama dan berpikir tentang dirinya sendiri, lain halnya dengan konsep Ibnu Sina yang memiliki tiga obyek perenungan. Akal Pertama yang mempunyai dua sifat, yaitu *wajib al-wujud lighairihi* sebagai pancaran dari Tuhan, dan *mumkin al-wujud lidzatih* apabila ditinjau dari hakikat dirinya. Akal Pertama mempunyai tiga obyek pemikiran, yakni Tuhan, dirinya sendiri sebagaimana *wajib wujud*-nya, dan dirinya sebagai *mumkin wujud*-nya. Ketika akal memikirkan Tuhan akan timbul akal-akal lain. Ketika akal memikirkan dirinya sebagai *wajib wujud*-nya, timbul jiwa-jiwa, dan dari aktivitas berpikir tentang dirinya sebagai *mumkin wujud*-nya timbul langit-langit.⁶⁹ Jadi, Akal Pertama melimpahkan tiga wujud: Akal Kedua, Jiwa Pertama, dan langit tempat *fixed stars*.⁷⁰ Gambaran secara skematis dapat dilihat pada penjelasan yang diberikan Netton.⁷¹

c. Psikologi

Semua jiwa memancar dari Akal Sepuluh. Demikian pula jiwa manusia bersumber dari Akal Sepuluh. Dengan mengikuti Aristoteles, Ibnu Sina membagi jiwa ke dalam tiga bagian.⁷² Pertama, jiwa tumbuh-tumbuhan (*al-nafs al-nabat*) yang

memiliki daya-daya, seperti makan (*nutrition, al-ghadiyah*), tumbuh (*growth, al-munammiyah*), dan berkembang biak (*re-production, al-muwallidah*). Kedua, jiwa binatang (*al-nafs al-hayawaniyah*) yang memiliki daya, gerak (*locomotion, al-muharrakah*) dan tangkap (*perception, al-mudrikah*). Lebih jauh, daya tangkap ini terbagi lagi ke dalam: daya tangkap dari luar melalui pencaindera, dan dari dalam yang hanya dapat diserap oleh indera-indera dalam. Yang termasuk dalam jenis indera dalam ialah:

(1) indera bersama (*common sense, al-hiss al-musytarak*), yaitu indera-indera yang memiliki kemampuan atau daya menyerap apa saja melalui pancaindera; (2) potensi representasi (*representation, al-quwwah al-khayal*), yakni kemampuan yang dapat menyimpan segala apa yang diterima oleh indera bersama; (3) kemampuan imajinasi (*imagination, al-quwwah al-mutakhayilah*), yaitu kemampuan menyusun apa yang tersimpan dalam representasi; (4) kemampuan estimasi (*estimation, al-quwwah al-wahmiyah*), yakni kemampuan menangkap hal-hal abstrak yang terbebas dari materi, misalnya keharusan bagi kambing lari dari serigala; (5) daya rekoleksi (*recollection, al-quwwah al-hafizhah*), suatu kemampuan menyimpan hal-hal abstrak yang diterima estimasi.

Ketiga, jiwa manusia (*al-nafs al-nathiqah*). Jiwa manusia mempunyai dua daya: kemampuan praktis (*practical, al-'amilah*) yang berhubungan dengan potensi tubuh, dan kemampuan teoritis (*theoretical, al-'alimah al-nazhariyah*) yang berhubungan dengan hal-hal abstrak. Daya ini memiliki tingkatan-tingkatan. Akal materi (*material intellect, al-'aql al-*

hayulani) adalah akal yang semata-mata memiliki potensi untuk berpikir dan belum terlatih sedikit pun. Akal malakah (*intellectus in habitus, al-'aql bi al-malakah*) adalah akal yang mulai terlatih untuk berpikir tentang hal-hal yang abstrak. Akal aktual (*al-'aql bi al-f'i'li*) adalah akal yang bisa menjangkau hal-hal abstrak. Akal *mustafad* (*acquired intellect, al-aql al-mustafad*) adalah akal yang mampu berpikir tentang perkara abstrak dan menyimpan di dalamnya. Akal semacam inilah yang pada gilirannya sanggup menerima limpahan ilmu pengetahuan dari akal aktif (*al-'aql fa'al*).⁷³

Ketiga jenis jiwa ini ada pada tiap manusia. Manusia ditentukan oleh jiwa yang menguasainya. Apabila jiwa tumbuh-tumbuhan dan binatang nampak lebih dominan, maka manusia akan menyerupai sifat-sifat binatang. Apabila *al-nafs al-nathiqah* yang berkuasa, maka manusia menyerupai malaikat dan mendekati kesempurnaan. Tugas manusia adalah membunuh jiwa kebinatangan dengan *nathiqah*. Daya praktis memiliki posisi penting karena berfungsi mengontrol tubuh manusia, sehingga hawa nafsu tubuh tidak menjadi halangan bagi daya teoritis untuk membawa manusia ke tingkat yang lebih sempurna.

Menurut Ibnu Sina, jiwa merupakan satu kesatuan dan memiliki wujud sendiri. Jiwa nihil dari fungsi-fungsi fisikal, dan tugasnya ialah untuk berpikir. Dalam rangka ini, jiwa memerlukan tubuh. Pada mulanya tubuh menolong jiwa. Pancaindera dan daya batin jiwa binatang yang meliputi indera bersama, estimasi, dan rekoleksi pada gilirannya membantu jiwa memperoleh konsep dan ide dari alam sekelilingnya. Jika

jiwa mencapai kesempurnaan dengan mendapatkan konsep-konsep dasar yang diperlukannya, ia pun tidak lagi memerlukan tubuh. Bahkan, tubuh beserta daya-daya binatang yang terdapat di dalamnya akan menjadi penghalang bagi tercapainya kesempurnaan.

Sementara jiwa binatang dan tumbuh-tumbuhan yang hanya mempunyai fungsi fisikal akan hancur seiring matinya tubuh, dan tak akan pernah hidup kembali. Balasan untuk kedua jiwa ini diwujudkan di dunia, sedangkan jiwa manusia, karena berhubungan dengan hal-hal abstrak, akan memperoleh balasan di akhirat kelak. Jiwa manusia akan kekal, tetapi jiwa tumbuhan-tumbuhan dan binatang akan musnah. Jiwa mencapai kesempurnaannya sebelum berpisah dengan badan, dan tenggelam dalam kesenangan. Jika perpisahan jiwa dari badan tidak sempurna, maka jiwa akan hidup dalam penyesalan dan terkutuk selamanya di akhirat.⁷⁴

7. Al-Ghazali (450-555 H/1058-1111 M)

a. Riwayat Hidup al-Ghazali dan Karya Tulis al-Ghazali

Al-Ghazali hidup pada tahun 450-555 H/1058-1111 M. Ia lahir di desa Ghazaleh, dekat Thus. Ia belajar di Thus, Jurjan dan Nisyapur. Di Nisyapur ia berguru dan bergaul dengan Imam Juwaini (Imam Al-Ghazali-Haramain) dalam usia 20-28 tahun. Selanjutnya ia bermukim di Muaskar (kompleks tentara) selama lima tahun, dan lima tahun berikutnya di Bagdad. Di kota terakhir ini ia menjadi pemimpin dan guru besar Universitas Nizhamiyah. Di Bagdad pula ia berjuang keras mempelajari filsafat dan memperlihatkan keahliannya

dalam bidang tersebut dengan menulis buku *Maqashid al-Falasifah* (Tentang Pemahaman Filsuf), serta menunjukkan ketajaman kritisismenya kepada sejumlah filsuf dengan menulis *Tahafut Al-Falasifah* (Inkonsistensi Para Filsuf).

Di tengah gairah intelektualismenya, al-Ghazali sempat kehilangan nafsu makan dan tidak bisa bicara selama enam bulan. Setelah sembuh dari situasi kritis ini, ia mengalami konflik batin antara tetap berada di Bagdad untuk memimpin dan mengajar, atau meninggalkan kota itu untuk menekuni tasawuf. Pilihannya pun jatuh untuk keluar dari Bagdad, dan menjalani kehidupan tasawuf selama sepuluh tahun di Damaskus, Jerusalem, Mekah, Madinah, dan Thus. Setelah mengajar lagi di Nisyapur, ia kembali ke Thus dan mendirikan Khanqah (pusat latihan bagi calon sufi) beberapa tahun menjelang wafatnya di Thus. Al-Ghazali adalah seorang fakih, teolog, dan sufi. Ia mahir berbicara dan amat produktif dalam mengarang. Karyanya yang paling populer ialah *Ihya Ulum al-Din* (Menghidupkan Ilmu-ilmu Agama).

b. 20 Pendapat Para Filsuf yang Dikritik

Tahafut al-Falasifah ditulis oleh al-Ghazali untuk mengkritisi dua puluh hal yang menjadi pemikiran sejumlah filsuf Muslim. Kedua puluh entri tersebut berkutat tentang masalah:

1. Alam itu azali
2. Alam itu abadi
3. Allah adalah pencipta alam dan alam adalah ciptaan-Nya

4. Menetapkan adanya pencipta
5. Membangun argumen untuk menunjukkan kemustahilan adanya dua Tuhan
6. Menafikan sifat-sifat Tuhan
7. Substansi *al-awwal* (Tuhan) bukan jenis (genus) dan bukan pula diferensia
8. *Al-Awwal* (Tuhan) bukan tubuh
9. *Al-Awwal* (Tuhan) merupakan wujud sederhana tanpa esensi
10. Adanya masa dan meniadakan pencipta
11. *Al-Awwal* (Tuhan) mengetahui selain diri-Nya
12. Tuhan mengetahui substansi-Nya
13. Tuhan tidak mengetahui hal-hal yang partikular (*juz'iyat*)
14. Langit adalah hewan yang bergerak dengan kehendak
15. Tujuan Tuhan memperjalankan langit
16. Jiwa-jawa langit mengetahui semua *juz'iyat*
17. Menyatakan kemustahilan terjadinya peristiwa luar biasa
18. Jiwa manusia adalah substansi yang terdiri dari dirinya sendiri, bukan dengan tubuh atau aksiden
19. Keabadian jiwa manusia adalah mustahil
20. Kebangkitan tubuh manusia untuk merasakan kesenangan jasmani di surga dan kepedihan di neraka juga mustahil

Dengan mengerahkan segala kemampuannya, al-Ghazali menyangkal pendapat nomor 1, 2, 6, 7, 8, 13, 14, 16, 17, dan 20. Memandang lemah argumentasi pendapat nomor 4, 5, 9, 11, 12, 15, 18, dan 19. Dan menyatakan bahwa para filsuf seharusnya mengubah pendapat nomor 3 menjadi nomor 10.

c. Tiga Pendapat yang Dikufurkan

Pada sesi akhir bukunya, *Tahafut al-Falasifah*, Al-Ghazali mengkafirkan paham nomor 1, 13, dan 20. Ini berarti bahwa siapa pun yang menganut salah satu paham ini, maka ia jatuh dalam kekuatan. Adapun selain ketiga paham tersebut tidak menyeret seseorang kepada kekuatan, kendati paham-paham yang lain diketahui mengidap kelemahan argumentasi.

Tidak mudah memahami tulisan al-Ghazali dalam memaparkan argumentasi para filsuf dan argumentasi untuk menjatuhkan mereka. Inti pemikiran al-Ghazali adalah sebagai berikut: Mengenai paham kadimnya alam, al-Ghazali berasumsi bahwa andai alam itu kadim (tidak pernah tidak ada), maka mustahil dapat dibayangkan bahwa alam itu diciptakan oleh Tuhan. Jadi, paham kadimnya alam membawa kepada kesimpulan bahwa alam ada dengan sendirinya alias tidak diciptakan oleh Tuhan. Dan ini berarti bertentangan secara diametral dengan ajaran Al-Quran yang dengan gamblang menyatakan Tuhan sebagai pencipta alam. Bagi al-Ghazali, alam wajib tidak bersifat kadim, sehingga tidak muncul paham bahwa alam mendahului Tuhan atau tidak diciptakan oleh-Nya. Sebaliknya, paham kekadiman alam yang diusung al-Farabi dan Ibnu Sina tidak dipahami sedikit pun sebagai statemen bahwa alam ada dengan sendirinya. Alam dalam arti kadim menunjukkan terciptanya alam oleh Tuhan sejak zaman azali. Bagi mereka, Tuhan mustahil ada sendiri dalam kekosongan tanpa mencipta sesuatu. Dan apa yang mula-mula diciptakan itu adalah alam. Konsepsi tentang tidak terciptanya alam sejak azali menunjukkan berubahnya Tuhan, padahal Tuhan adalah persona yang tak mengenal perubahan.

Adapun mengenai ketidaktahuan Tuhan terhadap masalah *juz'iyat* bukanlah paham yang dianut oleh para filsuf Muslim, melainkan buah pemikiran Aristoteles. Namun, al-Ghazali mengendus aroma Aristotelian dalam pemikiran Ibnu Sina mengenai masalah ini. Benarkah penilaian al-Ghazali terhadap Ibnu Sina? Ini jelas sebuah penilaian yang keliru, sebab apa yang dimaksud Ibnu Sina dengan pengetahuan Tuhan dalam masalah *juz'iyat* ialah bahwa Tuhan mengetahui hal-hal yang umum (*kulli*) dalam kaca mata *kulli*-Nya, dan hal-hal yang partikular (*juz'i*) menurut *juz'i*-Nya. Tetapi, pengetahuan Tuhan tidak seperti pengetahuan manusia. Jika pengetahuan manusia muncul setelah memerhatikan hal-hal yang partikular, sehingga pengetahuan hanyalah sebuah *akibat*, maka pengetahuan Tuhan mengabaikan hal tersebut. Tuhan mengetahui hal-hal partikular dengan pengetahuan yang tidak berubah, kendati hal-hal yang partikular itu terus-menerus berubah. Tuhan mengetahui masalah partikular bukan setelah apa yang partikular itu terjadi dan diperhatikan. Intinya, dakwaan adanya Aristotelianisme dalam pemikiran filsuf Muslim terkait masalah *juz'iyat* merupakan sebuah kesalahan.

Mengenai paham pengingkaran akan kebangkitan jasmani di alam kubur/akhirat, al-Ghazali menolaknya dengan mengajukan dalil-dalil Al-Quran dan hadis yang mengisahkan bahwa kehidupan akhirat adalah kehidupan ruhani dan jasmani. Jasad-jasad dibangkitkan dan disatukan dengan jiwa manusia yang pernah hidup untuk menikmati aroma surgawi atau merasakan pedihnya neraka secara ruhani dan jasmani. Bagi al-Ghazali, kehidupan ruhani-jasmani di surga dan neraka

bukanlah suatu kemustahilan. Oleh karena itu, gambaran Al-Quran dan hadis tentang sifat ruhani-jasmani kehidupan akhirat tidak sepatutnya dipahami secara metaforis (*majazi*), melainkan secara literalis (*haqiqi*). Pemahaman tentang kehidupan di surga dan neraka bersifat ruhani semata, menurut al-Ghazali, merupakan pemahaman yang salah kaprah karena mengingkari kebangkitan jasad di akhirat kelak. Pemahaman semacam ini jelas bertentangan dengan penegasan Al-Quran dan hadis. Karenanya, al-Ghazali menolak mentah-mentah paham ini dan mengklaimnya sebagai kekufuran. Paradigma berpikir *ala* Ghazalian ini susah dipahami oleh para filsuf, khususnya mengenai keharusan memahami teks-teks suci (Al-Quran dan hadis) dalam logika literalis. Dengan pembacaan metoforis, penggambaran Tuhan tentang alam kubur dan akhirat secara materialis dipahami oleh para filsuf sebagai upaya "materialisasi" terhadap aspek-aspek spiritual.

Pandangan metaforis semacam ini juga dianut oleh kalangan sufistik. Bagaimana mungkin jasad yang telah remuk-redam oleh kerumunan rayap bisa utuh kembali seperti sedia kala? Tentu, ini mustahil dalam logika akal sehat. Makanya, peristiwa kebangkitan jasad dari kubur harus dipahami dalam konteks metaforis. Setelah berkecimpung selama sepuluh tahun dalam dunia tasawuf, nampaknya al-Ghazali mulai sedikit berkompromi dengan cara pandang metaforis, dimana ia menulis dalam mukhtasar *Ihya' Ulum al-Din* bahwa nikmat dan azab kubur itu terjadi secara ruhaniah saja.

CATATAN

- ¹ Muhammad Luthfi Jum'ah, *Tarikh Falasifah al-Islam*, op. cit., h. 4-5
- ² Ahmad Fuad El-Ahwany, "Al-Kindî," dalam M.M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*. Vol. 1, (Delhi: Low Price Publications, 1995), h. 421
- ³ *Ibid.*, h. 9. Lihat Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, (London: Kegan Paul International, 1993), h. 154
- ⁴ De Lacy O'Leary, *Arabic Thought And Its Place in History*, op. cit., h. 137
- ⁵ Aziz Dahlan, *Pemikiran Falsafi Dalam Islam*, (Padang: IB-Press, 2000), h. 44
- ⁶ Al-Kindi, dalam M.M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy Vol. 1*, op. cit., h. 424
- ⁷ *Ibid.*, h. 423
- ⁸ M. Saeed Shaikh, *Studies in Muslim Philosophy*, (Delhi: Adam Publisher & Distributors, 1994), Cet. Ke-1, h. 55
- ⁹ Harun Nasution, *Filsafat & Mistisisme*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1995), Cet. Ke-1, h. 16.
- ¹⁰ Harun Nasution, *Filsafat & Mistisisme*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1995), Cet. Ke-9, h. 16
- ¹¹ Ian Richard Netton, *Allah Transcendent*, (Survey: Curzon Press, 1994), Cet. Ke-1, h. 63
- ¹² Bandingkan, "Al-Kindî," dalam M.M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy Vol. 1*, op. cit., h. 426.
- ¹³ *Ibid*
- ¹⁴ *Ibid*
- ¹⁵ M. Saeed Sheikh, *Studies in Muslim Philosophy*, op. cit., h. 63
- ¹⁶ Lihat, Abdul Aziz Dahlan, *Pemikiran Falsafi Dalam Islam*, Padang: IAIN-IB Press, Cet. Ke-2, 2000, h. 43-54
- ¹⁷ *Ibid*, h. 55-58
- ¹⁸ De Lacy O'Leary, *Arabic Thought And Its Place in History*, op. cit., h. 143
- ¹⁹ Ibrahim Madkour, "Al-Farabi," dalam M.M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy Vo. 1*, op. cit., h. 451
- ²⁰ Ian Richard Netton, *Allah Transcendent*, op. cit., h. 100. Lihat De Lacy O'Leary, *Arabic Thought And Its Place in History*, op. cit., h. 144
- ²¹ M. Saeed Shaikh, *Studies in Muslim Philosophy*, op. cit., h. 75
- ²² Ian Richard Netton, *Allah Transcendent*, op. cit., h. 99. Lihat M.Saeed Shaikh, *Studies in Muslim Philosophy*, op. cit., h. 75
- ²³ Organon Aristotels terdiri atas *the isagoge of porphyry; the categories, al-maqulat; the hermeneutica al-ibarat, al-tafsir; the analytica Priora al-qiyas I; the analytica Postteriora, al-burhân; the topic, al-jadal; the sophistica elenchi al-maghâlit; the rhetorica, al-khithabat; the postics, al-syî'ir*
- ²⁴ De Lacy O'Leary, *Arabic Thought And Its Place in History*, op. cit., h. 146
- ²⁵ *Ibid*
- ²⁶ Ibrahim Madkour, "Al-Farabi," dalam M.M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy Vo. 1*, op. cit., h. 454
- ²⁷ M. Saeed Shaikh, *Studies in Muslim Philosophy*, op. cit., h. 76
- ²⁸ *Ibid.*, h.77

- ²⁹ *Ibid.*, h. 78
- ³⁰ Muhammad Luthfi Jum'ah, *Tarikh Falâsifat al-Islam*, *op. cit.*, h. 22
- ³¹ M. Saeed Shaikh, *Studies in Muslim Philosophy*, *op. cit.*, h. 78
- ³² *Ibid.*
- ³³ *Ibid.*
- ³⁴ *Ibid.*, h. 79
- ³⁵ *Ibid.*, h. 79
- ³⁶ Ibrahim Madkour, "Al-Farabi", dalam M.M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy* Vo. 1, *op. cit.*, h. 455
- ³⁷ *Ibid.*, h. 456
- ³⁸ M. Saeed Shaikh, *Studies in Muslim Philosophy*, *op. cit.*, h. 80
- ³⁹ *Ibid.*, h. 83
- ⁴⁰ Ian Richard Netton, *Allah Transcendent*, *op. cit.*, h. 114
- ⁴¹ Abu Nasr al-Farabi, *Kitab Ara Ahl-al-Madinat al-Fadhilah*, (Beirut: Dar al-Masyriq, 1996), Cet. Ke-7, h. 61
- ⁴² *Ibid.*, h. 61
- ⁴³ Ian Richard Netton, *Allah Transcendent*, *op. cit.*, h. 116
- ⁴⁴ Harun Nasution, *Filsafat & Mistisisme Dalam Islam*, *op. cit.*, h. 29-30
- ⁴⁵ *Ibid.*
- ⁴⁶ *Ibid.*, h. 30
- ⁴⁷ Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme*, *op. cit.*, h. 31
- ⁴⁸ Ibrahim Madkour, "al-Farabi", dalam M.M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy* Vo. 1, *op. cit.*, h. 462
- ⁴⁹ *Ibid.*, h. 460
- ⁵⁰ Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme*, *op. cit.*, h. 32
- ⁵¹ Muhammad Luthfi Jum'ah, *Târîkh Falâsifat al-Islam*, *op. cit.*, h. 21-22
- ⁵² Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme*, *op. cit.*, h. 32-33
- ⁵³ De Lacy O'leary, *Arabic Thought and Its Place in History*, *op. cit.*, h. 168
- ⁵⁴ Ismail R. Al-Faruqi dan Lois Lamyâ' Al-Faruqi, *The Cultural Atlas of Islam*, (New York: Macmillan Publishing Company, 1986), h. 308
- ⁵⁵ Fazlur Rahman, "Ibnu Sina," dalam M.M. Sherif (ed.), *A History of Muslim Philosophy* Vol. 1, *op. cit.*, h. 481
- ⁵⁶ *Ibid.*
- ⁵⁷ Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme*, *op. cit.*, h. 35
- ⁵⁸ M. Saeed Shaikh, *Studies In Muslim Philosophy*, *op. cit.*, h. 97
- ⁵⁹ Ian Richard Netton, *Allah Transcendent*, *op. cit.*, h. 165
- ⁶⁰ M. Saeed Shaikh, *Studies In Muslim Philosophy*, *op. cit.*, h. 93
- ⁶¹ *Ibid.*, h. 96
- ⁶² Harun Nasution, *Filsafat & Mistisisme Dalam Islam*, *op. cit.*, h. 38

BAB 3

PEMIKIRAN FILSAFAT DI DUNIA ISLAM BAGIAN BARAT

Penguasa Bani Umayyah yang berpusat di Bagdad telah hancur, dan tampuk kekuasaan beralih kepada Bani Abbasiyah pada tahun 132 H/750 M. Saat itu, kawasan Islam membentang dari Spanyol (di Barat) hingga Pakistan (di Timur). Lima tahun kemudian, seorang pangeran dari Bani Umayyah, Abdurrahman al-Dakhil lolos dari pengejaran Abbasiyah dan berhasil memasuki Andalusia beserta pasukannya pada 138 H/756 M. Keberhasilan itu mengawali kekuasaan Umayyah di Spanyol dan bertahan hingga tahun 418 H/1026 M. Kekuasaan Umayyah di Spanyol berpusat di Kordoba. Jadi, dunia Islam memiliki dua penguasa, yaitu Umayyah di Barat dengan Kordoba sebagai pusatnya, dan Abbasiyah di Timur dengan Bagdad sebagai ibu kotanya.

Ketertarikan penguasa Bani Umayyah pada ilmu dan filsafat di Andalusia pertama kali berkembang pada masa

kekuasaan Muhammad Ibnu Abdurrahman (237-272 H/852-886 M). Para ilmuwan di sana memusatkan perhatian pada bidang kedokteran dan astronomi. Upaya serius dan besar-besaran dengan memasukkan buku-buku yang telah banyak tersedia di dunia Islam belahan Timur ke belahan Barat terjadi pada masa Al-Hakam II (349-364 H/961-976 M). Dengan upaya ini, Kordoba dengan perpustakaan dan universitasnya sanggup menyaingi Bagdad. Sejumlah nama tercatat sebagai ilmuwan, seperti Maslamah al-Majriti (w. 395 H/1003 M), ahli matematika, dan Abu al-Hakam al-Kirmani (w. 450 H/1056 M.) yang menetap di Saragossa setelah mendalami medis dan matematika di Haram. Baik al-Majriti maupun al-Kirmani tercatat sebagai dua ilmuan yang membawa *Rasail Ikhwan al-Shafa* ketika bertolak ke Andalusia setelah menimba ilmu di Syam.

Kendati sempat terjadi aksi pembakaran buku-buku filsafat dan ilmu pengetahuan di masa pemerintahan Hisyam II (364-398 H/976-1009 M), namun hal itu tidak menghalangi kawasan Barat untuk melahirkan seorang filsuf besar bernama Ibnu Bajjah.

1. Ibnu Bajjah (W. 535 H/1138 M)

a. Riwayat Hidup dan Karyanya

Abu Bakar Muhammad Ibnu Yahya Ibnu Bajjah lahir di Saragossa pada perempatan akhir abad V Hijriah, dan wafat di Fez (Marokko) pada tahun 533 H/1138 M. Meskipun tidak diketahui secara jelas masa kecil dan remajanya, para ahli

menduga bahwa ia berhasil mematangkan dirinya dengan pengetahuan di kota kelahirannya. Ibnu Bajjah tidak melulu menekuni ilmu dan falsafat, tetapi juga terlibat politik, khususnya sejak diangkat menjadi wazir di Saragossa oleh penguasa Abu Bakr as-Sahrawi yang berada di kekuasaan Daulah Murabithun. Setelah kota itu direbut oleh Raja Alfonso dan Aragon pada tahun 512 H/1118 M, Ibnu Bajjah pindah ke kota Seville dan bekerja di sana sebagai dokter. Dari Seville, ia bertolak ke Granada, dan kemudian ke Maroko. Karena dituduh zindiq (kafir) atau bid'ah oleh kalangan ulama, ia dipenjara di Syathibah. Dan setelah bebas, ia berhubungan lagi dengan penguasa tertinggi Daulah Murabithun, di Fez, dan diangkat sebagai wazir. Setelah memegang jabatan selama 20 tahun, Ibnu Bajjah wafat dan dimakamkan di Fez dalam suasana kekacauan (*chaos*) di Daulah Murabithun.

Karena keterlibatannya di bidang politik, Ibnu Bajjah tidak seproduktif filsuf lainnya. Beberapa karya tulisnya berkenaan dengan logika, jiwa, etika, astronomi, kedokteran dan lain sebagainya. Karya tulisnya antara lain *Risalah al-Wada'* yang berisi uraian tentang Penggerak Pertama dan tujuan sesungguhnya dari wujud alam dan manusia, dan *Tadbir al-Mutawahhid* tentang penataan diri *mutawahhid* (sang pribadi unik).

b. *Mutawahid*

Dalam *Tadbir al-Mutawahhid*, Ibnu Bajjah mula-mula menjelaskan makna *tadbir* sebagai menata aktivitas atau tingkah laku sedemikian rupa agar tercapai suatu tujuan mulia.

Seseorang hendaknya berusaha hidup dalam pemerintahan yang sempurna, yaitu pemerintahan yang menata kehidupan masyarakatnya untuk mencapai tujuan hidup yang mulia, sebagaimana Tuhan menata segenap ciptaan-Nya dengan ketertiban yang sempurna. Pemerintah yang sempurna adalah pemerintah yang mampu memberikan jaminan peluang bagi setiap pribadi untuk mengembangkan aktivitas dalam rangka mencapai taraf kesempurnaan setinggi mungkin. Dalam situasi sempurna, maka masyarakat akan mudah dididik ke arah kebaikan, sehingga mereka selamat dari dekadensi moral. Dengan pemerintahan yang sempurna, masyarakat tidak lagi memerlukan dokter jiwa, dokter badan, dan dokter moral, atau pejabat peradilan karena kehidupan masyarakat tertata dengan baik secara lahir dan batin. Sebaliknya, bila seseorang tidak berada dalam pemerintahan nan sempurna, hendaknya ia -secara pribadi atau kolektif- menata diri dalam pemerintahan yang sempurna. Menurutnya, manusia merupakan makhluk sosial. Ia butuh kerja sama dengan masyarakat dalam rangka mengembangkan dirinya untuk mencapai kesempurnaan. Akan tetapi, bila masyarakatnya buruk, maka ia bisa memisahkan diri untuk sementara waktu dari kehidupan masyarakat.

c. Perbuatan Manusia

Ibnu Bajjah membagi perbuatan manusia kepada dua macam: *Pertama*, perbuatan manusiawi, yaitu perbuatan yang didorong oleh kehendak/kemauan yang dihasilkan oleh pertimbangan pemikiran. *Kedua*, perbuatan hewani, yaitu perbuatan instingtif sebagaimana terdapat pada hewan,

muncul karena dorongan insting, dan bukan dorongan pemikiran. Sebagai contoh, ketika seseorang terantuk batu di jalanan, lalu dihancurnannya batu itu karena ia terluka, maka perbuatan itu bisa dikategorikan sebagai perbuatan hewani/instingtif. Akan tetapi, bila penghancurnanya berdasarkan pertimbangan agar batu tersebut tidak lagi melukai para pejalan kaki, maka perbuatan tersebut tergolong perbuatan manusiawi dan bersifat etis.

Menurut Ibnu Bajjah, seseorang haruslah menata dirinya dengan menundukkan potensi hewaninya pada kemauan akal. Jika sebaliknya yang terjadi, maka ia lebih rendah dari binatang. Binatang lebih mulia karena perilakunya selalu tunduk pada tabiat hewaninya, sedang orang tersebut tidak tunduk pada tabiat manusiawinya. Bahkan, dalam kondisi demikian, akal yang terdapat dalam dirinya bisa menjadi alat untuk memperbesar kejahatan, sehingga ia menjadi jauh lebih berbahaya dari pada hewan.

Perilaku manusia tak pernah lepas dari apa yang dinamakan tujuan. Ada berbagai macam tujuan yang selalu menjadi arah perbuatan. Secara garis besar, tujuan tersebut terbagi ke dalam tujuan jasmani dan ruhani. Yang pertama, misalnya, makan dan minum, berpakaian, membangun rumah sebagai tempat tinggal dan seterusnya. Sedangkan poin kedua meliputi (1) perbuatan memakai gaun yang indah dan serasi, yang menimbulkan kenikmatan pada indera batin; (2) perbuatan yang menimbulkan kenikmatan pada daya khayal, seperti melengkapi diri dengan persenjataan, tapi bukan di waktu perang; (3) perbuatan berhimpun sesama orang-orang

yang saling bersimpati, atau sesama pemain yang menghasilkan kegembiraan ruhani tertentu; dan (4) perbuatan yang bertujuan mengaktualkan kesempurnaan daya pikiran, misalnya mempelajari suatu pengetahuan demi pengetahuan *an sich*, bukan demi uang atau lainnya.

Seorang *mutawahhid* adalah orang yang bercita-cita menjadi manusia ruhani yang mengerjakan perbuatan-perbuatan jasmani dalam batas darurat, tidak demi perbuatan jasmani itu sendiri. Ia tidak mengerjakan perbuatan jasmani kecuali sekadar sebagai jembatan mencapai tujuan yang asasi. Seorang *mutawahhid* tidak akan mendahulukan hal-hal jasmaniah dari ruhaniah. Dengan jasmani sebagai perantara, seseorang akan menjadi makhluk insani, dan dengan hal-hal yang bersifat tinggi serta ide-ide rasional, ia menjadi insan yang mulia lagi bersifat ilahi.

d. Filsuf dan Nabi

Menurut Ibnu Bajjah, filsuf adalah manusia mulia karena selalu condong kepada kebaikan (*al-hanifiyah al-samhah*). Bila tujuan dari segala perbuatan telah tercapai, yakni tatkala memahami wujud-wujud ruhaniah berupa akal-akal sederhana dengan segala ide rasional yang melekat di dalamnya, maka seorang filsuf akan menjadi bagian dari akal-akal tersebut dan layak disebut wujud bersifat ilahi.

Ibnu Bajjah juga mengulas perihal aksiden-aksiden ruhani yang bisa menyembul dalam diri manusia, yaitu: (1) aksiden bentuk pertama yang muncul karena adanya daya indera; (2) aksiden bentuk kedua yang muncul karena adanya tabiat,

seperti rasa haus yang merangsang seseorang untuk segera mencari air; (3) aksiden bentuk ketiga yang muncul berkat aktivitas pemikiran; dan (4) aksiden bentuk keempat (aksiden ruhani) yang muncul akibat pengaruh Akal Aktif. Wahyu yang diterima nabi dan mimpi yang benar (*ru'yah shadiqah*) tergolong aksiden jenis ini. Dua aksiden pertama dimiliki oleh hewan dan manusia, dan selebihnya hanya dimiliki oleh manusia. Filsuf dan nabi adalah manusia dengan aksiden jenis keempat.

