

TIMBANGAN EMAS BUAT MENIMBANG GUNUNG

**Pandangan Ibn Khaldun terhadap filsafat
ketuhahan Al-Farabi dan Ibnu Sina**

TIMBANGAN EMAS
BUAT MENIMBANG GUNUNG
Pandangan Ibn Khaldun terhadap filsafat
ketuhanan Al-Farabi dan Ibnu Sina

Dr. H. Kasmuri Selamat, MA

ka(**am**
mu **ia**)

Kasmuri Selamat, Haji

Timbangan emas buat menimbang gunung:
pandangan Ibnu Khaldun terhadap filsafat
ketuhanan, Al-Farabi dan Ibn Sina/H. Kasmuri
Selamat, --- Jakarta : Kalam Mulia, 2007.

viii+192hlm.: cm

ISBN 978-979-24-9306-1

1. Filsafat Islam

I. Judul

297.71

TIMBANGAN EMAS BUAT MENIMBANG GUNUNG

Pandangan Ibn Khaldun terhadap pendapat ketuhanan Al-Farabi
dan Ibn-Sina

Penulis : Dr. H. Kasmuri Selamat, MA
Cetakan : Kedua, Maret 2017
Desain cover : Dea Grafis
Seting oleh : Radar Jaya
Dicetak oleh : **RADAR JAYA Offset** - Jakarta
Diterbitkan oleh : Penerbit **KALAM MULIA** Jakarta
Jl. Teladan No. 2 Johar Baru V
Tlp. (021)4229112 -4229113
Fax. (021)4229114
Jakarta Pusat -10560

Dilarang mengutip sebagian atau seluruh isi
buku ini tanpa seizin sah dari penerbit.
Hak cipta ada pada pengarang, dilindungi
oleh undang-undang



KATA PENGANTAR

Segala puji bagi Allah Zat Maha Pencipta, yang telah menciptakan alam ini dengan segala isinya, ternyata segala sesuatu yang diciptakan-Nya tidak sia-sia, di dalamnya mengandung seribu satu hikmah dan manfaat yang kadangkala sulit dicerna oleh akal manusia. Selawat dan salam buat junjungan Rasul pilihan Muhammad SAW, Rasul yang telah berjasa kepada umat manusia dan jagat raya seluruhnya, jasa dan budi baik beliau tidak pernah mengharapkan suatu balasan, hanya bagi kita selaku insan-insan yang beriman mengenang jasa baik orang yang telah berbudi kepada kita serta alam jagat raya adalah suatu kewajaran.

Buku cetakan kedua yang diterbitkan oleh penerbit Kalam Mulia ini, dengan judul *Timbangan Emas Buat Menimbanganq Gunung, Pandangan Ibn Khaldun Terhadap Filsafat Ketuhanan Al-Farabi dan Ibn Sina*, sudah mengalami revisi untuk memudahkan para pembaca dalam memahami permasalahan-permasalahan yang terdapat pada filsafat Islam.

Buku ini menjelaskan tentang filsafat Islam sebagai metode rasional yang bekerja melalui kesatuan antara fikir dan zikir, Gambaran keanekaragaman pemikiran sebagai suatu bukti bahwa terhadap satu permasalahan dapat menimbulkan berbagai macam

pandangan dan penafsiran karena disebabkan oleh perspektif yang berbeda. Perspektif yang berbeda tentunya sering menimbulkan rasa ketidakpuasan karena di satu pihak mereka berusaha untuk mencari kebenaran melalui pemikiran, sementara di pihak lain menilainya melalui perasaan. Sebagai contoh polemik yang terjadi antara Ibn Khaldun di satu pihak, dengan Al-Farabi dan Ibn Sina di pihak lain. Dari polemik tersebut dapat disimpulkan bahwa ketika wahyu memberikan suatu batasan, namun kenakalan akal yang sesuai dengan fitrahnya tidak mau berdiam diri, akan tetapi setelah diuji dengan segala kemampuan yang dimiliki oleh akal, akhirnya ia harus tunduk dan bersujud dihadapan wahyu, karena hasil dari pengembaraan akal tersebut hanya menemukan fatamorgana di padang pasir gurun Sahara. Walaupun demikian akal menemukan suatu kepuasan, mengakui dan mempercayai bahwa firman Allah adalah kebenaran yang hakiki, karena suatu keyakinan tidak bisa dipaksakan akan tetapi perlu tahan uji.

Semoga buku yang telah mengalami revisi ini dapat memberikan manfaat bagi kita semua.

Batusangkar, 15 Februari 2017

Penulis

Dr. H. Kasmuri Selamat MA

DAFTAR ISI

| | |
|-------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| KATA PENGANTAR | v |
| DAFTAR ISI | vii |
| BAB I PENDAHULUAN | 1 |
| BAB II. FILSAFAT ISLAM | 5 |
| A. Pengertian Filsafat Islam | 5 |
| B. Sejarah dan Eksistensi Filsafat Islam..... | 15 |
| C. Ruang Lingkup Pembahasan Filsafat Islam | 28 |
| D. Hubungan Antara Agama dan Filsafat | 32 |
| E. Pengaruh Filsafat Islam | 43 |
| BAB III. KONSEPSI KETUHANAN MENURUT AL-FARABI | 47 |
| A. Riwayat Hidup dan Latar Belakang Pemikiran dalam Filsafat Ketuhanan Al-Farabi | 47 |
| B. Wujud Allah | 59 |
| C. Zat dan Sifat | 64 |
| D. Teori Emanasi | 72 |
| BAB IV. KONSEPSI KETUHANAN MENURUT IBN SINA | 79 |
| A. Riwayat Hidup dan Latar Belakang Pemikiran dalam Filsafat Ketuhanan Ibn Sina | 79 |
| B. Wujud Allah | 97 |
| C. Zat dan Sifat | 113 |

| | |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| D. Teori Emanasi | 116 |
| BAB V. IBNU KHALDUN | 121 |
| A. Riwayat Hidup Ibn Khaldun..... | 121 |
| B. Karya-karya Ibn Khaldun..... | 134 |
| C. Kemampuan Ibn Khaldun dalam Melahirkan Penemuan Ilmiah..... | 138 |
| BAB VI. PANDANGAN IBN KHALDUN TERHADAP FILSAFAT KETUHANAN AL-FARABI DAN IBN SINA | 155 |
| A. Latar Belakang Pemikiran Filsafat Ketuhanan Ibn Khaldun | 155 |
| B. Kritikan Ibn Khaldun Terhadap Konsep Ketuhanan Al-Farabi dan Ibn Sina | 160 |
| C. Konsepsi Ketuhanan Menurut Ibn Khaldun | 170 |
| BAB VII KESIMPULAN | 179 |
| BIBLIOGRAFI | 185 |

Bab 1

PENDAHULUAN

Pembahasan berhubungan tentang masalah Ketuhanan adalah merupakan salah satu bagian yang terpenting dari sekian banyak permasalahan yang ada dalam pengkajian filsafat, justru yang dibahas dalam hal ini adalah sesuatu yang berada di luar jangkauan panca indera manusia atau alam yang terletak di balik alam fisik yang sering disebut dengan alam metafisika. Sasaran terakhir dari pembahasan tersebut tentang konsepsi ketuhanan yang telah dibahas dan dicari pemecahannya sejak manusia mampu mempergunakan akal pikirannya.

Menyangkut tentang permasalahan Ketuhanan ini telah terlebih dahulu dibahas oleh filosof-filosof Yunani, kemudian pemikiran tersebut telah dilanjutkan pula oleh pemikir-pemikir berikutnya termasuk para filosof Islam tidak mau ketinggalan dalam membicarakannya.

Dari masing-masing filosof atau tiap-tiap aliran merumuskan konsepsi ketuhanan yang sesuai dengan pendapat dan analisa mereka, sehingga kita temui berbagai macam pendapat tentang hal ini dan ada yang saling bertentangan antara satu dengan yang lainnya, bahkan sampai pada tahap kafir mengkafirkan.

Memang disadari bahwa dalam konsep ajaran Islam ada perkara-perkara yang telah dibatasi untuk akal pikiran sampai kepadanya dan apabila akal dibiarkan menyeberang ke batas ini, ia tidak dapat dianggap benar lagi. Tetapi nyatanya sebagaimana yang dirasakan, bahwa akal pikiran manusia tidak berhenti sampai di situ saja.

Berbagai macam pertanyaan yang timbul dari akal pikiran manusia, diantaranya; apakah alam ini terjadi dengan sendirinya? Atau ada yang menjadikannya? Bagaimana hubungan antara yang menjadikan dengan yang dijadikan, kalau memang ada yang menjadikan itu?

Sejauh perjalanan akal pasti ada ujungnya. Di seberang yang sebelah sana tidak dapat dicapai lagi. Keputusan mesti diambil, tentang ada atau tidak ada.

Untuk menjawab pertanyaan ini maka lahirlah berbagai macam argumen dari para filosof Islam, di antara mereka ada yang berpendapat bahwa Tuhan adalah Akal yang berpikir tentang diri-Nya, dan pemikiran-Nya itu dapat menimbulkan wujud lain. Filosof-filosof Islam yang berpendapat demikian di antaranya adalah Al-Farabi (M. 950M.) dan Ibn Sina (M. 1037M.)¹⁾

Di samping itu masih banyak lagi permasalahan-permasalahan yang lainnya seperti dalil-dalil tentang wujud Allah, hubungan antara sifat dan Zat dan lain-lain.

Walupun demikian, setiap argumen yang dihasilkan oleh masing-masing mereka tetap saja mempunyai kelemahan sehingga memberikan kesempatan bagi pemikir-pemikir sesudah mereka untuk mencari kelemahannya, justru argumen-argumen yang mereka hasilkan itu sangat sukar untuk diterima sebagai suatu keyakinan yang pasti.

1) Lihat Farabi, *Ara' Ahl al-Madinah al-Fadilah*, Mesir, Maktabah Muhammad Ali Sabih wa Auladiah, tt. h. 22. Ibn Sina, *al-Najah*, Kairo; Mustafa al-Baby al-Halaby, 1938. h. 398.

Berangkat dari hal yang demikian itu tidak mengherankan jika Ibn Khaldun (M. 1406M) salah seorang tokoh pemikir Islam hadir dan memberikan penilaian yang kurang menguntungkan terhadap konsepsi ketuhanan terutama pertikaian dengan akidah, hal ini bertujuan untuk mendapatkan tempat yang kokoh dalam sistem pemikiran Islam. Dalam perkara ini Ibn Khaldun berpendapat bahwa kemampuan akal pikiran yang digunakan oleh para filosof dalam memikirkan perkara-perkara yang berkenaan tentang masalah Ketuhanan adalah sia-sia karena apapun tentang keberadaan yang di balik persepsi yaitu yang bersifat rohaniah yang mereka namakan ilmu Ilahi dan ilmu-ilmu yang di luar kebiasaan, maka sesungguhnya Zat-Nya itu tidak jelas dan tidak akan sampai kesana dengan argumen-argumen logis.²⁾

Akal memang sebuah timbangan yang benar, hasilnya pasti dan dapat dipercayai akan tetapi mempergunakan akal untuk menimbang soal-soal yang berhubungan dengan ke-Esaan Allah, hidup di akhirat, hakikat kenabian, hakikat sifat-sifat Tuhan dan segala sesuatu yang ada di luar kemampuan akal, harapan yang demikian itu berarti suatu kemustahilan, perumpamaannya sama dengan mencoba mempergunakan timbangan emas untuk menimbang gunung.³⁾

Berdasarkan ungkapan Ibn Khaldun di atas, dapatlah disimpulkan di sini bahwa segala bentuk usaha yang dilakukan oleh para filosof Islam sebelumnya yang berkenaan dengan masalah ketuhanan dalam pandangan Ibn Khaldun adalah usaha yang sia-sia, bahkan menurut Ibn Khaldun mereka itu terutama dalam hal ini Al-Farabi dan Ibn Sina adalah sarjana-sarjana yang telah disesatkan oleh Allah.⁴⁾

2) Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, Kairo, tt. h. 475.

3) *Ibid.* h.401.

4) *Ibid.* h.475.

Justru masalah ketuhanan ini berhubungan erat dengan masalah keyakinan bahkan merupakan suatu yang pokok dalam akidah Islam, maka Ibn Khaldun berpendapat tidak ada jalan lain yang sebaiknya kecuali kembali kepada ketentuan yang telah ada dalam agama yaitu dengan berlandaskan Al Qur'an dan Sunnah.⁵⁾

Dari beberapa permasalahan yang dikemukakan di atas menurut hemat penulis di satu pihak pendapat Ibn Khaldun memang ada benarnya, karena hingga saat ini sangat sukar rasanya pendapat-pendapat dari para filosof khususnya dalam hal ini pendapat yang dikemukakan oleh Al-Farabi dan Ibn Sina untuk dapat diterima sebagai suatu keyakinan dalam beragama.

Namun di pihak lain perlu pula dipertimbangkan dan pendapat Ibn Khaldun itu, seakan-akan ia menghilangkan sama sekali jasa yang telah disumbangkan oleh para filosof sebelumnya serta ingin membawa kita pada pengertian yang bersifat dogma, padahal menurut kajian sejarah betapa besarnya jasa yang telah dilakukan oleh para filosof terdahulu dalam usaha pembelaan terhadap agama Islam, justru pihak lawan yang bukan Islam pada waktu itu menyerang keyakinan Islam dengan menggunakan senjata filsafat, maka wajarlah kiranya pemikir Islam pada waktu itu mempergunakan senjata yang sama sebagaimana yang dipunyai oleh pihak lawan.

Dengan berdasarkan beberapa permasalahan di atas, penulis bermaksud untuk menyelesaikan permasalahan sebenarnya dan mencari solusi yang terbaik dalam hal ini.

5) *Ibid.* h.401.

Bab 2

FILSAFAT ISLAM

A. PENGERTIAN FILSAFAT ISLAM

a. Filsafat Menurut Bahasa.

Sangat sedikit kalau diperhatikan, suatu definisi itu dapat melepaskan keyakinan atau cara berpikir orang yang membuatnya. Hal yang demikian ini ditemukan baik dalam mendefinisikan ilmu-ilmu lain begitu juga halnya dengan filsafat, sehingga kita temui bermacam ragam defenisi yang satu dengan lainnya berbeda menurut keutamaan orang yang menciptanya.

Sejarah tumbuhnya filsafat telah melahirkan beberapa defenisi mengenai pengetahuan ini. Hal yang demikian ini adalah wajar, sebab permasalahan-permasalahan yang dihadapi manusia dari zaman ke zaman memperlihatkan gejala perkembangan ke arah yang makin kompleks.

Kalau dahulu permasalahan yang dihadapi oleh umat manusia masih sangat sederhana, akan tetapi lama kelamaan persoalan itu semakin hari semakin bertambah banyak dan

semakin bermacam ragam, yang tentunya akan mengundang pemikiran yang bermacam-macam pula.

Hal yang demikian ini sesuai dengan apa yang diungkapkan oleh H. M. Rasyidi, katanya karena perbedaan kemampuan, perbedaan lingkungan, perbedaan ruang dan waktu dimana manusia memberi jawaban-jawaban terhadap persoalan itu, menyebabkan terjadinya perbedaan-perbedaan jawaban dalam masalah-masalah yang sama.¹⁾

Sebelum sampai pada pengertian secara khusus tentang filsafat Islam, terlebih dahulu disini akan dikemukakan beberapa pengertian filsafat secara umum baik dari asal katanya maupun pengertiannya menurut para ahli.

Kata-kata filsafat memang berasal dari bahasa Yunani yang dipergunakan pertama kali oleh Pythagoras lebih kurang 3000 tahun yang lalu, untuk menyatakan pengakuan dan kerinduannya terhadap kebenaran yang absolut. Semenjak itu kata-kata filsafat berpindah dari mulut ke mulut para ahli dan pemikir untuk menyampaikan hakikat pengertian yang sama, walaupun dalam mendefinisikannya para ahli memakai istilah yang berbeda-beda.

Sedangkan Wajiz Anwar mengatakan bahwa : Untuk meng gali asal usul perkataan filsafat kita perlu pergi ke Eropa Tenggara dan ujung Benua Asia yang paling barat, ke semenanjung negeri Grik dan negeri Asia kecil. Pada tiga ribu tahun yang lalu negeri ini didiami oleh satu bangsa yang kini sudah tidak ada lagi wujudnya karena percampuran daerah atau musnah karena

1) H. M. Rasyidi dkk. *Islam Untuk Disiplin Ilmu dan Filsafat*, Proyek Pembinaan Pendidikan Agama Islam di Perguruan Tinggi, Jakarta 1984, h. 145.

peperangan, mereka menyebut dirinya bangsa Grik Hellen dan mereka memiliki bahasa yang sudah tidak dipergunakan oleh orang lagi kecuali dalam perpustakaan atau museum benda purba.

Perkataan filsafat berasal dari bahasa mereka yang berarti cinta kebijaksanaan (*Philosophia*), Kata-kata Grik *Philosophia* terdiri dari dua kata yang telah dirangkaikan yaitu *philos* berarti cinta dan *shopos* yang berarti kebijaksanaan. Mereka berkeyakinan bahwa kebijaksanaan adalah sifat daripada dewa atau Tuhan, sedangkan manusia dapat hanya menjadi pencinta kebijaksanaan: *philosophos*.

Perkataan *philosophia* diubah oleh orang Arab pada masa kejayaannya menjadi kata filsafat atau falsafat sedangkan perkataan *philosophos* menjadi failasuf. Buku-buku agamalah yang memperkenalkan kita dengan perkataan itu dan kita menggunakan kata filsafat dan orangnya failasuf untuk memberi nama hal yang sama.²⁾

Keterangan di atas menjelaskan bahwa pada awalnya perkataan filsafat itu mempunyai arti yang sangat sederhana yaitu untuk membedakan sifat manusia dengan sifat yang dimiliki oleh Tuhan berkenaan dengan kepandaian-Nya. Karena sifat bijaksana tidaklah dapat diberikan kepada manusia. Manusia adalah penggemar kebijaksanaan sedangkan yang bijaksana adalah Tuhan. Akan tetapi lama kelamaan perkataan filsafat itu digunakan untuk menunjukkan pada satu aktivitas manusia yang berkenaan dengan pemahaman terhadap dunia secara keseluruhan.

2) Wadjiz Anwar L. P.H. *Nilai Filsafat dalam Dunia Modern Dewasa ini*, Alumni, Bandung 1983, h.24-25.

I. R. Pudjawijatna berpendapat

Adapun kata Filsafat itu kata Arab yang berhubungan rapat dengan kata Yunani bahkan asalnyapun dari kata Yunani juga. Kata Yunani ialah : *Philosophia*. Dalam bahasa Yunani kata *philosophia* itu merupakan kata majemuk yang terjadi dari *philo* dan *sophia*. *Philo* artinya 'cinta' dalam arti yang seluas-luasnya yaitu ingin dan karena ingin itu lalu berusaha mencapai yang diinginkan itu.

Sophia artinya kebijaksanaan. Bijaksana inipun kata asing, adapun artinya ialah pandai : mengerti dengan mendalam atau cinta kepada kebijaksanaan.³⁾

Al-Farabi (M. 950M) adalah filosof muslim terbesar sesudah Al-Kindi (M. 870M.) dan sebelum Ibn Sina (M. 1037M.), yang terkenal sebagai penafsir Aristoteles; meninggal pada tahun 950 Masehi dalam usianya 80 tahun di Damaskus. Menurut analisa Al-Farabi, bahwa perkataan filsafat itu berasal dari Yunani, masuk dan digunakan sebagai bahasa Arab. Perkataan asal ialah: "*philosophia*" yang terdiri dari dua perkataan yaitu "*philo*" yang berarti cinta dan "*sophia*" yang berarti hikmah atau kebenaran. Jadi "*philosophia*" atau "filsafat" berarti "cinta kebenaran."⁴⁾

Poerwantana dkk, memberi keterangan sebagai berikut: Istilah filsafat dapat ditinjau dari dua segi, yakni :

- a. Segi semantik : perkataan filsafat berasal dari kata Arab filsafat yang berasal dari bahasa Yunani, *philosophia* yang berarti *philo*=cinta, suka (*loving*), dan *sophia*=pengetahuan, hikmah (*wisdom*). Jadi *philosophia* berarti

3) Pudjawijatna, *Pembimbing ke Arah Alam Filsafat*, Rineka Cipta, Jakarta 1990, h. 1-2.

4) Aboebakar Aceh, *Sejarah filsafat Islam*, Ramadhani, Solo 1989, h. 3.

cinta pada kebijaksanaan atau cinta pada kebenaran. Maksudnya, setiap orang yang berfilsafat akan menjadi bijaksana. Orang yang cinta kepada pengetahuan disebut *philosopher*, dalam bahasa Arabnya *failasuf*.

- b. Segi praktis : dilihat dari pengertian praktisnya, filsafat berarti “alam pikiran’ Berfilsafat artinya berpikir. Namun tidak semua berpikir berarti berfilsafat. Berfilsafat adalah berpikir secara mendalam dan sungguh-sungguh. Sebuah semboyan mengatakan bahwa “setiap manusia adalah filosof’ Semboyan ini benar juga sebab semua manusia berpikir. Akan tetapi secara umum semboyan itu tidak benar sebab tidak semua manusia yang berpikir adalah *failasuf*.⁵⁾

Begitu banyaknya pengertian filsafat jika dilihat dari sudut bahasa, akan tetapi dari beberapa definisi filsafat secara bahasa yang telah dikemukakan di atas, semuanya sepakat bahwa kata-kata filsafat itu pada mulanya berasal dari bahasa Yunani, perbedaan pendapat para ahli sejarah ialah berkenaan dengan siapa yang pertama kali menggunakan kata-kata itu.

Soemadi Soejabrata dalam hal ini berpendapat :

Pada zaman Homerus (kira-kira abad ke 9 sebelum Masehi) telah terdapat kata *sophia* yang biasanya diberi arti kebijaksanaan; kata-kata *sophia* tersebut pada waktu itu mempunyai arti kecekapan.

Kata *philosophein* mulai dipergunakan Herodotus (kira-kira 485 sebelum Masehi), dan berarti mencintai kebenaran.

5) Poerwantana dkk, *Seluk Beluk Filsafat Islam*, C.V. Rosda, Bandung 1988, h. 1.

Kata *philosophos* mula-mula dikemukakan oleh Herakleitos (540 - 480 sebelum Masehi). Sementara orang mengatakan bahwa kata tersebut mula-mula dipakai oleh Pythagoras (580-500 sebelum Masehi). Tetap pada hemat penulis lebih tepat kalau kita ikuti pendapat yang mengatakan bahwa Herekbitoslah yang memberi arti lebih tepat.

Menurutnya, *philosophos* (ahli filsafat) harus mempunyai pengetahuan yang luas (banyak sekali, sebagai pengejawantahan daripada kecintaannya pada kebenaran).

Mulai benar-benar jelas ialah masa kaum sofhis dan Socrates yang memberi arti *philosophiein* sebagai penguasaan secara sistematis daripada pengetahuan theoretis. *Philosophia* adalah hasil dari perbuatan yang disebut *philosophiein* itu, sedangkan *philosophos* adalah orang yang melakukan *philosophiein*.

Dari kata *philosophia* itulah nantinya timbul kata-kata *philosophia* (Latin), *philosophic* (Belanda), *philosophic* (Jerman), *philosophy* (Inggeris), *philosophic* (Perancis) dan bahasa kita filsafat atau filsafat.⁶⁾

Menurut hemat penulis perbedaan pendapat para ahli sejarah tentang siapa yang pertama kali menggunakan kata-kata filsafat itu bukanlah hal yang prinsipil, akan tetapi yang perlu ditegaskan di sini; walaupun orang-orang Yunani Purba sudah mempunyai tradisi berfilsafat sejak 500 tahun sebelum Masehi, walaupun kata-kata filsafat itu asal mulanya dari bahasa Yunani, yang demikian ini tidaklah berarti bahwa orang Yunani kunolah yang sudah berfilsafat.

6) Soemadi Soerjabrata, *Pengantar Filsafat*, Yogyakarta 1970, h. 1-2.

Jauh sebelum orang Yunani berfilsafat, dalam Al-Qur'an dikisahkan bahwa Nabi Ibrahim AS. sudah mulai berpikir secara berfilsafat ketika beliau ingin mencari siapa yang menciptakan alam ini.

Sarvepalli Radha Krishnan, filsuf dari negarawan India menerangkan :

Kita mengetahui bahwa Mesir dan Irak telah mengembangkan peradaban yang tinggi jauh sebelum Yunani. Kitapun mengetahui pula bahwa filsafat Yunani yang mula-mula sangat dipengaruhi oleh hikmah purba Mesir. Plato dalam tulisan-tulisan menimba hikmah (maxims) para pendeta Mesir dengan cara yang menunjukkan betapa otoritas mereka itu sebagai sumber pengetahuan yang tidak dapat dibantah. Bahkan Aristoteles maju iebih jauh lagi dan mengatakan bahwa para pendeta Mesir Purba adalah para Filisuf yang pertama di dunia ini. Hal ini menjadi mungkin untuk mencari jejak filsafat pada satu periode lebih dahulu daripada Yunani Purba dan menentukan hakikat dan ruang lingkup perkembangannya pada peringkat atau masa itu.⁷⁾

Keterangan di atas ini juga membuktikan lagi walaupun kata-kata filsafat itu diambil dari bahasa Yunani, namun bukanlah berarti orang Yunani sebagai perintis pertama hadirnya filsafat sebagai salah satu kebudayaan manusia di dunia ini, terbukti menurut keterangan dari Radha Krishnan, orang Mesir Kuno sudah lama memiliki tradisi berfilsafat ini, walaupun pada waktu itu mereka tidak menggunakan kata-kata *philosophia* atau filsafat sebagaimana yang ada pada saat sekarang, sedangkan maksudnya sama seperti yang dilakukan oleh filsuf-filsuf Yunani.

7) Sarvepalli Radha Khrisnan, (ed), *History of Philosophy, Eastern and Western, Volume I* London 1952. h.14.

b. Arti Filsafat

Untuk mengetahui yang dimaksudkan dengan filsafat, di sini penulis kemukakan rumusan atau pendapat dari beberapa orang ahli :

1. Harold H. Titus mengemukakan empat pengertian tentang filsafat, menurut beliau
 - (i) *Philosophy is an attitude towards life and the universe.* (Filsafat ialah satu sikap tentang hidup dan tentang alam semesta).
 - (ii) *Philosophy is a method of reflective thinking and reasoned inquiry.* (Filsafat ialah satu metode pemikiran reflektif dan penyelidikan akliah).
 - (iii) *Philosophy is a group of systems of thought.* (Filsafat ialah satu kumpulan teori atau sistem pemikiran).⁸⁾
2. Marcus Tullius Cicero, politikus dan ahli pidato Romawi, merumuskan pengertian filsafat sebagai berikut : Filsafat itu adalah pengetahuan sesuatu yang maha agung dan usaha mencapai pengetahuan tersebut⁹⁾
3. Aristoteles (384-322 SM); seorang filosof terbesar, murid Plato dan guru Raja Iskandar dari Macedonia memberikan pengertian filsafat sebagai berikut : Filsafat itu menyelidiki sebab dan asas segala benda.¹⁰⁾

8) Harold H. Titus, *Living Issues in Philosophy: Introductory Text Book*, New York 1959. h.8-9.

9) H. Aboebakar Aceh. *op. cit.* h. 9.

10) S. Takdir Ali Syahbana, *Pembimbing ke Filsafat Metafisika*, Dian Rakyat, Jakarta 1981. h. 2

4. Al-Farabi (M.950M.); filosof Muslim terbesar sebelum Ibn Sina berpendapat : Filsafat itu ialah ilmu pengetahuan tentang alam yang maujud dan bertujuan menyelidiki hakikatnya yang sebenarnya.¹¹⁾
5. Fuad Hassan, dosen psikologi Universitas Indonesia menyimpulkan
 Filsafat ialah suatu ikhtiar untuk berpikir radikal; radikal dalam arti mulai dari radikalnya suatu gejala, dari akarnya suatu hal yang hendak dipermasalahkan, dan dengan jalan penjajagan yang radikal itu filsafat berusaha untuk sampai kepada kesimpulan-kesimpulan yang universal.¹²⁾
6. Hasbullah Bakry merumuskan
 (Ilmu) filsafat ialah ilmu yang menyelidiki segala sesuatu dengan mendalam mengenai ketuhanan, alam semesta dan manusia sehingga dapat menghasilkan pengetahuan tentang bagaimana hakikatnya sejauh yang dapat dicapai akal manusia dan bagaimana sikap manusia itu seharusnya setelah mencapai pengetahuan itu.¹³⁾

Dengan belajar dari rumusan-rumusan atau defenisi-defenisi di atas, maka sampailah penulis kepada kesimpulan: Filsafat atau berfilsafat ialah; kemampuan atau keistimewaan berpikir yang dimiliki seseorang, di dalam menyelami, memahami secara mendalam tentang hakikat segala yang maujud termasuk didalamnya hakikat yang menciptakan dan yang diciptakan dan bagaimana seharusnya manifestasi sikap manusia itu setelah pengetahuan tentang hakikat sesuatu itu ia miliki.

11) Aboebakar Aceh. *op. cit.*

12) Fuad Hassan, *Berkenalan dengan Existensialisme*, Jakarta 1973. h.7.

13) Hasbullah Bakry, *Sistematika Filsafat*, Solo 1961. h. 7.

c. Filsafat Islam

Setelah menjelaskan defenisi filsafat baik secara bahasa maupun maksud filsafat secara umum kini tibalah pula untuk mendudukan pengertian dari filsafat Islam,

Ibrahim Madkur dalam hal ini berpendapat;

Filsafat Islam adalah pemikiran yang lahir dalam lingkungan (*bi'ah*) Islam (dunia Islam), untuk menjawab tantangan zaman, yang membahas hubungan antara manusia dengan Allah dan alam semesta. Pembahasan ini meliputi hubungan antara wahyu dan akal, akidah dan hikmah, agama dan filsafat.¹⁴⁾

Oemar Amin Hoesin juga berpendapat;

Filsafat Islam bertujuan untuk mengisi dunia dengan teori-teori yang lengkap tentang kesatuan seluruh alam, agar dapat memuaskan, bukan saja pikiran akan tetapi juga perasaan agama. Karena itulah dia berusaha menyesuaikan peradaban dan rohani dengan sudut ilmu filsafat.¹⁵⁾

Namun demikian, masih ada golongan yang beranggapan bahwa filsafat Islam itu tidak ada, yang ada ialah filsafat Arab dengan alasan bahwa ianya lahir dari dunia Arab dan ditulis dalam bahasa Arab.

Penulis sependapat dengan Abu Ahmadi yang berpendapat :

Pemikiran-pemikiran filsafat pada kaum Muslimin lebih tepat disebut “Filsafat Islam” mengingat Islam bukan saja sekedar agama, tetapi juga kebudayaan. Pemikiran filsafat itu sudah barang tentu terpengaruh oleh kebudayaan Islam ter-

14) Ibrahim Madkur, *Fi al-Filsafat al-Islamiyyah, Manhaj wa Tatbiqih*, Dar al Ma'rif, Mesir 1968. h. 19-20.

15) Oemar Amin Hoesin, *Filsafat Islam*, Bulan Bintang, Jakarta 1975. h. 35.

sebut, meskipun pemikiran itu banyak sumbernya dan berbeda-beda jenis orangnya.

Corak pemikiran tersebut adalah Islam, baik tentang problem-problemnya, motif pembinaannya maupun tujuannya karena Islam telah memadu dan menampung aneka kebudayaan serta pemikiran dalam suatu kesatuan, dan dalam pemakaian istilah “Filsafat Islam” lebih banyak difahami dalam buku-buku filsafat.¹⁶⁾

Ahmad Fuad Al-Ahwani berpendapat pula

Filsafat Islam adalah pembahasan meliputi berbagai soal alam semesta dan bermacam masalah manusia atas dasar ajaran-ajaran keagamaan yang turun bersama lahirnya agama Islam.¹⁷⁾

Maka jelaslah di sini bahwa perbedaan yang terjadi hanya dalam menetapkan nama karena bagaimanapun juga hidup dan suburnya pemikiran filsafat pada umat Islam itu di bawah naungan Islam, cuma kebanyakannya ditulis dalam bahasa Arab.

B. SEJARAH DAN EKSISTENSI FILSAFAT ISLAM

1. Sejarah Kelahiran Filsafat Islam

Pada waktu Rasulullah SAW wafat pada tahun 11 Hijrah atau 632 Masehi, dan ketika kekuasaan Islam masih terbatas dalam wilayah semenanjung Arabia, pada waktu itu umat Islam masih belum berbenturan secara langsung dan aktif dengan keyakinan berbagai agama dan berbagai aliran filsafat baik filsafat *Greek* maupun filsafat *India*.

16) H. Abu Ahmadi, *Filsafat Islam*, CV. Toha Putra, Semarang, tt. h. 29.

17) Ahmad Fuad Al-Ahwani, *al-Filsafat al-Islamiyyah*, Kairo, Daar al Qalam, 1962. h. 10.

Perluasan wilayah kekuasaan Islam keluar Arabia bermula pada masa pemerintahan Khulafa' al-Rasyidin (632-661M). Selanjutnya pada masa pemerintahan Khalifah Walid I (705-715 M) dan Daulat Bani Umayyah (661-750 M) yang berpusat di Damaskus. Wilayah kekuasaan Islam pada waktu itu sudah terbentang dari pegunungan Pyrenees sebelah barat. Hal ini berlaku lebih kurang delapan puluh tahun setelah Rasulullah SAW wafat.

Dari kalangan sahabat serta tabi'in baik pada waktu Rasulullah SAW masih hidup maupun sepeninggalnya, dalam beragama mereka masih tetap mempertahankan keimanan mereka sebagaimana adanya. Segala sesuatunya mereka terima dengan keimanan yang sepenuhnya serta tidak mempersoalkannya secara teliti dan mendalam.

Cara dan jalan pemikiran serupa itulah disebut dengan golongan terdahulu.¹⁸⁾ Cara demikian tetap dipegang pada masa perluasan kekuasaan yang harus menghadapi peperangan-peperangan yang dahsyat dan juga pada masa memantapkan pemerintahan.

Sedangkan di pihak lain, pada waktu umat Islam memperluas daerah kekuasaannya ke daerah-daerah yang penduduknya bukan Islam, berbagai macam masalah agama yang

18) Akan tetapi pada masa berikutnya, Salaf hadir sebagai gerakan pada abad keempat hijrah dan pengikut Imam Ahmad bin Hambal yang dipandang sebagai tokoh yang dengan penuh kegigihan mempertahankan pendirian Salaf. Lihat Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh al-Madhab al-Islamiyyah*, Juzu 'I, Dar al-Fikr al-Arabi, tt. h. 211. Sementara itu Muhammad Abduh memberi isyarat untuk pemahaman siapa yang disebut Salaf, yakni pengikut Mazhab Hambali yang menolak pokok-pokok akidah yang sejalan dengan tujuan akal, sebagaimana yang diajarkan oleh Abu Hasan al-Asy'ari. Lihat bukunya *Risalah Tauhid*, Dar al-Manar, Kairo 1969. h. 18.

pelik telah mulai mereka persoalkan, persoalan ini akhirnya mempunyai titik singgung dengan keyakinan yang telah dianut umat Islam yang datang kemudian sehingga melahirkan golongan-golongan keagamaan dalam Islam.¹⁹⁾

Sebagai contoh; pada waktu umat Islam dapat menguasai daerah-daerah seperti Mesir, Maroko, Spanyol, dan Syam, agama Kristen sudah lebih dahulu tersebar di daerah-daerah tersebut sedangkan pada waktu itu agama Kristen sedang mengalami perpecahan sehingga menjadi beberapa aliran.²⁰⁾

Di antara aliran-aliran tersebut timbul semacam perdebatan mengenai keyakinan agama. Persoalan yang mereka perdebatkan adalah yang bersangkutan dengan Nabi Isa as. Ada yang berpendapat bahwa Nabi Isa itu adalah Allah baik dari sifat ketuhanan dan sifat kemanusiaan bersatu pada dirinya. Sedangkan golongan yang lain pula berpendapat bahwa Nabi Isa itu mempunyai dua sifat yang berbeda, yaitu sifat ketuhanan dan sifat kemanusiaan.²¹⁾

Mereka juga memperdebatkan tentang penyandaran kesatuan antara unsur ketuhanan dengan unsur kemanusiaan.

Ada yang mengatakan bahwa percampuran keduanya itu tidak ubahnya seperti air dengan manisnya gula yang dapat menjadi benda satu dan ada pula yang berpendapat seperti bercampurnya api dengan besi.²²⁾

19) Ahmad Amin, *Fajr Islam*, Maktatab al-Nahdat al-Misriyyat, Kairo 1965. h. 126.

20) *Ibid.* h.125.

21) *Ibid.*

22) *Ibid.*

Perdebatan yang terjadi dalam agama Kristen ini tidak terbatas hanya sampai ke persoalan ketuhanan saja, perdebatan tersebut meliputi dalam banyak hal seperti: Apakah berkumpulnya manusia pada hari kiamat nanti hanya roh saja atau roh disertai dengan jasmani? Apakah Al-Qur'an masih turun ke dunia lagi sebelum datangnya hari kiamat atau tidak? Di antara mereka juga ada yang meyakini adanya qadar baik dan buruk serta banyak lagi yang lainnya dan kemudian persoalan-persoalan ini berjangkit pula kepada umat Islam dan selanjutnya menimbulkan perdebatan pula di kalangan mereka.²³⁾

Dari permasalahan dan perdebatan yang ada dalam agama Kristen sebagaimana yang dijelaskan di atas, kelihatanlah di sana bahwa mereka telah mengambil unsur-unsur filsafat Yunani sebagai senjata mereka dalam berdebat.

Sementara umat Islam pada waktu itu hanya terpesona oleh kesucian firman Ilahi yang mengagumkan dan Sunnah Nabi, mereka mengabdikan diri mereka sepenuhnya kepada ajaran yang ada.

Pendekatan yang agak sempit dan pengkajian teks-teks Al-Qur'an ini, ternyata tidak dapat bertahan lama terhadap tekanan-tekanan masa. *Pertama*, adanya konfrontasi awal yang tidak dapat dihindarkan antara Islam dengan paradigma Kristen baik di Damaskus maupun di Baghdad, serta ketegangan-ketegangan yang ditimbulkannya.

Kedua, adanya masalah-masalah moral dan hukum yang timbul dari gambaran yang tidak jelas mengenai kemaha-kuasaan Tuhan yang tidak terbatas di dunia ini, seperti

23) *Ibid.* h.126.

yang dilukiskan dalam Al-Qur'an dan hubungannya dengan pertanggung-jawaban manusia. Akhirnya timbullah kebutuhan yang sangat mendesak untuk melindungi pandangan hidup Islami yang tidak dapat disusun tanpa usaha sistematis untuk menyelesaikan keterangan yang dirasakan bertentangan dalam nash (Al-Qur'an dan Sunnah ke dalam keselarasan makna).²⁴⁾

Dalam menghadapi masalah ini, ada dua tugas yang sangat penting bagi umat Islam

1. Berusaha untuk mempertahankan ajaran-ajaran Islam dengan menggunakan dalil-dalil akal, terutama terhadap mereka yang telah mahir dengan filsafat Yunani.
2. Berusaha untuk mengukuhkan keyakinan umat Islam sendiri, dengan mempergunakan dalil-dalil akal.

Maka kini tibalah saatnya, umat Islam dipanggil oleh agamanya untuk menyiarkan ajaran Islam kepada mereka yang tingkat pemikiran dan asas keyakinannya tidak serupa dengan orang-orang yang berada di semenanjung jazirah Arab.

Untuk menghadapi hal ini, tidak ada jalan lain, melainkan umat Islam harus menyampaikan ajaran Islam yang sesuai dengan persiapan yang telah dimiliki oleh mereka yang belum beragama Islam, tidak hanya sekedar menyampaikan kepada mereka Al-Qur'an dan Hadits Rasulullah SAW saja, sebab mereka masih belum menghayati apa itu Al-Qur'an dan apa itu Hadits.

24) Majid Fakhri, *A History of Islamic Philosophy*, Columbia University Press New York 1983. h.17-18. Selama satu abad dan juga selama penaklukan-penaklukan yang terus menerus terhadap timur dekat, para penguasa Arab dihadapi berbagai masalah baru dalam mengelola kerajaan yang amat luas dan menghimpun kekuatan tentara serta politik mereka. Khususnya Khalifah-Khalifah Umayyah (661-749 M) sangat terlibat dalam proses penyesuaian situasi ini. Lihat Ibn Al-Nadim, *Al-Fihris*, Kairo, tt. h. 352.

Akhirnya timbullah keinginan dari umat Islam mengetahui serta ingin memiliki sebagaimana senjata yang dimiliki oleh pihak lawan, disebabkan orang yang menyerang keyakinan umat Islam pada waktu itu dengan menggunakan dalil filsafat, justru itu harus pula dipertahankan dengan menggunakan dalil yang sama. Sedangkan satu-satunya jalan yang harus ditempuh pada waktu itu adalah dengan menterjemahkan buku-buku filsafat, terutama filsafat Yunani ke dalam bahasa Arab.²⁵⁾

Justru itu, tentu saja pemikiran umat Islam mengalami berbagai tahap perubahan dan perkembangan. Pada tahap permulaan pemikiran mereka sederhana serta murni, dapat dengan mudah dipahami sekalipun mereka yang awam. Kemudian pemikiran mereka berkembang lagi menjadi rasionalistik, skolastik, mistik serta bentuk-bentuk pemikiran lainnya yang kesemuanya ini merupakan penafsiran atau jawaban terhadap tuntutan - tuntutan zaman.

2. Eksistensi Filsafat Islam

Alam pikiran Islam di bidang filsafat hanyalah saduran dan pengulangan dari alam pikiran asing, khususnya dari Yunani. Tanpa ada mengemukakan sesuatu yang baru, bahkan tidak juga sekadar usaha untuk mencernakannya. Kritik terhadap alam pikiran Yunani yang dilakukan Al-Ghazali di abad ke 5 Hijrah adalah pertanda akal Aria yang terwakili dalam warisan alam pikiran Yunani.²⁶⁾

25) Ahmad Fuad al-Ahwani. *op.cit.* h.41.

26) Muhammad Al-Bahiy, *Al-Fikr Al-Islamiy fi Tatauwurihi*, Terj. Al Yasa 'Abubakar, Bulan Bintang, Jakarta 1987, h. 11.

Pendapat ini dikemukakan oleh beberapa cendekiawan Barat dalam usaha mengkritik filsafat Islam. Berhubungan dengan pernyataan tersebut rupanya sampai akhir abad ke 20 ini masih ada sementara ahli yang mempertanyakan tentang keberadaan filsafat Islam, karena mereka meragukan kemampuan para ahil pikir Islam untuk melahirkan pemikiran filsafat.

Renan, seorang tokoh Orientalis dari Perancis mengatakan

Jika bangsa Arab telah diciptakan untuk mempersepsi benda-benda tunggal saja berarti mereka tidak dapat melakukan penyimpulan terhadap seperangkat premis dan hukum, disamping tidak dapat sampai kepada hipotesa dan teori. Sehingga sia-sia saja jika kita mencari pandangan ilmiah maupun kajian filosofis di kalangan mereka, terutama karena Islam telah mempersempit cakrawala mereka dan telah mencabut seluruh kajian teoritis dan mereka. Sehingga sejak awal lagi orang Muslim meremehkan ilmu pengetahuan dan filsafat.²⁷⁾

Maksud dari pernyataan Renan, tidak akan mungkin keturunan dari Bangsa Samia (khususnya bangsa Arab) akan melahirkan filsafat, karena kitab suci Al-Qur'an yang dimiliki oleh umat Islam sebagai pedoman tidak memberikan kebebasan untuk berpikir.

Seorang tokoh Orientalis bernama Tenneman pula mengatakan:

Kegiatan-kegiatan untuk mempelajari filsafat pada bangsa Arab telah ada akan tetapi mereka mengalami rintangan-

27) Renan, *L'islamisme et Lasscience*, dalam *Discours et Conference*, Paris 1887. h.337.

rintangan yang menyebabkan mereka tidak dapat berfilsafat sendiri. Rintangan-rintangan tersebut ialah :

1. Kitab suci mereka (Al-Qur'an) menghalang kebebasan berpikir.
2. Adanya golongan Ahl-as-Sunnah yang selalu memegang teguh terhadap bunyi nas-nas (teks-teks) agama.
3. Pemujaan terhadap pikiran-pikiran Aristoteles, disamping mereka tidak dapat memahami dengan baik terhadap pikiran-pikirannya.
4. Tabiat mereka yang mudah terpengaruh oleh angan-angan.²⁸⁾

Disamping itu ada pula di antara mereka yang berpendapat bahwa filsafat Islam itu tidak ada, yang ada hanyalah filsafat Arab, itupun cuma sekedar mengakui peranan bangsa Arab dalam menterjemahkan dan menyelamatkan filsafat Yunani dari kehancurannya.

Sedangkan filsafat Arab itupun tidak lain dari filsafat Yunani yang ditulis ke dalam bahasa Arab oleh orang Arab. Di antaranya yang berpendapat demikian adalah Emile Brechier dalam bukunya : "*Histoire de la Philosophie*", Maurice de Wulf dalam bukunya : "*Histoire de la Philosophie Médiévale*" termasuk juga yang berpendapat demikian Hana Fakhuri dan Dr. A. Khalil Jaar, keduanya berbangsa Arab Libanon yang memeluk agama Nasrani, di dalam bukunya "*Tarikh al Filsafat Arabiyah*".

28) Ahmad Hanafi. *Pengantar Filsafat Islam*, Bulan Bintang, Jakarta 1987. h. 13.

Berhubungan dengan ungkapan dari Ernest Renan dan Tenneman sebagaimana tersebut di atas, menurut hemat penulis, kesimpulan dan pandangan mereka terhadap ajaran Islam adalah kesimpulan dan pandangan yang salah serta terlalu sedikitnya pengetahuan mereka tentang Islam.

Kalaulah mereka mau meneliti ajaran Islam secara meluas dan mendalam, sebenarnya tuduhan mereka itu tidak beralasan, bahkan bisa juga dikatakan bahwa mereka terlalu tergesa-gesa mengambil kesimpulan. Sebab, jika mereka mau meneliti dengan cermat maka dalam Islam untuk berfilsafat itu merupakan tuntutan Ilahi dan Sabda Rasul.

Dari kedua dasar itu terdapat seruan supaya manusia menggunakan akalnyanya bahkan tidak sedikit ayat-ayat yang menganjurkan manusia supaya berbuat demikian.

