

**KESADARAN AKAN
IMMORTALITAS JIWA SEBAGAI
DASAR ETIKA
(PENGANTAR FILSAFAT DI DALAM ISLAM)**

Oleh: Agustinus Ryadi



KESADARAN AKAN IMMORTALITAS JIWA SEBAGAI DASAR ETIKA (PENGANTAR FILSAFAT DI DALAM ISLAM)

Penulis :

Agustinus Ryadi

© 2013

Diterbitkan Oleh:



Jl. Taman Pondok Jati J 3, Taman Sidoarjo
Telp/fax : 031-7871090
Email : zifatama@gmail.com

Bekerjasama Dengan



Fakultas Filsafat
Unika Widya Mandala Surabaya

Cetakan Pertama, Agustus 2013

Ukuran buku : 15.5 cm x 23 cm, 78 hal

Layout & Desain Cover : Miftakhul Jannah

ISBN : 978-602-17546-8-9

Hak Cipta dilindungi undang-undang. Dilarang memperbanyak atau memindahkan sebagian atau seluruh isi buku ke dalam bentuk apapun, secara elektronik maupun mekanis, termasuk fotokopi, merekam, atau dengan teknik perekaman lainnya, tanpa izin tertulis dari Penerbit. Undang-Undang Nomor 19 Tahun 2000 tentang Hak Cipta, Bab XII Ketentuan Pidana, Pasal 72, Ayat (1), (2), dan (6)

Buku yang akan Anda baca ini, Kesadaran akan Immortalitas Jiwa sebagai Dasar Etika: Pengantar Filsafat di dalam Islam, lahir dari materi kuliah Sejarah Filsafat Abad Pertengahan¹, terutama zaman filsuf- filsuf Muslim². Entah mengapa buku referensi filsafat moral para filsuf Muslim sangat minim di pustaka filsafat Indonesia. Sehingga hadirnya buku ini merupakan upaya untuk menambah referensi filsafat moral abad pertengahan, khususnya filsuf Muslim di khazanah pustaka filsafat moral bangsa kita. Buku referensi ini berupaya menghubungkan pemikiran filsuf- filsuf Muslim, khususnya tentang penafsiran yang sangat berharga para filsuf Muslim mengenai immortalitas jiwa.

Mengapa kita perlu membaca Kesadaran akan Immortalitas Jiwa sebagai Dasar Etika: Pengantar Filsafat di dalam Islam? Para pemikir yang notabene filsuf-filsuf Muslim mewiweka ajaran-ajaran tentang jiwa dengan menggunakan konsep-konsep dasar filsafat Yunani Kuno yang cocok. Mereka memikirkan jiwa dengan konsep-konsep filsafat sebagai bentuk pertanggungjawaban. Jadi tanggung jawab dapat diwujudkan dengan pemikiran mengenai jiwa. Bagi para filsuf Muslim, ajaran tentang jiwa adalah usaha harmonisasi antara filsafat dan agama Islam.

Penulis menyadari beberapa keterbatasan dengan tidak melakukan sitasi yang bersumber dari teks-teks utama dan buku-buku dari dan tentang para filsuf Muslim. Namun penulis lebih menekankan dari referensi yang lain.

1 Istilah “Abad Pertengahan” berguna membantu kita untuk memahami zaman ini sebagai zaman peralihan antara dua zaman penting, zaman kuno (Yunani dan Romawi) dan zaman modern (diawali zaman Renaissans pada abad ke-17). Filsafat abad Pertengahan mempunyai kekhasan, yaitu ada hubungan erat antara filsafat dan agama Kristen, terutama zaman patristik.

2 Muslim adalah penganut agama Islam.

Atas penyelesaian buku ini, penulis menyampaikan terima kasih kepada para mahasiswa angkatan 2012/2013 di Fakultas Filsafat Unika Widya Mandala Surabaya yang telah memberi masukan secara tidak langsung lewat tugas-tugas paper mereka dan kepada Adven Sarbani dan Fransisca Dafrosa, yang telah membaca dan mengoreksi bahasa buku ini.

Pada kesempatan ini penulis juga menyampaikan terima kasih kepada P.C. Edi Laksito, yang telah menginspirasi penulis dengan dialognya. Inspirasi yang penulis tangkap dari dia adalah manusia sebagai perenung yang tak kunjung berhenti. Akhirnya, penulis sampaikan terima kasih juga kepada Direktur Penerbit Zifatama, Bp. Nurdian Safri, yang telah memproses manuskrip ini secara profesional.

Surabaya, Juli 2013

Agustinus Ryadi

DAFTAR ISI

PRAKATA	III
DAFTAR ISI	V
PENDAHULUAN	
1. Latar Belakang Pemilihan Tema	VIII
a. Mengapa Berjudul Kesadaran akan Immortalitas Jiwa sebagai Dasar Etika: Pengantar Filsafat di dalam Islam?.....	VIII
b. Pengantar Filsafat di dalam Islam	X
2. Pembatasan Masalah	X
3. Struktur Buku	X
LAMPIRAN : Filsuf-Filsuf Muslim dan Tradisi Filsafat	XII
BAB I: KESADARAN AKAN KESATUAN JIWA DAN BADAN	
1. Kesadaran sebagai Dasar Etika	1
2. Kesatuan Substansial atau Aksidental	2
a. Plato	3
b. Aristoteles	4
c. Plotinos	5
d. Percobaan Sintesa	6
BAB II: ZAMAN FILSAFAT PERTAMA (WILAYAH TIMUR)	
1. Al-Kindi (800 - 870)	9
1.1. Filsafat	10
1.2. Kesatuan Aksidens antara Jiwa dan Badan	11
1.3. Akhirat dan Etika	13
1.4. Catatan	14
2. Al-Razi (864-925)	15

2.1.Filsafat	16
2.2.Tidak Ada Kesatuan antara Jiwa dan Badan.....	17
2.3.Akhirat dan Etika	18
2.4.Catatan	19
3. Al-Farabi (870-950)	19
3.1.Filsafat	20
3.2.Kesatuan Aksidens antara Jiwa dan Badan	24
3.3.Jiwa Khalida dan Etika.....	25
3.4.Catatan	26
4. Ibnu Sina (980-1037).....	26
4.1.Filsafat	27
4.2.Kesatuan Aksidens antara Jiwa dan Badan	28
4.3.Tidak Ada Kebangkitan Badan dan Etika	31
4.4.Catatan	32
BAB III: ZAMAN KALAM KEDUA	33
1. Al-Ghazali (1058-1111)	34
1.1.Filsafat	35
1.2.Kekekalan Jiwa.....	37
1.3.Tidak Ada Kebangkitan Badan dan Etika	39
1.4.Catatan.....	41
BAB IV : ZAMAN FILSAFAT KEDUA	
(WILAYAH BARAT).....	41
1. Ibnu Bâjjah (1082-1138).....	41
1.1.Filsafat	42
1.2.Kesatuan Aksidens antara Jiwa dan Badan	44
1.3.Tidak Ada Kebangkitan Badan dan Etika	45

1.4.Catatan	46
2. Ibnu Thufail (1110-1185).....	46
2.1.Filsafat	47
2.2.Immortalitas Jiwa	48
2.3.Akhirat dna Etika	49
2.4.Catatan	50
3. Ibnu Rusyd (1126-1198).....	50
3.1.Filsafat	52
3.2.Kekekalan dan Fakultas Jiwa	52
3.3.Tidak Ada Kebangkitan Badan dan Etika.....	54
3.4.Catatan	55
EPILOG: AKHIR SEBUAH PERMULAAN	57
DAFTAR PUSTAKA	60
Riwayat Hidup Penulis.....	66

1. Latar Belakang Pemilihan Tema

- a. Mengapa Berjudul Kesadaran akan Immortalitas Jiwa sebagai Dasar Etika: Pengantar Filsafat di dalam Islam?

Bangsa Arab memiliki banyak hikayat menarik yang mengandung pesan bijak. Salah satu yang terkenal adalah kisah mengenai usaha seorang pelayan menghindari kematian. Dikisahkan bahwa ada seorang pedagang di kota Baghdad kuno menyuruh pelayannya ke pasar untuk membeli barang-barang dagangan. Beberapa menit kemudian kembalilah pelayan itu, bergemetar seluruh tubuhnya dari kepala sampai kaki. Ia berkata, “Tuan! Tuan! Pada waktu saya menelusuri pasar, saya didorong-dorong oleh seseorang di antara kerumunan banyak orang. Ketika saya mencoba melihat siapa orang itu. Saya melihat maut. Ia melihat saya dengan tajam. Pinjamilah saya kudamu yang tercepat supaya saya dapat berlari cepat ke Samarra.”

Pedagang itu dapat memahaminya, dan pelayan itu pergi secepatnya. Sementara itu pedagang itu pergi ke pasar untuk membeli barang-barang dagangan yang belum jadi dibeli. Lihatlah, yang ia lihat hanya si maut. “Mengapa kamu tadi memandang pelayanku dengan tajam dan mengancam?” Pedagang itu bertanya.

“Itu bukan cara memandang yang mengancam,” jawab si maut, “Itu cara memandang yang tiba-tiba saja. Saya senang melihatnya di Baghdad, sebab saya telah punya janji dengannya malam ini di Samarra.”

Demikianlah satu hikayat kuno bangsa Arab mengenai kematian. Kisah yang lucu namun memiliki makna mendalam. Manusia berusaha menghindari kematian, namun kematian pasti terjadi dalam kehidupan manusia. Bahkan sampai sekarang kematian dipandang sebagai misteri kehidupan. Pertanyaan yang sering menimbulkan permenungan dan perdebatan adalah, setelah kematian, apa yang akan terjadi dengan manusia? Benarkah ketika mati, jiwa manusia akan memasuki alam baka untuk selamanya bahagia di sorga atau selamanya menderita di neraka? Benarkan jiwa itu abadi (immortal)?

Filsafat mengatakan bahwa manusia itu terbentuk atas jiwa dan badan¹, itu berarti bahwa dalam makhluk yang disebut manusia itu ada sesuatu “yang oleh sebabnya” ia ada, hidup dan berpikir. Serta ada sesuatu “yang oleh sebabnya” ia adalah material dan dapat binasa. Dua

1 Anton Bakker, 2000: 100-103.

“yang oleh sebabnya” merupakan struktur metafisik fundamental dari manusia. Para filsuf ingin mengerti manusia dari struktur metafisiknya (filsafat manusia), yaitu kumpulan dari semua “yang oleh karenanya”², karena manusia tidak dapat dipikirkan tanpa struktur metafisik ini.

Pertanyaannya yang jadi masalah adalah, apa yang terjadi pada waktu kematian jika jiwa lebih unggul dari badan? Kita menghadapi kesukaran untuk melihat berakhirnya kehidupan jiwa. Kita juga menghadapi kesulitan untuk melihat bagaimana jiwa itu dapat terus mengada, jika ia tidak dapat meneruskan kegiatannya karena semuanya menuntut adanya organ-organ badan untuk dapat melaksanakan kegiatan. Seandainya benar bahwa kematian berarti putusnya hubungan secara definitif antara jiwa dan badan, masalah tersebut akan nampak sebagai masalah yang tidak dapat diatasi.

Walau etika yang seimbang³ adalah etika yang memiliki dua unsur secara struktural, yaitu fenomenologi kesadaran moral⁴ dan etika normatif⁵, namun unsur yang memadai dalam buku ini adalah unsur fenomenologi kesadaran moral. Pendekatan ini berbentuk “fenomenologis” karena pendekatan ini memperhatikan dengan seksama unsur-unsur apa saja yang terkandung dalam kesadaran moral, sekurang-kurangnya data primer kesadaran moral. Unsur-unsur hakiki dalam fenomena moral primer ini adalah nilai mutlak sikap baik dan tuntutan mutlak untuk memilikinya. Tidak ada kekecualian, manusia wajib bersikap baik dan kewajiban tersebut memiliki nilai pada dirinya sendiri⁶.

Kesadaran akan immortalitas jiwa tidak bertentangan dengan martabat manusia sebagai makhluk yang bertindak berdasarkan kesadaran akan baik dan buruk, serta sanggup bertanggungjawab. Kita hidup bermoral supaya kita mencapai kesempurnaan dan kebahagiaan sesudah kematian. Pertanyaan yang telah kita munculkan pada permulaan timbul lagi: apa artinya suatu kelangsungan hidup jiwa, setelah jiwa terpisah dari badan?

2 Louis Leahy, 1985: 11.

3 Agustinus Ryadi, 2012: 55.

4 Titik tolak fenomenologi kesadaran moral adalah data primer kesadaran moral, yaitu keterikatan aku yang total dan mutlak untuk bertanggung jawab atas keselamatan sesama.

5 “Normative ethics, then, is concerned with stating and defending the most basic moral principles”. Shelly Kagan, 1998: 2.

6 Franz von Magnis, 1975: 17.

b. Pengantar Filsafat di dalam Islam?

Dalam buku Kesadaran akan Immortalitas Jiwa sebagai Dasar Etika: Pengantar Filsafat di dalam Islam yang tidak begitu gemuk ini penulis hanya melihat dari luar dan membaca referensi dari orang kedua. Filsafat yang dibahas di sini merupakan kegiatan yang lahir bersama dengan tuntunan ajaran agama Islam. Kegiatan berfilsafat yang dilakukan para filsuf Muslim ini dapat digambarkan ibarat jemaah haji pergi ke Mekah dengan kendaraan yang dinaiki⁷. Penulis tidak memiliki batin yang proporsional seperti jemaah yang beribadah haji. Penulis juga jauh dari keinginan untuk mencoba membuktikan ajaran immortalitas jiwa dari para filsuf Muslim bertentangan atau tidak dengan ajaran iman. Hipotesa yang ingin dibuktikan adalah mestinya kesadaran akan immortalitas jiwa menjadi dasar bagi etika yang digarap oleh para filsuf Muslim.

2. Pembatasan Masalah

Para Filsuf Muslim adalah filsuf-filsuf yang memeluk agama Islam dari abad ke-9 sampai abad ke-12. Itu pun penulis masih membatasi dengan memilih filsuf-filsufnya. Para filsuf Muslim tersebut mencoba untuk membuktikan bahwa kesimpulan mereka tentang immortalitas jiwa tidak bertentangan dengan ajaran imannya.

Para Filsuf Muslim meminjam prinsip-prinsip filsafat untuk menjelaskan dan memahami iman secara lebih baik. Mereka menggunakan filsafat dan menerapkannya kepada kebenaran-kebenaran iman untuk menghadapi ancaman dari para bidaah. Mereka juga menolak segala sesuatu yang tidak masuk akal. Dengan demikian para filsuf Muslim memiliki dua sudut pandang, yaitu apa yang masuk akal dari segi iman dan apa yang masuk akal dari segi filsafat.

Persoalan yang mau digarap melalui buku ini adalah: Bagaimana sebenarnya hidup di akhirat menurut para filsuf Muslim? Apakah kesatuan antara jiwa dan badan berkorelasi langsung dengan ada-tidaknya kebangkitan badan? Apakah kesadaran akan akhirat memiliki dampak pada etika manusia pada waktu mereka hidup?

3. Struktur Buku

Pemikiran para filsuf Muslim mengenai immortalitas jiwa dibagi menjadi empat bab. Bab pertama, membahas mengenai kesadaran akan

7 JWM. Bakker, 1978: 8.

kesatuan jiwa dan badan manusia. Bab kedua mengangkat pemikiran para filsuf Muslim pada zaman filsafat pertama – Wilayah Timur, yakni Al-Kindi, Al-Razi, Al-Farabi, dan Ibnu Sina. Bab ketiga, membahas tentang seorang filsuf Muslim pada zaman kalam kedua, Al-Ghazali. Sedangkan, Bab keempat membahas para filsuf Muslim dalam wilayah Barat pada zaman filsafat kedua, yakni Ibnu Bâjjah, Ibnu Thufail, dan Ibnu Rusyd. Buku ini dapat diibaratkan RSS (Rumah Sangat Sederhana), untuk memahami khazanah pemikiran para filsuf Muslim. Dalam buku ini, orang yang mau masuk dibukakan terlebih dahulu dengan pintu pendahuluan dan diakhiri pintu epilog.

Filsuf-Filsuf Muslim dan Aliran Ilmu Kalam

Zaman Filsafat Pertama (Wilayah Timur): Abad IX-XI	Zaman Kalam Kedua: Abad XI-XII	Zaman Filsafat Kedua (Wilayah Barat): Abad XI-XII	Tradisi Filsafat
Al-Kindi (800 - 870)			Aristotelian-Neoplatonis
Al-Razi (864-925)			Neoplatonis
Al-Farabi (870-950)			Aristotelianisme
Ibnu Sina (980-1037)			Aristotelian-Neoplatonis
	Al-Ghazali (1058-1111)		Platonisme
		Ibnu Bâjjah (1082-1138)	Neoplatonisme
		Ibnu Thufail (1110-1185)	Neoplatonisme
		Ibnu Rusyd (1126-1198)	Neoplatonisme

1. Kesadaran sebagai Dasar Etika¹

Istilah kesadaran pada manusia telah digunakan sejak zaman Yunani Kuno, terutama pada karya-karya Plato dan Aristoteles. Mereka mengemukakan pendapat tentang pikiran atau rasio yang memiliki pengaruh terhadap konsep kesadaran para filsuf Muslim. Mereka mengkonstruksi teori tentang rasio atau intelek sebagai bagian dari jiwa manusia yang mampu memahami kenyataan dan kebenaran dengan dasar bahwa manusia adalah makhluk rasional. Manusia menyadari dirinya sendiri dan dunia sekelilingnya secara nyata maupun abstrak melalui rasio atau inteletiknya.

Plato dan para pengikutnya menampilkan model kesadaran manusia yang tertutup. Pikiran atau rasio yang menentukan kesadaran masih mengarah kepada dirinya sendiri. Plato menyamakan rasio dengan jiwa yang telah mengenal kebenaran sejati yang berasal dari dunia idea. Manusia harus mengutamakan jiwanya untuk mengerti kembali kebenaran sejati.

Pada pemikiran Plato, rasio manusia wajib mengenal pengetahuan yang berada dalam jiwa. Karena pengetahuan yang ada pada jiwa merupakan pengetahuan yang benar. Sedangkan pengetahuan yang berada di luar jiwa bukan merupakan pengetahuan yang benar. Karena segala sesuatu yang berada di luar jiwa adalah semu atau palsu. Rasio menurut Plato adalah rasio yang tertutup karena ia hanya mengenal jiwanya sendiri.

Aristoteles menyanggah pendapat Plato di atas mengenai rasio manusia. Menurutnya, Plato mengabaikan apa yang dapat ditangkap oleh manusia melalui proses inderawi. Pada kenyataannya, pemahaman terhadap benda-benda melalui pencerapan inderawi menolong manusia untuk menemukan kebenaran akan realitas.

Aristoteles menolak konsep dunia idea Plato dengan mengajukan pendapatnya sendiri bahwa dunia ini merupakan sumber pengetahuan.

1 Bagus Takwin, 2005: 27-31; Lih. Juga Roland J. Teske, XXXVII (1963) 4: 433: "Since Averroes tells us that moral philosophy derives its principles from the study of the soul, an investigation of the nature of man and especially of his highest power, intellect, will be our first consideration. Moral science takes from the study of the soul both the knowledge of what man is and the ultimate end of man".

Kebenaran sejati dapat dimengerti oleh manusia dengan menggunakan rasionalitasnya. Namun Aristoteles menegaskan bahwa segala sesuatu yang ada di dunia bersifat teleologis. Segala sesuatu bergerak menuju satu tujuan, *Causa Prima*, satu penggerak yang tak tergerakkan. Demikian juga rasio sebagai kesadaran bergerak menuju satu hal dan tertutup pada hal-hal lain. Meskipun menolak konsep rasio Plato, konsep rasio Aristoteles masih merupakan rasio tertutup.

Al-Kindi, Al-Razi, Ibnu Sina, dan Ibnu Rusyd menggunakan filsafat Plato dan Aristoteles untuk membahas tentang kesadaran manusia pada Abad Pertengahan.

2. Kesatuan Substansial atau Aksidental

Penulis mengulas kesatuan jiwa dan badan dari sudut pandang dasar-dasar filosofis dari kenyataan, yaitu kesatuan substansial atau aksidental². Kesatuan substansial adalah apa yang kita lihat merupakan satu kesatuan utuh sebagai manusia, bukan badan adalah bagian dari manusia dan jiwa adalah bagian dari manusia. Sedangkan kesatuan aksidental adalah kita melihat manusia tidak satu kesatuan utuh sebagai manusia. Jiwa dan badan bersifat otonom. Jiwa dan badan merupakan bagian-bagian dari adanya manusia. Hipotesa buku ini adalah kalau ada kesatuan antara jiwa³ dan badan itu substansial atau aksidental menurut filsuf-filsuf Muslim, maka bisa ditarik kesimpulan dari sudut pandang etika.

Kesatuan itu bersifat substansial jika esensi kesatuannya memang demikian. Ia tidak memiliki keberadaan kesatuannya pada yang lain. Substansial berasal dari bahasa Latin, *substantia*. *Sub* berarti di bawah dan *stare* berarti berdiri. *Substantia* berarti berada di bawah, atau berada di bawah dari yang nampak. Jadi substansi merupakan unsur yang mutlak perlu sehingga sesuatu itu ada. Secara metafisik, substansi merupakan bentuk yang mendasar, dasar dari sesuatu yang ada dan memiliki kaitan yang erat dengan aksidens⁴. Substansi merupakan prinsip pemersatu menurut sekolah Aristotelian-Tomistik. Substansi memiliki esensi yang sempurna, karena ia tidak bergantung pada yang lain.

2 Ada dua macam kesatuan, kesatuan sederhana (kesatuan yang mulus murni ada pada Tuhan) dan kesatuan gabungan (kesatuan substansial dan kesatuan aksidental), Vianni Rovighi, 1964: 26; bdk. Lorens Bagus, 1991: 78; Aldo Vendemiati, 1999: 108.

3 Sabino Palumbieri, 2000: 73-75.

4 Vianni Rovighi, 1964: 37-38; bdk. Lorens Bagus, 1991: 122.

Kesatuan itu bersifat aksidental kalau esensi kesatuannya bergantung pada yang lain. Realitas dapat dibagi menjadi dua terkait dengan substansi dan aksidens, yaitu realitas yang keberadaannya dari dirinya sendiri dan modifikasi dari keberadaan yang dimiliki sendiri itu. Perbedaan antara substansi dan aksidens sama dengan keberadaan itu per se (berada dalam dirinya sendiri) atau per accidens (modifikasi dari yang lain). Aksidental berasal dari kata bahasa Latin, *accidens*, ad yang berarti pada dan *cadere* yang berarti jatuh. Aksidens melekat pada substansi. Aksidens tidak pernah berdiri sendiri. Jadi aksidens merupakan modifikasi dari substansi⁵. Aksidens merupakan kualitas dan fenomena menurut sekolah Aristotelian-Tomistik. Aksidens memiliki esensi yang tidak sempurna, karena ia masih bergantung pada yang lain.

a. Plato⁶ (427-347 SM)

Plato menganggap bahwa dunia materi terdiri atas bayangan-bayangan yang ikut ambil bagian dalam ‘dunia ide-ide’. Ide-ide adalah subsisten, tidak berubah dan sempurna. Jiwa manusia yang belum disatukan dengan badan berada di antara ide-ide. Jiwa tersebut adalah ‘aku’ spiritual. Prosesnya adalah jiwa diturunkan ke dalam badan dan menguasai badan. Dengan demikian Plato mengapresiasi jiwa lebih daripada badan. Badan dievaluasi secara agak negatif dan tidak sempurna.