2. Ibnu Thufail (500-581 H/1105-1185 M)

a. Riwayat Hidup dan Karyanya

Filsuf dari kawasan Islam belahan barat berikutnya ialah Ibnu Thufail yang hidup pada masa pemerintahan Daulah Muwahhidun. Nama lengkapnya ialah Abu Bakr Muhammad Ibnu Abd al-Malik Ibnu Thufail. Lahir di Wadi Asy (Guadix), dekat Granada sekitar tahun 500 H/1106 M. Ia menguasai kedokteran, astronomi, dan filsafat. Tidak diketahui secara pasti kepada siapa ia pernah berguru dalam menimba ilmu pengetahuan. Dalam pendahuluan kisah Hayy Ibnu Yaqzhan yang ditulisnya, ia mengatakan tidak pernah berjumpa dengan Ibnu Bajjah.

Pada Mulanya Ibnu Thufail aktif bekerja sebagai dokter dan pengajar, lalu alih profesi sebagai sekretaris pribadi penguasa Granada. Pada tahun 549 H/1154 M, ia dipercaya sebagai sekretaris gubernur wilayah Ceuta dan Tengier (Maroko). Sedang gubernur itu merupakan putra Abd al-Mukmin, seorang

pendiri Daulah Muwahhidun yang berpusat di Marakesh, Maroko. Pada tahun 558 H/1163 M, ia ditarik ke Marakesh dan diangkat sebagai hakim sekaligus dokter untuk keluarga istana Abu Ya'qub Yusuf (memerintah pada tahun 1163-1184 M). Ibnu Thufail sempat memperkenalkan Ibnu Rusyd kepada Abu Ya'qub Yusuf pada tahun 1169 M. Bermula dari perkenalan itu, Abu Ya'qub menyarankan –via Ibnu Thufail- Ibnu Rusyd agar mengulas karya-karya Aristoteles. Pada tahun 1182 M, Ibnu Thufail mengundurkan diri dari jabatannya karena sudah merasa tua dan lemah. Dan jabatan sebagai dokter istana diserahkan kepada Ibnu Rusyd. Tepatnya tahun 581 H/1158 M, Ibnu Thufail wafat.

Kesibukan di pemerintahan yang sedemikian padat membuatnya kurang produktif dalam dunia tulis-menulis. Namun, beberapa tema sempat ditulisnya, misalnya kedokteran, astronomi, dan filsafat. Dari sekian buah karyanya, *Risalah Hayy Ibnu Yaqzhan fi Asrar al-Hikmah al-Masyriqiyah* adalah yang termasyhur. Kitab ini merepresentasikan pemikiran inti Ibnu Thufail dalam ranah filsafat.

b. Hayy Ibnu Yaqzhan

Terdapat dua tulisan dengan judul *Hayy Ibnu Yaqzhan*, yakni versi Ibnu Sina dan Ibnu Thufail. Namun, Ibnu Sina yang lebih dulu memakai judul tersebut, kendati versinya berbeda.

Risalah Hayy Ibnu Yaqzhan versi Ibnu Sina

Dalam tulisan Ibnu Sina, Hayy Ibnu Yaqzhan dilukiskan sebagai seorang syeikh tua yang di tangannya tergenggam kunci-

kunci segenap pengetahuan yang ia terima dari ayahnya. Syeikh tua itu seorang pengembara yang menjelajahi penjuru bumi. Dalam suatu perjalanan, Hayy berjumpa dengan syeikh tua tersebut, sehingga perkenalan pun tak terhindarkan dan terjadilah dialog. Syeikh tua dengan nama Ibnu Yaqzhan itu merupakan simbolisasi dari Akal Aktif yang melangsungkan komunikasi dengan para nabi dan filsuf. Ibnu Yaqzhan mungkin juga merupakan simbolisasi bagi akal manusia yang dituntut untuk selalu berkembang mencapai tahap kematangan dalam menguasai pengetahuan, baik praktis maupun teoritis, dan harus pula mampu mengendalikan potensi-potensi jiwa nabati/hewani yang bersarang dalam jiwa insani.

Risalah Hayy Ibnu Yaqzhan Versi Ibnu Thufail

Berbeda dengan versi Ibnu Sina, Ibnu Thufail melukiskan Ibnu Yaqzhan sebagai sesosok bayi laki-laki yang terbuang di sebuah pulau yang belum pernah dihuni manusia. Pulau itu merupakan salah satu pulau Hindi yang terletak di bawah garis khatulistiwa. Alkisah, bayi yang diberi nama Hayy Ibnu Yaqzhan itu merupakan hasil perkawinan sah seorang wanita dan laki-laki kerajaan. Mula-mula, karena takut diketahui raja, bayi itu diletakkan di sebuah peti oleh ibunya, dan kemudian diapungkan ke laut dengan harapan dapat dihanyutkan oleh arus laut ke tempat lain. Arus dan pasang naik laut menyebabkan peti tersebut terhempas ke pulau seberang yang tidak dihuni manusia. Tangis bayi yang merobek keheningan pulau itu mengundang rasa iba seekor unta yang belum lama kehilangan anak, dan bahkan menyangka bayi itu adalah anaknya. Bayi mungil itu pun dirawat dan disusui di kandang unta.

Uniknya, bayi itu tumbuh sehat menjadi manusia dewasa yang berbeda dari binatang. Akal sehatnya tumbuh sedemikian rupa, sehingga ia tidak saja mampu berpikir tentang dunia fenomena, melainkan juga menangkap hal-hal abstrak dan mengetahui adanya Tuhan. Bahkan, Ibnu Yaqzhan dapat melihat Tuhan dengan mata hatinya dan merasa dekat dengannya. Tidak jauh dari pulau itu terdapat sebuah pulau yang dihuni oleh suatu masyarakat. Absal dan Salaman yang termasuk pemuka dalam masyarakat itu merupakan pengikut agama wahyu, tapi dengan kecenderungan yang berbeda. Absal banyak tertarik pada pengertian-pengertian metaforis dari teks-teks wahyu, sedangkan Salaman lebih gemar pada makna-makna literalis. Sementara masyarakat memiliki pandangan serupa dengan Salaman, sehingga Absal merasa tidak mendapat dukungan dan memutuskan untuk hengkang dari masyarakatnya untuk beberapa waktu.

Pada suatu hari, pengasingan Absal tiba di pulau yang dihuni Ibnu Yaqzhan. Perjumpaan antara keduanya pun tak terelakkan. Absal melatih Ibnu Yaqzhan berbicara, dan akhirnya mereka saling berdialog. Ternyata Yaqzhan dapat dengan mudah memahami dan menyetujui pikiran-pikiran Absal tentang Tuhan, surga, neraka, hari kebangkitan, timbangan, jalan lurus dan lain sebagainya. Sedangkan Absal juga dengan mudah memahami keterangan Ibnu Yaqzhan mengenai hasil renungan dan pengalaman spiritualnya dengan Tuhan. Lalu keduanya sepakat untuk hijrah ke pulau dimana Salaman dan masyarakatnya menetap di sana. Kedatangan Absal dan Ibnu Yaqzhan ialah mengajak Salaman beserta

masyarakatnya beragama sesuai pemahaman mereka berdua. Tapi, ajakan tersebut tidak mendapat respon positif, hingga keduanya sadar bahwa masyarakat harus dibiarkan beragama dengan pemahaman masing-masing. Akhirnya, mereka berdua kembali ke pulau tak berpenghuni itu untuk melanjutkan ibadah dan tafakur pada Tuhan sebagaimana mestinya.

c. Makna-makna Kisah Simbolik

Sosok Hayy Ibnu Yaqzhan dalam novel Ibnu Thufail tidak digunakan sebagai simbol Akal Aktif, melainkan simbol akal manusia yang tanpa bimbingan wahyu mampu mencapai kebenaran tentang Tuhan, dunia, dan alam ruhaniah yang tidak kontradiktif dengan kebenaran wahyu. Sementara Absal dan Salaman dapat dipandang sebagai simbol wahyu yang dipahami secara berbeda: Absal adalah representasi dari pemahaman metaforis terhadap wahyu, sebagaimana lazim terjadi pada kalangan rasionalis (filsuf) dan esoteris (sufi), sedangkan Salaman merupakan representasi dari pemahaman literalis, sebagaimana lazim terjadi pada kalangan teolog dan fukaha.

Dari kisah simbolis ini dapat ditarik benang merah pemikiran Ibnu Thufail bahwa manusia memiliki potensi yang amat besar untuk tumbuh dengan kualitas akalnya. Andai potensi akal itu diasah secara tajam akan mengantarkan seseorang menjadi filsuf atau sufi. Akal yang dimilikinya tidak saja mampu menguak alam empiris, melainkan juga mampu memahami alam metafisis. Bahkan, hatinya juga dapat dikembangkan sedemikian rupa hingga dapat mengalami

musyahadah (persaksian) keindahan cahaya Ilahi dan alam metafisik lainnya. Kebahagiaan tertinggi dan sejati dirasakan manusia manakala hatinya tenggelam dalam *musyahadah* tersebut. Pemikiran Ibnu Thufail menunjukkan bahwa seorang filsuf juga bisa menjadi sufi, begitu pula sebaliknya.

Selain itu, ia juga menunjukkan bahwa bahasa agama yang dipakai oleh para nabi adalah bahasa untuk kaum awam, sehingga para filsuf, sufi, atau teolog tidak perlu mengajak atau memaksa kaum awam untuk menangkap kebenaran agama sebagaimana mereka pahami. Karena upaya demikian tidak akan berarti apa-apa buat kaum awam yang tidak suka bersusah payah memahami agama secara metaforis. Kalangan pengikut metaforis lebih baik mendorong masyarakat awam untuk tidak melanggar batas-batas agama, komitmen menunaikan amal-amal lahiriah, membenarkan dan menerima hal-hal yang *mutasyabihat*, menjauhkan diri dari perilaku bid'ah, tidak mengumbar hawa nafsu, dan meneladani para *salaf al-salih*. Intinya, kaum awam harus dinasihati agar tidak mengabaikan syariat.

d. *Qadim* atau *Hadisnya Alam*

Ibnu Thufail juga menyinggung persoalan apakah alam ini *hadits* (bersifat baru, bermula, adanya didahului oleh tiada) atau *qadim* (tidak bermula). Ia menyadari keberatan pihak lain terhadap pandangan bahwa alam ini *hadits*, dan juga keberatan pihak lain kalau alam ini *qadim*. Tanpa memperlihatkan keberpihakannya kepada salah satu paham ini, Ibnu Thufail menyatakan bahwa kedua paham ini masih

mengakui adanya Tuhan sebagai pencipta alam semesta. Jika alam ini pernah tidak ada, tentu ia membutuhkan sesuatu lain yang menciptakan alam itu dari tiada menjadi ada; Dan pencipta itu adalah Tuhan. Bila alam ini *qadim*, maka ia merupakan akibat dari penciptaan oleh Tuhan sejak *qidam*. Alam yang terbatas ini tidak mungkin selamanya bergerak; ia hanya bergerak dengan tenaganya sendiri yang terbatas. Oleh karena itu, alam yang terbatas tetap butuh pada sesuatu yang tidak terbatas yang wajib bersifat imateri dan menjadi penggerak alam ini. Jadi, ke-*hadits*-an atau ke-*qadim*-an alam sepenuhnya bergantung pada Tuhan selaku pencipta dan penggeraknya.

3. Ibnu Rusyd (420-595 H/1126-1198 M)

a. Riwayat Hidup dan Karyanya

Ibnu Rusyd adalah filsuf Muslim yang terakhir muncul di dunia Islam belahan Barat. Nama lengkapnya adalah Abu al-Walid Muhammad Ibnu Rusyd yang lahir di Kordoba pada tahun 520 H/ 1126 M dari keluarga hakim, dan wafat di Marakesy (Maroko) pada tahun 595 H/1198 M. Awalnya ia dikuburkan di Marakesy, tapi tiga bulan kemudian jenazahnya dipindahkan ke Kordoba. Setelah mengusai fikih, ilmu kalam, dan sastra Arab dengan baik, ia menekuni matematika, fisika, astronomi, kedokteran, logika, dan filsafat. Ia berhasil menjadi ulama dan sekaligus filsuf yang tak tertandingi. Setelah diperkenalkan oleh Ibnu Thufail kepada Sultan Daulah Muwahhidun, Sultan Abu Ya'qub Yusuf pada tahun 564 H/ 1169 M meminta Ibnu Rusyd menulis ulasan atas karya-karya

Aristoteles. Sejak itu, ia dipercaya menjadi hakim di Seville dan menjadi ketua hakim di Kordoba pada tahun 566 H/1171 M. Berikutnya pada tahun 577 H/1182 M ia dipercaya menjadi dokter keluarga istana Sultan Abu Ya'qub Yusuf dan Sultan Abu Yusuf Ya'qub al-Manshur di Marakesy. Pasca didera fitnah dan diasingkan di Lucenna, dekat Kordoba selama satu tahun (pada 592 H/1195 M), ia kembali menjadi dokter istana, tapi dua tahun kemudian wafat dalam usia 75 tahun.

Kehebatan Ibnu Rusyd dapat dilihat melalui karyakaryanya yang konon menghabiskan seratus ribu lembar kertas, seperti *Bidâyah al-Mujtahid* yang berisi tentang fikih perbandingan yang dipakai secara luas oleh para fuqahâ sebagai rujukan; *Kulliyat fî ath-Thib* yang membicarakan garis-garis besar ilmu kedokteran yang menjadi pegangan para mahasiswa kedokteran di Eropa selama berabad-abad; trilogi *al-Ashghar* (yang lebih kecil), *al-Ausath* (sedang), dan *al-Akbar* (lebih besar) yang berisi ulasan tentang karya tulis Aristoteles; *Tahâfut at-Tahâfut* tentang bantahan atas *Tahâfut al-Falasifah* karya al-Ghazali; *Fashl al-Maqal fi ma Bainâ al-Hikmah wa Syari'ah min al-Ittishâl* (Kata Putus tentang hubungan antara filsafat dan syariat) yang mengkaji relasi agama dan filsafat; *al-Kasyf an Manâhij al-'Adillah fî al-'Aqa'id al-Millah* (Menyingkap Metode-metode Pembuktian Akidah Agama), dan beberapa buku lainnya yang tak dapat disebutkan satu per satu di sini.

b. Agama dan Filsafat

Dalam rangka membela filsafat dan martabat filsuf dari serangan ulama ortodoks, khususnya al-Ghazali, Ibnu Rusyd

menegaskan bahwa agama dan filsafat tidak berada dalam titik pertentangan. Filsafat pada hakikatnya berpikir tentang segala hal untuk diketahui. Al-Qur'an memerintahkan manusia untuk berpikir tentang alam dalam rangka mengetahui Tuhan. Dus, Al-Qur'an sesungguhnya menyuruh umat manusia untuk berfilsafat, bahkan mempelajari filsafat *wajib* bagi kaum Muslim. Bila teks wahyu mengandung arti lahiriyah yang bertentangan dengan pendapat akal, maka harus ditakwil atau ditafsirkan sedemikian rupa hingga sejalan dengan pendapat akal, demikian pemikiran Ibnu Rusyd.

c. Kadimnya Alam

Dalam rangka menangkis serangan al-Ghazali terhadap paham kekadiman alam, Ibnu Rusyd menyatakan bahwa paham tersebut sama sekali tidak bertentangan dengan ajaran Al-Qur'an. Malah paham yang dianut para teolog yang menyatakan alam diciptakan Tuhan dari tiada justru tidak memiliki pijakan dalam Al-Qur'an. Menurutnya, dari ayat-ayat Al-Qur'an (11:7; 41:11,30) dapat diambil kesimpulan bahwa alam diciptakan Tuhan bukanlah dari tiada (*al-'adam*), melainkan dari sesuatu yang telah ada. Selain itu, ia juga mengingatkan bahwa paham kekadiman alam tidak selalu mengandung pengertian bahwa alam ada dengan sendirinya atau tidak diciptakan oleh Tuhan. Bagi para filsuf Muslim, alam dikatakan kadim (ada sejak zaman azali) justru karena diciptakan oleh Tuhan. Karena diciptakan sejak azali, maka alam menjadi kadim pula. Meskipun dari segi waktu sama-sama kadim, kekadiman Tuhan tidak berarti sederajat dengan kekadiman alam; Tuhan kadim sebagai "Pencipta," dan alam

kadim sebagai "yang dicipta." Jadi, ada perbedaan tegas antara kekадiman alam dan Tuhan.

d. Gambaran Akhirat

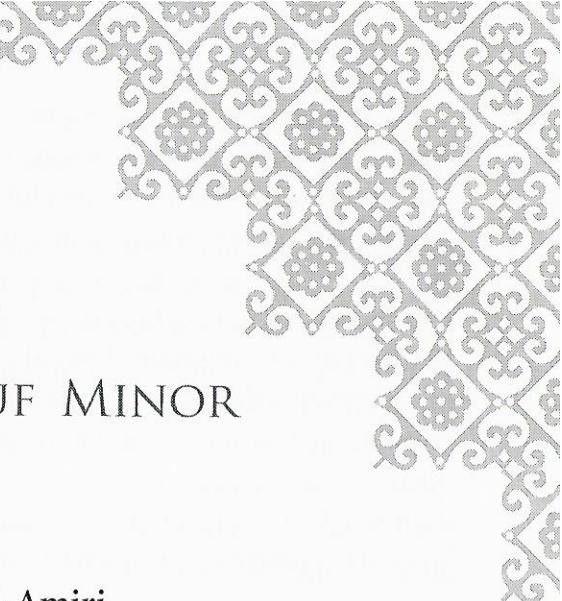
Dalam upaya menangkis serangan al-Ghazali, Ibnu Rusyd memperlihatkan bahwa ada kerancuan dalam tulisan al-Ghazali mengenai kehidupan manusia di akhirat. Kata Ibnu Rusyd, al-Ghazali dalam *Tahâfut al-Falasifah* menyatakan kalau tidak ada ulama yang berpendapat bahwa kebangkitan hari akhirat bersifat ruhani semata. Sementara dalam karya lainnya, al-Ghazali mengemukakan pandangan kaum sufi bahwa kebangkitan di akhirat bersifat ruhani. Jadi, tidak ada konsensus (ijmak) di kalangan ulama bahwa kebangkitan di akhirat adalah kebangkitan jasmani. Karena itu, paham yang menyatakan kebangkitan di akhirat hanya bersifat ruhani tidak dapat dikafirkann dengan alasan ijmak.

Selanjutnya Ibnu Rusyd menyatakan bahwa semua agama mengakui adanya hidup kedua di hari akhirat, kendati ada perbedaan pendapat mengenai bentuknya. Tapi yang jelas, kehidupan manusia di akhirat berbeda dengan kehidupan di dunia, sebagaimana isyarat hadis Nabi, "Di sana akan dijumpai apa yang tak pernah dilihat mata, didengar telinga, dan terlintas dalam pikiran." Kehidupan di akhirat lebih tinggi dari kehidupan dunia. Untuk kalangan awam, Ibnu Rusyd menyatakan bahwa kehidupan di akhirat lebih tepat dilukiskan secara material sesuai dengan kapasitas pemikiran mereka yang susah mencerna hal-hal yang abstrak. Penggambaran secara material ini bisa mendorong orang untuk senantiasa merasa

takut melanggar aturan-aturan agama. Mengenai kebangkitan di akhirat, Ibnu Rusyd sendiri berpendapat bahwa apa yang kelak terjadi di sana sama dengan apa yang terjadi di dunia. Tapi, tubuh tak akan bangkit kembali karena sudah hancur berkeping-keping di alam kubur.

e. Pengetahuan Tuhan

Masih dalam rangka menangkis serangan al-Ghazali, Ibnu Rusyd mengklarifikasi pandangan tentang pengetahuan Tuhan menyangkut hal-hal partikular (*juz'iyat*) yang dikemukakan oleh para filsuf. Menurut Ibnu Rusyd, para filsuf berpendapat bahwa pengetahuan Tuhan tentang hal-hal partikular berbeda dengan pengetahuan manusia mengenai hal tersebut, karena pengetahuan manusia mengambil bentuk akibat (*ma'lul*), sedang pengetahuan Tuhan berbentuk sebab ('*illat*).



BAB 4

SOSOK FILSUF MINOR

1. Abu al-Hasan Al-Amiri

a. Sosok dan Pemikirannya

Nama lengkapnya adalah Abu al-Hasan Muhammad bin Abu Dzar Yusuf al-Amiri an-Naisaburi (w. 381 H/ 992 M),¹ seorang filsuf Muslim abad IV H/X M. Namanya masih asing di telinga umat Islam kebanyakan. Padahal, al-Amiri dikenal sebagai bintang pada masanya, sebagaimana laporan Abu Hayyan at-Tauhidi.² Syahrastani dalam *al-Milal wa al-Nihal* menyajarkan al-Amiri dengan al-Kindi, al-Farabi, dan Ibnu Sina.³ Pemikiran al-Amiri banyak dikutip oleh at-Tauhidi, misalnya dalam *al-Imta' wa al-Mu'anah* dan *al-Muqabasat*; Miskawaih dalam bukunya *Jawidan Khard* dan *al-Hikmah al-Khalidah*;⁴ Sahlan as-Sawi dalam *Muntahab Shiwan al-Hikmah*; as-Syahrazuri dalam *Nuzhah al-Arwah*; Abu al-Ma'ali dalam *Bayan al-Adyān*; dan al-Kalabadzi dalam *al-Ta'aruf li Madzhab ahl at-Tasawwuf*.⁵

Dari banyaknya literatur yang mengutip pemikiran al-Amiri menunjukkan bahwa al-Amiri merupakan pemikir yang cukup *capable* dan berpengaruh. Satu hal yang amat disayangkan adalah belum adanya literatur khusus mengenai kehidupan al-Amiri. Karya-karyanya masih banyak yang tersimpan di perpustakaan dalam bentuk manuskrip. Kenyataan ini menjadi kendala bagi para ahli dalam mengungkap kehidupan al-Amiri. Hasil kajian Rowson yang meneliti salah satu karya al-Amiri, *al-Amad 'ala al-Abad* patut dihargai dan diacungi jempol. Apalagi Rowson tidak hanya memberikan terjemahan bahasa Inggrisnya, tapi juga komentar-komentar sebagai hasil analisisnya.

Tidak ada informasi pasti mengenai waktu kelahiran al-Amiri. Berdasarkan penelitian sejumlah literatur diperoleh keterangan bahwa al-Amiri adalah murid Abu Zaid Ahmad bin Sahal al-Balkhi (w. 322 H/933 M). Dari penjelasan ini dapat dipastikan bahwa al-Amiri lahir pada awal abad IV H dan wafat pada 27 Syawwal 381 H/922 M.⁶ Dalam *Muntahab Shiwan al-Hikmah* diberitakan bahwa al-Amiri belajar filsafat kepada Abu Zaid Ahmad bin Sahal al-Balkhi di Khurasan.⁷ Ia dikenal sebagai filsuf Naisaburi.⁸ Naisabur dikenal sebagai pusat peradaban terbesar di Khurasan, malah merupakan embrio berdirinya madrasah-madrasah dalam sejarah pendidikan Islam. Al-Maqrizi, misalnya, mengatakan bahwa orang yang pertama kali membangun madrasah di dunia Islam ialah penduduk Naisabur.⁹ Yaqt menyebut Naisabur sebagai tambang cendekiawan dan sumber ulama.¹⁰ Sekalipun dikenal sebagai gudang ulama, namun masa hidup al-Amiri tidak

sepenuhnya dihabiskan di sana. Ia menyukai perjalanan ke pelbagai daerah sembari memerhatikan kondisi sosial dan pergulatan politik masyarakat yang dijumpainya.

Al-Amiri dikenal dengan pengetahuan mistisisme yang sangat kuat. Ia mendapatkan ilmu itu dari guru-guru sufi yang ditemuinya di daerah dekat Naisabur pada tahun 370 H/980 M. Dalam pandangannya, kaum sufi merupakan sekelompok orang yang gemar mengembara ke berbagai penjuru negeri untuk beribadah dan mencari rahasia Tuhan.¹¹ Apa yang mendorongnya untuk melancong ke pelbagai negeri ialah kecintaannya kepada ilmu pengetahuan. Ia mengunjungi Bagdad, Rayy, Bukhara, dan kota-kota besar lainnya untuk belajar, mengajar, meneliti, dan menulis. Ia memainkan peran penting dalam kegiatan intelektual, khususnya di bidang pemikiran, filsafat, dan etika.

Kehidupan al-Amiri di Bagdad dapat dilihat dari penuturan Miskawaih yang mengisahkan Abu al-Fadhl bin al-Amid (w. 360 H/970 M) secara berlebihan. Miskawaih menuturkan bahwa ketika orang cenderung mengabaikan ilmu-ilmu keislaman, Abu al-Fadhl mencerahkan diri pada ilmu teknik dan geometri yang tidak ditekuni orang lain. Demikian pula orang tidak gandrung mempelajari logika, filsafat, atau metafisika secara sungguh-sungguh. Ketika al-Amiri tengah berjalan menuju Bagdad, ia menganggap Abu al-Fadhl sebagai sosok filsuf mumpuni yang telah mendalami karya Aristoteles. Ketika mengetahui kedalaman ilmunya, al-Amiri pun melamar menjadi muridnya. Ia menganggap Abu al-Fadhl sebagai figur cendekiawan yang pantas ditimba

ilmunya.¹² Kedatangan al-Amiri di Bagdad yang paling kuat adalah pada tahun wafatnya Abu al-Fadhl (sebelum tahun 360 H). Setelah itu, ia mengunjungi Bagdad di lain waktu pada tahun 364 H.

Sekalipun al-Amiri menimba ilmu di Bagdad dan menjadi pemikir masyhur, tetapi ia tidak nyaman tinggal di sana. Pasalnya, sikap penduduk Bagdad kurang bersahabat kepada kaum imigran. Disebutkan dalam *Muntahab Shiwan al-Hikmah*¹³ bahwa al-Amiri tetap berkunjung ke Bagdad, sekalipun tidak menyukai sikap penduduknya, dia tetap belajar sampai menjadi filsuf sejati. Pernah suatu saat ia ditanya mengenai perangai penduduk Bagdad, dan ia menjawab, "Aku melihat mereka selalu berprasangka negatif dan bersikap kurang baik terhadap negeri-negeri lain, terutama Khurasan, tapi aku tak menghiraukannya."

Pada saat itu tengah terjadi persaingan hebat antara Bagdad dan Khurasan, khususnya dalam lapangan ilmiah dan politik.¹⁴ Al-Amiri banyak menyaksikan perlakuan-perlakuan yang tidak fair dalam persaingan tersebut. Banyak perdebatan antara al-Amiri dengan tokoh-tokoh Bagdad yang membuatnya tidak merasa nyaman tinggal di Bagdad.¹⁵ Dari gambaran di atas dapat dimengerti bahwa penduduk Bagdad suka menonjolkan superioritas mereka atas daerah lain. Lain halnya dengan di Rayy dan Bukhara, al-Amiri merasa nyaman menetap di sana sebab suasannya tenang, nyaman, dan damai menjadi *elan vital* dinamika pemikiran.¹⁶ Rayy adalah salah satu kota kebanggaan Islam dan pusat peradaban pada masanya. Di kota inilah berdiri sebuah perpustakaan besar

dan rumah sakit yang maju dengan fasilitas kesehatan dan penelitian kedokteran. Rumah sakit Rayy ini dipimpin oleh seorang dokter ternama, yakni Abu Bakar Muhammad ibnu Zakaria ar-Razi.¹⁷ Sebagai salah satu pusat peradaban Islam, Rayy juga merupakan pusat penting bagi ahli hadis, ulama *mutakallimin*, *ahli qari'*, dan para *zahid*. Al-Amiri menetap di Rayy selama lima tahun berturut-turut dengan segudang kegiatan ilmiah yang menyita waktu. Di Rayy, ia cukup produktif menulis buku, mengajar, meneliti, dan mengembangkan pemikirannya.

Bukhara adalah ibukota dinasti Samawiyah di era al-Amiri. Para penguasa Samawiyah selalu mendukung dan mendorong perkembangan ilmu serta sastra, sehingga Bukhara menjadi kiblat para cendekiawan pada masanya. Abu Mansur at-Tsa'labi¹⁸ mengatakan bahwa peran Bukhara pada masa kekuasaan Samawiyah mencapai puncak kemegahan, simbol kekuasaan, tempat berkumpulnya para putra terbaik, dan pusat perkembangan sastra. Abu Ja'far Muhammad bin Musa al-Musawi bercerita, "Suatu ketika, aku berdakwah di Bukhara pada Amir al-Said, yaitu al-Amir Nasr bin Ahmad yang memerintah dari tahun 301-331 H/913-942 M. Pada saat itu, para kampiun intelektual seperti Abu al-Hasan al-Lahhan, Abu Muhammad bin al-Matharan, Abu Ja'far bin al-Abbas bin al-Hasan, Abu Muhammad bin Abu ats-Tsiyab, Abu Nazhr al-Harstani, Abu Nashr adh-Dharifi, Raja' bin al-Wahid al-Ishfahani, Ali bin Harun asy-Syaibani, Abu Ishak al-Farisi, Abu al-Qasim ad-Dinawari, dan Abu Ali az-Zauzani berkumpul dalam acara tersebut. Dalam pertemuan itu, ayahku berkata,

"Wahai anakku, ini adalah hari istimewa. Jadikanlah hari ini sebagai tonggak sejarah pertemuan para cendekiawan yang akan mewarnai sejarah perkembangan dengan hal-hal di atas." Ibnu Khaldun¹⁹ mengklaim pemerintahan Samawiyah sebagai pemerintahan paling baik di masanya dengan agama dan ilmu sebagai bukti perkembangannya. Sementara al-Maqdisi memuji pemerintahan Samawiyah sebagai pemerintahan ideal bagi perkembangan dan kemajuan ilmu. Pada masa itu terdapat tradisi bertukar pikiran pada bulan Ramadan bersama para sultan.²⁰

Mengenai perpustakaan Samawiyah yang terdapat di Bukhara, Ibnu Sina mengisahkan bahwa ketika ia diundang untuk mengobati Sultan Nuh bin Mansur, ia meminta izin kepada sultan memasuki perpustakaan guna membaca literatur-literatur kedokteran. Dengan izin Sultan, Ibnu Sina memasuki perpustakaan dengan deretan ruang yang cukup banyak. Tiap-tiap ruang menyimpan rak-rak besar dengan hiasan buku yang bermacam-macam dan meja sebagai *furniture* pelengkap. Ibnu Sina membaca daftar isi buku-buku filsafat Yunani dan mulai mencari bahan-bahan yang diperlukan di dalamnya. Ia menemukan kitab-kitab yang masih asing di telinga orang kebanyakan.²¹ Informasi ini memberikan indikasi adanya hubungan al-Amiri dengan Ibnu Sina.

Tidak terdapat informasi pasti mengenai berapa lama al-Amiri menetap di Bukhara, tapi ia seringkali hilir-mudik ke kota tersebut. Jelasnya, mari kita perhatikan fakta ini:²² Pertama, dipersembahkannya *at-Taqrir li Aujuh at-Taqdir* oleh

al-Amiri kepada Abu al-Hasan al-Atibi, menteri dari Nuh bin Manshur al-Samani menunjukkan bahwa al-Amiri pernah menetap di Bukhara pada akhir tahun itu. Kedua, ditulisnya kitab *al-Amad 'ala al-Abad* di Bukhara pada tahun 375 H/985 M. Keterangan ini menjadi bukti bahwa al-Amiri pada akhir hayatnya tinggal di Bukhara, dan wafat pula di sana. Ketiga, jika benar yang dimaksud dengan Abu Nashr yang dipersembahkan kepadanya oleh al-Amiri kitab *al-Plam bi al-Manaqib al-Islam* adalah Abu Nashr bin Abi Zaid, salah seorang menteri dari keluarga Samawiyah, maka hal itu menjadi indikator kuat kehadiran al-Amiri di Bukhara. Keempat, karya *al-Sa'adah wa al-Islah* menyiratkan bahwa al-Amiri menyusun sebuah kitab untuk salah seorang amir Saman, dan menunjuk pengarangnya menjadi menterinya, seperti diungkapkan oleh A.J. Arberry.²³ Di dalamnya terdapat berbagai kutipan dari sumber Persia tentang politik dan manajemen pemerintahan negara. Jika anggapan ini benar, maka kemungkinan besar al-Amiri menulis kitabnya di Bukhara. Tidak tertutup kemungkinan pula al-Amiri memanfaatkan perpustakaan dinasti Samawiyah dalam menyusun sebagian besar karya-karyanya. Kelima, yang lebih kuat ialah alasan kehadiran al-Amiri ke Bukhara sebagai pembangkit penguasa Samaniyah dalam mengembangkan ilmu pengetahuan dan bertukar pikiran dengan para ulama, di samping juga perpustakaan yang lengkap dan masyhur di sana. Sekalipun tidak menetap sepanjang hidupnya di Bukhara, khususnya pada masa-masa akhir kehidupannya, al-Amiri pulang ke kampung halamannya untuk menikmati hari tuanya.

Perkembangan politik dan pemerintah sudah menunjukkan tanda-tanda kelemahan dan kehancuran Samaniyah.

