mizan

ENSIKLOPEDI TEMATIS FILSAFAT ISLAM

BUKU PERTAMA

بسم الله الرحمن الرحيم



Menjelajah
Semesta
Hikmah

PENERBIT MIZAN: KHAZANAH ILMU-ILMU ISLAM adalah salah satu lini produk (*product line*) Penerbit Mizan yang menyajikan ir formasi mutakhir dan puncak-puncak pemikiran dari pelbagai aliran pemikiran Islam.

ENSIKLOPEDI TEMATIS
FILSAFAT ISLAM

(BUKU PERTAMA)

EDITOR:
SEYYED HOSSEIN NASR
OLIVER LEAMAN

mizan
KHAZANAH ILMU-ILMU ISLAM

ENSIKLOPEDI TEMATIS FILSAFAT ISLAM
(Buku Pertama)
Diterjemahkan dari *History of Islamic Philosophy*,
Editor Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman,
Terbitan Routledge, London dan New York, 1996
Selection and editorial matter © 1996 Seyyed Hossein Nasr
and Oliver Leaman
Individual chapters © 1996 the contributors

Hak terjemahan bahasa Indonesia pada Penerbit Mizan

Penerjemah: Tim Penerjemah Mizan
Penyunting: Tim Penyunting Mizan

Hak cipta dilindungi undang-undang
All rights reserved

Cetakan I, Jumada Al-Tsaniyah 1424 H/Juli 2003

Diterbitkan oleh Penerbit Mizan
Anggota IKAPI
Jln. Yodkali No. 16, Bandung 40124
Telp. (022) 7200931 — Faks. (022) 7207038
e-mail: info@mizan.com
http://www.mizan.com

Desain sampul: Andreas Kusumahadi

ISBN 979-433-321-2

Didistribusikan oleh
Mizan Media Utama (MMU)
Jln. Batik Kumeli No. 12, Bandung 40123
Telp. (022) 2517755 (*hunting*) — Faks. (022) 2500773
e-mail: mizanmu@bdg.centrin.net.id

Dapat juga diperoleh di
www.ekuator.com — Galeri Buku Indonesia

Transliterasi

ا	a	خ	kh	ش	sy	غ	gh	ن	n
ب	b	د	d	ص	sh	ف	f	و	w
ت	t	ذ	dz	ض	dh	ق	q	ه	h
ث	ts	ر	r	ط	th	ك	k	ء	'
ج	j	ز	z	ظ	zh	ل	l	ي	y
ح	h	س	s	ع	'	م	m		

â = a panjang
î = i panjang
û = u panjang



Isi Buku

Transliterasi — v
Para Penyumbang Tulisan — xiii
Prakata — xxi
Pendahuluan — 1
OLIVER LEAMAN
Pendahuluan — 15
SEYYED HOSSEIN NASR

BAGIAN PERTAMA
KONTEKS RELIGIUS, INTELEKTUAL, DAN KULTURAL

1 **Makna dan Konsep Filsafat dalam Islam** — 29
SEYYED HOSSEIN NASR
2 **Al-Quran dan Hadis sebagai Sumber dan Inspirasi Filsafat Islam** — 36
SEYYED HOSSEIN NASR
3 **Latar Belakang Yunani dan Suryani** — 52
F.E. PETERS
4 **Latar Belakang India dan Persia** — 68
SYEL NOMANUL HAQ
5 **Kalam Awal** — 85
M. ABDEL HALEEM

6 **Transmisi Filsafat Yunani ke Dunia Islam** — 108
YEGANE SHAYEGAN
Kristianisasi Imperium Romawi — 109
Internasionalisasi Imperium Sassaniyyah — 119
7 **Kalam Sunni dan Kontroversi Teologis** — 127
JAMES PAVLIN
8 **Pemikiran Teologis dan Filosofis Syi'ah Dua Belas Imam** — 146
ABBAS MUHAJIRANI
Muslim Syi'ah Dua Belas Imam — 146
Gerakan Filsafat Islam — 148
Keberanian Intelektual Syi'ah — 149
Dasar-Dasar Imâmiyyah — 150
Janji dan Ancaman, dan Posisi di Antara Dua Posisi — 151
Keesaan Tuhan (*Al-Tauḥîd*) —153
Keesaan Zat dan Sifat — 153
Pandangan Syi'ah Imâmiyyah — 154
Allah Itu Imaterial — 156
Hisyâm ibn Al-Ḥakam — 156
Visi dan Persepsi — 158
Kebijaksanaan Ilahi — 160
Pandangan Imâmiyyah — 160
Keadilan Ilahi — 161
Takdir — 162
Pandangan Imâmiyyah tentang Perbuatan Manusia — 163
Kalam Allah — 168
Pandangan Imâmiyyah tentang Kalam Tuhan — 168
Qadar dan Takdir — 169
Qadar — 170
Kenabian dan Nabi-Nabi — 172
Kemaksuman Nabi — 173
Imamah — 174
Imam-Imam Muslim Syi'ah Dua Belas Imam — 176
Kebangkitan — 176
9 **Filsafat Ismâ'îliyyah** — 179
AZIM NANJI

Bahasa dan Makna: Pendirian Filsafat Ismâ'îliyyah —182
Mengartikulasikan Transendensi: Konsep Tauhid — 184
Menjelmakan Transendensi: Pengetahuan tentang Kosmos — 186

10 Humanisme Islam Abad ke-4 H/ke-10 M — 194
OLIVER LEAMAN

BAGIAN KEDUA
PARA FILOSOF ISLAM AWAL DI TIMUR

11 Al-Kindî — 207
FELIX KLEIN-FRANKE

12 Al-Fârâbî — 221
DEBORAH L. BLACK
Hidup dan Karyanya — 221
Logika, Filsafat Bahasa, dan Epistemologi — 222
Psikologi dan Filsafat Pikiran — 230
Metafisika — 234
Filsafat Praktis — 237
Pengaruh Al-Fârâbî Berikutnya — 241

13 Muhammad ibn Zakariyyâ' Al-Râzî — 243
LENN E. GOODMAN

14 Al-'Âmirî — 266
EVERETT K. ROWSON

15 Ikhwân Al-Shafâ' — 274
IAN RICHARD NETTON
Pendahuluan: Kancah Sinkretisme — 274
Pythagoras: Filsafat dan Angka — 277
Plato: Filsafat dan Pahlawan — 278
Aristoteles: Filsafat, Definisi, dan Struktur — 279
Plotinus: Filsafat, Emanasi, dan Hierarki — 281

16 Ibn Sînâ — 285
SHAMS INATI
Hidup dan Karyanya — 285
Pembagian Ilmu — 288
Logika — 290

Fisika — 292
Metafisika — 297
17 **"Filsafat Timur" Ibn Sînâ** — 304
SEYYED HOSSEIN NASR
18 **Ibn Miskawaih** — 310
OLIVER LEAMAN
19 **Al-Ghazâlî** — 319
MASSIMO CAMPANINI

BAGIAN KETIGA
PARA FILOSOF ISLAM DI WILAYAH BARAT ISLAM

20 **Ibn Masarrah** — 341
LENN E. GOODMAN
21 **Ibn Bâjjah** — 364
LENN E. GOODMAN
Teori *Ittishâl* — 369
Monopsikisme — 378
Aturan bagi Orang yang Menyendiri — 384
22 **Ibn Thufail** — 388
LENN E. GOODMAN
23 **Ibn Rusyd** — 414
DOMINIQUE URVOY
24 **Ibn Sab'în** — 435
ABÛ AL-WAFA AL-TAFTAZANI DAN OLIVER LEAMAN
25 **Ibn Khaldûn** — 440
ABDERRAHMANE LAKHSASSI
Kehidupan dan Karyanya — 440
Kehidupan — 440
Karya — 444
Filsafat Sejarah dan Teori Sosial — 445
Gagasan Filosofis dan Kontribusi — 449

BAGIAN KEEMPAT
FILSAFAT DAN TRADISI MISTIS

26 Tradisi Mistis: Sebuah Pengantar — 459
Seyyed Hossein Nasr

27 'Ain Al-Qudhât Hamadânî dan Iklim Intelektual Masanya — 466
Hamid Dabashi
Kehidupan dan Masanya — 467
Gaya Filsafatnya — 480
Karya-Karya Utama — 487
Surat-Surat — 503
Hermeneutik — 521
Prinsip-Prinsip Metafisis — 532

28 Syihâb Al-Dîn Suhrawardî: Pendiri Mazhab Iluminasionis — 544
Hossein Ziai
Guru Besar Iluminasi — 544
Karya-Karya Suhrawardî — 546
Ikhtisar Filsafat Iluminasi Suhrawardî — 548
Kritik Suhrawardî atas Pandangan Ibn Sînâ — 551
Arti Penting Karya Suhrawardî dalam Filsafat Islam — 553
Tinjauan Kesarjanaan Barat Tentang Suhrawardî — 556
Masalah, Struktur, dan Metode Filsafat Iluminasi — 558
Kritik Suhrawardî atas Teori Definisi Esensialis — 560
Teori Iluminasionis tentang Definisi — 564
Epistemologi Iluminasionis — 566
Sinopsis Tentang Pengetahuan Iluminasionis dengan Kehadiran — 569

29 Tradisi Iluminasionis — 578
Hossein Ziai
Para Komentator Filsafat Iluminasi Suhrawardî — 582
Filosof Iluminasionis Lainnya — 586
Dua Tren dalam Filsafat Iluminasi — 589
Karya-Karya Syahrazûrî — 590
Filsafat Iluminasi Syahrazûrî — 593

Filsafat Iluminasi Ibn Kammûnah — 606
Metodologi dan Pembagian Ilmu — 609
Logika — 611
Epistemologi — 613
Ontologi — 615
Alegori Filosofis — 615

30 Ibn 'Arabî — 617
WILLIAM C. CHITTICK
Perkenalan dengan *Falsafah* — 618
Pandangan tentang *Falsafah* — 622
Kontribusi bagi Filsafat — 627

31 Mazhab Ibn 'Arabî — 634
WILLIAM C. CHITTICK
Shadr Al-Dîn Qûnawî dan Lingkarannya — 636
Fushûsh Al-Hikam — 641
Anggota Mazhab Lainnya — 647

Catatan-Catatan — 651
Kepustakaan — 715
Indeks — 741



M. Abdel Haleem menyelesaikan studi di Kairo dan Cambridge, dan belakangan mengajarkan studi Arab dan Islam di Fakultas Studi Ketimuran dan Afrika, Universitas London, dan menulis topik-topik Al-Quran, Arab, dan Islam.

Shukri B. Abed menyelesaikan studi di Tel Aviv dan Harvard, dan kemudian bekerja pada Pusat Pembangunan Internasional dan Manajemen Konflik di Universitas Maryland, College Park. Ia banyak menulis tentang budaya Islam dan Arab.

Ibrahim M. Abu-Rabi' menyelesaikan studi di Universitas Bir Zeit, Cincinnati dan Temple, dan belakangan mengajar di Seminari Hartford, AS. Ia menulis tentang dunia Arab modern.

Shabbir Akhtar menyelesaikan studi di Cambridge dan Alberta, dan belakangan mengajar di Universitas Islam Internasional, Malaysia. Ia adalah penulis sejumlah buku mengenai Islam, Kristen, masalah mutakhir, dan puisi.

Branko Aleksic menyelesaikan studi di Belgrade dan Paris, dan sekarang bertugas di Université Européenne de la Recherche, Paris, tempat ia mengkaji hubungan antara filsafat dan puisi. Ia menulis karya-karya tentang puisi dan hubungan antara puisi dan filsafat.

Mehdi Aminrazavi menyelesaikan studi di Universitas Temple dan Washington, dan sekarang mengajar di Mary Washington College, Amerika Serikat. Bidang utama spesialisasinya adalah tradisi-tradisi agama dan filsafat non-Barat.

Mehmet Aydin menyelesaikan studi di Ankara dan Edinburgh, dan kini mengajar di Universitas Dokuz Eylul, Turki. Ia menulis topik-topik filsafat.

Osman Bakar menyelesaikan studi di Universitas London dan Temple, pernah mengajarkan filsafat sains di Universitas Malaya, Kuala Lumpur dan kini bekerja di Center for Muslim-Christian Understanding, Universitas Georgetown, Amerika. Ia menulis tentang sejarah dan filsafat ilmu Islam.

Deborah L. Black bekerja pada Institut Kepausan untuk Studi Abad Pertengahan di Universitas Toronto. Ia adalah penulis sejumlah karya mengenai filsafat Latin dan Arab Abad Pertengahan, terutama tentang psikologi, epistemologi, dan logika.

Alexander Broadie menyelesaikan studi di Edinburgh dan Oxford, dan kini bertugas di Universitas Glasgow. Bidang utama kajiannya adalah logika dan filsafat Abad Pertengahan, Maimonides, dan Duns Scotus.

Norman Calder menyelesaikan studi di Oxford dan SOAS, dan sekarang mengajarkan studi Arab dan Islam di Universitas Manchester. Ia telah memublikasikan karya-karya dalam bidang hukum Islam dan sejarah Islam awal.

Massimo Campanini belajar dan mengajarkan filsafat Islam di Universitas Milan dan menulis tentang pemikiran Islam Abad Pertengahan dan modern.

William C. Chittick menyelesaikan studi di Universitas Teheran dan kini mengajar di Universitas Negeri New York, Stony Brook. Ia banyak menulis tentang tasawuf.

John Cooper menyelesaikan studi di Oxford dan Iran, dan kini mengajarkan bahasa Persia di Cambridge.

Hamid Dabashi menyelesaikan studi di Universitas Pennsylvania dan mengajarkan Studi Persia di Universitas Columbia dan menulis topik-topik politik dan teologi dalam pemikiran Islam.

Hans Daiber menyelesaikan studi di Saarbrücken dan Heidelberg, mengajar di Universitas Bebas (Free University), Amsterdam dan kini mengajar di Universitas Frankfurt am Main. Ia telah memublikasikan karya-karya mengenai pemikiran Yunani-Arab, filsafat dan teologi Islam, sejarah ilmu dalam Islam, dan katalogisasi naskah Arab.

Paul B. Fenton menyelesaikan studi di Sorbonne, dan kini bertugas di Universitas Strasbourg, tempat ia mengajarkan literatur Yahudi pasca-Bibel. Ia banyak memublikasikan karya mengenai budaya Yahudi di negara-negara Muslim, dan khususnya interaksi antara mistisisme Yahudi dan Islam.

Daniel H. Frank menyelesaikan studi di Universitas California, Cambridge, dan Pittsburgh serta belakangan mengajar di Universitas Kentucky. Ia memublikasikan karya-karya dalam filsafat Yunani dan filsafat Islam dan Yahudi Abad Pertengahan.

Gad Freudenthal menyelesaikan studi di Universitas Hebrew dan Sorbonne, dan sekarang mengajar di Centre National de la Recherche Scientifique, Paris. Risetnya yang utama adalah bidang sejarah tentang teori-teori materi sebelum abad ke-17 dan sejarah ilmu dalam komunitas-komunitas Yahudi Abad Pertengahan.

Charles Genequand menyelesaikan studi di Universitas Jenewa dan Oxford, dan kini mengajar di Universitas Jenewa. Bidang utama riset dan publikasinya adalah tradisi Aristotelian dalam Islam, gnostisisme Islam, dan *Alexander Romance* dalam literatur Arab.

Hafiz A. Ghaffar Khan menyelesaikan studi di Universitas Peshawar dan Temple, dan belakangan mengajar di Dar Al-Ulum Atlanta, Atlanta, Amerika Serikat. Ia menulis tentang filsafat dan teologi Islam.

Lenn E. Goodman menyelesaikan studi di Harvard dan Oxford serta mengajar di Universitas Vanderbilt. Ia banyak menulis filsafat, terutama buku-buku tentang Ibn Thufail, Ibn Sînâ, dan Saadiah Gaon.

Syed Nomanul Haq menyelesaikan studi di Universitas Hull, London, dan Harvard. Kini, mengajar di Universitas Brown. Ia menulis tentang alkemi Islam, khususnya Jâbir ibn Hayyân, juga tentang agama, serta sejarah intelektual Islam.

Arthur Hyman menyelesaikan studi di Universitas Harvard dan mengajar di Universitas Yeshiva. Riset dan publikasinya adalah dalam bidang filsafat Islam dan Yahudi Abad Pertengahan dengan minat khusus pemikiran Maimonides dan Averroes.

Shams Inati menyelesaikan studi di Universitas Amerika di Beirut dan Universitas Negeri New York di Buffalo, dan kini mengajar di Universitas Villanova, mengambil spesialisasi filsafat Islam, khususnya pemikiran Ibn Sînâ.

Rahimuddin Kemal menyelesaikan studi di Universitas Glasgow dan tertarik pada tasawuf, puisi Persia, dan studi Islam. Ia banyak memublikasikan karya tentang hukum konstitusional dalam Islam.

Salim Kemal menyelesaikan studi di Cambridge, mengajar di Universitas Negeri Pennsylvania dan belakangan mengajar di Universitas Dundee. Ia memublikasikan karya-karya tentang estetika Kantian dan Islam.

Mahmud Erol Kiliç mengajarkan gnosis Islam di Universitas Marmara, Istanbul. Ia tertarik khususnya pada pemikiran Ibn 'Arabî dan tradisi sufi zaman 'Utsmâniyyah.

Felix Klein-Franke mengajar di Universitas Hebrew di Yerusalem. Spesialisasinya adalah sejarah agama Islam, sejarah filsafat, ilmu dan kedokteran dalam Islam, serta sejarah dan kedokteran Cina tradisional.

Alexander Knysh menyelesaikan studi di Leningrad dan kini mengajar di Ann Arbor, Michigan. Ia banyak menerbitkan karya dalam bidang studi Islam, khususnya mengenai Ibn 'Arabî.

Barry Kogan menyelesaikan studi di UCLA, Hebrew Union College dan Universitas Toronto, dan mengajarkan filsafat pada Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion, Cincinnati. Ia adalah penulis buku-buku tentang Averroes dan artikel-artikel mengenai filsafat Yahudi dan Islam Abad Pertengahan.

Abderrahmane Lakhsassi menyelesaikan studi di Universitas Amerika di Beirut, Universitas Sorbonne dan Manchester. Ia banyak memublikasikan artikel tentang pemikiran Islam dan tradisi lisan Berber di Maroko.

Irene Lancaster menyelesaikan studi pada Akademi Beruria, Yerusalem, dan mengajarkan bahasa Ibrani dan Yudaisme di Universitas Liverpool. Ia banyak menulis karya-karya tentang orang Yahudi Abad Pertengahan di Spanyol, mistisisme, dan filsafat Yahudi.

Oliver Leaman menyelesaikan studi di Oxford dan Cambridge, dan pernah mengajar di Universitas Khartoum. Ia kini bekerja di Universitas John Moores Liverpool, dan minat utamanya adalah filsafat Islam Abad Pertengahan.

Pierre Lory mengajarkan filsafat Islam pada Ecole Pratique des Hautes Etudes, Sorbonne, dengan spesialisasi khusus pemikiran esoteris. Ia menulis tentang alkemi Islam, tasawuf, ilmu-ilmu gaib dan sihir dalam budaya Islam.

John Marenbon menyelesaikan studi di Trinity College, Cambridge, dan ia kini merupakan mahasiswa tingkat doktoral. Ia banyak menulis tentang filsafat Abad Pertengahan.

Zailan Moris menyelesaikan studi di Universitas Carleton, Kanada dan Universitas Amerika, Washington D.C., dan sekarang bertugas pada Jurusan Filsafat di Universitas Sains Malaysia. Minat utamanya adalah filsafat Islam, perbandingan agama, dan tasawuf.

Abbas Muhajirani menyelesaikan studi di Hamadan, Qum, dan Teheran, dia menulis tentang teologi dan literatur Islam.

Azim Nanji menyelesaikan studi di Kenya, Universitas Makerere, Uganda, dan Universitas McGill, Kanada. Ia sekarang mengajar di Universitas Florida, dan menulis tentang Islam, Ismâ'iliyyah, agama, dan budaya.

Seyyed Hossein Nasr menyelesaikan studi di Teheran, Institut Teknologi Massachusetts dan Universitas Harvard. Ia mengajar di sejumlah universitas di Amerika Serikat dan Timur Tengah,

dan belakangan di Universitas George Washington. Ia banyak sekali menulis tentang Islam dan filsafat.

Ian Richard Netton menyelesaikan studi di SOAS dan Exeter, mengajar di Universitas Exeter dan kini di Universitas Leeds. Ia menulis tentang Al-Fârâbî, Ikhwân Al-Shafâ', dan filsafat Islam umumnya, dan juga berbagai tema lain dalam peradaban Islam.

Sari Nuseibeh menyelesaikan studi di Oxford dan Harvard, dan mengajar di Bir Zeit, Universitas Hebrew dan Al-Najah. Ia menulis tentang masalah-masalah politik kontemporer Timur Tengah dan filsafat Islam.

Elsayed Omran menyelesaikan studi di Universitas Ain Syams, Cardiff, Newcastle, dan Georgetown. Minat utamanya adalah budaya dan peradaban Arab dan Islam, dan linguistik Arab.

James Pavlin kini bekerja di Universitas New York dan mengkhususkan diri pada teologi Islam.

F.E. Peters sekarang bertugas di Universitas New York dan mengajarkan filsafat Yunani dan Islam. Ia menulis tentang pengaruh Aristoteles atas filsafat Islam, dan tradisi-tradisi Platonik dan Hellenik dalam Islam.

Everett K. Rowson menyelesaikan studi di Princeton dan Yale, mengajar di Universitas Pennsylvania, dan menulis tentang filsafat Islam dan literatur Arab, khususnya mengenai Al-'Âmirî.

Yegane Shayegan menyelesaikan studi di Universitas Jenewa dan Harvard, dan belakangan meneliti para komentator Aristotelian di University College London.

Abu Al-Wafa Al-Taftazani menyelesaikan studi di Sorbonne dan Kairo. Ia pernah mengajarkan filsafat Islam di Universitas Kairo, dan memublikasikan karyanya dalam bahasa Arab, dan tentang tasawuf. Ia meninggal pada 1994.

M. Suheyl Umar menyelesaikan studi di Lahore dan kini mengajar di Akademi Iqbal, Pakistan. Ia mengambil spesialisasi bidang tasawuf dan pemikiran Iqbal dan sejarah intelektual Anak Benua

India mulai dari Syah Walîyullâh hingga Iqbal. Ia juga mengajar di ISTAC, Kuala Lumpur, Malaysia.

Dominique Urvoy menyelesaikan studi di Bordeaux dan Damaskus, dan kini mengabdikan diri pada Universitas Toulouse. Ia telah menulis tentang pemikiran Islam di Spanyol, dan tentang Lull.

Catherine Wilson menyelesaikan studi di Yale, Oxford, dan Princeton, mengajar di Universitas Alberta dan menulis tentang Leibniz dan sains modern awal, serta filsafat umum.

Hossein Ziai menyelesaikan studi di Yale dan Harvard, dan kini bekerja di Universitas California, Los Angeles. Ia banyak menerbitkan karyanya tentang filsafat Iluminasionis dan filsafat pasca-Avicenna.[]



Prakata

Ada berbagai cara untuk mendekati sejarah filsafat Islam. Hingga kini, pendekatan yang paling lazim adalah mengkaji para pemikir terkemuka dan menempatkan mereka sebaik-baiknya dalam konteks zaman mereka. Ada beberapa kelebihan dan keuntungan dari cara pendekatan ini dalam hal bahwa cara ini menjadikan figur-figur intelektual itu dikenal dengan baik dan cara ini juga membantu mengaitkan filsafat Islam dengan aspek-aspek lain dari kebudayaan periode yang bersangkutan. Namun, pendekatan ini sering cenderung lebih terfokus pada individu pemikirnya daripada gagasan filsafatnya, dan ada bahayanya, yaitu memperlakukan filsafat Islam lebih sebagai elemen dari sejarah gagasan-gagasan daripada sebagai bagian dari sejarah filsafat.

Sebagai editor jilid-jilid ini, kami lebih banyak memandang filsafat Islam sebagai tradisi filsafat yang hidup sambil, tentu saja, mengakui adanya kaitan filsafat Islam dengan perkembangan intelektual dari peradaban Islam lainnya. Sebenarnya, filsafat Islam berhubungan dengan masalah-masalah konseptual yang tidak berkaitan dengan penulis atau periode tertentu, dan yang mempunyai warna universal. Karena itu, kami mencoba menggarap gagasan filsafat dan individu filosof secara berimbang, dan menggarap subjek itu sebagai suatu keseluruhan yang tidak mesti meliput sese-

orang yang mungkin dapat disebut sebagai seorang filosof Islam. Ada buku-buku referensi lainnya yang memasukkan entri nama sebagian besar figur intelektual Islam, tetapi kami tidak ingin menyerupai buku-buku ini. Kami mencoba menyeleksi—dari "batang tubuh" pemikiran yang sangat luas—gagasan-gagasan dan gerakan-gerakan intelektual yang kami nilai paling penting posisinya.

Bab-bab dalam jilid ini ditulis oleh penulis-penulis yang berbeda, yang dipilih untuk mewakili berbagai pendekatan terhadap subjek yang bersangkutan, dan kami tidak ikut campur tangan pada pandangan mereka. Kami berharap agar karya ini mencerminkan berbagai kecenderungan dan metode yang lazim berlaku dalam bidang studi filsafat Islam dewasa ini. Kami tidak mencoba menekankan keseragaman pada cara penulis-penulis itu memaparkan topik mereka. Kami ingin melukiskan keragaman yang terdapat dalam studi filsafat Islam kontemporer, dengan segala kontroversi dan ketidakseragaman yang ditimbulkan oleh keanekaragaman tersebut. Tugas kami adalah menjaga kandungan dan muatan ilmiah dari jilid-jilid ini. Terpulang kepada pembaca untuk memutuskan sikapnya terhadap filsafat Islam—itulah yang paling baik dan paling bermanfaat pada masa yang akan datang.

Ada sejumlah orang yang hendak kami berikan ucapan terima kasih atas kesediaannya untuk ikut membantu merampungkan proyek ini. Pertama-tama, kami harus berterima kasih kepada para penyumbang tulisan karena usaha keras mereka dan karena kesediaan meluangkan waktunya menulis bab-bab yang menjadi tugas mereka. Editor kami di Routledge, Richard Stoneman, adalah pendukung paling setia proyek ini, dan keputusan-keputusan Heather McCallum dan Vicky Peters sangat efisien dan membantu ketika sesuatu mulai terasa berjalan kurang mulus. Harry Gilonis yang telah membuat indeks dan Joanne Snooks yang mencermati keseluruhan pekerjaan selama tahapan pencetakan. Akhirnya, kami berdua ingin saling mengucapkan terima kasih atas kerja sama yang kami harapkan bermanfaat.

Oliver Leaman
Seyyed Hossein Nasr
Juni 1995



Pendahuluan

Oliver Leaman

Pertanyaan yang muncul dari seseorang yang melihat jilid-jilid ini adalah mengapa para pemikir yang dibicarakan di sini diklasifikasikan ke dalam deskripsi filsafat Islam. Sebagian dari mereka bukan Muslim dan sebagian lagi bukan filosof dalam pengertian yang ketat. Apakah filsafat Islam itu? Ini merupakan pertanyaan kontroversial yang sudah berumur sangat panjang, dan, sesungguhnya, sulit ditemukan sebutan atau label yang sepenuhnya memuaskan untuk para pemikir dan sistem pemikiran tersebut. Menyebut filsafat tersebut "sebagai filsafat Arab" sebetulnya merujuk dengan tepat bahasa wahyu Al-Quran. Akan tetapi, sebutan semacam itu tidak tepat untuk mendeskripsikan jenis filsafat yang kita bahas di sini. Banyak di antara pemikir kita di sini tidak menulis dalam bahasa Arab, dan banyak di antara mereka bahkan bukan orang Arab. Adalah benar bahwa aliran penting dalam filsafat Islam dikembangkan dalam bahasa Arab, dan dalam terjemahan-terjemahan Arab dari teks-teks Yunani, tetapi ini hanya suatu aliran, meskipun barangkali cukup penting. Sebagian besar filsafat Islam malahan ditulis dalam bahasa-bahasa selain Arab, khususnya Persia, dan oleh non-Arab, dan terus demikian keadaannya sampai dewasa ini. Apa pun makna yang dimaksud oleh label "filsafat Arab", mustahil label itu cukup komprehensif untuk meliput keseluruhan filsafat Islam.

Filsafat Islam mungkin dapat dianggap sebagai sejenis filsafat yang dihasilkan oleh kaum Muslim, meskipun ini juga terlalu sempit. Banyak filsafat yang kita masukkan di sini dihasilkan oleh non-Muslim, dan sebagian tidak mempunyai relevansi keagamaan langsung sebagaimana istilah agama itu dipahami di Barat sekarang ini, sehingga sumber dan asal-muasal religius yang kita coba terapkan padanya menjadi menyesatkan. Banyak filosof Kristen dan Yahudi bekerja dengan gaya dan dalam tradisi filsafat Islam, dan tentu akan menyakitkan hati jika kita tidak memasukkan mereka hanya semata-mata atas dasar kepercayaan agamanya. Juga, kita memasukkan beberapa karya filsafat di sini yang tidak mempunyai kaitan langsung dengan suatu topik keagamaan sama sekali, tetapi hanya topik filsafat murni, suatu penjelajahan formal ke dalam struktur konsep-konsep paling umum yang tersedia. Karya tentang logika dan tata bahasa, misalnya, mempunyai karakter seperti ini. Bisa saja kita menurunkan beberapa implikasi religius dari karya tersebut jika kita berusaha keras, tetapi upaya seperti itu biasanya tidak begitu bermanfaat. Sebab, unsur keyakinan Islam terhadap jenis karya filsafat ini tampaknya kecil sekali, dan boleh jadi muncul masalah jika karya seperti itu dimasukkan dalam suatu buku tentang filsafat Islam.

Ada pembahasan dalam jilid-jilid ini yang sangat kentara Islamnya, tetapi, yang pasti, tidak begitu jelas filsafatnya. Misalnya, teologi kita nilai penting jika kita mempunyai suatu catatan tentang berbagai jenis teologi yang berbeda, karena teologi telah berperanan besar dalam perkembangan filsafat Islam, kerapkali sebagai stimulus yang menyebabkan filsafat harus bereaksi terhadapnya. Penting dipahami konteks tempat gagasan-gagasan itu dihasilkan, bukan hanya dalam konteks sejarah gagasan-gagasan, melainkan dalam rangka memahami gagasan-gagasan itu secara lebih jelas. Kendatipun ada wacana khas filsafat dari sebagian filosof yang akan kita kaji dalam buku ini nanti, tidak selalu mudah membedakan filsafat dari teologi, atau bahkan dari hukum dan tata bahasa—pendeknya, dari ilmu-ilmu tradisional Islam. Banyak persoalan yang muncul dalam konteks ini mempunyai relevansi filosofis langsung, dan corak dari filsafat Islam banyak dipengaruhi

oleh disiplin-disiplin yang menimbulkan masalah-masalah tersebut. Penting disadari bahwa di sini kita menghadapi hubungan dinamis antara filsafat dan ilmu-ilmu Islam, dengan kaitan erat antara argumen dan saran. Jadi, dipandang perlu untuk memasukkan pembahasan tentang ilmu-ilmu itu sehingga kita dapat melihat bagaimana ilmu-ilmu itu memengaruhi dan dipengaruhi oleh filsafat.

Bisa diperdebatkan tentang apa yang menyebabkan filsafat Islam itu menjadi sebuah konsep umum yang merangkum ciri-ciri bersama yang dimiliki oleh semua alirannya. Misalnya, jika ada agenda yang implisit atau eksplisit dalam semua aliran filsafat itu, dapat dikatakan dengan mudah bahwa mereka dapat dihimpun di bawah nama umum yang sama. Banyak komentator berpendapat bahwa sebenarnya ada agenda semacam itu. Mazhab interpretasi yang sangat berpengaruh yang diciptakan Leo Strauss yakin bahwa basis dari semua karya dalam filsafat Islam adalah ketegangan antara agama dan akal, antara filsafat dan iman, antara pemikiran Yunani dan Islam. Terkadang ini dinyatakan sebagai representasi perbenturan antara Yerusalem dan Athena. Para pengikut pendekatan ini mengklaim bahwa adalah mungkin menginterpretasikan suatu aspek filsafat Islam sesuai dengan pokok masalah ini, karena ternyata pokok masalah ini menyebar di seluruh tulisan seperti itu. Jika tidak jelas demikian, ada banyak cara untuk menemukan petunjuk yang benar di balik permukaan teks itu yang akan memperlihatkan bahwa pokok masalahnya berada di situ, dan pada kenyataannya melukiskan struktur argumen teks yang mendalam. Suatu pandangan yang berbeda, tetapi bukan berarti tidak relevan, yaitu bahwa keseluruhan filsafat Islam menggambarkan upaya untuk mengakomodasi Islam dengan rasionalitas, sehingga pokok masalahnya adalah menjalankan rekonsiliasi semacam itu. Inilah motif utama para filosof sendiri, dan ketika kita menilai karya mereka, kita harus mengingat hal ini jika kita ingin memahami apa yang sesungguhnya dimaksudkan oleh teks-teks yang mereka hasilkan. Jika kita tidak memahami gagasan sentral yang merupakan basis bagi tulisan-tulisan filsafat Islam, kita bisa jadi akan menyalahpahami tulisan-tulisan itu, dan mengasumsikan bahwa hanya ada satu tema umum bagi tulisan-tulisan semacam itu. Akhirnya,

menyebut filsafat tersebut sebagai "filsafat Islam" mempunyai implikasi atau mungkin seolah-olah mempunyai implikasi bahwa ciri religius dari filsafat Islam adalah krusial, dan, karena terkait dengan filsafat, konflik tajam antara dua pendekatan yang berbeda atas masalah yang sama barangkali kelihatan menonjol.

Kita harus menahan diri dari kecenderungan seperti itu. Walaupun dalam filsafat Islam terdapat banyak pembicaraan tentang agama dan akal, sepenuhnya keliru jika kita memahami dikotomi ini berada di jantung filsafat Islam. Boleh jadi dikotomi itu berada di jantung filsafat Yahudi dan Kristen Abad Pertengahan, atau paling tidak sebagian besar dari mereka, tetapi tidak ada alasan untuk menempatkan dikotomi itu sebagai prinsip yang menonjol dalam filsafat Islam. Upaya untuk mereduksi berbagai ragam usaha filosofis menjadi hanya satu slogan seperti itu, jelas terlalu simplistis dan harus dihindari. Berbahaya pula jika kita mencoba memasukkan seluruh filsafat Islam ke dalam satu "baju" konseptual yang, tak terelakkan lagi, membatasi ruang lingkup dan minat serta kepentingannya. Tujuan dari esai-esai yang Anda baca ini adalah hendak menggambarkan sebanyak mungkin ragam dan jenis filsafat Islam, dan memaparkannya sebagai suatu tradisi yang hidup dan berkesinambungan dari karya-karya filsafat, bukan sebuah doktrin yang mati dan sudah tamat dari Zaman Pertengahan. Bahkan, karya yang dihasilkan pada Zaman Pertengahan saja terlalu beragam bentuk dan isinya untuk dapat dimasukkan di bawah konsep yang sederhana, dan semua itu masih banyak menimbulkan dialog yang tetap bergema dewasa ini.

Selanjutnya, tidak adakah agenda filosofis yang dimiliki oleh filsafat Islam dan yang mencirikannya secara unik? Ada agenda seperti itu, tetapi umumnya lebih bervariasi daripada yang disadari. Sudah cukup jelas, suatu masyarakat Islam tentu akan menghasilkan pemikir yang memolakan persoalan filosofis mereka dalam batas-batas masyarakatnya. Misalnya, persoalan bagaimana mengetahui Tuhan akan mengambil bentuk khusus dalam konteks Islam, yang diberi tekanan pada keesaan Ilahi (tauhid). Pengetahuan tentang Tuhan akan melibatkan pengetahuan tentang suatu wujud yang darinya semua deskripsi antropomorfik

dihilangkan. Kendatipun demikian, ini bukan masalah Islam saja, karena filsafat agama tentu mempunyai penjelasan tertentu tentang bagaimana mungkin mengenali Tuhan yang mustahil dilukiskan dalam batasan-batasan yang diterapkan pada ciptaan-Nya. Apa yang bersifat filosofis berkenaan dengan pembahasan tersebut adalah pemakaian konsep-konsepnya yang sangat abstrak guna memahami gagasan tentang pengetahuan tersebut. Apa yang islami dalam diskusi itu adalah konsepnya tentang Tuhan dan sifat-sifat-Nya. Ini tidak mesti merupakan gagasan yang khas Islam, tetapi ia akan dikerangkakan dalam bahasa Islam dan akan mencerminkan bagaimana konsepsi tentang Tuhan itu disaring dan dikembangkan dalam Islam. Ini bukan lompatan besar dari mendiskusikan hubungan antara Tuhan dan sifat-sifat-Nya, yang bagaimanapun merupakan aspek penting upaya untuk mengetahui Tuhan, dengan memahami apa hubungan antara suatu subjek dan sifat-sifat umumnya. Penyelidikan terakhir ini tidak mempunyai rujukan langsung dengan konteks religius yang darinya ia berasal, tetapi ia masih merupakan bagian dari suatu cara untuk melibatkan diri dalam berfilsafat yang dimulai dari suatu masalah religius.

Justifikasi apakah yang dapat digunakan untuk menyebut masalah logika semacam itu sebagai bagian dari filsafat Islam? Masalah itu sendiri jelas bukan hanya masalah Islam, dan juga bukan masalah yang mempunyai relevansi langsung dengan agama semata. Akan tetapi, cara menjawab masalah tersebut mempunyai dampak atas cara menjawab pertanyaan-pertanyaan tentang Tuhan dan sifat-sifat-Nya. Kita mungkin mengira bahwa para filosof yang kita kaji ini sudah memikirkan implikasi religius dari karya mereka tentang logika ketika mereka menangani karya itu. Mereka tak mesti berpikir tentang implikasi-implikasi itu, dan tidak terlalu berlebihan jika diduga bahwa mereka boleh jadi belum mempertimbangkan implikasi-implikasi itu. Karena itu, tentu cukup berbahaya jika kita menyebut logika Islam, tetapi mungkin tidak berbahaya jika logika dimasukkan sebagai bagian dari filsafat Islam. Pemasukan seperti itu menempatkan secara tepat rujukan pada konteks yang menghasilkan sebuah karya intelektual, yaitu dalam konteks kultural masyarakat Islam. Kita di sini dapat menggunakan

konsep dari ilmu-ilmu Islam, yaitu rantai transmisi (rantai periwayatan dalam ilmu hadis—penerj.). Pertanyaan yang relevan di sini adalah sejauh mana gagasan atau teori filsafat tertentu dapat dikaitkan dengan gagasan-gagasan Islam yang dominan sekitar rantai transmisi atau pengaruh. Ini meninggalkan kepada kita sekumpulan masalah dan topik yang merentang luas melampaui *concern* filsafat tradisional, dan, lebih dari itu, bagaimana seharusnya mereka ditangani. Pertama-tama, filsafat Islam itu adalah sebuah filsafat, dan isinya mirip dengan isi filsafat umumnya. Meskipun demikian, masih tetap ada kaitan dengan gagasan-gagasan atau pemikir-pemikir yang bekerja dan berkarya dalam konteks budaya Islam dalam beberapa segi.

Tentu saja, ada suatu keterbatasan dalam hal seberapa jauh seseorang dapat melacak rantai transmisi, dan sejumlah penulis mempunyai ambisi berlebihan ketika mengklaim telah menemukan pertalian antara aspek-aspek filsafat Islam dan perkembangan-perkembangan berikutnya dalam filsafat Barat. Di sisi lain, ada pertautan-pertautan yang menarik, dan ini dalam beberapa kesempatan akan dipaparkan di sini, tetapi bukan sebagai bagian dari sikap yang lazim sehingga kaitan seperti itu akan menetapkan signifikansi filsafat Islam. Yang disebut terakhir ini mempunyai signifikansi yang sepenuhnya *sui generis*, sebagaimana nanti tentu akan disadari oleh para pembaca jilid ini. Tetapi, apa yang menjadikannya signifikan adalah keistimewaan dan kelebihan filsafat itu sendiri, dan juga kekayaan gagasan yang dihasilkan. Perlu dicatat bahwa kita perlu menekankan dampak filsafat Islam atas Barat dan luar-Barat, karena hal itu seharusnya dikaji dengan sungguh-sungguh. Meskipun demikian, dampak itu harus diakui dan dinilai. Penekanannya di sini bukanlah pada transmisi ke dalam atau ke luar dari filsafat Islam, melainkan pada gagasan-gagasan filsafat itu sendiri. Sebab, ini merupakan gagasan-gagasan yang akhirnya meminta perhatian dan mengundang rasa hormat kita. Tidak selalu mudah bagi filsafat Islam untuk menceburi gagasan-gagasan filsafat itu dan bersikukuh pada versi Islam yang menjadi titik berangkat gagasan-gagasan itu, dan ketegangan yang acapkali terjadi justru merupakan gambaran berharga dari produk kreativitas intelektual.

Dengan demikian, jika kita berbicara tentang filsafat Islam, kita mempunyai konsep yang sangat umum tentang budaya Islam tempat filsafat Islam tumbuh, dan karena itu, aspek-aspek budaya Islam perlu kita pahami jika filsafat Islam hendak dipahami dengan tepat. Ini bukan berarti bahwa kita akan terperosok ke dalam bahaya memperlakukan filsafat Islam seolah-olah hanya merupakan bagian dari sejarah gagasan. Sejarah gagasan terlalu terbatas untuk meliput ruang lingkup filsafat Islam. Sering sekali ada konsentrasi berlebihan pada pencarian filsafat Islam sebagai tugas historis, yang menyebabkan apa yang sesungguhnya merupakan masalah-masalah filosofis tentang keabsahan kemudian disalahartikan sebagai masalah-masalah historis tentang pengaitan dan konteks. Persoalan-persoalan historis ini pastilah menarik dan sulit dijawab, sehingga merupakan tugas yang menantang untuk dipecahkan. Akan tetapi, persoalan historis ini secara keseluruhan merupakan sesuatu yang berbeda dengan persoalan filsafat. Sudah saatnya kita meletakkan filsafat Islam dalam konteksnya yang tepat, yaitu konteks filsafat, sehingga ia dapat diakui sebagai tradisi dinamis dan hidup yang dapat berdialog dengan para filosof masa kini sebagaimana halnya pada masa lalu.

Meskipun di sini kita menekankan peran filsafat Islam sebagai kegiatan filosofis yang bergairah dan penting, tidak diragukan lagi bahwa sebagian besar pembicaraan tentang filsafat ini dilakukan dalam batas-batas menggali akar-akarnya di bidang-bidang studi lain. Dalam hal ini, para penulis akan meneliti dan memeriksa bagaimana aspek-aspek non-filsafat Islam memengaruhi perkembangan filsafat yang muncul di Dunia Islam, dan juga bagaimana faktor-faktor budaya memengaruhi filsafat Islam. Secara khusus, seluruh spektrum dari filsafat Islam jelas-jelas dipengaruhi oleh pemikiran Yunani, dan tradisi Peripatetik dalam filsafat Islam didasarkan atas sumber non-Islam. Penting digarisbawahi bahwa tradisi Peripatetik hanyalah salah satu tipe filsafat Islam, dan tipe ini dikecam oleh sejumlah filosof Islam karena dianggap sangat jauh dari agama. Mereka berkali-kali berpendapat bahwa apa yang dimiliki di sini adalah melulu pengulangan dan peniruan dari gagasan-gagasan Yunani dalam baju Arab, tanpa suatu upaya nyata

untuk menunjukkan bagaimana gagasan-gagasan itu mempunyai kaitan spesifik dengan tema-tema Islam. Dalam buku ini, pembaca yang mencermati filsafat Islam akan mendapati bahwa kritik-kritik atas tradisi Peripatetik itu salah duga. Harus diakui, ada upaya-upaya yang *genuine* dari para filosof Islam untuk mencermati penggunaan perangkat konseptual pemikiran Yunani pada isu-isu Islam, dan dalam kontak antara dua gerakan kultural ini terbukti dihasilkan banyak sekali karya yang menarik dan perseptif.

Meskipun demikian, kita harus hati-hati terhadap apa yang kita katakan sebagai kontak budaya itu. Terlalu mudah untuk mengaitkan pembahasan dalam filsafat Islam dengan pembahasan filsafat Yunani sebelumnya, dan mengarah pada kesimpulan yang menyesatkan. Marilah kita ambil sebagai contoh jenis-jenis pembahasan yang kerap berlangsung dalam filsafat Islam mengenai pemikiran politik. Kita segera berhadapan dengan kesulitan di sini, yaitu kesulitan berkenaan dengan terjemahan. Ada kecenderungan istilah-istilah Yunani seperti *nomos* (hukum) diterjemahkan bukan sebagai *nâmûs*, istilah baru Arab yang diusulkan untuk menampung makna yang sama dengan istilah Yunaninya, tetapi sebagai *syarî'ah*, istilah Arab untuk hukum. Padahal, istilah *syarî'ah* adalah sebuah istilah dengan konotasi religius yang bukan berasal dari gagasan Yunani tentang *nomos*. Apa yang para filosof, seperti Al-Fârâbî, maksudkan adalah bahwa istilah Arab itu dapat digunakan untuk menggambarkan pokok hal yang para pemikir Yunani ingin ciptakan, dan mereka mencoba memperlihatkannya dalam batas-batas bahasa yang dapat dipahami oleh bangsa-bangsanya yang sesama Muslim. Bagaimanapun, mereka bukan hanya ingin menyampaikan hakikat argumen itu kepada komunitas Muslim, melainkan juga ingin menaturalisasikan argumen tersebut, untuk memperlihatkannya sebagai argumen yang relevan sekaligus menarik bagi orang-orang sezamannya.

Meskipun demikian, pendekatan ini mungkin membawa kesulitan interpretasi. Barangkali, banyak pembaca yang mengamati bahwa Al-Fârâbî menggunakan terminologi religius untuk mengungkap suatu masalah filsafat Yunani, dan mereka barangkali berpendapat bahwa apa yang dilakukan Al-Fârâbî adalah menunjukkan

bahwa bentuk pemikiran Yunani itu sesuai dan selaras dengan Islam. Maksudnya, mereka melihat bahwa tugas mempertemukan akal dengan agama menjadi tema menonjol filsafat Islam, dan karena itu seorang filosof Islam berusaha menggambarkan suatu argumen asli Yunani dalam cara yang cukup dimengerti para pendengarnya, yaitu menggunakan bahasa Islam. Tentu saja, dapat dikatakan bahwa akan jauh lebih akurat jika mereka mau membuat istilah baru, suatu istilah yang memanfaatkan "inti" filsafat Yunani dengan baju Islam, seperti yang terjadi, hanya untuk menyampaikan argumen orisinalnya. Melakukan hal yang lain berarti menempuh risiko menyesatkan khalayak pembaca, karena hal ini tampak seperti melukiskan apa yang semula merupakan argumen sekuler menjadi seperti argumen religius. Mungkin Al-Fârâbî sengaja mencoba menunjukkan bahwa pemikiran Yunani adalah pemikiran yang jauh lebih religius, atau sekurangnya islami, daripada yang sebenarnya. Bagaimanapun, sekali istilah kunci dalam *Republica*-nya Plato diterjemahkan ke dalam bahasa Islam, tampaknya menjadi mudah untuk berpendapat bahwa argumen Plato betul-betul selaras dengan Islam itu sendiri.

Ini bukan kesimpulan yang tak dapat dihindarkan. *Falâsifah* (para filosof) cenderung menggunakan bahasa yang paling alamiah bagi mereka. Ini berarti bahwa mereka akan memakai suatu ragam bahasa yang paling akrab bagi sesama mereka. Dalam suatu hal, mereka ingin menunjukkan bahwa jenis-jenis masalah yang muncul di dunia Yunani mempunyai implikasi yang menarik dan penting bagi masalah-masalah kontemporer Dunia Islam. Dan, cara terbaik menggambarkan pandangan ini adalah dengan menggunakan bahasa umum komunitas sasaran mereka. Neologisme, karena itu, tetap dijaga seminimal mungkin. Para pemikir yang secara langsung berhubungan dengan hakikat agama dan pengalaman keagamaan tidak ingin membedakan antara pemakaian terminologi filosofis Yunani dan versi Islamnya, karena mereka sedang menunjukkan betapa relevan pemetaan konseptual filsafat Yunani bagi pengalaman iman yang hidup. Harus diakui pula bahwa para filosof tertarik untuk mengupayakan dengan sekeras-kerasnya bukan hanya akseptabilitasnya saja, melainkan juga kemestian dari apa yang mereka

lakukan. Mereka ingin memperlihatkan bahwa ilmu-ilmu Islam, yang merupakan bagian dari kanon tradisional, menangani dan memilah-milah berbagai masalah, dan itu perlu dilengkapi oleh ilmu-ilmu kuno, dan, khususnya, filsafat, dan tugas ini hanya dapat dilakukan jika ragam bahasa yang digunakan dalam kedua hal itu sama.

Jika apa yang diusahakan oleh para filosof hanyalah menggunakan apa yang asalnya merupakan gagasan Yunani dan menerapkan gagasan itu pada masalah Islam, kita boleh jadi mengira bahwa di sini tentu hanya ada sedikit orisinalitas atau kreativitas. Yang terjadi barangkali hanya bersifat sangat derivatif, dan kita mungkin hanya akan mengamati suatu susunan—meskipun menarik—dari bahan-bahan yang sebenarnya sudah dikembangkan di tempat lain. Pada kenyataannya, sebagian besar usaha yang berlangsung di dalam filsafat Islam bersifat seperti ini. Ia mencari akar-akar pembahasannya dari tempat lain, dan itu berarti bahwa kepentingan pembahasan seperti itu di Dunia Islam lebih bersifat sekunder daripada perwujudan orisinalnya dalam konteks Yunani.

Karena itu, filsafat Islam bergeser menjadi sekadar sejarah gagasan-gagasan, dan dianggap hanya sebagai aspek menarik dari kontak budaya, jika filsafat Islam dibandingkan dengan sistem-sistem filsafat Yunani yang menciptakan bahan-bahan konseptual perdebatan derajat pertama. Pada situasi demikian, ada pengamatan tambahan bahwa para filosof Islam ternyata tidak mempunyai akses kepada para pemikir Yunani dalam bahasa asalnya atau, bahkan, dalam banyak kasus, dalam terjemahan-terjemahan yang sangat akurat sekalipun, mereka salah mengidentifikasi sebagian penulis. Interpretasi para filosof Islam terhadap filsafat Yunani banyak diperantarai oleh tradisi-tradisi Hellenistik dan Neoplatonik, dan tidak berhasil menggambarkan dengan jelas pendekatan orisinal itu.

Apa yang tidak dapat ditangkap secara memadai oleh versi filsafat Islam ini adalah fakta bahwa kontak budaya merupakan gagasan yang jauh lebih rumit dan pelik daripada yang dipahami oleh kebanyakan orang. Terlalu sederhana jika dikatakan bahwa suatu istilah berpindah dari konteks budaya Yunani ke Dunia Islam yang baru dan kemudian mengambil bentuk eksistensi yang sama dalam lingkungannya yang baru. Namun, seluruh struktur seman-

tik istilah Yunani belum masuk ke dalam Dunia Islam; sebaliknya, istilah baru itu akan memadukan berbagai aspek istilah orisinal itu walaupun juga akan sangat berbeda. Kita telah menyaksikan bagaimana hal ini diterapkan pada istilah-istilah seperti *nomos* dan *syarî'ah*. Akan tetapi, mereka bukanlah kasus yang terlalu unik dalam hal ini. Maksudnya, sangat mungkin untuk menggunakan istilah baru itu untuk membuat banyak hal yang sama seperti yang diciptakan oleh istilah lamanya. Namun, hal ini akan tetap tampak bagi kita bahwa istilah baru itu berbeda dengan istilah lama. Sistem konsep dan praktik yang terkandung dalam istilah lama itu kini tidak ada lagi, atau paling tidak berbeda, dan cara bagaimana istilah baru itu terkait dengan sistem tersebut adalah sangat khas.

Ini sangat relevan dengan tuduhan bahwa filsafat Islam itu derivatif (bersifat turunan atau tiruan) dan, dengan demikian, ia bukan dari jenis "kaliber" pertama sejauh pemikiran filsafat dikaji. Sering para filosof Islam mengambil konsep-konsep Yunani (dan sesungguhnya juga konsep-konsep lain) dan kemudian menggunakannya dalam upaya mereka agar membuat konsep-konsep itu dimengerti di Dunia Islam. Konsep bukanlah baju yang dapat dipungut begitu saja dan kemudian dikenakan. Akan tetapi, konsep itu seperti baju dalam hal bahwa, jika konsep itu terjadi dalam kerangka yang berbeda, ia hanya cocok apabila diadaptasi dengan "tubuh" yang baru. Usaha mengadaptasi suatu konsep yang tepat dalam konteks tertentu dengan keadaan baru yang sangat berlainan adalah sangat sulit, dan pada konteks inilah signifikansi sebagian besar filsafat Islam bertumpu. Mereka bisa mengambil sebagian konsep filosofis kunci dari budaya sebelumnya dan menggunakannya untuk menjawab permasalahan yang muncul dalam budayanya sendiri, dan mengadaptasi konsep-konsep itu sehingga dapat melakukan tugas itu. Penggabungan pemikiran filosofis yang abstrak di satu pihak dengan permasalahan yang muncul di dalam Islam di pihak lain merupakan percampuran yang kuat sekaligus lentur bagi pengembangan kekayaan dan keragaman filsafat Islam itu sendiri.

Boleh jadi dapat diakui bahwa filsafat Islam itu menarik, dan, kendatipun ia bergantung pada sistem pemikiran yang kurang jelas

asal-usulnya, Dunia Islam telah mengembangkan suatu kecenderungan untuk mempelajarinya dari sudut pandang yang lebih historis daripada filosofis. Bagaimanapun, jika seseorang tertarik pada masalah filosofis, ia mungkin lebih tertarik untuk mempelajarinya dalam konteks ungkapan Yunani orisinalnya daripada melalui pengayaan-pengayaan yang terjadi selama perjalanannya menuju Dunia Islam. Akan tetapi, para filosof Islam tidak boleh dianggap semata hanya berhubungan khususnya dengan gagasan filosofis *ersatz* (semu) yang berasal dari budaya-budaya non-Islam. Para pemikir Islam tentunya menggunakan gagasan-gagasan yang sampai pada mereka melalui latar belakang intelektual yang kaya yang mereka miliki, dan mereka mengubah dan merombak cara-cara penggunaannya. Ini bukan hanya masalah pilihan, melainkan sebetulnya juga kebutuhan. Masalah-masalah filsafat yang muncul di dunia Yunani tidak mungkin selalu dapat ditiru begitu saja di Dunia Islam. Akan tetapi, isu-isu filosofis itu harus diadaptasi supaya dapat dimengerti. Sebab, istilah-istilah itu sendiri mempunyai spektrum makna berbeda ketika berpindah dari satu konteks ke konteks lainnya.

Di sini, bukan hendak disimpulkan bahwa sebagian dari isu-isu filosofis tradisional dan kontroversi-kontroversi yang timbul di dalam setiap budaya yang sudah berkembang tidak muncul di Dunia Islam dalam cara-cara yang sama sebagaimana yang terjadi di mana pun. Beberapa masalah, khususnya metafisika yang paling abstrak, tampaknya merupakan hal yang sama bagi seluruh spektrum budaya di dunia. Ini artinya bahwa sifat dari suatu budaya tertentu menaruh tekanan pada aspek masalah yang berbeda bergantung pada sifat budaya itu. Misalnya, dalam pembicaraan mengenai penciptaan dunia, penting untuk digarisbawahi bahwa Dunia Islam ingin menandaskan fakta bahwa menurut Al-Quran dunia ini mempunyai permulaan dan akan mempunyai batas atau titik akhirnya. Ini bukan hendak mengatakan bahwa para filosof Islam dapat mengabaikan dan meninggalkan pandangan Aristotelian tentang penciptaan dunia yang agaknya cenderung menyatakan bahwa dunia itu kekal karena yang demikian itu bertentangan dengan kebenaran kitab suci. Banyak filosof Islam

menghasilkan modifikasi teori Aristotelian sehingga teori itu menjadi cocok, atau kelihatan cocok, dengan pemahaman mereka terhadap Al-Quran, sedangkan para filosof lainnya mengkritik kepastian yang para filosof terapkan pada teori Aristoteles. Mereka tidak mungkin hanya mengatakan bahwa Aristoteles salah karena teorinya bertentangan dengan pernyataan kitab suci—ini akan menjadi filsafat yang miskin atau hanya sekadar teologi. Mereka tidak bisa hanya mengatakan bahwa Aristoteles benar dan Al-Quran salah, karena ini juga berarti menolak untuk menguji deskripsi yang berbeda dan bertentangan mengenai penciptaan. Dalam ketegangan antara dua penjelasan yang berbeda mengenai fenomena yang samalah, sesungguhnya filsafat mencoba mulai bekerja, yang menggambarkan suatu solusi yang memenuhi kebutuhan terhadap penjelasan rasional dari kesulitan yang nyata-nyata dihadapi. Sebagian dari penjelasan filosofis ini lebih menarik dan tertata daripada sebagian lainnya, tetapi butir penting yang harus dinyatakan adalah bahwa semua itu merupakan argumen filosofis, dan hendaknya dinilai dari sudut pandang filsafat.

Seberapa kreatifkah sesungguhnya para filosof Islam itu? Saya kira akan jelas bagi pembaca yang membaca bab-bab dalam buku ini. Banyak di antara mereka sangat kreatif. Tentunya mereka tidak mempunyai *tabula rasa* tentang yang mereka tulis, tetapi, mereka mencoba menggunakan konsep dan gagasan yang ada pada mereka, semaksimal mungkin. Mereka tidak hanya menerima konsep yang sampai kepada mereka saja, tetapi mereka juga mengadaptasinya dan membangun konsep baru untuk mengetahui hakikat masalah yang mereka lihat dan pahami sendiri. Ada kecenderungan pada kita untuk mengidentifikasikan kreativitas semata-mata sebagai cara-baru menangani suatu masalah, dan kita berada dalam suatu periode kreativitas artistik yang dahsyat dalam hal ini. Para "artis" menggunakan suatu ragam bentuk-bentuk ungkapan luas yang acapkali baru, sebagian demikian baru sehingga kita sulit menilainya. Bagaimanapun, ada alasan yang masuk akal untuk menyebut "kreatif" karya-karya para seniman terdahulu yang tersusun dalam batas-batas sistem penyajian tertentu, dan, dalam beberapa hal, lebih

mudah untuk mengatakan sesuatu itu kreatif jika kita dapat menilainya dalam konteks suatu tradisi artistik. Karena itu, kita dapat secara tepat melihat bagaimana kontribusi baru pada bidang estetik meminjam dari apa yang telah mendahuluinya dan memperluas serta mengembangkan pemahaman terdahulu itu mengenai kemungkinan baru apa yang mungkin dapat dilakukan.

Hal yang serupa dapat dikatakan mengenai filsafat Islam. Kita dapat mengerti dalam konteks apa dan bagaimana filsafat Islam berkiprah, dan kita sering dapat menyaksikan bagaimana filsafat Islam dipengaruhi oleh tekanan-tekanan yang saling bersaing dari berbagai macam tradisi budaya. Tetapi, itu tidaklah berarti bahwa ia tidak mungkin kreatif karena bergantung pada tradisi-tradisi intelektual yang ada sebelumnya. Sebaliknya, kita dapat melihat bagaimana, atas dasar tradisi-tradisi itu, ia memberikan arah pemikiran yang baru, atau, paling kurang, mencoba mengambil langkah ke arah yang baru. Kebanyakan filsafat Islam, seperti filsafat jenis lain, mungkin hanya merupakan cara baru penyajian teknis masalah yang ada, tetapi sebagian darinya mampu membentuk cara yang sepenuhnya baru yang pada gilirannya membangun tradisi berpikir yang baru terhadap masalah dan isu konseptual yang sulit.

Filsafat Islam pertama-tama dan terutama sekali adalah filsafat, dan teknik-teknik yang tepat yang digunakan untuk memahaminya tentu akan bersifat filosofis. Tentunya, tidak ada satu pendekatan filosofis tunggal yang dijumpai dalam filsafat Islam, tetapi suatu spektrum besar teknik yang berbeda yang bergantung pada sudut pandang tertentu masing-masing pemikir. Keragaman pendekatan semacam itu boleh jadi menyebabkan kita, lagi-lagi, meragukan gagasan mengenai filsafat itu benar-benar "islami", karena mungkin kita mengharapkan label itu menggambarkan pandangan bersama atau konsensus tentang bagaimana Islam berfilsafat. Jika harapan itu dijustifikasi, filsafat yang dihasilkan akan kurang menarik, karena sangat sempit dan menggambarkan sesuatu yang berhubungan dengan suatu pola tentang bagaimana ia beroperasi. Kedalaman dan keluasan filsafat Islam melukiskan keragaman kultural bagaimana Islam dicitrakan, dan dalam buku ini, kita mencoba mengungkapkan keduanya.[]



Pendahuluan

Seyyed Hossein Nasr

Meskipun filsafat Islam merupakan sebuah realitas yang khas, ia senantiasa memiliki sejumlah "perwujudan" historis yang tecermin dalam cara filsafat Islam itu dikaji, baik di Barat maupun di Timur. Pertama-tama, ada tradisi filsafat Islam yang hidup dan berkesinambungan di Persia dan wilayah-wilayah sekitarnya, dari Irak hingga India. Ketika seseorang duduk bersimpuh di kaki seorang guru filsafat di Isfahân, Teheran, atau di Qum, ia menghayati suatu tradisi yang hidup dan merasai suatu ikatan organik dengan figur-figur seperti Ibn Sînâ (Latin, Avicenna) dan Al-Fârâbî yang pernah hidup, berkunjung atau mengajar di kota-kota itu atau kota-kota yang berdekatan, pada sekitar seribu tahun yang lalu. Dalam "perwujudan" ini, filsafat Islam mempunyai sejarah bersambung yang dimulai sejak abad-abad paling awal Islam yang didasarkan tidak hanya pada teks-teks tertulis, tetapi juga pada tradisi lisan yang disalurkan dari guru ke murid sepanjang berpuluh-puluh generasi. Selain itu, dalam lingkungan intelektual seperti ini filsafat Islam, yang disebut *falsafah* dan kemudian *hikmah,* adalah suatu disiplin intelektual "islami" dalam pergumulannya dengan disiplin-disiplin intelektual lainnya. Tetapi, dalam satu hal ia senantiasa merupakan bagian dan paket dari kehidupan intelektual Islam kendatipun ada penentangan dari banyak faqih. Kita hanya cukup memerhatikan jumlah pelajar yang belajar filsafat Islam di Qum

dewasa ini di Iran, yaitu, di pusat terpenting studi-studi agama di negeri itu, untuk menyadari kebenaran pernyataan ini dan posisi penting filsafat Islam bahkan jika dibandingkan dengan fiqih, untuk tidak menyebut *kalâm* atau teologi, yang menyelimuti lingkaran-lingkaran intelektual tersebut.

Dalam perkembangannya, tradisi filsafat Islam bertumbuh di bagian Arab Dunia Islam. Meskipun di Barat acapkali disebut "filsafat Arab" karena pemakaian bahasa Arab yang dominan, tetapi bukan satu-satunya, sebagai bahasa diskursusnya di dunia Arab, dengan kekecualian Irak dan dalam beberapa hal Yaman—filsafat ini mempunyai kehidupan yang lebih pendek sebagai sebuah perspektif intelektual yang independen dibandingkan dengan di Persia. Filsafat Islam dimanfaatkan di wilayah-wilayah Irak setelah abad ke-7 H/ke-13 M oleh *kalâm* di satu pihak dan tasawuf doktorial (*al-ma'rifah* atau *al-'irfân*) di pihak lain. Di kawasan inilah *falsafah* sebagai disiplin terpisah mulai tersisih di pusat-pusat ilmu Islam, digantikan oleh *kalâm* dan *ushûl al-fiqh* dan kerapkali dianggap sebagai penyusup asing. Pada kenyataannya, baru pada beberapa abad yang lalulah filsafat Islam dihidupkan kembali oleh Jamâl Al-Dîn Al-Afghânî (Astrâbâdî) yang merupakan salah seorang penganut mazhab Mullâ Shadrâ di Persia sebelum berhijrah ke Kairo. Akan tetapi, meskipun muncul sejumlah sarjana filsafat Islam ternama di Mesir, Suriah, dan Lebanon sejak masa Jamâl Al-Dîn Al-Afghânî, hubungan antara *falsafah* dan ilmu-ilmu Islam, di sebagian besar wilayah Arab, berbeda dengan yang dijumpai di negara-negara seperti Iran dan pusat-pusat pendidikan Islam lainnya di Anak Benua India-Pakistan. Tidak ada tradisi lisan yang kontinu dalam bidang filsafat di dunia Arab seperti yang ditemukan di Iran dan wilayah-wilayah sekitarnya. Dalam beberapa hal, situasi ini juga berlaku untuk Turki, meskipun tradisi filsafat Islam di sini masih tetap hidup dalam suatu cara yang kontinu, dan lebih panjang umurnya daripada di Mesir, Arab Timur Dekat, dan Afrika Utara.

Ada pula filsafat Islam yang tampak oleh Barat sebagai bagian dari tradisi intelektual mereka sendiri dan lazimnya disebut filsafat Arab. Pandangan ini melihat filsafat Islam telah berhenti dengan meninggalnya Ibn Rusyd (Latin: Averroes), tatkala pengaruh filsafat

Islam atas Barat berkurang dan berangsur-angsur lenyap. Selama lebih dari tujuh abad, di tempat-tempat seperti Paris, Louvain, Padua, dan Bologna filsafat Islam versi ini diajarkan sebagai bagian dan paket dari sejarah intelektual Barat. Selanjutnya, pandangan Eropa-sentris terhadap filsafat Islam ini diterima di Barat untuk filsafat Islam itu sendiri, suatu pandangan yang telah ditegaskan pada abad sekarang ini oleh banyak sarjana dari dunia Arab, yang sebagian di antara mereka menemukan—dalam identifikasi Eropa terhadap filsafat Islam dengan filsafat Arab—suatu dukungan teoretis bagi nasionalisme Arab. Bagaimanapun, pemahaman terhadap filsafat Islam ini, yang umumnya dianut di kalangan Katolik dan oleh mereka yang berminat pada filsafat dan teologi Eropa Abad Pertengahan, telah menghasilkan sejumlah sarjana besar yang hingga belakangan sekali lebih menyukai tetap bertahan pada anggapan semacam itu hingga delapan abad filsafat Islam setelah Averroes, kendatipun ada kenyataan bahwa filsafat Islam bukan hanya "filsafat Abad Pertengahan", melainkan juga filsafat kontemporer kalau tidak dikatakan filsafat modern.

Sejajar dengan pandangan ini adalah pandangan terhadap filsafat Yahudi yang tumbuh dalam cara yang hampir serupa dengan filsafat Islam dan yang juga pernah menggunakan, dalam beberapa hal, bahasa dan kosakata yang sama seperti bahasa Arab filsafat Islam, paling tidak hingga runtuhnya kekuasaan Islam di Spanyol—yang setelah itu filsafat Yahudi Barat bercerai dengan filsafat Islam dalam pola pemikirannya. Akan tetapi, ada hal yang mirip sekali dengan pemahaman Yahudi atas filsafat Islam dan hubungan erat antara kedua bentuk filsafat itu sekurang-kurangnya sejak abad ke-3 H/ke-9 M hingga ke-7 H/ke-13 M, suatu hubungan yang tecermin bukan hanya dalam perkembangan mazhab pemikiran Yahudi—yang dekat sekali dengan perkembangan mazhab pemikiran Islam—melainkan juga dalam sumbangan gagasan dari sejumlah sarjana Yahudi pada akhir abad ke-13 H/ke-19 M dan awal abad ke-14 H/ke-20 M kepada awal studi-studi modern filsafat Islam di Eropa dan Amerika.

Juga, sejak pertengahan abad ke-13 H/ke-19 M dan setelahnya, dengan munculnya disiplin "sejarah filsafat" di Jerman dan negara-

negara Eropa lainnya, ditambah dengan perkembangan studi oriental (ketimuran), perhatian sejumlah sarjana Barat beralih kepada filsafat Islam, yang kemudian mereka mencoba untuk mengkajinya "secara ilmiah". Pandangan orientalistik terhadap filsafat Islam ini, walaupun banyak memberikan andil bagi edisi-edisi teks dan data historis, terutama lebih bersifat filologis-historis daripada filosofis. Kemunculan figur seperti Henry Corbin sangatlah jarang. Fakta bahwa di Barat studi filsafat Islam terus dimasukkan dalam jurusan-jurusan studi-studi Ketimuran, Timur Tengah atau Islam saja, dan jarang dimasukkan ke dalam jurusan-jurusan filsafat, bukan hanya disebabkan oleh batasan-batasan sempit sebagian besar filsafat modern, yang mereduksi filsafat hanya pada logika dan kebahasaan. Hal ini juga diakibatkan, dalam beberapa hal, oleh cara filsafat Islam dikaji dan digambarkan oleh para Orientalis selama lebih dari seabad.

Yang membuat masalah menjadi makin rumit adalah adanya pemahaman filsafat Islam oleh tiga generasi sarjana Muslim sendiri, yaitu para sarjana yang, walaupun Muslim, mempelajari filsafat Islam mereka dari sumber-sumber Barat dan melihat identitas intelektualnya sendiri melalui kacamata "orang lain". Kelompok terakhir ini telah menghasilkan sejumlah karya dalam bahasa Arab, Turki, Urdu, dan Inggris—dan, jauh lebih sedikit, bahasa Persia—yang sepertinya berhubungan dengan filsafat Islam dari sudut pandang Islam, tetapi realitasnya menggemakan karya-karya para sarjana Barat yang kemudian mereka coba akomodasikan dengan situasi mereka sendiri. Kita cukup hanya dengan melihat banyaknya universitas di Pakistan dan India, tanah kelahiran tokoh-tokoh seperti Walîyullâh dari Delhi, yang masih mengajarkan *History*, karangan de Boer, sebuah karya yang menyatakan bahwa filsafat Islam sudah berakhir enam abad sebelum Syah Walîyullâh lahir.

Setiap "perwujudan" tradisi filsafat Islam ini telah menerima penggarapan dalam berbagai sejarah filsafat Islam yang muncul baik dalam bahasa Barat maupun bahasa-bahasa Islam lainnya dalam beberapa dekade terakhir ini. Namun, sebagian besar karya yang ada masih mencerminkan pandangan Barat tentang filsafat

Islam, entah mazhab "kuno" yang dapat dirunut akarnya ke periode Abad Pertengahan ataukah Orientalisme modern, yakni suatu pandangan bersama bahwa filsafat Islam telah berakhir dengan meninggalnya Ibn Rusyd atau segera setelah itu.

Untuk menghindari perspektif historis yang sempit dan juga penolakan banyak orang untuk menerima filsafat Islam secara serius sebagai filsafat, saya diundang oleh Routledge untuk menyunting esai-esai mengenai filsafat Islam ini bersama dengan Oliver Leaman. Saya menerima tugas itu, kendatipun saya tahu betul betapa mustahilnya melakukan tugas tersebut dengan keadilan sepenuhnya terhadap suatu subjek dengan pengetahuan kami yang ada tentang berbagai aspek dan periode filsafat Islam. Setelah lama belajar filsafat Islam di Persia kepada guru-guru tradisional dan juga di Barat serta berkenalan dengan dunia Arab, saya berpikir bahwa kerja sama saya dengan Oliver Leaman memungkinkan kami menyajikan filsafat Islam tidak hanya dengan kacamata Baratnya, tetapi juga dalam sebagian dari "perwujudan"-nya yang lain, khususnya perwujudan yang diidentifikasi dengan tradisi ini sebagaimana ia dilihat "dari dalam".

Kami memilih topik dan penulisnya atas pertimbangan hal-hal tersebut. Dalam esai-esai ini, kami mencoba mengkaji filsafat Islam baik secara morfologis maupun historis, dalam hubungannya dengan wahyu Islam dan disiplin-disiplin intelektual lain dalam peradaban Islam dan dalam dirinya sendiri, sebagai suatu tradisi filsafat yang tersendiri dan dalam hubungannya dengan mazhab-mazhab pemikiran sebelumnya, khususnya filsafat Yunani, dan juga pengaruhnya atas pemikiran Barat terkemudian. Kami juga mengambil penulis dari berbagai kawasan Dunia Islam dan Barat, dari orang Islam yang dididik dalam sekolah tradisional dan mereka yang telah belajar di universitas-universitas modern, dari para sarjana Barat yang berminat pada pemikiran Yahudi dan Kristen, serta dari mereka yang minatnya pada filsafat lebih bersifat sekuler. Tidak ada keseragaman pendapat di antara para penulis dalam esai-esai ini, tetapi secara keseluruhan mereka melukiskan berbagai sudut pandang, metode, dan pendekatan kepada studi filsafat Islam yang masih berlaku dan hidup di Dunia Islam dan Barat dewasa ini.

Di antara para penulis ada yang minatnya terutama pada sejarah kebudayaan, sejarah gagasan-gagasan, atau filologi. Akan tetapi, kami berusaha untuk menggabungkan dan memadukan minat-minat seperti itu dalam sudut pandang filsafat dengan menegaskan bahwa filsafat Islam adalah filsafat, suatu hal yang saya dan Oliver sepakati meskipun ada banyak perbedaan yang mungkin kami miliki dalam memahami berbagai aspek subjek tersebut. Tentu saja, di antara para penulis ada perbedaan dalam pandangan filosofis mereka. Kita menemukan ada penulis yang menganut dan mengikuti Thomisme atau mazhab-mazhab tradisional filsafat Yahudi, sementara penulis-penulis lain mencitrakan pandangan-pandangan fenomenologi atau positivisme historis atau logis. Kemudian, ada pula mereka yang menerima dengan sungguh-sungguh filsafat Islam dan mengidentifikasinya dengan filsafat Islam itu. Kami tidak berusaha menghilangkan dan mengesampingkan berbagai praduga filosofis sepanjang subjek yang bersangkutan digarap secara ilmiah. Hasil akhirnya segera mencerminkan secara alami ketegangan yang benar-benar ada antarberbagai pemahaman tentang filsafat Islam, bukan hanya antara Dunia Islam dan Barat, melainkan juga pada masing-masing dunia tersebut.

Kondisi terkini pengetahuan tentang filsafat Islam tentu saja akan memengaruhi rancangan dan muatan esai-esai ini. Sekarang ini ada sekumpulan edisi kritis terhadap teks-teks filsafat Islam, dan pada kenyataannya tak ada seorang filosof Islam pun yang semua karyanya sudah disunting dengan kritis (di-*tahqîq*). Maka, ada suatu rentang periode filsafat Islam, sejak abad ke-7 H/ke-13 M hingga abad ke-10 H/ke-16 M di Persia, periode 'Utsmâni, atau keseluruhan tradisi filsafat Islam di Anak Benua (India), yang belum diteliti dan dikaji dengan saksama dan yang, karena itu, sejarahnya mustahil dapat ditulis secara detail. Ada juga figur-figur penting filsafat Islam, dari Bahmanyâr, Muhammad Al-Syahrazûrî, Atsîr Al-Dîn Al-Abharî, Quthb Al-Dîn Al-Râzî dan Manshûr Dasytakî di Persia sampai Ibn Sab'în di Spanyol dan banyak figur lainnya khususnya di India dan Turki, yang tentang mereka dibutuhkan lebih banyak lagi studi monografik untuk menyingkap segenap wilayah dan periode filsafat Islam.

Ada juga masalah interaksi antara filsafat Islam dan disiplin-disiplin lain, dari fiqih sampai ilmu-ilmu alam. Karya yang pembaca hadapi ini mencoba menilai dan mengevaluasi wilayah penting ini. Namun, keadaan riset yang ada meninggalkan banyak sekali bidang yang menarik untuk dikaji lebih lanjut seperti filsafat matematika, filsafat kedokteran, dan filsafat seni. Kekurangan pengetahuan beserta kelangkaan sarjana yang dapat menangani subjek-subjek tersebut dalam karya yang aktual secara tidak langsung tecermin dalam isi bab yang menyertainya. Jelas, kami sebagai editor hanya dapat mengambil manfaat dari para sarjana yang tepercaya dan bersedia berperan serta dalam usaha seperti ini meskipun perlu ditambahkan pula fakta bahwa persoalan-persoalan penting tertentu yang belum digarap dalam karya ini bukan berarti bahwa persoalan-persoalan itu tidak lagi menjadi hal penting dalam dunia intelektual Islam. Bahkan, dewasa ini pun ada batang tubuh pengetahuan, khususnya dalam bidang-bidang filsafat seni, termasuk arsitektur dan musik, yang masih tetap bersifat lisan dan ditularkan hanya secara personal oleh para guru tradisional yang sebagian besar dari mereka tidak menghendaki pengetahuannya dipaparkan dalam bentuk tulisan.

Sebagai akibat dari faktor-faktor ini dan faktor-faktor lainnya yang terkait dengan keadaan seni yang ada sejauh kajian filsafat Islam diperhatikan, karya ini tidak dapat diklaim dan tidak ingin mengklaim sebagai karya yang "lengkap" dan "tuntas". Namun, apa yang hendak dicoba upayakan adalah menebarkan jaring seluas mungkin untuk menggarap seluruh periode filsafat Islam hingga masa sekarang. Tentu saja, ini bertentangan dengan dugaan bahwa tradisi filsafat Islam telah berakhir setelah Ibn Rusyd meninggal, studi ini menjembatani "kesenjangan artifisial" yang diciptakan para sarjana Barat dan sebagian sarjana Muslim modern, yaitu antara filsafat Islam yang digolongkan sebagai "Abad Pertengahan" dan apa yang disebut pemikiran Islam modern, yang sering dikaji dalam suatu kekosongan seolah-olah ia tiba-tiba hadir dalam suatu peradaban tanpa suatu sejarah intelektual sebelumnya yang signifikan. Kami juga mencoba menggarap sebanyak mungkin disiplin lain yang dengannya filsafat Islam bereaksi

dengan satu dan lain cara selama berabad-abad, termasuk hukum, sains, dan mistisisme. Kami juga berusaha menempatkan filsafat Islam secara global dengan menelaah mazhab-mazhab pemikiran pra-Islam yang memeliharanya dan tradisi-tradisi filsafat lainnya seperti Yahudi dan Kristen yang mempunyai pengaruh mendalam dan yang telah berinteraksi dengannya dalam berbagai cara. Akhirnya, kami berusaha untuk mempertalikan filsafat Islam dengan wahyu Islam sendiri dan juga menunjukkan pertautannya dengan diskursus religius dan teologis lainnya serta disiplin-disiplin yang tumbuh dan berkembang selama berabad-abad sebagai cabang dari pohon pengetahuan yang mempunyai akar di dalam wahyu Quran dan banyak cabangnya termasuk filsafat Islam itu sendiri.

Saya ingin mengakhiri pendahuluan ini dengan suatu subjek yang dalam suatu pengertian nanti akan hadir pada permulaan pembicaraan ini, tetapi yang telah digarap dalam cara lain oleh Oliver Leaman, yang barangkali lebih tepat jika dikatakan sebagai komentar dari pendahuluan saya yang menyimpulkan. Subjek itulah yang saya sebut sebagai filsafat Islam. Editor pendamping saya mempunyai alasannya sendiri yang memperkaya alasan saya. *Pertama*, tradisi filsafat Islam mempunyai akar yang dalam pada pandangan-dunia wahyu Al-Quran dan fungsi-fungsi di dalam suatu kosmos, tempat kenabian atau wahyu diterima sebagai realitas yang merupakan sumber bukan hanya bagi etika, melainkan juga pengetahuan. Karena itulah mengapa Henry Corbin dengan tepat menyebutnya *la philosophie prophétique*. *Kedua*, meskipun merupakan filsafat dalam pengertian-sejati istilah itu, konsepsi dasarnya tentang *al-'aql* (akal/intelek) ditransformasikan oleh dunia intelektual dan spiritual yang operasinya berlangsung dalam cara yang sama seperti halnya akal (*reason*) yang telah ditransformasikan oleh rasionalisme Abad Pencerahan mulai berfungsi secara berbeda dengan *ratio* dan *intellectus*-nya St. Thomas. Fakta ini adalah kebenaran yang tidak dapat disangkal bagi seseorang yang mempelajari filsafat Islam "dari dalam" tradisi, dan ini masih merupakan realitas esensial untuk dikaji kendatipun ada usaha dari sejumlah sarjana Barat dan juga sebagian sarjana Muslim terbaratkan yang,

karena terlalu setia kepada rasionalisme filsafat modern, kini ingin mengembalikan pemahaman terhadap akal ini (rasionalisme) kepada filsafat Islam. *Ketiga*, para filosof Islam adalah Muslim dan hampir semuanya taat mengikuti *syarî'ah*. Tidak boleh dilupakan bahwa teladan filsafat rasionalistis dalam Islam, yaitu Ibn Rusyd—sebutan Averroes—yang telah lama dipandang sebagai penghulu rasionalisme di Barat, adalah *qâdhî*, kepala otoritas religius di Kordoba (Córdoba, Spanyol Modern) dan bahwa Mullâ Shadrâ, salah satu metafisikawan Islam terbesar, menempuh perjalanan tujuh kali dengan berjalan kaki ke Makkah dan meninggal selama masa hajinya yang ketujuh. Terdapat pula alasan lain yang tidak mungkin dibahas di sini, tetapi dibicarakan dalam beberapa esai di dalam buku ini.

Semua faktor ini menunjuk pada sifat Islam dari filsafat Islam seperti halnya sifat Kristen dari filsafat Kristen dan sifat Yahudi dari filsafat Yahudi. Adalah aneh kalau tidak ada seorang pun yang protes terhadap pemakaian istilah filsafat Yahudi karena sejumlah sarjana Talmud selama berabad-abad justru telah menentangnya, dan hal yang sama benar juga *mutatis mutandis* bagi Kristen. Akan tetapi, dalam kasus Islam, sebagian besar sarjana Barat dari bidang yang sama, memilih mengidentifikasi mazhab-mazhab pemikiran Islam lainnya seperti *kalâm* sebagai (bersifat) Islam dan filsafat Islam sebagai "asing". Yang menarik adalah ada suara-suara di Dunia Islam yang, seperti sarjana-sarjana Talmud dalam Yudaisme, menentang filsafat Islam.

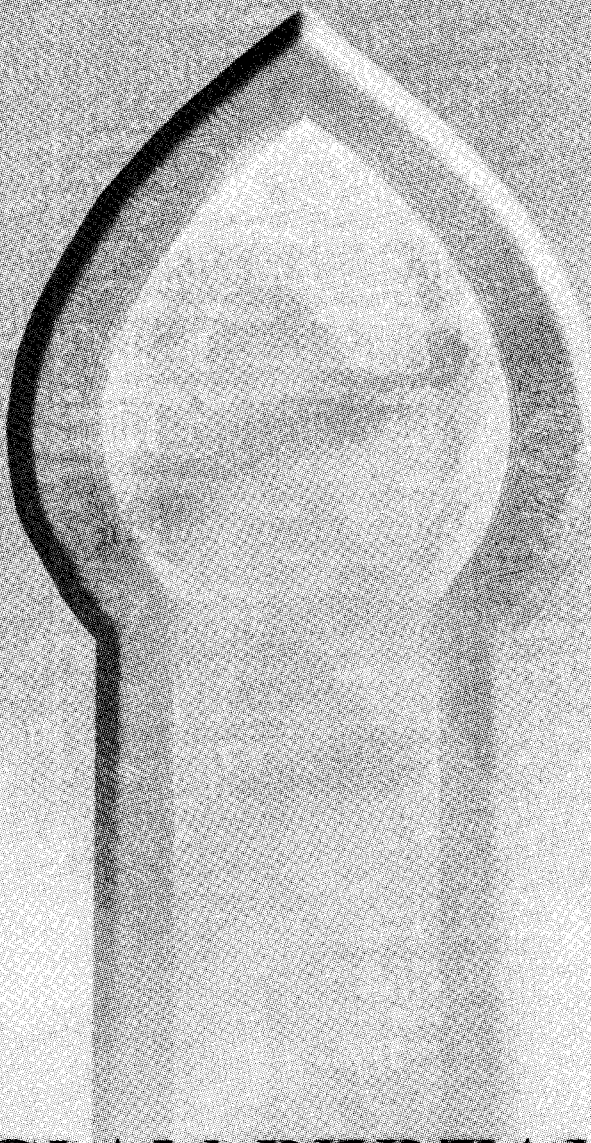
Lebih jauh lagi, pandangan Barat ini diambil begitu saja oleh sejumlah sarjana Muslim yang terdidik dalam iklim pemikiran Barat yang rasionalistis dan skeptis, jauh dari tradisi filsafat Islam yang masih hidup di Dunia Islam, dan menolak kemungkinan mendapatkan keyakinan (*al-yaqîn*) secara intelektual. Filsafat Islam tentu saja mempunyai penentang di kalangan Islam sendiri, tetapi ia pun mempunyai pembela bukan hanya di dunia Syi'ah, melainkan juga di wilayah-wilayah tertentu di dunia Sunni, meskipun, seperti sudah disinggung, *falsafah* sedikit banyak telah bertaut dengan *kalâm* atau *ma'rifah* pada abad-abad terkemudian di kebanyakan dunia Sunni, paling tidak di dunia Arab. Bagaimanapun, filsafat Islam masih merupakan aktivitas intelektual utama dan merupakan tradisi

intelektual yang hidup di dalam kerangka Islam hingga sekarang, bahkan masih tetap sepenuhnya "filsafat" jika istilah ini tidak dibatasi pada gambaran karikatural mutakhirnya di dunia Anglo-Saxon yang menolak sebutan filosof bahkan terhadap Plato dan Aristoteles sekalipun.

Filsafat Islam bukan filsafat Arab karena beberapa alasan, meskipun istilah ini mempunyai sejarah yang dihormati di Barat di samping tidak mempunyai preseden historis di Dunia Islam sendiri sebelum abad ke-14 H/ke-20 M. *Pertama,* meskipun sebagian besar filsafat Islam ditulis dalam bahasa Arab, banyak juga yang ditulis dalam bahasa Persia yang dapat dilacak kembali pada Ibn Sînâ. *Kedua*, meskipun banyak filosof Islam berkebangsaan Arab, seperti Al-Kindî atau Ibn Rusyd, banyak dan, bahkan sebagian besar di antara mereka adalah orang Persia sementara hanya sebagian saja orang Turki atau India. Lebih lanjut, Persia tetap menjadi pusat utama filsafat Islam selama hampir sepanjang sejarah Islam.

Kemudian, ada beberapa argumen dari sisi lain. Banyak filsafat Yahudi ditulis dalam bahasa Arab, tetapi tidak disebut filsafat Arab. Di samping itu, ada literatur filsafat berbahasa Arab yang sepenuhnya Kristen yang mempunyai beberapa signifikansi dalam sejarah filsafat Islam awal, tetapi yang tergolong dalam tradisi filsafat yang tersendiri. Jika seseorang mengesampingkan gagasan-gagasan nasionalistis modern dan *chauvinistis* atas keseluruhan tradisi filsafat Islam, seseorang tidak bisa tidak akan menyebutnya sebagai filsafat Islam karena alasan-alasan intelektual maupun historis, dan jika istilah filsafat Arab masih digunakan dalam bahasa-bahasa Eropa, ia seharusnya dipahami secara ketat dalam pengertian Abad Pertengahannya dan tidak diubah menjadi pemahaman modern istilah ini. Filsafat Islam disusun oleh kaum Muslim dari Arab, Persia, dan kemudian Turki, India, Melayu, dan sebagainya atas dasar terjemahan-terjemahan yang kebanyakan dikerjakan oleh orang Kristen dan dalam beberapa hal dipengaruhi oleh interaksi-interaksi Kristen dan Yahudi dengan filsafat Yunani. Dan bagaimanapun, filsafat Islam berfungsi dalam lingkungan yang didominasi oleh wahyu Al-Quran dan pengejawantahan sifat dari Prinsip Ilahi sebagai *Yang Esa*. Di dunia seperti itu, suatu tradisi filsafat diciptakan yang

kemudian berperan sebagai katalis bagi kemunculan filsafat Yahudi Abad Pertengahan dan mempunyai dampak mendalam atas filsafat dan teologi di Barat Kristen. Ia juga memberikan pengaruh atas India Hindu yang belum banyak dianalisis dalam esai-esai di sini meskipun beberapa tinjauan telah dilakukan pada bab penting tentang interaksi filsafat Islam dengan tradisi-tradisi intelektual peradaban-peradaban lain. Tradisi filsafat Islam, yang bereaksi dalam berbagai macam cara bersama dengan mazhab-mazhab pemikiran Islam lainnya dan atas dasar kebijaksanaan masa lalu, menciptakan salah satu tradisi intelektual terkaya di dunia, yang tetap tumbuh sebagai realitas yang hidup hingga sekarang. Harapan kami, buku ini akan mengungkap sebagian kekayaan tradisi ini dan juga menjernihkan sejarahnya, yang di dalamnya ia pernah memainkan peran krusial pada tahap penting perkembangan pemikiran Barat. *Wallâhu a'lam*.[]



BAGIAN PERTAMA

Konteks Religius, Intelektual, dan Kultural

1 Makna dan Konsep Filsafat dalam Islam

Seyyed Hossein Nasr

Berdasarkan Al-Quran dan hadis yang di dalamnya digunakan istilah *hikmah*,[1] para otoritas Muslim dari berbagai mazhab pemikiran yang berbeda selama berabad-abad mencoba mendefinisikan makna *hikmah* dan juga *falsafah*, suatu istilah yang masuk ke dalam bahasa Arab melalui usaha penerjemahan teks Yunani yang dilakukan pada abad ke-2 H/ke-8 M dan ke-3 H/ke-9 M. Di satu pihak, apa yang disebut sebagai *philosophy* dalam bahasa Inggris harus dilacak dalam konteks peradaban Islam bukan hanya dalam berbagai mazhab filsafat Islam, melainkan juga dalam mazhab yang memakai sebutan-sebutan lain, khususnya *kalâm*, *ma'rifah*, *ushûl al-fiqh*, dan juga ilmu-ilmu *awâ'il*, belum termasuk subjek-subjek seperti tata bahasa (*nahwu*) dan sejarah (*tarikh*) yang mengembangkan cabang-cabang tertentu filsafat. Di pihak lain, setiap mazhab pemikiran mencoba mendefinisikan apa yang dimaksud dengan kata *hikmah* atau *falsafah* berdasarkan perspektifnya sendiri-sendiri. Dan, persoalan ini tetap menjadi minat utama berbagai mazhab pemikiran Islam terutama sepanjang mazhab-mazhab filsafat Islam dikaji.

Sepanjang sejarah Islam, istilah-istilah yang digunakan bagi filsafat Islam dan juga perdebatan-perdebatan antarfilosof, teolog, dan terkadang sufi mengenai makna istilah-istilah tersebut, dalam beberapa hal, cukup bervariasi dari satu periode ke periode lain,

meskipun tidak selamanya demikian. *Hikmah* dan *falsafah* tetap digunakan, sementara istilah-istilah seperti *al-hikmah al-ilâhiyyah* dan *al-hikmah al-muta'âliyah* mendapatkan makna baru dan dipakai pada abad-abad sejarah Islam agak belakangan, khususnya di kalangan mazhab Mullâ Shadrâ. Istilah yang membawa perdebatan besar adalah *hikmah*, yang diklaim baik oleh kaum sufi, *mutakallimûn*, maupun filosof. Kesemuanya menyebut hadis seperti "*Mencari hikmah itu wajib atas kalian dan kebaikan itu terkandung di dalam hikmah.*"[2] Beberapa tokoh sufi seperti Tirmidzî disebut sebagai *hakîm* dan Ibn 'Arabî menyebut kebijaksanaan yang terpapar melalui setiap manifestasi (pengejawantahan) *logos* sebagai *hikmah* seperti dapat disaksikan dalam judul buku mahakaryanya, *Fushûsh Al-Hikam*,[3] sedangkan banyak *mutakallimûn* seperti Fakhr Al-Dîn Al-Râzî mengklaim *kalâm* dan bukan *falsafah*-lah yang dimaksud dengan *hikmah* itu.[4] Ibn Khaldûn menegaskan pandangan ini ketika menyebut *kalâm* mutakhir (*al-kalâm al-muta'akhkhirîn*) sebagai filsafat atau *hikmah*.[5] Akan tetapi, dalam bab ini, kita memusatkan kajian pada pemahaman para filosof Islam terhadap definisi dan makna dari konsep mengenai filsafat dan istilah *hikmah* serta *falsafah*.[6] Pemahaman ini, tentu saja, mencakup pemahaman orang Yunani tentang istilah *philosophia* dan banyak definisi dari sumber Yunani yang diadopsi ke dalam bahasa Arab kadang kala hanya dengan sedikit modifikasi. Sebagian definisi yang berasal dari Yunani dan yang paling lazim di kalangan filosof Islam adalah sebagai berikut:[7]

1. Filsafat (*al-falsafah*) adalah pengetahuan tentang segala yang ada *qua* maujud-maujud (*asyyâ' al-maujûdah bi mâ hiya maujûdah*).[8]
2. Filsafat adalah pengetahuan tentang yang ilahiah dan yang insaniah.
3. Filsafat mencari perlindungan dalam kematian, maksudnya, cinta pada kematian.
4. Filsafat adalah (upaya) menjadi seperti-Tuhan dalam kadar kemampuan manusia.
5. Filsafat adalah seni (*shinâ'ah*) tentang seni-seni dan ilmu (*'ilm*) tentang ilmu-ilmu.
6. Filsafat adalah prasyarat bagi *hikmah*.

Para filosof Islam memikirkan benar definisi-definisi tentang *falsafah* ini, yang mereka warisi dari sumber-sumber kuno dan yang mereka identifikasi dengan istilah Quran *hikmah,* karena mereka percaya bahwa asal-usul *hikmah* bersifat Ilahi. Filosof Islam pertama, Abû Ya'qûb Al-Kindî menulis dalam *Fî Al-Falsafah Al-Ûlâ*, "Filsafat adalah pengetahuan tentang realitas hal-hal yang mungkin bagi manusia, karena tujuan puncak filosof dalam pengetahuan teoretis adalah untuk memperoleh kebenaran, dan dalam pengetahuan praktis untuk berperilaku sesuai dengan kebenaran."[9] Al-Fârâbî, meskipun menerima definisi ini, menambahkan perbedaan antara filsafat yang didasarkan pada kepastian atau keyakinan (*al-yaqîniyyah*)—yang didasarkan pada demonstrasi (*burhân*)—dan filsafat yang didasarkan pada opini atau dugaan (*al-mazhnûnah*)[10]—yang didasarkan pada dialektika dan sofistri (*sophistry*)—kemudian menegaskan bahwa filsafat adalah induk ilmu-ilmu dan mengkaji segala yang ada.[11]

Ibn Sînâ juga menerima definisi-definisi pendahulunya ini walaupun mencoba membuat ciri dan presisi tertentu pada definisinya sendiri. Dalam *'Uyûn Al-Hikmah*, Ibn Sînâ berkata, "*Al-hikmah* (yang baginya berarti sama dengan filsafat) adalah usaha untuk mencapai kesempurnaan jiwa melalui konseptualisasi (*tashawwur*) atas segala hal dan pembenaran (*tashdîq*) realitas-realitas teoretis dan praktis berdasarkan ukuran kemampuan manusia."[12] Akan tetapi, dia melangkah lebih jauh lagi menjelang akhir hayatnya ketika dia membedakan filsafat Peripatetik dengan apa yang kemudian disebutnya sebagai "filsafat Timur" (*al-hikmah al-masyriqiyyah*) yang bukan didasarkan pada rasiosinasi (*ratiocination*) semata, melainkan juga mencakup pengetahuan yang terealisasikan dan pengetahuan yang mengantarkan pada *hikmah al-isyrâq*-nya Suhrawardî.[13] Sementara itu, murid Ibn Sînâ yang paling menonjol, Bahmanyâr, yang mengidentifikasi falsafah dengan studi tentang maujud-maujud seperti yang dilakukan oleh Ibn Sînâ dalam karya-karya Peripatetik semisal *Al-Syifâ'*, mengulang diktum Aristotelian bahwa filsafat adalah studi tentang wujud-wujud *qua* wujud-wujud. Bahmanyâr menulis pengantar pada *Tahshîl*-nya, "Tujuan ilmu-ilmu filsafat adalah pengetahuan tentang wujud-wujud."[14]

Pemikiran Ismâ'îliyyah dan Hermetiko-Pythagorean—yang perkembangannya sejajar dengan filsafat Peripatetik yang terkenal, tetapi perspektifnya berbeda—memberi definisi filsafat yang tidak jauh berbeda dengan definisi-definisi filsafat dari para filosof Peripatetik, yang bahkan lebih menekankan hubungan antara aspek teoretis filsafat dan dimensi praktisnya, antara berpikir filosofis dan menuntun ke kehidupan bijak. Pertalian ini, yang mestinya dapat disaksikan pada setiap mazhab Islam awal, bahkan lebih jelas lagi sejak masa Suhrawardî. Istilah *hakîm*, di seluruh masyarakat Islam, semakin dipahami bukan hanya sebagai seseorang yang dapat membahas konsep-konsep mental secara cerdas, melainkan juga sebagai seseorang yang hidup sesuai dengan kebijaksanaan yang diketahui dan dipahaminya secara teoretis. Gagasan Barat modern tentang filosof tidak pernah berkembang di Dunia Islam dan cita ideal yang diungkapkan oleh Ikhwân Al-Shafâ' yang hidup pada abad ke-4 H/ke-10 M semasa dengan Ibn Sînâ, bahkan bergema lebih nyaring selama berabad-abad di mana pun filsafat Islam hidup. Ikhwân menulis, "Permulaan filsafat (*falsafah*) adalah cinta pada ilmu, pertengahannya adalah pengetahuan tentang realitas wujud sesuai ukuran kemampuan manusia, dan pamungkasnya adalah kata dan perbuatan yang sesuai dengan pengetahuan itu."[15]

Bersama Suhrawardî, kita memasuki bukan hanya periode baru, melainkan juga dunia lain filsafat Islam. Sebagai pendiri perspektif intelektual baru dalam Islam, Suhrawardî lebih suka menggunakan istilah *hikmah al-isyrâq* daripada *falsafah al-isyrâq*, baik bagi judul buku mahakarya filosofisnya maupun mazhab yang dibidaninya. Peneliti Suhrawardî yang penuh semangat dan penerjemah *Hikmah Al-Isyrâq* ke dalam bahasa Prancis, Henry Corbin, lebih suka memakai istilah *theosophie* (teosofi) daripada *filsafat* untuk menerjemahkan istilah *hikmah* ke dalam bahasa Prancis sebagaimana yang dipahami oleh Suhrawardî dan kemudian orang-orang bijak semisal Mullâ Shadrâ. Dan, kita pun suka mengalihbahasakan *al-hikmah al-muta'âliyah* Shadrâ ke bahasa Inggris sebagai "teosofi transenden"[16] (*transcendental theosophy*) dan bersimpati dengan terjemahan Corbin bagi istilah itu. Tentu saja, ada argumen yang tidak sepenuhnya benar bahwa pada masa-masa

belakangan ini, istilah "teosofi" mendapat konotasi buruk dalam bahasa-bahasa Eropa, khususnya Inggris, dan banyak dikaitkan dengan okultisme dan pseudo-esoterisme. Selain itu, istilah *filsafat* juga mengalami pembatasan-pembatasan yang diberlakukan oleh mereka yang mempraktikkannya dalam beberapa abad yang lalu. Jika Hobbes, Hume, dan Ayev hendak disebut sebagai filosof, orang-orang seperti Suhrawardî lebih tepat disebut sebagai *ḥukamâ'*, bukan filosof.

Penyempitan-makna filsafat, penceraian antara filsafat dan praktik spiritual di Barat, dan khususnya usaha mereduksi filsafat menjadi sekadar rasionalisme atau empirisme, mendorong dilakukannya upaya untuk membedakan antara makna yang diberikan pada istilah *ḥikmah* oleh Suhrawardî atau Mullâ Shadrâ di satu pihak dan kegiatan murni-mental yang disebut sebagai filsafat di lingkaran-lingkaran tertentu di Barat dewasa ini di pihak lain. Pemakaian istilah *teosofi* untuk mengacu pada makna istilah *ḥikmah* didasarkan pada makna istilah teosofi yang telah berumur lama dalam sejarah intelektual Eropa sebagaimana yang dinisbahkan kepada tokoh-tokoh seperti Jakob Böhme, dan bukan sebagaimana istilah ini baru mulai digunakan pada akhir abad ke-13 H/ke-19 M oleh sejumlah okultis Inggris. Bagaimanapun, penting sekali ditekankan pengertian bahwa Suhrawardî dan semua filosof Islam sesudahnya memandang *ḥikmah* pertama-tama dan terutama sebagai *al-ḥikmah al-ilâhiyyah* (secara harfiah, kebijaksanaan Ilahi atau *teosofi*) yang harus direalisasikan dalam sosok utuh manusia dan bukan hanya secara mental. Suhrawardî melihat *ḥikmah* yang seperti itu sebagai sesuatu yang juga dijumpai di Yunani kuno sebelum munculnya rasionalisme Aristotelian, dan mengidentifikasi *ḥikmah* dengan pelepasan diri dari tubuh dan pendakian ke dunia cahaya, sebagaimana halnya Plato.[17] Gagasan-gagasan serupa ditemukan dalam semua karyanya, dan dia menandaskan bahwa tingkat dan derajat tertinggi *ḥikmah* mensyaratkan kesempurnaan daya rasional dan kesucian jiwa.[18]

Dalam Mullâ Shadrâ, kita dapat menemukan bukan hanya usaha menyintesis berbagai mazhab pemikiran Islam, melainkan juga pandangan-pandangan sebelumnya tentang makna istilah

dan konsep filsafat. Pada bagian awal *Asfâr*, dia menulis, mengulangi kata per kata, dan merangkum sebagian dari definisi para pendahulunya, "*Falsafah* adalah upaya penyempurnaan atas jiwa manusia dan, dalam beberapa hal, atas kemampuan manusia melalui pengetahuan tentang realitas esensial segala sesuatu sebagaimana adanya, dan melalui pembenaran terhadap eksistensi mereka yang ditetapkan atas dasar demonstrasi (*burhân*) dan bukan diturunkan dari opini atau dugaan."[19] Selain itu, dalam *Al-Syawâhid Al-Rubûbiyyah*, dia menambahkan, "(Melalui *hikmah*) manusia menjadi sebuah dunia yang intelijibel (*intelligible* [yang dapat dipahami]) yang mirip dengan dunia objektif dan yang serupa dengan tatanan eksistensi universal."[20]

Dalam buku pertama dari *Asfâr*-nya—yang membahas wujud—Mullâ Shadrâ membicarakan secara panjang-lebar berbagai definisi *hikmah*. Di sini, dia menekankan bahwa *hikmah* bukan hanya pengetahuan teoretis dan "menjadi sebuah dunia intelijibel yang mencitrakan dunia intelijibel yang objektif", melainkan juga keterceraian dari nafsu dan kesucian jiwa dari cemaran-cemaran materiilnya atau apa yang oleh para filosof disebut sebagai *tajarrud* atau katarsis.[21] Mullâ Shadrâ menerima makna *hikmah* sebagaimana yang dipahami oleh Suhrawardî, dan kemudian mengembangkan dan memperluas makna *falsafah* dengan memasukkan dimensi iluminasi (pencerahan) dan realisasi yang diimplikasikan oleh pemahaman kaum Isyraqi dan kaum sufi terhadap istilah itu. Menurutnya—seperti menurut tokoh-tokoh semasa dan juga sebagian besar penerusnya—*falsafah* atau filsafat dinilai sebagai ilmu tertinggi yang berasal-usul secara azali dari Tuhan, yang berasal dari "ceruk kenabian" dan *hukamâ'*, yang dipandang sebagai sosok manusia paling sempurna, dan mempunyai kedudukan hanya, di bawah para nabi dan imam.[22]

Konsepsi tentang filosof yang berhubungan dengan usaha menemukan kebenaran tentang hakikat segala sesuatu dan usaha menggabungkan pengetahuan mental dengan kesucian dan kesempurnaan wujud berhasil bertahan hingga sekarang di mana pun tradisi filsafat Islam berlanjut terus. Pada kenyataannya, konsepsi ini terkandung dan menjelma dalam wujud para wakil paling ter-

kemuka tradisi filsafat Islam hingga dewasa ini. Para pakar pada abad ke-14 H/ke-20 M, seperti Mîrzâ Ahmad Asytiyânî, penulis *Nâma-yî Rahbarân-i Âmûzisy-i Kitâb-i Takwîn*; Sayyid Muhammad Kâzhim 'Ashshâr, penulis banyak risalah di antaranya *Wahdah Al-Wujûd*; Mahdî Ilâhî Qumsya'î, penulis *Hikmat-i Ilâhî Khwâshsh wa 'Âmm*; dan 'Allâmah Sayyid Muhammad Husain Thabâthabâ'î, penulis banyak risalah terutama *Ushûl-i Falsafa-yi Ri'âlizm*, kesemuanya mengemukakan definisi filsafat sealur dengan yang telah disinggung tadi dan hidup sesuai dengannya. Baik karya maupun kehidupan mereka bukan hanya menjadi saksi dan bukti atas perhatian-panjang para filosof Islam selama lebih dari seribu tahun terhadap konsep dan istilah filsafat, melainkan juga menunjukkan signifikansi definisi dari Islam tentang filsafat sebagai realitas yang mengubah pikiran dan sekaligus jiwa, serta realitas yang pada hakikatnya tidak pernah bisa dipisahkan dari kemurnian dan kesucian spiritual tertinggi yang merupakan implikasi dari istilah *hikmah* dalam konteks Islam.[]

2 Al-Quran dan Hadis sebagai Sumber dan Inspirasi Filsafat Islam

Seyyed Hossein Nasr

Ditinjau dari sudut pandang tradisi intelektual Barat, filsafat Islam kelihatan hanya sekadar filsafat Yunani-Alexandrian dalam "baju" Arab, sebuah filsafat yang peran satu-satunya adalah menyalurkan unsur penting tertentu warisan zaman kuno kepada Barat Abad Pertengahan. Akan tetapi, jika dilihat dari perspektifnya sendiri dan dinilai berdasarkan keutuhan tradisi filosofis Islam yang mempunyai sejarah berkesinambungan selama 12 abad dan masih tetap hidup hingga kini, menjadi sangat jelas bahwa filsafat Islam, seperti hal-hal lainnya yang berlabel "Islam", berakar pada Al-Quran dan hadis. Filsafat Islam adalah (bersifat) Islam, bukan hanya karena ia dibudidayakan di Dunia Islam dan dilakukan oleh kaum Muslim, melainkan juga karena menjabarkan prinsip-prinsip dan menimba inspirasi dari sumber-sumber wahyu Islam, serta menangani banyak permasalahan dengan sumber-sumber itu kendatipun ada klaim-klaim yang berlawanan dari para penentangnya.[1] Semua filosof Islam—sejak Al-Kindî hingga filosof terkini seperti 'Allâmah Thabâthabâ'î—hidup dan bernapas di dalam sebuah dunia yang didominasi oleh realitas Al-Quran dan Sunnah Nabi. Hampir semuanya hidup berpijak pada Hukum atau *Syarî'ah* Islam dan shalat menghadap Makkah setiap hari dalam kehidupannya. Dua di antara para filosof Islam paling terkenal—Ibn Sînâ (Avicenna)

dan Ibn Rusyd (Averroes)—secara jelas menunjukkan kepatuhan aktif terhadap Islam dan bereaksi keras terhadap upaya penentangan terhadap iman mereka, tanpa mesti menjadi fideis (para pembela iman yang tidak mempertimbangkan argumentasi yang bernalar—peny.). Ibn Sînâ biasa pergi ke masjid dan shalat saat menghadapi masalah pelik.[2] dan Ibn Rusyd adalah *qâdhî* (pemegang otoritas hukum) sekalipun dia kemudian dianggap oleh banyak orang di Eropa sebagai rasionalis murni dan menjadi lambang utama pemberontakan akal atas iman (agama). Kehadiran Al-Quran dan keutamaan posisi wahyu secara radikal telah merombak arena yang di dalamnya para filosof Islam ini berfilsafat. Kegiatan ini menuntun mereka ke sejenis filsafat spesifik yang dapat disebut sebagai "filsafat profetik".[3]

Realitas Al-Quran dan wahyu yang bisa diakses oleh manusia, mestilah menduduki posisi sentral bagi seseorang yang hendak berfilsafat di Dunia Islam. Hal ini akan mengarahkannya pada sejenis filsafat yang menempatkan kitab wahyu bukan hanya sebagai sumber-tertinggi pengetahuan bagi hukum-hukum keagamaan, melainkan juga bagi hakikat eksistensi dan sumber segala eksistensi. Kesadaran profetik yang mengemban wahyu (*al-wahy*) harus tetap menduduki posisi paling penting bagi orang-orang yang ingin mengetahui hakikat sesuatu. Bagaimana cara-mengetahui manusia biasa berhubungan dengan cara-mengetahui yang luar biasa semacam itu? Bagaimana nalar (*reason*) manusia berhubungan dengan intelek (*intellect*) yang telah tercerahi oleh cahaya wahyu? Untuk memahami isu-isu itu secara tepat, kita cukup melihat—bahkan hanya sepintas saja—pada karya-karya para filosof Islam yang "hampir" secara bulat menerima wahyu sebagai sumber pengetahuan tertinggi.[4] Oleh karena itu, persoalan-persoalan seperti hermeneutika Teks Sakral dan teori tentang intelek yang biasanya meliputi pula realitas kesadaran kenabian masih menempati posisi sentral selama seribu tahun pemikiran filsafat Islam.

Dapat dikatakan bahwa realitas wahyu Islam dan partisipasi dalam realitas itu mengubah dan merombak perangkat berfilsafat di Dunia Islam. Intelek teoretis (*al-'aql al-nazharî*)-nya para filosof Islam bukan lagi intelek teoretisnya Aristoteles walaupun peristilah-

annya dialihbahasakan ke dalam bahasa Arab. Intelek teoretis, yang merupakan alat epistemologis dalam segenap kegiatan filsafat, diislamisasikan secara sedemikian halus sehingga tidak selalu dapat dilacak jika orang hanya menganalisis kosakata teknis yang digunakan di dalamnya. Namun, pemahaman yang telah terislamisasi (*islamicized understanding*) tentang intelek terbukti kalau kita membaca pembahasan makna *'aql* atau intelek pada karya-karya seorang filosof besar semisal Mullâ Shadrâ tatkala dia memberi komentar ayat-ayat Al-Quran tertentu yang memuat istilah ini atau berkomentar terhadap bagian-bagian mengenai *'aql* dari kumpulan hadis Syi'ah susunan Al-Kulainî yang berjudul *Ushûl Al-Kâfî*. Perubahan berangsur-angsur dari gagasan Yunani tentang "intelek" (*nous*) menjadi pandangan Islam tentang "intelek" (*'aql*) juga dapat dilihat sebelumnya bahkan dalam karya-karya kaum Peripatetik Islam seperti Ibn Sînâ yang di dalamnya Intelek Aktif (*al-'aql al-fa'âl*) dipersamakan dengan Ruh Suci (*al-rûh al-quds*).

Seperti yang dikenal oleh para pengkaji tradisi Islam, menurut hadis dan tradisi lisan tertentu yang telah disalurkan berabad-abad lamanya, Al-Quran dan seluruh aspek tradisi Islam yang berakar padanya mempunyai dimensi lahiriah/luar (*zhâhir*) dan dimensi batiniah/dalam (*bâthin*). Selanjutnya, sejumlah ayat Al-Quran sendiri menyinggung signifikansi batiniah dan simbolik kitab wahyu dan pesannya. Dalam hubungannya dengan hadis, batang-tubuh kumpulan tradisi Nabi ini berkaitan langsung dengan dimensi dalam atau esoteris wahyu Islam dan bagian-bagian tertentu ucapan Nabi menunjuk secara langsung pada tingkat-tingkat esoteris makna Al-Quran.

Filsafat Islam berkaitan baik dengan dimensi eksternal Wahyu Al-Quran (*Syarî'ah*) maupun dengan kebenaran internal (*Haqîqah*) yang merupakan jantung semua hal yang "islami". Sebagian ahli Hukum Islam (*Syarî'ah*) mengambil sikap kontra terhadap filsafat Islam, sedangkan sebagian yang lain menerima. Pada kenyataannya, sebagian filosof Islam terkemuka, seperti Ibn Rusyd, Mîr Dâmâd, dan Syah Walîyullâh dari Delhi juga merupakan tokoh otoritatif dalam bidang Hukum Ilahi. Bagaimanapun, *Syarî'ah,* sebagian besar, hanya menyediakan persyaratan sosial dan kondisi kemanusiaan

bagi kegiatan berfilsafat para filosof Islam. Kepada *haqîqah*-lah seseorang harus berpaling untuk mendapat ilham dan sumber pengetahuan bagi filsafat Islam.

Al-haqîqah adalah istilah yang mempunyai signifikansi terbesar pada pemahaman tentang hubungan antara filsafat Islam dan sumber-sumber wahyu Islam.[5] *Al-haqîqah* berarti kebenaran dan sekaligus realitas. Ia berhubungan erat dengan Tuhan sendiri. Seperti yang telah diketahui, salah-satu nama-Nya adalah *Al-Haqq* atau Yang Benar, dan bahwa menemukan kebenaran merupakan tujuan akhir filsafat Islam. Pada saat yang sama, *al-haqîqah* merupakan realitas dalam Al-Quran dan dapat dicapai melalui suatu usaha untuk menembus dan menukik secara hermeneutis ke dalam makna Teks Suci. Dalam sejarah Islam, banyak filosof Islam yang mengidentifikasi *falsafah* atau *hikmah*, dua istilah pokok yang digunakan dengan makna yang agak berbeda untuk filsafat Islam, dengan *haqîqah* yang berada pada jantung Al-Quran. Sebagian besar filsafat Islam pada hakikatnya merupakan penyingkapan hermeneutik (*hermeneutic unveiling*) atas dua kitab-utama wahyu Tuhan, yakni Al-Quran dan alam semesta. Di dalam dunia intelektual Islam, filsafat Islam—kendatipun di dalamnya mengandung perbedaan-perbedaan—termasuk sekeluarga dengan *ma'rifah* atau gnosis, yang secara langsung lahir dari ajaran-ajaran batin Islam dan yang terkristalisasi dalam tasawuf serta dimensi-dimensi tertentu ajaran Syi'ah. Tanpa afinitas ini, tidak akan pernah muncul Suhrawardî atau Mullâ Shadrâ di Persia atau Ibn Sab'în di Andalusia.

Para filosof yang hidup pada masa yang terpisah jauh pun—seperti Nâshir-i Khusraw (abad ke-5 H/ke-11 M) dan Mullâ Shadrâ (abad ke-10 H/ke-16 M)—telah mengidentikkan secara eksplisit *falsafah* atau *hikmah* dengan *haqîqah* yang terkandung di dalam saripati Al-Quran, yang meniscayakan adanya hermeneutika spiritual (*ta'wîl*) atas Teks Suci. Filosof Persia abad ke-13 H/ke-19 M, Ja'far Kâsyifî, bahkan melangkah lebih jauh dan mengidentifikasi berbagai metode penafsiran Al-Quran dengan berbagai mazhab filsafat yang berbeda, yang mengaitkan *tafsîr* (interpretasi literal Al-Quran) dengan mazhab Peripatetik (*masysyâ'î*), *ta'wîl* (interpretasi simbolik Al-Quran) dengan mazhab Stoa (*rîwaqî*),[6] dan *tafhîm* (pemahaman

mendalam terhadap Teks Sakral) dengan mazhab Iluminasionis (*isyrâqî*).[7] Bagi tradisi utama filsafat Islam, khususnya seperti yang berkembang pada abad-abad terkemudian, aktivitas filsafat tidak dapat dipisahkan dari penghayatan mendalam terhadap makna-batin Al-Quran dan hadis Nabi. Penghayatan semacam itu, menurut para filosof Syi'ah, hanya mungkin ditempuh melalui kekuatan dan daya yang muncul dari siklus kepemimpinan (*dâ'irah al-walâyah*), yang melanjutkan siklus kenabian (*dâ'irah al-nubuwwah*) setelah wafatnya Nabi Muhammad Saw.

Kaitan erat antara Al-Quran dan hadis, di satu pihak, dan filsafat Islam di pihak lain, hendaknya dilihat ketika orang hendak memahami sejarah filsafat. Kaum Muslim mengidentifikasi Hermes—yang kepribadiannya dikembangkan menjadi "tiga Hermes", sosok yang cukup dikenal di Barat dari sumber-sumber Islam—dengan Idrîs (Enoch), nabi yang merupakan bagian dari mata rantai kenabian sebagaimana yang ditandaskan oleh Al-Quran dan hadis.[8] Kaum Muslim menganggap Idrîs sebagai cikal-bakal filsafat, dan menggelarinya Abû Al-Ḥukamâ' (Bapak para Filosof). Seperti Philo dan para filosof Yunani belakangan sebelum mereka serta beberapa filosof Renaisans di Eropa, kaum Muslim menganggap kenabian sebagai cikal-bakal filsafat. Ini menegaskan bentuk Islam dari diktum Neoplatonisme Timur bahwa "Plato adalah Musa di Attika Yunani". Pepatah Arab yang terkenal menyatakan bahwa "masalah-masalah filsafat berasal dari ceruk kenabian" (*yanbâ'u al-ḥikmah min mîsykât al-nubuwwah*) yang bergema melalui relung-relung sejarah Islam dan menunjukkan dengan jelas bagaimana para filosof Islam sendiri membayangkan hubungan antara filsafat dan wahyu.

Harus diingat bahwa *al-ḥakîm* (orang bijak, dari akar kata yang sama dengan *ḥikmah*) adalah nama Tuhan dan juga salah satu sebutan bagi Al-Quran. Lebih khusus lagi, banyak filosof Islam memandang surah ke-31 Al-Quran, yang bernama Luqmân, berasal dari nama seorang nabi yang dikenal sebagai seorang *ḥakîm*, diturunkan untuk mengagungkan nilai *ḥikmah*, yang oleh para filosof Islam diidentifikasi sebagai filsafat sejati.

Surah Luqmân dimulai dengan huruf-huruf simbolik, *alif, lâm, mîm*, kemudian disusul dengan segera oleh wacana, *"Inilah ayat-ayat*

Al-Quran yang mengandung hikmah" (*al-kitâb al-hakîm*), yang menyebutkan secara langsung istilah *hikmah*. Kemudian, dalam ayat 12 surah ini dinyatakan, *"Dan sesungguhnya telah Kami berikan* hikmah *(kebijaksanaan) kepada Luqmân, yaitu: 'Bersyukurlah kepada Allah. Dan barang siapa yang bersyukur (kepada Allah), maka sesungguhnya ia bersyukur untuk dirinya sendiri; dan barang siapa tidak bersyukur, maka sesungguhnya Allah Mahakaya lagi Maha Terpuji.'"* Dalam ayat ini, tampak jelas bahwa pemberian *hikmah* dianggap sebagai anugerah bagi orang yang mau berterima kasih, dan kebenaran ini ditandaskan lebih lanjut oleh ayat yang terkenal, *"Allah memberikan* hikmah *(kebijaksanaan) kepada siapa yang dikehendaki-Nya. Dan barang siapa yang diberi* hikmah *itu, sungguh telah diberi kebajikan yang banyak ..."* (QS Al-Baqarah [2]: 269).

Ada beberapa hadis yang menyatakan bahwa Tuhan telah menawarkan kenabian atau filsafat (*hikmah*) kepada Luqmân, tetapi Luqmân memilih *hikmah*. *Hikmah* ini tidak boleh dikacaukan semata-mata dengan tradisi pengobatan atau cabang-cabang lain *hikmah* tradisional. Akan tetapi, ia merujuk pada filsafat murni itu sendiri, yang berhubungan dengan Tuhan dan sebab-sebab tertinggi segala sesuatu. Otoritas-otoritas tradisional ini juga menyebut ayat-ayat Al-Quran seperti, *"Dan Allah akan mengajarkan kepadanya kitab* (al-kitâb) *dan kebijaksanaan* (al-hikmah)" (QS Âli 'Imrân [3]: 48) dan *"Dan (ingatlah) ketika Allah mengambil perjanjian dari para nabi: 'Sungguh, apa saja yang Aku berikan kepadamu berupa kitab dan* hikmah *...'"* (QS Âli 'Imrân [3]: 81). Ada beberapa ayat yang menyebutkan *kitâb* dan *hikmah* secara berturut-turut. Mereka yakin bahwa penyebutan ini menegaskan fakta bahwa apa yang Tuhan telah paparkan melalui wahyu juga Dia singkapkan melalui *hikmah*. Penyingkapan ini dapat dicapai melalui *'aql*. *'Aql* itu sendiri merupakan refleksi mikrokosmik dari realitas makrokosmik, yang merupakan instrumen wahyu.[9] Tentang basis doktrin ini, para filosof Islam belakangan seperti Mullâ Shadrâ mengembangkan doktrin yang canggih tentang intelek dalam hubungannya dengan intelek profetik dan turunnya firman Ilahi, atau Al-Quran, yang melandaskan diri—dalam beberapa hal—pada teori-teori sebelumnya yang berasal dari Ibn Sînâ dan kaum Peripatetik Muslim. Semua ini

memperlihatkan betapa filsafat Islam tradisional mengidentifikasi dirinya begitu dekat dengan wahyu umumnya dan Al-Quran khususnya.

Banyak filosof Islam yang merenungkan kandungan Al-Quran secara keseluruhan dan juga ayat-ayat tertentu. Terhadap ayat-ayat yang bersifat polisemik atau ayat-ayat dengan "makna lahiriah yang ambigu" (*mutasyâbihât*) mereka menaruh perhatian khusus. Beberapa ayat tertentu yang cukup terkenal disitir atau dikomentari lebih sering daripada ayat-ayat lain. "Ayat Cahaya" (*âyat al-nûr*) (QS Al-Nûr [24]: 35), misalnya, sudah dikomentari oleh Ibn Sînâ dalam *Isyârât*-nya dan juga oleh banyak filosof belakangan. Mullâ Shadrâ malahan mencurahkan salah satu komentar filosofis terpenting yang pernah ditulisnya tentang Al-Quran, yang diberi judul *Tafsîr Âyat Al-Nûr*, untuk membahas ayat ini.[10]

Sebagian besar studi Barat tentang filsafat Islam umumnya menganggap filsafat Islam sebagai sekadar perpanjangan dari filsafat Yunani[11] karena alasan tersebut. Mereka mengabaikan komentar-komentar para filosof Islam atas Al-Quran, padahal komentar-komentar filosofis tersebut menempati kategori penting sejajar dengan komentar-komentar yuridis, filologis, teologis (*kalâm*), dan sufi. Filosof pertama Islam yang menulis komentar-komentar terhadap Al-Quran adalah Ibn Sînâ. Banyak di antara komentar-komentarnya itu masih dijumpai hingga sekarang.[12] Suhrawardî juga mengomentari berbagai ayat Al-Quran tertentu, sebagaimana dilakukan sejumlah filosof belakangan seperti Ibn Turkah Al-Isfahânî.

Bagaimanapun, tafsir-filosofis Al-Quran terpenting ditulis oleh Mullâ Shadrâ—yakni *Asrâr Al-Âyât* dan *Mafâtîḥ Al-Ghaib*[13] yang termasuk di antara karya-karya paling memukau dalam tradisi intelektual Islam, walaupun jarang dikaji di Barat hingga kini. Mullâ Shadrâ juga mencurahkan tenaganya pada salah satu karya besarnya untuk mengomentari *Ushûl Al-Kâfî*, karya Kulainî, salah satu teks hadis Syi'ah utama yang berisi ucapan-ucapan Nabi dan para Imam. Karya-karya yang dikemukakan ini merupakan komentar-komentar filosofis yang paling menarik atas Al-Quran dan hadis dalam sejarah Islam. Akan tetapi, karya-karya seperti itu tidak

hanya berhenti hingga Mulla Shadra. Komentar paling ekstensif tentang Al-Quran yang ditulis dalam beberapa dekade terakhir ini, *Al-Mîzân*, lahir dari pena 'Allâmah Thabâthabâ'î, yang menjadi penghidup kembali ajaran filsafat Islam di Qum, Persia, setelah Perang Dunia II. Dia merupakan filosof terkemuka Islam abad ini yang karya-karya filosofisnya kini perlahan-lahan mulai dikenal di dunia luar.

Tema-tema tertentu Al-Quran telah mendominasi filsafat Islam sepanjang sejarahnya yang panjang, terutama selama periode belakangan ketika filsafat ini mengambil bentuk sebagai teosofi dalam makna orisinal istilah itu, yaitu *theosophia*, yang berkesesuaian dengan istilah Arab *al-ḥikmah al-îlâhiyyah* (atau *hikmat-i ilâhî* dalam bahasa Persia). Yang pertama-tama dan terutama, tentu saja, adalah keesaan prinsip Ilahi dan Realitas Tertinggi atau *al-tauḥîd*-lah yang berada di jantung pesan Islam. Setiap filosof Islam adalah *muwaḥḥid* atau pengikut tauhid, dan mereka melihat filsafat yang autentik dalam kerangka ini. Mereka menyebut Pythagoras dan Plato—yang menegaskan keesaan Prinsip Tertinggi—sebagai *muwaḥḥid,* meskipun mereka kurang memperlihatkan minat pada bentuk-bentuk filsafat Yunani dan Romawi belakangan yang lebih skeptis atau agnostik.

Intisari filsafat Islam berada di seputar wacana bagaimana para filosof Islam menafsirkan doktrin tauhid. Senantiasa ada ketegangan antara deskripsi Al-Quran tentang keesaan dan apa yang kaum Muslim kaji dari sumber-sumber Yunani. Namun, ketegangan ini mampu diolah menjadi sintesis berderajat intelektual tinggi oleh para filosof terkemudian semisal Suhrawardî dan Mullâ Shadrâ.[14] Betapapun demikian, dalam setiap penggarapan subjek ini sejak Al-Kindî hingga Mullâ Al-Zunuzî dan Hâjji Mullâ Hâdî Sabziwâri pada abad ke-13 H/ke-19 M dan bahkan masa yang lebih belakangan lagi, doktrin Al-Quran tentang tauhid, yang begitu sentral bagi Islam, tetap dominan dan menentukan dalam agenda para filosof Islam.

Melengkapi doktrin Quran tentang keesaan adalah penegasan tersurat Al-Quran bahwa Allahlah yang mengadakan wujud dan tindakan inilah yang mengawali dan menjadikan semua yang

ada itu ada. Landasan tekstual doktrin ini dapat ditemukan misalnya dalam ayat, *"Sesungguhnya apabila menghendaki sesuatu, Dia hanya berkata kepadanya: "Jadilah!", maka terjadilah* (kun fa-yakûn)" (QS Yâ Sîn [36]: 82). Perhatian para filosof Islam terhadap ontologi terkait langsung dengan doktrin Al-Quran tentang wujud karena ia merupakan terminologi dasar dalam filsafat Islam. Dalam hal ini, istilah *wujûd* dipahami lebih dari sekadar sebagai kata benda atau keadaan eksistensi (*esse*), melainkan sebagai kata kerja atau tindakan dari eksistensi (*esto*). Kalau Ibn Sînâ disebut pertama-tama dan terutama sebagai "filosof wujud",[15] dan dia mengembangkan ontologi yang mulai mendominasi sebagian besar filsafat Abad Pertengahan, ini bukan karena dia semata-mata berpikir tentang tesis-tesis Aristotelian dalam bahasa Arab dan Persia, melainkan karena ada doktrin Al-Quran tentang Yang Satu dalam hubungannya dengan perbuatan eksistensi. Sebagai hasil perenungan terhadap Al-Quran dalam kaitannya dengan pemikiran Yunani, para filosof Islam mengembangkan doktrin tentang Wujud Murni yang berada di atas—dan tak bersambung dengan—mata rantai wujud. Sementara itu, beberapa filosof tertentu, semisal sebagian dari kaum Ismâ'îliyyah, menganggap Tuhan berada di luar Wujud, dan mengidentikkan perkataan-Nya atau *kûn* dalam Al-Quran dengan Wujud, yang kemudian dipandang sebagai prinsip alam semesta.