Jiwa dibagi menjadi tiga bagian menurut Plato: jiwa intelektual (rohani, di dalam kepala), jiwa sensitif (emosi-emosi, di dalam dada), dan jiwa vegetatif (di dalam perut).

Plato mengakui adanya kesatuan intim antara jiwa dan badan, namun kesatuan tersebut memiliki sifat aksidental. Sifat aksidental biasa dilawankan dengan sifat substansial. Aksidens adalah in-alietas (pada yang lain)⁷. Aksidens⁸ merupakan sesuatu yang bergantung pada yang lain. Aksidens tidak mengubah hakikat atau esensi sesuatu. Maka V. Rovighi

5 Vianni Rovighi, 1964: 52; bdk. Lorens Bagus, 1991: 127-128.

6 Anton Bakker, 2000: 95.

7 Lorens Bagus, 1991: 120.

8 Luigi Bogliolo, 1987: 62. Struktur aksidens hanya ditemukan dalam hal-hal yang terbatas. Ia bereksistensi tetapi sejauh: tidak mewujudkan adanya sendiri; tidak berada di dalam dan oleh dirinya sendiri, tetapi di dalam yang lain dan untuk yang lain; tidak memiliki otonomi; tidak memiliki konsistensi dan keberdikarian; tidak berada sebagai keseluruhan yang berdiri sendiri; berada di dalam dan untuk substansi. Oleh sebab itu, aksidens dinamai *ens entis*, yang-ada dari yang-ada lain.

mendefinisikan aksidens dengan definisi deskriptif, yaitu “sesuatu yang eksistensinya tidak dalam dirinya sendiri, tetapi dalam yang lain, pada subyek yang memilikinya”⁹.

Jiwa yang spiritual adalah hal yang paling penting bagi Plato. Ia menyatakan bahwa jiwa sebagai kesucian asali, praeksistensi, dan terpenjara dalam badan. Maka jiwa harus abadi. Ia merumuskan argumen-argumen yang mendukung tentang keabadian jiwa. Salah satu argumen adalah jiwa sama dengan idea-idea. Empedokles menyatakan bahwa “yang sama mengenal yang sama”¹⁰.

Argumen lain untuk mendukung pendapat Plato tentang keabadian jiwa adalah jiwa sebagai prinsip yang menggerakkan dirinya sendiri dan oleh sebab itu ia dapat menggerakkan badan. Jiwa adalah bagian manusia yang tidak dapat mati. Jiwa dipenjarakan dalam badan melalui reinkarnasi berulang kali. Jiwa yang telah disucikan dari kesalahannya sendiri, ia mencapai dunia yang lebih luhur, di mana kita memandang idea-idea murni dan abadi. Jiwa hidup terus walau badan telah mati. Keabadian dituntut oleh jiwa.

Dalam skema antropologi Plato, urutan tiga prinsip dari yang tertinggi sampai ke yang terendah: rasional, emosional, dan appetitif. Rasio “harus memerintah” dua unsur lain di bawahnya dalam hirarki itu. Dengan bahasa figuratif yang sangat indah, Plato menulis bagaimana rasio diibaratkan dengan sais kereta perang, sedangkan unsur emosional dan appetitif ibarat dua kuda yang mempunyai derap tak terkendali.

Marilah kita umpamakan dengan satunya kekuatan dalam sebuah tim kuda dan sais kereta perang... Tentang kita manusia, jiwa kita ibarat sepasang kuda yang dikendalikan oleh seorang sais kereta perang. Satu dari keduanya itu baik, sedangkan lainnya buruk. Itulah mengapa sais kereta punya tugas yang begitu sulit dan penuh marabahaya”¹¹.

b. Aristoteles (384-322 SM)

Aristoteles memberi definisi jiwa sebagai “aktus (entelekheia) pertama dari suatu badan organis”¹². Ia menyebut jiwa sebagai “aktus

9 Vianni Rovighi, 1964: 52.

10 Harun Hadiwijono, 1983²: 28.

11 Plato, “Phaedrus”, dalam E. Hamilton & H. Cairns (Eds.), 1969: 493.

12 De Anima II, 1,412b 5-6.

pertama” karena jiwa adalah aktus yang paling mendasar. Jiwa merupakan prinsip imanen yang mengaktualisasikan suatu bagian material dari alam untuk memberikan kepadanya suatu struktur yang khas. Aktus ini membuat badan hidup. Aktus yang membuat manusia menjadi seorang manusia. Manusia tidak menjadi manusia karena aktus memberi keturunan. Manusia adalah manusia karena jiwanya. Jiwa merupakan aktus pertama.

Manusia adalah satu substansi yang terdiri dari dua aspek, jiwa dan badan. Jiwa dan badan merupakan satu relasi antara bentuk dan materi. Jiwa adalah bentuk dan badan adalah materi. Karena bentuk dan materi masing-masing memiliki peranan sebagai aktus (*actus*) dan potensi (*potentia*), kita dapat menyatakan bahwa jiwa memiliki fungsi sebagai aktus, sedangkan badan memiliki fungsi sebagai potensi. Setiap materi, termasuk badan manusia, memiliki potensi untuk berubah menjadi sesuatu. Perwujudan potensi (badan) adalah aktus (aktualita, jiwa).

Jiwa adalah forma atau bentuk atau aktualita dari badan. Badan merupakan materi atau *potentia* yang mewujudkan jiwa sebagai aktualitasnya. Jiwa (forma) manusia memungkinkan manusia berbeda dengan makhluk hidup lain. Jiwa (forma) manusia memungkinkan manusia untuk bertindak rasional dalam hidupnya. Bagi Aristoteles, jiwa dan badan merupakan satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan¹³.

Teori Aristoteles tentang manusia seperti di atas mengandung konsekuensi yang berat. Ia perlu meninggalkan pendapat Plato tentang keabadian jiwa, karena jiwa sebagai bentuk sama sekali terarah kepada badan sebagai materi, nyata bahwa jiwa hanya dapat hidup terus bersama badan yang adalah materi. Hal ini berarti bahwa manusia meninggalkan dunia, badan musnah, jiwa juga musnah. Jadi jiwa manusia adalah tidak abadi.

c. Plotinos (284-269 SM)¹⁴

Ajaran Plotinus berdasarkan pada dualisme Plato. Namun ia menaikkan dualisme Plato yang antroposentris (berpusat pada manusia) ke tingkat teosentris (berpusat pada “Yang ilahi”). Segala sesuatu atau jagad raya mengalir keluar dari “Yang ilahi”, sumber mata air yang mengalirkan air atau terang yang memancarkan sinar di dalam kegelapan.

13 Bagus Takwin, 2005: 96-97.

14 Harun Hadiwijono, 1983²: 66.

Segala sesuatu yang mengalir semakin jauh dari “Yang ilahi” adalah perihai yang semakin tidak sempurna keadaannya. Pengaliran terjadi secara bertahap atau bertingkat.

Ada tiga pengaliran penting menurut Plotinos, yaitu roh (*nous*, roh ilahi yang bukan Tuhan sendiri), jiwa (*psykhè*, jiwa dunia, jiwa sudah ada sebelum manusia dilahirkan), dan benda (*me on*, dunia yang tampak)¹⁵. Manusia terdiri atas tiga substansi, yaitu roh (*nous*), jiwa (*psykhè*) dan badan (*soma*). Ketiga substansi ini mewujudkan suatu keseluruhan, yaitu manusia. Jiwa sebagai tempat kesadaran mengambil tempat di pusat. Roh (*nous*) selalu disatukan dengan *nous* yang tertinggi, yaitu “Yang ilahi”, sedangkan badan mewujudkan alat bendawi.

“Yang ilahi” menyatukan kembali manusia dengannya adalah tujuan hidup manusia. Penyatuan kembali (*remanasi*) berjalan tahap demi tahap seperti pengaliran keluar (*emanasi*). *Remanasi* berlangsung dengan melakukan kebajikan umum, berfilsafat, dan mistik¹⁶. Melakukan kebajikan umum berarti memiliki pengetahuan tentang yang baik, keberanian, mengendalikan diri dan berlaku adil. Tahap *remanasi* ini merupakan persiapan untuk tahap *remanasi* kedua, yaitu berfilsafat, memikirkan segala sesuatu secara mendalam. Akhirnya, tahap *remanasi* kedua ini membawa ke tahap ketiga, yaitu mistik. Mistik berarti orang menyelami dirinya sendiri secara sempurna, menyelami “Yang ilahi”, yang ada di dalam dirinya sendiri.

d. Percobaan Sintesa¹⁷

Filsuf skolastik mencoba untuk membuat sintesa antara Aristoteles dan Tomisme. Ada dua cara yang dipakai oleh skolastik¹⁸ adalah pertama, pembedaan dua prinsip substansial nyata, *hylemorphism* (Yunani: *hyle* = materi, bahan, badan; *morphe* = bentuk, jiwa) dan kedua, pembedaan dua bagian substansial konkret, yaitu ‘badan’ (materi sejauh dibentuk jiwa) dan ‘roh’ (jiwa sejauh melampaui badan). Dialektika antara dua prinsip nyata, yaitu “materi” (Latin: *materia* [badan]) dan “bentuk” (Latin: *forma* [jiwa]) mewujudkan manusia sebagai substansi yang satu. Materi dan bentuk disamakan dengan potensi dan aktus manusia. Materi diaktualisasikan oleh bentuk atau jiwa yang merupakan badan,

15 Harun Hadiwijono, 1983²: 67-68.

16 Harun Hadiwijono, 1983²: 69.

17 Anton Bakker, 2000: 98.

18 Anton Bakker, 2000: 98.

namun jiwa melampaui badan yang dijiwainya pada saat yang sama. Badan dan jiwa itu berbeda pada kenyataannya.

Jiwa (forma) memiliki sifat spiritual atau transenden. Jiwa adalah ‘roh’ yang berdikari (subsistens) sebab ia menjadi “substansi spiritual yang tidak memuat materi sebagai prinsip intrinsik”¹⁹. Jiwa sebagai ‘roh’ hanya bergantung pada badan secara ekstrinsik dan tidak terbenam di dalam materi dengan bergantung darinya, namun ia tetap berhubungan secara intrinsik dengan badan (materi) tersebut.

19 *Anton Bakker, 2000: 98.*

BAB 2 | ZAMAN FILSAFAT PERTAMA (WILAYAH TIMUR)

Istilah filsafat dikhususkan bagi sistem berpikir ahli pikir Muslim yang bertitik tolak dan bersandarkan filsafat Hellenis. Filsafat ini berkembang antara 850–1037 di daerah timur dari khalifah¹ Abbasiyah² dan berhaluan neoplatonis bercampur dengan mazhab peripatetis. Penulis hanya membahas Al-Kindi, Al-Razi, Al-Farabi dan Ibnu Sina.

1. Al-Kindi (800 - 870)

Al-Kindi dilahirkan dari keluarga Arab³ aristokrat suku Kinda di Kufah (Irak sekarang) pada tahun 800. Ayahnya, Ishaq ibn Al Sabbah adalah gubernur al-Kufah. Nama lengkap Al-Kindi adalah Abu Ya'qub b. Ishaq Al-Kindi Failasuf al-Arab. Ketika ia masih kecil belajar menulis Arab dan menghafalkan ayat-ayat Al Qur'an. Ia juga giat menerjemahkan buku-buku asing ke dalam bahasa Arab.

Pada Abad Pertengahan beberapa kota di Irak (al-Kufah, al-Basra, Baghdad) telah menjadi pusat kebudayaan Islam. Kota al-Kufah memiliki kekhasan untuk mengkaji ilmu-ilmu rasional seperti dasar aritmatika, kajian al-quran, sastra, tata bahasa Arab, dan fiqih. Namun Al-Kindi lebih tertarik pada filsafat dan sains, maka ia pergi ke kota Baghdad untuk mempelajarinya.

Al-Kindi juga banyak menerjemahkan karya filsuf Yunani ke dalam bahasa Arab di kota Baghdad. Diantaranya adalah karya dari mazhab Aristotelian dan Neoplatonisme, yang nantinya akan mempengaruhi filsafatnya. Dapat dikatakan ia adalah orang Arab pertama yang telah menjembatani antara filsafat Yunani dengan filsafat islam. Selain filsafat, Al-Kindi juga menulis tentang tema lain yang dapat digolongkan sebagai berikut⁴: logika, aritmatika, metafisika, musik, geometri, astronomi, medis, teologi, politik, kimia dan meteorologi.

Ibnu Nadim mencatat bahwa karya Al-Kindi mencapai sebanyak dua ratus empat puluh (240) judul buku. Sedangkan Hallmut

1 *Khalifah berarti wakil (pengganti) Nabi Muhammad saw., yang melaksanakan syariat (hukum) Islam di kehidupan negara.*

2 *Suatu dinasti (Bani Abbas, paman Nabi Muhammad SAW) yang menguasai Negara Islamiah pada masa klasik dan pertengahan Islam. Pendiri dinasti ini adalah Abu Abas as-Saffah. Zaman keemasan Islam tercapai pada masa dinasti Abbasiyah.*

3 *Filsuf muslim Arab pertama pada zaman kalifah al-Ma'mun dan al-Mu'tasim.*

4 *Ibid, hal 21.*

Ritter, seorang orientalis Jerman, menemukan dua puluh sembilan (29) risalah di perpustakaan Aya Sofia (Istambul). M. Abdulhadi Aburaidah menerbitkan risalah-risalah tersebut di Mesir. Karya utama Al-Kindi adalah Kitab al-Falsafah al-Ula (Buku Filsafat Pertama).

1.1. Filsafat

Banyak ahli agama menyerang filsafat dengan alasan bahwa wahyu dan kepercayaan lebih penting bagi teori agama. Al-Kindi menekankan bahwa hakikat filsafat memiliki dasar pada pengamatan mendalam terhadap dunia, logika, dan nalar⁵ pada situasi itu. Ia merangkai enam⁶ kata bagi definisi filsafat. Pertama, ia menggambarkan akar kata filsafat dari bahasa Yunani, *filo* berarti sahabat dan *sofia* berarti kebijaksanaan. Jadi filsafat berarti kecintaan akan kebijaksanaan. Kedua, filsafat membuat mungkin manusia untuk meneladan keagungan Allah semampunya. Ke-tiga, filsafat menyentuh makna kematian dan jiwa. Keempat, filsafat adalah ilmunya ilmu dan kebijaksanaan dalam kebijaksanaan. Kelima, filsafat memungkinkan seorang manusia untuk mencari jati diri. Keenam, filsafat adalah ilmu yang mempelajari esensi dan sebab.

Al-Kindi merumuskan definisi tentang filsafat dalam karyanya yang berjudul Kitab al-Falsafah al-Ula (Buku Filsafat Pertama) sebagai berikut “pengetahuan tentang segala hal, sejauh batas kemampuan manusia”⁷ dan metafisika adalah “pengetahuan akan Realitas Pertama, Sebab dari setiap realitas”⁸. Ia menjelaskan bahwa belajar metafisika tidak bisa lepas dari empat macam sebab dari Aristoteles: sebab efisien, material, formal, dan final⁹. Keempat sebab tersebut menjawab pertanyaan mengapa dan bagaimana suatu hal menjadi apa adanya dan bukan menjadi sesuatu yang lain.

Al-Kindi berusaha memadukan anasir-anasir filsafat Neo-Platonis dengan Aristotelianis¹⁰. Ia mengambil unsur Plato mengenai konsep filsuf. Filsuf adalah orang yang menghiasi dirinya dengan cinta akan kebenaran dan penelitian serta mengutamakan jalan keyakinan (*al-yaqin*) daripada jalan dugaan (*dhan*). Unsur Aristotelian yang diambilnya

5 *Tony Abboud, 2013: 52.*

6 *Tony Abboud, 2013: 55; Bdk. George N.Atiyeh, 1983: 18-19.*

7 *George N.Atiyeh, 1983: 17.*

8 *Battista Mondin, LII (1999) 1/2: 70.*

9 *Battista Mondin, LII (1999) 1/2: 70; bdk. Lorens Bagus, 1991:158-161.*

10 *Philipus Tule, 2003: 186-187.*

adalah filsafat yang terbagi atas teori (nadhariah) dan praktek ('amaliah). Tujuan filsuf secara teoretis adalah mengetahui kebenaran, sedangkan secara praktis adalah mewujudkan kebenaran melalui tindakan konkrit. Ia mengambil juga pandangan Pythagoras yang menetapkan matematika sebagai jalan menuju ilmu filsafat melalui pembuatan obat.

1.2. Kesatuan Aksidens antara Jiwa dan Badan

Al-Kindi memberi tiga definisi jiwa, yaitu satu definisi jiwa menurut Pythagoras, satu definisi jiwa menurut Aristoteles dan satu definisi jiwa menurut Plato. Definisi jiwa pertama adalah:

“tunggal dan bersipat (bersifat) sempurna dan mulia”. Esensinya berasal dari esensi Sang Pencipta, seperti halnya sinar matahari berasal dari matahari. Telah dijelaskan bahwa jiwa terpisah dari badan dan berbeda daripadanya, dan bahwa esensinya adalah ilahi dan spiritual menilik akan keunggulan sipatnya (sifatnya) dan kejjikannya terhadap nafsu dan keberingasan yang membinasakan badan”¹¹.

Definisi jiwa yang kedua adalah “bentuk daripada makhluk hidup (speciesnya) yang dapat terpahami”¹². Jiwa itu merupakan sesuatu yang menjadikan makhluk hidup tertentu menjadi anggota dari sebuah spesies hidup. Sedangkan, definisi ketiga dari jiwa adalah gabungan antara Aristoteles dan Plato. Definisi jiwa menurut Aristoteles adalah “suatu substansi sederhana yang mewujudkan perbuatan-perbuatannya dalam badan-badan” dan Plato mendefinisikan jiwa sebagai sesuatu yang “dipersatukan dengan badan”. Ia sebenarnya menolak definisi jiwa yang materialis¹³. Kebanyakan orang-orang Muslim Ortodoks dan kaum ad-Dahriyah percaya bahwa jiwa terdiri atas suatu bahan sangat halus dan lembut yang tidak dapat dilihat oleh mata telanjang.

Bagaimana jiwa itu berbuat atas badan? Al-Kindi mempersamakan jiwa dengan kemampuan akal budi manusia. Jiwa itu tinggal dalam dua dunia, yaitu alam akali dan badan manusia. Jiwa sebagai substansi yang terpisah tinggal dalam alam akali (Plato), sedangkan jiwa sebagai perbuatannya pada waktu di dunia tinggal dalam badan manusia (Aristoteles). Al-Kindi tidak menjelaskan tentang hubungan yang tepat

11 George N. Atiyeh, 1983: 93. Kata dalam kurung adalah tambahan penulis.

12 George N. Atiyeh, 1983: 96.

13 H.Sirajuddin Zar, 2010: 59.

antara badan langit (jirm: dipersatukan dengan badan) yang bisa menjadi Akalbudi Aktif dan jiwa itu sendiri. Ia masih meninggalkan beberapa pertanyaan sebagai berikut: apakah jiwa itu mewujudkan dirinya sendiri melalui usaha-usahanya sendiri? Apakah perwujudan diri jiwa adalah suatu persatuan dengan Akalbudi Aktif?¹⁴

Al-Kindi membagi jiwa manusia menjadi tiga bagian, yaitu jiwa akal budi (al-quwwah al-‘aqliyah), emosional (al-ghadabiyah), dan bernafsu syawat (asy-syahwatiyah)¹⁵. Ia memakai gambaran Plato. Bagian akal budi diibaratkan sebagai seorang kusir kereta, sedangkan dua bagian lainnya sebagai dua ekor kuda yang menarik kereta tersebut. Jiwa akal budi terpisah dari dua jiwa lain, yaitu jiwa emosional dan bernafsu syawat. Tampak bagi Al-Kindi, kemampuan dari bagian akal budi merupakan kemampuan yang terpenting di antara kemampuan dari dua bagian lain dari jiwa manusia.

Al-Kindi melukiskan akal budi sebagai suatu “esensi sederhana yang dapat mengetahui realitas-realitas sebenarnya daripada benda-benda”¹⁶. Jenis akal budi dibagi menjadi dua bagian besar, yaitu akal budi primer dan akal budi sekunder. Akal budi primer dijelaskan olehnya dengan akal budi aktifnya Aristoteles. Akal budi utama ini berada di luar jiwa manusia, bersifat ilahi dan selalu dalam aktualitas.

Akal budi sekunder yang disebut akal budi pasifnya Aristoteles terdiri atas tiga jenis, yaitu akal budi dalam potensialitas, akal budi perolehan, dan akal budi yang melakukan hubungan aktif dengan akal budi primer¹⁷. Akal budi dalam potensialitas merupakan akal budi manusia dalam keadaan sebelum menerima bentuk-bentuk indrawi dan akali. Akal budi perolehan adalah akal budi manusia setelah melewati potensialitas ke dalam aktualitas, di mana akal budi telah bersatu dengan obyek pemahamannya. Menurut Aristoteles, “Akal budi dan obyek pemahamannya menjadi satu dan menjadi sesuatu yang sama”¹⁸. Akhirnya, akal budi yang melakukan hubungan aktif dengan Akalbudi Utama adalah manifestasi jiwa kalau berada dalam hubungan aktif

14 *George N. Atiyeh, 1983: 97.*

15 *George N. Atiyeh, 1983: 97; Bdk. Tony Abboud, 2013: 63; Yoyo Hambali & Siti Asiah, “Eksistensi Manusia dalam Fisafat Pendidikan: Studi Komparatif Filsafat Barat dan Filsafat Islam”, dalam Turats, Vol.7, No.1, Januari 2011: 49.*

16 *George N. Atiyeh, 1983: 105.*

17 *George N. Atiyeh, 1983: 105-111.*

18 *De Anima, 43a 3-4, 431b 17.*

dengan Akalbudi Utama.

Al-Kindi tidak menerima pendapat Aristoteles yang menyatakan bahwa jiwa manusia tersusun dari materia dan forma seperti layaknya benda-benda. Jiwa manusia adalah forma, sedangkan badan adalah materia. Jiwa yang adalah forma hanya dapat memiliki wujud dengan materia (badan). Badan yang adalah materia hanya dapat memiliki wujud dengan forma (jiwa). Jadi, jiwa dan badan membentuk satu kesatuan yang bersifat esensial¹⁹, karena itu musnahnya badan diikuti dengan musnahnya jiwa.