Masa hidup al-Amiri banyak dihabiskan untuk merantau ke pelbagai daerah. Faktor utama yang melatar kegemarannya ini ialah kecintaannya pada ilmu pengetahuan. Sementara faktor lainnya ialah mendorong semua penguasa untuk mencintai filsafat. Gambaran semacam ini sudah lazim dilakukan oleh para tokoh dimana mereka merambah ke penjuru negeri untuk duduk bersama dengan satu tujuan agar para penguasa mempraktikkan ilmu pengetahuan yang sudah diajarkan kepada mereka sesuai kode etik ilmiah.²⁴ Untuk mewujudkan keinginannya, al-Amiri menghadiahkan kitab *al-Ilam bi al-Manâqib al-Islâm* kepada Abu Nashr, dan pada pendahuluan kitab tersebut tertulis ucapan terima kasih kepada Abu Nashr dan berharap bukunya dapat menjadi panduan dan pegangan dalam mengendalikan pemerintahan.

Adapun faktor lainnya ialah munculnya tanda-tanda kelemahan politik Islam. Tanda yang paling mencolok ialah tercabiknya kekuasaan Islam ke dalam sekat-sekat regional secara independen, dan timbulnya kerusakan di sejumlah negeri. Bukti nyata tentang meluasnya penganiayaan dan pengrusakan secara umum pada saat itu terkait dengan nasib al-Amiri sendiri, yaitu memanasnya suhu persaingan antara Bagdad dan Khurasan, antara Naisabur dan kaum sufi dengan penguasa-penguasa keluarga Samani. Konflik demi konflik bermunculan mewarnai wajah pemerintahan Islam sepanjang sejarah. Inilah faktor-faktor yang "memaksa" al-Amiri melancang ke sejumlah negeri Islam.

b. Karya-karya al-Amiri

Abul Hasan al-Amiri termasuk pemikir produktif yang menghasilkan banyak karya, antara lain:

1. *Al-Ibanah 'an 'ilal ad-Diyarah*

Kitab ini membahas tentang perbandingan agama. Sebagian pembahasan dalam kitab ini tertuang di dalam kitab *al-Ilam*.

2. *Al-Ilam bi Manâqib al-Islam.*

Di dalam buku ini al-Amiri menguraikan keunggulan-ke-unggulan Islam dari agama-agama lain. Al-Amiri beranjak dari suatu paradigma yang paling mendasar bahwa kebenaran ajaran-ajaran Islam dapat dibuktikan dengan argumen rasional. Ia tidak menghendaki orang menerima ajaran Islam tanpa menyelidiki terlebih dahulu. Di dalam kitab ini diterangkan korelasi antara akal dan wahyu. Al-Amiri hendak menunjukkan bahwa kebenaran rasio dan wahyu adalah saling melengkapi, kendati rasio tidak lebih tinggi dari wahyu. Ini berarti juga semua Nabi adalah filsuf, namun tidak semua filsuf adalah Nabi. Dengan pendapatnya ini, al-Amiri telah mendahului pemikiran Ibnu Rusyd.

3. *Al-Irsyâd li Tashîh al-I'tiqâd*

Sesuai namanya, kitab ini bertujuan menjaga akidah umat agar selalu berada dalam keyakinan yang lurus dan benar. Karenanya, tema yang diangkat di dalamnya berkutat pada persoalan keesaan Tuhan, sifat-sifat-Nya, malaikat, kenabian, mukjizat, hari kiamat, dan seterusnya.

4. *An-Nask al-'Aqli wa at-Tasawwuf al-Milli*

Melalui karya ini al-Amiri ingin memadukan filsafat dengan tasawuf. Penjelasan-penjelasan al-Amiri tentang tasawuf banyak dikutip oleh at-Tauhidi dalam *al-Muqabasat*-nya. Kitab ini banyak menampilkan ulasan-ulasan tasawuf secara rasional. Selain itu, al-Amiri menyisipkan pembahasan tentang perbedaan pendapat di kalangan ulama yang pada gilirannya memunculkan banyak sekte keagamaan. Fakta ini mendorong al-Amiri untuk mengulas secara cerdas hadis Nabi mengenai terpecahnya umat Islam ke dalam tujuh puluh tiga sekte.

5. *Al-Itmâm li Fadha'il al-Anâm*

Sebuah karya mengenai sanggahan terhadap sejumlah filsuf dan sufi yang berpandangan bahwa mereka dapat terbebas dari kewajiban menjalankan syariat agama. Kitab ini muncul sebagai sanggahan terhadap pandangan bahwa ilmu untuk ilmu, bukan untuk diamalkan. Al-Amiri menegaskan bahwa kesempurnaan manusia, khususnya cendekiawan, terletak pada komitmennya terhadap pengamalan ilmu pada tataran praktis.

6. *At-Taqrîr li Aujuh at-Taqdir*

Tulisan ini merupakan satu rangkaian dengan kitab *Inqadh* di bawah ini, hanya terdapat sedikit penekanan yang berbeda. Kitab ini menekankan kajian teologis yang berkaitan dengan takdir.

7. *Inqadh al-Basyar min al-Jabar wa al-Qadar*

Kitab ini menyajikan persoalan ilmu kalam dengan sudut pandang filosofis, terutama mengenai keterpaksaan (*jabar*) dan kebebasan (*qadar*) manusia.

8. *Al-Fushûl al-Burhaniyah li al-Mabahits an-Nafsaniyah*

Obyek kajian kitab ini tumpang-tindih dengan obyek kitab *al-Amad ala al-Abad*. Di dalamnya dibahas tema-tema psikologi kaitannya dengan pengaruh astronomi. Karya ini sekaligus menjadi saksi kepiawaian al-Amiri dalam lapangan psikologi dan astronomi.

9. *Fushûl at-Ta'addub wa Ushûl at-Tâhabbut*

Perhatian al-Amiri tidak melulu tertuju pada pemikiran-pemikiran teoritis, tapi juga problem-problem sosial yang bersifat praktis. Bagi al-Amiri, ilmu dipelajari untuk diaplikasikan dalam kehidupan nyata. Oleh karenanya, buku ini membahas pula masalah etika pergaulan masyarakat.

10. *Al-Ibshar wa al-Isyjar*

Buku ini berisi pembahasan tentang cara bercocok tanam dan peningkatan hasilnya. Tulisan ini bertolak dari pengamatan atas kondisi lingkungan masyarakat di sekitarnya. Karya ini menegaskan bahwa al-Amiri memiliki pengetahuan mengenai pertanian.

11. *Al-Ifshah wa al-Idhah*

Kitab ini mengkaji masalah bahasa dan sastra kaitannya dengan penafsiran Al-Qur'an.

12. *Al-Inâyah wa ad-Dirayah*

Kitab ini membahas pemikiran filsafat Aristoteles mengenai metafisika. Seseorang perlu mengetahui ilmu pengetahuan lain sebelum memasuki wacana metafisika.

13. Al-Abhâts an al-Ahdâts

Karya ini membahas persoalan astronomi kaitannya dengan ilmu medis.

14. Istiftâh an-Nazar

Kitab ini menelaah persoalan filsafat.

15. Al-Ibshar wa al-Mubshar

Karya ini ditulis sebagai jawaban atas berbagai kalangan yang menanyakan perihal penglihatan dan obyek penglihatan, terutama berkaitan dengan masalah melihat Tuhan.

16. Tahshîl al-Salamah min al-Husr wa al-Usr

Kajian kitab ini berkenaan dengan kehidupan sosial kemasyarakatan.

17. Al-Tabshir li Aujuh at-Ta'bir

Tulisan ini membahas tentang tafsiran-tafsiran mimpi.

Ketujuhbelas karya di atas termaktub dalam mukadimah kitab *al-Amad 'ala al-Abad*. Karya-karya yang belum dicantumkan antara lain:

18. Al-Amad 'alâ al-Abad

Dalam kitab ini, masalah serba-serbi jiwa diungkap secara tuntas. Di samping masalah jiwa dan keabadianya, pembahasan melebar kepada sejarah perkembangan filsafat, termasuk filsuf-filsuf Yunani. Melalui buku ini, al-Amiri mengajak umat Islam untuk menerima secara terbuka segala ilmu yang datang dari luar Islam (baca: filsafat). Sosok Lukman al-Hakim yang dikisahkan dalam Al-Qur'an sengaja

dimunculkan untuk menguatkan pendapatnya. Di dalam pengantarinya, ia juga menolak tuduhan kaum *mutakallimîn* yang menuduh para filsuf sebagai ateis.

19. Manhaj ad-Dîn

Walaupun namanya *Manhaj al-din*, namun kitab ini lebih merupakan tulisan tentang tasawuf. Pakar tasawuf al-Kalabazi dalam *at-Ta'aruf li Madzhab Ahl Tasawuf* juga mengutip kitab ini.²⁵ Kutipan al-Kalabazi menandakan kepakaran al-Amiri dalam tasawuf, mengingat karyanya merupakan rintisan dalam mistisisme Islam.

20. Syarh Kitab al-Burhan li Aristotils

Kitab ini berisi komentar al-Amiri atas karya Aristoteles.

21. Syarh Kitab an-Nafs li Aristotils

Sama seperti kitab di atas, tulisan ini membahas sisi pemikiran filsafat psikologi Aristoteles.

22. Al-Fushul fî al-Ma'alim al-Ilâhiyah

Kitab ini membahas problem-problem teologis secara filosofis.

23. As-Sa'âdah wa al-Is'âlah fî as-Sirâh al-Insâniyah

Karya ini mengetengahkan masalah moralitas dan politik yang nampaknya merupakan hasil dari pengembaraannya ke berbagai negeri. Dalam bidang moral, al-Amiri mengemukakan pemikiran Plato, Galen, dan orang-orang suci Persia secara luas. Kepiawaian al-Amiri dalam kajian etika tak perlu diragukan lagi karena Miskawaih sering merujuk kepadanya.²⁶

4. *Tafsir Ma‘ani al-Alfad̄ Aristotilis fī Kitab al-Ma’qūlat*

Kitab ini menampilkan ulasan mengenai istilah-istilah yang sulit dipahami dalam karya Aristoteles. Kesulitan memahami pemikiran filsafat Yunani mendorong al-Amiri untuk merintis jalan memudahkan orang dalam memahami filsafat Aristoteles.

Daftar karya-karya ini menjadi bukti kualitas al-Amiri sebagai filsuf yang menguasai hampir semua objek kajian filsafat dan agama: metafisika, logika, etika, politik, sejarah, perbandingan agama, mistisisme, teologi, tafsir, ‘ulūm al-*hadits*, fikih, bahasa, dan sastra. Bahkan, ia juga ahli falak dan fisika.²⁷

c. Pokok Pemikirannya dalam *al-Ilām bi Manāqib al-Islam*

Kitab *al-Ilām* ditulis dengan sistematika penyusunan yang sederhana. Pembahasan dimulai dengan pengantar pendek, pendahuluan, sepuluh pembahasan, dan penutup. Dalam sebuah pengantar singkatnya, al-Amiri menerangkan maksud dan tujuan disusunnya kitab ini. Kitab ini menjelaskan tentang keunggulan agama Islam di banding agama lain. Sehingga, Islam merupakan agama yang kukuh dan akan tetap lestari sepanjang masa. Jadi, melalui kitab ini, ia berusaha menampilkan keistimewaan Islam dari agama-agama lain secara sistematis dengan argumentasi logis yang mudah dicerna akal sehat.²⁸

Sebagai filsuf, al-Amiri memosisikan rasio sebagai alat, neraca, dan hakim dalam menyelesaikan masalah. Dalam pengantaranya, ia mengemukakan bahwa karya ini ditulis dengan bahasa yang sederhana dan ditujukan kepada semua

lapisan masyarakat. Latar belakang penulisan ini ialah untuk mematahkan argumentasi para penentang filsafat, terutama kalangan teolog. Al-Amiri tidak bermaksud menyalahkan pihak penentang, tetapi hendak menjelaskan bahwa kesalahpahaman mereka tentang filsafat dipicu oleh ketidakmampuan akal mereka menangkap cahaya kebenaran, seperti halnya mata manusia yang lemah memandang cahaya matahari.²⁹ Kenyataan ini menyerupai kata-kata bijak yang mengatakan bahwa manusia selalu menjadikan musuh bagi segala hal yang belum diketahuinya.

Secara khusus, tulisan al-Amiri ini diperuntukkan bagi orang-orang yang mau menggunakan rasionalya secara maksimal. Obsesi al-Amiri agar manusia menggunakan potensi akalnya dalam menerima suatu pendapat bukan berdasarkan taklid buta semata. Terlebih dalam urusan agama, orang harus mengetahui kebenaran agama yang dipeluknya berdasarkan akal sehatnya. Hal ini akan terlihat saat ia membandingkan dasar-dasar akidah Islam dengan kepercayaan agama lain. Di dalam pengantaranya, al-Amiri menyenggung nama Abu Nashr bin Abu Zaid, seorang menteri Daulah Samaniyah yang dianggap sangat apresiatif terhadap pemakaian rasio, dan kelihatannya kitab ini ditulis untuk dipersembahkan kepadanya.³⁰

Al-Amiri juga menerangkan hal-hal yang harus diketahui oleh setiap orang. Ia menyatakan bahwa akal merupakan mutiara berharga milik manusia, dan berfungsi sebagai alat pencari kebenaran. Manusia paripurna ialah manusia yang paling banyak mengetahui kebenaran dan bertindak sesuai

apa yang diketahuinya.³¹ Sebaliknya, manusia yang rendah ialah manusia yang tidak mengoptimalkan rasionalnya untuk menggali kebenaran. Pengetahuan yang dimaksud bukan pengetahuan teoritis semata, melainkan pengetahuan praktis sekaligus. Al-Amiri memulai pembahasan dengan menguak korelasi yang kuat antara ilmu dan amal, atau teori dan praktik. Pemisahan antara keduanya merupakan bentuk kesalahan yang amat besar. Ungkapan ini ditujukan kepada sebagian filsuf dan kaum batiniyah yang berpendirian bahwa cendekiawan tidak dituntut untuk mengamalkan pengetahuannya, tetapi cukup menghindar dari kebodohan.

Al-Amiri menolak pendirian mereka. "Orang yang memiliki pendirian seperti ini adalah menyimpang dan salah," tegas al-Amiri. Menurutnya, ilmu merupakan awal dari amal, dan amal menunjukkan kesempurnaan ilmu. Keutamaan ilmu terletak pada hasilnya yang berupa amal saleh. Ia menambahkan bahwa manusia dikanunki dua kemampuan, yakni kemampuan mencapai ilmu pengetahuan dan penerapannya dalam lapangan nyata. Jika manusia hanya mencukupkan diri dengan ilmu pengetahuan teoritis, lalu apalah artinya kemampuan aplikatif yang ada pada diri manusia. Menurut al-Amiri, hilangnya kemampuan aplikatif akan menghambat kemajuan manusia sendiri yang pada gilirannya menghambat pembangunan negara dan politik sekaligus, sebab dengan sendirinya menyerahkan urusan praktis kepada mereka yang tidak berpengetahuan alias bodoh. Padahal, jika suatu urusan diserahkan kepada kelompok yang bukan ahlinya, maka hanya ada satu hal yang dinantikan, yaitu

kehancuran. Dari pendirian al-Amiri di atas dapat dipastikan bahwa ia menolak jargon "ilmu untuk ilmu." Bayangkan, hampir seribu tahun yang lampau pemikiran semacam ini sudah mengemuka, dan al-Amiri menyuguhkan jawaban atas penolakannya yang dituangkan dalam kitab *al-Itmâ' li Fadhb'il Anam*.³²

Menurutnya, ilmu yang benar ialah ilmu yang bermanfaat, baik bagi manusia sebagai individu dan anggota masyarakat, atau kepentingan politik dalam pemerintahan. Hal ini menandakan bahwa al-Amiri menekankan adanya kesalehan individual, sosial, dan negara. Ketiga kesalehan ini masuk dalam kategori filsafat praktis. Lebih lanjut dijabarkan bahwa kesalehan individual artinya orang mampu berperilaku sesuai akal sehatnya tanpa intervensi dari hawa nafsu. Tiap individu memiliki daya-daya *syahwaniyah*, *ghadhabiyah*, dan *'aqliyah*. Kesalehan individu akan terwujud manakala daya intelek manusia sanggup mengatasi kedua daya lainnya.³³ Kesalehan sosial erat kaitannya dengan tata pergaulan dengan orang lain, yaitu masyarakat secara umum, dan keluarga secara khusus. Rincian dari kesalehan sosial meliputi keteraturan hubungan suami-istri, anak-orang tua, pemilik harta dengan hartanya, raja dengan rakyatnya, dan seterusnya. Kesalehan bernegara berkaitan dengan pengaturan negara, yaitu politik dan sistem hukum. Al-Amiri menyatakan bahwa masalah ini telah banyak menyita pemikiran para cendekiawan.³⁴ Pada prinsipnya al-Amiri ingin mengenalkan Islam kepada pemeluknya sebagai ajaran yang mengatur segi kehidupan manusia secara komprehensif meliputi etika masyarakat dan politik.

Al-Amiri tampil sebagai filsuf yang peka terhadap kondisi sosial saat itu dan memiliki visi ke depan. Visi pandangan-pandangannya masih tetap relevan dan aktual dengan situasi dunia Islam saat ini. Secara psikologis, ia hendak membangkitkan masa keemasan Islam. Keberpihakannya pada pemakaian rasio sangat menonjol karena ia sangat kontra terhadap taklid. Benang merah obsesinya ialah memaksimalkan ijtihad karena Islam adalah agama rasional yang selalu menjunjung rasionalitas.

Ia berupaya membangun sikap kritis ulama pada masanya. Menurutnya, paling tidak terdapat sepuluh keistimewaan ajaran Islam atas agama lain. Ia mengajukan argumen-argumen filosofis tentang keunggulan-keunggulan yang dimaksud dalam kitab *al-Ilam*. Kenyataannya bukan segi keunggulan saja yang dibahas, tapi juga sejumlah jawaban yang dilontarkan oleh kalangan non-Muslim dan beberapa isu yang sering muncul, baik dahulu maupun sekarang, seperti paham non-Muslim mengenai penyebaran Islam melalui pedang.

d. Hakikat dan Sistematika Ilmu

Al-Amiri membagi ilmu ke dalam dua segmen: ilmu agama (*milli*) dan filsafat (*hikmi*). Ia menyatakan bahwa pemegang otoritas tertinggi ilmu agama ialah Nabi, sedang filsafat ada di tangan filsuf. Kedudukan Nabi lebih tinggi dari filsuf; semua Nabi adalah filsuf, tetapi tidak semua filsuf itu Nabi. Ilmu agama dan filsafat masing-masing memiliki alat dasar, yaitu pancaindera, akal, intelek, dan gabungan antara

ketiganya. Adapun penggunaan alat dasar dalam kajian ilmu agama adalah sebagai berikut: pancaindera oleh ahli hadis, intelek dan akal oleh teolog, dan pancaindera, akal, serta intelek oleh ahli fikih. Sementara dalam kajian ilmu filsafat, pancaindera digunakan oleh fisikawan, akal dan intelek oleh filsuf, akal dan pancaindera oleh matematikawan.

Al-Amiri memulai pembahasannya dengan mempertentangkan iman dengan kafir. Perbedaan antara keduanya harus benar-benar jelas. Iman ialah keyakinan yang benar, dan bertempat dalam jiwa pada potensi berpikir. Sedang kafir ialah keyakinan yang salah, letaknya dalam jiwa pada kekuatan *mutakhayilah*.³⁵ Di dalam pasal ini, al-Amiri menguraikan definisi, kategorisasi, serta urgensi ilmu filsafat teoritis dan praktis. Ia mendefinisikan ilmu sebagai pemahaman seseorang terhadap segala sesuatu tanpa salah dan cacat. Ilmu dibaginya ke dalam dua segmentasi: *Pertama*, segmentasi filsafat yang menyadarkan kepada potensi intelektual. Pola kerja filsafat ialah mencari kebenaran melalui penalaran dan pencarian, yaitu kebenaran yang diperoleh akal. *Kedua*, segmentasi agama yang mendasarkan operasionalnya atas dasar wahyu yang diturunkan dari Allah. Kebenarannya bersifat mutlak, jika terjadi pertentangan antara kebenaran akal dan wahyu, maka yang perlu dilacak adalah cara kerja rasionalisasinya. Kategorisasi ilmu versi al-Amiri ini dipengaruhi oleh al-Kindi, karena al-Kindi memang dikenal sebagai intelektual Muslim pertama yang melakukan kategorisasi ilmu.³⁶

Selanjutnya, al-Amiri mengelompokkan jenis-jenis cabang ilmu kedua segmentasi tersebut. Menurutnya, ilmu yang menjadi bagian dari telaah filsafat adalah metafisika, matematika, dan fisika. Alat bantu untuk operasionalisinya adalah logika rasional. Sedangkan yang termasuk ke dalam pembahasan ilmu agama ialah ilmu kalam, teologi, fikih, dan hadis. Lebih jauh al-Amiri mengingatkan pembacanya bahwa tidak semua ilmu itu baik. Ilmu sihir dan kimia, misalnya, membawa dampak negatif lebih besar dibanding manfaatnya. Dalam hal kimia, al-Amiri nampaknya terpengaruh oleh gurunya, al-Kindi yang menulis buku berjudul *"Waspadailah Kebohongan Ahli Kimia."*³⁷

Al-Amiri menguraikan kualitas tiap cabang ilmu.³⁸ Menurutnya, naluri manusia yang selalu ingin tahu merupakan anugerah Tuhan yang paling agung. Dengan terbatasnya akal, maka tidak seorang pun menguasai seluruh pengetahuan dengan sempurna. Al-Amiri berpendapat bahwa perbedaan potensi berpengaruh terhadap selera atau kecenderungan seseorang. Hikmah dari adanya perbedaan potensi itu memunculkan para spesialis dalam keilmuan tertentu. Spesialisasi yang digeluti seseorang bisa distimulasi oleh kemauan sendiri, arahan orangtua, atau bimbingan guru.³⁹

Al-Amiri sangat getol membela filsafat, sehingga timbul kecurigaan kalau ia memusuhi ilmu agama yang juga berarti menentang agama. Mereka khawatir al-Amiri akan menggeluti ilmu yang tidak berguna untuk diri, dunia, dan akhirat. Terhadap mereka, al-Amiri menjelaskan bahwa filsafat selaras dengan akal sehat karena ditopang argumen-argumen logis.

Pemikiran rasional yang logis tidak akan bertentangan dengan agama yang benar.⁴⁰ Jawaban al-Amiri sejalan dengan al-Kindi yang menyatakan bahwa kebenaran filsuf dan Nabi tidak saling bertentangan. Karena filsafat merupakan pengetahuan tentang hakikat segala sesuatu, maka ia jauh dari efek negatif.⁴¹ Montgomery Watt mengatakan, "Tidak ada pemikiran al-Kindi yang bertentangan dengan ajaran agama."⁴² Pendirian tentang keselarasan filsafat dan agama, atau akal dan wahyu dikukuhkan oleh pemikiran Ibnu Rusyd dengan klaimnya bahwa kebenaran yang dicapai rasio senyawa dengan kebenaran wahyu.⁴³ Bahkan, kata al-Amiri, manusia akan sampai pada kesempurnaan apabila mendalamai filsafat beserta cabang-cabangnya. Lebih jauh ia menjelaskan, ada tiga kebahagiaan yang akan dicapai manusia: *Pertama*, kebahagiaan yang diperoleh karena kemampuannya mengetahui dan menguasai alam semesta. *Kedua*, kebahagiaan karena mengetahui derajatnya yang paling tinggi dari semua ciptaan Tuhan. *Ketiga*, kebahagiaan karena terbiasa dengan argumen-argumen rasional dalam memandang segala hal, sebuah kebiasaan yang bebas dari belenggu taklid.⁴⁴ Dengan demikian, siapa pun yang dapat menerapkan filsafat secara proporsional, maka akan mencapai kebahagiaan.

Dalam pandangannya, manusia harus memahami hukum alam (*sunnatullah*) melalui metode ilmiah. Penelitian fisika tidak cukup menggunakan metode fisika, tapi dikuatkan pula oleh metode filosofis. Prosedur pengetahuan semacam inilah yang dianjurkan oleh al-Amiri. Contoh konkret, misalnya penerapan cabang ilmu filsafat yang membahas sosok manusia

secara lahiriah akan memberikan informasi kepada manusia seluk-beluk anatomi manusia yang kelak mengantarnya sampai kepada Tuhan. Sesuai metode ilmu pengetahuan yang berlandaskan argumen logis, maka filsafat akan mengantar rasio pada penolakan suatu wacana tanpa dalil yang valid. Filsafat akan menolak segala pemikiran yang absurd, filsafat menginginkan manusia terbebas dari taklid, demikian urgensi filsafat secara umum.

Berangkat dari paradigma dasar, korelasi antara ilmu dan amal, al-Amiri menerangkan secara sistematis manfaat setiap cabang ilmu bagi kemajuan dan perkembangan manusia. Menurutnya, orang yang memperdalam ilmu hitung akan memperoleh kepuasan intelektual. Dengan kepastian hitungan, seseorang akan dapat memprediksi kejadian yang akan datang, sehingga terhindar dari kekaguman yang tidak pada tempatnya.⁴⁵ Sementara kegunaan geometri, ia menegaskan, "Jika bukan karena geometri, seorang ahli hitung mustahil dapat mengeluarkan akar yang terhujam, tidak pula mengetahui bentuk tanah perkebunan, dan perabot rumah tangga. Para ahli bangunan, pertukangan, pengukir, atau pengrajin emas akan gagal menghasilkan sebuah karya tanpa dukungan ilmu ukur."⁴⁶ Terlebih di era modern sekarang ini, kegunaan geometri sungguh tidak terelakkan.

Al-Amiri juga menerangkan kelebihan astronomi. Ilmu ini mengkaji materi benda-benda langit beserta seluk-beluknya. Orang yang menguasai astronomi akan memperoleh kesenangan tersendiri. Bahkan, al-Amiri mengemukakan orang yang enggan mempelajarinya. Allah memuji orang-orang yang

menyelidiki alam semesta: "Yaitu yang mengingat Allah sambil berdiri atau duduk atau dalam keadaan berbaring dan mereka memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi, seraya berkata: 'Ya Tuhan kami, tiadalah Engkau ciptakan ini dengan sia-sia, Maha Suci Engkau, maka peliharalah kami dari siksa neraka'."⁴⁷

Ilmu komposisi juga mendapat perhatiannya. Ilmu ini menguraikan komposisi segala sesuatu, baik komposisi langit, bumi, jasmani, ruhani, dan sebagainya. Oleh karena itu, seorang peramal tidak akan dapat meramalkan kondisi keterkaitan planet-planet. Ilmu ini juga berguna untuk mengubah nada musik, juga perimbangan syair dan lagu. Penggunaan ilmu ini akan menemui keselarasan dengan sabda Nabi: "Hiasilah Al-Qur'an dengan kemerduan suaramu."⁴⁸ Tentang ilmu mekanika, al-Amiri mengatakan, "Ilmu ini membantu seseorang mengeluarkan air yang meresap di kedalaman perut bumi, baik melalui penggalian atau pengeboran. Dengan ilmu mekanika pula orang dapat membawa benda-benda berat dengan energi minimal. Ilmu mekanika juga bermanfaat bagi pembangunan jembatan di atas sungai-sungai yang dalam."⁴⁹

Bagian dari cabang-cabang ilmu fisika ialah seluruh objek kajian yang terindera meliputi *aflak*, *kawakib*, dan materi yang empat (api, udara, air, dan tanah). Mencakup pula fenomena-fenomena yang terjadi di langit, seperti salju, hujan, guruh, kilat, dan semacamnya; hasil-hasil tambang, seperti emas, perak, besi, tembaga, biji besi, dan sebagainya. Juga kejadian-kejadian yang muncul dari kehidupan flora dan fauna.⁵⁰ Pengkajian ilmu-ilmu ini melahirkan cabang ilmu lain yang

lebih bermanfaat, misalnya dalam bidang kedokteran akan melahirkan ilmu farmakologi. Al-Amiri memperkuat pendapatnya dengan dalil yang akurat. Diceritakan bahwa Ali bin Abu Thalib pernah berujar bahwa ilmu itu ada dua macam: ilmu agama dan ilmu badani. Al-Amiri juga mengutip firman Allah, "Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, silih bergantinya malam dan siang, bahtera yang berlayar di laut membawa apa yang berguna bagi manusia, dan apa yang Allah turunkan dari langit berupa air, lalu dengan air itu Dia hidupkan bumi sesudah matinya, dan Dia sebarkan di bumi itu segala jenis hewan, dan pengisaran angin dan awan yang dikendalikan antara langit dan bumi: sungguh (terdapat) tanda-tanda (keesaan dan kebesaran Allah) bagi kaum yang memikirkan."⁵¹

Sementara ilmu logika dianggap sebagai alat dari cabang-cabang ilmu di atas. Ilmu ini sangat penting bagi seorang filsuf, matematikawan, dan fisikawan. Al-Amiri menerangkan bahwa logika berguna bagi penyempurnaan daya *nathiqah* manusia. Dengan logika, manusia dapat membedakan mana yang benar dan batil. Fungsinya bagaikan neraca yang dipakai untuk menimbang suatu perkara. Dengan logika pula orang akan terhindar dari kekeliruan dan kerancuan dalam berpikir. Dengan kata lain, logika menghindarkan orang dari ilusi dan fatamorgana.

Al-Amiri mengimbau umat Islam agar menggunakan segala manfaat dari ilmu-ilmu tersebut demi kemajuan Islam, sebab ilmu-ilmu itu tidak bertentangan sama sekali dengan ajaran agama. Dalam hal ini ia memperkuat pendapatnya

dengan mengemukakan dalil-dalil Al-Qur'an, hadis, dan *atsar* yang berisi anjuran memerhatikan ciptaan Tuhan. Hal ini dilakukan karena ia berhadapan dengan umat Islam yang fanatik dan memusuhi filsafat. Menurut al-Amiri, mengambil dan memanfaatkan peradaban asing bukan suatu kesalahan asalkan untuk kemajuan umat Islam dan agama. Bahkan, Islam justru mendorong umatnya untuk memanfaatkan peradaban manapun yang berguna bagi masyarakat Islam. Ia menunjukkan bahwa para filsuf terdahulu menerima peradaban luar dari Yunani, Persia, dan India. Mereka menerjemahkan, mempelajari, mengomentari karya-karya filsafat dan pemikiran asing. Bahkan, mereka menambahkan dan mengambil apa saja yang sesuai dengan masyarakat saat itu. Al-Amiri memperkuat pendiriannya ini dengan dalil Al-Qur'an: "... sebab itu sampaikanlah kepada hamba-hamba-Ku yang mendengarkan perkataan lalu mengikuti apa yang paling baik di antaranya."⁵² Sedang dari hadis misalnya, "Ilmu pengetahuan itu beraneka ragam, maka ambillah setiap ilmu yang membawa kebaikan."

Mengenai ilmu ketuhanan, al-Amiri menempatkannya pada derajat yang paling tinggi di antara ilmu filsafat. Ia mengemukakan bahwa ilmu ini semata-mata hanya dapat dipahami secara akali saja, karena objek kajiannya di luar jangkauan pancaindera. Tujuan utamanya ialah memahami Dzat Tuhan yang merupakan akhir dari segala pencapaian. Orang yang mencapainya akan menikmati keabadian. Tidak semua cendekiawan mampu mencapainya kecuali dengan sarana ilmu yang lain, bahkan semua macam ilmu

pengetahuan hanyalah sarana menuju kepada-Nya. Jika orang sukses mencapai-Nya melalui sebuah perjuangan hebat, maka dialah yang pantas disebut filsuf sejati. Segala hal yang belum dapat mencapai tujuan akhir belum layak mendapat sebutan filsuf. Begitu pula upaya al-Amiri dalam menyimpulkan ilmu ketuhanan sebagai puncak pencapaian kebahagiaan, terlebih lagi masalah kebahagiaan ini menjadi obyek kajian filsafat etika.