Sebagai bukti, bahwa kata-kata dalam Al-Qur'an untuk menggambarkan perbuatan berpikir, bukan saja menggunakan kata-kata *'aqala*, akan tetapi masih banyak lagi kata-kata yang lain yang dipergunakan untuk mengarah pada berpikir.²⁹⁾

29) Kata-kata tersebut antara lain (1) Nazara, melihat secara abstrak dalam arti berpikir dan merenungkan, terdapat lebih dari 30 ayat, antara lain QS 50 ayat 6-7, QS 86 ayat 5-7, QS 88 ayat 17-20. (2) Tadabbara, merenungkan, seperti terdapat dalam beberapa ayat: QS 38 ayat 29, QS 47 ayat 24. (3) Tafakkara, berpikir, terkandung dalam 16 ayat seperti QS 16 ayat 68-69, QS 45 ayat 12-13. (4) Faqiha, mengerti atau faham, terdapat dalam 16 ayat seperti QS 17 ayat 44, QS 16 ayat 97-98, QS 9 ayat 122. (5) Tazakkara, mengingat, memperoleh peringatan, memperhatikan, dan mempelajari, yang semuanya mengandung perbuatan berpikir terdapat dalam lebih dan 40 ayat seperti QS 16 ayat 17, QS 39 ayat 9, QS 51 ayat 47-49. (6) Fahima, memahami dalam bentuk fahhama seperti terdapat dalam ayat QS 21 ayat 78-79. (7) Kata-kata yang berasal dari 'aqala sendiri terdapat lebih dari 45 ayat seperti QS 8 ayat 22, QS 16 ayat 11-12. Lihat Harun Nasution, *Akal dan Wahyu Dalam Islam*, Universitas Indonesia, Jakarta 1986. h. 40-45.

Selain itu terdapat pula kalimat-kalimat yang mengandung sifat berpikir bagi orang muslim atau orang-orang yang beriman, kalimat tersebut ialah ; *ulul 'ilm*³⁰⁾ yang artinya orang berilmu, *ulu al-albab*³¹⁾ yang artinya orang berpikir, *ulu al-absar*³²⁾ artinya orang yang mempunyai pandangan, dan *ulu al-nuha*³³⁾ yang artinya orang yang bijaksana.

Semua bentuk ayat-ayat yang telah dijelaskan di atas berisikan anjuran, sokongan, serta perintah supaya manusia banyak berpikir dan mempergunakan akalnyanya. Jadi, mempergunakan akal serta berpikir adalah merupakan ajaran yang tegas dan jelas yang terdapat dalam Al-Qur'an sebagai sumber utama dan ajaran Islam.

Begitu besarnya penghargaan Islam terhadap akal pikiran manusia, sehingga dalam hal ini Harun Nasution menyimpulkan:

Karena akallah manusia menjadi makhluk Tuhan yang tertinggi dan akal jugalah yang membedakan manusia dari binatang dan makhluk Tuhan lainnya. Karena akal jugalah manusia bertanggungjawab atas perbuatan-perbuatannya dan akal yang ada dalam diri manusia itulah yang dipakai Tuhan sebagai pegangan dalam menentukan pemberian pahala atau hukuman kepada seseorang.

Makhluk selain dari manusia karena tidak mempunyai akal, tidak bertanggungjawab dan tidak menerima hukuman atau pahala atas perbuatan-perbuatannya. Bahkan manusiapun kalau akalnyanya belum atau tidak

30) QS 3 ayat 18.

31) QS 12 ayat 111, QS 3 ayat 190.

32) QS 24 ayat 44.

33) QS 24 ayat 128.

berfungsi, seperti anak yang belum akil baligh dan orang yang tidak waras pikirannya, tidak bertanggung jawab atas perbuatannya dan tidak mendapat hukuman atas kesalahan dan kejahatan yang dilakukannya.³⁴⁾

Keterangan di atas ini cukuplah kiranya memberikan gambaran kepada mereka betapa pentingnya penggunaan akal pikiran dalam ajaran Islam. Tuduhan dan kesalahan mereka dalam mengambil kesimpulan, rupanya bukan saja karena sedikitnya pengetahuan mereka terhadap sumber ajaran Islam, termasuk juga penelitian mereka terhadap filsafat yang dihasilkan oleh umat Islam, sehingga mereka tidak dapat membedakan antara pendapat Al-Farabi dengan pendapat Aristoteles, begitu juga dengan filosof-filosof Islam lainnya. Ataupun dalam hal ini tabiat dan sifat mereka sesuai dengan yang dikemukakan oleh Oemar Amin Hoesin, menurutnya :

Kurangnya keaslian tulisan-tulisan penulis-penulis Barat tentang filsafat Islam itu, sebagiannya disebabkan oleh kejahilannya, dan sebagian lagi karena sentimen penghinaan yang tidak dapat melepaskan dirinya, dan ada kalanya pula karena kedua-duanya. Selama pengetahuan mereka seperti itu, selama itu pulalah mereka akan menullis "bahwa filsafat Islam itu adalah merupakan komentar-komentar belaka dari pelajaran Aristoteles dan New-Platonis".³⁵⁾

34) Harun Nasution, *Op. cit.* h.49.

35) Oemar Amin Hoesin, *op. cit.* h. 44. New Platonisme adalah corak filsafat yang dikemukakan oleh Plotinus yang berorientasi pada filsafat Plato, oleh karena itu juga disebut sebagai suatu kebangkitan dari pemikiran filsafat Plato yang sudah sekian lama tenggelam dalam arti tidak begitu dikenali lagi karena adanya pemikiran filsafat lain yang lebih masyhur. Lihat Mohammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani*, Tinta Mas, Jakarta 1986.h.26-27.

Secara jujur memang diakui, bahwa filsafat Islam terpengaruh oleh filsafat Yunani, para filosof Islam banyak mengambil pemikiran Aristoteles dan juga sangat tertarik oleh pemikiran-pemikiran Plotinus,³⁶⁾ sehingga banyak teorinya yang diambil oleh para filosof Islam.

Hal yang demikian ini adalah biasa, bahwa dalam proses perkembangan pemikiran, orang yang datang kemudian selalu dipengaruhi oleh orang-orang yang datang dahulu serta berguru kepada mereka. Termasuk juga kita yang hidup pada abad modern ini, dalam banyak hal, kita masih berhutang budi kepada orang-orang dulu, tidak ketinggalan di dalamnya bangsa Romawi dan Yunani, begitu juga bangsa India Kuno dan Mesir Kuno. Sebab, akhir bagi generasi dahulu, adalah awal bagi generasi sekarang.

Akan tetapi perlu disadari, berguru tidak berarti mengekor serta taqlid yang membabi buta sebab sifat yang seperti ini hanya dimiliki oleh orang-orang yang lemah akal pemikirannya.

Begitu juga halnya dengan filsafat yang dihasilkan oleh para filosof Islam, tidaklah tepat jika dikatakan bahwa filsafat Islam itu hanya kutipan tandus dari filsafat Yunani. Sebab filsafat yang dihasilkan oleh para filosof Islam itu hasil dari berbagai macam aliran pemikiran. Kalau filsafat Yunani merupakan salah satu sumber yang mempengaruhi pemikiran para filosof Islam, maka tidak mustahil kebudayaan lainnya seperti Iran, India Kuno, Mesir Kuno ikut serta menjadi sumbernya pula.

36) Plotinus dilahirkan pada 205 di Lykopolis Mesir dan meninggal di Minturna Italia pada tahun 270. Ia seorang filosof terkenal yang pemikirannya dalam filsafat banyak dipengaruhi pandangan mistik. Selain itu dia dikenal sebagai orang yang membangkitkan kembali ajaran-ajaran Plato. Sebab itu filsafatnya cenderung disebut New Platonisme. *Ibid.* h.26.

Untuk itu tidaklah dapat dipungkiri lagi bahwa filsafat Islam itu memang betul-betul ada ataupun dengan alasan atau ungkapan lain; sesuai dengan fitrah pikiran manusia, ditambah dengan dorongan Al-Quran dan Hadits Rasulullah SAW. Sekalipun umpamanya filsafat Yunani tidak ada, filsafat Islam dengan ciri khasnya tersendiri pasti akan hadir untuk memperkaya khazanah intelektual manusia di permukaan bumi ini.

Ungkapan ini dikuatkan lagi oleh Muzaffaruddin Nadvi, menurutnya :

Keyakinan kita adalah bahwa rasionalisme yang pertama dalam Islam mulai menampakkan dirinya lama sebelum orang-orang Kristen menjejakkan kakinya di Istana orang-orang Islam atau lama sebelum Sarjana-Sarjana Islam memperoleh pelajaran filsafat dari Yunani. Aliran itu lahir dari pemikiran sebahagian ulama Islam tidak lama setelah Rasulullah wafat (632 M). Para ulama yang berpikiran filsafat ini tidak mungkin memperoleh inspirasi dari teologi Yunani karena memang mereka tidak mengetahuinya. Aliran itu pertama kali dikenali sebagai aliran “Qodariyah” kemudian namanya menjadi “Mu’tazilah”³⁷⁾

Pendapat ini juga ikut serta menambah dan memperkuat bahwa sebelum datangnya pengaruh filsafat Yunani ke gelanggang pemikiran umat Islam, rupanya benih-benih filsafat sudah mulai ada hasil dari pengetahuan mereka terhadap Al-Qur’an, kemudian benih berfilsafat itu menjadi subur dengan adanya tambahan pengaruh dari luar yaitu dari filsafat Yunani.

37) Muzaffaruddin Nadvi, *Muslim Thought And Its Source*, Terj. Adang Affandi, Pustaka, Bandung 1984, h. 27.

C. RUANG LINGKUP PEMBAHASAN FILSAFAT ISLAM

Dalam kenyataan yang ditemui bahwa filsafat Islam itu memiliki corak tersendiri serta merangkumi berbagai macam problem yang khas sehingga ianya memberikan sumbangan yang tidak sedikit bagi pemikiran kemanusiaan.

Ruang lingkup atau pembahasan yang terdapat didalamnya meliputi segala hakikat sesuatu. Al-Farabi membagi lapangan filsafat itu menjadi dua bagian

Bagian pertama ialah al-filsafat *an-nadhariyyah* (filsafat teori) yaitu mengetahui sesuatu yang ada, dimana seseorang tidak dapat (tidak perlu) mewujudkannya dalam perbuatan. Bagian ini meliputi *ilmat-ta'-alim* (matematik), antara lain *ilm-tabi'i* (ilmu fisika) dan *ilm ma ba'da at-tabi'iyat* (metafisika). Masing-masing dari ilmu tersebut mempunyai bagian-bagian lagi yang hanya perlu diketahui saja.

Bagian kedua ialah *al-filsafat al-amaliyyah* (filsafat amalan) yaitu mengetahui sesuatu yang seharusnya diwujudkan dalam perbuatan dan yang menimbulkan kekuatan untuk mengerjakan bagian-bagian yang baik. Bagian amalan ini adakalanya berhubungan dengan perbuatan-perbuatan baik yang seharusnya dikerjakan oleh tiap-tiap orang yaitu yang dinamakan ilmu akhlak (etika), kadangkala berhubungan dengan perbuatan-perbuatan baik yang seharusnya dikerjakan oleh penduduk negeri yaitu yang disebut *al-filsafat al-madaniyyah* (filsafat politik).³⁸⁾

Pembagian lapangan filsafat sebagaimana yang dikemukakan oleh Al-Farabi di atas sebenarnya baru meliputi problem-problem

38) Ahmad Hanafi *op. cit.* h.7.

besar dari filsafat, jika dilihat secara garis besar pemikiran manusia ditinjau dari permasalahan yang dibahas dapat disimpulkan dalam tiga bagian :

1. Pembahasan tentang hakikat wujud (universal) termasuk di dalamnya diri manusia sendiri dari mana asalnya, bagaimana proses kejadiannya dan bagaimana akhirnya serta apa tujuannya. Pembahasan dalam bidang ini dikenali dengan nama "*ontology*".
2. Pembahasan yang menyangkut tentang pengetahuan manusia dari mana sumbernya, sejauh mana kemampuannya serta alat apa yang digunakannya untuk mengetahui sesuatu. Pembagian di bidang ini dikenali dengan nama *Epistimology*.
3. Pembahasan tentang norma-norma yang dipakai untuk mengukur benar atau salahnya pikiran manusia, baik atau buruknya tingkah laku seseorang serta cantik atau buruknya. Pembahasan di bidang ini dikenali dengan nama *Axiology*.³⁹⁾

Pembahasan di bidang *onthology* sebenarnya telah dimulai oleh pemikir Yunani kuno seperti Thales, Anaximander, Anaximenes, Democritos dan pemikir-pemikir yang hidup dalam abad 6, 5, dan 4 sebelum masehi. Puncak dari pembahasan di bidang *onthologi* ini terjadi pada abad ke 4 dan 3 sebelum Masehi di tangan dua orang pemikir raksasa Yunani yaitu Plato dan Anistoteles.

Berlainan dengan Thales serta filosof fisika lainnya maka Plato dan Aristoteles telah sampai pada filsafat metafisika yang merupakan puncak dari filsafat *onthology*. Aristoteles dengan hasil analisisnya ia sampai kepada kesimpulan bahwa alam qadim dan kemudian pendapatnya ini dibantah oleh filosof Islam Al-Kindi.⁴⁰⁾

39) Fauzan, *Majalah Ilmiah Tuwats*, IAIN "Imam Bonjol" Padang, 1990. h. 19.

40) *Ibid.*

Begitu pula dengan kajian *onthology* Plato bermuara kepada filsafat idea yang sukar dan susah untuk difahami. Walaupun teori plato telah diperjelas oleh Plotinus (204-270 M) dengan New Platonismenya, akan tetapi penjelasan secara jelas baru dilakukan oleh filosof Islam Al-Farabi dan Ibn Sina dengan teori emanasinya masing-masing.

Pengkajian di bidang *onthology* memang masih belum berakhir bahkan sampai pada zaman modern. Konsepsi asal usul alam dari materi sebagaimana yang dirumuskan oleh para filosof Islam pertama, timbul kembali pada abad kesembilan belas yang di pelopori oleh Charles Darwin (1809-1896 M) dengan menggunakan pendekatan "*biology anthropology*" yang didasarkan dengan "*natural selection*" dan "*struggle for life*" ia mengemukakan teori evolusi dalam bukunya yang berjudul "*On th Origin of Species by means of Natural Selection*"⁴¹⁾

Teori evolusi Darwin ini menggoncangkan dunia ilmu pengetahuan dari kalangan Gereja. Pada saat itu pulalah filosof Islam Jamaluddin al-Afghany mengumandangkan tantangannya terhadap teori evolusi yang dikemukakan oleh Darwin dengan bukunya yang berjudul "*al Radd 'ala al-Dahriyen*"

Selanjutnya pengkajian dibidang epistemology dimulai oleh Permenides lebih kurang 540 tahun sebelum Masehi. Ia mengakui eksistensi dan urgensi akal dan alat inderawi sebagai sumber pengetahuan, tetapi teorinya ini dipatahkan oleh Protagoras lebih kurang 480 tahun sebelum Masehi yaitu tokoh retorika dan dialektika, menurutnya; "manusia adalah ukuran untuk segala-galanya. Tidak ada sesuatupun yang benar, yang baik, yang bagus dalam dirinya."⁴²⁾

41) *Ibid.* h. 20.

42) K. Bertens, *Ringkasan Sejarah Filsafat*, Kanisius, Yogyakarta 1986. h. 11.

Protagoras tidak mau mengakui adanya kebenaran yang absolut, kebenaran itu katanya tergantung kepada orang yang mengatakannya, bila ia mampu mempertahankannya maka benarlah ia walaupun orang lain menganggapnya salah, berarti bagi Protagoras kebenaran menjadi sesuatu yang relatif.

Akhirnya Socrateslah yang berhasil mengembalikan kepercayaan orang kepada akal dan inderawi sebagai sumber pengetahuan dan sebagai alat untuk mengetahui sesuatu, dan dia pulalah yang mengajak orang untuk mengkaji dan memikirkan dirinya daripada sekedar memikirkan alam raya dan benda-benda yang pertama yang menuntun filsafat dari langit ke bumi.

Kalau diteliti perkembangan kajian teori epistemology semenjak dari Permenides, Protagoras, Socrates sampai Plato dan filosof-filosuf yang lain sesudahnya, kesemuanya mereka itu hanya sampai pada akal dan alat deria sebagai sumber pengetahuan manusia. Ternyata kemudian hanya filosof Islam Al-Kindilah yang menemukan sumber ketiga dari ilmu pengetahuan yang dinamakan dengan *Isyraqi*, yaitu sumber pengetahuan yang datangnya dari luar bukan dari dalam diri manusia yang disebut dengan wahyu.

Kajian tentang filsafat norma atau *axiology* yang bersangkutan dengan logika untuk mengukur benar atau salahnya pikiran seseorang, etika untuk mengukur baik atau tidaknya tingkah laku dan perbuatan seseorang dan estetika untuk mengukur cantik atau tidaknya sesuatu yang dinilai melalui pengalaman penilai karena pengalaman estetika tergolong dalam tingkat persepsi pengalaman manusia.

Aristoteles adalah orang pertama yang merumuskan logika mantiq sebagai alat pengukur benar atau salahnya cara berpikir dan pikiran seseorang dalam bukunya yang bernama *organum*. Logika atau mantiq Aristoteles ini disempurnakan kemudian oleh Epecurus (340 SM), pada masa Khalifah Al-Makmun, Ibnu al-Muqaffa (M. 757 M) menterjemahkan mantiq Aristoteles ini ke dalam bahasa

Arab akan tetapi masih susah untuk difahami, akhirnya tampil Al-Farabi memberikan penafsirannya.

Dan tiga permasalahan besar yang ada dalam pembahasan filsafat kelihatanlah di sana bahwa filosof-filosof Islam tidak ketinggalan untuk ikut serta membicarakannya, akan tetapi sebenarnya lapangan filsafat Islam tidaklah hanya terbatas pada ketiga permasalahan itu. Bahkan di kalangan filosof-filosof Islam, filsafat meliputi ilmu ketabiban, biologi, kimia, musik dan falaq, yang kesemuanya ini sebenarnya tidak lain adalah cabang-cabang filsafat. Justru itu tidaklah heran kalau filsafat memasuki ilmu keislaman yang lain seperti; ilmu kalam, tasawuf, usul fiqh, serta tarikh-tasyri.⁴³⁾

D. HUBUNGAN ANTARA AGAMA DAN FILSAFAT

Filosof Islam Al-Kindi mengarahkan filsafat Muslim ke arah kesesuaian antara filsafat dan agama.⁴⁴⁾ Usahanya itu adalah atas dasar pertimbangan bahwa filsafat adalah ilmu tentang kebenaran, sedangkan agama juga adalah ilmu tentang kebenaran, tujuan keduanya adalah satu yaitu kebenaran. Ilmu filsafat adalah ilmu tentang hakikat segala sesuatu yang dipelajari orang menurut kadar kemampuannya. Justru itu, ilmu filsafat adalah ilmu yang paling tinggi martabat dan tingkatannya jika dibandingkan dengan berbagai ilmu lain yang hanya berminat pada membahas fenomena dan sifat-sifat lahiriah dari suatu sasaran kajian.⁴⁵⁾

43) Ahmad Hanafi, *op cit.* h. 9.

44) Mustafa Abd. Raziq, *Failsuf al-'Arab wa-al-Mu'alam as-Thani*, Kairo 1945. h. 47.

45) Muhd. A. H. Abu Ridah, *Rasa 'il al-Kindi al-Falasaftiyyah*, Dar al-Fikr al-Arabi

Al-Kindi mempertahankan filsafat dengan sekuat tenaga, bahkan ia menyerang dengan menggunakan argumen-argumen terhadap orang-orang yang memusuhi filsafat, sikapnya itu jelas terlihat dalam ungkapan-ungkapannya untuk membela filsafat. Menurut-nya :

Kita tidak usah malu untuk mengakui kebenaran dan mengambilnya dari manapun datangnya walaupun dari bangsa-bangsa lain yang jauh letaknya dari kita. Sesungguhnya tidak ada sesuatu yang lebih utama bagi orang yang mencari kebenaran daripada kebenaran itu sendiri. Tidak wajar merendahkan kebenaran serta meremehkan orang yang mengatakan dan mengajarnya. Tidak seorangpun akan rendah dengan kebenaran, tetapi semua orang menjadi mulia dengan kebenaran.⁴⁶⁾

Adapun orang-orang yang menolak ilmu filsafat maka orang itu menurut Al-Kindi, mengingkari kebenaran dan karena itu ia termasuk ke dalam golongan orang kafir. Ia jauh dari kebenarannya sekalipun ia menganggap dirinya benar. Orang yang demikian sama halnya dengan orang yang memperdagangkan agama yang pada hakikatnya ia tidak beragama. Karena orang yang memperdagangkan sesuatu berarti ia menjualnya dan selanjutnya ia tidak mempunyai lagi. Maka siapa saja orang yang memperdagangkan agama berarti ia bukan orang yang beragama. Orang yang mengingkari usaha untuk mengetahui hakikat sesuatu berhak untuk membebaskan dirinya dari agama sehingga ia disebut sebagai orang kafir.⁴⁷⁾

Sesungguhnya dalam keadaan apapun orang tidak dapat menolak filsafat. Jika ia mengakui filsafat maka ia akan mempelajarinya. Dalam hal ini ia menolak filsafat maka ia juga harus berfilsafat untuk

46) *Ibid* h.104.

47) *Ibid*.

membuat dalil-dalil tentang kebenaran pendiriannya. Dalil-dalil tersebut juga termasuk dalam ilmu filsafat yakni ilmu tentang hakikat sesuatu.⁴⁸⁾

Ungkapan dari Al-Kindi di atas menjelaskan bahwa siapapun orangnya yang membenci filsafat sesungguhnya ia tidak dapat melarikan diri dari filsafat, sebab setiap orang yang benci sesuatu sudah tentu ia akan mengemukakan alasan-alasan terhadap yang dibencinya itu. Jika ia membenci filsafat dia akan berusaha mencari dalil-dalil untuk menguatkan pendapatnya serta mencari kelemahan filsafat, usahanya itu rupanya dengan tidak secara langsung ia telah berfilsafat sebab untuk mencari kelemahan filsafat haruslah dengan filsafat pula.

Di pihak lain Al-Kindi juga menyadari adanya suatu kenyataan yang tidak dapat diingkari dan yang telah membuat banyak orang tidak mau atau mengingkari ilmu filsafat, hal tersebut ialah adanya pemikiran filsafat yang dirasakan bertentangan dengan ajaran yang telah digariskan Al-Quran.

Hal ini menurut Al-Kindi, tidak boleh dijadikan landasan untuk menolak filsafat. Permasalahan ini menurutnya dapat di atasi dengan menggunakan ta'wil karena usaha ini adalah sah dan memungkinkan, karena bahasa Arab kata Al-Kindi memiliki dua makna; makna hakiki dan makna majazi (metaforis). Jika dalam makna hakiki terdapat pertentangan antara agama dengan filsafat maka dengan mena'wilkannya dengan makna majazi, agama tidak akan bertentangan malah sesuai dengan hasil pemikiran filsafat. Cuma ta'wil yang demikian itu tidak dapat dilakukan oleh kebanyakan orang cuma hanya dapat dilakukan oleh orang-orang yang ahli agama dan ahli-ahli pikir.⁴⁹⁾

48) *Ibid.* h.105.

49) *Ibid.* h.373.

Berarti dari pendapatnya ini Al-Kindi membedakan atau membagi kemampuan berpikir manusia kepada dua golongan, yaitu golongan awam dan golongan khawas. Golongan awam hanya mampu memahami Al-Quran berdasarkan makna yang tersurat (harfiah) sedangkan untuk makna majazi (tersirat), hanyalah orang-orang golongan khawas yang akan dapat mengetahuinya.⁵⁰⁾

Jauh setelah Al-Kindi, Ibnu Rusyd juga mengadakan pemaduan antara agama dengan filsafat, bahkan usahanya itu melebihi usaha orang-orang sebelumnya. Hal ini adalah karena para fuqaha dengan mendapat bantuan dari penguasa pada masanya mengingkari filsafat Yunani, terutama filsafat Aristoteles tambahan lagi dengan serangan Al-Ghazali pengarang buku *Tahafut al-Falasifah*.

50) Ketika menerangkan perbedaan tentang golongan khawas dengan awam ini, Harun Nasution berpendapat bahwa diantara seluruh makhluk hidup, hanya manusialah yang mempunyai hubungan makhluk Khalik, hubungan yang menaik dari alam menuju Tuhan. Dalam pada itu perlu ditegaskan bahwa tidak semua manusia mempunyai hubungan yang menaik dari alam ke Tuhan. Hanya kaum Khawas yang jumlahnya sedikit itulah yang dapat mempunyai hubungan demikian.

Kaum awam karena kurang kuat daya akalnya, tidak mempunyai hubungan yang menaik itu. Paling tinggi mereka hanya sanggup memahami wahyu yang diturunkan Tuhan dari atas. Begitupun, dalam hal wahyu yang diturunkan khusus bagi kaum khawas, mereka harus mendapat penerangan dan penjelasan dan kaum khawas, mereka harus mendapat penerangan dan penjelasan dari kaum khawas sebelum mereka dapat memahami maksud dan arti wahyu demikian.

Karena hanya manusialah yang mempunyai akal dan dengan demikian hanya manusialah yang mempunyai hubungan menaik dari alam ke atas, maka hanya manusia pulalah yang mempunyai hubungan dua arah dengan Tuhan. Diantara manusia, hanya kaum Khawas sajalah yang mempunyai hubungan timbal balik dengan Tuhan. Kaum awam hanya mempunyai hubungan satu arah kecuali dalam hal doa dan ibadah. Lihat bukunya, *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu 'tazilah*, Universitas Indonesia, Jakarta 1987. h. 39-40.

Untuk kembali memberikan perlawanan atau jawaban terhadap Al-Ghazali dengan segala kemampuan yang ada padanya dia harus mengadakan pemanduan antara agama dan filsafat serta menyatakan bahwa filsafat tidak bertentangan dengan agama bahkan mengukuhkannya.

Dalam usaha pemanduan itu, Ibn Rusyd menguraikan beberapa persoalan diantaranya; keharusan berfilsafat menurut syara' keharusan berta'wil serta pertalian akal dengan wahyu.

Dalam pembahasan keharusan berfilsafat menurut syara' Ibn Rusyd berpendapat bahwa :

Syara' tidak bertentangan dengan filsafat karena filsafat pada hakikatnya tidak lebih memikirkan alam maujud ini sebagai dalil adanya pencipta. Dalam hal ini Al-Quran berulang kali menyuruh manusia supaya menggunakan akal seperti firman Allah (Antara lain-A'raf: 185) "*Apakah mereka tidak memikirkan tentang kerajaan langit dan bumi tentang segala sesuatu yang telah diciptakan Allah ?*" Serta firman Allah (al-Hasyr: 2) "*Hendaklah kamu mengambil i'tibar (mengambil ibarat) wahai orang-orang yang mempunyai pikiran.*"

Bernalar dan beriktibar sebagaimana yang tersebut dalam dua ayat ini hanya memungkinkan dengan menggunakan *qiyas akali (syllogisme)* karena yang dimaksudkan dengan i'tibar itu ialah mengambil sesuatu yang belum diketahui dari sesuatu yang telah diketahui (*istinbat al-majhul minal ma'lum*). Usaha ini disebut *qiyas*. Dari itu bernalar (berpikir) dengan "*qiyas akali*" tentang alam ini adalah wajib, demikian pula berpikir secara filsafat adalah wajib.

Jika "*qiyas fikh*" berdasarkan kepada *istinbat* dari ayat kedua di atas maka lebih utama serta wajar jika "*qiyas akali*" diistinbat dari ayat tersebut untuk mengetahui Allah.

Dalam hal ini orang tidak saja menyanggah bahwa “*qiyas akali*” itu bid’ah karena tidak diketahui adanya pada masa-masa awal sejarah Islam dengan alasan bahwa tidak adanya orang yang mengatakan “*qiyas fiqh*” itu bid’ah karena ia juga tidak ada pada masa itu.

Dari itu jelaslah bahwa syara’ mewajibkan mempergunakan “*qiyas akali*” yang merupakan suatu keperluan yang tidak dapat dielakkan. Setiap pemikir wajib mempelajari kaedah-kaedah qiyas dan dalil serta mempelajari ilmu logika dan filsafat. Berpikir dengan kaedah yang benar akan membawa kebenaran tidak akan bertentangan tetapi akan menyokong.”⁵¹⁾

Pendapat dari Ibn Rusyd di atas ditujukan kepada para fuqaha yang mengingkari filsafat oleh karena Ibn Rusyd melihat, bahwa dalam pembahasan ilmu fiqh dikenali istilah mengkiaskan hukum yaitu mengambil sesuatu yang belum diketahui kepada sesuatu yang sudah diketahui.

Jika dalam fiqh orang boleh berbuat demikian, apalagi dalam filsafat, tambahan pula lagi kata Ibn Rusyd qiyas dalam fiqh meskipun tidak ada dilakukan pada masa awal sejarah Islam, tidak pernah orang mengatakan hal tersebut adalah bid’ah dan orang tidak boleh pula mengatakan bahwa apa yang dilakukan oleh para filosof yaitu berpikir tentang hal yang wujud sebagai dalil adanya Pencipta adalah bid’ah.

Kalau menggunakan qiyas dibolehkan oleh syara’ maka orang harus mempelajari logika meskipun logika Aristoteles yang tidak seagama dengan kita. Kalau ada orang yang sesat karena mempelajari filsafat maka dalam hal ini jangan filsafat yang akan disalahkan, hal ini adalah karena tidak sanggupnya orang tersebut berfilsafat.

51) Ibn Rusyd, *Faslu ‘I-Maqal fima baina ‘I-Hikmah wa’sy-Syari’ah min’al-Ittisal*, Dar al-Ma’rif, Mesir, tt. h. 22-23.

Begitu juga kata Ibn Rusyd orang yang akan mempelajari filsafat mereka tidak dapat meninggalkan filsafat Yunani karena seseorang tidak akan dapat membangun filsafat yang baru jika tidak diawali mempelajari pemikiran orang-orang terdahulu, sebab filsafat adalah hasil karya seluruh umat manusia dan ilmu-ilmu yang ada ini adalah proses sambung bersambung dari satu generasi ke generasi berikutnya, apalagi filsafat yang merupakan induk (ibu) dari segala ilmu pengetahuan.

Dalam hal keharusan *ta'wil* dijelaskan :

Kalau pendapat akal dari filsafat bertentangan dengan teks wahyu, demikian kata Ibn Rusyd selanjutnya, teks wahyu harus diberi interpretasi sedemikian rupa sehingga menjadi sesuai dengan pendapat akal.

Untuk itu dipakai *ta'wil*, ayat-ayat Al-Quran mempunyai arti lahir dan arti bathin. Arti bathin ini hanya dapat diketahui oleh filosof-filosof dan tidak boleh disampaikan kepada orang awam. Menurut Ibn Rusyd ada beberapa hal yang boleh diketahui oleh filosof dan tidak boleh diteruskan kepada kaum awam. Oleh karena itu, ada ulama yang mau mengeluarkan pendapat mereka kepada umum tentang masalah-masalah tertentu. Dengan demikian, apa yang disebut dalam soal-soal tertentu tidak diperoleh. Justru itu, Al-Ghazali, kata Ibn Rusyd tidak mempunyai pegangan menuduh kaum Filosof menjadi kafir atas alasan *ijma'* ulama.⁵²⁾

52) Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisme Dalam Islam*, Bulan Bintang, Jakarta 1990. h.49.

Telah merupakan ketentuan dari Allah SWT, dijadikannya manusia dengan mempunyai kemampuan yang berbeda sehingga Nabi sendiri pernah menganjurkan supaya menyampaikan dakwah sesuai dengan kadar kemampuan orang yang akan memahami. Di dalam hal ini Ibn Rusyd juga berpendapat bahwa tidak semua orang dapat memahami ayat-ayat Tuhan secara keseluruhan, sebab ayat-ayat Al-Quran itu mengandung dua arti yaitu arti lahir dan arti bathiniah.

Untuk arti bathiniah hanya orang-orang tertentu seperti para filosof yang akan dapat memahami dan hal ini tidak boleh disampaikan kepada orang awam. Justru itu, sewajarnya kalau ditemukan isi ajaran atau cara pengamalan agama itu berbeda-beda, tujuannya adalah supaya dapat dipahami oleh semua orang.

Bagi orang yang hanya sanggup memahami ajaran agama secara arti lahiriah, cukuplah bagi mereka mempunyai iman yang sesuai dengan kadar kesanggupannya karena tujuan dari ajaran agama bukanlah untuk mengajarkan hakikat semata-mata, tujuan yang terpenting bagi agama ialah mewujudkan keutamaan menyuruh berbuat baik dan melarang berbuat mungkar.

Dengan demikian berarti ajaran agama itu tidak ubahnya seperti makanan yang mesti diberikan kepada semua manusia sesuai dengan umurnya sebab sesuatu makanan dapat menjadi racun bagi seseorang, akan tetapi dapat menjadi hidangan yang lezat bagi orang lain. Kalau semua ajaran agama itu dianggap sesuai untuk semua orang samalah tidak ubahnya menganggap semua makanan itu boleh dimakan oleh setiap orang.

Dalam membahas tentang pertalian akal dengan wahyu, Ibn Rusyd berpendapat:

Yang berasal dari wahyu berfungsi untuk menyempurnakan pengetahuan akal yakni setiap apa yang akal tidak mampu

memahami, Allah membantu manusia dengan wahyu. Simbol dan lambang yang dimaksudkan di atas dibawa oleh para Nabi untuk menghimbau manusia untuk mengerjakan amal soleh dan berakhlak yang baik karena Allah mengirim mereka untuk berbicara kepada manusia dengan gaya dan bahasa yang mampu difahami. Jika tidak, mereka akan mendustakannya seperti yang diperingatkan oleh Nabi. Dalam hal ini Nabi adalah seorang yang bijaksana (al-hakim) dan bukan setiap orang bijaksana itu Nabi.⁵³⁾

Dari penjelasan Ibn Rusyd di atas dapatlah diketahui bahwa meskipun Ibn Rusyd mengagungkan kekuatan akal dan mempercayai kesanggupannya untuk mengetahui namun dia mengakui bahwa ada hal-hal yang di luar batas kesanggupan akal untuk mengetahuinya, oleh karena itu katanya kita harus kembali kepada wahyu yang telah diturunkan oleh Allah kepada para Nabi atau Rasul untuk menyempurnakan pengetahuan akal.

Pendapat dari Ibn Rusyd ini ada kesamaannya dengan pendapat Sa'adia bin Joseph, tokoh Yahudi abad pertengahan, mengatakan:

Agama memerlukan akal untuk menjelaskan dan mempertahankannya. Dengan perkataan lain seperti yang dikatakan oleh Munk juga, akal apabila dibandingkan dengan wahyu maka akal mempunyai peranan kedua. Karena itu wahyu tidak perlu terlalu takut kepada akal bahkan akan merupakan sandaran dan pembantunya.

Ibn Maimun, filosof Yahudi meskipun menjunjung antara manusia dengan Tuhan namun ia menegaskan tugas filsafat sebagai hasil pekerjaan akal semata-mata, ialah menjelaskan

53) Ibn Rusyd, *Tahalut al-Tahafut*, Beirut 1930. h. 225-226.

kebenaran-kebenaran agama dan memberikan alasan-alasannya dan bahwa akal mempunyai batas-batas kesanggupan mengetahui yang tidak boleh dilaluinya, dimana kemudian ia harus menuju dan berlindung kepada wahyu antara lain dalam soal-soal alam langit.⁵⁴⁾

Dari beberapa penjelasan dan permasalahan di atas dapatlah ditegaskan di sini bahwa sumber dari filsafat adalah akal atau rasio, akal atau rasio itulah yang menjadi alat bagi filsafat untuk mencapai tujuan. Akal atau rasio manusia mempunyai daya analisa yang kuat namun tetap saja akal itu bersifat nisbi dan terbatas. Akal tidak sanggup menyelesaikan semua persoalan yang ada dihadapannya dengan tuntas.

Oleh karena itu, manusia memerlukan pegangan hidup yang bersifat absolut dan mutlak, tujuannya supaya dia tidak terombang ambing dalam ketidak pastian. Pedoman yang bersifat absolut itu tentunya dapat dari yang absolut pula yaitu Tuhan. Pedoman tersebut diturunkan Allah melalui Rasul-Nya.

Ataupun dengan ungkapan lain, dengan kekuatan akal pikiran dia berusaha untuk menghampiri kebenaran, namun kebenaran yang dicapainya itu sifatnya masih terbatas. Dengan sifat *Rahman* dan *Rahim*-Nya Allah, diturunkan wahyu kepada umat manusia tujuannya supaya ia memperoleh kebenaran yang hakiki.

Walaupun kebenaran yang diperoleh manusia melalui akal budinya itu sifatnya relatif, namun kebenaran tersebut bukanlah tidak berguna, dalam hal ini Endang Saifuddin Anshari berpendapat :

54) Ahmad Hanafi, *op.cit.* h. 65.

Kità tidak dapat hidup dengan benar hanya dengan kebenaran pengetahuan, ilmu, dan filsafat, tanpa kebenaran agama. Sebagaimana juga kita tidak dapat hidup dengan wajar semata-mata hanya dengan kebenaran agama yang mutlak itu tanpa kebenaran-kebenaran lainnya, yang relatif, yang walaupun tidak mutlak itu. Atau barangkali lebih tepat bila kita katakan : Kita hanya dapat hidup dengan benar dan wajar dengan mengikuti kebenaran yang mutlak, yang juga mengakui eksistensi dan fungsi kebenaran-kebenaran lainnya yang bersesuaian atau tidak bertentangan dengan agama itu.⁵⁵⁾

Dengan demikian tidak akan mungkin terdapat pertentangan antara agama Islam dengan filsafat yang benar, sebab dengan filsafat manusia dengan kekuatan akal budinya, berhasil memahami alam yang maujud ini sebagai bukti adanya Allah. Tambahan pula lagi, baik wahyu maupun kedua-duanya berasal dari Allah.

Begitu juga tentang serangan terhadap filsafat yang dilakukan oleh sebagian kecil dari ulama-ulama Islam, pada saat sekarang sudah tidak begitu berkesan lagi.

Justru itu, agama Islam pada dasarnya tidak menghalangi kebebasan berpikir dari setiap orang yang mencoba menghalanginya, mereka tidak mendapatkan alasan yang kuat baik dari Al-Qur'an maupun Hadits.

Usaha pemaduan antara pemikiran dengan ajaran agama tetap berlangsung terus pada zaman modern, yang dimulai lagi oleh Jamaluddin Al-Afgani (M. 1897 M), Syeikh Muhammad Abduh (M. 1905M), Rasyid Ridha (M. 1935M) dan lain-lain, walaupun hal ini sudah diusahakan oleh para filosof terdahulu.

55) Endang Saifuddin Anshari, *Ilmu Filsafat dan Agama*, Bina Ilmu, Surabaya 1987. h. 147-148.

E. PENGARUH FILSAFAT ISLAM

Telah terukir dalam sejarah bahwa masyarakat Islam pernah melahirkan peradaban yang bersifat universal sebagai suatu peninggalan yang amat berharga bagi umat manusia. Bukan dongeng ataupun khayalan dan terbuka bagi siapa saja yang mau meneliti serta membuktikan kebenaran sejarah pada saat berkembangnya Islam, serta fakta bahwa ilmu dan teknologi modern lahirnya diawali dari khazanah intelektual Islam.

Umat Islamlah yang menemukan metode ilmiah yang merupakan perintis modernisasi Eropa, sayangnya kebudayaan Islam sebagai suatu peradaban, sangat sedikit sekali dikenal oleh dunia Barat begitu juga dengan dunia Timur bahkan umat Islam sendiri.

Hanya sekelompok kecil para ulama, sarjana ahli sejarah dan Orientalis yang betul-betul meneliti sejarah Islam dapat mengetahui hal ini, bahkan ada di antara para Orientalis yang kagum dengan apa yang dicapai oleh umat Islam di bidang kebudayaan sehingga mereka sampai kepada suatu sistem ajaran tentang ketuhanan, ia juga merupakan suatu kebudayaan yang lengkap. Pernyataan ini pernah diungkapkan oleh H.A.R.Gibb dalam *wither Islam* : *“Islam is much more than a system of theology; it is a complete civilization*

Kemajuan yang pernah dicapai oleh umat Islam di masa silam adalah merupakan dorongan kuat supaya menuntut ilmu pengetahuan sebagaimana yang terdapat di dalam Al-Quran dan Hadits, akhirnya dorongan itu bertemu pada abad ke delapan dan ke sembilan Masehi dengan peranan akal dalam peradaban Yunani. Sebagai hasil dari pertemuan tersebut berkembanglah di dalam Islam ilmu pengetahuan dengan berbagai bidang dan cabangnya.

Akhirnya timbullah teori-teori baru yang mendahului teori-teori yang ditemui oleh orang-orang Barat pada saat ini, sudah terlebih

dahulu ditemui oleh umat Islam, akan tetapi karena telah lupanya umat Islam dengan kebudayaan Islam dimasa silam, sehingga umat Islam pada abad ini menganggap bahwa teori-teori yang ditemukan oleh orang-orang Barat itu modern.

Sebagai salah satu bukti, Cordoba sebagai ibukota dari Daulah Umayyah di Spanyol, juga menjadi pusat kegiatan ilmu pengetahuan. Universitas Cordoba didirikan berdekatan dengan masjid yang dibangun oleh Abdurrahman II pada tahun 788 M., merupakan lembaga pendidikan tinggi ternama yang mendahului dan ditiru oleh Universitas Al-Azhar di Kairo, Mesir dan Universitas Nidzamiyah di Baghdad. Para mahasiswanya bukan hanya beragama Islam tetapi juga beragama Kristen yang bukan saja dari Spanyol, tetapi negeri-negeri lain di Eropa, Afrika, dan Asia.⁵⁶⁾

Prestasi yang paling besar adalah kegiatan ilmu pengetahuan terutama dalam bidang filsafat. Di sini merupakan mata rantai yang mentransfer filsafat Yunani sebagaimana yang dilakukan oleh sarjana-sarjana Islam di Timur kepada Eropa dengan menambah pikiran-pikiran Islam di dalamnya. Ahli-ahli filsafat Islam sebagian menganggap bahwa filsafat Aristoteles adalah benar, Plato dan Al-Qur'an benar, mereka mengadakan perpaduan dan sinknitisme antara agama dan filsafat. Pikiran-pikiran ini akhirnya masuk ke Eropa dan hanya merupakan sumbangan Islam yang paling besar dan besar pengaruhnya terhadap ilmu pengetahuan dan pemikiran filsafat terutama dalam bidang teologi dan ilmu pengetahuan alam.⁵⁷⁾

56) Syed Ameer Ali, *The Spirit of Islam*, terj. H. B. Yassin, Pembangunan, Jakarta, tt. h. 239.

57) Yan Romein, *Aera Eropa*, Ganaco, Bandung 1958. g.55.

Maka pada akhir abad ketiga belas, pengetahuan yang berasal dari sarjana-sarjana Islam ini akhirnya pindah ke Eropa melalui Spanyol.⁵⁸⁾

Berdasarkan keterangan-keterangan di atas tidaklah diragukan lagi betapa besarnya pengaruh kebudayaan Islam, khususnya filsafat, sebelah dunia Barat atau Eropa dan hasil dari pengaruh peradaban Islam pada zaman klasik ini pulalah telah mempercepat proses terjadinya renaissance dan perkembangan peradaban Eropa selanjutnya.

Sebagai penutup dari pembahasan ini, di sini penulis kemukakan pengakuan-pengakuan dari penulis Barat yang jujur tentang pengaruh dari kebudayaan Islam tersebut :

1. G. Lebon berpendapat : Orang Arablah yang menyebabkan kita (orang Eropa) mempunyai peradaban. Merekalah yang menjadi guru kita selama enam abad.⁵⁹⁾
2. Anthony Nutting mengatakan Demikianlah hal-hal yang dicapai pada zaman kemajuan ilmu pengetahuan Islam yang dimulai pada hari-hari pertama dari pemerintahan Bani Abbas dan inilah yang memberikan inspirasi pada timbulnya revolusi ilmiah di Eropa abad ketujuh belas.⁶⁰⁾
3. Alfred Guillaume mengatakan : Sekiranya orang Arab bersifat ganas seperti orang Mongol dalam menghancurkan api ilmu pengetahuan, niscaya 'renaissance' di Eropa mungkin akan terlambat timbulnya lebih dari satu abad."⁶¹⁾

58) Lihat M. Sharif, *Muslim Thought, Its Origin and Achievement*, terj. Fuad Moh. Fachruddin, Diponegoro, Bandung 1979. h. 157.

59) G. Lebon, *Hadratul Arab*, terj. Aidil Zu'aitar, Kairi,'Isa al-Baby al-Halabi 1964. h. 579.

60) *The Arabs*, Toronto, The New American Library 1965. h. 130.

61) Arnol, Sir T. & Guillaume, A., ed., *The Legacy of Islam*, Oxford University Press 1952. h 241.

Demikianlah sebagai bukti bahwa apa yang telah diuraikan di atas merupakan fakta yang tidak diragukan lagi kebenarannya.

Bab 3

KONSEP KETUHANAN MENURUT AL-FARABI

A. RIWAYAT HIDUP DAN LATAR BELAKANG PEMIKIRAN DALAM FILSAFAT KETUHANAN AL-FARABI

Nama lengkapnya adalah Abu Nasr Muhammad Ibn Muhammad Ibn Tarkhan Ibn Auzalag dan digelar dengan Al-Farabi. Ia dilahirkan pada tahun 259 H./872 M. di kota Farab¹⁾ yang sekarang dikenal dengan nama kota Atrar terletak di wilayah Khurasan (Turki).²⁾

Ayahnya adalah orang Iran yang menikah dengan seorang wanita Turkistan. Justru itu, Al-Farabi kadangkala dikatakan berasal dari keturunan Turki dan kadangkala juga dikatakan dari keturunan Iran.³⁾

1) Ibn Khalilikan, *Wafiyatu; I-A'yan*, Cairo, Maktabah an-Nahdah 1948. h. 243.

2) Lihat M. M. Syarif, *History of Muslim Philosophy*, terj. Ilyas Hasan, Bandung 1985. h. 55. Lihat Ibn Abi U'saybi'ah, *Uyun al-Anba' Cairo*, 1882. h. 134.

3) Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat Islam*, Bulan Bintang Jakarta 1986. h.25. Ibn Abi Usaybi'ah. *op. cit.* h.134.

Dari riwayat hidupnya dapat diketahui bahwa sejak kecil ia suka merantau dari sebuah negeri Islam ke negeri Islam yang lainnya dan dari semenjak kecilnya juga ia suka belajar dan mempunyai kemahiran yang luar biasa dalam lapangan bahasa.