Sebaliknya, Al-Kindi menyatakan bahwa kesatuan antara jiwa dan badan adalah kesatuan *accidens*²⁰. Substansi jiwa dan badan berada sendiri-sendiri dan satu bergantung pada yang lain. Realitas yang keberadaannya dari yang lain sebagai modifikasi dari keberadaan yang dimiliki sendiri itu. Peran aksidens adalah mewujudkan substansi. Konsekuensinya, aksidens berada dalam substansi. Aksidens melekat atau tergantung pada substansi. Aksidens tidak pernah berdiri sendiri. Oleh sebab itu, badan mati tidak diikuti dengan matinya jiwa.

Al-Kindi melukiskan kesatuan antara jiwa dan badan sebagai suatu persatuan antara perbuatan dan obyek dari perbuatan tersebut²¹. Jiwa melakukan sesuatu terhadap badan²² dan hal ini dilihat sebagai manusia yang hidup. Jiwa yang berbuat atas badan memungkinkan manusia secara khusus, obyek dari perbuatan tersebut. Hal ini tidak berarti bahwa jiwa menyatu dengan badan, melainkan jiwa tersebut mendiami badan. Pada hakekatnya, jiwa selalu berusaha untuk melepaskan diri dari semua ikatan material dan batas-batas kaku dari dunia yang gelap ini (badan).

1.3. Akhirat dan Etika

Manusia dapat mencapai suatu keadaan sebaik-baiknya, bahagia baik di dunia ini maupun dunia lain karena jiwa manusia memiliki sifat ilahi. Bagaimana? Manusia melakukan penyucian jiwa supaya jiwa tidak tercemar oleh hal-hal material. Al-Kindi menggambarkan penyucian jiwa ibarat cermin yang digosok. Cermin yang bersih dapat memantulkan

19 *H.Sirajuddin Zar, 2010: 59-60.*

20 *H.Sirajuddin Zar, 2010: 60; bdk. Lorens Bagus, 1991: 128, per accidens merupakan "determinasi atau modifikasi dari substansi".*

21 *George N. Atiyeh, 1983: 96.*

22 *Al-Kindi mempersamakan "jiwa dengan kemampuan akal budi pada manusia, atau kepada nalarnya", George N. Atiyeh, 1983: 96.*

semua benda. Demikian jiwa yang bersih mampu memantulkan misteri alam yang tersembunyi.

Tidak semua jiwa langsung berada dalam alam surgawi karena mereka dilekati oleh ketidaksucian²³. Jiwa yang tidak suci harus mengalami proses penyucian dahulu. Pertama-tama, jiwa tersebut harus pergi ke bulan untuk menyucikan diri. Setelah ia berhasil membersihkan diri di bulan, lalu ia harus pergi ke Merkuri untuk membersihkan diri lagi supaya ia benar-benar bersih. Kemudian, ia baru mencapai Alam Akal Budi, di mana ia berada dalam lingkungan cahaya Allah dan melihat Tuhan²⁴.

Etika Islam memiliki dua dimensi²⁵. Dimensi pertama berdasarkan pada al-Qur'an dan Hadits. Dimensi kedua etika dibangun berdasarkan pada hukum, Tuhan menganugerahkan martabat dan nilai kepada manusia sebagai penjaga atau pengatur keadilan. Pendek kata, tujuan filsuf di bidang ilmu pengetahuan adalah “mencapai kebenaran tujuan di bidang tindakannya adalah berbuat sesuai dengan kebenaran itu”²⁶.

Konsep kebajikan Al-Kindi bersifat Aristoteles. Kebajikan dilukiskan oleh Al-Kindi sebagai suatu sifat manusia yang terpuji. Kebajikan ini tidak ada kaitannya dengan etika²⁷. Namun ia menerima dua jenis kebajikan Plato, kebajikan jiwa di dalam badan dan kebajikan jiwa di luar badan manusia. Jenis kebajikan yang pertama terdiri dari kearifan, keberanian, dan pengendalian hawa nafsu, sedangkan jenis kebajikan yang kedua terdiri dari keadilan. Dengan demikian, kebajikan manusia kurang menyuarakan dunia akhirat²⁸.

1.4. Catatan

Al-Kindi menyatakan bahwa badan akan terpisah dari jiwa. Hal ini berarti kebangkitan badan tidak diakui. Jiwa dan badan bersatu secara aksidens pada saat manusia tersebut hidup.

Kesatuan aksidens antara jiwa dan badan tidak berpengaruh sama sekali dalam hidup sesudah mati. Karena semua jiwa (bukan badan) akan mengalami penyucian terlebih dahulu. Akhirnya, jiwa mencapai ke Alam Akal. Jiwa akan berada dalam cahaya Allah dan melihat Allah. Dari

23 *George N.Atiyeh, 1983: 94.*

24 *H.Sirajuddin Zar, 2010: 63.*

25 *Philipus Tule, 2003: 190-191; George N.Atiyeh, 1983: 115.*

26 *George N.Atiyeh, 1983: 17.*

27 *Penilaian baik atau buruk terhadap tindakan tertentu.*

28 *George N.Atiyeh, 1983: 119.*

sini terlihat, Al-Kindi berkeyakinan bahwa semua jiwa akan memperoleh keselamatan. Ia tidak percaya pada hukuman abadi terhadap jiwa²⁹.

Kebajikan manusia selama hidup di dunia (etika) tidak memiliki penilaian antara baik atau buruk. Apa yang telah ditetapkan dalam hukum secara keras tidak bermanfaat untuk membina moral yang baik dan mulia.

Orang-orang yang memilih untuk selalu bersedih daripada selalu bergembira adalah orang yang paling memusuhi dirinya sendiri (Al-Kindi).

2. Al-Razi (864-925)

Al-Razi dilahirkan dari keluarga pedagang pada tahun 864 di Rayy³⁰, di sebuah kota tua dekat Teheran, Iran. Nama Lengkapnya adalah Abu Bakar Muhammad Ibnu Zakaria Ibnu Yahya Al-Razi³¹. Al-Razi tidak ingin melanjutkan profesi keluarga sebagai pedagang, dan ia ingin menjadi seorang intelektual. Keinginan tersebut didukung oleh ayahnya. Al-Razi memiliki bermacam pengalaman bekerja sebelum meminati ilmu kedokteran dan filsafat. Ia pernah bekerja sebagai tukang intan, penukar uang, dan pemain kecapi. Kemudian ia mempelajari ilmu kimia, namun ditinggalkannya setelah ia menderita penyakit mata akibat dari bahan-bahan kimia.

Al-Razi dikenal sebagai seorang dokter yang dermawan karena ia sering memberikan pengobatan gratis kepada orang-orang yang miskin. Ia pernah menjabat sebagai kepala rumah sakit Rayy pada masa Gubernur AL-Mansur Ibnu Ishaq dan rumah sakit di Baghdad pada masa pemeritahan khalifah A-Muktafi. Ia juga mempelajari filsafat dari Al-Balkhi³².

Buku kedokteran yang monumental adalah Al-Hawi, sebuah ensiklopedi kedokteran (al-Jami³³: ikhtisar ilmu kedokteran) dengan ketebalan dua puluh jilid yang berisi informasi kedokteran Yunani, Syria, Arab dan laporan penelitian pribadi³⁴. Buku-buku tentang filsafat yang

29 *George N.Atiyeh, 1983: 63.*

30 *Kota ini merupakan tempat pertemuan pelbagai peradaban, terutama peradaban Yunani dan Persia.*

31 *H. Sirajuddin Zar, 2010: 113.*

32 *H. Sirajuddin Zar, 2010: 115.*

33 *Sударsono, 2010: 54,*

34 *Amroeni Drajat, 2008: 21.*

dia tulis antara lain al-Sirah al-Falsafa, dan al-Rasā'il Falsafiyat³⁵.

2.1. Filsafat

Al-Razi berpendapat bahwa akal merupakan bagian vital dalam diri manusia. Ia meyakini bahwa akal merupakan anugerah Allah yang terbesar dan memiliki kekuatan yang sama di setiap manusia. Baginya akal mempunyai kekuatan yang besar untuk mendapatkan pengetahuan yang luas, bahkan pengetahuan tentang Allah. Selain itu, akal mampu membedakan antara yang baik dan buruk, yang berguna dan tidak berguna. Kekuatan akal manusia diciptakan sama oleh Allah, namun menjadi berbeda ketika akal berhadapan dengan pendidikan, lingkungan, dan pengaruh-pengaruh sosial lainnya. Di antara semua pengaruh tersebut, ilmu pengetahuan memberikan pengaruh yang besar bagi perbedaan akal ini³⁶.

Al-Razi adalah seorang rasionalis murni yang hanya percaya pada kekuatan akal dan tidak percaya pada wahyu dan perlunya nabi-nabi. Abdul Rahman Badawi³⁷ menjelaskan bahwa ada tiga alasan Al-Razi menolak para nabi. Pertama, akal manusia mampu mengetahui Allah dan mengatur kehidupan dengan baik. Kedua, semua orang lahir dengan kecerdasan yang sama. Perbedaan akan timbul bukan disebabkan oleh pembawaan alamiah, melainkan pengembangan dan pendidikan. Ketiga, adanya pendapat para nabi yang saling bertentangan. Al-Razi berpendapat bahwa para nabi yang menyampaikan pesan Allah seharusnya tidak bisa berbeda karena bersumber langsung dari Allah yang satu.

Berangkat dari filsafat Pythagoras³⁸, Al-Razi berpendapat bahwa seseorang dapat berelasi secara intim dengan Tuhannya ketika ia meninggalkan alam materi. Keintiman yang membahagiakan itu dapat dicapai oleh manusia ketika jiwanya telah bersih dan suci. Salah satu jalan untuk menyucikan diri atau membersihkan diri adalah manusia berusaha mewujudkan filsafat atau ilmu pengetahuan yang sedang dipelajari.

35 Amroeni Drajat, 2008: 21.

36 <http://muhfathurrohman.wordpress.com> diunduh pada tanggal 4 Maret 2013 pukul 17.58 WIB.

37 M.M. Syarif, 1996: 47.

38 Jiwa itu tidak dapat mati menurut Pythagoras. Jiwa manusia yang telah meninggal dunia akan pindah ke dalam hewan. Apabila hewan itu mati, jiwa tersebut akan pindah lagi ke hewan lain. Namun nasib jiwa dapat diputus dengan penyucian diri. Penyucian diri dapat berupa pantang jenis makanan tertentu, memenuhi peraturan kaum Pythagorean, dan mempraktekkan filsafat. Lih. K. Bertens, 1984⁴: 35.

Sehingga Al-Razi berpendapat bahwa filsafat atau ilmu pengetahuan dapat membantu manusia untuk menjadi suci jiwanya dan kembali kepada Allah³⁹.

Al-Razi meletakkan filsafat sebagai ilmu pengetahuan tertinggi. Filsafat merupakan langkah rasional untuk memahami hakekat kehidupan, diri sendiri, dan kebahagiaan hakiki di dalam persatuan dengan Tuhan. Siapa yang belajar filsafat akan memahami dunia yang sebenarnya dan memperoleh pengetahuan. Jadi, seseorang dapat sampai kepada Tuhan dengan berfilsafat. Dengan kata lain, filsafat merupakan jalan penyucian jiwa⁴⁰.

2.2. Tidak Ada Kesatuan antara Jiwa dan Badan⁴¹

Ajaran tentang jiwa dari Al-Razi merupakan salah satu dari ajarannya mengenai lima kekal (kadim)⁴². Ia membagi dari lima kekal sebagai berikut: Allah (al-Bâry Ta'alâ) dan jiwa universal (al-Nafs al-Kulliyat) adalah hidup dan aktif, materi pertama (al-Hayûlâ al-Ûlâ) tidak hidup dan pasif, sedangkan ruang (al-Makân al-Muthlaq) dan masa absolut (al-Zamân al-Muthlaq) tidak hidup, tidak aktif dan tidak pasif.

Jiwa merupakan daya hidup dan gerak, tanpa rupa tetapi ia dapat menerima fisik. Ia tidak memiliki rupa karena tidak mudah diketahui. Ia dapat menerima fisik karena ia dikuasai oleh naluri untuk bersatu dengan materi pertama. Tuhan menciptakan alam semesta, termasuk badan manusia yang ditempati oleh jiwa⁴³.

Semula jiwa universal dan materi pertama bersifat abadi. Kemudian Tuhan membantu jiwa dengan membentuk alam dari materi pertama sehingga jiwa dapat menikmati kesenangan dalam materi pertama tersebut⁴⁴. Jiwa terlena dan lupa bahwa kesenangan sejati terletak pada keterpisahannya dengan materi (badan). Allah terpaksa menciptakan apa yang tidak dapat dicapai oleh jiwa maupun badan, yakni kesatuan antara jiwa dan badan (materi)⁴⁵. Menurut Al-Razi, penyebabnya adalah jiwa tergila-gila kepada badan (materia). Oleh sebab itu, Tuhan menganugerahkan jiwa potensi akal. Jiwa ini dapat menyadarkan manusia

39 <http://doyokboromaniambeling.blogspot.com>

40 <http://muhfathurrohman.wordpress.com>

41 Muhammad Utsman Najati, 2002:26-27.

42 H. Sirajuddin Zar, 2010: 117-120.

43 H. Sirajuddin Zar, 2010: 118.

44 Amroeni Drajat, 2008: 23-24.

45 Sudarsono, 2010: 58.

dua hal pokok, yaitu kesenangan materi itu menipu dan kesenangan sejati berada di luar alam materi⁴⁶.

Memakai kerangka berpikir Plato, Al-Razi menyatakan bahwa manusia memiliki tiga jiwa, yaitu jiwa yang bersifat rasional dan ilahiah (an-Nafs an-Nathiqah al-Ilahiyah), jiwa yang bersifat emosional dan hewani (an-Nafs al-Ghadlabiyah wa al-Hayawaniyah), serta jiwa yang bersifat vegetatif, tumbuhiah, dan syahwat (an-Nafs an-Nabatiyah wa an-Namiyah wa asy-Syahwaniyah).

Al-Razi menyatakan bahwa jiwa hewani dan vegetatif merupakan bagian dari jiwa rasional. Jiwa hewani membantu jiwa rasional untuk melawan syahwat dan mencegah jiwa rasional untuk terbenam dalam pelbagai syahwat. Jadi jiwa hewani membantu jiwa rasional agar ia memfokuskan diri pada fungsi dasarnya, yaitu jiwa rasional membebaskan dirinya dari penjara badan dengan cara yang efektif dan sempurna. Sedangkan jiwa vegetatif memiliki fungsi untuk memberi makan kepada badan yang berkedudukan sebagai alat dan perangkat jiwa rasional.

2.3. Akhirat dan Etika

Al-Razi melukiskan akhirat dengan jiwa dan materi kembali ke dalam keadaan awal dan jiwa yang telah bersih kembali ke alam asalnya⁴⁷. Kesenangan manusia sebenarnya ialah kembali pada Tuhan dengan meninggalkan alam materi. Untuk kembali ke Tuhan, jiwa harus terlebih dahulu disucikan oleh filsafat. Bila jiwa sudah suci, maka jiwa itu dapat memasuki alam asalnya kembali. Pada waktu inilah alam materi akan hancur dan kembali menjadi materi asal.

Al-Razi menyatakan bahwa hidup moral yang baik adalah hidup yang moderat⁴⁸. Manusia hidup itu jangan terlalu mengumbar nafsu, tetapi juga jangan terlalu mematikan nafsu. Hidup itu secukupnya saja, seperti perkataan bijak dari filsafat Jawa, *urip iku mung sak madya*. Jadi ukurannya adalah kebutuhan secukupnya.

Namun Al-Razi memberikan dua buah batas, yakni batas tertinggi dan terendah. Batas tertinggi adalah tindakan untuk menjauhi kesenangan yang diperoleh dari penderitaan orang lain dan bertentangan dengan ratio. Sedangkan batas terendah adalah menemukan tindakan

46 *Bdk. Sudarsono, 2010: 58.*

47 *H. Sirajuddin Zar, 2010: 118.*

48 *Sudarsono, 2010: 56.*

yang tidak menyebabkan penyakit dan mengkonsumsi secukupnya⁴⁹.

2.4. Catatan

Al-Razi tidak mengajukan pembuktian tentang kekekalan jiwa⁵⁰. Ia juga tidak melihat ada kesatuan antara jiwa dan badan, apalagi macam kesatuannya, substansial atau aksidental. Namun pada kenyataannya, jiwa ada di dalam badan manusia. Hal ini disebabkan oleh jiwa yang tergila-gila kepada badan. Pada waktu manusia meninggal dunia, jiwa kembali ke tempat asalnya, Akal Pertama, yaitu Tuhan. Filsafat menyucikan terlebih dahulu jiwa akan kembali kepada Tuhan.

Etika versi Al-Razi tidak berdasarkan kesatuan antara jiwa dan badan, melainkan hidup moderat. Hidup moderat ditentukan oleh pertimbangan akal terhadap batas tertinggi dan batas terendah.

Semangat seorang dokter : “Rasa kasihan dan setia kepada pelayanan semua orang yang menderita” (Al-Razi).

3. Al-Farabi (870-950)

Al-Farabi dilahirkan dari ayah, seorang jenderal berkebangsaan Persia dan ibu berkebangsaan Turki di Wasij, distrik Farab, Turkistan pada tahun 870. Nama lengkapnya adalah Abu Nashr Muhammad Ibnu Muhammad Ibnu Tarkhan Ibnu Auzalagh⁵¹ dan biasa disingkat dengan Al-Farabi. Ia menjalani pendidikan dasar dengan mempelajari dasar-dasar ilmu agama (Al-Quran, hadis⁵², tafsir, dan fikih⁵³) dan bahasa (Arab, Persia, dan Turki).

Al-Farabi sangat memahami filsafat Aristoteles. Ia dijuluki sebagai Guru Kedua setelah Aristoteles sebagai Guru Pertama. Julukan tersebut memiliki alasan yang mendasar. Ia adalah penafsir yang baik dari logika Aristoteles. Pada waktu ia pergi ke Damaskus, ia berkenalan dengan Saif al-Daulah al-Hamadani, Sultan Dinasti Hamdan di Aleppo. Sistem filsafatnya merupakan sintesis dari Platonisme, Aristotelianisme, dan Sufisme.

49 Sudarsono, 2010: 56

50 Sudarsono, 2010: 60.

51 H. Sirajuddin Zar, 2010: 65.

52 Sumber ajaran Islam yang kedua setelah Al-quran, dapat berupa sabda, perbuatan, takrir (ketetapan) Nabi Muhammad saw, yang diriwayatkan atau diceritakan oleh sahabat untuk menjelaskan dan menetapkan hukum Islam.

53 Ilmu tentang hukum Islam.

Karya-karya Al-Farabi dikelompokkan ke dalam logika dan non-logika. Di bidang logika, ia memberi komentar atas Organonnya Aristoteles, dan menulis pengantar logika. Sedangkan dalam ranah non-logika, ia meringkas tulisan Plato *The Laws*, mengomentari Aristoteles *Nicomachean Ethics*, *Physics*, *Meteorology*, de Caelo et de Mundo on the Movement of the Heavenly Sphere. Ia juga mengulas komentar Alexander Aphrodisias tentang jiwa, al-Majasta Ptolemy, persoalan Euclid dan menulis tentang jiwa, daya jiwa, kesatuan dan satu, intelektual dan tidak intelektual. Selain itu, ia menulis makalah tentang substansi, waktu dan ruang, ukuran, serta kekosongan.

Karya-karya Al-Farabi yang terkenal yaitu *Al-Jam'u bayna Ra'yi al-Hakimayni Aflatun al-Ilahi wa Aristu* (pertemuan pendapat kedua filsuf Plato dan Aristoteles); *Ara'u Ahl al-Madinah al-Fadhilah* (Pikiran-pikiran asasi dari penduduk Kota Utama = Negeri Utama/sempurna); *Tahsil al-Sa'adah* (Mencari kebahagiaan).

3.1. Filsafat

Al-Farabi berkeinginan untuk mendamaikan Aristoteles dan neo-platonisme⁵⁴. Filsafat Al-Farabi adalah campuran antara filsafat Aristoteles dan Neo-Platonisme dengan pikiran keislaman yang jelas dengan bercorak aliran Syiah Imamah. Syiah Imamah merupakan satu aliran dalam Islam yang meyakini bahwa Ali bin Abi Talib dan keturunannya adalah imam-imam atau para pemimpin agama dan umat Muslim setelah Nabi Muhammad SAW. Ali bin Abi Talib adalah imam atau khalifah yang seharusnya berkuasa setelah wafatnya Nabi Muhammad SAW karena Nabi sendiri yang menetapkannya. Persoalan imamah (kepemimpinan umat Islam setelah wafatnya Nabi Muhammad SAW) adalah pemikiran yang paling menonjol dari aliran Syiah Imamah. Hampir segenap sekte Syiah⁵⁵ menekankan pentingnya kepemimpinan

54 *Neoplatonisme adalah cabang pemikiran filsafat yang bermula di Alexandria, kota Mesir yang didirikan oleh Alexander Agung pada tahun 330 kemudian ditaklukkan oleh orang Arab pada tahun 641. Ajaran Neoplatonisme pertama kali dikembangkan oleh Plotinus, seorang filsuf-Mesir pada abad ketiga. Plotinus berusaha untuk memadukan antara filsafat Yunani dan tradisi-tradisi keagamaan dari timur. Kaum Neoplatonis percaya bahwa segala sesuatu di dunia ini berasal dari sumber yang tunggal, yaitu Yang Maha Esa, dan semua jiwa dapat bersatu dengan Yang Maha Esa.*

55 *Para ahli membagi sekte Syiah dalam empat golongan besar, yaitu Kaisaniyah, Zaidiah, Imamiyah, dan Kaum Gulat. Kaisaniyah adalah sekte Syiah yang mempercayai kepemimpinan Muhammad bin Hanafiyah setelah wafatnya Husein bin Ali. Sekte Kaisaniyah telah lama musnah. Zaidiah merupakan sekte Syiah yang mempercayai*

Ali bin Abi Talib. Hal tersebut yang membedakan aliran Syiah dari aliran-aliran Islam lain (seperti aliran: Khawarij, Muktazilah dan Ahlusunah Waljamaah).

Pemikiran Al-Farabi merupakan suatu usaha membuat kompromi dari perbedaan filsafat Plato dan Aristoteles. Ia menulis dalam kitabnya *Al-Jam'u bayna Ra'yi al-Hakimayni aflatun al-Ilahi wa Aristhu*:

Semua filsafat itu memikirkan kebenaran. Karena kebenaran itu hanya satu macam dan serupa hakekatnya, maka semua filsafat itu pada prinsipnya tidak berbeda. Begitu juga antara filsafat dan agama. Filsafat memikirkan kebenaran, sedangkan agama pun memikirkan kebenaran.

Selanjutnya, ia menulis:

Pertentangan yang ada di antara Plato dan Aristoteles itu janganlah dianggap sebagai pertentangan yang mutlak dan prinsipial, tetapi haruslah dianggap sebagai pertentangan yang relatif dan hanya dalam soal rincian saja. Keduanya mungkin berbeda dalam cara menulis atau cara berpikir, namun isi tulisan dan pikirannya tidak boleh tidak harus cocok.