Perlakuan al-Amiri menempatkan filsafat sebagai ilmu tertinggi dan paling utama di antara cabang ilmu-ilmu filsafat. Al-Kindi menyebut ilmu ketuhanan dengan filsafat pertama (*falsafah al-ula*) atau metafisika, serta menempatkan metafisika sebagai cabang terpenting dalam filsafat. Seseorang tidak pantas disebut filsuf jika tidak menguasai metafisika. Al-Kindi mengatakan, "Filsafat yang utama dan menempati posisi tertinggi ialah *falsafah al-ula*, yakni *'ilm al-haq al-awwal alladzi huwa illatuhu kulli haq*. Karena itu, filsuf sejati ialah filsuf yang menguasai metafisika, sebab mengetahui *illah* lebih utama daripada mengetahui *ma'lul*.⁵³

Al-Amiri menolak gelar filsuf untuk Abu Bakar ar-Razi, sebab ia hanya pakar dalam kedokteran saja tanpa penguasaan terhadap metafisika. "Sungguh aneh orang pada zaman kita ini, hanya karena mereka melihat seseorang membaca Euclides dan dasar-dasar logika saja, lalu menganggapnya filsuf, walaupun tidak menguasai metafisika, sampai mereka menganggap Muhammad bin Zakariya ar-Razi filsuf lantaran keahliannya dalam bidang kedokteran. Padahal, ia pelopor lima kekal dan kehancuran ruh." Sementara itu, perlakuan Abu

Zaid Ahmad bin Sahal al-Balkhi yang memiliki pengetahuan memadai dan menguasai ilmu-ilmu agama serta ilmu hikmah merasa risih dengan sebutan filsuf, seolah-olah mereka belum mendengar firman Allah, "Allah memberi hikmah kepada siapa saja yang dikehendaki-Nya, dan siapa yang diberikan hikmah kepada-Nya berarti ia telah diberi kebaikan yang banyak, dan tidak ada yang mendapat peringatan kecuali ulul albab."⁵⁴

e. Apresiasi al-Amiri terhadap Ilmu-ilmu Agama

Ilmu pengetahuan memiliki kegunaan dan kelebihan yang bermacam-macam. Betapa penting keberadaan ilmu *nahwu* misalnya, dalam memahami bahasa Arab, ini tidak serta-merta menjadikan ilmu *nahwu* lebih penting dari ilmu fikih. Mengapa? karena fikih membantu memahami ajaran agama secara teoritis dan praktis, sedangkan *nahwu* hanya berkutat dalam ranah teoritis. Perbedaan derajat keilmuan ini dianalogikan oleh al-Amiri dengan perbedaan derajat manusia. Al-Qur'an sendiri mendukung premis ini: "Sesungguhnya telah Kami muliakan anak-anak Adam. Kami angkut mereka di daratan dan di lautan. Kami beri mereka rizki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka kelebihan yang sempurna atas kebanyakan makhluk yang telah Kami ciptakan."⁵⁵ "Dan Dia-lah yang menjadikan kamu penguasa-penguasa di bumi dan Dia meninggikan sebahagian kamu atas sebahagian yang lain beberapa derajat...."⁵⁶ Bahkan, kelebihan di antara para utusan-Nya juga dinyatakan dalam Al-Qur'an: "Rasul-rasul itu Kami lebihkan sebagian dari mereka atas sebagian yang lain..."⁵⁷

Al-Amiri menunjukkan kelasnya sebagai filsuf, dengan melontarkan pendapat yang tidak berdasar. Ia selalu menyertakan dalil Al-Qur'an untuk mengukuhkan pendapatnya. Ayat-ayat di atas diajukan berkaitan dengan pendapatnya tentang tingkat kelebihan ilmu. Jadi, antara satu jenis ilmu dengan ilmu lainnya terdapat bobot yang berlainan. Berangkat dari sinilah al-Amiri mengemukakan kelebihan agama dari filsafat.⁵⁸ Dalam pasal ini, al-Amiri mengajukan keberatan terhadap kelompok yang mengingkari eksistensi agama; mereka menuduh agama tidak selaras dengan akal, dan mengikuti sesuatu yang tidak selaras dengan akal berarti merendahkan martabat sendiri. Orang yang berakal hanya akan mengikuti norma-norma dasar yang memiliki nilai universal pada semua agama seperti adil, jujur, menepati janji, menyampaikan amanat, menolong kaum lemah dan seterusnya.

Al-Amiri menganggap argumentasi mereka amat lemah. Argumentasi semacam itu hanya dapat dibenarkan oleh dua orang berikut ini: *Pertama*, orang yang tidak mendasarkan keyakinannya pada landasan logika yang kuat, orang yang semacam ini akan selalu berada dalam keraguan dan keguncangan; *Kedua*, orang yang hanya mementingkan kesenangan di dunia tanpa memikirkan kehidupan akhirat kelak. Dua tipe orang ini tidak akan diterima di tengah-tengah masyarakat. Mereka pasti ditolak karena keduanya menyalahi kesepakatan umat manusia dan logika akal sehat. Bagaimana mungkin akal menerima pendirian yang tidak mempercayai adanya kehidupan akhirat? Akankah usaha manusia di dunia

yang diliputi kepayahan, kelelahan, dan kebijakan lenyap begitu saja? Adalah suatu ketidakadilan bila kehidupan sesudah kematian itu tidak ada.⁵⁹

Sementara adanya perbedaan pada perkara-perkara *khilafiyah*, akal tidak mengharuskan untuk meninggalkan semua yang menjadi perbedaan pendapat di kalangan ulama. Bahkan, akal mewajibkan turut serta agar dapat mengikuti pendapat yang lebih benar dari yang diperselisihkan.⁶⁰ Di sini al-Amiri menggambarkan kelemahan dan keterbatasan akal manusia. Ia mengklaim akal manusia sebagai akal parsial yang sangat terbatas dalam mengetahui hal-hal yang baik. Di dunia ini terdapat wacana yang mesti diterima atau ditolak akal sehat. Apa yang sesuai dengan akal pikiran harus diterima dan yang menyimpang mesti disisihkan.⁶¹

Akan tetapi, rasio manusia tidak pernah mengetahui segala hal sampai ke dasar-dasarnya. Ini menjadi pertanda bahwa akal sangat terbatas sehingga memerlukan bantuan dari luar. Dalam hal ini, al-Amiri menyatakan bahwa akal manusia membutuhkan petunjuk langit dan menutupi keterbatasannya.⁶² Dengan demikian, manusia sesungguhnya memerlukan agama. Berangkat dari kebutuhan itu, al-Amiri pun menegaskan keutamaan ilmu agama.⁶³ *Pertama*, ilmu agama bertujuan mengantar manusia kepada kebaikan. Pemahaman yang benar terhadap ilmu agama akan menjadikan pemeluknya ikhlas dalam beribadah, dan berjuang menggapai ridha-Nya. *Kedua*, ilmu agama tidak untuk kepentingan individual atau golongan semata, melainkan demi kemaslahatan semua penganutnya. Al-Amiri mengatakan,

"Agama apa pun tidak ditujukan demi maslahat individual atau kelompok tertentu, tapi demi kemaslahatan seluruhnya." Ketiga, jika ilmu non-agama bertumpu pada akal, maka ilmu agama berlandaskan wahyu Tuhan yang tidak diragukan kebenarannya. Kebenaran ilmu pengetahuan yang mengandalkan daya intelektualitas bersifat relatif, sedang kebenaran agama bersifat absolut.

Kondisi masyarakat saat itu yang mayoritas memusuhi filsafat mendorong al-Amiri untuk memberikan penjelasan memadai dan rasional, di antaranya dengan cara menempatkan posisi ilmu agama di atas filsafat. Jadi, penempatan ilmu agama di atas filsafat kurang lebih merupakan suatu keputusan politis.

f. Etika Cendekiawan Versi al-Amiri

Di awal pembahasan, al-Amiri memberi penekanan pada etika cendekiawan. Baginya, cendekiawan tidak sepatutnya saling menjatuhkan dan meremehkan. Sikap bangga terhadap kemampuan diri merupakan sifat tercela bagi cendekiawan, karena sifat itu akan mendorongnya bersikap takabur, pamer, dan permusuhan. Cendekiawan hendaknya tidak memamerkan kepandaianya, terlebih dengan merendahkan orang lain. Rendah hati adalah sikap terpuji yang harus dimiliki seorang cendekia.⁶⁴ Sorotan al-Amiri terhadap etika cendekiawan sangat pedas dan tajam, karena situasi saat itu tengah memanas oleh kobaran api intrik di antara cendekiawan. Keadaan ini pula yang mendorong al-Amiri mengklasifikasi ilmu dan menerangkan kualitas masing-masing sesuai kepentingannya. Al-Amiri mengklasifikasi ilmu

agama sebagai berikut: Ilmu hadis dianggap paling awal, ilmu fikih memiliki ketinggian kualitas dari sisi keseimbangan, ilmu kalam mempunyai kesempurnaan tujuan, dan bahasa serta sastra memiliki kualitas sebagai alat untuk memudahkan pemahaman.⁶⁵ Pada masa al-Amiri, suasana penuh dengan perdebatan dan pertentangan pendapat dalam soal-soal agama, khususnya sebagian golongan *mutakallimin* yang berlebih-lebihan. Sehingga, al-Amiri selalu mencari situasi yang tepat untuk mendemonstrasikan buah pikirannya. Ketika mengemukakan kemahasucian pencipta, dan kebenaran ilmiahnya, al-Amiri tidak menyebut tokoh-tokoh *mutakallimin* sebagai filsuf. Mengapa? karena mereka alergi terhadap filsafat. Sebagai balasannya, mereka memvonis al-Amiri dan kedua gurunya, al-Kindi dan al-Balkhi dengan label kafir dan ateis.⁶⁶

Al-Amiri sebenarnya mempunyai corak pemikiran yang kuat. Kekuatan pemikirannya tercermin dari dua poin penting berikut ini: *Pertama*, al-Amiri kerap kali mengemukakan korelasi antara ilmu-ilmu tersebut dengan masyarakat Islam. *Kedua*, al-Amiri berpotensi menyebarkan pendapatnya guna mereformasi dan memperbaiki ilmu-ilmu tersebut. Pemikiran al-Amiri berkenaan dengan kualitas ilmu-ilmu agama secara rinci sebagai berikut:

a. Ilmu Hadis

Al-Amiri membela hadis dan ulama-ulama hadis dari pelecehan sebagian *mutakallimin* yang merendahkan peran ilmu hadis dan para ahlinya, sehingga mereka enggan mengakui ahli hadis sebagai ulama. Sebagian mereka

berpandangan bahwa kegiatan *ahli hadis* hanya mengandalkan "pendengaran berita" suatu ilmu, mereka menolak menamakan ahli hadis sebagai ulama karena menurut *mutakallimin* "mendengarkan" itu tidak memerlukan kerja pikir.⁶⁷ Menyikapi pelecehan ini, al-Amiri berusaha membela dengan mengatakan bahwa cara kerja ahli hadis tidak bermodalkan pendengaran berita semata, melainkan kekuatan hafalan dan ketajaman analisa.

Menurutnya, pengertian hadis ada dua macam: *Pertama*, pengertian secara umum yang berarti '*ilm al-akhbar*'. *Ilm al-akhbar* merupakan obyek materi bagi ilmu keislaman yang lain. Terbukti bahwa selain hadis, ilmu-ilmu lain hanyalah kutipan dari *khabar* yang terangkai dari wahyu yang diturunkan kepada utusan-Nya, dari para nabi dan ulama, filsuf terdahulu, atau *salaf ash-shâlihin*. *Kedua*, pengertian yang lebih spesifik, yaitu sebagai pedoman utama setelah Al-Qur'an, dan juga sebagai khazanah peninggalan Nabi saw.⁶⁸ Al-Amiri mengemukakan dalil-dalil Al-Qur'an yang mengisyaratkan pentingnya '*ilm al-akhbar*' dan hadis sebagai sumber kedua setelah Al-Qur'an, "Apakah kamu dapat menjadikan orang-orang tuli itu mendengar walaupun mereka tidak mengerti?"⁶⁹ "Maka apakah mereka tidak berjalan di muka bumi, lalu mereka mempunyai hati yang dengan itu mereka dapat memahami atau mempunyai telinga sehingga mereka dapat mendengar?"⁷⁰ "Barangsiaapa yang menaati rasul, sesungguhnya ia telah menaati Allah."⁷¹

Mengenai perjuangan keras para ahli hadis dalam merintis dan membina ilmu ini, al-Amiri membahas usaha mereka dan mengulas metode-metode yang mereka andalkan. Ia

mengatakan, "Tidak diragukan lagi bahwa ahli hadis adalah kelompok yang menaruh perhatian pada sejarah. Mereka mengetahui tokoh-tokoh terdahulu, keturunan, tempat, umur, dan guru-guru mereka. Mereka inilah kelompok yang memiliki otoritas dalam menentukan *sahih* tidaknya suatu hadis. Bahkan, merekalah yang berjibaku ke penjuru negeri hanya untuk memperoleh satu hadis yang benar-benar bersumber dari Nabi saw. Mereka adalah mujtahid yang mengkritik *al-atsar*, *al-akhbar*, sehingga kualitas suatu hadis dapat diketahui dengan pasti, mana yang *marfu'*, *mauquf*, *mursal*, *muttashil*, *munqati'*, *masyhur*, *mudallas*, dan lain-lain. Mereka juga menjaga hadis dari tangan-tangan jahil yang hendak merusaknya, baik dengan mengubah *isnad* atau *matan* dan sebagainya. Apabila menjumpai hal-hal itu, merekalah yang pertama kali menghadapinya." Begitu hebat usaha dan perjuangan mereka, sudah selayaknya mereka diapresiasi setinggi-tingginya."

Dalam mengomentari *atsar*, al-Amiri mengatakan bahwa di dalam *atsar* juga tercakup perihal kehidupan Rasulullah saw., sahabat, dan tabiin. Segala informasi mengenai kehidupan mereka tertuang di dalam *atsar*, nama-nama mereka, kitab-kitab, nasab-nasab, umur, biografi, dan seluk-beluknya.

b. Ilmu Fikih

Pandangan al-Amiri dalam masalah fikih banyak terpengaruh oleh Abu Hanifah yang berpedoman pada Al-Qur'an, hadis, rasionalitas (*ra'y*), dan analogi (*qiyyas*). Metode fikih Abu Hanifah sangat wajar memengaruhi al-Amiri karena

ia sangat memprioritaskan rasionalitas dalam kapasitasnya sebagai filsuf. Al-Amiri membela fikih dari pandangan sebagian mazhab Hambali dan Syiah Imamiyah yang meremehkan cara kerja fikih. Mereka menganggap orang yang berkecimpung dalam metode *ra'yu* sebagai ahli bid'ah. Mereka berpendapat bahwa hukum-hukum agama yang benar ialah dengan mengikuti Al-Qur'an dan hadis, tanpa disertai *ra'yu* dan *qiyas*,⁷² terutama dalam menentukan halal-haram. Tuduhan mereka terhadap ahli fikih diperkuat oleh ayat: "Dan janganlah kamu mengatakan terhadap apa yang disebut-sebut oleh lidahmu secara dusta 'ini halal dan ini haram...';"⁷³ dan juga ayat, "...barangsiapa yang tidak memutuskan menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang kafir."⁷⁴

Dalam menanggapi argumen yang diajukan kaum Syiah Imamiyah dan sebagian mazhab Hambali di atas, al-Amiri memberikan jawaban-jawaban yang juga dilengkapi dengan dalil-dalil Al-Qur'an.

1. Menurut al-Amiri, dalil Al-Qur'an yang mereka ajukan bisa dibandingkan dengan dalil Al-Qur'an lain yang mengandung semangat serupa, misalnya: "... *mengapa tidak pergi dari tiap-tiap golongan di antara mereka beberapa orang untuk memperdalam pengetahuan mereka tentang agama dan untuk memberi peringatan kepada kaumnya apabila mereka telah kembali kepadanya, supaya mereka itu dapat menjaga dirinya.*"⁷⁵ Bukankah Nabi mengamini ijtihad Mu'adz ketika diutus ke Yaman. Saat Nabi bertanya kepadanya, "Bagaimana kamu menentukan

hukum jika tidak terdapat di dalam Al-Qur'an dan sunah? Ia pun menjawab, 'aku akan berijtihad dengan pikiranku.'"⁷⁶

2. Setelah Nabi wafat, para sahabat terpecah ke dalam dua kelompok dalam menyikapi perlunya ijtihad. Sebagian menyetujui digunakannya akal, dan sebagian lagi, menolaknya. Masing-masing mempunyai argumen yang mendukung pendapatnya. Namun, satu hal perlu digarisbawahi bahwa perbedaan pendapat tidak memicu sikap saling menjatuhkan dan melecehkan di antara mereka.⁷⁷
3. Al-Amiri mempertahankan penggunaan rasio untuk memperkuat argumennya sendiri dengan menyatakan bahwa banyaknya wahyu yang diturunkan sama sekali tidak menjadikan nas Al-Qur'an bertambah. Sedangkan hadis cuma berbicara tentang masalah-masalah tertentu. Di luar itu, ijtihad dengan akal merupakan langkah bijak.⁷⁸

Mengenai pembahasan halal dan haram, al-Amiri menyatakan bahwa apabila ketentuan ini menyalahi hukum Allah berarti ia salah. Di sini al-Amiri membela Abu Hanifah bahwa ia tidak menggunakan *qiyas* ketika menggunakan hadis atau perkataan sahabat. Sedang terhadap perkataan tabiin, ia berujar, "*hum rijál wa nahnu rijál?*" Arti implisitnya, tidak ada beda antara perkataan tabiin dengan pendapat ulama sekarang. Ia beralasan bahwa perbedaan mendasar seringkali mewarnai hubungan sahabat dan tabiin. Sahabat mengetahui situasi turunnya wahyu dan perilaku Rasul, sementara tabiin tidak mengetahuinya.⁷⁹

Lebih lanjut al-Amiri memuji keutamaan ulama dahulu dalam penentuan hukum, dan studi kritis sebelum pemutusan fatwa sebagai keistimewaan peradaban Islam. Mereka adalah pelopor yang telah meratakan jalan bagi kebangkitan generasi berikutnya. Yang jelas bahwa semua masalah utama dalam fikih sudah ditelaah, dikaji, diperdebatkan, dalam mazhab fikih besar yang telah muncul sejak awal, terlebih pada abad kedua dan ketiga Hijriyah. Semangat ijihad menjadi dasar bagi kegiatan dan *tasyri'iyah*.

c. Ilmu Kalam

Dalam membicarakan kualitas ilmu hadis di atas, al-Amiri memberikan jawaban dari tuduhan sebagian *mutakallimin* terhadap ahli hadis. Pada kesempatan lain, ia juga membela kaum *mutakallimin* dari serangan balik yang dilancarkan kalangan ahli hadis. Mereka menganggap *mutakallimin* sebagai ahli bid'ah, dan ilmu kalam sebagai bid'ah. Mereka menamakan *mutakallimin* dengan ahli debat (*ahl jadal*) dengan konotasi negatif. Penilaian ahli hadis ini diperkuat dengan dalil-dalil Al-Qur'an, misalnya: "Dan jika mereka membantah kamu, maka katakanlah: Allah lebih mengetahui tentang apa yang kamu kerjakan."⁸⁰ Dan juga ayat "Mereka membantahmu tentang kebenaran sesudah nyata bahwa mereka pasti menang...."⁸¹

Objek ilmu kalam ialah pokok-pokok akidah agama, seperti masalah keimanan kepada Allah, tauhid, iman kepada Rasul, dan hari kiamat. Para *mutakallimin* bertugas menjelaskan masalah-masalah inti tersebut dengan sederet argumen

sistematis dan rasional. Mereka adalah kelompok yang memiliki otoritas dalam membicarakan sendi-sendi agama dan dakwah dengan hikmah. Allah berfirman, "Serulah manusia kepada jalan Tuhanmu dengan hikmah dan pelajaran yang baik, dan bantahlah mereka dengan cara yang baik."⁸² Adalah sebuah kesalahan besar apabila menafsirkan perintah debat dalam ayat ini dengan konotasi negatif. Karena memahami wacana akidah harus berlandaskan akal sehat, orang tidak boleh berakidah secara taklid. Akan tetapi, akidah harus diyakini berdasarkan *bashirah*. Allah berfirman, "Inilah jalan (agama)ku, aku dan orang-orang yang mengikutiku mengajak (kamu) kepada Allah dengan argumen (hujjah) yang nyata...."⁸³

Menurut al-Amiri, di sinilah peran penting *mutakallimin* dalam Islam. Lapangan perjuangan mereka ialah berdakwah dan mempertahankan kebenaran ajaran agama pada tataran ideologi. Lisan sebagai *monyong* senjata jihad mereka sama pentingnya dengan jihad mengangkat senjata *ala militer*. Bahkan, eksistensi *mutakallimin* sebagai benteng pemikiran lebih dibutuhkan daripada benteng material. Al-Amiri memuji *mutakallimin* Islam yang mempunyai peran penting, terutama dalam mempertahankan masalah akidah. Ia mengatakan, "Belum ditemukan dalam agama mana pun sebuah kelompok agama selain Islam yang menggunakan akal secara maksimal dalam mempertahankan ke-Esaan Tuhan sebagai jawaban atas serangan musuh-musuhnya."⁸⁴

Menurut al-Amiri, para ulama harus melakukan reformasi dalam beberapa segi agar pengembangan ilmu agama dapat terwujud. Dalam hal ini, ia mencuatkan sejumlah pemikiran

yang bernilai progresif. Ia mengajukan beberapa kriteria yang harus dimiliki oleh ulama yang berkecimpung dalam ilmu-ilmu agama:

1. Di samping kapasitas ilmiah yang menjadi syarat mutlak bagi pakar ilmu agama, kepakaran harus diiringi dengan keluhuran budi. Seseorang tidak dapat dikatakan cendekiawan kalau tidak bermoral. Pada awal pembahasan pasal ini, al-Amiri memulai dengan ungkapan indah: "Cendekiawan yang banyak ilmunya mesti sebanding dengan sikap *qana'ah* dan *zuhud*. Cendekiawan yang mampu menyeimbangkan ilmu dan amal, maka ia bagaikan pelita yang memancarkan sinar dalam kegelapan karena ia bisa menjadi penerang ke jalan yang lurus."

Seorang ahli hadis harus terpilih dari orang yang bersih dari segi moral. Seorang pakar ilmu kalam juga harus memiliki sikap bersih dari dusta, kuat argumentasi, gamblang penjelasannya, tidak bertele-tele, dan langsung menuik ke jantung permasalahan, serta tidak menimbulkan fitnah. Al-Amiri menekankan tanggung jawab seorang fakih di hadapan masyarakatnya. Menurutnya, salah satu syarat yang harus dipenuhi seorang fakih ialah memiliki kompetensi dalam bidang ilmu yang digelutinya. Al-Amiri mengingatkan *fuqaha'* untuk berhati-hati dalam mengeluarkan fatwa. Bila terdapat masalah rumit yang belum terjawab sebaiknya ditangguhkan terlebih dulu hingga ada dalil kepastiannya, sebab mereka menetapkan hukum dengan mempertaruhkan darah, harta, dan kehormatan.

Mengingat tanggung jawab moral *fuqaha'* di mata masyarakat begitu mendasar, maka al-Amiri memberi peringatan keras terhadap *fuqaha'* di masanya. Ia menggambarkan bahwa *fuqaha'* banyak yang menyelewengkan pekerjaan mulia; mereka sibuk memperebutkan hal-hal yang remeh, seperti kedudukan, merampas kaum lemah, menerima suap, dan sebagainya. Dengan gambaran ini, mereka sebenarnya telah memutarbalikkan peran terpuji ke jurang kehinaan. *Fuqaha'* macam ini memperlakukan masyarakat dengan keji. Allah berfirman, "*Maka celakalah orang-orang yang salat, yaitu orang-orang yang lalai dari salatnya, orang-orang yang berbuat riya', dan enggan menolong dengan barang berguna.*"⁸⁵

2. Al-Amiri sangat memerhatikan kemampuan akal dalam memahami agama, dan menolak taklid. Ia mengimbau para ahli hadis agar tidak mempercayai begitu saja informasi yang diperolehnya; ahli hadis harus kritis terhadap setiap berita. Sembari mengingatkan ahli kalam agar tidak mengagung-agungkan guru dengan beribu-ribu puji, hendaklah tetap menjaga sikap kritis. Wajib bagi orang yang mengetahui ilmu kalam agar tidak membesar-besarkan pencapaian akal kepada orang yang gemar bertaklid, karena kebenaran tidak mengenal orangnya, tetapi diketahui oleh kebenaran itu sendiri. Kebenaran akan tahu siapa yang benar dan salah. Pendirian al-Amiri sangat jelas terhadap pentaklid, sehingga "tidak ada bedanya orang yang bertaklid dengan binatang."⁸⁶

3. Al-Amiri menegaskan pentingnya menaruh hormat kepada para spesialis ilmu agama. Oleh karena itu, para ulama kalam, fikih, dan hadis harus menanggalkan sifat bangga pada diri sendiri; tidak merendahkan orang lain yang beda spesialisasi. Hendaknya juga tidak mendustakan kemahiran yang dimilikinya dengan memaksakan pada hal yang bukan bidangnya. Tetapi, hendaklah menyerahkan urusan kepada ahlinya.⁸⁷

d. Ilmu Bahasa

Apa yang dimaksud dengan ilmu bahasa oleh al-Amiri ialah ilmu *nahwu*, *sharf*, *'arudh*, dan *qat'iyah*. Ilmu bahasa semacam ini termasuk ke dalam ilmu agama sebagai sarana pembantu yang amat vital. Ilmu bahasa memegang peran penting untuk memudahkan dan melancarkan pemahaman ulama dalam menggali permasalahan dari sumber utamanya. Menurut al-Amiri, upaya para ahli bahasa sesungguhnya amat besar manfaatnya. Mereka mengabdikan diri demi kelestarian ilmu agama. Dampak dari perjuangan serius para pakar bahasa mencerahkan semua kemampuan mereka ialah lahirlah ilmu *nahwu*, *'arudh*, *sharf*, dan *qat'iyah*. Usaha mereka sungguh mengagumkan.⁸⁸

g. Al-Amiri sebagai Pelopor Perbandingan Agama

Dalam *al-Il'm*, al-Amiri menyebut agama sebagai obyek perbandingan. Ia membatasi unsur-unsur yang sama pada metode yang dipergunakan sebagai perbandingan. Al-Amiri menentukan enam agama yang ada di dalam Al-Qur'an. "Sesungguhnya orang-orang beriman, Yahudi, Shabi'in, Nasrani,

Majusi, dan musyrik, Allah akan memberi keputusan di antara mereka pada hari kiamat..."⁸⁹

Dari ayat tersebut al-Amiri ingin membandingkan Islam dengan Yahudi, Kristen, Sabean, Majusi (Zoroaster), dan politeis (penyembah patung). Al-Amiri menyatakan bahwa semua agama memiliki perbedaan pada empat sendi utama, yaitu segi akidah, ibadah, muamalah, dan hudud. Namun, pada sisi lain terdapat kesamaan dalam perjalanan sejarah politiknya. Kesamaan itu mengisyaratkan bahwa agama-agama di atas memiliki garis perjalanan dan kerajaannya. Artinya, tiap agama telah membentuk masyarakat agamanya, dan memiliki pemerintahan sendiri dalam perjalanan sejarahnya. Pengungkapan al-Amiri pada unsur yang sama di sini memberikan nuansa baru dalam pemikiran al-Amiri. Dengan demikian, dapat dimengerti mengapa al-Amiri tidak hanya membandingkan sendi-sendi yang memiliki keserupaan seperti akidah atau ibadah, tetapi juga masalah politik, peradaban, pemerintahan, strata sosial masyarakat, dan masalah kemanusiaan.⁹⁰

Kemudian al-Amiri kembali membandingkan kepada empat sendi yang terdapat pada keenam agama. Ia menekankan agar keempat sendi tersebut berlandaskan pada akal sehat agar diketahui mana yang lebih rasional dan kuat. Jadi, bukan berdasarkan taklid buta dan mengikuti pendahulu-pendahulunya. Al-Amiri mengulas rincian tiap sendi sebagai berikut: Akidah, mencakup lima keimanan mendasar meliputi iman kepada Allah, malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, rasul-rasul-Nya, dan hari akhir. Ibadah, meliputi ibadah individual (salat),

ibadah jasmani (puasa), ibadah material (zakat), ibadah politik (jihad), dan ibadah gabungan dari keempat ibadah terdahulu (haji). Muamalat, meliputi muamalat seperti jual-beli dan sewa- menyewa, *munakahat* seperti pernikahan dan talak, *muhashamat* seperti tuduhan dan persaksian, *amanat* seperti titipan dan pinjaman. *Tirkah*, meliputi seperti wasiat dan warisan. Hudud, meliputi lima larangan membunuh jiwa, seperti *diyat* dan pembelaan, larangan mengambil harta orang lain, seperti pemotongan dan penyaliban, larangan menarik tabir, seperti cambuk dan rajam, larangan mencela, seperti jilid disertai *tafsiq*, *khal'i al-bidhah*, seperti pembunuhan terhadap murtad.

Metode perbandingan yang digunakan al-Amiri sebagai berikut:

1. Al-Amiri membatasi perbandingan pada masalah tertentu saja dari enam agama yang dijadikan obyek kajian, yaitu akidah dan ibadah. Kemudian mengemukakan pendapatnya dalam hal-hal lain seperti politik dan sistem hukum, strata sosial masyarakat, pemerintahan, dan peradaban.
2. Hanya membandingkan unsur-unsur yang serupa dalam agama, pokok dengan yang pokok dan urgen dengan yang urgen. Kesalahan membandingkan masalah pokok dengan cabang, atau membandingkan yang penting dengan agama tertentu dengan masalah yang tidak dianggap penting pada agama lain.
3. Hanya membicarakan pokok agama yang disepakati dan diterima oleh penganutnya. Tidak mengatasnamakan

agama tertentu hanya dengan mengambil sebagian kecil pendapat suatu agama tertentu dan membicarakannya sebagai bahan perdebatan dan perbandingan. Tidak pada tempatnya membandingkan Islam dengan agama lain dengan mendasarkan pendapat pada salah satu aliran dalam Islam, misalnya kelompok Syiah Duabelas, Batiniyah, atau selain keduanya. Di dalam kitab ini, al-Amiri menegaskan bahwa Islam yang diperbandingkan ialah Islam *Ahlusunah Waljama'ah*, yang dipahami dengan filsafat yang selaras dengan akal sehat.

Tujuan akhir perbandingan yang ditulis dalam kitab ini cukup jelas, yaitu menunjukkan bahwa Islam lebih unggul dari agama lain dalam memecahkan persoalan-persoalan besar, seperti masalah penindasan, perdamaian dunia, toleransi di tengah keragaman, dan seterusnya.

Al-Amiri selalu memunculkan kata kunci pada setiap pembahasannya. Mengenai pokok-pokok agama, ia menyatakan bahwa agama pada dasarnya mulia, meluhurkan derajat setiap insan yang menjadikannya sebagai pedoman, dan membebaskan manusia dari ketertindasan. Pemimpin yang kurang akal tidak akan mampu membawa rakyatnya pada keluhuran, sebagaimana manusia yang tidak memiliki iman tak akan mampu mengantarkan masyarakat kepada hikmah. Demikian beberapa kata-kata kunci dalam memulai pembahasan bab keunggulan Islam ini.⁹¹

Al-Amiri membandingkan Islam dengan agama-agama lain melalui sudut pandang akidah. Al-Amiri juga mengungkapkan rukun iman yang diyakini oleh umat Islam,

yakni iman kepada Allah, malaikat-malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, rasul-rasul-Nya, dan hari kiamat. Kelima hal inilah yang wajib diimani oleh setiap Muslim sebagai landasan pokok *al-millah al-hanifiyah*. Tampaknya, ada sedikit perbedaan dalam masalah jumlah. Jika mayoritas *fujaha'* memedomani rukun iman yang enam dengan memasukkan *qadha* dan *qadar*, maka al-Amiri cuma menyebutkan lima hal.

Penyebutan kelima rukun iman inilah yang pernah menimbulkan polemik di kalangan ulama Indonesia, yakni ketika Harun Nasution menyinggung kembali rukun iman hanya lima. Jika demikian, apa yang dilontarkan Harun tidak lebih dari pengulangan saja. Namun, keberanian membangkitkan kembali keyakinan itu memerlukan ketegaran tersendiri. Terbukti bermacam serangan yang datang ditanggapinya secara dingin. Apakah Harun Nasution terpengaruh oleh al-Amiri atau tidak, tentu perlu kajian lebih lanjut. Tapi, bila ditinjau dari kecenderungan rasional yang didengung-dengungkannya, Harun tampaknya terpengaruh oleh al-Amiri. Keduanya merasa sehati dengan pola pikir Muktazilah. Jika demikian halnya, maka posisi Harun tak lebih sebagai penyambung lidah ide-ide yang dimajukan oleh al-Amiri seribu tahun lalu. Sayang, ketidakpahaman umat Islam pada pemikiran yang berkembang di masa lalu menggiring mereka ke penilaian yang penuh curiga.