Pada waktu ayahnya dipindahkan ke Baghdad maka ia pun ikut pindah ke ibukota pemerintahan Abbasyiah yang merupakan pusat kebudayaan, ilmiah dan filsafat pada masa itu. Di kota ini ia mulai belajar ilmu mantiq dari Abu Bisyr bin Mattius Ibn Yunus dan kemudian ia menuju ke Harran, di sana ia melanjutkan pelajarannya pada Yuhanna bin HaiIan.⁴⁾

Menurut Kufati dalam kitabnya : *Akhbarul Ulama'bi Akhbaril Hukama'*, dalam menguraikan kehidupan Al-Farabi secara ilmiah sebagai berikut

Bahwa Farabi belajar ilmu hikmah kepada Yuhanna bin Hailan yang meninggal di kota Assalam di masa Khalifah Muqtadir. Antara lain Al-Farabi banyak mengalami faedah-faedah daripadanya sehingga melebihi kawan-kawannya dalam menyelidiki dan mensyarahi buku-buku mantiq, sehingga dapat memecahkan kesulitan-kesulitan dan rahasia-rahasia ilmu mantiq dan disusunnya dengan susunan yang sebaik-baiknya. Ia sering memberi petunjuk soal-soal yang dikemukakan oleh Al-Kindi dan lain-lainnya mengenai pemecahan masalah-masalah mantiq dengan cara memberi keterangan-keterangan tentang jalan atau cara-cara mempergunakannya dan bagaimana mempergunakan bentuk qiyas dalam tiap-tiap persoalan mantiq. Maka terwujudlah bukunya dalam menuju tujuan yang cukup sempurna.

4) Yoesoef Soeb, *Pemikiran Islam Merubah Dunia*, Firma Maju, Jakarta 1984. h. 90.

Setelah belajar di Harran Al-Farabi kembali ke Baghdad dan tinggal di sana selama lebih kurang 30 tahun. Di sana ia berjumpa dengan para sarjana dari berbagai bidang disiplin ilmu, di sana ia juga berkumpul dengan para penyair, ahli bahasa, penterjemah, filosof, dan sarjana-sarjana kenamaan lainnya. Selama ia tinggal di Baghdad itu, ia menggunakan waktunya untuk mengarang, memberikan pelajaran dan mengulas buku-buku filsafat.⁵⁾

Pada tahun 330 H. (941 M.), ia pindah ke Damaskus, di sini ia mendapat kedudukan yang baik dari Saifu al-Daulah, Khalifah Dinasti Hamdan di Halab (Aleppo), sehingga ia diajak ikut serta dalam suatu pertempuran untuk merebut kota Damsyik, kemudian ia menetap di kota ini. Di istana Sultan Saifu al-Daulah al-Hamdani di Aleppo (Hilb), ia bertemu dengan para sastrawan, penyair, ahli bahasa, ahli fiqh dan kaum cendekiawan lainnya. Di sana pulalah ia memperoleh kedudukan paling termasyhur sebagai seorang filosof, Istana Kesultanan Saifu al-Daulah jadi semarak karena kehadirannya. Seperti al-Kindi dulu menyemarakkan Istana Al-Mu'tasim billah. Buku-buku riwayat menceritakan bahwa ia memasuki istana tersebut dengan berpakaian sufi. Dari Aleppo ia kemudian berpindah-pindah tinggal di beberapa kota di Syam dan akhirnya menetap di Damaskus selama beberapa waktu. Setiap hari ia keluar ke taman kota itu sambil membawa sejumlah kertas dan buku, lalu duduk dekat kolam atau di taman yang rimbun.⁶⁾

5) Hana Fakhuri dan Khalil antara lain-Jar, *Tarikh al-Filsafat al-'Arabiyyah*, Beirut, Dar al-Ma'rif 1958, h.90. Lihat Sayyed Hussein Nasr, *Thalathah Hukama 'Muslim*, terj. Ahmad Mujahid. Risalah, Bandung 1986. h. 8.

6) Ahmad Fuad Al-Ahwani, *op. cit.* h. 71. M.M. Syarif, *op. cit.* h. 57. Muhammad al-Bahi, *Al-Janib al-Ilahi min Tafkir al-Islamy*, Kairo, Dar al-Katib al-'Arabi 1967. h. 375.

Sejarah mencatat bahwa Emir Saifu al-Daulah menyambut kedatangan al-Farabi dengan segala kehormatan dan menempatkan Al-Farabi pada gedung mewah, akan tetapi Al-Farabi menolak hal tersebut. Jikalau Emir yang dermawan itu mampu menganugerahkan 1000 dinar emas untuk sebuah sajak dari penyair Al-Mutanabbi (M. 965 M.), maka Al-Farabi menolak untuk diberi anugerah yang berlebih-lebihan. Ia hanya meminta diberi empat dirham saja setiap hari. Ia tinggal di tempat yang sederhana dan hidup dengan amat sederhana. Al-Farabi pada masa itu lebih dipandang sebagai seorang sufi daripada sebagai seorang tokoh filsafat terbesar dalam sejarah pemikiran Islam.⁷⁾

Walaupun ia lebih cenderung pada hidup zuhud yang hanya mencukupi empat dirham saja untuk kehidupan sehari, ia juga sangat suka membaca dan menulis. Diriwayatkan bahwa Ia selalu kelihatan pada waktu malam hari di bawah cahaya lampu untuk membaca dan mengarang.⁸⁾

Di tempat tinggalnya yang sederhana itu, ia lebih banyak mendapat ilham untuk menulis buku-buku filsafatnya dan di sana jugalah Ia menghabiskan usianya dalam usia lebih kurang 80 tahun, meninggal bulan Rajab 339 H, bertepatan dengan bulan Desember 950 M. Di akhir hayatnya ia lebih banyak hidup dalam uzlah, zuhud, dan senantiasa berpikir secara filsafat.⁹⁾

Massignon seorang ahli ketimuran Perancis berpendapat :

Al-Farabi adalah seorang filosof Islam dengan sepenuh arti kata. Sebelum dia, memang ada Al-Kindi yang telah membuka pintu filsafat Yunani bagi dunia Islam. Akan tetapi ia tidak

7) Yoesoef Soeyb, *op.cit.* h. 91.

8) Hana Fakhuri dan Khalil al-Jar, *op.cit.* h. 92.

9) M.T. ThahirAbdul Mu'in. *op cit.* h.83.

menciptakan sistem (mazhab) filsafat tertentu, sedangkan persoalan-persoalan yang dibicarakannya masih banyak yang belum memperoleh pemecahan yang memuaskan. Sebaliknya Al-Farabi telah dapat menciptakan suatu sistem yang lengkap dan telah memainkan peranan penting dalam dunia Islam, seperti peranan yang dimiliki oleh Plotinus bagi dunia Barat. Juga Al-Farabi menjadi guru bagi Ibn Sina, Ibn Rusyd dan filosof-filosuf Islam lain yang datang sesudahnya. Justru itu, ia mendapat gelar guru kedua (*al-mu'allim as-tsani*) sebagai kelanjutan dari Aristoteles yang mendapat gelar guru pertama (*al-mu'allim al-awwal*).¹⁰⁾

Pernyataan ini sama dengan pendapat Muhammad al-Bahi, menurutnya; Al-Farabi adalah seorang filosof Islam pertama dalam arti yang sebenarnya. Pemikiran para filosof Islam yang datang sesudahnya terdapat asal-usul dan akarnya dalam filsafat Al-Farabi.¹¹⁾

Pengetahuan Al-Farabi dalam bidang filsafat sebenarnya disokong oleh keahliannya dalam ilmu logika sehingga ia diberi gelaran *al-mu'allim ats-tsani* (guru kedua), yang mengandung arti dialah filosof kedua kemasyhurannya sesudah Aristoteles yang disebut dengan guru pertama. Nama Al-Farabi lebih termasyhur dari Al-Kindi, padahal Al-Kindi sebagaimana yang diketahui telah memiliki filsafat yang cukup baik. Hal ini karena keahliannya dalam bidang logika melebihi filosof yang mendahuluinya. Sehingga dalam hal ini kita menemukan sebagaimana kelaziman dalam kehidupan sehari-hari, orang yang memulai menderita susah-payah, sedangkan orang yang menyudahi mendapat kemenangan.

10) Ahmad Hanafi., *op. cit.* h.82.

11) Muhammad Al-Bahi, *op. cit.* , h. 375. M. M. Syarif, *op. cit.* h. 62.

Sebagai bukti atas pemahaman Al-Farabi yang mendalam terhadap filsafat Aristoteles, adalah riwayat yang menyebutkan bahwa Ibn Sina pernah membaca buku metafisika karangan Aristoteles sebanyak lebih kurang empat puluh kali. Hampir saja seluruh isi buku itu dihafalnya akan tetapi tidak difahaminya. Kebetulan pada suatu hari ia menemukan sebuah karangan Al-Farabi yang berjudul "*Tahqiq ghardi Aristotalis fi Kitabi ma Ba'da al-Tabi'ah*" yang menjelaskan tujuan dan maksud metafisika Aristoteles. Ketika membaca buku tersebut, secepat mungkin ia dapat memahami hal-hal yang tadinya masih musykil dan kabur.¹²⁾

Sebenarnya buku-buku karangan Al-Farabi sangat banyak akan tetapi kebanyakan dari karangan-karangan tersebut tidak dapat dikenal seperti karangan Ibn Sina, hal ini kemungkinan karena karangan-karangannya itu hanya berbentuk seperti risalah (karangan pendek), dan hanya sedikit sekali yang berupa buku besar, tambahan lagi karangannya itu sudah banyak yang hilang.¹³⁾

Herri Corbin dalam hal ini berpendapat bahwa Al-Farabi diketahui banyak menulis buku-buku, tetapi yang masih dijumpai dalam bahasa Arab hanya ada tiga puluh buah saja, diantaranya yang sangat terkenal adalah :

1. *Maqalah ti Aghradi ma Ba'da al-Tabi'ah*
2. *Ihsa'u al-'Ulum*
3. *Kitab Ara'u Ahli'l-Madinah al-Fadhilah*
4. *Kitab Tahsilu's-Sa'adah*
5. *Uyun al-Masa'il*
6. *Risalah fi'l-Aql*

12) Arthur Hyman & James J. Walsh, *Philosophy in the Published by Happer*, New York 1967. h. 236. Hana Fakhuri dan Khalil al-Jar, *op. cit.* h. 93.

13) Ibn Khalilikan, *op.cit.* h.239.

7. *Kitab al-Jami'l baina Ra-yay antara lain-Hakimain*
8. *Af-latun wa Aristu*
9. *Risalah fi Masa'il Mutaffariqah*
10. *At-Ta'liqat*
11. *Risalah fi Ithbat al-Mufaraqat.*

Pada keterangan yang lain tentang buku-buku Al-Farabi ini dijelaskan pula oleh M.T. Thahir Abdul Mu'in sebagai berikut :

Diantara buku-buku Al-Farabi yang ada pada saat ini adalah :

1. *Maqalah fi Ma'ani Aqil.* (Penjelasan mengenai pengertian akal).
2. *Aljam'u baina Ra'yai Plato wa Aristoteles* (kompromi antara dua pendapat Plato dan Aristoteles).
3. *Fima Yambaghi Qabla Ta'allumi Filsafat* (Hal-hal yang harus diketahui sebelum mempelajari filsafat).
4. *Uyun al-masa'il fil Mantiq wa mabadi-ul Filsafat* (Sumber masalah dalam mantiq dan dasar-dasar filsafat).
5. *Antara lain Ibanah'an Gharadi Aristo fi Kitab maba'dat Tabi'ah* (Keterangan mengenai Aristoteles dalam kitab Metafisika).
6. *Annuqat Fi ma Yasihhu wama la Yasihu Min Nujum* (Soal-soal yang boleh dan tidak dalam ilmu nujum).
7. *Al-masa-ilul Falsafiyah wal aj wibatu'anha* (Soal-soal yang ada dalam filsafat dan jawaban-jawabannya).
8. *Fusulul Hikam* (Batas-batas atau penjelasan hikmah).
9. *A-ra-u Ahlil Madinah Antara lain Fadilah* (Pendapat-pendapat ahli kenegaraan yang utama).

14) Herri Corbin, *Tarikh al-Filsafat al-Islamiyah*, terj. Nasir Marrawah dan Hasan al-Qabisi, Dar al-Mansyur, Beirut tt. h. 244.

10. *Ihsan-ul Ulum Watta'rif bi Aghrudiha* (Kumpulan ilmu-ilmu dan penjelasan tentang tujuannya).¹⁵⁾

Buku-buku yang dikarang oleh Al-Farabi dalam segi bahasa mempunyai keistimewaan tersendiri, tutur bahasanya yang ringkas dan tepat serta berhati-hati dalam memilih kata yang tepat, sehingga ungkapan-ungkapannya mempunyai arti serta mudah dipahami.¹⁶⁾

Karya-karya Al-Farabi tersebar luas di Timur pada abad ke-4 dan ke-5 H. / ke 10 dan ke-11 M. dan mungkin mencapai Barat ketika sarjana-sarjana Andalusia menjadi pengikut Al-Farabi. Beberapa tulisannya telah pula diterjemahkan ke dalam bahasa Yunani dan Latin dan telah mempengaruhi sarjana Yahudi dan Kristen.¹⁷⁾

Pada abad-abad pertengahan Al-Farabi menjadi sangat terkenal sehingga orang-orang Yahudi banyak yang mempelajari karangan-karangannya dan disalin kedalam bahasa Ibrani. Sampai sekarang salinan tersebut masih tersimpan di perpustakaan-perpustakaan Eropa disamping salinan-salinan dalam bahasa Latin, baik yang disalin langsung dari bahasa Arab atau dan bahasa Ibrani tersebut.¹⁸⁾

Sumbangan Al-Farabi dalam bidang fisika, metafisika, ilmu politik dan juga logika telah memberinya hak untuk menempati kedudukan terkemuka yang tidak diragukan lagi diantara filsouf-filsouf Islam lainnya.

15) M.T. Thahir Abdul Mu'in, *op. cit.* h. 86-87. Lihat T. J. De Boer, *Tarikh al-Filsafat Fly Al-Islam*, terj. Muhammad Abd.antara Iain-Hadiy Abu Zaidat, Kaherah 1954. h. 155-156.

16) M. M. Syarif, *op. cit.* h. 59. Lihat Komentari dan Max Horten dalam bukunya *Das Buch der Ringsteirie Farabi*, Munster 1906.

17) A.G. Palencia, *Historia de la Literatura Arabigo-Espanola*, terj. Bahasa Arab oleh Husein Mu'nis, Kairo 1955. h. 223.

18) Ahmad Hanafi, *op.cit.* h. 62.

Tidak ada keraguan sama sekali bagi kita bahwa Al-Farabi memahami sepenuhnya filsafat Yunani. Mungkin ia juga menguasai bahasa Yunani karena ia dapat menyelami jiwa Aristoteles dan Plato, dua orang 'arif cendekiawan Yunani yang oleh Al-Farabi dipandang sebagai pencipta ilmu filsafat yang meletakkan dasar-dasar rumusannya yang pertama.⁹⁾

Antara lain Al-Farabi adalah penyambung nafas filsafat Islam yang telah diperkenalkan oleh Al-Kindi sebelumnya. Dia telah berhasil menegakkan filsafat secara sistematis dan memecahkan semua masalah yang terdapat didalamnya. Pemikiran Al-Farabi dalam bidang filsafat meliputi antara lain filsafat Ke-Esaan Tuhan, emanasi, kenabian, dan teori politik.

Mengenai corak pemikiran filsafat Al-Farabi berbeda dengan filosof lainnya. Ia mengambil ajaran dari para filosof terdahulu kemudian merekonstruksikannya kembali ke dalam format yang lebih relevan dengan lingkungan kebudayaan yang ada pada saat itu. Selain itu Al-Farabi juga dikenal sebagai seorang filosof yang berpikiran logis, baik dalam statemen, argumentasi, diskusi, keterangan dan penalarannya.²⁰⁾

Yang jelas, sebagaimana telah tercatat dalam sejarah bahwa Al-Farabi adalah pembangun agung sistem filsafat, karena ia telah membaktikan dirinya untuk berpikir dan merenung, menjauhkan diri dari panggung politik, gangguan dari kebisingan masyarakat. Ia telah meninggalkan sejumlah karangan penting untuk khazanah intelektual manusia. Disamping murid-murid yang belajar secara langsung kepadanya, banyak pula orang-orang yang mempelajari

19) Ahmad Fuad Al-Ahwani, *Op. cit.* h. 74.

20) M.M.Syarif, *op.cit.* h. 61.

karya-karya sepeninggalnya serta menjadi pengikutnya. Filsafatnya menjadi sumber rujukan atau acuan pemikiran ilmuwan Barat dan Timur.²¹⁾

Begitu juga jika berbicara tentang filsafat Ketuhanan Al-Farabi, mengenal dasar pemikirannya, ia tidak dapat melepaskan diri dari berbagai macam pengaruh yang ada pada masanya. Selain dari pendidikan dan bakat, lingkungan pada waktu itu ikut serta juga mempengaruhi jalan pikirannya.

Semasa kehidupan Al-Farabi, kemajuan dunia Islam sudah begitu pesat kemajuan ini meliputi lapangan ilmu pengetahuan dan juga kebudayaan. Khusus dalam ilmu-ilmu yang bersifat keagamaan, pada waktu itu telah timbul mazhab-mazhab fiqh dan aliran-aliran teologi, begitu juga dengan aliran-aliran dalam ilmu politik.²²⁾

Filsafat pada waktu itu sudah berkembang sedemikian rupa, begitu juga dengan kajian-kajian yang bersifat ilmiah sudah begitu maju, ditambah lagi dengan didukung oleh perpustakaan Baitul Hikmah. Kemajuan dan kebebasan berpikir dalam dunia Islam pada waktu itu sungguh memberikan andil yang positif pada Al-Farabi untuk hadir sebagai filosof yang menguasai berbagai cabang ilmu seperti metafisika, ilmu alam, matematika, musik, astronomi, dan sebagainya.²³⁾

Analisa-analisa tentang filsafat Yunani yang diterimanya dari guru-gurunya atau yang dibacanya dari filosof Islam pertama yang berbangsa Arab yaitu Al-Kindi dan buku-buku yang pada waktu

21) Thawil Akhyar Dasoeki, *Sebuah Kompilasi Filsafat Islam*, Semarang 1993. h. 27.

22) Yunasril Ali, *Perkembangan Pemikiran Filsafat Dalam Islam*, Bumi Aksara, Jakarta 1991. h. 42.

23) *Ibid.*

itu sudah banyak diterjemahkan ke dalam bahasa Arab sungguh mempengaruhi pemikiran Al-Farabi. Di antara aliran filsafat Yunani yang mempengaruhinya adalah filsafat Plato, Aristoteles, dan New Platonisme.

Dalam masalah metafisika Al-Farabi membaginya pada tiga bagian utama

1. Bagian yang berkenaan dengan eksistensi wujud-wujud, yaitu ontologi.
2. Bagian yang berhubungan dengan substansi-substansi imaterial, sifat bilangannya, serta derajat keunggulannya, yang pada akhirnya memuncak dalam studi "suatu wujud sempurna yang tidak lebih besar daripada yang dapat dibayangkan yang merupakan prinsip terakhir dari segala sesuatu yang lainnya mengambil sebagai sumber wujudnya, yaitu teologi."
3. Bagian yang berhubungan dengan prinsip-prinsip utama demonstrasi yang mendasari ilmu-ilmu khusus.

Materi pokok ilmu-ilmu tersebut katanya dimuat seluruhnya dalam metafisika Aristoteles. Tetapi dalam menguraikan materi pokok ini, Al-Farabi juga menggunakan theologia semu, yang secara serupa seperti dalam argumen Plato dan Aristoteles.²⁴⁾

Dari keterangan ini menunjukkan bahwa filsafat metafisika Al-Farabi dipengaruhi oleh filsafat metafisika Aristoteles begitu juga Plato ikut serta mempengaruhi jalan pemikirannya.

Aslam Hady di dalam hal ini juga menjelaskan, di dalam membahas masalah metafisika, Al-Farabi tidak terlepas dari pengaruh pemikiran

24) Majid Fkhri. *Op. cit.* h.115.

para filosof Yunani terutama Aristoteles dan aliran New Platonisme yang dipelopori oleh Plotinus. Pengaruh Aristoteles pada filsafat Al-Farabi terlihat dalam filsafat Ketuhanannya. Al-Farabi menerima prinsip Aristoteles yang mengatakan bahwa Tuhan itu adalah akal yang berpikir dan kemudian akal yang berpikir itu oleh Al-Farabi digabungkannya dengan teori emanasi New Platonisme dan Plotinus.²⁵⁾

Filsafat Al-Farabi merupakan suatu intelektual dalam bentuk kongkrit dan apa yang disebut dengan filsafat pemaduan (*al-Filsa fat at-Taufiqiyyah*) sebagai ciri yang sangat menonjol dari filsafat Islam. Pemikirannya merupakan pemanduan filsafat Aristoteles, Plato, dan New Platonisme dengan pemikiran Islam yang bercorak aliran Syi'ah Imamiyyah. Dalam ilmu logika dan fisika, ia dipengaruhi oleh Aristoteles, dalam masalah akhlak dan politik ia dipengaruhi oleh Plotinus. Justru itu, Al-Farabi dipandang sebagai filosof Islam yang pertama kali menciptakan filsafat taufiqiyyah karena ia percaya adanya kesatuan dalam filsafat (*Wahdah al-Filsafat*).²⁶⁾

Jadi filsafat al-Farabi adalah merupakan sinkritisme (pemaduan) dari berbagai macam aliran. Usaha pemaduan ini sebenarnya sudah lama dimulai sebelum hadirnya Al-Farabi, terutama semenjak hadirnya aliran New Platonisme. Akan tetapi usaha yang dilakukan oleh Al-Farabi lebih dari usaha orang terdahulu, karena usahanya bukan saja mempertemukan bermacam aliran filsafat tetapi ia juga berkeyakinan bahwa aliran-aliran tersebut adalah satu. Pendiriannya ini jelas kelihatan dalam bukunya yang berjudul "*Penggabungan Kedua Pemikiran Filosof Yaitu Plato dan Aristoteles*".²⁷⁾

25) Aslam Hady, *Metafisika Beberapa Filasof Islam*, Rajawali Jakarta 1988. h. 22.

26) Ahmad Daudy, op. cit. h. 28. Al-Farabi, antara lain- Samarat antara lain- Mardiyah, Leiden 1895.h.26-27.Ahmad Hanafi, op.cit. h.83.

27) Ahmad Hanafi, *Ibid*.

Sedangkan pengaruh syiah imamiyyah, Ahmad Hanafi berpendapat bahwa antara Al-Farabi dengan golongan Ikhwanu Safa, sebagai golongan Syi'ah ekstrim, terdapat pandangan yang sama yaitu bahwa kebenaran itu hanya satu, sedangkan perbedaan pendapat hanyalah dalam lahirnya saja. Buktinya yaitu hakikat yang satu hanya dapat diketahui oleh filosof dan orang-orang yang dalam pengetahuannya.²⁸⁾

Bertitik tolak dari pendapat inilah, Al-Farabi berusaha untuk mengadakan pemaduan sehingga usahanya itu jelas terlihat ketika ia mempertemukan pikiran-pikiran Plato dengan pikiran-pikiran Aristoteles di satu pihak, dan mempertemukan hasil-hasil pemikiran filsafat dengan wahyu di lain pihak, dengan menggunakan takwil (interpretasi batin).

Mempertemukan antara hasil pemikiran filsafat dengan wahyu agama ini, adalah karena ia tidak dapat melepaskan diri dari keyakinannya sebagai seorang muslim yang telah mempelajari pengetahuan agama Islam dengan baik. Gabungan atau pemaduan dari semuanya itu terlihat jelas dalam filsafat metafisikanya yang akan dibahas berikut ini.

B. WUJUD ALLAH

Tidak ada perbedaan pendapat dalam kalangan Mutakallimin baik dari golongan Mu'tazilah maupun Asy'ariyah tentang keberadaan atau wujud Allah. Pembuktian wujud Allah misalnya kita temukan dari pendapat Imam Abu Bakar Muhammad Ibn-Tayyib al-Baqillani (M. 403H), salah seorang pengikut Asy'ariyyah dan

29) Abu Bakar Muhammad Ibn Al-Tayyib Al-Baqillani, *Al-Tahmid fi 'l-Radd 'ala 'l-Mulhidah al-Mu'attila wa 'Rafidah wa 'Khawarij wa 'l-Mu'tazilah*, ed. M.M.Al-Khudari dan M.A.H.A. Raidah, Kairo 1948. h. 41- 46. Selanjutnya disebut Al-Tahmid.

31) Yoesoef Sou'yb, *Peranan Aliran Iktizal dalam Perkembangan Pikiran Islam*, op. cit. h. 212.

pemuka mazhab Ahl al-Sunnah Waljama'ah, merumuskan dalil akan adanya Tuhan dengan berdasarkan kenyataan alam ini, menurutnya:

Alam inderawi ini adalah baru karena ia terdiri dari *tiga unsur* : *Jisim, Jauhar (substansi) dan 'Arad (accident)* yang melekat (*Layanfakku*) pada keduanya. Jisim bukanlah sesuatu yang tunggal tetapi ia tersusun dari jauhar-jauhar, dan jauhar itu adalah unsur atau bagian terkecil yang tidak dapat dibagi lagi. Sedangkan 'arad adalah keadaan atau sifat yang melekat pada jisim dan jauhar. Ia selalu berubah dan menghilang pada saat kedua wujudnya pada jisim dan jauhar untuk diganti dengan yang lain (*wajabtuhu fi tsani hali wujudihi lihima*). Justru jisim dan jauhar tidak terlepas dari 'arad, dan sebaliknya 'arad sangat bergantung wujudnya pada jisim dan jauhar, yakni tidak dapat berdiri sendiri, disamping itu ia juga baru karena selalu berubah, maka alam semesta ini yang terdiri dari tiga unsur tersebut, juga keadaanya baru. Jika alam ini baru, maka tentunya harus ada suatu zat yang tidak baru sebagai sebab dari perubahan itu. Zat itu adalah Allah Ta'ala.²⁹⁾

Dalam kalangan Mu'tazilah, konsep jauhar fard dikemukakan oleh Abu al-Huzail al-'Allaf (M. 236 H.) seorang tokoh Iktizal paling terkemuka pada zamannya, yakni dari aliran Basrah.³⁰⁾ Pada hakikatnya tidak berbeda isinya dengan apa yang terdapat pada Al-Baqillani tersebut di atas. Konsep itu sendiri

29) Abu Bakar Muhammad Ibn Al-Tayyib Al-Baqillani, *Al-Tahmid fi 'l-Radd 'ala 'l-Mulhidah al-Mu'attila wa 'Rafidah wa 'Khawarij wa 'l-Mu'tazilah*, ed. M.M.AI-Khudari dan M.A.H.A. Raidah, Kairo 1948. h. 41-46. Selanjutnya disebut Al-Tahmid.

31) Yoesoef Sou'yb, *Peranan Aliran Iktizal dalam Perkembangan Pikiran Islam*, op. cit. h. 212.

berasal dari teori atom yang terdapat pada konsep Demokritos (M 361 SM.).³¹⁾

Pada dasarnya, baik konsep Mu'tazilah juga konsep Asy'ariyyah menetapkan atau berdalil adanya Tuhan dengan barunya alam. Alam yang baru dan berubah-ubah bukan karena dirinya sendiri tetapi adanya justru ada sebab atau penyebab yang terletak di luarnya, sebab itu adalah Tuhan,

Dalam masalah membuktikan wujud Tuhan, Al-Farabi seagai seorang filosof tidak tertarik dengan dalil atau argumen yang dikemukakan oleh para Mutakallimin. Ia mengemukakan argumen lain yang dalam filsafat dikenal dengan argumen ontologi yaitu argumen yang berlandaskan pada konsep wajib dan mungkin.³²⁾

Semua yang ada ini menurut Al-Farabi dapat dibagi kepada dua bagian : "mungkin wujud" dan "wajib wujud". Yang dimaksudkan dengan "mungkin wujud" ialah jika dilihat dari zatnya, maka tidak wajib adanya, sedangkan yang dimaksudkan "wajib wujud" ialah jika dilihat dari zatnya, ia wajib adanya, yakni adanya karena dirinya bukan karena sebab di luar dirinya. Dengan demikian, yang "mungkin wujud" itu tidak mungkin terwujud dalam kenyataan karena dirinya, mungkin berlingkar atau bertasalsul (*dawr wa tasalsul*), tanpa akhirnya tetapi ia harus berhenti pada sebab yang tidak bersebab.³³⁾ Dan inilah yang disebut dengan Allah.

31) Yusuf Karam, *Tarikh al-Filsafat al-Yunaniyyah*, Kairo 1953. h.38

32) Ahmad Daudy. *op.cit.* h.34.

33) Al-Farabi, *uyun al-Masa'il dalam Majmu'ah ar-Rasa'il*, Kairo 1907. h. 22-23. Hana Fakhuri, *op.cit.* h.108 -109.

Maksud dari ungkapan Al-Farabi tersebut di atas dapat diuraikan sebagai berikut : terhadap sesuatu itu ada dua pilihan, yaitu sesuatu yang ada atau sesuatu yang tidak ada. Sedangkan sesuatu yang ada itu juga ada dua pilihan, yaitu sesuatu yang mungkin ada dan sesuatu yang mesti ada. Tentang sesuatu yang mungkin itu adanya disebabkan sesuatu yang lain atau yang mengadakannya. Tidak adanya bukanlah sesuatu yang mustahil.

Yang dimaksudkan dengan "mungkin wujud" oleh Al-Farabi adalah alam ini, yang dari dirinya, tidak mungkin ia mengadakan dirinya sendiri jika ia telah ada, maka adanya itu karena adanya sebab yang berada di luar dirinya, sebab yang di luar dirinya tidak akan menimbulkan sebab yang tidak berakhir atau lingkaran sebab-sebab yang tidak ada ujungnya. Sebab itu "wajib wujudnya" dan ada alam ini karena Dia.

Sedangkan Ahmad Hanafi mencontohkan keterangan Al-Farabi sebagai berikut; wujud yang mungkin, atau wujud yang nyata karena lainnya (Wajib al-wujud li ghairihi), seperti wujud cahaya yang tidak akan ada kalau tidak adanya matahari. Cahaya itu sendiri menurut tabiatnya boleh wujud boleh juga tidak wujud. Atau dengan perkataan lain cahaya adalah wujud yang mungkin. Akan tetapi oleh karena matahari telah wujud, maka cahaya tersebut menjadi wujud yang nyata (wajib) karena matahari. Wujud yang mungkin tersebut menjadi bukti adanya sebab yang pertama (Tuhan), karena segala yang mungkin harus berakhir kepada sesuatu yang wujud yang nyata dan yang pertama kali ada. Bagaimanapun juga panjangnya rangkaian wujud yang mungkin itu, namun tetap memerlukan kepada sesuatu yang memberinya sifat wujud, karena sesuatu yang mungkin tidak dapat memberi wujud kepada dirinya sendiri.³⁴⁾

34) Ahmad Hanafi, *op.cit.* h.90.

Sedangkan yang dimaksudkan dengan wajib wujud adalah sesuatu yang sepanjang Zat-nya mesti adanya dan bukan karena sesuatu sebab. Keberadaannya itu bukan pula suatu susunan, karena tiap susunan itu dapat diraba atau dilihat oleh pancaindera manusia. Tidak adanya merupakan suatu kemustahilan.³⁵⁾

Jika kita umpamakan Allah sebagai wujud yang pertama, termasuk hal yang mungkin sudah pasti keberadaannya itu disebabkan sesuatu yang lain, dan yang lain itu disebabkan oleh yang lain pula, begitu seterusnya (tasalsul), berkelanjutan terus tanpa akhir dan hal ini adalah mustahil menurut akal.³⁶⁾

Jika yang wajib itu bukan disebabkan oleh sesuatu sebab tetapi adanya itu wajib bagi Zat-Nya sendiri, maka itulah yang dimaksudkan dengan yang mesti ada itu, maka Dia itulah yang pertama. Dengan demikian sudah pasti yang pertama itu suci dari segala kekurangan, sebab kalau pada-Nya juga mempunyai sifat kekurangan dan selalu bergantung kepada Yang Maha Sempurna.³⁷⁾

Ada yang pertama itu adalah merupakan sebab pertama bagi seluruh yang ada di alam ini. Wujudnya adalah azali. Wujudnya adalah Maha Sempurna karena bukan berbentuk benda atau materi serta tidak terikat kepada yang demikian. Dia bukan suatu bentuk, karena bentuk itu hanya dijumpai pada materi atau benda. Oleh karena ada yang pertama itu murni dari segala kekurangan, maka ada yang pertama itupun suci dari sekutu, maka ada pertama itu Maha Esa, Dialah Tuhan (Allah).³⁸⁾

35) Yoesoef Sou'yb, *Pemikiran Islam Merubah Dunia*, op. cit. h 13.

36) *Ibid.*

37) *Ibid*

38) *Ibid.* h. 114 - 115.

Secara ontologis dan teleologis sampailah Al-Farabi kepada wujud pertama yang ditetapkan sebagai wajib al-wujud yakni Tuhan (Allah). Ialah yang menjadikan sebab pertama dari segala sebab dan menjadi penggerak pertama dari segala yang bergerak. Ia Maha Sempurna dan tidak berhajat kepada yang lain.

Demikialah Al-Farabi yang berdalil dengan mungkin wujud dan wajib wujud dalam membuktikan adanya Tuhan. Harun Nasution di dalam hal ini juga berpendapat; bahwa dalam menjelaskan filsafat Keesaan Tuhan, Al-Farabi bertolak dari keyakinan Tuhan Maha Satu, tidak berubah, jauh dari materi, jauh dari arti banyak, Maha Sempurna dan tidak memerlukan kepada apapun.³⁹⁾

Yang demikian ini, sangatlah erat hubungannya dengan akidah Islam yang merupakan masalah dasar atau pokok dalam Islam. Usahnya dalam hal ini adalah untuk memurnikan tauhid dengan cara yang berbeda dari ulama Islam lainnya. Jika golongan Mu'tazilah yang sangat dikemukakan adalah dengan meniadakan sifat-sifat Tuhan untuk memurnikan aqidah akan tetapi Al-Farabi lebih dari itu, ia tidak saja meniadakan sifat-sifat Tuhan tapi juga meniadakan arti banyak dalam diri Tuhan.

C. ZAT DAN SIFAT

Karena Tuhan itu Maha Esa, maka definisi tentangnya tidak dapat diberikan. Hal ini karena definisi itu terdiri dari dua unsur, yaitu *species* dan *differensia* atau jenis dan bagian, ataupun dengan menggunakan materi dan forma seperti pada jauhar, sedangkan semua ini menafikan ke-Esaan Tuhan⁴⁰⁾

39) Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisme dalam Islam*, op. cit. h. 72.

40) Al-Farabi, *Fusus al-Hikam dalam Majmu'ah al-Rasail*, Kairo 1907. h.33.

Semakin jelas wujud sesuatu, sepatutnya semakin jelas pula pengetahuan kita tentang sesuatu itu dan keadaan yang demikian ini seharusnya berlaku pula bagi wujud Allah. Akan tetapi yang berlaku sebaliknya yaitu tidak jelasnya pengetahuan kita tentang Tuhan. Hal ini adalah disebabkan justru wujud Tuhan adalah wujud yang mutlak yang tidak terbatas dan berada di luar kesanggupan kita selaku manusia yang serba terbatas.⁴¹⁾

Mengenai keterbatasan akal pikiran manusia ini Al-Farabi berpendapat :

Karena Tuhan adalah wujud yang paling sempurna maka pengetahuan kita tentang dia adalah pengetahuan yang paling sempurna, seperti halnya pengetahuan kita tentang ilmu matematika, lebih sempurna daripada pengetahuan kita tentang ilmu fisika, karena objek ilmu yang pertama lebih baik daripada objek ilmu yang kedua. Akan tetapi keadaan kita menghadapi wujud pertama sama halnya dengan kita berhadapan dengan sinar yang sangat menyilaukan mata, dan oleh karena itu kita tidak dapat tahan melihatnya, karena lemahnya penglihatan kita. Hal ini disebabkan karena kelemahannya yang timbul dari pencampuran kita dengan benda yang cukup menghambat dan membatasi pengetahuan kita.⁴²⁾

Ungkapan Al-Farabi di atas menjelaskan bahwa apa yang tidak terbatas itu tidak akan dapat dicapai selengkapnya oleh kekuatan yang terbatas. Dalam hal ini berarti secara jujur Al-Farabi mengakui keterbatasan akal pikiran manusia dalam memikirkan hal-hal yang berkenaan dengan masalah Ketuhanan.

41) Ahmad Hanafi, *op. cit.* h.91.

42) Syekh Nadim al-Jisr, *Qissah al-Iman*, Dar Al-Andalus, 1963, h. 52.

Konsep Al-Farabi tentang Tuhan tidak terlepas dari pengaruh pemikiran para filosof Yunani terutama Aristoteles dan aliran New Platonisme yang dipelopori oleh Plotinus. Pengaruh Aristoteles terlihat pada filsafat Ketuhanannya. Ia menerima prinsip Aristoteles yang mengatakan bahwa Tuhan itu akal yang berpikir dan kemudian akal yang berpikir itu oleh Al-Farabi dinamakan akal murni. Prinsip Aristoteles diisi oleh Al-Farabi dengan teori emanasi New Platonisme dan Plotinus.⁴³⁾

Dengan demikian itu dapatlah Al-Farabi menetapkan tentang wujud Tuhan. Akan tetapi karena Tuhan itu Maha Sempurna sedangkan manusia adalah makhluk yang tidak sempurna, dengan sendirinya manusia tidak dapat menjangkau kemutlakan Tuhan, justru itu, wujud dari hakikat Tuhan tidak dapat dipikirkan oleh manusia, kecuali hanya sedikit.

Yang berhubungan dengan masalah sifat-sifat Tuhan di dalam ini sebagaimana yang dimaklumi, bahwa Allah telah mewahyukan kitab suci Al-Qur'an kepada Nabi Muhammad SAW sebagai petunjuk serta bimbingan bagi seluruh umat manusia guna mencapai kebahagiaan hidup di dunia maupun di akhirat. Tuntunan dan ajaran terkandung didalamnya untuk ditaati.

Ajaran yang paling terpenting dari Al-Qur'an adalah seruan kepada seluruh umat manusia yang berada di dunia ini supaya mereka menyembah kepada Allah dan tidak mensyariatkan-Nya dengan yang lain. Untuk hal ini Al-Qur'an mengajak umat manusia supaya senantiasa menggunakan akal pikiran untuk mengamati dan merenungkan segala peristiwa yang terjadi di alam raya ini begitu juga merenungkan tentang dirinya sendiri bagaimana ia diciptakan, justru dari semuanya itu terdapat bukti-bukti yang kuat serta

43) Asarn Hady, *op.cit.* h. 22.

meyakinkan akan adanya Allah selaku Zat Yang Maha Kuasa, pencipta alam semesta. Firman Allah yang artinya:

*“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 hiduapkan bumi sesudah mati (kering)-nya dan Dia sebarkan angin dan awan yang dikendalikan antara langit dan bumi; sungguh terdapat tanda-tanda (ke-Esaan dan kebesaran Allah) bagi kaum yang berpikir”.*⁴⁴⁾

Firman-Nya lagi yang artinya:

*“Maka hendaklah manusia memperhatikan dari apa dia diciptakan, dia diciptakan dari air yang terpancar. Yang keluar diantara tulang sulbi laki-laki dan tulang dada perempuan.”*⁴⁵⁾

Selain dari hal di atas, Al-Qur’an juga menjelaskan kepada kita bahwa Allah mempunyai sifat-sifat atau nama-nama yang Maha baik (al-Asma’ul-Husna). Sebagaimana firman Allah yang artinya:

*Dialah Allah yang menciptakan, yang mengadakan, yang membentuk rupa, yang mempunyai nama-nama yang baik. Bertasbih kepada-Nya apa yang ada di langit dan di bumi. Dan Dialah Yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.*⁴⁶⁾

Dengan melalui kesempurnaan sifat yang ada pada Allah ini, kita dapat mengetahui cara hubungan antara Allah selaku Zat Maha Pencipta dengan alam dan manusia sebagai ciptaan-Nya, Sifat-sifat Allah yang dijelaskan oleh Al-Qur’an merupakan sifat-sifat yang biasa berlaku atau dimiliki oleh manusia, dan hal ini sebagai pertanda adanya hubungan yang akrab antara Khalik dengan makhluk-Nya.

44) QS : 2 ayat 164.

45) QS : 86 ayat 5-7.

46) QS : 59 ayat 24.

Jika kemungkinan terbayang dalam hal ini seakan-akan ada persamaan Allah dengan manusia, maka hal yang demikian itu hanyalah ungkapan lahiriah belaka bukan menyentuh masalah hakikat. Dalam hal ini Al-Qur'an menjelaskan bahwa tidak ada satupun yang ada di alam ini yang dapat menyamai Allah dalam segala aspeknya. Firman Allah yang artinya:

(Dia) Pencipta langit dan bum Dia menjadikan kamu dari-jenis kamu sendiri berpasang-pasangan dari jenis binatang ternak berpasang-pasangan (pula), dijadikan-Nya kamu berkembang biak dengan jalan itu. Tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan Dia. Dialah Yang Maha Mendengar lagi Maha Melihat."⁴⁷⁾

Berkenaan dengan perkara di atas, ada hal yang dirasakan penting yang tidak dijelaskan oleh Al-Qur'an, yaitu hubungan antara sifat Allah dengan Zat-Nya. Apakah sifat Allah itu identik dengan Zat atau keduanya merupakan hal yang berbeda.

Dengan tidak adanya penjelasan Al-Qur'an mengenai hal ini, rupanya di belakang hari menjadi puncak pertentangan atau perbedaan dalam aliran teologi Islam, perbedaan atau pertentangan dalam masalah ini ditemui dalam aliran Mu'tazilah dengan Asy'ariyah, di mana perbedaan yang mendasarnya adalah mengenai pengertian tauhid atau ke-Esaan Allah.

Yang dimaksudkan di sini adalah apakah tauhid itu mengharuskan persamaan (identik) antara sifat yang dimiliki oleh Allah dengan ZatNya, atautkah keduanya merupakan hal yang berbeda?

Golongan Mu'tazilah pada umumnya menganut pendapat bahwa apa yang disebut dengan sifat Allah itulah Zat-Nya. Adapun sifat-sifat Tuhan yang banyak itu tidaklah merupakan sesuatu yang

47) QS: 42 ayat 11.

berlainan dengan Zat-Nya. Mereka menolak dengan keras pendapat yang mengatakan bahwa sifat Allah itu berlainan dengan Zat karena yang demikian itu menurut mereka akan menimbulkan qadim yang berbilang, karena di samping Zat Allah yang qadim, sifat-Nya juga qadim dan hal ini akan bertentangan dengan pengertian tauhid, pendapat mereka dalam hal ini; bahwasannya Allah mengetahui dengan Zat-Nya, berkuasa dengan Zat-Nya, bukan dengan sifat ilmu dan kuadrat serta hayat, yaitu sifat-sifat tersebut bersyarikat dengan Allah dalam keqadiman yang merupakan sifat yang paling khusus bagi-Nya, maka sifat-sifat tersebut akan bersyarikat dengan-Nya dalam Ketuhanan.⁴⁸⁾

Berlainan dengan pendapat Mu'tazilah adalah pendapat dari golongan Asy'ariah yang pada umumnya golongan ini dianuti oleh kalangan Ahli al-Sunnah Wal Jamaa'ah. Mereka mengatakan : Sifat Allah bukan Zat-Nya dan juga bukan lain dari Zat-Nya (*al-Sifat laisatil Zat wala hiya ghairuha*). Bahwa sifat itu memang bukan Zat adalah suatu hal yang jelas karena pengertian sifat berbeda dengan Zat. Akan tetapi bahwa sifat itu juga bukan lain dari Zat (*wala hiya ghairuha*) karena yang dimaksud dengan al-ghairiyyah di sini adalah boleh berpisah (*mufaraqah*) sesuatu dengan lainnya dan suatu segi tertentu.⁴⁹⁾

Harun Nasution dalam hal ini menegaskan :“Sebagai lawan dari Mu'tazilah Al-Asy'ariyah berpendapat bahwa Tuhan tetap mempunyai sifat-sifat. Tuhan kata Al-Asy'ariyah tidak mungkin mengetahui dengan esensi-Nya, Tuhan harus mengetahui dengan sifat-Nya.”⁵⁰⁾

48) Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, ed. Muhammad Ibn Fathullah Badran, Kairo tt. h. 49.

49) Abu Hasan antara lain Asy'ari, *al-Luma*; edisi Hamudah Ghurabah, Kairo 1955. h.28.

50) Harun Nasution, *Islam ditinjau dan beberapa aspeknya*, UI.j. II Jakarta 1985. h. 40.

Dengan demikian jelaslah bahwa bagi golongan Al-Asy'ariyah adanya perbedaan antara sifat dengan zat, maka tidak hanya Zat Allah yang qadim akan tetapi sifat-Nya juga qadim.

Dalam masalah ini Al-Farabi sependapat dengan golongan Mu'tazilah, ia berusaha keras untuk menunjukkan ke-Esaan Tuhan dan ketunggalan-Nya serta menerangkan bahwa sifat Allah itu tidak lain adalah Zat-Nya sendiri, sebagaimana pendapatnya

Sifat-sifat Tuhan itu tidak berbeda dengan zat-Nya karena Tuhan adalah Esa lagi Tunggal. Allah adalah akal aktif yang tidak memerlukan benda, karena benda itu menghalangi sesuatu untuk menjadi akal yang berpikir. Kalau ada sesuatu yang tidak memerlukan benda maka sesuatu itu adalah akal aktif. Demikianlah halnya wujud Pertama (Tuhan).⁵¹⁾

Sesungguhnya Tuhan itu adalah Zat yang Maha Mengetahui ('Alim). Dia tidak memerlukan sesuatu yang lain di luar Zat-Nya yang memberitahukan untuk diketahui. Ilmu Tuhan terhadap diri-Nya tidak lain hanyalah Zat-Nya itu sendiri (esensi-Nya).⁵²⁾

Tuhan sangat puas terhadap keagungan dan kesempurnaan Zat-Nya karena itu ia mencintai dan merindukan Zat-Nya sendiri, Dengan demikian, maka Tuhan itu adalah Zat yang merindukan dan Yang dirindukan pula (al-'asyiq dan al-ma'syuuq).⁵³⁾

Tentang al-asma-ul-husna, dikatakan oleh Al-Farabi bahwa kita boleh menyebut nama-nama Allah sebanyak yang kita kehendaki. Akan tetapi kesemuanya ini hanya menunjukkan macam-macamnya hubungan Tuhan dengan makhluk darin segi keagungan-Nya. Nama-

51) Al-Farabi, *op.cit.* h.33.

52) Al-Farabi, Ara 'Ahl al-Madinat al-Fadilat, *op. cit.* h. 9 - 10.