Al-Farabi mendefinisikan filsafat sebagai ilmu yang menyelidiki hakekat sebenarnya dari segala yang ada (*Al-'ilm bilmawjudat bima hiya al-mawjudat*). Konsep ada (*wujud, being*) ada lebih dahulu daripada konsep tentang segalanya ada. Karena itu, Al-Farabi menganalisa apa yang terkandung dalam wujud. Ia mengemukakan enam wujud dasar, yaitu [1] Sebab Yang Pertama, Yang Esa (*al-Mabda' al-Ilahi*); [2] sebab kedua akal-akal planet langit (*uqul al-ajram al-samawiyah*); [3] akal faal (*al-aql al-fa'al*); [4] jiwa (*al-nafs*); [5] bentuk (*shurat*); [6] materi (*al-madat al-ma'nawiyah*).

Dua kategori dikenakan untuk konsep wujud: wajib dan mungkin. Wajib al wujud adalah berdiri sendiri, yang harus ada, dan kita tidak dapat membayangkan ketiadaannya, misalnya Tuhan. Sedangkan mungkin al-wujud adalah wujud yang mengejawantah karena wujud

kepemimpinan Zaid bin Ali bin Husein Zainal Abidin setelah wafatnya Husein bin Ali. Imamiyah merupakan sekte Syiah yang mempercayai kepemimpinan Ali bin Abi Talib. Kaum Gulat merupakan sekte Syiah yang sangat mempercayai kepemimpinan Ali bin Abi Talib atau imam-imam lain. Mereka adalah bukan manusia biasa, melainkan jelmaan Tuhan atau Tuhan itu sendiri.

lainnya. Ketiadaannya dapat dimengerti oleh akal sehat, misalnya alam semesta ini.

Wujud mempunyai sifat *in potentia*⁵⁶ dan *in actu*⁵⁷. Wujud *in potentia* mempunyai kemampuan menjadi aktual, sebab semua benda sebelum menjadi benda aktual bersifat mungkin karena masih berwujud potensial. Sedangkan wujud *in actu* adalah wujud yang ada secara nyata, wujud aktual. Menurut Al-Farabi, wujud aktual lebih sempurna dibanding dengan wujud potensial karena wujud yang terakhir ini dianggap belum sempurna. Alam bisa *in actu* dan *in potentia*. Namun Tuhan selalu dalam kondisi *in actu*.

Al-Farabi membagi wujud ke dalam substansi dan aksiden, serta esensi dan eksistensi. Substansi adalah wujud yang ada pada diri sendiri, sedangkan aksiden selalu memerlukan substansi yang menjadi dasar dan gantungan keberadaannya. Esensi adalah inti keberadaan sesuatu dan eksistensi adalah aktualisasi dari esensi. Manusia adalah eksistensi, sedangkan jiwa dan rohnya menjadi esensinya. Esensi dan eksistensi adalah dua entitas yang benar-benar berbeda dan terpisah. Keduanya hanya menyatu pada satu wujud yang disebut Tuhan.

Makhluk dibagi ke dalam materi (*materia*) dan bentuk (*forma*). Semua makhluk tersusun dari materi dan bentuk. Materi adalah substratum yang tak terbatas, dan hanya akan muncul bila ada bentuk. Sedangkan bentuk bertindak sebagai prinsip yang menentukan wujud nyata. Materi tidak mungkin ada tanpa disertai bentuk, begitu pula bentuk tidak pernah ada tanpa materi. Tanpa penyatuan materi dan bentuk, maka semuanya tidak ada apa-apa (*nihil*).

Filsafat Al-Farabi bercorak spiritualitas-idealisme, sebab menurut Al-Farabi di mana-mana ada roh. Tuhannya adalah roh dari segala roh. Akal yang dikonsepsikannya yaitu *uqul mufariqah* (akal yang terlepas dari benda) merupakan makhluk rohani murni, sedang kepala negara utamanya atau nabi dari negeri tersebut adalah seorang manusia, di mana unsur rohani menguasai badannya. Roh itu pula yang menggerakkan

56 *Dalam taraf kebakalan. Pohon ini berasal dari benih. Itu berarti bahwa pohon ini sudah ada dalam benih walau in potentia.*

57 *Ada itu sendiri atau eksistensi sesuatu. Kenyataan obyek seperti adanya disebut actus. Menurut St. Thomas Aquinas, yang pertama Nampak adalah quid est actus. Saya melihat kerbau atau pohon yang sudah seadanya. Saya tidak melihat kerbau besar dalam kerbau kecil yang sedang makan rumput. Saya tidak melihat pohon rambutan besar dalam biji rambutan yang sedang ditanam.*

benda-benda langit dan mengatur alam di bawah bulan. Dari segi lain, kerohanian tersebut merupakan pemujaan dan kerinduan akal pikiran⁵⁸.

Al-Farabi berpendapat bahwa ada dua jenis filsafat. Jenis pertama, filsafat yang disebutnya filsafat populer. Filsafat populer diterima secara umum dan eksternal. Dari paparannya tentang karakteristik filsafat tersebut dan kalam, khususnya penjelasan dalam *Ihsha' al-'ulum*, tidak diragukan bahwa Al-Farabi menganggap kalam sebagai contoh dari filsafat jenis pertama. Jenis kedua, filsafat esoterik yang ditujukan bagi kaum elite yaitu suatu filsafat yang hanya diperkenalkan pada mereka yang telah siap secara intelektual dan spiritual.

Filsafat dapat digambarkan sebagai ilmu tentang realitas yang didasarkan atas metode demonstrasi yang meyakinkan (*al-burhan al-yaqana*), suatu metode yang merupakan gabungan dari intuisi intelektual dan putusan logis (*istinbath*) yang pasti. Karena itu, filsafat adalah sejenis pengetahuan yang lebih unggul dibanding agama (*millah*), karena *millah* didasarkan atas metode persuasif (*al-iqna'*). Kemudian, bagi Al-Farabi, filsafat merujuk pada kebenaran abadi atau kebijaksanaan (*al-hikmah*) yang terletak pada jantung setiap tradisi⁵⁹. Menurut Al-Farabi tujuan terpenting dalam mempelajari filsafat adalah mengetahui Tuhan. Bahwa Tuhan Esa dan tidak bergerak, bahwa Ia menjadi sebab yang aktif bagi semua yang ada, bahwa Ia yang mengatur alam ini dengan kemurahan, kebijaksanaan dan keadilan⁶⁰.

Al-Farabi memusatkan hikmah pada objek tertinggi serta mengaktualisasikan kekuatan kreatifnya, manusia mestilah menempuh jalan penyucian dan penyempurnaan diri. Seperti halnya seluruh sufi lainnya, bagi Al-Farabi, fondasi perjalanan spiritual yang harus ditempuh adalah praktik syariat Islam: shalat, shaum Ramadhan, dan lain-lain, ringkasnya, seluruh pilar agama Islam yang telah ditetapkan⁶¹. Dalam agama Islam, orang perlu melihat betapa dirinya menaruh perhatian pada keikhlasan dan ketelitian, baik dalam pelaksanaan ibadah yang diwajibkan syariat maupun ibadah sunnah bagi setiap sufi.

58 *Laurensius, Laba, 2006: 126.*

59 *Ibid.*

60 http://pmiunira.weebly.com//hubungan_filsafat_dan_agama.htm, diunduh pada tanggal 7 Maret 2013, pukul. 20.00 WIB.

61 *Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam (Eds.), 1999: 91.*

3.2. Kesatuan Aksidens antara Jiwa dan Badan⁶²

Al-Farabi menyusun pandangan filosofisnya dengan memegang prinsip dari Aristoteles dan memberi dagingnya dengan pemikiran Plato dan Plotinus. Memakai kerangka berpikir Aristoteles, Al-Farabi menyatakan bahwa manusia adalah binatang rasional (animal rasionalis, hayawan al-nathiq). Jiwa manusia memancar dari Akar Sepuluh⁶³. Jiwa itu memiliki sifat rohani, non-materi, dan tidak pindah-pindah dari satu badan ke badan yang lain.

Ia membagi jiwa ke dalam tiga jenis, yaitu jiwa tumbuh-tumbuhan, hewan, dan manusia. Jiwa manusia memiliki tiga daya utama yang sesuai dengan tiga jenis jiwa tersebut, yakni daya gerak (al-Muharrikat), mengetahui (al-Mudrikat), dan berpikir (al-Nâthiqat)⁶⁴. Daya gerak merupakan daya yang mendorong manusia untuk makan, memelihara, dan berkembang. Daya mengetahui merupakan daya yang mendorong manusia untuk merasa dan berimajinasi. Daya berpikir adalah daya yang mendorong manusia untuk berpikir secara praktis dan teoretis.

Daya berpikir secara teoretis memiliki tiga tingkatan, yaitu [1] akal potensial (al-‘aql al-hayulani), [2] akal aktual (al-‘aql bi al-f’li), dan [3] akal mustafad (al-‘aql al-mustafad)⁶⁵. Akal potensial adalah akal yang baru memiliki potensi berpikir dalam arti kemampuan melepaskan arti-arti atau bentuk-bentuk dari materinya. Akal aktual telah mampu melepaskan arti-arti dari materinya dan memiliki wujud yang sesungguhnya dalam akal. Sedangkan, akal mustafad adalah akal hanya bisa menangkap bentuk.

Manusia terdiri dari dari tubuh dan jiwa. Manusia sempurna adalah manusia yang bertindak. Anggota tubuh merupakan perantara untuk menjalankan kehendak jiwa. Kesatuan antara jiwa dan badan

62 M. Subhi-Ibrahim, 2012: 52-54.

63 Al-Farabi memakai prinsip Aristoteles yang diisi dengan teori emanasi Neo-Platonisme dari Plotinus. Akal Murni menciptakan akal pertama (al aqlul-awwal: akal memikirkan akal Tuhan dan dirinya sendiri), kedua (al’kluts-tsani: langit yang paling luar), ketiga (al-aqluts-tsalis: langit dan bintang-bintang yang tetap), keempat (al-aqlul-rabi: langit dan bintang Saturnus), kelima (al-aqlul-khamis: langit dan bintang Yupiter), keenam (al-aqlus-sadis: bersama dengan langit bintang Mars), ketujuh (al-aqlus-sabi: bersama dengan langit matahari), kedelapan (al-aqluts-tmin: bersama langit bintang Venus), kesembilan (al-aqlul-tasi: bersama dengan langit bintang Merkurius), dan akhirnya kesepuluh (al-aqlul-faal: akal yang aktif bekerja). H. Hasbullah Bakry, 1973: 34.

64 H. Sirajuddin Zar, 2010: 87.

65 H. Sirajuddin Zar, 2010: 87; lih. Juga Amroeni Drajat, 2008: 34.

adalah kesatuan aksidens⁶⁶. Artinya, jiwa dan badan memiliki substansi yang berbeda. Apabila badan mati maka tidak berarti bahwa jiwa juga mati. Karena jiwa manusia berasal dari alam Ilahi (al-nafs al-nathiqah), sedangkan badan manusia berasal dari alam khalq, alam yang memiliki bentuk, rupa, kadar, dan bergerak.

3.3. Jiwa Khalida dan Etika

Menurut Al-Farabi manusia memiliki dua macam jiwa, yaitu khalida dan jiwa fana. Dua macam jiwa tersebut ditentukan berdasar sejauh mana jiwa itu terikat pada badan (materi). Jiwa khalida adalah jiwa yang abadi, tidak hancur pada waktu badan hancur⁶⁷. Jiwa khalida mengetahui kebaikan dan mewujudkan dalam tindakan sehari-hari serta mampu melepaskan diri dari tambatan badan. Sedangkan jiwa fana akan hancur bersamaan dengan hancurnya badan⁶⁸. Jiwa fana adalah jiwa yang tidak abadi karena ia bodoh dan tidak mampu melepaskan diri dari ikatan badan. Akibatnya, jiwa fana tidak mampu menggapai kesempurnaan. Namun ada jiwa jenis lain, yaitu jiwa mengetahui kebaikan tetapi menyangkalnya. Maka jiwa ini abadi, yaitu kekal dalam sengsara⁶⁹.

Al-Farabi mengkaitkan juga jiwa manusia yang bahagia dengan filsafat negara⁷⁰. Ada tiga macam negara yang menjadi tempat tinggal jiwa manusia, yaitu negara utama, negara fâsiqah, dan negara jâhilah. Jiwa bahagia hidup dalam negara utama karena jiwa tersebut mengenal Allah dan melaksanakan perintah Allah. Maka jiwa tersebut akan kembali ke alam kejiwaan (nufûs) dan abadi dalam kebahagiaan. Jiwa manusia yang hidup dalam negara fâsiqah merupakan jiwa yang mengenal Allah, tetapi ia tidak melakukan perintah-perintah Allah. Maka jiwa tersebut akan kembali ke alam kejiwaan (nufûs) dan abadi dalam kesengsaraan. Akhirnya, jiwa yang hidup dalam negara jâhilah merupakan jiwa yang tidak mengenal Allah dan tidak melakukan perintah-perintah Allah. Maka jiwa tersebut akan lenyap sama seperti jiwa hewan.

Al-Farabi pun menjelaskan praktik khusus tasawuf secara amat

66 H. Sirajuddin Zar, 2010: 87.

67 M. Subhi-Ibrahim, 2012: 54.

68 M. Subhi-Ibrahim, 2012: 54.

69 M. Subhi-Ibrahim, 2012: 54.

70 H. Sirajuddin Zar, 2010: 88; Sudarsono, 2010: 32, "Filsafat Al-Farabi sebenarnya merupakan campuran antara filsafat Aristoteles dan Neo-Platonisme dengan pikiran keislaman yang jelas dan corak aliran Syi'ah Imamiah".

detail, yang tak lain merupakan pendalaman dan intensifikasi dari ibadah wajib dalam agama Islam. Ada sepuluh prinsip menurut Al-Farabi yang harus dijalankan bagi agama Islam: (1) beribadah dan memurnikan akhlak secara tetap, (2) berzikir tanpa putus, (3) menghapus pemikiran yang melenakan, (4) menyelidik kesadaran diri secara tetap, (6) memperhatikan sang syaikh dengan penuh kesadaran batin, (7) membiasakan lapar, (8) berjaga, mengurangi tidur, (9) banyak berdiam diri, (10) merasa rendah dan banyak menangis dalam batin. Jadi, peran filsafat Al-Farabi bagi agama Islam adalah membawa manusia kepada Tuhan Yang Esa supaya mencapai kebenaran dan kebahagiaan tertinggi dalam kehidupan.

3.4. Catatan

Al-Farabi menyatakan bahwa kesatuan antara jiwa dan badan adalah kesatuan aksidens. Nampaknya ia tidak membahas soal kebangkitan badan, yang jelas jiwa khalida masih hidup terus karena tidak terikat pada badan/materi. Jiwa yang masih hidup setelah kematian adalah jiwa yang tinggal di dalam negara utama karena jiwa ini mengenal dan melakukan perintah Allah. Dengan demikian jiwa ini akan kembali ke alam kejiwaan dan akan hidup kekal serta berbahagia.

*Pemimpin adalah
"seorang yang disebutnya sebagai filsuf yang berkarakter Nabi
yakni orang yang mempunyai kemampuan fisik dan jiwa"
(Al-Farabi).*

4. Ibnu Sina (980-1037)

Ibnu Sina lahir dari keluarga keturunan Iran-Turki berhaluan Syiah⁷¹ di Afshana dekat Bukhara, Persia pada tahun 980. Nama lengkapnya adalah Abi Ali al-Husayn bin Abu Allah bin Hasan bin Ali bin Sina⁷². Namanya disebut Aven Sina dalam bahasa Ibrani, yang kemudian di dunia Barat dikenal dengan Avicenna. Ia lahir dalam masa kekacauan, pada waktu khalifah Abbasiyah mengalami kemunduran. Kota Baghdad sendiri yang menjadi pusat kekhalifahan Abbasiyah, dikuasai oleh golongan Banu Buwaih pada tahun 944 dan kekuasaan mereka berlangsung terus sampai tahun 1057.

71 *Dua ajaran pokok mazhab Syiah adalah keharusan mengikuti Ahlul Bait (Keluarga) Nabi SAW – mulai dari khalifah keempat Ali bin Abithalib hingga ke-11 anak cucunya– dan berdasarkan Al Quran dan Hadis serta mengakui kepemimpinan Ali sebagai penerus Nabi SAW. Syafiq Basri Assegaff, Kompas, 3 Januari 2012.*

72 *JWM. Bakker, 1978: 44.*

Ibnu Sina sudah mahir dalam kedokteran sebelum berusia 16 tahun dan tak pernah bosan mempelajari filsafat. Ia berhasil menyembuhkan Khalif Nuh bin Mansur dari Bukhara yang sakit keras pada usianya 17 tahun. Ia dipercaya oleh kalangan istana dan rakyat. Pada waktu ia berusia 22 tahun ayahnya meninggal dunia lalu ia meninggalkan Bukhara untuk pergi ke Jurjan dan dari sini ia pergi ke Khawarazm⁷³. Namun karena kekacauan politik ia tak lama menetap di sana. Ia berpindah-pindah lagi dan sampai di Hamadhan. Syamsuddawlah, penguasa negeri Hamadhan, mengangkatnya menjadi menteri beberapa kali. Selanjutnya ia berpindah ke Isfahan. Akhirnya ia kembali ke Hamadhan lagi dan meninggal dunia pada tahun 1037 dalam usia 58 tahun.

Karya ilmiahnya meliputi pelbagai bidang ilmu pengetahuan seperti fisika, matematika, logika, metafisika, kedokteran dan lain lain. Keseluruhannya berjumlah 267 buku yang ditulis dalam Arab dan Iran serta telah diterjemahkan ke dalam bahasa Latin. Dua karyanya di bidang filsafat yang terkenal sebagai berikut: 1] Kitab al-Shifa' (penyembuhan), sebuah karya ensiklopedia mengenai ilmu fisika, matematika, logika dan metafisika. Pada tahun 1495 di Venezia diterjemahkan ke dalam bahasa Latin dengan judul *Sanatio*; 2] *Mantiq al-Mashriqiyyin* (Logika Timur), diterbitkan di Cairo pada tahun 1910.

4.1. Filsafat

Ibnu Sina menguasai filsafat Aristoteles dan Neo-Platonisme⁷⁴. Filsafat Ibnu Sina melebihi filsafatnya Al-Farabi. Ibnu Sina membuat perbedaan antara esensi (hakekat sesuatu) Tuhan yang niscaya dan dunia ciptaan yang tidak niscaya (kontingen, eksistensi, adanya sesuatu). Dengan demikian Ibn Sina tidak hanya membedakan forma dari materinya Aristoteles, melainkan unsur dan wujud⁷⁵. Sebagian dari keniscayaan eksistensi Tuhan itu terlimpah pada dunia ciptaan, sehingga dunia ini dapat dikenal secara rasional. Pendapat ini ditentang oleh Al-Ghazali.

Ibnu Sina melanjutkan pemikiran Al-Farabi mengenai hubungan Filsafat dan Agama. Ia menjelaskan hal-hal yang dapat dimengerti oleh akal budi kepada rakyat biasa melalui cerita-cerita. Rakyat dapat meraih kepercayaan dalam tingkat tertentu melalui pengertian-pengertian filsafat.

73 Sudarsono, 2010:41.

74 Amroeni Drajat, 2008: 46.

75 Cornelis Anthony van Peursen, 1983:135.

Pengertian-pengertian filsafat yang dimaksud adalah perumpamaan-perumpamaan yang digunakan oleh Nabi Muhamad S.A.W.

Jika Al-Farabi membuat perbedaan antara esensi Tuhan yang niscaya dan dunia ciptaan yang tidak niscaya (kontingen), maka ia membedakan juga antara esensi (hakekat sesuatu) dan eksistensi (adanya sesuatu, wujudnya). Menurut pendapatnya, segala eksistensi bersumber pada Tuhan. Tuhan adalah eksistensi yang murni dan unsur yang eksistensi-Nya adalah niscaya. Namun sebagian dari keniscayaan eksistensi Tuhan itu terlimpah pada dunia ciptaan, sehingga dunia ini dapat dikenali dengan akal budi⁷⁶.

Ibnu Sina menganggap bahwa hubungan antara Tuhan dan alam semesta tidak seperti hubungan antara arsitek dan sebuah bangunan⁷⁷. Baginya, alam semesta “memancar” dari hadirat-Nya. Dia menganggap alam semesta senantiasa ada bersama kekekalan Tuhan. Alasannya Tuhan tidak tunduk kepada kerangka waktu. Sebab mustahil bila baru pada suatu waktu timbul kehendak Tuhan untuk menciptakan alam semesta. Jika itu terjadi di suatu waktu, berarti Tuhan tidak kekal. Waktu, menurut pengertian Aristoteles, menandai perubahan, sedangkan Tuhan begitu sempurna hingga Ia tak berubah. Demikian juga kehendak-Nya. Dengan demikian, ia menyimpulkan bahwa dunia memiliki sifat awali dan abadi, tanpa awal dan tanpa akhir.

4.2. Kesatuan Aksidens antara Jiwa⁷⁸ dan Badan

Banyak ahli⁷⁹ berpendapat bahwa filsafat jiwa dari Ibnu Sina istimewa. Keistimewaannya terletak pada pembagian tentang jiwa yang diperinci sampai sekecil-kecilnya. Ibnu Sina membahas jiwa secara keseluruhan dengan dua sudut pandang fisika dan metafisika.

Fisika menjelaskan akan jiwa tumbuh-tumbuhan, hewan dan manusia⁸⁰. Jiwa tumbuh-tumbuhan, hewan, dan manusia memancar

76 *Al-Ghazali menyerang pendapat Ibn-Sina dalam bukunya al-Tahafut al-falsafah (Pemusnahan para filsuf). Al-Ghazali bersikukuh pada dogma agama yang diwahyukan oleh Tuhan seperti kebebasan Tuhan dan terciptanya dunia dalam waktu. Alasan mendasar dari penolakan al-Ghazali sebenarnya adalah ibn-Sina menempatkan penalaran filsafat lebih tinggi daripada ajaran agama. Jadi, ketegangan antara filsafat dan agama masih berlangsung.*

77 *Goenawan Mohamad, 2011: 84.*

78 *H. Sirajuddin Zar, 2010: 104-106.*

79 *H. Sirajuddin Zar, 2010: 104; Hans Küng, 2007:370.*

80 *H. Sirajuddin Zar, 2010: 104-106.*

dari Akal Sepuluh. Bertolak dari kerangka berpikir Aristoteles, Ibnu Sina membagi jiwa ke dalam tiga bagian, yakni jiwa tumbuh-tumbuhan, hewan dan manusia⁸¹. Pertama, jiwa tumbuh-tumbuhan memiliki daya-daya, seperti makan, tumbuh, dan berkembang biak. Kedua, jiwa hewan memiliki daya-daya, seperti gerak (*al-mutaharrikat*) dan tangkap (*al-mudrikat*). Selanjutnya, daya tangkap ini dibagi lagi menjadi dua bagian yaitu daya tangkap dari luar melalui pancaindra (*al-mudrikat min al-khârij*) dan dari dalam yang hanya dapat diserap oleh indera-indera dalam (*al-mudrikat min al-dâkhil*) melalui indera-indera batin (*al-hawâs al-bâthinat*). Indera-indera batin terdiri atas indera bersama (*al-hiss al-musyarak*), indera al-khayyâl, indera untuk imajinasi (*al-mutakhayyilat*), indera untuk estimasi (*wahmiyah*), dan indera pemeliharaan (*rekoleksi*). Ketiga, jiwa manusia memiliki dua daya, yaitu daya praktis (*al-‘âmilat*) yang berhubungan dengan badan dan teoretis (*al-‘âlimat*) yang berhubungan dengan hal-hal abstrak (jiwa).