Al-Amiri membuat perbandingan untuk tiap-tiap sendi keimanan dengan metode yang jitu dalam menampilkan sisi keunggulan Islam. Ia lebih mengedepankan penjelasan falsafah dalam membicarakan akidah. Perbandingan pertama dimulai

dari keunggulan Islam pada masalah ketauhidan. Ke-Esaan Tuhan menjadi kajian menarik, sebab belum ada tokoh agama lain yang memberikan porsi besar bagi rasio. Dalam Islam terdapat kelompok *mutakallimin* yang mencurahkan kemampuan pikirnya dalam meyakinkan ke-Esaan Tuhan. Mereka lah yang paling berkompeten dalam menjelaskan ketauhidan Tuhan.⁹²

Al-Amiri amat bersemangat mengedepankan jerih payah kaum *mutakallimin*, dan dengan khazanah filsafat yang memantapkan akidah ini. Tauhid merupakan bahasan utama dalam rukun iman pertama. Kepiawaian ahli kalam dalam memantapkan ke-Esaan Tuhan merupakan nilai tambah tersendiri, sebab bila dibandingkan dengan agama lain, mereka terjebak pada kesyirikan. Kaum Yahudi terjerembab dalam akidah *anthropomorphisme* yang menyerupakan Tuhan dengan manusia. Kaum Nasrani terjebak pada keyakinan Trinitas; Majusi terkungkung dalam keyakinan dualisme; dan kaum pagan (*musyrik*) terjebak dalam kemosyrikan.⁹³ Kepada mereka yang tenggelam dalam kemosyrikan, Islam mengajak untuk memeluk agama yang benar lagi lurus. Allah berfirman, "Hai ahli kitab, marilah kepada sesuatu kalimat (ketetapan) yang tidak ada perselisihan antara kami dan kamu, bahwa tidak kita sembah kecuali Allah dan tidak kita persekutukan Dia dengan sesuatu pun dan tidak pula sebagian kita menjadikan sebagian yang lain sebagai Tuhan selain daripada Allah..."⁹⁴

Dalam membicarakan keunggulan Islam dalam hal keimanan kepada rasul-rasul-Nya, al-Amiri mengatakan bahwa semua agama terjerembab pada sikap berlebihan terhadap

rasul-rasul yang diutus, baik berlebihan dalam pengakuan maupun penolakannya. Kaum Nasrani misalnya, berlebihan dalam pengakuan Nabi Isa as., sampai-sampai mereka menganggap Isa sebagai Tuhan. Sementara itu, kaum Yahudi justru tidak mengakui kenabian Ibrahim as., mereka mengakui Ibrahim sebagai sekadar orang saleh, dan tuduhan mereka terhadap Nabi Luth yang berbuat tidak senonoh kepada anak perempuannya.⁹⁵

Keunggulan Islam dari agama-agama lain terkait masalah rasul ialah doktrin bahwa Islam terbebas dari sikap berlebih-lebihan tersebut. Dalam Islam, semua utusan Tuhan adalah manusia pilihan. Diterangkan dalam Al-Qur'an: "Dan ingatlah hamba-hamba Kami: Ibrahim, Ishaq, dan Ya'kub yang mempunyai perbuatan-perbuatan besar dan ilmu-ilmu yang tinggi. Sesungguhnya Kami telah mensucikan mereka dengan (menganugerahkan kepada mereka) akhlak yang tinggi yaitu selalu mengingatkan (manusia) kepada negeri akhirat. Dan sesungguhnya mereka pada sisi Kami benar-benar termasuk orang-orang pilihan yang paling baik. Dan ingatlah akan Ismail, Ilyasa dan Zulkifli. Semuanya termasuk orang-orang yang paling baik."⁹⁶

Lalu al-Amiri beranjak ke pembahasan tentang malaikat. Menurutnya, penyembah berhala menganggap malaikat anak Tuhan. Penganut dualisme dan Majusi menganggap malaikat memiliki ketinggian seperti Tuhan, malah memosisikannya sebagai Tuhan. Sikap ekstrim ini tidak terdapat dalam ajaran Islam, sebab malaikat termasuk hamba-Nya: "Dan mereka berkata: Tuhan Yang Maha Pemurah telah mengambil

(mempunyai anak), Maha Suci Allah. Sebenarnya (malaikat-malaikat itu), adalah hamba-hamba yang dimuliakan, mereka itu tidak mendahului-Nya dengan perkataan dan mereka mengerjakan perintah-perintah-Nya."⁹⁷

Ayat ini turun untuk membantah tuduhan-tuduhan yang dilayangkan oleh kaum musyrik yang mengatakan bahwa para malaikat adalah anak Allah. Jadi, anggapan malaikat sebagai anak Tuhan jelas bertentangan dengan akal sehat dan ajaran Islam.

Sementara keunggulan kitab suci Islam terletak pada sasaran yang dituju, susunan gaya bahasa, dan kandungan maknanya. Al-Qur'an berbeda dari kitab suci lain, ia mengandung keseimbangan antara hak Khalik dan makhluk, berisi perintah sekaligus larangan, petunjuk dan peringatan, janji dan ancaman. Kandungan tersebut amat berbeda dari kandungan kitab suci agama lain. Mengenai keunggulan gaya sastra, Al-Qur'an pernah menentang para ahli bahasa dan sastrawan untuk membuat puisi atau syair sehebat sastra Al-Qur'an. Namun, mereka tidak kuasa menandinginya. Keunggulan lain ialah terpeliharanya Al-Qur'an dari hal-hal yang destruktif terhadap otentisitasnya. Setiap kali ada upaya ke arah tersebut, maka akan segera diketahui. Hal ini tidak akan terjadi pada kitab-kitab suci agama lain. Kitab agama Nasrani, misalnya, telah terkena penambahan dan pengurangan, sehingga tidak orisinil lagi. Keunggulan lain terletak pada kandungan makna tiap ayat. Setiap kali orang membaca Al-Qur'an, maka kaitan yang terkandung di dalamnya pasti berhubungan dengan persoalan akidah, ibadah,

muamalat, peringatan, moralitas, rasionalitas, dan historisitas.⁹⁸

Terkait masalah hari kiamat, al-Amiri mengupasnya secara serius berlandaskan paham falsafi, dan memahami kesenangan hidup di akhirat sebagai kebahagiaan ruhaniah. Sebagian dari keyakinan agama lain ialah keyakinan akan reinkarnasi, (*tanasuk, transmigration of soul*). Mereka meyakini jiwa manusia dapat berpindah dari satu makhluk ke makhluk lain, dan keyakinan bahwa jiwa yang berganti menjadi cahaya nan mengkilap itu disebut pahala, sedang kebalikannya disebut dosa atau siksa. Sebagian lain menganggap pelepasan jiwa dari jasmani merupakan suatu ganjaran, sementara keterkungkungan jiwa di dalam jasmani sebagai siksaan. Bagaimana keyakinan Islam berkenaan dengan hari kiamat? Masalah kiamat merupakan salah satu pilar paling fundamental dalam ajaran Islam. Islam mengajarkan bahwa pada hari kiamat Allah mengembalikan ruh manusia ke jasad yang telah meninggal. Jiwa akan mengetahui keadaannya sendiri sesuai amal perbuatannya di dunia. Setiap orang akan mengetahui apakah ia termasuk orang baik atau sebaliknya.⁹⁹

Politik yang baik, menurut al-Amiri, ialah politik berdasarkan kebijakan. Karena itu, para penguasa ialah manusia pilihan dengan moralitas tinggi dan teladan bagi rakyatnya. Kewibawaan penguasa bergantung pada kualitas moral yang tertanam dalam dirinya. Faktor paling menentukan dalam politik pemerintahan ialah ekonomi dan pertahanan militer.¹⁰⁰ Penguasa harus menguasai ilmu ekonomi yang memadai dalam menjalankan pemerintahan. Agama yang paripurna

ialah agama yang menjunjung tinggi nilai-nilai moralitas. Moralitas tidak dapat terealisir oleh pemegang kekuasaan tanpa dukungan sarana penunjang ekonomi dan militer yang solid. Agama-agama yang melarang penganutnya mencari harta, dan menganjurkan menjauhi kehidupan manusia sebenarnya merampas sendi-sendi pertahanan, dan menghalangi terbangunnya sistem moral. Kekuatan politik itu netral, tergantung cara manusia memanfaatkannya. Politik yang benar ialah ketika ia ditujukan demi kemaslahatan dan kesejahteraan manusia, baik ruhani maupun jasmani.

Peran agama dalam pemerintahan sedemikian besar. Apabila penguasa tidak berakhlik terpuji, maka agamalah yang bertindak sebagai pembimbingnya. Al-Amiri menyimpulkan adanya dua faktor penentu bagi kemajuan sebuah bangsa, yaitu perpaduan yang solid antara kekuatan ruhani dan politik. Fungsi agama sebagai pengarah ruhani dan etika manusia menempati posisi utama dalam Islam dan agama-agama lain.¹⁰¹ Islam juga menganjurkan pentingnya mengejar materi, suatu anjuran yang sering diabaikan agama lain. Islam menganggap tercukupinya materi mendorong gerak kemajuan masyarakat. Islam juga memerhatikan ketegaran ruhaniah. Agama Yahudi mengutamakan kehidupan materialis secara berlebihan, dan Kristen berlebihan dalam masalah keruhanian, sementara Islam memegang prinsip keseimbangan antara dua sisi ekstrim tersebut.¹⁰²

Islam juga menghargai hak manusia secara individu dan anggota masyarakat sebagai sarana penunjang kontinuitas kemajuannya. Karenanya, Islam menghadiahkan kemerdekaan

penuh atas potensi, pemikiran, etika, dan perbuatan manusia untuk kemajuan peradaban manusia. Dari sisi ini, Islam nampak lebih toleran dari Majusi, Zoroaster, dan agama Persia. Penguasa Persia menetapkan kasta-kasta di tengah masyarakat berdasarkan keturunan, bukan kemampuan dan keahlian yang dimiliki. Melarang orang naik ke kasta yang lebih tinggi sama halnya dengan melarang optimalisasi potensinya.

Kenyataan itu menjadikan Islam agama ideal bagi terbentuknya pemerintahan yang kuat. Nabi Muhammad merupakan tipe ideal yang mampu menggabungkan kekuatan ruhani (kenabian) dan kekuasaan politik (pemerintahan). Al-Amiri memberikan argumentasi bahwa pengerasan kekuatan materi oleh Nabi di waktu perang merupakan suatu keterpaksaan, dan semata-mata bertujuan untuk kemaslahatan.¹⁰³ Dalam Islam, Jihad dengan pedang hanya diperbolehkan untuk mempertahankan kondisi-kondisi tertentu, yaitu mempertahankan agama. Jihad ada tiga macam: jihad mempertahankan agama, peperangan akibat problem etnisitas, dan kontak senjata karena hendak merampas hak orang lain. Jihad untuk agama merupakan hal yang terpuji, sedangkan perang karena konflik etnis, atau memperebutkan harta merupakan jihad tercela.¹⁰⁴ Dalam konteks ini, Islam lebih unggul dari agama lain karena memiliki etika berperang.

h. Pandangan al-Amiri tentang Pemerintahan

Al-Amiri menyatakan bahwa pemerintahan selalu mengalami pasang surut dalam stabilitas ekonomi dan politik.¹⁰⁵ Ia membagi pemerintah kepada kuat dan lemah.

Pemerintahan yang kuat terlihat dari keunggulan intelektual, etika yang tinggi, dan tidak terlihat hal-hal yang menyebabkan kelemahan. Pemerintahan yang kuat membebaskan rakyat dalam mengoptimalkan kerja pikir rakyatnya, tanpa hambatan apa pun dalam mencapai kemajuan bangsa. Sedangkan pemerintahan yang lemah ialah pemerintahan perempuan, yaitu lemah tubuhnya, fakir kehidupannya, dan asing dalam negerinya. Sedangkan Islam menganjurkan agar saling menjaga di antara mereka dan memperlakukan mereka sebagai bagian dari anggota masyarakat luas. Al-Amiri menjelaskan bahwa kemuliaan dan kehinaan adalah dua masalah yang bersifat nisbi. Tiap individu dalam masyarakat Islam memiliki hak untuk dihormati, ditaati sesuai tanggung jawab yang diembannya, dan tingkat kedudukannya, karena tiap individu berbeda kapasitas antara satu dengan lainnya, baik kemampuan intelektual, ilmu, moral, usia, dan posisinya.¹⁰⁶

Islam menyeru pemerintah untuk mencipta masyarakat yang saling menyapa dalam persaudaraan dan persahabatan. Islam tidak menghendaki situasi sebaliknya, di mana masyarakat hidup dalam kobaran api permusuhan, kecuali permusuhan kepada para penentang Islam seperti kaum ateis, politeis, dan ahli kitab (Nasrani dan Yahudi).¹⁰⁷ Dalam hubungan dengan mereka, Islam mempunyai sistem pergaulan sendiri. Islam tidak mentolerir ateisme dan politeisme tumbuh subur di negeri Islam. Berhadapan dengan ahli kitab, Islam membolehkannya tinggal di bawah penguasaan Islam dengan kewajiban membayar *jizyah* sebagai biaya administrasi dan jaminan materi.

Sementara ilmu di mata al-Amiri terbagi ke dalam *milliyah* dan *hikmiyah*. Apabila tahap dan jenis ilmu Islam dibandingkan dengan agama lain, akan ditemukan banyak perbedaan. Ilmu agama Yahudi terpusat pada Taurat, Majusi pada Avesta, dan seterusnya. Ilmu-ilmu Islam meliputi *atsar* dan hadis Nabi, perkataan tabiin, tabiit tabiin, dan seterusnya. *Mutakallimin* bergelut dalam teologi, *fuqaha'* dalam hukum-hukum fikih, dan seterusnya. Menurut al-Amiri, banyaknya penerjemah dari Nasrani dan Sabean tidak cukup dijadikan alasan bagi keunggulan mereka di bidang ilmu pengetahuan, sebab aktivitas penerjemahan yang mereka lakukan dilatar oleh rasa tahu mereka terhadap kekuatan dan kemuliaan Islam.¹⁰⁸

2. Suhrawardi Al-Maqtol

a. Sosok dan Pemikirannya

Nama lengkapnya ialah Abu al-Futuh Yahya bin Habasy bin Amirak as-Suhrawardi al-Kurdi, lahir pada tahun 549/1153 di Suhraward,¹⁰⁹ sebuah kampung di kawasan Jibal, Iran Barat Laut dekat Zanjan. Ia memiliki sejumlah gelar, *syeikh al-isyraq*, *master of illumination*, *al-hakim*, *al-syahid*, *the martyr*, dan *al-maqtul*. Tetapi, ia lebih dikenal dengan sebutan *al-maqtul* yang terkait dengan tragedi kematianya. Di samping *al-maqtul* merupakan gelar yang membedakannya dari dua tokoh tasawuf lainnya, yaitu 'Abd al-Qahir Abu Najib as-Suhrawardi (w. 563/1168), ia adalah murid dari Ahmad Ghazali (adik Imam al-Ghazali).¹¹⁰ Al-Qahir merupakan pemuka mistisisme terkemuka yang menulis kitab *Adab al-Muridin* (*Moralitas Santri*).¹¹¹ Buku

ini merupakan karya rujukan dan pegangan bagi pemula yang hendak mendalami tasawuf. Tokoh lainnya adalah Abu Hafs Umar Shihabudin as-Suhrawardi al-Bagdadi. Dia adalah kemenakan dan sekaligus murid Abu Najib Suhrawardi. Abu Hafs Umar Shihabudin as-Suhrawardi al-Bagdadi adalah pengarang kitab *'Awarif al-Mâ'ârif*,¹¹² dijuluki *syeikh al-syuyukh* dan diangkat secara resmi sebagai guru di Bagdad, serta aktif di lapangan politik.¹¹³

Pada umumnya, para filsuf atau sufi gemar menuntut ilmu melalui pengembalaan ke pelbagai negeri. Di usianya yang terbilang sangat belia, Suhrawardi mengunjungi Persia, Anatolia, Syria, dan Aleppo untuk menemui sang guru.¹¹⁴ Tradisi *jalan jauh* antar musafir nampaknya menjadi ciri khas cendekiawan Muslim masa dulu. George Maqdisi, misalnya, menyatakan bahwa setiap Muslim yang terkenal sebagai penuntut ilmu mestilah seorang perantau ulung. Dalam dunia Islam, musafir adalah suatu aktivitas yang bebas dilakukan siapa dan ke mana saja tanpa khawatir kehilangan jati diri sebagai anggota masyarakat. Mereka terikat oleh rasa religiusitas yang kental, tidak ada istilah negara-kota dalam Islam.¹¹⁵ Dan tradisi musafir ini pula yang mendorong Suhrawardi melakukan pengembalaan ke berbagai negeri.

Suhrawardi pertama kali merantau ke Maragha, kawasan Azerbaijan untuk belajar hukum.¹¹⁶ Maragha, kota penting nan bersejarah merupakan pusat keunggulan peradaban Islam yang selamat dari serangan Hulagu. Di kota ini terdapat observatorium peninggalan kejayaan Islam yang dikepalai oleh Nashirudin ath-Thusi.¹¹⁷ Di sini Suhrawardi belajar filsafat,

hukum, dan teologi kepada Majdudin al-Jili. Selain Suhrawardi, murid al-Jili adalah Fakhrudin ar-Razi dengan kecenderungan intelektual yang berbeda, atau malah bertolak belakang dengan Suhrawardi. Suhrawardi kemudian mendalami filsafat pada Fakhrudin al-Mardini (w.294/1198). Nampaknya, sosok al-Mardini merupakan tutor filsafat terpenting baginya.¹¹⁸

Setelah belajar di Maragha, Suhrawardi meneruskan perjalanan ke Ishfahan, Iran Tengah. Di kota inilah tumbuh beragam pemikiran, khususnya filsafat Ibnu Sina. Di sini Suhrawardi mempelajari logika berkat saran Zahirudin al-Qari;¹¹⁹ Ziai menyebutnya Zahirudin al-Farsi, dengan menisbatkannya kepada daerah asalnya, Fars.¹²⁰ Suhrawardi mempelajari logika melalui buku *al-Basha'ir al-Nashiriyah* karya Umar bin Sahlan as-Sawi (w. 540/1145).¹²¹ Ia juga dikenal sebagai pengulas *Risalah ath-Thair* Ibnu Sina.¹²² Dan dari Ishfahan, Suhrawardi meneruskan petualangannya menuju Anatolia Tenggara, dan diterima dengan baik oleh sejumlah pangeran Bani Saljuq Rumawi.¹²³ Para penguasa Bani Saljuq sudah terbiasa dengan para cendekiawan, mereka peduli pada pelbagai kegiatan ilmiah. Nakosteen menyatakan bahwasanya bidang sastra, khususnya fiksi liris-romantik, mencapai puncaknya di bawah Bani Saljuq, terutama Sultan Senja. Sejumlah penyair dari mazhab ini adalah Nizhami dari Ganja (1141-1203), Sabir (1145), Jauhari Muizzi (1147), Watwat (1182), Anwari (1189) Faryabi (1202), Isfaranji (1262), Jami' (1414), Hatifi, Maktabi dan Helali, serta Hafizh (1389).¹²⁴

Setelah mengenyam pengetahuan formal, Suhrawardi bertolak ke Persia yang masyhur dengan tokoh-tokoh sufi.¹²⁵

Ia tertarik kepada ajaran tasawuf, dan akhirnya menekuni mistisisme.¹²⁶ Suhrawardi tidak hanya mempelajari teori-teori dan metode menjadi sufi, tapi juga mempraktikkannya sebagai sufi sejati. Suhrawardi menjadi seorang asketik (*zahid*) yang menjalani kehidupan dengan ibadah, merenung, kontemplasi, dan berfilsafat.¹²⁷ Dengan pola hidup semacam ini, ia muncul sebagai sosok sufi yang unik. Pada akhirnya, dalam diri Suhrawardi terkumpul dua keahlian sekaligus: filsuf dan sufi.

Suhrawardi mengakhiri petualangannya di Syria, dari Damaskus menuju Aleppo, lalu bertemu dan bersahabat dengan penguasa Aleppo, Malik azh-Zahir,¹²⁸ putra Shalahudin al-Ayyubi al-Kurdi yang tenar sebagai pahlawan perang salib.¹²⁹ Malik selaku Gubernur Aleppo merupakan sosok pemimpin yang sangat mencintai ilmu pengetahuan, filsafat, dan mistisisme.¹³⁰ Ia juga bersahabat dengan Ibnu Arabi. Di istana Malik azh-Zahir selalu diadakan pertemuan ilmiah untuk mendiskusikan ilmu pengetahuan. Malik azh-Zahir sangat apresiatif dan menghormati para ulama serta cendekiawan. Kecenderungan Malik tersebut membuatnya tertarik kepada Suhrawardi. Ia pun mengundang Suhrawardi ke istana untuk menjelaskan butir-butir pemikirannya. Suhrawardi menunjukkan kepiawaiannya dalam filsafat dan tasawuf. Dalam menghadapi berbagai pertanyaan, ia dapat memberikan argumen-argumen jitu, sehingga mampu menangkis serangan yang diarahkan kepadanya.

Namun, satu hal yang amat disayangkan ialah penghormatan dan penghargaan yang diberikan oleh Malik tidak diikuti oleh para *fuqaha'* pada saat itu. Kondisi religio-

sosio-politik tidak mendukung keunggulan dan kecerdasan Suhrawardi. Pada saat itu, persaingan antara kalangan ahli fikih dan sufi sudah mulai dirasakan. Hal ini terlihat dari upaya-upaya yang dilakukan oleh pihak *fuqaha'* untuk menghentikan pengaruh pemikiran Suhrawardi terhadap penguasa Aleppo. Mereka merasa cemburu dan tersaingi dengan tampilnya filsuf-sufi muda berbakat itu. Rasa cemas dan terancam ini mendorong mereka memusuhi Suhrawardi dan mencari-cari cara untuk melenyapkannya. Para *fuqaha'* memanfaatkan kelemahan Suhrawardi yang mengekspresikan keyakinan-keyakinan batiniahnya secara terbuka.

Di pandang dari segi usia, (wafat pada usia 38 tahun) Suhrawardi termasuk sosok pemikir belia yang matang. Tapi sayang, kematangan pemikirannya kurang diimbangi dengan kematangan emosional, sehingga jiwa mudanya menggiringnya ke sarang ancaman *fuqaha'*. Perangkap ini terlihat dari pertanyaan-pertanyaan yang diajukan kepadanya. Misalnya pada suatu ketika terjadi perdebatan antara Suhrawardi dengan *fuqaha'* di masjid Aleppo. Mereka mengajukan pertanyaan kepada Suhrawardi, "Apakah Allah berkuasa menciptakan Nabi setelah Muhammad saw?" Suhrawardi menjawab, "Kekuasaan Allah tidak ada batasnya." Dari jawaban itu mereka memahami kemungkinan adanya nabi setelah Muhammad saw.¹³¹ Menurut Ziai, salah seorang pengikut fanatiknya, menyatakan bahwa Abu al-Futuh adalah rasulullah,¹³² yang berarti Suhrawardi mengklaim diri sebagai utusan Allah.

Dengan dalih bahwa pemikiran Suhrawardi dirasakan aneh, para ulama pun sepakat memvonis ajarannya sangat

berbahaya karena berpotensi merusak akidah umat Islam.¹³³ Ia dianggap menonjolkan unsur kebatinan, dan wacana teologisnya sarat berbau Syiah, khususnya Isma'iliyah. Sedangkan pada waktu itu, toleransi beda pendapat sangat dibatasi dan dikenakan hukuman mati. Dalam masalah mazhab misalnya, para *fuqaha'* mengeluarkan fatwa yang mengharuskan setiap Muslim untuk menganut salah satu mazhab yang empat: Syafi'i, Hanafi, Maliki, dan Hambali. Andai fatwa tersebut diabaikan, maka posisinya di masyarakat bakal terancam dan dikucilkan, misalnya kesaksianya akan tertolak, tidak boleh mengajar, menjadi imam salat, menjadi khatib Jumat, dan seterusnya. Sedangkan di bidang kalam, Asy'ariah merupakan paham teologi yang wajib dianut.¹³⁴

Mereka lalu mengajukan tuntutan kepada Malik azh-Zahir agar filsuf sekaligus sufi muda itu dikenakan hukuman mati. Akan tetapi, Malik azh-Zahir berupaya melindungi dan menyelamatkan Suhrawardi dengan menolak tuntutan mereka. Malik azh-Zahir menyadari bahaya yang mengancam tokoh muda itu, dan bayangan akan perlakuan yang menimpa al-Hallaj akan terulang kembali. Bayangan bahwa akan terulang kembali sejarah hukuman mati hadir di benaknya. Upaya pembelaan yang dilakukan Malik tidak membawa hasil. Setelah dewan *fuqaha'* mengendus adanya suaka dari Malik kepada Suhrawardi, mereka melayangkan tuntutan kepada penguasa yang lebih tinggi, yaitu Sultan Shalahudin al-Ayyubi yang menguasai Yaman, Mesir, dan Syria. Keberanian para *fuqaha'* untuk mendesak Shalahudin dipicu oleh rasa percaya diri yang hebat karena merasa berjasa dalam membendung

tentara salib.¹³⁵ Kasus Suhrawardi ini amat sarat nuansa politis. Jasa para *fuqaha'* terhadap pemerintah dijadikan senjata untuk mensukseskan tuntutannya. Mereka benar-benar berhasil memanfaatkan posisi mereka dengan baik untuk menekan sultan agar mengabulkan tuntutan mereka. Dengan mempertimbangkan jasa para *fuqaha'* yang banyak membantunya dalam penumpasan perang Salib, Shalahudin pun tak kuasa menolak tuntutan tersebut. Di sisi lain, Shalahudin juga dikenal sebagai benteng pembela aliran Suni, sementara Suhrawardi lebih banyak dipengaruhi paham-paham Persia Kuno, dan condong kepada tradisi pemikiran Syi'i.

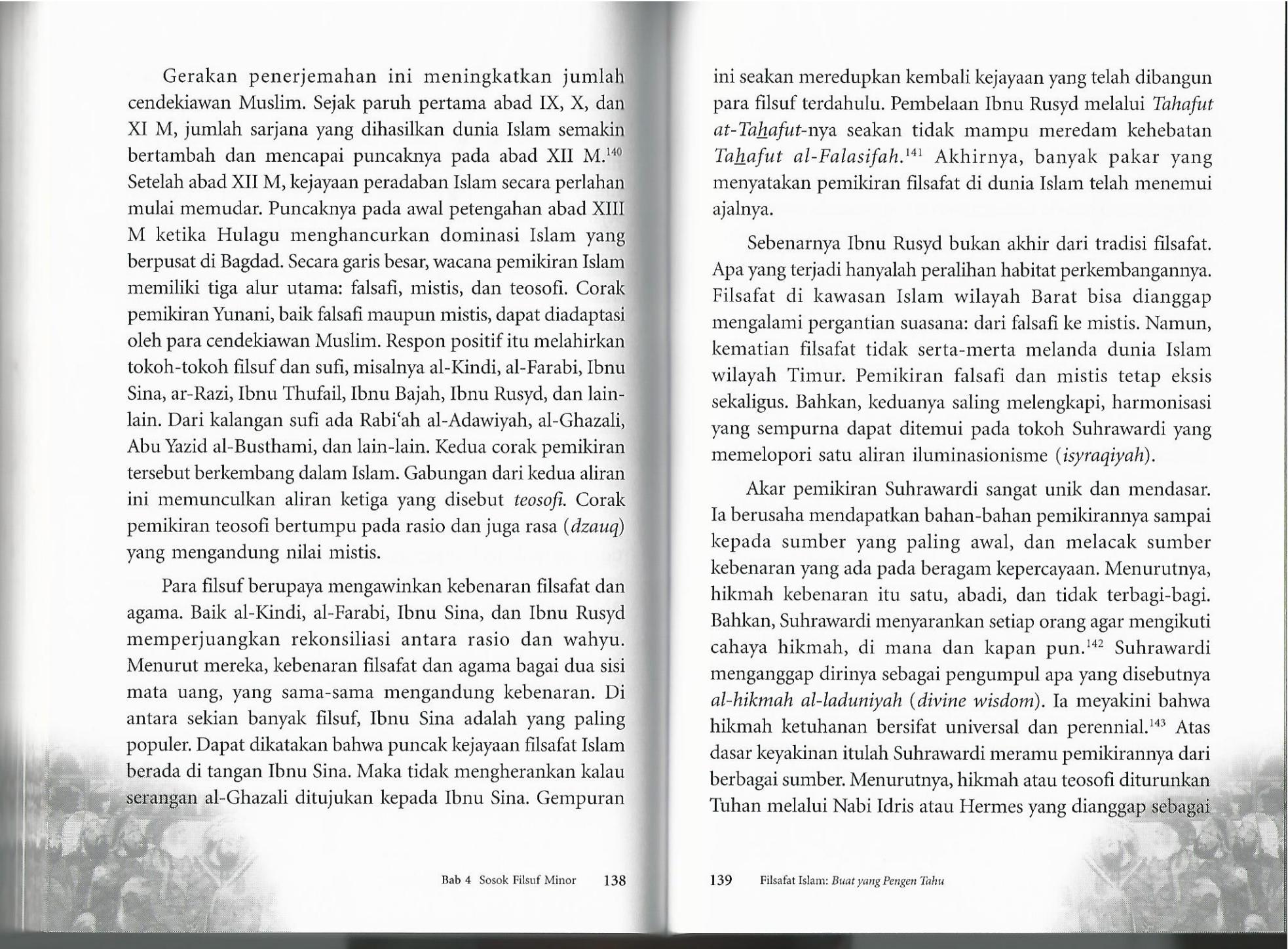
Jadi, di samping faktor politik, terdapat juga intrik-intrik perbedaan aliran yang turut memengaruhi pengambilan keputusan sultan. Sebagai penguasa yang dituntut untuk menjaga keamanan dan ketenteraman rakyatnya, Shalahudin tampaknya enggan mengambil risiko perpecahan. Ia mengabulkan desakan *fuqaha'* selaku golongan mayoritas dibanding kelompok pemikir semacam Suhrawardi. Dengan dikabulkannya desakan *fuqaha'* ini kian memperkuat pernyataan Snouck Hurgronje bahwa perkembangan dan kelangsungan suatu mazhab atau aliran teologi bergantung sepenuhnya pada dukungan penguasa.¹³⁶ Malik azh-Zhahir Syah pun dengan terpaksa mengabulkan tuntutan *fuqaha'* dan mengeksekusi Suhrawardi dengan memenjarakannya. Namun, penyebab langsung dari kematiannya tidak jelas dan masih tetap menjadi misteri. Ziai mengatakan bahwa Suhrawardi mati di tiang gantungan. Ia meninggal pada 29 Juli, tahun

578/1191¹³⁷ dalam usia 36 tahun menurut kalender syamsiyyah, atau 38 tahun menurut kalender qamariyyah.¹³⁸

Peristiwa eksekusi Suhrawardi seakan menjadi resiko yang mestinya dihadapi para pemikir yang benar-benar beridealisme tinggi. Kasus ini juga mengingatkan kita pada perjalanan sejarah pemikiran manusia, ketika Socrates dijatuhi hukuman menengak racun, dan Aristoteles terpaksa melarikan diri agar tidak mengalami nasib serupa. Sejarah membuktikan bahwa hukuman mati bagi pemikir idealis tak akan pernah efektif untuk menghentikan denyut nadi pemikiran mereka.

b. Perkembangan Peradaban Islam Masa Suhrawardi

Peradaban Islam pada masa Suhrawardi berada pada fase kematangannya. Kondisi ini merupakan akumulasi dari sejarah panjang peradaban Islam, terutama sejak Bani Abbasiyah bertindak sebagai penguasa Islam. Perpindahan kekaisaran dari bangsa Arab ke non-Arab, terutama Persia, menjadi titik pangkal perubahan orientasi. Para penguasa Bani Umayyah umumnya tidak tertarik pada kemajuan pendidikan yang merupakan komponen utama kemajuan peradaban. Para penguasa Abbasiyah, seperti al-Mansur, Harun ar-Rasyid, dan al-Ma'mun merupakan pionir-pionir yang memelopori penerjemahan karya-karya klasik ilmu pengetahuan dan filsafat Yunani, Syiria, Sanskrit, dan bahasa Pahlevi ke dalam bahasa Arab. Inilah abad penerjemahan antara 750-900, sebagai peletak dasar pencerahan peradaban Islam di Timur. Kegiatan penerjemahan ini pada gilirannya melahirkan abad keemasan pendidikan Islam dan ilmu pengetahuan yang bertahan hingga abad X dan XI M.¹³⁹



Gerakan penerjemahan ini meningkatkan jumlah cendekiawan Muslim. Sejak paruh pertama abad IX, X, dan XI M, jumlah sarjana yang dihasilkan dunia Islam semakin bertambah dan mencapai puncaknya pada abad XII M.¹⁴⁰ Setelah abad XII M, kejayaan peradaban Islam secara perlahan mulai memudar. Puncaknya pada awal petengahan abad XIII M ketika Hulagu menghancurkan dominasi Islam yang berpusat di Bagdad. Secara garis besar, wacana pemikiran Islam memiliki tiga alur utama: falsafi, mistis, dan teosofi. Corak pemikiran Yunani, baik falsafi maupun mistis, dapat diadaptasi oleh para cendekiawan Muslim. Respon positif itu melahirkan tokoh-tokoh filsuf dan sufi, misalnya al-Kindi, al-Farabi, Ibnu Sina, ar-Razi, Ibnu Thufail, Ibnu Bahah, Ibnu Rusyd, dan lain-lain. Dari kalangan sufi ada Rabi'ah al-Adawiyah, al-Ghazali, Abu Yazid al-Busthami, dan lain-lain. Kedua corak pemikiran tersebut berkembang dalam Islam. Gabungan dari kedua aliran ini memunculkan aliran ketiga yang disebut *teosofi*. Corak pemikiran teosofi bertumpu pada rasio dan juga rasa (*dza'iq*) yang mengandung nilai mistis.