Selain itu juga, doktrin Al-Quran tentang Tuhan Yang Mencipta dan *creatio ex nihilo* (penciptaan dari ketiadaan), dengan semua tingkat makna yang dimiliki oleh kata *nihilo*[16]-lah yang mengarahkan para filosof Islam untuk membedakan secara tajam antara Tuhan sebagai Wujud Murni dan eksistensi alam semesta, yang menghancurkan "blok tanpa celah" ontologi Aristotelian. Dalam Islam, alam semesta selalu merupakan wujud mungkin atau wujud relatif (*mumkin al-wujûd*), sedangkan Tuhan selalu merupakan wujud niscaya atau wujud mesti (*wâjib al-wujûd*), meminjam pembagian termasyhur Ibn Sînâ.[17] Tidak pernah ada filosof Islam yang mengemukakan kontinuitas eksistensial antara eksistensi makhluk dan Wujud Tuhan, dan revolusi radikal dalam pemahaman tentang ontologi Aristotelian ini bersumber pada doktrin Islam tentang Tuhan dan penciptaan seperti yang dikemukakan dalam Al-Quran

dan hadis.[18] Selanjutnya, pengaruh ini amat menonjol tidak hanya dalam kasus mereka yang menegaskan doktrin *creatio ex nihilo* dalam pengertian teologisnya yang lazim, tetapi juga bagi mereka, semisal Al-Fârâbî dan Ibn Sînâ, yang lebih suka pada teori emanasi, tetapi tidak pernah menafikan perbedaan fundamental antara *wujûd* (eksistensi) dunia dan wujud Tuhan.

Persoalan-persoalan seputar "kebaruan" dan "kekekalan" dunia, atau *hudûts* dan *qidam*, yang menyibukkan para pemikir Islam selama 12 abad terakhir dan yang terkait dengan kerelatifan dunia di hadapan Prinsip Ilahi, tidak mungkin dapat dipahami tanpa Al-Quran dan hadis. Memang benar bahwa sebelum kedatangan Islam, para teolog dan filosof Kristen seperti John Philoponus telah menulis hal ini dan bahwa kaum Muslim telah mengetahui sebagian dari tulisan seperti ini, khususnya risalah Philoponus tentang tesis kekekalan dunia. Akan tetapi, berbeda dengan ajaran Quran tentang penciptaan, tulisan-tulisan Kristen memainkan peran berbeda dalam pemikiran Islam. Kaum Muslim tertarik pada argumen-argumen seorang Philoponus, misalnya, karena kepedulian mereka sendiri pada persoalan *hudûts* dan *qidam*, yang dipicu oleh ketegangan antara ajaran Al-Quran dan hadis di satu pihak, dan gagasan Yunani tentang hubungan abadi antara dunia dan asal-usul Ilahi di pihak lain.

Masalah lain yang menarik minat para filosof Islam sejak Al-Kindî hingga Mullâ Shadrâ, dan para pengikutnya, adalah pengetahuan Tuhan tentang dunia. Para filosof besar Islam, seperti Al-Fârâbî, Ibn Sînâ, Suhrawardî, Ibn Rusyd, dan Mullâ Shadrâ telah mengemukakan pandangan berbeda soal itu seraya, sebagaimana halnya dalam masalah *hudûts* dan *qidam*, terus mengkritik dan menyerang *mutakallimûn*, khususnya soal pengetahuan Tuhan tentang hal-hal partikular.[19] Sekarang, isu tersebut menyusup ke dalam filsafat Islam lewat penekanan Al-Quran pada pengetahuan Tuhan yang meliputi segala sesuatu sebagaimana ditegaskan dalam banyak ayat seperti, *"Tidak luput dari pengetahuan Tuhanmu biarpun sebesar zarah (atom) di bumi ataupun di langit. Tidak ada yang lebih kecil dan tidak (pula) yang lebih besar itu, melainkan (semua tercatat) dalam kitab yang nyata"* (QS Yûnus [10]: 61). Penegasan ajaran Al-

Quran tentang kemahatahuan Ilahi itulah yang menempatkan masalah pengetahuan Tuhan tentang dunia pada pusat perhatian para filosof Islam dan menyebabkan filosof Islam, seperti filosof Kristen dan Yahudi, mengembangkan teori-teori filosofis secara ekstensif, yang bebas dari perspektif filosofis Yunani-Alexandrian. Dalam konsep inilah doktrin "ilmu laduni" (*al-'ilm al-ladunî*) mempunyai signifikansi sentral, baik bagi filsafat (*falsafah*) maupun tasawuf teoretis atau *al-ma'rifah*.

Masalah ini juga terkait erat dengan signifikansi filosofis wahyu (*al-wahyu*) itu sendiri. Para filosof Islam seperti Ibn Sînâ mencoba mengembangkan sebuah teori dengan meminjam—dalam beberapa hal, tetapi tidak seluruhnya—teori-teori Yunani tentang intelek dan daya-daya jiwa.[20] Para filosof belakangan melanjutkan penyelidikan mereka pada masalah ini dan mencoba menjelaskan secara filosofis kemungkinan turunnya kebenaran ke muka bumi ini dan akses pada kebenaran tersebut dengan pengetahuan yang berbasis kepastian, tetapi yang dijabarkan dari sumber-sumber di luar indra, akal, dan bahkan intelek batin (*inner intellect*). Namun, mereka menunjukkan adanya korespondensi (kesesuaian) antara intelek batin dengan pengejawantahan objektif dari Intelek Universal atau *Logos*, alias wahyu itu sendiri. Walaupun masih menggunakan konsep-konsep tertentu yang berasal-usul Yunani, para filosof belakangan seperti Mullâ Shadrâ lebih banyak mengambil gagasan dari Al-Quran dan hadis dalam masalah ini.

Beralih ke soal kosmologi, lagi-lagi kita dapat menjejaki kehadiran terus-menerus tema-tema Quran dan hadis-hadis tertentu. Cukuplah kalau di sini kita renungkan tafsir-tafsir "Ayat Cahaya" dan "Ayat Kursi" dan pemakaian tersurat lambang-lambang dan citra-citra Al-Quran, seperti singgasana (*al-'arsy*), kursi (*al-kursî*), cahaya lelangit dan bumi (*nûr al-samâwat wa al-arâh*), ceruk (*misykât*), dan banyak lagi istilah Al-Quran untuk menunjukkan betapa pentingnya Al-Quran dan hadis dalam formulasi kosmologi yang berhubungan dengan tradisi filsafat Islam.[21] Dan, kita juga tidak boleh lupa signifikansi kosmologis mikraj (*al-mi'râj*) yang begitu banyak dikaji oleh para filosof Islam, sejak Ibn Sînâ. Episode penting dalam kehidupan Nabi ini, dengan berbagai tingkat maknanya, bukan

hanya banyak menarik minat kaum sufi, melainkan juga banyak menarik perhatian filosof untuk mencoba menguraikan apa makna dan hakikat yang terkandung dalam ayat-ayat Al-Quran dan hadis-hadis tertentu. Sebagian filosof juga mengarahkan perhatian mereka pada episode-episode lain yang memperlihatkan signifikansi kosmologis dalam kehidupan Nabi seperti "pembelahan bulan" (*syaqq al-qamar*) yang tentangnya filosof Persia abad ke-9 H/ke-15 M, Ibn Turkah Ishfahânî, menulis sebuah risalah khusus.[22]

Akan tetapi, di antara cabang-cabang filsafat Islam, tidak ada yang lebih menonjol daripada eskatologi dalam hal besarnya pengaruh Al-Quran dan hadis. Eskatologi—yang dikenal luas di kalangan rumpun agama Ibrahimi—merupakan tema yang sama sekali tidak dikenal di dunia filsafat kuno. Konsep-konsep seperti campur tangan Ilahi yang menandai titik akhir sejarah, kebangkitan jasmani, berbagai peristiwa eskatologis, hari kiamat, dan keadaan-keadaan pascamati, sebagaimana yang dipahami oleh Islam—dan, dalam beberapa hal, Kristen—adalah asing bagi filsafat Yunani (kuno) padahal persoalan-persoalan itu digambarkan secara eksplisit dalam Al-Quran dan hadis dan, tentu saja, juga dalam Alkitab dan sumber-sumber religius Yahudi dan Kristen lainnya.

Para filosof Islam menyadari benar krusialnya gagasan eskatologi dalam filsafat mereka, tetapi para filosof sebelumnya tidak menyodorkan bukti-bukti filosofis bagi doktrin-doktrin Islam tentang hal ini. Mereka mengaku bahwa mereka menerima gagasan eskatologi berdasarkan iman semata-mata dan tidak dapat mendemonstrasikan argumentasi dalam konteks filsafat Peripatetik. Kita melihat situasi demikian dalam kasus Ibn Sînâ, misalnya. Ibn Sînâ—dalam sejumlah karyanya termasuk *Syifâ'*—mengakui bahwa dia tidak sanggup membuktikan kebangkitan jasmani dan, karena itu, dia menerimanya dengan iman. Persoalan ini ternyata merupakan salah satu di antara tiga masalah utama. Dua masalah lainnya adalah diterimanya *qidam* dan ketakmampuan para filosof mendemonstrasikan pengetahuan Tuhan tentang hal-hal partikular, yang menjadi sebab mengapa Al-Ghazâlî menuduh Ibn Sînâ sebagai kafir. Baru beberapa abad kemudian, Mullâ Shadrâ mencoba menunjukkan realitas kebangkitan jasmani melalui prinsip-prinsip "teosofi

transenden" (*al-hikmah al-muta'âliyah*) dan menganggap Al-Ghazâlî ataupun Ibn Sînâ kurang tajam menggali permasalahan berkenaan dengan subjek tersebut.[23] Penggarapan soal eskatologi (*al-ma'âd*) paling ekstensif dalam seluruh dimensinya ditemukan dalam *Asfâr*, karya Mullâ Shadrâ.

Cukup kiranya jika kita meneliti karya ini atau risalah-risalah lainnya mengenai subjek yang bersangkutan, seperti *Al-Mabdâ' wa Al-Ma'âd* atau *Al-Hikmah Al-'Arsyiyyah*-nya untuk memahami penyandaran-penuh Shadra pada Al-Quran dan hadis. Dalam kenyataannya, pengembangan yang dilakukannya atas makna filosofis istilah *ma'âd* pada dasarnya merupakan sebuah hermeneutika terhadap sumber-sumber religius Islam, terutama Al-Quran dan hadis. Akan tetapi, hal ini bukan hanya berlaku dalam kasus Mullâ Shadrâ. Kita pun dapat menyaksikan hubungan yang sama antara filsafat dan wahyu Islam dalam tulisan-tulisan Mullâ Muhsin Faidh Kasyânî, Syah Walîyullâh dari Delhi, Mullâ 'Abd Allâh Zunuzî, Hajjî Mullâ Hâdi Sabzawârî dan banyak filosof Islam belakangan. Mereka yang kita sebutkan belakangan juga menulis tentang berbagai aspek dari *al-ma'âd*. Sekali lagi, sejauh persoalan eskatologi dikaji, ketergantungan pada Al-Quran dan hadis ternyata lebih besar dalam periode belakangan, yang sudah mulai tampak pada Ibn Sînâ baik dalam karya ensiklopedisnya maupun dalam risalah-risalah lepasnya yang berhubungan langsung dengan subjek itu, seperti *Al-Mabdâ' wa Al-Ma'âd*. Patut dicatat bahwa dalam konteks ini ia memberi judul salah satu risalahnya yang paling termasyhur tentang eskatologi, *Al-Risâlah Al-Adhhawiyyah*, istilah religius Islam untuk Hari Pengadilan.

Dalam mencermati sejarah filsafat Islam yang terkait dengan wahyu Islam, kita dapat menemukan jejak gerak menuju pertalian yang semakin erat antara filsafat dengan Al-Quran dan hadis ketika *falsafah* menjadi berubah dan diubah menjadi *al-hikmah al-isyrâqîyyah*. Al-Fârâbî dan Ibn Sînâ, meskipun mengambil begitu banyak tema dari sumber Al-Quran, masih jarang mengutip langsung Al-Quran dalam karya-karya filsafat mereka. Pada masa Suhrawardî abad ke-6 H/ke-12 M, kita mulai menemukan beberapa kutipan langsung Al-Quran dan hadis dalam karya-karya murni filsafat

Suhrawardî. Empat abad kemudian, para filosof zaman Shafawiyyah Persia menulis karya-karya filosofis dalam bentuk komentar atas nash Al-Quran atau hadis. Tren ini berlanjut pada abad-abad berikutnya bukan hanya di Persia, tetapi juga di India dan imperium 'Utsmâniyyah (Ottoman) termasuk Irak.

Sejauh wilayah Persia diamati, ketika filsafat terintegrasi ke dalam dunia intelektual Syi'ah sejak abad ke-7 H/ke-13 M, ucapan para Imam Syi'ah mulai memainkan peran lebih besar, melengkapi hadis-hadis Nabi. Hal ini berlaku khususnya pada ucapan Imam Muhammad Al-Bâqir, Ja'far Al-Shâdiq, dan Mûsâ Al-Kâzhim (berturut-turut Imam Kelima, Keenam, dan Ketujuh Syi'ah Dua Belas Imam) yang ucapan-ucapan mereka menjadi cikal-bakal banyak isu yang nantinya banyak dibahas oleh para filosof Islam terkemudian.[24] Cukup kiranya kita mengkaji *Syarh Ushûl Al-Kâfî*-nya Mullâ Shadrâ—yang monumental, tetapi belum tuntas—untuk menyadari kebijaksanaan ucapan para Imam dan peran ucapan itu dalam pemikiran dan perenungan metafisis serta filosofis di kalangan para filosof belakangan.

Al-Quran dan hadis—ditambah ucapan para Imam, yang dalam pandangan Syi'ah merupakan perluasan dari hadis Nabi—selama berabad-abad telah menjadi sumber dan kerangka dasar bagi filsafat Islam, serta menciptakan iklim intelektual dan sosial yang di dalamnya para filosof Islam berfilsafat. Lebih lanjut lagi, ketiganya melukiskan suatu pengetahuan mengenai asal-usul, hakikat segala sesuatu, kemanusiaan beserta tujuan akhir dan sejarahnya, yang selama berabad-abad telah menyita pemikiran, dan menyediakan sumber perenungan bagi para filosof Islam. Ketiga sumber tersebut juga menjadi bahasa bagi wacana yang sama-sama dipahami baik oleh para filosof Islam maupun anggota komunitas Islam lainnya.[25] Tanpa wahyu Al-Quran, tentu saja, tidak akan ada peradaban Islam, tetapi penting pula disadari bahwa tanpa Al-Quran juga tidak akan ada filsafat Islam. Aktivitas filsafat di Dunia Islam bukan hanya mengungkapkan kembali filsafat Yunani-Alexandrian dalam bahasa Arab, seperti diklaim oleh banyak sarjana Barat dan beberapa pengikut Islam mereka; bukan suatu filsafat yang tumbuh dan berkembang di Dunia Islam tanpa memerhatikan keberadaan

Al-Quran dan hadis. Akan tetapi, filsafat Islam adalah apa yang seharusnya ada karena ia berkembang dalam suatu dunia yang suasananya ditentukan oleh wahyu Al-Quran.

Seperti ditekankan dalam permulaan bab ini, filsafat Islam pada dasarnya adalah "filsafat profetik" yang berlandaskan hermeneutika terhadap Teks Sakral, yang merupakan hasil dari suatu penyingkapan dan pengungkapan yang terkait erat dengan intelek mikrokosmik, dan yang dapat mengaktualisasikan sendiri kemungkinan-kemungkinan potensial intelek yang terdapat di dalam diri kita. Filsafat Islam, sebagaimana dipahami dari dalam tradisi itu sendiri (maksudnya: Islam), juga merupakan usaha untuk menyingkapkan makna batin Teks Sakral, suatu sarana untuk mendapatkan akses kepada *haqîqah* (hakikat atau realitas) yang tersembunyi di dalam dimensi batin Al-Quran. Filsafat Islam membahas mengenai Yang Esa atau Wujud Murni, dan eksistensi universal serta seluruh tingkatan hierarki universal. Ia membahas mengenai manusia dan *entelechy*-nya (dalam filsafat Aristotelian, berarti "aktualitas penuh", dibedakan dengan "potensialitas"—peny.), dengan kosmos dan keberpulangan-puncak segala sesuatu kepada Tuhan. Interpretasi terhadap eksistensi ini pada hakikatnya merupakan penembusan ke dalam makna batin Al-Quran, yang "adalah" eksistensi itu sendiri. Al-Quran diyakini merupakan sebuah kitab yang, jika direnungkan, akan memberikan kunci pemahaman terhadap tatanan-tatanan objektif dan subjektif dari eksistensi—sebuah tema yang menjadi perhatian filosof Islam selama berabad-abad.

Studi yang lebih mendalam terhadap filsafat Islam selama dua belas abad sejarahnya akan mengungkapkan peran Al-Quran dan hadis dalam perumusan, penjelasan dan problematika tradisi filosofis yang besar dan utama ini. Seperti halnya semua filosof Islam, dari Al-Kindî hingga filosof masa kini, mengenal Al-Quran dan hadis serta hidup dengannya, filsafat Islam juga telah mengejawantahkan—selama berabad-abad—perpautan batinnya dengan sumber-sumber wahyu Islam, suatu perpautan yang bahkan lebih menjelma setelah berjalan masa berabad-abad. Sebab, filsafat Islam pada dasarnya merupakan hermeneutika filosofis atas Teks Sakral di samping memanfaatkan khazanah filsafat zaman purba. Itulah

sebabnya mengapa filsafat Islam selama berabad-abad hingga hari ini tetap merupakan salah satu perspektif intelektual utama dalam peradaban Islam dengan akar yang tertanam dalam Al-Quran dan hadis, dan sama sekali bukanlah sebuah fase asing dan sementara dalam sejarah pemikiran Islam.[]

3 Latar Belakang Yunani dan Suryani

F.E. Peters

Filosof Islam, *failasûf*, terlibat dalam sejenis kegiatan pencarian dan penyelidikan yang biasanya dimasukkan—bersama ilmu kedokteran, matematika, astronomi, dan fisika—ke dalam kategori "ilmu-ilmu asing". Kategorisasi ini sangat rapi dan lumrah terjadi di lingkaran-lingkaran Islam: "ilmu-ilmu asing" dihadap-hadapkan secara berseberangan dengan "ilmu-ilmu Islam". Walaupun telah mempertimbangkan asal-usul dari dua kumpulan pengetahuan ini, pembedaan semacam ini juga mengandaikan bahwa kita mungkin berada dalam suatu perbedaan akademik: dua kurikulum yang boleh jadi mewakili dua mazhab; atau berada dalam model universitas Eropa Abad Pertengahan: dua fakultas yang berbeda di dalam lembaga pendidikan tinggi yang sama.

Pada kenyataannya, pertimbangan dan penilaian historis ini benar. *Failasûf*, seperti dokter dan saintis (ilmuwan), memasuki usaha intelektual yang asal-usul asingnya, atau, lebih tepat, asal-usul Hellenistiknya sama transparan dengan namanya. *Failasûf* adalah *philosophos*, para ahli waris suatu tradisi intelektual yang berasal dari Yunani dan, setelah lama berkiprah di lingkungan tersebut, diwariskan tanpa rusak ataupun berkurang, lalu menjadi milik Dunia Islam. Itulah kebijaksanaan yang diterima oleh kaum Muslim pada abad ke-9 H dan ke-10 M, dan faktanya tidak jauh

berbeda dari keadaan yang diilustrasikan itu. Yang jauh dari fakta tersebut adalah pendapat bahwa ilmu-ilmu "asing" atau Hellenis merupakan bagian dari kurikulum akademik atau fakultas dalam madrasah-madrasah resmi. Kurikulum yang memuat ilmu-ilmu semacam itu memang kurikulum ideal, tetapi hanya dalam lingkup akademis yang tidak banyak diketahui atau bahkan dibayangkan oleh sarjana-sarjana sufi, meskipun falsafah sudah diajarkan di pelbagai madrasah dalam dunia Syi'ah.

Dalam pandangan Islam—atau sebaiknya dikatakan dalam pandangan segelintir orang Islam yang terlibat dalam ilmu-ilmu asing—mereka adalah ahli waris Aristoteles dan Plato. Memang demikianlah yang terjadi, kendati pewarisan ini ditransmisikan oleh berderet-deret filosof kreatif sebelum sampai pada mereka. Filosof-filosof tadi dikenal di Dunia Islam, tetapi posisi dan perannya dalam sejarah filsafat Yunani sedikit sekali diketahui. Kita (Barat), dalam hal ini, cukup banyak mempunyai informasi tentang subjek yang bersangkutan, paling tidak tiga atau empat abad pertama pada zaman Kristen. Akan tetapi, pengetahuan kita terlampau sedikit dan agak kabur begitu mendekati tahap-tahap perkembangan abad ke-5, ke-6, dan ke-7 M tradisi Platonik dan Aristotelian, tradisi-tradisi yang diwarisi oleh kaum Muslim. Sebagian besar teks yang kita miliki, dimiliki pula oleh kaum Muslim, meski tidak banyak yang terselamatkan hingga sekarang. Hal-hal yang barangkali berbeda adalah cara menindaklanjuti teks-teks tersebut: bagaimana melacak pewarisannya, dan perubahan yang dilakukan kemudian pada filsafat Plato dan Aristoteles di tangan para komentatornya, yang kesemuanya adalah para guru besar di universitas-universitas Imperium Romawi Timur.

Memahami *falsafah* tidak hanya cukup menerima dan mengakui apa yang kaum Muslim ketahui tentang Plato dan Aristoteles, mencatat karya-karya mana dari para guru yang diterjemahkan, bagaimana dan oleh siapa serta kapan; sejumlah tolok ukur harus diambil untuk mengetahui kualitas Platonisme dan Aristotelianisme yang mereka warisi, yang berubah menjadi sangat berbeda dengan para pendahulu mereka. Untuk memeriksa hal itu, pertama-tama kita harus melihat-lihat catatan terlengkap dan terbaik kaum Muslim

sendiri yang diberikan oleh Ibn Al-Nadîm untuk merekonstruksi—dengan bantuan kesaksiannya—tradisi filosofis zaman kuno akhir yang kompleks.

Pada 377 H/987 M atau 988 M, seorang penjual buku yang bernama Abû Al-Faraj Muhammad ibn Al-Nadîm menyelesaikan *Fihrist* atau *Catalogue* (katalog). Karya tersebut mungkin semula merupakan catatan tangan seorang penjual buku, tetapi kepenasaran dan keinginan belajar penulisnya serta iklim intelektual Buwaihiyyah di Bagdad yang menunjang akhirnya menghasilkan sesuatu yang lebih ambisius: *Fihrist* tidak lebih dari sekadar ensiklopedi abad ke-10 M tentang seni literer dan ilmu-ilmu Islam. Ibn Al-Nadîm menuliskan, dengan komentar-komentar biografis dan historis, jumlah buku-buku Islam dari kaligrafi hingga alkemi (ilmu kimia kuno). Lebih dari itu, *Fihrist* memberikan perhatian khusus pada kegiatan penerjemahan kaum Muslim, sehingga ia merupakan salah satu petunjuk yang baik bagi kita tentang pemahaman mereka mengenai lanskap filosofis dan ilmiah Dunia Islam pada zaman kuno akhir. Dengan *Fihrist*, kita dapat menggambarkan agak terperinci seberapa besar dan apa saja jenis warisan "asing" yang tersedia bagi kaum Muslim, dan membuat perkiraan mengapa demikian.

Dua unsur luar biasa Hellenisme yang diwarisi—atau, mungkin lebih tepatnya, diambil-alih—oleh Islam segera tampak jelas dari halaman-halaman Ibn Al-Nadîm. Nilai-nilai literer, politik, dan filsafat yang kompleks yang kita sebut sebagai Hellenisme telah bertemu dengan—dan dalam beberapa hal mengubah—budaya-budaya lain, bahkan budaya-budaya religius sebelumnya, tetapi umumnya melalui kaum cerdik-pandai yang telah mempelajari bahasa Yunani. Namun, persinggungan Hellenisme dengan Islam sangat luar biasa: kaum Muslim tidak menerima bahasa, nilai-nilai humanistis, dan juga agama orang Yunani; peminjaman kaum Muslim hadir melalui penerjemahan dan, sebenarnya, sangat terbatas pada Hellenisme yang berwajah teknis dan ilmiah. Kecuali sedikit penerjemah profesional, kaum Muslim mengenal filsafat Yunani, tetapi tidak menguasai bahasa Yunani; mereka membaca karya-karya Plato dan Aristoteles, Euclides, Galen, dan Ptolemeus,

tetapi sangat sedikit yang pernah membaca lengkap karya-karya Homer, Sophocles, dan Thucydides.

Keadaan ini bukan atas kemauan kaum Muslim sendiri. Beberapa abad sebelum kaum Muslim mempunyai kontak dengan budaya itu, nilai-nilai kemanusiaan warisan Hellenistik diserap, diubah, atau dibuang oleh ajaran Kristen. Akibatnya, sehimpunan besar pengetahuan ilmiah yang terpapar dalam *Fihrist* ditransmisikan nyaris secara utuh kepada kaum Muslim disertai dengan sedikit *gnomai* etis yang acak, tetapi dengan sedikit pemahaman nyata terhadap *paideia* Yunani, yakni cita ideal kebudayaan dan kemanusiaan Hellenisme. Pemisahan unsur-unsur Yunani dari cita idealnya ini mencerminkan praktik-praktik pendidikan zaman kuno akhir. Pada saat itu pendidikan tinggi berpola dan bermuatan begitu profesional sehingga dimungkinkan untuk memasukkan kurikulum ilmu-ilmu kealaman, kedokteran, dan filsafat, tanpa memberi kerangka bahwa semua itu merupakan bagian dari *enkyklios paideia*, suatu pendidikan umum yang di dalamnya mencakup tata bahasa dan retorika.

Sebagaimana dapat kita periksa dari bukti-bukti yang ada, retorika merupakan wahana utama studi profesional tentang sastra tinggi zaman kuno akhir. Ini merupakan subjek populer bahkan di kalangan cerdik-pandai Kristen, dan ada pejabat-pejabat yang ditunjuk khusus menangani retorika yang terpencar di pelbagai provinsi Imperium Romawi Timur. Namun, ada satu tempat penting pada zaman kuno akhir yang, kendatipun memiliki standar profesional yang tinggi dalam filsafat, kedokteran, dan ilmu-ilmu matematika, tidak berminat pada retorika. Mesir, dengan pusat intelektualnya yang besar, yaitu Alexandria (Iskandariah), menyesuaikan diri setepat-tepatnya dengan sumber hipotetis versi Hellenisme Muslim yang ilmiah tetapi kurang liberal. Universitas di Alexandria—yang masih bercokol pada abad ke-7 M—mempunyai kurikulum yang maju dalam bidang filsafat dan sains (khususnya kedokteran dan matematika), tetapi lemah dalam retorika—ilmu-ilmu humaniora dan hukum.

Kita tidak banyak mempunyai informasi tentang sekolah-sekolah pendidikan tinggi di Imperium Bizantium awal. Akan tetapi,

ada sesuatu yang dapat diketahui tentang pengajaran filsafat di Athena dan Alexandria pada abad ke-5 dan awal abad ke-6 M, dan yang jelas dalam bukti itu adalah bahwa, apa pun dugaan yang dinisbahkan pada Aristoteles, pelbagai variasi dari Platonisme/ Neoplatonismelah yang mendominasi beberapa tempat pengajaran filsafat. Kaum Muslim umumnya tidak cermat dalam soal ini. Sebagian besar dari mereka jelas kaum Neoplatonis kendatipun, amat lalai akan sifat Platonisme mereka sehingga akan tidak dapat mengidentifikasi penulisnya. Namun, para dosen di Athena dan Alexandria mengetahui dari mana semua itu berasal. Kebenaran terletak pada ortodoksi Platonik, kata Plotinus, dan para penerus Yunaninya tidak lupa pada ucapan ini. Namun, kaum Muslim, yang punya klaim sama seperti Damascius yang terhellenisasi atau Olympiodorus, tidak mengetahui afiliasi ini dan membaca Plotinus sebagai sebuah *pseudopigraphon*: suatu ringkasan dari buku 4–6 *Enneads* beredar di Dunia Islam dengan judul *Theology of Aristotle*.

Ibn Al-Nadîm tidak tahu apa pun tentang Plotinus yang sebenarnya. Bahkan, perlakuannya terhadap Plato dalam *Fihrist*-nya pun sangat kabur dan kurang meyakinkan: penuh dengan pepatah dan peribahasa, komentar-komentar tersebar yang telah diubah ke dalam bahasa Arab, dan tak lebih dari itu; kami menduga entrinya menggambarkan bahwa tidak banyak tradisi mazhab Platonik atau praktisinya yang dikenal oleh Ibn Al-Nadîm atau sumber-sumbernya. Seperti halnya kekurangjelasan dan pembahasannya yang nyaris hanya berupa tabel mengenai Plato, demikian pulalah sajiannya mengenai biografi Aristoteles dan sejarah terjemahan-terjemahan Aristotelian yang ia ketahui dari orang lain. Titik berat ini bukan keistimewaan *Fihrist*; apa pun kandungan aktual warisan filosofis mereka, Aristoteles dianggap oleh kaum Muslim sebagai tetua dari sekumpulan orang bijak Hellenis, sedangkan Al-Fârâbî, Platonis Muslim yang paling menonjol, dikaitkan bukan dengan Plato, melainkan dengan Aristoteles ketika dia disebut "Guru Kedua".

Tinjauan *Fihrist* atas para filosof pasca-Aristoteles memperlihatkan perspektif yang sama. Daftar itu meliputi Theophrastus, Proclus "Sang Platonis", Alexander Aphrodisias, Porphyry, Ammonius (Hermieu), Themistius, Nicolaus, Plutarch (dari Chaeronea), Olym-

piodorus, Hippocrates, Epaphroditus, "Plutarch yang lain", John Philoponus, dan suatu himpunan acak nama-nama yang diambil dari sejumlah sumber lain yang memasukkan di dalamnya Gregory dari Nyssa dan Theon dari Smyrna "yang periode dan orde urutannya tidak diketahui". Dalam keseluruhan kelompok itu, hanya Proclus dan Theon yang diidentifikasi sebagai Platonis; selebihnya dipahami hampir secara eksklusif melalui fokus tradisi tafsir Aristotelian.

Kapan dan di mana kerancuan ini muncul? Saat memperbincangkan masalah tradisi skolastik kuno akhir, yang dimaksudkan sebenarnya sekadar sejarah mazhab-mazhab Platonik. Pada awal abad ke-3 M, keadaan mazhab-mazhab yang ada, seperti Epicurus, Zeno, dan Aristoteles kembang-kempis kalau tidak mati; setelah tahun 200 M yang terdapat di tengah-tengah orang Yunani dan Imperium itu hanyalah akademi-akademi Platonik di Alexandria dan Athena, dan sekolah-sekolah yang lebih kecil di Apamea dan Pergamum. Dan, empat ratus tahun kemudian, pada awal invasi Muslim, yang tersisa hanyalah Alexandria. Akan tetapi, mahaguru-mahaguru terakhir di Alexandria, dan kolega-kolega mereka sesama pengikut Plato di Athena yang terpencil dan tidak memiliki kegiatan mengajar, tenggelam dalam upaya mengkaji Aristoteles.

Barangkali dalam paradoks inilah terletak penjelasan mengenai kerancuan dan kekaburan kaum Muslim akan identitas filosofisnya sendiri. Akademi Athena merunut kerancuan Platonismenya pada abad ke-2 dan ke-3 M pertama-tama dari sudut pandang Plotinus (w. 270) dan kemudian dari sudut pandang Porphyry (w. 306), Iamblicus (w. 325), dan Proclus (w. 485), orang-orang yang kecenderungan khurafat dan takhayulnya terbukti berbahaya dan akhirnya mematikan bagi Platonisme Athenian. Cacat-cacat transformasi dari kaum Platonis ke sinkretis yang agak kurang asli, atau dari filosof ke teosof, ini tidak dijumpai pada kaum Muslim meskipun mereka boleh jadi mewarisi dengan tanpa pemahaman memadai, kerancuan-kerancuan yang sama yang memungkinkan kaum Platonis Alexandrian lebih mampu bertahan hidup ketimbang rekan-rekan Athena mereka.

Salah satu murid Proclus di Athena di bawah asuhan singkat Syrianus sebagai sarjana di situ (432–7 M) adalah Hermias, dan

dari dialah tokoh-tokoh Alexandria yang terakhir mewarisi. Di Athena sendiri, penerus langsung Proclus, yaitu Isidore dan Zenodotus, kurang begitu menonjol. Kita hanya tahu tentang mereka dari *Life of Isidore* karya Damascius, sumber historis penting yang tidak diterima oleh kaum Muslim, sedangkan karya mereka sendiri tidak satu pun dapat dijumpai dewasa ini. Selain itu, ada masalah-masalah yang semakin berkembang dengan para penguasa Kristen. Bahkan, Proclus yang mendapat kepercayaan dan cukup hati-hati pun saat berbicara tentang subjek paganisme yang menjadi perhatiannya terpaksa diusir selama setahun. Para penerusnya di Akademi itu tampaknya kurang waspada menempuh kehidupan di dalam suasana yang telah hampir melampaui batas-batas toleransinya terhadap takhayul dan cara kuno pemujaan, dan pada 529 M, Kaisar Justinian (Yustinianus) menutup sekolah Athena untuk selamanya dan menyita harta-bendanya.

Kejadian ini kemudian diikuti dengan perjalanan menarik dan ganjil tujuh filosof Athena, termasuk "penerus" Platonik, yaitu Damascius dan muridnya, Simplicius, ke istana Syah Sassaniyyah, Khusraw I, di Ctesiphon. Masa mereka tinggal di situ sangat singkat, kurang dari setahun, sebelum mereka kembali ke wilayah Bizantium di bawah ketentuan-ketentuan perjanjian damai pada 532 M, dan karena itu mungkin kurang bijaksana kalau kita menarik kesimpulan dari episode ini. Ketika semuanya berakhir, yang tertinggal hanya dapat dilukiskan sebagai paganisme Platonik yang tercemar. Demikian pulalah kiranya yang terjadi pada Simplicius yang, sekembalinya ke Athena setelah 533 M, mencurahkan studinya bukan pada Plato, melainkan pada Aristoteles semata. Sekembalinya dari Persia, Damascius sudah berusia 70-an, sedangkan Simplicius masih memiliki karier yang aktif, tetapi bukan sebagai seorang guru. Kegiatan kuliah telah terhenti selama-lamanya di Akademi Athena. Oleh karena itu, Simplicius kemudian menjadi cendekiawan perpustakaan, seorang filosof yang monumen-monumen utamanya adalah komentar-komentar ilmiahnya atas Aristoteles. Kaum Muslim tampaknya hanya mengenal komentar-komentar atas *Categories* dan *On the Soul*. Mereka tidak mempunyai komentar-komentar mendalam atas *Physics* atau *On the Heavens* meskipun

mereka cukup mempunyai pengetahuan tentang kontroversi-kontroversi dengan filosof Kristen, John Philoponus yang diungkap dalam dua karya terakhir tadi.

Kajian tentang Philoponus dan Simplicius, keduanya murid Ammonius di Alexandria, yang pada gilirannya sama-sama belajar bersama Proclus di Athena, mulai memperdebatkan Aristoteles dan bukan Plato pada paruh pertama abad ke-6 M Kristen, membawa kita kembali pada Ammonius sendiri. Seperti ayahnya, yaitu Hermias, Ammonius bertolak ke Athena untuk belajar filsafat. Kedua orang itu, ayah dan anak, akhirnya kembali ke Alexandria untuk mengajar dan menulis. Hermias terutama menulis tentang Plato, sedangkan Ammonius mengenai Aristoteles. Minat pada Aristoteles tidak aneh pada diri orang yang dididik dalam tradisi Platonik, sembari belajar karya-karya Peripatetik paling tidak sejak masa-masa Plotinus dan Porphyry. Namun, penerbitan bahan yang hampir melulu Aristotelian membuat penasaran dan tak disangka-sangka. Akibatnya antara lain adalah fakta bahwa kaum Muslim, yang hanya memiliki akses literer zaman kuno akhir yang terbatas, menganggap Ammonius dan para penerusnya hampir semata sebagai komentator Aristoteles.

Para murid Ammonius sangat dominan baik di Athena maupun di Alexandria sepanjang generasi berikutnya: "Penerus" asal Athena Damascius, yang tidak dikenal di kalangan Muslim, dan muridnya Simplicius; Olympiodorus, Asclepius, dan John Philoponus di Alexandria. Olympiodorus, yang hampir pasti bukan seorang Kristen, agaknya telah mengambil sikap yang lebih akomodatif terhadap ajaran Kristen, tetapi Ibn Nadîm tidak menyebut adanya orang Kristen dalam *Fihrist* hingga entri tentang John Philoponus, "seorang uskup untuk beberapa gereja Mesir, yang menganut sekte Jakobit."

John "si ahli tata bahasa", begitu kaum Muslim menggelarinya dan demikian pula ia menyebut dirinya (*gramatikos*) dalam karya-karyanya, adalah figur terkenal dalam Islam sebagai komentator Aristoteles, penulis dan sejarahwan medis, dan, yang agak kurang banyak diketahui, sebagai teolog Kristen. Setelah berjalan bertahun-tahun, karya John tampaknya bergeser dari karya skolastiknya

terdahulu di bawah pengaruh Ammonius. Suntingan Philoponus atas catatan guru besarnya tentang *Physics* bertahun 517 M, tetapi pada 529 M, tahun ketika Justinian menutup Akademi untuk selama-lamanya karena paganisme yang sudah keterlaluan, Philoponus berkarya dengan nada yang jauh lebih Kristiani. Pada tahun itu pula lahir *On the Eternity of the World against Proclus*-nya, yang diikuti dengan pelengkapnya *Against Aristotle*, serangan ganda bagi pandangan Neoplatonik yang ada saat itu mengenai kekekalan kosmos. Kaum Muslim, yang secara alamiah sepakat dengan pandangan Philoponus tentang penciptaan dalam waktu, sangat berminat pada kontroversi itu dan boleh jadi mengikutinya melalui versi Arab *Timaeus* (meskipun hanya dalam bentuk ringkasan), *On the Heavens* dan *Physics*-nya Aristoteles, *Arguments*-nya Proclus dan komentar atas *Timaeus*, dan, yang terakhir, penolakan Proclus. Akan tetapi, umumnya mereka tidak tahu atau tidak peduli terhadap sisa karier Philoponus setelah 530 M, keterlibatan aktifnya dalam teologi Kristen, dan bagaimana ia akhirnya menganut triteisme Kristen.

Dalam sejarah filsafat versi Muslim, murid Kristen Olympiodorus di Alexandria, yaitu Elias dan David, tidak mendapat tempat. Demikian pula halnya dengan Platonis Kristen dari Gaza: Eeneas, Zacharias uskup Mytilene, dan saudaranya Procopius. Orang terakhir yang dikenal sebagai sarjana terkemuka di Alexandria, yaitu Stephen, diundang ke Konstantinopel sekitar 616 Masehi untuk mengajar di situ. Gambarannya di kalangan kaum Muslim kabur, tetapi sesuai dengan sumber Yunani tentangnya. Komentar-komentar Stephen atas *Categories* dan *On Interpretation* tidak dijumpai dalam bahasa Arab, demikian juga sejumlah tulisan kedokterannya.

Inilah akhir tradisi filosofis Yunani di penguiung zaman kuno. Stephen, yang mengabdi pada Heraclius, bersinggungan dengan batas-batas kronologis Islam. Kaum Muslim yang datang setelah itu memperoleh pengetahuan mengenai tradisi tersebut dari teks-teks filsafat yang tersedia dan juga dari sehimpunan perspektif sejarah yang sulit diidentifikasi. Akan tetapi, kedua sumber tadi memperlihatkan dengan jelas asal-usul mereka: di seputar karya-karya Aristoteles terdapat nama para komentator besar tradisi mazhab Platonik Alexandria, dari Ammonius pada abad ke-5 M

sampai Stephen pada abad ke-7 Masehi. Dari situ, adalah mungkin bagi kita, walaupun tidak bagi Ibn Nadîm dan para tokoh semasanya, untuk melacak hubungan dengan Porphyry abad ke-4 M, yaitu orang yang telah memperkenalkan tafsir-tafsir tekstual tentang Aristoteles dalam kurikulum sekolah-sekolah mazhab Platonik.

Menurut pandangan yang muncul dalam tradisi mazhab pasca-Porphyrian, terdapat dua cabang utama filsafat: yang *pertama* berkaitan dengan berbagai perwujudan realitas fisik, studi yang umumnya dikenal sebagai fisika; dan yang *kedua* memusatkan diri pada perenungan terhadap realitas supra-indriawi, yaitu teologi, atau, menggunakan kata yang disukai para penganut taat Platonik belakangan yaitu "penglihatan mistik" (*epopteia*). Apa pun peran etika dalam skema itu, ia telah terputus dari hubungan orisinalnya dengan politik dan turun statusnya menjadi sekadar pengantar katartik bagi studi filsafat yang sebenarnya.

Posisi logika juga penuh paradoks. Pada pandangan Aristotelian yang asli, logika adalah metode, atau suatu instrumen, alat atau organ (*Organon*), bukan bagian dari filsafat. Ini berbeda dengan ajaran Plato, yang menyatukan dialektika dan metafisika, filsafat dan cara berfilsafat, dalam persatuan mesra dan tak dapat diganggugugat. Kaum Platonik belakangan hanya berpura-pura setia terhadap cita Platonik, tetapi sebenarnya, mereka sangat dogmatis dan tidak dialektis. Apa pun yang mereka katakan tentang dialektika, mereka memakai logika sebagai alat, dengan cara seperti yang dirumuskan Aristoteles. Porphyry menerapkan *Organon* logis pada awal kurikulum, dan masih seperti itu selama masa akhir sejarah mazhab tersebut.

Dari *Organon,* kaum Platonis melangsungkan studi tentang filsafat Aristotelian yang sesungguhnya, khususnya risalah-risalah fisika dan psikologi. Saat Proclus menjalani studinya di Athena pada abad ke-5 Masehi, bagian Aristotelian dari kurikulum itu memakan waktu dua tahun. Jika waktu dua tahun diselesaikan, murid telah siap untuk belajar teologi alam (*natural theology*), suatu teologi yang, tentu saja, bersifat Platonik dan terfokus pada tafsir *Timaeus* dan *Parmenides*. Di luar itu terdapat pula teologi sakral *Chaldeon Oracles,* batu tonggak terakhir okultisme Platonik.

Dapat kita pastikan, inilah kurikulum standar di satu-satunya sekolah filsafat yang masih bertahan pada zaman kuno akhir itu, yakni sekolah Platonik. Akan tetapi, bukan filsafat semacam itu yang dibawa kepada kaum Muslim. Apa yang mereka ketahui tentang kurikulum filsafat adalah yang berasal dari contoh-contoh terjemahan "pengantar Aristoteles" standar dan bukan dari apa yang sebenarnya diajarkan di sekolah-sekolah Athena ataupun Alexandria. Pemetaan risalah-risalah Aristotelian dari *Categories* sampai *Metaphysics* yang dijumpai dalam *Fihrist*-nya Ibn Al-Nadîm, dan yang menentukan struktur sebagian besar ensiklopedi "ilmu-ilmu asing" kaum Muslim, sebenarnya sama sekali bukanlah kurikulum, melainkan "suatu pemetaan ilmu-ilmu akademik". Fakta sederhananya adalah bahwa baik kita maupun kaum Muslim tidak mempunyai cukup banyak informasi tentang kurikulum dari suatu mazhab Aristotelian yang sebetulnya.

Penghormatan kaum Muslim kepada Aristoteles, yang tentangnya Ibn Al-Nadîm memberikan kesaksian terperinci seperti itu, adalah hal baru di Timur Dekat. Selama lima abad sebelumnya setiap orang belajar filsafat dengan suatu pragmatisme yang jauh lebih terbatas daripada pendekatan yang dilakukan kaum Muslim. Kaum Neoplatonis memberi Aristoteles tempat dalam kurikulum mereka, tetapi bukan tempat yang penting. Orang Kristen pun lebih ketat membatasi pemakaian filsafat Aristoteles.

Namun, pemakaian Aristoteles oleh orang Kristen akhirnya malahan lebih penting daripada pembatasan terhadapnya. Karya-karya besar kaum Neoplatonis Timur tidak muncul dalam bahasa lain kecuali bahasa aslinya, yaitu Yunani hingga kedatangan Islam; ajaran Kristen dan para teologhnya melompati batas-batas budaya mereka, termasuk yang memisahkan bangsa Hellen dari bangsa Semit di Wilayah Timur yang berbahasa Aramaik. Sebelum ada versi bahasa Arabnya, karya-karya Aristoteles di situ menggunakan bahasa Suryani, yang menunjang, meskipun dalam kapasitas terbatas, pertumbuhan teologi Kristen.

Meskipun literatur berbahasa Suryani lebih tepatnya merupakan kreasi pada masa-masa Kristen, bangsa berbahasa Aramaik di Timur Dekat sudah hidup di lingkungan terhellenisasi sejak masa

penaklukan Alexander (Iskandar) Yang Agung. Dan, jika di Edessa kontak antara bangsa Aramea dan bangsa Hellen menghasilkan suatu literatur yang mempunyai sentimen dan kepentingan Kristen berlebihan, maka kontak yang sama di Harran—yang tidak begitu jauh dengan Edessa—mengakibatkan percampuran budaya yang berkarakter jauh berlainan: pagan, ilmiah, dan penuh takhayul, alih-alih meditatif, asketik, musikal dan terutama bersifat Kristen. Harran tidak menghasilkan literatur hingga masa penaklukan Muslim, tetapi apa yang terjadi di situ memperlihatkan bahwa ilmu-ilmu Yunani hidup di sejumlah pusat Semitik Timur Dekat untuk jangka waktu cukup lama, dan bahwa tidak semua turunannya sepenuhnya Hellenis.

Tipe Platonisme skolastik yang terdapat dalam mazhab-mazhab dari Porphyry hingga Proclus dianut orang Kristen dengan penuh keraguan dan tidak langsung. Kaum Neoplatonis termasuk di antara para kritikus intelektual yang paling keras atas Kristianitas, dan baik polemik-polemik Porphyry, upaya dalam penghidupan kembali Neoplatonik oleh Julian, maupun kesalehan teurgik dari Proclus, tidak mampu meyakinkan intelektual Kristen bahwa ada kesamaan antara Yerusalem dan Athena. Kebangkitan kembali doktrin-doktrin Origen mengenai praeksistensi jiwa dan kontroversi-kontroversi yang mereka kemukakan pada abad ke-6 Masehi menyebabkan para teolog Kristen menjadi kian hati-hati terhadap subjek tentang Plato—dan ironisnya, itu terjadi ketika suatu fase penting metafisika Neoplatonik mulai beredar di Timur di bawah nama Dionysius.

Namun, origenisme adalah sebuah varian teologis abad ke-6 M. Isu sentralnya terus menjadi bahan perdebatan Kristologis yang sudah dimulai sejak dasawarsa-dasawarsa sebelumnya dan kemudian tersulut, bukannya terpadamkan, oleh keputusan dua dewan di Ephesus pada 431 dan 449 M dan di Chalcedon pada 451 M. Para pater yang berkumpul di Chalcedon mengutuk Monofisitisme, tetapi pada pertengahan abad ke-6 M baik Suriah maupun Mesir dalam banyak hal bersimpati dan percaya pada Monofisitik. Ideolog besar sekte ini adalah Severus dari Antioch (w. 538 M), walaupun kekuatan utamanya terletak pada pengkhidmat misioner, bukan teolog, seperti Jakob Baradai (w. 578). Melalui pengaruh bersahabat

dari Kaisar-wanita Theodora, ia menjadi uskup agung Edessa dan, pada tahun-tahun berikutnya, nyaris sendirian membangun kembali hierarki Monofisit di Timur.

Severus adalah teolog yang cukup cermat, dan kontroversi Kristologis itu sendiri berjalin erat dengan pertimbangan semantik. Tidak seperti pendahulunya, orang-orang Chalcedonia, Monofisit dan Nestoria terlibat dalam sebuah *bellum lexicographicum* yang berselisih pendapat tentang makna substansi, sifat, persona, dan *hipostasis*. Istilah-istilah ini perlahan-lahan muncul ke permukaan. Akan tetapi, pada tahun 500 M tidak bakal ada yang dapat mengikuti perkembangan polemik tanpa memiliki cukup pengetahuan tentang karya yang secara tak terduga menjadi pegangan bagi perdebatan teologis, yaitu *Organon*-nya Aristoteles.

Para teolog Antiokia (*Antioch*) mungkin merupakan kelompok pertama yang menggunakan perangkat baru ini Karena mereka lebih merupakan penafsir daripada ahli metafisika dalam tradisi Alexandrian, maka mereka mendapati bahwa logika Aristotelian lebih bermanfaat daripada teologi Plato. Penafsir utama mazhab Antiokia, sang "Interpreter" (Penerjemah atau Penafsir) *par exellence*, adalah Theodore Mopsuestia (w. 428 M). Pendekatannya kepada Kitab Suci bersifat historis dan sangat literal, dan perangkat tafsirnya lebih bersifat dialektis dengan pola Aristotelian daripada alegoris dalam gaya Plato dan para Platonis pada masa berikutnya.

Apa pun penilaian terhadap ortodoksinya, Theodore bagi orang Suriah Timur memiliki posisi yang sama dengan posisinya di Antiokia, yaitu sebagai penafsir otoritatif Kitab Suci Kristen. Kita tidak mengetahui banyak hal tentang pengajaran teologi di Antiokia, tetapi, kemungkinan besar, selama hayat Theodore, atau kurun waktu setelahnya, pengajaran tafsir Kristen diawali dengan sejenis pengajaran logika Aristotelian karena pengenalan karya-karya Theodore dan metode-metodenya ke sekolah berbahasa Suryani di Edessa ditandai dengan munculnya *Organon* pada saat yang sama dalam kurikulum di situ.

Sekolah Edessa, yang didirikan pada masa hidup seorang Suriah bernama Ephraim yang cukup terkenal (w. 373 M), merupakan pusat studi teologi lanjut di kalangan orang Kristen Aramaik Timur, yaitu

mereka yang berada di sekitar perbatasan Imperium Romawi dan juga di wilayah lebih timur yang berada di bawah kekuasaan para Syah Dinasti Sassaniyah. Pada paruh awal abad ke-5 Masehi, pendidikan sekolah Edessa terkait erat dengan teologi Antiokia. Selama periode itulah karya-karya Theodore diterjemahkan ke dalam bahasa Suryani dan menjadi basis bagi program-program studi yang ada. Pada periode itu jugalah Proba, salah seorang penerjemah Theodore, menerjemahkan logika Aristotelian. Beberapa bagian dari terjemahan-terjemahan *Isagoge*-nya Porphyry dan *On Interpretation* dan *Prior Analysis*-nya Aristoteles yang dilakukan oleh Proba ke dalam bahasa Suryani dapat diselamatkan. Dan tentunya, saat itu pula, *Categories* diterjemahkan ke dalam bahasa Suryani.

Pada 431 M, Dewan Ephesus mengutuk Kristologi murid Theodore, Nestorius. Hubungan buruk para pengajar sekolah Edessa, baik dengan Nestorius maupun dengan Antiokia, mulai menimbulkan masalah dengan para otoritas agama di Suriah masa itu, khususnya dengan Hiba, musuh besar Theodore dari Mopsuestia, yang diangkat menjadi uskup Edessa pada 435 M. Karisma dan wibawa Hiba dapat melindungi sekolah itu hingga saat kematiannya pada 457 M. Namun, setelah itu, para pengajar di Edessa, yang masih setia pada tradisi Antiokia, merasa terancam oleh gelombang Monofisitisme yang terus meningkat, hingga akhirnya pada 489 M Kaisar Zeno memerintahkan sekolah itu ditutup.

Bahkan sebelum ditutup pun sejumlah pengajar di Edessa sebenarnya sudah mulai berhijrah ke iklim yang lebih bersahabat di wilayah-wilayah Syah di Timur. Mereka antara lain adalah Narsai, direktur Sekolah Edessa selama dua puluh tahun, dan yang, pada suatu kesempatan setelah 471 M, melintas batas menuju Nisibis dan membuka sekolah yang baru di situ, atau, tepatnya, melanjutkan sekolah lama di lokasi baru. Dalam tradisi Antiokia dan Edessa yang asli, para sarjana juga merupakan para "ahli tafsir". Minat utama sekolah itu terhadap tafsir ditopang oleh pengajaran tulis-menulis semisal menyalin naskah, dan pembacaan Kitab Suci Kristen berbahasa Suryani.

Sulit ditarik sejumlah kesimpulan mengenai substansi kurikulum di Nisibis kecuali bahwa, dalam segi permukaan, kurikulum

tersebut bersifat sangat teologis. Meskipun demikian, kadang kala ada pencerahan juga. Salah satunya adalah karya dari seorang Suriah yang disebut "Paulus dari Persia" dalam sumber-sumber Bizantium. Paulus ini berdebat dengan seorang pemeluk agama Mani di Konstantinopel pada 527 M. Nantinya ia menulis untuk "Sang Penjaga Tempat Suci" Junilius sebuah versi Yunani dari buku teks hermeneutik yang dipakai di Nisibis. *Parts of the Divine Law* (Bagian-bagian dari Hukum Ilahi) ini memperlihatkan hubungan yang kini mesra antara tradisi tafsir Antiokia-Nisibis-Edessa di satu pihak dan logika Aristotelian di pihak lain. Bagian pertama hanyalah pengadaptasian pola "bagaimana mendekati studi kitab suci" ala Porphyry-Aristoteles untuk menelaah Alkitab; terminologi itu digali langsung dari terjemahan Suryani *On Interpretation* paling awal.

Pasal kedua *Parts of the Divine Law* secara didaktik memaparkan prinsip-prinsip teologis yang mendasari studi Kitab Suci: Tuhan, Zat (Esensi) dan Kekuasaan-Nya; Nama-Nama Ilahi; penciptaan dan pemeliharaan-Nya; dunia yang ada sekarang ini, penciptaan dan pengaturan-Nya; analisis tentang kehendak bebas dan cara kerjanya; dan, akhirnya, dunia yang akan datang. Lagi-lagi, metodenya adalah Skolastik dan Aristotelian, dan kemiripannya dengan yang dibicarakan para teolog abad ke-8 M tidak kurang mengherankan.

Pada abad ke-6 M, Sekolah Nisibis mengalami masa sulit. Pada 540 M, salah seorang staf pengajarnya, Mar Aba (w. 557), digelari sebagai "catholicos" atau "pastur Nestoria" di ibu kota Sassaniyah Selencia-Ctesiphon. Namun, hal itu tidak berarti apa-apa tatkala Kaisar Anûsyirwân menutup sekolah tersebut. Tidak lama setelah itu Kaisar mengusir Pastur yang baru ke pengasingan. Yang terjadi kemudian justru para dokter Kristen mulai tampak di lingkungan istana Sassaniyah, dan ketika Nisibis akhirnya dibuka kembali, digembar-gemborkan adanya fakultas baru, fakultas kedokteran.

Direktur utama terakhir sekolah di Nisibis adalah Henana, yang setelah menjalani karier bergejolak selama tiga puluh tahun sebagai "ahli tafsir", memimpin sebagian besar mahasiswa dan staf pengajarnya bertolak dari Nisibis dan membangun semacam tempat pengasingan yang dikelola sendiri. Ini terjadi sekitar 600-an M dan, setelah itu, Sekolah Nisibis tidak pernah lagi dipulihkan. Penyebab

langsung dari perselisihan tersebut adalah upaya Henana mengganti Theodore dari Mopsuestia, dan mengganti tradisi tafsir Antiokia dengan sesuatu yang lebih cocok dengan tradisi Platonik dan Alexandrian, suatu posisi yang membuat ia di mata para kolega Nestorianya terkesan mengkhianati Kristologi mereka dan menyeberang ke pihak Monofisit.

Pada masa Henana, logika Aristotelian benar-benar dipribumikan dalam bahasa Suryani dan menandai pendidikan baik bagi para penafsir maupun teolog Kristen, yang merupakan kaum cerdik-pandai Suriah Timur. Studi kedokteran juga tumbuh dan berkembang. Kurikulum sekolah. kedokteran Alexandrian diterjemahkan ke dalam bahasa Suryani oleh orang Suriah Barat awal abad ke-6 M, dan pastilah sudah digunakan di wilayah yang sedang tumbuh menjadi pusat kedokteran Nestoria terpenting di Jundishapur, Kuzistan (Persia). Bahannya bersifat Hellenik dan Hellenistik, tetapi studinya tidak mesti berupa pengetahuan Yunani. Satu-satunya agamawan gereja Suriah Timur abad ke-6 M yang dipuji karena pengetahuan Yunaninya adalah Mar Aba, yang belajar di Nisibis, tetapi harus pulang ke Edessa (Bizantium) untuk belajar bahasa Yunani.[]

4 Latar Belakang India dan Persia

Syed Nomanul Haq

Proses penyebaran gagasan-gagasan India dan Persia ke Dunia Islam dan pengaruhnya atas pemikiran Islam merupakan masalah yang sangat pelik bagi para sejarahwan. Sejak dahulu, tukar-menukar gagasan telah berlangsung antara India dan Persia, lama sebelum kemunculan Islam.[1] Proses ini, antara lain, terwujud dalam pergulatan doktrinal dan, ini melibatkan banyak modifikasi, bahkan transformasi, pada gagasan-gagasan suatu komunitas oleh tradisi lokal komunitas lainnya. Maka, baik India maupun Persia terkena pengaruh Hellenistik meskipun dalam kadar yang beragam. Banyak gagasan dan sistem Yunani yang akhirnya menjangkau India dan Persia tidak secara langsung berasal dari pusat-pusat ilmu Hellenistik di Timur Dekat, tetapi secara tidak langsung dari satu sama lain (India dan Persia) setelah mengalami perlakuan-perlakuan lokal. Pada saat yang bersamaan, yang menjadikan situasinya bahkan lebih rumit, baik India maupun Persia secara langsung juga menerima gagasan Yunani, dengan bantuan terjemahan-terjemahan teks Yunani asli.[2] Kesemuanya ini menimbulkan jalinan kompleks intelektual dari apa yang bisa disebut sebagai etos India-Persia pra-Islam, dan jalinan kompleks inilah yang kemudian diwarisi Islam.

Sekali lagi, dalam fase formatif tradisi filsafat dan keilmuan Islam sendiri, gagasan-gagasan mengalir ke dalamnya dari berbagai

sumber, dan di sini terbentuklah situasi kompleks lebih lanjut. Ketika Alexandria jatuh ke tangan kaum Muslim pada 21 H/641 M, penaklukan Arab Muslim atas Timur Dekat menjadi tuntas, dan bersamaan dengan ini hadirlah kemudian peninggalan akademi-akademi terhellenisasi yang berkembang dengan sejumlah variasi selama enam abad pertama zaman Kristen. Di antaranya adalah pusat-pusat pendidikan (berbahasa) Suryani yang terdapat di Edessa (Al-Ruhâ', Urfa modern sisi timur Eufrat hulu)[3] Nisibis (dekat Sungai Tigris hulu, barat laut Mosul),[4] Resain (Ra's Al-'Ain, Theodosipolis),[5] Kinnesrin (Qinnasrin),[6] Homs dan Baalbek (Heliopolis). Kota yang juga ditaklukkan oleh kaum Muslim adalah pusat ilmu Harran, yang terletak tidak jauh di selatan Edessa. Harran terutama menjadi tempat para penyembah bintang yang melestarikan agama asli dan pengaruh dari dunia Timur yang cukup jauh—termasuk dalam pengaruh ini, penting untuk dicatat, adalah pengaruh-pengaruh India.[7]

Akan tetapi, ini hanya menggambarkan sebagian dari apa yang diwarisi kaum Muslim. Pada 651 M Syah dari Dinasti Sassaniyyah terakhir meninggal, dan Persia sepenuhnya masuk ke dalam pangkuan Islam. Sekitar lima belas tahun kemudian, tentara Muslim menyeberangi Sungai Oxus, dan pada 95 H/713 M Sind dan Transoksiana dikuasai oleh Damaskus (Bani Umayyah). Kawasan-kawasan budaya ini nantinya memberikan unsur-unsur tambahan bagi sumber intelektual Islam yang sedang berkembang. Salah satu unsur terpenting dari sudut pandang kita kali ini disumbangkan oleh akademi Jundishapur di Persia Selatan yang mencapai puncak kejayaannya sekitar pertengahan abad ke-6 M selama pemerintahan Anûsyirwân. Terus berkembang lama setelah penaklukan Islam, Jundishapur telah menjadi tempat kelahiran berbagai kegiatan intelektual ketika pada 489 M Kaisar Zeno menutup akademi Edessa dan beberapa sarjana Nestoria yang melarikan diri berlindung kepada penguasa Persia yang menyambut mereka dengan ramah dan antusias. Mula-mula menetap di Nisibis, sebagian dari sarjana terhellenisasi ini kemudian bergabung di Jundishapur. Kemudian, pada 529 M sekolah Neoplatonik di Athena juga ditutup oleh dekrit Kaisar Justinian dan, lagi-lagi, para sarjana yang tergusur

itu mengungsi ke Persia. Oleh karena itu, dengan sumber daya akademik yang melimpah dan kesediaannya menampung pelbagai individu, Jundishapur mulai berperan sebagai gelanggang pertukaran ilmu Persia, Yunani, Roma, Suryani, dan India. Laporan-laporan menyebutkan pula bahwa di Jundishapur bermukim sejumlah orang bijak India.[8]

Karena kompleksitas saluran yang dilalui gagasan-gagasan asing untuk memasuki Dunia Islam awal, dan karena pertukaran intelektual yang berlangsung di dalam saluran ini—yang di dalamnya banyak gagasan asli dimodifikasi, diintegrasikan, dan dirombak—sangat sulit memberikan ulasan yang sederhana dan rapi tentang peran gagasan India dan Persia dalam perkembangan pemikiran Islam. Pada kenyataannya, masalah itu lebih diperumit lagi oleh fakta bahwa terjemahan-terjemahan bahasa Arab dari teks-teks berbahasa Sanskrit, Pahlavi, dan Suryani dilakukan dalam fase terawal sejarah intelektual Islam, padahal pada akhir fase tersebut para penerjemah mengarahkan perhatian mereka hampir sepenuhnya pada karya-karya Yunani. Terjemahan-terjemahan paling awal ini tidak banyak yang terselamatkan; hanya fragmen-fragmen dari sebagian tulisan para pemikir Muslim paling awal saja yang sampai pada kita sekarang. Kemudian, sebagian besar dari peninggalan yang dapat kita warisi sekarang ini pun masih dibiarkan tak tersentuh dalam bentuk naskah di beberapa perpustakaan dunia. Oleh karena itu, agaknya, yang terbaik yang dapat kita lakukan pada tahap kesarjanaan modern ini adalah memberikan penjelasan tentatif dan terpotong-potong yang terutama didasarkan pada sumber-sumber Arab belakangan dan catatan-catatan sekunder, suatu penjelasan yang tidak bermaksud hendak memberikan gambaran akhir yang definitif.

Para sarjana kontemporer pernah juga berbicara tentang pengaruh India atas doktrin-doktrin kosmologis *kalâm*, tradisi filsafat atomistik Aristotelian Islam, yang sering disebut secara agak menyesatkan sebagai teologi skolastik Islam. Mulai diperkenalkan ke dunia kesarjanaan modern oleh Schmölders pada 1840-an,[9] masalah pengaruh India atas *kalâm* ini banyak mendapatkan perhatian dan penelaahan para sarjana sejak saat itu. Sekitar lima puluh tahun

setelah Schmölders, sejarahwan Prancis, Mabillean, dengan sangat percaya diri menyatakan bahwa seluruh doktrin atomisme *kalâm* berasal dari India.[10] Dan, dalam suatu atmosfer ketika Goldziher dipuji-puji karena memandang seluruh tradisi sufi hanya sebagai bayangan belaka dari Buddhisme,[11] Horten "mencoba menempelkan label 'India' pada setiap jenis pandangan *kalâm*"[12]—sesuatu yang menuai kecaman dari Massignon, yang mengatakan bahwa Horten telah membuat klaim keliru semata berlandaskan "koinsidensi yang tak berhubungan".[13]

Akan tetapi, sebuah pandangan yang agak lebih jelas dan dapat diterima diungkapkan oleh Macdonald pada 1928, yang menyatakan bahwa *sebagian* dari aspek atomisme *kalâm* memang menunjukkan adanya pengaruh India.[14] Ia menyatakan bahwa sebuah mazhab Buddhisme India bernama Sautrântika (berdiri pada abad ke-1 dan ke-2 SM) mempunyai kepercayaan pada doktrin atomisme waktu, yaitu bahwa waktu tidak dapat dibagi secara tak terhingga, melainkan pada dasarnya terdiri dari momen-momen waktu atomik terpisah yang tidak dapat dibagi-bagi lagi.[15] Macdonald mendasarkan doktrin ini pada laporan filosof Maimonides (w. 601 H/1204 M) bahwa *mutakallimûn* (para pemikir *kalâm*; tunggal: *mutakallim*) yakin bahwa "waktu terdiri dari momen-momen (*ânât*); ini berarti bahwa waktu terdiri dari banyak sekali 'satuan-satuan waktu' yang tidak dapat dibagi lebih lanjut".[16] Karena teori atomisme waktu tidak dijumpai dalam tradisi Yunani, kata Macdonald, *mutakallimûn* tentunya telah meminjam doktrin mereka dari Buddhisme. Sebetulnya, dukungan ilmiah bagi kesimpulan ini datang pada 1936 dari Pines, yang juga melihat adanya pengaruh terhadap *kalâm* dari kosmologi atomismik Jainisme (lahir abad ke-3 SM) dan kosmologi Nyâyâ-Vaiseska Brahmanik (lahir abad ke-3 SM) dari India.[17]

Akan tetapi, mengingat kompleksitas masalah yang telah kita singgung di atas, tidaklah begitu mengejutkan jika kalangan kesarjanaan belakangan ini menemukan alasan untuk tidak sepakat dengan kesimpulan-kesimpulan ini.[18] Pertama, tidak ada bukti jelas mengenai tersedianya teks filsafat India yang menjelaskan doktrin-doktrin atomismik bagi *mutakallimûn* awal. Oleh karena itu, patut dipertanyakan, apa yang menjadi saluran transmisinya? Memang

tak diragukan lagi bahwa dalam tulisan-tulisan *kalâm*, ditemukan adanya rujukan pada aliran filsafat India "Sarnaniyyah", tetapi tampaknya masih belum ada kesepakatan di kalangan sejarahwan mengenai siapa sebenarnya kaum Samaniyyah itu.[19] Rujukan-rujukan pada "Brâhimah" juga ditemukan; lagi-lagi para sarjana ragu untuk mengidentifikasi Brâhimah ini dengan kaum Brahman India.[20] Di samping itu, tidak satu konteks pun dari rujukan-rujukan ini berhubungan dengan atomisme. Akan tetapi, yang lebih penting adalah ditemukannya, belakangan ini, beberapa teks utama *kalâm* yang tidak dikenal oleh sejarahwan sebelumnya, seperti Pines.[21] Memastikan perlunya revisi atas banyak pandangan sebelumnya yang, mau tak mau, didasarkan pada sumber-sumber Arab sekunder, teks-teks temuan ini tidak memberikan bukti langsung bahwa *mutakallimûn* awal meyakini atomisme waktu.[22] Sesungguhnya, Maimonides sendiri hanya sekadar *menyimpulkan* secara logis atas dasar analisis Aristotelian terhadap gerak sehingga dia kemudian menyimpulkan bahwa *mutakallimûn* tentulah "niscaya" percaya pada atomisme waktu.[23] Di samping itu, kini telah terbukti ada perbedaan-perbedaan signifikan antara gambaran spesifik atomisme *kalâm* dan gambaran atomisme Yunani dan India,[24] sehingga masalah ini perlu diteliti secara keseluruhan dengan arah yang baru. Di sinilah inti persoalan mengenai pengaruh-langsung India atas *mutakallimûn*.

Namun, harus dikatakan bahwa ada bukti yang tak dapat diingkari tentang adanya sejumlah catatan mengenai pemikiran filsafat India oleh para penulis Arab awal. Sebagai contoh, dalam *Kitâb Sirr Al-Khalîqah* yang dinisbahkan pada Balînâs (pseudo-Appolonius dari Tyana, orang bijak Neophytagorean abad pertama Masehi),[25] suatu sumber awal yang memainkan peran mengakar dalam tradisi alkemi Islam, dapat ditemukan suatu sanggahan terhadap pandangan-pandangan "kaum Brahman" berkaitan dengan sifat-sifat Tuhan. Penulis *Sirr* menceritakan kepada kita bahwa:

> kaum Brahman berkata: "Sang Pencipta [*Al-Khâliq*] adalah Cahaya [*Nûr*], tidak seperti cahaya-cahaya [*anwâr*] yang dilihat oleh mata; karena Dia adalah Cahaya, dan Dia Maha Mengetahui [*'Alîm*], Maha Mendengar [*Samî'*],

> Maha Melihat [*Bashîr*], Mahakuasa [*Qadîr*]." Mereka berkata: "Kalian, wahai orang Bizantium, hanya menyembah nama karena kalian tidak mengetahui arti nama itu!"[26]

Selanjutnya, pandangan-pandangan ini ditolak keras, dan dalam penolakan ini dibuatlah rujukan teoretis pada Buddha (Al-Budd).[27] Ternyata, mengidentifikasi secara meyakinkan "kaum Brahman" ini tidaklah mudah. Meskipun demikian, agaknya cukup masuk akal jika dikatakan bahwa pandangan-pandangan yang dilaporkan itu berasal atau diturunkan dari doktrin-doktrin filsafat Vedic (berkenaan dengan Veda/Weda, Kitab Suci Hindu—penerj.) klasik. Kita ingatkan kembali bahwa *Upanisad*, suatu korpus dialog metafisik yang ditulis sebagai komentar atas *Weda (Vedânta)*, mencoba melangkah ke luar dari gagasan tuhan-tuhan antropomorfik dan berbicara tentang satu prinsip yang Maha-Transenden, yang darinya semua hal lain mengada, sesuatu yang menghasilkan doktrin non-dualitas dalam filsafat India.[28] Oleh karena itu, pernyataan bahwa Tuhan adalah Cahaya yang berbeda dengan cahaya-cahaya yang terdapat di dunia ragawi, masih tetap konsisten dengan semangat metafisik *Upanishad*.

Begitu juga dalam *Book of Treasures*-nya dokter khalifah Al-Ma'mûn, Job dari Edessa (Ayyûb Al-Ruhâwî, w. 203 H/817 M)[29] ada rujukan pada orang-orang bijak India secara anonim serta gagasan-gagasan kedokteran dan kosmologi. Akan tetapi, dalam kasus ini, sebagian orang bijak tersebut memang telah diidentifikasi dengan sosok-sosok India dalam sejarah, seperti otoritas besar kedokteran Caraka dari Kashmir (abad ke-2 M) dan dokter terkenal periode sebelumnya, Susruta.[30] Rujukan pada otoritas-otoritas medis India dan otoritas-otoritas lainnya dijumpai juga dalam *Fîrdaus Al-Hikmah*, karya Ibn Sahl Rabban Al-Thabarî (w. 247 H/861 M), yang juga berbicara mengenai teori kosmologi India tentang unsur.[31] Kendatipun demikian, dari sudut pandang disiplin filsafat, dan tanpa memerhatikan keakraban kaum Muslim dengan teks-teks medis Sanskrit, gagasan-gagasan kosmologis India yang dirujuk oleh kedua penulis tersebut tidak dapat ditunjukkan dengan jelas sebagai bukti tentang peran-langsung gagasan-gagasan kosmologis India dalam menentukan karakter teori-teori kosmologis Islam.[32]

Akan tetapi, yang tampak jelas adalah peran gagasan dualisme Persia dalam pembentukan doktrin-doktrin kosmologis dan teologis mendasar tertentu dari *kalâm*. Tentu saja, ada banyak bukti mengenai kontak awal antara *mutakallimûn* dan kaum dualis Manichaea (agama Mani atau Manyu) Persia, sesuatu yang banyak melahirkan literatur *kalâm* polemis tentang gagasan dualis. Oleh karena itu, dapat kita baca dalam *Kitâb Al-Aghâni*-nya Abu Al-Faraj Al-Ishfahânî (w. 357 H/957 M) bahwa sejumlah murid bapak *kalâm*, Al-Hasan Al-Bashri (w. 110 H/728 M), melakukan diskusi dengan orang-orang yang dianggap sebagai penyebar Manichaeisme[33] dan ini merupakan bukti bahwa kontak aktif kaum dualis telah berlangsung pada periode formatif *kalâm* paling awal. Sebetulnya, banyak catatan *kalâm* tentang kosmologi dualis dibuat antara lain oleh *mutakallimûn* 'Abd Al-Jabbâr (w. 415 H/1025 M)[34] dan Al-Mâturîdî (w. 331 H/942 M),[35] bio-bibliografer Ibn Al-Nadîm (w. 385 H/995 M),[36] dan heresiografer Al-Syahrastânî (w. 548 H/1153 M).[37] Pada saat yang bersamaan, sejarahwan dan bibliografer Muslim secara konsisten menyampaikan terjemahan-terjemahan Arab dari risalah-risalah ringkas Manichaean, dan ini meliputi pula, menurut mereka, buku-buku karya Mânî sendiri.[38]

Minat *mutakallimûn* pada dualisme dan kontak mereka dengan kaum dualis Persia semestinya tidak mengherankan kita. Secara historis, situasi ini tampaknya tak dapat dielakkan karena para penakluk Muslim mewarisi suatu populasi cukup besar para penganut Manichaea di dalam wilayah mereka yang meluas. Dan, secara filosofis, hal ini masuk akal mengingat perhatian intens para *mutakallimûn* terhadap masalah sebab-akibat. Doktrin Manichaean bahwa cahaya dan kegelapan merupakan prinsip-prinsip yang aktif dan hidup, bahwa keduanya mempunyai kehendak dan mampu mengakibatkan fenomena nyata, dan bahwa keduanya mempunyai sifat dasar yang membatasi cahaya dari menghasilkan kejahatan dan membatasi kegelapan dari menghasilkan kebaikan—kesemuanya ini secara mendasar bertentangan dengan premis-premis esensial tertentu doktrin *kalâm*.

Mutakallimûn umumnya menolak gagasan tentang sebab-akibat alamiah (*natural causation*),[39] yaitu bahwa segala sesuatu itu mem-

punyai "tabiat-tabiat" atau "sifat-sifat dasar" ("*natures*") yang menjadikan atau menyebabkan mereka itu niscaya ada, atau senantiasa bertabiat dalam suatu cara tertentu. Bagi *mutakallimûn* karakteristik-karakteristik raga jasmaniah tidak lahir dari suatu "tabiat" atau kualitas-kualitas permanen yang tak dapat diubah-ubah; sebaliknya, karakteristik-karakteristik ini dapat direduksi baik secara logis maupun secara fisis menjadi atom-atom dan aksiden-aksiden yang diciptakan Tuhan, satu-satunya Agen atau Pelaku Aktif (*'Amil, Fa'âl*).[40] Sesungguhnya, satu-satunya Pengatur, Pemelihara, dan Penyebab kosmos adalah Tuhan, bukan prinsip gelap-dan-terang, serta bukan pula entitas lainnya. Jelaslah, dualisme mengancam fondasi dasar *kalâm*; maka, tidak terlalu mengherankan kalau banyak sekali dijumpai kumpulan literatur filsafat Arab yang dimaksudkan untuk menolak doktrin-doktrin kaum Manichaea Persia. Pada kenyataannya, istilah *jauhar* yang sering digunakan oleh para *mutakallimûn* untuk atom itu sendiri merupakan pengaraban atas kata Persia *gauhar*.

Akan tetapi, bukan hanya demi membela pandangan-pandangan mereka sendirilah para *mutakallimûn* menundukkan gagasan dualisme ke dalam pengujian kritis, melainkan terdapat pula aspek positif pada usaha mereka. Mereka berusaha mencari secara aktif sebuah doktrin yang terpadu tentang kandungan-kandungan primer segala sesuatu, suatu doktrin yang secara komprehensif menjelaskan karakteristik-karakteristik kualitatif dan kuantitatif dari dunia material (jasadiah), termasuk fenomena gerak dan perubahan.[41] Banyak bahan yang relevan bagi usaha pencarian ini dalam literatur kosmologis dualis; dan bahan ini tidak hanya mencakup tulisan-tulisan Manichaean, tetapi juga bahan-bahan yang berasal dari ajaran-ajaran filosof Aramaik, Bardaishan (w. 222 M)[42] dan heretikus Kristen bernama Marcion (w. 140 M).[43] Bahan ini agaknya memainkan peran sangat penting dalam artikulasi dan kristalisasi kosmologi *kalâm*.

Selain itu, ada aspek teologis pada keterlibatan para *mutakallimûn* dengan Manichaeanisme. Seperti kita ketahui bahwa banyak teks dualis yang ditulis di dalam wilayah imperium Islam awal menyerang ajaran-ajaran dasar Islam seperti kenabian dan wahyu;

secara efektif, ini adalah serangan atas Nabi sekaligus Al-Quran.[44] Yang mencengangkan adalah fakta bahwa sebagian dari para penulis teks-teks ini mengaku Muslim. Di antara mereka adalah orang Persia terkenal yang masuk Islam, 'Abd Allâh ibn Al-Muqaffa'[45]—penulis model prosa Arab yang kepadanya kita banyak sekali berutang budi, di samping banyak lagi yang lain, atas terjemahan Arabnya—yang selalu segar—dari bahasa Pahlavi berupa cerita-cerita orang bijak Persia Bidpai, *Kalîlah wa Dimnah*. Kehidupan Ibn Al-Muqaffa' berakhir dengan tragis dan tiba-tiba ketika, seperti banyak figur lain yang dianggap menyimpan gagasan-gagasan religius Persia kuno di balik baju Islam, ia dijatuhi hukuman mati pada 139 H/776 M atas tuduhan melakukan sejenis bid'ah khusus yang disebut *zandaqah*.[46] Karya-karya para *Zanâdiqah* (tunggal: *zindiq*, orang yang melakukan *zandaqah*) pasti diketahui oleh *mutakallimûn*, yang menulis penolakan yang sengit untuk menanggapinya.[47] Pada kenyataannya, keterlibatan para *mutakallimûn* dalam soal ini begitu diakui sehingga beberapa khalifah pertama 'Abbâsiyyah merekrut sebagian dari mereka dalam "perang suci" resmi yang dilancarkan pada abad ke-2 H/ke-8 M atas kaum zindiq ini.[48] Maka, kemungkinan besar, sebagian besar literatur *kalâm* awal tentang akal dan wahyu, penciptaan dari ketiadaan, keadilan-Nya dan sifat-sifat-Nya, semuanya terbentuk oleh serangan-serangan Manichaean atas gagasan-gagasan mendasar teologi Islam.

Serangan atas gagasan mengenai kenabian dan wahyu juga datang dari beberapa individu pemikir bebas dalam sejarah intelektual Islam periode awal. Di antara mereka adalah alkemis dan dokter Persia terkenal dari Rayy, Abû Bakr Al-Râzî (w. 313 H/925 M), atau dikenal sebagai Rhazes yang dihormati di Barat Latin.[49] Akan tetapi, pengingkaran Râzî terhadap keniscayaan kenabian tidak khusus diarahkan terhadap Islam; dia menolak secara umum kemestian semua nabi yang mengaku memperoleh pengetahuan wahyu. Oleh karena itu, dalam *Tricks of the Prophets* (Tipu Daya Nabi-Nabi)-nya dia menolak perlunya nabi bukan hanya bagi tiga agama monoteistik saja, melainkan juga bagi agama Mânî yang dualis.[50] Nonkonformisme religius Râzî ditampakkan lebih jauh oleh kepercayaannya pada perpindahan jiwa. Tetapi, dia juga seorang

nonkonformis filosofis, non-Aristotelian dalam kepercayaannya pada susunan atomik materi; dan nonkonformis dalam doktrinnya tentang ruang mutlak yang dianggapnya sebagai keluasan murni, dan waktu mutlak yang disebutnya kekekalan (*dahr*).[51] Lagi-lagi, bertentangan dengan para pengikut Aristoteles, Râzî yakin pada penciptaan temporal dunia dan menetapkan dalam kosmogoninya lima prinsip azali (*pre-eternal*): Pencipta (*al-bârî'*), Jiwa (*al-nafs*), Materi (*al-hayûlâ*), Waktu (*al-dahr*) dan Ruang (*al-makân*).[52]

Apakah yang menjadi sumber gagasan-berani Râzî? Para sarjana umumnya mengklaim bahwa dia memungut sebagian besar filsafatnya dari etos non-Islam India-Persia. Ini klaim yang masuk akal, khususnya jika dilihat fakta bahwa otoritas besar Muslim tentang India, Al-Bîrûnî (w. 440 H/1048 M), mempunyai minat besar pada pemikir bebas ini, dan dengan saksama mempersiapkan bibliografi panjang-lebar untuk tulisan-tulisannya.[53] Al-Bîrûnî juga membicarakan Abû Al-'Abbâs Al-Iransyahrî, seorang Persia, yang dinilainya sebagai satu-satunya sarjana di Dunia Islam yang memberikan catatan objektif tentang kepercayaan religius orang India.[54] Meskipun tulisan Iransyahrî tidak ada yang sampai kepada kita, namanya disinggung oleh satu sumber lain, penulis Ismâ'îliyyah Persia, yaitu Nâshir-i Khusraw (w. 481 H/1088 M), yang mengutip Iransyahrî dan melaporkan bahwa Râzî dikaitkan dengannya dan bahwa dari Iransyahrîlah Râzî menerima gagasan tentang materi, ruang dan waktu.[55] Sesungguhnya, tidak ada keraguan sama sekali berkenaan dengan keakraban Râzî dengan Manichaeisme karena dia banyak menyitir secara eksplisit tulisan-tulisan Mânî. Mengenai pengetahuan tentang filsafat India, telah dikemukakan bahwa baik atomismenya maupun konsepnya tentang lima prinsip azali memperlihatkan kemiripan yang mencolok dengan sistem Nyâya-Vaiseska[56]—dan ini barangkali merupakan hasil belajarnya dari Iransyahrî.

Akan tetapi, klaim ini mungkin hanya dugaan karena kita tidak mempunyai bukti langsung, dan karena Râzî menganggap bahwa dirinya adalah murid Plato.[57] Selanjutnya, di sini kita tidak boleh mengabaikan kemungkinan ketergantungan-berat pada sumber-sumber Harran karena dalam karya historisnya *Kitâb Al-Syawâhi* penulis yang paling banyak dikutip oleh Râzî adalah Sâlim Al-

Harrânî.[58] Dan, mengenai kemiripan antara bagian-bagian tertentu gagasan Râzî dengan gagasan-gagasan yang ada dalam sistem Nyâya-Vaiseska, kemiripan ini jelas adanya, tetapi keduanya tetap mempunyai perbedaan besar dalam arah pokoknya. Kemudian, kita mungkin mempertanyakan apakah kemiripan antarunsur tertentu dari keduanya bukan fenomena terpisah. Akan tetapi, yang paling penting adalah bahwa pandangan-pandangan filosofis sang dokter termasyhur dari Persia itu *tidak* melukiskan suatu kecenderungan atau tradisi dalam pemikiran Islam; dia adalah seorang individu yang berjiwa bebas, seorang figur sendirian yang "harus diberi penghargaan karena keberanian intelektualnya meskipun sebagian besar produk literernya dilupakan orang".[59]

Tradisi *falsafah* Islam yang kaya dan sanggup bertahan, sesuatu yang oleh para sarjana Barat biasanya dianggap sebagai satu-satunya ungkapan filsafat Islam, adalah suatu tradisi yang ada setelah *kalâm*. Pada kenyataannya, masa-masa tokoh pertama tradisi ini, "Filosof Arab" Al-Kindî (lahir pertengahan abad ke-3 H/ke-9 M), bersamaan dengan masa-masa kegiatan penerjemahan yang agresif dan sangat sistematik di Bait Al-Hikmah—dan di pusat ini minat para penerjemah produktif dengan segera dan secara sistematik bergeser hampir eksklusif ke teks-teks Yunani. Tradisi *falsafah* memperoleh gagasan mendasarnya dari karya-karya Yunani terjemahan, setia menggunakan logika Aristotelian, bekerja dalam kerangka metafisika Neoplatonik, dan secara intelektual kurang menghormati *mutakallimûn*. Jika para figur terhellenisasi seperti Al-Kindî, Al-Fârâbî (w. 339 H/950 M), dan Ibn Sînâ (w. 429 H/1037M) ini—yang dikenal sebagai *falâsifah* (tunggal: *failasûf*) dalam tradisi Islam—adalah satu-satunya wakil dari filosof spekulatif Islam, maka tradisi India-Persia pra-Islam tampaknya kurang mempunyai peran penting bahkan dalam sejarah intelektual Islam, sekalipun di sini sumber-sumber India telah ditemukan oleh sejumlah sarjana dalam sebagian ucapan-ucapan visioner Ibn Sînâ, sementara doktrin-doktrin *isyrâqî* Suhrawardî banyak mengambil dari sumber-sumber Persia kuno.

Jika akhirnya kita bergeser dari disiplin filsafat ke disiplin ilmu-ilmu kealaman, yaitu kedokteran, dan matematika, gambaran tersebut menjadi lebih jelas, dan ini berkat penelitian kritis oleh sejumlah

sarjana mutakhir.[60] Di bidang-bidang ini, khususnya astronomi, kita sekarang berada dalam posisi menyelidiki banyak sekali saluran historis tradisi Persia-India yang sampai ke Islam awal; sama seperti itu pula, kita kini dapat memperlihatkan peran yang dimainkan tradisi ini sebagai salah satu unsur penting yang sangat menentukan perjalanan ilmu-ilmu eksak Islam. Akan tetapi, ini berada di luar wilayah filsafat, dan karena itu, hanya diberikan catatan ringkas saja. Walaupun demikian, suatu catatan perlu diberikan karena dua disiplin sains dan filsafat spekulatif tersebut acapkali terpadu dalam diri dan benak seorang individu, dan juga karena satu disiplin mempunyai implikasi bagi disiplin yang lain.

Dalam tradisi astronomi Islam—disebut pertama kali karena merupakan bidang yang paling banyak dipelajari—dapat diidentifikasi[61] tiga unsur yang menentukan perjalanan perkembangannya. Unsur pertama, dan yang secara kronologis paling awal, diberikan oleh terjemahan-terjemahan dan adaptasi-adaptasi Arab abad ke-2 H/ke-8 M dari teks-teks Sanskrit dan Pahlavi. Ini memperkenalkan ke Dunia Islam sejumlah konsep astronomi matematis Yunani, konsep yang kebanyakan non-Ptolemaik yang diubah, dengan satu atau lain cara, oleh tradisi-tradisi lokal Persia dan India. Tradisi-tradisi astronomis Yunani-Suryani yang sebagian bersifat Ptolemaik dan tradisi Bizantium yang sepenuhnya Ptolemaik, merupakan unsur kedua yang mencapai Dunia Islam pada akhir abad ke-2 H/awal abad ke-9 M. Akan tetapi, perlu dicatat, kedua tradisi ini tidak sama sekali terpisah dengan Persia dan India. Unsur ketiga berasal dari keberadaan demikian banyak terjemahan Arab dari karya-karya Ptolemaik itu sendiri. *Almagest* pertama kali diterjemahkan—diduga dari versi bahasa Suryani—atas dukungan keluarga Barmak dari Persia selama pemerintahan Hârûn Al-Rasyîd (170–194 H/786–809 M). Menurut Pingree, "Ini mendorong dalam Islam perkembangan astronomi matematis yang esensinya Ptolemaik, tetapi dengan tambahan parameter-parameter baru, dan pemecahan-pemecahan baru bagi masalah-masalah dalam trigonometri bola dari India cenderung menggantikan pemecahan-pemecahan *Almagest*."[62]

Diperlukan uraian lebih lanjut di sini karena kita mempunyai kasus yang menggambarkan proses percampuran gagasan, sesuatu yang kita singgung pada permulaan bab ini. Lama sebelum kelahiran Islam, orang Persia sudah akrab tidak hanya dengan *Almagest*, tetapi juga dengan teks-teks astrologi Yunani dan India melalui terjemahan-terjemahan yang disponsori para penguasa Dinasti Sassaniyyah terdahulu, seperti Ardashîr (226–41 M) dan Shâpûr (241–72 M). Sekitar pertengahan abad ke-5 M, sebuah himpunan tabel astronomi kerajaan, *Zik-i Syahryârân*, disusun. Zîk (tabel-tabel astronomi, bahasa Arab *zij*) ini memuat beberapa parameter yang berasal dari mazhab Brâhmapaksha India yang sudah ada pada abad ke-5, dan yang di dalamnya terintegrasi beberapa bahan dari Yunani. Seabad kemudian, Syah Sassaniyyah Anûsyîrwân memerintahkan untuk membuat perbandingan antara *Almagest* dan sebuah teks India yang dalam bahasa Arab disebut *Zij Al-Arkand* (*arkand* adalah penyerapan Arab dari bahasa Sanskrit *ahargana*) yang berasal dari mazhab Ardharâtrikapaksa yang terkena hellenisasi sebagian pada abad ke-5 M. Upaya ini menghasilkan redaksi *Zik-i Syahryârân* yang baru, dan ini dikenal para penulis Arab. Akhirnya, selama pemerintahan Yazdigird, kaisar Sassanian yang terakhir, dibuatlah versi lain dari *Zik-i Syahryârân*, lagi-lagi dengan menggabungkan unsur-unsur Persia, Yunani, dan India; ini pun dikenal di Dunia Islam dengan baik.[63]

Jelas bahwa teks-teks India merupakan sumber terdekat dari karya-karya astronomi Islam paling awal. Oleh karena itu, kita mempunyai *Zij Al-Arkand*, yang ditulis pada 117 H/735 M di Sind berdasarkan *Khandakhâdyaka* yang disusun Brahmagupta pada 665 M. Tidak lama setelah itu, dua buah himpunan tabel lainnya—*Zîj Al-Jâmi'* dan *Zîj Al-Hazûr*—disusun, yang keduanya berasal dari *Arkand*. Maka, pada 125 H/742 M kita mendapati *Zîj Al-Harqan*, yang, lagi-lagi, menggabungkan bahan Persia dan India, termasuk yang ditemukan dalam *Aryabhatiya*-nya Aryabhata (l. 476 M).[64] Maka, selama pemerintahan Al-Manshûr (137–159 H/754–775 M) dan Hârûn Al-Rasyîd lebih banyak bahan India dimasukkan, dan ini diperkaya lagi dengan terjemahan-terjemahan Arab dari *Zîk-i Syahryârân* (*Zij Al-Syâh*) dan dari karya-karya Ptolemeus. Bahan India disediakan

oleh terjemahan dari sebuah teks Sanskrit yang dikaitkan dengan mazhab Brâhmapaksa, yang jelas-jelas mencantumkan judul *Mahâsiddhânta* dan amat dipengaruhi oleh *Brâhmasphutasiddhânta*-nya Brahmagupta yang ditulis tahun 628 M. Kemudian, muncul *Zîj Al-Sindhind Al-Kabîr*, sebuah teks yang mencampurkan berbagai unsur India dengan unsur-unsur yang berasal dari Ptolemeus dan dari *Zîj Al-Syâh* serta sumber-sumber Persia lainnya; dan ini berarti memperkenalkan tradisi *Sindhind* yang khas ke dalam astronomi Islam awal.[65]

Maka, akan kelihatan bahwa peran tradisi Persia-India dalam perkembangan astronomi Islam cukup besar. Sesungguhnya, sejumlah sangat besar astronom Islam awal adalah orang Persia—Al-Naubakht Al-Fârisî, Ibn Al-Farrukhân, Al-Thabarî, Mâsyâ' Allâh—yang semuanya terasosiasi dengan istana Al-Manshûr; Yahyâ ibn Abî Manshûr serta Ibn Mûsâ Al-Khawârazmî adalah para astronom yang bekerja dalam pemerintahan Khalifah Al-Ma'mûn (198–218 H/813–833 M); ini hanyalah sebagian dari figur-figur Persia yang cukup menonjol dalam periode itu. Tentang orang India yang benar-benar bekerja di Dunia Islam, Ibn Al-Nadîm menyebut nama Manka (atau Kanka),[66] Ibn Dahn,[67] Jûdar,[68] Sanjahil,[69] dan Naq[70]—tidak satu pun dari tokoh-tokoh ini dilaporkan sebagai filosof spekulatif; tetapi, kepada kita diceritakan bahwa mereka adalah penerjemah karya-karya astronomi, astrologi, dan kedokteran berbahasa Sanskrit. Pada kenyataannya, Manka lazim dikenal sebagai anggota kedutaan India yang mengantarkan *Mahâsiddhânta* kepada Khalifah Al-Manshûr.[71]

Peran India dan Persia dalam bidang kedokteran dan matematika, lagi-lagi, cukup jelas dan penting. Ibn Al-Nadîm dan sumber-sumber Muslim lainnya mendaftar terjemahan-terjemahan Arab awal dari karya-karya sejumlah besar otoritas medis India seperti Susruta, Caraka, dan Vagbhata (seorang pemeluk Buddha sekitar abad ke-3 H/ke-9 M atau sebelumnya);[72] ditambahkan pula pada daftar ini teks-teks medis India dari penulis anonim, misalnya, *Sundastâq; Book of Rûsâ; Book of Indian Drugs*[73] dan sebagainya. Bahkan kenyataannya, terjemahan dari sebuah teks kedokteran India masih ada sampai sekarang, yaitu, *Kitâb Syânâq fî Sumûm wa Al-Tariyâq*.[74] Akan tetapi, kelihatannya sebagian besar karya ini

diterjemahkan dari versi bahasa Pahlavinya—dan di sini kontribusi Jundishapur amat menonjol.

Sejak awal, Jundishapur menyediakan dokter-dokter yang setia dan ahli di bidangnya bagi para khalifah Muslim,[75] seperti keluarga Bukhtisyû' yang beragama Kristen Nestorian. Salah seorang anggota keluarga ini, yakni Georgius ibn Jabrail, pada masa kekuasaan Al-Manshur, adalah kepala sekolah kedokteran di Jundishapur dan berperan penting dalam pembangunan rumah sakit pertama di Bagdad.[76] Diberitakan bahwa penerjemah utama dari bahasa Suryani ke bahasa Arab adalah seorang warga Persia dari Jundishapur, yakni dokter Masarjawaih (berjaya sekitar paruh abad ke-2 H/ke-8 M).[77] Karya kedokteran Marjawaih dalam bahasa Arab secara amat mencolok memadukan pendekatan Yunani, India, dan Persia, sebuah pendekatan yang mencirikan mazhab kedokterannya.[78] Akan tetapi, kontak dengan Jundishapur telah ada seawal lahirnya masyarakat Islam itu sendiri, sebab seorang sejarahwan bidang kedokteran, Ibn Abî Ushaibah (w. 669 H/1270 M) melaporkan secara terperinci aktivitas Al-Harits ibn Kaladah, seorang yang berusia lebih tua daripada Nabi Muhammad di sekolah tersebut.[79] Akhirnya, kita mengingat kembali seorang dokter terkemuka dari Jundishapur, Yuhanna ibn Masawayah (w. 243 H/857 M), orang pertama yang menjadi kepala Bait Hikmah selama kekuasaan Al-Ma'mûn, dan guru dari penerjemah terbesar dalam sejarah Islam, yakni Hunain ibn Ishâq (w. 264 H/977 M), yang beragama Kristen Nestorian.[80]

Kontribusi teknik-kuantitatif India dalam perkembangan tradisi matematika Islam merupakan fenomena yang cukup dikenal. Ini diakui oleh setiap orang ketika berbicara tentang angka Arab—angka dari 1 hingga 9 dan 0, yang berlaku dalam sistem desimal. Sistem ini sebenarnya merupakan sistem angka India yang secara sistematis diperkenalkan ke dunia sains oleh seorang ahli matematika dan astronomi terkemuka asal Persia, Muhammad ibn Musa Al-Khwarizmi (w. 233 H/847 M), yang juga seorang Muslim yang nenek moyangnya beragama Zoroaster; dari nama inilah kita mengenal istilah "algorisma" (kini diucapkan menjadi "algoritma"). Bisa jadi Al-Khwarizmi bukanlah Muslim pertama yang mengenal

sistem desimal India, tetapi dialah orang pertama yang mengungkapkannya secara sistematis. Tak diragukan lagi, karya Al-Khwarizmi memiliki arti-penting yang mendasar dalam bidang ilmu pasti, dan di sinilah kita perlu mengakui utang budi peradaban Islam kepada India, meskipun sumber-sumber yang digunakan oleh Khwarizmi bisa jadi ditulis dalam bahasa Pahlavi atau Suryani.[81]

Paparan ringkas mungkin perlu dikemukakan tentang trigonometri. Bidang ini dapat diklaim sebagai buah kreativitas Dunia Islam[82]—tetapi, sekali lagi, sumbangan India dalam hal ini tidaklah kecil. Proto-trigonometri pra-Islam pada dasarnya dilandaskan pada sebuah fungsi tunggal, yakni *chord* (garis lurus yang menghubungkan dua titik sembarang dari suatu busur lingkaran—penerj.). India mentransformasikan fungsi-fungsi *chord* itu ke dalam berbagai bentuk sinus, dan ini menandai babak penting dalam kelahiran trigonometri. Pada abad ke-3 H/9 M, para matematikawan Islam mengambil fungsi sinus dari India. Kemudian, selama enam abad sesudahnya, fungsi sinus yang baru dan fungsi-fungsi lama (tangen, secan, dst.) secara cermat disusun dalam bentuk tabel dengan format seksagesimal. Pada saat yang sama, para matematikawan Muslim mengeksplorasi sejumlah besar teorema yang tidak lagi berkaitan sama sekali dengan sistem kuadrilateral, sebuah ciri proto-trigonometri Hellenistik yang merupakan aplikasi dari teorema Menelaus (abad ke-1 M).[83] "Dengan perkembangan ini," tulis seorang pakar, "trigonometri yang sesungguhnya telah lahir, dalam pengertian bahwa sejak itulah objek studinya meliputi segitiga bola atau segitiga datar, berikut sisi-sisi dan sudut-sudutnya."[84] Tampaknya, ilmu pengetahuan orang Arab tentang fungsi sinus India (Sanskerta *ardhajya* [separuh (*chord*)]→Arab *jyb* [jaib, kantong]→Latin *sinus*→ Inggris *sines*) menandai titik balik terpenting dalam sejarah trigonometri.

Akan tetapi, unsur apa pun yang diterima Islam dari India dan Persia telah ditransformasikan dan diasimilasikan ke dalam sebuah kerangka yang bersifat Islami. Berbagai sistem dan gagasan yang diambil-alih itu kemudian difungsikan dalam kerangka yang baru ini sebagai unsur-unsur yang integral dari sebuah sintesis intelektual yang unik, sebuah sintesis yang mengandung pemikiran-asli Islam. Dalam perkembangannya ketika filsafat Islam meng-

kristal menjadi sebuah tradisi yang telah sepenuhnya berkembang dan independen, Persia telah terserap sepenuhnya ke dalam kerangka Islam. Sementara itu, ketika Sind mencapai kemerdekaan politik dan administratif dari kekuasaan kekhalifahan, India sekali lagi menjadi wilayah yang jauh dan asing dari Islam. Al-Biruni sudah terlambat untuk dapat mengubah keadaan tersebut ketika mengatakan, "Amat sulit kurasa untuk membuat karya tentang India," keluhnya, "meskipun aku menyukainya—untuk urusan ini, aku adalah orang yang terasing di zaman ini!"[85][]

5 Kalam Awal



M. Abdel Haleem

Kalâm, atau *'ilm al-kalâm* (ilmu kalam), adalah nama cabang pengetahuan dalam Islam yang biasanya diterjemahkan sebagai "teologi spekulatif". Secara harfiah, *kalâm* berarti "perkataan", "pembicaraan", atau "kata-kata"; *yatakallam fî* berarti membicarakan atau mendiskusikan suatu masalah atau topik. Dalam pemakaian awal kata *kalâm* dalam pengertian ini, Nabi diriwayatkan pernah menjumpai sekelompok kaum Muslim *yatakallamûna*[1] *fî al-qadar*, yakni berbicara tentang, atau berdiskusi mengenai, takdir.[2] Lawan dari *takallama fî* adalah *sakata 'an*—berdiam diri dalam masalah atau topik tersebut. Kata itu terdapat dalam hadis-hadis lain dan digunakan dalam pengertian demikian bahkan ketika diskusi-diskusi mengenai persoalan-persoalan teologi meluas dan terspesialisasi. Sebuah pernyataan yang dikemukakan Mâlik (w. 179 H/795 M) menjelaskan hubungan antara pembicaraan seperti itu dan kata *kalâm* dalam batas makna leksikalnya. Ia berkata, "Hati-hatilah terhadap bid'ah ...; mereka yang membicarakan (*yatakallamûna fî*) Nama-Nama dan Sifat-Sifat Tuhan, Firman-Nya, Pengetahuan dan Kekuasaan-Nya, dan tidak berdiam diri (*yaskutûn*) tentang hal-hal yang tidak dibicarakan oleh para sahabat Nabi dan pengikut mereka."[3] Sebagai seorang ahli hukum, Mâlik juga menyatakan, "Aku tak suka *kalâm* kecuali dalam hal yang melibatkan

'amal (tindakan, perbuatan), tetapi dalam *kalâm* tentang Tuhan, diam adalah lebih baik daripada bicara."[4]

Kalâm di sini berarti pembahasan (diskusi) tentang masalah-masalah teologi. Sebagaimana yang diamati M. 'Abd Al-Râziq, diskusi-diskusi seperti itu disebut *kalâm* sebelum ilmu *kalâm* berdiri dan dicatat dalam tulisan, dan orang-orang yang terlibat dalam pembicaraan-pembicaraan semacam itu dinamakan *mutakallimûn*. Tatkala buku-buku tentang masalah itu ditulis, ilmu yang diturunkan darinya diberi nama atau sebutan yang telah diterapkan sebelumnya pada diskusi-diskusi semacam itu.[5] Dalam sumber-sumber Islam, berbagai alasan diberikan untuk menamai ilmu tentang *kalâm* itu dengan sebutan *kalâm*. Taftâzânî (w. 793 H/1390 M)[6] mengemukakan alasan-alasan berikut:

1. Secara tradisional, sebutan yang diberikan kepada pembahasan-pembahasan tentang masalah yang terpisah adalah *al-kalâm fî kadzâ wa kadzâ* (suatu penjelasan tentang/sebuah bab atau pasal mengenai sesuatu).
2. Persoalan *kalâm Allâh* (perkataan/firman Allah) adalah persoalan yang paling terkenal dan persoalan yang paling banyak menimbulkan perselisihan.
3. Ilmu *kalâm* yang dimiliki seseorang dapat membangkitkan kekuatan untuk berbicara tentang, atau membahas masalah, religius dan memenangkan argumen-argumen seseorang atas argumen-argumen lawannya sebagaimana peran logika dalam filsafat.

Akan halnya alasan yang pertama, benar bahwa bab-bab dalam kitab-kitab awal seperti *Al-Ibânah,* karya Al-Asy'arî (w. 324 H/935 M), dan *Al-Mughnî,* karya 'Abd Al-Jabbar (w. 415 H/1024 M), menerima sebutan-sebutan seperti itu, tetapi karya-karya ini lahir jauh lebih belakangan daripada kemunculan istilah *kalâm* sebagai ilmu. Hal yang sama dapat dikatakan terhadap alasan kedua karena sebutan itu cukup dikenal sebelum perbincangan tentang *kalâm Allâh* (apakah Al-Quran itu makhluk atau bukan). Demikian pula, alasan ketiga menunjuk suatu tahapan ketika logika dan filsafat Yunani sudah cukup dikenal dan berpengaruh di lingkungan budaya

Islam pada abad ke-2 H/ke-8 M, saat sebutan *kalâm* telah cukup mapan. Dugaan-dugaan lain dikemukakan[7], yang dapat dikatakan datang belakangan ketika *kalâm* sudah mapan sebagai ilmu yang berdiri sendiri pada abad ke-2 H/ke-8 M. Para sarjana Barat, di lain pihak, berpendapat bahwa asal-usul Islam istilah *kalâm* diturunkan secara langsung dari kata Yunani, *dialexis*, yang dipergunakan para Pater Gereja, atau kata *logos,* secara tidak langsung melalui bahasa Suryani,[8] tetapi tak satu pun argumen yang mendasari pandangan-pandangan tersebut memberikan kesimpulan pasti. Istilah itu dalam budaya Islam sudah ada sebelum masa terjadinya kontak dengan sumber-sumber Kristen, Yunani atau Suryani dan bagaimanapun *kalâm*, seperti yang akan diuraikan nanti, bukan satu-satunya istilah yang digunakan kaum Muslim untuk ilmu-ilmu ini: enam istilah lain juga dipakai. Penjelasan paling masuk akal atas keberadaan istilah ini masih berkisar soal makna leksikal asli seperti yang digunakan dalam tradisi-tradisi profetik sebagaimana tersebut di atas.

J. van Ess berpendapat bahwa tidak setiap pembahasan tentang persoalan religius dapat dinilai sebagai bagian dari *kalâm*; sebaliknya, *kalâm* mensyaratkan cara tertentu dalam memperlakukan permasalahan religius: suatu perlakuan yang meniscayakan adanya seorang lawan (bicara) dalam diskusi itu. *Kalâm* "berarti suatu prosedur" yang dengannya Anda membahas dan mendiskusikan suatu topik yang biasanya terjadi atau berjalan menurut suatu struktur tertentu dengan pertanyaan dan jawaban, yang acapkali tersusun dalam bentuk dilema-dilema.[9] Van Ess mengutip sebuah risalah yang diduga merupakan karya Al-Hasan ibn Muhammad ibn Al-Hanafiyyah, suatu risalah anti-Qadariyyah, yang diperkirakan bertahun 73 H/692 M, untuk memberikan contoh *kalâm* dalam pengertian ini sebagai rumusan dialektis yang dimulai dengan mengajukan sebuah pertanyaan, dalam bentuk suatu disjungsi: apa pun pilihan lawan, ia pasti kalah, dan terjebak dalam posisi yang jelas tak dapat dipertahankan atau posisi yang sama dengan penanya.

Tentang masalah masanya, Michael Cook dengan meyakinkan berpendapat bahwa dugaan itu semata disandarkan pada tokoh otoritatif mazhab Zaidiyyah, Imâm Al-Hâdî (w. 298 H/910 M), sehingga sebagian besar argumen yang dikemukakan van Ess dapat

dipertanyakan dan hasilnya tidak bisa disebut sebagai bukti. Menurut Cook, sulit mempertahankan argumen yang muncul sesudah paruh pertama abad ke-2 H/ke-8 M.[10] Kesetiaan menggunakan formula dialektis untuk risalah panjang semacam itu dan fakta bahwa gaya teks itu sangat berbeda dengan gaya Al-Hasan dalam *Risâlah Al-Irja'*-nya, menjadikan pengaitan pada Al-Hasan berdasarkan otoritas tunggal Al-Hâdî lebih sulit untuk diterima.

Atas dasar risalah ini van Ess berpendapat bahwa bentuk diskusi teologis itu dipinjam dari sumber-sumber Yunani, sementara Cook, atas dasar teks berbahasa Suryani, yang bentuknya mirip dengan risalah, bersikukuh pada pendapat bahwa asal-usul risalah itu berbahasa Suryani.

Tanpa memasuki persoalan hubungan budaya Islam dengan Yunani atau Suryani, sulit untuk disepakati bahwa para penulis Muslim mesti memakai salah satu sumber tersebut untuk mengenal rumusan dialektis itu, atau bahwa rumusan itu tidak ada dalam budaya mereka. Pada kenyataannya, kita mempunyai sepotong argumen yang bermasa jauh lebih awal daripada tahun yang dikemukakan van Ess atau Cook; yaitu, dialog antara Ibn 'Abbâs dan beberapa orang Khârijiyyah (Khawârij) yang memberontak terhadap 'Alî.

> Ketika diutus oleh Khalifah 'Alî untuk berada argumen dengan mereka, Ibn 'Abbâs bertanya, "Apa sebab kalian menentang 'Alî? Mereka menjawab "Ada tiga hal: *pertama*, ia menetapkan beberapa orang sebagai hakim *fî amr Allâh*, padahal hukum hanyalah milik Allâh; *kedua*, 'Alî berperang, tetapi tidak menangkap tawanan atau mengambil rampasan perang. Jika musuhnya adalah orang beriman, haram baginya memerangi mereka, dan jika musuhnya itu orang kafir, ia berhak membunuh dan mengambil mereka sebagai tawanan. *Ketiga*, ia melepaskan posisi sebagai *Amîr Al-Mukminîn*. Jika bukan *Amîr Al-Mu'minîn*, ia tentu *Amîr Al-Kâfirîn*."
>
> Ibn 'Abbâs berkata, "Jika aku menukil dari Al-Quran dan *Sunnah* untuk menyanggah argumen kalian, maukah kalian

kembali kepadanya?" Mereka menjawab, "Mengapa tidak?" Tentang yang pertama, ia mengutip QS Al-An'âm (6): 95 dan QS Al-Nisâ' (4): 35 yang menyatakan bahwa para hakim dipilih guna memutuskan harga seekor domba yang dibunuh dalam masa *harâm* (dalam haji) serta dalam perselisihan perkawinan, dan ia mengemukakan, "Apakah kalian mengira bahwa memberikan wewenang kepada seseorang untuk memutuskan perkara darah kaum Muslim dan perdamaian itu lebih baik, ataukah lebih baik memutuskan harga seekor domba atau suatu perkara yang melibatkan persoalan apakah halal bagi seorang manusia menggauli istrinya?" Mereka mengaku kalah mengenai yang pertama. Tentang persoalan kedua bahwa 'Alî berperang tanpa mengambil tawanan atau rampasan, Ibn 'Abbâs bertanya kepada orang Khawârij itu, "Apakah kalian akan menjadikan ibu kalian 'Â'isyah[11] sebagai tawanan? Jika kalian mengatakan beliau bukan 'ibu' kita, berarti kalian orang kafir. Dari situ, kalian menyaksikan bahwa kalian terjepit di antara dua hal yang terlarang. Apakah aku telah menjawab argumen-argumen kalian dalam masalah ini?" Mereka berkata "ya." "Tentang keberatan kalian bahwa ia menanggalkan posisi *Amîr Al-Mukminîn*, saya hendak menceritakan apa yang dilakukan Nabi di Hudaibiyah ketika wakil orang Quraisy tidak menerima tulisan 'Alî 'Inilah kesepakatan antara Rasul Allah dan ....' yang menuai keberatan dari Abû Sufyân dan Suhail yang mengatakan, 'Jika kami mengakui engkau rasul dari Allâh kami, maka tentu kami tidak memerangi engkau,' dan mengenainya Nabi berkata kepada 'Alî, "Hapus itu dan tulislah, 'Inilah kesepakatan antara Muhammad, putra 'Abdullâh, dan Abû Sufyân serta Suhail.'" Karena butir yang ketiga ini, dua ribu orang Khâwarij mengubah sikapnya dan tidak lagi memerangi 'Alî.[12]

Dalam dialog ini, baik orang-orang Khâwarij maupun Ibn 'Abbâs menggunakan bentuk rumusan tanya-jawab, pada suatu masa yang jauh lebih awal daripada masa *risâlah* yang van Ess

dan Cook kutip untuk menunjukkan asal-usul non-Muslim bagi rumusan itu.

Pandangan van Ess bahwa *kalâm* melibatkan struktur dialektis yang seperti itu tidaklah selaras dengan pandangan Islam tentang *kalâm*. Situasi dialektis dan rumusan disjungsi tentu saja merupakan bagian dari *kalâm,* tetapi bukan satu-satunya bentuk yang diakui. Sepanjang sejarah *kalâm,* tulisan-tulisan teologi dengan karakteristik beragam juga diterima sebagai bagian dari *kalâm*.

Seperti telah disinggung, *kalâm* bukan satu-satunya sebutan yang diberikan kepada ilmu ini sebagai subjek tersendiri. Sebanyak tujuh sebutan dalam bahasa Arab diberikan untuk ilmu itu, yang mungkin tidak dikenal dalam ilmu lainnya, dan boleh jadi menunjukkan bahwa keberatan terhadap *kalâm* yang diperlihatkan oleh para sarjana seperti Mâlik terus berlangsung setelah itu.

1. Salah satu sebutan yang berumur paling tua diberikan oleh Abû Hanîfah (w. 150 H /767 M), pada abad ke-2 H/ke-8 M, yang dinamai *'ilm al-fiqh al-akbar. Fiqih* adalah kata dalam Al-Quran (Al-Taubah [9]: 122) dan fakta ini memperlihatkan hubungan antara *kalâm* dan fiqih. Kata adjektif (sifat) *al-akbar* menunjukkan superioritas masalah-masalah yang terkait dengan prinsip-prinsip keimanan terhadap aspek-aspek praktis *Syarî'ah.*
2. *'ilm al-kalâm*: ini juga merupakan salah satu sebutan tertua. Ja'far Al-Shâdîq (w. 148 H/765 M), Abû Hanîfah (w. 150 H/767 M), Mâlik (w. 179 H/795 M), dan Syâfi'î (w. 204 H/819 M) diriwayatkan telah memberikan pendapat (opini) mereka tentang *kalâm* dan *mutakallimûn.*[13] Sebutan ini agaknya merupakan istilah atau sebutan yang paling lazim dan paling awet.
3. *'ilm ushûl al-dîn*: sebutan awal lainnya yang didasarkan atas pembagian pengetahuan religius menjadi *ushûl* dan *furû'* (pokok dan cabang). Sebutan ini digunakan oleh Asy'arî (w. 324 H/935 M) dalam *Al-Ibânah 'an Ushûl Al-Diyânah* dan oleh Al-Baghdâdî (w. 429 H/1037 M) dalam *Ushûl Al-Dîn*-nya. Fakultas-fakultas teologi di Universitas Al-Azhar, misalnya, disebut *kulliyât ushûl al-dîn.*

4. *'ilm al-'aqa'id:* sebutan terkemudian, mungkin sudah dimulai dari abad ke-4 H/10 M. Sebutan ini muncul dalam karya penulis seperti Al-Thahâwî (w. 331 H/942 M), Al-Ghazâlî (w. 505 H/1111 M), Al-Thûsî (w. 671 H/1272 M), dan Al-Ijî (w. 756 H/1355 M).
5. *'ilm al-nazhar wa al-istidlâl:* sebutan ini dikemukakan oleh Taftâzânî dalam pendahuluan *Syarh Al-'Aqâ'id Al-Nasafiyyah.* Sebutan itu pernah diberikan dalam kitab-kitab *kalâm* awal dalam bab pendahuluan pertamanya, yang membahas bukti dan metodologi *'ilm al-kalâm.* Ini dapat dilihat dalam *Ushûl Al-Dîn,* karya Al-Baghdâdî (w. 429 H/1037 M), dan *Al-Mughnî,* karya 'Abd Al-Jabbâr (w. 415 H/1024 M). Hal ini mungkin karena pentingnya metodologi *kalâm,* sebutan yang diterapkan pada semua ilmu.
6. *'ilm al-tauhîd wa al-shifât:* disebut demikian barangkali karena sangat pentingnya keesaan dan sifat-sifat Tuhan lainnya. Nama ini muncul dalam pendahuluan *Syarh Al-'Aqâ'id Al-Nasafiyyah* karya Taftâzânî.
7. *'ilm al-tauhîd:* ini merupakan bagian iman yang terpenting dalam Islam. Sebutan ini digunakan oleh Muhammad 'Abduh (w. 1323 H/1905 M) dalam *Risâlah Al-Tauhîd*-nya, dan selanjutnya menjadi lebih lazim di kalangan para teolog modern.

Ketika *'ilm al-kalâm* menjadi disiplin ilmu terpisah, berbagai definisi istilah ini diperkenalkan; definisi-definisi berikut, yang diberikan pada masa yang berbeda dalam sejarah *kalâm,* acapkali dikutip. Di antara yang paling awal adalah definisi yang dikemukakan oleh Abû Hanifah (w. 150 H/787 M), yang memberi nama *al-fiqh al-akbar* dan menyatakan: "fiqih dalam *ushûl al-dîn* lebih baik dibandingkan fiqih dalam *furû' al-ahkâm.* Fiqih adalah pengetahuan tentang kepercayaan dan praktik yang diperbolehkan dan yang wajib. Apa yang berhubungan dengan kepercayaan disebut *al-fiqh al-akbar,* sedangkan yang berhubungan dengan praktik disebut *al-fiqh* saja."[14] Pembedaan-pembedaan seperti itu memengaruhi para teolog terkemudian seperti Al-Nasafî (w. 537 H/1142 M)[15], dan pengetahuan yang ada dalam kedua tipe fiqih itu didasarkan pada bukti-bukti tradisional, Al-Quran dan hadis (*naqlî*) atau bukti-bukti rasional (*'aqlî*).

Al-Fârâbî (w. 339 H/950 M) membedakan antara *kalâm* dan fiqih dan mendefinisikan *kalâm* dalam *Iḥshâ' Al-'Ulûm* sebagai: "ilmu yang memungkinkan seseorang untuk menopang kepercayaan-kepercayaan tertentu dan perbuatan-perbuatan yang ditetapkan oleh Sang Pembuat Hukum agama dan untuk menolak opini-opini yang bertentangan dengannya."[16] Al-Baidhâwî (w. 680 H/1281 M) dan Al-Ijî (w. 756 H/1355 M) memberikan definisi *kalâm* sebagai: "ilmu yang memungkinkan seseorang untuk menegakkan kepercayaan-kepercayaan agama, dengan mengemukakan argumen/bukti, dan menghilangkan keraguan." Ibn Khaldûn (w. 807 H/1404 M) mendefinisikan *kalâm* sebagai: "ilmu yang melibatkan argumentasi dengan bukti-bukti rasional untuk membela rukun-rukun iman dan menolak para ahli bid'ah yang menyimpang dari kepercayaan kaum Muslim generasi awal dan ortodoksi Muslim".[17] Pada zaman modern, Muḥammad 'Abduh (w. 1323 H/1905 M) mengemukakan definisi berikut:

> Ilmu yang mengkaji Wujud dan Sifat Tuhan, penegasan-penegasan yang-esensial dan yang-mungkin tentang Dia, dan juga penafian yang mesti dibuat berkaitan dengan-Nya. Ilmu kalam juga berhubungan dengan para rasul dan keautentikan pesan mereka serta pengujian terhadap kualitas mereka yang esensial dan yang benar dan apa yang tidak sesuai dalam kaitannya dengan kualitas tersebut.[18]

Tahap paling awal *kalâm* Islam tentu dijumpai dalam Al-Quran sendiri. *Kalâm* dalam pengertian teknisnya melibatkan penyampaian bukti-bukti rasional untuk memantapkan rukun Iman. Pada kenyataannya, ini merupakan gambaran pokok tentang cara Al-Quran menggarap subjek-subjek teologis. Dalam ayat-ayat pertama yang turun, kita menyimak: *"Bacalah, dengan nama Tuhanmu, Yang menciptakan. Dia menciptakan manusia dari segumpal darah ..."* (QS Al-'Alaq [96]: 1–5). Ini menunjukkan kekuatan yang membawa penciptaan dari satu tahap ke tahap lainnya; pada ayat lain, diperlihatkan berbagai tahap perkembangan embrionik dari cairan sperma dan sel telur, embrio, menjadi calon bayi dan bayi, kanak-kanak, dewasa, pikun karena usia lanjut, dan kemudian meninggal, untuk memper-

lihatkan bahwa Dia yang dapat melakukan hal demikian, juga mampu membawa seseorang menjalani tahap-tahap lebih lanjut, yaitu kebangkitan setelah kematian (QS Al-Hajj [22]: 5-7; Al-Mu'minûn [23]: 12-16).

Kebangkitan kembali sesudah mati disinggung berkali-kali dalam Al-Quran. Contoh berikut dibahas oleh dua filosof Muslim, Al-Kindî dan Ibn Rusyd, yang menganalisis landasan rasional argumen-argumen Al-Quran tentang kebangkitan kembali sesudah mati dalam ayat-ayat berikut: QS Yâ Sîn [36]: 77-82.[19]

> Dan apakah manusia tidak memerhatikan bahwa Kami menciptakannya dari setitik air mani, maka tiba-tiba ia menjadi penantang yang nyata!
>
> Dan dia membuat perumpamaan bagi Kami; dan dia lupa kejadiannya; ia berkata: "Siapakah yang dapat menghidupkan tulang-belulang yang telah hancur luluh?"
>
> Katakanlah: "Ia akan dihidupkan oleh Tuhan yang menciptakannya pada kali yang pertama. Dan Dia Maha Mengetahui tentang segala makhluk, yaitu Tuhan yang menjadikan untukmu api dari kayu yang hijau, maka tiba-tiba kamu nyalakan (api) dari kayu itu."
>
> *Dan tidakkah Tuhan yang menciptakan langit dan bumi itu berkuasa menciptakan yang serupa dengan itu? Benar, Dia berkuasa. Dan Dialah Yang Mencipta lagi Maha Mengetahui. Sesungguhnya, apabila Dia menghendaki sesuatu, cukuplah Dia berkata kepadanya: "Jadilah!" maka terjadilah.* (QS Yâ Sîn [36]: 81-82)

Tanpa bermaksud menjadi sebuah buku teologi yang memberikan analisis sistematik, Al-Quran menyinggung semua masalah yang dibicarakan dalam *kalâm* saat ilmu ini kemudian dikembangkan sepenuhnya. Oleh karena itu, Al-Qusyairî (w. 465 H/1072 M) menyatakan, "Sungguh mengherankan orang yang berkata bahwa tidak ada *'ilm al-kalâm* dalam Al-Quran padahal ayat-ayat yang berhubungan dengan *al-ahkâm al-syar'iyyah* adalah terbatas, sementara ayat-ayat yang menaruh perhatian pada prinsip-prinsip

iman jauh lebih banyak."[20] Demikian pula, Al-Râzî (w. 606 H/1209 M), seorang komentator Al-Quran terkemuka dan *mutakallimûn*, menyatakan bahwa dalam Al-Quran bertebaran pembicaraan tentang tauhid, kenabian (*nubuwwah*), dan hari kemudian. Ini karena Nabi harus menghadapi:

> segala macam orang-orang tak beriman, ateis, atau mereka yang ingkar kepada kekuasaan dan takdir Tuhan, dan mereka yang membuat sekutu bagi Tuhan, dari benda-benda langit, seperti bintang, atau benda-benda bumi, seperti orang-orang Nasrani dan penyembah berhala dan mereka yang menolak seluruh kenabian atau mereka yang menyangsikan kenabian Muhammad, seperti orang-orang Yahudi dan Nasrani, juga mereka yang mengingkari kebangkitan dan sebagainya. Al-Quran membicarakan pandangan kelompok-kelompok tersebut, menyanggah dan menjawab klaim-klaim mereka.[21]

Di samping itu, dia menyatakan pula:

> Ayat-ayat Quran yang berhubungan dengan *al-aḥkâm al-syar'iyyah* (hukum-hukum syariat) kurang dari enam ratus, sedangkan selebihnya menjelaskan masalah keesaan Tuhan, kenabian dan penolakan terhadap para penyembah berhala dan berbagai tipe syirik (penyekutuan Tuhan) ... Jika Anda meneliti *'ilm al-kalâm*, Anda tidak akan menemukan apa-apa di dalamnya kecuali pembahasan tentang masalah-masalah ini dan penolakan terhadap kesangsian dan bantahan.[22]

Selanjutnya, Ibn Taimiyyah (w. 728 H/1327 M) menyatakan bahwa: "Al-Quran telah menetapkan prinsip-prinsip iman, dan juga argumen dan buktinya."[23] Ibn Rusyd, filosof yang menulis tentang metode Quran dalam mempertahankan kepercayaan Islam, menyatakan, "Secara keseluruhan Al-Quran adalah ajakan untuk berpikir dan menarik pelajaran dan mengarahkan perhatian kepada cara berpikir."[24]

Perbincangan masalah religius sudah dimulai sejak awal Islam. Telah disebutkan sebelum ini bahwa nabi keluar (dari masjid) dan

mendapati sekelompok kaum Muslim yang tengah mendiskusikan *qadar*. Sesungguhnya, kaum musyrik sendiri menyandarkan diri pada *qadar* untuk membenarkan sikap serta pandangan mereka dan Al-Quran mengarahkan Nabi dalam menjawab mereka (QS Al-An'âm [6]: 148; Al-Nahl [16]: 35). Walaupun Nabi tidak mendorong perdebatan tentang persoalan-persoalan seperti takdir itu, ia menjawab setiap pertanyaan yang diajukan kepadanya apabila pertanyaan tidak berada di luar pengetahuan manusia seperti kapan saat datangnya hari kiamat.[25] Tentang persoalan itu, ia akan mengarahkan si penanya kepada hal-hal yang lebih bermanfaat. Ketika ia ditanya oleh seorang sahabatnya, "Kapan tiba saatnya Hari Pengadilan?" ia menjawab, "Apa yang telah engkau siapkan untuk itu?"

Ia sendiri melakukan diskusi teologis dengan kaum Muslim. Contohnya, adalah tanya-jawab yang dilakukannya dengan utusan dari Najrân, yang dipimpin oleh sesepuh mereka, Al-'Âqib dan Al-Sayyid. Tatkala ia meminta mereka menjadi Muslim dan mereka menampik, ia berkomentar:

> "Apa yang mencegah kalian memeluk Islam adalah pernyataan bahwa Tuhan itu berputra dan (kalian) menyembah salib dan memakan daging babi." Mereka bertanya, "Jika Yesus bukan putra Tuhan, lalu putra siapakah dia?" dan mereka pun kemudian berdiskusi dengannya tentang Yesus. Dia berkata, "Bukankah kalian tahu bahwa tidak ada putra yang tidak menyerupai ayahnya?" Mereka mengiyakan. Dia bertanya lagi, "Bukankah kalian juga tahu bahwa Tuhan kalian itu hidup dan tidak mati, sedangkan hidup Yesus telah berakhir?" Mereka setuju. Dia kemudian bertanya, "Bukankah kalian tahu pula bahwa Tuhan kalian adalah pengawas segala sesuatu dan melindungi serta memelihara segala yang hidup?" Mereka menjawab, "Ya." "Apakah Yesus punya kekuasaan melakukan hal seperti itu?" Mereka menjawab, "Tidak." Dia berkata lagi, "Tuhan kita telah membentuk rupa Yesus di dalam rahim sebagaimana yang dikehendaki-Nya, dan Tuhan kita tidak makan, minum, atau membuang hajat." Mereka berkata, "Ya." Dia berkata,

"Bukankah kalian tahu bahwa Yesus dilahirkan oleh ibunya seperti halnya seorang wanita yang mengandung, dan ibunya itu memberikan kehidupan baginya seperti halnya seorang wanita memberikan kehidupan bagi seorang anak. Ia diberi makan seperti anak lainnya dan ia pernah makan, minum atau buang hajat, bukan?" Mereka menjawab, "Ya." Karena itu, ia bertanya lagi, "Maka, bagaimana mungkin ia seperti yang kalian katakan?" yang terhadap pertanyaan itu mereka tidak dapat memberikan jawaban.[26]

Pembahasan tentang masalah-masalah seperti *qadar*, sifat-sifat Tuhan, hakikat keimanan dan kekufuran, eskatologi dan nasib para pelaku dosa, terus berlanjut pada masa sahabat Nabi dan *tâbi'ûn* (generasi sesudah para sahabat), yang meletakkan landasan bagi masalah-masalah *'ilm al-kalâm* belakangan. Yang mereka hindari bukanlah membicarakan masalah-masalah tersebut, melainkan masuk terlalu jauh ke dalamnya atau memaksakan masalah-masalah yang mengada-ada.[27]

Guna memperoleh gambaran yang gamblang mengenai sifat pembahasan teologis pada masa *kalâm* awal, mungkin bermanfaat jika kita melihat keadaan pada masa-masa berikutnya. Agaknya cukup layak jika kita mengadopsi skema lima tahap berikut ini.[28]

1. tahap permulaan, yang meliputi tahun-tahun pertama dan tahun-tahun paling awal abad ke-2 H/ke-8 M.
2. tahap pencatatan dan kelahiran berbagai aliran dan sekte *kalâm*. Ini berlangsung selama empat abad, dari tahun-tahun awal abad ke-2 H hingga akhir abad ke-5 H/ke-11 M.
3. tahap evolusi dan percampuran dengan filsafat, yang berlangsung selama abad ke-6–9 H/ke-12–15 M.
4. tahap kemunduran dan peniruan, dari abad ke-10 H/ke-16 M hingga akhir abad ke-12 H/ke-18 M.
5. periode modern, yang sudah berlangsung dua abad terakhir ini.

Pada tahap pertama, diskusi-diskusi hanya berkaitan dengan masalah-masalah khusus *kalâm*—dalam hal ini, perbedaan pendapat yang terjadi tampak sebagai kecenderungan yang tidak sempat ber-

kembang menjadi "mazhab" sampai masa-masa kemudian. Baru pada tahap kedualah berbagai mazhab *kalâm* muncul dengan watak khas masing-masing. Pada tahap ini, setiap aspek ilmu *kalâm* didiskusikan dan dituliskan.