Jiwa manusia (*Nafs aqli, anima rationalis*) memiliki dua macam kegiatan menurut Ibnu Sina, yaitu akal praktis (*aql amaliah*) untuk berbuat baik dan akal teoretis (*aql nazariah*) untuk mengetahui kebenaran⁸². Akal teoretis melakukan empat macam kegiatan, yaitu kegiatan dari akal material (*aql bi'l-quwwat*), akal kebiasaan (*aql bi'l-malakah*), akal aktual (*aql bi'fi'l*), dan akal yang memiliki pengertian secara tetap (*aql musafad*)⁸³.

Akal material adalah akal yang hanya memiliki potensi untuk ingin mengetahui tetapi tidak mampu mengetahui dan menampung kesan pancaindra tanpa forma. Akal kebiasaan adalah akal yang menerima asas-asas pertama sebagai satu bagian lebih kecil daripada keseluruhan⁸⁴. Akal aktual adalah akal yang dapat memikirkan hal-hal abstrak⁸⁵. Akal musafad adalah akal yang mampu berpikir tentang hal-hal abstrak dengan spontan. Akal macam ini yang dapat menerima limpahan ilmu pengetahuan dari akal aktif⁸⁶.

81 *Abdullah Nur, 2009: 112.*

82 *JWM. Bakker, 1978: 48-49.*

83 *JWM. Bakker, 1978: 48-49.*

84 *JWM. Bakker, 1978: 48.*

85 *JWM. Bakker, 1978: 48-49.*

86 *JWM. Bakker, 1978: 49.*

Jiwa adalah satu unit dan memiliki wujud yang terlepas dari badan⁸⁷. Jiwa memiliki fungsi-fungsi fisik untuk melaksanakan tugasnya sebagai daya berpikir. Jiwa masih memerlukan tubuh karena tubuh membantu jiwa dalam wujud awalnya untuk berpikir. Panca indera dan daya batin jiwa binatang yang terdiri dari indera bersama, estimasi, dan rekoleksi, membantu jiwa manusia untuk memperoleh konsep dan ide dari alam sekitarnya. Pada titik di mana jiwa telah mendapatkan konsep dasar yang diperlukannya, ia tidak lagi dibantu oleh tubuh⁸⁸.

Ibnu Sina menguraikan wujud jiwa, hakikat jiwa, hubungan jiwa dengan jasad, dan kekekalan jiwa dari sudut pandang metafisika⁸⁹. Dua hal terakhir relevan bagi sub bagian ini. Ibnu Sina tidak puas dengan definisi jiwa dari Aristoteles yang berbunyi “Kesempurnaan awal bagi jasad alami yang organis”, karena Ibnu Sina melihat implikasi dari definisi tersebut tidak mendukung pendapat bahwa jiwa itu abadi. Matera atau tubuh hancur akan diikuti oleh kehancuran forma atau jiwa. Maka Ibnu Sina mendefinisikan jiwa dengan *jauhar rohani*⁹⁰. Jiwa adalah substansi rohani yang tidak disusun dari materi-materi sebagaimana tubuh. Tubuh yang hancur tidak akan diikuti oleh kehancuran jiwa. Kesatuan antara jiwa dan badan harus bersifat aksidens⁹¹ supaya mendukung definisi jiwa tersebut. Pendapat Ibnu Sina tentang jiwa dekat dengan pendapat Plato tentang jiwa. Jiwa bagi Plato adalah substansi yang berdiri sendiri (*al-nafs jauhar qâ'im bi dzâtihi*).

Argumen-argumen dikemukakan oleh Ibnu Sina untuk mendukung *jauhar* (substansi) rohani yang berbeda dari substansi badan dan tidak dapat dilakukan oleh badan adalah sebagai berikut: jiwa dapat mengetahui obyek pemikiran, jiwa dapat mengetahui hal-hal yang abstrak dan zat tanpa menggunakan alat, jiwa digunakan untuk selalu berpikir tentang masalah tidak menyebabkan lemah atau rusak, jiwa akan semakin kuat dengan bertambahnya usia⁹².

87 *Kita telah mengetahui bahwa Ibnu Sina menolak paham tentang perpindahan jiwa menurut Plotinus dan Al-Razi.*

88 *Abdullah Nur, 2009: 113.*

89 *H. Sirajuddin Zar, 2010: 106-112.*

90 *H. Sirajuddin Zar, 2010: 109.*

91 *Kesatuan antara jiwa dan badan dari Aristoteles adalah esensial. Namun Ibnu Sina masih menerima pendapat Aristoteles tentang eratnya hubungan antara jiwa dan badan manusia. H. Sirajuddin Zar, 2010: 110.*

92 *H. Sirajuddin Zar, 2010: 109.*

Ibnu Sina mengemukakan tiga alasan untuk menyatakan bahwa jiwa itu kekal, tidak memiliki akhir⁹³. Alasan pertama adalah al-*infishâl*, hubungan antara jiwa dan jasad bersifat aksiden. Alasan kedua adalah al-*basâthat*, jiwa adalah jauhar rohani yang hidup terus. Alasan ketiga adalah al-*musyâbahat*, jiwa manusia adalah akal kesepuluh. Akal kesepuluh merupakan esensi yang berpikir, asali, dan kekal.

4.3. Tidak Ada Kebangkitan Badan dan Etika

Jiwa manusia adalah kekal akibatnya sebagaimana sebabnya. Di akhirat, jiwa saja yang dibangkitkan, Ibnu Sina tidak menerima badan ikut dibangkitkan.

Semua jiwa akan mati, termasuk jiwa manusia, hanya ada perbedaan pada balasan. Balasan kedua jiwa yaitu tumbuh-tumbuhan dan binatang akan diwujudkan di dunia karena kedua jiwa tersebut memiliki sifat fisik dan jasmani. Kedua jiwa tersebut tidak akan dihidupkan kembali pada hari kiamat. Sedangkan jiwa manusia dalam bentuk individual akan mendapat balasan di kehidupan kedua, yaitu di akhirat kelak, bergantung pada situasi seperti apa jiwa itu berada sebelum berpisah dengan tubuh.

Jika jiwa manusia tersebut bahagia sebelum meninggal dunia, maka ia akan hidup bahagia selamanya. Apabila jiwa manusia telah terpengaruh oleh hawa nafsu badan (tidak mencapai kesempurnaan) pada waktu terpisah dari tubuh, maka ia akan hidup terkutuk dan menyesal selama-lamanya di akhirat⁹⁴. Jiwa manusia akan abadi apabila ia telah mencapai kesempurnaan sebelum berpisah dengan tubuh.

Etika menurut Ibnu Sina dapat dirumuskan dengan cara manusia membuat jiwanya sempurna sebelum meninggal dunia atau sebelum berpisah dengan badan. Jika jiwa terpisah dari badan tidak sempurna, maka jiwa akan hidup dalam kutukan dan penyesalan selamanya di akhirat⁹⁵. Balasan bagi jiwa manusia ada di akhirat kelak. Jiwa manusia akan abadi dalam bentuk individual namun, kekalnya jiwa karena Allah yang mengekalkannya⁹⁶.

Ibnu Sina menawarkan tiga tahap untuk mencapai puncak di mana Allah siap untuk membuat jiwa kekal. Tahap pertama: membina

93 *H. Sirajuddin Zar, 2010: 111.*

94 *Abdullah Nur, 2009: 114.*

95 *Amroeni Drajat, 2008:50.*

96 *H. Sirajuddin Zar, 2010: 111.*

keinginan untuk meningkatkan kepribadian dan melepaskan diri dari kesibukan duniawi lewat pengosongan diri. Tahap kedua: menguasai hawa nafsu, terutama nafs al-ammarah yang mendorong manusia untuk berbuat jahat. Tahap ketiga: melakukan olah batin dengan latihan rohani secara bertahap. Latihan rohani tersebut adalah askese (Zahid), ibadah (‘Abid), dan pengenalan (‘Arif)⁹⁷.

4.4. Catatan

Ibnu Sina telah membuat formulasi konsep jiwa yang utuh. Ia menjelaskan jiwa menurut bentuk, hakikat dan pembagiannya. Ia juga membuat definisi jiwa dengan jauhar (substansi) rohani. Ia juga meletakkan jiwa manusia pada tempat tertinggi. Jiwa manusia adalah daya berpikir. Tidak adanya kebangkitan badan mengandung arti bahwa pembalasan di akhirat hanya disediakan untuk jiwa semata⁹⁸. Padahal manusia tersusun dari badan dan jiwa.

Kesatuan aksidens antara jiwa dan badan tidak berkaitan langsung dengan etika. Ibnu Sina malah mengusulkan asas-asas mistik (tasawwuf). Hasrat jiwa untuk bersatu dengan Tuhan memiliki sifat logis dan rasional. Segala-galanya musnah tidak berarti di hadapan wajah Allah.

*Ibnu Sina menulis dalam riwayat hidupnya¹:
“Betapa kuingin mengetahui siapa diriku,
Apa sebenarnya dalam dunia ini yang kucari”.*

97 Philipus Tule, 2003: 215.

98 H. Sirajuddin Zar, 2010: 112.

Tokoh-tokoh kalam (teologi) yang memiliki pengaruh besar terhadap perkembangan ilmu kalam selanjutnya menandai zaman kalam Ashari atau kalam kedua ini. Tokoh-tokoh kalam zaman kalam Ashari mengembangkan suatu sistem teologi yang mempergunakan dalil filsafat Eleatis¹ yang bercorak atomisme². Kelompok ini berpusat di Baghdad. Sistem ini mendapat dukungan penuh dari ilmu Muslim yang disamakan dengan ajaran ahl al-sunnah w'al-jama'ah atau Sunnisme. Artinya, golongan mayoritas yang sangat teguh berpegang pada sunah Nabi SAW.

Nama zaman ini diambil dari pendiri, Abu Hasan al-Asy'ari (873-935). Aliran ini muncul ketika aliran Muktaẓilah mengalami kemunduran pada awal abad ke-9. Kalam Ashari menganggap bahwa paham Mutazilah menyeleweng dan menyesatkan umat Islam. Kaum Mutazilah melakukan mihnah³ yang mendapat tanggapan negatif dari pelbagai kalangan. Aliran Mutazilah tidak dapat diterima oleh umat Islam yang memiliki kesederhanaan dalam pemikiran.

Pada dasarnya para teolog Ashari mencurigai konsep-konsep abstrak dan metode penalaran logika. Konsep dan metode itu semua dapat mengancam pandangan ortodoksi agama dan ajaran-ajaran Kitab Suci Al-Qur'an⁴. Aristotelianisme berpijak pada hukum sebab-akibat⁵ dan keselarasan alam yang bertentangan dengan pandangan dunia Al-Qur'an. Menanggapi ancaman tersebut, mereka mengembangkan

1 *Elea adalah tempat kelahiran para filsuf (Parmenides, Zeno, dan Melissos) di Italia Selatan.*

2 *Filsuf-filsuf Yunani Kuno yang termasuk filsuf-filsuf atomis adalah Leukippos dan Demokritos. Mereka berpendapat bahwa realitas itu bukan satu, melainkan terdiri dari banyak unsur. Unsur-unsur ini tidak dapat dibagi-bagi lagi, yang disebut atom (atomos: a = tidak dan tomos = terbagi). Lih. K. Bertens, 1999: 74-80.*

3 *Mihnah berarti cobaan.*

4 *Majid Fakhri, 1958: 56-58.*

5 *Para teolog Ashari mengikuti pandangan Aristoteles yang ditafsirkan oleh Neoplatonik bahwa meski sebab-sebab itu berasal dari Tuhan, tetapi semuanya terjadi harus melalui peristiwa alami dengan kepastian emanasi (pancaran). Walaupun kita mengetahui bahwa mereka berusaha untuk menegaskan kekuasaan Tuhan yang tanpa batas. Sebab pertama telah menciptakan sebab-sebab perantara untuk peristiwa yang terjadi pada alam semesta. Ahmad Nawawi, 2011: 82-83.*

okasionalisme⁶ Islam, yang menegaskan bahwa ada campur tangan Tuhan pada segala kejadian di alam semesta. Mereka juga menganggap bahwa okasionalisme adalah sesuai dengan konsep al-Qur'an mengenai kemahakuasaan Tuhan atas segala sesuatu.

Dalam buku ini Penulis hanya mengetengahkan satu ahli kalam, yaitu Al-Ghazali.

1. Al-Ghazali (1058-1111)

Al-Ghazali lahir dari keluarga terpelajar di Kota Thus, di timur-laut Iran pada tahun 1058. Nama lengkapnya adalah Abû Hâmîd Muhammad Ibnu Ahmad Al-Ghazali Al-Thusi. Ayahnya suka mempelajari ilmu tasawuf⁷. Hal ini terbukti bahwa ia hanya mau makan dari hasil keringat sendiri dengan memintal wol (=ghazzal) dan ingin agar keturunannya menjadi orang yang berilmu. Sebelum ayah itu meninggal, ia menyerahkan Al-Ghazali dan adiknya kepada seorang sufi agar belajar membaca dan menulis. Al-Ghazali masuk ke sekolah yang menyediakan kamar dan memberikan sedikit uang saku pada waktu uang keluarganya menipis. Ia termotivasi untuk belajar, menimba ilmu seraya menulis buku.

Al-Ghazali hidup dalam zaman di mana dualisme kekuasaan sedang mencari bentuknya⁸. Ia meninggalkan kota Nishapur, tempat ia bersekolah, pergi ke tempat Nizam al-Mulk, seorang perdana menteri yang bekerja di bawah pemerintahan Sultan Alp-Arslan (1063-1072) dan Malik Shah (1072-1092) di Kota Baghdad. Para ulama piawai biasa berdebat tentang pengetahuan agama di Al-Mu'askar ("Kamp") dan Al-Ghazali begitu menonjol di sana. Ia pun diangkat menjadi Rektor Madrasah Nizamiyyah di ibu kota itu.

Pada masa ini Al-Ghazali menulis buku al-Maqasid al-Filasifah⁹

6 *Okasionalisme bisa diartikan sebagai bentuk kepercayaan akan campur tangan Tuhan pada semua peristiwa yang terjadi pada alam. Kepercayaan ini dikembangkan oleh para teolog Ashari menjadi teori atom mereka.*

7 *Tasawwuf adalah ajaran untuk mengenal dan mendekatkan diri kepada Allah.*

8 *Bentrokan terjadi antara para pengikut Imam Hambali dan kaum kaum Asy'ariyah pada tahun 1055. Namun ketegangan yang paling mencekam adalah perselisihan antara kaum Sunni dan Syiah yang tak kunjung berhenti. Kedua kubu itu berhantam dan korban jiwa berjatuhan. Keadaan menajam ketika salah satu firkah kaum Ismaili mengambil jalan kekerasan: membunuh musuh-musuh politik mereka.*

9 *JWM. Bakker, 1978: 64.*

(Tentang Pemahaman Filsuf). Buku ini merupakan uraian maksud dan teori-teori filsafat, terutama sistem Al-Farabi dan Ibnu Sinna. Selain itu ia menuliskan karya yang tersohor, *al-Tahafut al-Filasifah* (Keruwetan Para Filsuf)¹⁰. Buku ini merupakan sebuah kritik yang kukuh terhadap filsafat, sebuah hantaman yang cerdas terhadap pemikiran Ibnu Sinna dan Al-Farabi.

Fokus kajian teologis Al-Ghazali adalah konkretisasi teologi Ash'ariah. Karya-karyanya adalah Kumpulan pokok-pokok agama dan akidah, ibadah, akhlak, serta kaidah-kaidah suluk (*Thya' 'ulum al-Din*), Akidah menurut aliran al-Asy'ariah (*Al-Iqtishâd fi al-'I'tiqâd*), Keburukan al-Batiniyah dan Kebajikan al-Mustazhiriyyah (*Fada'ih al-Batiniyyah wa Fada'il al-Mustazhiriyyah*), Dasar Islam bagi Kehidupan Umat (*Fada'ih al-Batiniyyah*), Membentengi Orang Awam dari Ilmu Kalam (*Iljâm al-Awwâm 'an 'Ilm Kalâm*)¹¹.

1.1. Filsafat

Sikap Al-Ghazali terhadap filsafat nampak penuh kontradiksi. Ia menyerang filsafat di satu pihak¹², tetapi ia menulis beberapa karya yang menjernihkan kerancuan para filsuf di lain pihak¹³. Ibnu Rusyd menunjukkan bahwa Al-Ghazali adalah “seorang penganut Ash'airiyyah di antara kaum Ash'airiyyah, seorang sufi di antara kaum sufi, dan filsuf di antara filsuf”. Seorang penganut Ash'airiyyah pada umumnya memiliki sikap ortodoks, tetapi seorang filsuf tidak mungkin percaya kepada doktrin. Sehingga menarik ditelaah bagaimana seorang sufi bersikap doktriner, seraya bertumpu pada rasio, dalam hubungan mistiknya dengan Tuhan?

Al-Ghazali termasyhur sebagai seorang pemikir yang menentang

10 *Konon Al-Ghazali menulis buku ini dalam kecemasan: ia melihat bahwa pikiran bebas berkecamuk dan banyak orang meninggalkan ibadah. Ia mengecam mereka yang “menolak untuk puas dengan agama yang diikuti nenek moyang”, yang seraya memuja nama-nama besar seperti Plato, Sokrates, dan Aristoteles. Ia mungkin ingin membiarkan orang hidup tanpa filsafat dan tanpa kebebasan berpikir daripada ia melihat suatu kekacauan.*

11 *Bdk. H. Sirajuddin Zar, 2010: 159.*

12 *Bukunya Al-Tahafut al-Filasifah.*

13 *Mi'yar al-'Ilm (Neraca Ilmu), Minhaj al-Nadhar (Metode Berpikir/Pelurus Tinjauan), Al-Qiastas al-Mustaqim (Neraca yang seimbang) dan Al-Mustasfa (Penjernih).*

filosofat, terutama Neo-Platonisme. Ia berpolemik dengan Neo-Platonisme Arab¹⁴. Ia cemas akan berkecamuknya pikiran bebas dan orang tidak menaruh perhatian lagi akan pentingnya ibadat. Hal ini ditulisnya dalam buku yang berjudul *Tahafuf al-Falasifah* atau *Kekacauan Para Filsuf*. Ia mungkin ingin membiarkan orang hidup tanpa filosofat daripada ia melihat suatu kekacauan. Namun ia sendiri mengetahui bahwa ada kekacauan lain, yaitu apabila sebuah pendapat dianggap mutlak dan perbedaan harus dibasmi.

Pengaruh filosofat dalam agama Islam sedikit dipertentangkan oleh Al-Ghazali. Ia mendobrak segala bentuk pemikiran filosofis barat, dengan ajarannya yang terkenal, yaitu *Tahafuf Al-Falsifah*. Ajaran ini ditulisnya dalam sebuah kitab sebagai bentuk kritiknya terhadap filsuf barat yang memiliki ajaran yang bertentangan dengan ajaran Islam. Ia menyatakan bahwa filosofat tidak mampu menyingkapi ilmu metafisika. Dalam filosofat banyak muncul dalil-dalil dari para filsuf, namun dari banyak dalil tersebut, tidak ada suatu kebenaran absolut yang dapat ditemukan. Maka bagi Al-Ghazali, hasil pemikiran para filsuf barat dianggapnya tidak memiliki kebenaran yang absah dan hanya sebagai spekulasi kebohongan belaka. Akhirnya, ia sungguh menentang segala hasil pemikiran filosofis dari pemikir barat pada zamannya.

Pandangan Al-Ghazali tentang filosofat secara umum adalah ilmu yang membantu membuka akal budi manusia untuk berpikir. Di satu sisi ia memandang filosofat sebagai ilmu yang menjauhkan manusia untuk mengakui adanya Tuhan. Ia menggunakan filosofat hanya sebatas berpikir kritis untuk memperoleh pengetahuan. Akan tetapi, ia tidak terlalu mendalami filosofat seperti para filsuf barat. Ia tidak terlalu suka dengan filosofat, alasannya karena dalam filosofat, manusia hanya mencapai kebenaran pengetahuannya dengan rasio semata.

Menurut Al-Ghazali, ilmu filosofat membuat manusia dapat mengingkari Tuhan sebagai sumber segala pengetahuan. Hasil pemikiran Ibnu Sina dan Al-Farabi yang menerapkan pemikiran Aristoteles dan Plato, sangat dia tentang. Pertentangannya selalu berpihak pada kebenaran ajaran islam yang sah. Dengan demikian, ia memandang

14 *Sudarsono, 2010: 66.*

bahwa filsafat dapat merusak aqidah dan syariah Islam. Untuk itu, ia hanya memandang filsafat hanya sebatas apa yang membuatnya semakin mengenal hakikat ilmu pengetahuan.

Al-Ghazali pun mengakui bahwa filsafat merupakan ilmu yang memiliki refleksi filosofis yang menggunakan akal. Walaupun ia memandang akal sebagai kekuatan fitri, namun ia sungguh menentang hasil pemikiran filosofis yang bertentangan dengan ajaran imannya. Seperti yang dipertentangkan dia kepada Descartes: “kelahiran rasionalisme yang cenderung mengabaikan Tuhan dan agama”¹⁵. Dengan demikian, filsafatnya sangat mengutamakan keyakinan kuat akan adanya Tuhan melalui jalan tasawuf yang berpuncak pada makrifat, yakni pengetahuan intuitif.

Menurutnya orang dapat memperoleh kemalangan terutama kerusakan nilai-nilai spiritual dan nilai-nilai lahiriah di dalam filsafat. Untuk memurnikan pemikirannya tentang hal tersebut ia memiliki suatu pandangan, yaitu melakukan pembaharuan nilai-nilai rohani dan nilai-nilai lahiriah melalui tasawuf, dengan tujuan agar nilai-nilai Islam tetap terjaga.

1.2. Kekekalan Jiwa

Al-Ghazali memahami hakekat manusia¹⁶ sebagai manusia yang terdiri atas dua unsur, yakni tubuh (al-jism) dan jiwa (al-nafs). Tubuh (al-jism) adalah materi yang memerlukan ruang, waktu dan terdiri atas unsur-unsur yang membentuknya. Unsur-unsur tersebut dapat hancur, tidak mengetahui dan tidak merasa¹⁷. Sebaliknya, jiwa adalah substansi tersendiri, yang memiliki daya mengetahui, bergerak dengan kemauan dari dirinya sendiri, dan penyempurna bagian-bagian lain. Jiwa (al-nafs) menentukan hakekat manusia.