Para filsuf berupaya mengawinkan kebenaran filsafat dan agama. Baik al-Kindi, al-Farabi, Ibnu Sina, dan Ibnu Rusyd memperjuangkan rekonsiliasi antara rasio dan wahyu. Menurut mereka, kebenaran filsafat dan agama bagai dua sisi mata uang, yang sama-sama mengandung kebenaran. Di antara sekian banyak filsuf, Ibnu Sina adalah yang paling populer. Dapat dikatakan bahwa puncak kejayaan filsafat Islam berada di tangan Ibnu Sina. Maka tidak mengherankan kalau serangan al-Ghazali ditujukan kepada Ibnu Sina. Gempuran

ini seakan meredupkan kembali kejayaan yang telah dibangun para filsuf terdahulu. Pembelaan Ibnu Rusyd melalui *Tahafut at-Tahafut*-nya seakan tidak mampu meredam kehebatan *Tahafut al-Falasifah*.¹⁴¹ Akhirnya, banyak pakar yang menyatakan pemikiran filsafat di dunia Islam telah menemui ajalnya.

Sebenarnya Ibnu Rusyd bukan akhir dari tradisi filsafat. Apa yang terjadi hanyalah peralihan habitat perkembangannya. Filsafat di kawasan Islam wilayah Barat bisa dianggap mengalami pergantian suasana: dari falsafi ke mistis. Namun, kematian filsafat tidak serta-merta melanda dunia Islam wilayah Timur. Pemikiran falsafi dan mistis tetap eksis sekaligus. Bahkan, keduanya saling melengkapi, harmonisasi yang sempurna dapat ditemui pada tokoh Suhrawardi yang memelopori satu aliran iluminasionisme (*isyraqiyah*).

Akar pemikiran Suhrawardi sangat unik dan mendasar. Ia berusaha mendapatkan bahan-bahan pemikirannya sampai kepada sumber yang paling awal, dan melacak sumber kebenaran yang ada pada beragam kepercayaan. Menurutnya, hikmah kebenaran itu satu, abadi, dan tidak terbagi-bagi. Bahkan, Suhrawardi menyarankan setiap orang agar mengikuti cahaya hikmah, di mana dan kapan pun.¹⁴² Suhrawardi menganggap dirinya sebagai pengumpul apa yang disebutnya *al-hikmah al-laduniyah* (*divine wisdom*). Ia meyakini bahwa hikmah ketuhanan bersifat universal dan perennial.¹⁴³ Atas dasar keyakinan itulah Suhrawardi meramu pemikirannya dari berbagai sumber. Menurutnya, hikmah atau teosofi diturunkan Tuhan melalui Nabi Idris atau Hermes yang dianggap sebagai

pembangun filsafat dan sains. Hikmah tersebut kemudian terbagi ke dalam dua cabang: cabang Persia dan Mesir. Dari Mesir kemudian menyebar ke Yunani, lalu dari Persia dan Yunani merembes ke dalam Islam.¹⁴⁴ Berdasarkan pembagian asal-usul filsafat dan sains itulah, Suhrawardi mengklaim dirinya pemersatu dua cabang peradaban manusia yang datang dari Tuhan. Secara skematis, Nashr menggambarkan alur pertemuan hikmah universal melalui tokoh-tokoh klasik, di antaranya tokoh-tokoh bijak dari Persia dan raja-raja sebagai berikut:

Hermes	
Agathedemon (Seth)	
Aselepius	Persian priest-kings
Pythagoras	Kayumarth
Empedocles	Faridun
Plato (and the Neo-Platonists)	Kai Khusraw
Dzu an-nun al-Mishri	Abu Yazid al-Busthami
Sahl at-Tustari	Manshur al-Hallaj
	Abu al-Hasan al-Kharraqani
	Suhrawardi

Dari skema di atas, sosok Hermes menempati posisi penting. Tapi, siapakah sosok Hermes itu? Hermes Trismegistirs dalam Islam dianggap sebagai Nabi Idris as. Ia digelari *Abu al-Hukama' wa al-Athibba'* (bapak para filsuf dan dokter). Menurut Suhrawardi, ia memiliki seorang pembantu yang sekaligus muridnya, yaitu Aselepius. Tokoh lain Aghatsadaimon, dalam Islam disebut Nabi Syits. Adam,

Hermes, Aselepius, dan Aghatsadaimon merupakan tiga tokoh utama para Nabi yang menggabungkan unsur kenabian dan hikmah filsafat, sehingga mereka dikenal sebagai penyusun hikmah dan filsafat. Pelacakan guru-murid dapat ditelusuri sejak Aristoteles yang berguru kepada Plato, Plato kepada Socrates, Socrates kepada Pythagoras, Pythagoras kepada Empedocles, dan akhirnya sampai kepada dua imam utama, yaitu Aghatsadaimon dan Hermes.¹⁴⁵ Dari kalangan para tokoh filsuf dan sufi yang dianggap sebagai pengembang mata rantai hikmah abadi adalah Dzu an-nun al-Mishri, Sahl at-Tustari, Manshur al-Hallaj, dan Abu al-Hasan al-Kharraqani. Selain itu, seperti halnya Ibnu Sina, al-Ghazali sering menyenggung tokoh-tokoh Aghatsadaimon, Aselepius, Pythagoras, Jasmaf, dan Buzurmihir yang dipandang sebagai tokoh Persia.¹⁴⁶

Seperti disinggung sebelumnya, di antara sumber pemikiran Suhrawardi ialah Hermetisme yang mengacu pada sosok Hermes Trismegistirs. Gelar Trismegistirs di belakang namanya mengisyaratkan pada bidang yang dimilikinya: kenabian, hikmah, dan kerajaan. Hermes sebagai figur utama mitologi Yunani diyakini merupakan salah satu dewa yang bertugas sebagai utusan, mediator antara Zeus dan manusia.¹⁴⁷ Tuhan selaku pencipta alam semesta hendak memelihara dan menjadikannya teratur. Aturan-aturan Tuhan yang berupa wahu perlu disampaikan kepada penghuni bumi untuk ditaati dan dilaksanakan. Tugas menyampaikan dan menerjemahkan pesan-pesan Tuhan itu diserahkan kepada Hermes. Jadi, menurut pandangan Komaruddin, peran Hermes secara teologis tak ubahnya seperti utusan Tuhan yang

menghubungkan-Nya dengan manusia.¹⁴⁸ Lebih jauh dipaparkan, dalam tradisi intelektual Islam, sumber kebenaran yang dikenal sebagai agama yang benar (*ad-Din al-Haqq*) telah ada dalam ajaran para nabi yang lebih awal (sejak Nabi Adam), dan dikembangkan lebih lanjut oleh Nabi Idris alias Hermes.

Tokoh Hermes mempunyai pengaruh hebat bagi Suhrawardi. Kekaguman Suhrawardi distimulasi oleh kapasitasnya sebagai penyampai pesan ketuhanan kepada manusia. Dalam menyampaikan misinya, dia selalu menggunakan bahasa yang mudah dipahami dan dicerna, sehingga pesan-pesan langit dapat dipahami dengan mudah. Hermes adalah penafsir dan penjelas undang-undang Tuhan kepada manusia. Dalam sejarah filsafat, cara kerja menafsirkan dan memahamkan pesan-pesan yang gelap dan belum dimengerti memunculkan suatu cabang ilmu tersendiri, yakni hermeneutika.¹⁴⁹ Dalam wacana sejarah filsafat, tradisi yang telah diperagakan Hermes tetap dipelihara dan dikembangkan para filsuf generasi berikutnya dari para bijak Yunani, Persia kuno, dan akhirnya masuk ke dunia Islam.¹⁵⁰

Pengaruh selanjutnya datang dari ajaran Persia kuno yang berpangkal dari Zoroasterisme yang dirintis oleh Zoroaster (hidup antara 628-551 SM) selaku pengajar yang hidup semasa dengan Solon dan Thales. Zoroaster mewarisi dua prinsip dasar dari leluhurnya, yaitu adanya hukum alam, dan konflik dalam alam.¹⁵¹ Penegakan hukum dan adanya konflik terus-menerus di alam raya membentuk sistem filosofisnya. Dari landasan itu muncul problem yang selalu mengemuka, yaitu bagaimana mempersatukan kejahatan dan kebaikan abadi Tuhan.

Mengutip penjelasan Haug, Iqbal menerangkan bahwa proses penyatuan kebaikan dan kejahatan tidak dipahami sebagai aktivitas yang mandiri, melainkan dua bagian atau aspek dari Tuhan itu sendiri. Dengan kata lain, konflik tersebut adalah perjuangan Tuhan melawan diri-Nya sendiri. Haug menyimpulkan teori penyatuan itu secara teologis bersifat monistik, dan secara filosofis bersifat dualis.¹⁵² Dalam menjelaskan konsep monistik, Zoroaster menyatakan bahwa hanya ada satu Tuhan sejati, yaitu Ahuramazda, pengajur kebenaran dan kejujuran. Tetapi, pengikut Zoroaster meyakini adanya ruh jahat, Ahriman yang mencerminkan kejahatan dan kepalsuan. Jadi, menurut Zoroaster, jagad alam semesta ini merupakan wahana pertarungan antara kebaikan dan kejahatan. Dalam pertarungan tersebut, ruh yang baik akan tampil sebagai pemenang. Manusia sebagai gambaran alam mikro bergulat dengan dua kekuatan yang ada dalam dirinya, manusia bebas memilih dan menentukan, berpihak pada kekuatan gelap atau terang. Manusia berkewajiban menguasai dan mengalahkan kekuatan gelap atau kejahatan.¹⁵³ Perspektif inilah yang mempengaruhi pemikiran Suhrawardi, khususnya mengenai konsep cahaya dan gelap.

Doktrin pertarungan ini mengesankan Mani (216-276), perintis Manichaenisme. Mani memodifikasi ajaran baru yang bersumber dari sejumlah agama. Ia mengakui Zoroaster, Budha, dan Nabi Isa as. Mani mengklaim sebagai Nabi sejati, dan wahyu yang diterimanya lebih akhir dan paling sempurna dari Nabi sebelumnya.¹⁵⁴ Ajaran Mani berkembang menjadi ajaran Mithra. Pengikut Mithra adalah penyembah matahari

yang dianggap sebagai cahaya tertinggi. Menurut mereka, jiwa manusia berasal dari Tuhan, dan untuk mencapai penyatuan kembali dengan Tuhan, mereka harus melakukan pemujaan secara misterius melalui penyiksaan tubuh. Dengan menyiksa diri, jiwa mereka akan naik bersatu dengan Tuhan, melalui lingkungan eter dan menjadi Api Sejati.¹⁵⁵

Berkaitan dengan ajaran Mithra, Massoud Homayouni membeberkan hasil temuan dari penelitian yang dilakukannya mengenai ajaran dan sejarah Mithra, serta hubungannya dengan konsep iluminasi Suhrawardi.¹⁵⁶ Mithranisme merupakan doktrin gnostis asli Persia yang mengalami pasang surut dalam sejarahnya. Ketika bangsa Sasanid menguasai Persia pada tahun 226, penguasa Sasanid menjadikan Zoroasterianisme agama resmi yang diakui negara, sehingga ajaran Mani menjadi terancam. Para pendeta fanatik Zoroaster menunjukkan sikap permusuhan terhadap ajaran Mani, dan mereka mulai menghancurkan tempat-tempat ibadah pengikut Mani. Toleransi dan kebebasan beragama tidak dikekang. Namun, terdapat gerakan bawah tanah yang secara rahasia mempelajari ajaran spiritual Mithra oleh para pendeta yang masih tetap setia, sehingga ajaran Mithra yang sebenarnya menjadi urat nadi keyakinan Persia tetap terjaga dan terpelihara sampai datang penguasa-penguasa Islam kelak.

Datangnya Islam ke Persia pada tahun 651 M menjadi babak baru terbukanya kebebasan beragama yang terpasung sejak pemerintahan Sasanid. Dengan adanya kebebasan beragama, ajaran Mithra mulai menampakkan dirinya. Penaklukan Islam terhadap bangsa Persia diikuti oleh peralihan

bangsa Persia memeluk Islam. Dan kehidupan spiritual Mithranisme yang masih melekat dalam diri mereka turut mewarnai kehidupan spiritual dalam Islam. Selama pemerintahan Bani Umayyah dan Abbasiyah, spiritualitas dan peradaban Persia tetap terpelihara dengan baik, sehingga masuknya orang-orang Persia ke dalam Islam cukup memberikan warna dominan pada wajah peradaban dan kebudayaan Islam. Banyak tokoh Islam asal Persia yang turut memberikan andil bagi peradaban Islam, misalnya Salman al-Farisi. E.G. Browne, seorang orientalis yang mendalami sejarah dan peradaban Persia menerangkan banyaknya pemikir besar Islam berasal dari kawasan Persia, seperti Ibnu Sina, al-Farabi, Nashirudin, ath-Thusi, ath-Thabari, Zakaria ar-Razi, dan al-Ghazali. Demikian juga karya-karya mereka, sekalipun ditulis dalam bahasa Arab, tetap merupakan karya sarjana Persia.¹⁵⁷

Doktrin suci Mithra tetap tersembunyi sampai pertengahan abad 12 Masehi sebelum Suhrawardi mempopulerkannya kembali melalui filsafat iluminasionisnya. Ajaran Mithranisme seakan bangkit kembali dari tidur panjangnya. Suhrawardi menghidupkan inti ajaran Mithranisme di Persia yang bertujuan mengatasi jiwa yang lemah melalui kepercayaan terhadap Mithra yang dianggap sebagai Tuhan Cahaya dan matahari. Indikasi pengaruh terhadap Suhrawardi terlihat dari penggunaan simbol-simbol pendakian spiritual dalam mencapai persatuan dengan Tuhan. Mithra menggunakan simbol binatang yang harus ditaklukkan agar jiwa memperoleh penyatuan dengan Tuhan selaku sumber cahaya. Mithra

menggunakan lambang kerbau yang perlu ditaklukkan, kerbau ibarat *nafs al-ammarah*, dan pengikut Mithra harus gigih melenyapkannya agar kesucian jiwa untuk bersatu dengan Tuhan atau Cahaya tercapai.

Di samping simbol-simbol di atas, pengaruh perlambangan Persia kuno jelas terlihat dalam sejarah karya-karya Suhrawardi. Misalnya dalam *Risalah fī al-Isyq*, *Hayakil al-Nūr*, *Hikmah al-Isyraq*, dan *al-Waridat wa at-Taqdisat*. Simbol lain yang bersumber dari Sabean terdapat dalam *Hayakil an-Nūr*. Kitab ini telah diteliti oleh Muhammad Abu Rayyan, dan disimpulkan bahwa Suhrawardi dipengaruhi oleh agama Sabean melalui ajaran Ismailiyah. Pemakaian istilah *hayakil* untuk nama kitab tersebut mengacu kepada tempat pemujaan api bangsa Persia kuno. Jumlah *hayakil* ada tujuh, dan angka ini sesuai dengan jumlah binatang yang dipuja penganut Sabean. Penggunaan angka tujuh juga mengisyaratkan ajaran Ismailiyah yang mengakui imam yang tujuh sebagai panutan mereka.¹⁵⁸

Darah filsafat Yunani yang mengalir dalam tubuh pemikiran Suhrawardi berasal dari filsafat Plato, Aristoteles, dan Plotinus yang disebut filsafat paripatetik (*masyayaiyah*). Suhrawardi menyebut Plato yang notabene murid Socrates sebagai *imam al-hikmah*, lahir di Athena pada tahun 427 SM. Hampir semua karya Plato diabadikan dalam bentuk dialog, dan Plato sangat terkesan dengan metode gurunya itu. Inti filsafat Plato ialah konsep ide. Ide bagi Plato bersifat abadi, tidak mengenal permulaan ataupun akhir. Aristoteles adalah murid Plato, belajar selama 20 tahun di Akademi Plato.

Aristoteles disebut guru pertama. Ia menjadi guru Alexander selama tujuh tahun.¹⁵⁹

Melalui Plato dan Aristoteles inilah arus corak filsafat bermuara. Keduanya memiliki teori epistemologi yang berbeda secara diametral. Plato berfilsafat bahwa pengetahuan hakiki berada di alam ide yang merupakan realitas sejati. Karena itu, Plato menyatakan bahwa pengetahuan intelektual pada hakikatnya merupakan persepsi akal terhadap obyek-obyek yang terpisah.¹⁶⁰ Sementara Aristoteles menyatakan bahwa sumber pengetahuan ialah yang empiris. Baginya, obyek sejati akal pikiran ada dalam bentuk-bentuk yang dapat diindera dan diintelektualisasi melalui abstraksi.¹⁶¹ Pertentangan antara dua tokoh ini begitu hebat hingga menjadi wacana perdebatan yang selalu menarik. Implikasi logis dari teori pengetahuan itu sangat mendasar sekali. Dari perbedaan ini, Plato yang idealis dipertentangkan dengan Aristoteles yang empiris.

Kemudian muncul Neo-Platonis¹⁶² dengan Plotinus sebagai komponen utamanya. Sebenarnya, antara Plato dengan Plotinus terdapat perbedaan landasan filosofi yang cukup signifikan. Plato menegaskan bahwa dasar segala-galanya adalah *Yang Baik*. Sedangkan Plotinus mengatakan bahwa dasar dari segala-galanya ialah *Yang Esa*. *Yang Asal* adalah Satu, tidak ada pertentangan di dalamnya. *Yang Satu* adalah semuanya, tetapi tidak mengandung satu pun dari barang-barang yang beragam itu. *Yang Satu* itu sempurna, maka dari Dia keluar dan mengalir segala yang ada. Konsep inilah yang disebut emanasi, yaitu memancar dari Dia, atau datang dari Dia.¹⁶³ Teori emanasi Plotinus merembes ke alam filsafat Islam,

termasuk ke pemikiran Suhrawardi. Konseptualisasi *isyraqiyah* jelas mengadopsi teori emanasi, kendati dengan pelbagai modifikasi

Dari kalangan filsuf Muslim, al-Farabi dan Ibnu Sinalah yang banyak mewarnai pemikiran Suhrawardi, sekalipun pada akhirnya dia mengkritik bagian-bagian tertentu pemikiran mereka. Tasawuf falsafi yang dipelopori al-Farabi diikuti oleh para filsuf setelahnya. Seperti disinggung oleh Carra de Vaux, tradisi mistis (tasawuf) pada esensinya merupakan bagian dari mazhab al-Farabi. Konsep mistis (tasawuf) al-Farabi jauh berbeda dari doktrin tasawuf yang dikembangkan oleh golongan sufi. Selaras dengan jati diri al-Farabi sebagai filsuf, maka corak mistis yang diuraikannya bersifat rasional, artinya sangat bertumpu pada kekuatan akal. Corak mistis al-Farabi berbeda dari corak tasawuf pada umumnya. Tasawufnya bersifat ruhani yang dicapai melalui latihan-latihan batin (*riyadhat ruhaniyah*) seperti asketisme (*zuhud*). Corak tasawufnya bersifat *nazhari*, yaitu suatu pemahaman mistis yang berlandaskan aktivitas penalaran dan kontemplasi. Al-Farabi menegaskan bahwa kesucian jiwa tidak akan sempurna melalui amalan-amalan jasmani semata. Kesempurnaan jiwa bisa dicapai melalui penalaran dan kegiatan berpikir. Menurutnya, hierarki akal menunjukkan adanya usaha pendakian ke arah akal. Pendakian bermula dari *al-'aql bi al-quwwah*, *al-'aql bi al-fi'li* hingga *al-'aql al-mustafad*. Al-Farabi memelopori *tasawuf 'aqliy*, di mana wujud hakiki (baca: Allah) bertindak sebagai akal. Berdasarkan konsep ini, kebahagiaan tertinggi akan diraih bila jiwa mampu berhubungan dengan '*aql fa'al*'.¹⁶⁴

Pemikiran filsafat Ibnu Sina menempati posisi penting dalam pemikiran Suhrawardi. Ibnu Sina yang mulanya merupakan tokoh paripatetik akhirnya menolak filsafat peripatetik. Ia mengatakan bahwa karya-karyanya terdahulu diperuntukkan bagi kaum awam. Lalu Ibnu Sina menulis sebuah karya dengan muatan filosofis-mistis yang ditujukan untuk kalangan khusus, yaitu *Logika Orang-orang Timur* (*The "Logic" of the Orientals Mantiq al-Masyriqiyin*), suatu kajian mistis yang mencerminkan perkembangan akhir aktivitas penalarannya. Teori tasawuf yang bercorak filosofis-mistis terangkum dalam trilogi karya mistisnya: *Hayy bin Yaqzhan*, *Risalah fi ath-Thair*, dan *Salaman wa Absal*.¹⁶⁵

Pada umumnya para peneliti menyatakan bahwa trilogi tersebut merupakan pintu gerbang memasuki filsafat iluminasi Suhrawardi, kendati sebagian kalangan menolak trilogi sebagai karya mistis. Nallino misalnya, menganggap trilogi sebagai karya filsafat. Henry Corbin menjelaskan bahwa kata *masyriqiyah* tidak serupa dengan *isyraqiyah*.¹⁶⁶ Meski demikian, filsafat Timur Ibnu Sina menjadi lahan subur tumbuhnya filsafat Suhrawardian. Di sini terlihat adanya kesamaan antara Ibnu Sina dan Suhrawardi, yaitu terbebasnya mereka dari pengaruh paripatetik Aristoteles, kendati tidak secara total.¹⁶⁷

Dalam karya *Hayy bin Yaqzhan*, Ibnu Sina memosisikan dirinya sebagai jiwa rasional, sedangkan teman-temannya sebagai gambaran indera-indera manusia. Sementara akal aktif diwakili oleh Hayy bin Yaqzhan sendiri.¹⁶⁸ Hayy juga menggambarkan Spirit Manusia Super (*Superhuman Spirit*).¹⁶⁹

Ibnu Sina mengisahkan perjalanan dirinya bersama teman-temannya. Dikisahkan bahwa pada suatu hari Ibnu Sina beserta kawan-kawannya berkelana di sekitar kota. Tiba-tiba ia bertemu seorang tua bernama Hayy bin Yaqzhan. Ia meminta kepada Hayy untuk menemaninya dalam suatu perjalanan panjang. Namun, orang tua tersebut mengatakan bahwa selama Ibnu Sina tidak dapat meninggalkan teman-temannya, perjalanan panjang itu mustahil tercapai.¹⁷⁰

Sedangkan dalam kisah *Salaman wa Absal*, Ibnu Sina melukiskan sosok Salaman sebagai ruh rasional, Absal dicerminkan sebagai nalar teoritis. Sementara isteri Salaman digambarkan sebagai jasad, tubuh manusia yang cenderung pada kesenangan dunia, dan selalu memperturutkan nafsu angkara murka. Isteri Salaman dipersonifikasikan sebagai pemuja nafsu. Absal ingin berperang demi menghindari hasrat jahat yang diupayakan oleh isteri kakaknya, tetapi dia ditinggalkan pasukannya gara-gara ulah iparnya, sehingga tubuhnya terluka dan diseret seekor binatang seperti rusa ke sebuah tempat yang aman. Ketika pulang ke rumah, dia membentuk pasukan sendiri yang kuat dan merebut kembali kerajaan yang kalah demi Salaman. Karena putus asa, isterinya meracuni Absal hingga tewas. Mengetahui hal itu, Salaman amat sedih, kehilangan gairah hidup, dan akhirnya memutuskan diri menjadi pertapa. Lalu seorang ahli mistik menyampaikan kabar bahwa isterinya adalah sumber bencana itu, sehingga perempuan itu pun dibunuuhnya.¹⁷¹

Dalam *Risalah ath-Thair* Ibnu Sina mengisahkan jiwa manusia ibarat burung yang terperangkap oleh pemburu,

lalu di masukkan ke dalam sangkar. Lama di dalam sangkar, burung lupa asalnya. Ia mengira bahwa sangkar adalah tempat asalnya. Kesadarannya timbul ketika melihat teman-temannya di luar sangkar menjenguknya. Dia pun meminta teman-temannya untuk melepaskan dirinya dari sangkar. Diberitahukan bahwa usaha melepaskan diri itu sangat berat dan melelahkan. Karena itu, ia dinasihati oleh teman-temannya agar memiliki niat kuat untuk bisa lepas dari sangkar kecil itu karena banyak godaan dan cobaan yang akan menghampirinya.¹⁷²

Trilogi Ibnu Sina di atas membentuk pondasi filsafat timurnya. Ia menggunakan simbol dalam menerangkan perjalanan spiritual dari dunia bayangan menuju dunia hakikat. Ibnu Sina sendiri belum merealisasikan konsep mistisnya secara sempurna. Menurut Suhrawardi, ketidakmampuan Ibnu Sina memahami *al-hikmah al-laduniyah al-haqiqiyah* disebabkan oleh minimnya penguasaan atas dasar-dasar ajaran Persia Kuno. Dialah yang dapat menghidupkan hikmah mulia tersebut.¹⁷³ Dalam kapasitasnya sebagai seorang sufi, Suhrawardi juga banyak terpengaruh oleh para pendahulunya yang mewakili masanya, misalnya Abu Yazid al-Busthami (w. 974), Sahlan bin ‘Abdullah at-Tustari (283/896), Abu ‘Abdullah al-Husain bin Mansur al-Hallaj (w. 859), Abu Hamid al-Ghazali(1059-1111), dan Dzu an-Nun al-Mishri(w. 860).

Al-Mishri (w. 860) dikenal sebagai bapak makrifat dalam sejarah mistisisme Islam. Dalam konsep mistisnya, pengetahuan manusia tentang Tuhan terbagi ke dalam tiga

kategori: *Pertama*, manusia awam mengetahui Allah cukup melalui pengucapan kalimat syahadat. *Kedua*, golongan ulama (cendekiawan) yang mengetahui Allah melalui argumen rasional. *Ketiga*, kaum sufi mengetahui Allah melalui penglihatan mata hati-sanubari. Menurut al-Mishri, pengetahuan awam dan ulama bukan pengetahuan sebenarnya, melainkan masih pada tataran ilmu, bukan makrifat sejati. Makrifat Allah hanya dapat dicapai dengan penglihatan hati-sanubari, ia menuturkan, "Aku mengetahui Tuhan dengan Tuhan, dan sekiranya tidak karena Tuhan, aku tak akan tahu Tuhan." Pernyataan ini menggambarkan bahwa makrifat merupakan anugerah Tuhan.¹⁷⁴

Abu Yazid al-Busthami (874) mengembangkan konsep *ittihad*. Sufi akan sampai pada penyatuan dengan Tuhan melalui *fana' an-nafs* yang berarti "hancurnya" jiwa manusia karena menyatu dengan Tuhan. Penyatuan (*ittihad*) antara yang mencintai dan yang dicintai memungkinkan keduanya dapat saling menyapa dengan ungkapan "hai aku." Gambaran *ittihad* Abu Yazid dapat dilihat melalui *syatahat*-nya, yaitu ucapan-ucapan yang terlontar dalam keadaan *ittihad*. Misalnya, Tuhan berkata: "Aku adalah Engkau, dan Engkau adalahaku."¹⁷⁵

Konsep *ittihad* Abu Yazid dikembangkan oleh Husain bin Mansur al-Hallaj (w. 922) dengan mengambil bentuk *al-hulul* yang berarti Tuhan memilih tubuh manusia untuk menempatinya setelah sifat-sifat kemanusiaannya lenyap. Menurut al-Hallaj, Allah dan manusia memiliki dua unsur dasar, yaitu *nasut* dan *lahut*. Jika seorang sufi tenggelam dalam

alam spiritualitas *fana'* dan *baqa'*, maka dalam kesadarannya hanya ada unsur *lahut*. Dalam kondisi demikian, menyatulah unsur *nasut* Tuhan dalam diri manusia.¹⁷⁶ Demikianlah konsep *al-hulul* dapat dipahami.

Konsep al-Ghazali mengenai kondisi ruhani para sufi tidak seekstrim Abu Yazid dan al-Hallaj. Al-Ghazali berhenti pada tataran makrifat. Menurutnya, makrifat ialah mengetahui rahasia-rahasia Tuhan tentang segala yang ada. Bagi al-Ghazali, makrifat juga berarti memandang wajah Allah.¹⁷⁷ Ajaran mistik al-Ghazali yang diserap Suhrawardi adalah konsep cahaya. Ajaran cahaya inilah yang secara langsung diadopsi oleh Suhrawardi melalui *Misykat al-Anwar*. Al-Ghazali mengabstraksikan Tuhan sebagai sumber cahaya. Dalam alam nyata, cahaya mengandung kemuliaan dan kehormatan, sedangkan pada level etika dan intelektual, cahaya merepresentasikan kemurnian, kesucian, kebenaran, dan karenanya bersifat logis saat dikonotasikan kepada Tuhan. Lagi pula sifat asli cahaya menifes dengan sendirinya dalam pencerahannya. Demikian pula cahaya Tuhan. "Segala sesuatu di dunia ini merupakan hasil dari pencerahan cahaya-Nya," tegasnya. Satu-satunya cahaya sejati ialah Tuhan. Tuhan sebagai cahaya harus dipahami secara metaforis; Tuhan adalah cahaya tertinggi dan mutlak.¹⁷⁸

c. Karya-Karya Suhrawardi

Suhrawardi adalah sosok pemuda kreatif, dinamis, dan produktif. Ia termasuk jajaran filsuf yang aktif berkarya. Buah karyanya mencapai lebih dari 50 buah.¹⁷⁹ Kedalaman

pengetahuan dan kepiawaianya dalam bidang filsafat dan tasawuf terlihat dari karya-karyanya. Suhrawardi benar-benar menguasai ajaran agama-agama terdahulu, filsafat kuno, hikmah-hikmah klasik, dan filsafat Islam. Ia juga memahami dan menghayati doktrin-doktrin tasawuf dengan sempurna, khususnya doktrin sufi periode abad III dan IV H.

Dominasi Islam pada masa keemasannya telah sukses menempatkan bahasa Arab dan Persia dalam posisi penting sebagai media penyebar ilmu pengetahuan. Karya-karya Suhrawardi dapat dijumpai dalam dua bahasa: Arab dan Persia. Semua kitab yang memuat pokok-pokok filsafat dan ajaran iluminasinya ditulis dalam bahasa Arab. Klasifikasi karya Suhrawardi dipelopori oleh Louis Massignon yang terbagi ke dalam tiga kategori: karya di masa muda, bercorak paripatetis, dan simbiotik antara filsafat Ibnu Sina dan Plotinus. Pengelompokan ini sangat simplistik sebab Suhrawardi meninggal dalam usia muda.¹⁸⁰ Pengelompokan ini bersifat penjajakan dan terkesan tidak akurat. Menurut Nashr, kekeliruan tersebut disebabkan oleh penelitian yang tergesa-gesa, sehingga hasilnya kurang maksimal. Nashr mengakui bahwa Massignon mengetahui secara sepintas naskah-naskah yang ditemuinya di Istanbul dan kota-kota tertentu. Namun, penulisan tentang apa dilihatnya tidak diimbangi dengan pemahaman yang jeli, sehingga gambaran tentang Suhrawardi menjadi tidak akurat.¹⁸¹ Rintisan Massignon kemudian diikuti oleh Henry Corbin, Thackston, dan Nashr. Perbedaan sistematik mereka terletak pada klasifikasi materi kitab. Henry Corbin, murid Massignon, mengelompokkan karya Suhrawardi ke dalam empat kategori,¹⁸²

demikian juga Thackston.¹⁸³ Dan Nashr mengelompokkannya dalam lima kategori.¹⁸⁴

Nashr menjelaskan kelima kelompok tersebut sebagai berikut: *Pertama*, karya Suhrawardi yang membahas interpretasi dan modifikasi kembali ajaran paripatetik; *Kedua*, karya-karya tentang filsafat yang disusun dengan singkat dalam bahasa Persia dan Arab yang mudah untuk dipahami; *Ketiga*, karangannya yang sarat dengan muatan sufistik dengan menggunakan lambang yang rumit dipahami; *Keempat*, karya berupa ulasan dan terjemahan dari filsafat klasik; dan *Kelima*, karya berupa serangkaian doa-doa, Syahrazuri menyebutnya *al-Waridat wa at-Taqdisat*.¹⁸⁵

Adapun kategorisasi versi Nashr adalah sebagai berikut:

1. *al-Talwihah al-Lauhiyah al-Arsiyah* (*the Book of Intimations*), *al-Muqawamat* (*the Book of Opposites*), *al-Masyari' wa al-Mutharah* (*the Book of Conversations*), dan *Hikmah al-Isyraq* (*the Theosophy of Orient of Light*), *al-Lamahat* (*the Flashes of Light*), *al-Alwah al-Imadiyah* (*the Tablets Dedicated to Imad al-Din*).
2. *Bustan al-Qulub* (*the Garden of the Hearts*), *Hayakil an-Nur* (*Tamples of Light, Altar-Altar Cahaya*), *Risalah fi al-Isyraq* (*Partaw Namah, Treatise on Illumination, Karangan Tentang Pancaran*), *Ma'rifah Allah* (*the Knowledge of God*), *Fi al-I'tiqâd al-Hukama'* (*On the Symbol of Faith of the Philosophers*).
3. *Qishshah al-Ghurbah al-Gharbiyyah* (*A Tale of Occidental Exile, Kisah Pengasingan di Barat*), *al-'Aql al-Ahmar* ('*Aqlas- Surkh, the Red Intellect, Akal Merah*).