53) Dari Ahmad Daudy. *op. cit.* h. 32.

nama tersebut sama sekali tidak menunjukkan adanya bagian-bagian pada zat Tuhan atau sifat-sifat yang berbeda dari Zat-Nya.⁵⁴⁾

Al-Farabi juga berpendapat bahwa Tuhan hanya mengetahui yang *kulliyat* (absolut total atau general) saja dan menolak bahwa Allah mengetahui yang *juz-iyat* (particular atau detail). Sebab kalau ilmu Tuhan itu berkenaan dengan yang *juz-iyat* ini berarti ilmu Tuhan tidak absolut, berarti ilmu Tuhan berkenaan dengan hal-hal yang baru, juga berarti bahwa ilmu Tuhan dapat bertambah karena bertambahnya peristiwa dan kejadian. Sedangkan ilmu Tuhan itu adalah esensi-Nya dan esensi wujud itu adalah qadim.⁵⁵⁾

Dari pendapatnya ini tergambarlah di sini bahwa Tuhan yang dimaksudkan oleh Al-Farabi adalah Tuhan yang jauh dari makhluk-Nya. Pandangannya itu menjadi bahan pembicaraan dari beberapa golongan sehingga menyebabkan sebagian dari golongan fiqh dan golongan hadits menentang filsafat begitu juga filosofnya. Justru, Tuhan sebagaimana yang digambarkan oleh Al-Qur'an adalah Tuhan yang sangat dekat dengan makhluk-Nya, serta mengetahui setiap apa yang dilakukan oleh makhluk ciptaan-Nya.

Apalagi dengan teorinya yang menyatakan bahwa Tuhan tidak menjadikan alam sebagai objek pemikirannya, pendapat tersebut didasarkan atas anggapan bahwa alam terlalu rendah tingkatannya untuk dijadikan objek pemikiran Tuhan, selaku Zat Yang Maha Sempurna dan Maha Agung itu. Tuhan hanya cukup memikirkan dirinya tentang Zat-Nya yang menjadi alasan adanya alam ini.

Pendapat Al-Farabi ini merupakan makanan yang empuk bagi Al-Ghazali yang datang kemudian untuk membantahnya. Akan tetapi pendapat ini kemudian dibela oleh Ibn Rusyd dengan memberikan

54) *Ibid.*

55) Fauzan, *Masalah Ketuhanan dalam Filsafat Islam*, IAIN Imam Bonjol Padang 1982. h.91.

penjelasan bahwa pemikiran Tuhan terhadap alam ini adalah dengan secara tidak langsung. Yaitu melalui Zat-Nya. Ternyata pendapat dari Ibn Rusyd tersebut berpengaruh luas di kalangan dunia pemikiran Islam.

D. TEORI EMANASI.

Al-Qur'an menerangkan bahwa alam semesta ini beserta isinya adalah Allah SWT yang telah menciptakannya. Firman Allah yang artinya:

"Hai manusia sembahlah Tuhanmu yang telah menciptakanmu dari orang-orang yang sebelumnya, agar kamu bertaqwa.

Dialah yang menjadikan bumi sebagai hamparan bagimu dan langit sebagai atap, dan Dia menurunkan air (hujan) dari langit, lalu menghasilkan dengan hujan itu segala buah-buahan sebagai rezeki untukmu; karena itu janganlah kamu mengadakan sekutu-sekutu bagi Allah, padahal kamu mengetahui." 56)

Serta masih banyak ayat Al-Qur'an yang lainnya lagi menunjukkan bahwa Allah itu sebagai Zat Maha Pencipta. Justru itu dalam hal ini umat Islam telah berijma' bahwa Allah adalah Maha Pencipta (Khaliq) sedangkan alam semesta ini beserta isinya adalah ciptaanNya (makhluk).

Meskipun demikian, di kalangan ahli teologi dan filosof masih tetap juga lagi mempertanyakan; bagaimanakah caranya penciptaan itu? Apakah Allah menciptakan alam ini secara langsung yaitu dari

56) QS:2 ayat 21-22

tidak ada (*creatio ex nihilo*)? Atau secara tidak langsung, yaitu dari sesuatu yang telah ada?

Jika Allah menciptakan alam ini secara langsung, berarti alam ini baru akan tetapi jika alam ini diciptakan secara tidak langsung, berarti alam ini merupakan makhluk yang qadim.

Dalam memecahkan masalah ini umat Islam terbagi pada dua golongan yaitu golongan Ahl al-Sunnah di satu pihak dengan golongan Mu'tazilah ditambah dengan Al-Farabi dan Ibn Sina di pihak lain.

Antara lain-Ghazali yang mewakili golongan Ahl al-Sunnah menjadikan Iradah Allah sebagai sebab terciptanya alam ini, karena alam ini diciptakan oleh Allah dalam waktu dan wujud yang telah ditentukan oleh Iradah-Nya yang azali secara bebas dan dari benda yang tidak ada.⁵⁷⁾

Adapun Mu'tazilah condong mengaitkan masalah penciptaan alam dengan akidah tauhid yang diinterpretasikan dalam wujud kesatuan sifat dengan Zat Tuhan. Akan tetapi interpretasi yang demikian telah mendorong mereka mengatakan bahwa alam ini dijadikan Allah secara tidak langsung, yakni dari bahan yang telah ada (*al-maddah al-ula*). Penciptaan langsung dan tidak ada kata mereka, mengandung pengertian adanya hubungan langsung antara Allah Yang Maha Esa dengan alam yang bermacam-macam, sehingga dapat mengakibatkan perubahan pada zat Allah. Dari itu mereka mengatakan, alam ini telah dijadikan Allah dari *ma'dum*, Yang dimaksudkan dengan *ma'dum* ialah *syai'un wa zatun wa 'ainun* (sesuatu, zat, dan hakikat). Malah ada yang berpendapat alam *ma'dum* itu menyerupai alam empiris ini hanya saja belum mempunyai wujud.⁵⁸⁾

57) Al-Ghazali, *Tahafut Falasifah*, ed. Sulaiman Dunya, Kairo, Dar al-Ma'rif 1961. h. 80.

58) Abd. Kadir al-Baghdadi, *al-Farq bai na al-Firaq*, ed. M.M. Abd. Hamid, Kim 1964. h. 179.

Keterangan di atas menjelaskan bahwa penciptaan alam dalam konsep Mu'tazilah menunjukkan alam ini *qadim*, justru alam ini telah ada terlebih dahulu dalam bentuk tertentu sebelum ada dalam kenyataan ini.

Tidak berbeda dari apa yang telah disepakati oleh golongan Mu'tazilah, adalah filosof terkemuka antara lain Al-Farabi, yang berpendapat proses penciptaan alam melalui emanasi.

Emanasi ialah teori tentang keluarnya suatu wujud yang mungkin (alam makhluk) dari Zat yang wajib al-wujud (Zat yang mestinya ada; Tuhan), teori emanasi ini disebut juga dengan nama teori urutan wujud.⁵⁹⁾

Dengan filsafat ini, Al-Farabi berusaha untuk menjelaskan bagaimana yang banyak dapat terjadi dari yang satu. Teori emanasi ini merupakan gabungan dari teori Aristoteles dengan teori Plotinus. Bagi Aristoteles Tuhan adalah akal yang berpikir sedangkan Plotinus berusaha mempergunakan teori emanasi untuk penciptaan alam.

Badwi dalam hal ini menjelaskan

Bahwa penciptaan yang seperti ini (emanasi) berasal dari mazhab New Platonisme, dan Plotinuslah yang pertama kali mempergunakan teori emanasi dalam upaya menginterpretasikan kejadian alam yang beragam ini dari yang Esa (*The One*). Seperti halnya cahaya melimpah dari matahari dan panas melimpah dari api, begitu pula alam ini melimpah dari yang Esa. Karena itu yang Esa tidak menjadi tujuan perubahan.⁶⁰⁾

59) Ahamad Hanafi, *op. cit.* h. 92.

60) A. Badwi, *Kharil al-Fikri al-Yunani*, Kairo 1959. h. 130. B. Russel, *History of Western Philosophy*, terj. Z. N. Mahmud dan Ahmad Amin, Kairo 1957. h. 418.

Mengenai penjelmaan alam semesta dari Maha ada itu Al-Farabi sangat terpengaruh oleh ajaran New Platonisme, yakni paham Plato baru bahwa alam semesta ini adalah pancaran (al-Faidh) dari Zat *Nadhariat al-Faid (Doctrine of Emanation)*, yang di dalam literatur filsafat Islam biasa pula disebut dengan paham *Al-Isyraqiyyah* dari para penganut paham itu disebut *Al-Isyraqiyyin*.⁶¹⁾

Teori emanasi ini dipilih oleh Al-Farabi adalah dalam rangka untuk mempertemukan antara ajaran Islam dengan filsafat Yunani, dengan berdasarkan teori ini maka alam ini secara tidak langsung diciptakan Tuhan, karena susahnya untuk difahami, alam yang bermacam ragam ini diciptakan secara langsung oleh Tuhan dan yang demikian itu akan dapat mengurangi ke-Esaan Tuhan dan kesempurnaan Tuhan, sebab Yang Maha Sempurna berhubungan dengan yang tidak sempurna maka tidak sempurnalah Dia.

Justru itu, ia berpendapat bahwa alam ini diciptakan dengan cara melimpah (*al-Faid*), dengan demikian ke-Esaan Tuhan tidak terganggu, tambahan pula wujud pertama yang melimpah itu adalah satu, yaitu akal, jadi bermacam ragamnya alamiah ini tidak dimulai dari Tuhan tapi dari akal pertama.⁶²⁾

Dalam filsafat emanasinya itu Al-Farabi menjelaskan; Tuhan Maha Sempurna, Ia tidak memikirkan dan berhubungan dengan alam karena terlalu rendah bagi-Nya untuk memikirkan dan berhubungan dengan alam yang tidak sempurna. Tuhan cukup memikirkan diri-Nya, maka terciptalah secara pancaran Akal Pertama.

61) Yousouf Souyb, *op.cit.* h.95.

62) Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisme dalam Islam*, *op. cit.* h.27.

Akal Pertama berpikir tentang Tuhan memancarlah Akal Kedua dan berpikir tentang dirinya sendiri memancarlah langit pertama (*al-Sama' al-Ula*),

Akal Kedua berpikir tentang Tuhan menghasilkan Akal Ketiga dan berpikir tentang dirinya sendiri menghasilkan bintang-bintang (*al-Kawakib al-Sabitat*).

Akal Ketiga berpikir tentang Tuhan menghasilkan Akal Keempat dan berpikir tentang dirinya sendiri menghasilkan Saturnus (*al-Zuhal*).

Akal Keempat berpikir tentang Tuhan menghasilkan Akal Kelima dan berpikir tentang dirinya sendiri menghasilkan Jupiter (*al-Musyтары*).

Akal Kelima berpikir tentang Tuhan menghasilkan Akal Keenam dan berpikir tentang dirinya sendiri menghasilkan Mars (*al-Marikh*).

Akal Keenam berpikir tentang Tuhan menghasilkan Akal Ketujuh dan berpikir tentang dirinya sendiri menghasilkan Matahari (*al-Syams*).

Akal Ketujuh berpikir tentang Tuhan menghasilkan Akal Kedelapan dan berpikir tentang dirinya sendiri dan menghasilkan Venus (*al-Zahrah*).

Akal Kedelapan berpikir tentang Tuhan menghasilkan Akal Kesembilan dan berpikir tentang dirinya sendiri menghasilkan Merkurius (*al-'Utarid*).

Akal Kesembilan berpikir tentang Tuhan menghasilkan Akal Kesepuluh dan berpikir tentang dirinya sendiri menghasilkan bulan (*al-Qamr*).

Pada *Akal Kesepuluh* terhenti proses emanasi, karena daya akal ini sudah lemah untuk memancarkan akal sejenisnya dan hanya menghasilkan bumi, roh-roh dan materi pertama yang menjadi dasar dari empat unsur pokok, yaitu air, udara, api, dan tanah.⁶³⁾

Demikianlah proses emanasi dalam filsafat Al-Farabi tentang penciptaan alam ini, jumlah akal menurutnya ada sepuluh, sembilan diantaranya untuk mengatur benda-benda langit sedangkan akal kesepuluh yaitu akal bulan untuk mengawasi atau mengurus kehidupan di bumi. Kalau pada Tuhan yaitu wujud yang pertama, hanya terdapat satu objek pemikiran, yaitu Tuhan, Zat yang wajib al-wujud dan diri akal-akal itu sendiri.

Dengan teori emanasi itu juga, Al-Farabi berusaha untuk mensucikan Tuhan dari bilangan dan materi dengan menggunakan teori akal. Akan tetapi dari teori emanasinya itu ia tidak dapat menjelaskan mengapa akal-akal yang tidak berbenda dapat mengeluarkan alam kebendaan. Antara lain Al-Farabi hendak menghindarkan diri dari soal kebendaan tetapi akhirnya kembali kepada kebendaan juga. Dengan demikian jalan pemecahan yang dikemukakan oleh Al-Farabi masih tidak memuaskan.

Dengan teori emanasi itu juga berarti setiap manusia itu memiliki pancaran Zat Yang Maha Mulia, maka tibalah filsafat Al-Farabi ini pada tingkat mistik. Faham atau keyakinan seperti ini dianuti oleh tokoh-tokoh sufi dalam Islam seperti Al-Hallaj (W. 310 H.), Jalaluddin Al-Rumi (W. 672 H.), Ibn Arabi (W. 638 H.) dan tokoh-tokoh pembangun tariqat lainnya. Faham seperti ini yang selalu disebut dengan Wahdatal-Wujud.

Kesatuan wujud antara Khaliq dan makhluk, yaitu pensamaan Zat hingga dapat bersatu kembali, faham serupa ini sangat ditentang

63) Al-Farabi, *op. cit.* h, 22.

oleh aliran Sunni, hal ini karena kitab suci Al-Qur'an menjelaskan tidak ada satupun yang ada di alam ini serupa dengan Tuhan.

Bab 4

KONSEP KETUHANAN MENURUT IBN-SINA

A. RIWAYAT HIDUP DAN LATAR BELAKANG PEMIKIRAN DALAM FILSAFAT KETUHANAN IBN-SINA

Nama lengkap dari Ibn Sina adalah; Abu 'Ali Huseyn bin Abdullah bin Hasan bin Ali Sina, di Barat dikenal dengan Avicenna. Sebutan nama Avicenna berasal dari bahasa Latin, "*more commonly known by the Latin name, Avicenna.*"¹⁾

Lahir pada bulan Agustus 950 M. atau safar 370 H., di suatu kampung besar dekat kota Bukhara bernama "Kharmaita", berarti negeri matahari.²⁾

1) Anthony Nutting, *The Arabs*, Published by Clarkson, New York 1964. h. 125. Lihat Sayyed Husein Nasr, *op.cit.* h.15.

2) Soheil Muhsin Afnan, *Avicenna: His Life and works*, Published by Anwin Borthor Ltd. London 1958. h.57.

Ibunya bernama Astarah berasal dari desa Afsanah, Afganistan, sedangkan Ayahnya berasal dari Belkh, yang dahulunya termasuk Parsi dan di masa sekarang termasuk Afganistan.³⁾

Mengenai pekerjaan ayahnya, pada umumnya ahli-ahli sejarah mengatakan bahwa ayahnya bekerja sebagai gubernur dari daerah-daerah luar Bukhara yang bertempat di Belkh, ditempat kota kelahirannya dan kemudian ayahnya dipindahkan ke kota Bukhara.⁴⁾

Ibn Sina dilahirkan pada masa kekacauan, di mana Khalifah Abbasyiah mengalami kemunduran dan negeri-negeri yang pada awalnya berada di bawah kekuasaan Khilafat tersebut mulai melepaskan diri satu persatu untuk berdiri sendiri. Kota Baghdad sendiri sebagai pusat pemerintahan Khilafat Abbasyiah, dikuasai oleh golongan Banu Buwaih pada tahun 334 H, dan kekuasaan mereka berlangsung terus sampai 447 H.

Di antara daerah-daerah yang berdiri sendiri adalah Daulat Samani di Bukhara dan di antara Khalifahnya ialah Nuh bin Mansyur. Pada masanya yaitu tahun 370 H. (900 M.) di suatu tempat yang bernama Afsyana dari daerah Bukhara, Ibn Sina dilahirkan dan di-besarkan.⁵⁾

Kota kecil Afsyana itu menurut keterangan berada pada daerah Kharmaitan di dalam wilayah Bukhara sebagaimana yang diterangkan di atas.⁶⁾

3) Zainal Abidin Ahmad, *Ibn Sina Sarjana dan Filosof Besar Dunia*, Bulan Bintang, 1974. h. 28.

4) Yoesoef Souyb, *Pemikiran Islam Merubah Dunia*, *op. cit.* h. 129.

5) Ahmad Hanafi, *op.cit.* h.115.

6) Yoesoef Souyb, *op.cit.* h.129

Semenjak kecil lagi Ibn Sina telah menunjukkan bakatnya yang luar biasa, masa belajarnya telah dimulai pada waktu umurnya sangat muda yaitu baru mencapai lima tahun dan sudah mulai mempelajari ilmu-ilmu agama, yang dimulai dengan belajar Al-Quran dan ilmu-ilmu Islam yang lainnya seperti ilmu tafsir, fiqh, ushuluddin, tasawuf dan lain-lain. Sewaktu umurnya baru sepuluh tahun, dia telah hafal kitab suci Al-Quran dan telah menguasai segala cabang ilmu-ilmu agama.⁷⁾

Selain dari ilmu-ilmu agama yang dipelajarinya, dia juga telah diperkenalkan dengan ilmu-ilmu logika dan matematika. Pada umur sepuluh tahun itu juga, ayahnya mulai menyuruhnya mempelajari ilmu filsafat berikut cabangnya.⁸⁾

Haven C. Krueger menggambarkan kecerdasan otak Ibn Sina yang luar biasa itu sebagai berikut :

Sesudah usianya 5 tahun, waktu mudanya dihabiskannya untuk belajar di Bukhara, di rumah yang tetap milik ayahnya, di tengah familinya, dalam suasana keagamaan yang liberal.

Dalam usia sepuluh tahun dia telah hafal Al-Quran di luar kepala, sebagaimana halnya dia hafal tulisan-tulisan tentang filsafat. Karena bakat yang manakjubkan itu ayahnya mengirimkannya belajar kepada seorang pedagang tentang ilmu hisab (arithmetic) India, dalam waktu yang sama, dia belajar pula ilmu fiqh Islam dan cara-cara dalil keagamaan dari seorang sufi di Bukhara.

Dengan bantuan Natili, seorang pegawai ayahnya, pelajar muda itu dipimpin dengan melalui ilmu logika yang elementer

7) H.Zainal Abidin Ahmad, *op. cit.* h.37.

8) *Ibid.* h.38.

untuk mempelajari buku Isagoge dari Porphuri, Euclid dan Al-mages-nya Ptolemy. Ibn Sina melanjutkan studinya tentang ilmu alam dan metafisika, terutama dari ajaran Plato dan Aristoteles, yang asli murni dengan bantuan komentar dari pengarang-pengarang yang otoriter dari Yunani yang sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Arab, sesudah gurunya pindah ke kota.

Dalam umurnya 16 tahun dia telah mencapai keinginannya akan inti ilmu kedokteran dan membaca segala buku-buku yang tersedia, sehingga ia mendapatkan ilmu itu dengan tidak begitu susah.⁹⁾

Kalau di Timur, Ibn Sina digelar dengan nama *Syeikh al-Ra'is* karena kehebatannya dalam ilmu-ilmu agama maka di Barat dia dikenali atau digelar dengan Amir *al-Atibba'* (Pangeran Dokter-dokter).¹⁰⁾ Justru keahliannya dalam bidang kedokteran yang boleh dikatakan tidak ada bandingannya pada waktu itu. Sehingga penguasa (Sultan) memanggilnya untuk bekerja di Istana.

Kemahirannya dalam bidang kedokteran sungguh luar biasa, sehingga dia dapat mengatasi pengetahuan gurunya dalam berbagai bidang, tidak semua ilmu itu dipelajari dari gurunya, akan tetapi kebanyakannya belajar sendiri. Dalam usia 17 tahun dia telah tamat pelajaran sebagai seorang dokter. Dalam bidang ini dia sangat terkenal. Justru itu dia dipanggil untuk mengobati penyakit Raja Nuh dari Dinasti Samanid. Dia berhasil menyembuhkan penyakit raja itu.¹¹⁾

9) *Ibid.* h.40.

10) Sayyed Husein Nasr, *op. cit.* h. 15.

11) Omar Amin Hosein, *Kultur Islam*, Bulan Bintang, Jakarta 1981. h. 35. Lihat. Ahmad Fuad Al-Ahwani, *op. cit.* h. 80. Harun Nasution, *op. cit.* h. 34. H. Zainal Abidin Ahmad, *op. cit.* h. 69-70.

Emir Nuh Ibn Mansyur (366 - 387 H/376 - 966 M.), Emir yang ke 8 dan Daulah Samaniah dan berkuasa 21 tahun lamanya, jatuh sakit. Tabib-tabib terkenal pada waktu itu telah habis akal untuk mengobatinya dan pada akhirnya Ibn Sina anak muda yang masih berusia 16 tahun itu diundang ke Istana dan dia berhasil menyembuhkan Emir tersebut.¹²⁾

Segala ilmu pengetahuan sudah dikuasainya pada waktu dia berumur belasan tahun, cuma yang agak terlambat dikuasainya ialah ilmu metafisika akan tetapi kemudian dia menjadi sarjana yang paling ahli dalam bidang itu. Dalam riwayat diceritakan sudah sampai 40 kali dia membaca buku Aristoteles tentang metafisika, masih juga tidak dapat difahaminya ilmu tersebut. Barulah akhirnya setelah dia membaca buku karangan Al-Farabi, buku Aristoteles tersebut dapat difahami secara mendalam. Karena buku Al-Farabi itulah, Ibn Sina memandang Al-Farabi adalah gurunya, walaupun dia tidak pernah sempat belajar kepada filosof Islam yang besar itu.

Arthur Hymen & James J. Walsh di dalam hal ini menerangkan :

*Though by now he was accomplished philosopher, the content of Aristotle's metaphysics still escaped him. He read the book forty times, but not until a book seller provided him with a copy of al-Farabi's on the objects of metaphysics did the content of the work becomes clearer.*¹³⁾

Walaupun dia sekarang sudah menjadi seorang filosof yang komplit, tetapi tentang ilmu metafisika dari Aristoteles masih belum memuaskannya. Dibacanya sampai 40 kali berulang-ulang. Tetapi setelah dibelinya dari pedagang buku yang menawarkan kepadanya

12) YoesoefSouyb, *op.cit.* h.130.

13) Arthur Hyman & James J. Wals, *Philosophy in the Middle Ages*, Published by Happer, New York 1967. h. 236. Ahmad Fuad Al-Ahwani, *op. cit.* h. 80.

satu buku karangan Al-Farabi tentang tujuan ilmu metafisika barulah terang baginya dan dia merasa puas membaca buku itu.

M. T. Thahir Abdul Mu'in menceritakan ungkapan Ibn Sina di dalam hal ini sebagai berikut; "kemudian pindah perhatian saya kepada Ketuhanan; saya membaca buku ilmu metafisika, tetapi saya tidak dapat memahami isinya. Saya ragu-ragu apakah maksud pengarangnya sehingga saya ulangi sampai 40 kali dan hafal. Walaupun demikian, belum juga saya mengerti isinya sehingga saya merasa putus asa dan saya berkata di dalam hati, tidak ada jalan untuk memahami buku ini.

Kebetulan pada suatu hari saya pergi ke suatu pasar buku di waktu 'Asar, di sana ada seorang yang menawarkan buku yang sedang dipegangnya, buku itu ditawarkannya kepada saya tetapi saya menolak juga karena putus asa tadi dengan keyakinan bahwa buku itu tidak ada faedahnya. Penjual buku itu seakan-akan memaksa saya supaya membelinya dengan harga hanya tiga dirham, karena dia sangat membutuhkan uang. Buku tersebut saya beli, setelah saya lihat buku itu karangan Abu Nasr Al-Farabi dengan judul : "*Tujuan Ilmu Metafisika*" kemudian dengan cepat buku itu saya baca dan terbukalah maksud isi buku itu karena saya sebelumnya telah hafal beberapa buku mengenai ilmu tersebut. Saya sungguh merasa gembira dan pada hari keduanya saya bersedekah kepada fakir miskin sebagai rasa syukur kepada Allah."¹⁴⁾

Tentang ketaatannya terhadap agama Ibn Sina sendiri menceritakan

Setiap kali aku menyangsikan suatu soal dan tidak mendapatkan jawaban yang benar dalam perbandingannya, saya senantiasa pergi ke masjid mengerjakan sembahyang, memohon kepada Tuhan

14) M.T. Thahir Abdul Mu'in, *op. cit.* h. 94.

yang menjadikan segala sesuatu, sampai terbuka bagiku soal itu dan mudah memecahkan kesulitannya. Aku pulang ke rumah dan meletakkan lampu di hadapanku, terus membaca dan mengarang. Saat merasa mengantuk atau badanku merasa letih sekali, aku minum segelas sehingga timbul kembali kesegaranku dan aku teruskan membaca lagi. Tetapi kalau kantukku tidak dapat ditahan lagi aku tertidur, biasanya aku bermimpi tentang soal-soal yang belum selesai dalam pikiranku. Di dalam mimpi itu kebanyakannya soal-soal itu menjadi terpecahkan sewaktu aku masih tidur.¹⁵⁾

Selama hidupnya penuh dengan berbagai macam kesibukan, dia juga telah banyak menyaksikan berbagai macam perubahan politik pada masanya, kesenangan dan kesusahan selalu dihadapinya. Dia bekerja sebagaimana lazimnya seorang dokter dalam mengobati penyakit terutama mengobati penyakit keluarga istana. Dia juga terjun dalam kegiatan kemasyarakatan dan kadang-kadang dia sering ikut serta dalam menghadapi beban berat yang dipikul negara. Tetapi dalam waktu yang sama, dia juga masih sempat untuk merenung secara mendalam. Di samping itu, dia juga menyempatkan diri untuk bertempur di medan perang bersama Sultan.

Ibn Sina tidak pernah mengalami ketenangan dalam hidupnya, pada waktu siang hari dipergunakannya untuk pekerjaan politik dan pemerintahan, sedangkan malamnya untuk mengajar dan mengarang. Kalau dia pergi ke suatu tempat, alat-alat tulislah yang pertama sekali dibawanya. Karena kalau sudah letih dalam perjalanan, dia beristirahat sambil berpikir dan menulis karena kecerdasannya sering dia menulis tanpa menggunakan buku-buku rujukan.

Kemungkinan karena kesibukannya itu sebagai suatu penyebab umurnya tidak begitu panjang dan kemungkinan keadaan ini pula mengakibatkan dia ditimpa penyakit yang tidak dapat diobati lagi

15) H. Zainal Abidin Ahmad, *op. cit.* h. 49-50.

Pada tahun 428 H. (1037 M.) dia meninggal dunia dalam usia 58 tahun.¹⁶⁾

Walaupun Ibn Sina tidak begitu panjang usianya akan tetapi dengan usianya yang tidak seberapa itu, dia telah berhasil meninggalkan buku-buku yang tidak ternilai harganya bagi memperkaya khazanah intelektual manusia.

Untuk mendapat jumlah yang pasti dari hasil karyanya itu, sangatlah besar jasa Fater dari Dominican di Kairo, yang telah menyelidiki sedalam-dalamnya dan menghimpun hasil-hasil penyelidikannya itu di dalam suatu buku. Buku yang dinamakannya *Essel de bibliographie Avicenna* memuat nama-nama dari segala buku-buku risalah yang pernah dikarang oleh Ibn Sina berjumlah 276 buah. Buku tersebut telah diterjemahkan oleh Liga Arab bagian kebudayaan ke dalam bahasa Arab dengan nama “Muallafat Ibn Sina” karangan-karangan Ibn Sina, pada tahun 1950.¹⁷⁾

Demikianlah hasil-hasil penyelidikan yang menjadi saksi mata, dan jika kita ambil secara garis kasar, bahwa semua karangan yang berjumlah 276 buah itu dilakukan oleh Ibn Sina dalam waktu 37 tahun jika dihitung rata-rata, setiap tahunnya dia mengarang lebih kurang 7 buah buku atau risalah. Dalam hal ini jangan dilupakan bahwa ada buku yang terdiri dan 20 jilid, 18 jilid dan seterusnya.¹⁸⁾

Dari sekian banyak buku-buku karangan Ibn Sina itu, yang terkenal hingga ke saat sekarang ialah:

1. *Kitab Asy-Syifa*

Kitab ini adalah karangan Ibn Sina yang terpenting tentang filsafat dan terdiri atas empat bagian; Logika, fisika, matematik

16) *Ibid.* h.116.

17) *Ibid.* h.115.

18) *Ibid.* h.118.

dan metafisika (*Ilahiyat*): Suatu ensiklopedia besar dalam ilmu filsafat yang terdiri atas 18 jilid. Kitab ini ditulis oleh Ibn Sina pada waktu menjadi menteri Kerajaan Syams al-Dawiah dan diselesaikan pada masa “Ala’ud-dawlah” di Isfahan. Dengan kitab ini dia telah memperoleh kedudukan yang sangat tinggi dalam pandangan pemikir di dunia Timur dan Barat.¹⁹⁾

2. Kitab *al-Qanun fi al-Thibb (Qanon of Medice)*

Buku ini sangat tebal dan terdiri dari lima bagian (kitab). Buku kedokteran yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Latin sejak zaman pertengahan dan merupakan literatur pokok pada universitas Eropa sampai akhir abad 17 Masehi. Dalam kitab ini, Ibn Sina menjelaskan cara-cara pengobatan yang pernah dilakukan oleh para dokter dahulu hingga zamannya. Juga dia menguraikan ilmu anatomi, jenis-jenis penyakit, cara menjaga kesehatan, penyakit berjangkit yang terjadi melalui air dan debu. Juga tentang penyakit lever, jantung, saraf dan serangan jantung. Bagian pertama buku ini ditulis sejak dia tinggal di Jurjan.²⁰⁾

3. ***Kitab al-Najat***

Buku ini merupakan ringkasan dari buku *asy-Syifa* dan pernah diterbitkan bersama-sama buku *al-Qanun* dalam ilmu kedokteran pada tahun 1593 M. di Rome dan pada tahun 1331 Masehi di Mesir.²¹⁾

4. ***Kitab al-Isyarat Wa al-Tanbihat***

Kitab ini adalah yang terakhir ditulis oleh Ibn Sina dan yang paling indah dalam ilmu hikmah. Kitab ini berukuran kecil

19) Hana Fakhuri, *op. cit.* h.116-117.

20) Umar Farukh, *Tarikh al-Fikri al-Arabi ila Ayyami ibn Khaldun*, Beirut 1962. h. 326.

21) Ahmad Hanafi, *op. cit.* h. 116-117.

tetapi padat isinya dan susah untuk difahami. Isinya memuat perkataan mutiara dari berbagai ahli fikir dan rahasia yang berharga yang tidak terdapat dalam kitab-kitab lain, antaranya uraian tentang ilmu logika dan hikmah serta kehidupan dan pengalaman kerohanian. Dicitak di Leiden pada tahun 1892 dan telah diterjemahkan suatu bagian ke dalam bahasa Perancis.²²⁾

5. *Kitab Al-Hikmat al-Masyriqiyyah*

Buku ini banyak dibicarakan orang karena tidak jelasnya maksud dari judul buku tersebut dan naskah-naskahnya yang masih ada memuat bagian logika, ada yang mengatakan bahwa isi buku tersebut mengenai tasawuf tetapi menurut Carlos Vallino, kitab ini berisikan filsafat Timur sebagai imbalan bagi filsafat Barat.²³⁾

Tentang pengaruh pemikirannya, hal ini memang tidak dapat dustakan bahwa dia adalah seorang filosof dan ilmuwan Islam yang bertaraf internasional. Ini terbukti dengan banyaknya hasil karyanya yang telah diterjemahkan ke dalam berbagai bahasa baik yang berupa filsafat maupun penemuan-penemuan ilmiah lainnya.

Khusus dalam bidang filsafat, kemasyhurannya melebihi batas tanah airnya dan dunia Islam keseluruhannya. Baik di Timur maupun di Barat namanya tetap menjadi sebutan oleh jutaan orang terutama di kalangan sarjana dan terpelajar. Buku-buku karangannya dipelajari di Universitas-universitas sebagai pelajaran pokok. Namanya jauh lebih masyhur daripada nama gurunya Al-Farabi dan filosof lainnya.

Khusus bukunya yang berjudul : *Al-Isyarat wa al-Tanbihat*, adalah merupakan buku yang terbaik sehingga mendapat perhatian

22) Hana farukhi, *op.cit.* h.162.

23) Ahmad Hanafi, *op. cit.* h. 117.

besar di kalangan para sarjana Islam, justru itu ada di antara mereka yang membuat komentar dari buku tersebut dan ada pula yang mengutip isinya untuk dijadikan perbandingan dengan pendapat lain.

Pengaruh dari filsafatnya ini dijelaskan sebagai berikut:

Hussein Ibn Abdullah Ibn Sina (980-1037 M.) di dunia Barat terkenal dengan nama 'Avicenna' dalam cerita-cerita Timur terkenal sebagai 'Raja Pengetahuan' mempelajari filsafat-filsafat Aristoteles dan memadukan filsafat itu ke dalam ilmu jiwa. Avicenna itu berbakti kepada berbagai Raja sebagai tabib atau sebagai menteri.

Dari buah karangan Avicenna itu, orang Barat mengenali Aristoteles. Demikian juga dari karangan Ibn Rusyd atau Averroes (1126-1198 M.). Tafsirannya atas buah pikiran Aristoteles diterjemahkan orang ke dalam bahasa Latin atas anjuran Kaisar Frederick II. Dalam bentuk yang diberikan Avicenna itu, Aristotelisme mencapai universitas Italia dan Paris. Berdasarkan Avicenna dan Averroes itu pula, Thomas Aquino (1224-1274 M.), seorang ahli agama-filsafat Italia yang terkenal, memberikan dasar pikiran Aristotelisme pada dogma Katholik. Filsafatnya itu, lebih-lebih dalam zaman kita ini dianggap sebagai filsafat resmi Gereja Katholik".²⁴⁾

Di bidang filsafat, Ibn Sina dianggap imam para filosof pada masanya bahkan sebelum dan sesudahnya. Ibn Sina Otodidak genius dan original yang bukan hanya dunia Islam menyanjunginya, dia memang merupakan satu bintang gemerlapan memancar cahaya sendiri, yang bukan pinjaman, sehingga Roger Bacon (1210-1292 M.),

24) Jan Romein, *op. cit.* h. 59.

filosuf kenamaan dari Eropah, pada abad pertengahan menyatakan dalam *Regacy of Islamnya Al-Ferd Cullaume*; sebagian besar filsafat Aristoteles sedikitnya tidak dapat memberi pengaruh di Barat karena kitabnya tersembunyi di suatu tempat, sangat susah sekali untuk difahami dan tidak disukai orang atau karena peperangan-peperangan yang merajalela di sebelah timur, sampai kesaatnya Ibn Sina dan Ibn Rusyd dan juga pujangga Timur Iainnya membuktikan kembali filsafat Aristoteles disertai dengan penerangan dan keterangan yang meluas.²⁵⁾

Tentang pengaruhnya di dunia Islam sendiri, Ahmad Fuad Al-Ahwani menjelaskan bahwa filsafat Islam mencapai puncak kecemerlangan pada zaman hidupnya Ibn Sina. Dialah filosof Islam yang paling banyak menulis buku-buku ilmiah sampai ke soal-soal yang bersifat cabang dan ranting. Para filosof Islam yang datang sesudahnya tidak mencapai kemajuan-kemajuan yang berarti, malah sebagian besar dari mereka itu hanya menguraikan buku-buku yang ditulis oleh Ibn Sina.²⁶⁾

Jika Al-Farabi terkenal dengan sebutan guru kedua sesudah Aristoteles, maka Ibn Sina selalu dinamakan Aristoteles ke III.²⁷⁾ Keahliannya dalam berbagai bidang ilmu terutama di bidang pengobatan sungguh menakjubkan bagi seluruh dunia, baik mengenai prakteknya apa lagi di bidang teori yang tetap hidup berabad-abad lamanya.

Keahliannya yang serba kompleks dalam berbagai bidang ilmu pengetahuan itu sehingga ahli sejarah pernah menamakannya ensiklopedia hidup yang melengkapi segala ilmu.

25) Imam Munawir, *Megenal Pribadi 30 Pendekar dari Pemikir Islam dan Masa ke Masa*, Bina Ilmu, Surabaya 1985. h. 332-333.

26) Ahmad Fuad Al-Ahwani, *op. cit.* h. 78.

27) Abert E. Avey, *Handbook in The History of Philosophy*, Published by Barnes & Noble, Inc. NewYork 1961.h.82.

Sebagai salah satu bukti penghargaan yang setinggi-tingginya yang diberikan kepada Ibn Sina sebagai sarjana ilmu yang pertama kali di dunia, maka diperingatilah genap 1000 tahun hari lahirnya yang bertepatan dengan 1370 H atau 1951 M. Peringatan yang paling bersejarah ini diadakan di tempat meninggalnya, kota Hamadhan di Iran pada safar 1370 H atau 29 April 1951 M.²⁸⁾

Untuk mengadakan peringatan tersebut, tidak kurang dari lima buah negara yang merasa berhak untuk melaksanakan peringatan tersebut, yaitu; Turki, Afganistan, Iraq, Iran termasuk juga Rusia (Republik Uzbekistan). Rusia menuntut sebagai orang yang paling berhak untuk memperingati hari kelahiran Ibn Sina itu dengan alasan; bahwa daerah kelahiran Ibn Sina dahulu adalah daerah Rusia sekarang.

Dalam perebutan untuk memperingati 1000 tahun hari kelahiran Ibn Sina itu, negara-negara tersebut masing-masing mengemukakan alasan:

1. Afganistan, hadir dalam perlombaan untuk memperingati dengan alasan bahwa Ibn Sina adalah anak Afganistan karena ibunya seorang Afghan bernama Astarah.
2. Turki, menganggap negaranya lebih berhak untuk memperingati karena ayah Ibn Sina adalah seorang keturunan Turki bernama Abdullah.
3. Rusia (Republik Uzbekistan), menuntut bahwa merekalah yang lebih berhak karena daerah tempat lahirnya Bukhara, adalah termasuk wilayah Rusia (sekarang).
4. Irak, menganggap bahwa sebenarnya mereka lebih berhak karena Ibn Sina hidup pada masa kebesaran Baghdad yang menjadi ibu kota dari seluruh negara Islam di masa itu.

28) H.ZainaI Abidin Ahmad, *op. cit.* h. 10.

5. Iran, sebagai penuntut yang paling kuat mengatakan bahwa betapapun juga satu hal yang tidak dapat dibantah bahwa Ibn Sina meninggalnya di Ramadhan (daerah Iran) dan makamnya sampai saat ini masih ada sebagai saksi abadi yang tidak dapat untuk dipungkiri.²⁹⁾

Demikianlah hebatnya perebutan dan perlombaan bangsa-bangsa untuk memperingati jasa Ibn Sina. Ternyata dalam perebutan tersebut Negara Iranlah yang lebih berhak untuk mengadakan peringatan yang bertaraf internasional itu karena alasan yang diberikan oleh Iran cukup kuat.

Upacara peringatan yang sangat bersejarah itu dihadiri oleh wakil-wakil dari 26 buah negara di dunia yang terdiri dari pada Negarawan dan para sarjana. Mereka berkumpul untuk memberi penghormatan kepada arwah seorang sarjana Islam, yang kemasyhuran namanya mencapai peringkat dunia setaraf dengan sarjana-sarjana bertaraf internasional yang tidak banyak jumlahnya.³⁰⁾

Peringatan hari yang bersejarah itu dilakukan di hadapan satu tugu tinggi yang baru saja selesai didirikan. Di samping tugu itu berdiri suatu bangunan gedung perpustakaan, yang di dalamnya terdapat ribuan buku-buku tentang Ibn Sina. Buku tersebut termasuk karangan-karangan Ibn Sina sendiri baik berupa buku atau risalah yang sudah dicetak maupun yang masih berupa manuskrip di dalam bahasa aslinya (Arab atau Perancis), serta terjemahan dari karangan-karangan itu di dalam berbagai bahasa di dunia.³¹⁾

29) *Ibid.* h.12.

30) *Ibid.* h.13.

31) *Ibid.*

Termasuk juga segala buku-buku yang telah dikarang orang tentang Ibn Sina baik yang memuji dan menyenangkannya serta menyentujuinya maupun yang mencela dan menentanginya.³²⁾

Yang hadir pada peringatan itu terdiri dari ratusan sarjana dan suatu hal yang sangat menarik perhatian adalah dengan dikumpulkan kembali buku-buku atau karya-karya dari Ibn Sina serta karangan-karangan orang tentang dirinya.³³⁾

Bersamaan dengan peringatan tersebut, di London ibu kota Inggris pada tahun 1951 berlangsung pula simposium di antara para sarjana peminat Ibn Sina sebab Inggris merupakan negara yang paling terkemuka di dalam melakukan penyelidikan ilmiah terhadap Islam, oleh karena itu penghormatan yang diberikan oleh Inggris kepada Ibn Sina adalah tepat sekali.

Hasil dari segala pidato yang dikemukakan dalam simposium itu, telah dihimpun dalam suatu buku oleh G.M. Wickens, yang merupakan A Millenary Symposion (Simposion) untuk kenangan 1000 tahun, buku itu diterbitkan pada tahun 1952 berjudul: *Avicenna: Scientist & Philosopher* (Ibn Sina, Sarjana dan Filosof) memuat 8 buah karangan dari para sarjana.³⁴⁾

Keterangan di atas menjelaskan, betapa besarnya pengaruh pemikiran Ibn Sina bagi dunia ilmu pengetahuan dan filsafat khususnya sehingga jasanya itu sampai ke saat sekarang tidak dapat

32) *Ibid.* h.14.

33) *Ibid.*

34) *Ibid.* h. 17-18. Bersama dengan itu juga di London diterbitkan sebuah buku karangan Arthur J. Arberry yang berjudul; *Avicenna on Theologi*, dalam kata pengantarnya dikatakan bahwa tahun 1951 dijadikan perayaan seluruh dunia Islam teristimewa di Persia (Iran) sebagai tahun genapnya 1000 tahun lahirnya Avicenna, orang besar dan pemikir yang paling original yang pernah dilahirkan oleh Islam. *Ibid.* h. 18.

dilupakan dan satu hal lagi yang sangat membanggakan bagi umat Islam adalah pengakuan secara jujur dari sarjana-sarjana Barat, kepada seorang sarjana Islam sebagai orang besar dunia, di samping itu pula pengakuan mereka akan tahun pertanggalan Islam sebagai tanggal genapnya 1000 tahun lahirnya Ibn Sina yang bertepatan pada tahun 1370 H, atau 1951 M., akan tetapi kalau dipakai tanggal Masehi menurut perkiraan ahli sejarah peringatan 1000 tahun dan lahirnya Ibn Sina itu jatuh pada tahun 1980 yang telah berlaIu.³⁵⁾

Sebagaimana halnya dengan Al-Farabi, begitu juga Ibn Sina walaupun telah begitu banyak hasil karyanya yang ada hingga ke saat ini namun hasil dan pemikirannya itu tidak terlepas dari pengaruh pikiran orang terdahulu, khusus di dalam hal ini buah pikiran dan filosof Yunani yang telah memberikan andil yang cukup besar dalam mewarnai hasil karyanya.

Arthur Hyman & James J. Wels menjelaskan:

Pengikut Aristoteles di Timur Islam mudah diakui sangat pentingnya ialah Ibn Sina dan untuk di Barat Islam dengan kedudukan yang sama ialah Ibn Rusyd. Dia seorang dokter, sarjana ilmu, politikus dan filosof, telah merumuskan bagian tertentu dari ajaran Aristoteles dengan diberi bentuk (karakter) dengan kepercayaan kepada fahaman New Platonic.

Sejumlah doktrinnya yang sangat penting mempunyai warna naturalis dan pada waktu yang lain berwarna keagamaan yang mungkin bersifat mistik yang tidak kurang terdapat dalam pemikirannya.

35) *Ibid.* h.19.

Keterangan di atas juga menjelaskan bahwa Ibn Sina dalam filsafatnya bukan hanya dipengaruhi oleh pendapat Aristoteles akan tetapi dia juga mengambil pendapat dari New Platonisme yang berasal dari Plotinus.

Perincian yang lebih jelas tentang pengaruh dari filsafat Yunani itu dijelaskan oleh Michael Marmura, katanya; Ibn Sina telah menempah suatu sistem filsafat yang lengkap. Yang di dalam bagian terbesar dia berhubung kepada Aristoteles. Tetapi sistemnya itu tidak dapat secara tepat dinamakan aliran Aristoteles.

Baik di dalam epistemologi ataupun dalam metafisika, dia menerima doktrin New Platonisme yang dirumuskan menurut caranya tersendiri. Itupun masih ada pengaruh-pengaruh lain dari Yunani: Plato dalam filsafat politik, Galen dalam psikologi. Stic dalam ilmu logika dan yang paling dekat lagi ialah pengaruh teologi dan filsafat Islam. Ahli-ahli teologi Islam menekankan pengaruh alam atas segala benda, yang menundukkan teori kausal dari Aristoteles kepada logika yang keras dan kritik yang empiris.³⁶⁾

Tentang pengaruh pemikiran filosof-filosof Islam sebelumnya terhadap filsafat Ibn Sina, Hasbullah Bakry menjelaskan; Ibn Sina dalam banyak pendapatnya jelas mengambil bahan-bahannya dari Al-Farabi dan New Platonisme yang kemudian bercampur dengan pendapat para ahli ilmu bintang (astronomi).

Ahli astronomi menyatakan bahwa bintang-bintang dan falak itu sangat besar pengaruhnya terhadap alam dunia dan manusia. Khusus mengenai astronomi ini Ibn Sina diperkirakan mendapat pengaruh dari Al-Kindi.³⁷⁾

36) Michael Marmura, *The Encyclopedia of Philosophy*, Published by the Macmillan Coy. & The Free Press, New York 1967. h. 226.

37) Hasbullah Bakry, *Di Sekitar Filsafat Skolastik Islam*, Tinta Mas, Jakarta 1984. h. 49.

Keterangan yang terdahulu telah cukup menjelaskan bahwa dalam memahami masalah metafisika Aristoteles, sangat besar jasa Al-Farabi yang telah membentuk Ibn Sina dalam memahami buku tersebut. Hal ini menunjukkan secara terang-terangan Ibn Sina telah berhutang budi kepada Al-Farabi dan secara tidak langsung pemikiran Al-Farabi telah ikut serta membentuk jalan pemikiran Ibn Sina.