Al-Ghazali memakai beberapa kata jiwa sebagai esensi manusia¹⁸. Jiwa (al-nafs) yang dimaksud oleh Al-Ghazali adalah “substansi

15 *Atang Abdulah Hakim & Beni Ahmad Saebani, 2008: 252.*

16 *Hakekat manusia adalah “sesuatu yang esensi/inti, tetap dan tidak berubah-ubah yang terdapat pada manusia, dan sesuatu itu merupakan ciri khas yang dimiliki oleh manusia, yang dapat membedakan dengan makhluk lainnya”, KH. M. Ladzi Safroni, 2013: 54.*

17 *KH. M. Ladzi Safroni, 2013: 57.*

18 *Beberapa kata untuk jiwa adalah “al-Qalb, al-Ruh dan al-Aqli”, KH. M. Ladzi Safroni, 2013: 54.*

immaterial, berdiri sendiri tidak mempunyai tempat dan arah, dan ruang, serta merupakan tempat ilmu pengetahuan”¹⁹. Ia menolak pemikiran bahwa jiwa berada di luar badan maupun jiwa berada di dalam badan. Sebab baginya, konsekuensi orang yang menerima pendapat bahwa jiwa berada di dalam badan adalah pertanyaan-pertanyaan yang muncul lebih lanjut. Keberadaan jiwa ada di seluruh badan atau di sebagian badan?

Andaikata orang menerima bahwa jiwa berada di seluruh badan, maka jiwa harus pindah dengan menghilangnya sebagian anggota badan manusia. De facto jiwa tidak pindah. Jika orang menerima bahwa jiwa memiliki tempat di sebagian badan, maka jiwa akan dibagi-bagi sampai menjadi bagian-bagian yang sekecil-kecilnya. Hal tersebut tidak mungkin terjadi²⁰.

Al-Ghazali memiliki tiga alasan²¹ untuk mendukung pendapatnya mengenai jiwa adalah substansi immaterial. Alasan pertama adalah alasan keagamaan. Andaikata jiwa (al-nafs) itu tidak ada, maka penjelasan-penjelasan tentang kenabian, ganjaran dan hukuman bagi perbuatan manusia, akhirat tidak memiliki makna. Karena jiwalah yang dapat memahami hal-hal tersebut.

Alasan kedua adalah argumen faktual. Perbedaan antara benda mati dan makhluk hidup terletak pada sifat geraknya. Benda mati bergerak secara monoton karena prinsip-prinsip alami mendasarinya. Sedangkan tumbuh-tumbuhan memiliki baik gerak monoton maupun gerak variatif. Gerak variatif ini disebut jiwa vegetatif (al-Nafs al-Nabatiyah). Hewan memiliki gerak variatif seperti tumbuh-tumbuhan, tetapi ditambah kemampuan merasa (al-syu’ur). Jiwa yang dimiliki hewan ini adalah jiwa sensitif (al-nafs al-hayawaniyah). Manusia memiliki jiwa vegetatif, sensitif, dan jiwa berpikir. Jiwa berpikir mampu untuk memilih dan menolak. Jiwa yang khas dimiliki oleh manusia disebut jiwa berpikir (al-nafs al-insaniyah).

Alasan ketiga adalah argumen kesadaran. Meskipun manusia menghentikan aktivitasnya, Al-Ghazali meyakini bahwa kesadaran akan

19 KH. M. Ladzi Safroni, 2013: 54.

20 KH. M. Ladzi Safroni, 2013: 56.

21 KH. M. Ladzi Safroni, 2013: 54-56.

dirinya sendiri masih bercokol dalam diri manusia. Ia menyadari bahwa ia ada, bahkan ia menyadari bahwa ia sadar. Kesadaran tersebut bukan berbentuk dan berfungsi secara fisik, melainkan substansi yang sungguh-sungguh berbeda dengan fisik. Keadaan seperti ini disebutkan jiwa yang berpikir (*al-nafs al-insaniyah*).

Al-Ghazali menamai jiwa itu dengan kata *al-Nafs* yang berarti “substansi yang berdiri sendiri dan tidak bertempat”²². Ia juga memakai kata “*al-Qalb, al-Ruh dn al-‘Aql*. Pernyataan tersebut menunjukkan bahwa al-Ghazali menggunakan kata “*al-Nafs, al-Qab, al-ruh dan al-‘aqli*” bagi esensi manusia. Arti kata-kata tersebut adalah “substansi immaterial, berdiri sendiri tidak mempunyai tempat dan arah”²³. Jadi Al-Ghazali menyamakan jiwa (*al-nafs*) dengan roh (*al-ruh*).

Al-Ghazali sebenarnya tidak membahas soal jiwa secara khusus, melainkan ia mengkritisi pandangan filsuf lain. ia menyatakan bahwa jiwa manusia adalah substansi yang terdiri atas dirinya sendiri. Jiwa manusia bukan merupakan tubuh atau aksiden. Immortalitas jiwa tidak bertentangan dengan ajaran agama Islam²⁴. Jiwa-jiwa manusia merasakan kebaikan atau siksa kubur menurut Hadis. Pendapat al-Ghazali tersebut mengisyaratkan bahwa tubuh adalah hanya sebagai alat, sedangkan jiwa memegang inisiatif yang memiliki kemampuan dan tujuan.

Maka manusia yang baik menurut al-Ghazali adalah manusia yang bertindak sesuai dengan perangai dan sifat-sifat Tuhan (*Al-takhalluk bi-akhlaqillah* ala *thoqatil-basyariah*) serta sifat-sifat yang disukai oleh Tuhan (*Al-inshafu bi-shifatir-rahman ala thaqatil-basyariah*)²⁵.

1.3. Tidak Ada Kebangkitan Badan dan Etika

Al-Ghazali yakin bahwa jiwa dan badan akan menyatu kembali pada hari kiamat. Apa yang terjadi pada waktu orang meninggal dunia? Badan akan berpisah sementara dengan jiwa karena badan mengalami kehancuran. Al-Ghazali tidak menerima kebangkitan badan setelah

22 KH. M. Ladzi Safroni, 2013: 54.

23 KH. M. Ladzi Safroni, 2013: 54.

24 H.Sirajuddin Zar, 2010: 172.

25 H.Hasbullah Bakry, 1973: 54; Bdk. Sudarsono, 2010: 71.

manusia meninggal dunia²⁶. Alasannya adalah kehidupan di akhirat itu merupakan kehidupan rohani dan jasmani. Jiwa manusia yang pernah hidup menyatukan badan untuk menikmati kebahagiaan di surga atau merasakan kesengsaraan di neraka secara rohani dan jasmani.

Kebahagiaan manusia tertinggi adalah manusia mengetahui ma'rifatullah, yang berarti manusia mengakui adanya Allah tanpa prasangka dan penyaksian hati. Dengan demikian Al-Ghazali merumuskan etikanya dalam buku tentang tasawuf, *Ihya-Ulumiddin*²⁷. Etikanya dirumuskan dalam semboyan tasawuf yang terkenal, *al-takhalluk bi-akhlaqillah ala thoqatil-basyariah* atau *al-inshafu bi-shifatir-rahman ala thaqatil-basyariah*²⁸. Maksud semboyan tersebut adalah manusia perlu meniru perangai dan sifat ketuhanan seperti pengasih, pengampun, sabar, jujur, takwa, ikhlas, beragama.

1.4. Catatan

Kesatuan antara jiwa dan badan adalah kesatuan substansial menurut Al-Ghazali. Ia menegaskan bahwa jiwa dan badan selama manusia itu hidup akan menyatu kembali saat kita meninggal dunia. Dengan demikian, Al-Ghazali tidak mengakui adanya kebangkitan badan.

Etika Al-Ghazali berdasarkan pada asas-asas tasawwuf, tidak berlandaskan pada kesatuan antara jiwa dan badan²⁹. Ia berjuang untuk menyelaraskan antara syari'at dan tasawwuf.

Jadikan kematian itu hanya pada badan kerana tempat tinggalmu ialah liang kubur dan penghuni kubur senantiasa menanti kedatanganmu setiap masa (Al Ghazali).

26 Amroeni Drajat, 2008: 54.

27 H. Hasbullah Bakry, 1973: 54.

28 Sudarsono, 2010: 71.

29 Philipus Tule, 2003: 218.

Sarjana dan ahli dalam pelbagai bidang yang juga menaruh minat kepada filsafat tampil pada zaman filsafat kedua. Mereka disebut berasal dari wilayah barat karena hidup pada masa Daulah Amawiyah di Spanyol, Eropa. Para filsuf Muslim di Spanyol, Eropa tersebut mempengaruhi perkembangan ilmu dan peradaban. Tiga filsuf yang Penulis angkat untuk mewakili zaman filsafat kedua di wilayah barat adalah Ibnu Bâjjah, Ibnu Thufail dan Ibnu Rusyd.

1. Ibnu Bâjjah (1082-1138)

Ibnu Bâjjah lahir dari keluarga pedagang emas, al-Tujibi, Saragossa, Andalus pada tahun 1082. Nama lengkapnya adalah Abu Bakar Muhammad Ibnu Yahya Ibnu al-Sha'igh al-Tujibi al-Andalusi al-Samquisti Ibnu Bâjjah¹. Tetapi di Barat ia lebih dikenal dengan nama Avempace. Selain sebagai filsuf, Ibnu Bâjjah dikenal sebagai penyair, komponis, bahkan sewaktu Saragossa berada di bawah kekuasaan Abu Bakar Ibnu Ibrahim al-Shahrawi (terkenal sebagai Ibnu Tifalwit) dari Daulah al-Murahbbithun, ia dipercaya sebagai perdana menteri. Ia juga menjadi dokter ketika berada di Sevilla. Akhirnya ia wafat pada tahun 1138 di Fez dan dimakamkan di samping makam Ibnu Arabi. Menurut satu riwayat ia meninggal karena diracun oleh seorang dokter bernama Abu al-Ala Ibnu Zuhri yang iri hati terhadap kecerdasan, ilmu, dan ketenarannya².

Ibnu Bâjjah membuka pintu kembali alam pikiran Yunani dengan bukunya yang berjudul "Panduan Kesendirian" (Tadbîr al-Mutawahhid). Ia membawa pikiran Aristoteles ke Andalusia. Baginya, walaupun berpikir dapat mengandung bahaya, berpikir merupakan fungsi manusia tertinggi. Karena itu, Ibnu Bâjjah menganjurkan supaya orang harus memilih kesendirian dan percaya bahwa berpikir akan menyatukannya dengan Tuhan³. Tuhan adalah Sang "Akal Aktif"⁴.

Beberapa karya Ibnu Bâjjah antara lain: a. Risalah al-Wada: berisi tentang ilmu pengetahuan; b. Tardiyyah: berisi tentang syair pujian; c.

1 *Bâjjah=emas.*

2 <http://alfa-lover.blogspot.com/2012/09/Ibnu-bajjah.html> diunduh pada tanggal 2 Maret 2013 pukul 22.00 WIB.

3 *Goenawan Mohamad, 2006: 336.*

4 "Akal aktif"-nya Aristoteles, *nous poitikos.*

Kitab al-Nafs: berisi tentang catatan dan pendahuluan dalam Bahasa Arab; d. Tadbir al-Mutawahhid: (Panduan Kesendirian); e. Risalah-risalah Ibnu Bâjjah yang berisi tentang penjelasan-penjelasan atas risalah-risalah Al-Farabi dalam masalah logika; f. Karya-karya yang disunting oleh Asin Palacios terjemahan bahasa Spanyol dan catatan-catatan yang diperlukan: kitab al-Nabat, al-Andalus jilid V. 1940; risalah Ittishal al-Aql bi al-Insan, al-Andalus jilid VII. 1942; risalah al-Weda, An-Andalus jilid VIII. 1943; Tadbir al-Mutawahhid dengan judul El Regimen Del Solitario, 1946; Majalah al-Majama' al-'Ilm al-'Arabi⁵.

1.1. Filsafat

Filsafat Ibnu Bâjjah merupakan hasil pembelajaran yang mendalam filsafat Al-Farabi dan Aristoteles. Seperti Aristoteles, Ibnu Bâjjah meyakini bahwa berpikir adalah fungsi manusia tertinggi. Namun berpikir juga merupakan ikhtiar yang penuh bahaya. Karena itu, orang harus memilih kesendirian dan percaya bahwa berpikir akan menyatukannya dengan Tuhan, Sang “Akal Aktif”⁶. Ibnu Bâjjah menyimpulkan “akal aktif”, nous poitikos, dari salah satu risalah Aristoteles tentang salah satu bentuk akal budi.

Ibnu Bâjjah juga menjelaskan bahwa manusia mengenal ilmu-ilmu yang disingkapkan kepadanya oleh Tuhan, hal-hal yang dapat dipahami, peristiwa-peristiwa tertentu yang terjadi pada saat sekarang dan di masa mendatang, dan peristiwa-peristiwa di masa lalu melalui akal. Inilah pengetahuan tentang yang gaib yang diberikan Tuhan kepada hamba-hamba-Nya lewat malaikat-malaikat-Nya⁷.

Dari penjelasan di atas Ibnu Bâjjah mengajukan sebuah perpaduan antara perasaan dan akal. Di mana untuk menuju kepada kebenaran akan keberadaan Tuhan ia mempergunakan filsafat, akan tetapi yang menjadi konsekuensi adalah bahwa kebenaran tersebut dapat diperoleh manusia

5 <http://alfa-lover.blogspot.com/2012/09/Ibnu-bajjah.html> diunduh pada tanggal 2 Maret 2013 pukul 22.00 WIB.

6 *Ibnu Bâjjah melukiskan hal ini dalam novelnya yang berjudul Hayy Ibn Yaqzân: “seorang anak dibuang di sebuah pulau kosong, dibesarkan hewan dan alam, namun dengan usaha sendiri bias berilmu, dalam filsafat dan theologi. Kemudian ia zuhud. Dicapainya penyatuan diri dengan “Akal Aktif”. Hayy pun mencoba mengubah hidup orang ramai dengan pengertian baru tentang ketuhanan. Tapi akhirnya ia insaf: orang ramai memang perlu agama. Ia pun pulang ke pulaunya, menyendiri”.* Goenawan Mohamad, (6) 2006: 337.

7 <http://alfa-lover.blogspot.com/2012/09/Ibnu-bajjah.html> diunduh pada tanggal 2 Maret 2013 pukul 22.00 WIB.

apabila manusia menyendiri. Hal ini disebabkan pandangan Ibnu Bâjjah mengenai masyarakat yang dia nilai memendam perbuatan-perbuatan rendah dan keinginan hawa nafsu yang kuat⁸.

Berbicara mengenai filsafat Ibnu Bâjjah, ada dua hal yang harus diperhatikan yaitu pertama, filsafat Ibnu Bâjjah banyak dipengaruhi oleh pemikiran-pemikiran Islam dari kawasan timur misalnya Al-Farabi dan Ibnu Sina. Hal ini disebabkan kawasan Islam di Timur lebih dahulu melakukan penelitian ilmiah dan kajian filsafat daripada kawasan Islam di Barat (Andalus). Kedua, filsafat Ibnu Bâjjah banyak ditulis dalam bentuk uraian-uraian sendiri atas karya-karya Aristoteles. Hal tersebut disebabkan karena ia sangat mengagumi filsafat Aristoteles. Terlihat jelas juga bahwa kajian-kajian filsafatnya didasarkan pada fisika. Maka jika berbicara mengenai filsafat Ibnu Bâjjah melihat dari dua hal yang mendasari pemikirannya mengenai filsafat tidak dapat dilepaskan dari pandangan-pandangannya mengenai epistemologinya, metafisika, materi dan bentuk, etika, dan tasawwuf⁹.

Berbeda dengan Al-Ghazali di dunia Islam timur yang mengatakan bahwa ilham adalah sumber pengetahuan yang lebih tinggi dan lebih dipercaya, maka Ibnu Bâjjah mengkritik pendapat tersebut dan menetapkan bahwa sesungguhnya seseorang mampu sampai pada puncak pengetahuan dan melebur ke dalam Akal Aktif, bila ia telah bersih dari kerendahan dan keburukan masyarakat¹⁰.

Menurut Ibnu Bâjjah kemampuan menyendiri dan mempergunakan akalinya dapat memperoleh pengetahuan dan kecerdasan yang lebih besar. Disini ia mengatakan bahwa pemikiran insani dapat mengalahkan pemikiran hewani, sekaligus pikiran inilah yang membedakan manusia dengan hewan¹¹. Maka bagi Ibnu Bâjjah dengan kekuatan dirinya, manusia dapat sampai kepada martabat yang tinggi melalui pikiran dan perbuatan, dan manusia perlu untuk menyendiri - mengasingkan pemikiran dan jiwanya dari masyarakat, karena baginya

8 <http://alfa-lover.blogspot.com/2012/09/Ibnu-bajjah.html> diunduh pada tanggal 2 Maret 2013 pukul 22.00 WIB.

9 <http://alfa-lover.blogspot.com/2012/09/Ibnu-bajjah.html> diunduh pada tanggal 2 Maret 2013 pk. 22.00 WIB.

10 <http://jimmygeneh.blogspot.com/2012/02/Ibnu-bajah.html> diunduh pada tanggal 2 Maret 2013 pukul 14.58 WIB.

11 <http://jimmygeneh.blogspot.com/2012/02/Ibnu-bajah.html> diunduh pada tanggal 2 Maret 2013 pukul 14.58 WIB.

masyarakat penuh dengan perbuatan-perbuatan rendah dan keinginan hawa nafsu yang kuat. Di mana hal tersebut dapat melumpuhkan daya berpikir perseorangan dan menghalanginya untuk mencapai kesempurnaan¹².

1.2. Kesatuan Aksidens antara Jiwa dan Badan

Setiap manusia memiliki sebuah jiwa¹³. Ibnu Bâjjah menyatakan bahwa jiwa adalah penggerak bagi manusia. Ia mengingatkan bahwa jiwa ini tidak mengalami perubahan, sedangkan jasmani mengalami perubahan. Walaupun jiwa tidak mengalami perubahan, tetapi jiwa digerakkan oleh dua jenis sarana, yaitu sarana jasmani dan rohani. Sarana jasmani dapat berupa buatan dan alamiah. Bâjjah menyebut sarana alamiah adalah pendorong naluri (*al-harr al-gharîzi*).

Menurut Ibnu Bâjjah, jiwa adalah jauhar (substansi) rohani. Ia menyamakan jiwa dengan akal¹⁴. Manusia dapat mengetahui segala sesuatu dan mencapai kebahagiaan melalui akal (jiwa)¹⁵. Namun ia membagi akal menjadi dua jenis, akal teoretis dan praktis. Akal teoretis adalah akal yang memahami sesuatu konkret atau abstrak. Pengetahuan yang dihasilkan akal teoretis adalah sesuatu yang dapat dipahami tetapi tidak dapat dihayati. Sedangkan akal praktis adalah akal yang menyelidiki sesuatu sehingga akal ini memperoleh ilmu pengetahuan. Ilmu pengetahuan ini adalah hasil yang dapat dipahami dan dihayati dalam hidup sehari-hari.

Ibnu Bâjjah meletakkan peran akal sangatlah besar pada manusia. Dalam bukunya yang terkenal *Tadbir al-Mutawahid*, Ibnu Bâjjah mengemukakan teori *al-Ittishal* yang mengatakan bahwa manusia mampu berhubungan dan meleburkan diri dengan Akal Fa'al atas bantuan ilmu dan pertumbuhan kekuatan insaniah. Ia mengatakan bahwa segala keutamaan dan perbuatan-perbuatan budi pekerti mendorong kesanggupan jiwa yang berakal serta penguasaannya terhadap nafsu hewani¹⁶.

Ibnu Bâjjah mendasarkan perbuatan manusiawi juga pada

12 <http://jimmygeneh.blogspot.com/2012/02/Ibnu-bajah.html> diunduh pada tanggal 2 Maret 2013 pukul 14.58 WIB.

13 H. Sirajuddin Zar, 2010: 194.

14 Sudarsono, 2010: 76.

15 H. Sirajuddin Zar, 2010: 195.

16 <http://jimmygeneh.blogspot.com/2012/02/Ibnu-bajah.html> diunduh pada tanggal 2 Maret 2013 pukul 14.58 WIB.

motivasi pelaku atau kehendak¹⁷. Perbuatan makan dapat digolongkan perbuatan hewani atau manusiawi bergantung pada motivasi pelakunya. Seseorang makan dengan motivasi untuk memenuhi rasa lapar, maka perbuatannya tergolong perbuatan hewani. Lain halnya dengan seseorang makan dengan motivasi untuk memelihara kehidupan agar mencapai keutamaan, maka perbuatan makannya bisa disebut perbuatan manusiawi¹⁸.

Ibnu Bâjjah masih membagi motivasi atau tujuan perbuatan manusia menjadi tiga tingkat. Tingkat pertama adalah tujuan jasmaniah. Tujuan ini dilakukan berdasar pada kepuasan jasmaniah. Manusia sama derajatnya dengan hewan pada tujuan ini. Tingkat kedua adalah tujuan rohaniah khusus. Tujuan ini dilakukan berdasar pada kepuasan rohaniah. Tujuan ini melahirkan keutamaan akhqiyyah dan aqliyyah. Tingkat ketiga adalah tujuan rohaniah umum (akal). Tujuan ini dilakukan berdasar pada kepuasan pikiran untuk dapat berelasi dengan Allah. Ibnu Bâjjah menyebutnya sebagai manusia penyendiri atau manusia sempurna¹⁹.

1.3. Tidak Ada Kebangkitan Badan dan Etika

Ibnu Bâjjah menyatakan bahwa jiwa manusia adalah kekal setelah ia meninggal dunia²⁰. Jiwalah yang akan mempertanggungjawabkan segala perbuatan yang dilakukan manusia selama hidupnya. Jiwa akan menerima balasan, baik surga (bahagia) maupun neraka (siksaan). Kalau manusia berbuat baik selama hidupnya, maka jiwalah yang akan menerima pembalasan surga. Demikian manusia berbuat jahat selama hidupnya, maka jiwalah yang akan menerima pembalasan neraka.

Selain itu di tangan Ibnu Bâjjah, filsafat menjadi etika untuk memprotes pandangan yang materialistis dan duniawi yang dianut oleh kalangan atas pada masa itu. Orang yang menyaksikan adanya kebodohan pada tingkah laku umum, menurut pendapatnya wajib menjauhkan diri, paling tidak dalam pikirannya. Dalam kaitan dengan pandangan ini, ia menyebut karya utamanya sebagai Adab al-Uzlah (tata cara mengasingkan diri). Meskipun mungkin motivasi dasarnya adalah moral, tetapi kesimpulannya dirumuskan dalam bentuk analisis yang

17 H. Sirajuddin Zar, 2010: 197.

18 Perbuatan hewani sesuai dengan "hidup untuk makan", sedangkan perbuatan manusiawi sesuai dengan "makan untuk hidup".

19 H. Sirajuddin Zar, 2010: 198.

20 H. Sirajuddin Zar, 2010: 195.

mendalam tentang akal dan pikiran manusia²¹.