4. *Hafifu Jinahi Jibril (Awaz-I Par-I Jibra-II, the Chant of the Gabriel's Wing, Desiran Sayap Jibril), Yauman Ma'a Jama'ah ash-Shufiyyin (Ruzi Ba Jama'at Sufiyan, A Day with A Group of Sufis).*
5. *Risalah ath-Thair (Treaties of the Birds), Risalat fi al-Isyq, dan al-Waridat wa at-Taqidat.*¹⁸⁶

d. Pengaruh Teosofi Suhrawardi

Walaupun Suhrawardi dikenal sebagai iluminasionis sejati, tetapi ia kurang dikenal dan peranannya seolah dipinggirkan dalam kancanah pergaulan intelektual di dunia Islam. Namanya tenggelam antara deretan filsuf yang mapan.¹⁸⁷ Padahal, teosofinya merupakan mata rantai tradisi pemikiran falsafi Islam yang terus hidup, ketika tradisi filsafat mulai meredup di dunia Islam bagian Sunni, akibat hantaman *Tahafut al-Falasifah* al-Ghazali.

Serangan al-Ghazali tidak patut disesalkan, namun para pengikutnya harus introspeksi diri sebab kajian mereka tentang pemikiran al-Ghazali cenderung secara parsial. Al-Ghazali sebagai filsuf, teolog, dan sufi seakan dimanipulasi dan disempitkan posisinya hanya sebagai sufi. Sehingga, pelbagai kajian dan penelitian lebih menitikberatkan pada aspek tasawuf dan pendidikan, sementara aspek falsafi dan teologis kurang mendapat perhatian yang memadai. Penilaian terhadap al-Ghazalilah yang harus diwaspadai, sebab ketidakcermatan penilaian berdampak besar bagi dinamika intelektual Islam. Dalam hal ini, Amin Abdullah menyayangkan umat Islam yang menganggap kritik al-Ghazali dalam bukunya itu sebagai kritik total atas filsafat.¹⁸⁸

Sementara itu, masyarakat Islam kawasan timur yang umumnya penganut Syiah mendapat keuntungan ganda (*double advantage*) karena kajian filosofis dan sufistik di sana berjalan seiring, sehingga pemikiran dan kritik al-Ghazali kian menyuburkan khazanah spiritualitas kaum Syiah tanpa menggoyahkan tradisi intelektual yang berkembang di sana. Bahkan, harmonisasi filsafat dan tasawuf menjadi topik sentral yang hidup berdampingan, tanpa mematikan yang lainnya. Hal ini pula yang menjadi obsesi Suhrawardi dalam ajaran iluminasinya.

Iluminasionisme merupakan mata rantai tradisi berpikir yang tetap hidup di dunia Islam. Karya Suhrawardi, *Hikmah al-Isyraq* menyebar ke dunia Islam saat itu, khususnya dalam kawasan penganut Syiah Persia.¹⁸⁹ Di sana ajaran Suhrawardi mendapatkan lahan subur dan terus hidup hingga kini. Jejak-jejak pengaruhnya dapat dengan mudah dilacak, dan pemikiran filsafatnya terus diajarkan. Bahkan, hasil karyanya dijadikan buku wajib di madrasah-madrasah Persia dan sekitarnya. Kitab *Hikmah al-Isyraq*, misalnya, diajarkan bersamaan dengan komentarnya yang ditulis oleh Quthbudin asy-Syirazi dan Mulla Shadra.¹⁹⁰ Iluminasi sebagai perpaduan antara sufi dan paripatetik menyebar ke anak benua India dan Afrika, khususnya kawasan utara yang selanjutnya menembus ke daratan Eropa. Pengaruh Suhrawardi melintas batas geografis negeri asalnya. Dari Timur, pengaruhnya merambah ke Andalusia seiring mencuatnya pengaruh Ibnu Rusyd di Eropa.¹⁹¹

Suhrawardi bertahan hidup di tengah kekuasaan yang mengekang kebebasan intelektualnya. Idealisme yang diusungnya membuatnya tetap *keukeuh* mempertahankan keyakinan. Bahkan, hasil pemikirannya berhasil memengaruhi generasi sesudahnya. Pengaruh teosofi Suhrawardi dapat ditelusuri melalui karya-karya yang muncul belakangan, atau aliran pemikiran yang terpengaruh olehnya. Pengaruh iluminasionisme dapat ditelusuri melalui aspek geografis, kesinambungan mata rantai hubungan guru-murid, dan perdebatan pro-kontra di sekitar ajarannya.

Sejak eksekusi mati terhadap Suhrawardi pada tahun 1191 di Aleppo, filsafatnya terus menyebar ke Timur dan Barat.¹⁹² Abad demi abad lahir tokoh-tokoh yang meneruskan ajarannya. Pada abad XIII M muncul komentator filsafat Suhrawardi, yaitu Syamsudin Muhammad al-Syahrazuri¹⁹³ dan Sa'd bin Mansur bin Kammunah (w. 1284). Pada abad XIV M muncul Quthbudin asy-Syirazi (w. 1311), Jalaludin Muhammad bin Sa'dudin ad-Dawwani (w. 1502) pada abad XVI, Ghiyatsudin Mansur asy-Syirazi (w. 949/1542), Muhammad Syarif Nizhamudin al-Harawi, Shadrudin asy-Syirazi abad XVII M,¹⁹⁴ Mulla Ali Nuri (w. 1245/1830), dan Mulla Hadi Sabziwari (w. 1295/1878) abad XIX M,¹⁹⁵ Muhammad Husein Thaba'thabai dan Seyyed Hossein Nasr abad XX M.

Pemikiran Suhrawardi berkembang pesat di daerah-daerah yang secara historis dan sivilis memiliki latar belakang intelektual serupa. Persia dan sekitarnya merupakan kawasan yang sealiran dengan pemikiran Suhrawardi. Setelah itu menyebar ke anak benua India-Pakistan, Syria, Anatolia,¹⁹⁶ dan Eropa.¹⁹⁷

Pengaruh iluminasionisme terbesar terjadi di kawasan Persia. Kitab *Hikmah al-Isyraq* menjadi buku ajar kajian filsafat di Persia. Karya-karyanya dikaji hingga saat ini. Sejumlah alasan yang menjadi pemikiran Suhrawardi diterima dengan hangat di Persia. Suhrawardi bukan hanya berasal dari Persia, melainkan corak ajaran yang dikembangkannya lebih bersifat esoteris. Lagi pula ajarannya menopang kajian penafsiran tradisi Syiah.¹⁹⁸ Banyak tokoh Persia yang menaruh perhatian pada karyanya. Syamsudin Muhammad Syahrazuri (w. 680/1281),¹⁹⁹ salah satu murid Suhrawardi menulis komentar tentang *Hikmah al-Isyraq* dan *at-Talwihat*. Selain Syahrazuri, Ibnu Kammunah (w. 667/1269) menulis komentar *at-Talwihat*, Nashirudin ath-Thusi, (597/1201-672/1274) dan muridnya, Alimah Hilli (w. 693/ 1293),²⁰⁰ Quthbudin asy-Syirazi (w. 710/1311), Athirudin Abhari, dan akhirnya Mulla Shadra (w. 1050/1640).²⁰¹

Meskipun Abhari dan Thusi terkenal sebagai penulis paripatetik, namun corak pemikiran keduanya tetap dipengaruhi Suhrawardi. Ini terlihat, misalnya, pada karya *Kasyf al-Haqâ'iq fi Tahrîr ad-Daqâ'iq*. Dalam karya ini, Abhari mengulas sejumlah isu mengenai sisi filosofis iluminasionisme. Sebelum masa Safawi, sejumlah figur seperti Sayyid Haidar Amuli dan Ibnu Abi Jumhur bertindak sebagai peletak dasar bagi perkembangan iluminasionisme di era Safawi. Menurut Nashr, faktor historis dan sivilis, serta elemen gnostik iluminasionis telah membentuk situasi yang kondusif bagi pengembangan ajaran Suhrawardi.²⁰² Para perintis iluminasionisme di Persia sebelum periode Safawi adalah

Shadrudin Dasytaki dan anaknya, Ghiyatsudin Manshur Dasytaki (w. 948/15410). Dia menulis *Isyraq Hayakil al-Nur li Kasyf Dhulumat Syawakil al-Ghurur* yang mengulas *Hayakil al-Nur* Suhrawardi.²⁰³

Di masa Safawi, iluminasionisme mampu memengaruhi terbentuknya mazhab Isfahan. Pendiri mazhab prestisius ini ialah Mir Muhammad Baqir Damad Husaini Astarabadi yang masyhur dengan sebutan Mir Damad (w. 1041/1631). Sosok Mir Damad seringkali digelari sebagai guru ketiga, *al-mu'allim al-tsalihs*. Mir Damad membangkitkan dan menggabungkan filsafat Ibnu Sina dan Suhrawardi.²⁰⁴ Mir Damad berbeda dari Suhrawardi dalam mempertahankan istilah yang dipakai. Jika Suhrawardi membedakan filsafat paripatetik dari iluminasionis dengan timur dan barat (timur menggambarkan sumber iluminasionis, dan barat sumber paripatetis), maka Mir Damad menggunakan istilah *Yamani* dan *Yunani*. Meskipun terminologinya berbeda, namun hakikat keduanya sama, yakni hendak membedakan pemikiran rasional (*bahtsi*, *Yamani*) dengan perasaan (*dzauq*, *Yamani*). Bagi Mir Damad, *Yamani* melambangkan pemikiran iluminasionis, dan *Yunani* digunakan untuk menyebut filsafat diskursif yang berasal dari Yunani. Dalam *Qishshah al-Ghurbah al-Gharbiyah*, Suhrawardi menyebut kota Qairawan sebagai lambang iluminasionisme di kawasan Islam-Timur, dan Transoxiana untuk teritori Islam-Barat.²⁰⁵

Prestasi gemilang Mir Damad ialah keberhasilannya mencetak murid-murid penyebar ajaran Suhrawardi, antara lain menantunya sendiri, Sayyid Ahmad al-Alawi, komentator

karya Ibnu Sina. Quthbudin Asykiwari, penulis sejarah filsafat *Mahbub al-Qulub*. Mulla Khalil Qazwini komentator *Ushu 'al-Kaft* karya al-Kulayni, kemudian Mulla Syamsa Gillani.²⁰⁶ Figur penting kedua setelah Mir Damad adalah Syeikh Baha'udin Amili (w. 1031/ 1622), sosok yang melegenda di kawasan Iran. Ia terkenal sebagai filsuf, teosof, arsitek, fakih, pakar bahasa dan syair. Ia dikenal dengan sebutan *Syeikh Baha'i*. Baha'udin tidak hanya masyhur sebagai sarjana produktif yang melahirkan karya di pelbagai bidang pengetahuan Islam, tetapi juga maha guru bagi ilmuwan di Ishfahan.²⁰⁷ Di antara muridnya yang tersohor sebagai penyebar iluminasionisme adalah Mulla Muhsin Fayadh Kasyani (w. 1091/ 1680), Sayyid Ahmad Alawi, dan Mulla Muhammad Taqi Majlisi (w. 1070/ 1659).²⁰⁸

Figur penting ketiga mazhab Ishfahan ialah Mir Abu al-Qasim Findiriski (w. 1050/1641), kendati kurang masyhur, namun pengaruhnya cukup besar. Dia berkelana ke India dan banyak berhubungan dengan tokoh-tokoh Hindu. Mir Findiriski membuat ringkasan *Hikmah al-Isyraq* dalam bentuk syair yang disebut *Qashidah*. Di antara murid-muridnya ialah Mulla Rafi'a Gillani dan Aqa Husain Khunsari. Muridnya yang paling terkenal ialah Mulla Rajab Ali Tabrizi, penulis *Kilidi Bihisht*.²⁰⁹

Figur-figr penting lain dari mazhab Ishfahan ialah Mulla Muhsin Faydh Kashani, murid terbaik Mulla Shadra. Peran penting Mulla Muhsin adalah menghidupkan ajaran al-Ghazali dalam bungkus Syiah.²¹⁰ Mulla 'Abd ar-Razzaq Lahiji (abad XI/XVII), dan muridnya Qadhi Sayid Qummi Lahiji Shadra.

Lahiji membuat tulisan bercorak iluminasional dan menulis komentar atas karya Suhrawardi, *Hayakil an-Nur*.²¹¹ Sementara Qadhi Sayid Qummi yang dikenal sebagai *Ibnu Arabi*-nya Syiah menulis karya-karya bernuansa hermeneutis untuk mengelaborasi makna esoterik Al-Qur'an dan doktrin-doktrin Islam lainnya.²¹²

Seiring runtuhan kekuasaan Safawi sebagai penopang sufisme, sufisme mulai memudar akibat serangan kaum ortodoks. Safawi digantikan oleh dinasti Qajar. Meski kurang mendapat dukungan dari Qajar, aliran iluminasionalisme tetap bertahan. Di antara tokoh-tokoh penting yang menyebarkan pengaruh iluminasional adalah Hasan Lunbani (abad XIII/XIX).

Mirza Muhammad Shadiq Ardistanī, tokoh penyebar iluminasionalisme dan tradisi Mulla Shadra, dan Mir Sayid Hasan Taliqani, pengajar wacana iluminasional di sekolah-sekolah.²¹³

Suhrawardi dan Mulla Shadra adalah dua tokoh penting yang pemikirannya memengaruhi pemerintahan Safawi dan Qajar. Perbedaan mendasar antara keduanya terletak pada problem ontologi. Suhrawardi menggunakan *ashalat al-mahiyyah*, sedangkan Mulla Shadra memakai *ashalat al-wujud*.²¹⁴ Menurut Suhrawardi, hakikat sesuatu adalah esensinya, dan eksistensi adalah sifat yang menyertainya. Mulla Shadra berpendapat sebaliknya, eksistensi sesuatu adalah esensinya. Pada hakikatnya, mereka melakukan dialog intelektual yang tetap hidup, sebab perbincangan terfokus pada perbedaan antara idealisme Plato dan empirisme Aristoteles, meskipun dengan modifikasi di sana-sini.

Dinamika kegiatan filsafat pada masa pemerintahan Safawi berlanjut ke periode Qajar. Aliran filsafat yang berkembang pada masa Qajar terbagi ke dalam dua aliran: Suhrawardian-Shadrian di satu pihak, dan *Syeikhīyah* di pihak lain.²¹⁵ Tokoh iluminasional paling populer abad XIII/XIX di masa Qajar adalah Mulla Ali Nuri (w. 1245/1830), penyebar filsafat Shadra.²¹⁶ Penyebar iluminasionalisme yang paling utama periode Qajar adalah Hajj Mulla Hadi Sabziwari (w. 1295/1878), dia adalah orang paling gigih menghidupkan ajaran Suhrawardi, baik Nuri maupun Sabziwari menghindari bentrokan antara kaum *Ushul* dan *Syeikhīyah*.²¹⁷ Dengan mengikuti pola Mulla Shadra, Sabziwari melakukan kajian bersama Mulla Ismail Khusyki dan Mulla Ali Nuridi Ishfahan. Kecenderungannya pada praktik asketis menjadi satu alasan mengapa Sabziwari menjadi figur ternama. Penekanan pada unsur asketik sebagai elemen penting dalam kajian filsafat mendapat pembuktian pada syair-syairnya. Unsur asketik juga penting dalam menghidupkan tradisi ajaran Suhrawardi.²¹⁸

Sejumlah karya Sabziwari, terutama *Syarh al-Manzumat* menjadi buku teks standar bagi mahasiswa peminat kajian filsafat Islam di Iran. Sabziwari menulis perdebatan intelektual menyeluruh tentang isu-isu filsafat logika. Ia menyerang pendapat Mulla Shadra dalam *Asfar al-Arba'ah*. Di antara tema yang menjadi sasaran kritik Sabziwari ialah pandangan mengenai kesatuan obyek yang mengetahui dan yang tidak diketahui (*ittihad al-'aqil wa al-ma'quil*), dan komposisi bentuk serta materi (*form and matter*).²¹⁹ Sabziwari mengulas karya

Hikmah al-Isyraq, *Asfar al-Arba'ah*, dan *Mafatih al-Ghaib* Mulla Shadra. Hasil ulasan Sabziwari terhadap *Asfar* merupakan karya paling komprehensif. Selain terkenal sebagai filsuf dan iluminasionis, Sabziwari juga seorang penyair.²²⁰

Sosok lain yang menyebarkan pemikiran Suhrawardi ialah Muhammad Ridha Qumsyai. Dengan mengikuti jejak seniornya, Qumsyai mengajarkan pemikiran Suhrawardi, Mulla Shadra, dan Ibnu 'Arabi. Sebenarnya Qumsyai berupaya menggabungkan tradisi iluminasionis dengan gnosis Ibnu 'Arabi dan metafisika Shadra. Prestasi Qumsyai dalam meramu beragam aspek pemikiran ini menempatkan dirinya sebagai tokoh paling otoritatif dalam filsafat Islam masa kekuasaan Qajar.²²¹

Menjelang berakhirnya periode Qajar, Mulla 'Abdullah Zanuni dan Mulla Ali Zanuni menulis sebuah buku yang mengulas pemikiran Suhrawardi. Keduanya *plus Misra Mahdi Asthiyani* dikenal sebagai penyokong paling terkemuka pemikiran Suhrawardi dan Shadra. Ali Zanuni mendeskripsikan pertemuan antara filsafat Islam dan Eropa, khususnya filsafat Immanuel Kant di Persia atas permintaan seorang pangeran Qajar.²²² Sedangkan Mulla 'Abdullah Zanuni mengarang buku *Lama'at al-Ilahiyah* yang menguraikan pengaruh Suhrawardi dan Shadra terhadap para filsuf periode Qajar. Di antara mereka adalah Muhammad Ismail Ishfahani, Mulla Muhammad Ja'far Langarudi, Mulla Ismail Khaju'i, Mirza Mahdi Asythiyani, dan Mirza Thahir Tunkabuni.²²³

Era kemajuan aktivitas filsafat yang berlangsung sepanjang pemerintahan Safawi, dan berlanjut pada pemerintahan Qajar

kian memantapkan perkembangan iluminasionisme dalam lingkaran akademik di Iran. Eksistensi ajaran Suhrawardi hingga kini masih berkembang. Di antara tokoh penyambung ajarannya ialah Allamah Sayid Husain Thaba'thababa'i (w. 1361/1982), penulis tafsir *al-Mizan*, *Ali wa al-Hikmah al-Ilahiyah*, *Nihayah al-Hikmah*, dan *Bidayah al-Hikmah*. Di samping karya-karya itu, Thaba'thababa'i juga mengulas karya-karya Shadra serta doktrin iluminasi. Penganut iluminasi lain ialah Sayid Muhammad Kazin Ashashar, pengarang buku *Tsalats Rosa'il fi Hikmah al-Islamiyah*, sebuah karya tentang teosofi transendental.²²⁴ Tokoh utama penyebar pemikiran Shadra ialah Abu al-Hasan Rafi'i Qazwini. Qazwini memiliki banyak murid yang menonjol dalam pengembangan iluminasionisme di Iran, seperti Sayid Jalaludin Asythiyani yang masyhur sebagai penulis paling produktif di bidang filsafat Islam di Iran saat ini.²²⁵

Sejak berdirinya universitas di Iran, filsafat Islam dan hikmah mulai diajarkan di sana. Di universitas ini pemikiran iluminasionis mulai bersentuhan dengan filsafat Barat. Sebab di samping penguasaan terhadap filsafat iluminasionis, para sarjana yang mengajar di universitas Iran juga menguasai filsafat Eropa, misalnya Mirza Mehdi Hairi Yazdi dan Seyyed Hossein Nashr.²²⁶ Hairi adalah sarjana yang kompeten dalam penyatuan tradisi filsafat Islam dan filsafat Barat. Ia memperlihatkan kompetensinya dengan menulis *The Principle of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence*, sebuah karya perbandingan antara teori epistemologi Barat dengan epistemologi Suhrawardi yang disebut ilmu *hudhuri*.

Sedangkan Nashr juga memiliki kompetensi yang setara dengan Hairi, sehingga ia dengan mudah dapat menyebarkan iluminasionalisme di kalangan sarjana Barat. Nashr mampu tampil sebagai informan penting iluminasionalisme di Barat. Di samping memiliki sejumlah mahasiswa yang menonjol, Nashr juga menulis buku-buku yang dapat dijadikan rujukan bagi sarjana Barat, di antaranya *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines, Sufi Essays, Knowledge and Sacred, Three Muslim Sages, Shadrudin Syirazi and His Trancendental Theosophy, dan Religion and the Order of Nature*.²²⁷ Selain sebagai sarjana yang menghidupkan tradisi Suhrawardi, Mulla Shadra, dan gnostik Syiah, Nashr juga mencetak generasi-generasi muda sebagai penyambung lidahnya, antara lain William Chittick yang banyak menulis dan menerjemahkan karya-karya bertema spiritualitas Islam.²²⁸ Di antara karyanya ialah *Ibnu al-Arabi's Methapisics of Imagination: The Sufi Part of Knowledge, Jalaludin Rumi, The Path of Love: The Spritual Teaching of Rumi, dan The works of Seyyed Hossein Nashr Through His Fortieth Birthday*.

Perkembangan ajaran Suhrawardi di India berlangsung melalui terjemahan buku *Hikmat al-Isyraq*. Banyak karya Suhrawardi diterjemahkan ke dalam bahasa Sanskrit,²²⁹ dan mendapat sambutan hangat khususnya dari komunitas penganut Zoroaster. Karyanya dikaji oleh tokoh agama dan musafir yang datang ke India secara personal. Semangat menggali ilmu pengetahuan di sana mengalami kemajuan yang signifikan karena ditopang oleh penguasa yang menaruh kepedulian tinggi terhadap kegiatan intelektual. Sokongan dari

sultan Muhammad bin Tughlug (725/1325) menciptakan suasana kondusif bagi perkembangan ilmiah. Pelbagai diskusi mengenai isu-isu filsafat merangsang terjadinya akselerasi penyebaran ajaran Suhrawardi di India. Kontribusi pemerintah tidak hanya menciptakan suasana kondusif, tapi juga tersedianya anggaran untuk pengadaan sarana, seperti perpustakaan.²³⁰ Perpustakaan didirikan dengan ribuan koleksi literatur filsafat, terutama karya Ibnu Sina, ath-Thusi, dan al-Syirazi. Sumber sejarah ini menyodorkan fakta bahwa pemikiran Suhrawardi diapresiasi secara layak di India.

Penyebaran ajaran Suhrawardi bisa juga ditelusuri melalui murid Jalaludin Dawwani, seperti Mir Mu'in, Mir Syamsudin, dan Abu al-Fadhl Kaziruni. Dawwani adalah *Lawani, al-Isyraq Makarim al-Akhlaq*, dan *Syawakil al-Nur fi Syarhi Hayakil al-Nur*. Karya kedua Dawwani merupakan ulasan terhadap kitab *Hayakil al-Nur* Suhrawardi. Jadi, meskipun Dawwani sendiri tidak pernah pergi ke India, tapi murid-muridnya bertindak sebagai penyebar ajaran teosofi Suhrawardi. Ketika pemerintahan dipegang oleh Akbar (w. 1556-1605), penyebaran iluminasionalisme mencapai puncaknya. Akbar adalah penguasa yang sangat antusias dalam pengembangan sikap toleransi terhadap ide-ide baru. Situasi ini mendorong terbukanya wawasan spiritual di India. Alam keterbukaan yang inklusif membuat para tokoh Iran hijrah ke India, dan membentuk pusat-pusat kajian, baik ajaran spiritual maupun ilmiah. Spirit filosofis Akbar adalah menciptakan eklektisme keagamaan yang menghimpun anasir terbaik semua agama yang dikenalnya.²³¹

Di antara tokoh penyebar iluminasione pada periode Akbar adalah Khatib Abu al-Fadhl Kaziruni, Syeikh Mubarok Nagori, dan anaknya Syeikh Fadhl dan Badiuni. Salah satu karya ulasan terbaik mengenai ajaran Suhrawardi ialah karya Muhammad Syarif Nizhamudin al-Harawi berjudul *Anwariyat*. Al-Harawi adalah pengikut tarekat Chisti di India, tahun wafatnya tidak diketahui pasti, namun ia tinggal di India sekitar abad XI/XVII.²³² Ciri utama karya al-Harawi adalah komparasi antara doktrin-doktrin iluminasional dengan prinsip-prinsip filsafat India.²³³ Pengaruh ajaran Suhrawardi di India sebenarnya mampu melampaui batas lingkaran pengikut iluminasional sendiri. Walaupun masih perlu pengkajian lebih lanjut, terdapat indikator bahwa pengaruh Suhrawardi merambah ke tarekat Chisti dan Khairabadi, serta figur-figur terkemuka, seperti Syah Waliyullah, dan Syeikh Ahmad Sirhindi.²³⁴

Dari sederet data yang tersaji di atas, dapat disimpulkan bahwa mazhab iluminasional di India dan sekitarnya cukup populer, sehingga karya-karya yang memuat doktrin iluminasional tetap diajarkan di pusat-pusat kajian di kawasan anak benua Indo-Pakistan. Doktrin iluminasional yang diajarkan meliputi pemikiran Ibnu Sina, Suhrawardi, Mir Damad, dan Mulla Shadra. Jejak pemikiran Suhrawardi di kawasan ini dapat ditelusuri melalui koleksi-koleksi manuskrip yang terdapat di perpustakaan Turki. Dari data-data koleksi pustaka yang ada mengindikasikan bahwa pemikiran Suhrawardi dipelajari para sarjana Turki. Di perpustakaan Turki terhimpun banyak sumber mengenai iluminasionalisme,

seperti teks-teks Ibnu 'Arabi dan tokoh lainnya. Sehingga, sarjana kondang semisal A.M. Schimmel dan Henry Corbin menghabiskan waktunya untuk menguak gnostik Muslim dan tokoh-tokoh iluminasionalis di perpustakaan ini.

Sementara itu, perkembangan pemikiran Suhrawardi di Syiria disebarluaskan melalui para murid dan sahabatnya. Sebagaimana diketahui bahwa dia didesak dan diminta oleh murid dan sahabatnya untuk menulis *Hikmah al-Isyraq*. Pada bagian akhir buku ini, Suhrawardi meminta murid-muridnya untuk menjaga ajaran yang terdapat di dalam karya utamanya tersebut. Salah seorang muridnya yang terdekat ialah Syahrazuri. Sejumlah diskusi dan perdebatan yang berlangsung antara sahabat dengan Suhrawardi, dan sejumlah karyanya yang diselesaikan di Syiria menjadi bukti bahwa ajaran Suhrawardi dipelajari di sana.²³⁵

Tidak semua filsuf Muslim menjadi daya tarik kajian para sarjana Barat. Beberapa nama yang ramai diperbincangkan antara lain Ibnu Sina, al-Ghazali, al-Farabi, dan Ibnu Rusyd. Hampir semua pemikiran mereka ditransfer ke Eropa, baik melalui penerjemahan atau belajar langsung di universitas-universitas Islam, terutama di Spanyol. Dalam konteks ini, Suhrawardi kurang diperhitungkan di Eropa, sehingga pemikirannya tidak banyak dikenal.²³⁶ Ada sejumlah spekulasi terkait masalah ini: *Pertama*, pendewaan rasionalitas yang kental di Eropa mendorong para sarjana Barat untuk menyukai pemikiran Ibnu Sina yang lebih berorientasi filosofis ketimbang ide Suhrawardi yang bercorak sufistik. *Kedua*, pudarnya gerakan penerjemahan di Spanyol seiring vakumnya

wisma penerjemahan (*dar al-turjumah*), sehingga periode kreatif mulai menurun dan pemikiran Suhrawardi tidak mendapat perhatian yang memadai. Ketiga, kolaborasi Suhrawardi dengan anak Shalahudin al-Ayyubi menimbulkan sentimen permusuhan terkait perang Salib. Nampaknya, kedekatannya dengan Malik al-Zahir dianggap sebagai musuh bagi Kristen Eropa. Sebagai konsekuensinya, pemikiran Suhrawardi pun dibuang jauh-jauh.

Tampaknya, para sarjana Barat belum begitu memahami persoalan yang terjadi di lingkungan intern pemerintahan Islam, sehingga sentimen keagamaan lebih dikedepankan daripada kepentingan ilmiah. Baru pada abad XX M, sejumlah sarjana Barat dan orientalis, semisal Carra de Vaux, Marx Horten, Louis Massignon, Otto Spies, dan Henry Corbin mulai melirik Suhrawardi karena dipandang sebagai tokoh penting setelah Ibnu Sina.²³⁷

Karya-karya Henry Corbin mampu menyingkap tabir kegelapan dalam pemikiran Suhrawardi di Barat. Corbin adalah sarjana Barat yang mendalami kajian ontologi abad pertengahan dan problem filsafat Islam di Barat. Nashr menyatakan bahwa Corbin merupakan sarjana yang berbuat banyak bagi pemikiran Suhrawardi, bahkan perhatiannya melebihi sarjana Persia sekalipun.²³⁸ Corbin berhasil menelorkan sejumlah sarjana yang mengikuti jejaknya, misalnya G. Berger, J. Danielu, G. Durand, A. Faievre, G. Scholem, dan A. Portman. Karya Corbin berjudul *Oriental Ontology* yang komponen terbesarnya memuat konsep

ontologi Suhrawardi membawa pengaruh tersendiri secara langsung bagi sekelompok generasi di Prancis yang disebut filsuf junior (*young philosopher*); tokoh utamanya adalah Christian Jambet yang tertarik pada filsafat Timur Suhrawardi, khususnya di bidang logika.²³⁹

Selain memengaruhi sarjana Barat, karya Corbin juga memengaruhi sarjana Arab, khususnya negeri bekas jajahan Prancis, seperti M. Arkoun, Islamolog dari Aljazair kelahiran Aljer. Aliran iluminasionis yang merupakan kombinasi antara pemikiran rasionalis dan mistis berkembang di dunia Islam, baik di kawasan Timur maupun Barat.²⁴⁰

CATATAN

- ¹ Seyyed Hossein nashr, *Three Muslim Sages, Avicenna, Suhrawardi, Ibn 'Arabi*, (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1964), hal. 19
- ² *Ibid.*, hal. 18
- ³ Ahmad 'Abd al-Hamid Ghorab (Ed.), *al-Ilam bi Manaqib al-Islam li Abi al-Hasan Muhammad bin Yusuf al-Amiri*, (Kairo: Dar al-Kutub al-'Arabi li ath-Thuiba'ah wa an-Nasyr, 1967), hal. 5; Lihat juga, Abu al-Futuh Muhammad bin 'Abd al-Karim al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, (Kairo, 1949) , hal. 3/38
- ⁴ Ahmad 'Abd al-Hamid Ghorab (Ed.), *Ibid.*, hal. 5; Lihat juga Dr. Abdurrahman Badawi, (ed.), *al-Hikmah al-Khalidah*, hal. 347 dan seterusnya.
- ⁵ Ahmad 'Abd al-Hamid Ghorab (Ed.), *Op. Cit.*, hal. 6
- ⁶ *Ibid.*, hal. 19; Lihat Yaqut, *Mu'jam al-Udaba*, 1/411
- ⁷ Ahmad 'Abd al-Hamid Ghorab (Ed.), *Op. Cit.*
- ⁸ *Ibid.*; lihat Yaqut, *Mu'jam al-Udaba*, 3/124
- ⁹ *Ibid.*
- ¹⁰ *Ibid.*; Lihat *Mu'jam al-Buldan*, 8/356, 358, mengenai Nisabur lihat E. Honigmann: "Nisabur" dalam *Encyclopaedia of Islam*; al-Maqdisi, *Ahsan al-Taqasim*, hal. 299-300; Adam Mitz, *al-Hadharah al-Islamiyah*, terjemahan oleh Dr. Abu Rida, 1/299; Brockelmann, *Tarikh al-Adab al-'Arabi*, Terjemahan oleh Dr. an-Najjar, 3/217; Haji Khalifah, *Kasyf al-Dhunun*, 1/308

- ¹¹ Ahmad 'Abd al-Hamid Ghorab (Ed.), *Op. Cit.*, hal. 7; at-Tauhid, *al-Imta' wa al-Mu'anah*, 3/ 94.
- ¹² Ahmad 'Abd al-Hamid Ghorab (Ed.), *Ibid.*, Hal. 7; Lihat *Tajarub al-Umam*, 2/277. Kisah ini dikutip oleh pengarang *Muntahab Shiwan al-Hikmah* dari Miskawaih, tanpa mengemukakan bahwa al-Amiri belajar pada Abu al-Fadhl, kisah terhenti pada kekaguman al-Amiri pada keluasan ilmu abu al-Fadhl.
- ¹³ Ahmad 'Abd al-Hamid Ghorab (Ed.), *Ibid.*, hal. 8
- ¹⁴ Lihat E.G. Browne, *A Literary History of Persia II*, (Cambridge, 1956), hal. 92
- ¹⁵ Seyyed Hossein Nashr, *Three Muslim*, *Op. Cit.*, Hal. 18
- ¹⁶ Rayy Merupakan kota Parsi kuno. Lihat al-Maqdisi, *Ahsan al-Taqasim*, hal. 390-391; Yaqtun, *Mu'jam al-Buldan*, 4/360; Lihat juga makalah tentang Rayy yang ditulis oleh V. Minorsky, *Encyclopaedia of Islam*.
- ¹⁷ Lihat *Rasa'il Falsafiyah li Abi Bakr Muhammad bin Zakariya al-Razi*, Ditakhlik oleh Krasaus, hal. 2; *Fahrasat*, hal. 299; Ibnu Abi Ushaibah, *Uyun al-Anba*, 1/309 dan seterusnya; Ibnu Juljul, *Thabaqat al-Athibba*, hal. 77-78
- ¹⁸ Ahmad 'Abd al-Hamid Ghorab (Ed.), *Op. Cit.*, hal. 11; *Yatimat al-Dhar*, 4/101; lihat juga 4/123; Lihat Yaqut, *Mu'jam al-Buldan*, 2/81; Lihat pula, E.G. Browne, *A Literary of Persia I*, *Op. Cit.*, hal. 352-365
- ¹⁹ Ahmad 'Abd al-Hamid Ghorab (Ed.), *Ibid.*, hal. 11; Lihat juga *Wafayat al-A'yan*, 4/245.
- ²⁰ Ahmad 'Abd al-Hamid Ghorab (Ed.), *Ibid.*, hal. 12; Pemerintahan Samawiyah berlangsung antara 261-390 H/874-999 M. Setelah