Contoh lain ditemukan, teori emanasi New Platonisme yang pernah diislamkan oleh Al-Kindi dan kemudian dikembangkan oleh Al-farabi dan dilanjutkan lagi oleh Ibn Sina dengan mengadakan sedikit penambahan dan penambahan yang sedikit itu pulalah sebagai saksi dari teori emanasinya.

Disamping pengaruh para filosof sebelumnya terhadap Ibn Sina, satu hal lagi yang tidak dapat dilupakan adalah keyakinannya terhadap agama. Pemikirannya sudah pasti dipengaruhi oleh keyakinannya ini. Apalagi berfilsafat itu adalah merupakan tuntutan Ilahi dan sabda Rasul.

Kesemua pengaruh tersebut pada akhirnya membentuk suatu pemikiran yang mempunyai ciri khas tersendiri dan hal ini pulalah banyak sarjana tidak setuju untuk menamakan aliran Ibn Sina dengan Aliran Anstotelianisme atau aliran filsafat Yunani lainnya.

Ahmad Fuad Al-Ahwani di dalam hal ini menjelaskan; “Sejak diselenggarakan Mu’tamarusy-Syeikh di Baghdad pada tahun 1952 untuk memperingati genap 1000 tahun hari lahirnya Ibn Sina sebuah panitia khusus di Mesir yang terdiri dari para peminat filsafat mengambil prakarsa menerbitkan *Kitab Asy-Syifa’* secara ilmiah. Pertama diterbitkan buku semantiknya yang terdiri dari sembilan buah buku. Kemudian diterbitkan buku-bukunya yang lain tentang masalah Ketuhanan dan musik. Dengan diterbitkannya buku-buku tersebut orang dapat dengan mudah mempelajari filsafat Ibn Sina yang mengikut jejak Aristoteles sebagaimana dikatakan juga dalam bukunya. Namun pada akhirnya Ibn Sina menyimpang dari filsafat

Aristoteles (*Masya'iyah*) dan menjurus ke arah filsafat *Isyraqiyah* yang condong kepada sufisme.³⁸⁾

Omar Amin Hoesin pula menjelaskan; pada pertama kali ketika Ibn Sina baru mempelajari filsafat, dia sangat setia kepada Aristoteles. Akan tetapi setelah dia dewasa, dia meninggalkan Aristoteles dan menegakkan filsafat sendiri yang dinamakan 'Filsafat Timur.' Karena itu beberapa sarjana yang berpendapat bahwa filsafat Islam mempunyai lapangan sendiri. Perkataan 'Filsafat Timur' sangat penting bagi filosof-filosof yang kemudian, sebab ia berbentuk sebuah pengumuman Ibn Sina bahwa mulai pada masa itu, dia telah meninggalkan kapal tumpangan Yunani yang selama ini menjadi alat pembawanya. Sekarang dia berlayar dengan kapalnya sendiri, kapal filsafat Timur.³⁹⁾

Pendapat di atas ini sekurang-kurangnya telah ikut serta memperkuat eksistensi filsafat Islam sebagaimana yang telah dibahas pada bab terdahulu.

B. WUJUD ALLAH

Pada pembahasan di atas telah dijelaskan bahwa di kalangan mutakallimin (teologi), condong menggunakan dalil barunya alam sebagai bukti adanya Tuhan, dalil ini dilandaskan kepada suatu pendirian bahwa alam itu dijadikan Allah sesuai dengan Iradah-Nya yang azali. Jika tanpa kehendak Allah, alam ini tidak akan terjadi. Dengan dalil tersebut berarti alam adalah baru sedangkan Allah adalah qadim.

Sebagaimana halnya dengan Al-Farabi, Ibn Sina juga kurang tertarik dengan dalil tersebut sebab dalil ini dapat mengandung

38) Ahmad Fuad Ahwani, *op. cit.* h. 81.

39) Omar Amin Hoesin, *Filsafat Islam, op. cit.* h. 126.

suatu pengakuan bahwa Allah tidak pemurah pada suatu waktu dan Maha Pemurah pada waktu yang lain, di samping itu dia pula melihat, bahwa dalil yang dikemukakan oleh Al-Farabi terlalu dipengaruhi oleh Aristoteles, sedangkan dalil yang dikemukakan oleh Aristoteles dengan konsepnya penggerak pertama yang tidak bergerak itu berujung kepada Tuhan yang tidak berbuat apa-apa atau dengan kata lain, jalan ini tidak dapat membawa kepada kebenaran bahwa Allah adalah sebab pencipta bagi alam. Menghadapi perkara ini sebagaimana filosof-filosof Islam yang mendahuluinya, Ibn Sina berusaha sekuat tenaga untuk memadukan antara agama dan filsafat. Hal ini dilakukan dengan melalui dua cara :

1. Memberikan ulasan terhadap pikiran-pikiran filsafat Yunani, menghilangkan kejanggalan-kejanggalan dan mempertemukan pikiran filsafat yang berlawanan.
2. Pemaduan filsafat di satu pihak dengan agama di pihak lain.⁴⁰⁾

Cara seperti ini dilakukan oleh Ibn Sina termasuk dalam argumennya dalam membuktikan wujud Tuhan.

Dalam membuktikan wujud Tuhan, Ibn Sina menggunakan dalil wajib al-wujud dan mungkin al-wujud, dalil ini dalam pembahasan filsafat dapat digolongkan kepada dalil atau argumen ontologi dan argumen kosmologi.⁴¹⁾

40) Ahmad Hanafi., *op. cit.* h. 54.

41) Ontologi yakni dalil yang didasarkan pada ide atau sifat yang sesuai dengan Tuhan seperti “Wajib” pada Ibn Sina atau sifat kesempurnaan pada Rene Descartes. Melalui sifat tersebut, dalil itu menetapkan adanya Tuhan sebagai suatu Zat yang tidak hanya dalam pikiran, tetapi juga dalam kenyataan (wujud objektif). Lihat Ahmad Daudy, *op. cit.* h. 41. Sedangkan dalil kosmologi dalam filsafat Ibn Sina itu dalil yang berdasarkan pada alam kenyataan ini yang disebut dengan *mukmin al-wujud*, wujud kosmos yang bersifat mungkin bergantung pada *Wajib al-Wujud* adalah yang menjadi sebab bagi segala wujud lainnya. Lihat, Harun Nasution, *Filsafat Agama*, Bulan Bintang, Jakarta 1973. h. 58.

Sebagaimana yang dimaklumi, ajaran yang dikemukakan oleh Al-Qur'an menjelaskan bahwa alam ini perlu kepada Allah. Keterangan ini dapat dilihat dalam surah Al-Fathir ayat 41 yang artinya; "Sesungguhnya Allah menahan langit dan bumi agar tidak lenyap dan jika lenyap, maka tidak ada seorangpun, selain-Nya. Sesungguhnya Dia adalah Maha Penyantun lagi Maha Pengampun."⁴²⁾

Jika diperhatikan pendapat Ibn Sina di bawah ini, maka akan kita temukan kesesuaian dengan ayat tersebut, di antara pendapatnya itu ialah :

Renungkan! Betapa keterangan kami dalam menetapkan yang pertama (*al-Awwal*), keesaan-Nya dan bersihnya dari tanda-tanda (*bara'atuhu 'ani's-simat*) tidak memerlukan renungan selain wujud itu sendiri, tidak memerlukan kepada pertimbangan penciptaan dan perbuatan-Nya. Namun hal ini lebih terpercaya dan mulia, yakni bila kita melihat keadaan wujud, maka terlihatlah wujud dari segi wujudnya (*min haithu huwa wujud*) dan sesudah itu ia menyaksikan (menjadi dalil) akan yang lain-lain dalam wujud ini. Kepada yang seperti ini terdapat isyarat dalam kitab Ilahi: (al-Quran, 41:53): "Akan Kami perlihatkan kepada mereka tanda-tanda (wujud) Kami di ufuk dalam diri mereka, sehingga jelas baginya bahwa ia adalah benar (adanya). "Saya katakan: "Ini adalah ketentuan (hukum) bagi suatu golongan Kemudian Dia (Allah) berkata: "Tidakkah Tuhanmu cukup menjadi saksi (bukti) atas segala sesuatu. Saya katakan: Sesungguhnya inilah ketentuan bagi orang-orang yang benar (Shiddiqin) yang denganNya, bukan atas-Nya, mereka berdalil (*yastasyhiduna bihi la'alaiha*)."⁴³⁾

42) QS:35 ayat 41

43) Ibn Sina, *Al-Isyarat wa-I-Tanbihat*, ed. Sulaiman Dunya, Dar al-Ma'rif 1985. h. 54-55.

Keterangan di atas ini juga menjelaskan bahwa dalam membuktikan kewujudan Tuhan, Ibn Sina berdalil dengan adanya Khaliq sebagai bukti adanya makhluk. Menurutnya alam kenyataan ini ada atau tidak bukanlah suatu kepastian, wujudnya adalah mungkin yakni wujudnya mendatang. Setiap sesuatu yang wujud mungkin seperti tidak akan lebih kuat adanya daripada tiadanya, kecuali dengan ada sebab yang mengadakannya. Sebab yang mengadakannya ini wujudnya adalah mesti (*Wajib al-Wujud*). yakni wujudnya adalah esensinya. Jadi mesti ada wujud yang demikian itu, justru jika diandaikan tidak ada maka mustahil adanya semua wujud kenyataan ini.

Hal ini menunjukkan bahwa yang disenangi oleh Ibn Sina adalah dalil yang berpusat pada perbedaan wajib dan mungkin tanpa adanya sesuatu pertimbangan lain kecuali wujud itu sendiri. Dia berdalil dengan kemungkinan segala yang mungkin (*imkan al mumkinat*) terhadap wujud yang wajib.

Menurutnya lagi, semua yang ada (*maujud*), jika dilihat dari sisi zat-nya, bukan dari lainnya maka dia wajib wujudnya pada dirinya, atau tidak wajib. Jika ia wajib, maka Dialah yang benar dengan zat-Nya, wajib wujud dari Zat-Nya, yakni yang berdiri sendiri. Jika tidak wajib, maka tidak boleh dikatakan bahwa dia mustahil (*mumtani*) dari zatnya setelah diperkirakan ia ada. Malah jika disertai tidak ada sebabnya, jadilah ia mustahil atau seperti syarat ada sebabnya, jadilah ia wajib adanya (dengan lainnya). Adapun jika tidak disertai, tidak pada ada sebabnya dan tidak pada tidak adanya (sebab) maka tetaplah ia pada zat-Nya, hal yang ketiga yakni kemungkinan (*imkan*), sehingga adalah ia dari sisi zatnya, sesuatu yang tidak wajib dan tidak mustahil. Jadi, semua yang ada, ada kalanya wajib adanya dengan zatnya atau mungkin ada dengan zat-Nya.⁴⁴⁾

44) *Ibid.* h.19.

Dengan demikian, jelaslah bahwa untuk membuktikan Tuhan yang *wajib al-wujud* adalah dengan melalui dua sifat wajib dan mungkin ini, hanyalah bersandarkan kepada zat-Nya saja dan bukan dengan yang lain. Hal yang demikian ini sudah tentu berdasarkan kepada prinsip bahwa alam yang ada ini, ada atau tidak adanya wujudnya adalah mungkin yaitu wujud yang datang kemudian.

Setiap sesuatu yang wujudnya mungkin, seperti ini adanya tidak lebih kuat daripada tidak adanya, dia boleh ada dan boleh tidak, sebab adanya karena ada yang mewujudkannya, yang mewujudkannya itu mestilah *wajib al-wujud*.

Cara Ibn Sina dalam membuktikan wujud Tuhan adalah dengan membedakan dua jenis wujud yakni wujud zat-Nya (*wujud zatihi*) dan wujud lainnya (*wujud idafi*). Akan tetapi jika wujud itu dihimpunkan dalam suatu jenis saja, hal yang demikian ini tidak mungkin atau mustahil sebab kita akan sampai kepada sebab dan akibat yang tidak akan berakhir.⁴⁵⁾

Justru itu mesti perbedaan wujud yang wujudnya adalah *wujud zatihi* dan yang merupakan sebab pertama bagi wujud yang mungkin yaitu alam ini.

Jika yang wujud itu wajib, maka dia adalah wujud-Nya dan zatNya yang berdiri sendiri. Jika ia *mumkin al wujud*, maka setiap yang mungkin adanya akan berakhir kepada yang wajib ada-Nya karena di dalam hal ini kita dihadapi oleh dua ketentuan yaitu *wajib al-wujud* dan *mumkin al-wujud*.

Jika yang satu wajib wujud dari zat-Nya yang satunya lagi adalah mungkin wujud dan tidak mungkin wajib wujud dari zat-Nya itu terjadi dari berbagai mungkin, hal ini adalah mustahil, jika ia mungkin wujud dari zat-Nya, maka semua yang mungkin itu memerlukan

45) Ahmad Daudy, *op. cit.* h. 15.

kepada yang memberi wujud. Jika yang memberi wujud itu ada di dalamnya (di dalam mungkin wujud), maka yang satu darinya adalah wajib wujud dan yang satunya lagi adalah mungkin wujud dan hal ini adalah berlawanan (mustahil).⁴⁶⁾

Dengan demikian, maka yang memberi wujud itu berada di luar yang mungkin, dari itu kita melihat, bahwa segala yang mungkin akan berakhir kepada sebab yang wujudnya adalah wajib (*wajib al-wujud*), karena tidak ada bagi setiap yang mungkin mempunyai sebab tanpa akhir.⁴⁷⁾

Untuk lebih memudahkan lagi memahami argumen dari Ibn Sina ini dapat diuraikan sebagai berikut; bahwa yang dimaksudkan dengan *wajib al-wujud* menurut Ibn Sina ialah sesuatu yang tidak dapat dibayangkan tidak adanya. Sedangkan yang dimaksudkan dengan *mumkin al-wujud* ialah sesuatu yang terbayang adanya di samping terbayang pula di dalamnya tidak adanya, maksudnya adanya dan tidak adanya sama beratnya.⁴⁸⁾

Ibn Sina menjelaskan wajib al-wujud itu terbagi kepada dua:

1. *Wajib bizatihi* (wajib dengan zat-Nya).
2. *Wajib bighayrihi* (wajib dengan yang lainnya).

Yang dimaksudkan wajib dengan zat-Nya ialah sesuatu yang ada-Nya itu tidak bergantung dengan adanya sebab yang lain. Oleh karena itu, *wajib bi zatih* yang dimaksudkan oleh Ibn Sina ialah hanya khusus untuk Tuhan.

46) *Ibid.*

47) Ibn Sina, *al-Najah*, *op. cit.* h. 45.

48) Hashullah Bakry, *op. cit.* h.45.

Sedangkan yang dimaksudkan wajib dengan yang lainnya itu ialah sesuatu yang berasal dari yang lain bukan dari zat-Nya sendiri, hal ini yang dimaksudkan oleh Ibn Sina adalah makhluk. Sebagai contoh; suatu kejadian kebakaran, tidak akan mungkin terjadi kalau tidak ada api. Jadi kebakaran itu adalah *wajib bi ghayrihi* sebab ia merupakan hasil daripada sentuhan api dengan bahan bakar, seperti kayu api dan sebagainya. Hitungan empat itu adalah *wajib bi ghayrihi* sebab empat adalah hasil dari hitungan 2+2 atau 3+1 atau 2x2 dan begitulah seterusnya.⁴⁹⁾

Sedangkan *wajib bi ghayrihi* dapat disebut juga dengan *mumkin bizatihi* yaitu sesuatu yang terbayang adanya dan tidak adanya karena zat-Nya sendiri bukan karena isinya.

Mungkin itu terbagi dua:

1. *Mumkin bi zatihi* (mungkin dengan zat-Nya).Yaitu Allah saja.
2. *Mumkin bi ghayrihi* (mungkin dengan lainnya).

Maksud dari *mumkin bizatihi* sama dengan *wajib bi ghayrihi* sebagaimana yang diterangkan pada contoh di atas.

Sedangkan yang dimaksudkan dengan *mumkin bi ghayrihi* ialah sesuatu yang terbayang karena sebab yang lainnya juga. Misalnya, tumbuhnya sebatang pohon durian yang besar adalah mungkin karena adanya satu biji durian yang dilemparkan ke tanah. Lahirnya seorang bayi adalah mungkin karena adanya perkawinan suami dan isteri.⁵⁰⁾

Jadi kesimpulannya yang ada (wujud) itu dapat dibagi tiga macam:

1. *Wajib bi zatihi* (wajib dengan zat-Nya), yaitu Allah saja.
2. *Wajib bi ghayrihi* dan juga

49) *Ibid.*

50) *Ibid.* h.45-46.

3. *Aumkin bi ghayrihi*, kedua-duanya ini adalah makhluk-makhluk yang telah ada dan makhluk yang nantinya mungkin ada.

Segala upaya Ibn Sina sebagaimana yang dijelaskan pada pembahasan di atas, adalah semata-mata untuk menetapkan bahwa yang mungkin itu perlu kepada yang wajib, juga untuk menjelaskan cara yang sesuai bagi orang-orang khusus (filosuf) dalam menetapkan wujud Allah, adalah dengan menggunakan jalan pemikiran dari wujud itu sendiri secara mutlak, yaitu *wajibal-wujud bizatihi* dan *mumkin al-wujud bizati*, secara akli berakhir dengan adanya wujud yang mula-mula sebagai sebab bagi wujud yang kedua.

Tentang dalil ontologi yang dipergunakan oleh Ibn Sina dalam membuktikan wujudnya Tuhan, sebenarnya dalil ini pertama kalinya dikemukakan oleh seorang filosof Yunani bernama Plato (428-348 SM.) dengan teori ideanya. Menurutny setiap yang ada di alam nyata ini mesti ada ideanya. Sedangkan yang dimaksudkan dengan idea ialah definisi atau konsep universal dari tiap-tiap sesuatu. Idea inilah yang menjadi wujud dasar sesuatu. Idea-idea itu berada dalam alam tersendiri yaitu alam idea.⁵¹⁾

Alam idea berada di luar alam nyata, idea-idea itu kekal dan benda-benda yang kita lihat di alam nyata dan yang senantiasa berubah ini bukanlah hakikat tetapi hanya bayangan. Yang hakikat dan yang asli ialah idea-idea yang kekal serta tetap dan yang terdapat di alam idea. Yang sebenarnya mempunyai wujud ialah idea-idea itu sedangkan 'benda-benda yang nyata ini adalah hayal atau ilusi belaka.'⁵²⁾

Idea-idea itu bukan bercerai-berai tidak ada hubungan antara satu dengan yang lainnya, tetapi semuanya bersatu dalam idea tertinggi yang oleh Plato diberi nama dengan idea kebaikan (*obsolud*

51) Harun Nasution, *op. cit.* h. 51.

52) *Ibid.* h.52.

good) yaitu yang mutlak baik. Yang mutlak baik itu adalah merupakan sumber dan Dialah yang disebut dengan Tuhan, yang merupakan tujuan dan sebab dari segala yang ada. Dengan teori idea ini Plato mencoba membuktikan bahwa alam ini bersumber dari sesuatu kekuatan ghaib yang mempunyai kebaikan mutlak.⁵³⁾

Muhammad Hatta di dalam hal ini menjelaskan; idea itu tempatnya dalam dunia yang lain. Segala pengetahuan ialah tiruan dari yang sebenarnya yang timbul di dalam jiwa sebagai ingatan kepada dunia idea dan yang bertubuh karena melihat sesuatunya teringat oleh jiwa gambaran yang asal yang diketahuinya sebelum ia turun ke dunia. Pandangan hanya untuk ingatan kepada idea, segala pengetahuan dengan pengertian adalah ingatan kata Plato. Itulah intisari teori pengetahuannya.

Dalam masa waktu jiwa belum terikat kepada badan manusia, ia sanggup melihat idea itu dan dekat juga jiwa bertempat di dunia yang tidak bertubuh, dunia idea. Setelah jiwa jatuh kepada dunia dan terikat kepada tubuh, idea itu setiap kali timbul ke dalam ingatannya. Kalau terpandang barang-barang dalam dunia yang lahir ini teringat olehnya idea sebagai bentuk yang asal daripada barang itu, segala pengetahuan adalah bentuk dari ingatan. Mempunyai pengetahuan yang sebenarnya berarti merebut kembali milik yang asli dalam pekerjaan untuk memperoleh pengetahuan dengan pengertian jiwa bergerak selangkah demi selangkah ke atas dunia idea, dunia asalnya kerinduan jiwa untuk naik ke atas, ke tempat asalnya adalah suatu gerakan filosofis, gerak eros, cinta. Cinta pada pengetahuan, filosof Ia akan menimbulkan tujuan untuk mengetahui. Bahwa jiwa ingat kembali apa yang dahulu diketahuinya adalah sebagai tanda yang jiwa itu hidup selama-lamanya.⁵⁴⁾

53) *Ibid.*

54) Muhammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani*, *op. cit.* h. 103-104.

Dengan melihat dalil ontologi dari Plato ini, jelas ada hubungannya dengan dalil yang dipergunakan oleh Ibn Sina dalam membuktikan wujudnya Tuhan, bagi Plato idea yang tertinggi itu dinamakan dengan *Absolud Good*.

Teori ini pernah pula dibahas oleh St. Amselm salah seorang tokoh filosof yang lahir pada tahun 1033 dan meninggal pada tahun 1109 Masehi, menurutnya; manusia dapat memikirkan sesuatu yang kebesarannya tidak dapat dilebihi dan di atasi oleh segala yang ada, konsep sesuatu yang Maha besar, Maha sempurna, sesuatu yang tidak terbatas. Zat yang sempurna ini mesti mempunyai wujud dalam hakikat, sebab kalau ia tidak mempunyai wujud dalam hakikat dan hanya mempunyai wujud dalam pikiran, zat itu tidak mempunyai sifat yang lebih besar dan sempurna daripada yang lain.

Sesuatu yang Maha Besar dan Maha Sempurna itu ialah Tuhan dan karena sesuatu yang terbesar dan tersempurna tidak boleh tidak mesti mempunyai wujud, maka Tuhan mesti mempunyai wujud, Tuhan mesti ada.⁵⁵⁾

Filosuf lain yang membahas argumen ini adalah Rene Descartes lahir di Perancis (1598) dan meninggal pada tahun 1650 Masehi. Rene Descartes mengambil suatu perumpamaan adanya Zat yang Maha sempurna dan Maha besar dari ilmu pasti. Menurutnya; ia dapat membayangkan suatu segi tiga yang tidak mempunyai wujud pada hakikatnya. Begitu juga segi tiga yang mempunyai wujud hanya dalam bayangan ini mempunyai sifat-sifat yang tidak bergantung pada bayangan tetapi pada hakikat.

55) Harun Nasution, *op.cit.* h.53.

Umpamanya jumlah ketiga sudut dari segi tiga itu sama-sama 180 derajat dan bahwa ganis terpanjang dari ketiga garisnya terletak bertentangan dengan sudut terbesar. Sifat-sifat ini bagaimanapun tergantung dalam segi tiga yang berwujud hanya dalam pikiran, demikian pula wujud yang terkandung dalam zat yang Maha Sempurna dan Maha Besar.⁵⁶⁾

Argumen kosmoogi sudah pernah sebelumnya dikemukakan oleh Aristoteles (384-322 SM.), dimana argumen ini merupakan argumen yang tertua serta sederhana dan paling memuaskan, argumen ini juga terkenal dengan argumen alam semesta.

Intisari dari argumen tersebut ialah bahwa semua yang ada (wujud), tentu ada yang mengadakannya karena kita melihat dari semua wujud tersebut bergantung kepada yang lainnya dan yang lain inipun bergantung kepada yang lainnya lagi, dengan tidak mengetahui adanya kepastian yang mengharuskannya wujud karena dirinya sendiri. Justru itu, mesti ada wujud yang Maha sempurna yang mengadakan wujud-wujud yang ada ini.

Argumen tersebut dapat dijelaskan sebagai berikut: Tiap benda yang dapat ditangkap dengan pancaindera mempunyai bentuk. Bentuk terdapat dalam benda-benda sendiri (bukan di luar benda sebagaimana idea Plato) dan bentuklah yang membuat benda mempunyai bangunan atau rupa. Bentuk bukan merupakan bayangan sebagaimana idea Plato tetapi adalah hakikat dari sesuatu. Bentuk tidak dapat berdiri sendiri terlepas dari benda. Benda dan bentuk selamanya satu. Benda tanpa bentuk tidak ada. Benda dan bentuk hanya dalam akal dapat dipisahkan.⁵⁷⁾

56) *Ibid.*

57) *Ibid.* h.55.

Bentuk adalah merupakan hakikat dari sesuatu, bentuk adalah kekal dan tidak berubah. Akan tetapi pada alam pancaindera yang kita lihat terdapat perubahan. Perubahan menghendaki dasar, di atas dasar inilah perubahan dapat terjadi dan dasar inilah yang disebut dengan benda. Materi berubah tetapi bentuk kekal. Bentuklah yang membuat materi berubah, maksudnya adalah materi berubah adalah untuk memperoleh bentuk tertentu.⁵⁸⁾

Dengan memperoleh bentuk tertentu itu benda menjadi benda sebagaimana yang dimaksudkan. Sebelum memperoleh bentuk tertentu ini benda mempunyai potensi untuk menjelma menjadi benda yang dimaksudkan. Potensi yang ada dalam benda menjelma menjadi hakikat atau aktualitas karena bentuk. Oleh karena itu materi disebut potensialitas dan bentuk aktualitas.⁵⁹⁾

Antara bentuk dan benda ada hubungan gerak. Yang menggerakkan ialah bentuk dan yang digerakkan adalah benda, yaitu bentuk menggerakkan potensialitas untuk menjadi aktualitas. Bentuk dan benda adalah kekal dan demikian pula hubungan yang terdapat antara benda dan bentuk.⁶⁰⁾

Karena hubungan ini kekal, gerak mesti pula kekal sebab pertama dari gerak kekal ini mestilah sesuatu yang tidak bergerak. Gerak terjadi dari perbuatan yang menggerakkan terhadap yang digerakkan; yang menggerakkan digerakkan pula oleh sesuatu rentetan penggerak dan yang digerakkan.⁶¹⁾

58) *Ibid.* h.55-56.

59) *Ibid.* h.56.

60) *Ibid.*

61) *Ibid.*

Kelangsungan ini tidak akan mempunyai kesudahan kalau di dalamnya tidak terdapat sesuatu penggerak yang tidak bergerak; dalam arti penggerak yang tidak berubah untuk mempunyai bentuk lain. Penggerak yang tidak bergerak ini mesti dan wajib mempunyai wujud (wajib al-wujud) dan inilah yang disebut dengan Wujud Pertama.⁶²⁾

Penggerak Pertama yang tidak bergerak ini tidak mempunyai sifat benda; ia mesti mempunyai sifat bentuk tanpa benda. Benda adalah potensialitas dan karena itu akan berubah, jadi bergerak. Sebagai aktualitas bentuk adalah sempurna. Benda sebagai potensialitas tidak sempurna.⁶³⁾

Bentuk dalam arti Penggerak Pertama mestilah sempurna hanya satu dan merupakan akal. Kegiatan akal ini hanya terdiri dari pikiran karena Penggerak Pertama ini Maha sempurna dan ia tidak berhajat kepada yang lain, yang difikirkan-Nya hanyalah diri-Nya sendiri. Akal serupa ini adalah suci, akal inilah Tuhan.⁶⁴⁾

Demikianlah argumen kosmologi yang dikemukakan oleh Aristoteles yang telah diikuti serta mempengaruhi pemikiran Ibn Sina dan juga Al-Farabi. Sebenarnya di samping argumen ontologi dan kosmologi dalam membuktikan wujud Tuhan ini, dalam pengkajian filsafat masih ada lagi argumen-argumen yang lainnya, argumen-argumen tersebut di antaranya; argumen teleologis, argumen moral, pengalaman keindahan, bukti pengalaman-pengalaman dalam sejarah dan bukti yang didasarkan atas pengalaman keagamaan.

62) Ibid.

63) Ibid.

64)/bid.

Jadi argumen yang dikemukakan oleh Ibn Sina merupakan bagian dari sekian banyak argumen yang ada dalam kajian filsafat, tentunya masing-masing dari argumen tersebut mempunyai titik kelebihan dan juga kelemahan, apa lagi jika argumen tersebut hanya mencukupkan yang satu dengan mengenyakan yang lain.

Walaupun demikian, dengan argumen tersebut Ibn Sina menurut Ahmad Daudy telah berhasil menyenangkan kedua belah pihak. Ia telah menyenangkan filsafat karena ia telah mampu menetapkan ciri-ciri khas pada wajib wujud seperti yang telah ditetapkan Aristoteles pada penggerak pertama; keesaan, ketunggalan, akal semata, kerja semata, azali lagi abadi dan seterusnya. Jika sifat-sifat ini tidak ada padanya, maka ia adalah akibat (*ma'lul*) dari lain, bukan wajib *wujud zatihi*. Malah melalui pemikiran ini, ia telah menetapkan sifat-sifat lain pada Allah seperti yang diajarkan pada agama, di samping ia senantiasa Esa dan tunggal dari segala segi. Hal ini karena ia memandang sifat-sifat itu sebagai Zat itu sendiri (*'ain zat*), seperti yang dikatakan *Mu'tazilah*. Jika tidak demikian maka ia perlu kepada sebab yang membuat-Nya terdiri dari zat dan sifat (*tarkib*), sedangkan ia telah pasti sebagai wajib *wujud zatihi*.

Begitu pula ia telah menyenangkan agama karena ia telah menghubungkan Allah dengan alam dalam suatu ikatan sebab dan akibat. Jadi alam ini berkaitan wujudnya pada Allah karena ia bukan *wujud zatihi*. Walaupun alam ini *qadim* seperti yang dikatakan oleh Aristoteles karena *qadim* sebabnya dan karena kepastian kesertaan (*darurat al-talazum*) antara sebab dan akibat dari segi "ada" dan "tidak ada" tetapi ia sendiri bukan *wujud zatihi* melainkan makhluk dari Allah dan akan kekal abadi dengan sebab kekalnya Allah yang abadi lagi azali.⁶⁵⁾

65) Ahmad Daudy, *op. cit.* h.17-18.

Sebenarnya dalam membuktikan wujud Tuhan, Ibn Sina bukanlah orang yang pertama kali menciptakan istilah *wajib al-wujud* dan *mumkin al-wujud*, sebab Al-Farabi telah mendahuluinya dan Al-Farabi pun telah didahului oleh kaum Mu'tazilah dan sebagian kaum teologi yang lain. Akan tetapi Ibn Sina telah menciptakan pembagian wujud menjadi wujud dengan sendirinya dan sesuatu yang mungkin ada dengan sendirinya, sesuatu yang harus ada karena sesuatu yang lain.⁶⁶⁾

Dengan argumennya ini Ibn Sina telah memadukan antara pendapat yang mengatakan bahwa alam ini diciptakan dan pendapat yang mengatakan bahwa alam ini tidak diciptakan. Sebab alam adalah sesuatu yang mungkin ada dengan sendirinya tetapi ia adalah sesuatu yang harus ada karena sesuatu yang lain karena ia ada di dalam ilmu Allah. Padahal sesuatu yang ada di dalam ilmu Allah, harus ada.⁶⁷⁾

Alam tidaklah baharu di dalam suatu zaman. Sebab zaman ada bersamaan dengan adanya alam, alam bergerak, maka zaman ada bersamaan dengan gerakan ini. Tetapi wujudnya sudah ada, karena ia ada di dalam ilmu Allah, lalu Allah mengeluarkannya dari ada secara potensial menjadi ada secara aktual. Allah adalah *qadim bizatihi*, abadi dan tidak diliputi oleh zaman dan tempat. Maka alam sebagaimana yang ada di dalam ilmu Allah adalah qadim. Gerak alam didahului oleh Zat Allah dan Allah adalah yang mendahului secara abadi yang tidak dibatasi oleh zaman.⁶⁸⁾

Di sini Ibn Sina mengatakan gerak pertama atau sebab pertama seperti yang dikatakan oleh Aristoteles, penggerak pertama adalah sebab bagi gerak. Gerak adalah sebab bagi zaman. Jadi, zaman dan falak adalah makhluk.⁶⁹⁾

66) Abbas Mahmud al-Aqqad, *Syeikh al-Rais Ibn Sina*, terj. Pustaka Mantiq, Solo 1988, h. 101.

67) *Ibid.*

68) *Ibid.*

69) *Ibid.*

Teori Ibn Sina dalam membuktikan wujud Tuhan ini dikutip secara harfiah oleh filosof-filosof sesudahnya.⁷⁰⁾

Ibn Sina sependapat dengan Plato dan Aristoteles juga Al-Farabi yang mengatakan bahwa alam ini qadim yang wujudnya disebabkan oleh penyebab pertama. Pendapatnya yang demikian itu mendapat serangan hebat dari Al-Ghazali sehingga Al-Ghazali dengan berani mengatakan bahwa Ibn Sina kafir.⁷¹⁾

Sedangkan menurut Syeikh Nadim Al-Jisr secara lahir jika diperhatikan memang Ibn Sina sependapat dengan Aristoteles yang mengatakan bahwa alam ini qadim, akan tetapi pada hakikatnya ia tidak mengikuti Aristoteles.

Ibn Sina menafsirkan tentang qadimnya alam dengan suatu penafsiran yang sangat indah sekali serta menunjukkan pandangannya yang jauh, pikirannya yang sehat dan imannya yang benar.

Dalam hal ini Ibn Sina membagi pengertian qadim kepada dua macam yaitu:

1. *Qadim bi al-Qiyas* yaitu qadim relatif (bila dibandingkan dengan yang lain) di mana masanya sesuatu pada waktu yang lampau (yang telah berlalu) lebih banyak daripada masanya sesuatu yang lain. Jadi yang pertama lebih dahulu jika dibandingkan dengan yang kedua.
2. *Qadim mutlaq*, juga terbagi dua, yaitu:
 - a. Qadim dan segi zaman.
 - b. Qadim dan segi zat/tingkatan/martabat.

70) Syeikh Nadim Al-Jisr, *op. cit.* h.53.

71) Al-Ghazali, *ahafut al-Falasifah*, *op. cit.* h. 295.

Qadim dari segi zaman ialah sesuatu yang tidak mempunyai permulaan waktu, sedangkan qadim dari segi zat yaitu yang tidak bergantung kepada sesuatu yang lain, yaitu Yang Esa dan Yang Haq (benar) “Sangat Maha Tinggi Tuhan dari apa yang dikatakan oleh orang-orang zalim.

Dari keterangan tentang arti qadim dan yang dikehendaknya ialah pengertian zaman nampak jelas bahwa ia tidak mengatakan sama sekali bahwa alam ini qadim dan segi zat/tingkatan/martabat. Akan tetapi Ibn Sina hendak mengatakan, bahwa qadimnya alam disebut qadim mutlak karena Tuhan membuat alam sebelum ada zaman yang berarti alam ini tidak mempunyai permulaan waktu (zaman).

Qadim mutlak dari segi zaman, tidak dapat disamakan dengan qadim mutlak dari segi zat/tingkatan/martabat yang hanya menjadi sifat Tuhan yang qadim mutlak, azali dan hak itu, karena Tuhan telah ada sedangkan alam dan zaman belum lagi ada kemudian Tuhan membuat alam maka mulailah ada zaman. Kalau alam dikatakan “*qadim*” maka yang dimaksudkan ialah qadim dari segi zaman, bukan dari segi zat/martabat/tingkatan.⁷²⁾

C. ZAT DAN SIFAT

Mengenai pemikiran Ibn Sina tentang Zat dan sifat Allah, dalam hal ini Ibn Sina tidak berbeda dengan apa yang telah dikemukakan oleh Al-Farabi sebelumnya, di mana pemikiran tersebut adalah merupakan hasil pemaduan antara ajaran Islam dengan konsep Aristoteles.⁷³⁾

72) Syeikh Nadim Al-Jisr, *op.cit.* h. 54.

73) Ahmad Daudy, *op. cit.* h.72.

Allah sebagai zat *wajib al-wujud*, adalah Esa pada zat-Nya sebab jika ia lebih dari satu maka berarti adanya sebab lain yang membuatnya demikian dan ini adalah mustahil, Allah adalah tunggal tidak terdiri dari bagian-bagian. Sebab jika demikian maka kesempurnaan-Nya bergantung pada bagian-bagian-Nya sehingga hal yang demikian akan menafikan diri-Nya sebagai *wajib al-wujud* dengan zat-Nya.⁷⁴⁾

Sifat-sifat Allah menurut Ibn Sina tidak berbeda dengan zat-Nya, dianya adalah merupakan kesatuan yang tidak terpisahkan yaitu sifat identik dengan Zat, pendapatnya ini sama dengan paham yang dianut oleh golongan Mu'tazilah. Allah adalah akal, Yang Berpikir dan Yang Difikirkan (*'Aqi Aqil, Ma'qul*) dan juga Allah adalah ilmu, Yang Mengetahui dan Yang Diketahui (*'ilm, Alim, Ma'lum*). Ilmu-Nya adalah sebab terjadinya alam ini. Allah hanya memikirkan Zat-Nya talu alam ini melimpah dari-Nya. Sifat hayat, *Iradah* dan *qudrah* adalah hakikat dari ilmu-Nya. Jadi ilmunya adalah *Iradah* dan *Qudrah* dan kesemuanya itu adalah Zat-Nya yang berpikir dan karena-Nya menjadi sebab adanya makhluk.⁷⁵⁾

Mengenai ilmu Tuhan dalam hal ini Ibn Sina juga sejalan dengan pemikiran Al-Farabi, yang berpendapat bahwa Allah hanya mengetahui yang *kulliyat* (absolut, total atau general) saja dan menolak pendapat yang mengatakan bahwa ilmu Tuhan berhubungan dengan yang *juziyyat* (particular atau detail).⁷⁶⁾

74) Ibn Sina, *Al-Syifa'*, Kairo 1960. h.346.

75) Ibn Sina, *Al-Najah*, *op. cit.* h.249-250. Lihat Muhd. Al-Bahi, *Al-Janibul llahi fi Tafkir al-Islami*, Kairo 1951. h. 239.

76) Ibn Sina, *op.cit.* h.250. Muhd. Al-Bahi, *op. cit.*, h.255-256.

Sesungguhnya Tuhan mengetahui sebab-sebab yang menimbulkan semua peristiwa di alam ini sehingga dengan sendirinya Ia mengetahui peristiwa-peristiwa itu sendiri dari segi akibatnya (disebabkan) yakni dari segi ia tunduk kepada hukum-hukum umum.⁷⁷⁾

Jadi Allah mengetahui segala sesuatu secara universal saja akan tetapi Dia juga mengetahui apa yang sedang terjadi dan memikirkan Zat-Nya. Dia memikirkan permulaan dari segala yang ada dan apa-apa yang lahir daripada-Nya. Pengetahuan-Nya mengenai yang *juz'iyat* (particulars) mengetahui sebab dan macam-macamnya saja sebagaimana ahli falak mengetahui apa yang akan terjadi di masa yang akan datang.⁷⁸⁾

Buah dari filsafat Ibn Sina yang mengatakan bahwa alam ini *qadim* dari segi zaman, Ilmu Tuhan hanya mengetahui hal-hal yang bersifat *kulilyat* saja termasuk juga pendapatnya bahwa yang akan dibangkitkan nanti pada hari kiamat hanyalah nafsu atau jiwa/roh manusia saja bukan dengan tubuh/fisiknya mendapat serangan yang sangat hebat dari Al-Ghazali bahkan Al-Ghazali menghukum kafir terhadap orang-orang yang berpendirian demikian terutama dalam hal ini adalah Al-Farabi dan Ibn Sina, justru kedua filosof inilah yang sangat besar peranannya dalam menyebarkan buah dari filsafat Ketuhanan Plato dan Anistoteles.⁷⁹⁾

Begitu juga dalam masalah Ilmu Allah ini Ibn Rusyd juga ikut mengkritik Ibn Sina dengan mengatakan bahwa Ilmu Allah menyerupai ilmu kita tentang hal-hal yang kecil, kendatipun Ilmu-Nya itu bukan kulli dan bukan *juz'i*.⁸⁰⁾

77) Ibn Sina, *op. cit.* h.404.

78) Fauzan, *Masalah Ketuhanan Dalam Filsafat Islam*, *op. cit.* h. 100-101.

79) Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, *op. cit.* h. 295.

80) Ibn Rusyd, *Tahafut al-Tahakut*, Beirut 1930. h.404.

D. TEORI EMANASI

Dalam masalah kejadian alam, filsafat Ibn Sina sejalan dengan filsafat Al-Farabi dalam usaha mereka menjembatani filsafat Plato dan Aristoteles akan tetapi mereka berbeda pendapat dalam menginterpretasikan timbulnya yang banyak dari yang satu.

Dengan alasan yang serupa dengan Al-Farabi, Ibn Sina mengatakan bahwa alam ini telah dijadikan Allah dengan melimpah, justru pluralitas alamiah ini tidak mungkin dijadikan Allah secara langsung dan tiada, hal ini berdasarkan suatu prinsip yang terkenal dari Plotinus yang berpendapat bahwa dari yang Esa hanya satu yang melimpah.

Berbeda dengan Al-Farabi, Ibn Sina berpendapat bahwa Akal Pertama menghasilkan dua sifat, yaitu sifat wajib wujudnya sebagai pancaran dari Allah dan mungkin wujudnya jika ditinjau dari hakikat dirinya. Dengan demikian Akal Pertama mempunyai tiga objek pemikiran. Tuhan, dirinya sebagai *wajib al-wujud* dan dirinya sebagai *mumkin al-wujud*. Dari pemikirannya tentang Tuhan timbullah akal-akal dari pemikirannya tentang dirinya sendiri sebagai *wajib al-wujud*, timbullah langit-langit.⁸¹⁾

Untuk lebih jelasnya lagi tentang teori emanasi Ibn Sina ini dapat diuraikan sebagai berikut; Tuhan Maha Sempurna adalah Akal hanya berpikir tentang Zat-Nya maka terciptalah Akal Pertama secara pancaran. Akal Pertama memikirkan Tuhan menghasilkan Akal Kedua, berpikir tentang dirinya (*wajib al-wujud li ghayrihi*) sebagai pancaran dari Tuhan menghasilkan Jiwa Pertama dan berpikir tentang dirinya (*mumkin al-wujud*) menghasilkan Langit Pertama (*al-Sama' al-Ula*), Akal Kedua berpikir tentang Tuhan melahirkan

81) Harun Nasution, *Filsafat dari Mistisisme Dalam Islam*, op. cit. h.29-30. Bandingkan dengan Hasbullah Bakry, SH., op. cit. h. 219-220.

Akal Ketiga, berpikir tentang dirinya (*wajib al-wujud li ghayrihi*) melahirkan Jiwa Kedua dan berpikir tentang dirinya (*mumkin al-wujud*) menghasilkan bintang-bintang (*al-Kawakib al-Sabitat*). Akal Ketiga berpikir tentang Tuhan menghasilkan Akal Keempat, berpikir tentang dirinya (*wajib al-wujud li ghayrihi*) menghasilkan Jiwa Ketiga dan berpikir tentang dirinya (*mumkin al-wujud*) menghasilkan Saturnus (*al-Zuhal*). Akal Keempat berpikir tentang Tuhan menghasilkan Akal Kelima, berpikir tentang dirinya (*wajib al-wujud li ghayrihi*) menghasilkan Jiwa Kelima dan berpikir tentang dirinya (*mumkin al-wujud*) menghasilkan Mars (*al-Marikh*). Akal Keenam berpikir tentang Tuhan menghasilkan Akal Ketujuh, berpikir tentang dirinya (*wajib al-wujud li ghayrihi*) menghasilkan Jiwa Keenam dan berpikir tentang dirinya (*mumkin al wujud*) menghasilkan Mentari (*al-Syams*). Akal Ketujuh berpikir tentang Tuhan menghasilkan Akal Kedelapan, berpikir tentang dirinya (*wajib al-wujud li ghayrihi*) menghasilkan Jiwa Ketujuh dan berpikir tentang dirinya (*mumkin al-wujud*) menghasilkan Venus (*al-Zahrah*). Akal Kedelapan berpikir tentang Tuhan menghasilkan Akal Kesembilan, berpikir tentang dirinya (*wajib al-wujud li ghayrihi*) menghasilkan Jiwa Kedelapan dan berpikir tentang dirinya (*mumkin al-wujud*) menghasilkan Merkuri (*al-Utrarid*). Akal Kesembilan berpikir tentang Tuhan menghasilkan Akal Kesepuluh, berpikir tentang dirinya (*wajib li ghayrihi*) menghasilkan Jiwa Kesembilan dan berpikir tentang dirinya (*mumkin al-wujud*) menghasilkan Rembulan (*al-Qamr*), Akal Kesepuluh sudah lemah dayanya dan tidak dapat menghasilkan akal sejenisnya dan hanya menghasilkan Jiwa Kesepuluh, bumi dan materi pertama yang menjadi dasar keempat unsur pokok: Air, Udara, Api, dan Tanah.⁸²⁾

82) Ibn Sina, *Al-Najah*, *op. cit.* h. 398. Lihat Muhammad 'Atif al-Iraqy, *Al-Manhaj Al-Naqli fi Filsafat Ibn Rusyd*, Mesir, Dar al-Ma'rif, 1989. h. 219-220.

Sebagaimana halnya dengan Al-Farabi, emanasi Ibn Sina juga menghasilkan sepuluh akal dan sembilan planet. Sembilan akal mengurus sembilan planet dan Akal Kesepuluh mengurus bumi. Lebih lanjut mereka katakan bahwa akal-akal itu sebagai malaikat. Akal Pertama adalah Malaikat Tertinggi dan Akal Kesepuluh yang disebut Akal Aktif (*al-Aql al-Fa'al*) atau *wahib al-suwar* (pemberi bentuk) adalah Malaikat Jibril yang bertugas mengatur bumi dan isinya.⁸³⁾

Berdasarkan idea keesaan Plotinus, Tuhan, menurut Al-Farabi dan Ibn Sina juga Aristoteles sebelumnya adalah Akal. Akal itu Esa adanya dan yang menjadi objek pemikirannya adalah substansinya sendiri. Jadi Tuhan adalah Akal, substansi yang berpikir dan substansi yang difikirkan (*'aql 'aqil dan ma'qul*).⁸⁴⁾

Kesemua rangkaian dari filsafat Ketuhanan Al-Farabi dan Ibn Sina sebagaimana yang telah diuraikan di atas melahirkan di belakang hari pembela dan penentang. Di antara penentangannya yang paling ekstrim ialah al-Ghazali dalam usahanya untuk menentang Al-Farabi dan Ibn Sina ia menulis buku-bukunya seperti; *al-Munqiz min al-Dalal*, *Maqasid al-Falasifah* dan *Tahafut al-Falasifah*. Termasuk juga Ibn Khaldun tidak mau ketinggalan dalam hal ini.