Pesan moral Ibnu Bâjjah jelas bahwa berbuat baiklah selama kita hidup. Orang-orang yang selama hidupnya berbuat baik maka jiwanya mendapat ganjaran untuk hidup di surga. Sedangkan orang-orang yang selama hidupnya berbuat jahat maka jiwanya mendapat ganjaran untuk hidup di neraka.

1.4. Catatan

Kesatuan aksidens antara jiwa dan badan tidak membawa pengaruh yang menentukan pada pembangkitan badan. Penulis melihat bahwa ada ketidakadilan pada jiwa, karena perbuatan dilakukan pada waktu badan dan jiwa menyatu, tetapi hanya jiwa yang menanggung balasannya di akhirat.

“Dengan ilmu dan amalan berfikir, segala keutamaan dan perbuatan moral dapat diarahkan untuk memimpin dan menguasai jiwa” (Ibnu Bâjjah).

2. Ibnu Thufail (1110-1185)

Ibnu Thufail lahir dari keluarga Arab terkemuka, Qais, di lembah Asy, Granada pada tahun 1110. Nama lengkapnya adalah Abu Bakar Muhammad ibn Muhammad ibn Thufail al-Qisiy. Ia dikenal sebagai orang yang ahli dalam ilmu kedokteran, ilmu falak, sastra, dan filsafat. Ia adalah dokter pribadi Abu Ya’kub Yusuf Al-Mansur, khalifah kedua dari dinasti Muwahhidin dan guru dari Ibnu Rusyd. Kedudukannya sebagai dokter pribadi digantikan oleh muridnya setelah ia meninggal dunia pada tahun 1185.

Ibnu Thufail memiliki pengaruh yang besar dalam pemerintahan pada zaman khalifah Abu Ya’kub Yusuf. Khalifah sendiri adalah pecinta ilmu pengetahuan dan filsafat. Ia memberi ruang dan waktu bagi Ibnu Thufail untuk berfilsafat. Sikap khalifah ini membuat pemerintah tampil sebagai pemuka untuk pemikiran filosofis dan menjadikan Spanyol sebagai “tempat kelahiran kembali negeri Eropa”. Ibnu Thufail memperoleh kedudukan tinggi sehingga ia dapat mengumpulkan orang-orang untuk mengulas buku-buku Aristoteles. Ibnu Rusyd merupakan salah satu muridnya.

21 *Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, 1999: 152.*

Ibnu Thufail memiliki banyak karya dari pelbagai bidang ilmu pengetahuan (astronomi, pengobatan dan filsafat). Karya filsafatnya yang sangat terkenal adalah *Hayy bin Yaqdhan* (si Hidup anak si Bangun)²². Kisah ini ditulis oleh Ibnu Thufail karena permintaan seorang sahabatnya yang ingin mengetahui kebijakan Timur (al-Hikmat al-Masyriqiyyat). Meski keorisinilan buku ini dipertanyakan, Ibnu Thufail berhasil membuat kisah ini menjadi kisah roman filosofis yang unik²³. Hal ini dibuktikan dengan banyaknya terjemahan dari buku ini ke dalam pelbagai bahasa.

2.1. Filsafat

Ibnu Thufail membangun filsafatnya setelah mengkritisi pandangan filosofis filsuf-filsuf Muslim sebelumnya, antara lain Ibnu Bajjah, Al-Farabi, Al-Ghazali, dan Ibnu Sina²⁴. Ibnu Bâjjah dinilainya kurang berpandangan luas. Ibnu Bajjah membangun filsafat hanya berdasarkan akal dan logika. Ibnu Thufail menambahkan bahwa membangun filsafat perlu berdasar juga pada tasawwuf.

Ia menilai Al-Farabi memiliki sikap ragu-ragu dan tidak memberi kepastian pada masalah-masalah filsafat. Buktinya, Al-Farabi menyatakan bahwa jiwa yang buruk akan abadi dalam kesengsaraan setelah mati dalam bukunya, *al-Millat al-Fâdhilat*, tetapi ia menyatakan bahwa jiwa utamalah yang kekal dalam bukunya yang lain, *al-Siyâsat al-Madaniyyat*.

Al-Ghazali dinilainya sebagai filsuf bermuka dua. Al-Ghazali²⁵ mengkafirkan para filsuf Muslim yang berpendapat bahwa hal rohani saja yang akan menerima pembalasan surga atau neraka di akhirat. Namun ia membenarkan dan menerima pendapat para filsuf Muslim yang ia telah kafirkan dalam bukunya, *al-Mizân dan al-Mungiz min al-Dhalâl*²⁶.

Ibnu Thufail menilai Ibnu Sina sebagai filsuf tidak konsisten. Banyak hal yang ditulis Ibnu Sina (*kitab al-Syifâ'*) bersumber pada Aristoteles, tetapi Ibnu Thufail tidak menemukan hal tersebut di dalam buku Aristoteles.

Ibnu Thufail menyatakan bahwa filsafat dapat tumbuh-kembang

22 H. Hasbullah Bakry, 1973: 59.

23 H. Sirajuddin Zar, 2010: 206-207.

24 H. Sirajuddin Zar, 2010: 208.

25 *Tahâfut al-Falâsifat (Keruwetan Para Filsuf)*, buku dari al-Ghazali.

26 H. Sirajuddin Zar, 2010: 209.

dalam diri masing-masing individu. Tumbuh-kembangnya filsafat tidak dibatasi oleh masyarakat telah maju atau belum. Tujuan filsafat adalah memperoleh kebahagiaan dengan jalan dapat berhubungan dengan Akal Fa'al melalui akal (pemikiran)²⁷. Tanpa pengajaran dan petunjuk, akal manusia dapat mengetahui wujud Tuhan, yaitu melalui tanda-tanda-Nya pada makhluk-Nya dan menegakkan dalil-dalil atas wujud-Nya itu²⁸.

Ibnu Thufail mengakui bahwa agama lebih praktis daripada filsafat. Karena agama menuntun langsung manusia untuk menuju ke keselamatan. Manusia dengan filsafatnya dapat mengenal Tuhan dan makrifat (pengetahuan) akan Tuhan. Filsafat dapat menyelami maksud agama, meski ia tidak dapat menyelami beberapa hal mengenai agama. Akhirnya, ia berkesimpulan bahwa filsafat dapat menghantar manusia ke hakikat kebenaran.

Menurut Ibnu Thufail, ada enam cara manusia dengan filsafatnya untuk sampai ke hakikat kebenaran²⁹. Pertama, akal manusia dapat menyimpulkan bahwa setiap kejadian niscaya ada yang menyebabkannya melalui memperhatikan perkembangan makhluk. Kedua, akal manusia dapat mengerti bahwa ada keteraturan dalam peredaran benda-benda besar di langit (matahari, bulan, dan bintang-bintang). Ketiga, Wajibal-Wujud Yang Maha Esa merupakan puncak kebahagiaan manusia. Keempat, manusia diciptakan Tuhan demi kepentingan yang lebih tinggi dan utama daripada hewan. Kelima, penyaksian kekal akan Tuhan Wajibal-Wujud merupakan tempat kebahagiaan dan keselamatan manusia dari kebinasaannya. Keenam, pengakuan bahwa manusia dan makhluk hidup lain adalah fana serta semua kembali kepada Tuhan.

2.2. Immortalitas Jiwa

Ibnu Thufail menyatakan bahwa jiwa manusia adalah makhluk yang memiliki martabat tertinggi³⁰. Manusia terdiri atas dua unsur, yaitu badan dan jiwa. Jiwa tidak tersusun dari unsur-unsur, sedangkan badan tersusun dari unsur-unsur. Jiwa juga bukan jisim dan bukan suatu daya yang berada di dalam jisim. Jadi jiwa adalah sesuatu yang tidak terbatas

27 *Laurensius Laba, Sejarah Filsafat Islam, Manuscripto, STFT WidyaSasana, Malang, 2006. hlm 157*

28 *M. Subkhan Anshori, 2011: 159.*

29 *H. Hasbullah Bakry, 1973: 62.*

30 *H. Sirajuddin Zar, 2010: 217.*

dan bersifat immateri³¹.

Jiwa akan lepas dari badan dan jiwa yang pernah berada dalam badan serta mengenal Allah akan hidup selama-lamanya setelah badan hancur. Ibnu Thufail juga menyatakan bahwa jiwa memiliki tiga tingkatan. Tingkatan jiwa dimulai dari tingkat yang paling rendah ke tingkat yang lebih tinggi. Tingkatan jiwa tersebut adalah jiwa tumbuhan (*al-nafs al nabâtiyyat*), jiwa hewan (*al-nafs al-hayawaniyyat*), dan jiwa manusia (*al-nafs al-nâtiqat*)³².

Ibnu Thufail mengelompokkan keadaan jiwa manusia dalam hubungannya dengan Allah³³. Pertama, jiwa yang telah mengenal Allah, mengagumi kebesaran dan keagunganNya, selalu ingat kepada Allah (sebelum mengalami kematian badan) akan bahagia selama-lamanya. Kedua, jiwa yang telah mengenal Allah, tetapi melakukan tindakan jahat dan melupakan Allah akan sengsara selama-lamanya. Ketiga, jiwa yang tidak pernah mengenal Allah selama hidupnya akan berakhir seperti hewan.

2.3. Akhirat dan Etika

Ibnu Thufail berpendapat bahwa jiwa akan lepas dari badan pada waktu manusia meninggal dunia. Badan manusia akan hancur, sedangkan jiwa akan hidup kekal. Jiwa tersebut adalah jiwa yang telah mengenal Allah semasa bersatu dengan badan³⁴.

Ibnu Thufail mengelompokkan jiwa ke dalam tiga keadaan berdasarkan pada hubungan antara sifat keabadian jiwa dan Allah sebelum jiwa tersebut terlepas dari badan³⁵. Keadaan pertama adalah jiwa tersebut mengenal Allah, mengagumi kebesaran dan keagunganNya dan selalu ingat kepadaNya. Jiwa dalam keadaan pertama ini akan bahagia yang abadi. Keadaan kedua adalah jiwa tersebut mengenal Allah, tetapi ia melakukan maksiat dan melupakan Allah. Jiwa dalam keadaan kedua ini akan hidup sengsara yang kekal. Akhirnya, keadaan ketiga adalah jiwa tersebut tidak pernah mengenal Allah. Jiwa dalam keadaan kedua ini akan berakhir atau lenyap seperti hewan.

Nampaknya, etika dari Ibnu Thufail terletak pada tanggung

31 Amroeni Drajat, 2008: 73.

32 H. Sirajuddin Zar, 2010: 217.

33 H. Sirajuddin Zar, 2010: 217-218.

34 H. Sirajuddin Zar, 2010: 217.

35 H. Sirajuddin Zar, 2010: 217.

jawab manusia terhadap Allah. Dasar etikanya adalah pengetahuan manusia akan Allah. Bagi Ibnu Thufail, orang yang mengetahui Allah dan menjalankan kebaikan selama hidupnya akan mengalami kebahagiaan kekal. Sebaliknya, orang yang mengetahui Allah dan tidak melakukan kebaikan selama hidupnya akan mengalami kesengsaraan yang abadi³⁶.

2.4. Catatan

Ibnu Thufail tidak membahas kesatuan jiwa dan badan itu substansial atau aksidens. Ia langsung membahas kekekalan jiwa manusia yang dihubungkan dengan Allah untuk menunjukkan keadaannya. Pesan moral Ibnu Thufail jelas bahwa manusia harus mengenal Allah. Manusia harus mengetahui Allah dan melakukan hal-hal yang baik. Orang semacam ini akan hidup bahagia selama-lamanya.

Kisah Hayy Ibnu Yaqzan ditulis oleh Ibnu Thufail:

“Di dalamnya kita bersua dengan seorang anak yang dibuang ibunya yang ketakutan ke laut. Bayi itu terdampar di sebuah pulau di khatulistiwa. Di pulau tanpa manusia itu ia dirawat seekor kijang betina. Ia disusui, dan ketika sudah bisa berjalan, diantar ke pohon-pohon buah, dan bila haus, dibawa ke tempat air.

Pelan-pelan, anak itu juga belajar perbedaan dan makna suara-suara hewan. Kemudian ia mulai menyadari beda tubuh dan kemampuan dirinya dibandingkan dengan binatang-binatang yang mengelilinginya. Ia menambah pengetahuannya tentang dunia. Pada umur 21 tahun ia sudah membuat pakaian, rumah (juga gudang penyimpanan), dan juga senjata.

Berangsur-angsur, pengalaman hidup membuatnya berpikir terus, dengan rasa ingin tahu yang intens-hingga ia sampai pada keyakinan adanya Wujud yang jadi sebab pertama dari segala yang ada³².

3. Ibnu Rusyd (1126-1198)

Ibnu Rusyd lahir dari keluarga hakim di Cordoba, Spanyol pada tahun 1126. Nama lengkapnya adalah Abu al-Wahid Muhammad bin Ahmad bin Muhammad bin Ahmad bin Ahmad bin Rusyd. Setelah ia menguasai fikih, ilmu kalam, dan sastra Arab dengan baik, ia menekuni matematika, fisika, astronomi, kedokteran, logika dan filsafat. Ibnu Rusyd menguasai Aristoteles lebih baik daripada siapa pun dan memahami ke

36 H. Sirajuddin Zar, 2010: 218.

mana arah sains Aristotelian. Bagi Ibnu Rusyd, Tuhan bukan manipulator yang melakukan intervensi ke segala masalah, Ia menetapkan alam dalam tata susun mekanis dan hukum matematis, yang diatur oleh kuatnya determinasi bintang-bintang.

Ibnu Rusyd hidup pada masa dinasti Al-Murâbitun (1090-1147), yang menekankan hukum dan iman. Dinasti ini mengharamkan orang Islam Spanyol mempelajari theologi dan filsafat. Akan tetapi Ibnu Rusyd berpendapat bahwa manusia tidak bisa hidup hanya dengan hukum dan iman. Maka ia menemukan bahwa Aristoteles dapat menjadi teladan pikiran yang tidak terkungkung oleh hukum dan iman. Alam pikiran Yunani merupakan sebuah ladang luas baginya atau orang Islam Spanyol pada umumnya³⁷.

Ketika dinasti Al-Murâbitun diganti oleh dinasti Muhahhidûn, iklim intelektual berubah. Pendiri dinasti Muhahhidûn, Ibnu Tumart, membuka pintu bagi studi filsafat dan “ilmu kiwari” (istilah bagi ilmu pengetahuan Yunani Kuno). Penguasa baru Cordoba tersebut memberi tugas kepada Ibnu Rusyd untuk menyusun tafsir atas Aristoteles. Ia berhasil menyusun beberapa tafsir selama bertugas sebagai hakim (qâdi). Tafsir-tafsirnya berbentuk “komentar” besar, menengah, dan pendek, yang berupa paraphrase (jawâmi). Filsafat Ibnu Rusyd berkembang dalam suasana yang terbuka itu.

Ibnu Rusyd membela filsafat dan para filsuf dari serangan Al-Ghazali (1065-1111) dalam bukunya, Tahafut al-Tahafut (Ruwetnya Keruwetan). Ibnu Rusyd menjelaskan bahwa kita dapat mengenal sesuatu atau lewat penalaran mengambil kesimpulan lewat pelbagai jalan. Filsafat membimbing kita kepada kebenaran mutlak, tetapi barang siapa tidak langsung dapat meresapi kebenaran itu juga dapat sampai ke kebenaran tadi lewat imajinasi dan iman. Ia mengajarkan bahwa filsafat dapat merumuskan lebih jelas apa yang ditulis dalam Al-Quran.

Karya-karyanya: Bidayah al-Mujtahid (Fikih perbandingan yang dipakai secara luas oleh para fuqaha sebagai rujukan); Al-Ashghar (yang lebih kecil), al-ausath (sedang), dan al-Akbar (lebih besar) adalah trilogi yang berisi ulasan tentang karya tulis Aristoteles; Tahafut at-Tahafut merupakan buku yang berisi bantahan terhadap bukunya Al-Ghazali, Tahafut al-Falasifah; Fashl al-Maqal fi ma Baina al-Hikmah wa Syari'ah

37 Goenawan Mohamad, (6) 2006: 336.

min al-Ittishal (Kata Putus tentang hubungan antara filsafat dan syariat) yang mengkaji relasi agama dan filsafat.

3.1. Filsafat

Pada abad ke dua belas, berkembanglah filsafat di Spanyol dan Afrika Barat Laut. Filsafat ini berhaluan peripatetik (metode pengajaran Aristoteles dengan percakapan sembari berjalan-jalan). Ibnu Rusyd menjumpai sebuah ladang pemikiran yang luas di alam pikiran Yunani, terutama Aristoteles. Hal ini tidak bisa lepas dari jasa Ibnu Bâjjah dengan “Panduan Kesendirian” (*Tadbîr al-Mutawahhid*). Bagi Ibnu Bâjjah, berpikir merupakan fungsi tertinggi manusia. Namun berpikir mengandung juga bahaya, karena itu, Ibnu Bâjjah menganjurkan supaya orang harus memilih kesendirian dan percaya bahwa berpikir akan menyatukannya dengan Tuhan³⁸, karena Tuhan adalah Sang “Akal Aktif”³⁹.

Ibnu Rusyd hendak mengupayakan suatu harmoni antara hukum Islam (*syari’ah*) dan filsafat (*hikmah*). Agama sejati dan akal budi tertinggi dapat didamaikan. Al Quran dan filsafat Aristoteles merupakan isi dari akal budi tertinggi. Filsafat Aristoteles merupakan kebenaran tertinggi, sedangkan Al Quran mengandung wahyu dari Allah yang disampaikan kepada manusia⁴⁰.

Ibnu Rusyd menyerang buku Al-Ghazali, *al-Tahafut al-Filasifah* (*Keruwetan Para Filsuf*) dengan bukunya sendiri yang berjudul *Tahafut at-Tahafut* (*Ruwetnya Keruwetan*). Baginya, peta yang jelas dan tepat sangat dipentingkan. Dengan demikian, Ibnu Rusyd menggemakan kembali rasionalisme dalam filsafat Islam pada abad ke-8 yang pernah berjaya⁴¹.

3.2. Kekekalan dan Fakultas Jiwa

Ibnu Rusyd mendefinisikan jiwa manusia sebagai “the first act of an organic body”⁴². Ia begitu hati-hati untuk memasukkan pendapat Aristoteles mengenai bagian jiwa yang tidak mendukung kesempurnaan

38 *Goenawan Mohamad, (6) 2006: 336.*

39 *“Akal aktif”-nya Aristoteles, nous poitikos.*

40 *Simon Petrus L. Tjahjadi, 2004: 130.*

41 *Goenawan Mohamad, (7) 2006: 361.*

42 *Roland J. Teske, XXXVII (1963) 4: 434.*

tubuh. Wujud jiwa paling nyata tampak dalam intelek (intellect)⁴³ yang dimiliki manusia.

Ibnu Rusyd menggunakan hipotesa Aristoteles bahwa intelek bukanlah *hoc aliquid*, atau tubuh, atau energi dalam tubuh. Ia membuktikan bahwa intelek bukanlah materia jasmaniah, atau forma jasmaniah, atau gabungan dari materia dan forma jasmaniah. Ia membedakan intelek jasmaniah dengan intelek utama. Alasannya adalah intelek menerima bentuk-bentuk universal dan materi/jasmani hanya menerima bentuk-bentuk individual. Karena itu, materi tidak mengetahui bentuk-bentuk yang membentuknya⁴⁴.

Nampaknya Ibnu Rusyd tidak mengakui “ada yang berintensi”, melainkan ia membedakan kesatuan antara forma dan intelek dengan kesatuan antara forma dan materia berdasar pada universalitas dan individualitas. Intelek manusia, yang terbentuk dari kesatuan antara materia dan forma, menerima obyek yang bersifat intelek. Akhirnya, ia mengambil kesimpulan bahwa intelek adalah “substansi immaterial sederhana yang secara potensial dibentuk oleh segenap materi universal”⁴⁵.

Ibnu Rusyd menyebut intelek tersebut di atas dengan intelek jasmaniah (the material intellect)⁴⁶. Intelek jasmaniah didefinisikan sebagai “*that which is in potency the intentions of all material universal forms and is not an act any being before it understands it*”⁴⁷, sebab itu, prinsip-prinsip metafisik yang dipegang teguh Ibnu Rusyd adalah intelek manusia merupakan satu untuk semua orang secara individual. Intelek manusia dapat menjadi lebih dari satu karena zat adalah prinsip individuasi dalam sebuah spesies. Jadi, intelek manusia dengan zatnya berhenti menjadi immaterial dan menjadi seorang individu - sebuah *hoc aliquid*⁴⁸.

Intelek manusia dengan zatnya (intelek in potentia) merupakan obyek yang menggerakkan intelek, tetapi tidak menerima subyek forma universal. Hal ini akan menghancurkan pembedaan antara intelek dan

43 *Intelek berarti kemampuan (fakultas) untuk mengetahui, untuk mengerti secara konseptual dan menghubungkan apa yang diketahui atau dimengerti. Yunani Kuno membedakan nous sebagai fakultas pertama (Latin: intellectus; Jerman: vernunft; Inggris: reason) dan dianoia atau logos sebagai fakultas kedua (Latin: ratio; Jerman: verstand; Inggris: rationality), Bagus Takwin, 2005: 88.*

44 *Roland J. Teske, XXXVII (1963) 4: 434.*

45 *Roland J. Teske, XXXVII (1963) 4: 434.*

46 *Roland J. Teske, XXXVII (1963) 4: 434.*

47 *Roland J. Teske, XXXVII (1963) 4: 434-435.*

48 *Roland J. Teske, XXXVII (1963) 4: 435.*

indera serta perbedaan antara bentuk-bentuk dalam jiwa dan tanpa jiwa. Zat hanya menerima bentuk-bentuk individual ini, sedangkan intelek tidak mencapai individu. Ibnu Rusyd hanya mensyaratkan hal-hal tersebut sebagai bentuk dasar argumen bagi kesatuan intelek manusia, tetapi ia tidak membuktikannya⁴⁹.

Masalah yang telah dipecahkan Ibnu Rusyd adalah bagaimana kesatuan individu dengan intelexnya tidak menghancurkan pengetahuan personal. Manusia hanya mengetahui *in actu* karena kesatuan obyek yang diketahui dengan dirinya *in actu*. Kesatuan antara intelek jasmaniah dan obyek yang diketahui ibarat kesatuan antara materia dan forma sehingga intelek dan obyek yang diketahui menyatu. Kesatuan antara obyek yang diketahui dan manusia menjadi forma melalui kesatuan dengan intelek jasmaniah atau kesatuan dengan obyek yang diketahui⁵⁰.

Dua pertanyaan dapat diajukan kepada Ibnu Rusyd, yaitu dapatkah manusia sebagai individu hidup terus? dan dapatkah manusia sebagai manusia tidak dapat mati? Jawaban untuk pertanyaan pertama adalah jelas. Individu mati; tidak ada yang tertinggal dalam manusia sebagai individu, baik tubuhnya maupun kekuatan tubuhnya. Tidak ada kelangsungan hidup lagi bagi individu dan pribadi itu. Maka dari itu, individu tidak memiliki ingatan setelah ia meninggal dunia. Jiwa-jiwa individu terpisah dari tubuhnya. Jawaban untuk pertanyaan kedua juga jelas. Spesies manusia atau manusia sebagai manusia adalah abadi karena intelek jasmaniah, intelek agen dan intelek spekulatif kekal⁵¹.