Pada masa-masa awal Islam, diskusi teologis berkisar pada sejumlah masalah tertentu. Kita menyaksikan bahwa pembicaraan tentang persoalan *qadar* sudah terjadi pada masa Nabi. Ketika Nabi wafat, muncullah masalah *khilâfah* (suksesi) dan *fitnah* (kekacauan) pada masa 'Utsmân dan 'Alî yang mengawali terjadinya *firaq* (sekte) yang ditandai dengan kemunculan Syi'ah, Khârijiyyah (Khâwarij), dan Murji'ah. Dua sekte yang disebut terakhir ini lahir terutama sebagai hasil dari pemahaman mereka terhadap teks. Sebagian memilih patuh kepada makna harfiah (literal) teks, sementara sebagian lainnya cenderung pada *ta'wîl* (interpretasi) atau mengambil jalan tengah.

Pengaruh Al-Quran atas pembahasan *kalâm* disebabkan oleh sejumlah faktor. *Pertama*, Al-Quran membicarakan setiap isu yang berkaitan dengan kepercayaan pada Tuhan, kenabian dan eskatologi, isu-isu yang menjadi masalah utama *kalâm,* yang mendukung pernyataan Al-Quran dengan argumen-argumen rasional. *Kedua*, Al-Quran membahas kepercayaan dan pemikiran agama-agama lain seperti paganisme dan kemudian Yudaisme serta Kristianisme. *Ketiga*, ia juga menyerukan *nazhar* dan *tafkîr* (perenungan dan pemikiran), dan menjadikan kedua hal itu sebagai kewajiban dalam Islam.[29] *Keempat*, Al-Quran mengandung ayat-ayat yang dikenal sebagai *muḥkamât* (dalam bahasa yang lugas-jelas)—dan Al-Quran menyebutnya sebagai "esensi Kitab Suci"—dan ayat-ayat lain yang dikenal sebagai *mutasyâbihât* (ambigu). *Ta'wîl* (interpretasi) terhadap ayat-ayat *mutasyâbihât*—dipahami secara terpisah atau dipahami berdasarkan ayat-ayat *muḥkamât*—merupakan salah satu faktor pembeda antarsekte dan mazhab. Demikianlah, *kalâm* lahir sepenuhnya dalam lingkungan Islam. Unsur-unsur asing baru datang kemudian akibat dari persinggungan dan pergaulan kaum Muslim dengan bangsa-bangsa lain dan juga akibat dari penerjemahan teks-teks Yunani ke dalam bahasa Arab.

Kemunculan Khârijiyyah (Khawârij) mengangkat isu-isu utama *kalâm* awal, yaitu status dan nasib *murtakib al-kabîrah*: apakah melakukan suatu dosa besar menjadikan seseorang *kâfir* (yang dikutuk masuk neraka untuk selama-lamanya) atau tidak. Di sini kita temukan bahwa Khârijiyyah mengambil pandangan ekstrem yang menilai orang seperti itu sebagai kâfir, dan menginterpretasikan dengan caranya sendiri ayat-ayat Al-Quran yang bertentangan dengan pandangan seperti ini. Pada sisi ekstrem lain yang berlawanan, terdapat Murji'ah yang menilai para pelaku dosa besar masih termasuk orang beriman dan tindakan mereka bukanlah bagian dari iman, sedemikian rupa sehingga tidak ada satu dosa pun yang akan membuat seorang yang beriman menjadi kafir dan tidak ada satu amal baik pun yang memberi faedah bagi seorang kafir. Kaum Murji'ah pun mendasarkan pandangannya pada ayat-ayat Al-Quran yang menjanjikan masa depan yang baik bagi orang beriman dan menafsirkan secara lain ayat-ayat yang mengandung peringatan dan ancaman demi mendukung pendirian ini. Para sarjana dari kalangan sahabat dan tabi'in menghadapi dua sikap tersebut dengan mendasarkan pandangan mereka pada pemaduan dua himpunan ayat Al-Quran, memperlihatkan bahwa seorang beriman yang mengerjakan suatu dosa besar masih tetap seorang Muslim, dan nasib orang itu diserahkan kepada Tuhan, yang mungkin memaafkan atau menghukum, tetapi ia tidak selamanya di neraka.[30]

Seperti telah disinggung, pada masa Nabi persoalan *qadar* banyak memunculkan diskusi tentang apakah manusia mempunyai kehendak bebas atau berada di bawah paksaan. Ini menimbulkan dua kelompok. Qadariyyah bersikukuh bahwa manusia mempunyai *qudrâh* (kekuatan atau kekuasaan) atas tindakan-tindakannya: sebagian sampai pada tingkatan menolak bahwa Tuhan tahu segala hal yang belum terjadi, guna menyingkirkan gagasan adanya suatu paksaan dalam berbuat, dan mengatakan bahwa manusia melakukan semua perbuatannya tanpa bantuan Tuhan. Ini adalah pandangan Qadariyyah awal—tidak boleh dikacaukan dengan Mu'tazilah yang mengakui pengetahuan azali Tuhan, meskipun mereka menegaskan kebebasan dan tanggung jawab manusia

terhadap tindakan-tindakannya. Yang termasuk dalam kelompok yang disebut pertama di atas antara lain Ma'bad Al-Juhanî (w. 80 H/ 699 M) dan Ghailân dari Damaskus (w. 150 H/767 M). Pada posisi ekstrem yang berlawanan dengan argumen ini, ada Jabariyyah, yang menekankan kekuasaan Ilahi dan berpendapat bahwa manusia berada di bawah tekanan (keterpaksaan) karena Tuhan menciptakan tindakan-tindakannya, baik atau buruk, dan manusia ibarat sehelai bulu yang ditiup angin tanpa memiliki kekuatan apa pun. Di dalam kelompok ini terdapat Al-Jahm ibn Shafwân (w. 128 H/745 M) yang merupakan wakil utamanya. Sebagian orang berpendapat bahwa Dinasti Umayyah mendorong lahirnya Jabariyyah demi kepentingan politiknya sendiri. Akan tetapi, pendapat ini tidak sesuai dengan fakta bahwa Jahm, dan ternyata juga Ma'bad, pemimpin Qadariyyah, memberontak melawan Dinasti Umayyah dan terbunuh oleh mereka.

Baik penganut *Jabr* (keterpaksaan) maupun *tafwidh* (pendelegasian tindakan dan tanggung jawab kepada manusia) sama-sama menyandarkan diri pada ayat-ayat tertentu dalam Al-Quran untuk membela pandangannya. Para sarjana di kalangan para sahabat dan tabi'in memiliki pandangan yang berbeda dengan kedua kelompok ini. Mereka menegaskan pengetahuan azali Tuhan dan pada saat yang sama menafikan keterpaksaan perbuatan manusia, yang mengaitkan kehendak dan tindakan dengan suatu sikap yang mengambil jalan tengah antara *jabr* mutlak dan *tafwidh* mutlak. Penjelasan seperti itu diberikan oleh Imam 'Alî, Ibn 'Umar, dan Al-Hasan ibn Alî.[31]

Masalah lain yang sudah muncul sejak awal dalam banyak pembahasan adalah persoalan *imâmah* yang secara khusus telah melahirkan Syi'ah. Pada tahap awal, Syi'ah secara umum berarti kecintaan kepada, atau setia terhadap, *ahl al-bait*. Ini terangkat dan terdorong oleh malapetaka yang mereka alami di tangan penguasa Umayyah dan khususnya pada Pertempuran Karbala, saat Husain, putra 'Alî dan cucu Nabi, dibunuh, bersama para anggota keluarga lainnya (61 H/680 M). Akibat peristiwa tersebut, meletuslah pemberontakan bersenjata oleh beberapa kelompok Syi'ah dan muncullah doktrin-doktrin, seperti *ishmah* (kemaksuman) Imam, *ghaibah*

(kegaiban), *raj'ah* (kedatangan kembali), *mahdiyyah* (kepercayaan terhadap kedatangan Mahdi sebagai penyelamat manusia), dan pengetahuan tentang yang gaib serta tentang interpretasi esoterik. Beberapa anggota keluarga Nabi lebih suka berkonsentrasi dalam usaha mencari pengetahuan dan mengajar pengikutnya daripada terjun dalam politik, seperti 'Alî Zain Al-'Abidîn (w. 114 H/732 M), Muhammad ibn 'Alî (Ibn Al-Hanafiyyah) (w. 81 H/700 M), Al-Bâqir (w. 114 H/732 M), dan Ja'far Al-Shâdiq (w. 148 H/765 M). Tokoh-tokoh ini lebih cenderung mengambil posisi *imâmah* intelektual dan spiritual, yang menggabungkan fungsi pembimbing spiritual dan *faqih mujtahid.* Satu-satunya perkecualian adalah Zaid yang memberontak terhadap Dinasti Umayyah dan gugur pada 125 H/742 M. Pandangan ekstrem tumbuh dan berkembang pada permulaan abad ke-2 H/ke-8 M di kalangan Syi'ah, tetapi ditentang oleh *ahl al-bait* sendiri, seperti Al-Bâqir dan Al-Shâdiq.

Selain persoalan-persoalan teologis yang telah disinggung sebelumnya, pada masa Dinasti 'Abbâsiyyah awal, persoalan-persoalan lain mengemuka semisal kemakhlukan atau kebukan-makhlukan Al-Quran, sifat-sifat ilahiah Kalam Tuhan, dan sifat-sifat umum lainnya yang berkenaan dengan eksistensi dan hubungan mereka dengan Zat Ilahi dan Keesaan-Nya. Sesungguhnya, pada masa ini, seluruh tema esensial yang membangun *'ilm al-kalâm* sudah muncul ke permukaan.

Ketika *'ilm al-kalâm* tumbuh dan berbagai sekte yang berbeda muncul, dan sebagian *mutakallimûn* mulai mengadopsi metode-metode argumen yang mempunyai gaya yang berlainan dengan gaya Al-Quran, sebagian orang mulai mempertanyakan apakah halal kaum Muslim terlibat dalam diskusi *kalâm.* Ketika Abû Hanîfah melarang putranya terlibat dalam perdebatan tentang *kalâm,* putranya berkata kepadanya, "Mengapa Ayah melarang aku terlibat hal-hal yang ayah sendiri terlibat di dalamnya?" Abû Hanîfah menanggapi pertanyaan putranya itu dengan mengatakan, "Ketika kami melakukannya, kami semua diam, khawatir kalau-kalau seorang pembicara salah ucap, sedangkan ketika kalian terlibat dalam pembicaraan ini, masing-masing mengharapkan lawannya

tergelincir dan terperosok dalam kekufuran. Barang siapa menghendaki hal ini bagi lawan bicaranya, maka ia terperangkap dalam jebakan yang sama."[32]

Sebagian yang lain menilainya haram berdasarkan beberapa hadis yang mencelanya atau karena karakteristik negatifnya seperti mengabaikan dalil-dalil naqli atau fakta bahwa sebagian *mutakallimûn* mempersoalkan keimanan para penentangnya atau karena pemakaian logika Yunani. Ini dapat dilihat dalam celaan terhadap *kalâm* oleh para pemimpin berbagai mazhab fiqih Sunni dan juga kaum tradisionalis, seperti Ibn Qutaibah dan keberatan-keberatan yang datang bahkan dari para ulama *kalâm* sendiri seperti Al-Ghazâlî dalam *Al-Jâm Al-'Awwâm 'an 'Ilm Al-Kalâm*-nya, dan kemudian Suyûthî dalam *Shaun Al-Manthiq wa Al-Kalâm 'an Fannay Al-Manthiq wa Al-Kalâm.*

Di pihak lain, di antara para pendukung *kalâm,* ada yang melangkah begitu jauh dengan menyatakan bahwa *kalâm* itu wajib bagi kaum Muslim, dengan argumen bahwa *kalâm* memperkuat akidah dan memantapkan pendirian dalam menghadapi orang yang ragu dan orang yang menentang (Islam). Al-Asy'arî, dalam risalahnya berjudul *Istihsân Al-Khaudh fî 'Ilm Al-Kalâm,* ia menolak pandangan-pandangan yang bertentangan dan membela pandangan-pandangannya sendiri. Dukungan juga datang dari banyak sarjana lain, di antaranya Al-'Amirî, Al-Ghazâlî, Al-Subki, Ibn 'Asâkir, dan Al-Bayâdhî,[33] yang berpendapat bahwa keberatan Nabi adalah keberatan terhadap pembicaraan tentang Zat Tuhan dan diskusi-diskusi yang mengakibatkan perdebatan dengan motif tidak benar, tanpa memiliki pengetahuan, atau yang menimbulkan rasa saling benci. Alasannya, Al-Quran sendiri banyak mengandung ayat yang berhubungan dengan masalah teologis dan menghasilkan argumen rasional bagi masalah tersebut. Perdebatan akhirnya mereda karena fakta bahwa banyak sekali sarjana dan ulama sepanjang sejarah Islam, dari berbagai mazhab, terlibat dalam pembicaraan teologis dan menciptakan ilmu yang sangat penting dalam Islam ini. Karena ilmu kalamlah, sekolah-sekolah atau fakultas-fakultas teologi kini berdiri di pusat-pusat penting pendidikan Sunni dan Syi'ah.

Dalam membicarakan berbagai tahap dan aliran atau mazhab *kalâm*, kita perlu mempertimbangkan tipe argumen yang dipakai dan sikap *mutakallimûn* terhadap argumen itu. Dalam *kalâm* awal, baik argumen tradisional (maksudnya, dalil naqli berdasarkan Al-Quran dan hadis—penerj.) maupun argumen rasional diberikan bobot sama besar. Kita mula-mula menjumpai orang-orang, seperti Al-Hasan Al-Bashrî, Ja'far Al-Shâdiq, Abû Hanîfah, dan Al-Tsaurî, yang merujuk pada keduanya, yang menempatkan bukti tradisional dalam posisi pertama. Ketika Mu'tazilah muncul, mereka mengangkat status *'aql* (akal) menjadi hampir sederajat dengan *naql* (tradisi). Ini terlihat dari pernyataan-pernyataan Wâshîl, yang pernah berkata: "Kebenaran dapat diketahui dari empat sumber: Al-Quran, hadis yang sahih, argumen rasional, dan *ijmâ'*." Kecenderungan rasional berangsur-angsur tumbuh dan berkembang hingga memberikan kepada *'aql* status yang berada di atas *naql*, sehingga sekalipun mereka tetap menggunakan keduanya, tetapi membatasi bidang penggunaan *naql*. Kecenderungan ini mencapai puncaknya pada Nazhzhâm, tetapi setelah itu diikuti dengan adanya semacam usaha penyeimbangan, paling tidak secara teoretis, khususnya seperti kita lihat dalam karya-karya 'Abd Al-Jabbâr dan para pengikutnya yang mencoba menerima kembali keempat sumber sebagaimana dilakukan oleh Wâshil. Akan tetapi, keseimbangan ini praktis dinetralisasi kembali oleh konsep *daur* (sirkularitas dalam argumen atau argumen berputar); karena *'aql* adalah sarana pertama kita untuk menetapkan kebenaran kenabian dan Al-Quran, maka jika kita kemudian meletakkan *naql* di atas *'aql*, berarti kita tengah merusak sarana penting yang membuat *naql* dapat diterima.

Akan tetapi, argumen ini akan lebih dapat diterima jika Al-Quran hanya semata terdiri dari teks sakral yang harus diterima begitu saja dan diikuti tanpa bertanya. Namun, ayat-ayat Al-Quran bukan hanya terdiri dari teks-teks sakral melainkan juga dapat dipandang sebagai proposisi-proposisi (pernyataan-pernyataan) yang disertai bukti-bukti rasional. Mengapa kita tidak menyandarkan pada bukti-bukti rasional yang terdapat dalam Al-Quran, apalagi ketika bukti-bukti itu dianggap lebih meyakinkan, lebih dekat pada hati manusia, dan lebih tidak menjurus pada kekusutan dan

polemik, dibandingkan dengan argumen-argumen tradisional *kalâm*? Ibn Rusyd, misalnya, yang betul-betul seorang filosof, mengkaji metode-metode Al-Quran, membandingkannya dengan metode-metode *mutakallimûn,* dan mendapati bahwa metode Al-Quran lebih unggul, baik bagi para sarjana maupun orang kebanyakan sekaligus.[34] Ibn Taimiyyah juga mencermati bahwa agama terdiri dari masalah dan bukti, seperti halnya Al-Ghazâlî dan Al-Juwainî.[35]

Asy'ariyyah awalnya mengambil pandangan seimbang antara *naql* dan *'aql* pada masa Asy'arî dan Bâqillânî, ketika mereka menyatakan bahwa ada lima jalan menuju pengetahuan: *'aql,* Al-Quran, *sunnah, ijmâ'* dan *qiyâs.* Al-Mâturîdî juga mengakui dua sumber, *sam'* (Al-Quran dan Sunnah) dan *'aql,* tetapi timbangannya cenderung lebih berat kepada *'aql,* ketika konsep tentang *daur* menyusupi *kalâm* Asy'ariyyah, sejak Al-Jawainî hingga mencapai puncaknya pada Al-Râzî. Al-Âmidî mencoba kembali kepada keseimbangan, seperti yang dilakukan oleh 'Abd Al-Jabbâr, tetapi konsep tentang *daur* sudah terlalu dalam berakar.[36] Perkembangan-perkembangan demikianlah yang mendorong Ibn Taimiyyah menulis bukunya, *Al-Muwâfaqah* ("harmoni") atau *Dar Ta'ârudh Al-'Aql wa Al-Naql* ("Penolakan terhadap konflik antara *'aql* dan *naql*") yang memuat kritik terhadap metode Al-Râzî, Al-Âmidî, dan lain-lain yang meletakkan *aql* di atas *naql.*

Seperti telah disinggung di atas, *kalâm* paling awal itu sendiri ditemukan dalam Al-Quran, yang ternyata juga mempersoalkan masalah-masalah teologis dengan ditopang bukti-bukti rasional. Cara mereka memahami Al-Quran dan bagaimana pandangan mereka sehubungan dengan posisi Al-Quran telah membedakan satu sekte dan mazhab teologi dari sekte dan mazhab teologi lainnya. *Kalâm* awal amat dekat dengan posisi Al-Quran yang umumnya digunakan dalam diskusi ulama dari kalangan para sahabat Nabi; tabi'in (generasi Muslim setelah generasi sahabat), dan tabi'it tabi'in (generasi setelah tabi'in) pada tiga abad pertama, mazhab-mazhab Sunni dan juga para Imam *ahl al-bait,* serta siapa pun yang mengikuti petunjuk dan tuntunan mereka dengan setia.

Tabel 5.1 dirancang oleh H.M. Al-Syâfi'î,[37] yang merupakan otoritas terkemuka pada masa kita sekarang ini dalam bidang

kalâm di dunia Arab. Tabel ini memperlihatkan sepintas bagaimana posisi tengah Al-Quran dibandingkan yang lainnya. Syâfi'î memilih sepuluh mazhab yang mempunyai gambaran khas mereka masing-masing dan juga mengungkapkan berbagai tipe pemikiran dan metode dalam *kalâm*, yang dalam jangka waktu lama masih terus memengaruhi kehidupan intelektual dan religius kaum Muslim sampai sekarang.

Sudut pandang Al-Quran, yang dapat disebut Salafiyyah, diletakkan pada posisi tengah, karena ia merupakan asal-usul dari semua mazhab pemikiran dan diterima sebagai kriteria untuk mengukur setiap mazhab. Ada dua dasar susunan horizontal, yaitu: (1) penekanan pada *itsbât* (menerima teks pada nilai literal) atau *tasybîh* (antropomorfisme) pada sisi sebelah kanan, dan penekanan pada *ta'wîl* (interpretasi) dan *tanzîh* (transendensi) pada sisi sebelah kiri; (2) kecenderungan tunduk patuh kepada *naql* (dalil dari tradisi, yakni Al-Quran dan hadis) di sebelah kanan dan kecenderungan tunduk patuh kepada *'aql* (dalil dari rasio) di sebelah kiri. Oleh karena itu, diagram tersebut secara horizontal menunjukkan seberapa jauh kedekatan atau jarak dari sudut pandang Al-Quran yang menggabungkan *'aql* dan *naql,* di samping *itsbât* dan *tanzîh*. Panjang garis vertikal menunjukkan variasi antarkelompok vertikal ini dalam hal ketaatan mereka kepada *naql, itsbât,* atau *'aql* dan *tanzîh*. Sebagai contoh, kaum Zaidiyyah adalah yang paling dekat dengan *salâf* di kalangan kelompok-kelompok yang cenderung kepada *'aql* dan *tanzîh,* dan yang paling tidak mendalam kecenderungannya, sedangkan kaum Ismâ'iliyyah adalah yang paling tunduk patuh kepada *'aql* dan yang paling dalam tersedot oleh filsafat sehingga sampai pada titik *ta'thîl* (menanggalkan semua sifat) meskipun mereka memberinya bentuk *bâthin* (esoterisisme) dan *ta'wîl*.

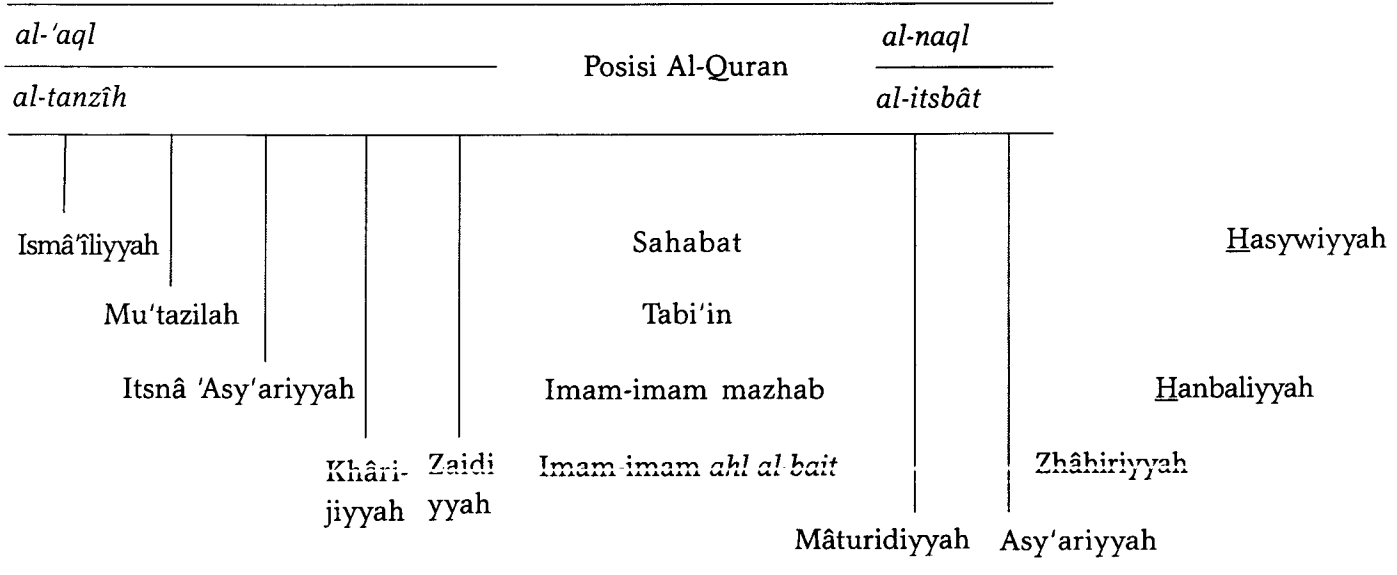
Pada sisi sebelah kanan, kaum Mâturidiyyah adalah yang paling dekat dengan posisi tengah Quran, kemudian diikuti oleh mazhab-mazhab lain sampai Hasywiyyah, yang paling setia kepada *naql* dan *itsbât*.

Posisi tengah Qurani dicirikan oleh gambaran berikut:

1. Mengambil jalan tengah antara *'aql* dan *naql,* memberikan otoritas kepada wahyu, meskipun tidak berarti mengabaikan *'aql* karena teks wahyu sendiri berisi pula argumen-argumen rasional yang selaras dengannya.
2. Tidak berlebihan dalam *ta'wil.* Ta'wil dilakukan berdasarkan kaidah-kaidah bahasa dan penggunaan *Syarî'ah,* serta pada saat bersamaan, menafikan makna-makna yang melibatkan antropomorfisme, sehingga mencapai *itsbât* tanpa *tasybîh* dan mencapai *tanzîh* tanpa *ta'thîl.*
3. Menerima *dalîl* tradisional yang logis, dimulai dari dalil-dalil Al-Quran, *ijma',* kemudian hadis mutawatir, lalu hadis ahad yang sahih atau hasan, serta menolak hadis yang lemah dan palsu.
4. Tunduk pada *Syarî'ah* secara keseluruhan tanpa mengangkat hal yang *furu'* ke status prinsip keimanan.

Perkembangan istilah dalam wacana *kalâm* juga mencerminkan tahap-tahap perkembangan *'ilm al-kalâm.* Sekali lagi, *kalâm* awal adalah yang paling dekat dengan batas-batas Qurani. Dalam sebuah studi tentang terminologi teologis dan yurisprudensi Islam awal,[38] saya membahas *Kitâb Al-Hudûd fî Al-Ushûl,* karya Abû Al-Hasan ibn Fûrak (w. 404 H/1015 M),[39] dan sejumlah karya lain antara lain *Al-Mubîn fî Syarh Ma'ni Al-Fazh Al-Hukamâ' wa Al-Mutakallimûn* oleh Saif Al-Dîn Al-'Amidî (w. 631 H/1233 M), yang memberikan indikasi perkembangan *kalâm* (teologi) pada masa mereka. Yang dimaksud *ushûl* oleh Ibn Fûrak jelas adalah *ushûl al-dîn* (teologi) dan *ushûl al-fiqh* (yurisprudensi). Hubungan antara kedua tipe *ushûl* ini sudah erat sejak permulaan. Buku Abû Hanîfah, *Al-Fiqh Al-Akbar,* adalah mengenai *kalâm.* Lebih lanjut, istilah *ushûliyyûn* dipakai untuk ulama (sarjana-sarjana) kedua subjek itu. Tradisi berkelanjutan yang menggabungkan terminologi kedua subjek tersebut dapat diamati bahkan setelah *kalâm* terkait kuat dengan filsafat,[40] dan buku Ibn Fûrak punya arti penting dalam penggabungan istilah *kalâm* dan *ushûl al-fiqh.* Ini adalah fase awal *kalâm* (*al-kalâm al-qadîm*) sebelum menjadi begitu lekat dengan filsafat (*al-kalâm al-jadîd*). Para sarjana generasi awal seperti Ibn

Tabel 5.1


al-'aql
al-tanzîh
Posisi Al-Quran
al-naql
al-itsbât
Ismâ'îliyyah
Mu'tazilah
Itsnâ 'Asy'ariyyah
Khâri-jiyyah
Zaidi yyah
Sahabat
Tabi'in
Imam-imam mazhab
Imam-imam ahl al bait
Hasywiyyah
Hanbaliyyah
Zhâhiriyyah
Mâturidiyyah
Asy'ariyyah

Fûrak dan penulis-penulis lain yang meniru pendekatannya, seperti Ibn Taimiyyah, agaknya berkehendak menghubungkan *ushûl al-dîn* dengan *ushûl al-fiqh,* dan menjauhkan diri dari pendekatan logika Yunani (Ibn Taimiyyah malah menulis suatu sanggahan terhadap pendekatan yang disebut terakhir ini), tidak seperti penulis-penulis lain, seperti Al-Ghazâlî, Al-Râzî, dan Nashîr Al-Dîn Al-Thûsî.

Fakta bahwa *Al-Hudûd* merupakan contoh *kalâm* awal ditegaskan oleh istilah-istilah pendahuluan yang menggunakan kata *al-'ilm, al-nazhar,* dan sebagainya. Istilah-istilah seperti ini juga dapat dilihat dalam karya-karya para penulis awal tentang *kalâm* awal, seperti Al-Bâqillânî dan 'Abd Al-Qâhir Al-Baghdâdî, sedangkan karya-karya belakangan biasanya dimulai dengan istilah-istilah yang lebih filosofis seperti *al-wujûd wa al-'adam* atau *al-asykâl al-arba'ah,* seperti kita lihat dalam *Al-Tajrîd*-nya Thûsî, atau campuran dari istilah-istilah sebelumnya, yakni *'ilm, nazhar,* dan sebagainya, dengan istilah-istilah filsafat, seperti yang dilakukan Al-Râzî dalam *Muhashshal Afkâr Al-Mutaqaddimîn wa Al-Muta'akhkhirin.* Selanjutnya, layak dicatat bahwa sebagian besar dari istilah-istilah yang dipakai oleh Ibn Fûrak untuk mendefinisikan *kalâm* berasal dari Al-Quran, seperti *'ilm* (1), *nazhar* (6), *kasb* (19), *ibtidâ'* dan *iradah* (35, 36), ketimbang dari filsafat Yunani. Dari nomor 58 hingga 100, misalnya (alias 43 buah istilah) hanya ada 4 istilah yang dapat dikatakan sebagai kata-kata non-Qurani (70, 73, 77, 90). Dengan demikian, kata-kata yang berasal dari Al-Quran tidak kurang dari 90% dari keseluruhannya. Ini berbeda tajam dengan *Al-Mubîn,* karya Al-'Amidî, yang persentasenya jelas jauh lebih sedikit. Membandingkan antara *Al-Hudûd* Ibn Fûrak dan *Al-Mubîn* Al-'Amidî (tentang istilah-istilah filosofis dan *kalâm*) sangat menarik: yang *pertama* mempunyai 133 definisi, 98 di antaranya adalah *kalâm*; sedangkan yang *kedua* mempunyai 233 definisi. Di antara 98 tentang *kalâm* dalam *Al-Hudûd,* hanya 26 (dua puluh persen) dapat dijumpai dalam *Al-Mubîn.* Al-'Amidî meninggal 230 tahun setelah Ibn Fûrak, dan kedua orang itu adalah penulis Sunni. Perbandingan ini bisa menjadi indikasi sejauh mana "kalâm yang baru" bergerak mengadopsi terminologi filosofis.[]

6 Transmisi Filsafat Yunani ke Dunia Islam

Yegane Shayegan

Wilayah persoalan transmisi filsafat dan sains Yunani ke Dunia Islam sangat luas: dunia Hellenistik abad-abad terakhir, Imperium Sassaniyyah dan gereja Kristennya yang spesifik, serta periode Islam. Untuk memahami persoalan transmisi itu, kita tidak dapat tidak merujuk dua budaya pertama yang merupakan tulang punggung dan titik tolak perkembangan historis ini. Kita akan membahas kekuatan-kekuatan dasar yang mengakibatkan perubahan-perubahan dalam setiap periode dan membuka jalan kepada transmisi yang sesungguhnya.

Subjek transmisi bertalian dengan sejumlah besar bidang akademik: filsafat, sejarah filsafat, sejarah sains, Zaman Klasik, sejarah gereja Kristen, baik Kristen Timur maupun Barat, studi-studi Iran, Suryani, dan Arab—dan daftar ini dapat diperpanjang. Budaya tradisional yang disebut Hellenisme akhir merupakan perpaduan banyak unsur, khususnya unsur-unsur yang saling bertentangan, dan untuk memahami penyaluran dan perpindahannya kita pertama-tama harus memahami budaya tersebut. Pemahaman terhadap periode pelik semacam itu menuntut kerja sama erat dari berbagai ragam spesialis, semisal ahli Zaman Klasik, ahli Arab, sejarahwan gereja, dan peneliti gnostisisme, dan sebagainya. Ini adalah tugas yang hanya dapat dijalankan melalui kerja bersama.

Para sarjana dari berbagai bidang agaknya sudah saling memberikan perhatian satu sama lain. Artikel M. Tardieu (1986), seorang sejarahwan gnotisisme, ditanggapi secara terperinci oleh I. Hadot (1990: 275–303), seorang pakar Zaman Klasik. Setelah satu setengah abad penelitian dan pengkajian dalam berbagai bidang, masih banyak masalah yang tetap kabur akibat kelangkaan sumber; misalnya, kita masih berselisih ihwal keadaan para filosof Neoplatonis Athena yang terakhir setelah keputusan Justinianus pada 529 M untuk menutup Akademi Athena dan menyita kekayaannya. Sulit dibayangkan bagaimana para filosof dapat bekerja dalam situasi demikian.

Pemikiran ilmiah dan filosofis Yunani berpindah ke timur, dan tesis mengenai perpindahan pemikiran dari Alexandria ke Bagdad yang dianut oleh sebagian penulis Islam Abad Pertengahan sangat masuk akal. Akan tetapi, tesis mereka harus diterima dalam batas-batas umum dan bukan dalam hal perinciannya. Sebab sejumlah pernyataan mereka didasarkan atas kabar-kabar yang sampai kepada mereka dalam bentuk tradisi lisan dari orang Nestoria dan Yakobit (Ya'qubiyyah). Tradisi lisan biasanya kurang bersifat kronologis dan informasi yang acapkali disampaikan secara non-kronologis itu menunjukkan keberadaan tradisi lisan yang disebut "tradisi yang hidup" (*a living tradition*) oleh E.G. Browne (1921: 114).

Saya melihat pergeseran pemikiran Yunani ke arah timur didorong oleh dua kekuatan yang mendasarinya: Kristianisasi Imperium Romawi, dan internasionalisasi Imperium Sassaniyah.

Kristianisasi Imperium Romawi

Pertanyaan yang hendak dikemukakan adalah: apa yang dimaksud dengan Kristianisasi Imperium Romawi? Dunia yang Hellenistik dikristenisasi dengan laju relatif lambat, suatu proses yang berlangsung lebih dari dua ratus tahun. Kaisar Konstantin memberikan toleransi formal pada 313 M kepada agama Kristen dan pada 325 M ia menyelenggarakan Dewan umum yang pertama di Nicaea. Tugas dewan ini adalah mengatur doktrin Kristen yang diperselisihkan; pada kenyataannya, ini merupakan upaya pertama melembagakan gereja Kristen, dan banyak dewan lainnya dibentuk kemudian untuk

mengonsolidasikan satu doktrin gabungan. Tekanan selalu datang dari negara, tetapi Kristen tidak dinyatakan sebagai agama negara hingga perempat akhir abad keempat oleh putusan Kaisar Gratian. Transformasi politeisme ke dalam budaya Kristen terus berlangsung hingga memasuki abad keenam dan berakhir dengan putusan Justinianus pada 529 M.

Perubahan ini, walaupun berangsur-angsur, adalah perubahan yang bersifat kualitatif, yang dapat kita sebut *epistemik* dalam pengertian bahwa perubahan itu terjadi pada kesadaran umum, dan itu menyentuh inti terdalam pandangan dunia Barat. Perubahan mendasar ini mengakibatkan lahirnya interpretasi linier dan historis tentang waktu yang menggantikan pandangan siklis yang bercokol selama periode Hellenistik. Saya tidak dapat menjabarkan masalah ini lebih lanjut di sini dan hanya dapat menunjukkan bahwa Philoponus dalam *Physics* (456. 17 dst.)-nya menolak pandangan siklis dan menerima pandangan linier tentang waktu. Perubahan ini diabaikan oleh para sejarahwan ide-ide yang menekankan perubahan epistemik yang terjadi pada abad ke-17 dengan kemunculan sains modern.

Apa yang sesungguhnya terjadi dalam perubahan dari pandangan dunia Hellenistik ke Kristen adalah bahwa semua interpretasi yang meragukan dilarang, dan larangan ini tidak terbatas pada kitab-kitab suci; larangan juga mencakup teks-teks gnostik; dan para penafsir Neoplatonis terhadap dialog Platonik tidak bisa menghindarkan diri. Pada kenyataannya, ini merupakan larangan penggunaan simbol dan mitos dan diganti dengan penerimaan dogma resmi. Keadaan ini memisahkan hubungan antara imajinasi kreatif dan pemikiran rasional yang sebetulnya juga dikembangkan kaum Neoplatonis. Inilah yang saya maksudkan dengan perubahan epistemik itu. Apa yang bisa dilakukan oleh para kaisar, yang ingin menegakkan hukum dan tatanan, selain meredam kekacauan? Kekacauan itu, yang diakibatkan oleh munculnya Kristianitas, tidak bisa diterima oleh para penguasa negara.

Konstantin memilih Kristen karena alasan dan motif politik, tetapi masalah yang sesungguhnya adalah bahwa agama Kristen, seperti yang dikatakan E.R. Hayes (1930: 35), "dalam pengertian

tertentu adalah Yudaisme baru". Jika dipisahkan dari hukum Yahudi, Kristianitas tidak mempunyai otoritas legal untuk berurusan dengan peraturan-peraturan seperti halnya dengan kasus Yudaisme dan Islam yang masing-masing mempunyai *Halakhah* dan *Syarî'ah*. Kristianitas mengklaim mempunyai asal-usul Yahudi karena ia datang demi "keselamatan orang Yahudi" (Yohanes, 4: 22). Fakta ini merupakan hikmah tersembunyi bagi perkembangan masa depan dunia Barat, meskipun, tentu saja, tidak tampak demikian selama empat abad pertama sejak kelahiran agama Kristen. Para kaisar berhadapan dengan kesulitan besar karena kredo baru ini tidak mempunyai basis legal, sehingga menimbulkan pelbagai penafsiran bebas. Masalah terakhir tersebut tidak hanya ada dalam hubungannya dengan hal-hal yang gnostik dan para gnostikusnya saja, melainkan juga muncul di dalam gereja itu sendiri. Anarki dan perselisihan terus-menerus terjadi antarsekte, seperti Monofisit, Diofisit, Triteis dan lain-lain. Di Alexandria para pengikut tiga pater yang berbeda bertikai satu sama lain pada saat yang sama. Bagian Barat Imperium Romawi tidak dapat terhindar dari apa yang kemudian disebut bid'ah (*heresy*). Mayoritas uskup di Spanyol abad ke-14 adalah kaum Priscillianis dan menekankan interpretasi simbolik atas Trinitas.

Untuk memecahkan ketimpangan interpretasi doktrinal ini, Alkitab diterjemahkan dari bahasa Yunani ke dalam Latin oleh St. Jerome guna mengisi kekurangan sumber otoritas legal Kristen. Dengan demikian, bahasa Latin menggantikan bahasa Yunani yang telah menggambarkan Kristianitas awal. Seperti catatan E. Stein (1949: 411) dan A. Cameron (1967: 663), maklumat Justinianus tahun 529 M menyerahkan hak monopoli studi hukum kepada tiga pusat ilmu—Roma, Konstantinopel, dan Beirut—seraya mencabutnya dari Caesarea, Athena, dan Alexandria. Dua pusat ilmu yang terakhir ini merupakan pusat terpenting disiplin retorika. Jika hukum Romawi berniat hendak menjembatani jurang akibat ketiadaan legalitas Kristen, maka ia juga harus mengganti retorika Yunani, yang telah menjadi bagian hukum dalam kultur paganisme Yunani. Pada kenyataannya melalui retorikalah orang dilatih menjadi pengacara dalam budaya Yunani. Retorika Yunani sebagai disiplin

hukum menerima pukulan pertamanya pada akhir abad ke-4 M, dan kemerosotan-bertahap retorika Yunani itu mengguncangkan legitimasi dunia Yunani. Karena hukumlah yang membuat suatu masyarakat rekat, maka perubahan mendasar dalam legalitas dapat memengaruhi struktur masyarakat itu. Ini adalah sebuah ironi sejarah, karena hukum Romawi yang kini tersebar luas di dunia Kristen telah mendakwa Kristianitas sebagai kejahatan yang layak diganjar hukuman mati di bawah Kaisar Trajan Lactantius, *Instit.*, 5.11, 12).

Nasib para filosof dan karyanya mengikuti nasib retorika. Bahkan setelah Akademi Athena ditutup, kesulitan dan masalah sudah terbayang dalam cakrawala intelektual Alexandria. Pada 391 M dikeluarkanlah putusan Kaisar Theodosius I yang melarang pengorbanan-pengorbanan penyembahan berhala. Kelompok-kelompok pendeta menyerbu dan menghancurkan kuil-kuil kaum pagan di Alexandria. Banyak sarjana pagan meninggalkan Alexandria. Di antara mereka adalah Olympius, filosof dan pendeta *God Serapis*, dan Helladius serta Ammonius—keduanya pendeta sekaligus ahli tata bahasa, tetapi yang pertama penyembah Zeus dan yang terakhir penyembah dewa yang lebih kecil. Banyak di antara mereka yang upahnya dihentikan dan sebagian lagi dilarang mengajar. Episode paling tragis adalah kematian Hypatia, seorang filosof penyembah dewa, yang dihukum mati oleh sekelompok pendeta pada 415 M (Cameron [1967]: 667–9). Pada perempat akhir abad ke-5 M Ammonius (w. 517 M) diangkat menjadi kepala mazhab Neoplatonisme Alexandria. Banyak sekali tekanan ditimpakan atas Ammonius oleh para penguasa Kristen dalam kaitannya dengan ajaran filsafat paganismenya. Ia dicela keras oleh dua orang sarjana Kristen Zacharias Scholasticus dan Aeneas dari Gaza, karena doktrinnya tentang kekekalan dunia.

Mazhab Alexandrian mengalami transformasi-transformasi yang hebat. Berdasarkan sebuah papirus abad ke-5 M (Maspero [1914]: 165–71), terdapat sebuah asosiasi Kristen yang disebut Philiponoi, yang pekerjaan utamanya adalah mengorganisasi "peperangan" melawan para guru dan siswa pagan dan menyerang kuil-kuil pagan. Severus, nantinya menjadi pater Antioch (Antiokia), adalah

anggota perkumpulan tersebut. Kenyataan ini menunjukkan bahwa iklim akademik saat itu sangat tegang. Dalam keadaan seperti ini, wajar bila seseorang seperti Ammonius terpaksa menandatangani persetujuan damai dengan Athanasius II pada 490-an. Insiden ini dilaporkan oleh Damascius (w. 538 M) (*Vita Isidori*, fr. 316: 251, ed. Zintzen) yang agak sengit terhadap Ammonius dan menuduh Ammonius didorong oleh motif keuangan. Hasil dari persetujuan tersebut, tak pelak lagi, bersifat finansial karena bila tidak demikian tentu Ammonius tidak bisa lagi mengajar sebab gajinya bergantung pada penguasa.

Ammonius harus membuat sejumlah konsesi sebagai imbalannya. Apa sajakah konsesi itu? Pertanyaan ini sangat penting karena mempunyai dampak jangka panjang dan menentukan bagi masa depan filsafat. Ammonius beralih dari komentar Platonik dan memusatkan diri pada Aristoteles, tidak hanya *Organon*, tetapi juga *Metaphysics*-nya. Ini merupakan indikasi jelas bahwa Ammonius sesungguhnya tengah membuat konsesi demi uang dalam perjanjian dengan Pater Athanasius II. Sulit terbayangkan bagaimana ia dapat berkarya dalam keadaan demikian. Tidak ada komentar Ammonius mengenai Plato yang sampai kepada zaman kita sekarang ini, dan boleh jadi ia tidak pernah menulis komentar Platonik sama sekali. Meskipun demikian, adalah aneh kalau ia telah belajar kepada Proclus dan tetap tidak dipengaruhi gairah sang guru pada metafisika spekulatif. Olympiodorus (l. 495/505 M, *in Gorg.*, 198.8) meriwayatkan bahwa Ammonius memberikan kuliah di *Gorgias*, tetapi tidak disebut-sebut mengenai dialog-dialog yang begitu menarik kaum Neoplatonis untuk menulis komentar-komentar seperti *Republic, Timaeus*, dan *Parmenides*.

Ammonius tidak mempunyai pilihan lain kecuali berpindah dari dialog-dialog Platonik, yang kontroversial dalam interpretasi-interpretasi Proclean (terkait dengan Proclus—penerj.)-nya dan diidentifikasi dengan politeisme pagan (bdk. Mahdi [1967]: 234 no. 2 dan Saffrey [1954]: 400–1). Tindakan terbaik yang memungkinkan adalah beralih ke Aristoteles dan me-neoplatonisasi-kan Aristoteles. Ada dua proses dalam interpretasi Ammonius atas Aristoteles. Seperti yang ditulis oleh K.Verrycken (1990: 230)

dengan tepat "neoplatonisasi atas metafisika Aristoteles diimbangi oleh *Aristotelianisasi* yang sesuai terhadap sistem Neoplatonik". Peninggalan Ammonius berupa upaya penyelarasan Plato dan Aristoteles, suatu pusaka yang diwarisi oleh Al-Fârâbî (w. 339 H/950 M) dari Ammonius. Simplicius (dalam *Physics.*, 1360. 28-31) menyebut tujuan Ammonian itu sebagai upaya untuk menyelaraskan Aristoteles dengan Plato. Dalam bentuk Ammonian inilah, filsafat Alexandrian tersalur ke Dunia Islam umumnya dan Al-Fârâbî khususnya.

Untuk memahami dilema Alexandrian, harus diajukan pertanyaan-pertanyaan berikut: apa yang kita maksud (1) dengan neoplatonisasi atas metafisika Aristoteles dan (2) dengan aristotelianisasi atas sistem Neoplatonik? Yang pertama berkenaan dengan persoalan metafisika yang terkait dengan kosmologi, dan yang terakhir mengacu pada level ontologis wujud. Menurut Simplicius (dalam *Physics.*, 1360.24-1363.24, dalam *De Caelo.*, 271.13-21) Ammonius menganggap Tuhan-nya Aristoteles bukan hanya sebab final, melainkan juga sebab efisien. Penggerak yang tak bergeraknya Aristoteles adalah sebab final. Ia adalah intelijibel (*noêton*) yang menggerakkan intelek (*noûs*) tanpa dirinya sendiri bergerak (Arist., dalam *Metaphysics.*, 12.7.1072a26-7, 30-1). Ada masalah ontologis dalam penjelasan Aristoteles. Jika Penggerak yang tak bergerak itu bergerak, siapa yang menganugerahkan eksistensi? Karena, pasti, jika tidak ada apa pun, mustahil ada gerak. *Ada* harus mendahului *ada dalam gerak*. Simplicius (dalam *Physics.*, 1361.31-4) melaporkan bahwa Alexander mengakui suatu kausalitas efisien dalam hubungannya dengan gerak Tuhan, tetapi menolaknya dalam hubungannya dengan substansi (zat) Tuhan (dalam *Physics.*, 1362.11-15). Simplicius (dalam *Physics.*, 1363.9-10) membela Ammonius dengan alasan bahwa jika sesuatu itu menerima geraknya dari luar, ia juga akan menerima eksistensinya dari luar. Argumen ini benar dilihat dari doktrin Ibn Sînâ yang sering disalahpahami tentang eksterioritas eksistensi. Kausalitas final sebagai prinsip gerak (Arist., dalam *Physics.*, 2.6. 198a3) sendiri tampaknya—secara ontologis—tidak memadai bagi Simplicius, Ammonius, dan Avicenna Ibn Sînâ). Dalam pandangan mereka, kausalitas efisien juga merupakan prinsip yang mengantarkan substansi (*ousia*) ke eksistensinya (Simplicius, dalam

Physics., 1363.2-8). Kita menemukan kritik serupa atas Aristoteles dan atas para komentatornya oleh Ibn Sinâ (1947: 23.21-24.4) dalam komentarnya tentang buku *Lambda* dari *Metaphysics*-nya Aristoteles (1072a23-26; Booth [1983]: 109). Ibn Sinâ menyatakan:

> adalah absurd untuk menjangkau realitas pertama melalui gerak dan melalui fakta bahwa ia merupakan prinsip gerak dan juga menuntut agar prinsip itu berfungsi sebagai prinsip bagi esensi. Orang-orang ini tidak menawarkan apa pun selain bukti bahwa realitas pertama adalah suatu penggerak, bukan bukti bahwa ia merupakan prinsip wujud. Saya pastilah tolol sekali jika mengakui bahwa gerak seharusnya menjadi sarana untuk membuktikan realitas pertama, yang dirinya sendiri merupakan prinsip setiap wujud. Upaya mereka mengubah prinsip pertama menjadi prinsip gerak ilahiah tidak niscaya menjadikannya prinsip (juga) bagi substansi ilahiah.

Argumen Ibn Sînâ, yang mirip dengan argumen Simplicius (dalam *Physics.*, 1363.2-8), merupakan inti dasar metafisikanya, sedangkan ontologinya berasal dari persoalan dasar ini. Ini memperlihatkan apa sesungguhnya transmisi itu dan bagaimana gagasan-gagasan diterima dan dikembangkan. Transmisi ini tidak mungkin dapat dijelaskan hanya melalui pendekatan geografis.

Harus ditambahkan pula bahwa gagasan Ammonius tentang mengada (menjadi ada) melalui sebab efisien tidak mempunyai pertautan dengan doktrin Kristiani mengenai penciptaan *ex nihilo* (dari ketiadaan). Kaum Neoplatonis, seperti mitra mereka para filosof Islam, percaya pada "kekekalan" dunia. Harmoni antara sebab efisien dan sebab final, atau antara yang imanen dan yang transenden boleh jadi merupakan bagian dari teori asli yang juga berperan melindungi dan menyelamatkan filsafat dari kegusaran ekleksiastikal.

Tentang persoalan Aristotelianisasi atas sistem Neoplatonik, pembagian wujud menjadi-tiga (tripartit) digantikan dengan gagasan rantai wujud yang hierarkis dan bertingkat, yang masing-masing tahap atau tingkat mengandung materi dan bentuk (Ammonius,

dalam *Catalogue.*, 35.18–36.4; Verrycken [1990b] 230). Sekali lagi, dalam bentuk inilah logiko-ontologi Aristotelian ditransmisikan ke Dunia Islam, yang di dalamnya masih pula mengalami perkembangan-perkembangan yang lebih besar di tangan Al-Fârâbî, Ibn Sînâ dan filosof-filosof Peripatetik yang melanggengkan tradisi mazhab ini. Dengan Ammonius, dimulailah suatu mazhab yang teori-teori filsafatnya, meski terancam oleh tekanan dari agama yang didukung negara, sangatlah mendetail. Dalam suatu pengertian, kita dapat menyatakan bahwa kebangkitan kembali tafsir Aristotelian dalam filsafat Islam secara tak langsung berutang pada kekerasan gereja Ortodoks yang disokong negara.

Setelah masa Ammonius, Mazhab Alexandrian mengalami proses Kristianisasi bertahap. Pada 529 M, tahun penutupan Akademi Athena, Philoponus (w. 570 M) menulis risalah terkenalnya *De aeternitate mundi contra Proclum*, dan tidak lama kemudian *De aeternitate mundi contra Aristotelem*—yang terselamatkan hanya versi Arabnya sebagaimana dilaporkan dalam *De caelo*-nya Simplicius. Philoponus menggunakan peristiwa kontroversi Kristen-pagan untuk menjauhkan diri dari doktrin Neoplatonis tentang kekekalan dunia. Ia kemudian menulis karya-karya teologis yang di dalamnya ia mengambil posisi Monofisit (*Monophysite*), seperti *Diaetêtês* (Juri) pada 522 M, kendatipun ada fakta bahwa Dewan Chalcedon pada 451 M telah menolak doktrin yang menyatakan bahwa Kristus mempunyai satu sifat, bukannya dua (Ilahi dan insani, seperti dalam kasus kaum Dyofisit atau Kaum Nestoria) ini. Menjelang akhir hayatnya tahun 567 M, ia menulis *De trinitate*, yang di dalamnya ia menganut pandangan Triteis Kristologi yang menyatakan bahwa Bapa, Putra, dan Roh Kudus adalah tiga substansi yang pada dasarnya sama esensinya. Ini mengakibatkan perpecahan lanjut di kalangan kaum anti-Chalcedonia. Philoponus didakwa melakukan bid'ah berat dan pandangannya diharamkan pada 680 M, lebih dari seratus tahun setelah kematiannya. Seperti yang dinyatakan secara tepat oleh Sorabji (1987: I): "Hasilnya sungguh ironis, gagasan-gagasannya pertama kali diterima justru di Dunia Islam, bukan di dunia Kristen."

Philoponus sangat diminati di kalangan komunitas Yacobit-Monofisit Persia; Ammonius, di sisi lain, lebih disukai di kalangan

kaum Nestoria-Diofisit. Karya-karya teologis dan juga filosofis Philoponus diterjemahkan ke dalam bahasa Suryani, misalnya *Arbiter*, sebuah risalah Monofisit, dan disunting oleh A. Sanda pada 1930. Akan tetapi, pandangan Triteisnya tidak bergaung di dunia Timur. Kasus Philoponus adalah contoh gamblang bahwa orang Kristen sekalipun tidak kebal dari penganiayaan yang didukung oleh negara, yaitu ketika pandangan-pandangannya tidak selaras atau mengalami konflik dengan tafsir yang dianut secara resmi. Kondisi dalam bidang agama ini memengaruhi pula bidang lain, hingga dunia ilmiah dan Barat terceraikan dari warisan ilmiah Philoponus. Dinamikanya diambil oleh Ibn Sînâ, yang pada gilirannya mengembangkan warisan itu sedemikian rupa sehingga dapat berperan sebagai landasan dan fondasi bagi Revolusi Ilmiah abad ke-17. Warisan itu mula-mula masuk ke Dunia Latin melalui terjemahan-terjemahan abad ke-11 M, dibawa dan kemudian dikembangkan oleh John Buridan dan lain-lain (Zimmerman [1987]: 121–9; Shayegan [1986]: 30–3).

Tentang doktrin penciptaan-dunia Philoponus, doktrin ini diambil para teolog Islam yang selama berabad-abad berselisih pendapat secara tajam dengan para filosof mengenai masalah ini. Nantinya, argumen-argumen mereka itu kembali kepada kaum Skolastik Barat Kristen. Philoponus juga harus dianggap bertanggung jawab terhadap perubahan penting dari pandangan dunia siklis ke linier tentang waktu. Seperti dinyatakan Chadwick (1987: 87), "Philoponus mencampakkan mitos perputaran ulang abadi dan siklus waktu yang tidak berakhir (bdk. dalam *Physics.*, 456.17 dst.). Kosmos material senantiasa dalam perubahan berkesinambungan. Tidak ada seorang pun yang pernah lenyap akan hidup kembali." Ini adalah titik kritis yang terkait dengan aspek lain transmisi yang diterima oleh para teolog Islam dan menimbulkan minat di kalangan filosof.

Philoponus kemudian digantikan Olympiodorus, yang kemungkinan besar adalah seorang pagan, tetapi untuk menjaga diri dari serangan Kristen dan menghindarkan diri dari perhatian orang Kristen ia menyatakan diri sebagai monoteis (dalam *Gorgiam.*, 32–3; bdk. Westerink [1990]: 331).

Setelah itu, ia disusul oleh tiga orang Nasrani: Elias, David, dan Stephanus. Alexandria, bagaimanapun, berhasil mempertahan-

kan diri dengan secara berangsur-angsur menghapuskan citra politeisnya dan menghilangkan kekuatan filosofisnya yang vital.

Nasib Athena, tempat kelahiran filsafat Yunani, tidak ada bedanya dengan Alexandria. Tetapi, sebagai sebuah institusi swasta, Athena secara mendadak tiba pada akhir kehidupannya pada 529 M oleh dekrit kerajaan, dan para filosofnya kemudian lari ke Imperium Sassaniyyah Persia. Di Imperium Barat, Boethius hanya dapat menerjemahkan *Organon*-nya Aristoteles sebelum ia meninggal pada 524 M. Tafsir Ortodoks-Katoliknya tentang Kristologi yang bertentangan dengan kaum Monofisit dan Nestoria dalam *Liber contra Eutychen et Nestorium* (512) boleh jadi tidak menyenangkan Raja Ostrogoth Theodoric, yang merupakan seorang Aria (Arianisme mempunyai kaitan erat dengan doktrin Monofisit). Motif-motif pengutukannya dapat ditafsirkan mempunyai sifat politiko-religius: seorang martir Katolik disiksa oleh Raja Aria (Sharples [1990]: 35).

Perselisihan dan kebingungan doktrinal orang Kristen atas Kristologi tidak hanya terbatas di Imperium Timur. Unsur-unsur historis ini tampaknya agak membingungkan, tetapi dalam praktiknya telah memberikan andil dalam menentukan nasib rakyat di Barat dengan mencampurkan yang-profan dengan yang-sakral, negara dengan agama. Mereka tidak harus taat dan memberikan kesetiaan total kepada hukum agama yang statis dan tak berubah seperti di Dunia Islam.

Dunia Islam mewarisi pemikiran dan sains Yunani beserta segala permasalahannya. Kontroversi Kristen-Pagan dibicarakan oleh filosof dan saintis seperti Al-Bîrûnî (w. 449 H/1050 M), Ibn Sînâ (Nasr dan Mohagheh [1973]: 13, 51 dst.) dan Al-Fârâbî dalam risalahnya yang sudah lenyap *The Beginning of Greek Philosophy*, yang dilaporkan oleh Ibn Abî Ushaibî'ah dalam *History of Physicians* (bdk. Meyerhof [1933]: 114). Ini menunjukkan bahwa para penerima warisan Yunani di kalangan pemikir Muslim menyadari transmisi beserta segala implikasi sosiopolitiknya. Al-Fârâbî, misalnya, dengan penuh kecermatan dan kehati-hatian, agar tidak mengalami nasib seperti yang dialami para sarjana Athena dan Alexandria, menambahkan suatu pasal mengenai hukum Islam, *Al-Syarî'ah*, pada komentarnya atas *Laws*-nya Plato.

Internasionalisasi Imperium Sassaniyyah

Kita sekarang beralih ke bagian yang dimainkan oleh Imperium Persia dalam mengantisipasi dan mempersiapkan jalan bagi diterimanya pemikiran Yunani di Dunia Islam.

Pada 529 M, ketika Justinianus menutup Akademi Athena dan menyita kekayaannya, tujuh filosof pagan lari ke Persia, ke Istana Raja Sassaniyyah Chosroes Anûsyîrwân (w. 578 M). Ini mestinya terjadi pada 531 M. Menurut sejarahwan Agathias, para filosof tersebut antara lain: "Damascius dari Suriah, Simplicius dari Sisilia, Eulamius dari Phrygia, Priscianus dari Lydia, Hermeias dan Diogenes keduanya dari Phoenicia, Isidore dari Gaza" (bdk. Hadot [1990]: 278 no. 15). Mereka tinggal di Persia antara satu sampai dua tahun dan kemungkinan besar menetap di Harran. Mereka tidak mungkin kembali ke Athena seperti yang dikemukakan oleh para sarjana (Tardieu [1986]: 1-44; [1987]: 40-57; Frantz [1975]; 29-38; Sorabji [1983]: 199-200).

Selama menetap di Persia, mereka boleh jadi telah mempertimbangkan kemungkinan mengajar di sejumlah akademi Persia, baik yang sekular ataukah yang ilmiah, seperti Jundishapur, Rayshahr, atau Shiz atau akademi Kristen, seperti Nisibis, Marv, dan Ctesiphon. Keputusan mereka mestinya bergantung pada bahasa yang dipakai dalam akademi-akademi ini. Bahasa utama yang digunakan untuk mengajar adalah Suryani, meskipun bahasa Yunani dan Pahlavi juga digunakan untuk menerjemahkan teks, dan bahasa Persia di pusat-pusat ilmiah (Dênkard [1911], 1: 412.17 dst.). Teks pasca-Sassaniyyah Pahlavi mengungkapkan bahwa sejumlah besar teks ilmiah dan filosofis yang berasal dari Yunani dan India digabungkan dalam *Avesta* selama pemerintahan Shâpûr I (241-72 M) (Zaehner [1955]: 8). Bahasa Suryani adalah bahasa liturgis gereja Persia, yang nantinya disebut bahasa Nestoria menurut nama pendirinya, yaitu Nestorius, Pater Konstantinopel. Di samping itu, banyak juga orang Persia Zoroaster yang kemudian memeluk Kristen menggunakan bahasa Suryani untuk keperluan religius.

Selama Imperium Achaemenia (558-330 SM) bahasa Aramaik dipakai di seluruh wilayah multibahasa sebagai *lingua franca*, dari Sungai Nil hingga Indus. Tradisi ini berlanjut dengan digunakannya

bahasa Suryani selama Imperium Sassaniyyah (Panoussi [1968]: 244 no. 24). Hâjjî Khalîfah (1833-58, 1: 69-70) menyebutkan bahwa bahasa yang digunakan di akademi-akademi Persia adalah "Pehlevica (Pahlavi) ..., Persica (Persia) ..., Syriaca (Suryani)" (bdk. Chabot [1934]: 9). Kita tidak dapat mengatakan bahwa yang menggunakan bahasa Suryani tentulah orang Suriah. Mereka adalah orang Asiria, Chaldeo-Babylonia dan Persia di samping orang Suriah yang sebelumnya menggunakan bahasa Aramaik sebagai sarana komunikasi dan kini menggunakan bahasa Suryani sebagai bahasa liturgisnya. Bahasa Aramaik digunakan di beberapa bagian Perjanjian Lama, bagian Ezra (4: 8-6, 18) dan Daniel (2: 4b-7, 28) dan mempunyai dua dialek, Timur dan Barat. Yang pertama (dialek Timur) menyebar dalam Imperium Persia dan menjadi bahasa *Suraye*, nama yang diberikan oleh para penulis Aramaik Timur kepada bahasa mereka dan menghasilkan literatur pra-Kristen dan Kristen; sedangkan yang terakhir ini (dialek Barat) bertahan di pegunungan Lebanon sekarang dan yang ditemukan hanya penggalan-penggalan literaturnya saja. Abjad Aramaik bahkan dipakai untuk inskripsi Pahlavi Imperium Parthian (248 SM-226 M) dan inskripsi Sassanian (226-632 M) di atas batu.

Transmisi pemikiran filosofis dan ilmiah Yunani lebih kompleks daripada sekadar kedatangan bersama peradaban Yunani-Islam melalui orang Nestoria. Unsur Persia sangat penting bagi perjalanan transmisi itu; seperti yang dengan tepat dinyatakan oleh Peters (1968: 42).

> perkembangan ilmu-ilmu Yunani dalam Islam adalah sesuatu yang kompleks, bukan sekadar peristiwa pertemuan bangsa Arab, yang baru saja merangsek dari gurun, dengan para penjaga warisan Hellenik dari Bizantium. Bukan juga sekadar pertanyaan bagaimana studi-studi Yunani masuk ke dalam Islam? Yang dengan gampang dijawab: melalui orang Nestoria. Dilihat dari semua sisi, ada bukti tentang suatu sintesis kultural Iran yang, dalam analisis akhirnya, memberikan tanah subur yang di atasnya ilmu-ilmu Yunani berkembang.

Sintesis budaya Yunani-Persia tidak hanya dapat dilacak pada periode Seleucid, tetapi ternyata bahwa interaksi antarkeduanya dapat dijejaki sudah berlangsung sejak abad ke-6 SM. Masalah ini tidak mungkin dibahas di sini, dan saya akan membatasi diri pada pernyataan bahwa hubungan antarkedua budaya cukup mesra sejak periode Achaemenia (558 SM). Jelas bahwa setelah Alexander yang Agung, pengaruh timbal-balik ini dirasakan oleh seluruh kalangan masyarakat sejak 330 hingga 248 SM dan setelahnya.

Umumnya disepakati bahwa raja-raja Sassaniyyah amat toleran kepada gagasan-gagasan asing. Pertanyaannya sekarang adalah: (1) Mengapa mereka toleran terhadap paganisme Yunani? (2) Mengapa mereka memperlihatkan toleransi terhadap ajaran Kristen? Dua masalah itu sama sekali terpisah dan tidak dapat diperlakukan sebagai sesuatu yang berlatar belakang tunggal, sekalipun keduanya membuahkan hasil yang sama: yaitu, toleransi pada tingkat religius yang memudahkan perkembangan pemikiran Yunani di tanah Persia. Akan tetapi, satu hal harus diingat, bahwa toleransi dan intoleransi religius Persia mempunyai landasan politik. Penganiayaan atas ajaran Mâni dan Mazdak adalah buktinya.

Tentang pertanyaan pertama di atas, interaksi antarkedua budaya itu sudah berumur seribu tahun. Kita punya bukti berupa sepucuk surat Tansar kepada Raja Tabaristan yang dipublikasikan dalam bahasa Persia oleh Darmesteter (1894: 185-250). Tansar adalah *herpâtan herpât*, yaitu seorang Zoroaster level tinggi yang menulis surat ini atas permintaan Ardeshîr (w. 248 M), Raja Sassaniyah yang pertama, kepada Raja Tabaristan di utara Persia, yang mengajaknya bergabung ke dalam Imperium yang baru dipersatukan. Surat ini semula diterjemahkan dari bahasa Pahlavi oleh Ibn Muqaffa' (102-140 H/720-756 M) ke dalam bahasa Arab dan dari Arab ke Persia pada 607 H/1210 M oleh Muhammad ibn Al-Isfandyâr. Al-Mas'ûdî (w. 345 H/956 M) dalam *Murûj Al-Dzahab* (1865, 2: 161) menyinggung Mobed Tansar ini dan menyebutnya menganut sekte Platonik; ia mengulangi klaimnya dalam *Al-Tanbîh wa Al-Isyrâf* (1894: 90-100). Ini tampaknya merupakan contoh yang baik tentang orang Magi yang terhellenisasi, dan itu menunjukkan bahwa pengaruh Neoplatonik sudah ada di Persia; jika tidak, ini

tidak mungkin menjadi perhatian bersama dari para pendeta tingkat tinggi. Peristiwa-peristiwa pada periode Seleucid (330–248 SM) boleh jadi memainkan peran menentukan di dalamnya. Akan tetapi, ini tidak boleh merusak fakta bahwa Persia bukan merupakan gurun kultural yang dijadikan subur oleh raja-raja Seleucid. Alexander membakar semua buku yang ditemukannya di Persia sehingga orang Parthia dan Sassaniyyah mengalami kesulitan dalam merekonstruksi bahkan tradisi Avestik sekalipun.

Selama periode Parthia mata uang ditulis dalam abjad Yunani, tetapi raja-raja Parthia sangat peduli kepada masa lalu mereka. Oleh karena itu, mereka mulai mencari teks-teks tradisional yang menurut tulisan-tulisan berbahasa Pahlavi telah dihancurkan Alexander. Pencarian saksama yang kedua terjadi selama pemerintahan Raja Sassaniyyah Shâpûr I (241 SM–72 M). Kita punya bukti dari *Dënkard* (1911, I: 412.17–21, bdk. Chaumont (1988): 85) yang mengatakan bahwa Shâpûr I mengumpulkan teks-teks religius dan ilmiah dari bangsa-bangsa lain, dari negara-negara seperti India dan Imperium Bizantium. Ada suasana belajar yang murni dan ada pula yang berkecenderungan politis di semua negara saat itu. Dikatakan murni karena kita tidak mungkin meremehkan kecenderungan-kecenderungan seorang raja seperti Chosroes I pada ilmu. Dalam salah satu putusannya Chosroes mengakui nilai rasional dari logika Aristotelian sebagai sarana penyelidikan teologis, suatu gejala yang juga dapat dilihat dalam tulisan-tulisan teologis Philoponus dan tulisan-tulisan para teolog Islam dan Suryani. Chosroes menyatakan: "Mereka yang memercayai kemungkinan memahami wujud melalui wahyu di samping melalui analogi haruslah dianggap sebagai pencari (kebenaran)" (Zaehner [1955]: 9). Procopius (*Anecdote*, 18.29) menegaskan minat filofis-teologis Chosroes I. Agathias (*Hist.*, 2.2) melukiskannya sebagai kaisar yang memiliki pengetahuan tentang Plato dan Aristoteles. Tentang Plato, tampaknya ia cukup mengenal *Timaeus, Phaeda* dan *Gorgias*.

Mengenai Aristoteles, selain dari laporan Agathias, kita punya bukti naskah berbahasa Suryani (British Museum, MS 14660) yang dikaji oleh Renan (1852: 311–18) yang judulnya: *Discourse Composed*

by Paul the Persian on Aristotle, the Philosopher's Logical Works Addressed to the King Chosroes. Reinaud, yang menggarap naskah-naskah filosofis berbahasa Suryani di British Museum pada masa Ratu Victoria, menulis bahwa istana Chosroes merupakan "suaka bagi filsafat Yunani yang telah mati" (*L'asile de la philosophie grecque expirante*) (Renan [1852]: 311). Ia menambahkan bahwa para filosof yang lari, baik dari Yunani akibat putusan Kaisar Justinianus maupun orang Kristen Nestoria yang diusir oleh gereja Ortodoks, menemukan tempat berlindung di Persia dan mengakibatkan suatu pergerakan besar gagasan-gagasan Hellenistik selama abad keenam. Ia selanjutnya menuliskan "C'est assurémment un singulier phenomène que celui d`un perse écrivant en syriaque un traité de philosophie grecque à l'usage d'un roi barbare".

Untuk menjawab pertanyaan kedua, yaitu alasan toleransi istana Sassaniyyah terhadap Kristianitas, jawabannya harus dicari dalam politik. Toleransi religius senantiasa menjadi *modus operandi* politik Sassaniyyah dan sudah dijumpai sebelumnya dalam tradisi Archaemenia dari Cyrus (558–530 SM) ketika ia menaklukkan Babylonia. Dalam prasasti Babylonia tertulis bahwa Cyrus menganggap Tuhan Masduk dan putranya yang bernama Nabi sebagai nama lain dari Ahura Mazda dan putranya Atarsh (Api Suci). Namun, teori itu sulit dipertahankan, dan ini membuktikan bahwa posisinya bukanlah posisi seorang pemimpin agama, melainkan seorang politisi yang bijak. Pembebasan orang-orang Yahudi Babylonia dan dengan mendapat sebutan "Penggembala Yahweh" membuktikan lebih jauh wawasannya yang tajam tentang politik kekaisaran (Gray [1908], 70). Kebijakan ini diikuti oleh putranya Cambyses (kebalikan dari klaim Herodotus, 3.16 dan berdasarkan sebuah teks Mesir tentang patung anaoforik di Vatikan; Petrie, *History of Egypt*, 3: 361–2) dan Darius I, dan menjadi kebijakan tetap untuk melestarikan keragaman kepercayaan di dalam Imperium.

Para raja Sassaniyyah tak terkecuali. Ardeshîr, raja pertama Dinasti Sassaniyyah, mencontoh langkah Cyrus, yaitu dengan melanggengkan pembauran dan perombakan terus-menerus terhadap simbol dan mitos berbagai budaya dan agama. Dalam sebuah

novel historis Pahlavi yang melegenda, *Karnamagh-e Ardeshire Pâbhaghân*, Ardeshir mengikuti legenda Cyrus. Ia membunuh naga, Haftanboklit, seperti Tuhan bangsa Babylonia, yaitu Marduk, membunuh monster Tiamat (Christensen (1944): 58, no. 5,96). Kalau Cyrus memulai kebijakan menggunakan mitos ini untuk dominasi politik, maka ahli waris sahnya, yaitu wangsa Sassaniyyah, menyamai Cyrus tujuh abad kemudian. Gagasan untuk memiliki suatu imperium internasional merupakan kebijakan sentral Dinasti Archaemenia, dan Dinasti Parthia dalam kadar yang lebih rendah.

Wangsa Sassaniyyah membaurkan apa yang mereka anggap layak dari budaya Yunani. Dua raja pertama dinasti ini, yaitu Ardeshîr dan Shâpur I pada abad ke-3 Masehi, menuliskan dua prasasti pertama mereka di atas batu dalam bahasa Pahlavi Sassaniyyah, Pahlavi Parthian, dan Yunani. Ini bukan hanya disebabkan oleh ketersediaan pekerja murah dari Yunani, seperti diduga para sarjana, tetapi juga untuk menekankan bobot politisnya. Akan tetapi, wangsa Sassaniyyah bersikap lain terhadap orang Kristen Nestoria dan Monofisit, karena mereka ini mempunyai mitos yang tak tergantikan oleh mitos Zoroaster. Dengan menolak doktrin Ortodoks dan implikasi hukumnya, orang Kristen Nestoria dan Monofisit berada dalam posisi hukum yang sulit. Raja Sassaniyyah hanya dapat memengaruhi aspek hukum ajaran Kristen agar mudah diterima para pendeta tinggi Zoroaster khususnya dan orang Persia umumnya.

Orang Kristen Nestoria dan Monofisit berturut-turut kehilangan dukungan dari Konstantinopel melalui sinode-sinode. Kaum Nestoria kehilangan legitimasi negara setelah sinode kedua Ephesus pada 449 M. Sinode yang disebut *Latrocinium* atau "Sinode Para Perampok" oleh Paus Leo ini mengakhiri kontroversi antara Cyril dari Alexandria dan kaum Nestoria yang dimulai pada 428 M dan yang menyebabkan orang Nestoria diusir. Berkenaan dengan kaum Monofisit, hari terakhir mereka juga akan segera tiba, dan Dewan Chalcedon 451 juga ditujukan untuk menentang mereka. Chalcedon menandai masa yang penting dalam sejarah gereja Romawi karena secara resmi negara memilih dewan gereja Ortodoks. Hukum itu diimplementasikan pada 489 M ketika Kaisar Zeno akhirnya menutup Sekolah Edessa yang dijuluki Sekolah Persia. Para

uskup Nestoria beserta para muridnya diusir dan akhirnya hijrah ke Persia, tempat mereka bergabung dengan Barsauma, Pater Nisibis yang memainkan peran penting dalam gereja Persia berkat restu Raja Pirûz. Kejadian ini memecah umat dan ajaran Kristen dengan membagi secara geografis dua Kristologi yang berbeda. Imperium Bizantium menjadi tanah air gereja Ortodoks, sedangkan Imperium Sassaniyyah secara resmi mengakui Nestorianisme.

Pemahaman mendalam Barsauma mengenai diplomasi, dipadukan dengan kecerdikan Pîrûz, menghasilkan gereja yang di-Persia-kan, yang aturan dan ketentuannya bukan dikeluarkan di Konstantinopel atau Alexandria lagi, melainkan di Bat Laput (Jundishapur), Ctesiphon dan Nisibis. Dalam dewan-dewan gereja Nestoria sumpah untuk selibat terbatas pada pendeta saja, dan perkawinan Katolikois (kepala gereja Armenian), uskup dan pendeta secara formal disahkan. Aspek hukum ajaran Kristen dikukuhkan dengan dekrit kerajaan dan Katolikoi diangkat oleh raja. Keadaan demikian memuaskan Dinasti, karena tujuan pokoknya adalah integritas politik imperium multibangsa mereka. Para sejarahwan gereja modern seperti Labourt (1904: 43-7) mengakui bahwa penganiayaan terhadap orang Kristen mempunyai sebab-sebab politik, khususnya setelah penetapan Kristen sebagai agama negara di Imperium Bizantium abad ke-4 ketika orang Kristen Persia tidak lagi dicurigai secara sewenang-wenang karena pengkhianatan berat.

Era pasca-Chalcedonian menandai pertumbuhan budaya baru di Persia dengan ditutupnya Sekolah Edessa. Selain teologi, Sekolah Edessa terkenal karena ilmu-ilmu Yunaninya, bahkan hingga abad ke-2 M. Sesungguhya, Edessa merupakan pusat Hellenistik dan Suryani yang pertama di Timur (Georr [1948]: 6). Semula, minat sekolah itu terhadap logika Aristotelian adalah murni teologis karena dapat dimanfaatkan untuk menjelaskan dan membela doktrin Nestorian (Ikatsch [1928-32], 1: 58a). Edessa juga penting karena memisahkan dua macam gereja (Nestoria dan Ortodoks). Disebabkan oleh dua fakta inilah, orang Nestoria dapat dengan bebas mencurahkan diri dalam menerjemahkan dan mengomentari karya-karya Aristoteles.

Sekolah Edessa sendiri berutang budi pada sekolah Caesarea, yang tradisi filosofisnya tidak berlangsung lama. Sejak 363 M di Sekolah Edessa karya-karya Aristoteles dan komentar-komentar Alexander Aphrodisias dikaji. Pada abad ke-5 teori Ammonian yang menyelaraskan Aristoteles dan Plato telah mencapai pantai Edessa. Para penerjemah dan pengomentar filsafat Yunani mulai berkarya ketika Hiba menjadi direktur sekolah itu pada 435 M. Ia mempunyai tiga orang rekan: Probus, Mani, dan Cumi. Ketika Kaisar Zeno menutup Sekolah Edessa pada 489 M dan sekolah Persia kembali ke Persia, ia memberikan darah baru bagi filsafat dan sains Yunani yang terdapat di Persia sendiri. Nisibis yang lebih terbatas pada teologi, filsafat dan sains Yunani menemukan jalannya ke sekolah-sekolah Suryani (yang berada di wilayah Suriah) lainnya, seperti Marv dan Jundishapur. Sekolah-sekolah ini didirikan oleh Shâpûr I (w. 272 M) dengan dideportasikannya tentara Romawi, Yunani, dan Suriah setelah kekalahan Valerian. Fenomena pengusiran itu juga merupakan kebijakan Shâpûr I untuk menciptakan suatu masyarakat multibudaya (Chaumont [1988]: 56–89 . Semua peristiwa tersebut memberikan andil bagi perkembangan terkemudian sains dan filsafat Yunani yang diwarisi oleh Dunia Islam.

Kesimpulan yang dapat ditarik dari uraian di atas adalah bahwa konflik-konflik politik antara dua imperium yang ambisius tersebut ternyata memainkan peran sentral dalam kemerosotan dan kebangkitan kembali pemikiran politeis Yunani.[]

7 Kalam Sunni dan Kontroversi Teologis

James Pavlin

Masalah *kalâm* sangat luas dan mencakup banyak pokok persoalan. Reaksi ortodoks terhadap *kalâm* juga sangat kompleks dan beragam. Untuk mencurahkan perhatian pada inti reaksi ortodoks, metodologi dan tujuannya, kita perlu memusatkan diri pada sebagian kontroversi teologis utama dalam Islam. Secara umum, kontroversi berkisar di seputar sifat Tuhan dan sifat-sifat-Nya. Topik ini melibatkan konsep-konsep seperti Kalam Tuhan, yang berkaitan dengan keyakinan pada ke-bukanmakhluk-an Al-Quran, dan Kehendak Tuhan, yang berkaitan dengan kepercayaan pada keterciptaan dunia. Bagian terpelik kontroversi ini adalah metodologi yang digunakan untuk menjelaskan sifat Tuhan. Para *mutakallim* yakin bahwa ayat-ayat Al-Quran yang berkaitan dengan sifat-sifat Tuhan perlu ditafsirkan melalui argumen berdasarkan bukti-bukti logis. Pandangan ini mengambil bentuk menolak bahwa ada realitas bagi sifat-sifat itu, seperti Mu'tazilah, atau mempertahankan makna terbatas sifat-sifat itu, seperti Asy'ariyyah. Kaum tradisionalis, di pihak lain, berusaha mendiskreditkan usaha pemakaian *kalâm* dan menolak sebagian besar kesimpulan Mu'tazilah dan Asy'ariyyah. Dalam bab ini, kita akan menjejaki beragam keyakinan yang terkait dengan sifat-sifat Tuhan untuk memahami sebagian dari berbagai

isu mengenai penentangan terhadap *kalâm* dalam mazhab-mazhab tertentu pemikiran Islam ortodoks.

Para ulama ortodoks Islam, yang diawali para sahabat Nabi, mempertahankan kepercayaan pada kejelasan Al-Quran berdasarkan ayat ketujuh Surah Âli Imrân. Ayat ini mengatakan bahwa Al-Quran mengandung ayat-ayat hukum yang jelas (*muhkâmat*), yang harus diikuti oleh kaum Mukmin, dan ayat-ayat yang kabur (*mutasyâbihât*) atau ayat-ayat alegoris (kiasan), yang harus diterima oleh kaum Mukmin tanpa pertanyaan lagi. Selanjutnya, ayat itu menyatakan bahwa hanya mereka yang hatinya mempunyai kecenderungan menyimpang dan sesat sajalah yang mencoba menafsirkan ayat-ayat alegoris ini. Jika pernyataan para sarjana ortodoks Islam terawal diteliti, kita menyaksikan bahwa semua informasi dalam Al-Quran dan dalam hadis autentik yang menyinggung sifat-sifat Tuhan dapat dimasukkan ke dalam kategori ayat-ayat alegoris atau samar. Keyakinan berkenaan dengan sifat-sifat Tuhan ini dijernihkan oleh pernyataan Imam Mâlik ibn Anas (w. 179 H/795 M) ketika ia menanggapi pertanyaan bagaimana Tuhan bertakhta di atas Singgasana atau 'Arsy. Ia berkata bahwa kebertakhtaan Tuhan di atas Singgasana telah cukup diketahui, tetapi bagaimana hal itu terjadi, tidak dapat dipahami, dan memercayai hal itu adalah wajib, sedangkan mempertanyakannya adalah bid'ah (Al-Saqâ, 1988).[1] Meskipun Imam Mâlik berbicara mengenai Tuhan berada di atas singgasana, pernyataannya berlaku untuk semua sifat Tuhan, seperti Kalam, Mengetahui, Pengasih, Melihat, Mendengar atau sifat-sifat lainnya disebutkan dalam Al-Quran dan hadis.

Sebagian kontroversi teologis paling awal dalam Islam, yang menjadi basis bagi berkembangnya *kalâm*, berkisar di sekitar penafsiran terhadap sifat-sifat Tuhan. Sumber-sumber Muslim menurut kontroversi ini bermula dari Ja'd ibn Dirham dan muridnya, Jahm ibn Shafwân (w. 127 H/745 M), dan dari Wâshil ibn 'Athâ' (w. 130 H/748 M). Dalam literatur ortodoks, Jahmlah yang dianggap sebagai pendiri *kalâm* sesungguhnya. Istilah *Jahmiyyah* digunakan secara samar-samar untuk menyebut setiap kelompok yang memakai *kalâm*. Argumen-argumen awal ini melibatkan pula beragam isu seperti Tuhan "berbicara" kepada Musa dan status 'Alî,

Mu'âwiyah, serta pengikut-pengikut mereka setelah tahkim dalam Perang Shiffîn. Akhirnya, argumen-argumen ini berkembang menjadi kontroversi-kontroversi teologis tentang makna tauhid (keesaan Tuhan) dan hakikat sifat-sifat Tuhan, dan makna iman serta definisi Mukmin (orang yang beriman). Meskipun alasannya tidak begitu jelas, istilah-istilah *kalâm* dan *mutakallimûn* mulai menunjuk pada mereka yang bergelut dalam sejenis spekulasi tentang sifat-sifat Tuhan.

Pendorong utama pemakaian *kalâm* hadir ketika pengaruh filsafat dan logika Yunani merasuk ke dalam pemikiran kaum Muslim. Begitu *kalâm* mendapatkan momentum pemakaiannya selama pemerintahan Khalifah 'Abbâsiyyah, Al-Ma'mûn (w. 220 H/833 M), yang terang-terangan mendukung Mu'tazilah, muncul reaksi keras di tengah-tengah ulama tradisional baik terhadap metode *kalâm* maupun sebagian besar kesimpulan *mutakallimûn*.

Berdiri di barisan depan reaksi menentang interpretasi atau takwil terhadap ayat-ayat alegoris ini, yang oleh para sarjana ortodoks dianggap sebagai pengingkaran terhadap sifat-sifat Tuhan, adalah para sarjana *hadîts* atau kaum tradisionalis semisal Imâm Ahmad ibn Hanbal (w. 245 H/855 M) dan Muhammad ibn Ismâ'il Al-Bukhârî (w. 256 H/870 M). Ibn Hanbal memimpin serangan terhadap klaim Mu'tazilah bahwa Al-Quran itu diciptakan (makhluk) dan bukan sifat kekal Tuhan. Ibn Hanbal berpegang pada kepercayaan bahwa Tuhan mempunyai sifat kekal Kalam (Berfirman atau Berbicara) dan Al-Quran merupakan bagian dari sifat itu. Bukti yang dikemukakannya adalah ayat-ayat Al-Quran yang menyebutkan bahwa Tuhan berbicara dengan Musa. Argumen khususnya adalah bahwa kata-kata Tuhan yang diucapkan atau ditulis oleh manusia tidak kekal, tetapi bahwa Al-Quran adalah bagian dari sifat kekal Tuhan Maha Berbicara. Serangan kaum tradisionalis terhadap *mutakallimûn* ini dilanjutkan murid Imâm Ahmad, yaitu Al-Bukhârî, yang mengumpulkan apa yang kemudian dinilai sebagai kumpulan hadis paling sahih dalam Islam.

Dalam komentarnya atas kitab terakhir kumpulan hadis Al-Bukhârî, yang dikenal sebagai *Kîtâb Al-Tauhîd*, Ibn Hajar Al-'Asqalânî (w. 852 H/1456 M) menyatakan bahwa salah satu tujuan

utama penyusunan kitab itu adalah menyanggah klaim Mu'tazilah dengan mengumpulkan hadis-hadis sahih Nabi berkenaan dengan sifat-sifat Tuhan (Al-Bukhârî, [t.t]; Ibn Hajar [t.t]).[2] Jadi, dengan menggunakan ayat-ayat Al-Quran dan hadis sahih, para sarjana tradisional mempertahankan realitas nama-nama dan sifat-sifat Tuhan tanpa mempertanyakan bagaimana itu terdapat atau ada pada-Nya. Dengan cara demikian, suatu gambaran lengkap tentang sifat Tuhan dirumuskan. Misalnya, dinyatakan dengan tegas bahwa Tuhan mempunyai esensi (*Dzât*) dan Diri (*Nafs*); Dia mempunyai sembilan puluh sembilan Nama yang Indah (*Al-Asmâ' Al-Husnâ*); Dia berinteraksi dengan ciptaan-Nya melalui perbuatan dan perkataan; Dia mengetahui segala sesuatu dan menghendaki ada segala sesuatu itu; dan Dia berada di luar pemahaman manusia dan hanya dikenal melalui gambaran-gambaran sebagaimana yang diwahyukan-Nya. Bagi kaum tradisionalis, ini diterima atas dasar larangan mempertanyakan bagaimana sifat-sifat Tuhan itu ada. Meskipun demikian, *mutakallimûn* dan para filosof Muslim tetap dan terus berspekulasi tentang hakikat sifat-sifat Tuhan. Dalam tingkat yang beragam, para sarjana Muslim bangkit membela ortodoksi, dan dalam prosesnya banyak yang meminjam argumen dari *kalâm* dan filsafat untuk menopang hakikat sifat-sifat Ilahi.

Salah satu argumen utama berkenaan dengan *kalâm* bergerak di seputar nilai logika sebagai sarana atau alat untuk mencapai kebenaran. Ini dicontohkan oleh perdebatan termasyhur, yang pernah berlangsung di Bagdad awal abad ke-4 H/ke-10 M antara ahli logika Kristen Abu Bisyr Mattâ bin Yunus (w. 328 H/940 M) dan filosof Muslim Abû Sa'îd Al-Sîrâfî (w. 368 H/979 M). Inti kontroversi berkaitan erat dengan persoalan apakah logika merupakan alat pengungkapan yang universal ataukah alat yang terbatas pada bahasa Yunani (Chejne [1984]; Margoliouth [1905]).[3] Sebagian besar sarjana tradisional berpendapat bahwa logika merupakan produk bahasa Yunani dan tidak mempunyai tempat dalam bahasa Arab dan juga tidak bernilai bagi Islam. Sikap ini mendorong munculnya kesimpulan bahwa logika menyebabkan kekufuran. Ini terungkap dalam perkataan "barang siapa mempraktikkan logika berarti melakukan zindiq" (*man tamanthaqa tazandaqa*). Di pihak lain, ada suatu

keyakinan yang memandang bahwa logika merupakan alat atau perangkat penting yang memasok kaidah-kaidah untuk berpikir dengan benar dan dapat digunakan untuk mencapai kebenaran. Salah satu sarjana yang mencoba memanfaatkan logika sebagai sarana untuk membela kepercayaan ortodoks adalah Ibn Hazm Al-Andalûsi (w. 456 H/1064 M). Meskipun dianggap sebagai penganut mazhab Zhahîriyyah dan karenanya dikecam sengit oleh para sarjana Sunni lainnya, pandangan-pandangan Ibn Hazm tentang evolusi sekte-sekte banyak dikutip oleh sarjana tradisional. Sebagai contoh, Ibn Hajar merujuk karya terkenal Ibn Hazm, *Al-Fishâl fi Al Milâl wa Al-Ahwâ' wa Al-Nihâl,* dalam pengantar *Kitâb Al-Tauhîd* Al-Bukhârî. Di antara hal penting bagi pembahasan kita di sini adalah fakta bahwa Ibn Hazm menganjurkan perlunya logika, tetapi tetap mempertahankan ketundukan logika ketika berhadapan dengan wahyu.

Pertama-tama, Ibn Hazm mengklaim bahwa "sumber pertama semua pengetahuan adalah pancaindra dan intuisi-intuisi nalar yang digunakan dengan baik, yang dipadukan dengan pemahaman bahasa yang tepat (Hourani, 1979)".[4] Setelah seorang murid mampu mengetahui bukti yang masuk akal yang mampu mematahkan argumentasi palsulah ia dapat mencapai "realitas segala sesuatu, dan ... memahami kepalsuan tanpa sekelumit keraguan pun." (Chejne, 1984).[5] Kini, pelajar itu dapat melakukan sendiri pembelaan terhadap pernyataan-pernyataan dalam Al-Quran tanpa balik lagi ke argumen-argumen yang berputar. Ibn Hazm berpendapat bahwa seseorang harus percaya pada wahyu, tetapi juga bersiap-sedia membelanya atas dasar bukti demonstratif dan argumentasi logis. Namun, untuk membangun metodologi ini, Ibn Hazm harus menyanggah para penentang logika. Ketika dihadapkan dengan argumen bahwa generasi-generasi kaum Muslim paling awal tidak berhubungan dengan, dan tidak membutuhkan sama sekali, logika, Ibn Hazm menanggapinya dengan menyatakan bahwa mereka mempunyai akses langsung kepada wahyu dan bahwa kepercayaan mereka tidak tercemar dan terselewengkan oleh doktrin-doktrin palsu. Ia membandingkan pemakaian logika dengan kebutuhan akan kitab-kitab tata bahasa dan leksikografi. Ketika bahasa Arab mulai keluar

dari jalurnya, para sarjana menyusun kitab-kitab untuk memelihara kemurnian bahasa Arab. Selanjutnya, kaum Muslim belakangan membutuhkan logika untuk mempertahankan pemahaman yang tepat atas wahyu Tuhan kepada Nabi Muhammad. Dengan demikian, logika, bagi Ibn Hazm, menjadi alat wahyu.

Tugas utama Ibn Hazm adalah menolak apa yang dipandangnya sebagai sikap ekstrem para filosof dan *mutakallimûn*. Dalam hal ini, ia harus menunjukkan bahwa logika tidak dapat menggantikan posisi wahyu sebagai sarana untuk mencapai kebenaran. Logika hanya dapat digunakan untuk membela apa yang telah diwahyukan oleh Tuhan. Ia melakukan ini dengan mempertahankan sifat unik dan ketidaksamaan Tuhan dengan makhluk dan menolak upaya menyerahkan kepada Tuhan kesimpulan-kesimpulan yang didapatkan melalui logika tentang dunia yang terpahami (*the perceivable world*). Sebagai contoh, jika seseorang mendefinisikan hubungan antara sebab dan akibat sebagai "niscaya" atau wajib (*necessary*) atas dasar pengamatan-pengamatan dalam dunia ini, maka seseorang tidak dapat memproyeksikan hubungan ini pada Tuhan. Pendeknya, hal-hal seperti itu membinasakan gagasan *tauhîd* karena gagasan itu menetapkan adanya hubungan wajib antara Tuhan dengan Pencipta dan makhluk-Nya. Hal itu juga melanggar otonomi mutlak Tuhan, Kehendak-Nya untuk berbuat apa yang dikehendaki-Nya pada saat Dia menghendakinya. Bagi Ibn Hazm, ada jurang tak terjembatani antara apa yang mengada dalam waktu sebagai makhluk Tuhan dan kekekalan Tuhan. Ibn Hazm menolak metafisika Aristoteles seperti yang telah diungkapkan para filosof Muslim. Tuhan tidak dapat disamai secara mutlak oleh makhluk apa pun. Oleh karena itu, seseorang tidak boleh dan tidak dapat berspekulasi tentang Tuhan dan menentang kebenaran-kebenaran yang diwahyukan-Nya dalam Al-Quran.

Kontroversi lain yang berkaitan dengan sifat-sifat Tuhan adalah masalah kehendak bebas. Lagi-lagi, di sini Ibn Hazm menggunakan logika untuk membela posisi tradisional. Ia menentang klaim kaum Mu'tazilah bahwa keputusan moral dan etis harus didasarkan atas akal, bahkan mungkin dengan mengesampingkan

pernyataan-pernyataan Al-Quran. Maksudnya, jika akal mengimlakkan bahwa suatu tindakan tertentu itu baik atau buruk, maka kepastian itu mestinya mutlak, sah, sekalipun membatasi perbuatan-perbuatan Tuhan. Akan tetapi, menurut Ibn Hazm, kategori-kategori baik atau buruk, pahala dan hukuman, tidak niscaya dan tidak membatasi tindakan-tindakan Tuhan. Ia berpendapat bahwa jika Tuhan menghendaki, Dia dapat memberikan pahala kepada kejahatan dan memberikan hukuman kepada kebaikan. Ibn Hazm juga menyatakan bahwa apabila diserahkan pada perangkat-perangkatnya sendiri, jiwa emosional manusia (*nafs*) akan mengarah kepada kejahatan. Ia juga menandaskan bahwa keselamatan melalui akal semata tanpa bantuan wahyu adalah mustahil. Dengan demikian, berseberangan dengan klaim Mu'tazilah, Ibn Hazm bersikukuh bahwa manusia betul-betul membutuhkan rahmat dan karunia Tuhan untuk mencapai perilaku yang baik dan memperoleh pahala, dan bersandar pada akal saja akan membuat kita berada dalam keraguan. Ibn Hazm tidak ragu mengatakan bahwa semua hal, seperti nasib atau takdir setiap manusia, bergantung pada Kasih Tuhan. Ia menolak doktrin kebebasan berkehendak atas dasar penafsiran terhadap ayat Al-Quran bahwa kebaikan berasal dari Tuhan dan kejahatan berasal dari manusia (QS Al-An'âm [6]: 81). Ibn Hazm menyatakan bahwa Tuhan pertama-tama menyebutkan bahwa semua berasal dari-Nya. Oleh karena itu, setiap kejahatan yang menimpa kita pun berasal dari Tuhan karena "kita layak menerima hukuman bagi kejahatan moral yang lahir dari kita sebagai pelakunya" (Hourani, 1979).[6] Tindakan-tindakan-Nya didasarkan pada Kebijaksanaan dan Keadilan-Nya yang tidak sanggup kita pahami. Tentang tabiat kebaikan dan kejahatan, Ibn Hazm berpendapat hal itu merupakan otonomi Tuhan sepenuhnya dan Kehendak serta Kekuasaan-Nya atas segala sesuatu.

Ibn Hazm mencoba menggambarkan dan mendefinisikan kondisi manusia dalam hubungannya dengan apa yang Tuhan wahyukan dan apa yang manusia pikirkan. Bagi Hazm, itu harus terjadi melalui media Islam dan logika. Tekanannya pada kesalingtergantungan setiap pengetahuan menunjukkan keyakinannya pada kesatuan segala sesuatu di bawah Kehendak dan Petunjuk

Tuhan. Wahyu Al-Quran dan Sunnah Nabi memasok prinsip-prinsip yang membimbing iman dan tingkah laku moral. Tuhan mengungkapkan kepada manusia siapa Diri-Nya, apa tujuan hidup manusia, dan jalan yang harus manusia tempuh untuk kembali kepada-Nya. Filsafat, yaitu studi tentang dunia alamiah dan studi tentang pemikiran logis, memasok kita dengan pemahaman terhadap ciptaan Tuhan dan daya-daya rasional untuk memanfaatkan apa-apa yang telah diciptakan Tuhan. Namun, Ibn Hazm mempunyai pendekatan antagonistik terhadap semua faksi religius dan filosofis utama pada masanya, yang menyebabkan ia terkucil dari komunitas Muslim. Kepatuhan ketat kepada mazhab Maliki Andalusia, ditambah dengan fakta bahwa ia tidak pernah berkelana keluar dari Andalusia, memudahkan penyensoran tulisan dan pemikirannya. Oleh karena itu, pola sintesis yang dikembangkannya tidak diketahui hingga Al-Ghazâlî (w. 505 H/1111 M) merumuskan gagasan-gagasan yang mirip dengannya dalam batas-batas yang dapat diterima Islam Sunni. Kendatipun demikian, kontribusi Ibn Hazm pada gerakan intelektual ini kurang diketahui dan tidak banyak menarik perhatian.

Berbeda sekali dengan Ibn Hazm, yang hanya dikenal sebatas negeri-negeri Islam Barat, Al-Ghazâlî adalah sarjana ortodoks yang bergerak di jantung politik dan intelektual Dunia Islam. Setelah penjelahan spiritual dan intelektual yang panjang dalam filsafat dan mistisisme (tasawuf), Al-Ghazâlî akhirnya menerima dan membela ortodoksi seperti yang dipahami oleh kaum Asy'ariyyah arus utama. Meskipun penafsiran mereka terhadap sifat-sifat Tuhan tidak sefundamental kaum tradisionalis, kaum Asy'ariyyah mempertahankan realitas sifat-sifat Ilahi sebagian di antaranya melalui argumentasi filosofis. Oleh karena itu, untuk membela ortodoksi, Al-Ghazâlî harus menolak para filosof Muslim yang mengembangkan konsep Neoplatonik mengenai Tuhan sebagai Sebab Pertama yang darinya alam semesta muncul.

Mirip dengan Penggerak Tak Bergerak-nya Aristoteles, Sebab Pertama atau Sebab Tak Bersebab-nya filosof Muslim dilihat sebagai satu-satunya penjelasan logis untuk menghindari regresi tak terhingga sebab-sebab (*tasalsul*). Konsisten dengan gagasan tentang

Yang Esa mutlak dan sempurna, yang merupakan sebab dari semua yang ada, para filosof mengembangkan suatu gambaran tentang Tuhan yang sesuai dengan definisi-definisi filosofis kaku tentang apa dan bagaimana seharusnya Yang Esa itu. Definisi mengenai Yang Esa dimulai oleh Al-Kîndî (w. 259 H/873 M) yang mempergunakan istilah Yang Esa Yang Nyata (*al-wâḥid al-ḥaqq*) untuk menyebut Tuhan. Al-Kîndî mengklaim bahwa Yang Esa Yang Nyata sama sekali tidak mengandung sejenis kejamakan dan kemajemukan dalam wujudnya dan dengan demikian bebas dari setiap sifat. Eksistensi Yang Esa adalah niscaya dan keesaan sempurnanya merupakan sebab dari semua yang ada di dunia ini. Al-Kîndî berpendapat bahwa dunia adalah temporal dan bahwa semua gerak dan semua waktu disebabkan oleh Yang Esa Yang Nyata (Al-Kîndî [1953]; Ivry [1974]).[7] Sikap terhadap temporalitas dunia ini berubah akibat argumen-argumen Al-Fârâbî (w. 338 H/950 M), yang sumbangan utama pemikirannya adalah teori emanasi (*faidh*) (Al-Fârâbî [1985]).[8] Langkah ini dianggap sebagai penyerapan yang lebih utuh terhadap pemikiran Neoplatonik oleh para filosof Muslim. Al-Fârâbî menyebut Tuhan sebagai Wujud Pertama (*al-maujûd al-awwâl*) yang keberadaannya niscaya dan terbebas dari setiap kekurangan dan kemajemukan. Ia mengadopsi gagasan atau skema emanatif. Dalam skema tersebut, Wujud Pertama ini menyebabkan eksistensi Wujud Kedua—wujud yang bukan ragawi—yang mulai berpikir tentang esensinya dan tentang Yang Pertama. Ini menghasilkan Wujud Ketiga yang terus berproses hingga eksistensi alam *sublunar* (alam materi, yang derajatnya di bawah bulan) mewujud. Al-Fârâbî sangat berhati-hati untuk menyatakan bahwa pemancaran Wujud Kedua dan semua wujud yang mengiringi tidak menambah sesuatu pun pada Wujud Pertama dan juga tidak mengurangi dari-Nya. Kemudian, akhirnya Ibn Sînâlah yang menspesifikasikan lebih lanjut gagasan para filosof tentang Tuhan dengan menyebut Tuhan sebagai Wujud Yang Niscaya (*wâjib al-wujûd*) (Ibn Sînâ [1981]; Hourani [1972]).[9] Ibn Sînâ membedakan wujud niscaya dengan wujud mungkin (*mumkin al-wujûd*) untuk menunjukkan bahwa wujud niscaya itu harus tak bersebab untuk menghindari rangkaian sebab yang tak terhingga. Di samping kepercayaan yang kini menjadi

baku bahwa Yang Esa tidak mempunyai kemajemukan macam apa pun, Ibn Sînâ memperbaiki gambaran tentang Tuhan dengan menyatakan bahwa "kuiditas (*quidity*, mahiyah)-Nya adalah sifat dasar individual-Nya" (Hourani, 1972).[10] Ia berpendapat bahwa apabila eksistensi Tuhan bukan satu-satunya esensi-Nya yang sebenarnya, maka eksistensi-Nya merupakan aksiden (sifat atau kualitas yang tidak esensial) yang ditambahkan pada realitas-Nya. Ini bertentangan dengan kemestian eksistensi-Nya karena suatu aksiden yang ditambahkan pada realitas-Nya pasti membutuhkan suatu sebab. Ibn Sînâ kemudian mengembangkan teori emanasi yang didasarkan atas konsep keniscayaan wujud.

Al-Ghazâlî merasa perlu mengkritik dan menyanggah kesimpulan-kesimpulan yang diambil para filosof ini. Dalam *Tahâfut Al-Falâsifah*-nya, ia mencoba membela pandangan yang lebih ortodoks dari Asy'ariyyah dengan pembuktian melalui demonstrasi filosofis bahwa keyakinan para filosof itu tidak mesti dan bahkan sebetulnya saling kontradiksi (Kamali [1963], Al-Ghazâlî [1965]).[11] Dalam bab pertamanya yang sangat panjang mengenai kekekalan atau kesementaraan dunia, Al-Ghazâlî memberikan banyak contoh dan argumen untuk menopang pandangan bahwa penciptaan dunia dalam waktu adalah logis dan dapat diterima oleh nalar. Ia berpendapat bahwa dengan menetapkan suatu kriteria yang harus digunakan oleh seseorang untuk istilah-istilah dan definisi-definisi yang berkenaan dengan pembahasan mengenai sifat dasar Tuhanlah, para filosof dapat membuktikan kekeliruan para penentangnya karena mereka tidak bekerja dalam batas-batas premis dan aksioma yang diterima. Ini tampak jelas ketika kita meneliti salah satu penolakan Al-Ghazâlî terhadap Ibn Sînâ mengenai penciptaan dunia dalam waktu.

Al-Ghazâlî menerima keniscayaan Tuhan sebagai Sebab Pertama dengan argumen bahwa regresi sebab secara tak terhingga (*tasalsul*) adalah mustahil secara logika. Akan tetapi, ia menyatakan bahwa kemestian wujud Tuhan sebagai Sebab Pertama bukan berarti bahwa fungsi-Nya sebagai Sebab Pertama harus kekal. Sebagai gantinya, ia menyarankan bahwa Tuhan mempunyai Kehendak yang identik dengan Zat-Nya. Dengan Kehendak inilah, Dia memprakarsai penciptaan kapan pun Dia menghendaki. Para

filosof berpendapat bahwa kehendak dan objeknya mesti ada bersama-sama dan pemisahan antara yang berkehendak dan eksistensi objeknya membutuhkan faktor penentu yang baru dalam diri yang berkehendak sedemikian rupa sehingga memungkinkan ia (yang berkehendak) mengadakan objek tersebut pada waktu tertentu itu. Dalam hubungannya dengan Tuhan, ini berarti bahwa Dia itu tidak sempurna Kehendak-Nya karena membutuhkan suatu sifat baru untuk mencapai apa yang dikehendaki-Nya. Ini, tentu saja, secara intrinsik mustahil. Al-Ghazâlî menyatakan bahwa para filosof tidak konsisten dalam pemakaian definisi dan istilah yang berkaitan dengan sifat Tuhan seraya menambahkan bahwa mereka menyamakan Kehendak Tuhan dengan kehendak manusia. Argumen-argumen mereka hanya dapat diterapkan pada kehendak manusia karena Tuhan tidak mungkin disebandingkan atau disamakan dengan sesuatu pun, ini menurut pernyataan para filosof sendiri. Sebagai bukti, ia menyinggung pembahasan mereka tentang Pengetahuan Ilahi. Mereka mengklaim bahwa Tuhan mengetahui hal-hal universal tanpa adanya pluralitas dalam Pengetahuan Ilahi. Kendatipun demikian, apabila seseorang membandingkan Pengetahuan Tuhan dengan pengetahuan manusia, ia harus mengatakan bahwa pluralitas itu ada pada Tuhan sebagaimana ada pada diri manusia. Para filosof menghindari analogi ini dengan mengatakan Pengetahuan Ilahi tidak mungkin dapat dipahami dalam batas-batas pengetahuan temporal. Al-Ghazâlî bersikeras bahwa jika Pengetahuan Tuhan itu unik (satu-satunya), seharusnya demikian pulalah Kehendak-Nya (Kamali, 1963).[12] Jadi, dengan mengubah titik fokus perdebatan, Al-Ghazâlî dapat memperlihatkan ketidakkonsistenan dalam argumen para filosof.

Al-Ghazâlî meneruskan penggunaan bentuk argumentasi ini pada masalah Pengetahuan Tuhan terhadap hal-hal partikular. Para filosof menolak gagasan bahwa Tuhan mengetahui segala hal yang individual karena dua alasan. *Pertama*, mengetahui hal individual berarti memahami kualitas spesifiknya melalui persepsi indriawi. Karena sifat-sifat ini bukan merupakan bagian dari esensi Tuhan, Dia tidak dapat memahami hal-hal individual. *Kedua,* proses

si tahu (*the knower*) itu mengetahui apa yang diketahuinya menunjukkan kemajemukan dalam tindakan dan dalam jumlah hal yang diketahui. Sekali lagi, yang dapat dikatakan hanyalah bahwa Tuhan adalah Yang Esa yang tidak mengandung kemajemukan. Suatu isyarat mengenai Tuhan yang menghajatkan sesuatu pada wujud-Nya melalui hubungan ketergantungan kepada yang selain-Nya haruslah ditolak. Oleh karena itu, teori Ibn Sînâ tentang pengetahuan Tuhan terhadap hal-hal partikular menimbulkan sejumlah masalah muskil, yang dalam hal ini agaknya ia berusaha mempertemukan sudut pandang filosofis dengan sudut pandang teologis atas topik ini. Barangkali dalam upaya meredakan kecaman para teolog ortodokslah Ibn Sînâ menggunakan ayat Al-Quran untuk menunjukkan bahwa Tuhan mengetahui segala hal, bahkan berat sebuah atom sekalipun (Ibn Sînâ [1960]; Maimura [1962]).[13] Akan tetapi, ia mengatakan ini dengan mensyaratkan bahwa Tuhan mengetahui hal-hal partikular dengan cara universal. Ia mengungkapkan ini dengan dua frasa: Tuhan tahu hal-hal partikular "sepanjang hal-hal itu universal" atau "secara universal" (Marmura, 1962).[14] Penjelasan dengan dua frasa ini didasarkan atas asumsi bahwa Tuhan adalah intelek murni. Dengan demikian, proses epistemologis yang terjadi pada manusia bukan hanya tidak dapat diterapkan pada Tuhan, tetapi sesungguhnya juga sama sekali berbeda dengan proses pada Tuhan.

Sebelum memulai kritiknya atas Ibn Sînâ, Al-Ghazâlî merangkum pandangan ortodoks berkenaan dengan sifat dasar Tuhan. Ia menyatakan bahwa kaum Muslim memandang dunia sebagai temporal (tidak kekal), hanya Tuhan dan sifat-sifat-Nyalah yang kekal dan segala sesuatu selain-Nya diciptakan oleh-Nya melalui Kehendak-Nya. Jadi, segala sesuatu niscaya diketahui oleh-Nya karena objek dari kehendak harus diketahui oleh yang berkehendak. Begitu ditegaskan bahwa Dia adalah pemilik kehendak yang mengetahui (*The knowing willer*), maka harus diterima bahwa Dia niscaya hidup karena setiap wujud yang hidup mengetahui hal-hal lain selain dirinya sendiri. Demikianlah, dengan cara ini kaum Muslim mengetahui bahwa Tuhan mengetahui alam semesta karena Dia menciptakannya melalui Kehendak-Nya (Al-Ghazâlî [1965]; Kamali

[1963]).[15] Namun, para filosof tidak mempunyai keyakinan demikian karena kepercayaan mereka pada kekekalan dunia. Oleh karena itu, Al-Ghazâlî menantang mereka agar membuktikan bahwa Tuhan mengetahui hal-hal selain-Nya seraya tetap konsisten dengan asumsi-asumsi mereka.

Dalam kritiknya terhadap Ibn Sînâ, Al-Ghazâlî memusatkan pada masalah Kehendak Tuhan dan Pengetahuan-Nya. Ia menyatakan bahwa jika Ibn Sînâ masih yakin pada kepercayaannya bahwa Tuhan tidak mempunyai kehendak dan bahwa emanasi adalah perbuatan niscaya, maka ia seharusnya menerima bahwa Tuhan tidak mempunyai pengetahuan tentang yang selain-Nya. Al-Ghazâlî mendasarkan klaimnya atas argumen bahwa pengetahuan tentang suatu tindakan adalah niscaya hanya dalam kasus tindakan-tindakan atas dasar kehendak bebas (*voluntary actions*) (Al-Ghazâlî [1965], Kamali [1963].[16] Maka, jika seseorang mengklaim bahwa alam semesta niscaya memancar dari Tuhan tanpa Kehendak-Nya atau Pilihan-Nya, seperti cahaya keluar dari matahari, maka itu tidak mensyaratkan pengetahuan Tuhan. Al-Ghazâlî dengan cara yang sama menyangkal klaim bahwa karena Pengetahuan Tuhan adalah Zat-Nya, maka Dia merupakan sebab dari segala yang ada, dan dengan demikian menunjukkan bahwa Tuhan mengetahui akibat-akibat dari yang disebabkan-Nya. Lagi-lagi ia menyatakan bahwa Ibn Sînâ tidak konsisten dengan kepercayaan filosof-filosof lainnya dan dengan klaimnya sendiri tentang emanasi alam semesta. Sekalipun diterima bahwa Tuhan mengetahui apa-apa yang Dia sendiri sebagai penyebabnya, semua filosof sepakat bahwa Perbuatan-Nya adalah satu, dan dari-Nya hanya muncul satu, yaitu Akal Pertama. Semua eksistensi yang lain memancar dari Akal Pertama dan hanya secara tak langsung saja berasal dari Tuhan melalui perantara-perantara. Tuhan tidak mesti mengetahui yang lain selain Akal Pertama. Jika emanasi adalah tindakan niscaya, pengetahuan tentang akibat tidak diperlukan oleh Tuhan (Al-Ghazâlî [1965], Kamali [1963]).[17] Bahkan bagi suatu tindakan berkehendak pun, pengetahuan hanya dibutuhkan untuk gerak pertama, bukan untuk akibat-akibat tak langsung. Menurut Al-Ghazâlî, semua demonstrasi dan bukti yang dikemukakan para filosof didasarkan pada premis-

premis yang tak dapat dibuktikan. Pertama-tama, harus diadopsi teori yang umum, dan kemudian seseorang mengajukan bukti. Akan tetapi, setiap terma harus didefinisikan dengan jelas supaya demonstrasi berhasil. Logika internal sebuah sistem bukan dengan sendirinya menjadi bukti atas kebenaran sistem itu. Para filosof Muslim meminjam teori dan definisi dari para filosof Yunani dan kemudian mencoba mencetak kepercayaan Islam dengan kerangka filosofis Yunani. Al-Ghazâlî menerima ajaran dasar kepercayaan Islam ortodoks dan kemudian menunjukkan bahwa kepercayaan ini tidak bisa dibantah secara filosofis.

Ibn Hazm dan Al-Ghazâlî secara sadar menggunakan argumentasi logis untuk membela kepercayaan ortodoks. Namun, dalam prosesnya, mereka mulai memisahkan diri dari pendekatan tradisionalis dalam mendiskusikan sifat-sifat Tuhan. Bagi para ulama hadis, masalahnya lebih mendasar: Wahyu adalah yang tertinggi, dan akal harus tunduk padanya. Dalam menentang argumen-argumen Al-Ghazâlî dan pihak-pihak lain, kaum tradisionalis terus mendesakkan diterimanya secara tuntas wahyu Tuhan tanpa menempuh sejenis jalan *kalâm*. Akan tetapi, bahkan kaum tradisionalis mengembangkan argumen-argumen yang lebih rumit untuk menopang kepercayaan dasar mereka tentang sifat-sifat Tuhan tanpa mempertanyakan bagaimananya. Dua sarjana terkemuka dari periode klasik Islam menarik perhatian kita karena pembelaan kerasnya terhadap tradisionalisme. Mereka adalah Muwaffaq Al-Dîn ibn Qudâmah (w. 620 H/1223 M) dan Taqî Al-Dîn ibn Taimiyyah (w. 728 H/1328 M). Meskipun masing-masing mendekati topik *kalâm* dan sifat-sifat Tuhan dari latar belakang yang sama-sama bermazhab Hanbali, kita akan memusatkan pada aspek-aspek khusus masing-masing figur ini untuk mencoba memahami pandangan menyeluruh dari kepercayaan kaum tradisionalis.

Dalam penolakan terkenalnya terhadap *kalâm*, yaitu *Tahrîm Al-Nâzhar fî Kutûb Ahl Al-Kalâm* (dialihbahasakan menjadi *Censure of Speculative Theology*), Ibn Qudâmah mendaftar sembilan hal mengapa *kalâm* harus dihindari (Ibn Qudâmah, 1962).[18] *Pertama*, ia memulainya dengan ayat ketujuh dari surah ketiga dan menyatakan bahwa Tuhan mengaitkan para pengikut interpretasi alegoris

(*ta'wîl*) dengan mereka yang mempunyai kecenderungan mencari masalah dan sesat. Demikianlah, Tuhan menetapkan interpretasi seperti itu tidak sah dan tidak sahih. Ibn Qudâmah menafsirkan ini sebagai larangan terhadap *kalâm*, karena ia menghubungkan *kalâm* dengan *ta'wîl*. Butir *kedua*-nya masih tetap sejalur dengan alur pelarangan ini, yaitu dengan menyatakan bahwa jika interpretasi alegoris diizinkan, Nabi tentu telah menjelaskannya. Akan tetapi, cukup diketahui bahwa Nabi tidak pernah terlibat di dalamnya, dan jika itu bermanfaat bagi kaum Muslim beliau pasti menyatakan dan menyinggungnya. Pelarangan terus berlanjut dalam butir *ketiga* yang di dalamnya Ibn Qudâmah menyatakan bahwa para generasi awal Muslim yang saleh memahami ayat-ayat Quran ini tanpa interpretasi alegoris dan tanpa melepaskan Tuhan dari sifat-sifat-Nya. Ini mengacu pada kenyataan bahwa, jika *ta'wîl* diperlukan dan bermanfaat, tentu para sahabat Nabi akan memperbincangkannya. Melompat ke butir yang *kelima*, yang sesuai dengan larangan-larangan umum, kita harus menyebutkan bahwa Ibn Qudâmah menyatakan *kalâm* adalah bid'ah dan karena itu bertentangan dengan Sunnah Nabi. Di sini, ia mengutip beberapa hadis yang cukup termasyhur tentang orang yang tetap teguh dalam beriman kepada Sunnah Nabi. Pada butir-butir selanjutnya, Al-Qudâmah memberikan alasan pelarangan itu atas dasar ayat-ayat Al-Quran lainnya dan contoh-contoh dari Sunnah Nabi.

Butir *keempat* Ibn Qudâmah menyatakan bahwa *kalâm* itu sama saja dengan memberikan penilaian atas Tuhan dalam masalah-masalah yang penakwil itu tidak mengetahuinya. Para *mutakallimûn* tidak mungkin mengetahui apa yang Tuhan maksudkan dengan ayat-ayat ini. Sekalipun bahasa mengenal dan mengakui satu makna, hal ini tidak berarti membatasinya pada satu makna itu saja. Dengan demikian, penginterpretasi atau penakwil bisa jadi memilih makna yang tidak sesuai dengan maksud Tuhan dan dengan demikian berbicara tentang Tuhan tanpa pengetahuan, sesuatu yang dilarang oleh Tuhan sebagaimana dapat dibaca dalam QS Al-A'râf (7): 33. Butir *keenam* adalah bahwa interpretasi alegoris hanyalah kebodohan dan kesia-siaan yang tidak mempunyai hasil praktis. Menurutnya, seorang Muslim tidak perlu mengetahui makna hakiki

sifat-sifat Tuhan karena tidak ada suatu tindakan atau aturan hukum yang bersandar padanya. Tuhan telah memerintahkan agar manusia percaya pada malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, dan nabi-nabi-Nya, tetapi detail-detail materi ini tidak diketahui hakikatnya. Jadi, kita harus semata percaya pada apa yang telah diwahyukan (QS Al-Baqarah [2]: 136) dan tidak mengada-ada (QS Shâd [38]: 86). Butir ketujuh Ibn Qudâmah serupa dengan ini. Dalam butir *ketujuh*, ia mengatakan, "Sangat sombonglah orang yang berbicara sembarangan tentang Tuhan." Ia menjelaskan bahwa apabila interpretasi alegoris itu wajib, maka wajib pulalah ia bagi setiap Muslim sekalipun orang tersebut tidak memahami bukti-bukti untuk itu. Dengan demikian, orang harus berbicara mengenai sifat-sifat Tuhan dengan berlandaskan ketidaktahuan, dan kita tahu itu dilarang. Dengan menandaskan perlunya pemakaian *kalâm*, para *mutakallimûn* mendorong orang berbicara tentang hal itu tanpa pengetahuan. Butir *kedelapan* adalah bahwa *kalâm* merupakan upaya pemakaian *ijtihâd* (opini pribadi) berkenaan dengan hal-hal yang samar atau kabur dalam Al-Quran dan Sunnah; dan ini tidak diperbolehkan sekalipun secara kebetulan seseorang itu benar. Ibn Qudâmah menyatakan bahwa Abû Bakar bahkan tidak bersedia memberikan komentar atas istilah *abba* (rerumputan) dalam Surah 'Abasa (80): 31 karena ia tidak mau mengatakan sesuatu pun yang ia tidak tahu tentang Kitab Allah. Dan akhirnya dalam butir *kesembilan*, Ibn Qudâmah menyatakan bahwa *mutakallimûn* melampaui batas karena menyandangkan sifat pada Tuhan sesuatu yang Dia sendiri tidak pernah sandangkan bagi Diri-Nya dan karena mengingkari apa yang telah Dia sandangkan atas Diri-Nya. Inilah yang mereka lakukan ketika mengatakan bahwa satu sifat sesungguhnya berarti sesuatu yang lain. Sebagai contoh, mereka berkata bahwa *îstâwâ* tidak berarti "naik di atas" (Singgasana), tetapi kata itu berarti *îstaulâ* ("berkuasa atas").

Dalam tinjauan atas argumen-argumen Ibn Qudâmah terhadap *kalâm* ini, kita melihat rangkuman yang dikembangkan cukup baik atas oposisi tradisionalis terhadap *mutakallimûn*. Argumen-argumen ini dapat dikelompokkan ke dalam argumen negatif karena memusatkan perhatian pada pelarangan total terhadap

kalâm tanpa secara langsung berbicara mengenai sifat Tuhan. Dalam kasus Ibn Taimiyyah, kita menyaksikan bagaimana ia mendekati pembicaraan mengenai sifat-sifat Tuhan dalam argumen positif. Ia menjelaskan bagaimana sifat-sifat tersebut dipahami setepat-tepatnya dalam batas-batas bahasa Arab dan dalam kerangka Al-Quran dan Sunnah.

Ibn Taimiyyah mengawali dengan hal-hal pokok yang dibuat oleh Ibn Qudâmah, tetapi memandang hal-hal itu sudah memadai dan lengkap untuk menjelaskan sifat dasar dari sifat-sifat Tuhan. Maksudnya, ia memahami Al-Quran dan Sunnah berisi segala hal yang dibutuhkan seseorang untuk mengenal Tuhan dan untuk menjelaskan sifat-sifat-Nya secara sederhana dan jernih tanpa menyandarkan diri pada sejenis argumen filosofis. Ia tidak menganggap sifat Tuhan sebagai masalah teologis yang terpisah, tetapi memasukkannya dalam pendekatan menyeluruh untuk memahami Al-Quran. Oleh karena itu, ia menggarap masalah ini dalam risalah berjudul *Muqaddimah Al-Tafsîr* sebagai soal menerapkan metodologi yang tepat untuk memahami Al-Quran (Ibn Taimiyyah, 1966).[19] Basis pendekatan *tafsîr* (penjelasan) ayat-ayat Al-Quran model Ibn Taimiyyah adalah merujuk-silang ayat-ayat lain dan hadis-hadis sahih. Menurut Surah Al-Nahl (16) ayat 44, Tuhan menyatakan bahwa Nabi diutus untuk menguraikan dengan jelas (*tubayyin*) apa yang telah diwahyukan-Nya kepada manusia, Ibn Taimiyyah menekankan bagian bahwa Nabi menerangkan makna Al-Quran dan istilah-istilahnya. Maksudnya, untuk memenuhi misi sebagai nabi dan rasul, Nabi Muhammad harus menjernihkan dan menjelaskan semua makna yang benar dan yang diperbolehkan dari Al-Quran dan tidak menyembunyikan sepotong informasi pun darinya. Oleh karena itu, tidak ada pengetahuan yang rahasia atau tersembunyi hanya bagi kelompok elite seperti para filosof. Untuk menjelaskan sifat-sifat Tuhan, kita harus berpaling kepada Al-Quran dan memahami bahasanya.

Menurut Ibn Taimiyyah, hal pertama yang harus diketahui seseorang adalah bahwa Tuhan menggunakan sinonim-sinonim untuk menjelaskan satu hal dengan memakai beberapa sebutan yang berbeda untuknya. Inilah sebabnya mengapa seseorang

harus memahami nama-nama Tuhan yang indah seperti yang disebutkan dalam Al-Quran. Seperti halnya ada berbagai nama bagi Nabi dan bagi Al-Quran, demikian pula terdapat nama-nama bagi Tuhan. Ibn Taimiyyah menyatakan bahwa apabila seseorang memohon dengan menggunakan salah satu nama Tuhan ini maka itu tidak bertentangan dengan permohonan dengan memakai nama-nama-Nya yang lain. Sebagai bukti ia mengutip QS Al-Isrâ' (17):110 yang menyatakan: *"Katakanlah! Serulah Allah atau serulah Yang Maha Pengasih [Al-Rahmân], dengan nama yang mana saja kamu seru, Dia mempunyai nama-nama yang paling indah."* Dari sini, Ibn Taimiyyah menyimpulkan bahwa setiap nama Tuhan menunjukkan esensi (Hakikat) yang satu dan sama. Maksudnya, apa pun nama yang Tuhan gunakan dalam Al-Quran itu semuanya menunjuk pada-Nya. Kemudian, ia menyatakan bahwa setiap nama menunjukkan suatu sifat yang terkandung di dalam nama itu. Oleh karena itu, sebagai contoh, nama Maha Mengetahui menunjuk Esensi dan Pengetahuan, Mahaperkasa menunjuk Esensi dan Kekuatan, dan Maha Pengasih merujuk pada Esensi dan Kepengasihan. Dengan cara demikianlah, Ibn Taimiyyah mengaitkan semua nama Tuhan dan sifat-Nya dengan esensi yang satu dan sama. Sebagai argumen balik ia menyatakan kontradiksi bawaan dari mereka yang menolak bahwa nama-nama-Nya merupakan petunjuk dari sifat-sifat-Nya. Ia mengutip sebagai contoh mereka yang berkata bahwa Tuhan tidak hidup dan Dia tidak tanpa kehidupan. Kini, berdasarkan logika, Ibn Taimiyyah menyatakan bahwa mereka menafikan kedua term dalam kontradiksi. Jadi, menurutnya, bahwa setiap nama merujuk pada esensi Tuhan dan pada salah satu sifat-Nya adalah suatu keniscayaan.

Untuk membuktikan hal ini, Ibn Taimiyyah menggunakan contoh lain guna memperlihatkan bahwa satu esensi boleh jadi mempunyai berbagai nama dan sifat. Contoh pertama didasarkan atas QS Thâ Hâ (20): 123, *"Barang siapa berpaling dari mengingat-Ku [man a'radha 'an dzikrî]"*. Ia menyatakan bahwa mengingat (*dzikr*) dapat merujuk pada apa yang diwahyukan maupun apa yang diamalkan seorang hamba seperti shalat dan berdoa. Dilihat dalam konteks keseluruhan ayat, *dzikr* sinonim dengan petunjuk dan wahyu

Tuhan. Jadi, esensinya adalah bahwa semua yang telah diwahyukan Tuhan dan nama-nama dan sifat-sifat-Nya adalah petunjuk dan peringatan (atau *dzikr*). Dengan perkataan lain, esensi dari apa yang Tuhan wahyukan dapat disebut peringatan, petunjuk, kitab atau firman Tuhan; istilah-istilah tersebut merujuk pada esensi yang satu dan yang sama.

Kembali pada masalah penting mengenai sifat-sifat Tuhan, Ibn Taimiyyah menyatakan bahwa barang siapa mempertanyakan suatu sifat tertentu dalam suatu nama, haruslah menyadari bahwa sifat itu sesuai dengan suatu pertanda khusus dari hal atau sesuatu yang diberi nama itu; maksudnya, nama-nama Tuhan seperti Yang Mahasuci, Mahadamai, dan Penjunjung Tinggi Iman, adalah sinonim-sinonim Tuhan. Mereka adalah nama-nama yang menandakan esensi (*dzât*) Tuhan yang satu dan sifat-sifat dari esensi tersebut. Untuk menelaah lebih dalam mengenai makna dari sifat tertentu, Ibn Taimiyyah berpijak pada metode kaum tradisionalis. Mengacu para Sahabat Nabi dan generasi awal Islam, ia menyatakan bahwa tak seorang pun di antara mereka menjelaskan suatu sifat dengan menunjukkan esensinya, sekalipun ini merupakan sifat yang tidak menyerupai sifat lain. Oleh karena itu, Yang Mahasuci adalah juga berarti Dia Yang Maha Pemberi Ampun dan Yang Maha Pengasih—maksudnya, semua itu adalah satu dan sama.

Dalam uraiannya tentang sifat-sifat Tuhan, Ibn Taimiyyah mencoba memberikan penjelasan yang lebih dalam terhadap pandangan kaum tradisionalis tentang sifat-sifat Tuhan. Sarana utama untuk maksud ini adalah bahasa Arab. Ia melihat bahasa Arab sebagai wahana unik dari wahyu, dan karena itu semua nuansanya harus dipahami secara tepat dan gamblang. Selain bahasa Arab, seseorang harus membaca dan memahami ayat-ayat Al-Quran dalam suasana dan *setting* alamiah ayat-ayat itu sendiri. Maksudnya, Al-Quran harus ditafsirkan dan diinterpretasikan oleh Al-Quran sendiri. Contoh, tamsil, kiasan, dan pemakaian kebahasaan Al-Quran harus dianalisis kaidah dan prinsipnya, dan pada gilirannya harus diterapkan secara konsisten dan seragam. Dengan demikian, Ibn Taimiyyah tidak menolak daya-daya rasional akal, tetapi menundukkannya di bawah wahyu untuk menjelaskan wahyu.[]

8 Pemikiran Teologis dan Filosofis Syi'ah Dua Belas Imam

Abbas Muhajirani

Muslim Syi'ah Dua Belas Imam

Syî'ah bukan istilah temuan atau baru. Istilah itu disebut dalam Al-Quran pada empat tempat. Dua di antaranya (QS Al-Qashash [28]:15; QS Al-Shâffât [37]: 83) adalah:

> maka didapatinya di dalam kota itu dua orang laki-laki yang berkelahi; yang seorang dari golongan [*syî'ah*]-nya, dan seorang lagi dari musuhnya, dan orang yang dari golongannya meminta pertolongan kepadanya untuk mengalahkan orang yang dari musuhnya. Dan, sesungguhnya Ibrahim benar-benar termasuk golongan [*syî'ah*]-nya.