Dan pembahasan-pembahasan di atas berkenaan tentang wujud Allah, Zat dan sifat dan teori emanasi dalam filsafat Ketuhanan Al-Farabi dan Ibn Sina maka dapatlah disimpulkan di sini:

1. Tentang wujud Allah, Ibn Sina menempuh jalan lain dari Aristoteles dan Al-Farabi, meskipun ia begitu jauh mengikuti Aristoteles dan Al-Farabi namun dalam beberapa hal ia mempunyai pendapatnya sendiri. Ia adalah filosof "wujud" ia

83) T.J. De Boer, *op.cit.* h.173.

84) Al-Farabi, *op.cit.* h.9-10.

mengikuti Aristoteles dalam mendefinisikan metafisika sebagai ilmu yang maujud; maujud pertama yang merupakan *wujud wajib* ialah Allah. Ibn Sina kadang-kadang menyebut Allah “Yang Wajib” saja sedangkan Al-Farabi memilih sebutan “Yang Pertama” Perbedaan antara kedua filosof itu, Al-Farabi memandang Allah sebagai Prinsip Pertama (*‘al-mabda’ al-awwal*), sedangkan Ibn Sina memandang-Nya sebagai Wujud Wajib (*wajib al-wujud*).

2. Tentang Zat dan Sifat, dalam perkara ini diantara pendapat Ibn Sina dengan Al-Farabi tidak ada perbedaan. Keduanya sepakat bahwa sifat-sifat Allah tidak berbeda dengan Zat-Nya, hanya adalah merupakan kesatuan yang tidak terpisahkan yaitu sifat identik dengan Zat, pendapat mereka ini sama dengan paham yang dianut oleh golongan Mu’tazilah.
3. Tentang Teori Emanasi, antara Al-Farabi dan Ibn Sina terdapat perbedaan dalam menetapkan objek pemikiran akal-akal. Bagi Al-Farabi akal-akal mempunyai dua objek pemikiran yaitu Allah dan dirinya sedangkan Ibn Sina menetapkan tiga objeknya yaitu Allah, dirinya sebagai *wajib al-wujud li ghayrihi* dan dirinya sebagai *mumkin al-wujud*. Dari pemikiran tentang Allah timbul akal-akal dari pemikiran tentang dirinya sebagai *wajib wujudnya* timbul jiwa-jiwa, yang berfungsi sebagai penggerak planet-planet dan dari pemikiran tentang dirinya sebagai *mumkin wujudnya* timbul planet-planet.

Sejalan dengan filsafat emanasi menurut kedua filosof ini, alam ini adalah qadim karena wujudnya dipancarkan Allah sejak azali. Antara qadimnya Allah dan alam terdapat perbedaan yang besar. Perbedaannya terletak pada sebab yang membuat alam tercipta. Qadimnya alam tidak mempunyai permulaan dalam zaman. Sedangkan dari segi esensi karena diciptakan Allah secara limpahan maka alam adalah baru. Sementara itu dan segi esensi bukan dari segi

zaman, esensi Allah sebagai Pencipta lebih dahulu daripada alam sebagai ciptaan. Jadi alam adalah baharu dan qadim, baharu dari segi esensi dan qadim dari segi zaman yang disebut juga dengan ciptaan azali.

Bab 5

IBNU KHALDUN

A. RIWAYAT HIDUP IBNU KHALDUN

Dalam bukunya; *al-Ta'rif bi Ibn Khaldun wa Rihlatuh Gharban wa Syarqan'* ia sendiri menerangkan bahwa nama lengkapnya adalah 'Abd al-Rahman Ibn Muhammad Ibn Muhammad Ibn Muhammad Ibn al-Hasan Ibn Jabir Ibn Muhammad Ibn Ibrahim Ibn 'Abd al-Rahman Ibn Khaldun."¹⁾ Garis keturunannya berasal dari Wa'il bin Hajar yaitu seorang sahabat Nabi yang terkenal.²⁾

Pada keterangan yang lain pula didapati bahwa keturunan Ibn Khaldun datang ke Andalusia bersama-sama dengan pasukan kaum muslimin kira-kira pada abad kedelapan. Orang Yaman dari Hadramaut itu dikenali dengan nama Khalid bin Usman. Pada mulanya ia datang

-
- 1) Abd. al-Rahman Khaldun, *al-Ta'rif bi Ibn Khaldun wa Syarqan* disunting oleh Muhammad Ibn Tawil al-Tanji, Lajnah al-Ta'lif wa al-Tarjamah wa al-Nasyr, Cairo 1951. h. 1.
 - 2) 'Ali 'Abd. al-Wahid Wafi, *'Abd. al-Rahman Ibn Khaldun*, terj. Akhmadi Thoha, grafiti pers, Jakarta 1905. h.9.

ke Carmona sebuah kota kecil yang tedetak di tengah-tengah segi tiga kota-kota yang terkenal yaitu; Kordova, Sevilla dan Granada yang terletak pada sebelah selatan Spanyol. Pada waktu pasukan Spanyol menyerbu kota kecil itu. Ibn Khaldun bersama keluarganya berpindah ke Sevilla. Di tempat yang baru ini, ia dikenal dengan nama Khaldun, nama kecil dari Khalid atau Khalid kecil.³⁾

Menurut sejarah, orang yang paling terkenal dan paling terkemuka dalam keluarga Khaldun adalah seorang yang bernama Kuraib. Ia pernah mengadakan perlawanan dengan pemerintah Bani Umayyad pada akhir abad ke IX dan berhasil mendirikan satu pemerintahan sendiri di Sevilla dan memerintah lebih dari sepuluh tahun lamanya. Ia mati terbunuh pada tahun 899 M. Akan tetapi Ibn Khaldun sendiri tidak menjelaskan bagaimana sebenarnya pertalian keturunannya dengan Kuraib itu.⁴⁾ Rosenthal pula berpendapat bahwa Ibn Khaldun berasal dari keturunan arab Spanyol.⁵⁾

'Abd al-Rahman Ibn Khaldun lahir di Tunis pada awal Ramadhan 732 H atau 27 Mei 1332 M.⁶⁾ Pendapat yang lain pula mengatakan bahwa sebenarnya nama Ibn Khaldun itu dihubungkan dengan garis keturunan kakeknya yang kesembilan yaitu Khaldun bin Usman, Dia adalah orang yang pertama dari keluarga Ibn Khaldun ini yang memasuki negeri Andalusia bersama penakluk berkebangsaan Arab.

3) Omar Farrukh, *Tarikh al-Fikr'i-'Arabi*, al-Maktab't-Tijari Beirut 1962. h. 577. Lihat Abd. al-Rahman Ibn Khaldun. *op. cit.* h. 11. Yousof Suyb, *Pemikiran Islam Merubah Dunia. op. cit.* h. 305.

4) Osman Raliby, *Ibn Khaldun Tentang Masyarakat dan Sejarah*, Pn, Bulan Bintang Jakarta 1978. h. 14. Ali Audah, *Ibn Khaldun Sebuah Pengantar*, Pustaka Firdaus tt. h. 2.

5) Franz Rosenthal, *Ibn Khaldun, The Muqadimmah, an Introduction to History (3 Volumes)*, Bollingen Series XLIII, New York. N.Y. 1958. Vol .1, h. 34

6) Abd. al-Rahman Ibn Khaldun. *op. cit.* h. 15.

Dia dikenali dengan nama Khaldun sesuai dengan kebiasaan orang-orang Andalusia dan orang-orang Maqhribi. Mereka menambahkan huruf *waw* dan huruf *nun* di belakang nama-nama orang terkemuka sebagai tanda penghormatan kepada seseorang seperti nama Khalid menjadi Khaldun; Hamid menjadi Hamdun, Zaid menjadi Zaidun. Keturunannya kemudian dikenali dengan nama Bani Khaldun di Andalusia dan Maghribi sehingga orang-orang terkemuka yang lahir dari keturunan keluarga ini disebut orang dengan Ibn Khaldun. Namun pada akhirnya, nama ini lebih dikhususkan orang untuk sebutan orang yang sedang dibicarakan ini yaitu Abdurrahman Abu Zaid bin Khaldun.⁷⁾

Di bawah pengaruh kakeknya, ayah ibn Khaldun juga menciburkan diri ke dalam ilmu pengetahuan, ayahnya menguasai ilmu yang sangat mendalam tentang Al-Quran dan ilmu Fiqh di samping pengetahuannya tentang gramatika dan sastra. Ayahnya meninggal karena diserang penyakit berjangkit yang sungguh mengerikan pada tahun 1348-1369 M. Sedangkan anaknya atau Abdurrahman Ibn Khaldun pada waktu itu baru berusia tujuh belas tahun ketika ayahnya meninggal. Hanya sedikit saja Ibn Khaldun rnenyebutkan mengenai ayahnya dalam karya sejarahnya kitab al-*Ibrar* itu atau dalam autobiografinya.⁸⁾

Sudah menjadi adat bahwa seorang ayah akan mengurus pendidikan anak-anaknya dengan sebaik mungkin dan dia sendiri ikut pula mengajar mereka. Kecintaan kepada ilmu pengetahuan, kecondongan bertafakkur pada diri ayah dan kakek Ibn Khaldun berpengaruh besar kepada keturunannya yang terkenal itu. Begitu juga dengan kesadaran tentang cita-cita politik yang begitu men-

7) Ali Abd.al-Wahid Wafi *op. cit* h.13.

8) Osman Raliby *op. cit* h.17.

dalam sehingga berakar dalam beberapa generasi, dan keturunan Khaldun inilah pada akhirnya melahirkan perpaduan antara ulama, sarjana dan negarawan yang sungguh menakjubkan yang kita temui dalam diri Ibn Khaldun.⁹⁾

Ayahnya adalah merupakan guru pertama bagi Ibn Khaldun. Kemudian ia mempelajari bahasa kepada beberapa orang guru, di antara guru-guru yang sangat penting ialah; Abu 'Abdillah Muhammad Ibn al-Arabi al-Hasayiri dan Abu al-'Abbas Ahmad Ibn al-Qusar serta Abu 'Abdillah Muhammad Ibn Bahr. Ia mempelajari Hadits kepada Syamsuddin Abu 'Abdillah al-Wadiyasyi. Mengenai fiqh ia belajar kepada beberapa orang guru, di antaranya ialah Abu 'Abdillah Muhammad al-Jiyani dan Abu al-Qasim Muhammad al-Qasir. Ia juga mempelajari ilmu-ilmu rasional atau filsafat, teologi, logika, ilmu-ilmu tentang alam, matematika dan astoronomi kepada Abu 'Abdillah Muhammad Ibn Ibrahim al-'Abili. Ia sangat mengagumi gurunya yang terakhir ini.¹⁰⁾

Kehadiran Ibn Khaldun adalah pada pengujung zaman pertengahan dan permulaan zaman renaesans sebab Ibn Khaldun hidup pada abad keempat belas Masehi (delapan hijrah). Abad ini merupakan periode di mana terjadinya perubahan-perubahan historis besar baik di bidang politik maupun pikiran. Bagi Eropa, pada periode ini merupakan periode tumbuhnya benih renaesans. Sementara bagi dunia Islam periode ini merupakan periode kemunduran dan kelemahan. Pada masa ini pemerintahan Abbasyiah telah jatuh ke tangan pasukan Mongol di bawah pimpinan Timur Lenk, Sementara di Andalusia sendiri pihak Kristen telah bersiap-siap untuk menaklukan kawasan-kawasan yang masih berada di bawah kekuasaan kaum

9) Franz Rosenthal, op. cit. Vol.1. h. 38.

10) Abd.al-Rahman Ibn Khaldun.op. cit. h.55-56.

Muslimin sebab pusat-pusat kebudayaan Andalusia pada waktu itu yaitu Toledo, Cordova dan Sevilla telah jatuh ke tangan mereka dan yang tinggal di bawah kekuasaan kaum Muslimin hanyalah sebagian kecil kawasan Andalusia Selatan yang hampir terbatas pada Granada dan antara Almeria dan Gibraltar. Yang memerintah kawasan tersebut pada waktu itu ialah Banu Ahmar. Sayangnya di antara mereka sendiri sering terjadi konflik untuk merebut kekuasaan.¹¹⁾

Kemunduran dan perpecahan yang terjadi pada zaman itu tidak hanya berhenti pada batas itu saja. Pada waktu itu juga timbul berbagai pemerintahan kecil, baik di dalam maupun di luar dinasti-dinasti tersebut di bawah kekuasaan sebagian kaum Khawarij. Perpecahan yang demikian itu mengakibatkan terjadinya pemberontakan-pemberontakan dan perebutan kekuasaan yang terus menerus. Akibatnya tidak ada dinasti maupun tahta yang sanggup bertahan lama.¹²⁾

Sedangkan di pihak lain umat Kristen merebut kembali daerah Spanyol, hal ini akhirnya memaksa umat Islam melintasi selat Gibraltar (Jabal Tariq) menuju ke Afrika dan dalam tahun 1248 M, tidak lama sebelum Sevilla dirampas oleh Ferdinand III dari Leon dan Castilla, keluarga Ibn Khaldun mengambil keputusan yang bijaksana sekali untuk pindah ke Ceuta.¹³⁾ (Suatu daerah yang berada di Tunis Afrika).

11) Zainab al-Khudhari, *Filsafat al-Tarikh 'inda Ibn Khaldun*, terj.Ahmad Rofi' Utsmani, Pustaka, Bandung 1907. h. 8-9.

12) Charlas Issawi *Selection From The Prolegomena of Ibn Khaldun of Turis*, terj.A. Mukti Ali. Pn.Tinta Mas Jakarta 1976. h.3.

13) Muhammad 'Abdullah Enan, *Ibn Khaldun: Hayatuh wa Turasuh al-Fikri*, Kairo 1953. h. 22-25.

Ali Abdul wahid wafi pula menerangkan; Ketika negara Muwahhidun mengalami kemunduran dan kelemahan, Andalusia penuh dengan kekacauan dan sedikit demi sedikit daerah kekuasaan mereka mulai berjatuhan ke tangan Raja Castilla. Bani Hafs membiarkan Isybilla dikuasai oleh bangsa Nasrani. Mereka bertransmigrasi ke Afrika, terutama Tunisia pada tahun 620 H/1223 M. Mereka berjuang mati-matian hingga dapat menguasai sebagian besar negeri itu. Kemenangan mereka lebih memudahkan lagi masuknya Bani Khaldun ke daerah itu. Tanpa diduga kehadiran mereka disambut dengan gembira oleh orang-orang Hafs. Kakek kedua Ibn Khaldun (Abu Bakar Muhammad) diangkat sebagai menteri yang mengurus hijabah (penjaga pintu) bagi hakim Bijayah dari orang-orang Hafs. Pada akhirnya kakeknya yang kedua ini menjadi gubernur yang menguasai Tunisia setelah jatuhnya raja-raja Hafsiyun hingga ia terbunuh oleh Ulah Ibn Abi 'Imarah dari golongan Khawarij. Sedangkan datuknya yang pertama tetap memerintah Bijayah cukup lama setelah terbunuh ayahnya, ia berpindah-pindah dari satu kedudukan ke kedudukan yang lain di bawah kekuasaan raja-raja Bani Hafs. Ketika negara yang diperintah oleh raja-raja Bani Hafs lemah dan pemimpin Muwahhidun Amir Abu Yahya bin al-Lihyani (tahun 711 H.) dapat menguasai Tunisia maka Muhammad bin Abi Bakar Muhammad bin Khaldun (datuk pertama Ibn Khaldun) tetap mempunyai kedudukan penting dalam penerintahan. Amir Abu Yahya mengangkatnya menjadi pembantu dalam bidang hijabah dan tidak lama selepas itu ia pun hidup memencilkan diri. Walaupun begitu, kedudukan dan wibawanya dalam negara tetap tinggi sehingga meninggalnya pada tahun 737 H/1337 M.

Sedangkan putranya yang bernama Abu Abdillah Muhammad (ayah Ibn Khaldun) tidak terjun ke dunia politik dan lebih cenderung hatinya memasuki dunia ilmu dan pendidikan, dia juga tidak terjun ke medan perang melainkan konsentrasi dalam dunia ilmu dan tasawuf, dia membaca dan mendalami ilmu-ilmu agama. Dia pandai

dalam ilmu sastra Arab dan tajam pandangannya terhadap sya'ir beserta seluk beluknya.¹⁴⁾

Kalau dikatakan bahwa ayah Ibn Khaldun seorang ulama yang ahli dalam ilmu-ilmu agama, kita tidak dapat menolak pendapat ini sebab banyak di antara anak cucu keturunan Khaldun menjadi ulama terkemuka di Maghribi dan Andalusia sebelum itu. Di antara mereka adalah Umar bin Khaldun (meninggal tiga abad sebelum lahirnya Ibn Khaldun penulis Muqaddimah) yang terkenal dalam ilmu matematika dan astronomi.¹⁵⁾

Sebagaimana halnya berlaku di dunia Islam pada waktu itu, sewaktu kecil Abdurrahman Ibn Khaldun menghafal Al-Quran dan mempelajari tajwid. Masjid ketika itu adalah merupakan tempat belajar yang efektif. Di sana Ibn Khaldun belajar membaca dan menghafal Al-Quran serta memperoleh ilmu-ilmu pengetahuan lainnya dan syeikhnya. Orang-orang Tunisia masih tetap ingat masjid-masjid tempat Ibn Khaldun belajar mengaji yaitu masjid Quba dan mereka menyebutnya dengan masjid al-Quba.¹⁶⁾

Di antara guru-guru yang pernah mengajarnya ialah:

1. Muhammad bin Sa'ad bin Bural al-Ansari.
2. Muhammad bin al-Arabi al-Husyari.
3. Muhammad bin as-Syawaas az-Zarzali.
4. Ahmad bin al-Qassar.
5. Muhammad bin Bahr,
6. Muhammad bin Jabir al-Qaisi.
7. Muhammad bin Abdillah.
8. al-Faqih Abdul Qasim Muhammad al-Qasir.
9. Muhammad bin Abdissalam.

14) Ali Abd.Wahid Wafi, *op. cit.* h. 9. Lihat Dr. Zainab al-Khudari *op. cit.* h. 9.

15) Ali Abd.Wahid Wafi, *op. cit.* h. 10.

16) *Ibid.* h.11.

10. Muhammad bin Sulaiman as-Syatti.
11. Ahmad az-Zawawi.
12. Abdullah bin Yusuf bin Ridwan al-Maki.
13. Abu Muhammad bin Abdil Muhaimin bin Abdil Muhaimin al-Hadhrami.
14. Abu Abdillah Kuhammad bin Muhammad al-Abili.¹⁷⁾

Di antara buku-buku yang pernah dipelajarinya ialah; *aI-Lamiyah fi I-Qira'at* dan *ar-Ra'yah fi Rasmi I-Mushaf* keduanya karangan Asy-Syatibi, kemudian *At-Tashil fi 'Ilmi l-Nahwi* karangan Abul Faraj al-Asfahani, *al-Mu'allaqat, Ki tabul Hammasah li-l A'lam*, ontologi puisi Abu Tamam dan al-Mutanabbi, sebagian besar kitab-kitab hadis terutama sahih Muslim dan Muwatta' karya Imam Maliki, *at-Taqadi li Ahaditsil-Muwatta'* karangan Ibn Abdi I-Barr, *'Ulummul-Hadis* karangan Ibn as-Salah, *Kitabu al -Tahzib* karangan al-Burada'ie, juga *Mukhtasaru I-Mudawwanah* karangan Suhunun, berisikan Fiqh Mazhab Maliki, *Mukhtasaruy I-bnil I-Hajib* tentang fiqh dan usul serta *as-Sairu* karangan Ibn lshak.¹⁸⁾

Sebagaimana halnya dengan sikap anak-anak yang berumur 7 hingga 15 tahun biasanya hanya menerima saja segala yang diajarkan kepadanya, demikian juga halnya dengan Ibn Khaldun pada waktu usia itu. Ia menerima segala pelajaran yang diberikan kepadanya tanpa ada kritik. Akan tetapi setelah usianya antara 15 dan 25 tahun maka kelihatanlah perubahan-perubahan pada sikap dan tindak tanduknya. Masa yang demikian ini adalah merupakan masa perkembangan intelektual seorang manusia. Dalam masa inilah Abdurrahman Ibn Khaldun mulai melengkapi pendidikannya dan memulai perjalanan karir hidupnya.

17) *Ibid.* h.12.

18) *Ibid.*

Rupanya sudah merupakan takdir Tuhan pada masa usianya 15 tahun hingga 25 tahun dari usianya itu bertepatan pada satu zaman yang penuh dengan kekacauan dan huru-hara di Afrika Utara, yaitu dari tahun 1347 hingga tahun 1357 M. Lebih kurang sepuluh tahun lamanya.¹⁹⁾

Dalam situasi yang demikian itu, Ibn Khaldun masih mempunyai kesempatan. Kesempatan ini adalah merupakan kesempatan yang pertama kali dalam kehidupannya. Abu Muhammad bin Tafrakin seorang penguasa Tunisia pada waktu itu memintanya supaya mengisi jabatan sekretaris pada Sultan Muda Abu lshaq. Ibn Khaldun memegang jabatan itu dalam usianya di bawah dua puluh tahun.²⁰⁾

Keadaan negara yang tidak stabil membuat Ibn Khaldun merasa bosan, apa lagi sering terjadinya pertukaran-pertukaran kekuasaan di Afrika Utara. Keadaan itu pula menyebabkan kehidupan intelektualnya ikut terganggu. Akhirnya setelah ia bolak balik berpikir pada tahun 1354 M. Ibn Khaldun memutuskan untuk meninggalkan Tunisia dan pergi ke Fez; di sana terdapat sejumlah ulama-ulama besar yang mendampingi Abu Inan, selaku Sultan Moroko yang baru.²¹⁾

Inilah merupakan awal dari perjalanan Ibn Khaldun dalam perantauan. Kedatangan Ibn Khaldun ternyata diterima oleh Sultan Abu Inan dengan hormat. Ibn Khaldun terus berusaha untuk mendekati dirinya dengan Sultan. Ia bekerja keras untuk menarik kepercayaan Sultan. Usahanya tidak sia-sia. Ia diangkat oleh Sultan menjadi anggota majlis ilmu pengetahuan di Fez serta ditugaskan menjadi pengawalnya menuju ke tempat shalat. Pada tahun 756 H. ia diangkat lagi menjadi khatib sekretaris oleh Sultan.²²⁾

19) Usman Raliby, *op.cit.* h.19.

20) Muhammad 'Abdullah Enah, *op. cit.* h. 19.

21) *Ibid.* h. 21-22. Bandingkan Ali Abd. Wahid Wafi. *op. cit.* h. 42.

22) Ibn Khaldun, *Al-Ta'rif.* *op. cit.* h.58-59.

Di Fez ini juga ia mewajibkan dirinya untuk belajar dari ulama dan para sastrawan yang secara kebetulan datang dari Andalusia, Tunisia dan negara-negara lain ke Fez. Di samping itu juga, ia selalu mendatangi perpustakaan Fez yang dianggap sebagai perpustakaan Islam paling lengkap pada waktu itu, tentang hal ini Ibn Khaldun mengatakan; Aku terus memperhatikan lingkungan sekitar, membaca dan menemui Syeikh Maghribi dan Andalusma yang datang dalam rangka mempererat hubungan antara para Amir dan Sultan Maghribi Jauh. Aku banyak memperoleh ilmu dari mereka.²³⁾

Pada permulaan bulan Sya'ban tahun 784 H. Ia berangkat menuju ke Iskandariah dan menetap di Kairo selama dua puluh tahun sampai ia meninggal dunia. Ketika pentama kalinya ia menjejakan kakinya ke kota Kairo, kota tersebut benar-benar membuat ia merasa kagum sehingga di dalam karyanya al-Ta'rif ia mengatakan:

“Maka akupun melihat kota dunia, taman dunia, tempat pertemuan bangsa-bangsa, tempat titian manusia, pusat Islam dan tempat tahta Raja. Udaranya dipenuhi dengan istana-istana dan mahligai-mahligai. Di sana sini banyak terdapat khanaqah dan perguruan. Gemerlap para ilmuannya bagaikan bintang dan purnama. Sungai Nilnya bagaikan syurga dan curahan air langit yang mengalir padang-padang gersang.”²⁴⁾

Mesir pada waktu itu diperintah oleh Sultan al-Zahir Barquq. Begitu para penuntut ilmu tahu akan kedatangan Ibn Khaldun, merekapun berduyun-duyun mendatanginya. Ibn Khaldun pun lalu mengajar mereka di Mesjid al-Azhar.²⁵⁾

23) *Ibid.*h.59.

24) *Ibid.* h.246-247.

25) *Ibid.*h.248.

Sudah merupakan sifat dari Ibn Khaldun setiap kali ia bertempat tinggal di suatu negeri, ia pasti berusaha supaya penguasa negeri itu dekat kepadanya dan akhirnya ia juga berhasil mendekati penguasa negeri Mesir pada waktu itu serta memohon pertolongan kepada Sultan memperkenankan untuk membawa keluarganya supaya menetap bersama-sama dengannya di Mesir. Permohonannya ini dikabulkan oleh Sultan. Akan tetapi sangat disayangkan, musibah yang sangat menyedihkan menimpa dirinya, keluarganya mati tenggelam di lautan ketika dalam perjalanan menuju ke Mesir. Pada masa berikutnya Ibn Khaldun diangkat sebagai guru besar di perguruan al-Qamhiah.²⁶⁾

Pada tahun 786 H. Sultan mengangkat Ibn Khaldun sebagai hakim agung mazhab Malikiyah.²⁷⁾ Dalam melaksanakan tugasnya ini Ibn Khaldun berupaya sepenuh tenaga untuk berbuat adil, sebagaimana ungapannya; “Dengan sekuat tenaga aku berusaha melaksanakan hukum-hukum Allah. Sedikitpun aku tidak merasa takut terhadap celaan dalam menegakkan kebenaran. Pangkat maupun kekuasaan tidaklah membuat aku merasa ketakutan. Kedua belah pihak yang akan diadili tidaklah aku bedakan”.²⁸⁾

Namun jabatannya sebagai hakim agung ini tidaklah berlangsung lama. Karena para Fuqaha’ dan ulama Mesir merasa marah melihat jabatan yang paling terhormat bagi mereka diduduki oleh orang asing. Ada di antara mereka yang merasa iri dan ada pula yang menyebarkan khabar buruk mengenai Ibn Khaldun. Sebagaimana katanya; “Para musuhpun mulai menyerangku. Merekapun mulai mengadukan perkara-perkara yang bukan-bukan kepada Sultan. Maka akupun

26) *Ibid.* h.253.

27) *Ibid.* h.253-254.

28) *Ibid.* h.254.

banyak menerima serangan dari semua pihak. Akhirnya hubunganku dengan para pembesar negara menjadi retak”²⁹⁾

Sikap keadilannya ini pernah dikemukakan oleh seorang sejarawan Mesir yang sezaman dengannya yaitu Abu al-Mahasin Ibn Taghribirdi dalam sebuah karyanya *al-Alanhal al-Safi*, menurutnya;

Tugas itu dilaksanakannya dengan penuh hormat. Terpujilah perjalanan hidupnya ini. Selalu ia menolak surat para pembesar dan permohonan dari tokoh. Maka merekapun mulai memperbincangkan dari tindakannya itu. Akhirnya ia diberhentikan dari jabatan tersebut pada 7 Jumadilawal 787 H. setelah satu tahun jabatan itu dipegangnya. Setelah itu ia mengisi kehidupannya sekali lagi dengan mengajar dan menyusun karya-karyanya. Pada waktu itu Sultan mengangkatnya sebagai guru besar fiqh Malikiyah pada perguruan al-zahiriah al-Barquqiah yang mulai dibuka pada tahun 788 H. Pada bulan Muharram 791 H. Ia diangkat sebagai guru besar hadits di perguruan Sarghatmusy. Setelah Sultan al-zahir Barquq meninggal dunia, sekali lagi dia diangkat sebagai hakim agung mazhab Malikiyah oleh putera al-zahir yaitu al-Nasir. Pada pertengahan tahun 803 H. Ia diberhentikan kembali dari jabatannya itu dan kembali lagi mengisi kegiatannya dengan mengajar dan menyusun karyanya.³⁰⁾

Pada awal tahun 803 H. datang berita bahwa Timur Lenk³¹⁾ dengan bala tentaranya bergerak menghancurkan Syam (Syria) dan

29) *Ibid.* h.259.

30) Ibn Taghribirdi, *al-Manhal al-Sati* Vol. 2, h. 302. Dikutip dan Muhammad Abd. Enan. *op.cit.* h.27.

31) Timur Lenk (1336-1405 M), kakinya pincang, Raja Monghul dan cucu Jengis Khan. Lahir di Kusy, dekat Samarkand (Tukistan). Naik tahta dengan kekerasan dan kelicikannya. Menaklukkan Khawarazmi, Kasygar, Persia, Syria, dan Mesir. Tahun 1386 menghancurkan Baghdad, terus ke Moskow. Tahun 1402 menakluki Istanbul, Ankara. Ia memilih Samarkand sebagai ibu kota kerajaannya. Ali Abd.Wahid Wafal. *op. cit.* h.65.

menguasai kota Aleppo dan sedang dalam perjalanan menuju ke Damaskus. Sedangkan Syam pada waktu itu berada di bawah kekuasaan Sultan di Mesir. Mendengar berita itu, Sultan dengan pasukannya pun segera menuju ke Syam. Ibn Khaldun diajak Sultan menyertai pasukan itu. Pertempuran sengit terjadi di Damaskus. Namun tanpa disadari rupanya secara tiba-tiba Sultan menerima berita bahwa di Mesir sudah ada satu rencana kudeta untuk menggulingkannya, maka Sultan pun terpaksa pulang ke negerinya. Dalam keadaan Sultan tidak hadir, kedua belah pihak berhasil melangsungkan perundingan dan akhirnya tercapailah suatu kesepakatan bahwa Timur Lenk diizinkan memasuki kota itu pada keesokan harinya dengan syarat hendaklah ia memperlakukan dengan baik masyarakat yang ditaklukinya dan membiarkan seorang putera raja diangkat untuk menduduki salah satu jabatan dan memerintah di sana.³²⁾

Pada saat ini, Ibn Khaldun tidak mau menya-nyiaikan kesempatan karena dihadapannya tegak seorang penakluk dan hal ini sesuai dengan sifatnya sebagaimana yang telah dijelaskan di atas, bahwa setiap kali ia berada di suatu negeri, ia pasti berusaha untuk mendekati penguasa negeri itu maka terjadilah pertemuan antara Ibn Khaldun dengan Timur Lenk.³³⁾

Pada waktu Timur Lenk mengetahui akan keluasan ilmu Ibn Khaldun, ia meminta Ibn Khaldun menguraikan untuknya tentang negeri-negeri Maghribi secara terperinci, di dalam hal ini Ibn Khaldun sendiri menjelaskan;

Saya ingin tuan menuliskan untuk saya tentang negeri-negeri Maghribi secara keseluruhan baik yang dekat maupun yang jauh, gunung-gunung, sungai-sungainya, desa-desanya dan bahkan kota-

32) Abd. al-Rahman Ibn Khaldun. *op.cit.* h. 368.

33) *Ibid.*h.367.

kotanya. Sehingga waktu membacanya, seakan-akan saya menyaksikannya.

Akupun menyanggupinya. Setelah aku pulang dari pertemuan itu, aku langsung menuliskan apa yang dimintanya. Dengan singkat dan padat aku menceritakan semuanya. Kesemuanya dengan ringkas aku tulis dalam 12 buah buku tipis.

Sekembalinya ke Kairo untuk ketiga kalinya, Ibn Khaldun menduduki kembali jabatan hakim agung mazhab Malikiyah (pada bulan Sya'ban 803 H.) Akan tetapi pada bulan Rajab 804 H. Ia kembali diberhentikan dari jabatannya. Ibn Khaldun memangku jabatan tersebut sebanyak empat kali dari setiap kali ia diberhentikan adalah akibat dari konflik yang terjadi dengan para lawannya. Namun pada waktu keempat kalinya, umur Ibn Khaldun tidak memberikan kesempatan untuk ia diberhentikan lagi. Ibn Khaldun pun meninggal dunia pada 25 Ramadhan 808 H. (19 Maret 1406 M). Kematianya secara tiba-tiba dan dimakamkan di perkuburan para sufi di luar Bab al-Nasr, Kairo.³⁴⁾ Ia meninggal dalam usia tujuh puluh enam tahun.³⁵⁾

B. KARYA-KARYA IBN KHALDUN

Ibn Khaldun sebagaimana yang telah dijelaskan di atas, adalah orang yang suka merantau dari satu negeri ke negeri lainnya, namun biarpun demikian, hasil dari perjalanannya yang begitu jauh dan panjang telah menimbulkan inspirasi baginya untuk menulis buku yang kemudian mendapat perhatian dari para ilmuwan dan kaum intelektual lainnya.

34) Abd. al-Rahman Badawi, *Mu'allafat Ibn Khaldun*, Kairo: al-Markaz al-Qaumi li al-Buhus al-Ijtima'iyah wa al-Jina'iyah 1962. h. 27.

35) Ali Abd. Wahid Wafi. *op. cit.* h. 77.

Ibn Khaldun telah memberikan sumbangan yang besar dalam perkembangan ilmu pengetahuan pada dunia Islam, hal ini terbukti dengan buku-bukunya yang terkenal seperti:

1. *Al-'Ibar*

Al-'Ibar adalah merupakan karya Ibn Khaldun yang utama. Karya ini sendiri terdiri dari tiga karya, yaitu karya itu sendiri kemudian *Muqaddimah* yang terkenal dengan *al-Muqaddimah* dan akhirnya berdiri sendiri dari karya aslinya dan akhirnya *al-Ta'rif bi Ibn Khaldun* yang pada mulanya Ibn Khaldun menjadikannya sebagai lampiran dari karya sejarahnya dan kemudian berdiri sendiri pula.³⁶⁾

2. *Muqaddimah*

Kitab *Muqaddimah* ini adalah merupakan pendahuluan dari kitab *al-'Ibar* yang akhirnya berdiri sendiri. Pada kitab pendahuluan ini Ibn Khaldun menerangkan keutamaan ilmu sejarah, aliran-alirannya serta menyebutkan kesalahan-kesalahan para penulis sejarah, membahas tentang masyarakat manusia, watak raja-raja, Sultan, mata pencarian dan kehidupan, pabrik, ilmu pengetahuan dan tentang hukum kausalitas.³⁷⁾

3. *Al-Ta'rif*

Kitab ini sebagaimana yang dijelaskan oleh Ali Abdul Wahid Wafi di atas, pada mulanya adalah sebagai lampiran dari *al-'Ibar* dan kemudian berdiri sendiri pula. Kitab ini tidak hanya meriwayatkan kehidupan dirinya sendiri akan tetapi banyak melibatkan riwayat-riwayat hidup beberapa orang penting yang erat hubungannya dengan riwayat hidupnya serta peristiwa-

36) Zainab al-Khudari, *op. cit.* h. 22.

37) Ali Abd.Wahid Wafi, *op. cit.* h,143.

peristiwa, dokumen-dokumen, khutbah-khutbah, surat-surat dan kasidah-kasidah yang dirangkai. Di dalamnya juga diceritakan keadaan dan situasi sosial serta aturan-aturan yang ada hubungan dengan dirinya.³⁸⁾

4. *Syifa'al-Sa'il li Tahdhib al-Masa'il*³⁹⁾

Objek dari pembahasan karya ini ialah memisahkan antara jalan tasawuf dan jalan syari'ah serta menguraikan antara jalan tasawuf dan ilmu jiwa. Pandangan Ibn Khaldun tentang hal tersebut nampaknya ditambah dari pandangan tokoh-tokoh sufi, seperti halnya al-Muhasibi, al-Junaid, al-Qusyairi, al-Ghazali dan Ibn Sab'in, pandangannya lebih condong kepada tasawuf Sunni ketimbang tasawuf falsafi.⁴⁰⁾

Selain dari karya-karyanya di atas, menurut Lisanuddin al-Khatib dalam bukunya *'al-Ihatah fi Akhbar Gharnatan*, dalam uraiannya mengenai Ibn Khaldun ia menjelaskan; bahwa Ibn Khaldun memberikan komentar terhadap *al-Burdah* dengan indah. Ia juga mengikhtisarkan banyak karya Ibn Rusyd dan menguraikan kepada Sultan mengenai pandangan terhadap logika dengan cara yang

38) *Ibid.* h.149-150.

39) The Encyclopedia of Islam, Vol. III, London 1971 h. 828. Karya ini diterbitkan di Istanbul pada tahun 1958 oleh Muhammad Ibn Tawil al-Tanji dan kemudian diterbitkan di Beirut oleh Pater Ignace Abdo Khalife, karya ini tidak disebut oleh Ibn Khaldun dalam *al-Tarif* dan tidak pula disebut oleh para penulis biografinya. Justru itu diragukan bahwa buku ini adalah karya Ibn Khaldun. Karya ini ditulis dengan kaligrafi Maghribi dan ditemukan juga di Maghribi. Menurut Zainab al-Khudari, bahwa seorang pakar tentang Ibn Khaldun seperti halnya Muhammad Ibn Tawil al-Tanji tidak akan menerbitkannya dan menyatakannya sebagai karya Ibn Khaldun bila karya tersebut tidak benar-benar karyanya. Zainab al-Khudari. *op. cit.* h. 39.

40) Ibrahim Madkur, *Ibn Khaldun al-Filosuf* dalam *A'mal Mahrajan Ibn Khaldun*, Kairo 1962. h. 127-128.

menarik. Selain dari itu, ia juga mengikhtisarkan *al-Muhassal* karya Imam Fakhruddin al-Razi menyusun sebuah karya aritmatika dan memberi komentar sebuah karya di bidang usul Fiqh dengan uraian yang sungguh bagus.⁴¹⁾

Karya yang lain lagi sebagaimana yang telah dijelaskan pada pembahasan di atas, Ibn Khaldun juga menulis sebuah buku kecil yang dikemukakannya dalam *al-Ta'rif*. Buku tersebut menguraikan secara terperinci tentang negeri Maghribi dan disusun atas permintaan Timur Lenk ketika Ibn Khaldun menemuinya di Damaskus.⁴²⁾

Karena terlalu banyaknya negeri-negeri yang dikunjungi oleh Ibn Khaldun mungkin pada suatu ketika nanti akan ditemukan lagi karya-karyanya yang mungkin tersimpan di suatu tempat yang tidak dapat dipastikan secara tepat.

41) Muhammad 'Abdullah Enan, *op. cit.* h. 150. Karya yang dikemukakan oleh Lisanuddin al-Khatib di atas, adalah merupakan karya Ibn Khaldun yang ia susun ketika ia masih muda, yang sampai ke tangan kita hanyalah *Ikhtisar al-Muhassal*. Karya ini ditemukan oleh Pater Luciano Rubio di biara Escorial dalam bentuk manuskrip dan ia publikasikan pada tahun 1952 setelah ia disunting dan melengkapinya dengan suatu kata pengantar guna memperoleh gelar Ph.D. dari Fakultas Filsafat dan Sastra, Universitas Madrid. Kemudian karya itu ia terjemahkan dalam bahasa Spanyol. Menurut Abd. al-Rahman Badawi, dalam terjemahan itu banyak terdapat kekeliruan. Zainab al Khudhari, *op. cit.* h.39.

42) Ibn Khaldun, *al-Ta'rif op. cit.* h. 370. Di antara para peneliti ada yang berpendapat bahwa buku kecil yang ditulis oleh Ibn Khaldun itu hanya ditulis dalam satu naskah saja, karena ia khawatir bila karya tersebut ia tulis dalam beberapa naskah akan ditemui orang, sehingga ia dituduh sebagai pengkhianat karena membuka rahasia kawasan-kawasan Maghribi yang strategis kpd Timur Lenk. Sedangkan yang lainnya tetap membela Ibn Khaldun dan tidak setuju dg pendapat tersebut dan berpendapat bahwa buku itu ditulis dalam keadaan tergesa-gesa. Sebab pada waktu itu sedang berlangsung peperangan dan pengepungan atau berkemungkinan karena Timur Lenk yang tergesa-gesa. Zainab al Khudhairi. *op. cit.* h. 41-42.

C. KEMAMPUAN IBN KHALDUN DALAM MELAHIRKAN PENEMUAN ILMIAH.

Sebagaimana halnya dengan sebagian para ahli fikir Islam lainnya memang agak susah untuk menentukan tempat Ibn Khaldun. Justru keluasan penguasaannya terhadap berbagai bidang ilmu pengetahuan sehingga agak susah untuk mengklasifikasikannya.

Dalam bidang filsafat umpamanya, ia mungkin dapat disebut sebagai filosof akan tetapi ia juga sebagai seorang sosiolog, antropolog, ahli pendidikan, sejarawan serta banyak yang lainnya lagi penguasaan ilmunya jika dilihat dari hasil karyanya.

Justru itu, Ibn Khaldun adalah seorang jenius yang luar biasa. Dia telah memperlihatkan kejeniusannya dalam berbagai bidang ilmu pengetahuan sehingga Ali Abdul Wahid Wafi mencatat jasa-jasa dan keahliannya sebagai berikut:

1. Pembina pertama dalam ilmu sosiologi.
2. Pemuka dan pembaharu dalam ilmu sejarah dan historiologi.
3. Pemuka dan pembaharu dalam ilmu autobiografi.
4. Pemuka dan pembaharu dalam bidang sastra dan karang-mengarang.
5. Pemuka dan pembaharu dalam bidang pendidikan dan pengajaran serta dalam bidang ilmu jiwa.
6. Ahli dalam ilmu fiqh Maliki.
7. Ahli dalam berbagai ilmu pengetahuan lainnya.⁴¹⁾

Mengingat terlalu banyaknya pembahasan Ibn Khaldun dalam berbagai bidang ilmu pengetahuan serta tidak memungkinkan rasanya

43) Ali Abd.Wahid Wafi. *op. cit.* h. 79.

untuk penulis uraikan seluruhnya dalam pembahasan yang terbatas ini, maka di sini penulis hanya akan mengemukakan beberapa masalah dari ilmu pengetahuan yang dikuasainya itu:

1. Ibn Khaldun dan Sosioogi

Ibn Khaldun telah membahas tentang gejala-gejala kemasyarakatan atau fenomena-fenomena sosial. Akan tetapi dia sendiri tidak memberikan definisi secara langsung untuk gejala-gejala kemasyarakatan itu dengan gejala-gejala lainnya seperti ahli sosiologi yang hidup pada abad ini misalnya Durkheim yang menulis panjang lebar tentang gejala-gejala sosial di dalam bukunya *Les Regles de La Methode Sociologique*. Ibn Khaldun hanya memberikan contoh gejala-gejala masyarakat itu dalam pembukaan *Muqaddimah*-nya.⁴⁴⁾

Di antara pendapat-pendapat Ibn Khaldun yang berkenaan dengan gejala-gejala sosial ini di antaranya:

Ketahuilah bahwa pada hakikatnya sejarah adalah catatan tentang masyarakat umat manusia atau peradaban dunia, tentang perubahan-perubahan yang terjadi pada watak masyarakat itu seperti keliaran, keramah-tamahan dan solidaritas golongan, tentang revolusi-revolusi dan pemberontakan oleh segolongan rakyat melawan golongan yang lain dengan akibat timbulnya kerajaan-kerajaan dan negara-negara dengan berbagai macam tingkatan, tentang berbagai macam kegiatan dan kedudukan orang, baik untuk mencapai penghidupannya maupun dalam bermacam-macam cabang ilmu pengetahuan dan pertukangan dan pada umumnya, tentang segala perubahan yang terjadi dalam masyarakat karena watak masyarakat itu sendiri.⁴⁵⁾

44) *Ibid.* h.84.

45) Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, *op. cit.* h. 29.

Di antara sebab-sebab timbulnya kepalsuan berita adalah karena ketidak tahuan tentang hukum-hukum mengenai perubahan masyarakat umat manusia. Sebab tiap-tiap sesuatu baik berupa benda ataupun perbuatan, tunduk kepada hukum mengenai wataknya dan mengenai perubahan apa saja yang mungkin terjadi pada sesuatu itu. Justru itu, apabila ahli sejarah memahami watak kejadian-kejadian itu. Maka pengetahuan yang demikian itu akan membantunya lebih dari sesuatu untuk menjelaskan catatan yang ditulisnya dan untuk membedakan kebenaran dari kebohongan yang terkandung dalam catatan itu.⁴⁶⁾

Maka ukuran untuk membedakan antara yang mungkin dengan yang tidak mungkin terdapat dalam mempelajari masyarakat umat manusia dengan tujuan untuk membedakan mana gejala-gejala dari masyarakat itu yang pokok dan timbul dari kodratnya sendiri dan mana gejala-gejala yang timbulnya itu secara kebetulan serta tidak penting dan akhirnya gejala-gejala yang menurut kodratnya tidak mungkin terjadi. Pelajaran yang demikian itu akan memberikan suatu ukuran kepada kita yang dengan ukuran itu tidak khawatir salah dan tidak ragu, kita dapat membedakan mana yang betul dan mana yang salah dari setiap keterangan yang berhubungan dengan gejala-gejala masyarakat.

Inilah tujuan kitab pertama dari tulisan kami ini (maksud Ibn Khaldun bagian pertama dari kitabnya Al I'bar, yang sekarang ini disebut dengan *Muqaddimah*). Rupa-rupanya ilmu pengetahuan ini adalah suatu cabang ilmu pengetahuan baru yang timbul dengan serta merta sebab saya tidak ingat telah pernah membaca sesuatu tentang ilmu ini dari kalangan penulis-penulis yang terdahulu.⁴⁷⁾

46) *Ibid.* h.30.

47) *Ibid.* h.32.

Sesungguhnya ihwal dunia, bangsa-bangsa, adat kebiasaan dan kepercayaan mereka tidak statis berjalan di atas aturan yang tetap. Setiap hari dan setiap zaman, ia berubah-ubah dan berpindah-pindah dari satu keadaan ke keadaan yang lain. Sebagaimana yang terjadi pada individu-individu, waktu dan kota, demikian pula yang terjadi bagi daerah-daerah, tempat, zaman dan negara.⁴⁸⁾

Dari beberapa pendapat Ibn Khaldun di atas, betapa pentingnya orang harus menentukan fakta-fakta dan peristiwa-peristiwa sesuatu dengan hukum-hukum sosiologi atau ilmu masyarakat manusia. Ibn Khaldun berbicara tentang sosiologi secara umum. Ia menerangkan tentang watak pergaulan manusia (masyarakat), perlunya manusia itu bermasyarakat dan bagaimana masyarakat itu berubah-ubah dari satu keadaan kepada keadaan yang lain. Justru itu tepatlah kiranya jika sebagian para ilmuwan menamakannya dengan bapak Sosiologi. Ali 'abdul Wahid Wafi dalam salah satu makalah yang dikemukakannya dalam simposium tentang Ibn Khaldun ia mengatakan; bahwa Ibn Khaldun adalah orang yang pertama sekali mengkaji fenomena-fenomena sosial dan kajiannya ini tidak dimaksudkan untuk menguraikan apa yang seharusnya berlaku pada suatu masyarakat. Dengan kata lain, ia mengkaji secara analitis-deskriptif dan tidak secara normatif dan ia mengkajinya untuk dapat menyingkapkan wataknya, asas-asasnya dan hukum-hukum yang mengendalikannya. Inilah untuk pertama kalinya fenomena-fenomena sosial dikaji seperti halnya fenomena-fenomena astronomi, alam dan kimiawi. Atau dengan makna lain, ia berpendapat bahwa fenomena-fenomena itu tunduk pada determinisme.⁴⁹⁾

48) *Ibid.* h. 24.