3.3. Tidak Ada Pembangkitan Badan⁵² dan Etika

Ibnu Rusyd menengarai bahwa ada perbedaan pendapat mengenai bentuk hidup manusia di akhirat. Namun hal yang paling jelas adalah hidup manusia di dunia sangat berbeda dengan hidup manusia di akhirat. Hadis Nabi: “Di sana akan dijumpai apa yang tak pernah dilihat mata, didengar telinga, dan terlintas dalam pikiran”. Kehidupan di dunia lebih rendah dari kehidupan di akhirat.

Ibnu Rusyd memiliki cara penjelasan yang berbeda mengenai hidup di akhirat. Bagi kalangan awam, ia menjelaskan kehidupan di

49 Roland J. Teske, *XXXVII (1963) 4: 435*.

50 Roland J. Teske, *XXXVII (1963) 4: 437*.

51 Roland J. Teske, *XXXVII (1963) 4: 442-443*.

52 Amroeni Drajat, 2008: 76.

akhirat secara material. Karena kaum awam lebih mudah mencerna hal-hal yang konkret sehingga mereka terdorong untuk menaati peraturan agama.

Pendapat Ibnu Rusyd mengenai pembangkitan badan berasal dari tanggapannya terhadap kritikan Al-Ghazali tentang pembangkitan jasmani. Ia menjelaskan maksud para filsuf dengan pernyataan tidak adanya pembangkitan badan karena badan telah hancur berantakan di alam kubur⁵³. Pandangan ini berakar dari filsafat mereka tentang jiwa. Unsur penting dalam manusia adalah jiwa.

Kebahagiaan hakiki adalah jiwa yang berbahagia. Jalan untuk memperoleh jiwa yang bahagia adalah kontemplasi dan menjauhkan diri dari keterikatan dengan benda-benda material. Manusia meninggalkan kesenangan jasmani. Kesenangan jiwa hanya ada di akhirat, sehingga jasmani tidak dapat dibangkitkan.

Ibnu Rusyd memperlihatkan bahwa ada kerancuan dalam tulisan Al-Ghazali mengenai kehidupan manusia di akhirat. Al-Ghazali menyatakan bahwa tidak ada ulama berpendapat bahwa kebangkitan hari akhirat bersifat rohani saja dalam bukunya *Tahafut al-Falasifah*. Sedangkan di karyanya yang lain, Al-Ghazali mengemukakan pandangan kaum sufi yang menyatakan bahwa kebangkitan di akhirat hanya bersifat rohani. Jadi, tidak ada konsensus (*ijmak*) di kalangan ulama yang berpendapat bahwa kebangkitan di akhirat adalah kebangkitan jasmani. Oleh karena itu, pandangan yang menyatakan bahwa kebangkitan di akhirat hanya bersifat rohani tidak dapat dibenarkan⁵⁴.

Etika Ibnu Rusyd berdasarkan pada kesesuaian dengan akal. Ia menyatakan bahwa “everything has its moral character from nature or in conformity with reason”⁵⁵. Lakukanlah apa yang sudah manusia pikirkan sebagai hal yang baik. Keutamaan intelektual ada karena intelek spekulatif. Demikian juga, keutamaan etis ada karena intelek spekulatif⁵⁶.

3.4. Catatan

Ibnu Rusyd menolak kekekalan jiwa individual karena intelek mandiri hidup dalam diri semua orang. Ia selalu mengkaitkan

53 *Amroeni Drajat, 2008: 77.*

54 *Amroeni Drajat, 2008: 76.*

55 *T.J. DeBoer, 1967: 198.*

56 *Roland J. Teske, XXXVII (1963) 4: 458-459.*

pandangannya mengenai jiwa dengan jiwa universal (Tuhan).

Ibnu Rusyd juga menentang ajaran Neoplatonisme, sufisme (mistik) yang bergantung pada sumber-sumber eksternal. Ia sungguh memperhatikan kemampuan intelektual, sedangkan Neoplatonisme dan sufisme memahami intelektualitas sebagai kekuatan pasif, maka kedua aliran itu cenderung pada sumber-sumber cahaya eksternal, seperti intelek aktif atau Allah. Dengan demikian etikanya berdasarkan kemampuan intelek aktif.

Dante Alighieri (1307-1321) menyebut Ibnu Rusyd, "che gran comment feo", sang komentator Aristoteles.

George F. Kennan (1904-2005), seorang diplomat Amerika, pernah mengatakan bahwa “Kita tahu di mana kita mulai. Kita tak pernah tahu di mana kita akan mengakhiri”. Demikian halnya dengan akhir buku ini, penulis hanya dapat menulis “akhir dari sebuah permulaan”.

Penulis akan menguraikan soal pemetaan pemikiran filsuf-filsuf Muslim berkenaan dengan pemikiran tentang immortalitas jiwa, akhirat dan etika, serta satu dua usulan.

1. Pemetaan Filsuf-Filsuf Muslim

Kita belajar dari orang-orang Arab tentang pengendalian nalar. Mereka yakin bahwa terdapat seorang empu zaman kuno, Aristoteles, yang dapat menyajikan kunci untuk menggabungkan ranting-ranting budaya yang terserak ini. Ia mengklasifikasi binatang dan batu-batuan terkait dengan pergerakan bintang-bintang. Ia mengetahui logika, psikologi, fisika, dan mengklasifikasikan sistem-sistem politik. Namun di balik itu semua, Aristoteles menawarkan kunci-kunci untuk menjungkirbalikkan relasi antara esensi benda-benda dan materi yang dengannya benda-benda tersebut dijelmakan.

Perjumpaan kita dengan filsuf-filsuf Muslim juga membuka mata kita tentang betapa tidak memadainya kerangka berpikir yang melulu filosofis dalam arti rasional-spekulatif. Kalau Al-Ghazali menunjukkan sikap anti-filsafat, sebenarnya yang dia tekankan adalah pencerahan batin dan rohani yang berasal dari pertemuan dengan Yang Ilahi, Sang Kebenaran.

Para filsuf Muslim dari zaman filsafat pertama (wilayah Timur) memiliki tradisi filsafat Aristotelian-Neoplatonis, Neoplatonis, dan Aristotelianis. Filsuf Muslim pada zaman Kalam kedua (Ashari) menggunakan tradisi filsafat Platonis. Semua filsuf dari zaman Filsafat Kedua (wilayah Barat) memakai tradisi filsafat neoplatonis.

2. Akhirat dan Etika

Para filsuf Muslim memang memikirkan immortalitas jiwa, kesatuan aksidens antara jiwa dan badan (kecuali al-Ghazali), tetapi mereka tidak mengkaitkannya secara langsung sebagai dasar dengan etika.

Hal ini dapat dimengerti karena para filsuf Muslim memiliki pendirian bahwa tujuan filsafat mirip dengan tujuan agama. Keduanya memiliki tujuan untuk mencapai kebenaran dan merealisasikan kebahagiaan melalui kepercayaan yang benar dan perbuatan yang baik. Lebih dari itu, para filsuf Muslim juga berpendirian bahwa agama dan filsafat sama-sama membahas prinsip-prinsip yang paling mendasar dari semua wujud atau masalah metafisika.

Tujuh filsuf Muslim yang disajikan dalam buku ini mengakui keastuan antara jiwa dan badan merupakan kesatuan aksidental, sedangkan hanya Al-Ghazali yang menyatakan bahwa kesatuan antara jiwa dan badan adalah kesatuan substansial. Pada umumnya, para filsuf Muslim mengakui immortalitas jiwa dan balasan moral selama hidup dengan badan di bebaskan hanya pada jiwa, kecuali Ibnu Thufail. Karena Ibnu Thufail mendasarkan etikanya pada pengetahuan akan Allah.

3. Usulan

Para sesepuh di Timur telah lama mengenal analogi tentang memperoleh kebijakan hidup tak ubahnya upaya kucing yang mengejar ekornya¹. Sama seperti manusia, ketika manusia tidak mengejar kebenaran, kebenaran malah mudah ditangkap. Franz Kafka menyatakan bahwa *the meaning of life is that it stops*. Ketika manusia belajar untuk berhenti mengejar makna kehidupan, makna kehidupan baru terbuka. Itulah uniknya, ketika manusia berhenti bukannya menjadi kehilangan makna, melainkan malah menemukan arti. Sehingga dapat dimengerti mengapa ada guru menyatakan bahwa kehidupan itu layaknya air di gelas. Setenang apa pun tangan kita memegang gelas, air dalam gelas tetap bergerak. Maka dari itu letakkan gelas saja supaya kehidupan tenang.

Saran letakkan saja pemikiran tentang kebenaran immortalitas jiwa ini, bukan berarti kita semua harus meninggalkan usaha untuk tidak memikirkan kembali immortalitas jiwa, kesatuan jiwa dan badan yang telah dipikirkan oleh para filsuf Muslim, segala pengetahuan dari abad pertengahan ini tetaplah penting. Manusia *hic et nunc* perlu mendalami hal tersebut kembali untuk menemukan pencerahan baru, akan tetapi manusia perlu mendalami kebenaran itu dengan kerendahan hati untuk mengakui keterbatasan kapasitas pemikirannya ketika berhadapan

1 *Semakin kucing mengejar ekornya tersebut, ekor itu semakin sulit ditangkap. Kucing hanya berputar-putar.*

dengan kebenaran yang lebih besar daripada yang sanggup ia pahami. Sehingga dari kerendahan hati untuk memahami kebenaran itu akan lahir nilai-nilai etika dan moral dalam kehidupan sehari-hari.

Para filsuf Muslim di abad pertengahan telah memetakan jalan peradaban dalam tradisi berfilsafat. Kalau sekarang para Muslim hendak mengangkat kembali peradaban maka salah satu tawaran adalah mengangkat filsafat yang relevan, yaitu filsafat manusia². Seperti layaknya para filsuf Muslim telah berdebat mengenai kecocokan antara filsafat dan agama selama kurang lebih empat ratus tahun.

2 *Bdk. Kisah Hayy Ibnu Yaqzan, yang ditulis oleh Ibnu Tufayl (buku ini: 56). Dari cerita fiksi ini kita dibawa ke suatu kesimpulan: Semakin ramai agama mempercakapkan, semakin terasa penting orang menemukan kembali gua yang hilang. Gua seperti dalam gua Hira, pada waktu Rasulullah menerima wahyu pertamanya, proses pencarian ke dalam batin, proses dari gelap ke terang.*

DAFTAR PUSTAKA

a. Buku

- Abboud, Tony, *Al-Kindi: Perintis Dunia Filosofi Arab*, Seri Tokoh Islam, Muara, Jakarta, 2013 (Orig. Inggris, 2006).
- Afnan, Soheil M., *Avicenna: His Life and Works*, London, 1958.
- Al-Ghazzâlî, Imâm, *Tabâfut al-Falâsifah, Kerancuan Para Filosof*, Terj. Ahmad Maimun, Marja, Bandung, 2010.
- Anshori, M. Subkhan, *Filsafat Islam antara Ilmu dan Kepentingan*, Pustaka Azhar, Kediri, 2011.
- Atiyeh, George N., *Al-Kindi: Tokoh Filosof Muslim*, Pustaka, Bandung, 1983 (Orig. Inggris, 1966).
- At-Thawil, Taufiq, *Pertarungan antara Agama & Filsafat: Menelusuri Sejarah Pertentangan Antara Agama dan Filsafat*, Al-Furqon, Madiun, 2013 [Orig. Arab, 1954].
- Bagus, Lorens, *Metafisika*, Seri Filsafat Driyarkara: 2, PT Gramedia Pustaka Utama, Jakarta, 1991.
- Bakker, Anton, *Antropologi Metafisik*, Kanisius, Yogyakarta, 2000.
- Bakker, JWM., *Sejarah Filsafat dalam Islam*, Kanisius, Yogyakarta, 1978.
- Bakry, H. Hasbullah, *Di sekitar Filsafat Skolastik Islam*, Tintamas, Jakarta, 1973.
- Barnes, Jonathan (Ed.), *The Complete Works of Aristotle*, The Revised Oxford Translation, Volume One, Bollingen Series LXXI-2, Princeton University Press, Princeton-New Jersey.
- Bertens, K., *Sejarah Filsafat Yunani: Dari Thales ke Aristoteles*, Penerbit Yayasan Kanisius, Yogyakarta, 1984⁴.
- Boer, T. J. De, *The History of Philosophy in Islam*, Dover Publications, INC, New York, 1967.
- Drajat, Amroeni, *Filsafat Islam Buat yang Pengen Tabu*, Erlangga, Jakarta, 2008.
- Fakhri, Majid, *Islamic Occasionalism and It's Critique by Averroes and Aquinas*, George Allen & Unwin Ltd., London, 1958.

- Gilson, Etienne, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Sheed and Ward, London, 1989³.
- Hadiwijono, Harun, *Sari Sejarah Filsafat Barat 1*, Penerbit Yayasan Kanisius, Yogyakarta, 1983².
- Hakim, Atang Abdulah & Saebani, Beni Ahmad, *Filsafat Umum*, Pustaka Setia, Bandung, 2008.
- Hamilton, E. & Cairns, H. (Eds.), *The Collected Dialogues of Plato, Including the Letters*, Bollingen Series LXXI, Princeton University Press, Princeton, 1969.
- Kagan, Shelly, *Normative Ethics*, Westview Press, Colorado (USA) & Oxford (UK), 1998.
- Khan, Aisha, *Avicenna (Ibnu Sina): Dokter dan Filsuf Muslim Abad Ke-11*, Muara, Jakarta, 2013 (Orig. Inggris, 2006).
- Küng, Hans, *Islam: Past, Present and Future*, Oneworld, Oxford, 2007.
- Laba, Laurensius, *Sejarah Filsafat Islam*, Manuscripto, STFT WidyaSasana, Malang, 2006.
- Leahy, Louis, *Manusia Sebuah Misteri: Sintesa Filosofis tentang Makhluk Paradoksial*, PT. Gramedia, Jakarta, 1985.
- _____, *Misteri Kematian: Suatu Pendekatan Filosofis*, PT Framedia Pustaka Utama, Jakarta, 1996.
- Leaman, Oliver, *Averroes and His Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1988.
- Madkour, Ibrahim, *Filsafat Islam: Metode dan Penerapan: Bagian I*, Rajawali Press, Jakarta, 1988 (Orig. Arab 1946).
- Magnis, Franz von, *Etika Umum: Masalah-Masalah Pokok Filsafat Moral*, Kanisius, Yogyakarta, 1975.
- Maksum, Ali, *Pengantar Filsafat: Dari Masa Klasik hingga Postmodernisme*, Ar-Ruzz Media, Jogjakarta, 2008.
- Marenbon, John, *Later Medieval Philosophy (1150-1350): An Introduction*, Routledge, London & New York, 1991.
- Mauludi, Sahrul, *Ibn Khaldun: Perintis Kajian Ilmu Sosial Modern*, Dian Rakyat, Jakarta, 2012.

- Mohamad, Goenawan, *Teks dan Iman*, Tempo: PT. Grafiti Press, Jakarta, 2011.
- Mu'ammam, M. Arfan & Hasan, Abdul Wahid (cs.), *Studi Islam: Perspektif Insider/Outsider*, IRCiSoD, Yogyakarta, 2012.
- Murtiningsih, Wahyu, *Para Filsuf dari Plato sampai Ibnu Bajjah*, IRCiSoD, Jogjakarta, 2012.
- Najati, Muhammad Utsman, *Jiwa dalam Pandangan Filosof Islam*, Pustaka Hipotensih, Bandung, 2002 (Orig. Arab).
- Nawawi, Ahmad, *Perpektif Teologi & Filsafat Al Ghazali & Hume: Kritik Dekonstruktif Nalar Kausalitas dalam Teologi dan Filsafat*, Madani, Malang, 2011.
- Palumbieri, Sabino, *L'Uomo, Questo Paradosso: Trattato sulla Con-Centraçione e Condiçione Antropologica*, Antropologia filosofica II, Urbaniana University Press, Roma, 2000.
- Peursen, Cornelis Anthony van, *Orientasi di Alam Filsafat*, Gramedia, Jakarta 1983 (Orig. Belanda 1979).
- Popkin, Richard H. (Ed.), *The Columbia History of Western Philosophy*, Columbia University Press, New York, 1999.
- Reilly, Robert R., *The Closing of the Muslim Mind: How Intellectual Suicide Created the Modern Islamist Crisis*, ISI Books, Wilmington, Delaware, USA, 2010.
- Rovighi, Vianni, *Metafisica: Elementi di Filosofia*, Vol. II, Lascuola, Brescia, 1964.
- Safroni, KH. M. Ladzi, *Al-Ghazali Berbicara tentang Pendidikan Islam*, Aditya Media Publishing, Malang & Yogyakarta, 2013.
- Saranyana, Joseph, *History of Medieval Philosophy*, SINAG-TALA PUBLISHERS, INC., Manila, 1996.
- Sholihan, H., *Pernik-Pernik Filsafat Islam dari Al-Farabi sampai Al-Faruqi*, Walisongo Press, Semarang, 2010.
- Soleh, H.A. Khudori, *Filsafat Islam: Dari Klasik hingga Kontemporer*, Ar-Ruzz Media, Yogyakarta, 2013.
- Sonneborn, Liz, *Averroes (Ibnu Rusyd): Filsuf dan Ilmuwan Muslim Abad Ke-12*, Muara, Jakarta, 2013 (Orig. Inggris, 2006).

- Subhi-Ibrahim, M., *Al-Farabi: Sang Perintis Logika Islam*, Dian Rakyat, Jakarta, 2012.
- Sudarsono, *Filsafat Islam*, Rineka Cipta, Jakarta, 2010.
- Syarif, M.M., *Para Filosof Muslim*, Terj. Fuad Moh. Fakhruddin, Mizan, Bandung, 1996.
- Takwin, Bagus, *Kesadaran Plural: Sebuah Sintesis Rasionalitas dan Kebendak Bebas*, Jalasutra, Yogyakarta & Bandung, 2005.
- Tjahjadi, Simon Petrus L., *Petualangan Intelektual: Konfrontrasi dengan Para Filsuf dari Zaman Yunani hingga Zaman Modern*, Kanisius, Yogyakarta, 2004.
- Tule, Philipus, *Mengenal dan Mencintai Muslim dan Muslimat*, Ledalero, Maumere, 2003.
- Vendemiati, Aldo, *In Prima Persona: Lineamenti di Etica Generale*, Manuali, Urbaniana University Press, Roma, 1999.
- Widyastini, *Filsafat Manusia menurut Confucius dan Al-Ghazali*, Paradigma, Yogyakarta, 2004.
- Zar, H. Sirajuddin, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*, PT RajaGrafindo Persada, Jakarta, 2010.

b. Artikel

- Assegaff, Syafiq Basri, “Menuding Syiah”, dalam *Kompas*, 3 Januari 2012.
- Hambali, Yoyo & Asiah, Siti, “Eksistensi Manusia dalam Filsafat Pendidikan: Studi Komparatif Filsafat Barat dan Filsafat Islam”, dalam *Turats*, 7 (2011) 1:
- Mohamad, Goenawan, “Ibn Rushd”, dalam *Catatan Pinggir 6*, Pusat Data dan Analisa Tempo, Jakarta, 2006: 335-338.
- _____, “Al-Ghazali”, dalam *Catatan Pinggir 7*, Pusat Data dan Analisa Tempo, Jakarta, 2006: 359-362.
- _____, “Catatan Pinggir: Hayy”, dalam majalah *Tempo* 15 Mei 2011: 122.
- Mondin, Battista, “Aristotelismo nella scolastica araba”, dalam *Enntes Docete: Commentaria Urbaniana*, LII (1999) 1-2: 67-80.

Ryadi, Agustinus, "Relativisme Moral: Ketidakseimbangan Etika Normatif", dalam Xaverius Chandra (Ed.), *Menanggapi Relativisme*, Fakultas Filsafat Universitas Katolik Widya Mandala, Surabaya, 2012: 55-70.

Teske, Roland J., "Averroes on Man's End", dalam *The New Scholasticism*, 37 (1963) 4: 431-461.

c. **Ensiklopedi:**

Audi, Robert (General Ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge-UK, 1995.

Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam (Eds.), *Ensiklopedi Islam*, PT. ICTHIAR BARU VAN HOEVE, Jakarta, 1999.

Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam: Manifestasi, Mizan Anggota IKAPI, Bandung, 1999.

Edwards, Paul (Ed. in Chief), *The Encyclopedia of Philosophy*, Volume 1 & 2, Simon & Schuster Macmillan, New York, 1996.

_____, *The Encyclopedia of Philosophy*, Volume 3 & 4, Simon & Schuster Macmillan, New York, 1996.

Groff, Peter S., *Islamic Philosophy A-Z*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2007.

Jackson, Roy, *Fifty Key Figures in Islam*, Routledge, London & New York, 2006.

d. **Internet**

<http://alfa-lover.blogspot.com/2012/09/Ibnu-bajjah.html> diunduh pada tanggal 2 Maret 2013 pukul 22.00 WIB.

<http://jimmygeneh.blogspot.com/2012/02/Ibnu-bajjah.html> diunduh pada tanggal 2 Maret 2013 pukul 14.58 WIB.

<http://doyokboromaniambeling.blogspot.com>

<http://muhfathurrohman.wordpress.com> diunduh pada tanggal 4 Maret 2013 pukul 17.58 WIB.

<http://muhfathurrohman.wordpress.com>

http://pmiunira.weebly.com//hubungan_filsafat_dan_agama.htm,
diunduh pada tanggal 7 Maret 2013, pukul. 20.00 WIB.



Agustinus Ryadi, dilahirkan di Surabaya, 8 Agustus 1964. Setelah menyelesaikan program S1 Filsafat Teologi (1985-1989), melanjutkan studi Teologi Imamat (1990-1992) di Sekolah Tinggi Filsafat Teologi (STFT) Widya Sasana, Malang. Selepas ditahbiskan menjadi imam Keuskupan Surabaya, meneruskan studi S2 (1996-1998), licenciat filsafat tentang *Desire for Happiness in St. Thomas Aquinas*, di Pontificia Università Urbaniana – Roma, Italia. Ia melanjutkan program doktoral filsafat S3 mengerjakan *Happiness and Morality in the Thought of Henry Sidgwick* (1998-2003) di Pontificia Università Urbaniana - Roma. Saat ini bekerja sebagai dosen dan menjabat sebagai Dekan Fakultas Filsafat di Unika Widya Mandala – Surabaya (2009-), pernah mengajar etika sosial di program S1-IBM Fakultas Bisnis, Unika Widya Mandala – Surabaya (2013), pernah mengajar etika bisnis di Program Magister Manajemen PPPK Petra, Unika Widya Mandala – Surabaya (2011) dan program S1 di Sekolah Tinggi Filsafat Teologi Widya Sasana – Malang (2003-2008). Penulis buku *Bapa-Bapa Gereja Berfilsafat* (2011).