Menurut kamus, kata *syî'ah* berarti: para pengikut, partisan, sekelompok orang yang memperlihatkan kesamaan sikap atas suatu masalah atau suatu keyakinan yang mereka dukung dan bela. Akan tetapi, istilah itu kemudian sinonim dengan pengikut Imam 'Alî ibn Abî Thâlib. "Kata ini kemudian diartikan pendukung Amir Al-Mukminin ('Alî). Mereka mengikuti dan memercayai kepemimpinan Imam Ali langsung setelah Nabi dan tidak mengakui para pendahulu beliau yang menduduki kekhalifahan" (Syaikh Al-Mûfid, 1993a). Dalam *Muqâddimah*-nya, Ibn Khaldûn memberikan definisi berikut:

> Menurut para ahli hukum (faqih) dan teolog spekulatif (mutakallim), baik pada masa kini maupun pada masa lalu, *syî'ah* adalah istilah yang menggambarkan para pengikut 'Alî, anak-keturunannya (Semoga Allah melimpahkan keselamatan atas mereka) dan mazhab pemikiran mereka. Mereka (para pengikut Imam 'Alî), dalam hal ini, sepakat bahwa Imamah bukan jabatan publik yang dapat diserahkan kepada umat (komunitas Muslim). Memilih siapa yang bakal menjadi Imam bukanlah wewenang mereka. Ini adalah tiang agama dan fondasi Islam. Bukan hak prerogatif seorang Rasul untuk melalaikannya atau mendelegasikan (tanggung jawab) memilih Imam kepada umat. Adalah suatu keharusan bahwa ia (Nabi) menunjuk Imam, yang maksum dan berakhlak sempurna. (1958:186)

Mengutip *Al-Zînah,* karya Abû Hâtim Sahl ibn Muhammad Al-Sijistânî (w. 206 H/820 M), Hâjjî Khalîfah, dalam bukunya, *Kasyf Al-Zhunûn,* menulis:

> Selama hidup Rasulullah, istilah "*syî'ah*" adalah sebutan bagi empat sahabat Nabi: Salmân Al-Fârsî, Abû Dzarr Al-Ghifârî, Al-Miqdâd ibn 'Amr, dan 'Ammâr ibn Yâsir. Setelah Nabi wafat, sejumlah sahabat terkemuka bergabung mendukung 'Alî ibn Abî Thâlib dan diidentifikasi dengannya. (Juga), sekelompok *muhâjirîn* (orang Makkah yang hijrah ke Madinah) dan sekelompok *anshâr* (orang asli Madinah) dari kalangan sahabat tidak menampilkan diri untuk berbaiat (memberikan janji setia) kepada Abû Bakar. Di antara mereka yang berpihak kepada 'Alî adalah: Al-'Abbâs ibn 'Abd Al-Muththalib, Al-Fadhl ibn Al-'Abbâs, Al-Zubair ibn Al-'Awwâm, Khâlid ibn Sa'îd, Al-Miqdâd ibn 'Amr, Salmân Al-Fârsî, dan Abû Dzarr Al Ghifârî. (Al-Ya'qûbî, *Ta'rîkh,* 2: 124)

Para sahabat itu dan orang-orang yang mengikuti langkah mereka meyakini bahwa Imamah adalah kelanjutan dari kenabian, dan bahwa 'Alî adalah otoritas yang paling berpengetahuan, di antara para sahabat lainnya, tentang Al-Quran dan jalan kebe-

naran. Oleh karena itu, mereka meminta petunjuk kepada 'Alî dalam masalah agama yang membutuhkan ketetapan atau interpretasi. Mereka mendengar Nabi pernah bersabda tentang 'Alî: *"Aku adalah kota ilmu dan 'Alî gerbangnya. Dan aku gudang kebijaksanaan dan 'Alî pintunya* (berdasarkan otoritas Al-Hâkim dalam *Al-Mustadrak,* Al-Thabarânî dalam *Al-Kabîr, dan* Abû Nu'aim dalam *Al-Hilyah*)."

Gerakan Filsafat Islam

Diduga bahwa kaum Muslim menerima penalaran filsafat dan intelektual pada masa kehidupan Nabi Muhammad Saw.[1], karena benih penalaran filsafat, dalam pengertian universal istilah itu, bertebaran dalam Al-Quran dan disuburkan oleh Nabi yang mulia melalui ucapan dan petunjuknya yang umum. Dalam Al-Quran, banyak dijumpai ayat yang mendorong manusia untuk merenungkan penciptaan manusia, alam, langit dan bumi, dan memerhatikan fenomena keberadaan makhluk dengan pikiran dan pemahaman kritis dalam rangka mencapai keridhaan atas kebijaksanaan Yang Mahakuasa. (Lihat, misalnya, ayat-ayat (Al-Nahl [16]: 164; Âli 'Imrân [3]: 190; dan Al-Nisâ' [4]: 53). Juga, dalam ayat-ayat lain, perintah untuk tidak mengikuti kesangsian dalam masalah iman, mendorong manusia mencari pengetahuan, karena pengetahuan akan mengukuhkan iman (Al-Isrâ' [17]: 36). Menurut para mufasir Al-Quran, diriwayatkan bahwa ketika sepuluh ayat terakhir surah 3, yaitu Surah Âli 'Imrân, diturunkan, Nabi membacanya lalu bersabda, *"Sungguh celaka orang yang membacanya, tetapi tidak merenungkannya."*

Sebagai konsekuensi dari anjuran untuk menggunakan akal dan pikiran, dan untuk mencari pengetahuan mengenai hal-hal yang berhubungan dengan iman dan alam semesta, maka banyak cabang, sekte, dan mazhab pemikiran tumbuh dan berkembang dalam Islam. Hal yang demikian tidak hanya terjadi dalam soal iman saja, tetapi juga dalam ritual-ritual keagamaan dan norma-norma peribadatan. Meskipun demikian, tidak ada perbedaan besar dalam ketentuan atau aturan shalat, shaum, haji, dan praktik-praktik ritual lainnya. Hal ini jelas terlihat dalam cara bagaimana kaum Muslim—

tidak pandang kecenderungan mereka dan kendatipun sudah berlalu empat belas abad sejak kelahiran Islam—melaksanakan semua amalan dan peribadatan ini dalam cara yang hampir sama.

Layak dicatat bahwa Muhammad Saw. pernah berkata kepada para sahabat dalam berbagai kesempatan bahwa perbedaan di kalangan umatnya niscaya terjadi. Ucapan terkenalnya bahwa kaum Muslim akan terbagi menjadi lebih dari tujuh puluh golongan kiranya cukup memberikan penjelasan. Ia bersabda, *"Umatku nanti akan terbagi menjadi tujuh puluh tiga golongan."*

Sejak awal perselisihan intelektual dan yuridis, kelompok Syi'ah berpihak pada 'Alî dan, setelah 'Alî meninggal dunia, pada putra-putranya. Menurut mereka, bukti yang menempatkan 'Alî lebih tinggi daripada para sahabat lainnya banyak sekali, termasuk banyak hadis Nabi yang menyuruh kaum Muslim mengikuti 'Alî. Di antara sekian hadis tersebut, hadis berikut ini teramat tegas: *"Ahli baitku ibarat Perahu Nuh. Barang siapa ikut menaikinya pasti akan selamat dan barang siapa tertinggal tentu akan tenggelam."* Banyak di antara pemimpin dan orang yang bergelut dalam masalah agama melakukan hal yang demikian tanpa pengetahuan yang benar dan cenderung melalui spekulasi dan keraguan. Oleh karena itu, untuk mendapatkan iman yang kuat dan keyakinan yang pasti, kita diperintahkan untuk mengikuti mereka yang telah memiliki atau memperoleh pengetahuan dalam agama dan jalan spiritual. Konon, ketika Imam Muhammad Al-Bâqir ditanya tentang makna ayat, *"Maka, hendaklah manusia itu memerhatikan makanannya"* (QS 'Abasa [80]: 24), ia berkata, "Maksudnya adalah pengetahuan dan dari mana ia mendapatkan pengetahuan itu" (Al-Kulainî (t.t.), 1: 5).

Keberanian Intelektual Syi'ah

Aspek intelektual dan gnostik dari kepribadian 'Alî berdampak besar dalam pembentukan pemikiran intelektual dan filsafat Syi'ah serta keterbukaan mereka terhadap diskursus intelektual. Sebagai bukti dari kualitas unik Imam ini, kita cukup merujuk kumpulan nasihat, surat, dan ucapan hikmahnya yang dihimpun oleh Al-Syarîf Al-Radhî (w. 406 H/1015 M) berjudul *Nahj Al-Balâghah*. Kitab ini banyak dikomentari dan diberi catatan oleh penulis dan ulama baik dari

generasi masa lalu maupun masa kini. Syaikh Muhammad 'Abduh (w. 1905), mantan Rektor Al-Azhar dan figur terkemuka pembaruan dan kemodernan dalam Islam, adalah salah satu penyunting dan pengkritik teks yang menulis komentar atas kitab tersebut. Untuk melukiskan suasana pikirannya saat membaca kitab itu, ia menulis pengantarnya (*Nahj Al-Balâghah*: 4):

> Acapkali saya menyaksikan suatu intelek cemerlang, yang bukan buatan manusia yang ragawi, melainkan berasal dari Tuhan ... dan tertanam dalam ruh manusia. Kegelapan alam tercabut, dan tersingkaplah ke alam lingkaran Cahaya Yang Mahacemerlang.

Pengaruh dan peninggalan filsafat 'Alî diwariskan hanya melalui dan ke dalam diri para Imam keturunan 'Alî, khususnya di tangan tiga orang di antaranya, yaitu: Imam Muhammad Al-Bâqir (w. 115 H/732 M), Imam Ja'far Al-Shâdiq (w. 148 H/765 M) dan Imam 'Alî Al-Ridhâ (w. 203 H/818 M), yang banyak mengajarkan polemik, perdebatan filosofis yang bebas, kebijaksanaan serta nasihat bijak kepada para muridnya. Akan tetapi, para penguasa mapan, yang umumnya anti-Syi'ah, melakukan upaya keras untuk menghilangkan arti serta nilai capaian filosofis dan ilmiah Syi'ah selama berabad-abad.

Dasar-Dasar Imâmiyyah

Dasar-dasar agama merupakan bagian dari kepercayaan yang berhubungan dengan aspek-aspek doktrinal Islam. Ketajaman pemahaman dan bukti atau dalil merupakan bagian-bagian penting untuk mencapai iman yang kukuh, dan, dalam soal iman, tidak dibenarkan untuk meniru (*taqlid*) orang lain tanpa suatu bukti. Oleh karena itu, wajib bagi setiap Muslim mencari pengetahuan yang dapat mengantarkannya kepada iman yang kuat sekalipun melalui bukti sederhana. Al-Syahrastânî (1975, 1: 51) berkata:

> Agama terbagi menjadi dua: pengetahuan dan kepatuhan. Pengetahuan adalah pokok dan kepatuhan adalah cabang. Pokok-pokok atau dasar-dasar agama merupakan subjek ilmu *kalâm* (teologi spekulatif). Cabang-cabang agama ada-

> lah bidang yurisprudensi. Beberapa orang sarjana berkata: Segala sesuatu yang logis (atau rasional), yang dapat dibuktikan melalui pencurahan pikiran dan deduksi, merupakan dasar-dasar agama. Dan segala sesuatu yang dilahirkan melalui analogi dan pertimbangan legal-teologis adalah cabang-cabang agama.

Menurut Syi'ah Imâmiyyah, dasar-dasar agama itu ada lima: Keesaan Tuhan, Keadilan, Kenabian, *Imâmah* dan Hari Akhir. Lima "rukun" Islam ini bersifat filosofis dan spekulatif atau teologis.

Di kalangan para teolog, Asy'ariyyah tidak memasukkan Keadilan dan Imamah sebagai bagian dari dasar-dasar agama. Mu'tazilah tidak mengakui Imamah sebagai salah satu dasar agama. Sesungguhnya, adalah terlalu gegabah menyamakan Syi'ah Imâmiyyah dengan Mu'tazilah sebagai satu mazhab tunggal. Sejumlah ulama membahas perbedaan antara keduanya. Di antara mereka adalah Syaikh Al-Mufîd (w. 1022 H/1614 M) dalam kitabnya, *Awâ'il Al-Maqâl.* Menurut Mu'tazilah, dasar-dasar agama adalah: Keesaan Tuhan, Pahala dan Hukuman, Keadilan, Posisi di antara dua posisi (*manzilah baina manzilatain*), dan Menyuruh Kebaikan serta Mencegah Kejahatan (amar makruf nahi munkar).

Janji dan Ancaman, dan Posisi di Antara Dua Posisi

Layak kita kaji untuk mengetahui apa yang sebenarnya mereka maksud dengan dua frasa ini. Dalam kitabnya, *Al-Intishâr,* Abû Al-Hasan Al-Khayyât berkata, "Tidak seorang pun dapat dijamin bisa disebut Mu'tazilah jika ia tidak percaya pada lima dasar berikut: Keesaan Tuhan, Keadilan Ilahi, Janji dan Ancaman, Posisi di antara dua posisi, dan Menyuruh Kebaikan dan Mencegah Kejahatan." Asy'ariyyah berkata:

> Tidak seorang pun dari mereka yang menghadapkan wajahnya ke arah Kiblat (maksudnya, kaum Muslim) boleh disebut "kafir" karena dosa yang dilakukannya sekalipun dosa itu sangat besar semisal berzina. Pelaku dosa jenis ini tidak mesti dijebloskan ke dalam neraka, dan tidak mesti

pula seorang monoteis yang taat dimasukkan ke dalam surga. Terserah Allah memasukkan mereka ke mana pun Dia kehendaki. Dia kuasa memberi hukuman atau memberi ampunan kepada mereka. Seperti disebutkan dalam hadis, Allah akan membebaskan sekelompok orang beriman dari api neraka. Kita tidak boleh bersikeras bahwa wajib bagi Allah memberikan pahala kepada orang yang saleh dan menjatuhkan siksa bagi orang yang salah. Akan tetapi, semua itu berada di Tangan-Nya. Jika menghendaki, Dia akan memberikan rahmat-Nya kepada mereka dan memasukkan mereka ke dalam surga atau menghukum mereka dalam api neraka. (Al-Asy'arî (1980): 279).

Sebaliknya, Mu'tazilah berpendapat:

Ancaman pasti akan dilaksanakan. Pelaku dosa pasti akan dihukum. Tak seorang pun akan dikecualikan; ini tentu saja sesuai dengan informasi dari Sang Khalik. Karena, sumber laporan itu adalah Allah sendiri, dan khususnya laporan itu bersifat umum seperti, "*Dan sesungguhnya orang yang durhaka pasti berada dalam neraka yang menyala-nyala* (QS Al-Infithâr [82]: 14). *Dan barang siapa yang mengerjakan kebaikan seberat atom pun, niscaya ia akan melihatnya, dan barang siapa yang mengerjakan kejahatan seberat atom pun, niscaya ia akan melihatnya* (QS Al-Zalzalah [99]: 7-8)." Sukar dipahami kalau kita tidak berkeyakinan bahwa informasi semacam itu pasti akan berlaku atas setiap orang yang masuk ke dalam kategori yang bersangkutan. (Al-Asy'arî (1980): 279).

Oleh karena itu, pengertian janji dan ancaman adalah kewajiban bagi Allah untuk memberikan pahala kepada orang yang taat sebagaimana telah dijanjikan-Nya dan keharusan Allah untuk memberikan hukuman kepada orang yang durhaka sebagaimana telah diancamkan-Nya.

Mengenai "posisi di antara dua posisi", konsep itu pertama kali dikemukakan oleh Wâshil ibn 'Athâ'. Ia berpendapat bahwa

seseorang yang melakukan dosa besar tidak boleh lagi disebut orang beriman atau orang kafir, tetapi berada dalam posisi antara beriman dan kafir:

> Mereka yang mengaku memiliki iman (yaitu orang-orang yang beriman), tetapi melakukan dosa besar diberi cap bermacam-macam oleh sejumlah orang (para pendukung berbagai mazhab pemikiran). Khawârij menuduh mereka kufur dan syirik. Murji'ah berpendapat bahwa mereka itu tetap Mukmin. Para pengikut Al-Hasan (Al-Bashrî—maksudnya, Asy'ariyyah) menuduh mereka munafik. Akan tetapi, Wâshil berpendapat bahwa mereka tidak bertuhan (yakni) bukan Mukmin, bukan kafir, bukan pula munafik. (Al-Syarîf Al-Murtadhâ 1: 114).

Syi'ah mengambil posisi tengah, yaitu antara Mu'tazilah dan Asy'ariyyah. Tuhan pasti melaksanakan janji-janji-Nya. Akan tetapi, Dia melakukan hal demikian itu bukan karena keterpaksaan. Ia niscaya memenuhi janji-janji-Nya karena ini sesuai dengan keadilan dan kemestian, dan melakukan hal-hal yang bertentangan dengan prinsip ini berarti tidak konsisten. Meskipun demikian, Dia tidak wajib atau harus bertindak sesuai dengan prinsip itu, dalam pengertian bahwa ia wajib, lebih daripada sekadar pilihan moral, untuk berbuat demikian.

Keesaan Tuhan (*Al-Tauhîd*)

Monoteisme atau keesaan Tuhan adalah fondasi Islam. Al-Quran menyinggung soal ini dalam ratusan ayat. Ini meliputi semua fakta yang mengacu pada Allah sebagai Yang Satu (Yang Esa) dan satu-satunya Tuhan—Dia tidak mempunyai sekutu, tandingan, dan kawan. Dia kekal dan tiada yang menyerupai-Nya. Dialah satu-satunya yang pantas disembah dan tiada yang melebihi-Nya. Kaum Muslim tidak ada yang tidak sepakat dalam masalah iman ini.

Keesaan Zat dan Sifat

Ada dua jenis keesaan (*tauhîd*). *Pertama,* Allah Yang Mahatinggi, adalah Esa dalam esensi (Zat)-Nya dan keniscayaan eksistensi-Nya.

Dia Ada dengan sendiri-Nya. Dia di luar setiap materi dan secara potensial tidak tersusun dari sesuatu pun. Dia tidak tumbuh dan berkembang menjadi wujud-wujud lain, baik dalam bentuk gagasan maupun bentuk nyata. *Kedua*, sifat-sifat Allah mempunyai sifat dasar yang sama sebagaimana halnya Zat-Nya. Para ulama kalam dan filsafat rasional menyatakan, ada dua jenis sifat Allah, yaitu sifat yang positif dan sifat yang negatif. Sebagian dari sifat positif Allah antara lain: Mahahidup, Mahatahu, Mahakuasa, dan Kekal. Oleh karena itu, Allah itu disebut juga Mahatahu, Mahakuasa dan Mahakekal, Mahaadil, Maha Mendengar, dan Maha Mengetahui.

Mengenai sifat-sifat negatif Allah, semua menegaskan bahwa Allah lepas dan jauh dari setiap keterbatasan. Sifat-sifat ini juga disebut sifat-sifat Keagungan atau Kemuliaan yang memustahilkan Dia diciptakan, maksudnya sifat-sifat itu membuktikan bahwa Dia itu berdiri sendiri, lepas dan jauh dari hal-hal seperti keterbagi-bagian, kejasmaniahan, mengambil ruang, kelemahan dan kekurangan, dan mengalami inkarnasi (terwujud dalam bentuk manusia). Sehingga dapat dikatakan bahwa Allah tidak berjasad, tidak berbentuk, dan tidak mempunyai cacat. Dia tidak tersusun dari sesuatu pun. Ia tidak mungkin dibayangkan berinkarnasi. Pendeknya, Dia terhindar dan jauh dari setiap sifat dari wujud yang relatif. Kepercayaan Syi'ah pada *tauhîd* adalah dalam bentuk termurni. Ia menempatkan Allah jauh dari setiap unsur antropomorfis dalam konsep tentang Tuhan, yang boleh jadi melanggar batas Kemahasucian-Nya seperti politeisme (syirik) dan kejasmaniahan. Kehendak-Nya bebas dari keterpaksaan atau tekanan dan keganjilan; dan tidak ada sekutu bagi-Nya dalam Wujud Kekal-Nya.

Pandangan Syi'ah Imâmiyyah

Kaum Muslim Syi'ah percaya bahwa sifat-sifat Allah identik dengan esensi (Zat)-Nya. Mustahil Allah mempunyai sifat yang selain Wujud-Nya, dari segi mana pun.

Pembicaraan tentang sifat-Nya juga memasuki wilayah filsafat Islam. Para filosof Syi'ah membahasnya panjang lebar. Filosof Shadr Al-Dîn Syîrâzî (1964: 54) menyatakan:

sifat-sifat-Nya adalah Zat-Nya (maksudnya, tak terpisahkan dari Zat-Nya), tidak seperti pandangan para pengikut Abû Al-Hasan Al-Asy'arî bahwa kejamakan eksistensi sifat-sifat itu menuntut sejumlah kekekalan yang sama banyaknya; dan tidak pula seperti pandangan Mu'tazilah yang menolak asal-usulnya, tetapi menerima jejak-jejaknya, dan menjadikan zat itu sebagai wakil. Mereka yang berpengetahuan kuat berpendapat bahwa wujud-Nya adalah Zat-Nya, yang merupakan penegasan dari sifat-sifat Kesempurnaan *(kamâliyyah)*-Nya dan perwujudan dari sifat-sifat Keindahan *(jamâliyyah)* serta Keagungan *[jalâliyyah]*-Nya.

Para ulama kalam Syi'ah dan Mu'tazilah banyak berutang budi pada pandangan Imâm 'Alî tentang tauhid. Inilah yang dikatakannya dalam nasihat pertama *Nahj Al-Balâghah*-nya:

Adapun pokok pangkal agama adalah makrifat tentang Allah. Namun, tak kan sempurna makrifat tentang-Nya kecuali dengan *tashdîq* (pembenaran) terhadap-Nya. Tak kan sempurna *tashdîq* terhadap-Nya kecuali dengan tauhid dan keikhlasan kepada-Nya. Tak kan sempurna keikhlasan kepada-Nya kecuali dengan penafian segala sifat dari-Nya. Karena setiap "sifat" adalah berlainan dengan "yang disifatkan", dan setiap "yang disifatkan" bukanlah persamaan dari "sifat yang menyertainya".

Maka barang siapa melekatkan suatu sifat kepada-Nya, sama saja dengan seseorang yang menyertakan sesuatu dengan-Nya. Dan barang siapa menyertakan sesuatu dengan-Nya, maka ia telah menduakan-Nya. Dan barang siapa menduakan-Nya, maka ia telah memilah-milahkan (Zat)-Nya. Dan barang siapa memilah-milahkan-Nya, maka ia sesungguhnya tidak mengenal-Nya.*

---

* Terjemahan Muhammad Al-Baqir dalam *Mutiara Nahjul Balaghah* (Mizan, 1991).

Allah Itu Imaterial

Imâmiyyah dan Mu'tazilah sepakat bahwa esensi Allah melampaui jasmani. Lagi pula, Dia mustahil dibatasi oleh ruang atau waktu. Akan tetapi, Hanbaliyyah, Asy'ariyyah, dan Qaramithah berpendapat bahwa derajat keagungan Allah mempunyai batas yang berdekatan dengan bagian paling tinggi dari Singgasana-Nya. Mereka mendasarkan kepercayaan ini pada makna esoteris ayat-ayat tertentu seperti: *"Tuhan Yang Maha Pemurah, yang bersemayam di atas 'Arsy"* (QS Thâ Hâ [20]: 5) dan *"Tidak, kedua Tangan Allah terbuka"* (QS Al-Mâ'idah [5]: 64). Akibatnya, dalam *Maqâlât Al-Islâmiyyînnya* Al-Asy'arî menyatakan, *"Allah duduk di atas Singgasana-Nya. Dia mempunyai sepasang tangan, tetapi bukan sebagai pemilikan; Dia mempunyai mata, tetapi bukan sebagai cara; dan Dia mempunyai wajah seperti firman-Nya, 'Dan tetap kekal Wajah Tuhanmu yang mempunyai kebesaran dan kemuliaan'* (QS Al-Murtahanah [60]: 27)" (1980: 295).

'Alî ibn Abî Thâlib, panutan kaum Muslim Syi'ah, membuat pernyataan tegas yang menolak pandangan kejasmaniahan Allah dan menempatkan Allah di atas kualitas-kualitas yang dapat disifatkan pada makhluk-Nya:

> Mereka yang mengklaim dapat disamakan dengan-Mu menzalimi-Mu ketika menyamakan-Mu dengan berhala-berhala mereka, secara keliru melekatkan pada-Mu suatu sifat yang mungkin cocok bagi ciptaan-Mu, dan secara tersirat mengakui bahwa Engkau tersusun dari bagian-bagian seperti hal-hal material. (*Nahj Al-Balâghah:* 144)

Hisyâm ibn Al-Hakam

Beberapa penulis buku mengenai aliran, sekte, dan mazhab pemikiran menuduh Hisyâm ibn Al-Hakam (w. 193 H/812 M), yang dianggap sebagai salah seorang teolog besar, tokoh menonjol pada masanya, dan murid terkemuka Imam Ja'far Al-Shâdiq, menganut pandangan kejasmaniahan Tuhan. Al-Jâhizh, Al-Nazhzhâm, dan Al-Asy'arî melangkah terlalu jauh ketika mengaitkan gagasan ini

dengan Hisyâm, sambil menyitir bahwa ia pernah berkata, "Allah adalah 'badan' seperti benda-benda material lainnya."

Akan tetapi, penelitian lebih jauh membuktikan bahwa tuduhan seperti itu sulit dipertahankan. Tuduhan itu dilontarkan karena iri; para penentangnya, yang tidak dapat menyanggah ketelitian dan kekuatan argumen-argumennya, ingin menjatuhkan reputasinya. Mereka itu khususnya adalah orang-orang Mu'tazilah, yang klaim-klaim mereka ditolak oleh Hisyâm dalam konflik Hisyâm dengan ajaran-ajaran mereka. Dalam *Mu'jam Rijâl Al-Hadîts* yang juga memuat biografi Hisyâm, Imam Abû Al-Qâsim Al-Khû'i (w. 1992) menceritakan kisah-kisah mengenai Hisyâm (jil. 18) lantas menyimpulkan:

> Saya yakin, cerita-cerita yang menuduh bahwa Hisyâm mempunyai pandangan kejasmaniahan (Tuhan) semuanya dibuat-buat. Cerita-cerita ini lahir dari rasa cemburu sebagaimana dibuktikan oleh pernyataan (Imam) Abû Al-Hasan Al-Ridhâ yang dalam pembelaannya berkata, "Mudah-mudahan Allah melimpahkan rahmat kepada Hisyâm karena ia orang baik, yang dizalimi kaumnya karena rasa dengki."

Para penentangnya menyatakan bahwa Hisyâm menggambarkan Tuhan, Yang Mahatinggi, berukuran tujuh *asybâr* (jengkal). Ini adalah hal yang "tidak patut" bahkan bagi seseorang yang mempunyai pengetahuan dan pengalaman biasa-biasa saja, apalagi Hisyâm yang karakter dan pengetahuannya oleh guru Hisyâm dan Imam Ja'far ibn Muhammad Al-Shâdiq pernah dikomentari, "Wahai, Hisyâm! Engkau masih dibimbing oleh Ruh Suci."

Kendatipun Hisyâm masih muda, Imam Al-Shâdiq sering kali memberinya penghargaan lebih di atas para sahabatnya. Lebih jauh lagi, meskipun misalnya Hisyâm mengucapkan kata-kata seperti itu, tidak lantas berarti bahwa doktrinnya kejasmaniahan. Kata-kata yang dituduhkan itu mirip dengan ucapan para filosof dan teolog spekulatif dalam risalah dan pembicaraan mereka, bahwa Allah adalah "sesuatu (*syay*) seperti segala sesuatu lainnya".

Lagi pula, kutipan itu diambil di luar konteksnya. Wacana yang dinyatakan merupakan reproduksi dari karya Hisyâm tidak

memperlihatkan bahwa ia percaya pada kejasmaniahan Tuhan. Karena, apa yang dikatakan melalui argumen atau argumen-balik dalam suatu perdebatan dan sebagai kiasan tidak mesti menggambarkan kepercayaan atau pandangan sesungguhnya orang yang bersangkutan. Perdebatan yang dilakukan Hisyâm adalah dengan Al-'Allâf; ia berkata, "Anda mengatakan bahwa Sang Khalik mengetahui segala sesuatu melalui pengetahuan-Nya, dan bahwa pengetahuan-Nya tidak seperti pengetahuan para sarjana (makhluk-Nya). Maka, mengapa Anda tidak mengatakan dengan cara serupa bahwa Dia adalah badan, tetapi tidak seperti badan-badan makhluk-Nya?" (Al-Musawi [1986]: 482).

Kesimpulannya, Syi'ah Imâmiyyah menempatkan Allah di atas segala hal yang mungkin sesuai dengan dan/atau membatasi hal-hal yang material, seperti kejasmaniahan, ruang, waktu, dan ketersusunan atau komposisi. Syi'ah Imâmiyyah menafsirkan ayat-ayat seperti QS Yûnus [10]: 48 dan Al-Mâ'idah [5]: 20 yang makna lahiriahnya berbeda dengan makna batiniahnya sehingga memberi kesan bahwa Allah mempunyai wajah, tangan, atau berpindah tempat, ke dalam makna yang sesuai dengan akal sehat; yang terpenting dari semuanya adalah terpeliharanya integritas Tuhan Yang Mahakuasa dari setiap kekurangan dan kelemahan yang bernilai bagi kemiripan dan potensialitas. Merujuk kutipan yang sama, Shadr Al-Dîn Syîrâzî, seorang filosof Muslim termasyhur, menulis sebuah risalah mengenai ayat-ayat mutasyabihat (samar) dalam Al-Quran dan bagaimana para pengikut Sunni, Imâmiyyah, dan juga pengkhidmat gnostik dan mistik memperlakukan ayat-ayat tersebut.

Visi dan Persepsi

Mungkinkah seseorang dapat melihat Allah, Yang Mahatinggi, dengan mata telanjang di dunia ini atau di akhirat nanti? Dalam kepercayaannya bahwa tidak mustahil manusia melihat Allah, Asy'ariyyah menyandarkan diri pada makna "lahiriah" dari sejumlah ayat Al-Quran. Asy'arî menyatakan, "Allah, Yang Mahatinggi, dapat dilihat dengan mata telanjang pada hari kiamat laksana bulan purnama. Orang beriman dapat menyaksikan-Nya. Akan

tetapi, orang kafir tidak, karena mereka tidak akan mendapatkan hak istimewa untuk menyaksikan-Nya" (1980: 292).

Namun, ada konsensus meluas di kalangan Imâmiyyah, yaitu mustahil manusia melihat Tuhan baik di dunia ini atau di akhirat nanti. Tidak mungkin Tuhan dipersepsi karena hal itu bertentangan dengan logika; apa yang bukan merupakan suatu "badan", atau tak mengalami inkarnasi, tak memakan ruang atau waktu, tak bersekutu atau dipahami seperti itu mustahil dapat dilihat dengan mata. Mustahil pula menyaksikan Sang Pencipta melalui penglihatan. Akal memberikan kesaksian terhadap kenyataan ini dan Al-Quran membuktikan dan membenarkannya. Hadis-hadis Nabi pun yang sampai kepada kita melalui mata rantai tak terputus para Imam yang merupakan Keturunan Nabi menyatakan demikian. Kebanyakan kaum Imâmiyyah dan teolog spekulatif menganut pendapat ini. Dalam kitab monumentalnya, *Al-Kâfî*, Al-Kulainî mencatat bahwa ada dua belas hadis dari para Imam Syi'ah yang menandaskan kemustahilan melihat Allah di dunia ini atau di akhirat nanti. Filosof Shadr Al-Dîn Syîrâzî menguraikan kisah-kisah ini dengan sangat indah dan fasih, seraya menyimpulkan bahwa intelek-intelek sempurna yang sudah terpisah dari materilah yang mungkin "melihat" Allah melalui persepsi bukan penglihatan fisik. Ia dengan tegas menolak pandangan Al-Ghazâlî yang, dalam kitabnya, *Al-Iqtishâd fî Al-I'tiqâd,* berpendapat bahwa melihat Allah adalah mungkin (Al-Kulainî [t.t.]: 258).

Bukti pokok Asy'ariyyah mengenai ketakmustahilan melihat Tuhan adalah penalaran berikut: Allah adalah wujud yang berdiri sendiri, dan karena itu, maka wujud yang eksis tentu dapat dilihat, sebab yang membuat dapat "terlihat" adalah eksistensi. Ini berarti bahwa orang beriman dapat melihat-Nya di hari akhir nanti (Al-Syahrastânî [1975]: 131). "Dalil-dalil Imâmiyyah dan 'Adhliyyah' tentang kemustahilan melihat Allah bertitik tolak pada fakta bahwa kebolehan melihat Sang Pencipta berarti mensyaratkan bahwa Dia adalah sebuah badan atau entitas fisik yang menempati suatu ruang tertentu dan dapat diidentifikasi. Ini berarti bahwa Dia terbatas dan memiliki batas" (Al-Kulainî).

Kebijaksanaan Ilahi

Kebijaksanaan adalah salah satu sifat Allah. Tuhan melukiskan diri-Nya Mahabijaksana, salah satu dari Nama-Nya. "Mahabijaksana" disebut dalam kurang-lebih seratus ayat Al-Quran. Salah satu di antaranya, *"Alif Lâm Râ, [inilah] sebuah kitab, yang ayat-ayatnya tersusun rapi serta terhampar terperinci, yang diturunkan dari Yang Mahabijaksana lagi Mahatahu"* (Hûd [11]: 1). Kebijaksanaan adalah kualitas pengetahuan Tuhan mengenai segala sesuatu, dan dari sini berarti penciptaan yang sempurna. *"Dan kamu lihat gunung-gunung itu, kamu duga mereka tetap berada di tempatnya, padahal mereka berjalan laksana awan, itulah perbuatan Allah yang menciptakan segala sesuatu dengan sempurna; dan sesungguhnya, Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan"* (QS Al-Naml [27]: 88).

Allah memiliki kebijaksanaan artinya bahwa tindakan-Nya pasti tidak sia-sia, maksudnya bahwa sesuatu yang dapat dicirikan sebagai kekurangan dan keburukan tidak mungkin berasal dari-Nya, dan bahwa apa saja yang Dia perbuat atau lakukan adalah mutlak baik dan sempurna. Tulisan-tulisan skolastik dan filosofis mengenai subjek ini dan Keadilan Ilahi cukup banyak. Ini dapat ditemukan dalam topik "Benar dan Salah—masalah Akal sehat". Dari sini, muncullah usaha pencarian selanjutnya dalam Keadilan Ilahi yang pada gilirannya melahirkan pembicaraan mengenai pahala dan hukuman atas dasar amal, dan pengabdian kita kepada Allah, dan juga topik mengenai qadha dan qadar. Semua masalah filsafat ini saling berkaitan.

Pandangan Imâmiyyah

Karena Imâmiyyah percaya pada kemerdekaan akal dalam memahami apa yang baik dan yang buruk, maka konsekuensinya seseorang dapat secara mutlak tahu pasti bahwa apa yang dititahkan Allah itu baik dan apa yang dilarang Allah itu buruk. Contohnya, akal menilai berbohong itu sifat yang buruk; dan juga bahwa Allah tidak berbuat sesuatu yang tidak layak. Mu'tazilah mempunyai pandangan yang sama dengan Imâmiyyah. Anggapan bahwa akal mempunyai wewenang atas apa yang dinilainya sebagai baik

atau buruk mensyaratkan manusia mengenal Allah, menjauhkan Allah dari sifat tidak bertanggung jawab, mensyaratkan kewajiban mengutus Rasul, ketidakpantasan Dia menghukum manusia tanpa keadilan dan kebenaran, serta mensyaratkan manusia mempunyai kebebasan berkehendak dalam bertindak.

Keadilan Ilahi

Keadilan juga merupakan salah satu sifat Tuhan dan salah satu Nama-Nya yang indah. Dia tidak sewenang-wenang. Dia telah bebas dari sifat zalim dalam pertimbangan-Nya. Dia telah menerangkan dengan gamblang pada beberapa ayat Al-Quran bahwa Dia jauh dari sifat aniaya: *"Sesungguhnya Allah tidak menganiaya seseorang walau seberat atom pun"* (QS Al-Nisâ' [4]: 40); *"Sesungguhnya Allah tidak berbuat zalim kepada manusia"* (QS Yûnus [10]: 44); *"dan Tuhanmu tidak menganiaya seseorang pun"* (QS Al-Kahfi [18]: 49).

Akibat diktum bahwa Allah itu Adil, maka sejumlah pertanyaan pelik muncul seperti yang telah kita singgung. Di antaranya adalah kebebasan berkehendak pada manusia dan fakta bahwa Allah tidak mungkin tidak adil. Syaikh Al-Mufîd, seorang teolog Imâmiyyah terkemuka, berkata (1993: 57):

> Allah Mahaadil, Maha Pemurah. Dia menciptakan manusia untuk menyembah-Nya dan melarang manusia membangkang kepada-Nya. Dia tidak akan membebani seseorang dengan kewajiban di luar kemampuannya. Penciptaan-Nya jauh dari asal-asalan dan tindakan-Nya jauh dari semena-mena. Dia jauh dari mencampurtangani tindakan hamba-Nya dan jauh dari memaksa manusia melakukan suatu perbuatan. Dia tidak menghukum seorang hamba kecuali karena melakukan perbuatan dosa dan tidak mengutuk manusia kecuali karena melakukan tindakan jahat. Dia tidak berbuat zalim, bahkan seberat atom pun.

'Allâmah Al-Hillî berpendapat bahwa prinsip-prinsip berikut merupakan prasyarat bagi Kebijaksanaan dan Keadilan Allah.

1. Dia tidak melakukan tindakan jahat.
2. Dia menciptakan sesuatu dengan tujuan dan kebijaksanaan dan semua tindakan-Nya benar.
3. Dia menyukai ketaatan dan membenci kedurhakaan.
4. Dia tidak membebani manusia suatu kewajiban yang berada di luar kesanggupannya.
5. Dia tidak hanya mengambil keputusan dengan adil, tetapi Ia adil dalam semua perkara. Hamba-hamba-Nya harus menerima putusan-Nya, walaupun mungkin pahit atau manis.

Sementara Asy'ariyyah, mereka menyatakan bahwa tidak ada pencipta kecuali Allah. Orang yang sesat dan ingkar juga Allahlah penciptanya. Akal tidak mempunyai kekuatan atas segala sesuatu, karena ia tidak perlu membedakan antara yang baik dan yang buruk. Dia tidak membuat hamba-hamba-Nya menderita tanpa arah dan tujuan. Dia melakukan apa saja yang dikehendaki-Nya dan memutuskan apa saja yang diinginkan-Nya. Jika Dia menginginkan hamba-Nya yang taat masuk ke dalam neraka selama-lamanya, maka Dia Tuhan yang mau tak mau harus dipatuhi karena Dia Mahakuasa. Penolakan dan pembangkangan tidak ada gunanya terhadap Perbuatan-Nya. Karena, Dia adalah Pencipta mutlak (Al-Asy'arî [1980]; Al-Syahrastânî [1975]).

Takdir

Masalah tindakan manusia dan bagaimana tindakan manusia itu muncul merupakan salah satu masalah filsafat tertua yang mencapai puncaknya dalam pemikiran filsafat Islam. Para sarjana Muslim dan pengikut berbagai mazhab pemikiran Islam mempunyai pandangan beragam tentang subjek ini.

Tidak banyak perbedaan antara pandangan Najjariyyah, Dharûriyyah, dan Asy'ariyyah di satu pihak, dengan teori Jahmiyyah, sekalipun Asy'ariyyah berusaha menjauhkan diri dari menjadi pengikut predestinasi atau Jabariyyah. Mereka berkata bahwa kepercayaan mereka pada doktrin tentang Jabariyyah manusia adalah sebagai berikut: "Tidak ada pencipta kecuali Allah dan kebaikan dan keburukan manusia telah ditetapkan sebelumnya

oleh Tuhan. Oleh karena itu, manusia tidak kuasa memengaruhi apa pun atasnya" (Al-Asy'arî [1963], 1: 291). Imam Fakhr Al-Dîn Al-Râzî, seorang teolog Asy'ariyyah, mengatakan, "Perbuatan manusia terjadi menurut putusan dan ketetapan Allah (qadha dan qadar Allah), yang terhadapnya manusia tidak mempunyai pilihan, dan tidak ada sesuatu pun mengada kecuali sudah ditetapkan sebelumnya" (1924, 2: 517). Dalam upaya membela keesaan penciptaan dan membuktikan kebenaran prinsip bahwa "tidak ada pencipta kecuali Allah," Asy'ariyyah percaya pada Jabariyyah.

Namun, Mu'tazilah, yang disebut pendukung Keadilan dan Keesaan Ilahi, berkata bahwa kita kuasa menciptakan perbuatan kita secara mandiri. Kita adalah pencipta perbuatan kita sendiri, baik atau buruk, dan, berdasarkan perbuatan yang kita lakukan itu, kita "harus" mendapatkan ganjaran atau hukuman di akhirat nanti.

Apa yang menyebabkan Mu'tazilah bersikeras dengan pandangan bahwa manusia bebas dan mempunyai kekuasaan serta kehendak bebas dalam tindakannya adalah kepercayaan mereka pada prinsip keadilan. Menurut mereka, klaim bahwa perbuatan manusia diciptakan oleh Allah bertentangan dengan hakikat keadilan, karena jika Allah menciptakan juga perbuatan buruk manusia, dan kemudian Dia menghukum manusia karena perbuatan itu, maka ini berarti suatu kezaliman, padahal Allah mustahil zalim. *"Barang siapa mengerjakan kebaikan, (pahalanya) adalah untuk dirinya sendiri, dan barang siapa melakukan kejahatan, (dosanya) adalah bagi dirinya sendiri pula; dan sekali-kali Tuhanmu tidak menganiaya hamba-hamba-Nya"* (QS Fushshilat [41]: 46).

Pandangan Imâmiyyah tentang Perbuatan Manusia

Dalam pembahasan mengenai dasar-dasar agama, kita telah menyinggung bahwa monoteisme merupakan fondasi Islam dan merupakan dasar kepercayaan yang paling mendasar dan paling penting dalam pandangan semua mazhab Islam. Percaya pada keesaan Tuhan mencakup percaya pada esensi Sang Pencipta yang esa, tiada sesuatu pun serupa dengan Dia dan Dia tidak

mempunyai sekutu atau mitra. Dia adalah satu dan satu-satunya. Dia tidak tersusun dari bagian-bagian, luar ataupun dalam, dan Dia jauh dari sifat kejasmaniahan.

Percaya pada keesaan sifat Allah berarti bahwa sifat-sifat-Nya seperti Hidup, Kekal, Mahatahu, dan Mahaperkasa adalah sama seperti esensi-Nya. Dia Mahahidup, Mahakekal, Mahatahu, dan Mahaperkasa dalam esensi-Nya. Percaya pada keesaan penciptaan dan tindakan berarti bahwa tidak ada pencipta lain dalam lingkup eksistensi selain Allah, dan segala yang terdapat di alam semesta merupakan ciptaan-Nya. Di antaranya termasuk manusia, yang merupakan ciptaan-Nya, bukan hanya wujudnya, saja melainkan juga perbuatannya dalam pengertian filosofis yang setepatnya.

Ayat Al-Quran yang menyatakan bahwa tidak ada pencipta kecuali Allah jumlahnya cukup banyak. Salah satunya: *"Dialah Allah, Tuhanmu, tidak ada tuhan selain Dia; Pencipta segala sesuatu"* (QS Al-An'âm [6]: 102). (Lihat juga Al-Ra'd [13]: 16, Fâthir [35]: 2 dan Al-Mu'min [40]: 62).

Dari kepercayaan mereka pada doktrin keesaan perbuatan, *al-tauhîd al-af'âlî*, Asy'ariyyah menyatakan bahwa tidak ada pencipta (khalik) kecuali Allah. Manusia dan perbuatan-perbuatan yang muncul darinya juga merupakan ciptaan Tuhan, dan manusia, menurut Asy'ariyyah, tidak mempunyai pilihan atau kekuasaan apa pun atas perbuatan-perbuatannya itu. Keadilan adalah salah satu sifat Allah. Oleh karena itu, Dia Mahabijaksana atas apa yang diperbuat-Nya dan Dia tidak bakal berbuat hal yang jahat dan zalim. Tidak layak bagi-Nya menghukum perbuatan yang manusia tidak mempunyai pilihan dan kebebasan dalam mengerjakannya.

Percaya pada Keadilan Ilahi, Mu'tazilah mengembangkan doktrin pendelegasian wewenang (otoritas) atau pemberdayaan (*tafwidh*). Mu'tazilah berpendapat bahwa Allah menciptakan manusia dan memperlengkapinya dengan kekuatan dan akal. Allah juga memberikan kepada kita kepercayaan untuk mengurus semua urusan kita. Oleh karena itu, manusia sama sekali bebas dalam bertindak, dan Allah sama sekali tidak turut campur terhadap tindakan kita. Klaim ini menyatakan secara tidak langsung

penolakan terhadap keesaan penciptaan, yaitu *tauhîd* yang didasarkan pada akal dan sunnah, *al-'aql wa al-naql,* dan memberikan kuasa kepada manusia untuk menciptakan perbuatannya sendiri.

Antara Jabariyyahnya Asy'ariyyah dan pendelegasian wewenangnya Mu'tazilah, Syi'ah Imâmiyyah mengambil sikap tengah antara kedua ekstrem itu. Sikap ini disebut "posisi antara dua posisi", *al-amr bain al-amrain.* Riwayat-riwayat menceritakan bahwa orang yang pertama kali melontarkan frasa ini adalah Imam Ja'far Muhammad Al-Shâdiq (w. 148 H/765 M) dengan pernyataannya, "Bukan Jabariyyah atau pemberian kuasa, melainkan posisi antara dua posisi" (Al-Kulainî [t.t.], pasal Qadha dan Qadar, hadis no. 13).

Percakapan antara Imam Al-Shâdiq dan seseorang berikut ini dikisahkan:

> "Mudah-mudahan saya menjadi tebusanmu! Apakah Allah memaksa hamba-hamba-Nya berbuat dosa?" Imam Al-Shâdiq menjawab, "Allah Mahaadil dari menciptakan perbuatan buruk para hamba-Nya kemudian menghukumnya karena perbuatan mereka." Orang itu bertanya, "Apakah Dia memberikan kepada hamba-hamba-Nya kuasa terhadap perbuatan mereka?" Imam menjawab, "Jika Dia menguasakan perbuatan itu kepada mereka, berarti Dia tidak membatasi mereka untuk menyuruh kebaikan dan mencegah kejahatan." Orang itu bertanya lebih lanjut, "Adakah suatu maqam atau posisi di antara keduanya?" Imam menjawab, "Ya, lebih luas daripada (ruang) antara langit dan bumi." (Al-Kulainî (t.t.), pasal Jabariyyah (*Determinism*) dan Qadariyyah (*Destiny*), hadis no. 11)

Apa yang dapat dipahami dari laporan-laporan yang diceritakan dari para Imam Syi'ah Imâmiyyah, yang tentangnya kaum Syi'ah mempunyai konsensus, adalah bahwa tindakan-tindakan kita itu kita lakukan sendiri setelah Allah menanamkan dalam diri kita kemampuan untuk melaksanakan atau menghindari tindakan itu. Kebaikan dan kejahatan dilakukan karena kehendak

bebas manusia, maksudnya, kita mempunyai pilihan untuk melakukan salah satu darinya atau meninggalkannya. Allah Yang Mahasuci mengimbau hamba-Nya untuk melakukan perbuatan baik dan menghindarkan diri dari perbuatan tidak patut. Aktivitas filosofis dan teologis Imâmiyyah dalam soal keadilan, Jabariyyah, pendelegasian otoritas, dan kehendak bebas, begitu subur sehingga para pemikir Syi'ah menulis ratusan buku dan risalah tentang subjek-subjek ini. Di antara mereka yang menyusun buku-buku terkenal dalam masalah-masalah tersebut adalah Al-Syaikh Al-Mufîd, 'Allâmah Al-Hillî, Nashîr Al-Dîn Al-Thûsî dan Shadr Al-Dîn Syîrâzî. Yang terakhir ini menulis sebuah risalah tentang masalah Jabariyyah dalam perbuatan manusia. Ia berkata dalam pendahuluannya, "Dia, Yang Mahasuci, jauh dari melakukan perbuatan buruk dan memerintah Kerajaan-Nya sewenang-wenang." Dalam pernyataannya, ia menyebut-nyebut "posisi di antara dua posisi". Ia kemudian membahas pandangan Mu'tazilah dan Asy'ariyyah seraya menambahkan:

> Klaim mereka bahwa ada sekutu Allah dalam penciptaan (tindakan) tidak dapat dipertahankan karena tidak diragukan lagi bahwa hal itu lebih tak masuk akal daripada membayangkan berhala sebagai perantara kepada Allah. Lebih jauh lagi, apa yang menyebabkan pandangan mereka tidak dapat dipertahankan adalah fakta bahwa apa yang Sang Maharaja kehendaki ada dalam Kerajaan-Nya ternyata tidak tersedia di dalamnya, tetapi apa yang tidak diinginkan-Nya ternyata dapat ditemukan di dalamnya. Ini adalah kelemahan yang absurd dalam kekuasaan dan kedaulatan. Dia jauh dari hal demikian.

Dalam penolakannya terhadap teori Asy'ariyyah mengenai hal ini, ia mengatakan sebagai berikut:

> Tidak diragukan, pendirian ini menghalangi seseorang dari menjalankan kebijaksanaan ..., mencegah intelek untuk menunaikan tugasnya, tidak menaruh kepercayaan pada Sang Pencipta, dan menutup pintu penalaran. Juga, dalam keyakinan yang mereka anut tentang kebolehan

> Sang Pencipta untuk berbuat zalim demikian rupa sehingga secara rasional sah-sah saja kalau Dia menghukum para nabi, memberi pahala orang kafir di hari kemudian, beristri, berputra, berkawan, dan perbuatan-perbuatan memalukan lainnya yang dihasilkan dari cacat dalam kebijaksanaan dan penalaran; dan akibat dari cacat dalam kebijaksanaan dan penalaran ini adalah ketidakandalan hadis atau sunnah, karena pembuktian keasliannya dilakukan melalui penalaran. "Mahasuci Sang Khalik dan Mahatinggi Dia dalam kemuliaan tertinggi jauh di atas ucapan orang zalim."

Ia kemudian memaparkan sudut pandang teologis dan filosofisnya secara cermat dan terperinci, memberikannya tambahan bobot dengan pernyataan Imam 'Alî. Secara ringkas, berikut ini uraiannya:

> Tidak ada urusan kecuali urusan-Nya. Dengan perkataan lain, tidak ada perbuatan kecuali perbuatan-Nya. Tidak ada kekuatan dan daya kecuali milik Allah, Yang Mahalembut, dan Mahabesar. Artinya, setiap daya dan kekuatan berasal dari Ketinggian dan Kebesaran-Nya. Dia bergerak di antara maqam-maqam yang berbeda dan bertindak sesuai dengan maqam-maqam itu. Juga, walaupun keunikan dan kesucian-Nya mengatasi semua wujud yang ada, tidak ada bumi ataupun langit tanpa Dia. Seperti dikatakan oleh Imam kaum beriman, 'Alî, "Dia bersama dengan segala sesuatu tetapi tidak paralel dengan mereka, Dia sama sekali tidak mirip dengan sesuatu pun." Karena demikian keadaannya, maka dapat disimpulkan bahwa melekatkan kesadaran bertindak pada manusia itu benar sebagaimana halnya eksistensi itu melekat padanya.

Artinya bahwa manusia adalah pelaku dari setiap perbuatan yang mereka kerjakan dalam pengertian sebenarnya, bukan secara metaforis. Meskipun demikian, tindakan-tindakan manusia juga merupakan tindakan-tindakan Tuhan tanpa suatu kekurangan (Mullâ Shadrâ [t.t.]: 371).

Jadi, keadilan Tuhan seperti yang diuraikan Imâmiyyah tetap tak ternodai, terhormat, orisinal, dan tanpa mencederai doktrin keesaan penciptaan. Perbuatan manusia berdimensi dua. *Pertama*, tindakan yang diciptakan oleh kemauan kita sendiri. *Kedua*, tindakan yang diciptakan oleh Kehendak Allah yang dengannya Dia mengilhami kita, memberikan kita wewenang untuk melakukan tindakan itu. Kaum Muslim Syi'ah Imâmiyyah mempunyai keyakinan demikian. Karena itulah, mereka menjadikan Keadilan Ilahi sebagai salah satu dari lima dasar agama.

Kalam Allah

Di antara persoalan yang tentangnya berbagai mazhab dalam Islam berbeda pendapat adalah "kalam Allah". Di antara sifat-sifat positif Tuhan adalah "Berkata-kata". Selain itu pula, dikatakan bahwa Taurat, Injil, dan Al-Quran adalah firman Allah. Perselisihan pendapat antara Mu'tazilah, para faqih Sunni, dan Asy'ariyyah merebak mengenai persoalan apakah Kalam-Nya itu diciptakan (makhluk) ataukah kekal. Asy'ariyyah berpendapat bahwa "Berkata adalah sifat positif. Kalam Allah itu bersifat spiritual, tidak seperti cinta dan benci. Al-Quran adalah firman Tuhan dan ia bukan makhluk. Mereka yang berkata bahwa Al-Quran makhluk berarti tidak beriman yang akan jatuh ke neraka" (Al-Asy'arî, 1980).

Pandangan Imâmiyyah tentang Kalam Tuhan

Syi'ah Imâmiyyah sepakat bahwa Kalam Tuhan itu makhluk seperti halnya makhluk-makhluk lainnya. Dia adalah Pembicara dalam pengertian bahwa Dia menciptakan kata-kata dalam beberapa organisme atau benda seperti perkataan Allah kepada Musa melalui pohon.

Mu'tazilah berpendapat bahwa Kalam Tuhan itu makhluk dan baru. Di pihak lain, Syi'ah Imâmiyyah mengkaji Kalam Ilahi dalam konteks lebih luas mencakup seluruh alam semesta—bumi dan langit, yang tampak dan yang tersembunyi. Filosof Imâmiyyah Shadr Al-Dîn Syîrâzî (1964: *masy'ar* keempat) menyatakan:

> Kalam-Nya, Yang Mahatinggi, bukan seperti pernyataan Asy'ariyyah "merupakan sifat spiritual yang tidak bergantung pada esensi-Nya". Ia bukan pula ekspresi bunyi dan kata-kata yang menyampaikan suatu makna. Jika begitu, setiap ucapan bisa jadi merupakan kalam Tuhan. Ia semata suatu ciptaan berupa kata-kata yang sempurna, dan wahyu berupa tanda-tanda yang sempurna dalam bentuk ekspresi (*expression*) dan ucapan (*utterance*). Allah berfirman, *"... dan kalimat-Nya yang Dia sampaikan kepada Maryam."* Dalam sebuah hadis diriwayatkan: *"Aku berlindung kepada Kalimat Allah yang sempurna dari makar jahat makhluk-Nya."*

Setiap yang menyampaikan makna pembicara adalah Kata-kata-Nya. Keseluruhan dunia wujud adalah Kalam-Nya. Dia berbicara melalui penciptaan dan pembentukan. Dalam ungkapan-ungkapan Imam 'Alî berikut, Kita dapat menjejaki rujukan pada makna tersebut: "Mahatinggi Dia, Kalam-Nya adalah ciptaan-Nya sendiri, yang serupa dengan Kalam-Nya itu belum pernah ada sebelumnya. Seandainya kalam itu kekal berarti ada tuhan yang lain selain-Nya" (*Nahj Al-Balâghah,* khutbah no. 228).

Qadar dan Takdir

Kebangkitan filsafat, penuh minat pada studi filsafat dan pencarian jawaban dengan filsafat, lebih merupakan karakteristik kalangan Syi'ah daripada penganut mazhab-mazhab pemikiran Islam lainnya. Ini tidak mengherankan karena Imam mereka, 'Alî ibn Abî Thâlib, adalah orang pertama dalam Islam yang berbicara dalam term-term filsafat. Ia membicarakan persoalan yang berhubungan dengan alam semesta secara diskursif dan filosofis. Ibn Abi Al-Hadîd berkata:

> Tentang teosofi dan hal-hal yang berhubungan dengan persoalan ketuhanan, itu bukan seni Arab. Sama sekali tidak ada hal semacam itu yang beredar di kalangan tokoh-tokoh terkemuka mereka atau yang berderajat lebih rendah. Seni ini hanya tersimpan di Yunani yang orang-

orang bijaknya adalah satu-satunya penjelasnya. Orang Arab pertama yang berkenalan dengannya adalah 'Alî. Itulah sebabnya mengapa Anda menemukan ungkapan indah mengenai keesaan dan keadilan Ilahi yang terlontar darinya bertebaran di tengah-tengah khutbah dan dalilnya. Anda tidak dapat menemukan di antara perkataan para sahabat atau generasi kedua kaum Muslim (*tâbi'ûn*) sepatah pun kata-kata yang semacam ini; mereka tidak berpikir tentangnya, atau mereka tidak memahaminya sekalipun mereka diajari tentangnya. (*Nahj Al-Balâghah,* 2: 128).

Qadar

Pembahasan filsafat paling awal dalam Islam yang dapat dilacak sampai ke masa kehidupan Nabi, adalah pembicaraan mengenai qadar yang mencapai tahapan serius pada paruh pertama abad ke satu hijrah.

Dalam sejumlah ayat, Al-Quran menyatakan bahwa Allah telah menetapkan secara mutlak hal-hal tertentu pada para hamba-Nya. Nabi menegaskan perkara qadar dan takdir dalam sejumlah ucapannya. Di antara ucapan-ucapan beliau tentang "qadar" yang paling terkenal adalah: "Pena telah mengering dalam perkara penciptaan. Tuhanmu telah menyelesaikan urusan manusia tentang siapa yang akan masuk surga dan siapa yang akan masuk neraka" (Al-Jazarî, t.t.). Karena para sahabat Nabi sulit memahami masalah qadar, beliau berkata:

> Tidak ada satu jiwa pun yang tidak ditetapkan Allah tempatnya nanti di surga atau di neraka, dan apakah mereka bahagia atau sengsara. Seorang laki-laki mengeluh, "Ya, Rasulullah, bukankah lebih baik jika kita membiarkan keadaan kita dan meninggalkan usaha kita?" Rasulullah menjawab, "Tidak, bekerjalah. Semuanya dibuat mudah. Bagi orang-orang yang bahagia, perbuatan mereka akan dimudahkan menuju ke kebahagiaan. Dan berkenaan dengan orang-orang yang tidak bahagia, tindakan mereka akan lebih mudah mengarah ke kesengsaraan."

Imam 'Alî adalah orang pertama yang menjawab persoalan teologis dan filosofis yang senantiasa ada dalam benak manusia. Ia sering menyuruh orang untuk bertanya kepadanya. Suatu hari, ia berkata seperti ini: "Wahai, manusia! Tanyakanlah kepadaku sebelum kalian kehilangan aku. Aku lebih tahu pintu langit daripada bumi" (*Nahj Al-Balaghah*, 3: 215). Tidak ada seorang pun di kalangan sahabat atau ulama yang berani membuat pernyataan seperti itu kecuali 'Alî, yang dalam khutbah yang dikutip di atas pernah mengatakan, "Perkara kita ini sangat pelik dan dirasakan seperti itu pula. Tidak seorang pun yang sanggup memikulnya kecuali orang-orang yang hatinya telah diuji Allah dengan iman yang tangguh. Pembicaraan kita hanya dapat dimengerti oleh mereka yang mempunyai niat lurus dan pikiran reflektif nan tenang."

'Alî adalah orang pertama yang membuktikan adanya pilihan manusia dalam bertindak, melalui kepercayaan pada qadar dan takdir. Para sejarahwan telah mencatat bahwa ketika 'Alî kembali dari Perang Shiffîn, seorang yang berusia lanjut bertanya kepadanya, "Ceritakan kepadaku tentang pertempuran kita di Syam (Suriah). Apakah itu sesuai dengan qadar dan takdir Allah?" 'Alî menjawab, "Kita tidak menggerakkan kaki atau menuruni lembah (*wâdî*) kecuali dengan qadar dan takdir Allah." Orang tua itu berkomentar, "Aku menyerahkan amalanku kepada Allah. Aku tidak berpikir tentang pahala." 'Alî berkata,

> Tercelalah kamu! Engkau menerimanya sebagai takdir akhir dan tak terelakkan (yang kita terikat untuk berbuat sesuai dengannya). Jika betul demikian, maka tidak ada pahala dan hukuman dan tidak ada pula harapan pada janji dan ancaman. (Padahal) Allah, Yang Mahasuci, telah memerintahkan para hamba-Nya beramal dengan kehendak bebas dan memperingatkan mereka agar tidak berbuat dosa. Dia menetapkan kewajiban yang ringan atas mereka, bukan yang berat. Dia memberikan (pahala) yang besar sebagai imbalan bagi (amalan) yang kecil. Dia tidak dipatuhi bukan karena Dia terlalu mahakuasa. Dia ditaati oleh manusia bukan karena di bawah tekanan. Dia tidak mengutus nabi-nabi hanya sekadar untuk kesenangan. (*Nahj Al-Balâghah*: 78)

Para filosof Syi'ah Imâmiyyah telah menunjukkan minat yang besar pada masalah qadar dan takdir dan mereka mengkajinya secara saksama. Mereka tidak tertandingi oleh ulama dari mazhab-mazhab pemikiran Islam lainnya. Cukup disebutkan di sini karya-karya berbobot filosof Shadr Al-Dîn Syîrâzî dalam komentarnya atas *Ushûl Al-Kâfî*, risalahnya tentang qadar dan takdir, dan karya monumentalnya, *Al-Asfâr*. Kita juga perlu menyinggung sejumlah teolog, mufasir, dan filosof yang sangat ahli dalam disiplin-disiplin ini sepanjang abad ke-11 H/ke-17 M hingga abad ke-14 H/ke-20 M semisal Mullâ Muhsin Faidh Kâsyânî (w. 1093 H/1680 M) dan 'Abd Allâh Zunûzî, dan di kalangan para kolega abad sekarang adalah filosof dan mufasir 'Allâmah Sayyid Muhammad Husain Thabâthabâ'î dalam komentar Qurannya berjudul *Al-Mîzân* dan karya filsafatnya, *Nihâyat Al-Hikmah*.

Kenabian dan Nabi-Nabi

Para filosof Islam, yang dipimpin Ibn Sînâ (Avicenna), berpendapat bahwa keniscayaan mengutus nabi bergantung pada Kepemeliharaan Ilahi. Ibn Sînâ (1960, pasal 6) mendefiniskan Kepemeliharaan Ilahi sebagai berikut:

> Wajib diketahui bahwa Kepemeliharaan adalah realitas yang melaluinya Sang Pencipta sadar akan "diri"-Nya dan keadaan eksistensi dalam sistem kebaikan, serta bahwa "diri"-Nya menyebabkan kebaikan dan kesempurnaan sejauh itu memungkinkan. Seperti itu pula, Dia puas dengannya. Sistem kebaikan harus dipahami dalam cara yang seefektif mungkin. Dari situ, muncul sistem dan kebaikan yang dapat dipahami dalam cara paling efektif yang melimpah ke dalam sistem sempurna yang dapat dikelola menurut situasinya. Inilah makna dari Kepemeliharaan Ilahi.

Menurut premis ini, karena manusia, dalam hubungannya dengan sesama manusia, membutuhkan suatu kode (seperangkat aturan) praktik dan keadilan, dan karena harus ada pembuat undang-undang dari kalangan manusia sebagai urusan Allah Yang

Mahatinggi, maka kebutuhan akan seseorang seperti itu adalah lebih penting daripada kebutuhan akan pertumbuhan rambut pada alis. "Mustahil Kepemeliharaan Ilahi meniscayakan manfaat-manfaat itu dan tidak meniscayakan hal-hal terakhir yang merupakan fondasinya" (*Al-Syifâ', Ilâhiyyât*). Imam Al-Râzî, Khwâjah Nashîr Al-Dîn Al-Thûsî dan penulis *Al-Asfâr* mempunyai pendapat serupa.

Akan tetapi, para teolog bersikeras pada prinsip kelembutan (*luthf*) dengan berkata bahwa kita tidak dapat memahami apa yang mungkin bermanfaat dan berguna bagi kita dan yang mungkin berbahaya bagi kita dalam perbuatan kita di hadapan Tuhan dan Wujud-Nya Yang Mahasempurna. Oleh karena itu, wajib bagi Allah, karena kemurahan dan mahakasih-Nya, untuk mengutus seorang Rasul guna membimbing kita, sebagai pemberi kabar gembira dan peringatan. Bermurah hati kepada manusia adalah kualitas Kesempurnaan Mutlak Allah. Dia adalah Mahabaik, Maha Mengetahui dan Maha Pemurah, tidak kikir kepada makhluk-Nya. Di lain pihak, para teolog menyertakan, sebagai bukti kenabian para rasul, mukjizat yang ditampilkan oleh para nabi untuk menantang kaumnya.

Kemaksuman Nabi

Imâmiyyah berpendapat bahwa Tuhan tidak mempunyai sekutu, adil dan tidak mungkin berbuat kejahatan dan menciptakan dosa, kemudian menghukum kita, manusia karena dosa dan kejahatan yang kita lakukan. Dengan dasar pemikiran sama, mereka berpendapat bahwa para nabi mustahil berkhianat, berdusta, berwatak lancung dan berbuat khilaf baik secara lahiriah maupun batiniah. Mereka yakin pada kemaksuman (*ishmah*) para nabi sepanjang kehidupan mereka:

> Semua utusan Allah tidak pernah salah dalam berbuat baik sebelum diangkat menjadi nabi maupun sesudahnya, dan terhindar dari setiap pelanggaran yang pelakunya sendiri mungkin menganggapnya ringan. Dan Muhammad adalah nabi yang tidak pernah menyalahi perintah Allah sejak lahir hingga meninggal. Ia tidak pernah melakukan kesalahan

karena sengaja atau lalai. Ini dinyatakan dalam Al-Quran dan dibuktikan oleh laporan berkesinambungan para anggota Ahl Al-Bait Nabi. Inilah keyakinan Imâmiyyah pada umumnya. Akan tetapi, orang Mu'tazilah mempunyai pandangan yang sama sekali bertentangan. (Al-Mufîd 1993a)

Imamah

Imamah adalah masalah pertama yang tentangnya *ummah* (komunitas) Islam berbeda setelah kematian Nabi Muhammad (S.a.w.a.s) dan, karena perbedaan ini, peperangan berdarah antarkaum Muslim meletus. Dalam hal ini, Syi'ah Imâmiyyah percaya:

> Imamah adalah posisi ilahiah bagi kepemimpinan spiritual dan temporal kaum Muslim. Inilah kasih-sayang Allah yang dilimpahkan atas hamba-hamba-Nya, yang menjadikan Imamah merupakan kelanjutan dari kenabian (*nubuwwah*). Imam diangkat Allah melalui Nabi. Ia mesti maksum baik dari dosa besar maupun kesalahan kecil. Pada setiap masa, harus ada seorang Imam yang maksum yang merupakan tanda kekuasaan Allah atas umat manusia. Kehadirannya menjadi penjaga kepentingan agama, ia harus mumpuni dalam semua ilmu agama. Pengangkatan Imam oleh Allah adalah wujud dari kasih-sayang Allah atas hamba-hamba-Nya. Dan kemurahan mengutus nabi serta mengangkat imam wajib bagi Allah. Imâmiyyah berpendapat bahwa para imam yang maksum adalah orang-orang terbaik di antara manusia semasanya dalam pelbagai masa dan dalam segala bidang dalam hal pengetahuan dan kapasitas intelektual. Mereka tidak mengetahui yang tak kasatmata, tetapi mereka mengetahui niat dan maksud hati manusia melalui ilham yang diberikan oleh Allah. (Al-Mufîd, 1993a).

Memberikan komentar atas *Al-Baqarah*, surah 2, ayat 124, 'Allâmah Thabâthabâ'î dalam komentar Qurannya, *Al-Mîzân*, telah mengemukakan tujuh butir hal mendasar yang barangkali

memberikan kejelasan mengenai Imamah. Ketujuh butir itu adalah sebagai berikut:

1. Imamah adalah hak prerogatif Allah.
2. Imam harus terhindar dari dosa dan khilaf karena Pemeliharaan Ilahi.
3. Selama manusia ada di muka bumi, tidak mungkin tidak ada Imam yang sejati.
4. Imam harus didukung oleh Allah, Yang Mahaagung.
5. Perbuatan manusia tidak terlepas dari penglihatan Imam.
6. Imam harus mempunyai pengetahuan tentang semua yang dibutuhkan manusia dalam kehidupan sehari-harinya dan juga persiapan bagi kehidupan nanti.
7. Mustahil seseorang melampaui imam dalam kualitas-kualitas sublimnya.

Para teolog dan filosof Imâmiyyah telah mengemukakan dalil dan bukti yang terdokumentasi, di samping bukti rasional, mengenai kebutuhan manusia akan otoritas yang kompeten (*hujjah*). Mereka juga mengemukakan bukti bahwa bumi tidak akan pernah kosong dari otoritas semacam itu. Otoritas dimaksud boleh jadi seorang rasul dan utusan atau imam yang maksum.

Al-Kulainî, dalam kumpulan hadisnya, *Al-Kâfî*, menghimpun semua hadis Nabi dan keturunan langsungnya tentang Imamah dan kebutuhan akan otoritas yang kompeten. Juga, filosof besar Shadr Al-Dîn Syîrâzî, dalam penjelasan filosofis berjudul *Ushûl Al-Kâfî*, membicarakan argumen-argumen tentang keharusan dan kemestian adanya Imam pada setiap masa.

Fungsi imam tidak sebatas sebagai guru, penafsir dan pembimbing paling berwenang dalam masalah agama. Ia mentransendensikan semua bidang itu ke dalam praktik-praktik esoterik yang membawa manfaat bagi manusia, meskipun ini tidak mesti tampak mata. Ia memiliki kedekatan spiritual gaib kepada manusia. Oleh karena itu, imam, pada suatu saat yang bersamaan, adalah seorang guru dan sahabat dalam perjalanan ruhaniah, membimbing dan menuntun manusia ke dalam kebenaran batiniah agama. Tamsilnya, ketika tak tampak, seperti matahari yang, meskipun

tersembunyi di balik awan, mempunyai akibat yang terasakan. Imam adalah orang yang paling sempurna, baik dalam pengetahuan maupun dalam perilaku, apakah ia tampak ataupun tidak.

Imam-Imam Muslim Syi'ah Dua Belas Imam

Imâmiyyah sepakat bahwa Imamah setelah Muhammad (S.a.w.a.s) adalah milik eksklusif "Banû Hâsyim". 'Alî ibn Abî Thâlib adalah Imam yang pertama, kemudian putranya Al-Hasan ibn 'Alî, kemudian putra keduanya Al-Husain ibn 'Alî, putra-putra Hasan tidak dimasukkan, kemudian 'Ali ibn Al-Husain, kemudian Muhammad ibn 'Alî Al-Bâqir, kemudian Ja'far ibn Muhammad Al-Shâdiq, kemudian Mûsâ ibn Ja'far Al-Kâzhim, kemudian 'Alî ibn Mûsâ Al-Ridhâ, kemudian Muhammad ibn 'Alî Al-Jawâd, kemudian 'Alî ibn Muhammad Al-Naqî, kemudian Al-Hasan ibn 'Alî Al-'Askarî. Kemudian, Imamah diberikan kepada Muhammad ibn Al-Hasan Al-Mahdî, yang berada dalam kegaiban (*al-ghaibah*).

Kaum Imâmiyyah percaya bahwa Nabi menjadikan 'Alî sebagai wakil dan penggantinya selama masa kehidupan beliau dan menunjuknya sebagai imam setelah beliau wafat. Keimaman Al-Hasan, Al-Husain dan 'Alî ibn Al-Husain juga ditunjuk oleh Nabi. Dan setelah itu, setiap Imam menunjuk Imam setelahnya hingga Imam Kedua Belas (mudah-mudahan Allah segera menghadirkannya kembali). Semua Imam tersebut maksum dan mempunyai karakter tidak pernah khilaf atau alpa, jiwanya bersih dan diberkati dengan kesalehan yang tinggi.

Kebangkitan

Kebangkitan adalah satu di antara lima dasar agama yang diyakini Imâmiyyah. Kebangkitan adalah salah satu masalah filsafat dan teologi yang berhubungan dengan "kemungkinan atau, kemustahilan, memberikan kembali kehidupan pada apa yang telah mati." Masalah itu juga mempunyai kaitan dengan persoalan apakah "jiwa manusia itu kekal" atau tidak. Oleh karena itu, pembicaraan yang berasal dari subjek ini berhubungan dengan kesejatian tubuh manusia—apakah tubuh manusia itu? Atau, terdiri dari apakah ia itu?

Kaum Muslim Syi'ah Imâmiyyah yakin pada apa yang dikatakan Al-Quran Al-Karim mengenai kebangkitan. Al-Quran menyebutkan bahwa kebangkitan yang dimaksud adalah kebangkitan jasmani dan dalam bentuk ciptaan yang baru. Menurut Syi'ah Imâmiyyah, kebangkitan tersebut adalah kebangkitan tubuh sekaligus jiwa: "Surga akan menjadi tempat kediaman menyenangkan selama-lamanya. Mereka yang menghuni surga tidak pernah mengalami kepayahan atau kelelahan. Mereka dapat menikmati sepuasnya makan, minum, pemandangan, dan perkawinan. Neraka akan menjadi kediaman mereka yang mengabaikan Allah. Tidak seorang pun akan tinggal di dalamnya kecuali orang-orang tak beriman" (Al-Mufîd, *Tasyhîh Al-I'tiqâd*).

Akan halnya para filosof, mereka berbeda pendapat dalam masalah kebangkitan, apakah dengan tubuh dan jiwa atau hanya jiwa saja. Syaikh para filosof Islam, yaitu Ibn Sînâ, yang mempunyai kecenderungan Syi'ah, percaya pada kebangkitan jasmani melalui bukti tradisional (Quran-hadis) dan ketentuan agama, meskipun tidak mungkin dibuktikan secara rasional. Dalam dua bukunya, *Al-Syifâ'* dan *Al-Isyârât*, Ibn Sînâ mencoba membuktikan bahwa pahala dan hukuman itu dibagikan secara merata kepada badan dan jiwa. Ia menulis risalah tentang kebangkitan dan kondisi jiwa. Pada pasal ketujuh Bab 9 *Al-Syifâ'*, ia menulis:

> Harus diketahui bahwa bukti kebangkitan dapat diambil dari pengetahuan agama. Akan tetapi, tidak ada cara lain untuk membuktikan kebenarterjadiannya (*its occurence*) kecuali dengan *Syarî'ah* dan pernyataan hadis Nabi; yakni tentang terjadinya kebangkitan jasmani. Aspek-aspek baik dan buruk tubuh manusia sudah cukup diketahui; ini tidak perlu dipelajari, karena *Syarî'ah* yang benar, yang dibawa kepada kita oleh Nabi dan guru kita, Muhammad, menjelaskan keadaan-keadaan tubuh—bahagia dan sengsara. Tentang kebahagiaan atau kesengsaraan jiwa, itu dapat dibuktikan secara rasional dan melalui deduksi logika serta bukti tradisional seperti yang diakui oleh nabi.

Filosof Shadr Al-Dîn Syîrâzî membahas argumen kebangkitan jasmani dalam dua bukunya, *Al-Asfâr* dan *Al-Mabda' wa Al-Ma'âd.* Shadr Al-Dîn juga memperbincangkan soal itu dalam bukunya *Syarh Al-Hidâyah*, dengan sedikit variasi dalam argumennya. Akan tetapi, ia juga akhirnya mengemukakan bukti tradisional yang dihasilkan oleh agama Islam. Mengenai hal ini ia menulis, "Kebenaran yang kita junjung adalah bahwa inti masalah yang berhubungan dengan pengakuan terhadap, dan kepercayaan pada, masalah kebangkitan adalah kebenaran yang telah dibuktikan oleh Al-Quran dan Sunnah, dan telah dicapai dalam kumpulan ajaran agama Islam. Hal ini benar dalam pengertian harfiah yang sebenar-benarnya" (1976: 407).

Pantas dicatat bahwa, seraya mengakui kebenaran kebangkitan jasmani, seperti yang dikemukakan oleh *Syarî'ah*, Syîrâzî berpendapat bahwa kata itu tidak menuntut interpretasi dan pengartian lain selain makna harfiahnya. Oleh karena itu, ia menulis (1976), "Adalah fakta bahwa tubuh-tubuh pada hari kiamat akan kehilangan banyak perwujudan niscaya (*necessary manifestation*) mereka. Tubuh-tubuh manusia pada hari itu akan menjadi bayangan dari jiwa, pantulan dan citra darinya." Kaum Muslim Syi'ah Imâmiyyah mempunyai pandangan-pandangan dan ajaran-ajaran lain yang berkaitan dengan *badâ'* (pembatalan suatu qadar), kebenaran iman dan Islam, *raj'ah* (kembali) dan keperantaraan. Semua itu dibahas panjang-lebar dalam buku-buku teologi dan filsafat mereka, tetapi berada di luar lingkup pembahasan bab ini.

Diterjemahkan oleh **N. Al-Khafaji dan Oliver Leaman**

9 Filsafat Ismâ'îliyyah

Azim Nanji

Ismâ'îliyah termasuk cabang Islam Syi'ah, dan, sama seperti berbagai komunitas takwili (yang menjunjung tinggi takwil atau interpretasi—penerj.) Muslim, begitu peduli pada pengembangan wacana intelektual untuk menjelaskan kepercayaan dan prinsip mendasar Islam dan Al-Quran. Filsafat Ismâ'îliyyah lahir dari upaya refleksi diskursif yang bertujuan untuk menguraikan *ḥaqâ'îq* atau kebenaran-kebenaran berlandaskan wahyu, tetapi dapat dipahami atau dapat dimengerti oleh akal manusia, yang dianggap sebagai pemberian Tuhan paling berharga. Oleh karena itu, pemakaian akal dengan benar untuk menafsirkan dipandang perlu dan sah.[1]

Satu istilah yang digunakan dalam Al-Quran untuk mendeskripsikan dirinya adalah *Umm Al-Kitâb*.[2] Secara harfiah artinya "Induk Kitab", konsep *Umm Al-Kitâb* juga merupakan landasan dasar bagi semua pengetahuan dan wahyu. Oleh karena itu, ungkapan intelektual Syi'ah dan Ismâ'îliyyah sepanjang sejarah mencoba mencitrakan diri sebagai usaha pencarian kebenaran dalam "dialog" terus-menerus dengan teks transendental ini, sumber semua wahyu.

Dialog ini kemudian diperkaya oleh interaksi dengan tradisi-tradisi intelektual lainnya yang dijumpai kaum Muslim dalam masa perluasan dan perkembangan Dunia Islam. Selain tradisi Yahudi dan Nasrani, terdapat pula Zoroaster, Hindu, dan lain-lain, yang sebagian

disebut sebagai "Ahli Kitab", dan mereka ini memiliki dalam warisannya sisa-sisa tradisi filosofis Zaman Klasik di Timur Dekat. Akses kepada perangkat penelitian dan pengkajian filosofis yang diwariskan khususnya oleh karya-karya dalam bahasa Yunani dan Suryani diadopsi oleh banyak kaum Muslim dengan bergairah. Proses reflektif yang diakibatkan oleh interaksi kedua tradisi itu memungkinkan kaum Ismâ'îliyyah mengartikulasikan pendirian filosofis yang khas. Selama periode awal ini kita dapat menemukan di kalangan kaum Muslim adanya iklim intelektual bersama, kesamaan isu dan pluralitas diskursus. "Pertukaran" ini juga berlangsung dalam kerangka bahasa bersama, yaitu bahasa Arab dan, kemudian, bahasa Persia.

Namun, boleh jadi menyesatkan jika kita begitu saja memberi label pada pendirian-pendirian filosofis Ismâ'îliyyah dan Muslim lainnya, seperti yang dilakukan sejumlah sarjana, sebagai perwujudan dari "Neoplatonisme Ismâ'îliyyah/Muslim", "gnostisisme Ismâ'îliyyah/Muslim", dan sebagainya. Sekalipun unsur-unsur dari aliran filosofis dan spiritual ini tentu saja akan dijumpai, dan gambaran-gambaran yang sama-sama boleh jadi memang terbukti ada dalam ungkapan dan perkembangan gagasan Ismâ'îliyyah dan gagasan-gagasan lain, harus juga dicatat bahwa unsur-unsur itu diterapkan dalam konteks historis dan intelektual yang sangat berbeda. Di samping itu, gagasan-gagasan seperti itu pun, di tangan para filosof Islam, mulai dirombak makna, tujuan, dan signifikansinya.[3]

Kita harus mencermati adanya bias terhadap Ismâ'îliyyah yang berkembang di kalangan mazhab pemikiran Islam tertentu, yang diperlihatkan oleh sebutan ejekan yang ditujukan kepada mereka pada masa lalu. Oleh mereka yang bermusuhan dengan Ismâ'îliyyah atau yang menentang pendirian filosofis dan intelektualnya, Ismâ'îliyyah dinilai sebagai bid'ah. Banyak legenda dilekatkan pada mereka dan ajaran-ajarannya yang secara tidak langsung menuduh bahwa mereka menyimpang dari jalan yang benar. Pendirian dogmatik seperti itu, yang umumnya diadopsi oleh sejumlah heresiografer (ahli tentang heresi/zindiq) dan polemisis (ahli debat), cenderung mengabaikan kontribusi Ismâ'îliyyah khususnya dan Syi'ah umumnya pada kehidupan intelektual dalam Islam. Sayangnya, para sarjana Barat

awal tentang filsafat Islam mewarisi sebagian bias ini dan cenderung memproyeksikan citra negatif terhadap Ismâ'îliyyah. Mereka menilai kontribusi filosofis Ismâ'îliyyah berasal dari sumber dan kecenderungan yang "asing" bagi Islam. Para sarjana mutakhir, berdasarkan analisis yang lebih bijak atas sumber-sumber primer, memberikan perspektif yang lebih seimbang. Sesungguhnya, para sarjana dalam bidang pemikiran Islam, seperti Muhsin Mahdi, Seyyed Hossein Nasr, Wilfred Madelung, Henry Corbin, M. Hodgson, W. Ivanow dan S. Stern mencoba menunjukkan bagaimana pemikiran Ismâ'îliyyah secara konstan berinteraksi dengan, dan dalam hal tertentu memengaruhi, arus-arus utama filsafat dan teologi Islam.[4] Pandangan mereka mempresentasikan konsensus bahwa tidak seharusnya Ismâ'îliyyah diperlakukan sebagai mazhab pinggiran dalam pemikiran Islam. Sebaliknya, Ismâ'îliyyah merupakan suatu cabang filsafat, di antara cabang-cabang lainnya, yang cukup penting dalam filsafat Islam.

Karya-karya filsafat Ismâ'îliyyah paling awal yang sempat terlacak bermula pada periode Fâthimiyyah (abad ke-4 H/ke-10 M hingga ke-6 H/ke-12 M) dan berbahasa Arab; Nâshir-i Khusraw (w. 471 H/1078 M) adalah satu-satunya penulis Ismâ'îliyyah pada periode itu yang menulis dalam bahasa Persia. Tradisi bahasa Arab dilanjutkan di Yaman dan India oleh kaum Must'alî (Must'aliyyah) dan di Suriah oleh kaum Nizhârî (Nizhâriyyah). Di Persia dan Asia Tengah, tradisi itu dipelihara dan dikembangkan dalam bahasa Persia. Di tempat lain di kalangan kaum Ismâ'îli, bahasa lisan dan literatur lokal memainkan peran penting, meskipun tidak ada tulisan-tulisan filosofis yang ketat dikembangkan dalam bahasa ini.[5]

Semua ini mengakibatkan adanya keanekaragaman yang cukup besar dalam perkembangan intelektual dan pemikiran dalam Ismâ'îliyyah sepanjang sejarah. Meskipun semakin banyak tersedia literatur Arab dan Persia, sebagian besar masih belum disunting dengan baik, apalagi dikaji dengan saksama. Penjelasan terperinci berikut tentang tren-tren utama filsafat Ismâ'îliyyah dimaksudkan untuk menguraikan gambaran umum yang melukiskan tradisi bersama dan masalah tematik umum.

Bahasa dan Makna: Pendirian Filsafat Ismâ'îliyyah

Di antara perangkat interpretasi Kitab Suci, yang dinisbahkan khususnya dengan filsafat Syi'ah dan Ismâ'îliyyah adalah takwil (*ta'wîl*). Penerapan istilah Qurani ini, yang mempunyai konotasi "kembali kepada yang awal/yang pertama", menandai upaya dalam pemikiran Ismâ'îliyyah untuk menciptakan diskursus filosofis dan hermeneutis yang menetapkan disiplin intelektual dalam menghampiri wahyu dan membangun jembatan antara filsafat dan agama. Oleh karena itu, makna *ta'wil* dalam konteks Syi'ah tidak boleh dirancukan dengan pemakaiannya dalam *kalâm* Sunni.

Seperti terungkap dalam tulisan-tulisan Ismâ'îliyyah, tujuan *ta'wîl* adalah mengantarkan kita pada pemahaman "orisinal" tentang Kitab Suci, dengan cara melangkah ke luar dari makna formal dan literal nas (teks) wahyu, dengan tidak membatasi signifikansi totalnya atau menolak sepenuhnya keabsahan arti formalnya, tetapi menegaskan bahwa signifikansi tertinggi dan totalitas makna dari setiap nas hanya dapat dipahami dengan menerapkan *ta'wîl*. Dalam pandangan mereka, hermeneutika semacam itu melengkapi *tafsîr*, cara interpretasi formal dalam pemikiran Islam, dan bukan merupakan cara dikotomis dalam memandang Kitab Suci. Sebaliknya, hermeneutika tersebut memperlihatkan konteks Ilahi dari bahasa dalam berbagai ragam cara, khususnya dalam ayat-ayat Al-Quran yang menggunakan bahasa simbolik dan figuratif. Filsafat, seperti yang diyakini dalam pemikiran Ismâ'îliyyah, mencoba memperluas makna agama dan wahyu untuk mengidentifikasi hal-hal yang terlihat mata dan lahiriah (*zhâhir*) dan juga untuk menembus ke dalam akar-akarnya, guna menemukan kembali dan menyingkapkan hal-hal yang batiniah atau tersembunyi (*bâthin*). Pada akhirnya, penemuan ini melibatkan intelek (*'aql*) maupun ruh (*rûh*), yang secara terpadu berfungsi menerangi dan menyingkap kebenaran (*haqâ'îq*).[6]

Dalam karyanya berjudul *Al-Risâlah Al-Durriyah* dan *Râḥat Al-'Aql*, filosof Fâthimiyyah, Hamîd Al-Dîn Al-Kirmânî (w. 412 H/1021 M) menyejajarkan pembahasan mengenai ucapan dan bahasa dengan uraiannya mengenai konsep Tuhan dan tauhid.[7] Ia berpendapat bahwa bahasa berasal dari kata-kata yang tersusun dari huruf-

huruf yang memungkinkan kata-kata menunjuk makna-makna tertentu. Akan tetapi, baik kata maupun huruf bersifat nisbi dan tidak berdiri sendiri. Karena Tuhan tidak nisbi, tetapi mutlak, bahasa—karena sifat dasarnya—tidak dapat mendefinisikan-Nya secara mutlak (tak-nisbi) dan mempertimbangkan apa-apa yang menjadikan Tuhan berbeda dari semua yang nisbi. Dengan demikian, bahasa dengan sendirinya gagal mendefinisikan bahwa Tuhan itu sesuai dengan kesucian-Nya. Namun, bahasa adalah suatu awal atau suatu permulaan karena ia merupakan alat paling penting untuk menandakan dan merepresentasikan kemungkinan mengenai siapakah Tuhan itu. Fakta sebagai manusia yang memiliki intelek mendorong orang membicarakan dan menyelidiki agen (pelaku) yang darinya proses eksistensiasi (atau proses originasi) berasal. Jadi, ketika seseorang berbicara tentang Tuhan, ia tidak perlu dan tidak mesti menggambarkan-Nya sebagaimana Ada-Nya Dia, tetapi menegaskan bahwa Dia adalah pembuat segala yang digunakan manusia untuk memahami dan melukiskan ciptaan-Nya.

Mode bahasa yang paling baik digunakan dalam tugas ini, menurut Al-Kirmânî, adalah bahasa simbolis. Bahasa tersebut, yang menggunakan analogi, metafora, dan simbol, memungkinkan seseorang membuat pemilahan dan menetapkan perbedaan dalam cara yang tidak dimungkinkan oleh makna literal bahasa. *Ta'wîl*, yang juga dipahami sebagai proses simbolis dan hermeneutis, mempunyai kapasitas untuk mengaitkan dan mempertautkan makna-makna dengan asal mulanya—karena itu tidak saja merupakan pengertian dasar dari kata *ta'wîl* itu sendiri, tetapi juga mengungkapkan tujuan religius yang mendasari proses tersebut—sebagai suatu perjalanan intelektual dan spiritual untuk memahami Tuhan dan ciptaan-Nya. Pemahaman ini berawal sebagai kata-kata penjelas yang digunakan Al-Quran, yang menyebut Tuhan sebagai "Simbol-simbol Mahatinggi" (*matsal al-a'lâ*, Al-Rûm [30]: 27), sehingga melegitimasi penggunaan bahasa simbolik. Bahasa seperti itu mempergunakan sistem tanda-tanda yang khusus, yang mengandung makna tertinggi dari sesuatu yang dapat "disingkapkan" melalui penerapan *ta'wîl* yang tepat.

Mengartikulasikan Transendensi: Konsep Tauhid

Pemikiran generasi Muslim awal mengenai tauhid, konsep Qurani tentang Keesaan dan Kesatuan Tuhan, hendak mencoba mengklarifikasikan perbedaan antara Sang Pencipta yang transendental dan alam semesta yang nisbi, diciptakan, dan pluralistik.

Proses klarifikasi konseptual ini di kalangan berbagai kelompok Muslim dikaitkan dengan keberadaan tradisi monoteistik lainnya, seperti Yudaisme dan Kristiani dan juga kesadaran yang meluas terhadap pemahaman filosofis akan realitas ilahiah yang terdapat dalam pengaruh Hellenistik atas tradisi-tradisi monoteistik ini. Penciptaan kosakata filosofis untuk memahami yang Ilahi berlangsung bersamaan dengan munculnya metode-metode interpretasi legal dan tradisionalis di kalangan kaum Muslim yang mencoba mengartikulasikan relevansi keyakinan monoteistik dengan kehidupan kaum Muslim dalam terma-terma yang lebih langsung sebagai praksis nyata. Sebagian dari mereka memandang bahwa pencarian akan apa yang mereka pandang sebagai pemahaman teoretis tentang Tuhan tidaklah mempunyai nilai-nilai yang praktis dalam menjalankan kebenaran. Dengan latar belakang seperti inilah para pemikir Ismâ'îliyyah memulai perumusan intelektual mereka tentang keunikan Tuhan.

Di kalangan para pemikir sebelum Al-Kirmânî, seorang pemikir yang termasyhur pada periode Fâthimiyyah adalah Abû Ya'qûb Al-Sijistânî (w. 361 H/971 M).[8] Karya-karyanya, yang dibuat berdasarkan tulisan-tulisan sebelumnya, memungkinkan kita melihat perumusan suatu posisi dalam konteks perdebatan yang lebih luas pada abad ke-4 H/ke-10 M di kalangan teolog dan filosof Muslim. Sambil mengesampingkan mereka yang berada di luar batas keyakinan monoteistik yang menurutnya memiliki kepercayaan politeistik atau antropomorfik, ia mengklasifikasi keyakinan dalam beberapa kategori yang luas: mereka yang melekatkan pada Tuhan sifat-sifat yang Dia lekatkan pada Diri-Nya dalam Kitab Suci, tetapi tidak mau terlalu berspekulasi tentang sifat-sifat ini; dan mereka yang cenderung berspekulasi dan meniadakan penisbahan sifat-sifat manusiawi pada Tuhan dan karena itu berpendapat bahwa Tuhan tidak dapat didefinisikan, digambarkan, dicirikan, atau dimengerti,

ataupun ada di satu tempat. Ia menyimpulkan bahwa tidak satu pun posisi-posisi ini memungkinkan seseorang menunaikan kepada Tuhan pengabdian yang benar yang dibebankan oleh-Nya, dan posisi-posisi tersebut juga tidak memungkinkan artikulasi transendensi dalam cara yang tepat. Ia menyatakan: "Barang siapa menanggalkan dari Sang Pencipta deskripsi, definisi, dan karakteristik, maka ia jatuh ke dalam antropomorfisme tersembunyi, persis seperti orang yang menggambarkan dan mencirikan-Nya akan jatuh ke dalam antropomorfisme terang-terangan."[9]

Secara khusus, ia mencoba membuktikan kesalahan mereka yang mengikuti posisi Mu'tazilah dengan mengarahkannya kepada apa yang dianggapnya sebagai kesimpulan logis. Seperti Al-Asy'ariyyah, ia menunjuk pada persoalan memisahkan sifat-sifat esensial (*dzâtiyyah*) dan sifat-sifat deskriptif serta berpendapat bahwa melekatkan sifat-sifat esensial, dengan mempertahankan dualitas antara zat dan sifat, akan mengakibatkan pluralitas sifat-sifat yang abadi. Ia kemudian berpendapat bahwa peniadaan sifat-sifat yang spesifik (pengetahuan, kekuatan, hidup, dan sebagainya) tidak dapat dipertahankan, karena manusia juga sama-sama memiliki sifat-sifat seperti itu. Jika ini hendak ditolak, maka penegasian itu akan tidak lengkap karena penolakan hanya mempertimbangkan karakteristik makhluk-makhluk material (*makhlûqât*) dan bukan entitas-entitas spiritual. Jika seseorang ingin mengadopsi jalan penegasian, katanya, maka harus penegasian yang lengkap, yang menolak bahwa Tuhan mempunyai sifat-sifat material maupun spiritual, yang dengan demikian memahami-Nya sebagai di luar eksistensi (*ais*) dan non-eksistensi (*lais*).

Dalam merumuskan konsep yang serba mencakup, yaitu tauhid, Sijistânî mengasumsikan tiga kemungkinan hubungan antara Tuhan dan makhluk-Nya (ciptaan-Nya) yaitu: Tuhan dapat menyamakan diri dengan ciptaan-Nya sepenuhnya, sebagian, atau tidak sama sekali. Guna menegaskan kekhasan total yang diimplikasikan tauhid, hubungan yang ketiga adalah yang paling tepat, yang menunjukkan perbedaan-total Tuhan dari semua ciptaan. Bertumpu pada ayat Al-Quran, *"Ingatlah, Ciptaan* [al-khalq] *dan Perintah* [al-amr] *hanya milik Allah,"* (QS Al-A'râf [7]: 54) ia membagi wujud ciptaan menjadi (1) mereka yang dapat ditemukan dalam ruang dan waktu, maksudnya

mereka yang diciptakan (*makhlûqât*), dan (2) mereka yang diadakan melalui perintah, dengan seketika (*daf'atan wâḥidatan*), dan (3) yang berada di luar waktu dan ruang dan diciptakan [*mubda'ât*]. Yang pertama mempunyai sifat-sifat, sedangkan yang terakhir mandiri sepenuhnya. Menetapkan dan mengartikulasikan transendensi (*tanzîh*) yang benar harus menolak keduanya:

> Tidak ada *tanzîh* yang lebih cemerlang dan mulia daripada *tanzîh* yang dengannya kita tetapkan *tanzîh* Al-Mubdî' (Yang Menciptakan Pertama Kali atau Yang Mengawali) dengan menggunakan kata-kata ini, yang di dalamnya dua penegasian (penafian), yaitu penegasian dan penegasian-terhadap-penegasian [*nafyun wa nafyu nafyîn*], dalam posisi saling bertentangan.[10]

Jadi, penegasian yang pertama membedakan Tuhan dengan semua yang bersifat, sedangkan penegasian yang kedua membedakan Tuhan dengan semua yang "tidak bersifat". Ia sangat hati-hati untuk menyatakan bahwa yang tidak bersifat, baik terdefinisi atau tidak, adalah Tuhan—dalam skemanya, Tuhan berada di luar keduanya, ia menganggap Dia mutlak mustahil-diketahui dan tanpa predikat.

Konsep tauhid seperti itu segera menimbulkan dua masalah bagi seorang Muslim: *pertama*, bagaimana menyembah Tuhan yang demikian; dan *kedua*, jika Dia demikian transenden dari makhluk-Nya, bagaimana makhluk-makhluk itu menjadi ada? "Tata bahasa ketuhanan" yang menegaskan perbedaan kini membawa pemikiran Ismâ'îliyyah ke "tangga makna" yang dengannya transendensi yang dijelmakan melalui penciptaan menjadi "dapat diketahui".

Menjelmakan Transendensi: Pengetahuan tentang Kosmos

Di antara keberatan-keberatan paling serius yang dikemukakan terhadap doktrin "kreasionisme"—yaitu, asumsi adanya Pencipta sebagai sebab tertinggi, melalui suatu tindakan penciptaan—adalah bahwa ia mengasumsikan—dalam bentuk ketuhanan yang kompleks—segala hal yang ingin dapat dijelaskan kepada manusia

dalam bentuk kompleksitas yang terorganisasi. Hubungan antara Pencipta dan ciptaan serta transformasi yang dilakukan Sang Pencipta melalui perubahan adalah "benang kusut intelektual" yang harus diuraikan oleh filsafat agama.

Telah dinyatakan bahwa kosmologi Ismâ'îliyyah, khususnya seperti yang terungkap dalam karya Al-Sijistânî, memadukan kosmologi pewujudan (analog dengan beberapa aspek pemikiran Stoa) dalam kerangka Neoplatonik yang diadaptasi untuk menciptakan sintesis alternatif. Titik tolak sintesis ini adalah doktrin *ibdâ'* (diturunkan dari QS Al-Baqarah [2]: 117). Dalam bentuk verbalnya, doktrin itu diberi makna "eksistensiasi abadi" untuk menjelaskan gagasan dalam Al-Quran tentang perintah (ucapan) Tuhan yang tak terkait waktu (*Kun*: "Jadilah!"). Oleh karena itu, *ibdâ'* tidak berkonotasi tindak penciptaan spesifik, tetapi modus dialogis yang melaluinya suatu hubungan antara Tuhan dan ciptaan-Nya ditegaskan. *Ibda'* mengartikulasikan proses permulaan dan menjadi landasan bagi upaya mengembangkan filsafat mengenai penjelmaan transendensi dalam penciptaan. Dengan membuat ciptaan menjadi hadir sebagai akibat dari proses penciptaan, Sijistânî mencoba mempertahankan gagasannya yang membedakan antara Tuhan dan ciptaan dengan menjadikan *amr*, ungkapan abadi Tuhan dari Kehendak-Nya, sebagai titik ujung asal-usul. Dalam pengertian ini, mengutip Corbin: "la philosophie première de l'ismaélisme n'est une métaphysique ni de l'*ens*, ni de l'*esse*, mais d l'*esto*."[11] Dapat dikatakan, pandangan seperti ini mengungkapkan perbedaan antara Tuhan dan ciptaan, yang bahkan lebih tajam daripada skema emanasionisme yang dinisbahkan pada Plotinus, sedangkan dalam kaitannya dengan rumusan ontologis Muslim lain, tidak merancukan perbuatan wujud dan keadaan wujud.

Al-Kirmânî berusaha menjauhkan pandangan Ismâ'îliyyah dari pandangan emanasionis murni dan mencoba memecahkan apa yang dianggapnya sebagai ketaksaan (ambiguitas) dalam rumusan Al-Sijistânî dengan menyatakan bahwa proses emanasi dan sumbernya tidak dapat dibedakan. Sebagai analogi, ia mengambil tamsil cahaya yang memancar (beremanasi) dari matahari, yang, ketika keluar dari sumber pemancaran (yaitu matahari) mengambil

bagian esensi dari sumber tersebut karena pada titik emanasi, cahaya itu tidak berbeda dengan esensi matahari, yaitu sumbernya. Demikianlah, sumber pemancaran dan benda-benda yang dipancarinya saling berhubungan, meskipun tidak identik, dalam kebersamaan eksistensi; dan yang satu tidak mungkin dipahami secara logika tanpa yang lain. Ketimbalbalikan seperti itu tidak dapat dikaitkan dengan Tuhan karena untuk memahami eksistensi sebagai memancar dari-Nya, memerlukan kemajemukan dalam sumbernya, yang merupakan esensi dasar eksistensi. Maka, bagi Al-Kirmânî satu-satunya cara mutlak untuk dapat membedakan penciptaan dan tauhid adalah melalui definisi yang jauh lebih tajam tentang apa yang muncul melalui *ibdâ'*, yaitu Wujud Pertama atau Intelek (Akal) Pertama. Ia menyatakan: "Wujud Pertama itu tidak ada, kemudian ia mengada melalui *ibdâ'* dan *ikhtira'*, bukan dari sesuatu, bukan pada sesuatu, bukan dalam sesuatu, bukan oleh sesuatu, bukan untuk sesuatu, dan bukan pula dengan sesuatu."[12]

Seperti bilangan satu, ia mengandung semua bilangan lainnya, yang keberadaan bilangan-bilangan lain itu bergantung padanya. Walaupun demikian, ia independen (tak bergantung pada dan terpisah dari mereka). Ia juga merupakan sumber dan penyebab dari semua kemajemukan (pluralitas). Untuk menetapkan ketunggalan (singularitas) Intelek Pertama, ia mengacu apa yang dikatakan oleh para orang bijak zaman dahulu (*hukamâ*); "Dari Wujud Pertama, yang merupakan Sebab Pertama, tidak ada sesuatu pun menjadi eksis kecuali suatu eksistensi tunggal ... atau Penggerak Pertama yang meskipun hanya sekali bergerak, tetapi dengan itu banyak sesuatu yang digerakkan."[13]

Setelah menggunakan argumen dari para bijak masa lalu untuk mengabsahkan butir ini, Al-Kirmânî dengan segera memisahkan diri dari pandangan bahwa semua sifat ini dapat diterapkan pada Tuhan, karena hal itu berarti harus mengompromikan penegasannya tentang transendensi mutlak. Sifat-sifat itu hanya dapat diterapkan pada Intelek Pertama, yang dalam skema Al-Kirmânî kini menjadi Sumber, yang—secara inheren—merupakan Yang Satu sekaligus yang banyak (*jâmi' li al-wahdah wa al-katsrah*). Pada tahap ini, yang terjadi sebelum ruang dan waktu, dua kualitas tersebut ada pada

Intelek Pertama, tetapi keduanya merupakan dimensi ganda yang mengaitkan Intelek Pertama dengan tauhid, dan juga dengan peran yang melahirkan kapasitas generatif Intelek Pertama. Berkenaan dengan Tuhan, Intelek Pertama itu eksis untuk menyucikan-Nya. Penyucian (*taqdîs*) seperti itu pada pihak Intelek Pertama mencerminkan aspek yang lebih mulia dari dimensi gandanya, yang merupakan suatu penegasan tentang kemakhlukan dan keterpisahannya dari Tuhan. Di pihak lain, penyucian menimbulkan suatu keadaan yang membahagiakan dan memuaskan di dalamnya. Ini, pada gilirannya, menghasilkan intelek-intelek (akal-akal) aktual dan potensial, dan selanjutnya menjadi sebab-sebab penciptaan alam-alam spiritual dan material. Al-Kirmânî membedakan—di dalam Intelek Pertama—antara kemajemukan (multisiplitas) dan keragaman (diversitas). Meskipun bentuk-bentuk di dalam Intelek dapat dikatakan "majemuk", bentuk-bentuk itu tidak memiliki aspek "kemajemukan ini", karena tidak ada keragaman atau diferensiasi di dalam Intelek. Analoginya bagi intelek aktual adalah simbol dalam Al-Quran berupa "pena" (*qalam*), dan simbol bagi intelek potensial adalah "Lembaran" (*shahifah*), yang secara berturut-turut menggambarkan *bentuk* dan *materi*.

Dalam upaya memecahkan masalah bagaimana menjelaskan kapasitas ganda Intelek Pertama dari segi bentuk dan kemajemukan, Sijistânî mengajukan pembedaan antara konsep kemajemukan (*katsrah*) dan keragaman (*tafâwut*). Memperluas analogi pena, yang di dalamnya mengandung segala bentuk-lanjut ungkapan dalam tulisan—yaitu huruf, kata, nama—sebelum muncul dalam bentuk yang terdeferensiasi, ia mencoba mengajukan pandangan bahwa bentuk-bentuk lanjut itu semuanya satu di dalam pena. Ketunggalan ini juga tidak serupa dengan bentuk-bentuk ungkapan apa pun ketika mereka menjelma dalam bentuk-bentuk tertulis. Jadi, setiap huruf, sebelum ia mewujud dalam bentuk tertulis, tidak dapat dibedakan dari huruf-huruf yang lain yang "pra-ada" (*pre-existing*) di dalam pena.

Yang lebih menarik, seperti ditunjukkan oleh Mohamed Alibhai dalam analisisnya terhadap epistemologi Sijistânî,[14] ia memaparkan peran intelek dengan menggunakan analogi benih, yang darinya

kosmos, dalam bentuk spiritual serta material, tumbuh dan berkembang. Metafora ini, yang dipinjam dari biologi, menggambarkan suatu proses yang di dalamnya intelek diwujudkan dalam lingkup alami dan terlibat dalam waktu. Pandangan mengenai penciptaan seperti itu mempunyai implikasi bahwa proses penciptaan dan perkembangan melibatkan Intelek sebagai prinsip "vital" dalam kosmos yang secara progresif menjelma dalam bentuk material dan spiritual. Proses berlangsungnya penciptaan ini disebut *inbi'âts*. Al-Kirmânî, misalnya, memakai dua tamsil untuk melukiskan proses ini, satu dari tatanan alami, satu lagi berkaitan dengan hubungan manusia: pantulan matahari pada sebuah cermin, dan rona merah pada pipi sang pencinta saat melihat orang yang dicintai. *Inbi'âts* (pewujudan), dengan demikian kontras dengan *faidh* (pemancaran). Yang pertama, seperti pantulan matahari dalam sebuah cermin atau kolam air, hanyalah sekadar representasi; ia berasal dari sesuatu dan sebagai pantulan (representasi), ia dapat dirunut ke sumber aslinya. Simbolisme seperti ini terutama cocok untuk membangkitkan perasaan religiusitas yang begitu sentral bagi penegasan Islam akan perbedaan antara Tuhan dan makhluk. Intelek-intelek selebihnya adalah diwujudkan, satu dari lainnya, yang menyebabkan penciptaan planet-planet, bintang-bintang dan alam material, termasuk manusia.

Ringkasnya, proses penciptaan dapat dikatakan berlangsung dalam beberapa tingkat. *Ibdâ'* melukiskan penciptaan tingkat mula atau tingkat paling awal, sedangkan *inbi'âts*, penciptaan tingkat kedua—yang pertama mentransendensikan sejarah, yang kedua menciptakannya. Alam spiritual dan alam material tidaklah dikotomis karena dalam rumusan Ismâ'îliyyah, materi dan ruh dipersatukan dalam genus yang lebih tinggi dan masing-masing alam mempunyai hierarkinya sendiri-sendiri. Meskipun mensyaratkan kategori-kategori linguistik dan rasional untuk mendefinisikannya, mereka merepresentasikan unsur-unsur suatu keseluruhan, dan pemahaman yang benar tentang Tuhan harus juga mempertimbangkan ciptaan-Nya. Sintesis demikian itu sangat penting bagi masalah bagaimana intelek manusia berhubungan dengan penciptaan dan bagaimana intelek manusia pada akhirnya menjadi alat untuk menembus—melalui sejarah—misteri Tuhan yang tersirat di dalam rumusan tauhid.

Bagi Al-Kirmânî, pada tingkat filosofis, pemahaman tentang tauhid menuntut orang-orang beriman mengakui bahwa mereka, dalam berbagai cara, harus "mendekonstruksi" Akal Pertama, dan menanggalkannya dari Tuhan. *Ibdâ'* dan kemudian *inbî'âts* mencerminkan busur "menurun" dari sebuah lingkaran, yang di dalamnya perintah Tuhan menciptakan Akal Pertama, yang kemudian dijelmakan melalui wujud-wujud yang berjenjang menurun hingga intelek manusia. Amal orang-orang beriman dapat dianggap sebagai busur "menaik", yang di dalamnya setiap unit yang menuju Akal Pertama dilepaskan dari unsur ketuhanan sampai proses itu tuntas mencapai Yang Esa itu sendiri. Dalam konteks khusus inilah, ia mengutip hadis Nabi: *"Orang beriman adalah muwahhid (secara harfiah, orang yang mengesakan) dan Tuhan adalah muwahhid"*[15]—orang yang beriman disebut *muwahhid* karena ia melepaskan Intelek Pertama dari unsur ketuhanan, dan Tuhan disebut *muwahhid* karena Dia "menciptakan" Intelek Pertama sebagai simbol Yang Esa. Intelek manusia dimungkinkan memahami hal ini karena Tuhan memberikan pertolongan kepada intelek manusia melalui utusan "ganda"-Nya, sehingga memungkinkan alat-alat yang diformalisasikan dalam bahasa religius dan ritual diakses. Alat-alat ini bergandengan tangan dengan kapasitas intelektual dan spiritual untuk berpikir dan mengetahui.

Ketika Al-Mu'ayyad fî Al-Dîn Al-Syirâzî (w. 470 H/1077 M) menafsirkan ayat Al-Quran *"Allah menciptakan langit dan bumi dalam enam masa"* (QS Al-A'râf [7]: 54), ia merasa berusaha menunjukkan bahwa "masa" di situ maksudnya berarti enam daur (siklus) besar kenabian, yang masing-masing mewakili dan melukiskan satu tahap perjalanan menuju Tuhan.[16] Eksistensi mereka dalam waktu bukan karena prioritas atau keutamaan; mereka hanya semata saling menggantikan satu sama lain, ibarat siang dan malam. Orang-orang beriman, dalam setiap daur itu, adalah penerima pengetahuan yang membantu mereka memahami tauhid. Pada pemikiran Sijistânî, ada upaya pengelaborasian dua tipe kenabian. Yang *pertama* berkaitan dengan intelek manusia, sedangkan yang *kedua* dengan sejarah manusia yang terkandung dalam pesan-pesan yang dikomunikasikan melalui nabi-nabi. Para rasul ini menegaskan apa yang sudah

diketahui oleh intelek manusia, dan umat manusia secara tepat, dengan diterimanya pesan itu, membenarkan keabsahan setiap rasul dalam sejarah. Dengan demikian, intelek aktual membenarkan apa yang dibawa oleh intelek potensial kepadanya.

Sejarah manusia, menurut pemahaman Ismâ'îliyyah, bergerak secara siklis. Menurut pandangan tipologis ini, kisah para nabi besar mencerminkan paradigma kosmologis yang terhampar untuk menemukan kembali keseimbangan dan keselarasan yang inheren dalam pola penciptaan Tuhan. Para nabi dan sepeninggal mereka, para pengganti yang ditunjuk, yaitu para Imam, mempunyai tujuan bersama menegakkan masyarakat yang adil. Esensi pengaturan dalam masyarakat seperti itu tidak hanya tatanan yuridis semata, tetapi lebih merupakan visi terpadu tentang keseimbangan, yang memungkinkan para individu di dalamnya menjadi matang secara intelektual dan spiritual, melalui pengetahuan dan amalan yang benar. Fungsi Nabi adalah memprakarsai siklus tersebut bagi masyarakat manusia, sedangkan fungsi Imam adalah melengkapi dan menginterpretasikan ajaran Nabi untuk menjaga tatanan yang adil pada level sosial dan individual. Metafora pemikiran Ismâ'îliyyah mengembangkan pengertian *qiyâmah* (dari Al-Quran)[17] tidak hanya sebagai Hari Pengadilan atau Kebangkitan terakhir, tetapi juga sebagai momen yang berulang terus-menerus dalam sejarah, yang menghubungkan tatanan alamiah-kosmik dengan dunia sosial dan pengejaran keselamatan individu.

Seperti dinyatakan oleh Nâshir-i Khusraw, penulis Ismâ'îliyyah dalam bahasa Persia paling terkenal, dalam wacana yang dikutip oleh Corbin:

> Waktu adalah kekal jika diukur dari gerakan-gerakan lelangit, yang sebutannya adalah siang, malam, bulan, tahun. Kekekalan adalah Waktu yang tidak berukur, yang tidak mempunyai permulaan maupun akhir .... Sebab, Waktu adalah Jiwa Dunia ...; ia tidak berada dalam waktu karena waktu berada dalam cakrawala jiwa sebagai alatnya, sebagai masa hidup makhluk yang merupakan "bayangan jiwa", sementara kekekalan adalah masa hidup makhluk abadi—maksudnya, masa hidup Inteligensi dan Jiwa.[18]

Sintesis waktu sebagai siklus dan waktu sebagai anak panah ini, meminjam frasa ilmuwan Stephen Jay Gould, menjadi inti dari filsafat Ismâ'îliyyah, yaitu filsafat keterlibatan aktif dalam dunia.[]

10 Humanisme Islam Abad ke-4 H/ke-10 M

Oliver Leaman

Sekelompok pemikir yang dipimpin oleh Ibn Miskawaih acapkali disebut "humanis Islam", suatu himpunan yang biasanya menyertakan di dalamnya Abû Hayyân Al-Tauhîdî (w. 399 H/1009 M), Abû Sulaimân Al-Sijistânî (w. 371 H/981 M) guru Abû Hayyân, dan banyak tokoh kurang terkenal dalam periode itu. Penisbahan sebutan tersebut kepada mereka itu berkaitan dengan karakter pemikiran yang mereka hasilkan, yang agaknya jauh lebih berani dan terus-terang dibandingkan dengan banyak karya para pendahulu atau penerus mereka. Mereka seolah-olah mengurangi pentingnya agama, bahkan juga agama Islam, sekalipun tidak menolak signifikansinya. Mereka memahami bahwa tugas mereka dapat dikatakan sudah ditunaikan kalau mereka menganalisis umat manusia *qua* (dalam posisinya sebagai) umat manusia, bukan *qua* Muslim. Dalam karya mereka, banyak sekali dijumpai pandangan yang menyiratkan bahwa mereka memberikan posisi penting bagi akal murni yang jarang ditemukan pada banyak *falâsîfah*. Para pemikir ini bekerja dalam suatu masa ketika kepercayaan diri dalam budaya Dunia Islam begitu mendalam, dengan Bagdad sebagai pusat efektif peradaban, yang terdiri dari beragam jenis istana dengan para pejabat dan penguasa yang memedulikan masalah pembelajaran. Paruh terakhir abad ke-4 H/ke-10 M di bawah kontrol Dinasti Bûwaihiyyah barangkali merupakan titik puncak

dari apa yang mungkin dapat disebut sebagai "humanisme", karena saat itu ada pembauran yang mengesankan dari amat beragam sarjana yang sama-sama menaruh minat pada "ilmu-ilmu kuno" dan mempunyai bahasa bersama untuk membicarakan dan mendiskusikannya, meskipun latar belakang dan kesetiaan religius mereka bermacam-macam. Beberapa komentator mengenai periode masa tersebut, semisal Netton (1992), menggambarkan mazhab filsafat terkemuka itu sebagai "Fârâbîs", dan pengaruh Al-Fârâbî jelas sangat kentara di sini. Ia pasti telah menetapkan agenda periode itu, dan menarik untuk dicatat mengenai rantai periwayatan (bahkan boleh jadi *isnâd*) yang mempertautkan Al-Fârâbî dengan periode yang hendak kita analisis di sini.

Murid Al-Fârâbî yang terkemuka, yaitu seorang pemeluk Kristen Yakobi, Abû Zakariyyâ' Yahyâ ibn 'Adî (w. 374 H/984 M), melakukan banyak hal untuk melembagakan proses pengomentaran, penerjemahan, dan penelusuran (teks-teks Yunani) yang mulai mendominasi kehidupan filsafat. Pantas diingat kembali bahwa Al-Fârâbî sendiri adalah murid dari seorang Kristen Nestoria, Yuhannâ ibn Hailân, dan menggantungkan karyanya tentang Plato dan Aristoteles pada orang-orang Kristen berbahasa Suryani yang tokoh paling tersohornya adalah Mattâ ibn Yûnus, orang Kristen Nestoria. Ibn 'Adî diikuti oleh seorang Kristen Nestoria, Abu Al-Khair Al-Hasan ibn Suwâr ibn Al-Khammâr, seorang Kristen Yakobi Abû 'Alî 'Isâ ibn Ishâq ibn Zur'ah dan banyak orang Islam termasyhur, khususnya Muhammad ibn Ishâq Al-Warrâq (Ibn Al-Nadîm), 'Isâ ibn 'Alî, Al-Sijistânî dan Al-Tauhîdî. Ibn Miskawaih mungkin merupakan sosok paling menonjol dari mazhab ini selain Al-Fârâbî. Namun, yang hendak digarisbawahi di sini adalah betapa kosmopolitan atmosfer budaya pada masa itu. Atmosfer yang dimaksud berupa percampuran pemikiran di antara orang-orang Islam, Kristen, Yahudi, dan kaum pagan, dan, mungkin bahkan lebih signifikan, pemikiran-pemikiran di dalam suatu kelompok religius itu sendiri tanpa mempertimbangkan perbedaan doktrin. Titik tolak utama kesepakatan mereka adalah bahwa "ilmu-ilmu kuno" (*al-'ulûm al-awâ'il*) adalah milik seluruh umat manusia, dan tidak ada satu kelompok religius atau kultural pun dapat mengklaim kepemilikan eksklusif ilmu-

ilmu itu. Dari sinilah, lahir sebutan "humanis" bagi kelompok pemikir ini, dan sebutan bagi mereka yang Muslim adalah "humanis Muslim".

Meskipun demikian, barangkali ada yang meragukan seberapa jauh ketepatan deskripsi ini. Seperti yang dikemukakan Kraemer (1986a), sebagian besar gagasan teoretis mereka dapat disejajarkan dengan "humanisme", dan kadang-kadang tampak ada perbedaan-perbedaan jelas antara gagasan Yunani tentang hakikat manusia dan gagasan-gagasan yang beredar di kalangan *falâsifah*. Tentu saja ada perbedaan-perbedaan penting antara gagasan mengenai universalitas akal yang mandiri tanpa bantuan (wahyu) dan peran agama dalam lingkungan budaya Klasik dan Islam, tetapi terkadang juga ada kemiripan yang menarik. Barangkali kemiripan yang paling dekat adalah dalam masalah pendidikan. *Adab* dalam bahasa Arab sangat ekuivalen dengan *paideia* dalam bahasa Yunani, dan menggambarkan apa yang dibutuhkan untuk menghasilkan individu-individu yang elegan, sopan, halus budi dan berbudaya. Pada kenyataannya, jenis individu itulah yang dibutuhkan pada masa itu, ketika birokrasi imperium yang luas dan besar memerlukan sekumpulan besar pejabat sipil, sekretaris, juru tulis, dan pegawai istana. Barangkali ada yang bertanya-tanya ruang lingkup agama seperti apakah yang bertahan dalam deskripsi pendidikan demikian. Kita mungkin mengira bahwa "kaum humanis" Islam akan menekankan pentingnya agama dalam membina individu yang beradab, dan, tentu saja, mereka melakukan hal itu; tetapi sering kali dengan gairah terhadap agama Islam yang tidak setinggi kaum ulama. Islam kelihatannya ikut dimunculkan hanya karena ia merupakan agama masa itu. Meskipun beberapa pakar mengenai periode masa itu, semisal Netton (1992), mungkin akan berhasil menekankan ketaatan bersama para filosof kepada teori keselamatan yang berasal dari Al-Fârâbî, yang sekurang-kurangnya sesuai dengan ajaran Islam, sulit dikatakan bahwa hal-hal spesifik dari Islam banyak berperan pada karya mereka. Sebagai pengikut Aristoteles yang cukup setia, mereka membagi ilmu menjadi yang praktis dan yang teoretis. Mereka memasukkan ke dalam kategori ilmu praktis kegiatan-kegiatan seperti yurisprudensi (*fiqih*) dan teologi (*kalâm*).

Ini memperkuat kesan bahwa bentuk pendidikan tersebut sangat mirip dengan model Yunaninya meskipun sifat komitmen religius yang tergambar di dalamnya dan tradisi literer yang menjadi dasar komitmen religius itu berbeda.

Kita harus cermat di sini tidak hanya terhadap doktrin-doktrin tertentu yang dikemukakan oleh "kaum humanis" di Dunia Islam, tetapi juga terhadap jenis literatur yang dihasilkan. Salah satu bentuk karya tulis yang khas periode ini adalah literatur kebijaksanaan (hikmah). Literatur hikmah ini berupa kumpulan pepatah, argumen, anekdot, komentar biografis dan komentar mengenai fenomena alam terpilih yang umumnya mempunyai basis kukuh pada masa Yunani kuno. Bentuk itu sering dipilih untuk menggambarkan sekumpulan ucapan yang disampaikan oleh para sarjana dan orang bijak dari masa-masa terawal kebudayaan Yunani dan Persia dan diperluas hingga para pemikir yang relatif belakangan. Salah satu hal yang ditekankan dalam literatur seperti itu adalah hendak memaparkan sifat kehidupan sebagai suatu *adîb (phronimos)* dengan memperlihatkan seperti apakah ragam gaya hidup dan pemikiran yang diharapkan mungkin dapat dicapai oleh individu yang menerima pendidikan semacam itu. Apakah menggambarkan bentuk kehidupan semacam ini lebih efektif daripada melalui ilustrasi-ilustrasi yang acapkali lebih lugas dan lucu seperti yang terdapat pada masa lalu? Kita, dewasa ini, tidak tahu persis bagaimana teks-teks ini dipakai, tetapi terdapat banyak bukti bahwa teks-teks ini sangat populer bagi struktur sosial yang amat beragam dan teks-teks ini pun banyak dikutip oleh mereka yang menganggap dirinya terpelajar (Gutas, 1975). Asumsi kita, perlakuan yang lebih serius terhadap teks-teks ini tentu berupa tindakan menganalisis dan menjelaskan berbagai makna kutipan-kutipan ini serta menunjukkan betapa relevan teks-teks tersebut bagi kehidupan dan pemikiran kontemporer. Sudah pasti, teks-teks itu juga menarik bagi mereka yang sekadar mencari ucapan yang ringkas dan padat atau ungkapan yang mengilhami. Aspek penting yang layak pula dicatat tentang bentuk tulisan seperti ini adalah bahwa ia mempertalikan kehidupan kontemporer di Dunia Islam dengan peradaban Klasik sebagai suatu jaringan berkelindan yang didasarkan atas gagasan

kebijaksanaan abadi, seperti tecermin dalam salah satu kitab Ibn Miskawaih yang berjudul *Jâwidân Khirâd* (secara harfiah, *philosophia perennis*). Oleh karena itu, sebutan "humanis" tampak sangat tepat.

Kita harus membedakan antara bentuk "humanisme" ini dengan pendekatan radikal para pemikir seperti Ibn Al-Râwandî (w. 245 H/910 M) dan Abû Bakr Al-Râzî (w. 313 H/925 M). Al-Râzî, khususnya, tidak mencoba menunjukkan bahwa pemikiran kontemporer secara alamiah berasal dari pemikiran klasik tetapi sebaliknya: bahwa pemikiran klasik adalah inferior dibandingkan pemikiran kontemporer. Abû Bakar Al-Râzî tampaknya memandang agama sebagai pengaruh yang mengacaukan, yang hanya dapat ditantang dengan penggunaan akal, dan dengan pemakaian akal tanpa batas pada agama. Agama bukan satu-satunya cara untuk menjelaskan kebenaran bagi mereka yang tidak sanggup memahami kebenaran secara teoretis, seperti sebagian besar *falâsifah*. Akan tetapi, bagi Al-Razi, agama sebenarnya adalah institusi yang dapat mengomunikasikan kepalsuan, dan sebagian figur terkemuka nya sama derajatnya dengan tukang sihir dan penipu. Sebagian mungkin berpendapat bahwa apa yang kita suguhkan di sini adalah sejenis "humanisme" yang derajatnya—bukan jenisnya—berbeda dengan yang lazimnya dijumpai dalam filsafat Islam. Atau, bahwa Al-Râzî adalah penulis yang lebih blak-blakan daripada kebanyakan mitra semasanya. Dengan berpendapat demikian, berarti kita mengabaikan perbedaan antara Al-Râzî dan para filosof Islam yang lebih moderat. Sementara para filosof Islam yang lebih moderat menghasilkan karya yang berbeda dengan pengulangan dan pengakuan sederhana akan kebenaran Islam sebagaimana yang dirumuskan para otoritas hukum, mereka mempunyai argumen yang baik bagi pandangan dan sikap yang diambilnya, yaitu bahwa bukanlah tugas filosof untuk menetapkan kebenaran-kebenaran religius. Kebenaran-kebenaran itu harus ditetapkan dengan sarana lain, dan setelah itu baru dapat diuji serta diteliti dari sudut pandang rasional. Dalam kasus Islam, terlihat bahwa seluruh doktrin religius dapat dipertemukan dengan filsafat. Ini tentu saja dengan syarat setelah seseorang belajar memahami doktrin-doktrin itu dengan yang cara benar, atau, setidak-tidaknya demikianlah argumentasi *falâsifah*.

Kita tidak dapat memastikan apakah ini merupakan pandangan mereka yang sesungguhnya. Kita terpaksa hanya dapat bersandar pada tulisan-tulisan dan konsistensi argumen mereka. Al-Râzî jelas mengemukakan argumentasi dengan cara yang berbeda, yaitu bahwa akal dan agama tidak dapat dipertemukan, dan bahwa agama kurang berguna untuk memahami dunia dan diri kita sendiri dibandingkan dengan akal.

Ini tidak banyak bermanfaat untuk memecahkan masalah apakah sah dan benar menyebut kelompok pemikir yang berasal dari Al-Farâbî dan Yahyâ ibn 'Adi ini sebagai "humanis Islam", sebuah label yang diterapkan pada sejumlah pemikir Muslim yang akhirnya berpuncak pada Miskawaih. Salah satu cara menangani masalah ini adalah dengan memikirkan, perbedaan apakah yang dibuat oleh agama Islam pada argumen-argumen aktual mereka. Di sini, kita membutuhkan beberapa contoh argumen yang hanya berlaku dalam konteks agama tertentu dan tidak berlaku dalam konteks religius yang lain, di mana bentuk argumen itu, jika dihadap-hadapkan dengan materi, tidak mungkin tidak terikat dengan prinsip-prinsip agama tertentu. Akan tetapi, kita tidak menjumpai contoh-contoh semacam itu dalam tulisan-tulisan mereka, dan akan mengherankan jika kita dapat melakukan hal itu. Karena tradisi agama yang diikuti sejak masa Al-Farâbî menandaskan peran-kecil agama dibandingkan filsafat dari sudut pandang teoretis, maka tabiat suatu agama tertentu sebenarnya tidak dapat dianggap membentuk sifat dari filsafat tertentu. Perbedaan antara *adîb* Muslim dengan *phronimos* Yunani agaknya tidaklah begitu besar. Meskipun Von Grunebaum mengklaim bahwa "perbedaan mendasar antara *paideia* Yunani dan ideal pendidikan Islam adalah bahwa orang Yunani mempunyai kesadaran utama akan negara, sementara orang Islam akan pengabdian kepada Tuhan" (1964: 86), kita mungkin meragukan makna penting perbedaan kontras tersebut. Kewajiban-kewajiban agama kaum Muslim makin mendekatkan mereka pada komunitas, yang di dalamnya mereka merupakan salah satu bagiannya. Praktik-praktik agama menentukan aktivitas mereka di dalam komunitas itu serta mengekspresikan hubungan mereka dengan yang lain. Jelas bahwa di dalam masyarakat seperti itu agama mem-

punyai peran cukup penting. Dalam jenis masyarakat lain, agama barangkali kurang penting, atau bahkan tidak penting sama sekali. Sekali lagi, dalam masyarakat dengan pelbagai agama, adalah penting untuk menjalankan kewajiban seperti yang ditetapkan oleh agama masing-masing, jika seseorang ingin secara mulus diterima dan mampu menjalankan fungsi-fungsi kewargaan normal yang bermanfaat bagi kehidupan bersama dan penuh perdamaian. Bukan hanya kehidupan orang perseorangan akan lebih nyaman jika masing-masing melaksanakan tugas-tugas konvensionalnya, melainkan juga memungkinkan ia meningkatkan pemikiran ke tingkat abstraksi. Seperti Aristoteles, *Falâsifah* agaknya juga berpikir bahwa kebajikan sekunder dan sosial merupakan langkah wajib di jalan menuju kebajikan primer dan intelektual, meskipun senantiasa kurang jelas bagaimana sebenarnya sifat hubungan antarjenis kebajikan yang berbeda tersebut.

Apa sebenarnya tingkat-tingkat abstraksi yang lebih tinggi itu? Tingkat-tingkat itu sering diberi deskripsi religius dan dihubungkan dengan keselamatan atau usaha mendekatkan diri kepada Tuhan. Pada saat pemikiran kita lebih dan kian bersih dari masalah-masalah yang muncul di dunia penciptaan dan perubahan, maka kita dapat berpikir dalam cara yang lebih mendekati Tuhan. Karena jenis skema emanasi Neoplatonik begitu populer bagi para pengikut Al-Fârâbî, mudah untuk beranggapan bahwa pemikiran sanggup meniti berbagai tingkat hingga identik dengan tingkat paling abstrak yang dapat dicapai oleh manusia. Tidak diragukan, bahwa sekarang model kesempurnaan pemikiran ini jauh dari dominasi gagasan religius. Sebagai gantinya, model ini muncul dalam konteks filosofis yang tujuannya mempertemukan gagasan Platonis tertentu dengan gagasan Aristotelian. Neoplatonisme sesungguhnya sangat cocok digunakan untuk kepentingan religius karena ia memberikan suatu catatan tentang kaitan antara dunia ini dan penciptanya, yang dapat dibuat selaras dengan segala macam konteks religius.