- keruntuhan dan kehancurannya mulai muncul berbagai kerusakan dan kekerasan, tentang Dinasti Samawiyah lihat V.F. Buchner, "Samanids", *Encyclopaedia of Islam*; Lihat juga E.G. Browne, *A Literary I, Op. Cit.*, hal. 346
- ²¹ Ahmad 'Abd al-Hamid Ghorab (*Ed.*), *Ibid.*; Lihat Ibnu Abi Ushaibah, *Uyun al-Anba'*. 2/ 4; Lihat juga E.G. Browne, *Arabian Medicine*, (Cambridge, 1921), hal. 58
- ²² Ahmad 'Abd al-Hamid Ghorab (*Ed.*), *Ibid.*, hal. 12-14
- ²³ A.J. Arberry, *An Arabic on Politics*, Islamic Quarterly, April, 1955, hal. 22
- ²⁴ Lihat E.G. Browne, *A Literary II, Op. Cit.*, hal. 101
- ²⁵ Ahmad 'Abd al-Hamid Ghorab (*Ed.*), *Op. Cit.*, hal. 20
- ²⁶ Majid Fakhry, *Ethical Theories In Islam*, (E.J. Brill, Leiden, Belanda, 1991), hal. 7
- ²⁷ Ahmad 'Abd al-Hamid Ghorab (*Ed.*), *Op. Cit.*, hal. 21
- ²⁸ *Ibid.*, hal. 75
- ²⁹ *Ibid.*, hal. 74
- ³⁰ *Ibid.*
- ³¹ *Ibid.*, hal. 77
- ³² *Ibid.*, hal. 79
- ³³ Bandingkan dengan Etika Plato, Charles H. Patterson, *Cliff's Course Outlines Western Philosophy, Volume I, 600 B.B. to 1600 A.D.* (Nebraska: Cliff's Notes, Inc.: 1970), hal. 23
- ³⁴ *Ibid.*, hal. 81
- ³⁵ Ahmad 'Abd al-Hamid Ghorab (*Ed.*), *Op. Cit.*, hal. 83
- ³⁶ Seyyed Hossein Nashr, *Sains dan Peradaban di dalam Islam*, (Bandung: Penerbit Pustaka, 1986), hal. 42
- ³⁷ Ahmad 'Abd al-Hamid Ghorab (*Ed.*), *Op. Cit.*, hal. 85; Lihat Ibnu Abi Ushaibah, *Op. Cit.*, I/316; al-Mas'udi, *Muruf al-Dzahabi*, 4/191
- ³⁸ Ahmad 'Abd al-Hamid Ghorab (*Ed.*), *Ibid.*, hal. 84
- ³⁹ *Ibid.*, hal. 86
- ⁴⁰ *Ibid.*, hal. 87
- ⁴¹ *Ibid.*, hal. 28; Lihat *Rasail al-Kindi al-Falasifah*, I/104; Bandingkan, Ibnu Rusyd, *Fasl al-Maqal*, hal. 5 dan seterusnya.
- ⁴² Montgomery Watt, *Muslim Intellectual*, hal. 38
- ⁴³ Lihat misalnya Muhammad Yusuf Musa, *Bain al-Din wa al-Falsafah fi Ra'y'i Ibnu Rusyd wa Falasifah al-Ashri al-Hadits*, (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1968), Cet. II
- ⁴⁴ Ahmad 'Abd al-Hamid Ghorab (*Ed.*), *Op. Cit.*, hal. 87
- ⁴⁵ *Ibid.*, hal. 88
- ⁴⁶ *Ibid.*, hal. 89
- ⁴⁷ Q.S. Ali Imran, 3: 191
- ⁴⁸ Hadis shahih diriwayatkan oleh Ahmad Abu Dawud, An-Nasa'i, Ibnu Majah, dan al-Hakim; Lihat Jalal ad-Din 'Abd al-Rahman bin Abi Bakar al-Suyuthi, *al-Jami' al-Shaghir*, (Kairo, tt.), 2/28
- ⁴⁹ Ahmad 'Abd al-Hamid Ghorab (*Ed.*), *Op. Cit.*, hal. 91
- ⁵⁰ *Ibid.*, hal. 92
- ⁵¹ Q.S. al-Baqarah, 2: 164.
- ⁵² Q.S. al-Zumar, 39: 17-18

- ⁵³ Ahmad 'Abd al-Hamid Ghorab (*Ed.*), *Op. Cit.*, hal. 31; Lihat *Risalah al-Kindi al-Falsafiyah*, I/98
- ⁵⁴ Q.S. al-Baqarah, 2: 269
- ⁵⁵ Q.S. al-Isra', 17: 70
- ⁵⁶ Q.S. al-An'am, 6: 165
- ⁵⁷ Q.S. al-Baqarah, 2: 253
- ⁵⁸ Ahmad 'Abd al-Hamid Ghorab (*Ed.*), *Op. Cit.*, hal. 101
- ⁵⁹ *Ibid.*, hal. 102
- ⁶⁰ *Ibid.*, hal. 103
- ⁶¹ *Ibid.*
- ⁶² *Ibid.*, hal. 104
- ⁶³ *Ibid.*, hal. 105
- ⁶⁴ *Ibid.*, hal. 109
- ⁶⁵ *Ibid.*, hal. 111
- ⁶⁶ *Ibid.*, hal. 110
- ⁶⁷ *Ibid.*, hal. 111
- ⁶⁸ *Ibid.*, hal. 112
- ⁶⁹ Q.S. Yunus, 10: 42
- ⁷⁰ Q.S. al-Hajj, 22: 46
- ⁷¹ Q.S. al-Nisa', 4: 80
- ⁷² Ahmad 'Abd al-Hamid Ghorab (*Ed.*), *Op. Cit.*, hal. 116
- ⁷³ Q.S. al-Nahl, 16: 116
- ⁷⁴ Q.S. al-Ma'idah, 5: 44
- ⁷⁵ Q.S. al-Taubah, 9: 122
- ⁷⁶ H.R. Ibnu Majah
- ⁷⁷ Ahmad 'Abd al-Hamid Ghorab (*Ed.*), *Op. Cit.*, hal. 117
- ⁷⁸ *Ibid.*, hal. 118
- ⁷⁹ *Ibid.*, hal. 120
- ⁸⁰ Q.S. al-Hajj, 22: 68
- ⁸¹ Q.S. al-Anfal, 8: 6
- ⁸² Q.S. al-Nahl, 16: 125
- ⁸³ Q.S. Yusuf, 12: 108
- ⁸⁴ Ahmad 'Abd al-Hamid Ghorab (*Ed.*), *Op. Cit.*, hal. 40
- ⁸⁵ Q.S. al-Ma'un, 107: 4-7
- ⁸⁶ Ahmad 'Abd al-Hamid Ghorab (*Ed.*), *Op. Cit.*, hal. 120
- ⁸⁷ *Ibid.*, hal. 121
- ⁸⁸ *Ibid.*, hal. 42
- ⁸⁹ Q.S. al-Hajj, 22: 17
- ⁹⁰ Ahmad 'Abd al-Hamid Ghorab (*Ed.*), *Op. Cit.*, hal. 43
- ⁹¹ *Ibid.*, hal. 129
- ⁹² *Ibid.*, hal. 130
- ⁹³ *Ibid.*, hal. 131
- ⁹⁴ Q.S. Ali Imran, 3: 64
- ⁹⁵ Ahmad 'Abd al-Hamid Ghorab (*Ed.*), *Op. Cit.*, hal. 132
- ⁹⁶ Q.S. Shad, 38: 45-48
- ⁹⁷ Ahmad 'Abd al-Hamid Ghorab (*Ed.*), *Op. Cit.*, hal. 134
- ⁹⁸ *Ibid.*
- ⁹⁹ *Ibid.*, hal. 136

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ *Ibid.*, hal. 153

¹⁰² *Ibid.*, hal. 154

¹⁰³ *Ibid.*, hal. 155

¹⁰⁴ *Ibid.*, hal. 146

¹⁰⁵ *Ibid.*, hal. 162

¹⁰⁶ *Ibid.*, hal. 165

¹⁰⁷ *Ibid.*, hal. 166

¹⁰⁸ *Ibid.*, hal. 183

¹⁰⁹ S. Van Den Bergh, "al-Suhrawardi" dalam M. TH. Houtsma (ed.), *First Encyclopaedia of Islam*, 1913-1936, (Leiden: E.J. Brill, 1987), Vol. 7, hal. 506-507; Lihat Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardi and The School of Illumination*, (Surrey: Curzon Press, 1997), Cet. I, hal. I

¹¹⁰ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), hal. 244

¹¹¹ Edisi bahasa Inggris oleh Manahen Milson, *A Sufi Rule for Novices*, diterbitkan oleh Harvard University Press, Cambridge tahun 1975. Edisi Indonesia oleh Yuliani Liputo, *Menjadi Sufi, Bimbingan Untuk Para Pemula*, diterbitkan oleh Pustaka Hidayah, Bandung. Hampir seluruh isi buku ini membahas tentang bimbingan-bimbingan dan moralitas ideal seorang sufi. Buku ini sangat sederhana dan padat isinya. Buku ini mengulas 200 lebih wejangan praktis bagi sufi pemula.

¹¹² Edisi Inggris oleh H. Wilberforce Clarke, berjudul *A Dervish Textbook from the 'Awarif al-Ma'arif*, diterbitkan oleh The

Octagon Press, tahun 1990. Edisi bahasa Indonesia oleh Ilna Nugrahani Ismail, dengan judul '*Awarif al-Ma'arif, Sebuah Buku Daras Klasik Tasawuf*', diterbitkan oleh Pustaka Hidayah, Bandung tahun 1998. Buku ini bermanfaat bagi pemula yang ingin menekuni tasawuf atau ingin menjadi sufi. Sesuai dengan judulnya, buku tersebut mengulas istilah-istilah tasawuf dan juga moralitas seorang syeikh serta murid. Kandungan isi kitab ini banyak membicarakan perihal *ahwal*, seperti '*isyq, ma'rifat, zuhd, ridha, faqr*', dan sebagainya.

¹¹³ Annemarie Schimmel, *Op.Cit.*, hal. 425; Lihat juga, Ian R. Netton, *Allah Trancendent*, (England: Curzon Press Limited, 1994), Cet. I, hal. 257

¹¹⁴ Seyyed Hossein Nashr, *Science and Civilization in Islam*, (Cambridge: Harvard University Press, 1968), h. 328

¹¹⁵ George Maqdisi, *The Rise of Colleges Institution of Learning in Islam and The West*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981), hal. 5

¹¹⁶ S. Van Den Bergh, "al-Suhrawardi," dalam M.T.H. Houtsma (ed.), *Op. Cit.*, hal. 506

¹¹⁷ Seyyed Hossein Nashr, *Science and Civilization*, *Op.Cit.*, hal. 328

¹¹⁸ Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination, A Study of Suhrawardi's Hikmah al-Isyraq*, (Atlanta: Geogia Scholar Press, 1990), hal. 16

¹¹⁹ Seyyed Hossein Nashr, *Three Muslim*, *Op. Cit.*, h. 56

¹²⁰ Hossein Ziai, *Op. Cit.*, h. 16

¹²¹ *Ibid.*

- ¹²² Thackston, *The Mystical and Visionary Treatises of Shihabuddin Yahya Suhrawardi*, (London: The Octagon Press, 1982), hal. 16
- ¹²³ Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, (London: Keagan Paul International, Limited, 1983), hal. 205
- ¹²⁴ Mehdi Nakosteen, *Kontribusi Islam Atas Dunia Intelektual Barat, Deskripsi Analisis Abad Keemasan Intelektual Islam*, (Surabaya: Risalah Gusti, 1996), Cet. I, hal. 222, Terj. Oleh Joko S. Kahar dan S. Abdullah dari *History of Islamic Origins of Western Education A.D. 800-1350; with an Introduction to Medieval Muslim Education* (Colorado: University of Colorado Press, Boulder, 1964).
- ¹²⁵ Seyyed Hossein Nashr, *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*, (Surrey: Curzon Press, 1996), hal. 125
- ¹²⁶ Seyyed Hossein Nashr, *Three Muslim*, Op. Cit., hal. 57
- ¹²⁷ Seyyed Hossein Nashr, *The Islamic Intellectual*, Op. Cit., hal. 125-126
- ¹²⁸ Ibid., hal. 126
- ¹²⁹ Henry Corbin, *History of Islamic*, Op. Cit., hal. 206
- ¹³⁰ Seyyed Hossein Nashr, *Three Muslim*, Op. Cit., hal. 57
- ¹³¹ Suhrawadi, *Hayakil al-Nur*, dedit oleh Muhammad Ali Abu Rayyan, (Kairo: al-Maktabah al-Tijariyah al-Kubra, 1996), Cet. I, Jilid 1, hal. 11
- ¹³² Hossen Ziai, "The Source and Nature of Authority: A Study of as-Suhrawardi's Illuminationist Political Doctrin", dalam Charles E. Butterworth (ed.), *The Political Aspects of Islamic Philosophy*, (Cambridge: Harvard University Press, 1992), hal. 340
- ¹³³ Ibid., hal. 305
- ¹³⁴ Geoge Maqdisi, *The rise of Colleges Institution*, Op. Cit., hal. 6
- ¹³⁵ Seyyed Hossein Nashr, *Three Muslim*, Op. Cit., hal. 57
- ¹³⁶ George Maqdisi, *The Rise of Colleges Institution*, Op. Cit., hal. 4
- ¹³⁷ Henry Corbin, *History of Islamic*, Op. Cit., hal. 206
- ¹³⁸ Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination*, Op. Cit., hal. 22
- ¹³⁹ Mehdi Nakosteen, *Kontribusi Islam*, Op. Cit., hal. 209
- ¹⁴⁰ Ibid., hal. 212
- ¹⁴¹ Di dalam *Tahafut al-Falasifah*, al-Ghazali mengungkapkan dua puluh kesalahan para filsuf Muslim beserta pendahulunya yang berpaham teistik Yunani. Para filsuf yang disangkal al-Ghazali terbagi ke dalam tiga golongan. Pertama, filsuf materialis, *dahriyun*, yaitu mereka yang menyangkal Allah dan merumuskan kekekalan dan terciptanya alam dengan sendirinya. Kedua, filsuf naturalis (deistik, *thabi'iyyun*), yaitu mereka yang tidak mengakui adanya Pencipta alam, menyangkal hari Pengadilan, menyangkal hari kebangkitan dan kehidupan akhirat, mereka tidak mengenal pahala dan dosa. Ketiga, para filsuf Theis (*Ilahiyyun*), yaitu para filsuf Yunani seperti Socrates, Plato, dan Aristoteles. al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1986), Cet. I, Alih bahasa oleh Ahmadie Thaha.
- ¹⁴² Sa'ad al-Hakim, "Wahdat al-Wujud," dalam Ma'in Ziyadat (ed.), *al-Mausu'ah al-Falasifah al-'Arabiyyah*, (ttp.: Ma'had al-Inma' al-'Arabi, 1988), Cet. I, jilid 2, hal. 1535
- ¹⁴³ Seyyed Hossein Nashr, *Three Muslim*, Op. Cit., hal. 61

- ¹⁴⁴ *Ibid.*
- ¹⁴⁵ Lihat appendiks dalam Henry Corbin (ed.), *Majmu'at Mushannafat Syeikh al-Isyraq Syihabudin Yahya Suhrawardi*, (Teheran: Anjuman Syahansyahay Filsafat Iran, 1397 H)
- ¹⁴⁶ Suhrawardi, *Hikmah al-Isyraq*, dalam Henry Corbin (ed.), *Majmu'at Mushannafat*, *Ibid.*, Jilid 2, hal. 11
- ¹⁴⁷ Muhammad I'bid al-Jaziri, "al-Hermesiyah" dalam Ma'in Ziyadah, (ed.), *al-Mausu'ah al-Falasifah*, *Op. Cit.*, hal. 1410
- ¹⁴⁸ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama*, (Jakarta: Paramadina, 1996), Cet. I, hal. 13
- ¹⁴⁹ *Ibid.*, hal. 16
- ¹⁵⁰ *Ibid.*
- ¹⁵¹ Muhammad Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia*, (London: Luzac & Co. 1908), hal. 3
- ¹⁵² *Ibid.*, hal. 4
- ¹⁵³ Michael H. Hart, *Seratus Tokoh Paling Berpengaruh dalam Sejarah*, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1995), Cet. XVII, hal. 448, Terj. oleh Mahbub Djunaidi dari *The 100 a Ranking of The Most Influential Persons in History*, (New York: Hart Publishing Company, Inc, 1978)
- ¹⁵⁴ *Ibid.*, hal. 416
- ¹⁵⁵ Muhammad Iqbal, *The Development of Metaphysics*, *Op. Cit.*, hal. 9
- ¹⁵⁶ Massaoud Hamayouni, *Memory of Sufi Master in Iran*, (London: Mawlana Center, 1991), hal. 264-270
- ¹⁵⁷ *Ibid.*, hal. 265
- ¹⁵⁸ Suhrawardi, *Hayakil al-Nur*, *Op. Cit.*, hal. 18-21
- ¹⁵⁹ Mohammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani*, hal. 117
- ¹⁶⁰ Mehdi Ha'iri Yazdi, *Ilmu Hudhuri*, (Bandung: Mizan, 1994), Cet. I, hal. 26, Terj. oleh Ahsin Mohammad dari *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy Knowledge by Presence*, 1992
- ¹⁶¹ *Ibid.*
- ¹⁶² Mohammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani*, *Op. Cit.*, hal. 97
- ¹⁶³ *Ibid*
- ¹⁶⁴ 'Abd al-Qadir Mahmud, *al-Filsafat al-Shufiyah fi al-Islam*, (Beirut: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1996), hal. 422
- ¹⁶⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization*, *Op. Cit.*, hal. 297
- ¹⁶⁶ 'Abd al-Qadir Mahmud, *al-Filsafat al-Shufiyah*, *Op. Cit.*, hal. 422
- ¹⁶⁷ *Ibid.*
- ¹⁶⁸ Bakhtyar Husain Siddiqi, "Ibnu Thufail," dalam M. M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, (Delhi: Low Price Publications, 1995), Vol. 1, hal. 529
- ¹⁶⁹ *Ibid.*
- ¹⁷⁰ *Ibid.*
- ¹⁷¹ *Ibid.*, hal. 530
- ¹⁷² T.J. De Boer, *Tarikh al-Filsafat fi al-Islam*, (tt: Mathba'ah Lajnah at-Ta'lif wa al-Tarjamah wa al-Nasyr, 1957/1377), Cet. IV, hal. 289-291
- ¹⁸³ Filsafat Islam: Buat yang Pengen Tahu

- ¹⁷³ 'Abd al-Hulw, "al-Isyraqiyah," dalam Ma'in Ziyadah (ed.), *al-Mausu'ah al-Falasifah*, Op. Cit., hal. 125
- ¹⁷⁴ Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1995), Cet. IX, hal. 76-77
- ¹⁷⁵ *Ibid.*, hal. 85
- ¹⁷⁶ 'Abd al-Qadir Mahmud, *al-Filsafat al-Shufiyah*, Op. Cit., hal. 357-359
- ¹⁷⁷ Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme*, Op. Cit., hal. 78
- ¹⁷⁸ Margaret Smith, *Pemikiran dan Doktrin Mistis Imam al-Ghazali*, (Jakarta: Riora Cipta, 2000), Cet. I, hal. 120, terj. Oleh Amroeni dari *al-Ghazali The Mystic*, (Lahore: Kazi Publication, 1944)
- ¹⁷⁹ Seyyed Hossein Nashr, *Three Muslim*, Op. Cit., hal. 58; Lihat juga Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Op. Cit., hal. 260
- ¹⁸⁰ Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardi and*, Op. Cit., hal. 7
- ¹⁸¹ Seyyed Hossein Nashr, *Traditional Islam in the Modern World*, (London & New York: Kegan Paul International, 1987), hal. 269
- ¹⁸² Suhrawardi, *Hayakil al-Nur*, Op. Cit., hal. 14-15
- ¹⁸³ Thackston, *Mystical And Visionary Treaties*, Op. Cit., hal. 4
- ¹⁸⁴ Seyyed Hossein Nashr, *Three Muslim*, Op. Cit., hal. 58-59
- ¹⁸⁵ *Ibid.*
- ¹⁸⁶ *Ibid.*; Lihat juga, Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardi and*, Op. Cit., hal. 8-9
- ¹⁸⁷ Kenyataan ini di Indonesia sangat dirasakan sekali, salah satu penyebabnya ialah sistem pengajaran sejarah filsafat Islam yang hanya mengenalkan para filsuf yang sudah terkenal semisal al-Kindi, al-Razi, al-Farabi, Ibnu Sina, al-Ghazali, dan Ibnu Rusyd. Sementara tokoh-tokoh yang kurang ditonjolkan, misalnya Suhrawardi, al-Amiri, al-Thusi dan lainnya.
- ¹⁸⁸ M. Amin Abdullah, *Studi Agama, Normativitas atau Historisitas*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), Cet. II, hal. 231
- ¹⁸⁹ Sa'ad al-Hakim, "Wahdat al-Wujud," dalam Ma'in Ziyadah (ed.) *al-Mausu'ah al-Falasifah*, Op. Cit., jilid 2, hal. 1535
- ¹⁹⁰ Seyyed Hossein Nashr, *Traditional Islam*, Op. Cit., hal. 173
- ¹⁹¹ Seyyed Hossein Nashr, *The Islamic Intellectual*, Op. Cit., hal. 126
- ¹⁹² Syamsudin Muhammad Syahrazuri, *Syarh Hikmah al-Isyraq*, diedit oleh Hossein Ziai, (Tehran: Institute for Cultural Studies and Research, 1993), hal. viii
- ¹⁹³ Syamsudin Muhammad Syahrazuri (w. 1288) adalah salah seorang murid Suhrawardi langsung dan bertindak menyebarkan ajaran gurunya. Lihat, 'Abd al-Hulw, dan Mun'im Ziyadah dalam *al-Mausu'ah al-Falasifah*, Op. Cit., h. 127
- ¹⁹⁴ Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination*, Op. Cit., h. 2-3; Lihat, Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim*, Op. Cit., hal. 79-80
- ¹⁹⁵ Henry Corbin, *History of Islamic*, Op. Cit., hal. 219-220
- ¹⁹⁶ Seyyed Hossein Nashr, *The Islamic Intellectual*, Op. Cit., hal. 161-162
- ¹⁹⁷ *Ibid.*, hal. 166
- ¹⁹⁸ Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardi and*, Op. Cit., hal. 122
- ¹⁹⁹ Hossein Ziai menyebutkan bahwa Syahrazuri wafat pada tahun 688/1288. Lihat Hossein Ziai, "The Illuminationist Tradition,"

- dalam Seyyed Hossein Nashr dan Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy*, Part II, (London: Routledge) Vol. II, hal. 468
- ²⁰⁰ Seyyed Hossein Nashr, *Sufi Essays*, (London: George Allen and Unwin Ltd, 1972), hal. 115
- ²⁰¹ Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardi and, Op. Cit.*, hal. 122
- ²⁰² *Ibid.*, hal. 123
- ²⁰³ Hossein Ziai, "The Illuminationst Tradition," dalam Seyyed Hossein Nashr dan oliver Leaman (ed.), *History of Islamic, Op. Cit.*, hal. 471
- ²⁰⁴ Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardi and, Op. Cit.*, hal. 124
- ²⁰⁵ Suhrawardi, *Qishshah al-Ghurbah al-Gharbiyah*, dalam Henry Corbin (ed.), *Majmu' al-Mushannafat Syeikh Isyraq Syihabudin Yahya Suhrawardi*, (Tehran: Anjuman Syahansyahay Falsafah Iran, tt.), jilid 2, hal. 276-277
- ²⁰⁶ Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardî and, Op. Cit.*, hal. 126
- ²⁰⁷ *Ibid.*, hal. 126
- ²⁰⁸ *Ibid.*; Lihat *al-Hikmah*, Jurnal Studi Islam, (Bandung: Yayasan Muthahhari untuk Pencerahan Pemikiran Islam, 1994), no. 13, hal. 45
- ²⁰⁹ Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardi and, Op. Cit.*, hal. 127
- ²¹⁰ *Ibid.*
- ²¹¹ Seyyed Hossein Nashr, "Shihab ad-Din Suhrawardi al-Maqtul," dalam M. M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, (Delhi: Low Price Publications, 1995), Vol. 1, hal. 397
- ²¹² Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardi and, Op. Cit.*, hal. 127
- ²¹³ *Ibid.*, hal. 128
- ²¹⁴ Seyyed Hossein Nashr, *Three Muslim*, *Op. Cit.*, hal. 67
- ²¹⁵ Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardi and, Op. Cit.*, hal. 131
- ²¹⁶ *Ibid.*
- ²¹⁷ Ahmad Kazemi Moussavi, "Periodisasi Fiqih Syi'ah," dalam al-*Hikmah*, *Op. Cit.*, h. 47
- ²¹⁸ Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardi and, Op. Cit.*, hal. 131
- ²¹⁹ *Ibid.*
- ²²⁰ *Ibid.*
- ²²¹ *Ibid.*, hal. 134
- ²²² *Ibid.*
- ²²³ *Ibid.*, hal. 135
- ²²⁴ *Ibid.*, hal. 136
- ²²⁵ *Ibid.*, hal. 136
- ²²⁶ *Ibid.*
- ²²⁷ *Ibid.*, hal. 137
- ²²⁸ *Ibid.*
- ²²⁹ Seyyed Hossein Nashr, "Shihab ad-Din Suhrawardi al-Maqtul," dalam M. M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, *Op. Cit.*, hal. 397
- ²³⁰ Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardi and, Op. Cit.*, hal. 137
- ²³¹ Annemarie Schimmel, *Mystical*, *Op. Cit.*, hal. 254
- ²³² Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardi and, Op. Cit.*, hal. 138

- ²³³ Hossein Ziai, "The Illuminationist Tradition," dalam Seyyed Hossein Nashr dan Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy*, Op. Cit., hal. 470
- ²³⁴ Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardi and*, Op. Cit., hal. 138
- ²³⁵ *Ibid.*, hal. 140
- ²³⁶ Seyyed Hossein Nashr, *Traditional Islam*, Op. Cit., hal. 132
- ²³⁷ Lihat Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination*, Op. Cit., hal. 7
- ²³⁸ Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardi and*, Op. Cit., hal. 142
- ²³⁹ Syamsudin Muhammad Syahrazuri, *Syarh Hikmah al-Isyraq*, Op.Cit., hal. viii
- ²⁴⁰ *Ibid.*, hal. 142

DAFTAR PUSTAKA

- Brown, E.G, 1921, *Arabian Medicine*, Cambridge.
- _____, 1956, *A Literary History of Persia*, Cambridge.
- Corbin, Henry, 1993, *History of Islamic Philosophy*, London: Kegan Paul International Ltd.
- Edward, Paul, (ed.), 1967, *The Encyclopedia of Philosophy*, Volume V. Cet. I, London: Collier Macmillan Publishers.
- Fahry, Majid, 1991, *Ethical Theories In Islam*. E. J. Brill, Leiden, Belanda.
- al-Fakhuri, Hanna & Khalil al-Jar, 1958, *Tarikh al-Falsafah al-Arabiyah*, Jilid II, Beirut: Dar al-Ma'arif.
- Ghorab, Ahmad 'Abd Hamid, (Ed.), 1967, *Kitab al-I'lam bi Manaqib al-Islam li Abi al-Hasan Muhammad bin Yusuf al-Amiri*, Kairo: Dar al-Kutub al-'Arabi li al-Thuiba'ah wa an-Nasyr.
- Hastings, James, (ed.), 1974, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Volume IX, Edinburg: T & T, Clark.
- Jum'ah, Muhammad Luthfi, tt., *Tarikh Falasifah al-Islam fi al-Masyriq wa al-Maghrib*, Tanpa tempat.
- Musa, Muhammad Yusuf, *Bain al-Din wa al-Falsafah fi Ra'y Ibn Rusyd wa Falasifah al-'Ashr al-Wustha*. Cet. II, Mesir: Dar al-Ma'arif.

- Nakosteen, Mehdi, 1964, *History of Islamic Origins of Western Educations A.D. 800-1350; with an Introduction to Medieval Muslim Education*, Colorado: University of Colorado Press, Boulder yang telah dialihbahasa oleh Joko S, Kahhar dan Supriyanto Abdulllah, 1996, *Kontribusi Islam atas Dunia Intelektual Barat, Deskripsi Analisis Abad Keemasan Islam*, Surabaya: Risalah Gusti.
- Nashr, Seyyed Hossein, 1964, *Three Muslim Sages, Avercenna, Suhrawardi, Ibn 'Arabi*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- _____, 1986. *Sains dan Peradaban di dalam Islam*. cet. I, Bandung: Penerbit Pustaka, terjemahan oleh J. Mahyuddin dari *Science and Civilization in Islam*, 1968, Cambridge: Harvard Univesity Press.
- _____, 1987, *Islam Tradisi di Tengah Kancah Dunia Modern*, terjemahan oleh Luqman Hakim dari *Traditional Islam in modern World*, Bandung: Penerbit Pustaka.
- Nasution, Harun, 1995, *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam*, cet. IX, Jakarta: Bulan Bintang.
- Patterson, Charles H., 1970, *Cliff's Course Outlines Western Philosophy*, Volume I, 600 B.C. to 1600 A.D. Nebraska: Cliff's Notes, Inc.
- Rescher, Nicholas, 1966, *Studies in Arabic Philosophy*, University of Pittsburg.
- Rowson, Everett K., 1988, *A Muslim Philosopher on The Soul and its Fate: al-'Amiri's Kitab al-Amad 'Ala l-abad*, New Haven, Connectitute: American Oriental Society.
- Shaikh, M. Saeed, 1943, *Studies In Muslim Philosophy*, India: Adam Publications & Distributors.
- al-Suyuthi, Jalal al-Din 'Abd al-Rahman bin Abi Bakar, tt., *al-Jami' al-Shaghir*, Kairo.
- al-Syahrastani, Abu al-Futuh Muhammad bin 'Abd al-Karim, 1949, *al-Milal wa al-Nihal*, Kairo.
- Zia'i, Hossein, tt., *Suhrawardi & Falsafat Illuminasi Pencerahan Ilmu Pengetahuan*, Cet. I, Bandung: Zaman.

F I L S A F A T I S L A M

buat yang pengen tahu

A M R O E N I D R A J A T

Sejauh mana kita mengenal pribadi dan pemikiran para filsuf islam seperti *Al- Kindi, Ar- Razi, Ibnu Sina, atau Al- Ghazali*? Pokok- pokok pikiran mereka masing- masing memiliki karakteristik tersendiri pada bidang yang digeluti. Sayangnya, nama- nama besar tersebut seakan “menutupi” eksistensi beberapa tokoh filsuf yang belum terkenal. Padahal, *Nashirudin Al-Thusi, Al-Sijistani, dan Abu Hayyan al-Tauhidi* juga tak kalah hebat menyusun buah pemikiran mereka untuk menjadi dasar-dasar ilmu pengetahuan.

Agar generasi muda muslim dapat lebih banyak mengenal para cendikiawan tempo dulu yang turut membangun peradaban islam, ada baiknya mengetahui filsuf minor selain para filsuf yang telah mapan dan termasyhur. Bagaimanapun juga, tradisi pemikiran dalam islam menyertakan banyak tokoh dengan keragaman pengkajian yang berharga. Tak bisa hanya mengambil kesimpulan dan contoh dari segelintir nama dan menafikan keberadaan alternatif pemikiran lain.

Buku ini bisa menjadi pedoman untuk mengajarkan mata kuliah filsafat islam. Meskipun tak semua filsuf dimasukkan dalam buku ini, penulis mengadakan sejumlah modifikasi dalam penyajian tokoh- tokoh di dalamnya. Agama dan filsafat, akhlak dan akal, jiwa dan materi, metafisika teologis, filsafat politik, dan etika ilmuwan, hanyalah sebagian bidang yang dibahas dalam buku ini. Bila sebelumnya telinga kita lebih akrab dengan nama Aristoteles, Kant, atau bahkan Marx, saatnya membuka halaman pertama buku ini untuk kemudian menyaksikan kemegahan pemikiran para filsuf islam.



PENERBIT ERLANGGA
Jl. H. Baping Raya No.100
Ciracas, Jakarta 13740
E-mail: editor@erlangga.net

Klik! www.erlangga.co.id

61 - 10 - 017 - 0

ISBN (13) 978-979-015-852-8



9 789790 158528