49) Ali Abd. Wahid Wafi, *al-Dhahirat al-Ijtima'iyah His Maudu Muqadimmah Ibn Khaldun*, dalam *A'mal Mahrajan Ibn Khaldun*, (Kairo 1962). h. 68-69, dikutip dari Zainab al-Khudhairi. *op. cit.* h.70.

Selain dan Ali ‘Abdul Wahid Wafi, Nathaniel Schmidt dalam karyanya; *Ibn Khaldun: Historian, Sociologist and Philosopher*; “Ibn Khaldun adalah seorang pemikir seperti halnya Comte, Thomas Mann dan Spencer. Ia mengemukakan sosiologi yang lebih maju sampai kebatas yang tidak dapat dicapai Comte sendiri pada awal abad ke 19. Andaikan para pemikir yang telah menyusun kembali sosiologi menelaah Muqaddimah Ibn Khaldun dan menimba kenyataan-kenyataan yang telah ia singkapkan dan jalan yang telah ditemukan orang jenius dari Arab itu pada masa jauh sebelum mereka, pastilah mereka akan sanggup mengemukakan ilmu baru ini lebih cepat”.⁵⁰⁾

Di dalam bukunya *Sosiologi Teoritis*, Vard dan Amerika mengatakan “Mereka mengira bahwa orang pertama yang mengemukakan determinisme dalam kehidupan sosial adalah Montesquieu atau Vico, padahal jauh sebelum mereka pada abad ke empat belas, Ibn Khaldun telah mengemukakannya serta menyatakan bahwa gejala-gejala sosial tunduk kepada hukum-hukum pasti dan tetap.”⁵¹⁾

Jadi jelaslah di sini bahwa Ibn Khaldun telah menciptakan ilmu sosiologi yang pada mulanya didorong oleh keinginannya untuk membebaskan pembahasan-pembahasan sejarah dari berita-berita dan catatan-catatan palsu dan menciptakan suatu alat yang dapat dipergunakan oleh para sarjana sosiologi untuk membedakan antara berita yang tidak benar dan berita tentang kehidupan masyarakat yang dapat dipertanggungjawabkan kebenarannya. Dengan cara ini mereka diharapkan akan dapat membuang jauh-jauh berita-berita yang tidak benar.

50) Nathaniel Schmidt, *Ibn Khaldun Historian, Sociologist and Philosopher*, New York t.p. 1930. h. 113.

51) Ali Abdul Wahid Wafi. *op. cit.* h. 128.

2. Ibn Khaldun dan Filsafat Sejarah

Keaslian pendapat dan pembaharuan Ibn Khaldun sebagai pengasas ilmu sejarah dapat dilihat dari kitabnya *al-Muqaddimah*. Di dalamnya ia mengungkapkan pengujian ilmiah yang sangat penting terhadap karya-karya para ahli sejarah terdahulu yang telah menulis sejarah dunia Arab dan Islam seperti Muhammad bin Ishaq (W. 151 H./763 M.), Muhammad bin Jarir at-Tabari (W. 310H./923 M.), Hisyam bin Muhammad (W. 206 H./822 M.), al-Maghazi (W. 207 H./823 M.), Saif Ibn Umar al-Asadi (W. 190 H./ 957 M.), Ali Ibn al-Husain a-Mas'udi (W. 346 H./957 M.). Ibn Khaldun banyak menemukan tulisan-tulisan mereka yang jauh dari kenyataan serta diragukan kebenarannya.

Justru banyaknya kekeliruan dan kesilapan dalam penulisan sejarah itu akhirnya Ibn Khaldun berusaha menyusun asas-asas ilmu yang diharapkan dapat dijadikan pedoman bagi para sejarawan. Langkah Ibn Khaldun ini dapat diklasifikasikan sebagai salah satu aspek filsafat sejarah.⁵³⁾

Menurut Ibn Khaldun ada beberapa sebab yang mengakibatkan terjadinya kesalahan dalam penulisan sejarah:

1. Semangat memihak kepada suatu golongan kepada suatu kepercayaan atau pendapat. Sebab apabila pikiran dalam keadaan netral dan normal, setiap orang biasanya ketika menerima suatu keterangan akan menyelidiki dan menimbang-nibangkan terlebih dahulu hingga ia dapat melepaskan kebenaran dan ketidakbenaran. Tetapi ketika pikiran seseorang itu berat sebelah kepada salah satu pendapat atau kepercayaan maka ia akan berpihak kepada

52) Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, *op. cit.*, h. 329.

53) Zainab al-Khudhairi. *op. cit.* h. 45.

keterangan-keterangan yang menguntungkan pendapat atau kepercayaannya. Justru itu sikap mememihak akan menutup kejernihan, mencegah penyelidikan dan pertimbangan dan cenderung melakukan kesalahan.

2. Terlalu percaya kepada orang-orang yang menukilkan. Sumber-sumber yang demikian itu seharusnya diterima hanya setelah menyelidiki sedalam dalamnya termasuk mempertimbangkan kebohongan-kebohongan dan membetulkan mana yang berputar-balik dan fakta.
3. Karena tidak sanggup memahami apa maksud sebenarnya. Banyak para pencatat sejarah yang jatuh dalam kesalahan karena mereka tidak dapat memahami dan apa yang dilihat dan didengarnya, juga karena mereka menghubungkan berita itu menurut apa yang difikirkan dan disangkanya sehingga terjatuh dalam kesalahan.⁵⁶⁾
4. Kepercayaan yang salah kepada kebenaran. Pada umumnya hal ini sering terjadi dalam bentuk terlalu memutlakkan kebenaran yang disampaikan oleh orang yang memberi berita.⁵⁷⁾
5. Tidak sanggupnya dengan tepat menempatkan sesuatu kejadian dalam hubungannya dengan peristiwa-peristiwa yang sebenarnya karena kabur atau rumitnya keadaan. Orang yang mencatat merasa puas menguraikan seperti peristiwa yang dilihatnya saja akibatnya akan memutar-balikkan peristiwa itu.⁵⁸⁾

54) Ibn Khaldun, *Muqadimmah*, *op. cit.* h. 45.

55) *Ibid.* h.30.

56) *Ibid.*

57) *Ibid.*

58) *Ibid.*

6. Keinginan yang umum untuk mengambil hati orang-orang yang berkedudukan tinggi, dengan jalan memuji-muji, menyiarkan kemasyhuran, memojok-mojok, menganggap baik setiap perbuatan mereka dan memberi tafsiran yang selalu menguntungkan semua tindakan mereka. Hasil semuanya ini ialah terciptanya gambaran yang keliru tentang peristiwa-peristiwa sejarah.⁵⁹⁾ Semua orang memang senang dipuji dan manusia pada umumnya mencari kesenangan di dunia ini dan mencari segala jalan untuk mencapai kesenangan itu seperti kehormatan dan kekayaan, dan pada umumnya mereka itu tidak mencari perbuatan yang baik atau mencoba mendapatkan kebaikan daripada orang yang baik-baik.⁶⁰⁾
7. Tidak mengetahui tentang hukum-hukum perubahan masyarakat umat manusia. Padahal segala sesuatu, baik benda maupun perbuatan, tunduk kepada hukum watak dan hukum perbuatan. Justru itu apabila ahli sejarah memahami watak kejadian-kejadian dan perubahan-perubahan yang terjadi dalam dunia ini, dan kondisi yang meliputi kejadian-kejadian itu, maka pengetahuan seperti itu akan membantunya, lebih dari segala sesuatu dalam menguraikan setiap peristiwa yang dicatatnya dan untuk membedakan antara kebenaran dan kebohongan yang terkandung dalam catatan itu.⁶¹⁾

Demikian di antara pendapat-pendapat Ibn Khaldun yang berhubungan dengan penulisan sejarah sehingga dari

59) *Ibid.*

60) *Ibid.* h.30-31.

61) *Ibid.* h.31.

pendapat-pendapatnya itu, banyak para tokoh pemikir dunia yang memandang Ibn Khaldun sebagai penggagas filsafat sejarah yang dianggap sebagai salah satu cabang dari disiplin filsafat.

Di antara mereka yang jujur mengakui kehebatan Ibn Khaldun ini ialah Robert Flint, yang memandang Ibn Khaldun sebagai penggagas filsafat sejarah katanya;” Setiap orang yang membaca *Muqaddimah* dengan secara tulus dan jujur tidak boleh tidak akan mengakui bahwa merupakan hak Ibn Khaldun untuk menerima penghormatan ini yaitu kehormatan nama sebagai pengasas ilmu sejarah dan filsafat sejarah. Haknya ini lebih kokoh dan kuat jika dibandingkan dengan hak penulis lainnya sebelum Vico”.⁶²⁾

Selanjutnya G. Cairns di dalam karyanya *Philosophies of History*, ia menyatakan bahwa filsafat sejarah Ibn Khaldun yang di pandang sebagai karya pertama membahas filsafat sejarah, isinya benar-benar modern.⁶³⁾

3. Ibn Khaldun dan Ilmu Pendidikan/Psychology

Pembahasan Ibn Khaldun mengenai masalah-masalah pendidikan dan psychology mendapat tempat yang luas di dalam bukunya “*Muqaddimah*” di antara pembahasannya dalam hal ini ialah;

a. Cara Mengajar

Ketika Ibn Khaldun menjelaskan cara yang benar dalam mengajarkan ilmu pengetahuan, ia mengatakan:

Kita menyaksikan banyak guru dan generasi kita ini yang

62) Robert Flint, *History of The Philosophy*, (Edinburgh: W. Blackwood and Sons Ltd. 1894. h. 49.

63) Grace Cairns, *Philosophies of History*, (London: Peter Own 1963). H. 336.

tidak tahu sama sekali tentang cara-cara mengajar, akibatnya dia memberikan kepada pelajar-pelajar sejak dari permulaan perkara-perkara yang susah dari ilmu pengetahuan yang dipelajari dan menuntut dari murid-muridnya supaya memeras otak dan memecahkan masalah-masalah itu.

Para guru itu mengira, cara yang demikian merupakan suatu cara yang tepat, justru itu mereka memaksa supaya memahami persoalan-persoalan itu, mereka membingungkan para pelajar dengan mengajarkan kepada mereka pada permulaan pelajaran, bagian-bagian paling lanjut dari ilmu yang dipelajari sebelum pelajar-pelajar itu siap memahami bagian-bagian itu. Sebab, kesiapan dan kesanggupan untuk memahami suatu ilmu itu hanyalah berkembang sedikit demi sedikit.

Pada tahap permulaan, pelajar biasanya belum sanggup mendapatkan pengertian yang sebenarnya kecuali hanya beberapa orang saja. Umumnya pengertian yang diberikan terserap secara matematika dan umum yang harus dibantu dengan contoh-contoh yang mudah dipahami dan jelas. Kemudian, kesanggupannya itu akan tumbuh sedikit demi sedikit melalui kebiasaan dan pengulangan-pengulangan terhadap ilmu yang dipelajari. Hingga mereka kemudian menjadi siap dan sanggup memahami pokok-pokok persoalan.

Akan tetapi bila mereka masih terus dilibatkan kepada masalah-masalah yang susah dan membingungkan selagi masih belum terlatih dan belum sanggup memahami, pasti otaknya akan dihindangi rasa bosan. Akibat yang lebih jauh, mereka akan menganggap bahwa ilmu yang dipelajari itu susah dan kemudian akan mengundurkan

semangat mereka untuk memahaminya, lalu menjauhkan diri daripadanya. Padahal mungkin, kesusahan sebenarnya timbul dari cara mengajar yang tidak betul.⁶⁴⁾

b. Mengajarkan Ilmu Secara Berangsur-angsur

Dalam hal ini, Ibn Khaldun berpendapat :
Ketahuilah, bahwasanya mengajarkan pengetahuan kepada pelajar hanya akan efektif bila dilakukan secara berangsur-angsur, selangkah demi selangkah dan sedikit demi sedikit. Pertama-tama guru mengajarkan kepada murid-muridnya persoalan-persoalan pokok mengenai setiap cabang pembahasan yang dipelajarinya. Keterangan-keterangan yang diberikan haruslah bersifat umum dan menyeluruh dengan memperhatikan kemampuan akal dan kesiapan pelajar memahami apa yang diberikan kepadanya. Bila dengan cara ini seluruh pembahasan pokok telah dipahami, pelajar yang bersangkutan telah memperoleh suatu keahlian cabang ilmu yang dipelajarinya. Tetapi itu baru satu keahlian yang masih belum lengkap sehingga hasil keseluruhan keahlian itu dapat menyiapkannya untuk memahami seluruh pembahasan pokok dengan segala seluk-beluknya.

Selanjutnya menjadi kewajiban bagi guru untuk kembali kepada pembahasan pokok dan melanjutkan pengajarannya kepada tingkat yang lebih tinggi. Untuk ini guru tidak boleh puas hanya dengan cara pembahasan bersifat umum saja tetapi ia harus membahas segi-segi

64) Abd. Rahman Ibn Khaldun, *Muqadimmoh*, *op. cit.* h.491.

yang menjadi pertentangan dan pandang-pandangan yang berbeda tentang soal itu hingga pembahasan seluruhnya sekali lagi menyeluruh dan keahlian pelajar itu disempurnakan.

Kemudian sekali lagi, pelajar yang sudah terlatih itu harus dibawa kembali kepada masalah pokok yang dibahas. Pada tahap ini, tidak ada masalah penting boleh ditinggalkan dengan tidak dibahas. Semua harus diterangkan kepada pelajar hingga memungkinkan ia mencapai keahlian yang sempurna.

Dari sini akan dapatlah diketahui bahwa cara latihan yang sebaik-baiknya mengandung tiga kali ulangan. Dalam beberapa hal ulangan yang berkali-kali itu memang diperlukan tetapi bergantung kepada keterampilan dan kecerdasan murid.⁶⁵⁾

c Bahayanya Pendidikan Kekerasan Terhadap Pelajar
Pendapat Ibn Khaldun:

Kekasaran dan kekerasan dalam pendidikan, baik terhadap pelajar, maupun hamba sahaya atau pelayan, akan membawa akibat menguasai jiwa dan mencegah perkembangan pribadi. Kekerasan akan membuka jalan kepada kemalasan, kecurangan, penipuan serta kelicikan. Berupa, misalnya tindak tanduk dan ucapannya berbeda dengan yang ada dalam pikiran karena takut mendapat perlakuan yang tidak diinginkan bila mereka mengucapkan yang sebenarnya. Maka dengan cara itu mereka diajari licik dan penipu.

65) *Ibid.* h.490-491.

Kecenderungan-kecenderungan ini kemudian menjadi kebiasaan dan watak yang berurat-berakar di dalam jiwa akhirnya akan merusak sifat kemanusiaan yang sepatutnya dipupuk melalui hubungan sosial dalam pergaulan dan juga merusakkan sikap perwira.

Orang-orang yang semacam itu akan menjadi beban orang lain sebagai tempat berlindung. Jiwanya menjadi malas, dan enggan memupuk sifat keutamaan dan ke-luhuran moral. Mereka merasa dirinya kecil dan tidak mau berusaha menjadi manusia yang sempurna lalu jatuh kedalam golongan yang paling rendah.

Iniilah yang telah terjadi pada tiap-tiap bangsa yang dijajah oleh bangsa lain atau mendapat perlakuan kasar. Pengaruh buruk ini jelas terlihat pada orang-orang yang tunduk pada kemauan orang lain dan tidak berkuasa penuh atas dirinya sendiri. Ingatlah, umpamanya, bangsa Yahudi dengan akhlak buruk yang mereka miliki hingga di setiap tempat dan masa terkenal dengan gelar Khurj yang artinya curang dan licik.

Justru itulah, maka menjadi keharusan bahwa guru-guru hendaklah jangan memperlakukan murid-muridnya dengan kasar atau dengan paksaan, juga para bapak terhadap anaknya.⁶⁶⁾

Demikianlah teori pendidikan dan psychology menurut Ibn Khaldun. Kesemuanya itu ia dapatkan adalah melalui pengalaman mengajar di berbagai universitas selama 20 tahun serta sebagai tokoh politik dan darah

66) *Ibid.* h. 497-498.

filosuf yang ada padanya, ia berhasil mengemukakan teori dan metode pendidikan dan pengajaran yang pengaruh dan prakteknya sampai ke abad dewasa ini masih berjalan walaupun kadangkala teorinya itu dinisbahkan kepada orang lain.

d. Ibn Khaldun dan Ilmu Mantiq

Sebagai bukti bahwa Ibn Khaldun juga menguasai ilmu ini dapat dilihat dari pendapat-pendapatnya. Menurut Logika (mantiq) membahas tentang kaidah-kaidah yang memungkinkan seseorang untuk sanggup membedakan antara yang benar dan yang salah, di mana keduanya dalam definisi yang memberi informasi tentang isi segala sesuatu (*mahiyah*) dan dengan alasan yang bermanfaat bagi persepsi,⁶⁷⁾

Allah memberikan kepada manusia akal untuk berpikir. Dengan pikirannya, dia menerima-ilmu pengetahuan dan keahlian-keahlian. Pengetahuan (ilmu) boleh merupakan suatu persepsi terhadap esensi segala sesuatu (*Mahiyah*).⁶⁸⁾ Kemampuan manusia untuk berpikir dapat mencoba untuk mendapatkan informasi yang diinginkan dengan menggabungkan hal yang bersifat umum (*Kulilyat*) antara satu dengan yang lainnya. Akibatnya pikiran memperoleh suatu gambaran umum yang sesuai dengan hal yang bersifat terperinci. Gambaran yang terdapat di dalam otak itupun berguna untuk mengetahui sesuatu (*mahiyah*) dari objek-objek individual. Atau boleh jadi kemampuan manusia untuk berpikir itu menghakimi satu hal dengan

67) *Ibid.* h. 427.

68) *Ibid.*

yang lainnya dan menggambarkan kesimpulan-kesimpulan. Maka sesuatu hal lain pun tegak dalam pikiran. Inilah persepsi yang secara ultimasi kembali kepada persepsi sebab fungsi pencapaian persepsi adalah untuk memperoleh pengetahuan tentang hakikat-hakikat segala sesuatu, yang menjadi tujuan terakhir di cari oleh pengetahuan *apperseptif*.⁶⁹

Kemampuan manusia untuk berpikir prosesnya berawal baik melalui cara yang benar ataupun melalui cara yang salah. Kemampuan berpikir pada manusia mengadakan seleksi dalam usahanya untuk memperoleh pengetahuan yang dicarinya dengan ketajaman, kecermatan supaya manusia itu dapat membedakan antara yang benar dan yang salah. Proses ini menjadi hukum logika (*qanun i-mantiq*).⁷⁰⁾

e. Ibn Khaldun dan Tasauf

Dalam hal ini Ibn Khaldun berpendapat; ilmu tasauf (sufisme) adalah termasuk ilmu syari'at agama yang datang kemudian. Ini didasarkan kepada anggapan bahwa praktek-praktek yang dikerjakan masih tetap sama seperti yang dilakukan oleh orang-orang Muslim pertama yakni para sahabat, para tabi'in dan juga orang-orang yang datang sesudah mereka sebagai jalan menuju kebenaran dan hidayah. Pendekatan sufi didasarkan kepada pelaksanaan yang bersifat kekhususan dalam beribadah, kesetiaan yang penuh kepada Allah, enggan kepada kemewahan hidup di dunia, pantang dan kesenangan, harta dan

69) *Ibid.*

70) *Ibid.* h.427-428.

kedudukan seperti yang dicita-citakan oleh banyak orang dan menjauhkan diri dari dunia seperti berkhawat untuk beribadah. Perkara seperti itu umumnya dilakukan di kalangan para sahabat dan orang-orang Muslim pertama, Salaf.⁷¹⁾

Ilmu tasauf menjadi suatu disiplin ilmu yang tertulis dalam Islam. Sebelum itu, mistisisme hanya merupakan suatu ibadah saja dan hukumnya telah terwujud di dalam dada manusia. Hal yang sama terjadi pula pada semua disiplin ilmu lainnya seperti tafsir Al-Quran, ilmu hadis, fiqh, usul fiqh dan sebagainya.⁷²⁾

Latihan-latihan rohani (*mujahadah*), menyendiri (*khawat*) dan berdoa (*zikir*) ini biasanya diikuti dengan terbukanya perasaan dan melihat dunia Ketuhanan ini.

Sebab terbukanya perasaan ini adalah ketika roh itu menjauh dari rasa lahir dan masuk dalam egonya sendiri, maka kekuatan yang ditimbulkan oleh perasaan itu menjadi lemah sedangkan roh menjadi kuat dan memperbaharui pertumbuhannya dan doa memberi bantuan kepada roh, seperti makanan untuk menjadi roh itu tumbuh, Pertumbuhan dan perkembangan berjalan terus hingga pengetahuan atau ilmu membawa kepada kesaksian, Zuhud dan tirai perasaan teibuka dan roh menemukan egonya yang sebenarnya dengan mencapai pengertian (*persepsi*). Lalu Sufi mulai memahami sifat-sifat Allah, mendapat bagian dari ilmu-ilmunya dan menerima rahmat yang khusus dari-Nya dan rohnya menjadi lebih dekat mencapai kesanggupan pada tingkatan malaikat yang lebih tinggi.⁷³⁾

71) *Ibid.* h.408.

72) *Ibid.* h.409.

73) *Ibid.* h.409-410.

Terangkatnya tabir atau kasyf ini seringkali terjadi pada mereka yang membiasakan diri dengan latihan-latihan rohani. Mereka paham akan berbagai rahasia ciptaan Tuhan yang tidak dapat diketahui oleh orang lain; begitu juga mereka dapat mengetahui banyak peristiwa sebelum terjadi dan mereka mempunyai kekuatan untuk menundukkan benda-benda lain kepada kemahuannya. Akan tetapi seorang sufi sejati tidaklah menganggap tinggi kasyf ini, begitupun kekuatan menundukkan benda-benda lain, juga pembicaraan tentang hakikat sesuatu kecuali apabila mereka diperintah berbuat itu. Bukan itu saja, malah mereka menganggap bahwa pengalaman-pengalaman yang demikian itu merupakan cobaan. Justru itu mereka memohon kepada Allah untuk mendapat bagian karamah yang melimpah ruah. Namun mereka tidak menganggap tinggi kasyf ini. Diberitakan bahwa Abu Bakar, Umar, Usman dan Ali memiliki banyak kelebihan. Sesudah itu, diikuti para ahli mistisme.⁷⁴⁾

Jika diperhatikan pendapat-pendapat Ibn Khaldun tentang tasawuf ini, kelihatanlah perbedaannya dengan A-Ghazali (M. 505 H./1111). Al-Ghazali terkenal dengan mempertahankan tasawuf dalam menentang filsafat sedangkan Ibn Khaldun menguraikan tasawuf hanya dari segi ilmiahnya saja. Dalam hal ini Muhammad Iqbal (M. 1938 M.) sebagai seorang filosof dan sufi modern berpendapat; "hanya Ibn Khaldunlah Muslim satu-satunya yang sudah memasuki persoalan ini (tawauf) dengan sepenuhnya berjiwa ilmiah".⁷⁵⁾

74) *Ibid.* h.410.

75) Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religions Thought in Islam*, terj. Ali Audah. 44n. Tintamas, Jakarta 1982. h. 151

Bab 6

PANDANGAN IBN KHALDUN TERHADAP FILSAFAT KETUHANAN AL-FARABI DAN IBN SINA

A. LATAR BELAKANG PEMIKIRAN FILSAFAT KETUHANAN IBN KHALDUN

Dalam perjalanan sejarah peradaban Islam terdapat dua aliran yang bertolak belakang, salah satu dari aliran tersebut menerima logika Aristoteles dan dari sinilah sebagai landasan lahirnya filsafat dari berbagai macam cabang ilmu seperti ilmu pasti dan ilmu alam, sedangkan aliran yang lain menolak logika dan berpegang kepada metode Al-Quran dan hadis saja. Inilah yang merupakan metode ulama Salaf semenjak Imam Ahmad bin Hambal (m. 855 M.) sampai kepada Syaikhul Islam Ibn Taymiyyah (m. 1328 M.) dan muridnya Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah (m. 1350 M.). Ibn Taymiyyah menulis beberapa buah kitab dengan judul penolakan terhadap logika Yunani. Cara seperti ini diikuti pula oleh murid-muridnya dan orang-orang yang sealiran dengan dia.¹⁾

1) Ahmad Fuad Al-Ahwani, *op. cit.*, 111-112.

Sebagai realisasinya dari hal itu, di universitas agama terkemuka Al-Azhar di Mesir, pelajaran filsafat dikeluarkan dari silabus selama beberapa abad, baru kemudian dikembalikan lagi setelah munculnya modernisme Islam pada akhir abad ke 19 M. dengan tindakan revolusioner Jamaluddin al-Afgani dan muridnya Muhammad Abduh.²⁾

Justru itu, abad keempat belas mungkin dapat disebut sebagai abad New-Hambalisme karena Ibn Taymiyyah dan murid-muridnya memastikan kemenangan New-Hambalisme terhadap teologi skolastik dan filsafat.³⁾

Ibn Khaldun yang pernah hidup dalam situasi ini dan pernah mengajar di Universitas Al-Azhar ikut serta memberikan penilaian yang sistematis dan menyeluruh terhadap metode filsafat yang dianuti dalam sebuah tulisan yang kritis dengan judul; "Penolak terhadap filsafat dan kesesatan ahli-ahlinya."⁴⁾

Dalam bukunya "Muqaddimah" ia memberikan sebuah perspektif yang sesungguhnya dan membenikan penjelasan singkat mengenai seluruh cabang ilmu pengetahuan Islam ditambah dengan pengamatannya yang kritis terhadap sifat dan ruang ilmu-ilmu filsafat, yang kesemuanya ini merupakan gambaran dari keadaan ilmu-ilmu pengetahuan filosof pada abad keempat belas dan keputusan yang dicapai setelah lima abad terjadinya kontraversi antara filosof dengan anti filosof.⁵⁾

Penilaiannya terhadap filsafat ini, pembimbing terkemuka Ibn Khaldun adalah Al-Ghazali ketimbang Ibn Rusyd.⁶⁾

2) Fazaur Rahman, *Islam*, University of Chicago Press 1979. h. 123.

3) Majid Fakhri, *op. cit.* h.323.

4) Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, *op.cit.* h.473.

5) Majid Fakhri, *op. cit.* h. 325.

6) *Ibid.*

Hal ini terbukti sebagaimana ungkapannya dalam *Muqaddimah*, katanya; “seseorang yang ingin mengadakan penolakan terhadap para filosof dalam masalah aqidah, ia harus membaca buku yang ditulis oleh Al-Ghazali.⁷⁾

Untuk menguatkan pendapat di atas, Yves Lacoste juga berpendapat bahwa Ibn Khaldun sebagai seorang sejarawan secara implisit dan kadang-kadang secara nyata, dapat dipandang sebagai seorang pendukung filsafat rasional. Namun sebagai seorang filosof, ia adalah salah seorang murid Al-Ghazali.⁸⁾

Dalam bidang aqidah menurut hemat penulis, pemikiran ulama Salaf ikut serta mempengaruhinya. Hal ini terbukti dalam bukunya “*Muqaddimah*” ketika ia membicarakan tentang ilmu kalam, menurutnya; Ilmu kalam ialah ilmu yang memuat argumentasi-argumentasi rasionil dalam mempertahankan akidah keimanan dan sekaligus menjawab pikiran baru yang dianggap menyimpang dari akidah aliran salaf dan Ahl Sunnah.⁹⁾

Dalam bab ilmu kalam ini juga, Ibn Khaldun menguraikan sejarah ilmu kalam serta sebab-sebab dan perkembangannya sampai kepada masanya dengan mengatakan:

Pokoknya yang perlu diketahui bahwa ilmu kalam (teologi spekulatif) ini, pada masa sekarang bukanlah sesuatu yang penting bagi pelajar masa kini. Orang-orang yang ingkar dan pelaku-pelaku

7)

8) Yves Lacoste, *Ibn Khaldun-naissance de l'Histoire, passe du tiers monde* (Paris : Fancois Maspero, 1966). h. 244.

9)

bid'ah sudah hancur. Pemuka-pemuka ahli Sunnah dengan tulisan-tulisan dan catatan-catatan serta argumentasi mereka sudah cukup memberikan pegangan kepada kita.¹⁰⁾

Dari pendapatnya di atas ini menunjukkan bahwa Ibn Khaldun di samping penganut aliran Salaf juga penganut aliran Ahli Sunnah (pengikut aliran Asy'ariyah) sebab bila "*Muqaddimah*" dikaji, khusus dalam fasal-fasal yang membahas masalah-masalah keagamaan, ia selalu mengutip ayat-ayat Al-Quran dan Hadits Nabi, sikap ini sesuai benar dengan penganut aliran Asy'ariyah mempercayai segala yang bersumber dari Sunnah Nabi.¹¹⁾

Sathi' al-Husri berpendapat pula; Dalam masalah-masalah keagamaan murni dan masalah-masalah keimanan murni seperti masalah-masalah tauhid, akhirat, hakikat kenabian, esensi sifat-sifat Allah dan segala sesuatu yang berada di sebalik kemampuan akal budi, Ibn Khaldun menempuh jalur kaum Salaf. Jadi dalam masalah-masalah tersebut ia menahan diri untuk tidak merenungkannya secara mendalam, menyatakan tentang harus diterimanya masalah-masalah tersebut seperti apa adanya dan mengamalkan semua itu secara langsung tanpa berupaya memikirkan dan merenungkannya. Sebab masaah-masalah tersebut berada di luar jangkauan pemahaman kita.¹²⁾

Apa yang dikemukakan oleh Sathi' al-Husri di atas ini mendapat dukungan dari Ibrahim Madkur, menurutnya; pendapat-pendapat Ibn Khaldun selalu lebih dekat dengan pendapat-pendapat

10) *Ibid.* h.407.

11) Muhammad Abu Zahrah, *Al-Madhahib al-Islamiyah*, Kairo, Wazarah at- Arbiyah wa al-Ta'lim, tt. h 273.

12) Sathi' Al-Hushri, *Dirasar 'an Muqadimah*, Ibn Khaldun, Kairo Maktabah al-Khanji 1961, h. 460.

kaum Salaf dan Ahli Sunnah, karena ia selalu berupaya merujukkan segala sesuatu pada Al-Quran dan Sunnah. Justru itu setiap kali Ibn Khaldun mengemukakan sesuatu ide, ia selalu menyebutkan dan mengukuhkannya dengan suatu ayat Al-Quran atau sebuah hadits.¹³⁾

Selain dari pendapat-pendapat di atas, Majid Fakhri juga berpendapat; Metode positif Ibn Khaldun yang diperlembut oleh unsur-unsur mistik dan keagamaan, mendorongnya sebagaimana Al-Ghazali sebelumnya untuk mengambil pandangan logika yang benar sebagai suatu alat pemikiran yang sah sambil menolak sebagian besar proposisi fisika dan metafisika karena merusak dari sudut keagamaan.¹⁴⁾

Pendapat di atas ini ada kesamaan pula dengan pendapat yang dikemukakan oleh Zainab Al-Khudairi, menurutnya; Sebenarnya Ibn Khaldun mengknitik filsafat dalam kedudukannya sebagai metafisika, sebagai kajian logika formal yang merupakan kontemplasi murni belaka yang tidak ada kaitannya dengan kenyataan. Sikap yang demikian ini timbul karena ia sangat berpegang teguh dengan kajian yang didasarkan pada pengamatan inderawi dan analisa perbandingan data-data yang objektif.¹⁵⁾

Dari peninjauan selintas ini tentang latar belakang pemikiran filsafat ketuhanan Ibn Khaldun maka dapatlah diambil suatu kesimpulan, bahwa dalam pemikiran masalah Ketuhanan, Ibn Khaldun mengikut jalur Salaf dan Ahli Sunnah juga penganut aliran positivisme.¹⁶⁾

13) Ibrahim Madkur, "Ibn Khaldun al-Filosuf" dalam A'mal Mahrajan Ibn Khaldun, Kairo, Al-Markaz al-Qauni; al-Buhuth al-Ijtima'iyah 1962. h. 133.

14) Majid Fakhri. *op. cit.* h.320.

15) Zainab al-Khudairi, *op. cit.* h. 63.

16) Positivisme yang dimaksudkan di sini ialah dalam pemahaman keagamaan hanya berdasarkan lafaz Al-Quran dan Hadits.

B. KRITIKAN IBN KHALDUN TERHADAP KONSEP KETUHANAN AL-FARABI DAN IBN SINA

Ibn Khaldun yang di sana sini dalam “Muqaddimah” kelihatan begitu rasional, begitu cemerlang pendapat-pendapatnya dalam menafsirkan peristiwa-peristiwa sejarah serta pertumbuhan dan perkembangan masyarakat dan kebudayaan, ternyata dalam perkara yang berkenaan tentang masalah agama secara tegas ia mengingatkan, bahwa kita harus menyerah kepada perintah hukum secara mutlak, meskipun tidak kita ketahui apa maksud perintah dari hukum itu.¹⁷⁾

Jika diperhatikan secara sepintas lalu seolah-olah ada kontradiksi pandangan Ibn Khaldun terhadap hal ini, karena hampir pada semua pendapat-pendapatnya dalam “Muqaddimah”, ia hanya mengutamakan kemampuan akal pikiran dan menolak hal-hal yang tidak dapat diterima oleh akal. Hal yang demikian ini terjadi menurut pandangan Yves Lacoste adalah oleh karena perkembangan keadaan dan pemikiran yang berlaku pada diri Ibn Khaldun. Sebab, mungkin pada masa mudanya Ibn Khaldun sangat cenderung kepada pemikiran para filosof rasional, namun ketika usianya semakin tua ia berpaling ke arah kehidupan-kehidupan yang religius. Kesimpulan yang diambil oleh Yves Lacoste ini berdasarkan kitab “Muqaddimah” yang ditulis oleh Ibn Khaldun. Menurutnya tulisan Ibn Khaldun tentang pandangan-pandangan terhadap filsafat ditulis ketika beliau di Kairo, lama setelah bagian-bagian yang lain dari isi “Muqaddimah” selesai ditulis. Dan mungkin pula karena kecenderungan keagamaannya yang bersifat sufistik telah mempengaruhinya ketika ia ditimpa oleh malapetaka berat, yaitu ketika seluruh keluarganya tenggelam di laut dalam perjalanan menuju ke Kairo.¹⁸⁾

17) Muqaddimah. *op. cit.*, h.432.

18) Yves Lacoste. *op. cit.* h. 432.

Penulis kurang setuju dengan pendapat yang dikemukakan oleh Yves Lacoste ini sebab perlu diketahui, ketika Ibn Khaldun di dalam “Muqaddimah” membahas tentang macam-macam ilmu pengetahuan dalam peradaban masa kini, mengawali dari pembahasan tersebut secara sadar ia membedakan dua macam ilmu pengetahuan, yaitu yang satu bersifat alami bagi manusia dengan melalui bimbingan pikirannya sedangkan yang satunya lagi menurut Ibn Khaldun bersifat tradisional (naqli) di mana manusia memperolehnya dari Yang Maha Pencipta.

Macam yang pertama kata Ibn Khaldun itulah dia ilmu-ilmu filsafat. Sedangkan macam yang kedua itulah dia ilmu-ilmu tradisional yang semuanya bersandar kepada informasi berdasarkan otoritas syaria’ah yang diberikan. Di dalam ilmu yang bersifat tradisional ini menurut Ibn Khaldun tidak ada tempat bagi akal, kecuali bila mana akal dipergunakan untuk menghubungkan persoalan-persoalan detail dengan prinsip-prinsip dasar.¹⁹⁾

Berlandaskan pada pembagian ilmu-ilmu tersebutlah, maka Ibn Khaldun tidak setuju jika ilmu logika atau filsafat ingin dijadikan alat atau argumen dalam menetapkan akidah, sebab argumen-argumen yang dihasilkan oleh logika atau filsafat menurutnya hanya sesuai jika ditetapkan pada disiplin-disiplin ilmu-ilmu lain, bukan ilmu untuk menetapkan akidah (teologi).²⁰⁾

Ibn Khaldun mengakui bahwa ilmu logika atau filsafat memang ada faedahnya, tetapi katanya ilmu ini hanya mempunyai satu keuntungan saja yaitu untuk mempertajam otak di dalam usaha membuat bukti-bukti dan argumen-argumen dengan tertib agar tercapai kebiasaan beragumen yang baik dan benar.²¹⁾

19) *Muqaddimah*, *op. cit.* h.379-380.

20) *Ibid.* h. 406.

21) *Ibid. op. cit.* h.478.

Akan tetapi di samping itu dia juga berpendapat bahwa akal manusia itu mempunyai kemampuan yang terbatas untuk mengetahui hakikat sesuatu dengan pendapatnya; janganlah sekali-kali engkau percaya terhadap anggapan pikiran, bahwa ia mampu mengetahui semua keadaan dan sebab-sebabnya serta mengetahui perincian wujud keseluruhannya. Pendapat semacam itu yang keluar dari pikiran hendaklah direndahkan sebagai suatu kebodohan. Ketahuilah bahwa apa yang wujud pada orang yang mengetahui, terbatas pada pengetahuan dan tidak lebih daripada itu sedangkan keadaan yang sebenarnya tidak demikian dan kebenaran terletak di luar itu.²²⁾

Setelah dia mengeluarkan pendapatnya itu, timbul kebingungan pada dirinya kalau-kalau katanya itu difahamkan bahwa akal manusia tidak mempunyai kemampuan secara mutlak, maka dengan segera ia melanjutkan pendapatnya dengan mengatakan: keadaan yang demikian ini tidak berarti menolak sama sekali mempergunakan akal atau pemikiran, akal itu sebuah timbangan yang benar, hasilnya pasti dan dapat dipercayai. Akan tetapi mempergunakan akal untuk menimbang soal-soal yang berhubungan dengan Ke Esaan Allah, hidup di akhirat nanti, hakikat kenabian, hakikat sifat-sifat Tuhan dan segala sesuatu yang ada di luar kemampuan akal, harapan yang demikian itu berarti suatu kemustahilan, perumpamaannya sama dengan mencoba menggunakan timbangan tukang emas untuk menimbang gunung. Namun tidak berarti timbangan itu sendiri tidak boleh dipercayai.

Perkara sebenarnya ialah bahwa akal itu mempunyai garis-garis yang tegas membatasi kemampuannya. Justru itu tidak dapat diharapkan aka akan dapat memahami Allah dan sifat-sifat-Nya.

22) *Ibid* h.401.

Otak hanyalah satu dari beberapa atom yang diciptakan Allah. Berdasarkan semuanya itu dapatlah anda mengerti akan kekeliruan seseorang yang mendahulukan akal serta keterbatasan pemahamannya dan kelemahan pendapatnya.²³⁾

Dengan demikian bukanlah berarti Ibn Khaldun menolak penggunaan filsafat untuk mempelajari dan mengkaji ilmu-ilmu lainnya, kata Ibn Khaldun filsafat sangat diperlukan kegunaannya asal saja tidak keluar dari batas-batas kemampuannya. Namun perkara ini tidak diindahkan oleh para filosof terutama dalam hal ini adalah Al-Farabi dan Ibn Sina yang mengikuti doktrin atau pendapat Aristoteles sehingga menurut Ibn Khaldun mereka-mereka itu adalah sarjana yang telah disesatkan oleh Allah.²⁴⁾

Selain dari menggunakan kata-kata sesat, Ibn Khaldun juga dalam pembahasannya tentang Ilmu Kalam menggunakan kata-kata kufur kepada mereka yang berenang di lautan spekulasi seperti yang dilakukan oleh para filosof.²⁵⁾

Ibn Khaldun berpendapat bahwa kemampuan akal pikiran yang digunakan oleh para filosof dalam memikirkan perkara-perkara yang berkenaan dengan masalah Ketuhanan adalah sia-sia, karena katanya; apapun tentang keberadaan yang di balik persepsi yaitu yang bersifat rohanilah yang mereka namakan ilmu Ilahi dan ilmu-ilmu yang di luar kebiasaan, maka sesungguhnya Zat-Zat-Nya itu tidak jelas dan tidak akan sampai dengan argumen-argumen logis.²⁶⁾

23) *Ibid.*

24) *Ibid.* h.475.

25) *Ibid.* h.401.

26) *Ibid.* h.475.

Bantahan Ibn Khadun terhadap para filosof (Al-Farabi dan Ibn Sina), justru ia yakin, bahwa apa saja yang bersifat immaterial tidak akan dapat dibuktikan dengan argumen-argumen logis, dengan meminjam pendapat Plato ia berpendapat; filosof besar Plato mengatakan bahwa perkara yang berhubungan tentang Ketuhanan, pemikiran manusia tidak akan sampai kepadanya. Seseorang dapat mengatakan tentang Tuhan hanya dengan sangkaan (zan), kalau dengan segala kepayahan dan kesusahan kita hanya mendapatkan sangkaan saja, maka sangkaan yang kita miliki pertama kali cukuplah bagi kita. Maka apa gunanya ilmu ini dan bersibuk-sibuk dengannya.²⁷⁾

Pada bagian yang lain ia berpendapat pula ; bahwa syara' telah melarang melakukan pengkajian terhadap kitab-kitab yang telah diturunkan selain Al-Quran, karena di dalam perkara ini Nabi SAW telah bersabda: "Janganlah kalian benarkan ahlu kitab dan jangan kalian bohongi mereka. Dan katakanlah: "Sesungguhnya kami beriman kepada (kitab) yang telah diturunkan kepada kami dan yang telah diturunkan kepada kalian. Tuhan kami dan Tuhan kalian adalah satu."²⁸⁾

Ungkapannya di atas ini menurut hemat penulis tersirat makna meskipun orang-orang Yunani yang terlebih dahulu dianggap sebagai pelopor filsafat dan lebih dahulu membicarakan masalah Ketuhanan tetapi bukan berarti jalan yang mereka tempuh itu juga merupakan jalan yang harus kita ikuti. Tetapi apa yang lebih penting lagi menurut Ibn Khaldun adalah kembali kepada Al-Quran dan Hadis sebagai sumber dan pedoman bagi umat Islam.

27) *Ibid.*

28) *Ibid.* h.381.

Ibn Khaldun menyanggah kebenaran kosmologi New Platonisme karena menurutnya; pembagian wujud yang berakhir pada akal pertama itu adalah tanpa dasar. Sedangkan alam kenyataan ini jauh lebih bervariasi daripada yang dikira oleh para filosof yang digambarkan sebagai berpandangan sempit itu.²⁹⁾

Sebab dengan berdasarkan idea ke-Esaan Plotinus, Tuhan, menurut Al-Farabi dan Ibn Sina, juga Aristoteles sebelumnya adalah akal. Akal itu Esa adanya dan yang menjadi objek pemikirannya adalah substansinya yang difikirkan ('aqi, aqil dan ma'qul).³⁰⁾

Terhadap teori ini sebenarnya jauh sebelum Ibn Khaldun, Al-Ghazali telah pernah melontarkan pukulan mautnya sehingga sempat teori ini jatuh tidak berdaya. Menurut Al-Ghazali, kosmologi New Platonisme merupakan teori khayalan atau mengigau yang dibuat-buat (*tahakkumat*), pada dasarnya kegelapan di atas kegelapan. Jika hal ini diceritakan oleh orang yang sedang tidur, pertanda syarafnya telah rusak.³¹⁾ Lebih lanjut dikatakannya, para filosof yang menganut teori ini telah berjihad dalam kesesatan. Karena tidak akan ada orang yang merasa puas bahwa Tuhan hanya memikirkan diri-Nya, sedangkan akal-akal yang melimpah dari-Nya dapat memikirkan Tuhan dan dirinya. Berarti para filosof menempatkan Tuhan lebih hina dari makhluk yang tidak hanya memikirkan dirinya tetapi juga yang lain³²⁾

Selain Al-Ghazali, Ibn Taymiyyah juga melontarkan kritik terhadap pandangan para filosof yang mengatakan bahwa Akal Kesepuluh menurut para filosof adalah Malaikat Jibril. Pandangan seperti ini kata Ibn Taymiyyah tidak benar.³³⁾

29) *Ibid.* h.475.

30) Al-Farabi, Ara 'Ahl al-Madinah al-Fadilah. *op.cit.* h.9-10.

31) Al-Ghazali, Tahafut al-Filsafat, *op. cit.* h. 146.

32) *Ibid.*

33) Ibn Taymiyyah, *al-Rad 'ala al-Mantiqiyin, Sulaiman al-Nadwi*, Beirut Dar al-Ma'rif, tt. h. 102.

Malaikat-malaikat Allah seperti yang dimaksudkan oleh Al-Quran surah *al-Nazi'at* ayat 79 dan surah *al-Dhariyat* ayat 51 bukanlah akal-akal seperti klaim para filosof, yaitu Aristoteles dan pengikutnya.³⁴⁾ Lebih lanjut Ibn Taymiyyah menjelaskan, Al-Quran secara tegas telah menyebutkan bahwa malaikat pernah mendatangi Nabi Ibrahim As. dan Maryam dalam bentuk manusia. Demikian pula Malaikat Jibril pernah beberapa kali datang kepada Nabi Muhammad SAW dalam bentuk orang Arab yang mirip dengan Dihyat al-Kalby, salah seorang sahabat Nabi yang berwajah tampan, yang pernah diutus kepada Heraklius, raja kerajaan Romawi dan dalam kesempatan lain, malaikat Jibril pernah pula mengunjungi Nabi dalam bentuk seorang Arab Badwi.

Dalam hal ini, Ibn Taymiyyah juga mengemukakan suatu riwayat dari Aisyah. Riwayat ini menjelaskan bahwa al-Haris Ibn Hisyam menanyakan wahyu yang datang kepada Nabi. Di dalam riwayat tersebut dijelaskan bahwa Malaikat mendatangi Rasul, kadang-kadang dalam bentuk seorang lelaki yang berbicara dengan Nabi. Pembicaraan tersebut kemudian disadari oleh Nabi sebagai wahyu dari Allah.³⁵⁾ Seiring dengan ini Ibn Taymiyyah mengutip pula surah *al-Takwir* ayat 19-25 yang membuktikan bahwa Jibril bukanlah Akal Kesepuluh sebagaimana yang dikatakan oleh para filosof.³⁶⁾

Oleh sebab itulah, pandangan para filosof tentang perkara tersebut ditolak oleh Ibn Taymiyyah. Menurut penilaiannya, para filosof telah terjerumus dalam kesesatan dan mereka tidak lagi meyakini adanya malaikat Allah yang Mulia sebagaimana yang diterangkan oleh Al-Quran dan Hadits.³⁷⁾

34) *Ibid.* h.275.