Neoplatonisme juga memberi uraian tentang bagaimana kita bisa—melalui usaha sendiri—mendaki sepanjang jenjang-jenjang realitas hingga kita berhasil menyempurnakan diri sejauh kemampuan kita. Perkembangan intelektual semacam ini pada prinsipnya

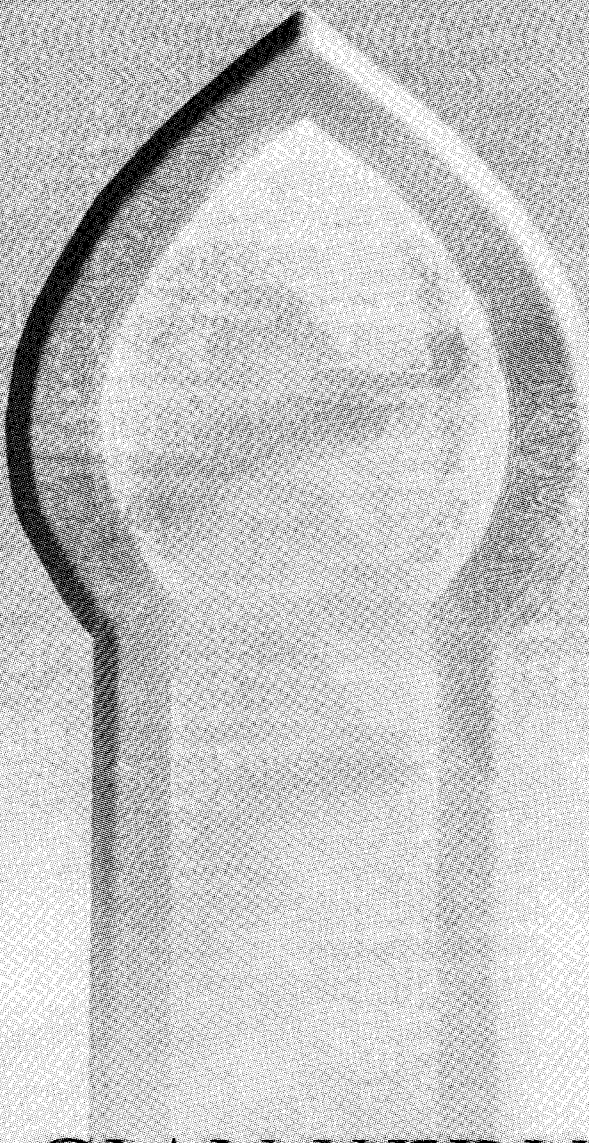
bisa terjadi pada seluruh umat manusia, walaupun barangkali dapat dinyatakan pula bahwa kaum Muslim banyak mengambil faedah darinya karena keunggulan agama mereka. Islam bahkan sering dipercayai sebagai ungkapan kebenaran filsafat yang terbaik dalam bahasa yang dapat dipahami oleh setiap orang. Dan, Al-Fârâbî beserta para pengikutnya dapat mengajukan argumen bahwa kaum Muslim mempunyai keunggulan atas non-Muslim karena agama mereka adalah yang paling terorganisasi dari sudut pandang politik. Walaupun demikian, kaum "humanis" Islam harus menerima bahwa para pemikir Klasik mampu menyempurnakan pemikiran mereka menurut alur yang tepat bahkan tanpa bantuan wahyu Tuhan sama sekali dengan cara langsung seperti dalam Islam, meskipun mereka yakin bahwa asal-usul filsafat itu sendiri dari Tuhan dan dari wahyu-wahyu terdahulu. Yang telah berubah selama berabad-abad sejak Yunani kuno adalah munculnya agama-agama yang dapat memudahkan jalan menuju ke kesempurnaan, khususnya bagi kelompok masyarakat yang hanya mampu menempuh jalan ini. Namun bagaimanapun, sifat hakiki dari kesempurnaan teoretis itu tetap tidak berubah.

Ini bahkan lebih jelas lagi kalau kita banyak meneliti risalah etika yang dihasilkan para "humanis" Islam. Karya-karya etika mereka mengambil gagasan Aristotelian tentang akal praktis guna menemukan kesimpulan logisnya, dan sebagian besar saran serta resep mereka sangat praktis. Mereka memaparkan psikologi moral dan metodologi yang ditujukan untuk membantu individu menjalankan kewajiban-kewajiban mereka secara efisien dan produktif, seraya memberi ruang intelektual pada individu-individu untuk menyempurnakan kapasitas teoretis. Banyak saran dan nasihat dikemukakan, dan nasihat itu sejalan dengan gaya hidup tertentu yang direkomendasi oleh penulis masing-masing. Di sini kita menemukan suatu percampuran pengaruh budaya Arab, Persia, Islam dan Klasik serta khususnya tasawuf yang disuguhkan sedemikian rupa sehingga memungkinkan pembaca mengembangkan dalam dirinya sikap yang benar dalam mengikuti suatu etika kebajikan. Dilihat sepintas risalah-risalah ini agak dangkal, yang tetap menarik sebagai refleksi model kesempurnaan tertentu dalam konteks historis

tertentu, tetapi mengecewakan kekurangcanggihannya dilihat dari segi filsafat dan terlalu banyaknya penalaran yang sinkretis. Apa yang kita dapati di sini adalah gambaran bagaimana seharusnya seseorang itu menjalani kehidupan jika ia menganut sekumpulan prinsip filosofis yang kebanyakan berasal dari berbagai pemikiran Yunani dan Persia Kuno. Kita temukan di sini perpaduan cukup bebas antara gagasan Platonik, Aristotelian, Phytagorean dan Stoik, belum lagi pengaruh yang cukup menonjol dari Galen dan variasi luas pemikiran para filosof pra-Socrates di samping pemikiran Persia masa pra-Islam, serta para penulis Arab yang lebih kontemporer. Perpaduan ini tampak sebagai percampuran gagasan dan argumen, sederetan daftar pengamatan orang lain, dan kadang-kadang saran yang kurang menarik tentang bagaimana seseorang seharusnya membina diri. Terkadang, bahasanya agak puitis, dan, pada kesempatan lain, prosaik dan membosankan, tetapi fokus sasarannya adalah pada segi praktik bagi para pembaca: menunjukkan kepada mereka bagaimana seharusnya berperilaku dan berpikir jika mereka ingin menyesuaikan diri dengan peran warga terpelajar dalam komunitas.

Karena dewasa ini di Barat jenis karya semacam ini tidak dikelompokkan ke dalam jenis karya filosofis, maka kita cenderung menolaknya sebagai karya murni filsafat dan menggolongkannya ke dalam karya sastra sebagai bentuk produksi literer dengan sedikit minat filsafat jika ada. Walaupun demikian, ini sangat disayangkan karena risalah-risalah etika ini umumnya sungguh-sungguh memuat suatu upaya untuk melukiskan posisi teologis dalam bentuk praktis. Posisi teologis ini bisa saja terdiri dari variasi bahan filsafat yang luas, tetapi, secara keseluruhan, bahan-bahan itu menciptakan suatu tesis yang masuk akal dengan implikasi-implikasi yang menyentuh kehidupan praktis. Dengan demikian, para pembaca bisa berpikir tentang bagaimana dirinya dapat mengubah kehidupannya dengan mempertimbangkan tujuan yang dapat mereka capai. Tak pelak, ini merupakan suatu proses panjang dan berliku, tetapi proses itu sudah pasti dibantu oleh refleksi filosofis terhadap proses-proses yang terlibat di dalamnya. Dalam sisi ini, kita harus ingat betapa dekatnya

para filosof Muslim dengan para pendahulu Yunani mereka, baik dalam soal waktu maupun kecenderungan. Kita cenderung tidak banyak mencurahkan waktu pada penggambaran praktis yang dengan susah payah berusaha dijabarkan oleh para filosof Yunani dengan memilih memusatkan diri pada isu-isu murni konseptual yang mereka hasilkan. Bagaimanapun, tentu ada manfaat yang bisa diambil dari upaya menjelaskan dengan gamblang apa implikasi praktis dari mengikuti suatu tujuan tertentu, dan para "humanis" Islam mencurahkan banyak tenaganya ke sini. Tekanan pada praktik dalam contoh inilah yang memberikan sumbangan bagi popularitas tulisan mereka, yang, tak pelak lagi, menyaingi keterbacaan karya-karya utama dari para *falâsifah* besar beberapa masa yang lalu. Telah diisyaratkan bahwa sebutan "Islam" bagi mereka dapat diterima dalam pengertian bahwa mereka bergerak dalam kondisi dan pra-anggapan budaya Islam. Akan tetapi, tidak boleh juga disimpulkan dari sini bahwa mereka mengizinkan ajaran agama Islam menyusup terlalu sering ke dalam argumen mereka. Sesungguhnya, mereka cenderung menggunakan contoh-contoh dari Islam dalam melukiskan dan menjelaskan butir-butir yang telah mereka kemukakan dengan menggunakan contoh-contoh dari tulisan Yunani. Islam selanjutnya diperlakukan ibarat sepotong *puzzle* yang bermanfaat dalam memberikan sumbangan bagi keseluruhan pola. Islam tidak menjadi kunci bagi pola itu sendiri, meskipun menyediakan acuan umum bagi ragam tulisan humanistik seperti itu.[]



BAGIAN KEDUA

Para Filosof Islam Awal di Timur

11



Al-Kindî

Felix Klein-Franke

Abû Yusûf Ya'qûb ibn Ishâq Al-Kindî[1] umumnya diakui sebagai filosof Muslim pertama. Namun, ini tidak berarti bahwa kaum Muslim sebelum Al-Kindî tidak mempunyai perhatian sama sekali terhadap gagasan-gagasan filsafat Yunani. Sebaliknya, beberapa pengetahuan filsafat, meskipun sepotong-sepotong, dapat dinisbahkan pada ilmu kalam Mu'tazilah awal. Beberapa tokoh utama mereka—seperti Abû Al-Hudzail Al-'Allâf[2] dan Al-Nazhzhâm[3]—telah membangun teologi yang didasarkan pada unsur-unsur filsafat Yunani. Oleh sebab itulah, teolog Abû Al-Hasan Al-Asy'arî[4] menyebut Aristoteles sebagai sumber beberapa doktrin Abû Al-Hudzail,[5] dan Al-Baghdâdî[6] mengecam Al-Nazhzhâm karena telah meminjam dari para filosof Yunani gagasan mengenai materi yang dapat dibagi-bagi secara tak terhingga.[7] Pengaruh filsafat Yunani terhadap ilmu kalam Mu'tazilah awal memang terbukti dan juga dibenarkan oleh para teolog dan heresiografer Muslim awal. Akan tetapi, pengaruh ini tetap agak marjinal; faktanya, tak seorang pun dari kalangan teolog Mu'tazilah awal ini mengembangkan sebuah sistem ensiklopedis filsafat Yunani, karena hal itu memang di luar bidang minat mereka. Al-Kindîlah orang yang mengupayakan dengan keras upaya ini dan karena itu dapat disebut sebagai filosof Muslim pertama, sementara para tokoh ilmu kalam Mu'tazilah hanya berhenti sebagai teolog,

bukan filosof. Fakta ini saja menempatkan Al-Kindî, dalam beberapa hal, berseberangan dengan Mu'tazilah, yang dengannya ia tidak boleh disamakan.[8]

Ibn Al-Nadîm[9] mencatat sekitar 260 judul karya Al-Kindî, suatu bibliografi ilmiah yang sangat besar jumlahnya, meskipun banyak di antaranya mungkin hanya karya kecil. Menurut konstruksi Ibn Nadîm, risalah-risalah Al-Kindî meliputi seluruh ensiklopedi ilmu (sains) Klasik: filsafat, logika, aritmetika, musik, astronomi, geometri, kosmologi, kedokteran, astrologi dan sebagainya. Daftar bibliografis Ibn Al-Nadîm juga mengungkapkan kegemaran Al-Kindî terhadap ilmu kealaman. Sampai sekarang hanya sedikit naskah, kira-kira sepuluh persen dari seluruh karyanya, yang telah diteliti dan diedit. Tampaknya, kebanyakan naskah yang jumlahnya sangat besar itu telah hilang. Yang sangat mengherankan adalah bahwa para filosof sesudahnya sangat jarang mengutip risalah-risalah filsafat Al-Kindî. Kedua kenyataan ini—yakni, hilangnya sebagian besar naskah dan langkanya rujukan padanya oleh para penulis setelahnya—memerlukan penjelasan lebih lanjut. Beberapa karya mungkin telah hilang selama pemerintahan Khalifah Al-Mutawakkil[10] yang sangat gigih menentang kecenderungan-kecenderungan berpikir rasional pada zamannya dan menyita perpustakaan Al-Kindî. Sejarahwan terkenal abad ke-8 H/ke-14 M, Ibn Khaldûn[11] lebih jauh menambahkan bukti lenyapnya naskah-naskah tersebut ketika mengatakan, "Kita tidak memperoleh informasi mengenai karya (Al-Kindî yang berjudul *Al-Jafr*), dan kita tidak mengetahui orang yang telah melihatnya. Barangkali karya itu telah hilang bersama buku-buku lain yang dibuang ke Sungai Tigris oleh Hulagu, penguasa Tatar, ketika bangsa Tatar mengambil alih Bagdad dan membunuh khalifah terakhir, Al-Musta'shîm."[12] Kerumitan bahasa Al-Kindî, karena kekurangan terminologi filsafat dalam bahasa Arab, menjadikan tulisan-tulisannya sulit diakses dan tampak ketinggalan zaman ketika karya-karya Al-Farâbî akhirnya muncul. Abû Sulaimân Al-Sijistânî Al-Manthiqî,[13] misalnya, mencatat bahwa penguasa Sijistan, Ja'far ibn Bâbûyah, mengkritik Al-Kindî karena bahasanya yang jelek.[14]

Meskipun demikian, jasa Al-Kindîlah yang membuat filsafat dan ilmu Yunani dapat diakses dan yang telah membangun fondasi filsafat dalam Islam dari sumber-sumber yang jarang dan sulit, yang sebagian di antaranya kemudian diteruskan dan dikembangkan oleh Al-Farâbî.[15]

Al-Kindî mendapat kepercayaan dan dukungan dari Khalifah 'Abbâsiyyah ke-7 dan ke-8, Al-Ma'mun,[16] dan saudara sekaligus penerusnya. Kepada Al-Mu'tashim[17] ia mendedikasikan karyanya *Fî Al-Falsafah Al-Ûlâ*, dan beberapa risalah lainnya dipersembahkan bagi putra khalifah, Ahmad, yang pendidikannya juga dipercayakan kepadanya. Tidak seperti kolega semasanya, Hunain ibn Ishâq,[18] Al-Kindî tidak menguasai bahasa Yunani maupun Suryani. Oleh karena itu, ia mengadopsi atau menggunakan karya terjemahan, misalnya terjemahan-terjemahan Ibn Nâ'imah, Eustathius (Asthât) dan Ibn Al-Bithrîq.[19] Terjemahan-terjemahan lama yang dimunculkan atau digunakan Al-Kindî masih belum memiliki standar-standar filologis yang tinggi sebagaimana yang ditetapkan kemudian oleh Hunain ibn Ishâq. Akan tetapi, Al-Kindîlah orang yang telah membuka lahan baru di tanah yang subur dan memperkenalkan terjemahan-terjemahan pertama filsafat Yunani kepada dunia Arab. Di atas semua itu, ia sangat tertarik mengumpulkan dan menerjemahkan karya-karya Plato dan Aristoteles, dua nama yang sering ia singgung-singgung. Namun, di bawah nama kedua filosof ini karya-karya pseudoepigrafik lainnya menjadi dikenal, seperti penjelasan Porphyry atas satu bagian *Enneads*, karya Plotinus, yang secara keliru dikenal sebagai *Theology*, karya Aristoteles. Namun, Al-Kindî mempunyai pemahaman yang bagus tentang karya-karya asli Aristoteles. Ia melakukan penerjemahan terhadap *Metaphysics*-nya Aristoteles dan memberikan komentar atas beberapa karya logika Aristoteles, seperti *Categorie, De interpretatione, Analytica posteriora* dan *Analytica prioria*—dan juga komentar atas *De caelo*, menurut informasi Ibn Nadîm. Bahkan ia mempunyai pula karya dialog Aristoteles yang jika tidak ia simpan pasti hilang, yaitu *Eudemus*, yang salah satu bagiannya ia transmisikan.[20]

Al-Kindî sangat ingin memperkenalkan filsafat dan sains Yunani kepada "sesama pemakai bahasa Arab" (*ahl lisâninâ*), seperti yang sering ia tandaskan,[21] dan menentang para teolog (*mutakallimûn*)

ortodoks yang menolak pengetahuan asing.[22] Selama masih mendapat lindungan khalifah, ia bebas melakukan apa saja dan tidak merasa terpaksa membela posisi filsafatnya seperti halnya demikian banyak ilmuwan sesudahnya yang berada di bawah tekanan para ahli hukum ortodoks. Sepanjang Al-Kindî berpegang teguh pada ajaran-ajaran yang dianut kaum Neoplatonis Yunani akhir, yang sebagian besar umat Kristen, yang percaya pada satu Tuhan yang menciptakan dunia dari ketiadaan, ia masih dianggap selaras dengan hukum Islam. Akan tetapi, segera setelah ia mengambil doktrin-doktrin filsafat pagan, khususnya doktrin-doktrin Aristoteles, ia dianggap telah menyimpang dari kebenaran wahyu Islam. Pandangan yang dikemukakannya selalu mengatasnamakan Aristoteles—yaitu bahwa seseorang mesti menerima sumbangan pemikiran bagi kebenaran, dari mana pun datangnya, bahkan dari filsafat Yunani[23] dengan penuh rasa syukur—tidak sesuai dengan postulat eksklusif Islam sebagai satu-satunya pewarta kebenaran.

Pendirian filosofis Al-Kindî sendiri merefleksikan doktrin-doktrin yang ia peroleh dari sumber-sumber Yunani Klasik dan, di atas segalanya, Neoplatonik. Risalahnya, *Risâlah fî Hudûd Al-Asyyâ'*,[24] secara keseluruhan dapat dipandang sebagai basis pandangan-pandangannya sendiri. Ia diduga meringkas definisi-definisi dari literatur Yunani dengan niat hendak memberikan ringkasan filsafat Yunani dalam bentuk definisi. Seperti yang telah saya tunjukkan di lain tempat,[25] kebanyakan definisi itu adalah definisi harfiah yang dipinjam dari Aristoteles. Ketekunan Al-Kindî mengumpulkan definisi dari karya-karya Aristoteles dan kesukaannya kepada Aristoteles tidak dapat diabaikan bahkan ketika ia meringkas dari sumber-sumber lain yang secara keliru dinisbahkan pula kepada Aristoteles. Subjek dan susunannya sesuai benar dengan sumber Neoplatonik. Pada definisi pertama, Tuhan disebut "Sebab Pertama", mirip dengan "Agen Pertama"-nya Plotinus, suatu ungkapan yang juga digunakan Al-Kindî,[26] atau dengan istilahnya "Yang Esa adalah sebab dari segala sebab"[27]. Definisi-definisi berikutnya dalam risalah Al-Kindî dikemukakan dalam susunan yang membedakan antara alam atas dan alam bawah. Yang pertama ditandai dengan definisi-definisi Akal, Alam, dan Jiwa, diikuti dengan definisi-definisi yang

menandai alam bawah, dimulai dengan definisi Badan (*jirm*), Penciptaan (*ibdâ'*), Materi (*hayûlâ'*), Bentuk (*shûrah*) dan sebagainya. Oleh karena itu, Al-Kindî memahami alam atas sebagai wujud-wujud spiritual yang tidak diciptakan dan alam bawah sebagai wujud-wujud temporal yang diciptakan. Jiwa merupakan wujud spiritual yang tidak diciptakan, sementara Materi, Ruang dan Waktu terbatas, diciptakan dan jasmaniah. Penciptaan (*ibdâ'*) dalam konteks Muslim ini adalah Penciptaan dari ketiadaan di dalam (dimensi) waktu.[28] Kedua alam tersebut, atas dan bawah, pada mulanya berasal dari sumber yang satu dan sama, yang merupakan sebab-bersama dari segala sesuatu. Dari sumber paling awal inilah, yakni Tuhan, segala sesuatu kemudian berlangsung secara terus-menerus.

Dalam risalahnya, *Risâlah fî Hudûd Al-Asyyâ'*, Al-Kindî menjelaskan penciptaan dunia melalui emanasi (pemancaran atau pelimpahan), suatu sistem yang kemudian juga digunakan dan dikembangkan oleh Al-Farâbî.[29] Namun, kaum Muslim ortodoks merasa betul-betul resah oleh upaya menjelaskan proses penciptaan sebagai pelimpahan terus-menerus dari sumber asali itu, suatu argumen yang tidak ditopang oleh bukti kitab suci. Mereka terutama gusar karena pandangan yang meninggikan Akal demikian dekatnya dengan Tuhan sebagai pancaran pertama-Nya. Melimpah dari Sebab Tertinggi, segala sesuatu memancar melalui, dan berkembang dari, pantulan akal pertama. Oleh karena itu, akal pertama menggantikan para malaikat sebagai mediator (perantara) kebenaran Ilahi. Al-Farâbî meredakan kekuatan doktrin emanasi itu dengan menyamakan Akal Aktif dengan Malaikat Jibril dan dengan menjelaskan kenabian sebagai hasil daya imajinasi Jiwa. Meskipun demikian, emanasi tidak dapat menjelaskan tindakan penciptaan Tuhan dalam cara yang dapat diterima oleh kaum Mukmin ortodoks. "Ketahuilah," kata Ibn Khaldûn, "bahwa (opini) yang dipegang (para filosof) adalah salah dalam segala aspeknya. Mereka merujukkan semua eksistensi kepada akal pertama dan puas dengan (teori mengenai akal pertama) dalam pergerakannya menuju Wujud Yang Niscaya (Tuhan). Ini berarti mereka mengabaikan semua tingkatan penciptaan Ilahi di luar (akal pertama)."[30]

Al-Kindî tidak bermaksud menjelaskan "pergerakan menuju Wujud Yang Niscaya", atau cara memperoleh pengetahuan tentang Tuhan, sebagai suatu perkembangan akal (intelek). Sebaliknya, pada akhir karyanya, *Fî Al-Falsafah Al-Ûlâ*, ia menjelaskan tanpa ragu bahwa Tuhan tidak dapat dipahami oleh akal.[31] Menurut Al-Kindî, filosof tidak dapat membuat pernyataan positif apa pun mengenai Tuhan. Apa yang dapat ditegaskan hanyalah dalam bentuk negatif: bahwa "Ia bukan unsur, bukan genus, bukan spesies, bukan pribadi individual, bukan bagian (dari sesuatu), bukan sifat dan bukan aksiden yang mungkin".[32] Oleh karena itu, filsafat Al-Kindî mengantarkan orang kepada teologi negatif, yaitu Tuhan digambarkan hanya dalam batas-batas negatif. Dalam hal ini ia mengikuti Plotinus[33] yang mengajarkan: "Kita menyatakan apa yang 'tidak'; yang 'ya' tidak kita nyatakan."[34] Jika intelek tidak dapat mengantarkan orang mengetahui Tuhan dalam terma-terma positif, filsafat tidak lebih unggul daripada teologi. Mengenai "pergerakan menuju Wujud Yang Niscaya"-nya, filsafat dapat sampai pada intelek, tetapi tidak dapat "melampaui intelek", lagi-lagi meminjam kata-kata Ibn Khaldûn.[35]

Apa "yang melampaui intelek"? Bagi kaum Muslim yang beriman, ini merupakan dunia para malaikat. Mereka adalah utusan Tuhan, dan perantara manusia dan Tuhan. Malaikat Jibrillah, sebagaimana dikatakan oleh kaum Muslim—dan bukan intelek, seperti yang diakui filosof—yang membawa wahyu Tuhan kepada Nabi. Esensi kemalaikatan adalah "persepsi murni dan inteleksi (*intellection*) mutlak".[36] Al-Kindî tidak berbicara tentang malaikat. Menurutnya, intelek berdekatan langsung dengan Tuhan.

Teks risalah terpanjang Al-Kindî yang tersisa pada masa kita sekarang ini adalah *Fî Al-Falsafah Al-Ûlâ* (hanya bagian pertama). Ini adalah nama lain metafisika. Aristoteles menyebut metafisika sebagai "filsafat pertama".[37] Al-Kindî, dengan meminjam sebutan ini, menjelaskan maknanya sebagai berikut:

> Pengetahuan tentang sebab pertama sesungguhnya disebut "Filsafat Pertama", karena filsafat-filsafat lainnya terkandung dalam pengetahuannya. Oleh karena itu, sebab pertama adalah pertama dalam kemuliaan, pertama dalam genus,

> pertama dalam derajat berkenaan dengan pengetahuan yang paling pasti; dan pertama dalam waktu, karena ia adalah sebab dalam waktu.[38]

Oleh karena itu, sebab pertama dapat dieksplorasi, dan akal pertamalah yang mentransmisikan "pengetahuan yang paling pasti" tentangnya. Tujuan penulisan risalah ini adalah untuk menetapkan "bukti tentang Ketuhanan-Nya dan penjelasan tentang Keesaan-Nya", sebagaimana dinyatakan Al-Kindî dalam pendahuluannya.[39] Meskipun kepastian intelektual tentang Tuhan dan Ketuhanan dapat dicapai, Al-Kindî mengakui pada akhir risalahnya bahwa intelek hanya mampu menggambarkan Tuhan dalam terma-terma yang negatif.

Keesaan Tuhan menjadi inti doktrin Mu'tazilah sedemikian rupa sehingga mereka disebut "orang-orang (yang menjadikan) pengakuan akan keesaan Tuhan sebagai dasar keyakinan mereka" (*ahl al-tauḥîd*). Didukung oleh bukti tema-tema Mu'tazilah seperti keesaan Tuhan dalam tulisan-tulisan filsafat Al-Kindî, ia diyakini merupakan "filosof teologi Mu'tazilah".[40] Namun, penelitian terakhir membuktikan bahwa pernyataan yang mempertautkan Al-Kindî dengan Mu'tazilah tidak dapat dibenarkan. Sejumlah kemiripan sporadis serta perbedaan-perbedaan filosofis penting antara Al-Kindî dan Mu'tazilah perlu dikaji lebih jauh.[41] Salah satu perbedaan keduanya adalah mengenai struktur materi. Kebanyakan kaum Mu'tazilah berpendapat bahwa materi terdiri dari partikel-partikel kecil yang tidak dapat dibagi-bagi, yakni atom. Mereka mengandaikan bahwa segala sesuatu yang diciptakan adalah terbatas dalam dimensi waktu dan ruang. Dari sini, mereka berkesimpulan bahwa kemungkinan materi dapat dibagi-bagi juga terbatas. Oleh sebab itu, mereka menerima eksistensi atom. Namun, Al-Kindî menolak struktur materi yang atomistik, suatu topik yang dielaborasinya dalam risalah yang berjudul *On the Falsity of the Statement of Whoever Thinks that a Body Exists that is Indivisible*.[42] Ia mengadopsi pandangan Aristoteles mengenai struktur-kontinu materi. Perbedaan pendapat ini besar dampaknya terhadap banyak bagian ilmu alam. Mu'tazilah menerima diskontinuitas materi dan meyakini keber-

adaan ruang hampa, yang ditolak Aristoteles. Namun, kebalikan dari Mu'tazilah, Al-Kindî meyakini bahwa materi itu berstruktur-kontinu dan abadi, tetapi tidak tak terbatas. Alam semesta adalah suatu "substansi material (*body*)" yang terbatas, pernyataan ini dijelaskan Al-Kindî dalam sebuah risalah terpisah.[43] Oleh keterbatasannya, alam semesta terpisah dari alam-atas yang imaterial berupa wujud-wujud spiritual.

Persis setelah pendahuluan risalahnya yang berjudul *On Allah's Unity and the Definiteness of the Body of the Universe*,[44] Al-Kindî menegaskan enam proposisi utama yang secara rasional dapat dipahami "tanpa mediasi" (*ghair mutawassith*). Dengan tegas, Al-Kindî menyebut proposisi-proposisi tersebut sebagai "proposisi yang secara silogistis tidak dapat dibuktikan dengan menggunakan *middle term**".[45] Proposisi-proposisi jenis ini membawa pengetahuan yang tidak dapat dibuktikan (*anapódeiktos*), yaitu pengetahuan yang dicapai secara *a priori* (*'ilm awwal, 'ilm badîhî*). Sebagai contoh mengenai proposisi yang membawa kepada pengetahuan primer, Al-Kindî menegaskan bahwa jika seseorang menyatukan dua substansi material yang terbatas, maka substansi material yang baru juga terbatas. Namun, tidak mungkin memisahkan bagian tertentu yang terbatas dari suatu substansi yang tak terbatas. Ini membuktikan bahwa dunia materi (jasmaniah) adalah terbatas. Dengan cara yang sama, Al-Kindî membuktikan bahwa waktu adalah terbatas karena Anda tidak mungkin melalui suatu satuan waktu tertentu dan menganggap bahwa sisa waktu lainnya adalah tak terbatas dan abadi.[46] Al-Kindî juga membuktikan bahwa dunia tidak mungkin abadi dan bahwa ia diciptakan dalam waktu (*muḥdats*).[47]

---

* *Middle terms* adalah pernyataan-pernyataan (*terms*) atau premis-premis yang muncul pada premis mayor ataupun premis minor sehingga sangat menentukan simpulan suatu penalaran. Sebagai contoh, Socrates adalah manusia (premis mayor) dan manusia berakal (premis minor), maka Socrates berakal (simpulan). Dalam contoh ini, manusia menjadi *middle term* yang menggabungkan antara mayor dan minor, sekaligus menentukan hasil akhir penalaran—Musa Kazhim dalam catatan kaki *Pengantar Filsafat Islam* (Oliver Leaman, Mizan, 2001, h.72).

Argumen Al-Kindî akhirnya kembali kepada Mazhab Iskandariah (Alexandria) akhir. John Philoponus (Arab: Yahyâ Al-Nahwî) menggunakan argumen-argumen tersebut dalam sangkalannya yang berjudul *On the Eternity of the World Against Proclus*.[48] Ia menulis karya ini pada 529 M untuk menyanggah filosof Neoplatonik, Proclus.[49] Karya Philoponus, *On the Eternity of the World Against Proclus,* ini diterjemahkan ke dalam bahasa Arab[50] dan melengkapi Al-Kindî dengan beberapa argumen filosofis yang beredar di kalangan filosof Kristen di Alexandria Hellenik akhir. Ini dibuktikan oleh teks John Philoponus dalam terjemahan Arab awal yang baru ditemukan.[51] Al-Kindî juga banyak dipengaruhi oleh Proclus. Jejak-jejak dari *institutio theologica*-nya, yang secara literer mirip, telah diidentifikasi dalam *Fî Al-Falsafah Al-Ûlâ*-nya Al-Kindî.[52] Jejak-jejak itu membuktikan upaya Al-Kindî untuk menyelaraskan sistem filsafat Aristoteles dan Neoplatonik dalam iklim keagamaan Islam.

Kecenderungan Al-Kindî pada filsafat Aristoteles, yang telah terlihat dalam risalahnya, *Risâlah fî Hudûd Al-Asyyâ*, juga sangat terasa dalam *Fî Al-Falsafah Al-Ûlâ*-nya. Dalam menulis risalah ini, Al-Kindî sangat banyak mengutip dari *Metaphysics* Aristoteles.[53] Akan tetapi, terlihat bahwa pokok bahasan yang digunakan Al-Kindî berbeda dari teks yang sekarang umumnya diakui. Buku *Alpha elatton* yang menurut dugaan orang ditulis oleh Pasicles dari Rhodes, keponakan Eudemus, agaknya telah hilang, tetapi muncul dalam komentar 'Abd Al-Lathîf ibn Yûsuf Al-Baghdâdî[54] atas *Metaphysics*-nya Aristoteles, meskipun dalam susunan terbalik, yaitu mendahului buku *Alpha*.[55] Meskipun Al-Kindî mengelaborasi banyak gagasan yang berasal dari *Metaphysics*-nya Aristoteles, karyanya, *Fî Al-Falsafah Al-Ûlâ,* bukan sekadar penjelasan terhadap buku tersebut karena ia ternyata juga menyandarkan secara luas pada karya-karya Aristoteles lainnya. Oleh karena itu, banyak konsepsi Al-Kindî mencerminkan gagasan-gagasan yang diungkapkan oleh Aristoteles dalam karya-karyanya *Physics, De Anima,* dan *Categoriae*, untuk menyebut karya-karya yang paling banyak dikutip.[56] Di samping memberikan ringkasan *Metaphysics*-nya Aristoteles, ia melengkapi *Fî Al-Falsafah Al-Ûlâ* dengan memanfaatkan bahan dari karya-karya Aristoteles lainnya.

Pengetahuan tentang hakikat sesuatu, yang menjadi tujuan utama filsafat, tidak hanya dibatasi pada dunia indriawi. Bagi Al-Kindî, filsafat juga mencakup pengetahuan tentang ketuhanan.[57] Ini mendorong penggabungan fisika dan metafisika, sains dan teologi. Bagi generasi-generasi Muslim belakangan, penggabungan ini menjadi amat keterlaluan. Kaum Mukmin mengecam para filosof karena menganggap spekulasi intelektual lebih tinggi daripada tradisi (Al-Quran dan hadis) yang dihormati, dan menetapkan kebenaran rukun-rukun iman melalui pemikiran (penalaran akal) dan bukan melalui tradisi.[58] Oleh karena itu, filsafat Al-Kindî, dan khususnya teologi naturalnya, telah menyemaikan benih-benih konflik antara kaum ortodoks dan intelektual dalam Islam. Berkat perlindungan Khalifah Al-Mu'tashim-lah ia aman untuk menenggelamkan diri dalam filsafat.

Al-Kindî tidak menyembunyikan rasa utang budinya pada para filosof asing awal dengan menerima kebenaran "dari mana pun datangnya".[59] Baginya, kebenaran filosof tidak berbeda dari kebenaran kaum Muslim yang beriman. Filsafat dan teologi mengabdi pada tujuan yang sama: pengetahuan tentang Yang Benar, (*Al-Haqq*) yakni Tuhan. Menyesuaikan filsafat dalam masyarakat Islam dipermudah melalui perantaraan teks-teks filsafat Yunani akhir. Di antaranya adalah teks yang disebut *Theology* yang sangat diminati Al-Kindî. Secara keliru dinisbahkan kepada Aristoteles, *Theology* sebenarnya adalah teks abad ke-9–10 M yang diidentifikasi sebagai penjelasan Porphyry atas *Enneads,* karya Plotinus, bagian 4–6.[60] Dengan ketersediaan semua teks ini baginya, Al-Kindî mengembangkan filsafat yang merupakan instrumen—yang dengan argumen-argumen rasional—yang dapat menopang keyakinan kaum Muslim yang didasarkan pada wahyu dan tradisi, sehingga menciptakan keselarasan antara spekulasi dan wahyu.

Meskipun tampak selaras, bahasa Al-Kindî berbeda dari bahasa Al-Quran. Sebagai ganti "Allah", nama Tuhan yang umum dalam Al-Quran maupun literatur *kalâm*, Al-Kindî menggunakan istilah "*al-bâri*" (Pencipta) atau *al-'illat al-ûlâ* (Sebab Pertama). Sebutan yang pertama itu disinggung sekali dalam Al-Quran,[61] sedangkan yang kedua sama sekali tidak ada dalam Al-Quran dan Kitab-kitab Suci,

karena orang Mukmin menganggap gagasan bahwa Tuhan Yang Mahakuasa adalah sebab pertama dari rangkaian sebab yang melimpah dari-Nya, sebagai syirik (politeisme). Tuhan bagi orang yang beriman adalah satu-satunya sebab, Pencipta segala sesuatu. Al-Kindî menyebut penciptaan dari ketiadaan dengan kata *ibdâ'*, untuk menggantikan kata *khalq; jirm* dipilih untuk menggantikan kata *jism* dan sebagainya. Pilihan bahasa ini memberikan kesan bahwa Al-Kindî sengaja menghindari ungkapan-ungkapan Qurani yang terkait, dan berusaha menjauhkan bahasa spekulasi dari bahasa Al-Quran yang tak dapat ditiru.

"Filsafat Pertama" berarti pengetahuan tentang *Al-Haqq*. Meskipun segala sesuatu merupakan akibat dari apa yang mendahuluinya dan sebab dari yang berikutnya, *Al-Haqq* adalah satu-satunya sebab. Alam, yang pada mulanya beremanasi dari sebab pertama, bergantung pada, dan berkaitan dengan, *Al-Haqq*, tetapi terpisah dari-Nya karena alam terbatas dalam ruang dan waktu. Keesaan sebab-pertama dikontraskan dengan kemajemukan (pluralitas) dunia-yang-diciptakan: setiap sesuatu mempunyai lima predikat: genus, spesies, diferensia, sifat, dan aksiden. Modus-modus eksistensi dijelaskan dengan kategori-kategori ini. Al-Kindî benar-benar selaras dengan Islam ketika menyatakan bahwa dunia diciptakan dari ketiadaan dan diciptakan dalam waktu, menjadi ada setelah tiada. Ini bukan hanya keyakinan agamanya, melainkan juga pendiriannya sebagai filosof.

Selain metafisika, Al-Kindî juga tertarik pada matematika dan ilmu-ilmu kealaman. Usahanya untuk mengkaji seluruh spektrum ensiklopedis ilmu membuktikan dirinya sebagai pengikut Aristoteles yang sebenarnya. Bahkan, dalam hal kecenderungan kukuhnya pada matematika ia melampaui Aristoteles. Ia menulis sebuah risalah berjudul *That Philosophy Can not be Acquired except with a Knowledge of Mathematics*.[62] Kegemarannya pada matematika juga ditandaskan dalam risalahnya *Risâlah fî Hudûd Al-Asyyâ'*. Sebagian besar definisi diungkapkan dengan cara ganda: secara fisis (*min jihat al-thab'*) dan secara matematis (*min jihat al-ta'lîm*).[63] Juga dalam bidang perhitungan matematislah ia menunjukkan otoritas terbaiknya sebagai guru. Dua muridnya yang termasyhur, Ja'far ibn Muhammad

ibn 'Umar Al-Balkhî (Albumasar dalam literatur Latin Abad Pertengahan)[64] dan Abu Al-'Abbâs Ahmad ibn A-Thayyîb Al-Sarakhsî,[65] meneruskan dan mengembangkan penelitian matematika guru mereka.[66] Kegemaran Al-Kindî yang besar pada matematika mungkin juga memengaruhi *Ikhwân Al-Shafâ'* (Persaudaraan Suci) akhir abad ke-4 H/ke-10 M. Menyukai penerapan praktis sains, Al-Kindî mengelaborasi sistem untuk memperhitungkan kemanjuran obat. Ini diperlukan karena para dokter (tabib) telah beralih dari obat yang sederhana ke obat yang kompleks. Dokter pertama yang menggunakan obat yang kompleks adalah Abû Al-Hakam dari Damaskus.[67] Untuk mencapai kemanjuran yang diinginkan, ahli farmasi harus memperhitungkan proporsi yang tepat racikan bahan-bahan obat. Al-Kindî membagi racikan-racikan bahan medis ke dalam pelbagai tingkatan berdasarkan daya dan khasiat penyembuhannya.[68] Ia juga menulis banyak risalah dan buku pegangan mengenai masalah pengobatan dan farmasi.[69]

Dalam salah satu risalah medisnya, yang ditemukan belum lama ini, Al-Kindî kembali mengaitkan kedokteran dengan matematika dengan memberikan rumusan untuk memperkirakan masa-masa kritis penyakit yang sedang berkembang.[70] Sebagai satelit dari bumi kita, bulan diyakini memengaruhi penyakit-penyakit akut. Pada hari-hari tertentu peredaran rembulan di setiap bulan, penyakit-penyakit diyakini bisa membaik atau memburuk. Teori yang telah dijelaskan oleh Galen ini dikembangkan lebih jauh oleh Al-Kindî.

Keingintahuan matematis Al-Kindî tidak berhenti bahkan terhadap Kitab Suci sekalipun. Ia menulis sebuah risalah *On the Duration of the Reign of the Arabs,*[71] dan mendasarkan perhitungannya pada huruf-huruf yang menjadi huruf pembuka dua puluh sembilan surah Al-Quran. Huruf-huruf tersebut membentuk empat belas kata enigmatis yang memuat empat belas huruf dari dua puluh delapan huruf alfabet Arab. Dengan menambahkan nilai bilangan dari setiap huruf ini, menghitung hanya sekali huruf-huruf yang diulang beberapa kali, seseorang mendapatkan bilangan tahun kekuasaan bangsa Arab hingga bangsa Mongol pada 656 H/1258 M menaklukkan Bagdad dan "hegemoni Arab lenyap selamanya".[72]

Umumnya diyakini bahwa filsafat Al-Kindî selaras dengan kredo kaum Muslim. Ini didukung, misalnya, oleh argumen bahwa Al-Kindî berbicara tentang penciptaan dari ketiadaan. Namun, harus diingat bahwa dalam risalahnya yang berjudul *Risâlah fî Hudûd Al-Asyyâ'* ia berbicara tentang eksistensi alam-atas yang berada di atas dunia ciptaan. Ini bertentangan dengan keyakinan kaum Muslim. Hal yang sama terjadi pula dalam hubungannya dengan teori emanasi, yang bertentangan dengan rukun iman bahwa dunia diciptakan seketika melalui perintah Tuhan.

Adalah sulit, kalau bukan mustahil, memberikan suatu penilaian konklusif mengenai pengarang yang karya-karya tulisnya hanya sebagian sangat kecil saja yang masih tersisa. Meskipun demikian, risalah-risalahnya yang sampai pada kita dan daftar bibliografis Ibn Al-Nadîm yang memuat judul-judul tulisan Al-Kindî memungkinkan kita memberikan suatu penilaian yang cukup baik mengenai Al-Kindî sebagai filosof dan ilmuwan. Penilaian semacam itu harus mempertimbangkan bahwa Al-Kindî tidak dapat meminta bantuan rekan "sesama ahli bahasa". Sebenarnya ada orang-orang terpelajar selain Al-Kindî, yang mengerjakan terjemahan-terjemahan ilmiah atau menerjemahkan untuk dirinya sendiri, seperti putra-putra Mûsâ ibn Syâkir, Hunain ibn Ishâq, Tsâbit ibn Qurrah dan 'Umar ibn Al-Farrukhân, seperti yang diinformasikan Abû Ma'shar.[73] Namun, Al-Kindî adalah orang pertama yang memindahalihkan filsafat Yunani secara sistematis dari sumber-sumber literer asing dan menyalurkannya ke dalam lingkungan Islam, tempat filsafat diterima dengan sikap dingin dan, bahkan, permusuhan. Selama beberapa waktu ia mendapatkan dukungan dari khalifah. Akan tetapi, seperti kebanyakan filosof terkemudian, ia tidak mempunyai otoritas sebagai guru akademik karena tidak ada pengajaran resmi filsafat. Melalui pilihan bahasa yang tepat, ia menghindarkan diri dari bentrokan dengan kaum Mukmin ortodoks atau *mutakallimûn*. Selain dalam metafisika, ia bergelut dalam penelitian mengenai hampir semua bidang ilmu kealaman dan matematika.

Melalui terjemahan Latin, Al-Kindî memengaruhi para filosof Eropa Abad Pertengahan. Mereka menjadi akrab dengan seluruh spektrum hasil karya literer Al-Kindî, terutama yang membahas ilmu

kealaman dan matematika.[74] Gerard dari Cremona[75] dan Avendauth[76] menerjemahkan sejumlah karya ilmiah Al-Kindî di antaranya *On Optics* (*De aspectibus*), yang digunakan Roger Bacon,[77] saat membahas masalah kecepatan cahaya.[78] Yang juga diterjemahkan oleh Gerard dari Cremona adalah *On Degrees* (*of Compound Medicine*), *On Sleep and Vision,* dan *On the Five Essences* (*De quinque essentiis*)[79] yang juga dikutip oleh Roger Bacon dalam *Nature and Multiplication of Light or Species.*[80] *De quinque essentiis* merupakan salah satu sumber utama untuk mengetahui Al-Kindî sang filosof hingga tahun 1950 ketika Abû Rîdah menyunting sebuah kumpulan empat belas risalah, sebagian besar bertema filsafat. Selain karya-karya ini, hanya penggalan-penggalan dari karya-karyanya yang lain yang diketahui dari sumber-sumber sekunder Abad Pertengahan. Oleh karena itu, sejarahwan Al-Mas'ûdî,[81] misalnya mengutip dari sebuah risalah Al-Kindî dalam karyanya, *Murûj Al-Dzahab*,[82] karena ia menolak kemungkinan memproduksi emas dan perak secara artifisial. Abû Bakr Muḥammad ibn Zakariyyâ' Al-Râzî[83] menulis sebuah sanggahan terhadap risalah ini.[84][]

12 Al-Fârâbî

Deborah L. Black

Hidup dan Karyanya

Sedikit informasi tentang kehidupan Abû Nashr Al-Fârâbî kebanyakan berasal dari para biografer (penulis biografi) Arab Abad Pertengahan yang tulisan-tulisannya dapat dirunut ke belakang pada abad ke-4 H/ke-10 M sampai abad ke-7 H/ke-13 M. Catatan paling awal dalam *Kitâb Al-Fihrist,* karya Ibn Al-Nadîm (w. 380 H/990 M), hanya memberikan sedikit informasi tentang kehidupan Al-Fârâbî; catatan-catatan terkemudian menambahkan daftar karyanya yang cukup luas tentang kelangkaan catatan ini, di samping informasi tentang para guru dan muridnya serta beberapa anekdot yang kebenarannya diragukan.[1] Al-Fârâbî, mungkin berasal dari Turki, dilahirkan sekitar tahun 257 H/870 M di Al-Fârâb, Turkestan. Meskipun detail-detail pendidikan awalnya masih agak kabur, ia diriwayatkan telah belajar logika di Bagdad dari para sarjana Kristen, Yuḥannâ ibn Hailân (w. 910) dan Abû Bisyr Mattâ (w. 940), salah seorang penerjemah karya-karya Aristoteles ke dalam bahasa Arab. Karena Mazhab Bagdad merupakan ahli waris utama tradisi filsafat dan kedokteran Alexandria di dunia Arab, hubungan Al-Fârâbî dengan para guru ini membentuk salah satu rantai paling awal antara filsafat Yunani dan Dunia Islam.[2] Al-Fârâbî sendiri tercatat sebagai guru Yaḥyâ ibn 'Adî (w. 974), penerjemah Kristen penting lainnya sekaligus seorang ahli logika

yang juga cukup terkemuka. Al-Fârâbî juga dikisahkan telah mengajarkan logika kepada seorang ahli tata bahasa, Ibn Al-Sarrâj, yang pada gilirannya mengajari Al-Fârâbî tata bahasa Arab (Ibn Abî Ushaibî'ah [1965]: 606; Zimmermann, *Pengantar kepada Al-Fârâbî* [1981a]: 118–122). Meskipun banyak terdapat anekdot tentang kehidupan selanjutnya dan kematian Al-Fârâbî yang ditulis oleh para biografer, keakuratan historisnya patut dicurigai.[3] Al-Fârâbî agaknya meninggalkan Bagdad menuju Suriah pada 330 H/942 M, mengembara ke Aleppo dan Damaskus, dan barangkali juga ke Mesir, antara 330 H/942 M dan 337 H/948 M. Ia kemudian kembali ke Damaskus dan meninggal di sana pada 339 H/950 M.

Dari daftar karya yang diberikan oleh para biografer Abad Pertengahan, produk karya filsafat Al-Fârâbî tampaknya banyak sekali, seratus lebih karya dinisbahkan dengannya (Walzer [1965]: 780). Jika daftar ini benar, berarti hanya sebagian kecil saja dari karya-karya Al-Fârâbî yang terselamatkan. Banyak di antara karya-karya ini yang baru belakangan tersedia dalam edisi modernnya sehingga interpretasi atas tulisan Al-Fârâbî terus mengalami revisi. Sejauh ini, sebagian besar karya Al-Fârâbî dicurahkan pada logika dan filsafat bahasa. Sesungguhnya, ketajaman logika Al-Fârâbî menurut sejumlah penulis biografi Abad Pertengahan merupakan landasan kemasyhurannya. Filosof yang juga sejarahwan, Ibn Khaldûn (732–808 H/1332–1406 M), menyatakan bahwa terutama karena capaian-capaian dalam logikalah sebenarnya Al-Fârâbî digelari "guru kedua" (*al-mu'allim al-tsânî*)—kedua, jika hanya dibandingkan dengan Aristoteles sendiri (Nasr [1985]: 359–60). Selain karya-karya logikanya, yang meliputi pula risalah-risalah lepas maupun komentarnya atas Aristoteles, Al-Fârâbî juga menulis secara panjang lebar tentang filsafat politik dan filsafat agama, yang ia perlakukan sebagai cabang filsafat politik, serta tentang metafisika, psikologi, dan filsafat alam.[4]

Logika, Filsafat Bahasa, dan Epistemologi

Karya-karya Al-Fârâbî tentang logika dan filsafat bahasa mencakup komentar bebas atas *Organon*-nya Aristoteles dan risalah-risalah lepas. Dalam kategori yang pertama, Al-Fârâbî telah menghasilkan sekumpulan lengkap ringkasan *Organon* Aristotelian, termasuk

yang sudah menjadi kelaziman sejak masa-masa para komentator Alexandrian, *Isagoge*-nya Porphyry, dan *Rhetoric* dan *Poetics*-nya Aristoteles (Al-Fârâbî, 1959; 1971a; 1986–7). Ia juga menulis sebuah komentar besar atas *De Interpretatione* (Al-Fârâbî, 1960a; 1981a). Ringkasan-ringkasannya bukanlah usaha terperinci untuk menafsirkan teks-teks Aristoteles, juga bukan sekadar ringkasan belaka, melainkan mengambil susunan dan inspirasi menyeluruh dari Aristoteles, di samping mengembangkan interpretasi-interpretasinya sendiri terhadap logika Aristotelian dan tradisi dari mazhab yang muncul darinya. Di antara karya-karyanya yang lebih pribadi sebagian besar isi *Kitâb Al-Hurûf* (Al-Fârâbî, 1969b) dan *Kitâb Al-Alfâzh Al-Musta'malah fi Al-Manthiq* (Al-Fârâbî, 1968a), juga dicurahkan pada topik-topik logika dan kebahasaan, yang menekankan perlunya memahami hubungan terminologi filsafat dengan bahasa dan tata bahasa yang lazim.[5]

Salah satu pokok perhatian dalam karya-karya logika Al-Fârâbî, adalah menguraikan sejelas-jelasnya hubungan antara logika filsafat dan tata bahasa umum. Realitas historis masuknya filsafat ke dalam bahasa Arab dari suatu bahasa dan budaya asing, masuknya bahasa Yunani kuno, dan munculnya kesulitan akibat kebutuhan untuk menciptakan kosakata filsafat dalam bahasa Arab, menjadi isu yang penting sekali bagi para filosof Arab awal, termasuk para guru dan murid Al-Fârâbî sendiri. Di samping itu, fokus kebahasaan dari sebagian besar logika Aristotelian menciptakan konflik teritorial dengan para praktisi ilmu tata bahasa Arab asli setempat yang melihat bahwa minat para filosof pada logika Yunani tidak lain hanyalah merupakan upaya untuk menggantikan tata bahasa Arab dengan Yunani. Karya-karya logika dan kebahasaan Al-Fârâbî menggambarkan salah satu usaha sistematis untuk menyelaraskan pendekatan-pendekatan yang saling berlawanan dalam studi bahasa.

Di sepanjang karya-karya linguistiknya, Al-Fârâbî mengangkat suatu konsepsi tentang logika sebagai sejenis tata bahasa universal yang memberikan kaidah-kaidah yang harus diikuti guna berpikir secara benar dalam bahasa apa pun. Tata bahasa, di sisi lain, senantiasa wajib memberikan kaidah yang dibangun atas dasar konvensi dalam pemakaian bahasa tertentu dari budaya tertentu.

Karena itu, Al-Fârâbî meletakkannya dalam suatu bagian karyanya yang terkenal *Ihshâ' Al-'Ulûm*, "seni (logika) ini analog dengan seni tata bahasa, dalam pengertian bahwa hubungan logika dengan intelek dan intelijibel-intelijibel (hal-hal yang dapat dipikirkan dan dipahami oleh akal) adalah seperti hubungan seni tata bahasa dengan bahasa dan ungkapan-ungkapan. Maksudnya, bagi setiap kaidah pengungkapan yang diberikan oleh ilmu tata bahasa kepada kita, terdapat suatu (kaidah) intelijibel sepadan yang diberikan oleh ilmu logika kepada kita" (Al-Fârâbî [1968b]: 68).

Dengan menegaskan bahwa logika dan tata bahasa merupakan dua ilmu berlandaskan kaidah (*rule-based sciences*) yang terpisah, masing-masing dengan lingkup dan pokok permasalahannya sendiri, Al-Fârâbî berusaha keras membangun logika sebagai kajian otonom filsafat bahasa yang saling melengkapi, bukan berlentangan, dengan ilmu tata bahasa tradisional. Akan tetapi, meskipun logika dan tata bahasa masing-masing tetap merupakan ilmu yang terpisah dan otonom, Al-Fârâbî juga berpendirian bahwa logikawan dan filosof bergantung pada ahli tata bahasa karena kemampuan mereka dalam mengartikulasikan doktrin-doktrin mereka dengan idiom suatu bangsa tertentu. Karena itu, "seni tata bahasa seyogianya sangat diperlukan untuk menjadikan kita tahu dan paham terhadap prinsip-prinsip seni (logika)" (Al-Fârâbî [1987]: 83; Black [1992]: 48–56). *Kitâb Al-Alfâzh*-nya Al-Fârâbî merupakan suatu upaya untuk mengimplementasikan kerja sama logika dengan tata bahasa. Namun, buku tersebut melukiskan derajat ketaktergantungan terhadap batasan-batasan tata bahasa konvensional yang tetap dipertahankan para logikawan dalam gagasan Al-Fârâbî. Walaupun teks itu diawali dengan suatu pernyataan mengenai perlunya mengklasifikasikan partikel-partikel bahasa Arab sepanjang garis-garis yang secara logika tepat, ia membuat suatu penegasan bahwa klasifikasi partikel-partikel bahasa Arab yang diberikan oleh ahli tata bahasa Arab sendiri tidak memadai untuk tujuan ini, yang karena itu memaksa Al-Fârâbî meminjam dasar-dasar teori ketatabahasaan dari karya-karya ahli tata bahasa Yunani, suatu pernyataan yang mungkin sulit menenangkan emosi para pakar teori tata bahasa Arab (Al-Fârâbî [1968a]: 48; Black [1992]: 77–83).

Kitâb Al-Hurûf menunjukkan sisi lain pendekatan Al-Fârâbî kepada filsafat bahasa.[6] Kitab ini diawali dengan klasifikasi panjang lebar partikel-partikel bahasa Arab dalam hubungannya dengan kategori-kategori Aristotelian. Pembahasan tentang masing-masing partikel tertentu pada gilirannya mengeksplorasi hubungan antara pemakaian populer istilah-istilah ini dalam bahasa Arab nonfilsafat dan modifikasi-modifikasi yang dialaminya ketika ditransformasikan ke dalam istilah-istilah teknis filsafat (Al-Fârâbî [1969b]: 61–130; lihat Druart [1987b] untuk studi mengenai metode pembahasan Al-Fârâbî tentang *jauhar* ["substansi"]). Bagian kedua teks mengetengahkan suatu pembahasan mengenai asal-usul bahasa, sejarah filsafat, dan hubungan antara filsafat dan agama. Salah satu tujuannya adalah untuk memberikan pembahasan linguistik yang lebih abstrak dalam konteks historis dan antropologis, dengan menjelaskan bagaimana bahasa itu lahir dan berkembang dalam bentuk-bentuk populer dan teknis. Tema hubungan antara filsafat dan agama juga terpola dalam batas-batas kebahasaan. Agama dipandang sebagai ungkapan kebenaran filsafat dalam bahasa populer, yang menggunakan seni logis retorika dan puisi (*poetics*).

Dalam pembahasan ini, ada juga sisi normatif, yakni sejauh ia menyusun skenario ideal bagi pengembangan kosakata filsafat dari bahasa biasa, dan bagi pemantapan suatu agama yang mendukung penerjemahan kembali buah dari filsafat itu ke dalam batas-batas populer. Dalam wacana-wacana yang dimaksudkan untuk mengungkapkan realitas historis persentuhan Islam dengan filsafat Yunani, Al-Fârâbî juga mengidentifikasi dan memeringkat berbagai ragam penyelewengan yang mungkin terjadi dari pola perkembangan ideal, ketika tidak ada filsafat atau agama suatu bangsa lahir dan berasal dari perkembangan kebahasaan dan logika aslinya; tetapi malah diimpor dari budaya lain (*ibid.*: 131–61). Dalam bagian ketiga dan terakhir *Kitâb Al-Hurûf*, Al-Fârâbî kembali ke tema terminologi filsafat, yang menawarkan klasifikasi canggih partikel-partikel interogatif, penggunaannya dalam berbagai tipe kajian filsafat, dan hubungannya dengan tipe-tipe penjelasan yang diberikan oleh empat sebabnya Aristoteles (*ibid.*: 162–226).

Meskipun sebagian besar karya logika Al-Fârâbî dicurahkan pada topik-topik linguistik, ia juga memberikan sumbangan penting kepada aspek-aspek logika yang lebih formal, seperti silogisme, teori demonstrasi, dan masalah-masalah epistemologis terkait. Alur menonjol dalam logika dan epistemologi Al-Fârâbî adalah pengadopsian interpretasi hierarkis seni silogistik (termasuk retorika dan puisi), yang mengidentifikasi demonstrasi sebagai metode filsafat yang paling tepat, dan semua metode lain diturunkan statusnya hanya sebagai alat untuk komunikasi nonfilsafat. Alur sikap ini tampak jelas dalam karya-karya Al-Fârâbî yang menggemakan teori logika para komentator Alexandrian, meskipun hal itu juga berkaitan erat dengan ajaran pribadi Al-Fârâbî bahwa agama adalah tiruan populer dari filsafat yang perantinya berupa seni nondemonstratif (Black [1990]: 1–19, 31–51, 63–71, 78–94). Suatu ringkasan bagus dari pendekatan hierarkis ini dikemukakan dalam pernyataan yang ditemukan pada Bab Logika dalam buku *Ihshâ' Al-'Ulûm*-nya Al-Fârâbî berikut ini:

> Bagian logika yang keempat mengandung kaidah-kaidah yang digunakan untuk menguji pernyataan-pernyataan demonstratif, kaidah-kaidah yang berkaitan dengan hal-hal yang darinya filsafat dibentuk menjadi satu kesatuan, dan segala sesuatu yang dengan itu aktivitasnya menjadi sangat lengkap, sangat bagus, dan sempurna .... Dan bagian keempat merupakan bagian yang paling hebat, unggul baik dalam martabat maupun otoritas. Logika menemukan tujuan utamanya hanya dalam bagian keempat ini, sedangkan bagian lainnya dibuat hanya demi tujuan tersebut.
>
> (Al-Fârâbî [1968b]: 87–9)

Al-Fârâbî selanjutnya mengidentifikasi dua peran penting seni nondemonstratif ini: bertindak sebagai alat untuk mempertahankan bagian keempat dalam fungsi utamanya dan memberikan penjagaan yang melindungi demonstrator dari kesalahan.

Namun, adalah menyesatkan jika kita menganggap alur sikap yang diungkapkan dalam teks ini sebagai refleksi akurat dari pendekatan umum Al-Fârâbî, baik terhadap demonstrasi, ataupun

terhadap seni dialektika, retorika, atau puisi yang masih ada. Ketika Al-Fârâbî membahas masing-masing seni ini satu per satu, pandangan-pandangannya ternyata jauh lebih kompleks, dan tampaknya ia membiarkan seni-seni nondemonstratif memainkan peran integral dalam filsafat, bukan sekadar peran pinggiran. Dalam pembahasan awal *Kitâb Al-Jadal*, misalnya, Al-Fârâbî berusaha memperlihatkan bagaimana dialektika berfungsi membantu dan menunjang filsafat dengan mengidentifikasi lima cara bagaimana dialektika dapat memberikan kontribusi bagi pencapaian pengetahuan demonstratif: (1) dengan memberikan latihan keterampilan berargumentasi; (2) dengan memberikan pengenalan awal kepada prinsip masing-masing ilmu demonstratif; (3) dengan membangkitkan kesadaran akan prinsip-prinsip bawaan demonstrasi yang terbukti dengan sendirinya (*self-evident*), khususnya untuk ilmu-ilmu kealaman; (4) dengan mengembangkan keterampilan-keterampilan yang berguna untuk berkomunikasi dengan massa; dan (5) dengan menolak sofistri (Al-Fârâbî [1986-7], 3: 29-38). Sementara semua kegunaan ini tetap mencerminkan konsepsi umum dialektika sebagai seni pengajaran dan penunjang, keluasan kontribusi yang dikemukakan dalam daftar ini, dan dimasukkannya kegunaan kedua dan ketiga secara khusus, agaknya mengangkat status dialektika dari sekadar "pembantu" ke status mitra kerja *de facto* demonstrasi dalam kerja filsafat.

Teori-teori retorika dan puisi Al-Fârâbî memperlihatkan apresiasi serupa tentang otonomi seni-seni ini. Dalam hal puisi, Al-Fârâbî merupakan salah satu pengarang Islam pertama yang mengidentifikasi adanya suatu tujuan epistemologis unik bagi wacana puitis yang berbeda dari tujuan-tujuan semua seni logika lainnya, yakni *takhyîl*, pembangkitan gambaran imajinatif suatu objek (Al-Fârâbî [1968b]: 83-5; [1959]: 92-5). Teori evokasi imajinatif ini menjadi titik tolak interpretasi Islam selanjutnya mengenai tiruan puitik, dan melalui landasan psikologisnya yang diuraikan dalam pasal berikutnya, ia menjadi sarana yang dapat menjelaskan daya tarik emosional dan kognitif terhadap puisi dan wacana puitis, dan memapankan perannya dalam wacana kenabian dan agama.[7] Dalam pembahasannya mengenai retorika, Al-Fârâbî melakukan upaya

serupa untuk menjelaskan bahwa karakter epistemik unik dari persuasi retorika bergantung pada apa yang disebut Al-Fârâbî sebagai "diterima secara luas pada penglihatan pertama" (*fî bâdi' al-ra'y*). Al-Fârâbî mendasarkan penjelasannya pada suatu analisis terperinci terhadap peran konsensus sosial dan intuisi rasional awal dalam keyakinan sehari-hari manusia. Al-Fârâbî bahkan memperluas analisis ini pada aspek-aspek formal retorika, dengan memberikan penjelasan tentang bagaimana bentuk terpotong entimeme-entimeme (*enthymemes*) retorika dan argumen-argumen contoh (*example-arguments*) mencerminkan tujuan-tujuan epistemik khas retorika, dan memberikan andil bagi kegunaannya untuk berkomunikasi dengan massa, yang memiliki keterampilan logika formal baru pada taraf permulaan saja (Al-Fârâbî [1971a]; untuk studi-studi tentang retorika Al-Fârâbî, lihat Aouad [1992], Black [1990]: 103–79, Butterworth [1984]: 111–19).

Akhirnya, dalam menilai peran seni nondemonstratif dalam kerja upaya filsafat, kita perlu mencatat penegasan Al-Fârâbî dalam karyanya *Tahshîl Al-Sa'âdah*: "Untuk menjadi filosof yang betul-betul sempurna, seseorang harus memiliki ilmu-ilmu teoretis dan daya untuk menggali ilmu-ilmu itu demi kemanfaatan orang lain sesuai dengan kapasitas mereka" (Al-Fârâbî [1981b]: 89; [1969a]: 43). Al-Fârâbî, mengikuti Plato, berpendirian bahwa setiap filosof sejati dibebani tugas untuk mengomunikasikan filsafat mereka kepada orang lain, dan bahwa tugas ini sangat penting untuk memenuhi cita ideal filsafat. Dari sini dapat disimpulkan bahwa seni retorika, puisi, dan dialektika, sepanjang mereka menjadi sarana penting untuk berkomunikasi dengan masyarakat manusia, merupakan bagian integral filsafat dan pelengkap yang diperlukan bagi ilmu demonstratif.

Teori demonstrasi Al-Fârâbî sendiri terpusat pada analisis terhadap syarat-syarat yang harus dipenuhi agar memperoleh ilmu atau pengetahuan (*'ilm* = *epistêmê* dalam bahasa Yunani). Seperti pemikir Muslim pengikut Aristoteles yang lain, Al-Fârâbî mendasarkan analisis ini pada perbedaan antara dua tindakan kognitif dasar, yakni konseptualisasi (*tashawwur*) dan pembenaran (*tashdîq*). Tindakan *pertama* bertujuan memahami konsep-konsep sederhana dan memungkinkan kita mencerap esensi objek yang kita pahami

itu ketika tindakan itu menjadi utuh atau sempurna. Tindakan *kedua*, yaitu pembenaran, terjadi atau muncul dalam pertimbangan dan penilaian benar atau salah, ketika tindakan itu utuh atau sempurna, ia memberikan pengetahuan yang pasti. Dua tindakan kognitif ini pada gilirannya diidentifikasi berturut-turut sebagai tujuan yang ingin dicapai oleh definisi dan silogisme demonstratif, dua topik penting yang dibahas dalam *Posterior Analytics*-nya Aristoteles, sehingga analisis terhadap syarat-syarat bagi konseptualisasi dan konfirmasi yang sempurna menjadi kunci interpretasi Al-Fârâbî atas teori demonstrasi Aristoteles (*Kitâb Al-Burhân*, dalam Al-Fârâbî [1986-7], 4: 19-22, 45).

Salah satu sisi penting interpretasi ini adalah analisis Al-Fârâbî tentang kepastian (*certitude*) yang mencirikan konfirmasi sempurna. Al-Fârâbî mendefinisikan kepastian mutlak dalam batas-batas yang akan kita sebut sebagai pengetahuan tingkat-kedua, dengan menegaskan bahwa kepastian itu terdiri dari: (1) keyakinan bahwa kebenaran yang telah kita terima mustahil menjadi kebalikannya (salah); dan (2) keyakinan bahwa, tidak ada keyakinan lain yang mungkin selain keyakinan yang kita pegang. (Al-Fârâbî menambahkan bahwa proses ini sesungguhnya dapat berlanjut *ad infinitum* atau sampai tak terhingga). Singkatnya, kepastian tidak hanya mensyaratkan pengetahuan kita bahwa sesuatu itu adalah suatu hal, tetapi juga pengetahuan kita bahwa kita mengetahuinya (Al-Fârâbî [1986-7], 4: 20). Setelah mendefinisikan kepastian dengan cara demikian, Al-Fârâbî dapat membebaskannya dari interpretasi tradisional; dengan demikian memungkinkan adanya kepastian niscaya yakni bahwa apa yang diyakini seseorang sebagai suatu hal mustahil merupakan hal yang lain untuk selamalamanya; dan kepastian tak niscaya, yakni kepastian "hanya pada saat-saat (tertentu) saja". Kepastian-niscaya mensyaratkan suatu objek yang niscaya dan abadi keberadaannya, sedangkan kepastian-tak niscaya tidaklah demikian: "Kepastian-niscaya dan wujud yang niscaya dapat ditukar sesuai dengan keperluan, karena apa yang diverifikasi sebagai kepastian-niscaya adalah wujud yang niscaya" (*ibid.*: 22).[8]

Di samping memperluas gagasan tentang kepastian ini, Al-Fârâbî sependapat dengan Aristoteles bahwa demonstrasi dalam pengertiannya yang paling ketat hanyalah berkaitan dengan hal-hal yang dapat diketahui dengan kepastian-niscaya. Akan tetapi, Al-Fârâbî menambahkan dimensi baru pada teori demonstrasi yang mempertimbangkan unsur subjektif di dalam kepastian—kesadaran dan pengetahuan seseorang bahwa dirinya mengetahui—dan juga unsur objektif yang lebih tradisional yang berakal dalam kepastian dan kekekalan objek yang diketahui.[9]

Psikologi dan Filsafat Pikiran

Kecuali *Risâlah fî Al-'Aql*, Al-Fârâbî tidak meninggalkan kepada kita risalah khusus tentang psikologi filosofis dan filsafat pikiran. Pandangannya atas topik-topik ini termuat dalam karya-karya metafisika dan politiknya. Sajian pandangannya yang paling terperinci mengenai jiwa manusia terdapat dalam *Mabâdi' Ârâ 'Ahl Al-Madînah Al-Fâdhilah*, yang menggunakan pendekatan Aristotelian terhadap psikologi. Daya-daya utama jiwa diidentifikasi sebagai daya nutritif, daya sensasi (indriawi), daya imajinatif, dan daya rasional; semua tersusun secara hierarkis satu sama lain, dan dalam masing-masing daya itu terdapat unsur-unsur "yang menguasai" dan "dikuasai". Al-Fârâbî tidak memisahkan *common sense* (akal sehat) sebagai daya yang terpisah, tetapi memperlakukannya hanya sebagai daya yang berkuasa dalam jiwa indriawi "tempat segala sesuatu yang dicerap oleh (kelima indra) disatukan" (Al-Fârâbî [1985]: 166–9). Al-Fârâbî juga tidak mempunyai doktrin tentang "indra-dalam" untuk mempersatukan penjelasannya mengenai akal sehat, daya-daya imajinasi (khayal) dan memori (ingatan), dan ia juga tidak menyebutkan sesuatu yang menyerupai daya yang nantinya oleh Ibn Sînâ disebut "estimasi" (*wahm*).[10] Seperti Aristoteles, ia menentukan letak fisiologis akal sehat dan imajinasi dalam hati, suatu tradisi yang nantinya dimodifikasi para filosof terkemudian di bidang indra-dalam (*internal sense*) berdasarkan fisiologi Galenik, yang menempatkan organ-organ daya ini dalam otak. Mengenai aktivitas-aktivitas *apetitif* (nafsu/hasrat) jiwa, Al-Fârâbî memandangnya terkait erat dengan aktivitas-aktivitas kemampuan kognitif yang sesuai dengan yang memuncul-

kannya. Dengan demikian, bagi setiap daya kognitif—sensasi (pengindraan), imajinasi, dan rasio—hasrat kepada objek-objek yang tepersepsi secara alamiah timbul bersamaan dengan pemahaman mereka. Al-Fârâbî memang memisahkan suatu daya *apetitif* sebagai sumber tindakan sukarela indra dan rasio, tetapi daya itu tidak berperan menjelaskan kejadian nyata munculnya keinginan. Sebaliknya, ia berfungsi terutama sebagai daya gerak yang melaluinya jiwa mengontrol badan, sehingga memungkinkannya mencari apa yang menurut jiwa dikehendaki dan menghindari apa yang dinilai berbahaya.

Pandangan Al-Fârâbî mengenai daya imajinasi layak mendapat perhatian khusus karena peran imajinasi dalam soal kenabian dan ketuhanan. Menurut Al-Fârâbî, imajinasi (*takhayyul*, setara dengan *phantasia*-nya Aristoteles) merupakan daya penyimpan dan penimbang, yang bertanggung jawab atas penyimpanan citra atau kesan mengenai hal-hal yang dapat diindra (sensibel) setelah mereka lenyap dari indra maupun pengontrolan atas citra tersebut dengan menyusun dan mengurainya untuk kemudian membentuk citra yang baru (*ibid.*: 168–9). Selain kedua fungsi ini, Al-Fârâbî juga menambahkan fungsi ketiga, yaitu fungsi imitasi (*muḥâkâh*), menggunakan istilah Arab yang setara dengan *mimêsis* seperti yang digunakan Aristoteles dalam *Poetics*. Dengan kemampuan ini, daya imajinasi dapat menggambarkan objek melalui citra objek lain, dan dengan itu memperluas kemampuan penggambarannya melampaui gambaran kualitas-kualitas indra sehingga mencakup pengimitasian temperamen, emosi, dan keinginan tubuh, bahkan realitas-realitas imaterial (*ibid.*: 211–19). Kemampuan imajinasi untuk mengimitasi ini memberikan landasan psikologis bagi klaim Al-Fârâbî dalam karya-karya logikanya bahwa seni puisi mempunyai tujuan pembangkitan tindakan berimajinasi, *takhyîl*. Dalam konteks psikologi, Al-Fârâbî juga menggunakannya untuk menjelaskan kenabian dan ketuhanan. Namun, untuk memahami penjelasan ini kita pertama-tama harus memahami konsepsi Al-Fârâbî mengenai daya rasional dan proses pemikiran intelektual.

Uraian Al-Fârâbî tentang daya-daya dan tahapan-tahapan yang mencirikan pemikiran intelektual termasuk ke dalam tradisi

penafsiran *De anima*-nya Aristoteles yang merunut pada para komentator Yunani. Dalam tradisi ini, deskripsi agak bebas Aristoteles dalam *De anima*, 3.4 dan 5 tentang intelek yang "menjadi segalanya" dan intelek "yang membuat segalanya" diberi label standar sebagai intelek "potensial" dan intelek "agen" (pelaku).[11] Intelek potensial diartikan sebagai daya yang berada dalam setiap jiwa manusia; tetapi intelek agen dianggap sebagai substansi imaterial dan kekal yang berfungsi sebagai sebab-efisien dan penggerak pemikiran (inteleksi) manusia, yang memungkinkan pengabstraksian konsep-konsep universal dari citra-citra indriawi.

Di samping intelek-intelek potensial dan intelek agen, tradisi ini juga mengidentifikasi berbagai tahapan antara potensi dan aktualisasi dalam intelek manusia dan menetapkannya dengan label-label tersendiri. Dalam psikologi Al-Fârâbî, perkembangan ini menghasilkan empat makna yang berbeda untuk istilah "intelek" (*'aql*):[12] (1) intelek potensial (*al-'aql bi al-quwwah*); (2) intelek aktual (*al-'aql bi al-fi'l*); (3) intelek perolehan (*al-'aql al-mustafâd*); dan (4) intelek agen (*al-'aql al-fa'âl*). Mengikuti Alexander Aphrodisias, Al-Fârâbî mengidentifikasi intelek potensial sebagai suatu kecenderungan murni untuk mengabstraksikan bentuk-bentuk atau kuiditas-kuiditas (*mâhiyyât*) objek yang dapat diketahui dari hubungannya dengan citra indra. Ketika intelek potensial ini memperoleh konsep tentang intelijibel, ia berubah dari potensi murni menuju aktualitasnya, dan menjadi tipe intelek kedua, yaitu intelek aktual. Proses mengaktualisasikan intelijibel ini tentu saja merupakan proses bertahap, yang tujuannya adalah perolehan semua intelijibel dan semua ilmu yang tersedia bagi pengetahuan manusia. Ketika pada akhirnya intelek ini mencapai tujuan (mungkin hanya sedikit orang yang dapat mencapainya), ia kehilangan semua sisi potensinya yang tersisa, dan karena itu berubah menjadi bentuk murni dan aktualitas murni. Karena berdasarkan prinsip-prinsip Aristotelian, sesuatu adalah intelijibel sepanjang ia merupakan bentuk dan aktualitas, maka hanya pada titik inilah intelek menyadari kapasitas penuhnya untuk melakukan perenungan-diri. Ini, kemudian, menandai pencapaian tahap ketiga intelek, yakni intelek perolehan. Pada tahap ini, karena telah diaktualisasikan sepenuh-

nya, maka intelek individu manusia mencapai derajat yang setingkat dengan intelek-intelek imaterial lainnya, termasuk intelek agen, dan menjadi sama atau mirip jenisnya dengan mereka. Sebagai akibatnya, ia kini dapat berkontemplasi (berpikir dan merenung) tidak hanya tentang dirinya dan tentang intelijibel yang telah diperoleh dari hal-hal yang material, tetapi juga tentang intelek agen dan substansi-substansi imaterial terpisah lainnya (Al-Fârâbî [1985]: 196–207, 240–5; [1948]: 12–32; dan [1973]: 215–20; lihat juga Davidson [1972]: 134–54; Jolivet [1977]).

Konsekuensi terakhir doktrin tentang intelek perolehan ini diangkat, dengan sedikit variasi-variasi kecil, dalam setiap pembahasan Al-Fârâbî yang panjang-lebar mengenai kognisi intelek, dan diisyaratkan oleh teori-teori eskatologis filsafat politiknya (akan dibahas dalam "Filsafat Praktis" nanti). Akan tetapi, harus pula disinggung tentang bukti berbeda yang diberikan oleh para filosof terkemudian, semisal Ibn Thufail, Ibn Bâjjah dan Ibn Rusyd yang menceritakan kepada kita bahwa, dalam komentar atas karya Aristoteles, *Nicomachean Ethics*, Al-Fârâbî menolak kemungkinan penyatuan atau "konjungsi" (*ittishâl*) kognisi secara langsung dengan intelek agen (lihat Pines [1972]). Lebih jelasnya, Al-Fârâbî, menurut Ibn Rusyd, menolak transformasi ontologis yang agaknya disyaratkan oleh doktrin tersebut. Transformasi ontologis adalah penegasan bahwa, melalui perkembangan intelek, makhluk hidup manusia, yang dapat diciptakan dan dapat dilenyapkan menjadi intelek terpisah yang kekal dan tidak dapat dilenyapkan (Ibn Rusyd [1953]: 433, 481, 485). Namun, bagaimana Al-Fârâbî mendamaikan klaim ini dengan doktrin yang terungkap dalam karya-karyanya yang masih ada, dan apakah itu melukiskan pandangan Al-Fârâbî yang matang dan penuh pertimbangan terhadap hal tersebut, tetap menjadi pertanyaan yang terbuka, karena komentar atas *Nicomachean Ethics* itu sendiri, sayangnya telah hilang.

Terhadap latar belakang doktrin-doktrin Al-Fârâbî tentang intelek perolehan dan intelek agen serta daya imajinasi, aspek-aspek psikologis dari teorinya tentang kenabian kini dapat diuraikan. Menurut Al-Fârâbî, kenabian dalam berbagai perwujudannya merupakan hasil interaksi antara intelek dan kapasitas-kapasitas

imitatif dari daya imajinasi. Yang membuat pengetahuan kenabian unik bukanlah muatan intelektualnya semata-mata, karena hal itu juga dimiliki oleh para filosof: kenabian sejati, seperti halnya agama sejati yang didasarkan padanya, adalah simbolisasi dan imitasi dari kebenaran-kebenaran yang sama yang juga dikenal dalam filsafat secara demonstratif dan intelektual. Akan tetapi semua nabi, di samping kapasitas intelektual, dikaruniai suatu daya imajinasi yang luar biasa tajam. Anugerah ini memungkinkan imajinasi mereka menerima pemancaran atau emanasi intelijibel-intelijibel dari intelek agen, suatu emanasi yang biasanya hanya diberikan kepada daya intelek semata. Namun, karena pada dasarnya, imajinasi tidak dapat menerima intelijibel-intelijibel abstrak sebagai sesuatu yang abstrak, nabi memanfaatkan kemampuan-kemampuan meniru (*mimetic*) imajinasi untuk menggambarkan intelijibel-intelijibel ini dalam bentuk simbolis konkret. Dengan cara begini, apa yang biasanya tersedia hanya bagi segelintir orang tertentu yang dapat mencapai tingkat intelek perolehan dapat dikomunikasikan oleh nabi, dalam wujud citra sensoris (indriawi), kepada publik nonfilosofis yang lebih luas, (Al-Fârâbî [1985]: 210–27, 240–7; lihat juga Rahman [1958], Walzer [1962], Macy [1986], Daiber [1986b]).

Metafisika

Ajaran-ajaran metafisika Al-Fârâbî menimbulkan kesulitan-kesulitan interpretatif tertentu bagi para sarjana modern, tidak hanya karena penisbahan karya-karya tersebut di atas, yang sekarang umumnya diyakini mencerminkan ajaran Avicennian (pemikiran Ibn Sînâ) kepadanya, tetapi juga karena ketidakjelasan sikap yang ia ambil dalam karya-karya autentiknya terhadap metafisika Aristotelian dan Neoplatonik. Para sarjana kontemporer telah menunjukkan bahwa Al-Fârâbî secara sangat hati-hati mencoba untuk tidak menyebutkan metafisika emanasional Neoplatonik dalam uraiannya tentang filsafat Aristotelian, dan bahwa, dengan kekecualian *Kitâb Al-Jam'* (Al-Fârâbî 1960b]), ia tidak pernah memperlakukan *Theology of Aristotle* palsu sebagai karya autentik. Penafsiran metafisika Al-Fârâbî yang paling masuk akal berdasarkan pengamatan-pengamatan ini adalah penafsiran yang

belakangan ini diajukan oleh Druart, yang berpendirian bahwa secara pribadi Al-Fârâbî menganggap kosmologi emanasional adalah inti dari Neoplatonisme, meskipun ia mengakui bahwa kosmologi tersebut bukan Aristotelian. Emanasi, singkatnya, dipinjam guna mengisi kekosongan yang menurut Al-Fârâbî terjadi akibat kegagalan Aristoteles menuntaskan catatan tentang bagian metafisika yang berisi teologi atau ilmu tentang Tuhan, yang di dalamnya dinyatakan hubungan sebab-akibat antara wujud Ilahi dan alam (Druart, 1987a).

Dilihat dari perspektif ini, teori-teori emanasi Al-Fârâbî merupakan bagian integral dari sumbangannya bagi pembahasan tentang sifat dan ruang lingkup metafisika dalam filsafat Islam dan hubungannya dengan filsafat alam. Pengaruh Al-Fârâbî terhadap perkembangan-perkembangan berikutnya dalam bidang ini terbukti dalam suatu episode terkenal dari autobiografi Ibn Sînâ, ketika Ibn Sînâ menceritakan bagaimana ia telah membaca *Metaphysics*-nya Aristoteles empat puluh kali, tetapi tetap saja bingung, tidak memahami maksudnya. Baru setelah beruntung mendapatkan salinan karya Al-Fârâbî, *Fî Aghrâd Al-Hakîm fî Kitâb Al-Hurûf*, kebingungannya itu akhirnya terurai. Meskipun Ibn Sînâ tidak menyatakan secara eksplisit bagaimana risalah pendek Al-Fârâbî itu benar-benar mengatasi kebuntuan mentalnya, tampaknya Ibn Sînâ terkesan oleh catatan-catatan Al-Fârâbî berkenaan dengan hubungan antara *Metaphysics*-nya Aristoteles dan teologi atau "ilmu Ilahi" (*al-'ilm al-Ilâhî*). Karena Al-Fârâbî membuka risalahnya dengan mengemukakan bahwa kendati metafisika Aristotelian sering digambarkan sebagai "ilmu Ilahi", teks itu sesungguhnya dipersembahkan untuk studi tentang wujud, prinsip-prinsip, dan sifat-sifatnya, bukan studi tentang substansi-substansi terpisah ilahiah. Al-Fârâbî mengamati bahwa banyak pembaca yang telah terkacaukan oleh butir ini, mereka mengharap kiranya keseluruhan teks itu akan berbicara mengenai Tuhan, jiwa, dan intelek, tetapi menemukan bahwa ternyata topik-topik tersebut sama sekali tidak dibahas, kecuali dalam buku *Lambda* (Gutas [1988]: 238–42). Al-Fârâbî selanjutnya membahas konsepsi metafisika sebagai ilmu universal yang mengkaji sifat-sifat umum wujud *qua*

wujud. Ia menegaskan bahwa teologi pada dasarnya merupakan bagian dari ilmu ini, bukan sebagai subjek utamanya, melainkan hanya sekadar bahwa "Tuhan adalah prinsip wujud yang mutlak" (*al-wujûd al-muthlaq*) (Al-Fârâbî [1890]: 34–7, diterjemahkan dalam Gutas [1988]: 240–2).

Dalam koreksi-koreksi atas apa yang ia anggap sebagai kekeliruan pemahaman sebelumnya terhadap *Metaphysics*-nya Aristoteles, Al-Fârâbî menegaskan bahwa ilmu Ilahi sebenarnya merupakan bagian penting metafisika, seraya mengakui bahwa hanya sebagian kecil dari teks Aristoteles—sebuah buku—dicurahkan untuk membicarakan topik tersebut. Inilah sebabnya mengapa Al-Fârâbî menyatakan pada bagian pengujung karyanya, *Falsafah Aristhûthâlîs,* bahwa "kita tidak mempunyai ilmu metafisika" ([1961a]: 133; [1969a]: 130; bdk. Druart [1987a]: 35). Akan tetapi, doktrin utama metafisika Neoplatonik yang dikenal Al-Fârâbî adalah teori emanasi, yang titik pusatnya adalah wujud-wujud Ilahi dan hubungan kausalnya dengan alam duniawi. Dan doktrin inilah yang memberikan fondasi metafisika bagi dua karya Al-Fârâbî sendiri yang paling penting, *Al-Madînah Al-Fâdhilah* dan *Al-Siyâsah Al-Madaniyyah* yang juga dikenal sebagai *Mabâdi' Al-Maujûdât* berdasarkan bagian-bagian metafisikanya.

Teori emanasi yang didukung oleh Al-Fârâbî dalam karya-karya ini bergantung pada dua pilar kosmologi geometrik Ptolemaik (berhubungan dengan Ptolemaus) dan metafisika ketuhanan. Kerangka acuan emanasi diberikan oleh kosmologi alam semesta dipandang sebagai serangkaian bola-bola langit (*sphere*) konsentris: yang paling luar disebut langit pertama; bola langit bintang-bintang tetap; dan bola langit Saturnus, Yupiter, Mars, Matahari, Venus, Merkurius, dan akhirnya Bulan. Mekanisme emanasi sebagai teori yang menjelaskan kemunculan alam semesta dari Tuhan diambil dari berbagai sumber. Dalam premis dasarnya teori ini menunjukkan perbedaan yang radikal dengan Aristoteles, yang menganggap Tuhan bukan sebab-efisien bagi eksistensi (*wujûd*) wujud-wujud lain, melainkan hanya sebab-pertama gerak alam semesta. Namun, banyak di antara sifat-sifat emanasi Tuhan dalam pemikiran Al-Fârâbî adalah Aristotelian,: Tuhan adalah esa, imateri, kekal, dan bertindak niscaya. Namun,

yang paling penting, Tuhan dicirikan oleh Al-Fârâbî sebagai intelek yang aktivitas utamanya adalah "merenungkan dirinya sendiri", yang menggemakan konsepsi Aristoteles mengenai aktivitas Tuhan sebagai "berpikir tentang berpikir" (*nôesis noêseos*). Aktivitas intelek Tuhanlah yang, dalam pola Al-Fârâbî, mendasari peran Tuhan sebagai pencipta alam semesta. Sebagai hasil perenungan-dirinya terjadilah pelimpahan atau emanasi (*faidh*) berupa intelek kedua dari Tuhan. Intelek kedua ini, seperti Tuhan, dicirikan oleh aktivitas kontemplasi-diri; tetapi di samping itu, intelek kedua ini harus memikirkan wujud Tuhan. Berdasarkan perenungan atas Tuhan, intelek kedua memunculkan intelek ketiga; dan berdasarkan perenungan dirinya, terpancarlah bola langit yang bersesuaian dengannya, yaitu langit pertama. Al-Fârâbî kemudian mengulangi pola emanasi ganda ini untuk tiap-tiap bola langit dalam kosmologi dan inteleknya yang sesuai sampai mencapai jumlah sepuluh intelek selain dari Tuhan.[13] Ujung proses emanasional ini adalah dunia sublunar (dunia di bawah alam bulan [*lunar*]) kita sendiri, yang intelek terkaitnya adalah intelek agen dari *De anima*-nya Aristoteles yang sudah cukup dikenal (Al-Fârâbî [1985]: 88–107; [1964]: 47–8, 52–3).

Melalui puncaknya dalam intelek agen, adopsi Al-Farabi terhadap metafisika emanasi Neoplatonik memberikan sarana sehingga filsafat Aristoteles dapat ditempatkan dalam kerangka acuan yang lebih sistematis daripada yang dimungkinkan oleh karya-karya Stagirit (maksudnya, Aristoteles—penerj.) sendiri. Hal ini disebabkan dalam definisi Aristotelian, filsafat alam meliputi studi psikologi: sehingga wujud yang esa dan yang sama, yakni intelek agen, merepresentasikan batas-atas fisika dan batas- bawah metafisika. Dengan cara demikian, emanasi memungkinkan Al-Fârâbî tidak hanya mengisi ruang kosong antara unsur-unsur teologis dan ontologis dalam metafisika, tetapi juga menunjukkan kaitan antara ilmu-ilmu metafisika teoretis dan fisika yang secara samar-samar diartikulasikan oleh Aristoteles sendiri.

Filsafat Praktis

Kesatuan antara ilmu-ilmu teoretis metafisika dan psikologi yang telah dibangun oleh Al-Fârâbî juga tecermin dalam filsafat politik-

nya yang, bersama logika, merupakan fokus utama karya-karya filsafatnya. Sementara bagian lain dari filsafat Al-Fârâbî berkarakter Aristotelian, yang dilengkapi dengan unsur-unsur Neoplatonik seperti yang telah disinggung di atas, filsafat politik Al-Fârâbî sangat Platonik, dan mencerminkan citra ideal filsafat politik Plato yang didasarkan pada landasan-landasan metafisika. Karena itu, dua karya utama Al-Fârâbî dalam filsafat politik—*Siyâsah Madaniyyah* dan *Madînah Fâdhilah*—juga sangat sarat dengan ungkapan-ungkapan metafisikanya. Meskipun Al-Fârâbî mencurahkan sebagian perhatiannya pada karya-karya ini dan karya-karya lainnya tentang filsafat praktis hingga masalah-masalah etis, seperti sifat kebijaksanaan praktis, kebajikan dan pertimbangan moral, perhatian utamanya tetaplah filsafat politik, khususnya mengenai syarat-syarat negara ideal dan penguasanya, serta masalah hubungan antara filsafat dan agama dalam negara semacam itu.[14]

Dalam karyanya, *Tahshîl Al-Sa'âdah*, Al-Fârâbî memperlihatkan keidentikan real dan konseptual dari gagasan para filosof, ahli hukum, dan imam, dan mengklaim bahwa keragaman label religius dan filosofis hanyalah mencerminkan penekanan yang berbeda atas aspek-aspek tertentu dari realitas yang sama. Ini berarti, dengan gaya Platonik yang bagus, bahwa orang yang tidak berupaya menerapkan kesempurnaan teoretisnya untuk pencarian praktis dan politik tidak dapat mengklaim dirinya filosof: orang semacam itu menurut Al-Fârâbî hanyalah filosof yang "sia-sia" atau gagal. Mengingat perlunya mengomunikasikan filsafat kepada khalayak awam, filosof semacam itu sudah selayaknya mempunyai kemampuan-kemampuan retorik, puitik, dan imajinatif, dan dengan demikian juga memenuhi syarat-syarat kenabian seperti yang diuraikan dalam bagian-bagian psikologis karya-karya politik Al-Fârâbî (Al-Fârâbî [1981b]: 89–97, [1969a]: 43–9; bdk. Mahdi (1972a): 188–92).

Tentu saja, Al-Fârâbî mengakui bahwa kombinasi ideal kenabian dan filsafat, kepemimpinan religius dan politik, kebajikan moral, dan intelektual dalam diri seorang penguasa merupakan sesuatu yang jarang terealisasikan dalam praktik politik.[15] Akibatnya, keselarasan antara keyakinan filsafat dan agama yang secara teoretis mungkin,

tetapi mensyaratkan perkembangan historis yang sangat khusus dan pemenuhan syarat-syarat ideal ini, menjadi sulit, kalau bukan mustahil, untuk direalisasikan dalam kenyataan (Al-Fârâbî [1969b]: 152–7). Karena itu, kedua risalah politik utama Al-Fârâbî juga menguraikan keragaman penyimpangan dari keadaan ideal yang mungkin terjadi, mengikuti gaya pembahasan Plato mengenai rezim politik yang baik dan yang jahat dalam *Republic*. Al-Fârâbî mengklasifikasi penyimpangan dari kesempurnaan politik ideal menjadi tiga kategori umum: kota jahiliah, kota fasik, dan kota sesat, yang masing-masing mempunyai beberapa tipe berlainan. Kota jahiliah secara umum gagal memahami hakikat kemanusiaan, kedudukannya dalam kosmos, dan karena itu, juga tujuan alamiahnya. Karena ketidaktahuan mereka pada tujuan kemanusiaan, mereka menggantikan tujuan yang benar yang ditunjukkan oleh filsafat dengan sejumlah tujuan lain yang salah. Al-Fârâbî memilah-milah kota jahiliah sebagai berikut: (1) kota kebutuhan dasar, yang penduduknya mencari nafkah untuk sekadar bertahan hidup sebagai tujuan mereka; (2) kota jahat, yang penduduknya hanya menumpuk-numpuk kekayaan; (3) kota rendah, yang ada hanya semata-mata demi kepuasan hawa nafsu penduduknya; (4) kota timokratik (kehormatan), yang tujuannya adalah mengejar kehormatan dan popularitas belaka; (5) kota despotik yang di dalamnya kekuasaan dan dominasi atas yang orang lain menjadi tujuan utama; dan (6) kota demokratik, yang di dalamnya tidak ada tujuan tunggal yang memotivasi, tetapi masing-masing warga berusaha berbuat yang di anggapnya terbaik.

Negara fasik dan kota sesat adalah kota-kota yang warganya sekarang atau dahulu mempunyai beberapa pengetahuan mengenai tujuan kemanusiaan yang benar, tetapi gagal mengikuti pengetahuan tersebut. Kota jahat adalah kota yang warganya secara sengaja meninggalkan tujuan yang baik demi tujuan yang lain, sedangkan kota sesat adalah kota yang pemimpinnya secara pribadi mempunyai pengetahuan yang benar tentang tujuan semestinya yang harus diikuti oleh kota ini, tetapi pemimpin itu menipu warganya dengan mengemukakan citra-citra dan gambaran-gambaran menyesatkan dari tujuan tersebut. Akhirnya,

Al-Fârâbî juga memberikan perhatian kepada mereka yang disebutnya "rumput liar" dalam kota utama, yakni orang-orang yang, karena kekurangan kemampuan atau motif-motif lain yang lebih mendasar, menghuni kota utama dan menyesuaikan diri dengan hukum-hukumnya, meskipun mereka gagal berpartisipasi secara perseorangan dalam tujuannya (Al-Fârâbî [1964]: 74–108; Mahdi dan Lerner [1963]: 35–56; [1985]: 228–59).[16]

Meskipun salah satu tujuan klasifikasi kota-kota yang bukan kota utama di atas jelas untuk mendidik para filosof dengan maksud supaya memungkinkan mereka menjadi pemimpin yang baik atas rezim yang baik, fokus Al-Fârâbî pada pemahaman tujuan kemanusiaan yang benar sebagai ciri penentu kota utama ini mengingatkan kita bahwa motivasi mendasar filsafat politiknya adalah untuk memastikan bahwa syarat-syarat kebahagiaan sebisa mungkin dapat terpenuhi oleh semua orang. Karena alasan inilah, Al-Fârâbî menyimpulkan klasifikasi kota dan warganya dengan pertimbangan kebahagiaan manusia dalam batas-batas eskatologis, yakni ketika pahala dan siksa di akhirat ditafsirkan sesuai keyakinan Al-Fârâbî bahwa kebahagiaan manusia pada akhirnya terdapat dalam pembauran dengan intelek agen yang dicapai ketika seseorang sampai pada tahapan intelek perolehan.[17] Hanya para warga kota utamalah yang dapat mencapai tujuan ini dan, dengan demikian, tetap hidup setelah mati ketika jiwa intelektual mereka yang teraktualisasi telah terpisah dari badan. Namun, Al-Fârâbî menyatakan secara tidak langsung bahwa kekekalan ini bukan bersifat personal, karena badan, prinsip keanekaragaman numeris dalam spesies manusia, tidak lagi ada, dan karena itu "perbedaan-perbedaan jiwa sama-sama tak mungkin dihitung-hitung" (1985: 264–5). Mereka yang hidup di kota jahiliah tidak akan mengalami hukuman di akhirat kelak, karena kebodohan mereka tidak dapat dipersalahkan, mereka hanya akan dibinasakan sebagai akibat alamiah dari kegagalan mereka mengaktualisasikan kekuatan intelektual mereka, yang menjadi syarat tetap hidupnya jiwa setelah mati. Hal yang sama juga berlaku bagi warga kota sesat yang telah disesatkan oleh para pemimpin mereka. Hukuman di akhirat disediakan bagi warga kota fasik dan para pemim-

pin kota sesat, yang mempunyai pengetahuan tentang tujuan yang benar, tetapi dengan sengaja mengingkarinya demi tujuan-tujuan lain. Hukuman mereka berupa kelanjutan semata hasrat jahat mereka setelah mati, hasrat yang, karena akar-akar jasmaniahnya, tidak dapat lagi terpenuhi sehingga secara abadi menyiksa para pemiliknya (Al-Fârâbî [1985]: 258–77).

Pengaruh Al-Fârâbî Berikutnya

Gambaran yang muncul dari berbagai karya Al-Fârâbî sangat menarik. Capaian-capaian logika dan epistemologis Al-Fârâbî, yang hanya baru-baru ini saja terkaji, mempunyai suatu gema yang sangat modern: minatnya terhadap analisis kebahasaan yang cermat sebagai alat sangat penting bagi ketelitian filosofis, dan perluasan serta penajamannya terhadap standar-standar yang digunakan dalam mengukur dan menilai pengetahuan, mempunyai pertalian kuat dengan kecenderungan-kecenderungan kontemporer dalam filsafat, terutama di dunia Anglo-Amerika. Akan tetapi, pada Al-Fârâbî, minat-minat ini sebagian besar merupakan hasil dari pelbagai kondisi historis yang khas yang mewadahinya praktik filsafat sebagaimana ajaran-ajaran politik dan metafisiknya. Semua minat itu mencerminkan perlunya menghadapi secara serius klaim yang kadang-kadang berlawanan antara filsafat dan agama, dan mencari "ceruk" bagi filsafat dan wacananya dalam lingkungan Arab dan Islam. Minat Al-Fârâbî pada tipe-tipe rasionalitas, wacana dan argumentasi, dan pada hubungan antara bahasa yang umum dan bahasa filsafat, merupakan bagian integral dari jawabannya terhadap tantangan historis ini, meskipun secara filosofis tetap penting tanpa perlu dikaitkan dengan hal lain.

Kepekaan linguistik yang ditunjukkan oleh Al-Fârâbî, kepeduliannya untuk mengomunikasikan filsafat kepada ragam khalayak yang luas, dan usaha-usahanya yang hati-hati untuk membaurkan tradisi filsafat Yunani ke dalam konteks Islam—semuanya merupakan tonggak-tonggak tulisan Al-Fârâbî yang membantu menjelaskan penghargaan tinggi yang diberikan kepadanya oleh para filosof terkemudian dalam tradisi Islam, Yahudi dan dalam be-

berapa hal, Kristen. Kita melihat betapa besarnya rasa utang budi yang secara terbuka diakui Ibn Sînâ kepada Al-Fârâbî dalam metafisika; Ibn Rusyd dan para filosof Andalusia sejawatnya meyakini Al-Fârâbî sebagai otoritas kunci, terutama dalam logika, psikologi, dan filsafat politik. Dalam tradisi filsafat Yahudi, Moses Maimonides memberikan penghargaan paling tinggi di antara para pendahulunya kepada Al-Fârâbî, sekali lagi, khususnya dalam bidang logika: "Berkenaan dengan karya-karya tentang logika, seseorang semestinya hanya cukup mengkaji karya-karya Abû Nashr Al-Fârâbî. Semua karyanya istimewa tanpa cacat. Orang seharusnya mempelajari dan memahaminya. Karena ia orang besar" (*Introduction to Moses Maimonides* (1963): 9). Di Barat Latin, meskipun karya-karya Al-Fârâbî kurang diterjemahkan secara luas seperti karya-karya Ibn Sînâ dan Ibn Rusyd, karya-karya semisal *Iḥshâ' Al-'Ulûm* dan *Risâlah fi Al-'Aql* sangat penting pada awal transmisi pemikiran Aristoteles, dan memberi para pemikir Kristen pengetahuan awal mengenai kekayaan bahan filosofis baru yang menyusul kemudian.[]

13 Muḥammad ibn Zakariyyâ' Al-Râzî

Lenn E. Goodman

Al-Râzî—dokter, filosof, kimiawan, dan pemikir bebas, (250–313 H/864–925M atau 320 H/932 M), dikenal oleh orang Latin sebagai Rhazes—dilahirkan, sebagaimana diisyaratkan oleh namanya, di Rayy, dekat Teheran sekarang. Menurut riwayat, ia menguasai betul musik, baik teori maupun praktik, dan dikatakan sebagai ahli alkemi (kimia kuno) sebelum belajar formalnya di bidang kedokteran. Ia memimpin rumah sakit di Rayy dan kemudian di Bagdad, dan sering pulang ke Rayy, tempat ia meninggal. Rumahnya yang besar di Rayy dan di tempat-tempat lain di Distrik Jibal Kaspia Selatan menggambarkan bahwa ia seorang yang kaya. Pengarang kurang-lebih dua ratus karya ini diriwayatkan telah mengajar filosof/penerjemah Kristen Yacobit, Yahyâ ibn 'Adî (893–974 M) dan disebut sebagai "dokter Islam yang tak tertandingi".[1] Akan tetapi, para filosof terkemudian umumnya menolak dengan penuh kejijikan gagasan-gagasan filsafatnya, walaupun mereka dipengaruhi olehnya dalam bentuk mengeluarkan bantahan.

Manshûrî, yang dipersembahkan Al-Râzî kepada Gubernur Dinasti Sâmâniyyah di Rayy, Al-Manshûr ibn Isḥâq (w. 313 H/925 M), menurut 'Alî ibn Al-'Abbâs (w. 385 H/994 M), sama sekali tak menghilangkan hal-hal sangat penting bagi praktik kedokteran, meskipun hanya sedikit memberikan penjelasan terperinci me-

ngenai diktumnya. Terjemahan karya itu dalam bahasa Latin pada abad ke-12 oleh Gerard dari Cremona, *Liber Almansoris*, menjadi pelajaran utama pendidikan kedokteran abad ke-12; sedangkan *Liber nonus*, buku kesembilannya, masih digunakan di Eropa pada akhir abad ke-16. Sedangkan karya Al-Râzî, *Mulûkî* atau *Regius*, dipersembahkan untuk 'Alî ibn Wêh Sûdzân dari Tabaristan. Akan tetapi, karya Al-Râzî yang sangat terkenal mungkin tidak dimaksudkan untuk diterbitkan. Sering dikacaukan dengan *magnum opus*-nya, *Kitâb Al-Jâmi' Al-Kabîr*, *Kitâb Al-Ḥâwî fî Al-Thibb* merupakan jurnal dan catatan medis pribadi Al-Râzî.[2] 'Ubaidallâh ibn Jibrîl, keturunan keluarga dokter Bukhtîsyû yang terkenal abad ke-5 H/ke-11 M, menceritakan bagaimana karya tersebut dipelihara di bawah lindungan dan dukungan sarjana/negarawan militer Ibn Al-'Amîd (diangkat sebagai wazir Rukn Al-Daulah pada 327 H/939 M, w. 349 H/960 M), yang membeli lembaran-lembaran tersebut dari saudara perempuan Al-Râzî dan meminta para murid Al-Râzî menyunting naskah tersebut. Terdiri dari 25 jilid, *Hâwî* merupakan teks kedokteran Arab terbesar; terjemahan Latinnya untuk Raja Charles dari Anjou, yang diselesaikan oleh dokter Yahudi Farj ibn Salem ("Farraguth"), banyak menyita waktu sang penerjemah.[3] Disusun secara anatomis, "dari ujung rambut hingga ujung kaki", ia menghimpun pengajaran dan pengamatan Al-Râzî atas segenap aspek patologi, higiene, dan terapi, menggunakan sumber-sumber Yunani, Bizantium, Suryani dan, kadang-kadang, India, khususnya dalam tradisi Hippocrates sampai dengan Isḥâq ibn Ḥunain (w. 298 H/910 M). Ia memuat catatan perawatan diri Al-Râzî ketika sakit. Pendapat-pendapat yang ada dicatat secara seimbang; tetapi setiap paragraf biasanya diakhiri dengan pandangan-pandangan dan pengamatan klinis Al-Râzî sendiri, di bawah tajuk *li*, pendapat saya sendiri. Al-Râzî selalu menjaga rapi sistem arsip *Hâwî* sepanjang hidupnya dan merujuknya ketika menulis karya-karya lainnya. Di samping karya-karya terpublikasikan yang dapat diidentifikasi drafnya, ada tiga karya lain yang hampir tuntas terpelihara di sini dalam bentuk naskah hampir jadi: Tentang Urin (*On Urine*), Tentang Demam (*On Fever*) dan Tentang Krisis dan Hari-Hari Kritis (*On Crises and Critical Days*).[4]

Tulisan-tulisan kedokteran Al-Râzî meliputi pula karya-karyanya tentang diet dan perawatan; lumpuh, diabetes, radang sendi, mulas dan encok; anatomi liver, mata, kandung kemih, telinga dan jantung; studi tentang pembesaran pupil mata, ringkasan *De pulsibus*-nya Galen (129–199 M) dan peringatan tentang penyingkiran dini para pasien demam. Di antara karya-karyanya yang terkenal adalah *Gallstones, Kidney and Bladder* dan *Smallpox and Measles*. Karya pertama yang dipusatkan pada penyakit cacar, diterjemahkan lebih dari 12 kali ke dalam bahasa Latin dan Eropa lainnya. Ketiadaan dogmatisme dan kebergantungan pada metode Hippocrates dalam pengamatan klinisnya menciri-kan pendekatan medis khas Al-Râzî.[5] Semangat tanpa basa-basinya tampak lebih jelas pada judul-judul sebagian karyanya tentang profesi kedokteran; *On the Reasons for People's Preference of Inferior Physicians, To Whoever is Unattended by a Physician, A Mistaken View of the Function of the Physician, On Why Some People Leave a Physician if He is Intelligent, That an Intelligent Physician Cannot Heal all Diseases, Since that is not Possible, Why Ignorant Physician, Common Folk, and Women in the Cities are More Successful than Scientists in Treating Certain Diseases—and the Physician's Excuse for This.*

Al-Râzî suka merujuk karya Galen, *That the Outstanding Physician Must Also be a Philosopher*. Al-Bîrûnî (362–442 H/973–1050 M) mencatat sekitar delapan puluh judul filsafat dalam bibliografinya tentang Al-Râzî, dan Al-Nadîm mencatat berlusin-lusin karya Al-Râzî dalam logika, kosmologi, teologi, matematika, dan alkemi.[6] Di antara tulisan-tulisannya adalah komentar atas *Timaeus*-nya Plato, yang boleh jadi berdasarkan ringkasan Galen,[7] sebuah sanggahan terhadap respons Iamblichus atas *Letter to Anebos*[8] Porphyry, penilaian terhadap Al-Quran, kritik terhadap Mu'tazilah, kritik atas Imam Ismâ'îliyyah yang tidak mungkin salah (*ma'shum*), sebuah karya tentang bagaimana mengukur kecerdasan, pengantar dan pembelaan terhadap aljabar,[9] pembelaan terhadap kebukanjasmanian jiwa, debat dengan seorang Manichaean, dan penjelasan tentang kesulitan orang menerima kebulatan bumi karena mereka tidak terlatih menghadapi dan melakukan demonstrasi yang lugas.

Al-Râzî menulis karya-karya tentang berahi, sanggama, ketelanjangan, dan keberbusanaan, efek-efek mematikan penyakit *Simoom* terhadap kehidupan binatang, musim gugur dan semi, kebijaksanaan Sang Pencipta, dan alasan penciptaan binatang buas dan reptil. Salah satu karyanya membela proposisi bahwa Tuhan tidak campur tangan dalam tindakan makhluk. Karya lainnya membantah klaim bahwa bumi berputar mengelilingi matahari. Al-Râzî membahas karakter gerak bawaan atau gerak intrinsik, perbedaan tajam antara fisika Democritus dan Aristoteles. Ia menulis sejumlah pembahasan mengenai sifat-sifat materi, dan satu karya lainnya tentang sebab-sebab kasatmata dari gerak. Paparannya tentang risiko mengabaikan aksioma-aksioma geometri boleh jadi ditujukan kepada para pembela *kalâm* ihwal atom-atom tak berdimensi; dan karyanya tentang diagonal bujur sangkar boleh jadi hendak membela atomismenya sendiri dari tuduhan klasik, yang mula-mula dilancarkan oleh Pythagorianisme, bahwa atomisme tidak memasukkan ketaksebandingan sisi sebuah persegi dengan diagonalnya—suatu tuduhan yang diruntuhkan dengan penerimaan Al-Râzî terhadap ruang kosong dan penolakannya terhadap ajaran Aristoteles mengenai relativitas ruang. Karena ruang mutlak Al-Râzî merupakan suatu kontinum Euclidean dan, seperti juga materi menurutnya, tidak mesti tersusun dari kuantum yang diskret dan tak dapat dibagi-bagi.

Hanya beberapa karya pendek, fragmen, dan esai[10] dari tulisan-tulisan filsafat Al-Râzî yang masih ada, tetapi catatan percakapannya menunjukkan bahwa ia menganggap filsafat bukan sekadar sarana bagi karya kedokteran, melainkan sebagai tujuan dalam dirinya sendiri. Karyanya, *Al-Thibb Al-Rûḥânî,* yang ditulis untuk Al-Manshûr sebagai pelengkap *Manshûrî,* mengikuti preseden Al-Kindî dalam memperlakukan etika sebagai sejenis pengobatan psikis atau psikologi klinis, suatu pendekatan yang nantinya digunakan oleh Gabirol dan Maimonides.[11] Karena itu, judulnya, *Spiritual Physick*, seperti yang secara artifisial digunakan kembali oleh Arberry, Pengobatan Spiritual atau Psikologis.[12] Dalam *Kitâb Al-Sîrah Al-Falsafiyyah*, Al-Râzî mengutarakan gaya hidupnya, secara defensif tetapi terbuka, dengan nada agak gusar

terhadap para pengkritik tak jantan, yang tampaknya mempermasalahkan hedonisme filsafatnya:

> Dalam masalah praktik, saya dapat mengatakan bahwa dengan bantuan dan dukungan Tuhan saya tidak pernah melampaui batas-batas atas dan bawah (dari pemenuhan kehendak hati dan pengekangan-diri) sebagaimana yang telah saya tetapkan. Segala perbuatan saya hanya mengungkapkan jalan hidup filosofis. Saya bergaul dengan penguasa bukan sebagai kaki-tangan atau abdi negara, tetapi sebagai dokter dan teman, bergelut dalam penyakit untuk merawatnya dan meningkatkan kondisi badannya atau kesehatannya sebagai seorang sahabat dan penasihat. Satu-satunya ambisi saya, karena itu bantulah saya, adalah kesejahteraannya dan kesejahteraan rakyatnya. Tidak seorang pun pernah melihat saya sibuk mengejar harta, membelanjakannya secara berlebihan atau bertikai, bertengkar ataupun bersikap tidak jujur. Setiap orang tahu bahwa saya tidak seperti itu semua, bahkan saya kadang-kadang sampai mengabaikan hak-hak saya sendiri (*huqûqî*).
>
> Dalam soal makan, minum, dan hiburan, mereka yang sering bersama saya tahu bahwa saya bukan orang yang cenderung bersikap berlebihan. Begitu juga dalam hal-hal lain, sebagaimana dapat dibuktikan oleh orang yang mengenal saya—entah dalam soal pakaian, mengendarai binatang, serta mempunyai pelayan dan pembantu. Akan tetapi, mengenai kecintaan belajar dan pengabdian pada pengetahuan, orang yang sering bersama saya dan mengenal saya secara pribadi tahu bahwa dari masa remaja hingga hari ini komitmen saya tidak pernah berubah. Sedemikian rupa sehingga saya tidak pernah melewatkan buku yang belum saya baca atau seseorang belum pernah saya temui kecuali saya mempertaruhkan segalanya—bahkan sampai membahayakan kepentingan saya sendiri—demi menekuni buku itu atau menimbang pemikiran orang tersebut. Ketekunan dan pengabdian saya sampai demikian ekstrem

sehingga dalam setahun saja saya menulis dua puluh ribu halaman lebih dengan tangan ibarat pembuat jimat. Saya terus bekerja menyusun kumpulan tulisan (*Al-Jâmi'*) yang besar selama lima belas tahun, siang dan malam, sampai mata saya menjadi begitu letih dan otot-otot tangan saya begitu lemah sehingga sekarang saya tidak dapat lagi membaca atau menulis. Meskipun demikian, saya tidak berhenti membaca atau menulis dengan cara yang saya mampu. Karena itu, saya mempekerjakan orang untuk membaca atau menulis untuk saya.[13]

Seorang kawan karib yang mengenal Al-Râzî memperluas gambaran diri ini dengan melukiskannya sebagai seorang tua "berkepala besar yang berbentuk seperti karung":

> Ia biasa duduk di ruang tamu (*majlis*)-nya dengan para muridnya di sekitarnya, dikelilingi oleh murid-murid dari muridnya dan murid-murid lainnya lagi. Seorang pasien masuk dan menjelaskan gejala-gejala penyakitnya kepada orang pertama yang ia temui. Jika mereka tidak mengetahui jenis penyakitnya, ia beralih kepada kelompok lain. Jika mereka juga tidak tahu, Al-Râzî sendiri yang akan menangani kasus tersebut. Ia sangat tulus, menghargai orang lain, dan jujur—begitu murahnya kepada orang miskin dan orang sakit sehingga ia selalu memasok mereka dengan banyak makanan dan memberi mereka perawatan ... Ia tak pernah tampak tidak mencatat atau menulis informasi, dan saya tidak pernah bertemu dengannya tanpa melihatnya menulis konsep tulisan atau revisi ... Ia menjadi buta pada akhir hayatnya.[14]

Al-Râzî layak disebut seorang Galenis karena ia mencantumkan dalam daftar pustakanya karya-karya Galen yang tidak tercantum dalam katalog Galen sendiri atau katalog penerjemah besar, Hunain ibn Ishâq.[15] Namun, kecenderungan empirisnya membuat ia senantiasa waspada terhadap otoritas. Karyanya, *Doubts about Galen*,[16] menolak klaim Galen tentang superioritas bahasa Yunani

dan mengkritik banyak pandangan kosmologis dan medisnya. Pandangan itu mengklaim kedokteran bersandar pada filsafat dan menegaskan bahwa praktik yang baik bergantung pada pemikiran yang bebas. Catatan-catatan klinis Al-Râzî sendiri, menurut laporannya, lebih sering berbeda daripada selaras dengan uraian Galen tentang demam. Salah satu penyakit uriner (berkaitan dengan air seni—penerj.) yang oleh Galen pernah disaksikan hanya dua kali—barangkali karena hal ini "jarang terjadi di negerinya"—oleh Al-Râzî disaksikan lebih dari seratus kali. Di luar masalah-masalah pengalaman yang rumit, Al-Râzî menolak gagasan, yang sangat penting bagi teori tentang *humor* (cairan tubuh yang dipercaya memengaruhi kesehatan dan watak kepribadian seseorang—peny.), bahwa badan dihangatkan atau didinginkan hanya oleh benda-benda yang lebih hangat atau lebih dingin, karena minuman yang hangat bisa menghangatkan badan sampai tingkat yang jauh lebih panas daripada panasnya badan. Menolak batasan-batasan klasik yang kini kita bedakan menjadi perubahan fisika dan kimia, ia berargumen bahwa minuman itu pastilah harus memicu respons lebih dari sekadar mengomunikasikan kesejukan atau kehangatan.

Seperti Aristoteles, Al-Râzî kurang tekun dengan matematika. Ia menimpakan ketidaktepatan teori Galen tentang visi (penglihatan) pada kebergantungannya yang berlebihan terhadap matematika, yang diserap oleh Galen dari ayahnya yang ahli matematika. Uraian Al-Râzî sendiri lebih bersifat Aristotelian, yang melacak citra-citra visual dari objek ke mata dan syaraf optik. Dan, seperti Aristoteles, Al-Râzî memperlakukan jiwa sebagai substansi, sedangkan otak sebagai alatnya, seperti juga organ lainnya.

Meskipun Al-Râzî menjunjung tinggi jiwa substansial non-jasmani dan penciptaan, dengan caranya sendiri, ia adalah tokoh paling tidak ortodoks dan paling berani menentang para filosof utama Islam. Untuk menjadi filosof, tandasnya, seseorang tidak harus masuk ke dalam suatu sekte atau mazhab, dengan mencontoh tindakan-tindakan dan gagasan-gagasan seorang guru. Seseorang belajar dari para pendahulunya, tetapi juga boleh bercita-cita melampaui mereka. Al-Râzî tahu bahwa ia tidak akan menjadi seorang Socrates, dan ia memperingatkan seseorang yang berkeinginan

dalam waktu singkat seseorang menandingi Socrates, Plato, Aristoteles, Theophrastus, Eudemus, Chrysippus, Themistius, atau Alexander Aphrodisias.[17] Akan tetapi, ia menolak pandangan yang umum diterima pada masanya dan juga menjadi lazim pada masa kita sekarang ini, bahwa manusia terjebak dalam ajaran para pendiri tradisi besar: ia berkata kepada seseorang yang hidup semasa, tetapi memusuhinya, yang melaporkan kata-katanya secara tidak masuk akal.

> Ketahuilah bahwa setiap filosof terkemudian yang secara kreatif, giat dan tidak kenal lelah melakukan (*ijtahada*), kajian filosofis atas masalah-masalah pelik, yang telah menyebabkan para pendahulunya berbeda pendapat, akan memahami apa yang mereka pahami dan menyimpannya (dalam ingatan), karena mempunyai pikiran yang cerdas dan banyak pengalaman berpikir serta melakukan kajian dalam bidang-bidang lain. Dengan cepat menguasai apa yang sudah diketahui para pendahulunya dan menangkap dengan segera pelajaran yang mereka berikan, ia akan mudah mengungguli mereka. Karena pergkajian, pemikiran, dan orisinalitas, tak pelak lagi, membuahkan kemajuan dan perkembangan.[18]

Lawan bicara Al-Râzî[19] menyanggah bahwa, tanpa otoritas intelektual, orang akan mudah tunduk pada kerancuan dan kontradiksi tanpa akhir. Seperti para pengkritik filsafat sebelum dan setelahnya, ia melihat perselisihan-perselisihan pendapat dalam filsafat bukan merupakan tempat persemaian yang baik bagi peluang-peluang intelektual, melainkan merupakan skandal yang menunjukkan ketiadaan tanggung jawab intelektual. Bahkan, Al-Râzî menganggap pemikiran bebas memiliki nilai lebih daripada konsensus. Ia melihatnya sebagai kunci pembebasan jiwa, meskipun pemikiran itu belum konklusif. Semua orang, tegasnya, dapat berpikir bagi diri mereka sendiri. Mereka tidak memerlukan pemimpin atau pembimbing agar menunjuki mereka bagaimana menjalani kehidupan atau apa yang seharusnya dipikirkan. Ketika ditanya bagaimana filsafat bersikap terhadap iman pada sebuah agama wahyu, ia menjawab: "Bagaimana seseorang dapat berpikir secara

filosofis sedangkan ia mengikatkan diri pada cerita-cerita kuno, yang ditegakkan atas dasar kontradiksi, kebodohan yang membandel, dan dogmatisme?"[20] Kenabian khusus (*special prophecy*), tegasnya, merupakan sesuatu yang tak layak, bibit perselisihan yang tak diperlukan: "Bagaimana Anda menerima bahwa Tuhan lebih mencintai seorang manusia sebagai pengemban standar umat manusia, yang membuat manusia lainnya bergantung padanya? Bagaimana Anda dapat mempertemukan kebijaksanaan Tuhan Yang Mahabijaksana dengan memilih seseorang dengan cara demikian, yang membuat umat manusia siap untuk saling membunuh, menimbulkan pertumpahan darah, perang, dan konflik!"[21] Beralih pada landasan argumen favorit Mu'tazilah, yang berasal dari kaum Stoa, bahwa Tuhan secara moral mesti memberikan petunjuk kepada manusia, Al-Râzî menegaskan bahwa kemurahan dan rahmat Tuhan melampaui wahyu yang khusus. Pengalaman kenabian adalah pekerjaan jiwa yang mati yang sangat bodoh dan jahat untuk membuat perpisahan total dengan hal-hal jasmaniah. Jiwa jahat seperti itu tetap hidup di dunia, terikat dengan kejasmaniahan oleh hasrat dan nafsu. Setelah menemukan tubuh yang jahat sebagai wahana, mereka muncul dalam samaran malaikat untuk menipu dan menyesatkan kita, sehingga menyebabkan pertumpahan darah, pertikaian dan kerusakan di antara manusia.[22]

Apa yang dituntut dari kebaikan Tuhan, tegas Al-Râzî, adalah petunjuk bagi semua manusia. Ini diberikan melalui pemberian kecerdasan universal. Dalam tradisi yang demokratik epistemologi Epicurean (berkaitan dengan Epicurus—penerj.), yang dipertajam oleh antagonismenya terhadap mistik Ismâ'îliyyah tentang Imam yang maksum, Al-Râzî menandaskan bahwa tidak ada seorang pun yang lebih bijak daripada yang lain:

> Saya tidak mempunyai klaim khusus atas filsafat yang melebihi orang lain. Saya hanya mencarinya ketika yang lain mengabaikannya. Mereka terjauhkan hanya karena ketidaksabaran mereka terhadap teori, bukan karena kekurangan dalam dirinya. Buktinya adalah orang mampu memahami hal-hal yang terkait dengan perdagangan dan penghidupan mereka dan mengurusnya dengan baik, menerap-

> kan kecerdikan mereka untuk menemukan hal-hal yang amat pelik bagi kebanyakan kita. Hal itu disebabkan karena mereka tertarik. Jika mereka menerapkan minatnya di bidang yang sama dengan saya dan mengejar seperti apa yang saya cari, mereka akan menangkap seperti yang saya pahami.[23]

Termasuk dari yang dipahami Al-Râzî adalah bahwa teori penciptaan tidak dapat dipertahankan di hadapan "kaum eternalis", jika kita tidak dapat memostulatkan lima wujud kekal yang interaksi kelimanya membentuk dunia seperti yang kita ketahui: Tuhan, jiwa, waktu, ruang, dan materi. Pada awalnya, kelima wujud ini ada secara berdampingan (*co-exist*). Tuhan dan Jiwa berada di luar ruang dan waktu. Materi diperluas dalam ruang dan waktu, tetapi bukan sepanjang ruang dan waktu, sehingga menyisakan ruang bagi kekosongan. Materi belum berada dalam gerak. Akan tetapi, jiwa, yang teramat menghasratkan pengejawantahan, membaurkan diri dalam materi, yang menyebabkan dunia bergerak secara tak teratur dan kacau. Tuhan campur tangan dengan memberikan pengetahuan pada jiwa dan tatanan pada gerak-gerak alam,[24] mencegah katalisme dan memungkinkan jiwa mengenal bahwa dunia yang dihidupkan oleh gerak-geraknya bukanlah "rumah"-nya yang sejati. Tuhan membiarkan ia jatuh, meskipun Ia bukan penyebabnya, karena Ia mengetahui bahwa jiwa belajar hanya dari pengalaman. Sekarang tugas jiwa, sepanjang perjalanan sejarah, adalah kembali kepada dunia spiritual, yang di dalamnya semua jiwa adalah satu. Jiwa jatuh oleh gerak spontan, bukan dipaksa oleh alam ataupun dipilih oleh akal. Ia kembali, melalui kasih-sayang Tuhan, dengan akal yang dianugerahkan kepadanya.

Nâshir-i-Khusraw[25] merangkum dilema yang tampaknya hendak dipecahkan oleh Al-Râzî dengan menggunakan mitos gnostik/Neoplatonik mengenai kejatuhan jiwa oleh: jika Tuhan menciptakan dunia dengan tindakan berkehendak, kita tentu bertanya mengapa sekarang, bukan sebelumnya atau nanti? Apakah Tuhan mengubah pikiran atau esensi-Nya dengan, menjadi Pencipta barangkali setelah bereon-eon bertindak tanpa tujuan

semacam itu?[26] Akan tetapi, jika asal dunia adalah peristiwa alamiah, berarti Tuhan terkurung dalam temporalitas, sama seperti peristiwa-peristiwa yang didasari oleh tindakan-Nya, dan kita memulai suatu pencarian tak berujung-pangkal akan sebab dari Sumber segala sebab. Satu-satunya solusi, tegas Al-Râzî, adalah menemukan alternatif ketiga bagi peristiwa-peristiwa alamiah dan peristiwa-peristiwa yang dikehendaki. Ini, meskipun menjadi bahan cemoohan orang-orang Ismâ'îliyyah, ia temukan dalam gagasan Aristoteles tentang spontanitas, suatu tema yang dikembangkan dengan baik dalam tesis Epicurean tentang *clinamen*, atau pembalikan spontan atom-atom—sejenis gerak yang langsung terkait dengan jiwa, tetapi bukan dengan Tuhan.

Materi, ruang, dan waktu yang kekal berhasil mengelakkan paradoks-paradoks yang dimunculkan oleh Aristoteles mengenai asal-usul dunia, dengan mengakui bahwa waktu itu berawal atau landasan untuk menjadi materi, landasan universal dari setiap perubahan. Akan tetapi, Al-Râzî menarik garis perubahan itu sendiri: gerak itu berawal/diciptakan. Potensi gerak dalam materi menuntut jiwa untuk mengaktualisasikannya; dan pikiran memberikan tatanan baginya. Penciptaan kemudian menjadi *formatio mundi*; ruang dan waktu menjadi absolut, bukan relatif seperti dalam Aristoteles; dan Al-Râzî mengadopsi dan mengadaptasi atomisme Epicurus untuk kepentingannya sendiri, dengan menerima kekosongan (ruang mutlak) dan realitas ketiadaan yang sepertinya paradoksal sebagai taruhan dari kosmogoninya. Para kritikus eternalisme Ibn Sînâ tidak banyak menyadari bahwa dalam menganut emanasi Plotinian dan memperlakukan kosmos secara keseluruhan sebagai suatu hal yang mungkin (keberadaannya relatif atau bergantung), meskipun kekal, Ibn Sînâ mengatasi apa yang dinilai kaum monoteis sebagai "meragukan" dalam kreasionismenya Al-Râzî. Karena Ibn Sînâ, sebagai seorang Neoplatonis, memasukkan materi di antara hal-hal yang wujudnya bergantung (secara kekal) pada perbuatan Tuhan. Al-Râzî, sebaliknya, memperlakukan materi, ruang, waktu, dan bahkan Jiwa sebagai wujud-wujud yang kekal, dan karena itu masing-masing berdiri sendiri.[27]

Atomisme Al-Râzî—seperti atomisme Epicurus sebelumnya dan Gassendi sesudahnya, tetapi tidak seperti atomisme para *mutakallimûn* yang lebih radikal—menetapkan ukuran-ukuran pada unsur-unsur dasar penyusun segala sesuatu, sehingga membuat mereka secara fisik—bukan geometris—tidak dapat dibagi-bagi. Dan bagi Al-Râzî, tidak seperti kaum atomis dalam *kalâm,* atomisme merupakan teori eksplanasi, bukan doktrin agama atau dogma metafisika. Ia memanfaatkan pandangan Galen guna menyisihkan semua pandangan selain pandangan atomis. Tidak seperti Democritus dan Epicurus, ia tidak berusaha menjelaskan *segala sesuatu* secara atomistis, karena ia bukan seorang materialis. Tuhan dan Jiwa bukanlah fenomena atomik.

Ajaran aneh Al-Râzî bahwa kekosongan menimbulkan daya tarik[28] boleh jadi muncul karena kebutuhan untuk menjelaskan penyimpangan-tanpa-sebab Epicurean, *clinamen,* yang oleh Al-Râzî tampaknya dipakai sebagai model gerak spontan Jiwa. Karena Al-Râzî mengaitkan daya tarik kekosongan dengan teori tentang hasrat dan, dengan demikian, dengan gagasan sentralnya bahwa kenikmatan (kinetik) adalah sensasi pemenuhan. Hasrat terjadi akibat penggelembungan progresif dari organ-organ tubuh yang terkait, yang diduga, akibat dari penipisan atau kekurangan (*rarefaction*). Hasrat indriawi akan menjadi pasangan sadar kekurangan jasmaniah yang nyata. Dan segala yang bebas dipilih akan bersesuaian dengan gerak spontan organisme untuk mengisi sebagian dari kekosongan spesifik.

Epicurus telah mengandalkan *clinamen* sebagai perkecualian bagi determinisme Democritus yang kaku. Jika atom itu mutlak padat, positivitas mutlak dampak atom tersebut tidak akan menyisakan ruang bagi peluang atau kebebasan—kecuali bagi kekosongan mutlak ruang kosong. Jika ditanya apa penyebab penyimpangan spontan yang dikehendaki tersebut—yang memungkinkan adanya peluang ataupun kebebasan dalam dunianya—Epicurus dapat menjawab dengan jelas dan konsisten: Apa yang akan mencegahnya? Al-Râzî barangkali berhasil mengisi kesenjangan yang ditinggalkan oleh semacam *reductio ad ignorantiam,* dengan kekuatan daya tarik (yang diturunkan dari gagasan mengenai "pengisapan"). Kekuatan itu, yang didesak oleh kekosongan hipostatik,[29] akan cocok dengan "daya

tolak" (saling tolak) atom yang padat, dengan meletakkan dasar-dasar atomik bagi dua motif primitif fisiologi klasik, "daya tarik" dan "daya tolak", dasar-dasar kehendak untuk mengejar dan menghindar.

Teori kimia Al-Râzî bertitik tolak dari gaya hermetis dan tujuan-tujuan spiritualisasi Jâbir ibn Ḥayyân serta para pendahulu alkemis Yunaninya dan penerus Arabnya. *Fihrist* Al-Nadîm menduga Al-Râzî menggubah sebuah karya utama Jâbir menjadi bait-bait puisi, tetapi para sarjana modern hanya menemukan sedikit jejak hal-hal yang khas dalam pemikiran Jâbir pada karya Al-Râzî. Seperti dinyatakan oleh Peters, Al-Râzî lebih jarang menggunakan otoritas Hermes Trismegistus daripada otoritas Muḥammad.[30] Air raksa yang digunakannya berasal dari cinnabar Persia, sulfida raksa yang berwarna merah; amonium khlorida, substansi yang tidak dikenal orang-orang Yunani, tetapi disebut "rajawali" oleh Al-Râzî karena kemudahan menguapnya, "barangkali diperoleh dari lapisan batu bara yang membakar di Asia Tengah". Zat lainnya berasal dari pasar, dapur, pertambangan, dan juga dari sumur minyak, laboratorium serta tempat peleburan logam para perajin.[31] Karena, Al-Râzî jelas-jelas memerhatikan kerja para pedagang dan perajin, seperti terungkap dalam komentarnya tentang ketekunan mereka.

Alkeminya, dengan nomenklatur Persia dan ruang stok yang tidak ketinggalan zaman, lebih dekat dengan kimia zaman sekarang daripada yang dijumpai dalam sumber-sumber Hellenistik. Meskipun ia menggunakan darah, air seni, dan berbagai jenis materi tumbuhan dalam preparatnya, di sini tidak ada sama sekali bahan sejenis "mata kadal dan kaki kodok"—bahan reaksi yang kekuatannya diperoleh dari nilai simbolisme mereka. Akan tetapi, dalam alkemi, sebagaimana dalam kedokteran dan filsafat, Al-Râzî tidak menciptakan hal baru. Bahkan "Tuhan"-nya Al-Râzî tidak menciptakan dari ketiadaan (*ex nihilo*). Sebaliknya, tujuan dari sang filosof adalah revisi tradisi secara menyeluruh dan saksama. Ia membela alkemi, dalam terminologi hukum Islam, karena "lebih dekat kepada wajib daripada haram"; ia juga membelanya dari kritik Al-Kindî. Dengan membela "kerja" transmutasi, ia menolak gagasan tentang "ramuan obat". Praktik alkemisnya mempunyai asumsi-asumsi (yang secara Neoplatonis) naturalistik,

tetapi bermetode empiris. Seperti para penerusnya Al-Ghazâlî dan Maimonides (yang juga menyandarkan pada hilomorfisme Neoplatonik), Al-Râzî menggabungkan empirisismenya dengan kecurigaan terhadap teori mapan, teori yang mengklaim rasionalitas bagi dirinya sendiri. Seperti kaum Peripatetik Yunani, ia mengumpulkan pengamatan-pengamatan yang menyimpang, menerima apa yang tepersepsi semata-mata karena hal itu tidak dijelaskan, dan berpendapat bahwa mereka yang serta-merta menolak apa yang tak terbukti adalah tidak konsisten dalam menerima, katakanlah, magnetisme (yang tentangnya ia menulis sebuah risalah). Karena jelas mereka tidak dapat menerangkannya.[32] Karena itu, Al-Râzî lebih menyukai metode-metode penyimpulan Aristoteles.

Al-Bîrûnî menisbahkan sekitar dua puluh satu karya tentang alkemi kepadanya yang terbesar di antaranya adalah *Kitâb Sirr Al-Asrâr*. Sesuai dengan semangat Al-Râzî yang antihermetis, rahasia-rahasia di sini bukan misteri-misteri mistik, tetapi rahasia-rahasia keahlian seorang alkemis (ahli alkemi), yang dengan bebas dipaparkan Al-Râzî dalam pembahasannya mengenai bahan-bahan, perangkat-perangkat, dan metode-metode alkemi itu. Tujuannya adalah meretas batas-batas yang memilahkan satu bentuk substansi dari substansi lainnya, dengan menggunakan substansi kuat yang akan menembus dan mengubah unsur dasar (*substrate*), dengan menambahkan atau menghilangkan sifat-sifat spesifik, mengubah logam-logam dasar menjadi emas atau batu menjadi permata. Akan tetapi, Al-Râzî juga menggunakan sebagian dari preparat dalam praktik kedokterannya; dan metode-metodenya sebagai seorang alkemis lebih bernuansa ilmu bedah daripada klenik atau sihir.

Bahan-bahannya, yang dikelompokkan menjadi enam kelompok, meliputi empat "jiwa" (belerang, sulfida arsenik, air raksa, dan amonium klorida), tujuh "badan" (emas, perak, besi, tembaga, timah, timah hitam, dan seng), tiga belas batu (terutama permata, tetapi juga kaca), lima bahan "tajam" (ditambah tawas sebagai yang keenam), enam boraks, dan sebelas garam-garaman. Teorinya masih kasar, dan tidak banyak terbantu oleh skema keunsuran Aristotelian/Empedoclean yang sudah dikenal, yakni api, air, tanah, dan

udara dan empat sifat dasar mereka yaitu panas dan dingin, basah dan kering. Akan tetapi, pengalaman di laboratorium, kini telah mengubah simetri skema Aristoteles, yang menuntut sifat-sifat primer baru seperti salinitas (kadar garam) dan kadar keterbakaran—yang terakhir ini dianggap berasal dari "kadar minyak" (*oiliness*) dan "kadar kebelerangan" (*sulphuriousness*). Air raksa dikatakan berfungsi menghilangkan kelembapan; amonium klorida, ketanahan. Belerang menghasilkan sifat "putih" dan menghilangkan sifat "berminyak"; kalsinasi melarutkan tubuh dan menghilangkan belerang atau minyak; dan seterusnya. Resep Al-Râzî sangat sulit diikuti para kimiawan modern, dan eksperimennya masih jauh dari sempurna. Eksperimen-eksperimennya dibangun atas dasar teori yang kurang memadai, apalagi teori itu sendiri dibangun oleh pengalaman yang tidak mencukupi. Akan tetapi, yang menarik adalah usaha berpindah dari skema kualitatif esensi-esensi dalam materi tak berbentuk ke suatu tingkat penjelasan yang memperlakukan perubahan-perubahan kualitatif yang diamati dalam batas-batas hubungan kualitatif. Jadi, semua sifat lima unsur Aristotelian—api, air, tanah/bumi, udara, dan substansi langit—sifat berat dan ringan, keburaman dan ketembuspandangan; dan semacamnya, direduksi ke dalam kepadatan dan kerenggangan partikel-partikel: besi memercikkan bunga api ketika dibenturkan pada batu, dengan menyentuhkannya dengan udara, memurnikannya menjadi api. Sifat-sifat dari unsur-unsur itu sendiri diakibatkan oleh proporsi "materi absolut dan substansi kekosongan" yang ada dalam unsur-unsur itu.[33] Semua perubahan sifat substansi alam dijelaskan melalui "pemasang-masangan" dan "pembagi-bagian"—penggabungan dan pemisahan Empedocles, kini dipahami bukan sebagai pencampuran dan pemilahan sifat-sifat yang bertentangan, tetapi secara kuantitatif dan reaktif, dalam arti penyusunan kembali partikel-partikel dan bagian-bagian.[34]

Etika Al-Râzî, seperti kosmologinya, banyak memanfaatkan unsur-unsur Epicurus.[35] Seperti seorang penganut Epicurisme, ia adalah naturalis dan empiris dalam etika, yang mencapai hedonisme asketis lunak melalui jalan Epicurean yang lazim dikenal.[36] Karena ia menegaskan bahwa pemahaman yang tepat

atas kesenangan (*pleasure*) tidak menuntun kita kepada usaha mencari sensasi yang lebih intens atau mengumpulkan pengalaman-pengalaman menyenangkan, seakan-akan hal itu dapat ditimbun, tetapi menuntun kepada pengakuan bahwa kedamaian pikiran dan kehidupan yang paling terjamin, dari sudut pandang memaksimalkan kebahagiaan manusia, adalah gaya hidup yang bijak, yang di dalamnya hal ini hasrat-hasrat paling sederhana, yang disesuaikan dengan tuntutan-tuntutan alam, mudah dipenuhi dengan cara-cara yang sederhana. Kehidupan bermewah-mewah merupakan perangkap yang tidak mengantarkan kita kepada peningkatan, tetapi justru pelenyapan, kesenangan:

> Ketahuilah bahwa mereka yang secara konsisten lebih mendahulukan hasrat-hasrat nafsu mereka, senantiasa menuruti dan mengembangkannya, hingga mencapai suatu titik, yang akibatnya mereka tidak lagi dapat menikmatinya, atau menanggalkannya. Karena itu, mereka yang kecanduan terhadap orgasme dengan wanita, atau dengan meminum anggur, atau mendengarkan musik, tidak dapat menikmati ini semua—meskipun semua itu merupakan sebagian dari kesenangan alami yang paling kuat dan sesuai dengan insting kita—sebagaimana halnya orang yang tidak kecanduan menikmatinya. Sebab, bagi orang yang bergantung pada kesenangan-kesenangan itu, semua itu sekadar masalah kondisi pikiran sebagaimana hal-hal lain, masalah keakraban dan kebiasaan. Namun, orang yang sudah begitu terbiasa dengan itu semua mereka tidak mudah melepaskannya. Karena itu, semua telah menjadi "kebutuhan" mereka, lebih dari sekadar selingan atau hiburan.[37]

Al-Râzî menulis khusus tentang kesenangan dan mendefinisikannya sebagai suatu bentuk ketenangan.[38] Kesenangan adalah kembalinya badan ke keadaan alaminya, yang sempat terampas, baik secara mendadak dan bijak, ataukah berangsur-angsur dan tak bijak. Karena itu, semua kesenangan mengandaikan kepedihan sebelumnya (lebih tepatnya: keterlepasan, karena "kepedihan"

tidak mesti dirasakan).[39] Doktrin itu mungkin diilhami *Timaeus*-nya Plato. Akan tetapi, model dan pembatasan masalah pada hal-hal yang hedonis, secara paradigmatis bersifat Epicurean—yang sebagian diberi masukan oleh cita ideal Skeptis awal mengenai kehidupan yang baik. Ibn Al-Qifthî dan yang lainnya dengan tepat melihat di sini suatu hubungan dengan doktrin Pyrrho tentang ketenangan. Barangkali Al-Râzî, dalam naturalismenya, sekadar mengambil gagasan fisiologi kesenangan sebagai kembali kepada keadaan yang tenang dari analisis Plato mengenai hasrat, seperti banyak dilakukan oleh Epicurus.[40] Dugaan semacam itu muncul karena Al-Râzî dengan lugas bersandar pada argumen Plato bahwa semakin besar hawa nafsu semakin sulit dipenuhi sehingga menjadikan hidup tercurah untuk memuaskan nafsu tersebut (yang tumbuh sebagai respons terhadap kejenuhan mereka) kurang-lebih ibarat mencoba membawa air dalam sebuah saringan.[41] Akan tetapi, Al-Râzî kelihatannya juga menggunakan model Epicurean ketika ia berpendapat bahwa semua kesenangan dan kepedihan tidak kekal sepanjang mereka merupakan keterlepasan dari, dan kepulihannya secara terindra (*sensed returns*) ke, keadaan alami.[42]

Seperti halnya seorang Epicurean, Al-Râzî menemukan puncak kesenangan tidak dalam pasang-surut sensasi, tetapi dalam kehidupan yang moderat saja, yaitu memenuhi kebutuhan-kebutuhan alami, tidak tersesat jauh dari norma fisik penyesuaian diri secara alami dengan lingkungan kita. Sebagai ganti anatomi intelektualis Aristoteles yang rumit mengenai kebajikan, ia menawarkan suatu anatomi dan katalog sifat jahat manusia: berlebihan dalam makan atau minum, aktivitas seksual, atau bahkan musik, itu tidak sehat, tandasnya, mengandalkan otoritas kedokterannya. Akan tetapi, dalam argumen yang dikumandangkan baik oleh Saadiah maupun Maimonides, ia berpendapat bahwa penolakan sama sekali terhadap hal-hal itu boleh jadi juga kurang sehat.[43] Kita harus mencari landasan yang berada di tengah-tengah, yang tidak semata-mata dipahami sebagai sarana kepantasan Aristotelian yang ditetapkan dengan akal, tetapi kebanyakan secara fisiologis, dalam hubungannya dengan keperluan-keperluan alami. Karena

batas keperluan alami itu sendiri, tegas Al-Râzî, menunjukkan kebutuhan untuk mengekang nafsu. Marah yang berlebihan mengalahkan tujuan biologis pemeliharaan-diri dan menjadi suatu penghancuran-diri, seperti rasa marah ibu Galen yang, dalam frustrasinya, suatu ketika mencoba menggigit gembok. Kenaikan dan ambisi sosial untuk mendapatkan pangkat dan jabatan adalah penghancuran-diri.[44] Berbohong juga ditolak bukan atas dasar bahwa ia secara intrinsik salah, tetapi atas dasar kebijaksanaan Epicurean bahwa pembohong tak akan pernah dipercaya lagi dan ia pun tak akan menikmati kedamaian hati. Pengarang Ismâ'îliyyah Hamîd Al-Dîn Al-Kirmânî (w. 411 H/1029 M) mengkritik alasan Al-Râzî ini: Jika memang Al-Râzî tahu seberapa jauh berbohong itu menghancurkan jiwa, tegasnya, dengan mengadopsi perspektif etika kebajikan dalam Islam yang dirintis oleh Ibn Miskawaih, ia tak akan pernah (sebagaimana yang ia lakukan, mengikuti Plato) membuat pengecualian atas larangan berbohong, untuk menyelamatkan kehidupan manusia.[45]

Seperti Epicurus, Al-Râzî menganggap sebagai kesalahan moral mendasarkan penilaian etis pada pertimbangan-pertimbangan di luar kesenangan pribadi manusia dalam pengertian ketenangan jiwa dan emosi (*ataraxia*). Keseluruhan etikanya difokuskan pada imbauan kepada akal untuk mengontrol hawa nafsu (*al-hawâ*). Dan, seperti ditegaskan Mohaghegh, "Râzî lebih banyak menggunakan kata *hawâ* daripada para filosof moral Islam lainnya" dalam membicarakan pentingnya memerangi, menekan, menahan, dan mengendalikan hawa nafsu.[46] Ia menganalisis semua kebajikan dan kejahatan dengan menggunakan standar kebaikan yang diakibatkannya. Dengan demikian, kekikiran timbul karena salah hitung tentang hasrat real seseorang, dan karena itu, ia dapat ditolak (dan disembuhkan!) dengan pertimbangan akal. Di sini kecenderungan Socratik pada jiwa menjadi sejenis terapi moral seperti yang kadang-kadang dipraktikkan Aristoteles. Al-Râzî, misalnya, menyarankan agar memberi terapi pada orang kikir dengan mengalihkan perhatiannya pada hasrat-hasrat sejatinya, kemudian memengaruhinya agar membelanjakan uang sepantasnya. Psikiatri rasional melaksanakan tugas

moralnya dengan mendudukkan akal supaya mengabdi pada niat-niat hedonis yang berguna, yang membantu kita menuju kepada kehidupan yang baik—pertama-tama dengan menjelaskan sifat kesenangan yang sebenarnya, dan kemudian dengan mengingatkan kita (melawan ketidakrasionalan hawa nafsu) akan sarana-sarana efektif untuk mencapai tujuan kita (yang telah dipertimbangkan secara rasional).

Walaupun mengkritik pandangan Epicurean Al-Râzî bahwa dalam kehidupan ini kejahatan lebih banyak daripada kebaikan,[47] Maimonides mengikuti contohnya dalam etika—bukan dalam hal melepaskan etika kebajikan dan eudamonism atau memperlakukan kesenangan sebagai satu-satunya kebaikan (asumsi keliru yang dibongkarnya pada inti dilema Epicurean), tetapi dalam hal bahwa karya etikanya yang penting, *Eight Chapters*, memuat tidak hanya anatomi jiwa melainkan juga bab-bab tentang penyakit jiwa dan penyembuhannya, dan resep *bagaimana* cara mengatasi kelemahan moral yang tanpa malu-malu ia modifikasi dari gaya Al-Râzî:

> Jika seseorang tampak telah mengembangkan sifat menghindarkan diri dari sesuatu yang baik (karena kekikiran) ... dan kita ingin menyembuhkannya dari penyakit ini, kita tidak hanya menyuruhnya agar lebih royal. Hal itu seperti merawat seseorang yang mempunyai demam tinggi dengan dosis sedang yang tidak akan mengatasi demamnya. Tidak, yang harus kita lakukan adalah menyuruhnya membelanjakan hartanya secara berlebihan, terus-menerus, berkali-kali sehingga kecenderungannya untuk kikir hilang dan ia menjadi lebih menyerupai seorang pemboros. Akan tetapi, kita tidak membiarkan ia menjadi pemboros; kita memintanya mempertahankan tindakan-tindakan murah hatinya, seraya menjaganya baik dari sifat berlebihan maupun kekikiran.[48]

Bilamana Maimonides melihat ada nilai terapi dalam keberlebihan temporal, Al-Râzî memberikan resep supaya orang itu membelanjakan uangnya sepantasnya, supaya ia tidak memanjakan

nafsu yang sangat suka pada hal-hal yang berlebihan. Dalam konteks ini, Maimonides menjelaskan nilai relatif dan temporal latihan-latihan asketis (kezuhudan), meskipun ia menolak asketisme sebagai jalan hidup. Model terapinya, yang ditulis Al-Râzî, sepenuhnya mengikuti Al-Râzî.

Etika Al-Râzî sangat bijak. Bahkan, intelektualisme eksesif yang tampaknya ia diagnosis ada dalam dirinya sendiri, mengikuti saran Galen bahwa kita dapat menemukan keburukan-keburukan kita sendiri dengan memerhatikan kritik-kritik dari musuh kita,[49] diakui sebagai keburukan karena daya rusaknya terhadap kesehatan dan ketenangan pikiran kita, dan karena rasa frustrasi yang tak terelakkan yang diakibatkan oleh tak terpenuhinya ambisi intelektual. Karena itu, seperti telah saya tegaskan beberapa tahun lalu, "kesenangan" menurut Al-Râzî di sini "menjadi hakimnya akal dan bukan alasan untuk bersenang-senang".[50] Hasrat yang berlebih-lebihan untuk belajar itu buruk karena membuat seseorang rentan terhadap "delusi dan melankolia".[51] Analisis tersebut tidak berbeda dengan yang diberikan Al-Râzî tentang orang-orang yang kecanduan pada percintaan—atau kekuasaan[52]—atau seperti pada kasus anak yang sakit mata yang terus mengucek-ucek matanya, memakan kurma dan tidak dapat dicegah dari bermain di bawah matahari,[53] atau seorang dewasa yang tampaknya tidak dapat berhenti mempermainkan jenggotnya.[54] Namun Al-Râzî, dalam kasus cinta romantik[55] (momok khas bagi Epicurean)[56] hampir tergelincir ke dalam bahasa kaum agamawan tradisional tentang perlunya memelihara kebersihan jiwa, tidak hanya raga.[57] Tema sentral Al-Râzî jelas ketika ia mengklasifikasikan "penderitaan" sang pencinta, secara etiologis, seperti halnya dengan peminum alkohol, sebagai bentuk kebergantungan, atau, menggunakan istilahnya sendiri, kecanduan.[58]

Seperti Epicurus, Al-Râzî berminat pada sisi patologis agama dan ingin agar akal bisa menghalau kewajiban-kewajiban tertentu agama, demi kepentingan kesehatan mental atau kejernihan moral. Ritual (*madzhab*), tegasnya, berkaitan dengan hasrat (*passions*), bukan pikiran: "Kebersihan dan kesucian harus dipertimbangkan semata-mata dengan indra, bukan dengan deduksi dan harus diper-

lakukan berdasarkan persepsi bukan praduga".[59] Adalah wajib untuk menuntut pelbagai tingkat kesucian yang diserukan bukan oleh tuntutan-tuntutan agama (!) atau bahkan oleh respons sensitivitas berlebihan. Sebab, kata Al-Râzî, bukan agama atau sensibilitaslah yang dapat merespons secara rasional terhadap kekotoran-kekotoran yang tidak dapat dirasakan. Penolakan Al-Râzî terhadap sensitivitas yang berlebihan sebagai suatu keburukan adalah sesuai dengan pemahaman psikiatrisnya, terutama mengenai melankolia alias depresi.[60] Ini membawa dirinya ke dalam sikap yang bahaya higienisnya tetap tidak terlihat sampai masa Semmelweiss dan Pasteur. Akan tetapi, ini mengungkapkan kedalaman dan sasaran naturalismenya, sebab inti pandangannya adalah bahwa kesucian seharusnya menjadi masalah fisik, bukan masalah gagasan, dan pernyataannya bahwa baik agama maupun perubahan perasaan mendadak tidak dapat merespons apa yang tetap kasatmata lebih mempunyai daya normatif daripada deskriptif. Hal ini disebabkan karena agama-agama umumnya dan Islam Ismâ'îliyah yang ditentang Al-Râzî khususnya, terlalu banyak memberi penekanan pada kesucian dan kekotoran simbolik yang tak kasatmata. Itulah yang ditandaskan oleh Al-Râzî sebagai masalah hasrat, bukan masalah akal. Dalam agama, seperti dalam kehidupan umumnya, hasrat (*hawâ*) adalah musuh.

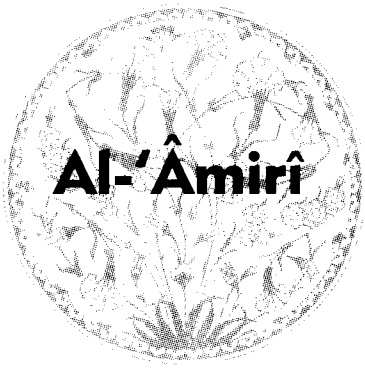
Sebagian manfaat dari pemahaman fisiologisnya mengenai kesenangan, tegas Al-Râzî, adalah bahwa pemahaman itu dapat membebaskan kita dari rasa takut mati. Bagi Al-Râzî, membebaskan diri dari rasa takut mati itu bukan hanya demi ketenangan mental spesifik dan langsung yang diakibatkannya, melainkan juga demi alasan-alasan moral yang lebih luas. Karena, menurutnya, mengikuti Epicurus, semua keburukan merupakan akibat dari keinginan-keinginan obsesif, yang itu semua adalah produk dari rasa takut mati: "Selama rasa takut mati ada pada seseorang, ia akan cenderung jauh dari akal dan lebih dekat kepada hawa nafsu (*hawâ'*)".[61] Keabadian bagi Al-Râzî, adalah objek keinginan dan akan dikejar sedemikian rupa melalui (pemikiran) Socrates, Plato, dan Aristoteles. Pengejarannya, yang dihindari oleh Epicureanisme, dijustifikasi berdasarkan alasan-alasan yang hati-hati—sebagian

karena ini dipahami (meski bukan dalam mazhab Epicureanisme) sebagai kebaikan *prima facie*—dan sebagian lagi atas dasar bahwa harapan akan keabadian berperan menunjang tujuan Epicurean membebaskan kita dari rasa takut mati. Karena monoteisme telah menghilangkan teror terhadap kehidupan akhirat pagan yang kejam; dan Islam, setidak-tidaknya bagi Al-Râzî, telah gagal memulihkannya. Akan tetapi, bagi mereka yang tidak dapat menerima realitas keabadian karena mereka yakin bahwa jiwa akan lenyap bersama raga, masih ada pelipur hati yang lebih khas Epicurean: "Karena rasa pedih adalah sensasi dan sensasi, adalah suatu sifat yang hanya dimiliki makhluk yang hidup".[62]

Al-Râzî berusaha keras menerapkan resep-resep Al-Kindî untuk menghilangkan kegelisahan dan penderitaan—dengan menganggap orang-orang yang kita cintai telah tiada, misalnya, dan menganggap bahwa kematian hanyalah memindahkan seseorang ke tempat yang lebih tinggi.[63] Namun, ia mengakui hal ini sukar: "rasa takut mati tidak pernah dapat dibuang sama sekali dari jiwa, jika kita tidak yakin bahwa setelah kematian jiwa akan berubah ke keadaan yang lebih baik"—suatu kesimpulan yang diakui sendiri oleh Al-Râzî sebagai sarat dengan kesulitan: "Karena persoalan ini menuntut argumentasi yang panjang-lebar, jika seseorang mencoba mencari bukti lebih daripada sekadar dugaan tanpa bukti (*khabar*). Sebenarnya tidak ada metode argumentasi apa pun yang dapat diadopsi tentang topik ini, setidak-tidaknya dalam buku ini. Karena subjek tersebut terlalu tinggi dan luas serta panjang, seperti yang telah saya singgung. Ini mensyaratkan pengujian dan pengkajian atas semua agama dan ritus yang meyakini atau menyatakan keyakinan tentang kehidupan akhirat dan putusan tentang mana yang salah dan mana yang benar"—suatu tugas yang Al-Râzî tidak berniat menggarapnya. Ia melepaskan diri dengan mengadopsi agnostis rintisan Socrates[64] yang penuh komitmen, tetapi dengan enteng dan tepat, memperlakukan keabadian dan kelenyapan jiwa secara terpisah: Bagi orang yang merasa pasti akan keadaan yang lebih baik di akhirat, kematian tidak mengakibatkan ketakutan.[65] Meskipun demikian, gagasan Epicurean bahwa mati "tidak berarti apa-apa bagi kita" tetap dapat

bergandengan tangan dengan ide Biblikal (Ayub 3: 13) tentang kematian sebagai penghabisan. Mengesampingkan tesis-tesis menjengkelkan (*yadhtharru*) dan problematis mengenai kehidupan sesudah mati, tegas Al-Râzî, kita dapat memuaskan mereka yang yakin bahwa jiwa mati bersamaan dengan badan, dengan menunjukkan pada mereka bahwa bahkan tanpa keabadian pun "kematian lebih bermanfaat bagi manusia daripada kehidupan", karena dalam kematian tidak ada penderitaan; sementara dalam kehidupan penderitaan bergandengan tangan dengan kesenangan.[66][]

14



Al-'Âmirî

Everett K. Rowson

Dengan kecanggihan metodologi, pengembangan metafisika dan pendekatan khasnya kepada masalah agama wahyu, pemikiran Al-Fârâbî tidak hanya melukiskan suatu perkembangan dari pemikiran Al-Kindî, tetapi juga perpisahan dengannya. Capaian akumulatif para penerjemah Bagdad, dan khususnya disiplin intelektual mazhab filsafat Bagdad yang dipimpin guru Al-Fârâbî, Mattâ ibn Yûnus, tampaknya telah menurunkan peran Al-Kindî sebelumnya ke peran pemrakarsa primitif, yang menempati posisi historis penting, tetapi hanya sedikit, kalaupun ada, dalam memberikan pengaruh filosofis yang kekal. Namun, bahwa kenyataannya tidak seperti itu, tampak jelas dari karya murid Al-Kindî yang terpenting, yaitu filosof Khurasan Abû Al-Hasan Muhammad ibn Yûsuf Al-'Âmirî' (w. 381 H/992 M).

Murid-murid langsung Al-Kindî yang kita ketahui sangatlah sedikit, dan hanya dua di antara mereka yang dapat dikatakan lebih dari sekadar bayang-bayangnya. Ahmad ibn Al-Thayyîb Al-Sarakhsî (w. 286 H/899 M) merupakan penulis produktif karya-karya filsafat, ilmiah, dan sastra yang mendapatkan perlindungan dan dukungan dari Khalifah Al-Mu'tadhid, tetapi kemudian dipenjara dan dieksekusi karena masalah politik. Tak satu pun dari karya-karyanya terselamatkan, dan kita tidak mempunyai bukti langsung tentang

murid-muridnya.[1] Yang agak lebih terkenal adalah Abû Zaid Al-Balkhî dari Khurasan (w. 322 H/934 M), yang setelah belajar beberapa tahun kepada Al-Kindî di Irak, kembali ke daerah asalnya, Balkh, tempat ia menulis secara ekstensif dalam banyak bidang, termasuk filsafat, sains, dan topik-topik kesastraan, juga agama dan teologi.[2] Sarjana-sarjana modern terutama mengenal karya geografis Al-Balkhî yang berpengaruh, tetapi sebuah risalah tentang kedokteran dan etika, yang berjudul *Mashâlih Al-Abdân wa Al-Anfus* juga terlestarikan.[3] Warisan Al-Kindî diteruskan oleh generasi berikutnya melalui dua murid Al-Balkhî yang cukup terkenal, Ibn Farîghûn,[4] yang tidak terlalu jelas asal-usulnya, pengarang *Jâmi' Al-'Ulûm*[5] dan Al-'Âmirî.

Seperti Al-Balkhî, Al-'Âmirî berasal dari Iran bagian timur, dan menghabiskan sebagian besar hidupnya di sana. Karena ia baru meninggal pada 381 H/992 M, berarti ia masih sangat muda ketika belajar kepada gurunya yang sudah lanjut usia, dan baru dua dekade setelah kematian gurunya ia pergi ke Barat, menghabiskan waktu lima tahun di Rayy, di Istana Wazir Dinasti Buwaihiyyah Ibn Al-'Amîd (w. 360 H/930 M), pelindung para filosof yang juga mempekerjakan Ibn Miskawaih (w. 421 H/1030 M) sebagai pustakawan. Dari Rayy, dia pergi mengunjungi Bagdad paling tidak dua kali. Di sana, ia dapat menjalin hubungan dengan para filosof setempat, yang dipimpin seorang Kristen, Yahyâ ibn 'Adî (w. 364 H/974 M); tetapi menurut Al-Tauhîdî (w. 414 H/1023 M), sejarahwan cemerlang dan tajam mengenai kehidupan intelektual kota pada masa itu, Al-'Âmirî tidak diterima dengan baik oleh para koleganya di Bagdad, yang memperlakukannya sebagai orang dari daerah yang terbelakang, dan ia segera kembali ke timur yang lebih bisa menerimanya. Pada tahun-tahun terakhirnya, Al-'Âmirî menikmati kemurahan hati figur-figur teras Istana Dinasti Samaniyyah, di Khurasan dan Transoxania, dan tinggal di ibu kota dinasti tersebut, Bukhara, serta kota utamanya Nisaphur, tempat dia meninggal pada 381 H/992 M.[6]

Ada sekitar 25 judul buah karya Al-'Âmirî yang cukup dikenal, enam di antaranya (atau tujuh berdasarkan sumber lainnya) masih ada dan telah dipublikasikan.[7] Maka, mungkin dengan

kekecualian Ibn Miskawaih, Al-'Âmirî adalah filosof Muslim yang terdokumentasi paling baik dalam rentang setengah abad antara Al-Fârâbî dan Ibn Sînâ. Bahwa ia menganggap dirinya sebagai penerus "mazhab" Al-Kindî jelas bukan hanya berdasarkan pernyataan-pernyataan eksplisitnya sendiri—ia memuji Al-Kindî dan Al-Balkhî, dengan mempertentangkan pemikiran mereka dengan "ocehan" Abû Bakr Al-Râzî (w. 313 H/925 M) dan kurang menyinggung Al-Fârâbî atau para filosof Bagdad lainnya[8]—tetapi juga dari spektrum dan isi karya-karyanya. Kita mempunyai bukti tak lengkap mengenai komentar-komentarnya paling tidak atas bagian-bagian dari *Organon*-nya Aristoteles dan beberapa judul yang mengisyaratkan ulasan langsung terhadap topik-topik dalam fisika dan metafisika Aristotelian dan Neoplatonik, di samping judul-judul lain yang berkaitan—seperti sejumlah karya Al-Kindî dan Al-Balkhî—dengan subjek-subjek non-filsafat semisal kedokteran, hortikultura, dan akhlak. Akan tetapi, yang menarik adalah bahwa dalam karya-karyanya yang masih ada, Al-'Âmirî, terutama sekali, ingin menunjukkan bagaimana filsafat dapat diterapkan pada persoalan-persoalan mengenai sifat dasar teologi dan bagaimana filsafat dan Islam tidak hanya dapat didamaikan, tetapi juga diperlakukan sebagai jalan menuju kebenaran yang saling melengkapi. Dalam pendekatan dan dalam perlakuannya terhadap Islam yang relatif konservatiflah, Al-'Âmirî menunjukkan dirinya sebagai pengikut Al-Kindî yang sebenarnya.

Barangkali bukti yang paling mengesankan atas pandangan-pandangan Al-'Âmirî' tentang akal dan wahyu adalah karyanya yang sangat terkenal, *Al-I'lâm bi Manâgib Al-Islâm*.[9] Dengan memusatkan perhatian pada khalayak awam, ia menegaskan dalam karya ini pentingnya penyelidikan rasional terhadap keyakinan dan praktik religius, dan, berdasarkan klaimnya bahwa tujuan puncak pengetahuan adalah perilaku bajik dan arif, berusaha secara terprogram membandingkan Islam dengan agama-agama lain untuk menunjukkan bagaimana Islam lebih berhasil dalam mencapai tujuan tersebut daripada agama-agama lain. Dalam bab-bab pendahuluannya ini, Al-'Âmirî meninjau kegunaan ilmu-ilmu sekuler—yang diwakili oleh kuadrivium (*quadrivium:* empat seni li-

teral pada Abad Pertengahan; yakni aritmetika, musik, geometri, dan astronomi)—dan ilmu-ilmu agama—Hadis, Syariah, dan Teologi—dan membela nilai dari masing-masing jenis pengetahuan ini dari serangan pengikut lainnya; ia lebih jauh menegaskan kesetaraan validitas dari setiap ilmu agama, dengan mendukung studi syariah berlawanan dengan ahli hadis konservatif, studi teologi berlawanan dengan para faqih konservatif, dan studi hadis berlawanan dengan para faqih dan teolog rasional. Ia mengkhususkan kritiknya pada filosof, sofis palsu, dan "kaum esoteris" (yang ia maksudkan adalah kalangan Ismâ'îliyyah) tertentu yang mengklaim bahwa orang yang cukup tercerahkan dapat menanggalkan ketaatan terhadap kewajiban-kewajiban agama. Secara umum, Al-'Âmirî mempertahankan keunggulan ilmu agama terhadap ilmu sekuler; meskipun akal dapat membuktikan validitas pengetahuan wahyu, kedudukan para nabi tetap di atas para filosof. Dia kemudian mencurahkan bab-bab tertentu dalam buku ini untuk memperlihatkan superioritas Islam atas Kristen, Yahudi, Majusi, dan Manichaenisme dalam hal kepercayaan, ritual, organisasi politik, struktur sosial, dan upaya intelektual, dan dalam bagian apendiksnya, membela Islam dari pelbagai serangan atas persetujuannya terhadap kekerasan, faksionalismenya, ambiguitas Kitab Sucinya, dan klaim-klaim problematisnya, seperti yang digambarkan dalam Kitab Suci Yahudi dan Kristen.

Karya ini disebut secara jelas dalam catatan Al-Tauḥîdî tentang perdebatan sengit yang terkenal antara Al-Maqdisî, seorang anggota Ikhwân Al-Shafâ' (lihat Bab 15), dan agamawan konservatif Al-Jarîrî. Dalam perdebatan tersebut, argumen Al-Jarîrî mengangkat perbedaan mendasar antara para anggota mazhab Al-Kindî dan para filosof Bagdad dalam bersikap terhadap agama wahyu.[10] Ketika menyerang Ikhwân karena upaya mereka hendak menyelaraskan filsafat dengan syariah, Al-Jarîrî merujuk pada upaya-upaya terdahulu untuk melakukan hal yang sama dengan memberi tiga contoh spesifik: Abû Zaid Al-Balkhî, yang menyamakan filsafat dan *syari'ah* dengan ibu dan ibu susuan, Abû Tammân Al-Nîsâbûrî, filosof kurang dikenal yang beraliran Ismâ'îliyyah, dan Al-'Âmirî yang menurut Al-Jarîrî dianiaya karena pandangan-pandangan kafirnya,

yang terpaksa mencari perlindungan kepada Ibn Al-'Amîd, dan berusaha meraih kembali simpati awam dengan menulis karya-karya yang mendukung Islam. Dalam pasasi ini juga, Al-Tauhîdî menggambarkan gurunya, Abû Sulaimân Al-Sijistânî dari mazhab filsafat Bagdad, sebagai orang yang sama-sama menentang jenis penyelarasan yang dibayangkan oleh Ikhwân, meskipun dengan alasan-alasan yang sangat berbeda dengan alasan-alasan Al-Ja'îrî: berbeda jauh dengan para filosof semisal Al-Balkhî dan Al-'Âmirî, mazhab "antaragama" Bagdad merasa perlu untuk menjaga sejauh mungkin diskusi-diskusi filsafat mereka dari wilayah agama wahyu demi kepentingan mereka.

Di samping pembelaan umumnya terhadap Islam, Al-'Âmirî juga menerapkan argumen-argumen filosofis pada masalah-masalah teologi, seperti tampak dengan sangat jelas dari bahasannya mengenai "nasib" jiwa manusia setelah mati dalam karyanya *Al-Amad 'alâ Al-Abad*.[11] Dengan banyak bersandar pada komentar Neoplatonik atas *Phaedo*-nya Plato yang hilang, Al-'Âmirî dalam buku ini mengemukakan kembali sekumpulan argumen standar bagi kekekalan jiwa, disertai dengan pengkajian terhadap psikologi Aristotelian seperti yang sudah dimodifikasi dalam tradisi Neoplatonik Alexandrian. Sungguhpun para filosof Yunani pagan tak mengakui kebangkitan jasmani, tetapi mereka menerima kekekalan jiwa, pahala, dan siksa dalam hidup sesudah mati, Al-'Âmirî mengemukakan ayat-ayat Al-Quran yang berhubungan dengan surga dan neraka sebagai pelengkap yang diperlukan bagi analisis filosofis—dengan memberikan informasi sangat penting yang tidak dapat diakses oleh intelek manusia semata—tetapi tetap memelihara agnostisisme yang hati-hati mengenai bentuk eksak kebangkitan jasmani. Dalam bab-bab pendahuluan karya ini, ia menawarkan suatu pengkajian terhadap filsafat Yunani awal, dengan merangkum kehidupan dan pendapat Empedocles, Pythagoras, Socrates, Plato, dan Aristoteles, serta menegaskan hubungan historis antara tradisi kenabian dan filsafat; bab-bab ini ternyata terbukti menjadi bagian yang paling berpengaruh dari seluruh karya Al-'Âmirî, yang muncul kembali dengan berbagai bentuk dalam sebagian besar doksografi (*doxographies*) utama abad-abad berikutnya.

Dalam dua buah karyanya yang lain, Al-'Âmirî menerapkan konsep-konsep Aristotelian dan Neoplatonik pada persoalan pelik tentang kehendak bebas dan keterpaksaan (*predestinasi*). *Inqâdh Al-Basyar min Al-Jabr wa Al-Qadar*,[12] yang pertama dari kedua karya itu, memusatkan pada masalah ini sebagaimana telah dirumuskan oleh para teolog Islam, tetapi mencoba untuk memecahkannya dengan analisis sebab-akibat Aristotelian; kesimpulannya ditampilkan sebagai "jalan tengah" antara dua ekstremis, dan disejajarkan dengan pernyataan terkenal Abû Hanîfah yang menolak baik pemaksaan (*jabr*) Tuhan maupun kewenangan tak terbatas manusia (*tafwîdh*). Dalam karya ini, seperti dalam karya-karya Al-'Âmirî yang lain, afiliasi teologisnya pada hakikatnya sangat dekat dengan Mâturîdiyyah; Mu'tazilah adakalanya jelas-jelas diserang namanya, sementara Asy'ariyyah diserang lebih pada doktrinnya, tetapi secara anonim. Dalam karya ini, Al-'Âmirî juga berulang-ulang menyebut secara eksplisit doktrin Al-Kindî, dengan mengidentifikasi tindakan kreasi Tuhan dari ketiadaan (*ibdâ'*) sebagai suatu bentuk sebab-akibat yang unik, yang berbeda dengan dan superior daripada empat sebab Aristotelian. Dalam karyanya terkemudian, *Al-Taqrîr li Aujuh Al-Taqdîr*,[13] dia mengulang-ulang sebagian besar argumen ini, tetapi menyikapi seluruh persoalan tersebut dengan cara yang lebih murni filosofis, dengan bersandar terutama pada pembahasan Aristoteles mengenai peluang dalam *Physics*.

Suatu karya yang lebih teknis, *Al-Qaul fî Al-Ibsâr wa Al-Mubsâr*,[14] dicurahkan terutama untuk meninjau ulang berbagai teori Yunani tentang optik dan fisiologi "penglihatan"; bahkan, di sini Al-'Âmirî lagi-lagi menunjukkan kepeduliannya terhadap masalah-masalah teologis, dengan melancarkan serangan pedas atas pandangan bahwa tindakan manusia selalu diintervensi Tuhan (*okasionalisme*), teologis, dan membingkai seluruh pembahasan itu dengan dua keluhan tentang anti-intelektualisme dewasa ini.

Walaupun beragam aspek ajaran filosofis Al-'Âmirî muncul dalam semua karya ini, satu-satunya contoh yang masih tersisa yang mendekati penjelasan tentang suatu sistem filsafat adalah karyanya *Fushûl fî Al-Ma'âlim Al-Ilâhiyyah*,[15] yang pada dasarnya terdiri dari sebuah parafrase atas *Liber de Causis* yang terkenal itu, yang juga

merupakan pengolahan kembali dari *Elements of Theology* Proclus. Meski mengakui unsur-unsur dasar (*hypostases*) Neoplatonisme Plotinian seperti Al-Kindî, sistem Al-'Âmirî tidak memuat kompleksitas *henads*-nya Proclus maupun intelek-intelek mengalir yang dikaitkan dengan benda-benda langit seperti yang ditemukan dalam Al-Fârâbî dan Ibn Sînâ. Perhatian utamanya pada unsur dasar jiwa, posisi perantaranya dalam alam semesta dan konsekuensi-konsekuensi etis posisi tersebut, sangat mirip dengan apa yang kita jumpai dalam karya-karya etika tokoh sezamannya, Ibn Miskawaih, yang tak diragukan lagi, merujuk beberapa sumber dasar yang sama.

Meskipun ia jarang mengutip para filosof Yunani atau karya-karya mereka dengan menyebut nama, Al-'Âmirî jelas memiliki akses luas kepada bahan-bahan Yunani yang telah diterjemahkan, terutama bahan-bahan yang pseudonim. Di samping *De Causis,* ia juga mengutip beberapa bagian *Theology of Aristotle, Liber de Pomo,* serta doksografi ganjil pseudo-Ammonius, dan pengaruh dari karya-karya lain yang tak dapat diidentifikasi tetapi dapat dideteksi sepanjang karya-karyanya. Rentang karya-karya Yunani yang ada padanya akan meningkat, jika kita dapat meyakini bahwa dialah yang mengarang karya berjudul *Al-Sa'âdah wa Al-Is'âd*[16], suatu doksografi penting mengenai pemikiran etika dan politik yang di dalamnya kutipan-kutipan luas dari Plato dan Aristoteles, dan juga dari berbagai filosof sebelum dan sesudah Socrates, disejajarkan dengan literatur hikmah Sassaniyyah, Al-Quran, dan hadis, figur-figur religius Islam dan penyair-penyair Arab terkemuka, untuk menyusun suatu uraian yang koheren tentang kebahagiaan, baik individu maupun negara.

Interpretasi Al-'Âmirî terhadap filsafat Yunani secara keseluruhan, dan terutama kecenderungan khususnya kepada Neoplatonisme, secara umum dapat disejajarkan dengan karya-karya tokoh sezamannya, terutama Ibn Miskawaih dan, dengan beberapa catatan, Ikhwân Al-Shafâ'; akan tetapi, dalam hal kepedulian khususnya meyakinkan orang-orang yang memiliki komitmen religius agar menerima dan menggunakan filsafat ini, dia agaknya menjadi wakil paling akhir dari tren yang diprakarsai oleh Al-Kindî.

Dalam hal pencapaian suatu rekonsiliasi yang memiliki pengaruh awet antara filsafat dan Islam, hal ini bertumpu pada landasan yang berbeda, yakni pemikiran filosof Khurasan lain dari generasi berikutnya, Ibn Sînâ. Ibn Sînâ tidak banyak menggunakan pemikiran pendahulunya, kecuali Al-Fârâbî, dan ia menyerang para pengikut Al-Kindî umumnya, dan juga Al-'Âmirî, secara eksplisit.[17] Apa, dan bagaimana pemikiran Al-'Âmirî memberikan sumbangan bagi sintesis baru Ibn Sînâ merupakan pertanyaan yang memerlukan penelitian lebih lanjut.[]

15 Ikhwân Al-Shafâ'



Ian Richard Netton

Pendahuluan: Kancah Sinkretisme

Ikhwân Al-Shafâ' (Persaudaraan Suci) menarik banyak minat dan perhatian orang-orang yang mengkaji perkembangan pemikiran Arab dan Islam. Mereka sangat disayangi oleh kaum Ismâ'îlî (Ismâ'îliyyah) yang mengklaim Ikhwân Al-Shafâ' sebagai bagian dari mereka (lihat Netton [1982]: 95–104). Mereka terus membangkitkan rasa penasaran karena sifat sintetis pemikiran mereka, di samping misteri identitas dan asal-usul mereka. Bab ini akan berfokus terutama pada masalah pertama dan hanya akan menyinggung masalah kedua secara singkat saja. Pemikiran mereka sangat layak memperoleh lebih dari sekadar kajian artifisial, karena Ikhwân sangat dikenal di Timur Tengah, sebagaimana Hegel, Kant, dan Voltaire sangat dikenal di Barat. Penyebutan-diri mereka sebagai "Orang-orang yang tertidur dalam gua Adam" (*Rasâ'il*, 4: 18), yang jelas diambil dari Al-Quran dan Tujuh Orang Yang Tertidur dalam legenda Ephesus, mencerminkan misteri identitas mereka. Dan kendatipun ada beberapa hal yang kurang jelas mengenai pemikiran mereka—misalnya, apakah mereka Ismâ'îliyyah atau bukan—masih ada banyak hal yang dapat diceritakan secara memuaskan dan meyakinkan mengenai pemikiran tersebut. Khususnya, meski tak semestinya dan tak adil menyebut pemikiran mereka sebagai sinkretisme total, sama sekali tidak diragukan bahwa pengaruh

gagasan Plato, Aristoteles dan, terutama, Plotinus ada dalam filsafat Ikhwân. Unsur-unsur itu akan ditelaah dalam bab ini.

Titik tolak yang sangat berguna dalam menganalisis filsafat ini adalah kota Basrah di Irak Selatan. Seperti watak filsafat tersebut, kota ini dahulu—dan sekarang—sangat terbuka bagi kontak dan pengaruh luar. Dalam tajuk berita belakangan ini, karena Perang Irak-Iran 1980-an dan Perang Teluk 1991, kota tersebut sangat terkenal pada Abad Pertengahan sebagai tempat kelahiran filologi Arab. Ia pun menjadi "rumah" bagi berbagai ragam kaum imigran dari wilayah yang berbeda, seperti Sind, India, dan Malaya. Kegiatan komersial dan finansialnya menjadikan kota Basrah Abad Pertengahan setara dengan London atau Tokyo sekarang ini, dengan segenap nuansa kosmopolitan yang diimplikasikannya. Kita mengawali pembicaraan ini dengan menyebut Kota Basrah karena banyak sarjana yakin bahwa kota tersebut merupakan tempat asal Ikhwân. "Yang selain itu", seperti telah saya singgung di tempat lain, tentunya hanya dugaan. Sumber-sumber Arab menyebutkan nama masing-masing secara berlainan dan, barangkali, ini merupakan tindakan kerahasiaan yang berhasil mereka upayakan pada masa itu sehingga hanya sedikit sekali yang kita ketahui tentang kehidupan mereka pada zaman kita sekarang. Laksana perkemahan kekasih yang telah ditinggalkan dalam syair Arab kuno, jejak-jejak perjalanan kehidupan mereka meredup dan tinggal bayang-bayang, (Netton [1982]: 1).

Karena itu, di sini kita tidak akan terlampau risau mengenai ketepatan identitas para filosof ini, dan juga tentang masa hidup mereka selain menempatkan mereka secara longgar pada abad ke-10 atau ke-11 Masehi. Namun, tentu saja, kita dapat menolak dengan agak pasti sejak permulaan gagasan tak wajar bahwa pengarang tulisan-tulisan Ikhwân Al-Shafâ', *Rasâ'il*, yang sebenarnya adalah Khalifah Keempat 'Alî ibn Abî Thâlib (w. 40 H/661 M), atau Imam Keenam Ja'far Al-Shâdiq (w. 148 H/765 M).

Ikhwân Al-Shafâ' menghasilkan—sebagai *magnum opus*-nya—apa yang terhimpun ke dalam sebuah ensiklopedi sesungguhnya, suatu kumpulan tulisan yang terdiri dari 52 *Risâlah* dengan keluasan dan kualitas beragam yang mengkaji subjek-subjek berspektrum

luas yang merentang dari musik sampai sihir. Tekanannya bersifat amat didaktik, sedangkan kandungannya sangat eklektik. Ini memberikan cerminan pedagogis dan kultural zaman mereka serta beragam filsafat dan kredo masa itu. *Rasâ'il* sendiri dibagi dengan apik menjadi empat bagian utama: 14 terfokus pada ilmu matematis, 17 membahas ilmu kealaman, 10 berhubungan dengan ilmu psikologis dan intelektual, dan 11 mengakhiri empat jilid edisi Arab terakhir dengan memusatkan perhatian pada apa yang disebut metafisika atau ilmu teologis. Aspek pokok *Rasâ'il* adalah bagian utamanya yang menampilkan perdebatan panjang antara manusia dan para utusan dari kerajaan binatang; ini mengisi sebagian besar *Risalah* ke-22 yang berjudul *On How the Animals and Their Kinds are Formed* (Netton [1982]: 2). Bagian ini telah diteliti secara ilmiah, dianalisis serta diterjemahkan oleh L.E. Goodman (1978).

Namun, Seyyed Hossein Nasr (1978: 39) memperingatkan bahwa "sumber-sumber mengenai Ikhwân, hendaknya tidak dianggap sebagai teks historis semata". Dia menerjemahkan bagian dari suatu wacana (*Rasâ'il*, 4: 42), yang di dalamnya "mereka sendiri menginformasikan kepada pembaca mengenai universalitas sumber-sumber mereka, dengan memasukkan Wahyu dan Alam, di samping teks-teks tertulis," sebagai berikut:

> Kita telah mengambil pengetahuan dari empat buku. Buku *pertama* berisi ilmu-ilmu matematis dan kealaman yang telah dibangun oleh orang-orang bijak dan para filosof. *Kedua* terdiri dari kitab-kitab wahyu seperti Taurat, Injil dan Al-Quran, dan lembaran-lembaran catatan (*shuhuf*—penerj.) lain yang dibawa oleh para nabi melalui malaikat Wahyu. *Ketiga* adalah buku-buku tentang Alam yang merupakan gagasan-gagasan (*shuwar*) dalam pengertian Platonik mengenai bentuk-bentuk (*asykâl*) ciptaan yang secara aktual ada, dari susunan benda-benda langit, pembagian zodiak, gerak bintang, dan sebagainya ... hingga perubahan unsur-unsur, produksi pelbagai jenis mineral, tumbuhan dan binatang, dan berbagai ragam industri manusia ... *Keempat* terdiri dari buku-buku ilahiah yang hanya menyentuh orang-orang suci

dan malaikat mana yang dekat dengan makhluk-makhluk pilihan, serta jiwa-jiwa yang mulia dan suci ....

Karena itu, kita tidak boleh mengabaikan keragaman bahan sumber yang dijadikan sandaran oleh Ikhwân, meskipun dalam bab ini kita membatasi diri pada unsur-unsur yang lebih "filosofis" dari sumber-sumber tersebut. Lebih jauh lagi, tulisan berikut mengandaikan suatu latar belakang atau, dengan kata lain, suatu kancah sinkretisme, suatu lingkungan Timur Tengah yang sangat akrab dengan pemikiran Plato dan Aristoteles, yang diserap, tetapi didandani dalam bentuk masing-masing, dengan beberapa perubahan pada sebagian besar (tetapi tidak berarti semua) terjemahan kumpulan tulisan karya Aristoteles. Akhirnya, kita mencatat adanya teks-teks pseudo-Aristotelian dalam latar belakang, seperti *Theologia Aristotelis* yang terkenal, yang jauh lebih sesuai dengan filsafat Plotinus daripada filsafat orang Stagira/Aristoteles (lihat Netton [1989]: 12–13). Berdasarkan ini semua, tidak terlalu mengherankan jika *Rasâ'il Ikhwân Al-Shafâ'* dianggap sinkretis.

Pythagoras: Filsafat dan Angka

Bahkan, sekadar membaca selintas teks *Rasâ'il* akan menemukan betapa besar perhatian Ikhwân kepada angka. Sebaiknya seseorang mempelajari terlebih dahulu matematika dan bilangan sebelum mempelajari cabang-cabang pengetahuan lain (yang lebih tinggi), seperti fisika, logika, dan ketuhanan (*Rasâ'il*, 1: 49). Ikhwân memegang "keyakinan Pythagorean bahwa sifat dasar hal-hal yang diciptakan adalah sesuai dengan sifat dasar bilangan" dan menyatakan: "Inilah mazhab pemikiran Ikhwân kami" (Netton [1982]: 10). Mereka juga mengikuti kaum Pythagorean dalam hal kepedulian-nya yang besar kepada angka-angka tertentu: secara khusus, Ikhwân memberikan perhatian khusus terhadap angka empat, suatu penghormatan yang melampaui bidang matematika murni: mereka menaruh perhatian, misalnya, pada empat musim, empat angin, empat arah mata angin, dan empat unsur Empedoclean. Terdapat empat sifat dasar dan empat jenis cairan dalam diri manusia. Kecapi mempunyai empat senar dan bahkan materi dapat dibagi menjadi empat jenis. Alasan di balik pemuliaan terhadap angka

tertentu semacam ini mudah ditemukan: Tuhan menciptakan "banyak hal dalam kelompok empat-empat dan ... materi-materi alam tersusun secara empat-empat yang pada dasarnya berkaitan, atau selaras, dengan empat prinsip spiritual yang berkedudukan di atas mereka, yang terdiri dari Sang Pencipta, Akal Universal, Jiwa Universal, dan Materi Pertama" (Netton [1982]: 11).

Bagi Ikhwân, seseorang dapat belajar tentang keesaan Tuhan dengan mengetahui hal-hal yang berkenaan dengan angka dan mereka menyatakan: Pythagoras percaya bahwa yang kedua menuntun ke yang pertama (*Rasâ'il*, 3: 200). Kendatipun mencurahkan perhatian mereka pada bilangan, Ikhwân berusaha menghindarkan diri dari kesalahan utama kaum Pythagorean, seperti dicatat oleh Aristoteles, ketika angka dan hal yang diangkakan dirancukan. Mereka juga menolak gagasan-gagasan Pythagorean tentang perpindahan jiwa (reinkarnasi), dan lebih berpegang pada gagasan bahwa penyucian yang tercapai dalam satu kali kehidupan di bumilah yang dapat memasukkan manusia ke dalam surga (Netton [1982]: 12–14).

Plato: Filsafat dan Pahlawan

Meskipun ada beberapa rujukan, tidak ada pembahasan mendalam tentang, atau berkaitan dengan, Bentuk-Bentuk atau "Idea-Idea" (*ideai*) Platonik dalam *Rasâ'il Ikhwân Al-Shafâ'*. Karena itu, *Rasâ'il* tidak dapat dikatakan bersifat Platonik. Akan tetapi, yang sangat ditekankan Ikhwân adalah konsepsi mereka mengenai filosof Platonik sebagai pahlawan (*hero*). Dalam bagian-bagian yang mempunyai kaitan erat setidak-tidaknya dengan kerangka-kerangka dialog *Phaedo* dan *Crito*, Socrates dikagumi dan dihormati sebagai seorang filosof besar yang tahu bagaimana cara mati dengan gagah berani. Yang juga menarik adalah bahwa Ikhwân menyesuaikan deskripsi mengenai adegan kematian Socrates dengan doktrin mereka sendiri. Socrates dibuat seolah mengucapkan terminologi yang sangat mengingatkan kita akan hierarki pilihan Ikhwân (Netton [1982]: 16–19) sendiri. Pandangan Plato sendiri bahwa raga merupakan penghalang bagi tercapainya kesempurnaan jiwa juga dianut Ikhwân Al-Shafâ', tetapi mereka menolak epistemologi

Plato yang mencurigai persepsi indra. Ikhwân "menjelaskan dengan cermat bahwa metode pengajaran haruslah melalui indra, kemudian dengan intelek, dan akhirnya dengan deduksi logis; tetapi tanpa indra, seseorang tidak dapat mengetahui apa-apa" (*Rasâ'il* 3: 424). Itulah perbedaan yang paling jelas antara pandangan ini dan pandangan Plato (Netton [1982]: 17–18).

Aristoteles: Filsafat, Definisi, dan Struktur

Dari sudut pandang filsafat, secara longgar dapat dikatakan bahwa *Rasâ'il Ikhwân Al-Shafâ'* didasarkan pada dua landasan: Aristotelianisme dan Neoplatonisme. Namun, yang harus dikatakan dan ditekankan segera sejak awal, dalam setiap ulasan mengenai Aristotelianisme atau Neoplatonisme-nya Ikhwân adalah bahwa mereka menggunakan doktrin-doktrin Aristoteles dan Plotinus dan mengubah bentuk doktrin-doktrin tersebut sesuai dengan keyakinan mereka sendiri, yang tidak selalu menghasilkan suatu cangkokan yang diakui oleh Aristoteles ataupun Plotinus.

Bahwa Ikhwân menghormati Aristoteles mudah dibuktikan. Terlepas dari pengaruh Aristoteles terhadap kandungan dan terminologi *Rasâ'il* mereka, Ikhwân membuat "suatu cerita tentang Muḥammad, yang di dalamnya Nabi menyatakan bahwa seandainya Aristoteles masih hidup sehingga mengetahui pesan Islam yang dibawanya, filosof Yunani itu pasti akan masuk Islam: (*Rasâ'il*, 4: 179; Netton [1982]: 19).

Selain rujukan-rujukan langsung, kepada sejumlah risalah penting Aristoteles yang juga mendasari *Rasâ'il* (lihat terutama Netton [1982]: 115, catatan 79), kontribusi utama Aristoteles pada karya-karya Ikhwân adalah dalam bidang terminologi metafisika, suatu bidang yang sering "diserbu" oleh terminologi Neoplatonisme. Karena itu, kita menemukan istilah substansi dan aksiden, materi dan bentuk, potensi dan aktualitas, dan beberapa istilah Aristotelian lain yang tersebar di seluruh teks Ikhwân. Di sini, cukup diberikan dua contoh bagaimana istilah-istilah dasar Aristoteles di-neo-Platonis-kan: yang *pertama* berkaitan dengan empat sebab klasik Aristoteles:

> Di antara empat sebab tumbuhan, dua yang dapat dianggap/diakui bersifat Aristotelian: sebab material tumbuhan adalah ... empat unsur, sebab finalnya (*al-'illah al-ilghâ'iyyah*) adalah ketentuan penyediaan makanan bagi binatang; tetapi sebab efisiennya (*al-'illah al-fâ'iliyyah*) adalah kekuatan Jiwa Universal; sedangkan sebab formalnya (*al-'illah al-shûriyyah*) berkaitan dengan alasan-alasan kebinatangan yang panjang penjelasannya.
>
> (*Rasâ'il*, 2: 155; Netton (1982): 25)

Contoh *kedua* menggambarkan apa yang dilakukan Ikhwân terhadap kategori-kategori Aristoteles. Jika hierarki, pembagian, dan emanasi dapat dikatakan merupakan ciri-ciri kunci Neoplatonisme, setidak-tidaknya dua yang pertama, tampak jelas secara utuh dalam kutipan berikut:

> Substansi, pertama-tama, terbagi ke dalam aspek-aspek jasmani (*jasmânî*) dan spiritualnya (*rûḥânî*). Substansi jasmani kemudian dibagi lagi menjadi yang berkaitan dengan alam langit atau alam angkasa (*falakî*) dan alam natur (*thabî'î*), dan begitu seterusnya hingga pembagian akhir: menjadi binatang-binatang yang lahir dari kandungan, dari telur, dan dari materi yang telah membusuk. Kuantitas (*kam'n*) juga dibagi menjadi kuantitas yang terpisah (*munfashil*) dan yang terikat (*muttashil*).
>
> (*Rasâ'il*, 1: 408–9; Netton [1982]: 37)

Barangkali, metamorfosis (perubahan bentuk) paling luar biasa yang mengambil alih istilah-istilah Aristoteles adalah berikut ini, ketika bentuk dikemukakan dalam terma substansi:

> Ikhwân menulis: Ketahuilah bahwa ada dua jenis bentuk (*al-shûrah*): yang menyusun (*muqawwimah*) dan yang menyempurnakan (*mutammimah*). Para sarjana menyebut bentuk-bentuk yang menyusun sebagai substansi (*jawâhir*) dan bentuk-bentuk yang menyempurnakan sebagai aksiden (*a'râdh*).
>
> (*Rasâ'il*, 1: 401; Netton [1982]: 45)

Plotinus: Filsafat, Emanasi, dan Hierarki

Titik fokus penting dalam studi atas *Rasâ'il Ikhwân Al-Shafâ'* adalah Neoplatonisme yang meresapi seluruh teksnya. Penelitian terhadap penggunaan hal-hal kunci doktrin ini oleh Ikhwân Al-Shafâ', karenanya, akan mengakhiri bab ini.

Baik emanasi maupun hierarki, yang merupakan istilah-istilah kunci Neoplatonisme klasik, tergambar dengan jelas dalam pemikiran Ikhwân Al-Shafâ'. Dengan menggunakan tamsil matahari, yang mempunyai kesamaan dengan pembandingan yang dipakai oleh Plotinus sebelumnya, Ikhwân menyatakan:

> Bagaimana kemurahan dan kebaikan yang terdapat pada Tuhan memancar (*afâdhah*) dari-Nya "melalui keniscayaan kebijaksanaan" (*bi-wâjib al-hikmah*) sebagaimana cahaya dan kecemerlangan memancar dari matahari. Produk pertama emanasi (*faidh*) terus-menerus ini disebut Akal Aktif (*al-'aql al-fa'âl*), yang darinya kemudian memancar Akal Pasif (*al-'aql al-munfa'il*) atau Jiwa Universal; dari yang terakhir inilah memancar Materi Pertama.
>
> (Netton [1982]: 35)

Namun, perbedaan besar antara Plotinus dan Ikhwân Al-Shafâ' segera terlihat dalam hierarki wujud Ikhwan. Plotinus memostulatkan suatu struktur yang relatif "sederhana", setidak-tidaknya dalam komposisinya jika tidak dalam elaborasi teologisnya, tentang Yang Esa, Akal, dan Jiwa. Ikhwân mengembangkan hierarki wujud ini menjadi sembilan tingkat struktur emanasi yang terdiri dari:

Sang Pencipta

↓

Akal

↓

Jiwa

↓

Materi Pertama

↓

Alam

↓

Raga (Substansi Material) Mutlak

↓

Bola Langit

↓

Empat Unsur

↓

Wujud-wujud dunia ini
(mineral, tumbuhan, dan binatang)

(*Rasâ'il*, 1: 54;, *R*, 3: 56, 181)

Tampak bahwa dalam kompleksitas dan kemajemukan unsur-unsur dasar tersebut, "semangat" pandangan para tokoh Neoplatonik terkemudian seperti Iamblichus (sekitar 250–326 M.) dan Proclus (412–85 SM.) sangat asing. Dari kajian yang sangat singkat pun terhadap *Rasâ'il,* terlihat jelas bahwa konsep mereka mengenai emanasi dan hierarki mendominasi keseluruhan teks secara mendalam dan menukik, bahkan menyerbu dan "me-Neoplatonis-kan" kategori-kategori Aristoteles sendiri (lihat Netton [1982]: 36–37). Sedangkan tentang pandangan mereka mengenai Tuhan, jelaslah bahwa Ikhwân memahami-Nya dengan dua cara

yang berbeda dan timpang: di satu sisi, Tuhan dilekati dengan banyak karakteristik Neoplatonik klasik seperti kemustahilan-Nya diketahui; di sisi lain, di bagian lain dalam teks, Dia adalah Tuhan versi Al-Quran yang tradisional, yang mempunyai karakteristik sesuai dengan ajaran Islam yang diakui. Tidak ada upaya khusus yang dilakukan oleh Ikhwân untuk mempertemukan pandangan-pandangan yang acapkali berlawanan atau bertentangan mengenai Tuhan (lihat Netton [1982]: 39–42).

Neoplatonisme *Rasâ'il* yang dihasilkan oleh Ikhwân Al-Shafâ' tidak mungkin terlalu ditekankan. Penyerapan karya-karya ini, di samping elemen Aristotelian dan elemen-elemen lainnya, menjadikan *Rasâ'il* sebagai salah satu karya paling sinkretis yang dikenal dalam sejarah perkembangan intelektual pemikiran Islam. Namun, perlu disebutkan di sini, kita tidak boleh membiarkan tulisan-tulisan mereka memberikan kesan suatu sinkretisme yang sama sekali tidak orisinal dan tidak berarti apa-apa. *Rasâ'il* bukan sekadar penggabungan total dari berbagai pengaruh. Realitasnya jauh lebih subtil, seperti yang saya harap akan menjadi jelas dari paragraf-paragraf penutup. Sinkretisme barangkali menjelaskan sebagian kontradiksi dalam teks mereka; tetapi tujuan mereka ini menerangkan orisinalitas mereka yang sebenarnya.

Apa yang sesungguhnya diinginkan Ikhwân Al-Shafâ', dan apa tujuan yang ingin dicapai dengan menggunakan setiap doktrin Islam dan non-Islam yang dapat mereka kumpulkan, adalah keselamatan yang hendak dicapai melalui penyucian diri dalam kehidupan ini. Sebagaimana telah sering saya rangkumkan di tempat-tempat lain:

> Mereka adalah para guru Neoplatonik, yang bermaksud dan didorong oleh motif penyebaran doktrin tentang kesucian, yang dicapai melalui asketisme, hidup mengekang diri dan lurus, sebagai paspor untuk masuk Surga. Tiang-tiang doktrin ini adalah toleransi, saling tolong (*ta'âwun*) dan filsafat eklektisisme *yang memanfaatkan setiap teks* yang dapat menunjang ajaran mereka sendiri.
>
> (cetak miring dari saya: Netton [1982]: 108)

Apakah Ikhwân Al-Shafâ' benar-benar Muslim? Pertanyaan ini dapat dijawab dengan dua cara, bergantung pada sejauh mana eksklusif atau inklusifnya citra yang dimiliki seseorang mengenai Islam (Netton [1982]: 106). Barangkali, cara yang baik untuk mencirikan atau mengikhtisarkan mereka adalah menyebut Ikhwân sebagai "Orang-Orang Muslim yang Bijak" (Netton [1981]: 67). Mereka sangat menghormati pengetahuan dan kebijaksanaan. Karena menghargai intelek, mereka sering melalaikan tubuh dalam cara yang betul-betul asketis dan Platonik (*ibid.*: 66). Minat mereka pada kecermatan pemikiran, dan pandangan-pandangan yang mendukung gagasan mereka, kadang telah membawa mereka kepada eklektisisme rumit yang mencakup pandangan orang Kristen atau orang India, dan juga membuahkan capaian-capaian lanjut mereka dalam matematika. Apakah mereka benar-benar filosof atau sekadar intelektual pembual (*magpies*) tanpa suatu sistem yang jelas? Jika seseorang mendefinisikan filosof menurut pengertian etimologis aktual kata itu, maka jawabnya "ya". Mereka mungkin tidak melahirkan suatu sistem tunggal yang "rapi", tetapi Wittgenstein juga tidak! Teks mereka kadang tampak sarat dengan kontradiksi-kontradiksi, tetapi tidak diragukan lagi bahwa teks itu ditopang oleh pendirian filosofis dan teologis yang asli, suatu pendirian tentang keselamatan melalui asketisme dan kebijaksanaan.[]

16 Ibn Sînâ



Shams Inati

Hidup dan Karyanya

Ibn Sînâ atau Avicenna (370–429 H/980–1037 M),[1] juga dikenal sebagai *Al-Syaikh Al-Ra'îs*, adalah seorang dari sedikit pemikir Muslim Abad Pertengahan yang telah menulis autobiografi, yang kemudian dituntaskan oleh muridnya Abû 'Ubaid Al-Jûzjânî.[2] Autobiografi/biografi itu kemudian disebarkan oleh sejumlah penulis biografi, seperti Al-Baihaqî (w. 565 H/1170 M), Al-Qifthî (w. 646 H/1248 M), Ibn Abî Ushaibi'ah (w. 669 H/1270 M) dan Ibn Khallikan (w. 680 H/1282 M).[3]

Ibn Sînâ lahir di Afshanah (desa kecil dekat Bukhara, Ibu Kota Dinasti Sâmâniyyah), tempat ayahnya 'Abd Allâh, yang berasal dari Balkh, bertemu dan menikah dengan Sitârah. Pasangan ini mempunyai tiga putra, 'Alî, Al-Husain (Ibn Sînâ), dan Mahmûd. Saat Ibn Sînâ berumur lima tahun, keluarga ini pindah ke Bukhara. Di situlah, ayahnya diangkat menjadi Gubernur Kharmayathnah, sebuah desa di pinggiran Kota Bukhara.

Kisah selanjutnya tentang kehidupan, pendidikan, serta karier Ibn Sînâ sudah sangat dikenal. Di sini, tidak perlu diceritakan kembali secara terperinci. Cukuplah dikatakan bahwa gambaran paling menarik dari kisah ini, sebagaimana diceritakan oleh dirinya dan Al-Jûzjânî, adalah: (1) ia selesai belajar Al-Quran dan literatur

Islam pada usia 10 tahun dan ilmu-ilmu lainnya, termasuk fiqih, astronomi, kedokteran, logika, dan filsafat pada usia 18 tahun, dan (2) produktivitasnya sangat besar, sekalipun ia hidup dalam kondisi politik labil yang kadang-kadang memaksanya mengungsi dari satu wilayah ke wilayah lain, pindah secara sembunyi-sembunyi, dan bahkan dipenjara. Capaiannya yang besar dalam berbagai cabang ilmu agaknya merupakan hasil dari daya ingatnya yang luar biasa yang memungkinkannya menghafal luar kepala, misalnya, Al-Quran dan *Metaphysics*-nya Aristoteles; suatu keingintahuan intelektual luar biasa yang membantunya dapat menilai, mempertimbangkan, dan memecahkan pelbagai masalah sulit bahkan ketika sedang tidur;[4] dan keteguhan batin yang membangkitkan energi fisik dan intelektual yang dahsyat. Jumlah karya yang ditulisnya (diperkirakan antara 100 sampai 250 buah judul),[5] kualitas karya dan keterlibatannya dalam praktik kedokteran, mengajar, dan politik, semuanya menunjukkan tingkat kemampuan yang luar biasa.

Pada usia yang masih sangat belia, Ibn Sînâ sudah berkenalan dengan berbagai ajaran religius, filsafat, dan ilmiah. Misalnya, ia sudah diperkenalkan dengan *Rasâ'il* (jamak dari *risâlah*) Ikhwan Al-Shafâ' dan Ismâ'îliyyah oleh ayahnya, yang merupakan anggota sekte tersebut. Ia juga sudah dikenalkan dengan doktrin Sunni, karena guru fiqihnya, yaitu Ismâ'îl Al-Zâhid adalah seorang Sunni, dan, tentu saja, doktrin Syi'ah Dua Belas Imam. Di samping itu, kepadanya juga telah ditanamkan dasar-dasar logika, geometri, dan astronomi oleh gurunya yang lain, Al-Nâtilî. Akan tetapi, ia memerdekakan pemikirannya dengan cepat. *Pertama*, ia berpisah dari guru-gurunya, dan terus melanjutkan belajar sendiri; *kedua*, ia tidak terikat atau taklid buta pada suatu doktrin yang telah dikemukakan kepadanya. Sebaliknya, ia mengambil dari berbagai sumber, lalu memilih apa yang dinilainya meyakinkan. Karena itu, kita melihat dalam sistem pemikirannya jejak-jejak peninggalan Platonisme, Aristotelianisme, Neoplatonisme, Galenisme, Farabianisme, dan gagasan-gagasan Yunani dan Islam lainnya. Namun, sistemnya sangat unik, dan tidak dapat dikatakan mengikuti salah satu mazhab di atas. Bahkan *Al-Syifâ'*, yang mencitrakan kecenderungan Aristotelian yang kuat, tidak murni Aristotelian

sebagaimana umumnya diyakini orang. Teori penciptaan, misalnya, yang pada dasarnya Neoplatonik, dan teori kenabian yang esensinya Islami, hanya sekadar dua contoh dari banyak ajarannya yang non-Aristotelian. Al-Jûzjânî menegaskan keunikan karya ini dan menyatakan bahwa karya tersebut tak lain dan tak bukan adalah hasil pemikiran Ibn Sînâ sendiri.[6] Ibn Sînâ sendiri melakukan hal yang sama, menekankan orisinalitas pemikirannya dalam karya ini, terutama dalam *Logika* dan *Fisika*.[7]

Karya-karya terpenting Ibn Sînâ adalah *Al-Qânûn fî Al-Thibb*, *Al-Syifâ'*, *Al-Najâh*, *'Uyûn Al-Hikmah*, *Dânisynâma-yi 'Alâ'î*, dan *Al-Isyârât wa Al-Tanbîhât*. *Al-Qânûn fî Al-Thibb* terdiri dari lima bagian. Telah diterjemahkan ke dalam bahasa Latin beberapa kali, kitab ini dianggap sebagai sumber medis paling penting baik di Timur maupun di Barat selama lima abad (yaitu, hingga awal abad ke-11 H/ke-17 M), dan tetap menjadi sumber utama kedokteran Islam yang dipraktikkan di mana-mana bahkan hingga kini, seperti di Anak Benua India-Pakistan. Materi-materi dalam *Al-Syifâ'*, yang merupakan karya filosofis Ibn Sînâ paling detail, dikelompokkan menjadi empat topik: *Logika, Fisika, Matematika,* dan *Metafisika*. *Logika* dibagi menjadi sembilan bagian, *Fisika* delapan bagian, dan *Matematika* empat bagian. *Fisika* (kecuali dua bagian mengenai binatang dan tumbuhan, yang diselesaikan setelah *Matematika*) adalah yang pertama ditulis, diikuti *Metafisika,* kemudian *Logika,* dan akhirnya *Matematika*. *Al-Najâh,* sebagai ringkasan *Al-Syifâ'*, juga terdiri dari empat bagian. *Logika, Fisika,* dan *Metafisika* dalam karya ini dipersiapkan sendiri oleh Ibn Sînâ, dan *Matematika* oleh Al-Jûzjânî. *'Uyûn Al-Hikmah,* yang juga dikenal sebagai *Al-Mûjaz*, agaknya dimaksudkan untuk pengajaran logika, fisika, dan metafisika dalam kelas. Ini terbukti dari kesederhanaan, kejelasan, dan kelugasan paparannya. *Dânisynâma-yi 'Alâ'î* juga terdiri dari empat bagian, dan sangat penting mengingat ia merupakan dalam karya filsafat Peripatetik Islam pertama dalam bahasa Persia. *Al-Isyârât wa Al-Tanbîhat,* yang merupakan karya filsafat Ibn Sînâ termatang dan terkomprehensif, juga terdiri dari *Logika, Fisika,* dan *Metafisika*. Karya ini ditutup dengan pembahasan mengenai mistisisme, suatu uraian yang mungkin lebih tepat

diklasifikasikan ke dalam etika—ditinjau dari pengertian sufinya—daripada metafisika. Selain itu, Ibn Sînâ meninggalkan sejumlah esai dan syair. Beberapa esainya yang terpenting adalah *Hayy ibn Yaqzhân*, *Risâlah Al-Thair*, *Risâlah fî Sirr Al-Qadar*, *Risâlah fî Al-'Isyq*, dan *Tahshîl Al-Sa'âdah*. Sedangkan puisi terpentingnya adalah *Al-Urjûzah fî Al-Thibb*,[8] *Al-Qashîdah Al-Muzdawiyyah*,[9] dan *Al-Qashîdah Al-'Ainiyyah*.[10] Ia juga telah menulis sejumlah puisi dalam bahasa Persia.

Pembagian Ilmu

Ibn Sînâ memahami "tujuan filsafat adalah penetapan realitas segala sesuatu, sepanjang hal itu mungkin bagi manusia".[11] Ada dua tipe filsafat, teoretis dan praktis. Yang pertama mencari pengetahuan tentang kebenaran; sedang yang kedua pengetahuan tentang kebaikan.[12] Tujuan filsafat teoretis adalah menyempurnakan jiwa melalui pengetahuan semata-mata. Tujuan filsafat praktis adalah menyempurnakan jiwa melalui pengetahuan tentang apa yang seharusnya dilakukan sehingga jiwa bertindak sesuai dengan pengetahuan ini.[13] Filsafat teoretis adalah pengetahuan tentang hal-hal yang ada bukan karena pilihan dan tindakan kita, sedangkan filsafat praktis adalah pengetahuan tentang hal-hal yang ada berdasarkan pilihan dan tindakan kita.

Ada dua jenis utama subjek pengetahuan teoretis: subjek-subjek yang dapat dilekati gerak, seperti kemanusiaan, kepersegian, dan kesatuan; dan subjek-subjek yang tak dapat dilekati gerak, seperti Tuhan dan intelek. Yang pertama dibagi lagi menjadi yang tidak bisa eksis tanpa adanya gerak yang dikaitkan dengannya, seperti kemanusiaan dan kepersegian; dan yang bisa eksis tanpa gerak yang dikaitkan padanya, seperti kesatuan dan keragaman. Yang pertama dari dua tipe yang terakhir adalah sedemikian rupa sehingga ia mustahil bebas dari gerak, baik dalam realitas ataupun dalam pikiran (misalnya, kemanusiaan dan kekudaan), atau sedemikian rupa sehingga ia mungkin bebas dari gerak dalam pikiran, tetapi tidak dalam realitas (seperti kepersegian).[14] Karena itu, terdapat tiga cabang filsafat teoretis: filsafat yang membahas hal-hal sepanjang gerak terkait dengannya, baik dalam realitas maupun dalam pikiran; filsafat yang membahas hal-hal sepanjang

gerak terkait dengannya dalam realitas, tetapi tidak dalam pikiran; dan filsafat yang membicarakan hal-hal sepanjang gerak tidak terkait padanya baik dalam realitas maupun dalam pikiran, tidak jadi soal apakah gerak dapat dikaitkan dengannya, seperti dalam kasus kesatuan, ataukah tidak dapat, seperti dalam kasus Tuhan. Jenis yang *pertama* adalah fisika, *kedua* adalah matematika murni, dan *ketiga* adalah metafisika.[15]

Di sisi lain, filsafat praktis mempelajari salah satu dari hal-hal berikut: (1) prinsip-prinsip yang mendasari berbagi urusan publik antaranggota masyarakat; (2) prinsip-prinsip yang mendasari berbagi urusan personal di dalam masyarakat; atau (3) prinsip-prinsip yang mendasari urusan-urusan individu. Yang *pertama* adalah manajemen negeri/kota, yang disebut ilmu politik; yang *kedua* adalah manajemen rumah tangga;[16] dan yang *ketiga* adalah manajemen individu, yang disebut etika.[17] Prinsip-prinsip filsafat praktis diambil dari *syarî'ah* Ilahi, dan definisi-definisi lengkapnya diperjelas oleh *Syarî'ah* Tuhan.[18] Manfaat ilmu manajemen kota adalah untuk mengetahui cara mengelola "urun rembuk" yang baik di kalangan anggota masyarakat demi terwujudnya kesejahteraan manusia dan kelestarian umat manusia. Manfaat ilmu manajemen rumah tangga, adalah memperkenalkan tipe "saling berbagi" yang seharusnya berlangsung di antara anggota-anggota satu keluarga demi terjaminnya kesejahteraan mereka. Saling berbagi tersebut terjadi antara suami dan istri, orangtua dan anak, serta tuan dan hamba-sahaya. Ilmu manajemen individu memberikan dua manfaat—untuk mengetahui kebajikan-kebajikan dan cara-cara meraihnya dalam rangka memperbaiki jiwa, dan untuk mengetahui perbuatan-perbuatan jahat dan cara-cara menghindarinya dalam rangka membersihkan jiwa.[19]

Hanya garis besar aspek-aspek terpenting dari filsafat Ibn Sînâ saja yang dapat diberikan di sini. Unsur-unsur logikanya yang paling penting, yang dipandangnya sebagai bagian pendahuluan dari filsafat,[20] akan dibahas dalam Bab 48 nanti. Hanya suatu sketsa dalam skema logika umum Ibn Sînâ yang akan diberikan dalam bab ini.

Logika

Ibn Sînâ menganggap logika sebagai kunci filsafat, yang pencarian (pengetahuan)-nya adalah kunci kebahagiaan manusia. Logika menjalankan fungsi tersebut dengan membantu menarik konsep-konsep dan penilaian-penilaian yang belum diketahui dari konsep-konsep dan penilaian-penilaian yang sudah diketahui sehingga meningkatkan derajat pengetahuan kita (konsep adalah objek mental tanpa penegasan atau negasi; penilaian adalah objek mental dengan penegasan atau negasi). Logika melakukan hal ini dengan bertindak sebagai seperangkat aturan atau kaidah untuk membedakan absah atau tidaknya frasa-frasa penjelas yang mewujudkan konsep-konsep serta merupakan instrumen untuk bergerak dari konsep-konsep yang dikenal ke konsep-konsep yang tak dikenal, maupun bukti-bukti yang mewujudkan penilaian-penilaian, dan alat untuk bergerak dari penilaian-penilaian yang diketahui ke penilaian-penilaian yang tidak diketahui. Sebab, yang absah membawa kepada kepastian dan yang tidak absah kepada kepalsuan (kekeliruan). Pengetahuan hanya dapat dicapai melalui penggunaan logika, kecuali jika, pada kesempatan yang langka, Tuhan memberikan pengetahuan ini tanpa usaha manusia.[21]

Sementara fungsi logikawan adalah membuka jalan untuk mengetahui sifat-sifat dasar sesuatu, ia tidak berurusan dengan sifat-sifat tersebut dalam diri mereka atau sebagaimana sifat-sifat itu eksis secara eksternal atau dalam pikiran, tetapi hanya dengan konsep-konsep, yang menggambarkan sifat-sifat dasar ini sebagai subjek atau predikat, individual atau universal, esensial atau partikular.[22] Hanya ketika konsep-konsep tentang sifat-sifat dasar segala sesuatu itu dikaji lantaran mereka mempunyai keadaan-keadaan tertentu dan mempunyai hubungan tertentu satu sama lainlah mereka dapat membantu menggerakkan pemikiran dari yang diketahui kepada yang tak diketahui. Sekalipun perhatian utama logikawan adalah konsep-konsep sejauh konsep-konsep itu tersusun dalam cara tertentu, logikawan harus berurusan dengan ungkapan-ungkapan, karena ungkapan-ungkapan itu merupakan satu-satunya jalan untuk memikirkan tentang, atau mengomunikasikan, konsep-konsep.[23] Dengan asumsi tersebut, Ibn Sînâ mem-

buka risalah logikanya ini dengan pembahasan tentang ungkapan, yang diawali dengan ungkapan tunggal, unsur terkecil frasa dan dalil (bukti) penjelas.

Karena tujuan akhir logikawan adalah meratakan jalan bagi pengetahuan tentang sifat-sifat dasar segala sesuatu, maka ungkapan-ungkapan universal yang mencerminkan konsep-konsep universal, yang pada gilirannya juga mencerminkan sifat-sifat dasar tersebut, tentu menjadi perhatian dan kepeduliannya. Itulah sebabnya, mengapa kebanyakan pembahasan mengenai ungkapan tunggal terpusat pada kajian mengenai terma-terma universal (lima predikabel atau predikat yang bisa berfungsi sebagai subjek): genus, spesies, diferensia, sifat, dan aksiden umum. Tipe-tipe utama frasa penjelas, definisi, dan deskripsi, kemudian juga diperkenalkan. Yang pertama, yang terdiri dari sebuah genus dan sebuah diferensia atau diferensia-diferensia, dikatakan sebagai bentuk frasa penjelas yang paling tepercaya.

Dalil, atau bukti yang menggunakan frasa penjelas sebagai bagian-bagiannya—ini adalah proposisi atau premis—ada tiga tipe: silogisme, induksi, dan analogi. Tipe dalil yang paling tepercaya adalah silogisme, yang juga terdiri dari tiga tipe: konjungtif, bersyarat, dan pengecualian. Proposisi-proposisi yang membentuk premis-premis dari berbagai bentuk silogisme terbagi ke dalam sembilan kategori. Setiap kategori ini mendapatkan konfirmasi atau penilaiannya dari sumber yang berbeda, yang akan ditunjukkan di sini (di dalam kurung) mengikuti nama kategori proposisi: sensibel (dari indra luar saja); yang dialami atau diamati (dari memori pengalaman indriawi yang berulang); yang didasarkan pada tradisi yang disepakati (dari kesaksian beragam); yang diterima (dari para ulama atau pemimpin agama yang dihormati); estimatif atau yang berdasarkan perkiraan (dari daya kira/estimatif); yang tersebar luas (dari yang dikenal luas); yang merupakan praduga (dari kesadaran bahwa hal yang berlawanan itu mungkin); yang dibayangkan (dari keserupaan dengan proposisi-proposisi yang melibatkan konfirmasi); yang utama (dari kejelasan akal pikiran).[24] Demonstrasi merupakan silogisme yang paling tepercaya; terdiri dari proposisi-proposisi yang dicirikan oleh kepastian,

demonstrasi dapat mengantarkan kepada suatu kesimpulan yang pasti. Proposisi-proposisi seperti itu meliputi yang utama, yang dialami, yang diindra atau yang dikenal luas. Demonstrasi mensyaratkan tiga unsur: prinsip-prinsip yang membentuk demonstrasi (premis-premis); isu-isu yang merupakan objek demonstrasi (masalah); dan subjek yang membentuk demonstrasi. Ibn Sînâ biasanya menutup pembahasan logikanya dengan studi tentang ketaksaan arti (ambiguitas), baik dalam ungkapan maupun makna.

Fisika

Fisika berhubungan dengan studi tentang prinsip-prinsip tertentu dan tentang hal-hal yang terkait dengan benda-benda alam. Prinsip-prinsip ini pada dasarnya ada tiga: materi, bentuk, dan intelek agen.[25] Intelek ini dianggap sebagai prinsip alam sepanjang ia menjadi sebab yang mengikat materi dan bentuk, serta menjadi sebab keberadaan (eksistensi) benda-benda alam. Hanya karena ia mempunyai hubungan dengan alam fisiklah intelek agen dibahas dalam fisika, dan bukan lantaran ia mempunyai sifat dasar seperti itu juga bukan karena ia mempunyai hubungan seperti itu dengan prinsip-prinsip atau intelijibel-intelijibel yang terpisah. Hal-hal yang melekat pada benda-benda alam, antara lain, adalah gerak, diam, waktu, tempat, kekosongan, keberhinggaan, dan sebagainya.

Sebagai contoh, setiap benda alam dikatakan mempunyai ruang dan bentuk alami. Semua gerak alam menyebabkan gerak kreatif dan sirkuler (melingkar) yang tidak tunduk pada siklus penciptaan dan penghancuran. Gerak melingkar ini milik benda-benda langit, yang diikuti oleh benda-benda yang tunduk pada siklus penciptaan dan penghancuran. Yang pertama dari tipe terakhir benda-benda yang ada dalam eksistensi adalah empat unsur: air, udara, api, dan tanah. Unsur-unsur ini tunduk pada pengaruh-pengaruh langit.[26] Ketika empat unsur tersebut menjadi satu, temperamen campurannya bervariasi disebabkan oleh pengaruh kekuatan langit. Variasi dalam temperamen ini menghasilkan komposisi unsur-unsur ini: mineral, tumbuhan, dan binatang (binatang yang terakhir dan tertinggi derajatnya adalah manusia). Semakin dekat temperamen mereka dengan keseimbangan, semakin tinggi derajat

bentuk benda alaminya. Karena itu, ada gradasi wujud dari mineral, tumbuhan hingga binatang, dan juga berbagai jenis gradasi di dalam masing-masing tingkat dari ketiga tipe wujud tersebut. Temperamen terdekat dengan keseimbangan menyebabkan eksistensi tubuh manusia, yang mempunyai bentuk tertinggi dalam alam dunia (bumi)—bentuk tersebut adalah jiwa manusia. Jenis jiwa ini didefinisikan sebagai "kesempurnaan primer dari suatu badan organik alami yang dimilikinya untuk menjalankan tindak-tindak kehidupan".[27] Kesempurnaan primer adalah kesempurnaan yang memberikan aktualitas kepada spesies sesuatu, ibarat bentuk memberi aktualitas kepada pedang. Ini berbeda dengan kesempurnaan sekunder, kesempurnaan yang memberikan aktualitas kepada tindakan dan reaksi yang mengiringi spesies tersebut, ibarat daya memotong bagi pedang.[28]

Pembahasan mengenai jiwa mengambil porsi besar dalam *Fisika* Ibn Sînâ. Kita diberi tahu bahwa jika fungsi jiwa terbatas pada makan, tumbuh, dan reproduksi, maka ia hanyalah jiwa tumbuhan belaka.[29] Jika sensasi (pengindraan) dan gerak ditambahkan pada fungsi-fungsi di atas, ia hanyalah jiwa binatang.[30] Jiwa manusia meliputi kedua fungsi tersebut, tetapi mempunyai bagian tambahan, yakni fungsi manusiawi atau rasional, yang dibagi menjadi daya-daya atau intelek-intelek praktis dan teoretis.[31] Ketika bagian yang rasional ini terdapat pada suatu wujud, wujud tersebut menjadi manusia.[32] Melalui hubungan kerja sama dengan intelek agen yang mengandung intelijibel-intelijibel, bagian teoretis jiwa rasional menerima penyempurnaan yang tepat, penyempurnaan yang menjadikan ia sebagaimana adanya. Kesempurnaan ini adalah hal terbaik yang dapat dicapai oleh manusia, sebagaimana hal terbaik yang dapat dicapai semua wujud adalah kesempurnaannya yang sejati, yang menyempurnakan sifat dasarnya.

Pembahasan yang singkat mengenai jiwa binatang dan jiwa rasional kini dapat diberikan, karena pentingnya peran mereka dalam mencapai kesempurnaan ini. Seperti telah disebutkan, jiwa binatang mempunyai sensasi (pengindraan) dan gerak. Bagian-bagian yang berhubungan dengan indra terdiri dari indra-indra eksternal dan indra-indra internal. Indra eksternal, sesuai dengan

kebutuhan binatang, adalah peraba, perasa, penciuman, pendengaran, dan penglihatan. Sedangkan yang internal adalah *common sense* (akal sehat), daya representasi, imajinasi, daya estimasi, dan memori. *Common sense* (*al-hiss al-musytarak*) adalah daya tempat berkumpulnya sensasi-sensasi (pengindraan) eksternal atau bentuk-bentuk dari objek eksternal terkumpul. Ia adalah daya yang memungkinkan kita menilai, misalnya, bahwa madu itu manis ketika kita melihat madu secara visual, tanpa sensasi (pengindraan) pengecapan bahwa madu itu manis. Alasannya adalah bahwa daya *common sense* secara serempak menerima—dari indra-indra eksternal yang berbeda—sensasi-sensasi (pengindraan) yang berbeda dengan satu objek eksternal, yang kita sebut *madu*. Ini memungkinkan kita membedakan antara warna kuning dan manis madu, seraya menyadari, pada saat yang sama, bahwa keduanya adalah milik objek yang sama. Daya representasi menyimpan bentuk-bentuk yang diterima *common sense* dari luar. Objek-objek daya ini ada bahkan tanpa kehadiran objek eksternal. Sebaliknya, objek-objek *common sense* ada hanya ketika objek-objek eksternal hadir—kecuali dalam kasus-kasus langka ketika objek-objek itu dituangkan ke dalam *common sense* dari indra-indra internal, yang menciptakan atau menerima objek-objek tersebut dari dunia ilahiah.[33] Daya estimasi (*wahm*) dikatakan memahami gagasan-gagasan indra yang berbeda dari bentuk-bentuk indra yang dipahami oleh *common sense*. Gagasan-gagasan ini dicontohkan oleh ketakutan seekor anak biri-biri terhadap serigala. Memori menyimpan gagasan-gagasan daya estimasi, sebagaimana daya representasi menyimpan bentuk-bentuk indra. Akhirnya, imajinasi (*khayâl*) menggabungkan sebagian objek daya representasi dan daya memori, seraya memilah sebagian lainnya. Harus disebutkan bahwa daya ini disebut *imajinasi*, tetapi hanya jika dipakai oleh daya estimasi. Jika ia digunakan oleh intelek, disebut *kognisi*.[34]

Bagian lokomotif jiwa bertanggung jawab atas gerak organ dengan menggunakan saraf dan otot yang disebabkan oleh kehendak. Gerakan ini dibantu oleh instrumen-instrumen primer dan sekunder. Instrumen-instrumen primer, yang penting bagi kita di

sini, adalah jiwa rasional atau imajinasi. Kedua hal ini menyebabkan kecenderungan mendekat kepada atau menjauh dari suatu objek yang dipahami. Kecenderungan mendekat kepada suatu objek adalah karena objek itu diimajinasikan atau diperkirakan berguna. Jika suatu kekuatan mengungkapkan kecenderungan seperti itu ia disebut daya nafsu/syahwat (*appetitive* [*al-quwwah al-syahwâniyyah*]), kecenderungan itu sendiri disebut hasrat nafsu (*appetition*). Kecenderungan menjauh dari objek adalah karena objek itu diimajinasikan atau diperkirakan berbahaya. Jika suatu kekuatan mengungkapkan kecenderungan tersebut, ia disebut daya *amarah* (*al-quwwah al-ghadhabiyyah*), kecenderungan itu sendiri disebut *marah*. Baik pemikiran (inteleksi) maupun gerak dipengaruhi oleh kondisi instrumen-instrumennya. Misalnya, jika alat penglihatan sakit atau sudah lanjut usia, daya penglihatan pun menurun atau hilang sama sekali.[35]

Jiwa manusia atau jiwa rasional melakukan tindakan-tindakan maupun reaksi-reaksi jasmaniah, atau tindakan murni intelektif. Tindakan dan reaksi-reaksi jasmaniah bukanlah milik jiwa rasional. Semua itu berasal dari jiwa rasional dan badan. Sementara itu, tindakan-tindakan intelektif merupakan bagian dari jiwa tersebut dan muncul dari esensinya. Tindakan yang dijalankan oleh jiwa rasional dalam kerja samanya dengan badan dicontohkan oleh usaha mempertimbangkan hal-hal tertentu yang harus dilakukan atau dihindari secara sukarela, termasuk keterampilan-keterampilan praktis seperti pertukangan, bercocok tanam, dan beternak. Reaksi, di sisi lain, adalah keadaan yang merupakan akibat dari persiapan-persiapan badan dan jiwa rasional, seperti persiapan untuk menangis atau malu. Tindakan-tindakan murni intelektif, yang dijalankan oleh jiwa rasional, terdiri dari memahami kuiditas atau sifat dasar segala sesuatu sebagai konsep-konsep universal, seperti "kemanusiaan" atau "kekudaan". Konsep-konsep semacam itu tidak dapat dipahami oleh daya-daya internal atau eksternal karena daya-daya tersebut adalah milik dunia binatang, dan karena itu, apa pun yang dipahami daya-daya tersebut pada taraf tertentu pastilah bersifat material dan partikular.[36] Berlawanan dengan daya binatang, jiwa rasional dapat memahami kuiditas atau sifat dasar dari segala sesuatu

terlepas dari materi dan partikularitasnya. Dari konsep-konsep universal seperti itu, jiwa rasional membuat penilaian-penilaian yang mempunyai kepastian.

Seperti telah disebutkan, jiwa rasional mempunyai dua bagian, yang satu mempunyai kapasitas untuk bertindak dan yang lain mempunyai kapasitas untuk mengetahui. Yang pertama, disebut *intelek praktis,* yang mengarah pada badan. Dengannya seseorang dapat membedakan antara apa yang boleh dan apa yang tidak boleh dilakukan, dan juga antara hal-hal partikular yang baik dan yang buruk. Intelek ini disempurnakan melalui kebiasaan dan pengalaman. Sedangkan yang kedua, disebut *intelek teoretis,* yang mengarah pada dunia ilahiah dan memungkinkan seseorang menerima intelijibel.[37]

Intelek teoretis bergerak melalui empat tahapan. *Pertama,* dalam tahapan potensi dan belum membentuk konsep atau menangkap intelijibel. Ini adalah *intelek potensial* atau *material* (*al-'aql al-hayûlânî*). Intelek teoretis tahap pertama disebut *material* bukan karena hakikatnya bersifat material, melainkan karena mempunyai kapasitas untuk menerima bentuk-bentuk intelijibel, seperti halnya materi mempunyai kapasitas untuk menerima bentuk-bentuk material. Tahapan *kedua* adalah tahapan ketika potensi ini diaktualisasikan oleh keberadaan intelijibel-intelijibel primer di dalamnya. Ini disebut *intelek habitual* (*al-'aql bi al-malakah*). Tahapan *ketiga* adalah ketika perolehan intelijibel-intelijibel berlangsung konstan, dan ini disebut *intelek aktual* (*al-'aql bi al-fi'l*). Tahapan *keempat* adalah tahapan (menjadi) intelijibel-intelijibel itu sendiri, dan disebut *intelek perolehan* (*al-'aql al-mustafâd*).[38]

Agar suatu hal bergerak dari potensialitas ke aktualitas, hal lain yang telah mewujud secara aktual, harus memberinya bentuk yang dapat mengaktualisasikannya. Yang menggerakkan intelek teoretis dari potensialitas ke aktualitas pasti bukan badan karena ia harus sudah memiliki bentuk-bentuk intelijibel non-material yang ia berikan kepada intelek teoretis kita. Karena itu, ia haruslah suatu intelek—dan intelek ini adalah intelek agen. Intelek agen ini memancarkan cahayanya pada objek-objek imajinasi kita, yang awalnya diperoleh dari dunia luar, sehingga menjadikan objek-

objek tersebut dapat "dilihat" oleh intelek teoretis kita, ibarat matahari memancarkan cahayanya pada hal-hal eksternal, sehingga menjadikan hal-hal eksternal itu dapat dilihat oleh penglihatan kita. Ketika cahaya intelek agen mencapai objek-objek imajinasi, ia mengubah objek-objek itu menjadi intelijibel (dapat dipahami) oleh intelek teoretis kita dengan mengabstraksikan objek-objek tersebut dari materi.[39]

Karena jiwa rasional dapat menerima bentuk-bentuk yang intelijibel (*intelligible forms*), maka substansinya pasti merupakan sifat dasar (*nature*) dari bentuk-bentuk ini. Jika yang menerima bentuk-bentuk yang intelijibel itu adalah jasmani atau daya dalam jasmani, maka berarti bentuk-bentuk ini dapat dibagi, dan bentuk sederhana (tunggal) tidak mungkin menjadi intelijibel. Argumen-argumen pun dikembangkan untuk memperlihatkan gagasan bahwa jiwa rasional adalah suatu badan atau suatu daya itu salah. Kesimpulan yang ditarik adalah bahwa, seperti intelek agen dan intelijibel-intelijibel, jiwa rasional adalah imaterial.[40] Konsekuensinya, jiwa rasional itu tunggal karena kemajemukan terletak pada materialitas. Karena ia tunggal, ia tidak dapat rusak. Bertentangan dengan Alexander Aphrodisias dan Al-Fârâbî, yang percaya bahwa jiwa manusia yang terjamin dari kerusakan hanyalah yang mengetahui paling tidak beberapa realitas—sedangkan jiwa yang sama sekali tidak memiliki pengetahuan seperti itu akhirnya akan hancur—Ibn Sînâ menganggap semua jiwa manusia atau jiwa rasional tidak dapat rusak. Baginya, pengetahuan tentang realitas segala sesuatu hanya diperlukan untuk kebahagiaan, tetapi bukan untuk keberadaan setelah mati.

Metafisika

Metafisika[41] adalah ilmu yang memberikan pengetahuan tentang prinsip-prinsip filsafat teoretis. Ini dilakukan dengan cara mendemonstrasikan perolehan sempurna prinsip-prinsip tersebut melalui intelek.[42] Metafisika berhubungan dengan maujud (eksisten atau yang ada) sepanjang ia ada, maksudnya, berhubungan dengan maujud mutlak atau umum dan berhubungan dengan apa yang terkait dengannya. Dengan kata lain, subjek metafisika adalah

maujud, bukan lantaran maujud itu diterapkan pada sesuatu dan bukan karena sesuatu yang partikular dilekatkan padanya, seperti dalam fisika dan matematika (seperti kuantitas dan kualitas, aksi dan reaksi, yang dikaitkan pada objek-objek fisika), tetapi karena ia diterapkan pada prinsip wujud dan karena sesuatu yang universal dilekatkan padanya (seperti keesaan dan kemajemukan, potensi dan aktualitas, kekekalan dan kemenjadian, sebab dan akibat, universalitas dan partikularitas, kesempurnaan dan ketaksempurnaan, keniscayaan (kemestian) dan kemungkinan).[43] Kualitas-kualitas ini adalah *aksiden-aksiden esensial* dari maujud selama ia ada, dan juga *aksiden-aksiden non-esensial* dari maujud partikular. Metafisika mencoba mengkaji maujud umum dan aksiden-aksiden esensialnya. Kita memahami dari logika Ibn Sînâ bahwa aksiden esensial adalah aksiden yang bukan merupakan, atau tidak termasuk dalam esensi dari sesuatu, melainkan pasti menyertai sesuatu itu, seperti "tertawa" untuk "manusia". Aksiden non-esensial tidak merupakan esensi dari sesuatu, juga tidak niscaya menyertainya, seperti "putih" boleh jadi terdapat dalam diri "manusia".

Maujud boleh jadi substansi atau aksiden. Suatu substansi adalah apa pun yang tidak berada dalam suatu subjek, baik dalam materi ataupun bukan materi. Karena itu, substansi ada dua macam: (1) yang berada dalam materi, dan (2) yang tidak berada dalam materi. Kategori yang terakhir dipecah lagi menjadi tiga: (2a) materi itu sendiri; (2b) yang disertai oleh materi; dan (2c) yang bukan materi juga tidak disertai oleh materi. Skema ini berarti bahwa ada empat tipe substansi: (1) bentuk dalam materi, seperti jiwa dalam badan; (2a) materi tanpa bentuk—ini adalah materi mutlak, yang tidak mempunyai eksistensi dalam aktualitas, tetapi hanya dalam konsepsi; (2b) tersusun dari bentuk dan materi, seperti manusia tersusun dari jiwa dan badan; (2c) bentuk yang terpisah dari materi, seperti Tuhan atau intelek, yang bukan materi dan juga tidak ada kontak (tidak berhubungan) dengan materi.[44] Aksiden, di sisi lain, berada dalam suatu subjek dan dibagi menjadi sembilan tipe: kualitas, kuantitas, relasi, waktu, ruang, posisi, kondisi, aksi, dan reaksi.

Wujud sesuatu boleh jadi niscaya (wajib atau mesti) dan boleh jadi mungkin. Wujud yang niscaya adalah sedemikian rupa sehingga jika sesuatu yang termasuk di dalamnya diandaikan tidak ada, kemustahilanlah yang muncul. Eksistensi yang mungkin adalah sedemikian rupa sehingga jika sesuatu yang termasuk di dalamnya diasumsikan tidak ada atau ada, tidak ada kemustahilan yang muncul.[45] Dalam konteks lain, Ibn Sînâ menyebutkan bahwa "wujud yang mungkin" dapat juga digunakan dalam pengertian "wujud dalam potensi".[46] Eksistensi yang niscaya (wajib) adalah eksistensi yang senantiasa berada atau termasuk dalam sesuatu melalui sesuatu itu sendiri, atau yang senantiasa termasuk di dalamnya melalui yang lain. Misalnya, eksistensi pembakaran adalah niscaya, bukan karena pembakaran itu sendiri, melainkan karena bertemunya dua hal, yang satu secara alamiah mampu membakar dan yang lainnya secara alamiah dapat terbakar.[47] Apa yang niscaya melalui dirinya sendiri tidak mungkin niscaya melalui yang lain, demikian pula sebaliknya. Misalnya, jika eksistensi A niscaya melalui A sendiri, eksistensi ini tidak mungkin niscaya melalui B. Demikian pula, jika ia (A) niscaya melalui B, ia mustahil niscaya melalui A sendiri. Ini berarti bahwa jika, dalam kasus kedua, seseorang melihat A dalam diri A sendiri, ia menemukan eksistensi A tidak niscaya, atau mungkin dalam dirinya. Jika tidak demikian persoalannya, eksistensinya berarti niscaya dalam dirinya, tetapi ini tertolak atau mustahil, suatu hal yang tidak mungkin, karena eksistensinya telah ditegaskan. Karena itu, eksistensinya adalah mungkin dalam dirinya, niscaya melalui yang lain, dan mustahil tanpa yang lain. Eksistensinya melalui yang lain berbeda dengan eksistensinya tanpa yang lain. Hal pertama adalah niscaya; hal kedua, adalah mungkin.[48]

Eksistensi sesuatu yang niscaya dalam dirinya ditentukan berdasarkan dua prinsip: *pertama*, rangkaian hal-hal yang mungkin selamanya mustahil tak terbatas dan *kedua*, rangkaian ini mustahil menjadi niscaya karena ia terdiri dari satuan-satuan wujud yang mungkin. Dengan demikian, ini berarti harus ada sebab niscaya yang berada di luar rangkaian ini—yakni Wujud atau Eksistensi Niscaya (Wajib), atau dikenal sebagai Tuhan.[49]

Secara kekal mendahului eksistensi segala sesuatu dan menjadi sumber eksistensi bagi segala sesuatu, Maujud ini dikatakan sebagai sebab pertama.[50] Ia bebas dari materi, esa dan tunggal dalam segala hal.[51] Ia tidak mempunyai genus atau diferensia, dua unsur wajib dari sebuah definisi. Karena itu, tidak ada definisi baginya, yang ada hanya nama. Bersifat imaterial, ia murni baik, karena hanya dalam materilah, sumber segala kekurangan, terletak kejahatan (keburukan).[52] Karena imaterialitasnya, ia juga merupakan sebuah intelek, dan karena kesederhanaan atau ketunggalannya, intelek dan intelijibel yang terkandung di dalamnya itu satu.[53] Dalam dirinya sendiri, Dia adalah Yang Dicintai dan Pencinta, Yang Disenangi dan Yang Menyenangi. Ia adalah Yang Dicintai karena Dia adalah Keindahan tertinggi. Ia adalah Keindahan tertinggi karena tidak ada keindahan yang lebih tinggi dari menjadi intelek murni, jauh dari segala kekurangan, dan esa dalam segala halnya. Keindahan atau kebaikan yang cocok dan dipahami itu diingini dan dicintai. Semakin dalam esensi dapat ditangkap oleh pemahaman, dan semakin indah esensi yang dipahami itu, semakin kuatlah daya pemahaman mencintainya dan menemukan kesenangan di dalamnya.[54]

> Dengan demikian, Wujud Niscaya, yang paling indah, sempurna, dan terbaik, yang memahami dirinya dalam keindahan dan kebaikan tertinggi ini dengan pemahaman paling sempurna, dan yang memahami pemaham dan yang dipahami sebagai satu dalam realitas, adalah dalam esensi dan dengan esensinya, Sang Maha Pencinta dan Maha Dicintai, dan Maha Menyenangkan dan Maha Disenangi.[55]

Dari Wujud yang Niscaya ini, wujud-wujud lainnya melimpah atau memancar melalui proses emanasi. Yang pertama-tama beremanasi adalah intelek-intelek langit, kemudian diikuti jiwa-jiwa langit, badan-badan langit, dan akhirnya wujud-wujud bumi. Kesemua wujud ini melimpah atau beremanasi dari-Nya dalam kekekalan; jika tidak demikian, suatu keadaan yang tidak ada sebelumnya akan muncul dalam diri-Nya. Akan tetapi, ini mustahil dalam suatu wujud yang niscaya dalam segala aspek.[56] Emanasi ini merupakan

hasil niscaya dari Esensi Tuhan dan tidak dapat dikaitkan dengan suatu tujuan di luar Esensi-Nya. *Pertama*, tidak ada sesuatu pun dalam diri-Nya kecuali Esensi-Nya—Ia merupakan ketunggalan total, tetapi Dia dapat dilihat dari sudut pandang yang berbeda. Hanya berdasarkan pemahaman semacam itulah seseorang dapat membicarakan tentang sifat-sifat-Nya. *Kedua*, sekalipun mungkin bagi-Nya mempunyai sifat-sifat di luar Esensi-Nya, tetapi tidak mungkin bagi-Nya mempunyai di antara sifat-sifat semacam itu suatu tujuan yang berkaitan dengan dunia. "Alasannya adalah bahwa setiap tujuan adalah demi yang dituju dan eksistensinya kurang dari yang dituju. Ini karena, jika sesuatu itu untuk atau demi (*for the sake of*) yang lain, yang lain itu lebih sempurna eksistensinya."[57] Ini berarti bahwa apa pun yang eksistensinya lebih sempurna daripada yang lain tidak dapat berhasrat kepada yang lain itu. Karena itu, Tuhan tidak dapat berhasrat kepada dunia atau sesuatu yang ada di dunia, karena eksistensi-Nya lebih sempurna daripada dunia.

Sekalipun baik Tuhan ataupun sebab lain tidak mungkin disempurnakan secara esensial oleh efeknya dan, karenanya, tidak mungkin memaksudkan efek-efeknya atau sesuatu bagi mereka, tetapi Tuhan atau sebab lain secara aksidental dapat menyebabkan efek yang menguntungkan dan jika ia adalah Tuhan, tahu dan senang akan efek-efek tersebut. Kesehatan misalnya, "secara substansial dan esensial, bukan untuk menguntungkan orang sakit, tetapi menghasilkan sesuatu yang menguntungkan orang sakit".[58] Sama dengan kesehatan, sebab-sebab yang lebih tinggi adalah sebab-sebab yang berada dalam diri mereka sendiri, bukan untuk menguntungkan sesuatu yang lain; tetapi mereka dapat menguntungkan yang lain secara aksidental. Meskipun begitu, mereka berbeda dari kesehatan, dalam arti mereka mengetahui segala sesuatu yang ada serta tatanan dan kebaikan sesuai dengan keberadaan sesuatu tersebut.[59] Akan tetapi, kepemeliharaan dinisbahkan kepada Tuhan, sebab pertama dari segala sesuatu. Namun, kepemeliharaan tidak harus dipahami dalam pengertian petunjuk Tuhan terhadap dunia atau kepedulian terhadapnya. Sebaliknya, kepemeliharaan didefinisikan sebagai pengetahuan Tuhan mengenai tatanan

wujud dan kebaikannya, pengetahuan-Nya bahwa Dia adalah sumber emanasi tatanan ini karena hal itu mungkin, dan bahwa Dia senang dengan tatanan ini.[60]

Pemikiran Ibn Sînâ dalam bidang sains, sastra, dan filsafat mempunyai pengaruh yang nyata dan kuat baik di Timur maupun di Barat. Pengaruh pemikiran filsafatnya, yang menjadi perhatian bagi kita di sini, tampak dalam sejumlah besar komentar atas karya-karyanya dan dalam bentuk-bentuk karya lain mengenai berbagai gagasannya, baik yang merefleksikan ruh pemikirannya ataupun yang menolaknya. Di antara komentar-komentar yang paling terkenal adalah komentar Ibn Kammûnah, Fakhr Al-Dîn Al-Râzî dan Nashîr Al-Dîn Al-Thûsî atas *Al-Isyârât,* dan Shadr Al-Dîn Al-Syîrâzî atas bagian-bagian dari *Al-Syifâ'*. Di antara para pemikir Timur terkemuka yang pemikiran mereka mencerminkan pemikiran Ibn Sînâ adalah Al-Thûsî, Suhrawardî, Quthb Al-Dîn Al-Syîrâzî, Mîr Dâmâd, Shadr Al-Dîn Al-Syîrâzî (Mullâ Shadrâ) dan seorang Kristen Suryani Ibn Al-'Ibrî. Teori-teori iluminasi Suhrawardî dan Al-Syîrâzî, misalnya, berasal dari "filsafat Timur"-nya Ibn Sînâ. Begitu juga, uraian-uraian mereka mengenai wujud dan esensi diilhami oleh pandangan Ibn Sînâ tentang subjek ini. Ibn Al-'Ibrî begitu setia dengan analisis Ibn Sînâ mengenai hubungan Tuhan dengan dunia, keberadaan keburukan (*evil*), dan hakikat dan kesatuan jiwa manusia, dan juga kemustahilan pra-eksistensi dan perpindahan jiwa (reinkarnasi).[61]

Akan tetapi, seperti telah disinggung, tidak semua orang yang merasakan dampak pemikiran Ibn Sînâ menanggapinya secara positif. Ibn Sînâ juga mendapat kritik keras, seperti dari Al-Ghazâlî dan Al-Syahrastânî di Timur, dan William dari Auvergne dan Thomas Aquinas di Barat. Kritik-kritik ini terutama menolak gagasannya tentang sifat dasar Tuhan, pengetahuan-Nya tentang hal-hal partikular dan hubungan-Nya dengan dunia dan juga kekekalan jiwa. Bahkan Mullâ Shadrâ, pengikut Ibn Sînâ, juga menolak keras pandangan kekekalan alam semesta dan ketidakmungkinan kebangkitan jasmani. Juga, Ibn Rusyd, dalam karya terkenalnya, *Tahâfut Al-Tahâfut,* yang berusaha membela filsafat sebagaimana yang terkandung khususnya dalam karya-karya Ibn Sînâ menuduh bahwa

Ibn Sînâ kadang-kadang menyalahpahami dan mendistorsi Aristoteles.

Namun, sanggahan-sanggahan terhadap gagasan Ibn Sînâ semacam itu tidak mencegah para pengkritik tersebut meminjam banyak hal darinya. Sebagian besar logika dan terminologi filosofis Al-Ghazâlî, hanya untuk memberikan dua contoh, adalah logika dan terminologi Ibn Sînâ. Begitu juga, upaya membedakan antara buruk dalam dirinya dan buruk bagi yang lain yang diperkenalkan oleh Ibn Sînâ dalam teodisi (*theodicy*) ternyata dipinjam Aquinas dan Suarez. Namun, karena karya-karya Ibn Sînâ kurang dikenal di Barat, penghargaan terhadap upaya ini di Barat justru diberikan kepada Aquinas. Lebih jauh, dua argumen Aquinas yang sangat terkenal mengenai eksistensi Tuhan, dari sudut efisiensi maupun kontingensi, serta upayanya membedakan antara esensi dan eksistensi juga dipinjam dari Ibn Sînâ. Banyaknya rujukan yang diambil oleh Aquinas dari Ibn Sînâ dalam *Being and Essence*-nya dan dalam karya-karya lainnya cukup untuk menunjukkan pengaruh Ibn Sînâ atas filosof dan teolog Kristen termasyhur ini, yang gagasan-gagasannya mendominasi pemikiran Barat dalam waktu yang demikian lama. Gundissalinus, Albert Agung dan Roger Bacon juga termasuk di antara para pemikir Barat yang karya-karyanya mencerminkan unsur-unsur pemikiran Ibn Sînâ, khususnya yang berkaitan dengan sifat dasar jiwa manusia. Tidak diragukan lagi bahwa faktor-faktor berikut telah memudahkan pengaruh Ibn Sînâ pada kalangan filsafat Latin: *pertama*, penerjemahan karya-karyanya ke dalam bahasa Latin, dan cepatnya peredaran banyak bagian terpenting dari *Al-Syifâ'* pada awal abad ke-12 dan ke-13 Kristen di banyak universitas; dan *kedua*, upaya Ibn Sînâ melakukan sintesis antara pemikiran Yunani dan pemikiran Islam, suatu upaya yang di dalamnya Barat menemukan benih-benih sintesis antara filsafat Yunani dan ajaran Kristen.[]

17 "Filsafat Timur" Ibn Sînâ

Seyyed Hossein Nasr

Kita tidak dapat membahas secara serius pemikiran Ibn Sînâ, terutama pemikirannya yang telah memengaruhi filsafat Islam selama seribu tahun yang lampau, tanpa menyelami makna "Filsafat Timur"-nya (*al-hikmah al-masyriqiyyah*) yang menarik perhatian banyak sarjana Barat, dari L. Massignon, C.A. Nallino, S. Pines hingga H. Corbin, yang telah menawarkan suatu rekonstruksi yang sangat bagus tentangnya.[1] Meskipun dimensi pemikiran Ibn Sînâ ini tidak memengaruhi Barat dan tidak diperhatikan secara serius oleh para sarjana kontemporer, kecuali Corbin dan murid-muridnya,[2] ia tetap menjadi mata rantai penting dalam tradisi filsafat Islam yang terus berkesinambungan yang menandai batu loncatan penting dari sintesis Ibn Sînâ menuju doktrin-doktrin Iluminasionis Suhrawardî, yang dalam *Qishshah Al-Ghurbah Al-Gharbiyyah* merujuk secara eksplisit *Hayy ibn Yaqzhân* karya Ibn Sînâ[3] dan menganggap karyanya sendiri sebagai hasil dari apa yang telah direncanakan untuk diselesaikan oleh Ibn Sînâ, meskipun tidak sampai kepada tujuan utamanya. Ini menunjukkan bahwa "Filsafat Timur" Ibn Sînâ merupakan pendahulu *Hikmah Al-Isyrâq*, atau teosofi Timur tentang Cahaya, yang dirumuskan Suhrawardî satu setengah abad kemudian. Berbeda dengan rumusan filsafat Peripatetiknya (*Masysyâ'î*) yang, seperti dikatakan oleh C.A. Nallino, "tidak ber-

bahaya" dan rasional, "Filsafat Timur" Ibn Sînâ tergolong dalam ruang lingkup yang sama dengan filsafat *Isyrâq* Suhrawardî dan dipandang termasuk dalam alam pikiran yang sama oleh tokoh-tokoh terkemudian, semisal Mullâ Shadrâ dan Sabzawârî. Dalam tradisi ini, yang harus dicermati oleh orang yang tertarik pada filsafat Islam sebagai tradisi intelektual yang khas dan integral, bukan sekadar sebagai satu bab dalam filsafat Barat, adalah bahwa *masyriqî* dan *isyrâqî* hampir tidak dapat dianggap sebagai dua hal berbeda yang sama sekali tidak berkaitan. Seperti ditegaskan Corbin, "Penggambaran Suhrawardî mengenai *Isyrâq* bergerak dalam sebuah lingkaran. Kebijaksanaan iluminatif (*isyrâqî*) tidak berlawanan dengan kebijaksanaan Timur (*masyriqî*), tidak pula dapat dibedakan dengannya: kebijaksanaan Ilahi atau *theosophia* semacam itu iluminatif karena bersifat Ketimuran (Oriental), dan bersifat Ketimuran karena iluminatif."[4]* Bagaimanapun, kita tidak dapat sepenuhnya menjelaskan Ibn Sînâ dalam konteks tradisi filsafat Islam berikutnya tanpa menaruh perhatian yang sungguh-sungguh terhadap apa yang disebutnya *al-hikmah al-masyriqiyyah*.

Risalah pendeknya, *Manthiq Al-Masyriqiyyîn*, yang masih dapat dijumpai hingga kini, dicurahkan hampir seluruhnya pada logika dan di dalamnya Ibn Sînâ mengungkapkan pandangan-pandangan logika tertentu yang berbeda dengan pandangan-pandangan Aristoteles.[5] Di awal risalah itu, ia secara eksplisit menjauhkan diri dari karya-karya Peripatetiknya dan menyatakan bahwa apa yang akan diuraikannya, yakni filsafat *masyriqî*, memuat pandangan-pandangan sejatinya mengenai filsafat:

> Kita terdorong untuk mempertemukan karya-karya tentang masalah pokok yang menjadi sumber perbedaan di kalangan orang-orang yang mau berargumentasi, dan tidak mengkajinya dengan kacamata fanatisme, nafsu, kebiasaan atau kedekatan. Kita tidak perlu takut jika menemukan perbedaan-perbedaan dengan apa yang dipelajari orang-orang

* Dalam filsafat Islam, "Timur" atau "Ketimuran" tidak merujuk kepada letak geografis, tetapi pada sumber cahaya.

dalam buku-buku Yunani yang telah mereka kenal karena kelalaian dan kepicikan pemahaman mereka. Dan kita tidak perlu khawatir untuk mengungkapkan kepada para filosof sesuatu yang berbeda dengan apa yang telah kita tulis bagi orang-orang awam—orang-orang awam yang telah terpikat oleh para filosof Peripatetik dan orang-orang yang berpikir bahwa Tuhan tidak memberi petunjuk kepada siapa pun kecuali mereka sendiri atau bahwa tidak ada yang telah mencapai Rahmat Ilahi kecuali mereka sendiri.

Meskipun kita mengakui kebijaksanaan pendahulu yang paling terpelajar dari para filosof ini [yakni, Aristoteles], dan kita tahu bahwa dalam menemukan apa yang tidak diketahui oleh para guru dan sahabatnya, dalam membedakan antarberbagai ilmu, dalam mengklasifikasi ilmu dengan cara yang lebih baik daripada sebelumnya, dalam menemukan kebenaran dari berbagai masalah ... ia lebih hebat daripada orang-orang sebelumnya, tetapi orang-orang yang datang setelahnya harus berusaha meluruskan segala kerancuan yang ada dalam pikirannya, menambal celah apa pun yang mereka temukan dalam strukturnya, dan memperluas prinsip-prinsipnya. Akan tetapi, orang-orang yang datang sesudahnya tidak dapat melampaui apa yang telah mereka warisi darinya. Kefanatikan terhadap apa saja yang tidak ia temukan menjadi perisai, sehingga mereka tetap terikat pada masa lalu dan tidak mendapat kesempatan menggunakan intelek mereka sendiri. Kalaupun kesempatan itu muncul, mereka merasa tidak boleh menggunakannya untuk meningkatkan, meluruskan dan menguji karya-karya para pendahulu mereka.

Namun, bila kita mengalihkan perhatian pada karya-karya mereka dari awal, pemahaman terhadap karya-karya itu menjadi mudah bagi kita. *Dan kita sering memperoleh pengetahuan dari sumber-sumber non-Yunani.* Ketika kita memulai pekerjaan ini, kita masih sangat muda, dan Tuhan mempersingkat waktu yang kita butuhkan untuk

mempelajari karya-karya para pendahulu kita. Kemudian, kita membandingkan segala sesuatu, kata demi kata, dengan ilmu yang oleh orang-orang Yunani disebut logika, dan bukan mustahil orang-orang Timur mempunyai nama lain untuk ilmu tersebut. Apa pun yang bertentangan dengan jalan pembandingan ini, kita tolak. Kita mencari alasan bagi segala hal sampai Kebenaran terpisah dari kesalahan.

Karena orang-orang terpelajar sangat setuju dengan kaum Peripatetik Yunani, kita merasa tidak semestinya memisahkan diri dan berbicara lain. Karena itu, kita berpihak pada mereka, dan terhadap para filosof yang lebih fanatik daripada sekte-sekte Yunani sendri, kita juga menjadi fanatik. Apa pun yang mereka cari tetapi belum ditemukan, dan apa pun yang belum berhasil ditembus kebijaksanaan mereka, kita sempurnakan. Kita abaikan kesalahan-kesalahan mereka dan kita berikan pembimbing dan penuntun bagi mereka meskipun kita menyadari kesalahan-kesalahan mereka. Jika kita menampakkan penentangan, itu hanyalah dalam hal-hal ketika kesabaran tidak ada lagi. Akan tetapi, dalam banyak hal kita lupakan dan abaikan kesalahan-kesalahan mereka ... Kita terdorong untuk bergabung dengan orang-orang yang tidak memiliki pemahaman yang menganggap kedalaman pemikiran sebagai inovasi (*bid'ah*) dan ketidaksamaan dengan opini umum sebagai dosa ....

Dalam kondisi-kondisi demikian inilah, kita ingin menulis sebuah buku yang berisi aspek-aspek penting pengetahuan sejati: Hanya orang-orang yang banyak berpikir, merenung secara mendalam, dan memiliki kehebatan intelektuallah yang dapat menyimpulkan darinya ....

Kami menyusun buku ini hanya untuk diri kita sendiri, yaitu, mereka yang seperti kita. Bagi orang awam yang ingin berkenalan dengan filsafat, telah kita berikan dalam

> *Kitâb Al-Syifâ'* lebih dari yang mereka butuhkan. Dalam lampiran, akan segera kita ketengahkan apa saja yang layak bagi mereka melebihi apa yang mereka ketahui hingga saat ini. Dan dalam segala keadaan, kita memohon pertolongan Tuhan Yang Maha Esa.[6]

Adalah sangat penting bahwa bagian pembukaan ini juga muncul dalam karya berjudul *Manthiq Al-Masyriqiyyîn*, yang kemungkinan besar merupakan bagian pertama dari karya Ibn Sînâ *Al-Hikmah Al-Masyriqiyyah* yang sekarang hilang. Karena itu, kita harus mencoba merekonstruksi "Filsafat Timur"-nya berdasarkan karya-karyanya yang non-Aristotelian, mengingat bahwa Ibn Sînâ tidak hanya menulis *summa* filsafat Peripatetik dalam Islam, *Kitâb Al-Syifâ'*, tetapi juga menyusun bab-bab akhir dari *Al-Isyârât* yang berhubungan dengan penjelasan tentang, dan pembelaan terhadap, Sufisme dan gnosis (*'irfân*), menulis tafsir Al-Quran, risalah tentang ziarah makam para wali, eskatologi, dan serial kisah visioner pertama yang lengkap dalam sejarah filsafat Islam. Serial ini, yang terdiri dari *Hayy ibn Yaqzhân*, *Risâlah Al-Thair* dan *Salamân wa Absâl* dan ketiganya membentuk sebuah trilogi pengantar seperti dikemukakan Corbin, berperan sebagai model bagi cerita-cerita Suhrawardî dan memuat skema alam "Filsafat Timur" sekalipun kita tidak memiliki perincian tentang alam tersebut.