35) *Ibid.* h.278.

36) *Ibid.*

37) *Ibid.*

Ibn Taymiyyah melanjutkan kritikan pedasnya terhadap pandangan para filosof yang mengatakan bahwa akal-akal sebagai Tuhan (*Rabb*) yang menciptakan (*mubdi'*) bagi segala sesuatu yang berada di bawah planet bulan. Pandangan ini bersumber dari konsep emanasionisme para filosof. Dalam konsep tersebut diungkapkan bahwa Tuhan hanya menciptakan akal pertama, sedangkan akal pertama dan seterusnya, versi Ibn Sina, mendapatkan planet-planet beserta jiwanya. Konklusinya akal-akal adalah pencipta sebagai Tuhan (*Rabb*).

Pandangan para filosof seperti di atas menurut Ibn Taymiyyah lebih syirik dari syirik orang-orang Arab Jahiliyyah dan lebih kafir dari orang Yahudi dan Nasara yang memutarbalikkan ajaran Musa As dan Isa As. Orang-orang Arab Jahiliyyah dalam kemusyrikan dan kekafiran, menurut Ibn Taymiyyah mereka masih meyakinkan bahwa para malaikat itu adalah makhluk Tuhan, arti kata diciptakan. Dan tidak ada seorangpun di antara orang-orang Yahudi, Nasara dan Arab Jahiliyyah yang menyatakan bahwa malaikat adalah *Rabb* (Tuhan) pencipta bagi seluruh alam.³⁸⁾

Jika diperhatikan argumen-argumen yang dikemukakan oleh tiga tokoh di atas, ternyata argumen yang dikemukakan oleh Al-Ghazali dan Ibn Taymiyyah dalam membantah filsafat metafisika, agak lebih terperinci jika dibandingkan dengan argumen yang dikemukakan oleh Ibn Khaldun yang membantah argumen tersebut bersifat umum atau global, hal ini adalah wajar, meminjam ungkapan Majid Fakhri, meskipun ada usahanya untuk coba-coba terjun ke bidang filsafat, Ibn Khaldun pada hakikatnya tetap sebagai seorang ahli sejarah dengan sebuah pandangan empiris dan kecurigaan naluri terhadap pengembaraan fantasi metafisika.³⁹⁾

38) *Ibid.* h.102.

39) Majid Fakhri. *op. cit.* h.325.

Sebenarnya penolakan yang dilakukan oleh Ibn Khaldun juga termasuk di dalamnya Al-Ghazali dan Ibn Taymiyyah, karena ada hubungannya dengan sikap literalis mereka dalam memahami nas agama. Sebagai pelopor positivisme Islam, Ibn Khaldun (Al-Ghazali dan Ibn Taymiyyah) sudah tentu menolak dengan keras penafsiran rasional khususnya penafsiran yang dilakukan oleh Al-Farabi dan Ibn Sina. Baginya kebenaran final harus berpihak kepada kenyataan yakni sumber-sumber yang sah dari ajaran keagamaan (Al-Quran dan Hadits), karena itu yang dicapai oleh para filosof dalam perkara metafisika dinilai oleh Ibn Khaldun sebagai suatu kemustahilan.⁴⁰⁾

Dalam sikap mereka terhadap metafisika terdapat persamaan yang sangat mengesankan antara Ibn Khaldun, Ibn Taymiyyah dan Al-Ghazali. Ketiga-tiganya mengemukakan kemustahilan filsafat sebagai memahami kebenaran final. Tetapi di samping mengkritik filsafat, mereka mempelajarinya dengan penuh tanggungjawab dan dengan caranya masing-masing, mereka masih menunjukkan penghargaan pada segi-segi positif tertentu dari filsafat, terutama yang berhubungan dengan disiplin berpikir teratur. Dalam hal ini Al-Ghazali berpendapat bahwa pengetahuan seseorang yang tidak pernah belajar logika adalah tidak bisa diandalkan, sedangkan Ibn Taymiyyah dalam kritiknya terhadap metode *ijma* mengemukakan pentingnya apa yang ia namakan metode *al-Qiyam al-syar'iy al-shahih* yang pada analisa terakhir masih berciri Aristotelian juga.⁴¹⁾

Begitu juga dengan Ibn Khaldun, walaupun ia mengemukakan segi-segi kekurangan ilmu logika warisan Aristoteles itu, namun ia masih menghargai sebagai metode yang dikatakan terbaik sepanjang pengetahuan saat itu, untuk melatih berpikir sistematis. Hanya saja

40) Muqaddimah, *op. cit.* h.401.

41) Nurcholis Majid, *Khazanah Intelektual Islam*, *op.cit.* h. 47-48.

ia berpendapat bahwa seorang Muslim tidak dibenarkan mempelajari kecuali mereka telah mempunyai bekal yang penuh tentang ilmu-ilmu yang bersifat keagamaan.⁴²⁾

Dari uraian-uraian di atas dapatlah dilihat bahwa antara Ibn Khaldun di satu pihak dan para filosof di pihak lain telah terjadi perbedaan pandangan. Hal ini lumrah terjadi karena masing-masing mereka berangkat dari tempat berpijak yang berbeda. Para filosof bertolak dari rasio sedangkan Ibn Khaldun bertolak dari nas agama (empirik keagamaan). Kemungkinan yang lain disebabkan kedua belah pihak itu terpengaruh dengan situasi yang ada pada masanya, apa lagi periode kehidupan para filosof (Al-Farabi dan Ibn Sina) berbeda dengan periode kehidupan Ibn Khaldun yang datang kemudian sehingga masing-masing dari pendapat mereka tidak dapat disatukan. Dan akhirnya timbullah nasa ketidakpuasan hati, apabila di satu pihak didapati mereka berusaha sekuat tenaga untuk mencari kebenaran sementara di pihak lain menjadikan hasil dari usaha tersebut sebagai suatu ukuran yang menyentuh perasaan. Begitu juga jika dilihat argumentasi-argumentasi yang diajukan dalam berbagai masalah, Ibn Khaldun berusaha keras menarik permasalahan yang dipolemikannya kepada dataran yang amat konkrit (empirik dalam bidang keagamaan : nas). Sementara para filosof menarik konsep-konsepnya pada dataran yang sangat abstrak (rasio) sehingga tidak mungkin membumi ke alam nyata.

Andai kata Ibn Khaldun menyadari tempat berpijak para filosof, kemungkinan kritik pedasnya ini tidak akan terjadi, apalagi tuduhan yang mengatakan bahwa mereka itu sesat atau kufur, karena perlu disadari bahwa malapetaka paling hebat menimpa firqah-firqah Islam ialah kebiasaan saling melemparkan tuduhan kefasikan dan kekafiran

42) Muqaddimah, *op. cit.* h.478.

di kalangan mereka. Padahal tujuan dari semua firqah itu adalah demi mencapai kebenaran yang mereka perjuangkan dengan segala upaya sungguh-sungguh dalam mendukung, menghayati, dan menyerukan kepada-Nya. Maka seorang mujtahid (yakni yang telah berupaya secara tulus untuk mencapai kebenaran) akan diampuni apabila ia bersalah.⁴³⁾

Di sini pulalah barangkali letaknya kelemahan jalan pikiran Ibn Khaldun yang terlalu cepat menghukum sesat atau kufur kepada Al-Farabi dan Ibn Sina. Di samping itu pula perkara seperti ini dapat dikatakan lumrah terjadi, apa lagi dalam dunia polemik intelektual.

C KONSEPSI KETUHANAN MENURUT IBN KHALDUN

Sebagai seorang ahli sejarah yang menganalisa atau mengambil suatu kesimpulan tentang suatu peristiwa dengan berdasarkan pengalaman masa lalu, apalagi setelah memperhatikan keberhasilan Al-Ghazali dalam menyingkap tabir kelemahan dan argumen metafisika Al-Farabi dan Ibn Sina, maka Ibn Khaldun sebagai orang yang datang kemudian dengan mudah mengambil suatu kesimpulan dan memberikan penilaian yang kurang menguntungkan terhadap filsafat yang berkenaan pertikaiannya dengan aqidah, tujuannya, meminjam istilah Nurkhalis Majid adalah mendapatkan tempat yang permanen dalam sistem pemikiran ke-Islaman.

Tentang masalah aqidah sebagaimana yang telah dijelaskan di atas, bahwa Ibn Khaldun penganut aliran Ahli Sunnah dan aliran Salaf. Bukti yang lebih lengkap lagi bahwa Ibn Khaldun penganut aliran Ahli Sunnah dapat dilihat dari pendapatnya dalam membuktikan wujudnya Tuhan.

43) A.Syafaruddin Al-Musawi, *Ikhtilaf*, Bandung 1989. h.46.

44) Nurkholis Majid. *op. cit.* h. 45.

Menurut Ibn Khaldun, apa saja yang ada di dunia yang diciptakan ini, baik berupa benda maupun perbuatan (dan manusia atau binatang) menunjukkan kepada adanya sebab-sebab yang mendahului yang membawa semua itu kepada wujud.

Sebaiknya tiap-tiap satu daripada sebab-sebab itu adalah suatu kejadian yang menunjukkan adanya sebab-sebab yang mendahulunya. Oleh karena itu susunan sebab-sebab itu akan terus meningkat hingga sampai kepada sebab yang sebenarnya daripada segala sebab. Yang mengadakan dan menciptakan semua ini, segala pujian baginya, yang tidak ada Tuhan melainkan Dia.⁴⁵⁾

Argumen Ibn Khaldun dalam membuktikan wujud Tuhan ini ada kesamaannya dengan argumen yang dikemukakan oleh Imam Abu Bakar Muhammad Ibn al-Thayyib al-Baqillani (M. 403 H.) salah seorang pengikut Asy'ariyah sebagaimana yang telah dijelaskan dalam pembahasan terdahulu yaitu dengan mengemukakan dalil barunya alam sebagai bukti adanya Tuhan.⁴⁶⁾

Kendatipun demikian, Ibn Khaldun tidak ingin mengkaji sebab-sebab itu secara lebih mendalam karena jika sebab-sebab itu dikaji akan semakin luas dan berlipat sehingga akal menjadi bingung dalam usaha mengetahui dan menghitungnya.⁴⁷⁾

Pendapatnya ini menunjukkan bahwa ia juga menyadari, argumennya tentang sebab-sebab itu jika dikaji secara mendalam

45) Muqadimmah, *op. cit.* h. 400.

46) Abu Bakar Muhammad ibn al-Thayyib al-Baqillani, al-Tahmid fi 'l-'Rad'ala'l Mulhidah al-Mu'attilah wa'l-Rafidah wa'l-Khawarij wa'l-Mu'tazilah. *op. cit.* h. 41-46.

47) Muqadimmah, *op. cit.* h. 400.

masih tetap juga mempunyai kelemahan, justru itu ia menyuruh kita supaya memikirkan hikmah dari larangan Nabi Muhammad selaku pembawa syari'at yang melarang kita terlalu memikirkan tentang sebab-sebab tersebut, karena pikiran semacam itu kata Ibn Khaldun adalah bagaikan lembah yang menyesatkan dan tidak kosong dari kebathilan serta tidak pula mendatangkan hakikat. Dengan mengutip ayat Al-Quran surah al-An'am ayat 91, maka Ibn Khaldun meneruskan pendapatnya dengan mengatakan bahwa manusia kadang-kadang berhenti berspekulasi tentang sebab-sebab hingga kakinya tergelincir dan dia menjadi seorang yang sesat dan hancur.⁴⁸⁾

Ibn Khaldun juga meminta kepada kita supaya menghentikan dan melenyapkan spekulasi tentang sebab-sebab dan supaya langsung menghadapkan diri kepada Penyebab semua sebab. Yaitu ke-Esaan Tuhan, sebagaimana yang telah diajarkan oleh pembawa syari'at itu Nabi Muhammad SAW yang lebih mengetahui permasalahan agama kita dan jalan-jalan kebaikan kita karena beliau dapat melihat sesuatu yang berada di balik indera.⁴⁹⁾

Dalam masalah iman Ibn Khaldun menjelaskan bahwa Muhammad telah menerangkan kepada kita tentang keimanan yang berada pada tingkatan yang pertama, yaitu *tas diq*, Rasulullah telah menetapkan hal-hal tertentu yang dibebankan kepada kita supaya meyakinkannya dengan hati serta mempercayai di dalam jiwa dengan cara menyatakannya melalui lisan. Hal tersebut adalah merupakan aqidah yang telah ditetapkan di dalam agama.

48) *Ibid.*

49) *Ibid.* h.401.

Untuk menguatkan pendapatnya ini Ibn Khaldun mengutip hadist Rasulullah tentang iman, yaitu; “Hendaklah kamu beriman kepada Allah, para malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, Rasul-rasul-Nya, hari akhirat dan engkau beriman kepada qadar baik dan buruk-Nya.”⁵⁰⁾

Berbagai uraian dari permasalahan iman yang disebutkan di atas dijelaskan oleh Ibn Khaldun; bahwa Muhammad memerintahkan kepada kita agar beriman kepada Tuhan Maha Pencipta dan memulangkan semua tindakan kepada-Nya dan milik-Nya sendiri. Nabi Muhammad telah memperkenalkan kepada kita bahwa di dalam keimanan inilah terletak keselamatan kita sewaktu menghadapi maut apabila saatnya tiba. Namun beliau tidak pernah memberitahukan tentang apa sebenarnya esensi dari Pencipta yang disembah ini. Sebab hal itu tidak memungkinkan untuk dijangkau oleh persepsi kita dan berada di atas persepsi kita. Maka pertama-tama beliau mentaklifikan suatu *i'tiqad* akan kesucian Tuhan pada Zat-Nya, dan kesamaan dengan makhluk-makhluk ciptaan-Nya, sebab kalau tidak demikian, maka tidaklah benar bahwa Dia adalah Tuhan yang menciptakan segalanya karena tidak ada beda atas penetapan ini. Lalu meyakini akan kesucian Tuhan dari sifat-sifat kekurangan, sebab kalau tidak demikian, Dia tentu sama dengan makhluk-makhluk ciptaan-Nya. Selanjutnya meyakini ke-Esaan Tuhan di dalam mencipta sebab kalau tidak begitu pastilah penciptaan tidak pernah berlangsung karena dengan adanya

50) *Ibid.* h. 404. Kalau diperhatikan dari pendapatnya ini, Ibn Khaldun hanya menjelaskan dua unsur penting dari iman, yaitu meyakini dengan hati dan menyatakannya dengan lisan. Pendapatnya ini ada kesamaan pendapat dengan yang dikemukakan oleh Hasan Basri (> 728 M) guru dari Washil bin Atthak (748 M) yang berpendapat bahwa selagi seseorang itu percaya akan adanya Allah, percaya dengan kebenaran Rasul dan kebenaran segala perkehabarannya, maka orang tersebut tetap dikatakan Mukmin, walaupun dia berbuat maksiat, Cuma dia termasuk golongan orang Mukmin yang berbuat maksiat. Prof. Dr. Abu Bakar Aceh, *Perbandingan Mazhab, Ahlusunnah wal Jama'ah* Baitul Mal, Jakarta 1969. h. 41

banyak Tuhan, akan terjadi saling mencegah satu sama lainnya. Kemudian percaya Dia adalah Tuhan Yang Maha Mengetahui, Maha Berkuasa sehingga dengan begitu berlangsunglah tindakan-tindakan menunjukkan kekuasaan-Nya bagi kesempurnaan pembentukan dan penciptaan, dan Dia Maha Mengetahui sebab kalau tidak demikian, tidak ada satupun di antara makhluk-Nya yang memiliki ciri-ciri tersendiri, Dia Maha penentu bagi setiap alam, maka kehendak merupakan yang awal. Allah akan menghidupkan kembali manusia setelah kematian sebagai pelengkap bagi kepentingan-Nya akan Penciptaan-Nya sebab bila penciptaannya itu dimaksudkan demi kehancuran belaka, itu berarti suatu kesia-siaan. Penciptaan itu adalah demi kehidupan yang kekal selama-lamanya setelah kematian kelak. Kemudian percaya akan diutusnya Rasul-rasul, demi keselamatan manusia dan kesengsaraan hidup di hari kemudian mengingatinya keadaannya yang berbeda-beda antara sengsara dan bahagia, serta karena ketidaktahuan kita akan hal tersebut. Dengan diutusnya para Rasul membawa pengetahuan tentang hal-hal tersebut dan keterangan tentang dua jalan yang berbeda itu dan bahwa syurga adalah tempat bagi orang yang memperoleh nikmat dan neraka adalah tempat bagi orang yang memperoleh siksa, ini menunjukkan betapa sempurnanya kelemahan-lembutan Tuhan kepada kita.⁵¹⁾

Dari pendapat-pendapatnya di atas ini jika diperhatikan satu-persatu, ternyata dalam menetapkan kesempurnaan Tuhan, Ibn Khaldun masih saja menggunakan dalil-dalil logika, namun kata Ibn Khaldun, dalil-dalil logika yang digunakannya ini adalah dalil yang pernah digunakan oleh kaum Salaf, begitu juga para ulama dan imam telah mentahqiqkannya, dalil-dalil ini juga kata Ibn Khaldun disertai kutipannya dari Al-Quran dan Hadis.⁵²⁾

51) Muqadimmah. *op. cit.* h.404.

52) *Ibid.* h.404.

Sebagai seorang penganjur untuk kembali mencontohi golongan Salaf, Ibn Khaldun berusaha menguraikan secara terperinci atas penjelasannya di atas dengan mengatakan; Al-Quran telah menyebutkan tentang hal tersebut. Di dalam banyak ayatnya secara terang dan jelas tanpa memerlukan takwil, Al-Quran menjelaskan sifat Tuhan yang kita sembah dengan kesucian yang absolut. Semua ayat menolak pendapat yang mempersamakan Allah dengan makhlukNya. Ayat-ayat dengan jelas mempersoalkan hal tersebut. Maka wajiblah bagi kita untuk mempercayainya. Dari ayat-ayat yang sudah jelas itu masih diperjelas lagi oleh perkataan Muhammad pembawa syari'at serta ditafsirkan oleh para sahabat dan para tabi'in. Kemudian di dalam Al-Quran masih disebutkan lagi ayat-ayat lain yang jumlahnya sedikit, sebagian menolak dalam hal antropospisme (tasybih) dalam Zat-Nya dan sebagian lain dalam sifat-sifat-Nya.

Kaum Muslimin Salaf mengangkat tinggi dalil-dalil Al-Quran dan Sunnah yang berhubungan dengan penyucian Tuhan (tanzih) karena jumlahnya dalil amat banyak dan artinya terang (mudah). Mereka mengetahui kemustahilan antroporfisme dan meyakini ayat-ayat itu termasuk di antara firman Allah. Maka mereka pun mempercayainya dan tidak berani melakukan pembahasan ataupun penakwilan tentang makna ayat-ayat itu. Inilah arti dari ucapan kebanyakan kaum Muslimin: "Bacalah (ayat-ayat itu) sebagaimana adanya", maksudnya kata Ibn Khaldun, percayalah bahwa ayat-ayat itu berasal dari sisi Allah. Janganlah anda memberanikan diri melakukan penafsiran dan pentakwilan atas ayat-ayat tersebut karena boleh jadi ayat-ayat itu menjadi suatu ujian bala. Maka, adalah suatu kewajiban untuk tunduk dan patuh padanya.⁵³⁾

53) Ibid.

Pendapat Ibn Khaldun itu sesuai dengan firman Allah dalam Surah Ali-Imran ayat 7 yang artinya; Dialah yang menurunkan kitab (Al-Quran) kepadamu. Di antara isinya adalah ayat-ayat muhkamat, itulah pokok-pokok isi Al-Quran dan yang lain (ayat-ayat) mutasyabihat. Adapun orang-orang yang dalam hatinya condong kepada kesesatan maka mereka mengikuti ayat-ayat yang mutasyabihat, semuanya itu dari sisi Tuhan kami dan tidak dapat mengambil pelajaran daripadanya melainkan orang-orang yang berakal.⁵⁴⁾

Dari beberapa penjelasan yang telah diuraikan di atas, maka jelaslah bagi kita bahwa Ibn Khaldun berpendapat sesungguhnya aqidah yang paling benar adalah aqidah Salaf yaitu aqidah yang senantiasa berpegang kepada Al-Quran dan Sunnah yang merupakan sumber dan pedoman bagi umat Islam.

Kecondongan Ibn Khaldun terhadap aqidah Salaf ini di samping alasan di atas, sudah tentu Ibn Khaldun pernah membaca isyarat al-Quran yang menerangkan bahwa zaman Salaf yaitu zaman Nabi, zaman sahabat dan zaman Tabi'in adalah zaman yang dipuji oleh Allah sebagaimana firman Allah yang artinya:

"Orang-orang yang terdahulu mula pertama memeluk Islam dari Muhajirin dan Anshar dan mereka yang mengikut orang-orang itu secara baik, Tuhan cinta kepadanya dan merekapun cinta kepada-Nya, untuk mereka disediakan syurga yang di dalamnya terdapat sungai-sungai yang mengalir, mereka kekal di dalamnya, yang demikian itu merupakan kemenangan yang besar" (At-Taubah: 100).⁵⁵⁾

54) QS : 3 (Ali-Imran) ayat 7.

55) QS : 9 (At-Taubah) ayat 100.

Di samping itu, langkah yang ditempuh oleh Ibn Khaldun ini memang ada benarnya, justru sampai ke saat ini argumen-argumen yang dikemukakan oleh para filosof khususnya yang berhubungan tentang masalah Ketuhanan sangat jauh rasanya untuk dapat diterima sebagai suatu keyakinan yang pasti, karena akal pikiran manusia memang telah dibatasi untuk sampai ke sana. Sebagaimana firman Allah yang artinya;

Dia tidak dapat dicapai oleh penglihatan mata sedangkan ia dapat melihat segala yang kelihatan. Dialah Yang Maha Halus lagi Maha Mengetahui. (Al-An'am: 103)⁵⁶⁾

Dari permasalahan-permasalahan yang dibahas dalam tulisan ini, penulis juga menyadari bahwa satu permasalahan saja terdapat bermacam ragam pendapat karena berbedanya tempat berpijak atau sudut pandang, namun bermacam ragam pendapat tersebut akan mendorong umat Islam untuk kembali kepada kebenaran wahyu.

56) QS : 6 (Al-An'am) ayat 103.

Bab 7

KESIMPULAN

Dari pembahasan yang telah dilakukan maka dapatlah disimpulkan di sini:

Pembahasan ini telah menjelaskan bahwa pada waktu kekuasaan Islam masih terbatas dalam wilayah semenanjung Arabia, baik ketika Rasulullah masih hidup maupun sepeninggalnya, para sahabat serta tabi'in dalam keyakinan agama, hanya menerima dengan keimanan yang sepenuhnya tanpa mempersoalkannya secara teliti dan mendalam. Cara atau jalan pemikiran seperti ini dalam Islam disebut dengan golongan Salaf.

Akan tetapi, ketika umat Islam memperluas daerah kekuasaannya dan ketika umat Islam berbenturan secara langsung dan aktif dengan berbagai macam keyakinan agama serta aliran filsafat, keadaan yang demikian ini sangat besar pengaruhnya kepada umat Islam sehingga keyakinan agama sebagaimana yang disebutkan di atas tidak dapat bertahan secara utuh.

Untuk mengatasi dengan keadaan yang ada serta untuk mengantisipasi keyakinan aqidah Islam terhadap serangan dari pihak

lawan yang pada waktu itu bersenjatakan filsafat Yunani, maka umat Islam terpaksa mempelajari filsafat tersebut, satu-satunya cara yang dilakukan oleh umat Islam pada waktu itu adalah dengan jalan menterjemahkan buku-buku filsafat ke dalam bahasa Arab.

Manifestasi dari kegiatan ini akhirnya melahirkan kaum intelektual Islam yang mempelajari dan mengembangkan kebebasan berpikir dari Yunani yang disebut dengan filosof Islam, di antara mereka ini adalah Al-Farabi dalam dunia intelektual Islam dinilai sebagai *al-Mu'allim al-Tsaby*, dan Ibn Sina yang memperoleh kehormatan dengan sebutan *Syeikh al-Rais*.

Konsep filsafat Ketuhanan Al-Farabi dan Ibn Sina pada dasarnya adalah sama tetapi setelah diteliti secara mendetail, ternyata ditemukan perbedaan dalam penganalisaan mereka. Teori Ibn Sina dalam filsafat Ketuhanan lebih berkembang jika dibandingkan dengan teori yang dikemukakan oleh Al-Farabi.

Sebagai contoh, dalam membuktikan wujudnya Tuhan, Al-Farabi menggunakan argumen *Wajib al-Wujud* dan *Mumkin al-Wujud*, yang memandang Allah sebagai Prinsip Pertama (*al-Mabda' al-Awwal*), sedangkan Ibn Sina lebih mengembangkan lagi argumen tersebut dan membagi *Wajib al-Wujud* itu menjadi dua bagian, yaitu *Wajib bi-Zhatihi* dan *Wajib bi-Ghairihi*, begitu juga membagi *Mumkin al-Wujud* menjadi dua bagian yaitu *Mumkin bi-Zhatihi* dan *Mumkin bi-Ghairihi* dan memandang Allah sebagai "Wujud Wajib".

Tentang masalah Zat dan sifat, kedua filosof ini tidak ada perbedaan, kedua-duanya sepakat bahwa sifat Allah tidak berbeda dengan Zat-Nya. Pendapat mereka ini sama dengan faham yang dianut oleh golongan Mu'tazilah.

Akan tetapi dalam teori emanasi terdapat perbedaan antara Al-Farabi dan Ibn Sina dalam menetapkan objek pemikiran akal-akal. Bagi Al-Farabi akal-akal mempunyai dua objek pemikiran, yaitu Allah dan dirinya sedangkan Ibn Sina menetapkan tiga objek pemikiran,

yaitu Allah, dirinya sebagai *Wajib al-Wujud li-Ghairthi* dan dirinya sebagai *Mumkin al-Wujud*.

Konsepsi Ketuhanan Al-Farabi dan Ibn Sina mendapat kritikan tajam dari pemikiran Islam sesudahnya, mereka menilai bahwa konsep Ketuhanan keduanya telah menyimpang dari aqidah Islam, justru itu mereka tidak ragu-ragu mengkafirkan keduanya (Al-Farabi dan Ibn Sina), mereka itu ialah Al-Ghazali, Ibn Taymiyyah termasuk Ibn Khaldun tidak mau ketinggalan dalam hal ini.

Ibn Khaldun adalah seorang ilmuwan Islam yang sangat cemerlang dan termasuk yang paling dihargai oleh dunia intelektual modern muncul pada abad ke 14 Masehi. Beliau sangat dikagumi oleh kalangan intelektual dewasa ini; di Timur dan Barat karena pikiran-pikirannya yang cemerlang di dalam bukunya "*Muqaddimah*" sehingga banyak ilmuwan dunia pada saat ini memandang Ibn Khaldun sebagai peletak dasar filsafat sejarah dan sosiologi.

Bukan saja dalam bidang sejarah dan sosiologi tetapi juga ahli dalam bidang ilmu autobiografi, sastra, karang mengarang, pendidikan, tafsir, hadis, fiqh, tasawuf dan lain-lain, bahkan Ibn Khaldun juga ahli dalam bidang filsafat metafisika. Karena keahliannya dalam bidang filsafat metafisika ini, Ibn Khaldun menempati tempat tersendiri dalam pemikiran filsafat Islam.

Dalam memberikan penilaiannya terhadap filsafat Ketuhanan Al-Farabi dan Ibn Sina, pembimbing Ibn Khaldun adalah Al-Ghazali. Sebagaimana halnya dengan Al-Ghazali, Ibn Khaldun juga berpendapat bahwa Al-Farabi dan Ibn Sina telah sesat dan kufur.

Berbeda dengan Al-Ghazali dan Ibn Taymiyyah, yang membantah filsafat Ketuhanan al-Farabi dan Ibn Sina secara lebih terperinci dengan mengemukakan kelemahannya satu persatu, sedangkan Ibn Khaldun membantah argumen-argumen tersebut hanya secara umum atau global.

Sebagai penganut aliran Ahli Sunnah dan aliran Salaf, Ibn Khaldun berpendapat bahwa perkara-perkara yang berkenaan tentang persoalan metafisika, sesungguhnya akal pikiran manusia tidak akan sanggup untuk memecahkannya dan hal ini dianggapnya dapat membawa kepada kesesatan. Untuk mengatasi permasalahan ini menurutnya tidak ada jalan lain, kecuali kembali kepada Al-Quran dan Sunnah serta menghindarkan diri dari mengadakan penakwilan terhadap ayat-ayat tersebut karena hal ini adalah merupakan aqidah yang dianut oleh orang-orang terdahulu (Salaf) yang wajib kita contoh.

Walaupun Ibn Khaldun mengemukakan segi-segi kekurangan dari filsafat warisan Aristoteles itu, namun ia secara jujur mengakui bahwa mempelajari filsafat memang ada faedah atau keuntungannya, yaitu untuk mempertajam otak dalam usaha membuat bukti-bukti dan argumen-argumen yang baik dan benar. Tidak setujunya Ibn Khaldun dalam filsafat ini ialah, apabila ilmu tersebut ingin diterapkan dalam hal yang berhubungan tentang masalah Ketuhanan.

Sebenarnya filsafat yang dihasilkan oleh Al-Farabi dan Ibn Sina adalah termasuk salah satu usaha para filosof Islam dalam rangka mereaktualisasikan ajaran Islam agar sesuai dengan konteks zaman. Sedangkan perbedaan-perbedaan pendapat yang terjadi, kadangkadangkang, bahkan bertentangan secara diametral, pada hakikatnya adalah perbedaan sikap dan interpretasi antara para intelektual Islam tentang nas agama.

Kritikan Ibn Khaldun terhadap para filosof Islam pada umumnya dan khususnya yang berhubungan dengan konsep Ketuhanan Al-Farabi dan Ibn Sina dapat diartikan perbedaan antara dua golongan dalam sikap keduanya terhadap nas agama. Ibn Khaldun di satu pihak bersikap empiristik dalam bidang keagamaan literalis. Sedangkan para filosof di pihak lain bersikap rasionalistik. Namun kedua golongan

tersebut adalah orang-orang mukmin, yang percaya kepada dasar-dasar pokok aqidah Islam. Polemik mereka, meminjam istilah Nadim al-Jisr adalah polemik antara orang-orang mukmin (khususnya almu'uminin). Sebab, para pemikir Islam, baik para filosof maupun Ibn Khaldun dan lain-lainnya, telah berupaya dengan kesungguhan yang tidak diragukan lagi untuk mempertahankan aqidah Islam sesuai dengan latar belakang sosial dan kemampuan mereka masing-masing.

Andaikata mereka-mereka ini hidup dalam satu zaman dan dapat berdialog secara langsung, mungkin pertentangan ini tidak akan begitu tajam. Tetapi yang jelas, mereka-mereka itu sudah berijtihad sesuai dengan kemampuan dan keahlian. Benar atau salahnya ijtihad mereka, sama-sama dikembalikan saja kepada Allah SWT.

Terlepas dari sikap pro dan kontra terhadap pendapat-pendapat di atas, yang wajar dan biasa terjadi dalam dunia ilmu pengetahuan, pemikiran kedua belah pihak adalah merupakan untaian mata rantai khazanah intelektual Islam yang tidak sepatutnya diabaikan, demi kelangsungan pemikiran selanjutnya bagi generasi-generasi penerus. Semoga rahmat dan redha Allah senantiasa dicurahkan kepada mereka. AMIN.

BIBLIOGRAFI

Al-Quran al-Karim

Al-Quran dan Terjemahannya, Yayasan Penyelenggara Pentafsir al-Quran, Jakarta, 1971.

Abu Bakar Aceh, *Sejarah Filsafat Islam*, Ramadhani, Solo, 1989.

Abu Bakar Aceh, *Perbandingan Mazhab, Ahlussunnah wal-Jama'ah*, Baitul Mal, Jakarta, 1969.

Ahmad Hanafi, *Pengantar Filasafat Islam*, Bulan Bintang, Jakarta, 1987.

Ahmad Fuad al-Ahwani, *al-Falsafah al-Islamiyyah*, Daar al-Qalam, Kairo, 1962.

Abu Ahmadi, H., *Filsafat Islam*, Toha Putra, Semarang, t.t.

Ahmad Amin, *Fajar Islam, Maktabat al-Nahdat al-Misriyyat*, Kairo, 1965.

Arnold, Sir T. & Guillaume, *The Legacy of Islam*, Oxford University Press, 1952.

Ahmad Daudy, *Kuliah Filasafat Islam*, Bulan Bintang, Jakarta, 1986.

Aslam Hady, *Metafisika beberapa filosof Islam*, Rajawali, Jakarta, 1988.

Abu Bakar Muhammad Ibn al-Tayyib al-Baqillani, *al-Tahmid fi'l-Radd 'ala 'I-Mulhidah al-Mu'attilah wa'l-Rafidhah wa'l Khawarij*

- wa'l-Mu'tazilah*, ed. M.M. al-Khudhari dan M.A.H.A. Raidah, Kairo, 1948.
- Anthony Nutting, *The Arabs*, Published by Clarkson, New York, 1964.
- Arthur Hyman & James J. Wals, *Philosophy in the Middle Ages*, Published by Happer, New York, 1967.
- al-Ash'ari, Abu-'l-Hassan, *al-Luma edisi* Hamudah Ghurabah, Kairo, 1955.
- A. Badwi, *Kharif al-Fikri al-Yunani*, Kairo, 1959.
- Abbas Mahmud al-Aqqad, *Syekh al-Rais Ibn Sina*, terj. Yudian Wahyudi, Pustaka Mantiq, Solo, 1988.
- Abd. Rahman Badawi, *Mu'allafat Ibn Khaldun*, Kairo, 1962.
- Abd. Kadir al-Baghdadi, *al-Farq bai na al-Firaq*, ed. M. M. Abd. Hamid, Kairo, 1964,
- A.G. Palencia, *Historia de Ia Litertura Arabigo-Espanola*, terj. Husein Mu'nis, Kairo, 1955.
- Ali Abdul Wahid Wafi, *Abdurrahman Ibn Khaldun*, terj. Akhmadi Thoha, Grafiti Pers, Jakarta, 1985.
- Alil Abdul Wahid Wafi, *al-Dzahirat al-Ijtima'iyah hia Maudhu' Muqaddimah Ibn Khaldun*, dalam A'mal Mahrajan Ibn Khaldun, Kairo, 1962.
- A. M. Saifuddin et al, *Desekularisasi Pemikiran Landasan Islamisasi*, Mizan, Jakarta, 1987.
- A. Syafaruddin al-Musawi, lkhtilat Bandung, 1989.
- Charles Issawi, Selection from the Prolegomen Qf Ibn Khaldun of Tunis, terj. A. Mukti All, Tinta Mas, Jakarta, 1976.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa*

- Indonesia, Balai Pustaka, Jakarta.
- De Boer, T.J., *Tarikh al-Falsafah al-Islamiyyah*, terj. Muhammad Abd. al-Hadiy Abu Zaidat, Qahirah, 1954.
- Dick Harmoko, *Kamus Populer Filsafat*, Rajawali, Jakarta, 1986.
- Endang Saifuddin Anshari, *Ilmu Filsafat dan Aqama*, Bina Ilmu, Surabaya, 1987.
- Al-Farabi, Abu Nasr Muhammad Ibn Muhammad Ibn Tharkhan Ibn Auzlag, *Ara'AhI al-Madinah al-Fadhilah*, Mesir: Maktabah Muhammad Ali Sabih wa Auladiah, t.t.
- Al-Farabi, Abu Nasr Muhammad Ibn Muhammad Ibn Tharkhan Ibn Auzlag, *'Uyun al-Masa'il dalam Majmu'ah al-Rasail*, Kairo, 1907.
- Al-Farabi, Abu Nasr Muhammad Ibn Muhammad Ibn Tharkhan Ibn Auzlag, *Fusus al-Hikam dalam Malinu'ah al-Rasail*, Kairo, 1907.
- Fauzan, *Turats*, IAIN, Imam Bonjol, Padang, 1990.
- Fauzan, *Masalah Ketuhanan dalam Filsafat Islam*, IAN Imam Bonjol, Padang, 1982,
- Fazlur Rahman, *Islam*, University of Chicago Press, 1979.
- Fakhri Majid, *A History of Islamic Philosophy*, Columbia University Press, New York, 1983,
- Franz Rosethal, *Ibn Khaldun, The Muqaddimah, an Introduction to History* (3 Volumes), Bollingen Series XLIII, New York 1958, Vol. I.
- Fuad Hasan, *Berkelana dengan Existensialisme*, Jakarta 1973.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad b. Muhammad, *Tehafut al-Falasifah*, ed. Sulaiman Dunya, Kairo, Daar al-Ma'rif 1961.
- G. Lebon, *Hadharatul al-Falasifah Arab*, terj. Aid il Zu'aitar, Kairo, 'Isa Al-Babi Al-Halabi, 1964.

- Grace Cairns, *Philosophies of History*, London: Peter Own, 1963.
- Hamka, *Filsafat Ketuhanan*, Kurnia, Surabaya, 1983.
- Harold H. Titus, *Living Issues in Philosophy. Introductory Text Book*, New York, 1959.
- Hasbullah Bakry, Prof. Drs. S.H., *Sistematika Filsafat*, Solo, 1961.
- Hana Fakhuri dan Khalil al-Jar, *Tarikh al-Falsafah al-'Arabiyah*, Beirut, Daar al-Ma'rif, 1958.
- Herri Corbin, *Tarikh al-Falsafah al-Islamiyyah*, terj. Nasir Marrawah dan al-Qabisi, Daar al-Mansyur, Beirut, t.t.
- Henri Laost, *The Encyclopaedia of Islam, Vol.III*, Leiden, 1971.
- Ibn Sina, Abu 'Ali Huseyn b. Abdullah b. Hasan, *al-Najah*, Kairo: Mustafa al-Baby al-Halaby, 1938.
- Ibn Sina, Abu 'Ali Huseyn b. Abdullah b. Hasan, *al-Isyarat wa'l-Tanbihat*, ed. Sulaiman Dunya, Daar al-Ma'rif, Kairo, 1985.
- Ibn Sina, Abu 'Ali Huseyn b. Abdullah b. Hasan, *al-Syifa* Kairo, 1960.
- Ibn Khaldun, Abd. Rahman b. Muhammad, *Muqaddimah*, Kairo. t.t.
- Ibn Khaldun, Abd. Rahman b. Muhammad, *al-Ta'rif bi Ibn Khaldun wa Rihlatuh Gharban wa Syarqan*, Kairo, 1951.
- Al-Nadim, *Al-Fihris*, Kairo, t.t.
- Ibn Said, *Tabaqat al-Umam*, Beirut, 1912.
- Ibrahim Madkur, *al-Falsafah al-Islamiyyah, Manhaj wa Tatbiquh, Daar al-Ma'rif*, Mesir, 1968.
- Ibrahim Madkur, *Ibn Khaldun al-Failasuf dalam A'mal Mahrajan Ibn Khaldun*, Kairo: al-Markaz al-Qauni li al-Buhus al-Ijtima'iyah, 1962.

- Ibn Rusyd, Abu al-Walid Muhammad b. Ahmad, *Faslu'l-Maqal fima baina'l-Hikmah wa'sy-Syari'ah min al-ittisal*, Daar al-Ma'rif, Mesir t.t.
- Ibn Rusyd, Abu al-Walid Muhammad b. Ahmad, *Tahafut al-Tahafut*, Beirut, 1930.
- Ibn Khilikan, *Wafiyatu'l - A'yan*, Kairo, Maktabah al-Nahdhah, 1948.
- Ibn Abi Usaybi'ah, *'Uyun al-Anba* Kairo, 1882.
- Imam Munawir, *Mengenal Peribadi 30 Pendekar dari Pemikir Islam dari Masa Ke Masa*, Bina Ilmu, Surabaya, 1985.
- Ibn Taymiyyah, Taqiy-al-Din Abu-I-Abbas Ahmad b. Abd. -al-Halim, *al-Raad 'ala al-Mantiqiyyin*, ed. Sulaiman al-Nadwi, Beirut, Daar al-Ma'rif, t.t.
- Kamus Dewan, *Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Pendidikan Malaysia*, Kuala Lumpur, 1989.
- K. Bertens, *Ringkasan Sejarah Filsafat*, Kanisius, Yogyakarta, 1986.
- aI-Khudhairi Zainab, *Falsafah aI-Tarikh 'inda Ibn Khaldun*, terj. Ahmad Rofi' Usmani, Pustaka Bandung, 1987.
- Muhammad Ali Abu Rayyan, *al-Falsafah al-Islamiyyah Syakhshyatuhu wa Mazahibuhu*, Iskandariyah, MK., t.t.
- M. Rasyidi, *Islam untuk disiplin Ilmu dan Filsafat, Projek Pembinaan Pendidikan Agama Islam di Perguruan Tinggi*, Jakarta, 1984.
- Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh al-Mazahib al-Islamiyyah, Juzu'l*, Daar al-Fikr al-Arabi, t.t.
- aI-Mas'udi, *A Muruj al-Zahab VIII*, Paris, 1877.
- M.T. Abdul Mu'in, *Sejarah Filasafat Islam*, Pustaka Melayu Baru, Kuala Lumpur, 1993.

- M. Joesoef Sou'yb, *Peranan Aliran Iktizal Dalam Perkembangan Alam -Fikiran Islam*, Pustaka Al-Husna, Jakarta, 1982.
- M. Joesoef Sou'yb, *Pemikiran Islam Merobah Dunia*, Firma Maju, Jakarta, 1984.
- Muhammad al-Bahiy, *Al-Fikr Al-Islamiy Tatauwurihi*, terj. Al-Yasa' Abu bakar, Bulan Bintang, Jakarta, 1987.
- Mohammad Hatta, *Alam Fikiran Yunani*, Tinta Mas, Jakarta, 1986.
- Mohd. Norman, *Sejarah Kebudayaan Islam*, Sa'adiyah. Bukit Tinggi, 1975.
- Muzaffaruddin Nadvi, *Muslim thought an Its Source*, terj. Adang Affandi, Pustaka, Bandung, 1984.
- Mustafa Abd. Razik, *Failasuf al-'Arab wa-al-Mu'allim al-Thani*, Kairo, 1945.
- Muhammad, Abu Ridah, *Rasa'il al-Kindi al-Falsafiyah*, Daar al-Fikr al-'Arabi, Kairo, 1959
- M.M. Sharif, *Muslim Thought, its Origin and Achievement*, terj. Fuad Mohd. Fachruddin, Diponegoro, Bandung, 1979.
- Max Horten, *Das Buch der Ringsteine Farabi Munster*, 1906
- Muhammad 'Atif al-'iraqy, *al-Moanhaj al-Naqli fi Falsafah Ibn Rusyd*, Mesir, Daar al-Ma'rif, 1980.
- Muhammad 'Abdullah Enan, *Ibn Khaldun; Hayatuh wa Turasuh al-Fikr*, Kairo, 1953.
- Muhammad Iqbal, *Membangunan Kembali Alam Fikiran Islam*, Pn. Tintamas, Jakarta, 1982
- Nurcholish Majid, *Khazanah Intelektual Islam*, Bulan Bintang, Jakarta, 1984.
- Nurcholish Majid, *Islam Kemoderenan dan Kelndonesiaan*, Mizan, Bandung, 1988.

- Nasution Harun, *Teologi Islam*, Yayasan Universitas Indonesia, Jakarta, 1972.
- Nasution Harun, Prof. Dr., *Akal dan Wahyu Dalam Islam*, Universitas Indonesia, Jakarta, 1986.
- Nasution Harun, Prof. Dr., *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam*, Bulan Bintang, Jakarta, 1990.
- Nasution Harun, *Islam ditinjau dari Berbagai Aspek*, UI Jilid II, Jakarta, 1985.
- Nasution Harun, *Muhammad Abdul dan Teologi Rasional Mu'tazilah*, UI- Press, Jakarta, 1987
- Nadim Al-Jisr, Syekh, *Qissah al-Iman*, Daar al-Andalus, 1963.
- Oemar Amin Hoesin, *Filsafat Islam*, Bulan Bitang, Jakarta, 1975.
- Oemar Amin Hoesin, *Kultur Islam*, Bulan Bintang, Jakarta, 1981.
- Osman Raliby, *Ibn Khaldun Tentang Masyarakat dan Sejarah*, Bulan Bintang, Jakarta, 1978.
- Pudjawijatna, *Pembimbing ke Arah Alam Filsafat*, Rineka Cipta, Jakarta, 1990.
- Poerwantana, *Seluk Beluk Filsafat Islam*, Rosca, Bandung, 1988.
- Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, London, NilacrAi;lan & Co. Ltd., 1964.
- Robert Flint, *History of the Phisolosphy*, Edinburgh: Blackwood and Sons Ltd., 1894.
- Soemadi Soerjabrata, *Pengantar Filsafat*, Yogyakarta 1970.
- Sarvepalli Radhakrishnan, ed. *History of Philosophy, Eastern and Western*, Volume I London, 1952.
- S. Takdir Ali Syabana, *Pembimbing ke Filsafat Metafisika*, Dian Rakyat, Jakarta, 1981.

- Soheil Muhsin Afnan, *Avicenna: His Life and Works*, Published by Anwin Brother Ltd. London, 1958.
- Sayyed Huesin Nasr, *Thalathah Hukama' Muslim*, terj. Ahmad Mujahid, Risalah, Bandung, 1986.
- ash-Shahrastani, Muhammad 'Abd-al-Karim b. Abu Bakr Ahmad, *al-Milal wa'n-Nihal*, ed. Muhammad Ibn Fatullah Badran, Kairo, t.t.
- Sati' al-Hushni, *Dirasat 'an Muqaddimah Ibn Khaldun*, Kairo, Maktabah al-Khanji, 1961.
- Thawil Akhyar Dasoeki, *Sebuah Kompilasi Filsafat Islam*, Bumi Aksara, Jakarta, 1991.
- Umar Farukh, *Tarikh al-Fikri al-'Arabi ila Ayyami Ibn Khaldun*, Beirut, 1962
- Wadjiz Anwar L.P.H., *Nilai Filsafat dalam Dunia Modern Dewasa ini*, Alumni, Bandung, 1983.
- Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Jilid 1, Leipziq, 1937.
- Yunasril Ali, *Perkembangan Pemikiran Falsafah Dalam Islam*, Bumi Aksana, Jakarta, 1991.
- Yusuf Karam, *Tarikh al-Falsafah al-Yunaniyyah*, Kairo, 1953.
- Yves Lacoste, *Ibn Khaldun-naissance de l'histoire, passe du tiers monde* (Paris: Fancois Maspero, 1966).
- Zainal Abidin Ahmad, H., *Ibn Sina Sarjana dan Failasuf Besar Dunia*, Bulan Bintang, Jakarta, 1974.