Dalam "Filsafat Timur" Ibn Sînâ, tidak banyak kosmos Aristoteles yang ditanggalkan ketimbang yang ditransformasikan. Skema dan kandungan alam itu tetap sama; tetapi, terdapat pula suatu transformasi yang mendasar. Akal dikawinkan dengan intelek, kosmos lahiriah dibatiniahkan, fakta menjadi simbol, dan filsafat menjadi *sophia* hakiki yang tak dapat dipisahkan dari gnosis yang dibela dengan penuh semangat oleh Ibn Sînâ dalam bab kesembilan dari karyanya, *Al-Isyârât*, yang berjudul *Fî Maqâmât Al-'Ârifîn*. Tujuan filsafat menjadi tidak sekadar pengetahuan teoretis tentang substansi dan aksiden kosmos, tetapi juga pengalaman akan kehadiran dan aktualisasi mereka sedemikian rupa sehingga memungkinkan jiwa membebaskan diri dari batasan-batasan kosmos yang dianggap sebagai tempurung.[7] "Karena itu,

kosmos tidak lagi menjadi objek eksternal, model terpisah, dari deskripsi-deskripsi, penemuan teoretis dan penjelasan deduktif: ia dihayati dan ditunjukkan sebagai rangkaian tahapan perjalanan yang sedikit banyak berbahaya, yang bisa dimasuki atau diupayakan seseorang."[8]

"Filsafat Timur" Ibn Sînâ, yang jauh dari sekadar tambahan kecil bagi filsafat Peripatetiknya, menandai suatu langkah ke arah alam intelektual yang didominasi oleh iluminasi dan gnosis yang menjadi ciri kebanyakan filsafat Islam berikutnya. Dalam suasana wacana semacam itu, yang di dalamnya tokoh-tokoh semisal Suhrawardî, Ibn 'Arabî, Ibn Turkah Ishfahânî dan kemudian Mîr Dâmâd dan Mullâ Shadrâ mendominasi arena, Ibn Sînâ terus dibaca dan dikaji penuh antusias bukan hanya sebagai eksponen filsafat rasional (*bahtsî*) Peripatetik, melainkan juga sebagai seorang gnostikus. "Filsafat Timur"-nya dianggap sebagai langkah antara yang menjembatani karya-karya Peripatetiknya dan doktrin-doktrin *isyrâq*, dan dengan demikian membantu mengintegrasikan filsafat Ibn Sînâ ke dalam skema besar, yang diawali dengan studi logika dan diakhiri dengan ketakjuban (*al-ḥairah*) dalam merenungkan misteri-misteri Ilahi. Karena itu, kita tidak dapat memahami signifikansi Ibn Sînâ yang utuh dalam tradisi filsafat Islam tanpa memberikan perhatian pada "Filsafat Timur"-nya dan apa yang dapat direkonstruksi dari karya-karyanya yang masih terselamatkan mengenai filsafat tersebut, yang penjelasan utuh dan lengkapnya dari pena sang guru kaum Peripatetik itu tidak pernah sampai kepada kita.[]

18 Ibn Miskawaih



Oliver Leaman

Ahmad ibn Miskawaih (w. 421 H/1030 M) adalah salah seorang anggota kelompok pemikir terkemuka yang berkarier politik dan beraktivitas filsafat. Sebagai bendahara penguasa Dinasti Buwaihiyyah 'Adhud Al-Daulah, ia banyak terlibat dalam segi praktis masyarakatnya, sementara sebagai anggota kelompok intelektual termasuk Al-Tauhîdî dan Al-Sijistânî, ia banyak memberikan andil bagi perdebatan teoretis pada masa itu. Meskipun banyak orang sezamannya meremehkan karya-karyanya, belum lagi orangnya, ia adalah seorang pemikir menarik yang banyak memperlihatkan ragam gaya masanya. Miskawaih menulis sejumlah topik yang luas, seperti dilakukan oleh banyak orang sezamannya, dan, meskipun pasti muncul pertanyaan mengapa karyanya kurang terkenal dibandingkan dengan karya-karya Ibn Sînâ, apa yang kita ketahui tentangnya sekarang ini memberikan bukti sejumlah sumbangan menariknya bagi perkembangan pemikiran filsafat. Dalam filsafat sendiri, klaim utama Miskawaih yang perlu diperhatikan terletak pada sistem etikanya yang tersusun dengan baik, yang juga akan menjadi bahasan utama kita di sini.

Akan tetapi, sebelum melihat etikanya itu, adalah penting untuk mengetahui posisi umum filsafat Miskawaih. Karena ia menggarap begitu banyak bidang, mulai sejarah hingga psikologi

dan kimia, adalah menarik untuk mencari prinsip pokok filsafatnya yang menyatukan semua kontribusinya bagi pengetahuan, tetapi itu tidak gampang ditemukan. Meskipun demikian, tentu saja harus diakui bahwa kebanyakan karyanya tidak lagi ada, dan karena itu sulit membentuk citra utuh atas sosok pemikirannya dengan suatu derajat ketepatan tertentu. Dalam karyanya, *Al-Fauz Al-Asghar*, ia mengetengahkan uraian tentang sifat dasar Neoplatonisme yang agak tidak lazim, yang di dalamnya ia mengklaim bahwa para filosof klasik (yakni, Yunani), tidak meragukan eksistensi dan keesaan Tuhan sehingga tidak apa-apa mempertemukan pemikiran mereka dengan Islam. Ia bahkan mengklaim bahwa penyamaan Aristoteles mengenai Sang Pencipta dengan "Penggerak yang Tidak Bergerak" (*al-muḥarrik alladzî lâ ya-taḥarrak*) merupakan argumen kuat tentang Sang Pencipta yang dapat diterima agama, karena sifat dasar yang sangat khas makhluklah yang mencegah kategori-kategori normal deskripsi kita memperoleh pegangan. Satu-satunya cara bagaimana Sang Pencipta semacam itu dapat dilukiskan adalah melalui konsep-konsep negatif, suatu penggambaran awal (*prefigurement*) yang menarik mengenai gagasan *via negativa* dalam filsafat. Miskawaih berkesimpulan bahwa karena tidak ada jalan rasional untuk memahami Tuhan, kita harus mengikuti petunjuk-petunjuk agama dan pandangan-pandangan umum komunitas religius. Ia demikian peduli pada upaya menyelaraskan pandangan filosofis dengan pandangan religius mengenai sifat dasar dunia sehingga ia tidak menemukan adanya masalah dalam menyatukan pandangan bahwa Tuhan menciptakan dunia dari ketiadaan dengan gagasan emanasi nirputus Neoplatisme. Tentu saja, sejumlah filosof berpendapat ada masalah di sini, tetapi Miskawaih tampaknya tidak melihat masalah itu. Barangkali di sini ia terbantu oleh model emânasi yang agak tidak lazim. Menurutnya, Tuhan menciptakan Akal Aktif, jiwa, dan lelangit serta-merta. Dalam tradisi Neoplatonisme Islam, hasil-hasil emanasi ilahiah ini biasanya muncul agak di bawah tingkatan wujud yang memberi kesan bahwa Miskawaih mempunyai kesulitan memahami basis perbedaan antara penciptaan dan emanasi yang sebenarnya. Ada alasan-alasan untuk menuduh Miskawaih tidak cukup berusaha

menggabungkan berbagai tesis metafisis yang digunakannya dalam sebuah argumen yang memuaskan, tetapi lebih sekadar menggabungkan tesis-tesis tersebut dengan cara sembarangan untuk menghasilkan suatu kesimpulan yang tidak berhasil mengangkat masalah-masalah penting yang muncul

Meskipun demikian, karya etika Miskawaih sangat lain, dan karya etika itu menunjukkan bukti pemahamannya mengenai kesulitan-kesulitan konseptual dalam bidang tersebut. Terdapat sejumlah karya penting di sini di antaranya *Thahârah Al-A'râq* yang lebih dikenal dengan *Tahdzîb Al-Akhlâq*, tetapi tidak boleh dikacaukan dengan karya Yahyâ ibn 'Adî yang berjudul sama, tetapi kalah menarik. Karya Miskawaih ini mencoba menunjukkan bagaimana kita dapat memperoleh watak-watak yang lurus untuk menjalankan tindakan-tindakan yang secara moral benar secara terorganisasi dan tersistem. Dasar argumentasinya adalah tinjauannya tentang sifat dasar jiwa, yang ia ambil begitu saja dari Plato, sebagai entitas atau substansi yang berdiri sendiri, yang berbeda dengan gagasan Aristotelian mengenai jiwa. Jiwa tegas Miskawaih, dapat dipandang sebagai sesuatu yang berbeda dengan badan, karena beberapa alasan. Jiwa membedakan kita dari binatang, jiwa membedakan kita dari manusia lainnya, jiwa memanfaatkan badan dan bagian-bagiannya, dan jiwa juga berusaha menjalin hubungan dengan alam-alam wujud yang lebih spiritual dan lebih tinggi. Jiwa tidak mungkin merupakan aksiden karena ia—dalam dirinya sendiri—mempunyai kekuatan untuk membedakan antara aksiden dan konsep esensial, dan tidak dibatasi pada kesadaran akan hal-hal yang aksidental oleh indra, tetapi dapat memahami banyak ragam entitas imaterial dan abstrak. Jika jiwa hanya semata suatu aksiden, ia mustahil dapat melakukan hal-hal tadi, dan ruang lingkupnya akan terbatas seperti aspek-aspek fisik badan. Tidak saja jiwa bukan suatu aksiden, bahkan ketika kita ingin memusatkan perhatian pada masalah-masalah abstrak, badan dengan aksiden-aksidennya biasanya menjadi penghalang yang harus kita hindari jika kita hendak melakukan kontak dengan realitas intelijibel. Karena itu, jiwa adalah substansi independen yang mengendalikan badan dan bersifat kekal. Esensi

jiwa berlawanan dengan esensi badan, dan karena itu esensi jiwa tidak mati dan terlibat dalam gerak abadi dan sirkuler (terus-menerus), yang ditiru oleh struktur langit. Meskipun demikian, ada dua arah yang dapat diambil oleh gerak ini, yaitu ke atas menuju akal dan Akal Aktif, atau ke bawah menuju materi. Kebahagiaan kita timbul melalui yang pertama dan kemalangan kita timbul melalui yang terakhir.

Pada saat Miskawaih membicarakan sifat dasar kebajikan, ia menggabungkan gagasan Aristotelian dengan gagasan Platonik, sedangkan teorinya sendiri juga banyak mempunyai keterkaitan dengan sufisme. Kebajikan muncul sebagai kesempurnaan aspek jiwa yang menggambarkan esensi kemanusiaan, yakni akal kita, dan yang membedakannya dari bentuk-bentuk eksistensi yang lebih rendah. Kebaikan kita meningkat selama kita mengembangkan dan memperluas kemampuan yang kita miliki untuk mengasah dan menerapkan akal pada kehidupan kita. Cara-cara kita melakukan hal ini harus sesuai dengan jalan tengah, titik terjauh dari dua titik ekstrem, dan keadilan muncul jika kita berupaya untuk mengelola hal itu. Miskawaih mengembangkan seperangkat kebajikan yang berkaitan dengan kebijaksanaan, keberanian, kesederhanaan, dan keadilan yang menguraikan rentang perkembangan moral yang hendak kita tuju. Ia mengombinasikan pembagian kebajikan versi Plato dengan pemahaman versi Aristoteles tentang apa sesungguhnya kebaikan itu dan menambahkan gagasan bahwa akan lebih baik bila kebajikan-kebajikan ini dapat diperlakukan sebagai suatu kesatuan. Hal ini karena ia mengidentikkan kesatuan dengan kesempurnaan, dan keragaman dengan kemajemukan objek fisik tak bermakna. Gagasan Pythagorean semacam itu disukai lebih dari sekadar lantaran pesona estetis. Miskawaih dengan meyakinkan berpendapat bahwa gagasan tentang keadilan Ilahi atau keadilan sempurna adalah ide tunggal yang hanya berurusan dengan prinsip-prinsip yang kekal dan imaterial. Sebaliknya, keadilan manusia berubah-ubah dan bergantung pada karakter komunitas tertentu dan anggota-anggotanya. Hukum Ilahi menentukan apa yang harus dilakukan di setiap tempat pada setiap saat, sementara hukum negara mem-

pertimbangkan adat-kebiasaan yang bisa berubah dan relatif (serba-mungkin) pada masanya.

Miskawaih menghabiskan banyak waktu untuk membahas ragam-ragam persahabatan yang dengan apik menunjukkan perbedaan antara pelbagai hubungan yang pada dasarnya fana dan berubah-ubah (terutama hubungan-hubungan yang didasarkan pada kesenangan) dan hubungan-hubungan yang didasarkan pada akal, yang juga menyenangkan, tetapi tidak secara fisik. Jiwa-jiwa kita mampu mengenali jiwa-jiwa sempurna yang serupa dan efek pengenalan semacam itu adalah kebahagiaan intelektual yang intens. Ini sangat berbeda dari hubungan biasa, yakni ketika orang-orang melakukan hubungan satu dengan yang lain karena mereka ingin mendapatkan sesuatu dari hubungan tersebut. Miskawaih membuat kategori tipe-tipe persahabatan yang luas, tetapi ia tidak menyimpulkan bahwa hanya bentuk paling tinggi dan paling intelektuallah yang penting. Sebaliknya, mereka yang berhasil mencapai tingkat tertinggi persahabatan ini pun harus hidup dalam masyarakat, dan karenanya harus menerima bentuk-bentuk lain persahabatan jika mereka ingin berhasil mencapai kesempurnaan. Di sini kita, sekali lagi, menemukan dengan jelas landasan Aristotelian, yang mengklaim bahwa kesempurnaan dari kebajikan-kebajikan dan pemenuhan tuntutan-tuntutan kita yang bersifat lebih duniawi harus berjalan beriringan. Kendatipun demikian, Miskawaih juga menegaskan bahwa bentuk tertinggi kebahagiaan itu ada ketika kita berusaha melepaskan tuntutan-tuntutan dunia ini dan dapat menerima emanasi-emanasi yang melimpah dari atas yang akan menyempurnakan intelek kita dan memungkinkan kita disinari (tercerahkan) oleh cahaya Ilahi. Tampaknya di sini ada tingkat kebahagiaan yang bahkan lebih tinggi, yaitu sesuatu yang menyerupai kesadaran mistis akan Tuhan, saat kita menyingkirkan seluruh perangkap eksistensi jasmaniah kita dan memungkinkan jiwa kita mengambil bagian dalam tujuan spiritual sepenuhnya.

Miskawaih banyak menghabiskan waktu dalam melukiskan kebahagiaan hubungan mistik antara jiwa yang bebas dan realitas Ilahi ini, dan jelas baginya bahwa hal ini merupakan tingkat

kebahagiaan yang bahkan lebih tinggi daripada yang tersedia bagi kita melalui kesempurnaan intelektual. Salah satu gambaran karyanya yang menantang adalah ia menggabungkan kemampuan membahas apa yang diandaikan bakal terjadi pada tingkat tertinggi kesempurnaan manusia dengan nasihat praktis tentang bagaimana mengembangkan kemampuan kita yang biasa untuk berbuat kebajikan. Dengan cara yang sangat Aristotelian, ia menganggap pengembangan kesehatan moral amat dekat dengan pengembangan kesehatan fisik, dengan menuntut dilakukannya tindakan-tindakan menjaga keseimbangan moral kita. Kita harus berusaha menjaga emosi kita, dan menjalankan praktik-praktik yang dapat membantu mengendalikan diri kita pada saat-saat tertentu dan juga mengembangkan sifat-sifat kepribadian kita yang akan mempertahankan pengendalian diri itu sepanjang hidup kita. Dalam upaya menghapuskan kesalahan-kesalahan, kita harus menyelidiki sebab mendasar kesalahan-kesalahan itu dan kemudian berusaha menggantinya dengan alternatif-alternatif yang baik. Menarik untuk diamati bagaimana pendekatan ini dapat menanggulangi masalah-masalah yang amat sulit, seperti takut mati. Miskawaih menganggap rasa takut ini sama sekali tidak berdasar, dan amat menarik untuk mengetahui alasannya. Jiwa itu sendiri tidak mungkin mati dan karena itu tidak ada masalah mencemaskan apa yang terjadi setelah kematian. Kita semua pasti mati, dan memang merupakan bagian dari sifat dasar kita untuk mati pada akhirnya, dan menerima bahwa kita adalah wujud yang mungkin dan bahwa tidak mati justru bertentangan dengan sifat dasar diri. Jika kita takut pada rasa sakit akibat proses kematian, objek ketakutan kita bukan lagi kematian, melainkan rasa sakit. Begitu kita sudah meninggal, maka tidak ada lagi rasa sakit. Ini mengindikasikan agar kematian itu seharusnya diterima, bukan ditolak. Yang penting dalam uraian ini bukanlah kekuatan argumen yang diberikan oleh Miskawaih itu sendiri, tetapi cara ia berargumentasi. Ia menyarankan, seperti halnya Al-Kindî dan kaum Sinikus* serta

* *Cynics* adalah salah satu kelompok filosof Yunani, abad ke-4 SM, yang mendukung ajaran bahwa esensi kebajikan adalah pengendalian-diri (*self-control*) dan bahwa tunduk pada pengaruh luar di luar takdir manusia.

Stoa yang juga menulis masalah ini, bahwa untuk mendamaikan diri kita dengan realitas kita harus memahami apa hakikat sebenarnya dari emosi kita itu. Maksudnya, kita harus mulai memahami karakternya dan kita dapat melakukan ini dengan menggunakan akal. Akal akan membantu kita memahami, tanpa memihak, bahwa satu-satunya hal penting yang kita miliki adalah hal-hal yang tidak mungkin diambil, seperti akal sendiri, jiwa, dan moralitas. Begitu akal menunjukkan kepada kita yang penting itu apa, kita tahu bagaimana harus bertindak dan berpikir. Tanpa kemampuan menjalankan bentuk latihan ini, kita berada di bawah kekuasaan perasaan kita dan pengaruh orang lain.

Keyakinan pada kapasitas akal manusia membantu menentukan apa yang harus kita lakukan dan apa peran kita di dunia ini menyebabkan Mohammed Arkoun, komentator Ibn Miskawaih mutakhir terkemuka, menyebutnya "humanis", bagian dari gerakan humanis umum masanya yang melibatkan Al-Tauhîdî dan Al-Sijistânî. Dalam beberapa hal, deskripsi ini sangat tepat karena itu menandai pentingnya akal dan apa yang dapat dikatakan akal kepada kita dalam pemikiran Miskawaih, dibandingkan dengan agama dan ajaran-ajaran agama. Ini tidak berarti bahwa ia menganggap ajaran Islam itu tidak penting. Tidak ada alasan untuk meyakini bahwa ia tidak sepenuhnya tulus dalam ketaatannya kepada Islam. Namun, memang filsafatlah yang menjadi perhatian utamanya dan, bahkan, ketika ia menilai praktik-praktik religius, ia kadang-kadang memberikan suatu dasar (alasan) yang penting.

Al-Ghazâlî gusar terhadap pernyataan Miskawaih bahwa nilai utama shalat jamaah adalah mendasarkan agama pada kegemaran alamiah berkumpul manusia dalam masyarakat. Bagi Al-Ghazâlî, jika inilah inti dari praktik tersebut praktik itu akan dianggap tidak mempunyai nilai penting yang seharusnya dimiliki oleh salah satu ritual dasar agama. Nilai penting ritual-ritual berjamaah semacam itu, menurut Al-Ghazâlî adalah bahwa ritual-ritual itu ditetapkan oleh agama, dan bukan karena alasan lain. Alasannya, adalah bahwa ritual-ritual tersebut bukan saja masuk akal; Tuhan menunjukkan kesenjangan yang sangat lebar antara kita dan diri-Nya dengan memberikan kepada kita tugas-tugas yang

tidak menyenangkan dan sulit. Bagi Miskawaih, alasannya adalah bahwa ritual-ritual itu mempunyai peran membantu kita beradaptasi dengan kehidupan religius dengan menggunakan watak alamiah kita sehingga aturan-aturan agama itu masuk akal. Miskawaih mengutip dari Al-Quran, Aristoteles, Plato, Al-Kindî, dan orang-orang sezamannya dalam tulisan-tulisannya tanpa menekankan kedudukan Al-Quran di atas kedudukan otoritas lainnya. Ajaran-ajaran Islam mempunyai peran memberikan informasi kepada kita tentang bagaimana cara hidup dan tentang apa yang nyata, tetapi pendekatan-pendekatan lain yang lebih teoretis pun melakukan itu, dan, bagaimanapun, penghormatan terbesar agaknya diberikan kepada otoritas-otoritas Yunani.

Ini mungkin menyiratkan pertanyaan tentang orisinalitas pemikiran Miskawaih. Pemikirannya jelas sangat berpengaruh, dan baik selama masa hidupnya maupun sesudah matinya pada 421 H/1030 M, pemikirannya banyak dikutip dan disalin. Gaya sebagian karyanya, yang menggabungkan pemikiran abstrak dengan saran-saran praktis, adalah gaya yang merangsang, memikat seluruh rentang pendengar yang berbeda dan sangat populer lama setelah ia meninggal. Kendatipun demikian, Miskawaih kelihatannya menyajikan suatu campuran gagasan dan teori yang tidak dipadukan dengan tepat dan lebih melukiskan tambal-sulam daripada sintesis. Para komentator sering mengomentari sumber-sumbernya, yang sebagian di antaranya sekarang ini hanya dapat direka-reka, seakan-akan sumbangan utamanya hanyalah upaya merakit seluruh pengarang yang berbeda ini dalam suatu teks tertentu. Memang benar bahwa sebagian dari karya-karyanya hanya sebuah daftar "kebijaksanaan" dari rentang budaya dan agama (*Jâwîdân Khirad* atau *Perennial Philosophy,* misalnya). Sebagian komentar praktisnya atas masalah-masalah moral tampak lebih mirip dengan *Reader's Digest* daripada filsafat analitis. Namun, pantas diakui bahwa pada tingkat terbaiknya, filsafat Miskawaih sangat analitis dan memenuhi standar konsistensi dan koherensi yang sangat tinggi. Kenyataan bahwa ia memadukan Plato, Aristoteles, Neoplatonisme, Pythagoras, dan sebagainya bukan sekadar menunjukkan kebiasaannya mengumpulkan berbagai teori, melainkan

lebih sebagai usaha kreatif dalam menggunakan pendekatan-pendekatan berbeda itu untuk menyoroti isu-isu penting. Pada dasarnya tidak ada salahnya menjadi Aristotelian, tetapi lantas beralih haluan pada kecenderungan Platonik atau Pythagorean. Miskawaih memperlihatkan kemungkinan menggabungkan konsepsi Platonik mengenai jiwa dengan penjelasan Aristotelian mengenai perkembangan moral. Gagasan tentang alam wujud yang lebih tinggi yang dengannya jiwa dapat menjalin kontak dengan realitas Ilahi adalah tambahan yang sangat sesuai bagi uraian tentang kehidupan sosial dan intelektual yang diberikannya. Argumen-argumennya sendiri mengandung banyak masalah, tetapi mereka bernilai sebagai argumen, dan tidak ada usaha menomorsatukan wahyu untuk memecahkan kesulitan-kesulitan teoretis. Ini barangkali merupakan kombinasi keanggunan gaya, relevansi praktis, dan ketegaran filosofis dalam diri Miskawaih yang melanggengkan pengaruhnya di Dunia Islam.[]

19 Al-Ghazâlî

Massimo Campanini

Jika kita ingin menempatkan Al-Ghazâlî dalam sejarah filsafat Islam, kita harus membuat beberapa catatan awal. Titik tolak utamanya adalah bahwa Al-Ghazâlî tidak menganggap dirinya filosof dan tidak suka dianggap sebagai filosof. Fakta yang menarik adalah bahwa para pemikir Kristen Abad Pertengahan, yang membaca karyanya *Maqâshid Al-Falâsifah*—sebuah paparan yang argumentatif dan objektif tentang tema-tema filosofis penting pada zamannya—menganggapnya sebagai seorang *failasûf,* seperti halnya Ibn Sînâ atau Ibn Rusyd. Ini tidak hanya berarti bahwa Al-Ghazâlî mempelajari dan mengasimilasikan filsafat secara mendalam sebagaimana terlihat dari daya tarik teoretis dan kekuatan strukturnya, tetapi juga menyebabkan kita percaya bahwa filsafat pasti mempunyai setidak-tidaknya pengaruh tak langsung atas pemikiran tasawufnya. Lebih jauh lagi, meskipun Al-Ghazâlî—yang pada dasarnya adalah teolog, sufi, dan faqih—menyerang keras filsafat dengan berusaha menunjukkan kontradiksi-kontradiksinya, amatlah keliru jika tasawuf dan teologinya hanya dianggap sekadar berupa doktrin praktis dan religius, mengingat keduanya mempunyai kedalaman teoretis yang mengesankan.

Masalah penting kedua yang muncul adalah persoalan filosofis menyangkut hubungan antara kebenaran dan kepastian, suatu masalah yang dipandang oleh Al-Ghazâlî sebagai masalah vital bagi

para sarjana. Ia berpendapat bahwa filsafat tidak dapat menjamin kebenaran karena tidak menghasilkan kepastian; dan filsafat, sejajar dengan tuduhan Ibn Rusyd terhadap teolog, melakukan amat banyak kompromi berkenaan dengan koherensi logis argumen-argumennya. Dalam *Al-Munqidz min Al-Dhalâl,* Al-Ghazâlî menulis:

> Mereka (para filosof yang mengandalkan logika) menyusun syarat-syarat yang harus dipenuhi oleh demonstrasi (*burhân*) yang diakui tak pernah gagal menghasilkan kepastian. Namun, ketika mereka berurusan dengan masalah-masalah keagamaan secara detail, mereka tidak saja gagal memenuhi syarat-syarat ini, tetapi juga memberi amat banyak kelonggaran.
>
> (Al-Ghazâlî [1967a]: 36)

Sebenarnya, dalam pandangan Al-Ghazâlî, hubungan yang dipandang niscaya antara premis-premis dan kesimpulan-kesimpulan dari suatu silogisme tidak mampu meyakinkan baik pikiran maupun *hati.* Pengetahuan yang benar merupakan hasil dari pencerahan (*ilhâm*) Ilahi. Al-Ghazâlî mengatakan bahwa "ketika Tuhan menjaga hati ..., dada tercerahkan dan misteri alam spiritual (*malakût*) tersingkap, dan tabir kesalahan sirna dan realitas hal-hal yang Ilahi bersinar dalam hati" (Al-Ghazâlî [1985], 3: 21). Sekali hati menjadi pemilik kebenaran, pikiran pun memperoleh kepastian: "kebenaran-kebenaran rasional diperoleh kembali karena saya memperoleh kembali keyakinan terhadap kepastian dan kepatutannya untuk dipercaya. Ini tidak diperoleh melalui demonstrasi yang sistematis atau argumen yang tertata, tetapi melalui cahaya yang diberikan oleh Tuhan Yang Mahatinggi ke dalam dada" (Al-Ghazâlî [1967a]: 25).

Ini tidak berarti bahwa Al-Ghazâlî menolak, misalnya, sifat niscaya penalaran (Marmura, 1965) khususnya penalaran matematis dan logis;[1] tetapi perlu dinyatakan bahwa ia menganggap kepastian teoretis sebagai efek dari jenis pengetahuan yang tertinggi, suatu pengetahuan yang puncaknya dicapai melalui pengalaman dan rasa mistis (*dzauq*). Di sini, meskipun titik tolaknya filosofis, Al-

Ghazâlî sampai pada kesimpulan-kesimpulan yang sangat berbeda dengan kesimpulan-kesimpulan filsafat biasa.

Abû Hâmid Muhammad ibn Muhammad Al-Ghazâlî lahir di Thus, sebuah kota di Khurasan, Persia, pada 450 H/1058 M. Ia pertama-tama memperoleh pendidikan tradisional yang baik di Jurjan dan kemudian di Nishapur, ibu kota provinsi, tempat ia menghadiri kuliah-kuliah yang diberikan oleh seorang teolog paling tersohor pada zamannya, Imâm Al-Harâmain Abû Al-Ma'âlî Al-Juwainî yang bermazhab Asy'ariyyah. Di bawah bimbingannya, Al-Ghazâlî mengadopsi prinsip-prinsip utama teologi Asy'ariyyah, yang diyakininya hingga akhir hayat.[2]

Prinsip-prinsip seperti keesaaan Tuhan (*Tauhîd*) dan realitas sifat-sifat Ilahi yang harus dibedakan dari esensi (zat) Tuhan, bersama topik-topik khas teologi Asy'ariyyah lainnya juga diyakini Al-Ghazâlî: keyakinan pada kekekalan Al-Quran; diterimanya deskripsi antropomorfis Al-Quran mengenai Tuhan, yang dikatakan mempunyai penglihatan, pendengaran, dan anggota-anggota badan sekalipun kita tidak dapat mengetahui mekanismenya;[3] keyakinan bahwa semua orang yang dirahmati-Nya akan melihat wajah Tuhan di surga, seperti "rembulan pada malam yang cerah"; penegasan berulang-ulang bahwa satu-satunya jalan untuk mengetahui Tuhan adalah wahyu, karena akal manusia terlalu lemah untuk menangkap realitas-realitas sublim semacam itu; dan pengakuan bahwa suksesi keempat *khulafâ' râsyidûn* adalah sah berdasarkan tatanan moralitas.

Semua pernyataan itu jelas-jelas bertentangan dengan doktrin-doktrin Mu'tazilah dan dapat dinilai "ortodoks", meskipun makna ortodoks yang sebenarnya dalam Islam sulit dimengerti. Sejumlah sarjana menolak bahwa Asy'ariyyah harus dianggap sebagai mazhab ortodoks utama dalam Dunia Islam (lihat Makdisi [1963] dan [1983]), dan bahkan menegaskan, dalam kaitannya dengan Al-Ghazâlî, ketidakmungkinan mengidentikkan Asy'ariyyah dengan mazhab Syâfi'iyyah (Makdisi dalam UNESCO [1987]). Solusi masalah ini tidak penting di sini. Yang penting adalah bahwa Al-Ghazâlî mengubah *kalâm* Asy'ariyyah menjadi basis dialektis dalam upayanya menghidupkan agama, menjadikannya kerangka aktual bagi pe-

mikiran filsafatnya dan, pada tingkat tertentu, pemikiran tasawufnya.

Pada 478 H/1085 M, Al-Ghazâlî masuk ke dalam lingkaran Istana Nizhâm Al-Mulk, wazir Saljuk yang sangat berkuasa, Sultan Maliksyâh, dan menjadi teman dekat wazir tersebut. Nizhâm Al-Mulk mengangkatnya menjadi pengajar fiqih Syâfi'iyyah di Madrasah Nizhâmiyyah Bagdad (484 H/1091 M) dan dalam waktu singkat Al-Ghazâlî mampu menarik banyak murid. Beberapa tahun kemudian, Al-Ghazâlî menjadi intelektual istana, atau malah anggota istana. Dengan menduduki posisi ini, ia mengetahui penyelewengan dan ketakbermoralan penguasa, kompromi para fuqaha dan ulama ortodoks dengan para raja dan amir yang bejat, dan gagasan politiknya pun matang (lihat Laoust [1970] dan Watt [1963]).

Al-Ghazâlî memberikan loyalitas yang tulus kepada kekhalifahan, dengan mengakui keabsahan kekuasaan 'Abbâsiyyah. Meskipun demikian, ia berpendapat bahwa para khalifah dan sultan harus bekerja sama dalam menegakkan kedamaian dan keamanan bagi imperium Muslim. Para khalifah, yang diberi otoritas religius penuh, harus menerima sumpah setia (baiat) dari para sultan, pemegang otoritas politik tertinggi. Para sultan tidak hanya berkewajiban mempertahankan kekhalifahan, tetapi juga "menekan" setiap kecenderungan revolusioner yang mungkin ada (lihat Binder [1955] dan makalah-makalah yang dihimpun dalam Lambton [1980]). Di atas itu semua, sikap politik Al-Ghazâlî diilhami oleh suatu "sikap diam" (*quietism*), karena ia mencela pemberontakan, sekalipun terhadap raja yang menindas dan zalim (Loust [1970]: 368 dst.). Sikap ini disebabkan oleh pemaknaan tertentu terhadap hubungan antara dunia lahiriah dan batiniah. Kenyataannya, sikap diam dalam politik sangat bermanfaat bagi kebangkitan kembali ilmu-ilmu agama. Tak seorang pun—tentu termasuk sarjana atau sufi—dapat memelihara hati nuraninya jika perang dan kezaliman melanda. Pembaruan hati memerlukan kedamaian dan keharmonisan sosial, meskipun kediaman tersebut harus dibayar dengan kekuasaan otokratik. Namun, orang bijak boleh jadi menutup jendela-jendela dunia untuk membuka pintu hati.

Tak pelak lagi, dapat dinyatakan bahwa sikap diam tersebut dijustifikasi oleh rasa takut dan sikap tidak suka terhadap Syi'ah Ismâ'îliyyah yang, pada akhir abad ke-5/ke-11, tampak masih sangat kuat di Kairo Fâthimiyyah dan yang pada kenyataannya menyebar kuat di seluruh Timur Tengah setelah Hasan Shabbâh mendirikan negara kaum militer agamawan (*warrior monks*) Bâthiniyyah di Alamut yang secara keliru dikenal sebagai kaum "Assasin". Nizhâm Al-Mulk sendiri akhirnya terbunuh oleh seorang anggota Assasin pada 485 H/1092 M. Farid Jabre menginterpretasikan perkembangan hampir seluruh pemikiran Al-Ghazâlî berdasarkan polemik anti-Bâthiniyyahnya (Jabre, 1958). Tentu, tesis ini terlalu menyederhanakan persoalan, meskipun benar bahwa Al-Ghazâlî memandang Ismâ'îliyyah sebagai bahaya nyata bagi Islam ortodoks, baik secara politis maupun dogmatis. Karena itu, ia mencurahkan banyak karyanya untuk membantah Ismâ'îliyyah, barangkali yang terpenting di antaranya adalah *Fadhâ'ih Al-Bâthiniyyah wa Fadhâ'il Al-Mustazhhiriyyah* atau *Al-Mustazhhirî*, yang ditulis pada 487–8 H/1094 M dan dipersembahkan kepada khalifah baru, Al-Mustazhhir.

Inti kritik Al-Ghazâlî yang anti-Bâthiniyyah ditujukan pada absurditas-absurditas dan bid'ah-bid'ah yang diakibatkan oleh taklid buta kaum Bâthiniyyah yang diperlihatkan terhadap ajaran otoriter (*ta'lîm*) para imam mereka. Sebenarnya, satu-satunya petunjuk hidup bagi kaum Muslim adalah Nabi Muhammad, yang tindakan dan ucapannya membentuk *Hadîts* dan *Sunnah*, dan itu perlu serta cukup untuk mengatur kehidupan komunitas Islam. Seorang Muslim ortodoks, kata Al-Ghazâlî,

> hanya perlu mengetahui dua hal saja: salah satunya adalah eksistensi Sang Pencipta, wujud yang niscaya, yang tidak memerlukan pembuat dan pengatur; dan kedua adalah kesetiaan kepada Rasul. Dan berkaitan dengan masalah-masalah lainnya, cukup bagi kita mempelajarinya dengan menerima sepenuhnya dari Rasul.
>
> (Al-Ghazâlî [1980a]: 250)

Sekalipun Al-Ghazâlî di sini agaknya menggantikan taklid dengan otoritas lain, penting dinyatakan bahwa ia menuduh kaum Bâthiniyyah sebagai teolog yang buruk, yang tidak bisa menggunakan logika dengan baik dan secara sembarangan mengubah makna teks-teks suci. Al-Ghazâlî memandang bahwa upaya menggantikan penalaran intelektual dengan bukti apodeiktik (*apodeitic*) yang menetapkan kemaksuman para imam adalah menipu dan kontradiktif (Al-Ghazâlî [1980a]: 218). Sesungguhnya, jika kita menerima tanpa syarat ucapan-ucapan sang imam, bagaimana mungkin kita membangun ajaran kita atas dasar penalaran? Pengajaran (*ta'lîm*) semacam itu bertentangan dengan intelek (Al-Ghazâlî [1980a]: 249).

Inilah masalah yang sangat rumit. Meskipun Al-Ghazâlî terus menentang legitimasi gnoseologis atas penalaran, ia tidak henti-hentinya menekankan rasionalitas yang lebih besar pada pandangannya sendiri. Sikap yang sama ditunjukkan oleh Al-Ghazâlî dalam *Tahâfut Al-Falâsifah,* karya termasyhur yang dimaksudkan untuk menyerang filsafat. Secara dogmatis, filsafat sama bahayanya dengan Ismâ'îliyyah, dan dalam karyanya itu ia bermaksud menunjukkan bahwa para filosof tidak dapat membuktikan, dari sudut pandang teoretis, kebenaran-kebenaran agama. Meskipun demikian, ia tidak menyerang para filosof dengan senjata otoritas dan wahyu Ilahi, tetapi dengan teknik-teknik yang sama dengan yang digunakan oleh filsafat (lihat Leaman [1985]: Bab 1–3; dan Bello [1989]: Bab 6–8). Dalam pengertian ini, Al-Ghazâlî mengambil posisi yang mungkin lebih rasionalistis daripada Ibn Rusyd yang, dalam *Fashl Al-Maqâl* dan *Tahâfut Al-Tahâfut,* mencoba untuk mentransformasikan filsafat menjadi suatu doktrin yang, jika tidak dekat dengan hukum agama, setidak-tidaknya tidak bertentangan dengannya, alih-alih melukiskan teologi sebagai disiplin ilmu yang rasional (lihat Campanini [1989]: Pendahuluan). Sebaliknya, Al-Ghazâlî menjaga agar agama dan filsafat tetap terpisah, karena sadar akan ketakmungkinannya mereduksi dua posisi tersebut.

Dalam *Tahâfut Al-Falâsifah,* ia menegaskan bahwa para filosof tidak mungkin mendemonstrasikan penciptaan dunia oleh Tuhan, maupun substansi spiritual jiwa manusia. Secara khusus, ia berpendapat bahwa para filosof menjadi kafir karena tiga masalah:

kekekalan dunia (tesis khas Aristoteles); ketidakmungkinan Tuhan mengetahui hal-hal partikular (tesis yang dipegang kuat-kuat oleh Ibn Sînâ); dan penolakan terhadap kebangkitan jasmani dan mortalitas jiwa individu, teori naturalistis yang tidak melulu Aristotelian. Tiga masalah ini sudah cukup untuk mentransformasikan pesan filosofis menjadi teori yang berpotensi merusak. Sekalipun para filosof terbesar pada umumnya tidak dapat dituduh kafir (Al-Ghazâlî [1928]: 6-7), doktrin-doktrin mereka menggiring banyak orang "menolak detail-detail agama dan kredo, dan memercayai bahwa semua itu adalah hukum dan karya buatan manusia" (Al-Ghazâlî [1928]: 5).

Titik tolak yang benar dan ortodoks harus diawali dengan mengakui Tuhan sebagai Wujud tertinggi dan Kehendak unik yang bertindak secara aktual. Di satu sisi,

> dalam diri Tuhan ada esensi (*ḥaqiqah*) dan kuiditas (*mâhiyyah*) dan esensi ini ekuivalen dengan eksistensi-Nya, yaitu bahwa Tuhan bebas dari non-wujud dan kekurangan. Akan tetapi, eksistensi-Nya bukanlah merupakan tambahan bagi esensi-Nya ... Tidak ada agen (pelaku) yang menghasilkan eksistensi Tuhan yang tiada berakhir dan kekal tanpa sebab yang membatasi.
>
> (Al-Ghazâlî [1928]: 196)

Di sisi lain, "Prinsip Pertama adalah Maha Mengetahui, Mahaperkasa, dan Maha Berkehendak. Ia bertindak sekehendak-Nya dan menentukan sesuatu yang Ia kehendaki; Ia menciptakan semua makhluk dan alam sebagaimana Ia kehendaki dan dalam bentuk yang Ia kehendaki" (Al-Ghazâlî [1928]: 131).

Al-Ghazâlî sangat menekankan kehendak Tuhan, suatu sifat yang mentransformasikan diri dalam potensi (dan aktualitas) tindakan. Dengan mempertimbangkan premis-premis ini, adakah tempat bagi sebab-sebab alamiah atau *causae secundae* dalam sistem pemikiran Al-Ghazâlî? Masalah kausalitas mungkin merupakan masalah yang paling banyak dibahas dalam literatur historiografis tentang pemikir ini. Bahkan, belakangan ini sejumlah

sarjana menggarap masalah ini (lihat Goodman [1978]; Alon [1980]; Abrahamov [1988]).

Adalah salah jika kita menganggap bahwa Al-Ghazâlî menolak secara mutlak keberadaan kausalitas alamiah. Menolak fakta bahwa api membakar kapas adalah sangat bodoh. Yang ditolak Al-Ghazâlî adalah keberadaan hubungan yang niscaya antara sebab dan akibat yang terlepas dari kehendak Tuhan yang menciptakan hakikat membakar. Jika dunia-yang-mungkin (*contingent world*) adalah dunia tempat segala kemungkinan (*the world of all possibility*), Al-Ghazâlî mengklaim bahwa kemungkinan ini hanyalah arena tindakan bebas Tuhan. Kesulitannya bukan terletak pada keberadaan objektif hal-hal konkret hanya karena Tuhan menciptakan mereka. Problem epistemologisnya terletak pada ketakmungkinan menghubungkan secara langsung suatu akibat kepada suatu sebab. Sebab-sebab dapat senantiasa hipotetis, dan satu-satunya kepastian yang kita miliki adalah bahwa semua itu merupakan akibat-akibat dari kehendak Tuhan.

Kita mengetahui bahwa Al-Ghazâlî mendahului David Hume dalam teorinya bahwa hubungan kausalitas hanyalah penampakan dan merupakan efek dari kebiasaan manusia mengaitkan dua kejadian yang terjadi secara konsisten dalam alam: "Kontinuitas kebiasaan (*'âdah*) berkenaan dengan mereka (yaitu, hal-hal yang kelihatannya niscaya, tetapi sebenarnya hanya mungkin), dari waktu ke waktu, menanamkan dengan kuat dalam pikiran kita kesan aliran (*jarayân*) yang sesuai dengan kebiasaan yang lalu sehingga (kontinuitasnya) tidak dapat dipisahkan dari hal-hal tersebut" (Al-Ghazâlî [1928]: 285).

Al-Ghazâlî mengemukakan konsep yang sama di tempat-tempat lain dalam *Tahâfut* (Al-Ghazâlî [1928]: 277–8). Namun, dia selalu menekankan kenyataan bahwa Tuhanlah yang menciptakan kaitan antarfenomena: "Mengenai apa yang secara lahiriah tampak berhubungan ... itu bergantung pada tindakan Allah Swt. yang menentukan (*taqdîr*), yang menciptakan (penampakan-penampakan) dalam suatu rangkaian (*'alâ' al-tasâwuq*)."

Tuhan dapat menjungkirbalikkan hukum-hukum alam dan menundukkan fungsi-fungsi alam kepada hukum yang sama sekali

baru. Akan tetapi, ini tidak berarti bahwa Tuhan benar-benar bertindak dengan cara seperti itu atau bahwa Ia tidak memberikan sifat-sifat alamiah kepada api atau air untuk membakar dan memadamkan. Karena itu, layak kiranya untuk tidak berlebih-lebihan dalam menyikapi nilai skeptis beberapa pernyataan Al-Ghazâlî seperti berikut: "Karena itu, saya mulai merenungkan dengan amat tekun persepsi-indra (*mahsûsât*) dan kebenaran yang niscaya (*dharûriyyât*), untuk melihat apakah hal itu menjadikan diri saya ragu. Hasil dari usaha yang berkepanjangan untuk memunculkan keraguan itu adalah bahwa saya tidak lagi percaya pada persepsi-indra" (Al-Ghazâlî [1967a]: 23).

Sekalipun keraguan Al-Ghazâlî kadang-kadang tampak terkait dengan keraguan metodis Cartesian (metode Descartes—penerj.), ini tidak mengimplikasikan penolakan nyata terhadap kebenaran agama atau penolakan terhadap realitas dunia objektif. Sebaliknya, keraguan mempunyai makna epistemologis yang lazim, dan ini dialamatkan pada kepatuhan ilmu-ilmu manusia untuk dipercaya.

Pada 488 H/1095 M, disebabkan oleh krisis spiritual dan psikologis yang kebenarannya tak diragukan lagi (Poggi 1967),[4] Al-Ghazâlî meninggalkan Bagdad dan tinggal di Suriah dan Palestina selama dua atau tiga tahun, dan berhaji ke Makkah. Ia kembali ke Persia sebelum 493 H/1099 M, dan meneruskan uzlahnya hingga musim panas tahun 499 H/1106 M ketika Fakhr Al-Mulk, wazir Sultan Sanjâr Saljuk, membujuknya agar meringkas ajaran fiqihnya di Madrasah Nizhâmiyyah Nishapur. Kembalinya Al-Ghazâlî ke kehidupan publik hanya berlangsung kurang lebih dua tahun, karena pada 503 H/1109 M ia akhirnya kembali menetap di Thus, tempat ia meninggal pada 505 H/1111 M.

Dalam periode panjang uzlahnya, terjadi transformasi mendalam pada minat spekulatif Al-Ghazâlî dan bahkan pandangan hidupnya. Ia tak tertarik lagi pada filsafat dan mencurahkan diri sepenuhnya pada tasawuf dan pembaruan ajaran agama ortodoks. Dalam *Munqidz,* autobiografi yang disusun antara 501 H/1107 M dan 503 H/1109 M, ia mengungkapkan perasaan yang nyaris mesianik (*messianic*), yang sadar bahwa "Tuhan Yang Mahatinggi telah

berjanji menghidupkan kembali agama-Nya pada awal setiap abad" (Al-Ghazâlî [1967a]: 75). Al-Ghazâlî yakin bahwa dirinyalah orang yang ditunjuk menjalankan tugas tersebut bagi zamannya, dan mengejar tujuan pembaruannya itu dengan menyusun karya besar, yang berjudul *Iḥyâ' 'Ulûm Al-Dîn*, dan ringkasan lengkap karya penting tersebut, yaitu *Kitâb Al-Arba'în fî Ushûl Al-Dîn* di samping ringkasannya yang berbahasa Persia, *Kîmiyâ Al-Sa'âdah*.

Banyak sarjana berpendapat bahwa Al-Ghazâlî berhasil menyelaraskan tasawuf dan ortodoksi (di antara yang terakhir adalah Glassen [1981]). Kenyataannya adalah bahwa di akhir hayatnya, ia menganggap tasawuf sebagai doktrin terbaik dibandingkan dengan filsafat atau teologi, karena sementara ilmu-ilmu manusia itu abstrak dan superfisial, tasawuf dapat mengantarkan orang terpelajar pada pengetahuan yang positif tentang Tuhan dan alam:

> Saya memahami sejelas-jelasnya bahwa para sufi adalah orang-orang yang mempunyai pengalaman yang benar, bukan orang-orang yang hanya berbicara dengan kata-kata, dan bahwa saya telah mengembangkan diri sejauh mungkin melalui jalan pemahaman intelektual. Apa yang masih ada pada saya tidak akan tercapai melalui pengajaran lisan dan studi, tetapi hanya melalui pengalaman langsung (*al-dzauq*) dan menapaki jalan sufi (*al-sulûk*).
>
> (Al-Ghazâlî [1967a]: 55)

Jalan menuju Tuhan dalam tasawuf adalah pengalaman yang hidup dan menaik seperti grafik yang titik tolaknya adalah "ilmu". Dalam *Arba'în*, Al-Ghazâlî menginterpretasikan "ilmu" sebagai pengetahuan tentang Tuhan, sifat-sifat-Nya, dan kewajiban-kewajiban agama, seperti shalat, haji, dan zakat (Al-Ghazâlî [1970]: 12–51). Akan tetapi, jenis ilmu ini, meskipun perlu, hanya bersifat propaedetik (pengetahuan awal) bagi suatu penilaian atas serangkaian tahapan persiapan selanjutnya.

Pertama-tama, ada keharusan untuk menghindari perilaku haram dan tercela, seperti marah, tamak, cinta pada harta dunia, dan sebagainya, yang dapat menjauhkan orang yang beriman dan orang yang belajar agama (*murîd*) dari jalan yang benar. Untuk

mengatasi sikap-sikap tercela tersebut, Al-Ghazâlî menyarankan tindakan yang terpuji, di antaranya yang sangat penting adalah tobat, asketisis (zuhud), dan takwa kepada Allah.

Tobat adalah "jalan kembali dari keadaan yang jauh dari Tuhan menuju jalan yang dekat kepada Tuhan" (Al-Ghazâlî [1970]: 197; Al-Ghazâlî [1985], 4: 11-12). Zuhud adalah "ketidaksukaan jiwa terhadap materi", suatu ketidaksukaan berakar pada ilmu dan cahaya, yaitu pengetahuan dan iluminasi mistis yang bersinar dalam hati (Al-Ghazâlî [1970]: 211). Sedang takwa kepada Allah merupakan "rasa pedih dan perih dalam hati karena membayangkan kesengsaraan-kesengsaraan neraka" (Al-Ghazâlî [1970]; 205), dan buah terbaik perasaan ini adalah terbukanya pintu hati (batin) kepada harapan yang damai (Al-Ghazâlî (1985), 4: 135 dst.). Pada akhirnya, perilaku sufi yang benar mempunyai implikasi kepuasan hati terhadap putusan Tuhan. Baik dalam *Iḥyâ'* maupun dalam *Arba'în,* Al-Ghazâlî menyimpulkan penjelasannya dengan ungkapan *ridhâ bi al-qadhâ'* (menerima dengan ikhlas apa yang dibarengi oleh Tuhan) yang dibarengi dengan rasa syukur yang tulus atas segala nikmat (dan juga derita) yang telah ditetapkan Tuhan bagi umat manusia.

Setelah mencapai watak yang sebaik-baiknya, seorang *murîd* siap mengawali pendekatan yang tepat kepada Tuhan (Campanini 1991). Tahap pertama adalah niat tulus untuk beribadah (*nîyyah*); tetapi dua tindakan utamanya adalah *dzikr* dan *tawakkul.* Zikir berarti mengingat asma Tuhan terus-menerus (Gardet dan Anawati [1961]: bagian keempat) dan ini mengantarkan seorang sufi pada ketenggelaman dan peleburan (*fanâ'*) dalam Tuhan. Namun, *fanâ'* atau pengalaman ekstatis hanya merupakan momen yang singkat dan sesaat (Al-Ghazâlî [1970]: 62) dan tidak ada kaitannya dengan *ḥulûl* atau inkarnasi Tuhan di dalam diri seorang sufi. Al-Ghazâlî menolak keras setiap klaim berlebihan sejumlah sufi, seperti ucapan teofanik Al-Ḥallâj atau Al-Busthâmî, karena hal itu sangat berbahaya dan karena ketidakpahaman orang awam terhadapnya dapat menyebabkan bid'ah dan kemusyrikan.

Sebaliknya, Al-Ghazâlî menekankan pentingnya cinta (*maḥabbah*) (Siauve, 1986) dan ini menggambarkan dengan jelas salah

satu unsur yang berbeda sekali dengan beberapa unsur para sufi Islam lainnya. Dalam *Arba'în*, Al-Ghazâlî menulis, "seorang terpelajar yang sejati hanya mencintai Tuhan Yang Mahatinggi; dan jika pun ia mencintai seseorang selain Tuhan, ia mencintainya demi Tuhan Yang Mahaperkasa dan Mahamulia" (Al-Ghazâlî [1970]: 257). Derajat cinta tertinggi melibatkan kepercayaan penuh kepada Tuhan: inilah makna *tawakkul*, kepercayaan sepenuhnya kepada Sang Pencipta sedemikian sehingga seorang yang beriman memasrahkan dirinya kepada-Nya "ibarat orang mati di tangan pengurus jenazah" (Al-Ghazâlî [1970]: 249; Al-Ghazâlî [1985], 4: 242–3).

Namun, sebagian sarjana menolak tasawuf Al-Ghazâlî sebagai pengalaman ekstatis yang sebenarnya, seraya menekankan adanya pertentangan dalam aspek teknis dan aspek praktis teorinya (Jabre 1958), meskipun semua sufi menganggap Al-Ghazâlî sebagai salah satu sufi yang paling terkemuka di antara mereka. Sulit mendapatkan suatu jawaban yang seimbang terhadap masalah ini dari luar. Masalah penting yang perlu diperlihatkan adalah bahwa jalan sufi, bagi Al-Ghazâlî, tidak berarti pengabaian praktik-praktik ibadah ortodoks dan pengabaian pelaksanaan Sunnah dengan cermat (Al-Ghazâlî [1967a]: 71–2). Al-Ghazâlî yakin bahwa yang lahiriah dapat mengantarkan kepada yang batiniah (Al-Ghazâlî [1970]: 120 dst.), sehingga Makdisi benar ketika mengatakan, seraya melukiskan perbandingan antara Al-Ghazâlî dan Ibn Taimiyah tentang tasawuf, bahwa keduanya mengkritik tajam sikap berlebih-lebihan sejumlah sufi karena tasawuf sering berdiri berseberangan dengan hukum agama dan meremehkan makna eksternal (dan sosial) hukum tersebut (Makdisi [1983]: 55).

Akhirnya, tasawuf bagi Al-Ghazâlî bukan hanya sekadar jalan individu untuk mencapai kesempurnaan, tetapi konsepsi utuh tentang kehidupan yang meliputi etika dan moralitas, perilaku dan keyakinan, serta kosmologi dan metafisika. Dalam pengertian ini, barangkali benar bahwa tasawuf Al-Ghazâlî bukan hanya pengalaman yang hidup, tetapi juga bangunan rasional yang melaluinya seorang yang terpelajar dapat merasakan kenikmatan ekstasi tanpa mengesampingkan kepuasan pengembaraan teoretis.

Mîzân Al-'Amal, yang disusun pada tahun terakhir periode Al-Ghazâlî di Bagdad, sudah memperlihatkan suatu kecenderungan pada pencarian intelektual akan jalan hidup mistik. Mengomentari buku ini, Laoust menulis bahwa di dalamnya "Al-Ghazâlî mengaitkan metode kaum sufi dengan metode para teolog spekulatif, khususnya Asy'ariyyah" (Laoust [1970]: 73). Karena itu, kita menyadari bahwa tidak ada perceraian mendasar dalam konsepsi Al-Ghazâlî mengenai etika sebelum dan sesudah krisis pada 488 H/1095 M. Penalaran dan tasawuf (mistisisme) tidak pernah benar-benar terpisah dalam pemikiran Al-Ghazâlî.

Bahkan, dalam karya-karya yang dicurahkan terutama pada pembaruan religius, seperti *Iḥyâ'* dan *Arba'în,* kita menemukan citra yang diartikulasikan dengan baik mengenai Tuhan, yang "esensi-Nya unik, individual, tanpa sekutu, dan tidak ada sesuatu pun yang menyerupai-Nya ... Ia abadi, kekal dalam eksistensi-Nya" (Al-Ghazâlî [1970]: 13). Realitas Tuhan yang konkret agaknya dinyatakan secara mutlak, tetapi

> Dia bukanlah sebuah badan yang berbentuk, bukan substansi yang terukur atau terbatas. Tak ada sesuatu pun yang menyerupai-Nya, baik dalam hubungannya dengan keterukuran maupun keterbagian dalam bagian-bagian. Tuhan bukanlah substansi, dan substansi juga tidak dapat membatasi-Nya; Ia bukan aksiden, dan aksiden pun tidak dapat membatasi-Nya. Tidak ada maujud yang menyerupai-Nya dan "tidak ada sesuatu yang dapat dibandingkan dengan-Nya" (QS Al-Syûrâ [42]: 11). Tuhan tidak menyerupai sesuatu, kuantitas tidak dapat membatasi-Nya; tidak ada wilayah yang dapat mengungkungi-Nya; tidak ada sisi yang mengelilingi-Nya.
>
> (Al-Ghazâlî [1970]: 14)

Deskripsi tentang Tuhan ini, sepanjang transendensi-Nya dikaji, sangat dekat dengan teologi negatif Mu'tazilah yang digambarkan oleh Al-Asy'arî dalam *Maqâlât*-nya (Al-Asy'arî [1969], 1: 235), dan menunjukkan ketidakmungkinan Tuhan direduksi ke dalam dunia alami dan transendensi-Nya (Shehadi [1964]; Burrel

[1987]). Jenis teologi negatif seperti ini memisahkan Tuhan dari alam dan tidak memberikan kemungkinan Dia tersentuh oleh kekurangan atau keterbatasan, kematian atau kerusakan.

Akan tetapi, ada bahaya yang implisit dalam pandangan Mu'tazilah, yakni *ta'thîl*, penolakan terhadap sifat-sifat Ilahi yang nyata-nyata antropomorfik sebagaimana secara eksplisit dinyatakan dalam Al-Quran. Al-Ghazâlî ingin menghindari risiko semacam itu. Baginya, sifat-sifat Tuhan adalah realitas-realitas positif, dan sifat-sifat itu terpisah dari esensi (Zat) Tuhan:

> Tuhan Yang Mahatinggi mengetahui dengan pengetahuan, hidup dengan kehidupan, berkuasa melalui kekuasaan, berkehendak melalui kehendak, berfirman dengan kalam, mendengar dengan pendengaran, melihat dengan penglihatan. Ia memiliki kualifikasi-kualifikasi ini berdasarkan sifat-sifat yang abadi. Jika seseorang (Mu'tazilah) berkata bahwa Tuhan mengetahui tanpa pengetahuan, itu berarti mengatakan bahwa menjadi kaya tanpa kekayaan atau ada ilmu tanpa ilmuwan atau mengetahui tanpa objek pengetahuan adalah mungkin.
>
> (Al-Ghazâlî [1985]: 102–3)

Gagasan tentang Tuhan yang digambarkan oleh Al-Ghazâlî sangat Islami. Tuhan adalah "pribadi" yang hidup dan berkehendak. Ia menentukan takdir manusia dan binatang, dan dapat membuat orang menderita tanpa memberinya suatu pahala (Al-Ghazâlî [1985], 1: 104). Meskipun demikian, seperti telah kita tunjukkan, kekuasaan tanpa batas ini tidak berarti subjektivitas irasional dalam memilih. Sebaliknya, dalam beberapa tempat Al-Ghazâlî kelihatannya mendekati konsep Leibniz mengenai "yang terbaik dari segala yang mungkin" (lihat Ormsby (1984). Dalam *Ihyâ'* terbaca:

> Segala sesuatu yang diberikan Tuhan kepada manusia ... ... benar belaka, tanpa ada kesalahan di dalamnya. Sesungguhnya, pemberian itu sesuai dengan ketentuan yang niscaya benar, sesuai dengan yang seharusnya dan sebagaimana ia seharusnya, sesuai dengan ukuran yang

> seharusnya; tidak ada sesuatu pun yang secara potensial lebih bagus dan lebih sempurna daripadanya.
>
> (Al-Ghazâlî [1985], 4: 229–30)

Dan dalam *Arba'în*, tertulis:

> Ada pelbagai cara untuk memahami, dengan kesadaran sempurna, kesempurnaan kemurahan dan kebijaksanaan Tuhan. Salah satu di antaranya adalah refleksi atas cara Tuhan mengatur (*tartîb*) sebab-sebab yang menentukan akibat. Kita dapat merenungkan pengetahuan tentang putusan (*qadhâ'*) yang dengannya Tuhan menciptakan segala sesuatu dalam sekejap mata, dan ketetapan (*qadar*) yang menjadi sebab (*sabab*) nyata dari detail-detail putusan itu. Semua itu adalah (keputusan-keputusan) yang paling sempurna dan terbaik, dan tidak ada jalan untuk bertindak lebih baik dan lebih memadai.
>
> (Al-Ghazâlî [1970]: 202)

Al-Ghazâlî jelas tidak berpendapat bahwa dunia kita ini adalah dunia terbaik yang dapat diciptakan Tuhan, melainkan sekadar menegaskan bahwa kemahakuasaan Tuhan telah menetapkan bagi *alam semesta ini* aturan-aturan kerja yang mungkin paling sempurna, sekalipun Dia mampu menciptakan tanpa batas dunia-dunia lain. Teori Al-Ghazâlî tentang kemahakuasaan Tuhan barangkali dapat disamakan dengan upaya Barat Abad Pertengahan yang membedakan dan memilah antara *potentia absoluta* dan *ordinata Dei*,[5] suatu masalah yang dihadapi oleh para pemikir Kristen terkemuka semisal Duns Scot, Thomas Aquinas dan William dari Ockham. Dalam pandangan Al-Ghazâlî, Tuhan dapat bertindak *extra legem* (di luar hukum atau aturan), tetapi Dia tidak bertindak demikian, karena Dia menyediakan segala penunjang bagi dunia setelah menciptakannya. Lebih jauh lagi, Al-Ghazâlî berpendapat bahwa kedua *potentia* itu bukanlah dua cara bertindak Tuhan yang berbeda, melainkan hasil dari satu kecenderungan yang dominan semata.

Rasionalitas penciptaan Tuhan dengan jelas juga terungkap dalam *Al-Maqshad Al-Asnâ fî Syarḥ Al-Asmâ' Allâh Al-Ḥusnâ*,

sebuah kitab yang disusun sezaman dengan *Ihyâ'* dan teks yang dapat ditempatkan dalam tradisi panjang studi-studi Islam tentang makna metafisis, religius, dan bahkan kosmologis dari sembilan puluh sembilan nama Tuhan Yang Indah (Gimaret, 1988). Karena itu, dalam *Maqshad* kita baca bahwa "apa yang berasal dari tiada menjadi ada memerlukan, *pertama-tama*, suatu ukuran (*taqdîr*); *kedua*, "mengada" sesuai dengan ukuran ini; dan *ketiga*, memperoleh bentuk yang benar" (Al-Ghazâlî [1987]: 75).

Fungsi-fungsi operatif ini diperlihatkan oleh tiga nama Tuhan: *Al-Khâliq* atau "yang memberikan kepada sesuatu ukuran-ukurannya"; *Al-Bâri'* atau "yang menjadikan sesuatu dari tiada menjadi ada"; dan *Al-Mushawwir* atau "yang menciptakan sesuatu sesuai dengan ukurannya" (Al-Ghazâlî (1987): 76). Dalam menyebut nama *Al-Mushawwir*, Al-Ghazâlî secara khusus menetapkan bahwa "Tuhan menentukan sesuatu sesuai dengan susunan dan tatanan yang sebaik-baiknya" (Al-Ghazâlî [1987]: 77), sedemikian sehingga watak sempurna alam ini dapat disaksikan dengan jelas.

Dari sudut pandang kosmologis seorang sufi, alam semesta ini berwajah ganda: ada dunia alami yang tunduk pada kehendak wajib Tuhan, yang oleh Al-Ghazâlî disebut *mulk*; dan ada dunia langit, yang disebut *malakût* (Wensinck [1940]: 79 dst.). Kini, *mulk* hanyalah bayangan dari dunia yang sebenarnya. Dalam *Arba'în*, Al-Ghazâlî menggunakan istilah-istilah yang sangat Neoplatonis untuk mempertahankan pendapat bahwa:

> dunia jasmani tidak mempunyai wujud sejati (*wujûd haqîqî*), tetapi ia, dalam hubungannya dengan dunia Perintah (*'âlam al-'amr*), seperti bayangan dari sebuah badan; bayangan manusia bukanlah substansi sejati (*haqîqah*) manusia tersebut, dan karena itu, wujud individual bukanlah wujud yang sejati, tetapi sebuah bayangan dari substansi yang sejati.
>
> (Al-Ghazâlî [1970]: 62)

Meskipun tercerabut dari ketakbergantungan metafisis, dunia bukanlah sekadar fantasi (*phantasm*). Jika tidak demikian, kita tidak dapat memahami pernyataan berikut: "Setiap wujud dalam dunia

ini adalah efek dari kemahakuasaan Tuhan dan cahaya Esensi-Nya. Tidak ada kegelapan yang lebih gelap daripada ketiadaan dan tidak ada cahaya yang lebih terang daripada eksistensi. Eksistensi segala sesuatu adalah cahaya Esensi Tuhan Yang Mahatinggi" (Al-Ghazâlî [1985], 4: 398).

Semua wujud di dunia akan menerima pencerahan nisbi mereka dari Tuhan, sebagai Wujud dan Cahaya mutlak. Sesungguhnya, Tuhan tampak nyata di dunia, tetapi cahaya Ilahi begitu membutakan sehingga ia menyembunyikan sumber asalnya (Al-Ghazâlî [1987]: 136–7, ketika menyebut nama-nama indah Tuhan *Al-Zhâhir* dan *Al-Bâthin*). Analoginya yaitu cahaya matahari, yang menyinari seluruh dunia, yang tidak dapat dipahami oleh pengamat yang hanya melihat objek-objek dan tidak mengalihkan matanya menatap ke langit. Ada gagasan mistik di balik simbol ini: yaitu, segala sesuatu di dunia (hal-hal yang duniawi) tidak berarti apa-apa di hadapan Sang Pencipta, berdasarkan ayat Al-Quran terkenal: *Semua yang ada di bumi akan binasa, kecuali wajah Tuhanmu akan kekal selama-lamanya* (QS Al-Rahmân [55]: 26–7).

Alur yang kita tempuh sejauh ini boleh jadi mengesankan bahwa pemikiran Al-Ghazâlî sesungguhnya homogen. Barangkali ini tepat jika kita mempertimbangkan masalah-masalah metafisis, tetapi perspektifnya berbeda jika kita melihat persoalan-persoalan epistemologis. Kita telah mengetahui kepercayaan Al-Ghazâlî pada penalaran, tetapi dalam pendahuluan (*muqaddimah*) *Tahâfut Al-Falâsifah* ia berpendapat bahwa ilmu-ilmu kealaman dan perkataan-perkataan fisik tidak dapat dinilai dengan menggunakan kontra argumen teologis atau skriptural (*scriptural*). Al-Ghazâlî bahkan menyatakan bahwa siapa saja yang mencoba mempertentangkan bukti-bukti matematis dengan penafsiran literal atas hadis atau Sunnah berarti merusak agama, karena metode-metode agama berbeda dari metode-metode penyelidikan alam (Al-Ghazâlî [1928]: 7–8). Di sini, Al-Ghazâlî agaknya mengambil posisi epistemologis sama dengan posisi Galileo yang terungkap dalam suratnya yang terkenal kepada Benedetto Castelli tanggal 21 Desember 1613, bahwa kitab suci tidak cocok bagi persoalan-persoalan ilmiah.[6] Meskipun demikian, pemikir Muslim ini segera

menambahkan: "Nilai teoretis masalah-masalah kealaman dalam hubungannya dengan pengkajian tentang Tuhan adalah ibarat menanyakan berapa lapis dalam sebutir bawang atau berapa biji dalam sebuah delima. Satu-satunya hal penting yang perlu dinyatakan adalah bahwa itu semua adalah tindakan Tuhan" (Al-Ghazâlî [1928]: 8).

Dalam *Ihyâ'*, yang ditulis setelah krisis psikologis yang mengantarkan Al-Ghazâlî berpaling kepada tasawuf, ilmu-ilmu kealaman dikatakan secara potensial berbahaya bagi agama, kecuali ilmu-ilmu praktis, seperti kedokteran, yang bermanfaat untuk memelihara kehidupan manusia (Al-Ghazâlî [1985], 1: 27). Al-Ghazâlî berbicara tentang intelek sebagai ciri manusia yang paling mulia, tetapi konteksnya menunjukkan bahwa ia menganggap intelek (*'aql*) sebagai alat istimewa untuk menerima pencerahan Ilahi dan untuk memahami ilmu mistik (*mukâsyafah*), ilmu yang membuka hati terhadap pengetahuan ekstatis mengenai Tuhan (Al-Ghazâlî [1985], 1: 19 dan 25).

Sejumlah keraguan muncul, dan awal uzlahnya setelah tahun 488 H/1095 M menampilkan transformasi mental yang dalam. Karena itu, penilaian akhir atas sikap Al-Ghazâlî terhadap pengetahuan dan ilmu haruslah hati-hati. Setidak-tidaknya ada satu hal yang pasti: satu-satunya pengetahuan yang penting dan benar adalah pengetahuan tentang Tuhan dan perbuatan-perbuatan-Nya, karena dunia hanya dinilai sebagai akibat dari kehendak Tuhan. Lebih jauh lagi, sekalipun wawasan mendalam terhadap misteri realitas dapat diberikan secara eksklusif oleh pencerahan yang datang dari Tuhan, adalah tindakan bodoh menghapuskan penalaran demonstratif (*burhânî*). Pertama-tama, ada kepentingan untuk membela agama dari musuh-musuhnya, yang sebagian besar terampil dalam demonstrasi yang persuasif. Sebagaimana telah kita saksikan, filsafat dapat digunakan untuk melawan filsafat, dengan mengandaikan bahwa tujuan apologetis adalah lazim. Mengenai pentingnya ilmu, dari sudut pandang Al-Ghazâlî, pengetahuan tentang dunia dan hukum-hukumnya sangat penting, tetapi menyampaikan pengetahuan itu dengan menggunakan kosakata yuridis yang kaku adalah berbahaya.

Orang-orang terpelajar tentu mengetahui Tuhan dan mengakui kemahakuasaan dan kemahamemeliharaan-Nya. Akan tetapi, pengetahuan ini tidak cocok bagi orang awam. Di banyak tempat dari karya-karyanya, Al-Ghazâlî menentang penyebaran pengetahuan esoteris kepada kalangan orang awam (Al-Ghazâlî [1970]: 31; Al-Ghazâlî [1967a]: 39 dst.).[7] Wawasan dan pengertian mendalam tentang misteri keimanan dan teologi tidak membantu upaya memperoleh keselamatan yang abadi. Al-Ghazâlî menulis karyanya yang terakhir, *Iljâm Al-'Awâmm 'an 'Ilm Al-Kalâm,* untuk menunjukkan betapa banyak dan besarnya kesulitan menyebarkan ilmu pengetahuan di kalangan orang-orang yang tidak siap menerima. Meskipun Ibn Rusyd menuduh Al-Ghazâlî bermaksud membocorkan pengetahuan kepada orang tak terpelajar, kebingungan Al-Ghazâlî dalam kaitannya dengan peredaran ilmu tanpa kendali setidak-tidaknya sama dengan keengganan musuh besarnya dari Kordoba itu untuk membocorkan pengetahuan kepada orang awam.

Percakapan mistis dengan Tuhan, bagi Al-Ghazâlî, tak diragukan lagi, merupakan *soliloquium:* sang sufi menemukan dalam dirinya semua jawaban dan kepastian yang dibutuhkan oleh jiwanya. Namun, keberadaan orang lain dan pentingnya berhubungan dengan orang lain itu tidak dapat dikesampingkan. Al-Ghazâlî adalah faqih yang amat mumpuni sehingga tak mungkin ia menolak tiang-tiang (rukun-rukun) perilaku dan tradisi Islam, misalnya, shalat berjamaah pada hari Jumat atau penegasan bahwa komunitas Islam tidak mungkin bersepakat dalam kesalahan. Dalam pengertian ini, pengetahuan yang sama-sama dimiliki ulama dan fuqaha memiliki nilai sosial yang jelas, yang ditentukan oleh praanggapan-praanggapan hukum. Pernyataan-pernyataan *ahl al-sunnah wa al-jamâ'ah,* atau komunitas ortodoks, mengikat setiap orang. Bagi Ibn Rusyd, rukun-rukun iman adalah rujukan utama bagi setiap orang, baik para filosof maupun orang biasa. Keunikan Al-Ghazâlî adalah bahwa ia sering memberi kaum ortodoks suatu "jalan tengah" antara dua ekstremitas yang bertentangan (Al-Ghazâlî [1970]: 16–27), suatu *medietas* yang koheren dengan ajaran-ajaran Nabi.

Arti penting kedudukan Al-Ghazâlî adalah bahwa ia mencela baik orang yang taklid buta pada prinsip otoritas maupun orang yang percaya pada penalaran secara berlebihan. Keduanya menjauhi ketaatan kepada hukum dan petunjuk-petunjuk yuridis agama yang penting karena berfungsi untuk mengatur hubungan-hubungan sosial.

Secara universal, Al-Ghazâlî dikenal sebagai *hujjah al-Islâm*, dan kualifikasi ini hanya bermakna jika kita mengakui bahwa karyanya merupakan sintesis sadar dari tiga aspek konsepsi Islam mengenai rasionalitas: pencarian teoretis dan filosofis, ketentuan yuridis, dan praktik mistis. Barangkali jenis rasionalitas semacam ini sangat berbeda dengan rasionalitas Barat. Namun, keluasan pemikiran Al-Ghazâlî menunjukkan bahwa ia dapat dipandang sebagai prototipe intelektual Muslim (Watt, 1963).[8][]



BAGIAN KETIGA

Para Filosof Islam di Wilayah Barat Islam

20 Ibn Masarrah



Lenn E. Goodman

Muhammad ibn 'Abd Allâh ibn Al-Masarrah lahir di Kordoba pada 269 H/883 M. Ayahnya, seorang teolog asketis (zahid), melakukan perjalanan ke Basrah hampir tiga puluh tahun sebelumnya bersama putra tertuanya yang pedagang, untuk mempelajari doktrin Mu'tazilah. Mazhab ini kemudian banyak dikutuk ketika para pesaingnya dari kaum tradisionalis berkuasa. Sebab, Mu'tazilah menganggap tindakan manusia sebagai pilihannya sendiri bukan karena kekuasaan Tuhan yang sulit dipahami, dan berpendapat bahwa Tuhan harus berlaku adil terhadap manusia dan membebaskan penderitaan manusia yang tidak semestinya dialami, jika tidak di dunia ini, di akhirat nanti. Berkulit kemerahan dan berambut agak pirang, 'Abd Allâh mengaku sebagai orang Norman atau Slav di Irak. Padahal, ia adalah seorang Muslim Spanyol, keturunan Berber dari Fez. Sahabat dekatnya, Khalîl, yang dicap kaum ortodoks dengan julukan Khalîl Al-Ghaflah, "orang yang lalai", juga mengadakan perjalanan ke Irak dan, diriwayatkan, sekembalinya di tempat asalnya ia diuji oleh seorang ahli hadis: "Apa pendapatmu mengenai timbangan (mizan) yang akan digunakan Tuhan untuk menimbang amal manusia?" Jawabnya, menyimpang dari literalisme yang tengah berkembang saat itu, "Aku mengartikan mizan itu keadilan Tuhan. Karena itu, mizan

adalah timbangan tanpa cela." "Apa katamu tentang jalan sempit yang harus ditempuh oleh jiwa manusia untuk mencapai surga?" "Kataku, itu adalah jalan yang lurus, yakni agama Islam." Sebuah tamparan lain terhadap literalisme, meskipun diungkapkan agak kurang bertentangan dengan iman yang masih belum benar. "Apa pendapatmu tentang Al-Quran?" Di sini, sumber-sumber yang bermusuhan menceritakan, Khalîl hanya dapat berargumen lirih, "Al-Quran itu, ya Al-Quran," tetapi dari sikap diamnya jelas bahwa ia bersikukuh pada doktrin Mu'tazilah yang dibenci, yaitu Al-Quran adalah makhluk, tidak kekal. "Dan, apa pendapatmu tentang nasib dan takdir perbuatan manusia?" "Saya berpendapat bahwa perbuatan baik berasal dari Allah, sedangkan perbuatan buruk dari manusia." Ini saja, kata ahli hadis tersebut, sudah cukup menjadi alasan untuk mengutukmu sebagai seorang kafir dan menghalalkan darahmu. Sebenarnya, ulama muda itu hanya dikucilkan dan dilarang menghadiri perkuliahan yang disampaikan oleh gurunya. Bahkan, di saat kematiannya, sejumlah faqih merobohkan rumahnya dan membakar semua kitab yang dimilikinya kecuali kitab-kitab fiqih.

Kisah tanya-jawab di atas mengandung isyarat pemberian maaf oleh seorang guru yang dihormati. Akan tetapi, kisah itu juga mengungkapkan makin meningkatnya sikap-tak-toleran pada akhir abad ke-9. Dalam suasana seperti itu, 'Abd Allâh dengan arif menyimpan kecenderungan Mu'tazilahnya bagi dirinya sendiri, mewasiatkan kecenderungan itu hanya kepada putranya, dan bahkan tidak menanamkan kecenderungan paham itu kepada murid-murid terdekatnya. Sementara itu, ayahnya, akibat utang, terpaksa meninggalkan wilayah Barat dan kemudian menetap di Makkah, tempat ia meninggal dunia pada 286 H/899 M ketika Ibn Masarrah baru berusia tujuh belas tahun. Sumber-sumber yang ada tidak menjelaskan apa-apa kepada kita kapan anak ini mencapai kematangannya, tetapi pada awal abad ke-4 H/ke-10 M ia telah memimpin uzlah di perbukitan di atas Kordoba bersama sekelompok murid yang dipercaya untuk memelihara ajaran-ajarannya bagi diri mereka sendiri. Desas-desus yang berkembang adalah bahwa "orang gunung" (*al-jabalî*) menyukai Mu'tazilah dan

menolak adanya azab neraka. Kemudian, diriwayatkan bahwa ia mengajarkan ateisme berdasarkan filsafat Empedocles. Pada saat kecurigaan berubah menjadi tuduhan resmi, bahkan jauh sebelum tuduhan itu, ajaran-ajaran Ibn Masarrah telah dicela dalam sebuah kitab ringkas karya seorang faqih terpelajar, Al-Habbâb.

Khalifah Umayyah tidak mengesampingkan celaan-celaan semacam itu. Para mistikus yang mencurigai ortodoksi sering mendengar kasak-kusuk ini dan menyuarakan keluhan-keluhan dari para penentang dan pembangkang serta pesaing khalifah. Tanpa menunggu keadaan bertambah parah, Ibn Masarrah secara arif meninggalkan Kordoba beserta dua orang murid dekatnya dengan dalih klasik ibadah haji ke Makkah. Mengunjungi banyak guru fiqih dan ilmu kalam sewaktu mengembara Afrika Utara, ia mendudukkan dirinya sebagai pelajar yang sederhana. Konon, baru di hadapan pengganti Sahnûn Yang Agung di Kairouan, ia menampakkan kebesaran martabat dan derajat ilmunya dari jawabannya terhadap masalah-masalah yang ditanyakan kepadanya. Ia memperdalam pengetahuannya tentang ajaran-ajaran Mu'tazilah dari sumber-sumber ajaran itu di Irak. Di Makkah, barangkali ia berjumpa dengan Abû Sa'îd, seorang murid tradisionalis sufi monistik terkemuka, Al-Junaid.[1] Ajaran Abû Sa'îd menjadikan hadis sebagai wahana spekulasi dan kiasan mistik. Namun, seperti halnya Al-Junaid, ia banyak meniti perluasan monisme terekstrem. Dalam membela reputasinya itu, ia kemudian menulis sebuah kitab yang mencela kecenderungan panteistis Ibn Masarrah.

Pada saat menziarahi tempat-tempat suci di Arab Saudi, Ibn Masarrah bermeditasi di Madinah di atas bangku Nabi pada atap pondok kecil milik istri Nabi, Mâriyah, ibu dari putra legendaris Nabi Muhammad yang meninggal ketika masih kecil. Murid-muridnya melihat Ibn Masarrah mengukur bilik pondok kecil itu dengan jengkalan-jengkalan tangannya, dan ia menjelaskan bahwa ia tengah merencanakan model tempat uzlahnya yang baru di Sierra de Cordova persis berdasarkan rancangan tempat sakral ini. Naik takhtanya 'Abd Al-Rahmân III (mem. 299–350 H/912–961 M) memuluskan rencana yang penuh harapan ini. Sebab, khalifah yang

baru ini memaklumkan suatu kebijakan toleransi guna mengakhiri penderitaan warganya dari "pengadilan teologis" (inkuisisi) para fuqaha Maliki, yang memberikan klaim kepada semangat kemurahan hati yang kian kurang akrab di telinga pesaing-pesaingnya di Bagdad. Sekembalinya di Kordoba, Ibn Masarrah, dengan tetap mempertahankan ajaran-ajaran intinya, menggunakan tamsil yang halus dan mengesankan guna menghindari pertentangan terbuka dengan kaum ortodoks dan memakai paradoks dan alegori untuk menyampaikan gagasan-gagasannya secara tidak langsung. Banyak dari apa yang dipandang sebagai misteri dalam mistisisme, harus kita amati, banyak kesulitan dalam melukiskan pengalaman mistik, bukan berasal dari paradoks bawaannya, melainkan dari tidak diterimanya konstruksi pengalaman itu oleh para ahli dan pengecamnya, holisme ataupun monisme sering dijadikan buktinya.

Di bawah perlindungan khalifah yang baru, Ibn Masarrah mengajar, menulis, dan membimbing para ahli zuhud. Tarekatnya meniru tarekat sufi besar Dzu Al-Nûn Al-Mishrî (w. 245 H/860 M) dan sufi Makkah Al-Nahrajûrî (w. 330 H/941 M) dan mengikuti motif kontemplatif orang saleh, yakni mengasah kesadaran-diri.[2] Kendatipun ia tunduk dan patuh dalam perilakunya, publikasi buku-bukunya menyebabkan ia dikutuk oleh kaum ahli hadis di Timur. Di antara tulisan-tulisannya, hanya dua judul yang berhasil diselamatkan: *Khawâshsh Al-Hurûf*, judul yang digunakan juga oleh Al-Fârâbî; dan *Risâlah Al-I'tibâr*, judul yang mirip dengan yang digunakan oleh Al-Jâhizh. Akan tetapi, kitab-kitab ini jelas tidak pernah dibakar ketika ia masih hidup; dan, tidak seperti sufi monistik Al-Hallâj, yang disalib di Bagdad tahun 308 H/922 M karena ucapan ekstatiknya, "Aku adalah Yang Hak," Ibn Masarrah meninggal dengan tenang di gunung tempat uzlahnya pada Oktober 319 H/931 M.[3]

Inti ajarannya direkonstruksi oleh orang Spanyol ahli Arab, Miguel Asín Palacios,[4] yang mendasarkan pada kritik yang dilancarkan terhadapnya dan kesaksian-kesaksian ahli musik sufi Ibn 'Arabî, para doksografer (ahli tentang sejenis kidung—penerj.) Ibn Hazm dari Kordoba, Shâ'id dari Toledo, Al-Syahrastânî dan

Al-Syahrazûrî, serta ahli ensiklopedi biografis Ibn Abî Ushaibi'ah dan Ibn Al-Qifthî. Gambaran yang diambil Asín dari sumber-sumber tersebut menunjukkan pemikiran Ibn Masarrah sebagai perkawinan antara ajaran pseudo-Empedoclean dan Mu'tazilah. Namun, guru saya, Samuel Stern,[5] memperlihatkan bahwa pengaitan pandangan Ibn Masarrah dengan pandangan pseudo-Empedoclean oleh Asín bersandar pada suatu bagian dari buku Shâ'id dari Toledo, *Thabaqât Al-Umam*[6] yang samar, bersifat polemis, dan, Stern yakin, hanya dugaan. Apa yang mengakhiri persoalan itu bagi Stern adalah hasil temuannya berupa sumber Shâ'id dalam tulisan Al-'Âmirî (w. 381 H/992 M),[7] yang di dalamnya nama Ibn Masarrah tidak disebut-sebut, tetapi pengaruh "Empedocles" diduga secara generik berasal dari "kaum Bathiniyyah"—suatu istilah yang berarti kaum Ismâ'îliyyah di Timur, tetapi cenderung digunakan sebagai hinaan di wilayah Barat Islam untuk kaum sufi yang dianggap ahli bid'ah. Shâ'id, boleh jadi, menghubungkan secara sembarangan nama Ibn Masarrah dengan gagasan Al-'Âmirî mengenai pemikiran Empedoclean.

Terpengaruh oleh karya Stern, Dominique Urvoy menarik kesimpulan bahwa Ibn Masarrah pada dasarnya adalah seorang ahli zuhud (zahid), sosok yang agak anti-syariat. Dua karyanya yang sekarang tidak ditemukan lagi sebenarnya berisi tamsil yang kurang memperlihatkan alur argumen yang runtut. Akan tetapi, Stern mengatakan bahwa terlepas dari rujukannya pada kata-kata pseudo-Empedoclean yang meragukan itu, penjelasan Asín, yang didasarkan pada laporan Ibn Hazm dan Ibn 'Arabî, mempunyai "nilai abadi". Karena itu, Urvoy boleh jadi melangkah terlalu jauh. Kaum sufi, seperti kaum Kabbalis, kerap menyembunyikan garis argumen samar ke dalam tamsil dan perumpamaan mereka. Kendatipun demikian, ini bukan berarti mengabaikan kesimpulan Urvoy yang lebih luas: *Il faudra attendre Ibn Gabirol* (1020–1057) *pour qu'apparaisse le premier 'système philosophique' andalou."*[8] Karena Neoplatonisme pseudo-Empedoclean yang pasti sangat disiplin, orisinal, dan mendalam, dari *Fons vitae*-nya Ibn Gabirol menetapkan suatu standar filsafat sistematis yang tidak pernah dipenuhi Ibn Masarrah.

Apa yang menonjol dari pemikiran Ibn Masarrah? Pertanyaan demikian perlu disampaikan karena Ibn Masarrah menggambar-

kan suatu periode saat filsafat Andalusia masih bayi, atau bahkan, masih berada dalam janin. Stern adalah seorang orientalis terbesar dari generasinya, meskipun, menurut pengakuannya sendiri, agak kurang menguasai filsafat. Kematian dininya karena penyakit asma menghalanginya untuk dapat menata pekerjaannya tentang Ibn Masarrah secara utuh, bahkan ia menulis: "Saya hanya dapat mengatakan bahwa saya tidak menemukan dalam doktrin-doktrin Ibn Masarrah, sebagaimana direproduksi oleh para penulis terkemudian, jejak-jejak doktrin pseudo-Empedoclean, dan saya berpikir bahwa tak ada seorang pun telah menemukan jejak-jejak seperti itu tanpa dorongan dari pernyataan Shâ'id." Nanti, saya barangkali dapat menunjukkan di mana para penulis terkemudian dapat melihat kecenderungan-kecenderungan "Empedoclean" dalam karya Ibn Masarrah. Namun, saya tentu tidak dapat mengklaim bahwa bukti itu tidak memunculkan gagasan-gagasan tersebut di hadapan Anda tanpa dorongan Asín."

Mu'tazilah adalah kaum monoteis radikal, yang mencitrakan diri mereka, meski agak keras, sebagai penganjur monoteisme dan teodisi (*ahl al-tauḥîd wa al-ta'dîl*). Polemik para *mutakallim* awal dengan kaum dualis Zoroaster (Majusi) dan pengamat trinitas Kristen ini menajamkan pemahaman mereka mengenai kemutlakan keesaan Tuhan. Mengakui bahwa sifat Maha Berkehendak dan Mahabijaksana Tuhan mungkin berbeda dari Zat-Nya berarti mengakui realitas prinsip-prinsip (*hypostases*) yang mudah diubah menjadi oknum-oknum dalam trinitas. Begitu juga, Al-Quran yang kekal akan menjadi firman dan kebijaksanaan Tuhan yang kekal—semuanya demikian mudah berubah menjadi oknum kedua dalam trinitas. Para pengkritik Mu'tazilah terkemudian, yang bagi mereka trinitarianisme dalam pengertian yang sangat mentah bukan lagi pilihan yang hidup, kurang memerhatikan dialektika kuno dan tidak banyak menggunakan teologi negatif. Bagi mereka, kekekalan Al-Quran menjadi dogma, tidak menghapus, tetapi menyerap gagasan-gagasan Kristen dan Yahudi mengenai firman Tuhan kekal, yang dengannya Yang Transenden terkait dan berhubungan dengan dunia ini melalui penciptaan, penguasaan, pewahyuan, dan pengadilan. Akan tetapi, bagi yang berkecenderungan filosofis,

teologi negatif dan monoteisme monistik tetap memiliki daya tarik di luar rangsangan inter-konfesional langsung yang telah membangkitkan mereka. Keesaan mutlak Tuhan tampaknya mencerminkan dan, sesungguhnya, menegaskan kemutlakan adanya Tuhan juga. Yang pasti, yang tunggal dan tanpa lawan itu juga mustahil dapat rusak dan diciptakan, suatu padanan yang cocok bagi kebaruan makhluk dan korelasi yang pas bagi keesaan dan kekuasaan dalam pengertian ekstatis para sufi.

Empedocles menurut Al-'Âmirî adalah seorang bijak dan mulia dari Agrigentum, filosof yang lembut hati dan ahli zuhud, yang belajar kepada Raja Sulaiman dan sahabat legendarisnya, seorang Arab bijak bernama Luqmân (QS Luqmân [31]: 12–19).[9] Tulisan-tulisan beratasnamakan Empedocles ini dikenal baik oleh Al-Syahrastânî dan Al-Syahrazûrî maupun Al-'Âmirî. Ia, konon, berusaha menjelaskan penciptaan dunia kepada para sahabat Yunaninya, tetapi ditolak oleh sebagian besar dari mereka, sebab teorinya mempunyai implikasi menolak kehidupan akhirat. Risalah penolakannya terhadap kebangkitan dibaca oleh Ibn Al-Qifthî di perpustakaan Yerusalem. Kendatipun terkejut dengan apa yang dilihatnya, penjelasan Ibn Al-Qifthî menunjukkan bagaimana tulisan-tulisan yang dinisbahkan pada seorang filosof pra-Socrates itu diduga sesuai dengan minat mistikus Mu'tazilah. Ibn Al-Qifthî menulis mengenai Empedocles, "Dia adalah orang pertama yang memahami kesatuan makna sifat-sifat Tuhan: Semuanya terhimpun ke dalam satu Kesatuan."[10]

Dari penilaian terpenggal-penggal yang disebutkan sumber-sumber kita tentang apa yang dianggap sebagai tulisan-tulisan orang bijak kuno itu, kita tahu bahwa Empedocles membuka teksnya pertama-tama dengan memuji filsafat, ilmu yang kurang dipedulikan orang awam. Ia menegaskan bahwa filsafat menunjukkan ketinggian nilainya melalui buktinya yang gamblang dan memberi kita ilham, sebagaimana dalam mitos *Phaedrus*-nya Plato, untuk melepaskan diri dari dunia ini menuju dunia yang lebih tinggi. Seperti Plato, "penulis bayangan" itu mengalamatkan tulisannya kepada calon filosof seolah-olah tujuannya adalah menjadi seorang mistikus. Ia menasihati orang-orang yang menginginkan pengetahuan tentang hal-hal yang lebih tinggi supaya tidak mengawalinya dengan realitas

tertinggi, yang tentu akan lepas dari jangkauan mereka, dan juga tidak memulai dengan wujud-wujud fisik yang lebih rendah, yang akan menjebak mereka dalam kekasarannya, tetapi dengan wujud-wujud yang tengah-tengah, yaitu jiwa manusia. Dari pemahaman yang tepat tentang diri, kita mungkin dapat membuka jalan bagi diri kita kepada realitas-realitas yang lebih tinggi maupun realitas yang lebih rendah. Jalan penggalian diri seperti itu, yang didasarkan pada gagasan bahwa jiwa manusia menjembatani antara alam material dan spiritual, adalah jalan kekal orang-orang saleh sejak Bahyâ hingga Pascal. Sesungguhnya, gagasan bahwa pengetahuan diri adalah kunci kearifan adalah basis metodologi filsafat, mulai Socrates hingga Descartes dan Sartre.[11]

Jiwa, papar pseudo-Empedocles, adalah substansi tunggal, bukan seperti api, yang hanya memiliki ketunggalan jasmaniah yang relatif, melainkan seperti cahaya. Kebenaran tentang diri mencerminkan dan mengungkapkan kebenaran tentang ketunggalan Tuhan. Apabila kita mempertimbangkan hal ini, kita memahami apa implikasi pernyataan itu dan tidak akan menyatakan: sifat-sifat jiwa manusia itu adalah diri kita; sifat-sifat itu bukan sesuatu yang terpisah. Kita (dalam pengertian yang ditelaah dengan cermat oleh para moralis Mu'tazilah, yang menegaskan bahwa nasib kita merupakan produk dari tindakan dan pilihan kita sendiri) adalah apa yang kita perbuat bagi diri kita sendiri—meskipun dalam pengertian yang jauh lebih mudah daripada yang dapat dipahami pada gagasan tentang keharusan Tuhan. Di sini, kita melihat basis pencarian mistik kepada kesatuan dalam dan dengan Tuhan, dan, mungkin, juga basis bagi pengaitan praksis mistik dengan pencarian keabadian, melalui ide Plato bahwa hanya dengan melalui kesatuan batin diri manusia, secara moral, intelektual, dan spiritual, kita dapat masuk ke dalam kesatuan, yaitu Tuhan.

Tuhan yang—keesaan mutlaknya didekati melalui kontemplasi atas ketunggalan-yang lebih-rendah dari kesadaran manusia sempurna atau disempurnakan—adalah wujud murni-Nya itu sendiri: Dia adalah pengetahuan, kehendak, kekuasaan, rahmah, keadilan, dan kebenaran-Nya sendiri.[12] Sebagaimana ditulis oleh Al-'Âmirî:

Doktrin Empedocles tentang sifat-sifat Pencipta, Dia dilukiskan dalam hubungannya dengan pengetahuan, eksistensi, kehendak, dan kekuasaan-Nya; tetapi, tidak ada gagasan khas dalam diri-Nya yang dapat diidentifikasi oleh berbagai nama ini. Sebab, sebagaimana kita katakan bahwa segala yang ada di dunia ini diketahui oleh-Nya, berada di bawah kekuasaan-Nya, dan merupakan pancaran rahmat-Nya tanpa mengakui pluralitas gagasan di dalamnya, kita pun melukiskan-Nya sebagai pemberi wujud bagi segala sesuatu itu, mereka dalam hubungannya dengan pengetahuan, eksistensi, kehendak, meskipun Dia adalah satu dan tidak dapat dibagi-bagi.

Dan, mengingat eksistensi-Nya tidak seperti eksistensi sesuatu pun yang ada di dunia ini—karena semua yang duniawi memperoleh eksistensi relatif (*mumkin al-wujûd*) yang bergantung pada penciptaan mereka, sedangkan Tuhan adalah wujud niscaya (*wâjib al-wujûd*) dan tidak bergantung pada penciptaan—kesatuan-Nya tidak seperti kesatuan maujud di dunia. Sebab, kesatuan hal-hal duniawi tunduk pada pembagian, pemisahan, analisis konseptual atau mempunyai padanan. Akan tetapi, ketunggalan-Nya melampaui segala kemajemukan.[13]

"Empedocles", jelas Abu Al-Faraj dalam *History*-nya, "adalah orang pertama yang menolak zat Pencipta memiliki sifat-sifat, dengan mengatakan: 'Zat Sang Pencipta adalah eksistensi-Nya,' demikian pula sebaliknya. Kehidupan dan pengetahuan-Nya adalah dua gagasan terkait yang tidak mesti mengisyaratkan keragaman dalam Ketunggalan-Nya."[14]

Dengan demikian, teori Empedoclean tentang sifat-sifat Tuhan melanjutkan doktrin Mu'tazilah tentang keesaan mutlak Tuhan: seperti halnya Zat Tuhan yang tidak memiliki bagian-bagian, bahkan tak tersusun dan mustahil rusak, keesaan-Nya pun tidak dapat dibagi-bagi bahkan secara konseptual sekalipun. Sebab, jika ada sifat-sifat dalam "diri" Tuhan yang sungguh-sungguh berbeda satu sama lain, maka patut dipertanyakan kalau

mungkin Tuhan mempunyai sifat-sifat yang saling berbeda; boleh jadi akan diyakini bahwa sifat dasar ini terbentuk atau tersusun secara terpisah, dan, karena itu, eksistensi Tuhan menjadi mungkin. Sebab, apa yang dapat dibagi ke dalam unsur-unsurnya pasti membutuhkan sebab untuk menjelaskan penggabungan unsur-unsur itu. Suatu sintesis (penilaian sintetik) mempunyai ketergantungan. Jika Tuhan mempunyai padanan, sebagaimana semua makhluk, berarti Tuhan mempunyai pluralitas sifat yang benar-benar berbeda, sebagian sesuai dengan sifat-sifat-Nya dan sebagian lainnya membedakan-Nya dengan sifat-sifat itu. Ini pun akan membuat Tuhan itu wujud yang mungkin, bukan lagi wujud niscaya, sebagai akibat bukan sebab terakhir, dan dengan demikian ia bukan Tuhan. Jelasnya, jika Tuhan itu niscaya, Dia benar-benar tunggal, tidak hanya tak mempunyai bagian-bagian, tetapi juga dalam pengertian kemustahilan-Nya untuk dianalisis, tak mempunyai sifat-sifat yang berbeda dengan keesaan atau Zat-Nya, tidak ada sifat atau esensi yang berbeda dengan eksistensi-Nya. Dia tidak berjenis, tetapi unik dan karena itu mustahil didefinisikan. Seperti ditandaskan oleh pseudo-Empedocles, sesuai dengan semangat mistisisme rasional sejati. "Pemahaman itu tunggal, sedangkan bahasa itu majemuk."[15]

Karena itu, dalam karya "Empedocles", seorang Mu'tazilah bisa menemukan akar-akar konseptual dan asal-usul historis bagi rumusan *kalâm* yang terkenal bahwa Tuhan itu bijaksana, tetapi bukan dengan kebijaksanaan (seolah-olah kebijaksanaan Tuhan sesuatu terpisah dari-Nya), perkasa, tetapi bukan dengan keperkasaan. Di sini juga tertanam gagasan bahwa dalam wujud-niscaya tidak ada perbedaan antara esensi dan eksistensi. Dan di balik itu, kita memahami bahwa tujuan pencarian mistik adalah turut serta dalam kesatuan Tuhan dan mencari peleburan diri sesaat dan abadi dalam kesatuan itu. Kita dengan mudah dapat melihat bagaimana para kritikus teologis atas Ibn Masarrah mengaitkan "Empedocles" Platonik dengan tuduhan bahwa Ibn Masarrah menyangkal kehidupan setelah mati. Sebab, bagi para kritikus tersebut keabadian Platonik tak lebih daripada sekadar peleburan spiritual dalam Tuhan; pelarian-diri Neoplatonik ke dalam diri

Yang Berdiri Sendiri akan sulit diterima sebagai pengganti kebangkitan jasmani, pengadilan, dan pembebasan, sebagaimana dijelaskan dalam penolakan Al-Ghazâlî terhadap gagasan keabadian spiritual murni para filosof.[16] Jika Khalîl mengira bahwa timbangan Tuhan tidak memerlukan wadah dan bahwa pengadilan Tuhan hanya menilai/menghargai jalan moral dan spiritual saja, apakah tidak mungkin Ibn Masarrah memahami kebangkitan itu sebagai sebuah simbol gambaran kebenaran spiritual, sebagaimana dipahami Al-Fârâbî dan filosof lain sezamannya? Penegasan seperti itu sukar ditolak.[17]

Sama halnya dengan penciptaan, uraian pseudo-Empedocles berkaitan erat dengan garis besar pengetahuan kita tentang pandangan-pandangan Ibn Masarrah dan tuduhan-tuduhan yang dilontarkan terhadapnya. Doktrin pseudo-Empedocles yang paling mencolok adalah penjelasannya mengenai emanasi yang didasarkan pada ide tentang materi intelektual.[18] Masalah yang disamakan para pembaca pseudo-Empedocles dengan masalah penciptaan adalah kemunculan alam fisik dan alam kemajemukan dari ketunggalan dan non-jasmaninya Tuhan yang mutlak. Menurut terminologi Neoplatonis, bagaimanakah yang banyak itu muncul dari Yang Satu?[19] Masalah itu serupa dengan masalah akut badan-pikiran dalam filsafat modern sejak Descartes. Seperti halnya dengan masalah teofani, masalah itu merupakan interaksi antara yang fisik dan realitas yang tak pernah dapat digambarkan secara memadai dalam batas-batas mekanistis. Dan penciptaan hanyalah sebuah kasus khusus.[20]

Relevansi interaksi badan-pikiranlah yang menyebabkan pseudo-Empedocles menyarankan kita agar mengawali pencarian filosofis dengan penelitian atas diri kita sendiri. Sebab, menurut pseudo-Empedocles, hubungan pikiran dengan badan tidak sesederhana sebuah tendangan dengan kaki, atau seperti pilot dengan kapal, tetapi dalam banyak hal, seperti Tuhan dengan dunia:

> Tuhan adalah pencipta mutlak. Dia tidak mencipta dari sesuatu. Tidak ada sesuatu pun yang sama kekalnya dengan Dia. Akan tetapi, Dia menciptakan sesuatu yang tunggal yang merupakan ide tunggal pertama, bahan atau unsur

> utama (*'unshûr*). Lalu, sejumlah hal yang tunggal muncul dari jenis (*nau'*) yang tunggal, pertama, dan esa. Kemudian, hal-hal yang tersusun berkembang dari hal-hal yang tunggal itu. Dengan demikian, Dia adalah Pencipta segala sesuatu dan bukan sesuatu—seperti intelektual, gagasan, atau pengandaian. Maksudnya, Ia adalah Pencipta segala hal yang bertentangan dan berlawanan yang diketahui oleh intelek, imajinasi, dan indra.[21]

Kutipan ini memerlukan sedikit penjelasan, karena Syahrastânî sendiri, yang menjadi sumber kita, adalah orang pertama yang mengakui bahwa kalimat yang terakhir itu merupakan penjelasannya sendiri atas perkataan Empedocles yang masih kabur. Namun, sekali kita maklum pada apa yang menjadi pendorong sang filosof ini kita akan mengenal sebuah tesis seminal, yaitu penegasan bahwa realitas pertama yang melimpah dari Tuhan adalah materi intelektual. Ide itu segera ditolak oleh para penganut Neoplatonis terbaik Abad Pertengahan, meskipun hal itu sebenarnya tidak pernah terbuang dari inti pemikiran Neoplatonik para calon. Kita paham bagaimana Al-Fârâbî dibuat kesal oleh filosof yang tidak bisa membedakan apa itu materi (*hyle*) dan apa itu unsur (*'unshur*),[22] tetapi di sini kita melihat sebagian dari sumber kegusaran Al-Fârâbî. Pseudo-Empedocles menyandarkan diri pada pandangan Neoplatonik bahwa materi pertama merupakan emanasi langsung dari Yang Satu[23] dan menggabungkannya dengan pandangan bahwa saat diferensiasi pertama dari keesaan Ilahi adalah suatu hipostasias yang disebut Plato disebut sebagai limpahan dari Yang Tak Terhingga, yang disamakan dengan bentuk Yang Besar dan Yang Kecil, dan di sini disamakan dengan materi.[24]

Dalam klaim tegas tentang penyandaran historis Empedocles pada cinta dan benci sebagai prinsip-prinsip yang memperkenalkan penggabungan dan penguraian unsur-unsur api, air, tanah, dan udara, pseudo-Empedocles memadukan dua prinsip kuasi-naturalistis, kuasi-mitis ke dalam bentuk Platonik Yang Besar dan Yang Kecil. Ini menempatkan keduanya di atas empat unsur tersebut dan menunjukkan suatu dialektika komplementaritas bukan sekadar

pertentangan antarkeduanya, dengan memberi nama baru, Cinta dan Kekuasaan (*al-mahabbah wa al-ghalabah*). Sebagaimana diriwayatkan oleh Al-Syahrastânî berikut ini:

> Unsur (*'unshur*) pertama itu tunggal dalam hubungannya dengan intelek, yang berada di bawahnya, tetapi unsur pertama itu tidak tunggal dalam pengertian mutlak, yakni tidak hanya semata tunggal *vis-a-vis* sebabnya. Sebab, setiap akibat secara konseptual dan perseptual pasti tersusun dan unsur itu tersusun dari cinta dan kekuasaan. Dari sini, muncullah substansi-substansi spiritual yang tunggal dan substansi-substansi jasmani yang majemuk.[25]

Kita bisa mengatakan bahwa pertentangan dari beberapa jenis itu perlu untuk membedakan akibat dari sebabnya. Akan tetapi, sejalan dengan ruh monoteisme, ke-yang-lainan (*othernest*) yang membedakan materi intelektual dengan Tuhan tidak disebut kebencian, tetapi kekuasaan, suatu penegasan diri yang agresif atau ramah. Kerinduan yang membuat apa-apa yang telah terpisah menolak kembali sumbernya masih disebut *cinta*, tetapi kini diasimilasikan dengan cinta yang merupakan daya gerak kosmos Aristotelian dan dengan kerinduan Platonik dan Neoplatonik untuk kembali. Kedua daya itu, kini merupakan aspek-aspek yang bertentangan dari satu hubungan yang sama, seperti ditunjukkan oleh kritik Aristoteles terhadap Empedocles historis, demikianlah seharusnya keduanya. Kedua momentum tersebut menjadi penjelasan tentang gerak "tenang", yang dengannya para mitra neo-Empedoclean menanamkan prinsip penggerak-tak-bergeraknya Aristoteles pada semua hal—tidak semata-mata gerak fisik, tetapi gerak azali pelimpahan dan gerak kembali yang menghidupkan semua prinsip Neoplatonik.[26] Kedua prinsip yang sama itu dikatakan akan dapat menjelaskan diferensiasi akal-akal satu sama lain Platonik dan kerinduan dari yang lebih kepada Yang lebih Tertinggi dalam setiap hal. Kekuasaan akan menjadi prinsip pengaturan dan, dengan demikian, prinsip kepemeliharaan, bukan sebuah pertentangan gnostik atau Zoroasterian. Prinsip-prinsip kosmik dan metafisik ini akan lebih berfungsi seperti sifat-sifat Kemurahan dan

Keadilan Ilahi (*middot*) Kaballistis; dan semangat kekuasaan, seperti "dorongan jahat" Rabbinis (berkenaan dengan kaum Rabbi, pendeta Yahudi—penerj.), tidak akan menjadi kekuatan jahat tertinggi, tetapi hanya sebuah komponen penting dalam penegasan diri semua wujud yang terhingga, sampai tingkat mereka sama sekali terdiferensiasi dari keesaan mutlak Tuhan.

Plato menyamakan Tuhan atau Yang Satu dengan bentuk Kesamaan dan Persamaan, dan materi dengan prinsip ke-yang-lainan atau perbedaan. Materi dalam dirinya sendiri tentu saja tidak mengada dalam pengertian positif apa pun karena realitas itu aktual hanya sejauh realisasinya terwujud melalui bentuk. Jadi, tidak ada materi mutlak tetapi hanya kegelapan murni yang berada di luar jangkauan cahaya emanasi. Materi selalu relatif, dan fase tertinggi materi, pseudo-Empedocles menyimpulkan, adalah emanasi murni prinsip-prinsip tunggal pertama yang muncul dari Tuhan, yang pada kenyataannya adalah sebuah ide murni. Akan tetapi, ide ini hanya dapat disebut materi pertama sepanjang ia adalah fase pertama dari ke-yang-lainan, yang terdiferensiasi dari kemutlakan keesaan sempurna Tuhan hanya oleh sebagian kesadarannya yang relatif. Dari "unsur" ini, Tuhan menciptakan Pikiran Universal, dan, dari keduanya, Jiwa Universal. Semuanya itu tunggal, tetapi dengan perantaraan mereka, mungkin bagi Tuhan menciptakan hal-hal tersusun; alam universal dan materi sekunder. Dengan demikian, yang kompleks muncul dari yang tunggal melalui perantaraan Neoplatonik yang bijak, yang kurang tunggal memberikan suatu landasan, suatu basis "material", bagi kemunculan sesuatu yang menunjukkan kesatuan atau ketunggalan yang lebih rendah.

Inilah jenis penjelasan yang tepatnya dilihat Al-Fârâbî dan Ibn Sînâ tidak sistematis mitos dan menyebalkan sehingga mereka mencoba hendak menggantikannya dengan prosesi yang lebih sistematis dari intelek-intelek-tanpa-wujud dan bola-bola langit. Mereka menghilangkan cinta dan kekuasaan. Jelasnya, mereka menolak kekaburan pandangan tentang bagaimana yang kedua dan lainnya muncul dari yang pertama. Kemunculan ini, tegas mereka, merupakan hasil pemikiran. Mereka pun menolak kelemahan pandangan pseudo-Empedocles mengenai kebaruan (*hudûts*)

penciptaan. Terhadap kelemahan dan ketidaksistematisan inilah, dan bukan terhadap Peripatetik yang kaku, Ibn Sînâ melancarkan kritiknya atas filsafat "orang-orang Barat" (westernes).[27] Bagi Al-Fârâbî dan Ibn Sînâ, dari argumen para pengikut Neoplatonisme semisal Proclus, dan dari argumen Aristoteles sendiri jelas bahwa penciptaan temporal adalah sebuah gagasan rancu yang mencampakkan kekekalan Ilahi ke dalam lumpur kebaruan dan secara irasional menyetujui keabadian keniscayaan kausal. Sebenarnya, pandangan-pandangan kitab suci mengenai penciptaan hanya mitos atau kebohongan besar yang dipuji Plato sebagai cara untuk menjembatani pandangan falsafah kepada orang-orang yang masih berada dalam kegelapan dan kilasan cahaya dari dalam gua.

Sekalipun mereka kurang berminat pada segala yang terkait, dengan ilmu kalam, dan sebagian karena ilmu kalam itu, Al-Fârâbî dan Ibn Sînâ menyaring dan tidak hanya sekadar menolak rangkaian emanasi pseudo-Empedocleas. Karena dengan menegaskan bahwa materi umumnya bukanlah sesuatu yang terpisah melainkan hanya ujung yang paling rendah (akhir) dari sebuah rangkaian yang berawal dari Tuhan, yang bermula—katakanlah—*dalam* Tuhan dan, dalam suatu pengertian, tidak pernah benar-benar meninggalkan-Nya, para pengikut "Empdocles" bisa memecahkan secara seketika masalah-masalah tanggung jawab Tuhan terhadap alam, yang menjembatani jurang menganga antara yang fisikal dan yang spiritual.

Seperti Empedocles historis, pseudo-Empedocles pun membahas penyucian (*katharmoi*),[28] sebagaimana diperlihatkan dalam tafsir bebas dan agak gnostik atas gagasan Empedocles historis bahwa badan hanyalah kulit atau *epikalumma*. Pada masa para filosof pra-Socrates, ada isyarat gnomik, sebuah frasa fragmenter yang berbicara mengenai "Tanah yang menyelimuti makhluk hidup" (*Fragment* 148). Menurut pseudo-Empedocles, isyarat-isyarat ini menjadi sebuah sistem rumit yang dirancang untuk menjelaskan keterasingan manusia dari Sumbernya dan untuk menunjukkan betapa jauh jarak itu (*bu'd*), dapat teratasi. Akibatnya, kata "Empedocles", manusia senantiasa lebih rendah dan merupakan kelanjutan dari sebabnya. Aksioma Neoplatonis ini

sendiri menunjukkan bahwa yang individu tidak pernah sepenuhnya lepas dari Tuhan dan tidak pernah pula mandiri atau sederajat dengan sebabnya. Kesederhanaan akibat yang berkurang tersebut, sebagai suatu akibat, menyebabkan realitasnya lebih rendah yang ditandai oleh diferensiasi wujud-wujud yang lebih rendah dalam proses perwujudan mereka. Kekuatan universal dari Yang Esa, dengan demikian, menimbulkan keragaman tanpa turut ambil bagian di dalamnya, dan setiap prinsip yang lebih rendah menghasilkan sesuatu yang lebih rendah lagi sampai pada hati manusia (*lubb*), hati spiritual yang merupakan pusat segala perhatian orang-orang saleh yang dibalut oleh kulit jasmani. Jiwa "tumbuh-tumbuhan" (*nabâtiyah*) Aristoteles, yang berkenaan dengan pertumbuhan dan reproduksi, adalah kulit jiwa "hewan" (*ḥayâwâniyah*), yang memberikan kepada kita daya gerak (*motility*) dan persepsi. Jiwa hewan adalah kulit jiwa berpikir diskursif atau dialektis (bdk. Plato, *Republic*, 6.511b), yang pada gilirannya merupakan kulit (kendaraan, tempat perlindungan, dan penjara) jiwa berpikir, intelektual.

Inti atau hati pada setiap level adalah kulit bagi 'inti berikutnya,' karena, seperti materi dan bentuk, gagasan-gagasan tentang kulit dan hati diterapkan secara relatif, yang mencerminkan hierarki sejati (*ontic*), yang (jika kita melihat ke atas) merupakan sebuah hierarki dari tahap-tahap perkembangan realisasi. Menurut skema Neoplatonik, tingkatan-tingkatan realitas adalah tingkatan-tingkatan intelektualitas, spiritualitas, jarak yang jauh dari jasmani. Dengan demikian, nilai praktis dari ketegangan dan meditasi sama dengan yang digagas oleh Ibn Masarrah. Setiap "inti" atau hati berasal dari inti di atasnya. Ketika inti-inti itu, yaitu esensi-esensi Platonik, mencapai partikularitas, dan universalitasnya tidak bisa dibedakan lagi, mereka memberikan bentuk pada badan-badan. Intelek universal mengetahui ini, sebab intelek universal melihat inti di dalam inti-inti itu. Maksudnya, berkat ikatannya dengan yang spiritual atau intelektual, ia mengenal bentuk yang menjadikan/menciptakan setiap badan. Dalam diri manusia, ia menyebarkan keindahan jiwa individual kepada badan itu. Jiwa ini tidak pernah kehilangan kontak dengan jiwa univer-

sal dan begitu pula "penguasa" badan yang benar dan mampu mengamankan dan menyelamatkan semua yang spiritual atau intelektual, dan semua bentuk yang terjebak dalam jasmani. Ketika pikiran manusia tersesatkan oleh jiwa hewani dan tumbuhan yang menyimpang, ia diselamatkan oleh jiwa rasional Nabi yang superior, lagi-lagi jiwa yang diturunkan oleh jiwa rasional, tetapi lebih lembut dan lebih murni daripada jiwa lainnya. Dalam setiap peredaran bola langit, manifestasi-manifestasi tertinggi alam spiritual di muka bumi disaring, sebagaimana yang terjadi, dalam suatu individu tunggal yang diserahi tugas menyelamatkan individu lain. Akan tetapi, sekalipun Nabi dan semua jiwa serta pikiran datang dari atas, tiap-tiap umat manusia harus mengupayakan keselamatan dirinya sendiri dan menggunakan sarana-sarana pemberian Tuhan untuk melakukan hal itu. Keselamatan dapat diperoleh melalui rahmat, bukan melalui pemilihan sembarangan; dan keselamatan itu secara aktif dicari bukan ditunggu-tunggu.

Dari doksografi Ibn Hazm (w. 454 H/1064 M), seorang teolog, faqih dan "sastrawan" brilian, tetapi sangat konservatif, konservatif yang radikal,[29] kita mengetahui tentang dua doktrin Ibn Masarrah yang memalukan. Pertama, mistikus Mu'tazilah ini memisahkan pengetahuan dan kekuasaan Tuhan yang kekal dari yang tercipta, dengan maksud agar kemahatahuan dan kemahakuasaan-Nya tidak meliputi tindakan bebas manusia. Sebagai dalil-teks bagi pandangannya yang mengejutkan ini, Ibn Masarrah mengelak melihat Al-Quran Surah Al-An'âm (6): 73, Al-Ra'd (13): 9, dan Al-Sajdah (32): 6, yang di dalamnya Tuhan dikatakan mengetahui semua yang tersembunyi dan yang tampak (*'âlim al-ghaib wa al-syahâdah*). Pengertian lazim teks itu, tegas Ibn Hazm, adalah bahwa Tuhan mengetahui semua perbuatan manusia sekalipun manusia mencoba menyembunyikan, baik perbuatan masa lalu, masa kini, maupun masa datang. Namun, Ibn Masarrah menafsirkan *ghaib,* yang tak terlihat, dengan universal-universal Platonik, yang berada di luar persepsi indra. Mengenai hal ini, Tuhan mengetahui melalui pengetahuan abadi-Nya. Namun, alam partikular, yang kita ketahui melalui pengalaman (*syahâdah*),

Tuhan mengetahuinya secara temporal. Dia tidak mengetahui fakta-fakta yang mungkin seperti putusan Zaid untuk beriman atau ingkar kepada misi Muhammad sampai putusan Zaid itu betul-betul dibuat. Sebab, tanpa doktrin (yang agak Socinian) ini, kebebasan manusia, kemampuan untuk melakukan sesuatu yang berbeda dari kehendak kita, barangkali dapat bertentangan dengan pengetahuan sempurna Tuhan. Untuk menghindari hasil seperti itu, Ibn Masarrah menceraikan satu bagian pengetahuan Tuhan dari keesaan-Nya, menjadikan hal itu sebagai akibat yang diciptakan dan temporal.

Berkenaan dengan dipecahkannya pengetahuan Tuhan menjadi dua, kita tahu dari Ibn Hazm bahwa bagi Ibn Masarrah kekuasaan atau kedaulatan Tuhan, otoritas aktual yang mengatur dunia, yaitu Singgasana-Nya. Bagian dari apa yang dimaksud Ibn Masarrah, tak pelak lagi, adalah Singgasana Tuhan seperti yang termaktub dalam kitab suci (QS Al-A'râf [7]: 54; QS Al-Taubah [9]: 129; QS Yûnus [10]:3; QS Hûd [11]: 7; QS Al-Isrâ [17]: 42; QS Thâ Hâ [20]: 5, QS Al-Anbiyâ' [21]: 22; QS Al-Mu'minûn [23]: 86; QS Al-Naml [27]: 26, dan sebagainya), yang merupakan lambang kekuasaan Tuhan. Al-Makkî (w. 386 H/996 M), salah seorang sumber penting bagi Al-Ghazâlî juga, menulis bahwa Singgasana Tuhan adalah kehendak-Nya, suatu prinsip utama dalam diferensiasi yang banyak dari Yang Esa, sebagaimana halnya Ibn Gabirol, karena satu mudah dipahami. Sebab, sebagaimana ditegaskan Al-Ghazâlî dan banyak pemikir lainnya, tidak ada prosesi dari emanasi tunggal tanpa ada kehendak yang dapat menjelaskan diferensiasi dari ketunggalan Tuhan. Akan tetapi, motif Ibn Masarrah menyamakan kekuasaan Tuhan dengan Singgasana-Nya tidak dapat dipahami tanpa merujuk pada ajarannya bahwa pengetahuan Tuhan juga dapat dibedakan dari zat-Nya.

Pemisahan kekuasaan dan pengetahuan Tuhan dari keesaan-Nya tampaknya sejalan dengan makna monistik teori Ibn Masarrah tentang sifat-sifat. Namun, apabila kita ingat kembali permusuhan Ibn Hazm kita mungkin mengerti apa yang telah mendorong Ibn Masarrah berpendapat demikian dan menemukan di dalamnya beberapa kesesuaian. Sebagaimana dijelaskan oleh

Ibn Al-Ru'ainî, murid yang meriwayatkan doktrin Ibn Masarrah kepada Ibn Hazm, "Tuhan terlalu besar untuk dilekatkan pada-Nya" sekadar pengaturan dunia. Atau, sebagaimana dinyatakan Ibn Hazm, di balik tirai wacana tak langsung dan antipati sengit terhadap esai-esai Mu'tazilah tentang teologi transendensi: "Tuhan terlalu besar untuk dikaitkan dengan tindakan melakukan sesuatu secara aktual."

Al-Ghazâlî sendiri pada suatu hari memanfaatkan gagasan Neoplatonik bahwa transendensi Yang Mutlak diantarai oleh prinsip yang lebih rendah, seperti ketika ia menjelaskan perbedaan kulit/jantung dalam inti ensiklopedi spiritualnya, *Ihyâ Ulûm Al-Dîn*. Ide yang sama, yaitu prinsip yang lebih rendah, untuk mengantarai ketakterhinggaan dan penciptaan, menjadi aliran utama Kabbalah, dengan nama *sefirot,* bilangan-bilangan mistik yang merupakan pola dasar segala sesuatu; kulit-kulit dalam pandangan pseudo-Empedoclean juga masih hidup dalam Kabbalah sebagai *klippot*, wadah-wadah yang harus dipecahkan dengan penyelamatan kosmos. Akan tetapi, sekalipun Al-Ghazâlî percaya pada prinsip yang mengantarai, dan sekalipun gagasan-gagasan pseudo-Empedoclean lainnya tetap hidup di dalam dan di sekitar Neoplatonisme, pada masa-masa awal, ketika metode-metode itu masih baru dan banyak memikat kalangan kaum monoteis skripturalis, pendekatan Ibn Masarrah mempunyai nilai tertentu yang mengejutkan.

Ajaran-ajaran Ibn Massarah yang membangkitkan minat Ibn 'Ârabî adalah potensi ajaran-ajaran itu bagi penerapan visioner. Sebagai pemikir visioner, Ibn Masarrah menjadi tampak tidak menarik standar-standar Ibn 'Ârabî. Namun, kemampuannya mengaitkan ungkapan-ungkapan visioner (khususnya citra-citra arsitektural) dengan konsep-konsep dan teori-teori yang termaktub dalam argumen tersebut sungguh menarik. Karena jika filsafat adalah pencarian mistik, orang yang ahli tentu memerlukan peta wilayah yang hendak dijelajahi, baik secara konseptual maupun eksperiensial. Dan jika tujuannya adalah hendak menginap di rumah Tuhan, seseorang juga perlu mengetahui tata letak dan berbagai perabotan rumah itu. Perbendaharaan filsafat tradisional

boleh jadi menyediakan prinsip-prinsip pelayaran, tetapi hanya imajinasi visioner menyediakan peta itu.

Bukannya menjelaskan bahwa Singgasana merupakan simbol kekuasaan atau pengaturan Tuhan, seperti Al-Fârâbî, Ibn Masarrah malah *menggunakan* simbolisme, yang banyak kesamaannya dengan kaum Rabbi dari Midrash yang mudah masuk ke dalam kecongkakan skriptural tentang Tuhan sebagai raja. Sesungguhnya, keterkaitan antara Midrash dan mistisisme di sini, dalam metode dan materinya, bukanlah kebetulan. Mistisisme mengandalkan puisi untuk menutupi Yang Transenden dalam jebakan-jebakan keagungan, tanpa peduli terhadap alam wacana konseptual dan langsung yang membahayakan. Midrash, secara lebih khusus, menggunakan simbol-simbol bergambar yang "dapat saja ditolak" dalam penerapan literal mereka, yang selalu didahului oleh sesuatu yang eksplisit atau dipahami "sebagaimana adanya". Penolakan-penolakan tersebut memungkinkan citra-citra itu mengomunikasikan secara tepat sehingga apa deskripsi-deskripsi dan pengaitan-pengaitan konseptual tidak dapat dicapai. Untuk menggambarkan Yang Transenden, karena hanya berkas sinar laser tersempit analogi yang tidak dimasukkan.

Ibn 'Ârabî menulis, "Diriwayatkan kepada kita bahwa pandangan mengenai Singgasana yang disangga sebenarnya adalah kekuasaan Tuhan itu berasal dari Ibn Masarrah, salah seorang guru terbesar tasawuf dalam pengetahuan, keadaan-keadaan ekstatik, dan ilham."[30] Ibn 'Ârabî kemudian mengembangkan citra itu untuk menganalisis kekuasaan Tuhan untuk mengatur dunia yang temporal dan yang kekal, dengan menyulam kecongkakannya atas penegasan kitab suci bahwa pada hari ketika kekuasaan Tuhan benar-benar tampak *delapan malaikat akan menyangga Singgasana ('Arsy) Tuhanmu di atas kepala mereka* (QS Hâqqah [69]: 17), bukan empat malaikat yang memikulnya dalam kehidupan dunia ini. Para penyangga Singgasana Tuhan itu, menurut Ibn 'Ârabî, sesungguhnya tengah memikul alam semesta. Pengertian yang diberikan Ibn Masarrah atas citra itu, dalam ulasan yang dikembangkan oleh Ibn 'Ârabî, lebih jelas jika kita ingat bahwa para filosof Peripatetik mengidentifikasi Singgasana itu dengan

bola langit terluar, yang di situ dirasakan desakan-desakan pertama yang dinisbahkan kepada kekuatan atraktif Penggerak Pertama. Seperti semua kaum Neoplatonis, Ibn Masarrah mencoba menjelaskan kaitan antara dunia ini dengan Kekekalan, meskipun dia melakukan hal itu dengan bahasa visioner.

Para penyangga Singgasana itu, menurut kesaksian Ibn 'Ârabî, adalah Adam dan malaikat Isrâfîl, yang menyangga semua bentuk jasmani; Muhammad dan Malaikat Jibril, yang membawa semua ruh; Ibrahim dan Malaikat Mikail, yang mengangkut semua makanan; dan, Malaikat Mâlik dan Ridhwân, yang membawa janji dan ancaman, yaitu imbalan bagi kita sebagai hukuman dan pahala dari apa yang kita lakukan. Masing-masing pasangan kecuali yang terakhir, yaitu dua Malaikat yang menjaga neraka dan surga, terdiri dari seorang manusia dan satu malaikat, yang melukiskan dimensi-luar (atau fenomena) dan dimensi-dalam (atau abadi) dari eksistensi manusia dalam fase penciptaannya, pemeliharaan, wahyu, dan (berkenaan dengan pasangan yang terakhir) pengadilan. Kedelapan individu di atas hanya hadir pada Hari Pengadilan, saat kesementaraan dan kekekalan bertemu.

Dalam suatu ajaran yang terkait, lagi-lagi dilaporkan dan diperluas oleh Ibn 'Ârabî, Ibn Masarrah memberikan muatan visual pada intuisi penyatuan sufi:

> Ketahuilah bahwa keadaan estatis ini, meskipun kandungan esensialnya adalah intuisi keesaan dan transendensi mutlak Tuhan, pada waktu bersamaan, terejawantahkan dalam pencerahan jiwa melalui suatu bentuk yang konkret. Hal itu muncul dalam kiasan sebuah rumah yang ditopang oleh lima tiang penyangga, yang dinaungi oleh atap tinggi yang bertumpu pada tembok, yang di dalamnya tidak ada pintu yang terbuka, sehingga tak seorang pun yang memikirkannya mampu menembusnya. Akan tetapi, di luar rumah ini berdiri tiang penyangga lain, yang terkait dengan tembok luar. Tiang penyangga yang dapat tersentuh oleh jiwa yang bersinar (*iluminati*) seperti *hajar aswad* yang mereka cium dan sentuh yang ditempatkan Tuhan di luar Ka'bah.[31]

Sinkretisme dengan tamsil Kabbalistik muncul ke permukaan ketika Ka'bah di Makkah dinyatakan dengan frasa "Rumah Suci", seolah-olah ia Kuil di Yerusalem. Dalam literatur *Heikhalot* Kabbalistik, yang menurut Gershom Scholem setidak-tidaknya berasal dari abad kedua, kaum mistikus Yahudi merenungkan kereta dan singgasana Tuhan, bangunan-bangunan besar rumah-Nya, dan bahkan bagian-bagian dari "tubuh" Tuhan yang terlihat secara grafis. Tema Kabbalistik tentang penyusutan-diri Ilahi (*zhimzhum*) memunculkan spekulasi tentang turunnya Yang Tak Terhingga menduduki ruang perlindungan terbatas , yang dinyatakan dalam Kitab Suci sebagai "tempat bersemayamnya" Tuhan. Tindakan penyusutan diri itu menjadi sebuah paradigma bagi manifestasi dari Yang Tak Terhingga, baik dalam tindakan utama penciptaan maupun dalam kepemeliharaan, wahyu, pengadilan, atau teofani lainnya—semuanya disebutkan, sesuai dengan istilah kerahiban Yahudi dalam problematika "cerita tentang kereta Tuhan" yang terlalu grafik dari Yehezkiel.

Dikemukakan dalam istilah-istilah tersebut, spekulasi-spekulasi ini dan pemikiran-pemikiran yang mengelilingi istilah-istilah itu bertemu dan berbaur dengan ide-ide pagan seperti gagasan-gagasan Porphyry tentang penyembahan berhala, yang di dalam gagasan itu Tuhan malahan diejawantahkan pada benda mati. Mengeksplorasi spektrum penuh teori dan meditasi seperti itu, dari ritus-ritus baiat dalam misteri-misteri pagan hingga transubstansiasi roti suci (dalam misa-misa Kristiani—penerj.), karisma Imam Syi'ah, gerak kekal ahli alkemis (yang bergerak karena ruh yang secara taumaturgis diimbaskan kepadanya), tradisi Kabbalistik *golem,* dan *magnum opus* alkemis tentang liliput (*homunculus*) membuat kita menyimpang jauh. Cukuplah dikatakan bahwa paradigma-paradigma teofani tersebut jarang tanpa disertai padanan-padanan filosofis. Sebab, mereka berasal bukan dari perenungan mistik yang tidak berperantara, melainkan dari upaya-upaya untuk berkutat secara konseptual dengan Yang Tak Terhingga di sini dan kini. Asín berspekulasi bahwa tiang luar itu boleh jadi adalah Sang Imam, dan apabila imam itu sekarismatis yang didambakan orang-orang Syi'ah, yang secara aktual membawa ke muka bumi sesuatu atau

lebih daripada sekadar ilham Ilahi, keterangan itu tampaknya lebih dari sekadar layak dipercaya. Demikian pula, dalam gagasan tentang *zhimzhum* Kabbalistik, kita melihat ketentuan bukan hanya untuk membatasi Hukum Ilahi yang keluar dari ketakberhinggaan Tuhan, melainkan juga bagi kebebasan manusia, pusat perhatian kaum Mu'tazilah. Syi'ah kerap dijadikan wahana ide-ide Mu'tazilah, begitu juga dalam kasus Ibn Masarrah. Akan tetapi, tanda-tanda Neoplatonik dari mandala imajinatifnya dapat dilihat pula. Karena hubungan antara tiang luar dengan tembok-tembok yang membatasinya menandai ketiadaan pembagian mutlak antara misteri Yang Tak Terhingga yang tak tertembus dan manifestasinya/ penampakannya melalui Intelek Aktif atau prinsip yang meng-antarai, yang boleh jadi menyentuh pikiran orang yang taat. Citra, seperti citra penyair mistikus Yunani St. Simeon, cahaya matahari yang menyinari rerumputan, cahaya yang berbaur dengan materi dalam "kesatuan tanpa kerancuan" menyuarakan kemungkinan kontak (*ittishâl;* bdk. Plotinus, *aphe*) pikiran dengan Sang Ilahi.[]

21



Ibn Bâjjah

Lenn E. Goodman

Wilayah Barat Islam, yaitu Andalusia (Iberia Muslim) dan Maghribi (Afrikâ Utara bagian barat), merasakan ketertinggalan budaya sebagaimana lazimnya wilayah-wilayah yang jauh dari pusat-pusat ekonomi dan sosial. Dinasti Umayyah, yang melarikan diri dari penganiayaan 'Abbâsiyyah yang memorak-porandakan keluarga mereka di Timur pada pertengahan abad ke-2 H/ke-8 M, berkembang di Spanyol hingga abad ke-3 H/ke-9 M. Penerjemahan karya-karya ilmiah Yunani ke dalam bahasa Arab, yang mendahului kelahiran filsafat Islam di Bagdad pada abad ke-3 H/ke-9 M, berlanjut di Kordoba, dengan pengalihbahasaan, misalnya, naskah Yunani berilustrasi cemerlang *Materia Medica* Dioscorides pada 340 H/951 M. Naskah aslinya merupakan hadiah dari Kaisar Bizantium Konstantin VII kepada Khalifah Umayyah, 'Abd Al-Rahmân III (abad ke-4 H/ke-10 M), yang wazir Yahudinya, Hasdai ibn Syaprûth (905–975 M), seorang sarjana, ahli bahasa, dokter dan juga negarawan, secara pribadi bertanggung jawab atas upaya penerjemahan dan kegiatan ilmiah lainnya dengan lindungan dan dukungan istana. Putra 'Abd Al-Rahmân, yaitu Al-Hakam II (mem. 350–366 H/961–976 M), mendirikan tujuh sekolah di Kordoba dan memberikan gaji tetap bagi para sarjana pribumi serta membangun sebuah perpustakaan dengan sekitar 400.000 jilid buku. Akan tetapi, sebagian besar buku itu dikumpulkan oleh

kaki-tangannya di Timur; dan banyak buku, khususnya dalam bidang logika dan astronomi, dibakar atas perintah Khalifah Hisyâm (mem. 366-399 H/976-1009 M), selama maraknya reaksi massal terhadap "ilmu asing".

Tradisi filsafat Islam Barat bergantung pada tulisan-tulisan para tokoh Islam Timur: Al-Fârâbî dan Ibn Sînâ (Avicenna). Ibn Thufail, pendukung utama filsafat Andalusia, menulis: "Sebelum penyebaran filsafat dan logika formal ke Barat, semua orang Andalusia pribumi yang berkemampuan mencurahkan hidupnya pada matematika. Mereka dapat meraih hasil tinggi dalam bidang itu, tetapi tidak bisa melakukan lebih daripada itu. Generasi berikutnya melampaui mereka dalam bidang itu, tetapi mereka kurang begitu mengenal logika. Akan tetapi, meskipun mereka belajar logika sekeras mungkin, mereka tidak juga menemukan di dalamnya jalan kepada pemenuhan kebutuhan ini."[1] Banyak di antara ahli matematika ini adalah dokter; astronomi menjadi fondasi bagi "Pemberontakan Andalusia" melawan sistem Ptolemaik.[2] "Pengikut Euclide", 'Abd Al-Rahmân ibn Ismâ'îl, mengembara ke Timur dalam usaha mencari buku-buku ilmiah. Astronom Kordoba, Al-Majrîthî (w. 398 H/1007 M), yang namanya menandai asal-usulnya di Madrid, dididik oleh pakar geometri, 'Abd Al-Ghâfir. Ia juga berkelana ke Timur dan mengadaptasi tabel-tabel astronomis Al-Khwarizmî, orang Persia Timur, ke dalam meredian Kordoba. Ia menulis buku kecil tentang *astrolabe** dan buku lain tentang aritmetika dagang, dengan menerapkan komputasi, geometri, dan aljabar pada masalah-masalah penjualan, hitung dagang, dan perpajakan. Ia mencoba memecahkan kebekuan matematis, selama ia memperkenalkan Neoplatonisme Ikhwân Al-Shafâ' yang populer atau Persaudaraan Suci dari Basrah,[3] ke Andalusia. Muridnya, Al-Kirmânî, membawanya ke Saragosa, tempat kelahiran Ibn Bâjjah.

Riak saintisme di kalangan para ahli matematika, ditambah dengan kehati-hatian dan sikap bijak dalam masalah-masalah spekulatif, memperkuat positivisme yang dekat, yang masih tampak jelas dalam syair-syair yang dikutip Ibn Thufail dari

* Alat untuk mengukur ketinggian matahari dan bintang—peny.

seorang penulis, yang menyesalkan polaritas antara kebijaksanaan metafisika yang menggoda dan kesia-siaan matematika:

Bagaimana mungkin kehidupan menjadi demikian sempit.
Dua ilmu pengetahuan kita miliki—itulah segalanya.
Yang satu kebenaran yang tak tergapai
Yang lain sia-sia dan tak bernilai.[4]

Kendatipun metafisika dihargai di sini; matematikalah yang tak berguna. Para filosof hanya bisa berharap pada generasi berikutnya. Salah-satu pendukung terbaiknya, tulis Ibn Thufail, adalah Ibn Bâjjah (Avempace, lahir akhir abad ke-5 H/ ke-11 M, w. 533 H/1139 M). Ia adalah pemikir kreatif dan *ikonoklastik*, seorang penyulut "pemberontakan Andalusia", yang menjalankan observatorium miliknya sendiri[5] dan memberikan kontribusi orisinal pada teori fisika, dengan uraiannya tentang gerak proyektil (gerak peluru). Ia menyamakan kecepatan sebuah proyektil dengan selisih antara "gaya dorong" dan gaya hambat (resistansi) yang dialaminya—yang di dalamnya Aristoteles menetapkan kecepatan berbanding lurus dengan gaya dorong dan berbanding terbalik dengan "gaya hambat". Dibela oleh Aquinas dan Scotus, pandangan itu ditolak oleh Ibn Rusyd (Averroes) dan Albertus Magnus. Akan tetapi, Galileo menggunakannya dalam kritik awalnya atas pandangan Aristotelian.[6] Sebagai seorang Neoplatonis sejati Ibn Bâjjah, memandang gravitasi sebagai gaya atau kekuatan spiritual. "Dengan demikian, ia menyingkirkan batas penghalang antara langit dan bumi", seperti dikemukakan oleh Nasr, bukan dengan pembumian alam, seperti yang dilakukan oleh Galileo, tetapi dengan mencari pengaruh-pengaruh spiritual dalam setiap peristiwa alam, sebuah pendekatan yang disandarkan pada Ibn Thufail, Maimonides, dan lain-lainnya.[7]

Dari keturunan Yahudi, menurut dokter dan pengelana abad ke-10 H/ke-16 M yang tak diragukan otoritasnya, Leo Africanus, Ibn Bâjjah tumbuh di Saragosa. Ia adalah seorang dokter, musisi, penulis lagu dan puisi populer dengan "bakat lirik yang mengagumkan".[8] Pada 504 H/1110 M, Saragosa jatuh ke tangan Al-Murâbithûn, revivalis Muslim dari Afrika Utara. Ibn Bâjjah tetap tinggal di kota itu dan, masih dalam usia dua puluhan, tampil sebagai wazir

Gubernur Berber, Ibn Tîfalwîth, ipar laki-laki Pangeran Al-Murâbithûn 'Alî. Diutus menjadi duta kepada mantan penguasa yang masih merdeka, ia malahan dipenjara, diduga karena ia dianggap menyerahkan nasibnya kepada para penakluk. Dibebaskan setelah beberapa bulan, ia melakukan perjalanan ke Valencia, tempat ia mendapat informasi tentang kematian Ibn Tîfalwîth pada 510 H/1117 M dan takluknya Saragosa pada 512 H/1118 M oleh Alphonso dari Aragon. Selama melakukan perjalanan ke Seville, ia menampilkan diri sebagai seorang dokter, kemudian berpindah ke Granada, tempat ia menjadi terkenal berkat ilmunya. Saat ia melakukan perjalanan melalui Játiva, ia ditahan lagi, kini oleh penguasa Al-Murâbithûn, Ibrâhîm ibn Yûsuf ibn Tasyfîn, diduga karena *bid'ah*. Ia baru dibebaskan berkat campur tangan *qâdhî* setempat, ayah atau kakek filosof Ibn Rusyd (Averroes), yang tahu betul tentang apa yang dimaksud Ibn Bâjjah dengan upayanya menarik garis demarkasi yang jelas dan tegas antara klaim-klaim keimanan dan tujuan-tujuan filosof.[9]

Di Fez, Ibn Bâjjah memasuki lingkungan Istana Gubernur Abû Bakr ibn Tâsyfîn dan kembali menjadi wazir, kali ini selama sekitar 20 tahun, bolak-balik antara Kota Granada, Seville, dan Oran. Sahabat dan muridnya, Abû Al-Hasan ibn Al-Imâm, juga menjadi wazir dan dipuji secara layak dalam salah satu karya Ibn Bâjjah. Dicatat karena kedermawanannya (ia diriwayatkan telah menyumbangkan lebih dari seperempat kekayaannya untuk rakyat yang membutuhkan), Ibn Al-Imâm memberikan honor kepada pembimbingnya, sebagai sesuatu hal yang baru pertama kali dilakukan untuk menghidupkan naskah filosofis kumpulan Al-Hakam.[10] Sesungguhnya, tulisan-tulisan Ibn Bâjjah menunjukkan tanggapan yang tajam dan hidup terhadap problematika filosofis dari Plato, Aristoteles, dan Galen. Mengakui gurunya sebagai filosof kreatif Barat Islam pertama, Ibn Al-Imâm peduli untuk menyalin tulisan-tulisan Ibn Bâjjah pada saat ia menjabat sebagai kepala kantor keuangan Seville, dengan menggunakan otograf gurunya dan di bawah pengawasannya; hasil salinannya pada gilirannya disalin ulang dalam naskah yang sekarang tersimpan di Oxford.[11]

Di antara para ahli logika Andalusia adalah Mâlik ibn Wuhaib, yang terkenal karena penguasaannya dalam berbagai bidang ilmu, termasuk astronomi dan astrologi yudisial, dan dikenal pada masanya sebagai sang filosof Barat. Namanya tidak disebut oleh Ibn Thufail, karena tulisan-tulisan filsafatnya hanya berupa penjelasan ringkas tentang kaidah-kaidah pemikiran.[12] Kendatipun demikian, ia dihormati karena kecerdasannya dan diundang dari Seville ke ibu kota Al-Murâbithûn untuk berhadapan dengan pemimpin Al-Muwahhidûn Ibn Tûmart, yang gerakan-gerakannya hendak menghancurkan rezim Al-Murâbithûn. Setelah sekian lama berlalu, ia dikenang sebagai satu-satunya orang di Barat yang memahami rancangan imperialis Ibn Tûmart ketika pemberontakan Berber ditentang oleh para ulama Marrakesh pada 515 H/1121 M atau 516 H/1122 M. Ia adalah pembimbing dan pelindung Ibn Bâjjah di Istana Al-Murâbithûn dan membelanya tatkala filosof itu dikutuk sebagai *zindiq*, meskipun Mâlik sendiri mengalihkan bakatnya ke ilmu-ilmu ketuhanan dan menghindari diskusi filsafat terbuka, sebagaimana diriwayatkan Ibn Al-Imâm: "Karena upaya keras dalam kehidupannya ketika ia menjadi sasaran uraian mereka dan karena kepiawaiannya dalam setiap diskusi masalah ilmiah".[13] Ibn Bâjjah meninggal di Fez, masih dalam usia produktif, berdasarkan laporan, karena diracun atas permintaan orang yang menghendakinya dieksekusi, dokter dan anggota istana pesaing, yaitu Ibn Zuhr (w. 525 H/1130 M), yang agaknya dahulu pernah mengecam Mâlik, dan dikenal sebagai ayah dari Avenzoar (w. 557 H/1161 M), sahabat, murid, dan sejawat Ibn Rusyd yang terkenal.

Ibn Khaldûn, ahli teori sosial besar Arab, menyebut Al-Fârâbî dan Ibn Sînâ sebagai filosof-filosof utama Islam di Timur; Ibn Bâjjah dan Ibn Rusyd di Barat. Maimonides juga sangat mengagumi Ibn Bâjjah, yang mengutip komentarnya atas *Physics* Aristoteles, dengan mengikuti jejaknya dalam astronomi, epistemologi, dan metafisika jiwa. Dalam surat terkenalnya kepada penerjemah bahasa Ibrani dari *The Guide of the Perplexed* yang berbahasa Arab, ia menyebut Ibn Bâjjah sebagai seorang filosof besar dan menaruh semua tulisannya pada peringkat pertama.[14] Akan tetapi, Ibn Thufail mengeluhkan kondisi karya-karya Ibn

Bâjjah tak tertata dan tak lengkap, seraya menduga, karena tidak pernah bertemu secara pribadi, bahwa keasyikan duniawi telah menyisakan sedikit waktu Ibn Bâjjah untuk filsafat, "seperti dikatakannya sendiri, ia tertekan selama beberapa waktu oleh kesulitan untuk berpindah ke Oran ... ia begitu disibukkan oleh sukses material sehingga kematian merenggutnya sebelum khazanah intelektualnya menjadi jelas dan semua kebijaksanaannya yang tersembunyi dikenal".[15] Ibn Thufail juga mengeluhkan kritik Ibn Bâjjah atas mistisisme. Meskipun demikian, karya-karyanya merentang dari *The Art of Healing* hingga komentar-komentar atas Aristoteles, kritik atas astronomi Ptolemeus dan fisika Aristoteles, hingga karya tentang tumbuhan, dan bahkan karya mengenai berburu. Sekitar tiga puluh karya pendek, banyak di antaranya yang belum selesai, masih tetap terpelihara dalam bentuk manuskrip. Karya-karya tersebut antara lain berupa komentar atas logika Al-Fârâbî, dan esai mengenai tujuan hidup manusia, Akal Aktif, *Tadbîr Al-Mutawaḥḥid,* dan pidato tertulis *Risâlah Al-Wadâ* yang ditujukan kepada Ibn Al-Imâm. Ibn Bâjjah memberikan sumbangan berupa—paling tidak—tiga tema filosofis pada karya-karya para penerusnya—Ibn Thufail, Ibn Rusyd, dan Maimonides: teori tentang *ittishâl,* kontak intelektual dengan Tuhan; pendekatannya yang tajam kepada doktrin monopsikisme, dan cita-citanya tentang penguasaan diri.

Teori *Ittishâl*

Seperti halnya Al-Fârâbî dan Ibn Sînâ, Ibn Bâjjah percaya bahwa pengetahuan tidak diperoleh semata melalui indra. Pertimbangan-pertimbangan universal dan niscaya, isi ilmu yang prediktif dan eksplanatif serta landasan bagi penalaran apodeiktik (*apodeictic*) tentang alam, hanya dapat dicapai dengan bantuan Akal Aktif, inteligensi yang mengatur.[16] Para pembaca yang sudah biasa membaca karya-karya Aristoteles barangkali mengira bahwa ia bermaksud tidak lebih daripada sekadar membuat catatan tentang pengetahuan individual ketika ia berbicara (dalam *De Anima 3.5*) tentang masalah akal aktif yang menggerakkan potensi berpikir menjadi aktual. Bahkan, filosof Peripatetik Hellenistik Al-

exander dari Aphrodisias (hidup pada 200) pasti mengetahui bahwa dalam *Eudemian Ethics* (1248a) Aristoteles berpendapat bahwa pemikiran tidak begitu saja dapat bergerak dengan sendirinya melalui berpikir, tetapi, seperti proses apa pun, mensyaratkan penggerak pertama, yaitu Tuhan. Jadi, Alexander menyamakan Akal Aktif dengan Tuhannya Aristoteles, *nous,* yang tidak terganggu oleh pemikiran Aristoteles bahwa Tuhan bekerja secara imanen, di dalam diri kita, dan tidak mau mendesak Aristoteles kepada klaim absurd bahwa kepasifan yang ada pada kita yang membutuhkan sesuatu untuk mengawali menggerakkannya, dapat dikatakan mengaktualisasikan diri. Para pemikir Yunani terkemudian, seperti Marinus (abad ke-5), murid dan penulis biografi Proclus, yang tetap mempertahankan transendensi Tuhan Yang Mahatinggi, mengubah Akal Aktif menjadi tuhan-semu, *daimonion.* Al-Fârâbî dan Ibn Sînâ, karena alasan serupa, memperlakukan Akal Aktif sebagai inteligensi tak-mewujud yang mengatur bola bumi.[17]

Fungsinya banyak sekali. Bukan hanya memberikan bentuk-bentuk yang menata dan mengatur alam dan bentuk-bentuk yang memungkinkan pikiran mengikuti petunjuk dari citra-citra indriawi dan membangun konsep-konsep berdasarkan pengalaman, Akal Aktif juga pikiran-pikiran yang telah siap arus gagasan yang komprehensif dan kekal yang merupakan sumber intelektual kenabian. Jadi, Akal Aktifnya *falâsifah,* atau para filosof Islam, adalah realitas yang menjawab simbolisme Malaikat Jibril, malaikat pembawa wahyu. Al-Fârâbî berpendapat bahwa seorang nabi berbeda dengan filosof hanya dalam membungkus konsep-konsep yang diterimanya dari Akal Aktif melalui simbol-simbol dan retorika; ini merupakan kerja imajinasi yang mentransformasikan gagasan murni ke dalam mitos, ritual, hukum, dan institusi. Ibn Sînâ menyebut nabi dengan "akal suci", yang pada dirinya setiap gagasan yang berasal dari Akal Aktif hadir bersama untuk menyinari pikiran yang mampu menginternalisasikan gagasan itu secara memadai agar menjadi, sebagaimana mestinya, sumber cahaya sekunder. Al-Fârâbî, Ikhwân Al-Shafâ',[18] dan Ibn Sînâ, semuanya menawarkan model intelektualis yang sama bagi pengalaman mistik, temuan filosofis, dan wahyu kenabian.

Avicenna waspada terhadap potensi panteisme yang laten (di antara "para sufi mabuk") atau kadang-kadang paten, dalam mistisisme. Ia juga sangat hati-hati, dalam mengambil gagasan-gagasan dari perbendaharaan Plotinus (205–70), memilih gagasan tentang "hubungan" (Yunani: *aphe,* dan Arab: *ittishâl*), bukan "persatuan" (*ittiḥâd*) dengan yang Ilahi. Ia menolak tegas gagasan Plotinius tentang ketuhanan jiwa dan mengecam keras pendapat Porphyry, murid Plotinus (sekitar 232–305 SM), karena menganggap bahwa jiwa itu menyatu dengan Akal Aktif. Jika itu benar, tegas Ibn Sînâ, maka Akal Aktif bisa dibagi atau pikiran individu yang hanya mengetahui sesuatu menjadi mengetahui segala sesuatu.[19] Dalam mengembangkan penjelasan intelektualis Al-Fârâbî tentang pencerahan, Ibn Bâjjah secara terus terang lebih berpihak pada Ibn Sînâ untuk soal *ittishâl,* hubungan erat, daripada *ittiḥâd,* persatuan.

Dalam catatannya mengenai "Pengakuan terhadap Akal Aktif",[20] Ibn Bâjjah memaparkan empat argumen tentang realitas prinsip ini:

Pertama, dari hubungan antara sarana dan tujuan. Sarana khususnya sangat diperlukan bagi tujuan di alam; tetapi di alam gagasan, tujuanlah yang pertama-tama hadir. Dan gagasan itu biasanya mendahului "badan", atau tidak akan ada kepastian yang mengatasi (dan mengarahkan) permainan kejadian dan kehancuran tak terkendali yang sebaliknya.[21]

Kedua, dari proses perubahan. Segala sesuatu menjadi bukan seperti mereka sekarang; mereka tidak menjadi sebab-sebab, tetapi menjadi *seperti* sebab-sebab yang menghasilkan perubahan dalam diri mereka. Dengan demikian, perubahan dikuasai oleh bentuk-bentuk universal. Akibat-akibat bukan ditimbulkan oleh bentuk partikular khusus, melainkan oleh sebab dari suatu sifat yang tepat. (Karena itu, kesediaan menerima perubahan, watak-watak dasar sesuatu, adalah formal dan universal, bukan material dan idiosinkratik.) "Misalnya, jika serumpun rumput ini menangkap api dari api-api lainnya, ia tidak mengambil apa pun dari sifat membakar api itu, yang merupakan sebabnya; dan ia juga tidak menangkap api dari beberapa api partikular saja.

Sebaliknya, ia berubah menjadi seperti api yang memulainya, yang bisa jadi merupakan api yang menyertai."[22]

Ketiga, dari daya imajinasi yang membimbing insting binatang. Binatang tidak mencari air minum atau sekerat makanan tertentu, seperti teman mencari teman, atau orangtua mencari keturunan, tetapi makanan atau air *apa pun* yang akan memenuhi tabiat dasar mereka. Akan tetapi, binatang tidak mempunyai konsep-konsep universal. Gagasan-gagasan yang menjelma dalam tingkah laku mereka pasti hadir secara implisit dan objektif bukan eksplisit dan subjektif. Di sini, Ibn Bâjjah mencela Galen (129–sekitar199) karena memperlakukan imajinasi yang dimiliki binatang seolah-olah rasionalitas (*al-'aql*), yang tidak mereka miliki. Tidak seorang pun, menurut pendapatnya, yang dapat mengklaim bahwa burung bangau, merpati, atau belibis gurun benar-benar menangkap dan memahami ide-ide universal. Meskipun makhluk-makhluk sosial itu, bahkan sesungguhnya semua yang tidak hidup dalam kesendirian dan keterpencilan, berusaha mencari dan menemukan jenisnya sendiri.[23] Tanpa diskursus akal (yang hanya dengannya semata, seperti yang diperlihatkan oleh karya Socrates) konsep-konsep yang abstrak akan ditemukan, bagaimana mungkin citra-citra yang mengarahkan binatang kepada pemenuhan kebutuhan mereka menuju ke kelompok tertentu? Satu-satunya jawaban yang layak, pikir Ibn Bâjjah, yaitu bahwa citra-citra yang relevan diproyeksikan oleh Akal Aktif, persis seperti ia memproyeksikan bentuk-bentuk yang menjadikan pikiran kita sadar akan konsep-konsep universal, dan persis seperti ia memproyeksikan bentuk-bentuk yang menanamkan sifat-sifat pada segala sesuatu, memantapkan karakter mereka dan membuat mereka dapat dipahami.

Keempat, dari kerja pikiran itu sendiri. Kita menduga bahwa kita memahami suatu substansi sepanjang kita dapat menisbahkan predikat-predikat terhadapnya; tanpa predikat-predikat itu, kita tidak mengetahui apa-apa tentangnya dan kita pun tidak dapat mengatakan bahwa kita benar-benar memahami. Namun, predikat-predikat itu niscaya universal, meskipun subjeknya boleh jadi partikular. (Dengan demikian, tanpa hal-hal yang universal, persepsi tentang sesuatu akan mustahil; empirisme radikal tidak akan

pernah melenyapkan blok-blok.) Predikat-predikat selalu ditandai dengan beberapa kata benda atau ungkapan yang sama, seperti definisi sebuah benda.[24] Istilah-istilah ini menunjukkan suatu gagasan sepanjang istilah-istilah tersebut diterapkan pada suatu kelompok. (Karena itu, bahasa pun mustahil tanpa hal-hal yang universal.)[25] Akan tetapi, bagaimana kita dapat menjangkau yang universal itu? Sebuah definisi biasanya dipredikatkan dari sejumlah subjek. Misalkan, kita mulai dengan badan-badan. Badan-badan ini merupakan objek-objek-pemahaman primer, dan sarana-sarana untuk memahami objek-objek itu adalah persepsi indra. Namun, badan-badan, sekalipun mereka adalah objek-objek pemahaman, tidak mungkin menjadi subjek-subjek pemahaman. Persepsi-persepsi indra pada gilirannya dipahami sebagai citra-citra dalam imajinasi. Ini (sebagaimana dibuktikan oleh Ibn Sînâ) sekali lagi merupakan sesuatu yang jasmani. Akan tetapi, karena alasan itu, citra-citra tidaklah sadar diri. Memang, disebabkan oleh kepasifan materi, kita harus menyimpulkan bahwa tidak ada organ atau daya fisik yang bisa memahami dengan sendirinya. Namun, akal atau inteligensi memahami baik objek-objeknya yang sesuai maupun tindak pemahamannya sendiri dengan daya atau kekuatan yang sama. Sehingga, pendeknya, ia itu bukan sesuatu yang bersifat fisik.

Argumen terakhir ini, jika benar, membuktikan bahwa akal manusia tidak bisa direduksi menjadi jasmani atau suatu fungsi indriawi belaka. Dari sini, Ibn Bâjjah terbukti memandangnya sebagai suatu langkah mudah ke arah Akal Aktif hipostatik, sebagai sumber dan pendorong rasionalitas manusia. Ia menyebutkan bahwa ada berbagai kesulitan berkenaan dengan gagasan itu. Namun, barangkali sangat tipikal, catatan yang masih tertinggal tidak menyebutkan kesulitan-kesulitan itu. Argumen pertama Ibn Bâjjah tampaknya sejajar dengan argumen desain (*design argument*) Stoa, yang menawarkan suatu imanensi spiritual yang disukai kaum Peripatetik dan Neoplatonik sebagai alternatif bagi imanensi jasmani yang disukai kaum Stoa dalam menjelaskan urutan sarana ke tujuan dalam alam semesta ini. Argumen kedua dan ketiga sama-sama bertentangan dengan beberapa bentuk reduksi

nominalis. Kedua argumen itu bermaksud menetapkan Akal Aktif sebagai satu-satunya solusi tepercaya bagi masalah-masalah yang tidak dapat dipecahkan oleh materialisme.[26] Kaum teis modern boleh jadi memotong jalan, dengan memperta ikan desain (rancangan) dan pengaturan alam dengan Tuhan, bukan dengan sejumlah perantara. Akan tetapi, Akal Aktif, seperti *logos*-nya Philo atau para malaikat dalam wacana kitab suci, melindungi transendensi Tuhan, yang tetap mempunyai nilai teologis penting bagi Ibn Bâjjah, seperti halnya bagi para pendahulu Neoplatonik.

Epistemologi Akal Aktif memasukkan Ibn Bâjjah kepada realisme Platonik, meskipun, seperti kaum Neoplatonik lainnya, ia menempatkan bentuk-bentuk bukan dalam alamnya sendiri, (yang menghadapkan argumen-argumen Aristotelian dengan keserbacukupan ide-ide) melainkan dalam Akal Aktif, yang *disusun* oleh ide-ide itu, sebagaimana mungkin diharapkan seorang Peripatetik, karena Aristoteles sendiri menegaskan bahwa, dalam tindakan sadar, pemikiran, pemikir dan perbuatan berpikir adalah satu dan sama. Dengan mengambil Mitos Gua Plato, sebagai suatu kiasan tentang keadaan orang awam, yang hanya bisa menjalin kontak dengan ide-ide melalui alat-alat indra dan ketakberpengalamannya akan cahaya, yang tidak diwarnai oleh bayangan-bayangan, menyebabkan mereka menolak eksistensi cahaya itu sendiri, maksudnya, cahaya inteligensi murni tanpa wujud, Ibn Bâjjah melontarkan pembelaan tegas terhadap realisme ide-ide itu:

> Bentuk-bentuk yang dikemukakan Plato, tetapi ditolak Aristoteles, adalah seperti yang akan saya paparkan berikut ini: Mereka adalah gagasan-gagasan tanpa materi dan dipahami pikiran *(dzihn)*, persis seperti indra-indra memahami bentuk dari hal-hal yang indriawi. Jadi, pikiran adalah suatu fakultas persepsi bagi ide-ide; dan (persepsi adalah) ibarat akal dalam memahami pola-pola *(al-mutakhayyalât)*.[27] Dapat disimpulkan bahwa konsep-konsep pemikiran dari bentuk-bentuk ini lebih sederhana daripada bentuk-bentuk itu sendiri. (Karena pemikiran-pemikiran ini merupakan abstraksi ordo yang lebih tinggi, yang terpisah dari kekhususan-kekhususan bentuk secara khusus seperti hal-

nya indra-indra terpisah dari materi suatu objek persepsi.) Jadi, ada tiga hal perlu diperhatikan di sini: gagasan-gagasan indriawi, bentuk-bentuk, dan gagasan-gagasan tentang bentuk. Dan penolakan (Aristoteles) terhadap bentuk-bentuk hanya dapat diterapkan pada keadaan berikut: bahwa Plato memberikan kepada bentuk-bentuk nama sesuatu dan menetapkan bagi mereka definisinya.[28] Akan tetapi, kita mengatakan bahwa bentuk spiritual seorang manusia, misalnya, adalah bentuk Manusia, atau bentuk Api. Kita tidak menyebut mereka sebagai suatu "alam". Begitu juga, kita dapat mengatakan bahwa ide kita tentang api tidak mempunyai api di dalamnya, dan kita tidak berkata bahwa gagasan itu adalah api. Sebab, jika gagasan itu api, ia akan membakar. Socrates berkata tentang bentuk yang dikemukakannya bahwa ia itu Baik dan Indah, dan tentang bentuk Manusia, bahwa ia itu manusia. Itulah yang dimaksudkannya dengan semua absurditas yang disebutkan Aristoteles dalam *Metaphysics*, (misalnya, 1.9, 13.4, 8).[29]

Bekerja dalam tradisi Al-Fârâbî dan Ibn Sînâ, Ibn Bâjjah mampu memberikan alasan bagi kemungkinan wahyu kenabian dan pengetahuan khusus orang-orang yang dekat dengan Tuhan, yaitu para wali (*auliyâ'*), yang di antaranya ia sebutkan para sahabat Nabi (*shaḥâbah*). Melalui interaksi khusus antara akal dan imajinasi, orang-orang itu memperoleh dari malaikat, yaitu, menurut bahasa para filosof, mereka memperoleh dari inteligensi-inteligensi tak mewujud yang mengatur bola-bola langit, suatu "penglihatan hati", demikian Ibn Bâjjah menyebutnya, yang menggemakan ungkapan Socrates tentang mata hati. Hasil pengetahuan itu, menurutnya, diabstraksikan dari keterkondisian kejadian-kejadian temporal, yang memungkinkan individu-individu ini bukan hanya membuat penilaian moral dan praktis, melainkan juga mengantisipasi masa depan dan memahami sesuatu yang tidak diketahui orang lain, menerima, sebagaimana adanya, tujuan-tujuan yang karenanya bola-bola langit diarahkan untuk menjalankan kehendak Tuhan dalam alam semesta ini.[30] Perantara

kuncinya, tentu saja, adalah Akal Aktif. Akan tetapi, peran utamanya, seperti dalam pemikiran Al-Fârâbî, bukan memberikan ilham kepada para nabi atau mengajari tukang ramal, melainkan memberikan informasi tentang alam dan pikiran-pikiran dari orang yang berpikir.

Beberapa penulis melihat uraian Ibn Bâjjah tentang hubungan manusia dengan Akal Aktif lebih bersifat intelektual, berlawanan dengan cita-cita moral atau spiritual dari, katakanlah, para penulis mistik tradisional. Mereka boleh jadi mengaitkan ini dengan kritik-kritik Ibn Bâjjah terhadap para mistikus, yang berarti penolakan terhadap signifikansi religius *ittishâl*. Akan tetapi, kita harus ingat akar maupun tujuan upaya Ibn Bâjjah jika kita ingin memahami benar hal itu. Seperti Aristoteles, ia menduga bahwa cara terbaik untuk mencapai tujuan mengenal dan mengetahui Tuhan adalah mengetahui perbuatan-perbuatan Tuhan, memahami sesuatu melalui gagasan-gagasan universalnya. Seperti Al-Fârâbî dan Ibn Sînâ, ia tidak melihat pencarian mistik sebagai saingan bagi sains (ilmu), melainkan sebagai puncak dan buah sains. Pengetahuan ilmiah menjadi dasar pemahaman komprehensif tentang bentuk-bentuk yang merupakan tujuan hakiki seorang ahli. Selanjutnya, sains bagi Ibn Bâjjah bukanlah upaya bebas-nilai atau bernilai netral dalam kaitannya dengan istilah itu. Memahami sesuatu dalam konteks filsafat Plato dan Aristoteles seperti filsafat Ibn Bâjjah, berarti melihat nilai, kesempurnaan, dan kebaikannya, tidak hanya bagi kita saja, tetapi juga dalam dirinya sendiri. Sebab, dalam kebaikan itu termanifestasikan kebaikan Tuhan. Pengetahuan komprehensif di sini tidak mengesampingkan kebenaran moral dan spiritual. Kedua hal itu merupakan penjelasan dari sifat dan peran kita sendiri serta takdir kita di antara inteligensi-inteligensi yang melampaui hal-hal yang jasmani semata.

Ibn Bâjjah, seperti kebanyakan sufi, tidak menggabungkan gnosis mistik dengan seperangkat aturan kesalehan. Alasan utamanya, sebagaimana akan kita lihat nanti, adalah bahwa ia memiliki gagasan sendiri tentang aturan yang layak untuk orang bijak. Ia mengkritik teori dan praktik mistik berkenaan dengan

pengaburan kesatuan antara seorang pencari kebenaran dan Tuhan. Ia melengkapi kritik epistemik Ibn Sînâ terhadap mistisisme monistik atau kesatuan dengan analisis psikologis atas apa yang sesungguhnya dicapai oleh kaum yang antusias kepada kesatuan dengan Tuhan: analisis data yang dipasok oleh memori, imajinasi, dan *sensus communis* (*al-ḥiss al-musytarak*, yang fungsi normalnya adalah mengintegrasikan laporan-laporan indra). Analisis seperti itu sebenarnya merupakan kerja Akal Aktif, yang dapat membawa berbagai data berbasis-indra ke dalam sebuah "daftar", yang memproyeksikan bentuk-bentuk spiritual "seolah-olah mereka itu citra indriawi". Akibatnya mengejutkan, dan kaum sufi, yang tidak banyak mengetahui ide-ide murni, meletakkan "bentuk-bentuk spiritual" ini pada tempatnya dan mengira bahwa pengalaman integratif yang mereka alami itu sebagai "tujuan puncak manusia" dan "kebahagiaan tertinggi", dengan menyebutnya sebagai "persatuan" dan bahkan mengharapkan persatuan seperti itu lagi:

> Ketika daya-daya ini bertemu dapat dihasilkan bentuk-bentuk yang aneh dan hantu-hantu yang secara potensial menakutkan, makhluk-makhluk yang jauh lebih mengerikan daripada makhluk-makhluk yang sebenarnya ada. Jadi, orang-orang itu mengira bentuk-bentuk itu sebagai objek-objek tertinggi pemahaman. Itulah sebabnya Al-Ghazâlî menyatakan bahwa ia memahami objek-objek spiritual dan dapat melihat substansi-substansi spiritual, seraya meminjam kata-kata seorang penyair untuk menggambarkan dahsyatnya pengalaman yang dialaminya: Demikianlah; apakah itu, jangan Anda minta aku mengatakannya".[31]

Bait syair yang sama tentang tak terkatakannya pengalaman mistik dikutip Ibn Thufail dari karya Al-Ghazâlî dengan maksud agar lebih mudah diterima. Ibn Bâjjah, tandasnya, tidak boleh menyalahkan kaum sufi karena mencari-cari buah yang tidak pernah dirasakan. Boleh jadi, pikirnya, ucapan Ibn Bâjjah membawa rasa buah anggur yang segar: ia tentunya melihat ketakselarasan kehidupan sufi dengan dorongannya sendiri "untuk mengumpulkan

kekayaan dan menggunakan berbagai cara untuk memperolehnya".[32] Akan tetapi, Ibn Bâjjah tidak segan memuji dan menghargai hasil mistisisme (yang rasional). Kekecewaannya hanyalah kepada keindriawian dalam praktik sufi yang diamatinya. Sorotannya bukan bahwa objek pencarian mistik itu ilusif (khayali) belaka, melainkan bahwa mengejar persatuan dengan yang Ilahi itu kaum sufi, dengan dorongan Al-Ghazâlî, boleh jadi telah menggantikan objek pencarian mereka yang sah dengan wakil fenomenal yang berasal-usul mencurigakan.

Monopsikisme

Dengan daya tarik yang masih terlihat, Ibn Bâjjah melaporkan temuannya berupa alur argumen baru tentang jiwa:

> Ketika aku sadar betapa sulit kita bertemu saat ini, kukira aku harus langsung sampai ke titik itu dan menetapkan teori yang buktinya telah kutemukan .... Penjelasan teknis juga terlalu panjang, jelas, rumit, dan terlalu bertele-tele premisnya. Aku telah beralih dari pendekatan itu karena keterbatasan waktu dan serangkaian kesibukan lain. Jika aku mempunyai cukup waktu senggang untuk menemukan bukti formalnya, aku akan langsung mengatakan kepadamu. Akan tetapi, aku tidak ingin banyak membuang waktu untuk menyampaikan apa yang kini kuberikan, karena aku khawatir akan hilang, ini sangat berharga dan istimewa.[33]

Ibn Bâjjah terus menggambarkan kesatuan jiwa rasional, sebagai prinsip identitas individu—dan, prinsip kehidupan umumnya, sebagai "penggerak pertama" dari setiap binatang (dan, dalam pengertian lebih sempit, tumbuhan).

> Gigi anak kecil barangkali tanggal, tumbuh gigi baru; ia masih anak kecil yang sama. Dan, hal yang sama terjadi pula jika ia dapat menumbuhkan tangan atau kaki yang baru sebagai ganti organ-organ yang hilang; ia masih anak kecil yang sama. Seperti tukang kayu yang kehilangan kapak atau meterannya dan kemudian mendapatkan

gantinya masih tukang kayu yang sama, demikian pula halnya jika mungkin bagi seseorang untuk mendapatkan organ-organ lain sebagai pengganti organ-organ yang hilang ia masih merupakan orang yang sama dan yang satu.[34]

Jelaslah dari argumen ini bahwa "penggerak pertama" masih tetap penggerak pertama yang sama baik ia kehilangan sebagian alat dan tidak mendapatkan gantinya seperti orang lanjut usia yang ompong, ataupun menemukan gantinya, seperti seorang remaja yang gigi dewasanya tumbuh. Sekali para pengkaji ilmu alam memahami hal ini, mereka akan sampai pada teori *metempsikosis* (reinkarnasi, *al-tanâsukh*). Teori ini telah disinggung di tempat lain sebagai teori yang absurd dan rapuh. Akan tetapi, mereka yang mencanangkan teori ini menjangkau suatu gagasan yang berlainan, tetapi kurang memadai. Mereka menerima penggerak pertama manusia sebagai suatu keseluruhan yang tak terdiferensiasi dan diperlakukan secara aritmetis sebagai satu, tetapi bukan satu.[35]

Seperti Ibn Sînâ, Ibn Bâjjah bermaksud menjaga kesatuan jiwa individu manusia, bahkan ketika jiwa itu tidak lagi memiliki materi untuk memisahkannya. Jiwa rasional, yang terpisah dari badan, yang menurut Ibn Sînâ akan melestarikan kesatuannya berdasarkan sejarah temporalitas sebelumnya, akan mempertahankan kesadaran individualnya, menurut Ibn Bâjjah, dan "akan menjadi salah satu cahaya yang memberikan kemuliaan pada Tuhan. Dengan menyanyikan pujian terhadap-Nya, jiwa masuk dalam peringkat para nabi dan orang suci, para syuhada dan orang-orang yang diberkati".[36] Akan tetapi, meskipun jiwa ini unik dan individual bahkan ketika tanpa badan sekalipun, jiwa (sebagaimana kita dapat menyebutnya) menjadi satu dengan semua jiwa lainnya, berkat hubungannya (*ittishâl*) dengan Akal Aktif. Demikian pula, jiwa itu menyatu dan bersatu dengan Akal Aktif itu sendiri. Ia tidak sama dengan jiwa-jiwa lain, ataupun dengan Akal Aktif. Meskipun demikian, ia tidak terpisah dari mereka. Karena, kata Ibn Bâjjah:

> Apa yang terkait dikatakan satu sepanjang ia tetap terkait; sekali terbagi, ia menjadi banyak dan majemuk. Hal-hal yang melekat dikatakan sama seperti hal-hal yang terkait. Hal-hal yang terkait diperlakukan sama seperti hal-hal yang melekat; dan hal-hal yang terikat bersama, seperti hal-hal yang terkait. Suatu kumpulan yang bagian-bagiannya terorganisasi untuk melayani suatu tujuan tertentu juga disebut satu, seperti *Tarikh* Thabarî (yang berjilid-jilid) pun disebut satu karangan dan pembahasan ini pun (dengan banyak kata) disebut satu. Bahkan, suatu campuran disebut satu, sebagaimana oksimel, yang tersusun dari cuka dan madu.

Masalah ini tampaknya merupakan terobosan yang menarik Ibn Bâjjah: bukan kesatuan setiap jiwa, yang, seperti dipahaminya, merupakan ajaran Plato, suatu kesimpulan dari argumen *Phaedo* bahwa jiwa akan abadi sedemikian sehingga ia seperti sebuah ide (dan, karena itu, telah melepaskan tidak hanya materialitas dan temporalitas, tetapi juga individualitas, dengan menjadi universal). Akan tetapi, yang menarik adalah kemungkinan kesatuan wujud-wujud spiritual seraya tetap mempertahankan individualitas mereka masing-masing. Ibn Bâjjah menawarkan suatu terobosan di sini, sebab pendekatan yang diambilnya, yang didasarkan pada ide tentang kesatuan organik yang mempertahankan keragaman, memungkinkan untuk mempertahankan argumen intelektualis Plato tentang keabadian tanpa menghilangkan pertanggungjawaban individu, sesuatu yang sangat penting dalam Al-Quran—dan dalam pemikiran Plato sendiri.[37] Plato sendiri bergulat dengan implikasi intelektualisme *Phaedo* dalam *Republic* (609–17). Ia mencoba menegakkan kredibilitas pahala dan siksa bagi jiwa individu manusia, dengan mendasarkan pada argumen bahwa, jika kebajikan adalah suatu kekuatan, jiwa-jiwa yang bajik akan menjadi jiwa-jiwa yang memperoleh keabadian: pengalaman dan kecenderungan dalam memilih yang bersama-sama membentuk kehidupan mereka akan menetapkan tingkat kondisi mereka dalam setiap fase baru eksistensi mereka. Akan tetapi, jika jiwa-jiwa itu abadi, kata Plato (611), jumlahnya tentu tak akan pernah berubah, bahkan tak satu jiwa pun pernah diciptakan atau

dihancurkan. Di sinilah, Ibn Bâjjah memandang perpindahan jiwa sebagai hasil logis dari alur pemikiran Plato: jika setiap jiwa memperoleh nasib individual atas dasar pilihan individualnya sendiri, tidakkah keabadian akan menjadikan individualitas tak bisa diatasi? Kesimpulannya, adalah suatu pandangan "absurd dan rapuh" bahwa jiwa-jiwa akan terbang dari satu badan ke badan lainnya, bahkan menempati tubuh binatang. Plato telah mengemukakan pandangan demikian, tetapi kebenaran yang ia dan lainnya capai ketika berbicara dengan nada demikian, kata Ibn Bâjjah, tidak terjebak dalam mitos *metempsikosis*. Akan tetapi, Ibn Bâjjah menangkap adanya solusi dalam gagasan Neoplatonik bahwa "penggerak pertama" dalam setiap diri kita adalah jiwa rasional, yang merindukan kebaikan tertinggi. Inilah yang disebut "satu" dan "tidak terdiferensiasi", meskipun hadir dalam beragam perwujudan dan "kondisi" jiwa:

> Pikiran adalah daya rasional, tetapi "daya rasional" yang contoh pertamanya merujuk pada bentuk spiritual yang bersifat *reseptif* (terbuka) bagi akal dan karenanya disebut akal aktif atau akal aktual. Tentang inilah Al-Fârâbî melontarkan pertanyaan apakah ia hadir dalam diri seorang bayi, tetapi kemudian berubah (dan karenanya menjadi tak berpengaruh) karena "kebasahan" (temperamen masa muda), ataukah ia apakah ia hadir kemudian.

Ibn Bâjjah menjawab pertanyaan Al-Fârâbî dengan menegaskan[38] bahwa manusia itu seperti tumbuhan saat dalam kandungan, yang tumbuh dan menyerap makanan. Ketika lahir, ia mulai bergerak dan menggunakan indranya, seperti seekor binatang. Seseorang hanyalah manusia (rasional) secara potensial pada masa bayi. Penjelasan tentang realisasi potensi menjadi akal (dan, secara analogis, realisasi prinsip kehidupan dalam segala sesuatu) ini menerapkan konsepsi perkembangan Aristoteles sebagai solusi bagi apa yang menjadi inti pertanyaan Plato, yakni pertanyaan tentang ide bawaan. Pada saat yang sama, jawaban Ibn Bâjjah menghindari dugaan bahwa akal manusia adalah sejenis materi nirhancur yang dapat dilimpahkan dan dipertukarkan antarindividu atau bahkan melintasi batas berbagai jenis spesies. Kesatuan

wujud-wujud rasional, seperti halnya kesatuan wujud-wujud yang lebih besar umumnya, bersifat fungsional, organik, tidak semata kualitatif, tetapi tidak juga meniadakan individualitas para anggota yang berjenis-jenis dari suatu kesatuan yang mempersatukannya:

> Jika pikiran ini secara aritmetis satu dalam setiap manusia, jelaslah bahwa, dari apa yang telah dilukiskan selama ini, manusia yang ada, yang datang, dan yang pergi semuanya secara aritmetis satu, sekalipun hal itu barangkali aneh dan absurd. Namun, jika mereka secara aritmetis tidak sama, berarti Akal ini tidak satu. Pendek kata, jika Akal ini satu secara aritmetis, setiap individu yang memiliki akal seperti itu tentu juga satu secara aritmetis—seperti jika Anda memegang sebuah magnet, kemudian menggosokkannya pada lilin dan dapat menggerakkan besi, selanjutnya Anda menggosokkannya dalam tér dan dapat menggerakkan besi itu pula, kemudian magnet itu digosokkan pada benda-benda lain: semua benda yang digerakkan oleh magnet itu secara aritmetis satu, ini ibarat nakhoda sebuah kapal—kecuali bahwa benda-benda itu mustahil berada di beberapa tempat sekaligus dan dalam waktu yang bersamaan seperti halnya ide-ide. Itulah yang diyakini oleh kaum Transmigrasionis, sekalipun mereka kurang memadai menjelaskannya.[39]

Maka, keanehan yang mungkin tampak, semua yang sama-sama mempunyai karakteristik kemanusiaan yang khas, yaitu memiliki jiwa rasional atau akal, adalah sama—bukan hanya dalam jenis, melainkan juga secara aritmetis.[40] Mereka adalah individu yang sama. Akan tetapi, ini tidak berarti bahwa mereka adalah pribadi (persona) yang sama, dan tidak berarti juga bahwa "bahan dasar jiwa" terbagi dari satu sumber tunggal dan terdistribusi rata di antara individu-individu, sebagaimana dibayangkan oleh mereka yang secara harfiah memahami pandangan transmigrasi. Sebab, rasionalitas dimiliki tidak melalui pembagian, tetapi dengan realisasi potensi, gerakan atau aktualisasi materi, atau dalam kasus ini, "dengan pemberian informasi" kepada ruh binatang yang di sini memainkan peran materi. Individu-individu tidak ke-

hilangan identitas mereka dalam kesatuan spiritual yang mendasari akal, karena kesatuan dikualifikasikan sejak azali sebagai pemersatuan organik atau fungsional keragaman. Keragaman tetap terjaga ketika tiap-tiap jiwa rasional "menjadi salah satu di antara cahaya-cahaya yang bertasbih kepada Tuhan". Ibn Thufail menangkap pengertian Ibn Bâjjah dengan bagus sekali ketika ia menjabarkan tinjauan Islam yang sama atas pandangan Plato:

> Ini juga merupakan esensi yang bebas dari materi .... Hanya wujud ini memiliki tujuh puluh ribu wajah. Dalam setiap wajah terdapat tujuh puluh ribu mulut; dalam setiap mulut ada tujuh puluh ribu lidah, dengan lidah itu ia terus-menerus memuji, mengagungkan, dan menyucikan Yang Esa dan Yang Mahabenar .... Kebenaran itu seolah-olah bentuk matahari yang menyinari air yang beriak dari cermin terakhir dalam serangkaian cermin, yang memantulkan rangkaian dari cermin pertama yang menghadap langsung ke matahari.[41]

Apabila bentuk dari segala sesuatu adalah realitasnya, maka, dalam suatu pengertian, semua realitas itu adalah individu yang satu, seperti diisyaratkan oleh ide tentang makrokosmos, suatu ide yang dianut begitu luas di kalangan filosof Abad Pertengahan. Akan tetapi, yang menyebabkan segala sesuatu itu hakikatnya satu, tandas Ibn Bâjjah, bukan berarti tumbuhan, binatang, dan manusia tidak bisa dibedakan atau bisa saling dipertukarkan atau semua itu merupakan "bagian-bagian" dari suatu keseluruhan yang lebih besar, tetapi mereka (dalam cara masing-masing) sama-sama mempunyai sumber kehidupan dan gerak yang sama; semuanya dihidupkan dengan cara seperti itu, terlepas dari keragaman masing-masing, oleh suatu tujuan bersama—Kebaikan itu sendiri, seperti yang dikemukakan oleh seorang filosof Platonik. Rasionalitas dalam manusia, panas tubuh atau "nyawa" dalam binatang, dan dalam kasus tumbuhan (seperti kata Ibn Thufail), "apa saja yang harus dipenuhi untuk mengganti peran panas tubuh dalam binatang"[42] adalah prinsip kesatuan. Ibn Bâjjah secara saksama mempelajari karakter yang sama-sama dimiliki tumbuhan,[43] dan apa yang ditemukannya lagi-lagi dirangkum oleh

Ibn Thufail: segala sesuatu, bahkan objek-objek tak hidup (seperti terungkap dalam teori gerak dan gravitasi Ibn Bâjjah), "pasti memiliki beberapa hal yang khusus yang menjadikan mereka berperilaku khas menurut cara mereka masing-masing, dan memberikan kepada mereka sifat-sifat khusus pada indra dan cara bergeraknya; Ini adalah bentuk atau, sebagaimana filosof menyebutnya, sifat dasar dari sesuatu".[44] Para filosof sebelum Ibn Bâjjah menegaskan bahwa semua bentuk melimpah dari atas, dan sebagian filosof lainnya berpendapat bahwa kesatuan manusia, yang diakibatkan oleh keturutsertaan mereka dalam rasionalitas, menjadikan semua manusia (paling tidak secara potensial), satu individu, satu sama lain identik, dengan Akal Aktif, dan karena itu, dalam beberapa hal, dengan Tuhan. Akan tetapi, kekhasan Ibn Bâjjah adalah ia menunjukkan bagaimana kesatuan bentuk-bentuk umumnya dan kesatuan pikiran-pikiran rasional individu khususnya meninggalkan ruang bagi perbedaan identitas individu, sebagaimana hal-hal partikular, bersatu dalam gerak bersama menuju kebaikan.[45] Tanpa kemungkinan diferensiasi demikian, penciptaan dan emanasi mustahil terjadi dan keabadian pun tidak akan bernilai.

Aturan bagi Orang yang Menyendiri

Ibn Bâjjah adalah pembaca tekun *Republic,* karya Plato, *Nicomachaean Ethics,* karya Aristoteles, dan sintesis Al-Fârâbî yang mengawinkan metafisika Neoplatonisme dengan politik Platonik dan etika Aristotelian versi Islam. Ia mengetahui bahwa sifat dasar manusia adalah makhluk sosial, sesungguhnya juga makhluk politik (*zoon politikon*), dan bahwa kebahagiaan adalah hidup sesuai dengan kebajikan. Ia juga tahu bahwa kebajikan itu ditanamkan secara sosial dan beradab, dan bahwa keperantaraan imajinasi sangat penting dalam implementasi kebijakan sosial yang dengannya kebajikan moral ditanamkan dan kebajikan intelektual diperkuat. Namun, seperti halnya Plato dan Aristoteles, Ibn Bâjjah pun agak terasing dari masyarakat tempat ia hidup. Ia tidak siap sebagai pembelanya. Seperti Al-Fârâbî, Ibn Bâjjah juga mengetahui bahwa suatu negara boleh jadi tidak selalu beruntung

menemukan dan memberdayakan penguasa filosofisnya yang sejati secara memadai. Tentu saja, di sini ada ironi, seperti ironi Kaisar Markus Aurelius Stoa, yang juga merasa tak berdaya. Sebab, Ibn Bâjjah seorang wazir, seperti Aristoteles sebagai pembimbing Alexander dan sahabat karib Antipater, penasihat Alexander; dan Plato lahir dan besar dalam lingkungan penguasa tertinggi Athena. Kendatipun demikian, ini merupakan karakteristik politik dalam pengertian Machiavelli—bukan dalam pengertian ideal Plato—bahwa orang-orang yang ditempatkan secara struktural dalam jabatan kekuasaan pun merasa tidak mempunyai wewenang untuk mengubah struktur yang mereka duduki. Jelaslah di sini bahwa Ibn Bâjjah tidak berkuasa untuk mengimplementasikan kaidah-kaidah filsafat, yang ia nilai, sebagaimana Plato, sebagai yang ideal. Dan, sementara Al-Fârâbî dapat merasionalisasikan mitos dan ritual, hukum-hukum, dan pranata-pranata Nabi dan para pengikutnya sebagai simbol yang memperantarai jalan kepada realitas-realitas yang sangat dikenal oleh para filosof, seorang filosof yang duduk di kursi kekuasaan tidak mungkin untuk tidak menyamakan suatu rezim seperti Al-Murâbithûn, atau penggantinya Al-Muwahhidûn, dinasti tempat Ibn Thufail mengabdi, sebagai ungkapan meyakinkan dari cita-cita *Platonik*, bukan kejadian tak menyenangkan dari semua yang terburuk dalam, katakanlah, bencana Syracuse-nya Plato. Ibn Thufail menyamakan religiusitas dan hukum Islam—dan kebudayaan umumnya—kurang-lebih sebagai gerbang simbolik menuju filsafat. Mereka adalah "kejahatan" yang penting bagi ketidakcakapan makhluk barbar (*homo vulgaris*). Hukum dapat menarik garis tegas di sekitar kekejaman terburuk manusia, tetapi hanya memenuhi suatu keperluan minimal yang bagaimanapun agaknya akan menjadi standar kelayakan moral. Dan kesalehan publik melahirkan sistem simbol yang dapat menunjukkan jalan bagi beberapa orang yang dapat menemukan kebenaran bagi diri sendiri, tetapi dengan mengorbankan sebagian besar orang yang menganggap simbol-simbol sebagai realitas; ini memungkinkan, atau bahkan menegaskan bahwa mereka tidak akan mencari kebenaran lebih jauh. Maka, agama, yang merupakan inti dari kebudayaan, termasuk Islam, bagi Ibn Thufail, adalah wahana,

sekaligus penghalang bagi pertumbuhan moral, spiritual, dan intelektual.[46] Ia mengemukakan kritiknya melalui fiksi, yang hanya diselimuti, katanya, oleh tirai-tirai terhalus.[47] Akan tetapi, Ibn Bâjjah memusatkan keragu-raguannya ke dalam meditasi reflektif, *Tadbîr Al-Mutawahhid*.[48]

Ia menulis, seseorang bisa hidup dengan baik di dunia, mengurus urusan-urusannya, tetap sehat dan memiliki rumah dan harta-benda, akan tetapi "tak satu pun di antara semua itu sama dengan kehormatan atau kemuliaan, dan kita tidak bisa meyakinkan diri bahwa hal-hal tersebut merupakan puncak dari sejenis kehidupan yang mengagumkan .... mereka hanya sekadar tujuan bagi jiwa yang dangkal .... hanya lazim bagi binatang tak rasional dan karenanya bersifat kebinatangan".[49] Dengan merangkum alur penalaran yang dijumpai pada Aristoteles, Plato, dan Socrates, dan nantinya pada Spinoza dan Kant, ia berpendapat bahwa hanya ketika bertindak secara rasionallah kita menjadi bebas.[50] Tujuan kita yang sebenarnya adalah pengetahuan spiritual, berhubungan dengan Akal Aktif dan, dengan demikian, dengan Tuhan. Akan tetapi, penerapan yang pas dari pengetahuan tersebut ada dalam kaidah-kaidah, yang menetapkan prioritas-prioritas di antara nilai-nilai yang satu sama lain bersaing, khususnya ketika masalah-masalah martabat, kemuliaan atau kehormatan dipertaruhkan.[51] Dalam sebuah masyarakat yang adil, seperti masyarakat dalam *Republic*, orang bijak adalah penguasa; semua urusan diatur dengan bijak; dokter dan faqih tidak dibutuhkan, karena semua individu diatur oleh kebijaksanaan, hubungan antarmereka dikendalikan oleh cinta dan kasih sayang. Sebaliknya, dalam negara yang zalim, orang bijak adalah "ilalang"—"sebutan ini dipinjam dari tumbuhan yang muncul secara liar di antara tanaman yang disemai"[52]—karena mereka dianggap sebagai "noda" di atas taman dalam peristiwa langka yang terjadi di tengah-tengah pemerintahan yang gelap tempat seseorang menemukan kebenaran atau mengakui kelancungan para penipu konvensional. Dalam masyarakat yang sempurna, tentu saja, tidak ada kelas "rerumputan"—seperti halnya tidak ada dokter atau faqih—karena tidak ada pandangan salah yang harus tertolak. Namun, dalam negara dan kota yang

kita tinggali, dan Ibn Bâjjah sendiri merasa tidak kuasa mengubahnya, kita menemukan ketiga kelas ini, kehadiran mereka, sebagai suatu gejala penyelewengan fungsi.

> Dan jika pun orang-orang yang berbahagia itu mungkin ada di negara-negara yang demikian, kebahagiaan mereka tentulah hanya kebahagiaan pribadi semata (*mufrad*), dan jenis kekuasaan yang benar dalam keadaan demikian juga bersifat pribadi, apakah yang bersangkutan itu individu atau kelompok—jika negara atau bangsa itu sebagai suatu kesatuan tidak mempunyai pandangan yang sama dengan mereka. Mereka itu adalah orang-orang yang oleh para sufi disebut orang-orang aneh. Karena mereka adalah orang-orang asing dalam pandangan mereka bahkan di tanah air mereka sendiri, di antara sahabat-sahabat dan tetangga mereka sendiri. Mereka mengembara, dalam gagasan mereka, ke negeri-negeri lain. Dan negeri-negeri ini, sesungguhnya, tanah air mereka.[53][]

22 Ibn Thufail



Lenn E. Goodman

Lahir pada dekade pertama abad ke-6 H/ke-12 M di Wadi Asy (Cadiz), timur laut Granada, Ibn Thufail (w. 581 H/1185–6 M) dididik dalam bidang kedokteran, mungkin di Seville atau Kordoba, dan belajar filsafat, termasuk filsafat Ibn Bâjjah, meskipun ia tidak pernah bertemu dengan tokoh pendiri filsafat Andalusia ini. Berpraktik sebagai seorang dokter, ia masuk ke dalam lingkungan istana dan menjadi Sekretaris Gubernur Granada dan kemudian Sekretaris Gubernur Ceuta dan Tangier, putra 'Abd Al-Mu'min, ajudan militer dan pengganti Ibn Tûmart (w. 473–524 H/1080–1130 M) yang karismatis, pendiri Dinasti Al-Muwahhidûn di Spanyol dan Afrika Utara. Ibn Thufail mengabdi sebagai dokter istana pada Khalifah Abû Ya'qûb Yûsuf (mem. 558–580 H/1163–1184 M) dan mungkin juga ia menjadi *qâdhî* dalam rezim ini. Bahkan, menurut satu sumber, ia boleh jadi diangkat sebagai wazir (setingkat perdana menteri). Penguasa benar-benar senang bersamanya; menggunakan waktu berjam-jam, kadang berhari-hari, untuk berbincang-bincang dengannya. Abû Ya'qub mencintai ilmu dan buku serta bangga mengumpulkan banyak sarjana dan pemikir di istananya lebih daripada setiap penguasa sebelumnya di wilayah Barat Islam. Sumber kontemporer melukiskan Ibn Thufail mengantri mengambil gaji "bersama semua pekerja tetap—dokter, insinyur, sekretaris, penyair, juru gambar, serdadu,

dan sebagainya", dan gemar bercanda dengan mereka tentang beragam kepentingan istana: "Jika mereka ada pasar untuk membeli teori musik, aku tentu akan memasoknya."

Ibn Thufail berperan sebagai semacam menteri kebudayaan, yang mencari dan mengundang banyak orang berilmu dan terpelajar ke lingkungan istana, termasuk Ibn Rusyd (Averroes) muda, yang diperkenalkannya kepada Abû Ya'qûb seputar 564 H/1169 M. Sejarahwan Al-Marrâkusyî mempunyai kisah tentang kekuasaan Bundûd ibn Yahyâ dari Kordoba, salah seorang murid Ibn Rusyd, yang melaporkan berdasarkan kata-kata Ibn Rusyd bagaimana Ibn Thufail mendendangkan pujiannya kepada Amir Al-Mukminin dan bagaimana khalifah bertanya kepadanya tentang pandangan-pandangan para filosof mengenai masalah hangat tentang kekekalan dan penciptaan dunia. Ibn Rusyd ditekan keras untuk menanggapi, karena rezim Al-Muwahhidûn dikenal dengan kekerasan doktrinalnya, dan para filosof Islam mempunyai komitmen, sebegitu jauh dipengaruhi oleh ketegaran Aristotelian, pada kekekalan alam. Sebagian besar memandang kisah-kisah dalam kitab suci tentang penciptaan sebagai kiasan emanasi kosmos tiada henti dari sumber Ilahinya, kecenderungan kepada imajinasi yang vulgar, dan ingkar pada kebenaran-kebenaran yang lebih subtil: bahwa Tuhan yang tak terikat oleh waktu menyebabkan gerak dunia yang teratur, abadi. Al-Ghazâlî, yang menurut legenda menjadi guru Ibn Tûmart, menyebut para filosof Islam itu ateis karena memegang pandangan tersebut, sebab dunia yang kekal, sebagaimana ia kemukakan dalam polemiknya, *Tahâfut Al-Falâsifah*, tentu tidak butuh Tuhan.[1]

Averroes muda pura-pura kurang paham terhadap pertanyaan khalifah, tetapi segera merasa lega setelah mendengar Ibn Thufail dan sang raja membicarakan masalah itu dengan ilmu dan kepiawaian mereka masing-masing. Ia bergabung ke dalam perbincangan itu dan kemudian ke rumahnya dikirim jubah kehormatan dan harta yang berlimpah. Wawancara ini, menurut riwayat, merupakan ujian resmi pertama terhadap bakat Ibn Rusyd. Kemudian, atas anjuran Ibn Thufail, ia diminta untuk menulis komentar yang menandingi ketenaran sponsor dan pelindung-

nya itu. Ketika Ibn Thufail pensiun sebagai dokter istana pada 577 H/1182 M, ia digantikan oleh Ibn Rusyd. Akan tetapi, ia terus memperoleh kemurahan hati yang melimpah dari khalifah, dan putranya, ketika Abû Ya'qûb meninggal pada 579–580 H/1184 M, akibat luka-luka yang dideritanya saat pengepungan kota Santarem di Portugal. Ibn Thufail meninggal di Marakesh tahun berikutnya. Akan tetapi, lama setelah itu, tatkala Bundûd menjadi guru besar yang dihormati, ia masih mengulang-ulang kisah tentang tugas Averroes menurut kata-kata gurunya:

> Abû Bakar ibn ThufaIl, pada suatu hari, memanggilku dan bercerita kepadaku bahwa ia mendengar Amirul Mukminin mengeluh tentang keterpenggaan cara pengungkapan Aristoteles—atau penerjemahnya—dan, akibatnya, maksudnya kabur. Ia mengatakan bahwa jika ada seseorang yang membaca buku-buku ini kemudian dapat meringkasnya dan menjernihkan tujuan-tujuannya, setelah pertama-tama memahaminya sendiri secara saksama, orang lain akan mempunyai waktu yang longgar untuk memahaminya. "Kalau kamu mempunyai kesempatan," Ibn Thufail menasihatiku, "lakukanlah itu. Aku percaya kamu bisa, karena aku tahu engkau mempunyai otak yang cemerlang dan watak yang baik, dan betapa besar rasa pengabdianmu kepada ilmu itu. Kamu tahu bahwa usia tuaku, jabatanku—dan komitmenku pada tugas lain yang aku kira jauh lebih vital—yang menyebabkan aku tidak dapat melakukan sendiri hal itu."[2]

Karya intelektual yang disebut Ibn Thufail untuk membebaskan dirinya dari proyek yang akan menjadi komentar tiga-tingkat Averroes yang monumental atas karya Aristoteles, adalah usahanya untuk menyelaraskan agama wahyu dengan filsafat. Ia mendekati tugas itu dari landasan yang kukuh dalam ilmu-ilmu kealaman, yang padu dengan metode dan pandangan filosofis. Di luar pekerjaannya sebagai dokter dan pengarang dua risalah kedokteran dan surat-menyuratnya dengan Averroes tentang *Kulliyyât*, karya medis Averroes, Ibn Thufail adalah sosok kunci dalam "Pemberontakan Andalusia" terhadap astronomi Ptolemaik, sebuah

gerakan kritis yang dilanjutkan oleh sahabat sekaligus muridnya, Al-Bithrûjî.[3] Ia menulis beberapa karya tentang filsafat alam yang tidak ditemukan lagi, termasuk penjelasan filosofis tentang jiwa, yang dilihat Al-Marrâkusyî di tangan Ibn Thufail. Akan tetapi, yang terpenting dari tugas untuk mempertemukan antara agama dan filsafat itu adalah fabel filosofisnya, *Hayy ibn Yaqzhân,* kisah seorang filosof yang belajar sendiri tentang akal yang sempurna, tumbuh di sebuah pulau di daerah khatulistiwa tanpa orangtua, bahasa atau budaya, yang menemukan sendiri fase-fase pengetahuan, dari kebenaran-kebenaran teknis dan jasmaniah hingga kebenaran spiritual yang mendasari agama-agama skriptural. Menjejaki penyelidikan dan temuan pikiran semacam itu, tanpa pembimbing, dan tidak disinari oleh tradisi, Ibn Thufail percaya, dapat menjelaskan kebenaran filsafat dan mistisisme serta membantu meredakan perselisihan antara filsafat dan agama di dunia Muslim yang waktu itu sudah berusia seabad.

Sebagaimana dijelaskan oleh perbincangannya dengan Abû Ya'qûb pada hari "ditemukannya" Ibn Rusyd, Ibn Thufail mengetahui benar masalah-masalah yang memisahkan Al-Ghazâlî dari penganut Aristotelianisme yang Neoplatonis, yaitu Al-Fârâbî dan Ibn Sînâ. Dalam *Hayy ibn Yaqzhân,* ia mencari sintesis tema-tema mereka dengan menyusun kembali mistisisme dan kesalehan Islam yang dipengaruhi pandangan sufi Al-Ghazâlî. Sebab, semua jalan ini diyakininya mengejar tujuan yang sama. Al-Ghazâlî sendiri telah mendalami teori emanasi Neoplatonik dan etika kebajikan Aristotelian.[4] Dan para filosof Muslim, seperti diakui oleh Al-Ghazâlî, paling tidak dalam niat-niat mereka, adalah kaum teis, *muhaqqiqûn,* para pemikir yang mengabdikan diri kepada Kebenaran.

Hayy ibn Yaqzhân, seperti fiksi apa pun, adalah sebuah eksperimen pemikiran. Ia dibangun di atas eksperimen pemikiran Ibn Sînâ tentang "Manusia Terbang" yang terkenal itu. Judul itu diambil dari salah satu kiasan yang ditulis Ibn Sînâ ketika ia ditahan dalam istana Fardaian dekat Hamadhan dan menyebut akal manusia yang terus hidup, yang digerakkan oleh Akal Aktif yang senantiasa jaga, prinsip yang dengannya Tuhan mengomunikasikan kebenaran-

Nya kepada pikiran manusia dan sesungguhnya menetapkan tatanan dan intelijibilitas kepada alam. Dalam argumen "Manusia Terbang", yang berkali-kali dipakai dalam tulisan-tulisan bukan-kiasan Ibn Sînâ, filosof ini mendemonstrasikan substansialitas jiwa manusia, maksudnya adalah ketakbergantungannya atau kemandiriannya, dengan mengajak para pembacanya agar memahami diri mereka seolah tengah melayang di udara, terpisah dari semua pengindraan, bahkan dari kontak-kontak indriawi dengan jasad-jasad mereka sendiri. Seseorang masih akan, katanya, memiliki kesadaran-diri. Karena seseorang membayangkan kesadaran diri tanpa mendudukkan jasad atau pengindraan jasmani, gagasan tentang diri tidak bergantung secara logis pada gagasan tentang suatu hal yang fisik; jiwa, selanjutnya, tidak dipikirkan hanya dalam batas-batas relatif, tetapi sebagai suatu yang benar-benar diberikan, suatu substansi.[5] Argumen itu diperhalus dan disederhanakan ketika Descartes menyusunnya kembali dalam pengertian epistemis: saya dapat mengabstraksikan dari pengandaian tentang sesuatu yang eksternal, tetapi bukan dari pengandaian tentang kesadaran saya sendiri.

Ibn Thufail memberikan kepada argumen itu suatu "putaran" sosial (*social twist*), yang mengubah situasi fiktif pikiran dari ketercerabutan indriawi kepada keterpencilan kultural. Tujuannya terpenting berspekulasi tentang hal-hal yang empiris dari fenomena "bocah liar" meskipun kisahnya mendekati motif Romulus dan Remus, yang mengisahkan seekor rusa liar sebagai perawat Hayy ibn Yaqzhân yang terdampar atau pendatang di sebuah pulau. Tujuan utamanya, yaitu menunjukkan bahwa akal manusia dapat menemukan—tanpa bantuan dari luar—pengetahuan yang ditanamkan Tuhan—kemudahan manusia menerima gagasan-gagasan dan kecenderungan aktif untuk menyelidiki, seperti klaim Al-Ghazâlî bagi dirinya sendiri dan yang ditetapkan Aristoteles sebagai premis tatkala ia membuka *Metaphysics* dengan kata-kata: "Semua orang menurut fitrahnya memiliki hasrat untuk mengetahui."

Temuan dari eksperimen pemikiran Ibn Thufail dengan fiksinya itu ialah bahwa bahasa, budaya, agama, dan tradisi tidak-

lah penting bagi perkembangan pikiran yang sempurna bahkan, boleh jadi, menghalangi kemajuannya. Hasil ini menunjukkan tamparan keras bagi struktur-struktur sosial yang ada umumnya dan Islam Institusional khususnya. Kritik sosial, yang melengkapi pesan kritis Ibn Thufail, tidak dibiarkan implisit. Kritik itu dijelaskan dalam pasase yang telah sempurna yang memaparkan pertemuan antara Hayy ibn Yaqzhân dan para anggota suatu masyarakat yang diatur oleh agama wahyu profetis yang (dalam istilah Ibn Thufail) merupakan padanan generis Islam "yang berselubung tipis".

Ibn Thufail memulai kisah Hayy ibn Yaqzhân dengan mengaitkan dua uraian yang berlawanan tentang asal-usul Hayy ibn Yaqzhân, yaitu penjelasan-penjelasan ilmiah dan religius tentang sifat dasar dan asal-usul manusia yang bertentangan. Penjelasan ilmiah menganggap asal-usul Hayy ibn Yaqzhân dari kejadian tiba-tiba (spontan), yang bersandar sepenuhnya pada karakteristik-karakteristik materi yang tepat saat organisme baru akan mengambil bentuk. Pandangan alternatif terpaksa mengambil bentuk fabel, yang menjelaskan suatu masyarakat manusia dan drama manusia ketika seorang bayi kerajaan dikandung, dilahirkan, tetapi kemudian dibuang, seperti Musa yang dilahirkan di padang ilalang, terseret arus yang membawanya, berkat doa ibunya yang khusyuk, ke pulau tak berpenghuni, tempat ia terdampar di sebuah pantai yang ketika pasang naik air laut tidak akan menjangkau pada waktu berikutnya. Dalam kedua penjelasan itu, berperanlah kebetulan-kebetulan. Akan tetapi, dalam versi naturalistiknya kebetulan-kebetulan menjadi peluang alami; dalam versi fabelnya, yang berkali-kali memantulkan bahasa Qurani, kebetulan-kebetulan itu menjadi permainan takdir, yang bernuansakan antropomorfis.

Ibn Thufail berhati-hati untuk tidak mengatakan bahwa kedua penjelasan itu kontradiktif. Mereka yang menceritakan kisah yang satu menolak kisah yang lainnya. Namun, tidak satu pun dari pandangan itu dapat mengesampingkan rujukannya pada pemberian kehidupan, ruh dan akal, "ruh milik Tuhan" (QS Al-Hijr [15]: 8–29; QS Al-Sajdah [32]: 6–9; QS Shâd [38]: 71–

72), yang tak terpisah dari badan, tidak hanya dalam ruang lingkup indra, tetapi juga pikiran.[6] Jelaslah bahwa kedua kisah itu boleh jadi cukup dan tidak cukup, keduanya saling melengkapi; mereka yang membenarkan yang satu dan menolak yang lain hanya mengelakkan dirinya dari suatu bagian kebenaran yang tidak pernah akan dapat diungkapkan sepenuhnya dalam bahasa manusia, apa pun tingkat kesuciannya.

Hayy ibn Yaqzhân, seperti manusia dambaan Aristoteles, mempunyai hasrat bawaan untuk mengetahui. Dirawat dan diasuh oleh ibu angkatnya seekor rusa, ia belajar bergantung padanya dan percaya pada pengasuhannya. Kemauan dan kesungguhannya menjadi fokus dalam pembicaraan perkembangan psikologi Stoik tentang kesadaran moral;[7] dan ia belajar malu, cemburu, meniru, dan iri—kondisi masa kanak-kanak dalam pemikiran Ibn Thufail. Pada masa remaja, Hayy ibn Yaqzhân telah mencapai usia penalaran praktis, membuat baju dan senjata, berlelah-lelah menunggu tanduk tumbuh di kepalanya dan khawatir akan kalah berkelahi dengan binatang. Ketika ibu angkatnya melemah karena usia, ia belajar merawatnya dan menemukan sisi aktif cinta yang pada masa kanak-kanak hanya merupakan ketergantungan pasif. Ketika ibu angkatnya meninggal, ia mencoba untuk menghidupkan kembali, tetapi kemudian ia menyadari bahwa ruh kehidupan telah pergi dan bahwa jasad yang tertinggal hanyalah benda busuk tanpa memiliki lagi prinsip yang mengaturnya.

Ontogeni* merekapitulasi filogeni** ketika Hayy ibn Yaqzhân menemukaan api dan menggunakannya untuk menerangi dan memasak; mengaitkan kekuatannya dengan prinsip kehidupan ibu angkat rusanya yang hilang, yang membuatnya tergila-gila dan siap untuk menyembahnya. Ia membedah tubuh binatang dan menguak cara kerja anatomi dan fisiologinya, tetapi minatnya lebih ke hal-hal yang bersifat spiritual. Dan pada usia dua puluh satu, ia mulai berpikir serius tentang metafisika. Hayy menemukan bentuk organik dan kesatuan kosmos, perbedaan antara materi

* Perkembangan organisme manusia—peny.

** Perkembangan atau evolusi kelompok organisme tertentu--peny.

dan bentuk-bentuk substansial, dan sebab tertinggi dari semua yang diamatinya, yang bekerja secara imanen, melalui sifat dasar sesuatu, sebagaimana dilukiskan dalam Al-Quran (Al-Anfâl [8]: 17). Di dalam ayat ini Allah memberi tahu nabi-Nya tentang dimensi-dimensi peperangan yang tak kasatmata: "Ketika kamu melempar, sebenarnya bukan kamu yang melempar, melainkan Allah." Tumbuh bebas di jalan yang sama seperti layaknya filosof, Hayy menemukan bukti ukuran keterhinggaan dunia: jika ada suatu besaran yang tak terhingga, maka menyingkirkan suatu bagian yang terhingga dari padanya akan membuatnya terhingga atau membiarkannya tetap tak terhingga; jika ia menjadi terhingga, dua jumlah yang terhingga digabungkan akan membentuk tak terhingga; jika ia menjadi tak terhingga, satu ketakterhinggaan itu melampaui ketakterhinggaan lainnya, dan itu mustahil (h. 129).

Argumen itu, yang berakar pada pandangan Aristoteles, digunakan oleh Spinoza bukan untuk membuktikan bahwa dunia ini terhingga, melainkan bahwa dunia, yang tidak terhingga, sesungguhnya tidak dapat dibagi-bagi menjadi bagian-bagian. Apabila alam semesta memiliki bagian-bagian yang dapat dipisahkan, tandas Spinoza, berarti muncul dilema yang tak terelakkan: kita terpaksa mengakui bahwa keseluruhan tidak sama dengan jumlah bagian-bagiannya atau mengakui bahwa suatu ketakterhinggaan lebih besar daripada ketakterhinggaan lainnya. (Dan selanjutnya, kita tentu ingin tahu seberapa besar ketakterhinggaannya.) Argumen Ibn Thufail ini tertolak oleh teori matematika modern akibat peragaan George Cantor pada 1874 bahwa pengertian yang koheren dapat (dan harus) tersusun dari gagasan bahwa satu ketakterhinggaan melebihi ketakterhinggaan lainnya. Dan argumen itu, pada gilirannya, sebagian bersandar pada rekonstruksi Spinozistik tentang kontinum—dan dalam suatu hal, bahkan pada gagasan Ibn Bâjjah[8] tentang suatu kontinuitas di antara kesatuan-kesatuan yang dapat dibedakan. Sebab, ketakterhinggaan tak terbilang dalam konsep George Cantor dipetakan oleh bilangan-bilangan "irasional", sebagaimana adanya, perekat yang menghubungkan tonggak-tonggak (bilangan) yang berlawanan dari himpunan semua bilangan rasional. Akan tetapi, bagi Ibn Thufail,

penalaran Hayy tentang keterhinggaan kosmos menggambarkan puncak capaian akal murni—yang di luar itu, Ibn Thufail percaya, pikiran manusia masih mempunyai suatu jalan yang bisa ditempuh, kemajuannya senantiasa dibimbing oleh akal yang membawanya ke titik tujuan itu, dan makna dari penemuannya diserahkan pada interpretasi akal, yang dituntun oleh rahmat Ilahi dan kebajikan sikap rendah hati manusia.

Pertentangan klasik antara eternalisme Aristotelian dan kreasionisme skriptural yang diposisikan sebagai salah satu *antinomi* (antinomi pertama di antara empat antinomi Kant) dalam penalaran Hayy ibn Yaqzhân: jika dunia kekal, berarti usianya tidak terhingga, terkena paradoks-paradoks yang sama seperti yang menimpa dunia yang berukuran tidak terhingga—apakah setahun yang telah lalu itu mengurangi kekekalan dunia? Akan tetapi, jika dunia itu berawal, (meminjam penalaran Aristoteles) ada suatu masa yang sebelumnya tidak ada waktu. Dan ide "sebelumnya" menunjukkan bahwa ini pun suatu waktu dan bahwa gagasan mengenai "saat" pertama waktu itu rancu.

> Selama bertahun-tahun, Hayy ibn Yaqzhân memikirkan masalah ini, bahkan argumen-argumen tersebut selalu tampak saling menjatuhkan. Bingung dan lelah oleh dilema tersebut, ia justru mulai takjub pada yang terkandung dalam masing-masing argumen itu. Barangkali, keduanya mempunyai implikasi sama. Sebab, jika ia menerima bahwa alam semesta ini terjadi dalam waktu, *ex nihilo* (dari tiada), konsekuensi niscayanya adalah mustahil alam semesta terjadi dengan sendirinya, pasti ada (mempunyai) Sang Pencipta yang menjadikannya .... Implikasi lainnya, apabila ia menerima kekekalan dunia, maksudnya, alam semesta itu senantiasa ada sebagaimana sekarang ini dan tidak pernah muncul dari ketiadaan, ini berarti bahwa geraknya juga kekal dan tidak mempunyai permulaan, tidak pernah bermula dari kediaman. Namun, setiap gerak pasti mensyaratkan penggerak. Penggerak ini bisa jadi berupa suatu kekuatan yang dapat didistribusikan melalui beberapa "badan"—yang bergerak sendiri atau

> digerakkan dari luar—atau suatu kekuatan yang tidak dapat didistribusikan atau disebarkan dalam "badan" ... sudah dibuktikan bahwa setiap "badan" material pasti terhingga. Jika kita menemukan suatu kekuatan yang terlibat dalam suatu tugas yang tak terhingga, kekuatan itu mustahil termasuk dalam kategori sesuatu yang jasmani. Namun, kita telah mengetahui bahwa gerak langit itu nirhenti dan kekal, karena *ex hypothesi* ia berlangsung selama-lamanya dan tidak mempunyai permulaan. *Ergo,* kekuatan yang menggerakkannya mestinya tidak berada dalam struktur fisiknya sendiri dan juga tidak berada dalam suatu wujud fisik di luar dirinya. Kekuatan itu hanya mungkin tergolong dalam Wujud yang bebas dari hal-hal material dan tidak dapat digambarkan oleh suatu predikat yang dapat diterapkan pada hal-hal material itu.[9]

Jadi, berdasarkan uraian mana pun, penjelasan para filosof, yang membanggakan ilmu mereka (karena eternalisme tidak meninggalkan ruang bagi kekecualian-kekecualian dalam aturan kekal hukum sebab-akibat), atau penjelasan kaum monoteis skriptural (yang mempertahankan kekuasaan Tuhan atas alam semesta dengan gagasan bahwa Tuhan memilih untuk mencipta, tanpa syarat atau batasan sebelumnya), teologi natural masih akan berkembang subur: kecenderungan skriptural terhadap kebergantungan dunia pada perbuatan dan pilihan Tuhan, atau kecenderungan Aristotelian kepada Penggerak Pertama—masing-masing akan menuntun kita kepada Tuhan yang tidak bersifat jasmaniah dan tidak bisa dibayangkan, tetapi menguasai dunia, sebagai Penciptanya, atau sebagai Sumber pancaran bentuk-bentuk dan watak-watak yang membedakan dan memberikan energi kepada segalanya.

Pemecahan ini adalah kritik keras terhadap klaim Al-Ghazâlî bukan hanya bahwa kedua pandangan itu tidak mungkin didamaikan, melainkan juga bahwa eternalisme para filosof tidak sesuai dengan teisme mereka, dan juga bahwa hal itu menyebabkan mereka menjadi ateis. Sebab, Al-Ghazâlî berpendapat, ketika menentang ajaran Al-Fârâbî dan Ibn Sînâ, bahwa tidak ada suatu makna yang dapat ditemukan dalam gagasan mengenai keber-

gantungan dunia dan kekuasaan Tuhan atas alam, jika tiada suatu waktu yang sebelumnya dunia tidak ada.

"Gencatan senjata" Ibn Thufail tidak terjadi, bahkan di Wilayah Barat Islam. Averroes (Ibn Rusyd) berusaha mencari garis pemisah antara klaim para filosof dan tujuan agama masyarakat. Akan tetapi, dalam wilayah yang masih dikuasai filsafat, ia dengan kukuh mempertahankan kekekalan kosmos, yang dikemukakan dalam *Tahâfut Al-Tahâfut*, karya sanggahan terhadap Al-Ghazâlî, dan ia menyatakan bahwa itu bukan eternalisme para filosof, tetapi kesesatan dan kerancuan cara berpikir para teolog. Akan tetapi, pemecahan Ibn Thufail menarik minat Maimonides, yang mengaitkan sebagian besar kesangsian dan kerancuan soal itu dengan usaha para filosof dan *mutakallimûn* untuk membuktikan teori penciptaan atau kekekalan yang *apriori*. Ia berpendapat bahwa eternalisme para filosof menghasilkan determinisme yang tak diharapkan dan tak dapat dipertahankan, yang, jika diambil permukaannya, akan mengakibatkan perubahan dan pilihan menjadi mustahil. Kebergantungan radikal para *mutakallimûn* mengarah pada okasionalisme yang juga tak dapat dipertahankan dan menggantungkan setiap kejadian pada kepelakuan langsung dan kebijakan bebas Tuhan. Ia berpendapat bahwa kita harus menentang fakta, mengambil pelajaran dari Ibn Thufail, bahwa kita mustahil membuktikan masalah itu secara demonstratif dalam satu atau lain cara. Namun, itu tidak membiarkan kita tanpa alasan yang dapat memberi kita petunjuk; penciptaan lebih disukai daripada kekekalan dan lebih mungkin; dikatakan lebih mungkin karena emanasi ketat, yang tidak dituntun oleh sejenis kehendak atau rahmat yang dipahami oleh manusia hanya dalam batas-batas kemauan saja, agaknya tidak bisa membedakan kesatuan Ilahi menjadi kemajemukan seperti yang kita saksikan; secara teologis ini lebih disukai, karena lebih banyak memberikan kita pengertian ketika kita membicarakan Pencipta dunia jika dunia ini adalah sesuatu yang tidak mesti ada, yang pernah tidak ada, tetapi kini ada dan mempunyai watak dasar yang kini ia miliki disebabkan perbuatan Tuhan.

Alasan-alasan tersebut merupakan alasan Al-Ghazâlî, tetapi pemoderatannya adalah gagasan Ibn Thufail: para filosof tidak ateis; argumen mereka masuk akal, meskipun kekekalan dunia ini adalah dalil yang bagi mereka lebih problematik daripada dapat diterima, bukan sebuah aksioma, dan masih belum menjadi kesimpulan dari demonstrasi apodeiktik.* Akan tetapi, alternatifnya juga masih mempunyai masalah karena penciptaan menempatkan sisi kemauan pada Tuhan, yang oleh kaum monoteis kaku dikenal sebagai sesuatu yang tidak dapat didiferensiasi dalam realitasnya dari kebijaksanaan Ilahi. Kaum monoteis radikal, yaitu mereka yang mengikuti logika dan dinamika gagasan Tuhan dalam segala kemutlakannya, mengetahui, sebagaimana diketahui oleh Al-Ghazâlî ketika menggambarkan suatu bentuk monisme sebagai konsekuensi logis monoteisme, bahwa perbedaan kehendak dengan kebijaksanaan Ilahi, yang ditentang keras kaum voluntaris *teistik* yang berlindung dalam benteng gagasan doksologis penciptaan, pada akhirnya harus terserap ke dalam kesatuan transenden dari sebuah Wujud tunggal yang mutlak. Maimonides sesungguhnya memperlakukan semua diferensiasi sifat Tuhan sebagai hasil subjektivitas dan keterbatasan manusia.[10] Akan tetapi, ini juga merupakan strategi yang dimilikinya bersama Ibn Thufail, yang menegaskan pada klimaks *Hayy ibn Yaqzhân* bahwa gagasan-gagasan kesatuan dan keragaman itu diakurkan dengan mengakarnya cara berpikir kita dalam dunia fisik.[11]

Thomas mengikuti Maimonides dalam menganut pandangan bahwa solusi bagi perselisihan antara penciptaan dan kekekalan dunia terletak di luar akal yang tanpa bantuan. Dan Kant pun mengikutinya saat ia menetapkan nama dan sebab bagi antinomi, yang mengaitkannya, seperti yang dilakukan Maimonides, dengan capaian akal murni. Yang menjadi masalah, menurut Ibn Thufail, adalah kosmos yang utuh, "satu organisme yang bagian-bagiannya tergabung secara organis menjadi satu" (h. 128), semuanya jelas merupakan karya Tuhan yang satu, "Wujud yang hidup kekal, yang eksistensi-Nya tak bersebab, tetapi Dialah sebab dari semua

* Dalam bahasa Yunani, *apodeiktikos* berarti sepenuhnya terbukti mesti benar—peny.

yang ada" (h.135), yang transendensinya berusaha dilindungi baik oleh gagasan penciptaan maupun gagasan kekekalan.

Ditemukannya Tuhan, seperti diperlihatkan dalam fiksi Ibn Thufail, berarti ditemukannya dorongan batin, keselamatan, dan kebahagiaan manusia. Ia juga merupakan penemuan makna kenikmatan:

> Jika ada Wujud yang kesempurnaan-Nya tak terhingga, kemegahan dan kebaikan-Nya tidak mengenal batas, Yang melampaui kesempurnaan, kebaikan, dan keindahan, suatu Wujud yang tidak ada kesempurnaan, kebaikan, keindahan, dan kemegahan yang tidak berasal dari-Nya, maka kehilangan pegangan terhadap Wujud itu dan telah mengenal-Nya, tetapi tak bisa menemukan-Nya, berarti suatu penyiksaan yang tak terhingga sepanjang Dia tidak ditemukan. Begitu juga, mempertahankan kesadaran terus-menerus tentang-Nya berarti mengenal kegembiraan tak berselang, kebahagiaan tak berujung, suatu kenyamanan dan kenikmatan yang tak terkira (h.137).

Tujuan para sufi dan filosof Neoplatonik sama: mengejar gnosis (makrifat atau mengenal/mengetahui Tuhan); dan kenikmatan serta surga versi Al-Quran hanyalah citra yang dengannya perenungan mistik dan ketiadaan renungan terhadapnya dilukiskan sebagai kebahagiaan dan kesengsaraan bagi audiens yang belum pernah diantarkan ke dalam pengalaman intim dengan Tuhan, dan barangkali yang tidak mampu mengalaminya.

Hayy ibn Yaqzhân menemukan dorongan batinnya sendiri sebelum ia mengenal seperti apakah manusia itu umumnya atau seperti apakah masyarakat itu. Ia segera mulai mengejarnya untuk mengenal dalam kebahagiaan spiritual seperti itu jalan dan muatan keabadian (imortalitas) satu-satunya. Ia menemukan latihan sufi alamiahnya sendiri, yaitu zuhud, untuk memirimalkan gangguan badan yang menjauhkannya dari konsentrasi kepada keesaan Tuhan. Dan, ia berusaha menyamai peredaran ritmis benda-benda langit, yang kejernihan sinar dan substansi mereka yang tembus cahaya bagi Hayy ibn Yaqzhân agaknya menjadi bukti yang jelas

bahwa mereka, termasuk semua wujud yang ada di dunia ini, pun sadar akan kesempurnaan Wujud yang Sempurna dan memberikan pengakuan terhadap kesempurnaan itu.

Bagi Hayy ibn Yaqzhân, pengetahuan adalah kewajiban, dan mengetahui bagaimana cara dirinya mewujud dan di mana posisi wujudnya dalam kosmos berarti mengetahui bagaimana ia harus hidup:

> Mengamati bahwa yang membuatnya berbeda dari semua binatang lainnya menyebabkan ia menjadi seperti benda-benda langit, Hayy menilai bahwa ini berarti kewajiban baginya untuk menjadikan benda-benda langit itu sebagai pola, meniru tindakan mereka, dan melakukan semua yang dapat dilakukannya seperti mereka. Dengan perkataan lain, ia melihat bahwa bagian dari dirinya yang termulia, yang dengan bagian itu ia mengetahui Wujud Niscaya, mempunyai kemiripan dengan-Nya juga. Sebab, seperti Dia, ia melampaui yang fisik. Dengan demikian, kewajiban lainnya adalah usaha keras, dalam cara apa saja yang mungkin, untuk mencapai sifat-sifat-Nya, meniru cara-cara-Nya, dan menanamkan karakter-Nya ke dalam dirinya, melaksanakan dengan tekun kehendak-Nya, tunduk-patuh kepada-Nya, menerima setiap putusan-Nya, lahir maupun batin ... senang berada dalam kuasa-Nya (h.142).

Di sini, kepasrahan dan kepatuhan yang terkandung dalam kata "Islam" menjadi *homoiosis theoi**-nya Plato khususnya dan *imitatio Dei* dalam monoteisme umumnya. Akan tetapi, kewajiban bukan hanya berasal dari keserupaan. Ada keterarahan tertentu pada skema itu, dan keterarahan itu bersifat Platonik. Ada sejumlah kemiripan yang harus diminimalkan oleh Hayy ibn Yaqzhân. Hal spirituallah yang olehnya, dan oleh manusia-manusia yang kehidupan mereka dijadikannya model, harus dimaksimalkan:

> Namun, ia mengakui bahwa manusia seperti layaknya binatang yang lebih rendah dalam separuh bagian bawah-

* Manusia yang menyerupai Tuhan—peny.

nya, yaitu badan, karena termasuk dalam kategori dunia penciptaan dan mengalami kehancuran. Ia adalah dunia yang majal, gelap, dan menuntut hal-hal yang indriawi darinya—makan, minum, dan seks. Manusia sadar bahwa badan ini tidak diciptakan dengan sia-sia ... Ia harus merawat dan memeliharanya, bahkan dalam melakukannya ia tak lebih dari seekor binatang.

Maka, kewajibannya agaknya bisa dikelompokkan ke dalam tiga kategori yang di dalamnya, *pertama*, ia akan mirip binatang yang tak bisa berbicara; *kedua*, ia akan menyerupai benda langit; dan *ketiga*, ia akan menyerupai Wujud Niscaya: ia harus berbuat seperti binatang selama ia mempunyai tubuh kotor dan sublunar (bawah bulan)* dengan bagian-bagian yang berbeda-beda dan kekuatan-kekuatan dan dorongan-dorongan yang saling bertentangan. Ia mempunyai kewajiban meniru bintang-bintang berkat ruh kehidupan dalam hatinya, yang merupakan pusat perintah bagi bagian lain tubuh serta kekuatannya. Adalah kewajibannya untuk menjadi seperti Wujud Niscaya, sebab ia adalah (dan selama ia adalah) dirinya sendiri, maksudnya, sejauh kesatuannya dengan diri yang memberinya kesadaran akan Wujud Niscaya tersebut (h.142–143).

Makan, minum, dan fungsi-fungsi jasmani lainnya adalah gangguan-gangguan, tetapi perlu bagi pemeliharaan ruh kehidupan, yang pada gilirannya memungkinkan Hayy ibn Yaqzhân mengenal benda-benda langit. Ini berarti tiga hal. *Pertama*, agar menjadi seperti bintang-bintang, ia harus mengambil peran pengurusan atas alam: ia tidak boleh hanya meminimalkan tuntutan badannya dan terlibat sesedikit mungkin dengan pemenuhan setiap kebutuhan alami yang ditetapkan oleh Tuhan bagi kepentingan makhluk-makhluk hidup, tetapi ia secara aktif harus ikut memelihara setiap jenis makhluk alam, menyamai penguasaan dan pengaruh bajik bintang-bintang, "dengan tidak pernah mengizinkan dirinya melihat suatu jenis

* Maksudnya: bersifat material—peny.

tumbuhan atau binatang terluka atau sakit, terbebani atau perlu bantuan tanpa menolongnya padahal ia mampu".

Kedua, "Hayy harus yakin selalu bersih, sering bersuci dengan air, menghilangkan seluruh kotoran dan debu yang menempel di badannya, membersihkan gigi, kuku dan setiap sudut dan celah dari tubuhnya—bahkan memberinya wewangian sebaik mungkin dengan bau wangi tumbuhan dan berbagai minyak yang berbau sedap. Ia penuhi perhatian terhadap pakaiannya agar selalu bersih dan wangi, dan ia segera mulai menghiasinya dengan kekuatan, kebersihan, dan keindahan (h.146). Di sini, Ibn Thufail tertarik pada kelebihan bintang-bintang untuk mengasimilasikan tata rias Hayy ibn Yaqzhân tidak hanya pada kebersihan Islam, tetapi lebih dari itu, pada kecemerlangan adab-kesopanan yang dilekatkan pada para filosof seperti Ibn Sînâ dan dipaparkan oleh filosof etika yang santun Ibn Miskawaih, yang penekanannya pada "berpakaian baik", sebagai komponen kebajikan pribadi, yang ditolak Al-Ghazâlî demi zuhud Saleh—Sufi untuk berpakaian sederhana dan suatu ideal untuk menaruh perhatian minimal pada hal-hal lahiriah semacam itu.[12]

Terakhir, atau *ketiga*, Hayy harus berusaha menyamai gerak langit, yang kesempurnaannya menampakkan kecintaan mereka terhadap kesempurnaan mutlak Tuhan, sebagaimana dikemukakan oleh Aristoteles. Hayy melakukan ini dengan mengelilingi pulaunya dan berputar-putar di tempat—singkatnya, melukiskan kembali ritual tawaf kaum Muslim dalam ibadah haji dan para penganut sufi ketika berputar-putar untuk mencapai puncak ekstase dalam praktik *dzikr*, berputar sambil menyebut nama Tuhan dan memikirkan Tuhan, yang dimaksudkan untuk memusatkan kesadaran pada Tuhan semata dengan melepaskan semua hal yang indriawi dan semua desakan imajinasi.

Akan tetapi, justru dalam meditasi murni, "penenggelaman diri", dengan melepaskan hal-hal eksternal dan hal-hal lain dari kepribadiannya sendiri dan menyisakan hanya "Satu Keesaan" dari Wujud Niscaya, menemukan Hayy sebagai upaya penyamaannya tertinggi dan tersempurna, tujuan yang sarananya adalah semua aktivitas lainnya. Bahkan, di sini pengucapan *dzikr* dike-

sampingkan, sebagai bekas dari kejasmanian, dan pengurusan atas alam itu sendiri menjadi suatu gangguan bagi ekstase sempurna yang kini dicari filosof otodidak tersebut, sebagaimana dilakukan oleh Muhammad, dalam sebuah gua.

Praktik latihan yang menggabungkan tiga bentuk mimesisnya memungkinkan Hayy menjadi seorang sufi, yang mampu mempertahankan hubungan gnostiknya dengan Tuhan. Dengan kerja keras, tujuan itu tercapai: "Dari ingatan dan pikiran semuanya lenyap ... dan dengan lenyapnya yang lain, identitas adalah dirinya sendiri (h.149), dan Hayy ibn Yaqzhân mengalami makrifat*.

Kembalinya ia ke dalam dirinya sendiri membingungkan pikirannya dan menyebabkan ia membaurkan identitas dirinya dengan objek pengetahuan yang lebih tinggi, suatu gagasan panteistik yang diperangi oleh Islam dari kaum sufi ekstremis dan oleh Ibn Sînâ dari kalangan para filosof, yang menyalahkan Porphyry, misalnya, karena mengartikan "hubungan" pikiran dengan prinsip Ilahi yang dikenal sebagai Akal Aktif dengan penyatuan keduanya.[13]

> Pemikiran yang tampak bagus ini boleh jadi akan mengakar dalam jiwanya, jika Tuhan dengan kasih sayang-Nya tidak menangkapnya dan membimbingnya kembali kepada kebenaran. Ia kemudian menyadari bahwa dirinya tidak pernah jatuh tersiksa pada khayalan seperti itu jika bayangan tentang hal-hal jasmani atau noda dari hal-hal yang indriawi lenyap dari dirinya. Karena "banyak" "sedikit", dan "satu"; "singularitas" dan "pluralitas"; "persatuan" dan "keberbedaan", semuanya itu adalah predikat-predikat yang hanya dapat diterapkan pada hal-hal jasmani (h.150).

Di sini, Ibn Thufail berpijak pada alur argumen Plotinus untuk menunjukkan bahwa kategori-kategori kesatuan dan perbedaan itu terkait hanya dengan dunia indriawi, bahwa dalam dunia spiritual atau intelektual, persoalan kesatuan atau perbedaan jiwa manusia yang sempurna dengan Tuhan sama sekali tidak muncul.

---

* *Beatific Vision*: penglihatan indah (*ru'yah*) dalam tasawuf—peny.

Ibn Thufail berpijak pada argumen Aristoteles bahwa materi adalah prinsip individuasi dan bahwa entitas-entitas intelektual, seperti bentuk-bentuk Plato, karenanya, mempunyai aritmetika yang problematis sebagai sejenis asas pemakaian yang bertentangan dengan penyatuan pemikiran, pemikir, dan objek pemikiran oleh Aristotelian. Benar, ia sepakat, bahwa pikiran adalah apa yang diketahui pikiran itu. Akan tetapi, berkenaan dengan hal-hal yang intelektual, tidak ada kesatuan atau perbedaan. Begitu pula, Ibn Thufail menyebarkan gagasan Plotinus bahwa alam intelektual (*nous*) adalah "satu atau banyak" yang bertentangan dengan pencarian Plotinus sendiri terhadap pengilahian jiwa, tetapi lebih menyukai tujuan Plato yang lebih sederhana, *homoiosis theoi* "sejauh hal ini mungkin", dengan menggaungkan syarat-syarat yang digunakan oleh Plato. Dan, Ibn Thufail bersandar pada gagasan Ibn Bâjjah tentang rekonsiliasi keabadian individu Ibn Sînâ (dan Al-Ghazâlî) dengan hilangnya individualitas dalam jiwa tak mewujud atau jiwa ekstatik, yang tampaknya dituntut oleh argumen intelektualis Plato bagi keabadian dan oleh tema sufi tentang *fanâ*, peniadaan diri. Lagi-lagi benar, katanya, pelaku ekstase hanya melampaui kediriannya semata. Akan tetapi, dalam melakukan demikian, apa yang ia tinggalkan adalah keterbatasan-keterbatasan ego, bukan kesadaran akan individualitas.

Yang diambil Ibn Thufail dari Ibn Bâjjah di sini adalah gagasan tentang hubungan di antara jiwa-jiwa yang berusaha untuk melepaskan diri dari materi, suatu hubungan yang tidak meniadakan individualitas mereka. Semua jiwa tersebut adalah anggota dari suatu keseluruhan yang kontinu, tetapi fakta itu tidak meleburkan mereka dengan Tuhan dan melenyapkan kesadaran yang di dalamnya kebahagiaan mereka terwujud.[14] Apa yang disumbangkan Ibn Thufail kepada tema dan argumen Ibn Bâjjah adalah citra tentang komunitas jiwa yang abadi (tidak mati), yang di sini menjadi bagian dari makrifat Hayy ibn Yaqzhân, pertemuan langsung pertamanya dengan wujud-wujud lain yang tidak hanya seperti dirinya, seperti benda-benda langit, tetapi dari jenisnya sendiri:

> Melalui keadaan tak sadar yang mendalam menuju fanâ' dan *ittishâl* dengan Tuhan, ia melihat suatu wujud yang

berhubungan dengan alam langit tertinggi ... tidak identik dengan Yang *Haqq* dan Yang Esa, bukan pula dengan alam langit itu sendiri, dan juga tidak berbeda dengan yang mana pun ... dalam puncak kegembiraan, kebahagiaan, dan kenikmatan; dalam penglihatan yang penuh kebahagiaan tentang wujud Yang *Haqq*, betapa agung Kemuliaan-Nya.

Langsung di bawahnya, di alam (bola langit) bintang-bintang yang tetap, Hayy menyaksikan yang lain ... seperti bentuk matahari yang tampak dalam satu cermin, yang terpantul dari cermin yang kedua ... Jadi, untuk setiap bola langit ia melihat suatu subjek imaterial yang transenden, tidak identik dan juga tidak berbeda dengan yang di atas, seperti bentuk matahari yang terpantul dari satu cermin ke cermin lain dengan tingkatan bola-bola langit yang menurun ... hingga akhirnya ia mencapai dunia penciptaan dan kehancuran, isi perut alam rembulan.

Di sini pun sebuah esensi terbebas dari materi, bukan esensi yang sama dengan yang telah ia lihat—tetapi bukan yang lain. Hanya wujud ini yang mempunyai tujuh puluh ribu wajah. Dalam setiap wajah terdapat tujuh puluh ribu mulut; di setiap mulut ada tujuh puluh ribu lidah, yang dengan lidah itu tak henti-hentinya ia memuji, mengagungkan, dan menyucikan wujud Yang Esa, *Haqq* (h. 152–153).

Secara fungsional, demikian tegas Ibn Bâjjah. Akan tetapi, kita mempunyai kesamaan di sini, individualitas tetaplah khas dan unik, masing-masing menikmati pahala pencariannya sendiri, dalam kebersatuan dengan Yang Mahatinggi, dan dalam kebersamaan satu sama lain. Pantulan dari satu cermin ke cermin lainnya memelihara dan memisahkan realitas intelektual yang diturunkan dari atas atau yang diserap dari bawah. Pada level makhluk-makhluk individu dan spesies-spesies ciptaan ini, pembiasan boleh jadi merupakan metafor yang lebih tepat daripada pemantulan. Akan tetapi, menurut argumen Ibn Bâjjah, kesatuan dari semua jiwa yang tak mewujud itu tidak merusak individualitas mereka

menurut Ibn Sînâ. Dan, keniscayaan Platonik mereka tidak menjadikan mereka identik dengan—kendatipun tidak berbeda dengan—Tuhan. Sebab, dalam istilah-istilah Plotinian yang diadopsi Ibn Thufail—sebagai kerangka metafisiknya—semua wujud ada karena partisipasi dalam realitas, kesatuan, dan kebaikan Tuhan.

Kehilangan kontak dengan Tuhan secara mutlak benar-benar akan binasa. Akan tetapi, bahkan, jiwa-jiwa orang terkutuk pun tidak benar-benar mengalami nasib seperti itu. Mereka tetap terpelihara dalam wujud, tetapi dijauhkan dari cahaya yang mungkin telah memberikan makna dan manfaat bagi wujud mereka. Karena visi Hayy membayangkan fakta berikut:

> Dari ketinggian, ia melihat diri-diri lain seperti dirinya ... menyerupai cermin-cermin pudar yang tertutup karat, wajah-wajah mereka berpaling dan punggung-punggung mereka menghadap cermin cemerlang yang menyinarkan citra matahari. Mereka amat buruk, kotor, dan cacat, jauh dari apa yang dibayangkannya. Dalam puncak siksaan tak berujung dan penderitaan tak terbayangkan, terpenjara dalam kamar siksaan, hangus oleh sekat yang menyala-nyala ... (h.153).

Pemisahan di sini adalah keterasingan, dan siksaan neraka yang begitu gamblang dijelaskan dalam Al-Quran kini tergolong dalam tamsil tentang pemisahan, yang tidak pernah mutlak ketika segala sesuatu mempertahankan eksistensi kemakhlukan.

Baru ketika menjadi mistikus matang dan nyata, Hayy ibn Yaqzhân pertama kali berkenalan dengan manusia lainnya, dalam diri seseorang yang berlabuh ke pulaunya, yaitu, Absâl, pengungsi filosofis dari pulau berpenghuni yang telah lama diatur oleh hukum-hukum agama wahyu. Di dalamnya ada unsur-unsur kesedihan dan parodi ketika kedua orang itu mula-mula bertemu. Absâl yakin bahwa Hayy ibn Yaqzhân adalah orang yang terdampar juga seperti dirinya. Hayy ibn Yaqzhân ingin tahu tentang jubah wol sufi hitam yang panjang milik Absâl, yang dikiranya merupakan pakaian alami dunia makhluk ini. Ia menghampiri lebih dekat untuk melihatnya. Akan tetapi, Absâl, yang khawatir

mengganggu orang lain yang tengah asyik, berbalik arah dan harus dikejar kemudian ditenangkan oleh keperkasaan Hayy ibn Yaqzhân.

Absâl, ibarat teolog dalam *Philosophical Dictionary,* karya Voltaire, telah mempelajari banyak bahasa, mencari kepelikan dan kedalaman dalam tafsir-tafsir kitab suci. Ketika menyadari bahwa Hayy ibn Yaqzhân tidak memiliki bahasa sama sekali, lenyaplah "kekhawatiran yang dirasakannya akan melukai keyakinannya" akibat kontak dengan pribadi menarik ini: ia menjadi ingin sekali mengajarinya berbicara, berharap bisa menanamkan padanya pengetahuan dan agama, dan dengan begitu ia mendapat ridha Allah dan balasan yang besar (h. 160). Akan tetapi, apa yang ia ajarkan, tentu saja, adalah kebenaran yang telah diketahui Hayy ibn Yaqzhân yang dijelaskan agamanya sendiri hanya secara simbolik. Pahala, untuk menyebut satu kasus yang mudah, bukanlah sejenis upah setelah menundukkan hati dan jiwa pada satu keyakinan yang benar, tetapi konsekuensi batin dari kemajuan wawasan dan spiritual. Hayy, dengan mudah melihat niat tulus di balik gambaran simbolis yang digunakan oleh Nabi dalam keyakinan Absâl. Ia bersedia "menerimanya", memenuhi syarat-syarat formal sehingga menyambut tawaran ideal untuk masuk Islam. Akan tetapi, sebenarnya, ketika perkenalan mereka semakin mendalam, Absâllah yang menjadi *muallaf* dan murid, sedangkan Hayy ibn Yaqzhân sebagai guru.

Ketika Absâl bercerita kepada sahabatnya tentang budaya, agama, dan masyarakatnya, Hayy ibn Yaqzhân menemukan dua hal yang tidak bisa dipahaminya. *Pertama,* "mengapa nabi ini mengandalkan, sebagian besar, simbol-simbol untuk menggambarkan alam ilahiah yang memungkinkan manusia jatuh ke dalam kesalahan fatal memahami Kebenaran itu hanya secara jasmaniah", membayangkan Tuhan dalam batas-batas fisik, dan mengandaikan bahwa pahala dan siksa diberikan dalam bentuk kesenangan dan kesengsaraan indriawi? *Kedua,* dalam menetapkan kewajiban manusia "mengapa ia membatasi diri hanya pada ritual-ritual dan kewajiban-kewajiban tertentu saja"—yang diterima Hayy ibn Yaqzhân dengan senang hati—"dan membiarkan manusia menimbun kekayaan dan berlebih-lebihan dalam makan, membiar-

kan manusia sibuk dalam kelalaian dan mengabaikan Kebenaran?"—padahal kepemilikan tidak berarti apa-apa bagi Hayy ibn Yaqzhân dan, sebagaimana yang diyakininya, "tidak seorang pun boleh memakan sesuap makanan yang lebih daripada sekadar untuk memelihara dirinya dari kematian".

> Tatkala ia melihat semua ketentuan hukum berkaitan erat dengan uang, seperti peraturan berkenaan dengan pengumpulan dan pemerataan kekayaan atau peraturan berkenaan dengan penjualan dan riba, dengan semua hukuman yang kaku dan tidak bijak, ia tampak tercengang. Semua ini tampak berlebih-lebihan. Jika manusia memahami hal-hal sebagaimana adanya, kata Hayy ibn Yaqzhân, mereka akan melupakan ketakbermaknaan ini dan akan mencari Kebenaran (h. 161–162).

Digerakkan oleh rasa kasihnya terhadap kemanusiaan, yang sebegitu jauh terpisah dari kebenaran sehingga mereka harus menggantungkan diri pada penggantinya dan begitu tak disiplin serta butanya mereka sehingga begitu mudah menjadi mangsa empuk godaan dan gangguan, Hayy ibn Yaqzhân memutuskan untuk ikut bersama Absâl ke pulaunya, dengan harapan "melalui dirinyalah" orang-orang di pulau Absâl terselamatkan. Ironi Ibn Thufail yang memungkinkan tokohnya berharap akan "menyelamatkan" penduduk pulau Absâl yang telah menerima suatu agama yang tidak dapat dibedakan dengan Islam tidak akan lenyap dalam pandangan khalayak Muslim.

Tentang kedatangan kedua orang itu di pulau Absâl, tentu saja, ada daya tarik besar dalam kesenangan dan kebahagiaan Hayy ibn Yaqzhân yang baru dalam kisah itu. Akan tetapi, tatkala filosof terdampar itu mulai mengajar orang-orang, "tatkala ia mengangkat hal-hal agak sedikit di atas yang harfiah atau mulai menggambarkan hal-hal yang mereka tertuduh, mereka lari ketakutan dan menutup rapat-rapat telinga mereka" (h. 163). Akhirnya, kelompok demi kelompok, Hayy ibn Yaqzhân "melihat masing-masing kelompok bangga dengan apa yang ada pada mereka" (QS Al-Mu'minûn [23]: 55 dan QS Al-Rûm [30]: 31), dan

menyadari bahwa hawa-nafsu menjadikan mereka tidak sanggup mengikuti langkah-langkahnya, apalagi melihat apa yang disaksikannya. Dengan rasa enggan, akhirnya ia menyimpulkan bahwa simbol-simbol dan hukum-hukum yang ketat, bukan kebenaran hakiki dan jalan penyempurnaan diri, adalah hal terbaik yang dapat diterima oleh kebanyakan manusia. Tak dapat disangkal bahwa simbol-simbol itu dapat diselewengkan demi kebenaran itu sendiri, dan pembatasan serta pengetatan minimal atas kode perdata dan pidana mudah dianggap sebagai substansi kesalehan dan ketaatan terhadap kehendak Tuhan. Akan tetapi, kerancuan-kerancuan seperti itu adalah kejahatan yang niscaya. Karena tanpa toleransi bijak Sang Nabi terhadap kelemahan-kelemahan moral dan intelektual manusia serta kelemahan budaya manusia, kerancuan ruh dan kelancungan karakter yang lebih buruk daripada sikap jujur seperti yang telah diamati oleh Hayy ibn Yaqzhân, malahan akan berlangsung dan menyebar lebih luas daripada kejahatan-kejahatan moral dan intelektual serta kelemahan spiritual yang telah dilihatnya dalam diri para penerima peradaban itu. Hayy ibn Yaqzhân dan Absâl kembali ke pulau terpencil dan melanjutkan pengabdian mereka: "Hayy mengejar ekstasenya sebagaimana sebelumnya, hingga suatu kali ia berhasil meraihnya. Sementara itu, Absâl mengikutinya hingga mencapai ketinggian yang sama, atau paling tidak mendekati. Jadi, mereka terus mengabdi kepada Tuhan di pulau itu hingga takdir merenggut mereka" (h. 165).

Celaan Ibn Thufail terhadap budaya dan tradisi religius umumnya dan Islam khususnya agak ringan dan kurang begitu keras jika dibandingkan dengan penilaian keras dan pesimistik atas sifat manusia yang lebih besar sebagai sumbernya. Akan tetapi, seperti Ibn Bâjjah, Ibn Thufail menempatkan iman yang kuat berada pada kelompok "ilalang", "sempalan" sosial, dan intelektual yang mencari kebenaran bagi dirinya sendiri, di luar ikatan-ikatan tradisi yang mapan, batasan-batasan bahasa dan tamsil yang, tak terelakkan lagi, membahayakan dengan dan mengkhianati kebenaran. Seperti Matthew Arnold, Ibn Thufail percaya bahwa:

> kaidah-kaidah moral, yang dipahami mula-mula sebagai gagasan-gagasan, dan kemudian secara ketat ditaati sebagai hukum, adalah dan seharusnya hanya diperuntukkan bagi orang-orang bijak. Masyarakat manusia tidak memiliki kekuatan akal yang cukup untuk memahaminya secara jelas sebagai gagasan-gagasan, dan mereka tidak pula mempunyai kekuatan karakter yang cukup untuk mengikutinya secara ketat sebagai hukum. Masyarakat manusia dapat dituntun menjadi manusia alamiah meski dengan penuh kesulitan, dapat dilahirkan di atas ribuan rintangan di jalan yang sempit itu, hanya oleh gelombang pasang emosi yang membahagiakan dan mengikat.[15]

Emosi yang disyaratkan, bagi Hayy ibn Yaqzhân, secara alamiah berasal dari minat, rasa penasaran, kepedulian, dan kegairahan kepada kesempurnaan pemberian Tuhan. Akan tetapi, dalam masyarakat manusia tersebut, Ibn Thufail yakin, sumber-sumber alamiah minat seperti itu tergerus oleh tumbuhnya kemalasan spiritual dan kerendahan moral. Manusia umumnya, dengan kekecualian "ilalang", menggunakan istilah Ibn Bâjjah, telah "terkurung dalam kebodohan". Hati mereka terkotori oleh harta mereka (h.163).

Bahkan, di tengah-tengah penilaian melankolis ini, yang merupakan alasan samar atas kekurangan-kekurangan agama yang sangat mirip dengan ungkapan kekecewaan terhadap ruh manusia umumnya, kita harus menggarisbawahi bahwa Ibn Thufail, tidak seperti Hayy ibn Yaqzhân dan Absâl, tidak meninggalkan masyarakat, tetapi terus hidup di dalamnya, walaupun tidak sepenuhnya. Dan, karyanya menyuarakan ajakan dan seruan yang jelas, meski tak langsung, kepada semangat yang menyukai kesenangan, untuk mengejar jalan spiritual yang lebih tinggi dan jalan moral yang mengarah ke kesempurnaan, yang oleh Nabi dilihat secara arif berada di luar jangkauan kebanyakan manusia.

Sebab, Ibn Thufail menyatakan dari keremehan pengejaran manusia dan perubahan yang dirasakan oleh semangat penting itu menuju ke sana, untuk suatu pengejaran yang lebih tinggi, demi

mencapai ketinggian-ketinggian yang tidak memiliki puncak. Tidak seperti Ibn Bâjjah, ia tidak menyebut setiap orang yang demikian itu "ilalang", barangkali karena ia mengambil contoh dari tokohnya, Hayy ibn Yaqzhân seperti Ibn Rusyd, yang membuat persilangan dari satu ke lain tumbuhan, dan menanam contoh-contoh tumbuhan yang disemaikan oleh angin pada tanah cadas dan gersang ke dalam suatu lingkungan tempat mereka boleh jadi tumbuh subur.

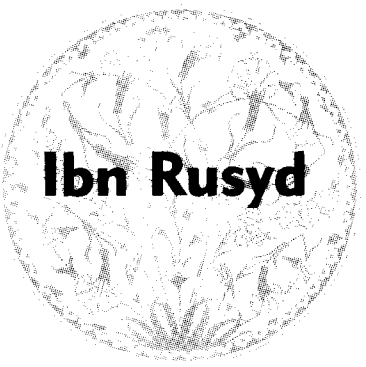
Akan tetapi, keumuman seruannya itu tidak boleh diabaikan begitu saja, bahkan dalam bentuk *risâlah* berbahasa Arab, sebuah esai mendalam yang disamarkan sebagai sepucuk surat kepada salah seorang murid, yang di dalamnya kisah narasi *Hayy ibn Yaqzhân* ditulis. Dari kisah naratifnya ketika Hayy ibn Yaqzhân menyadari bahwa kebanyakan manusia telah terperangkap oleh nafsunya sendiri dan dalam pengertian itulah, meskipun mereka masih hidup, "kamar penyiksaan telah mengurung mereka", Ibn Thufail menulis:

> Betapa keletihan itu lebih berat, betapa kesengsaraan lebih membebani daripada menghitung ulang semua perbuatan yang engkau lakukan, sejak bangun tidur hingga tidur kembali tanpa menemukan satu tindakan yang tidak berarti kecuali mencari salah satu tujuan indriawi yang tak semestinya: mencari uang, mencari kesenangan, memuaskan nafsu syahwat, melampiaskan amarah, menyelamatkan muka, menjalankan ritus-ritus agama demi pujian, atau hanya untuk menyelamatkan lehermu! Semua itu hanyalah, *gelap gulita di lautan yang dalam* (QS Al-Nûr [24]: 40).

Di sini, banyak di jumpai dalam semangat Plotinus, keterasingan itu sendiri menjadi jalan menuju transendensi. Dengan menggambarkan suatu citra Quranik yang berasal dari zaman Hellenistik dan Perjanjian Baru dan merupakan kegemaran Origen, citra lomba maraton, ketika setiap orang yang mencapai garis finis dianggap sebagai pemenang, kendatipun ada penghargaan dan kehormatan sesungguhnya bagi yang berlari paling cepat dan keras, Ibn Thufail mengontraskan antara kondisi orang awam dan capaian langka individu-individu yang menonjol di atas orang awam:

Akan tetapi, orang-orang yang paling dahulu beriman, mereka itulah yang didekatkan (QS Al-Wâqi'ah [56]: 10–11).[16][]

23



Ibn Rusyd

Dominique Urvoy

Karena kesetiaannya pada pemikiran Yunani dan kerja ilmiahnya—khususnya dalam masalah-masalah kedokteran—Ibn Rusyd (Averroes) ditempatkan dalam barisan *falâsifah* (para filosof Islam). Namun, ia berbeda dengan mereka karena partisipasinya dalam kehidupan publik, bukan sebagai penasihat raja, melainkan sebagai faqih yang bersentuhan dengan realitas keseharian. Latar belakang keluarganya mengantarkannya ke posisi ini. Orang yang senama dengannya, Abu Al-Walîd Muhammad *al-jadd* ("sang datuk"), adalah *qâdhî* Kordoba terkemuka dan memainkan peran penting dalam perlawanan kota itu terhadap kekuasaan Al-Murâbithûn, meskipun kota itu kemudian takluk. Ia mewariskan sejumlah keputusan hukum penting tentang dibolehkannya adat-kebiasaan dinasti yang menonjol, tentang orang Mozarab, dan sebagainya, yang menunjukkan minatnya dalam masalah publik. Karya-karya teoretisnya memperlihatkan bahwa ia adalah seorang ahli terkemuka dalam *ushûl al-fiqh* dan dalam studi atas berbagai pendapat yang ditawarkan oleh beberapa mazhab besar fiqih (*ikhtilâf*). Ini menghubungkannya dengan gagasan pembaruan fiqih Maliki yang mengandaikan pengintegrasian penalaran analogis (*qiyâs*). Meskipun tidak meninggalkan karya yang setara, putranya yang bernama Abu Al-Qâsim Ahmad juga dikaitkan dengan kehidupan publik sejak menduduki posisi yang sama

pada 532 H/1137 M dan baru kehilangan jabatan itu ketika Spanyol diduduki oleh Dinasti Al-Muwahhidûn pada 541 H/1145-6 M.

Abû Al-Walîd Muhammad ibn Ahmad ibn Rusyd *al-hafîd* ("sang cucu") lahir di Kordoba pada 520 H/1126 M, tahun kematian kakeknya. Ia mengikuti pendidikan Islam, belajar hadis kepada ayahnya. Rangkaian periwayatan (*isnâd*) menunjukkan bahwa keduanya dihormati di wilayah itu. Laporan-laporan biografis lebih suka menyebutnya sebagai faqih daripada sarjana dan filosof, tetapi disebutkan bahwa dalam peran pertamanya itu ia lebih menyukai ilmu hukum (*dirâyah*) ketimbang ilmu hadis (*riwâyah*). Ia juga termasyhur dalam ilmu perbedaan pendapat dalam hukum (*khilâf*), yang di dalamnya ia sering merujuk kakeknya (*jaddî*). Akan tetapi, pendidikannya dalam bidang-bidang keilmuan dan filsafat, yang membuatnya terkenal di Barat, kurang banyak dikenal. Satu-satunya indikasi diberikan oleh sejarahwan kedokteran Timur, Ibn Abî Ushaibi'ah, dalam biografi salah satu gurunya dalam bidang itu, Abû Ja'far ibn Hârûn dari Trujillo. Tokoh ini sangat mumpuni dalam bidang filsafat dan banyak membaca karya-karya Aristoteles dan para filosof Yunani klasik lainnya. Tidak ada kontak lain yang tampak dengan lingkaran-lingkaran filsafat pada zamannya, dan hanya dalam hal topik kedokteranlah Ibn Rusyd mempunyai kontak, pertama kali melalui surat, dengan Ibn Thufail.

Faktor utama yang secara khusus menyebabkan terjalinnya hubungan antara hukum di satu pihak dan ilmu (sains) dan filsafat di pihak lain adalah keterkaitan dengan gerakan Al-Muwahhidûn. Pembaruan Al-Muwahhidûn diprakarsai oleh seorang Berber dari Maroko selatan, Ibn Tûmart (kira-kira 471 (474)-524 H/1078 (1081)-1130 M). Sus, wilayah kelahirannya, diislamkan oleh Khawârij, yang unsur-unsur fundamental doktrinnya masih dapat ditemukan. Unsur-unsur mendasar doktrin ini adalah pengakuan tegas akan "janji dan ancaman Tuhan", yang menghubungkan perbuatan manusia dengan wahyu Ilahi, penyederhanaan sifat-sifat Tuhan menjadi sifat-sifat sederhana (tunggal), dan keniscayaan internal tindakan Tuhan. Sewaktu di Kordoba ia adalah murid Ibn Hamdîn yang merupakan tokoh terkemuka dalam penentangan terhadap pengaruh Al-Ghazâlî yang tengah meningkat. Ia juga belajar di

Timur, tetapi kita tidak dapat mengatakan secara persis apa pengaruh yang diberikannya. Cerita bahwa ia adalah murid dan pembela Al-Ghazâlî berbenturan dengan pertentangan mutlak antardoktrin mereka masing-masing, mistisisme Timur melawan rasionalisme wilayah Barat Islam (Maghribi).

Singkatnya, doktrinnya berpijak pada dua aspek yang jelas antagonistik meskipun pada dasarnya saling melengkapi, sebuah sistem hukum positif dan sebuah teologi rasional, yang terakhir ini menjustifikasi keputusan Ilahi (*qadhâ*) dan pada saat yang sama karakter positif *fiqh* (yurisprudensi). Aktivitas Ibn Tûmart dalam bidang hukum ditunjukkan dalam prakarsanya untuk mempraktikkan "amar ma'ruf nahi mungkar", yang mengingatkan kembali ketentuan-ketentuan tegas *syarî'ah*. Dengan demikian, ia menunjang tindakan Dinasti Al-Murâbithûn, tetapi alih-alih mencari norma dalam otoritas fuqaha sebelumnya, Ibn Tûmart mencarinya dalam wahyu itu sendiri. Para kolega sezamannya juga menggolongkan ke dalam "mazhab pemikiran (*madzhab al-fikr*)": Teksnya mengenai *'aqîdah* sangat pendek, tetapi secara filosofis padat. Teksnya terbatas bagi kaum elite intelektual, orang awam harus puas dengan "para pembimbing spiritual" (*mursyidât*) yang merangkum dogma-dogma esensial itu. Kemudian, seorang tradisionalis Timur terkemuka, Ibn Taimiyyah, mencermati adanya ikatan mendalam antara konsepsi tentang esensi Ilahi dari *falsafah* dan konsepsi tentang esensi Ilahi dari paham Al-Muwahhidûn. Bertolak dari persyaratan kemurnian niat semata, Ibn Tûmart kembali kepada Tuhan yang dibangun hanya oleh tuntutan-tuntutan akal, sesuai dengan alur berpikir yang di dalamnya "janji dan ancaman Tuhan" (*al-wa'du wa al-wa'id*) memainkan peran penting dalam artikulasi teologi Islam rasional. Jadi, paham Al-Muwahhidûn (Almohadisme) merupakan gabungan dari teologi yang bertumpu pada analisis terhadap masalah inferensi dan penetapan Wujud Mutlak, dan filsafat praktis yang secara sangat alami *mengambil* bentuk hukum Islam, dan yang sepenuhnya bergantung pada transendensi Ilahi.

Meskipun keluarganya mempunyai ikatan dengan Al-Murâbithûn, Ibn Rusyd jelas memilih Al-Muwahhidûn. Perspektif

intelektual kakeknya mempersiapkannya menerima keputusan ini. Kita tidak mungkin berbicara tentang oportunisme di sini karena rezim baru tidak diterima dengan baik di Spanyol, dan menampilkan diri sebagai pendukung walaupun tinggal di Andalusia, tidak seperti Ibn Thufail yang berbasis di Maghribi, adalah tindakan yang berani. Akan tetapi, hanya secara tidak langsung, melalui campur tangan Ibn Thufail, dan mungkin juga campur tangan gurunya di bidang kedokteran, Ibn Hârûn, yang merupakan dokter Gubernur Seville yang nantinya menjadi khalifah, Ibn Rusyd mulai menjalin kontak dengan pemerintah. Mengikuti Abû Bakr Bundûd (yang menyampaikan perkataan orang-orang yang dimaksud), seorang penulis sejarah Al-Marrâkusyî memberikan sebuah laporan penting mengenai wawancara pertamanya. Ibn Thufail memuji kawan mudanya dan sang sultan, setelah bertanya tentang keluarga Ibn Rusyd, melontarkan pertanyaan kepadanya secara langsung, "Apa pendapat para filosof tentang langit? Apakah ia substansi kekal ataukah mempunyai permulaan?" Merasa agak terpojok, Ibn Rusyd diam saja, tetapi sang sultan dan Ibn Thufail mulai mendiskusikan topik ini di hadapannya secara mendalam dan menyebabkan ia berangsur-angsur menjadi bagian dari diskusi tersebut. Pada kesempatan lain, Ibn Thufail—atau mungkin Ibn Hârûn—menceritakan kepadanya bahwa "Amirul Mukminin" berpendapat, "Semoga Allah, mempertemukan orang yang bersedia mengomentari buku-buku (Aristoteles) dan menjelaskan secara gamblang buku-buku itu agar maksud dan maknanya dapat diketahui oleh banyak orang!", dan, Ibn Thufail merasa sudah terlalu tua dan terlalu sibuk untuk melakukan pekerjaan ini, Ibn Thufail menyerahkan tugas itu ke atas pundak Ibn Rusyd. Laporan yang tampak sederhana ini sulit ditafsirkan. Adalah masuk akal jika kejadian terakhir itu terjadi sekitar 554 H/1159 M, di Istana Gubernur Seville, Abû Ya'qûb, yang nantinya menjadi khalifah. Gambaran yang dikemukakan dalam uraian pertama disusun untuk orang yang sama, di tempat yang sama, tetapi beberapa tahun sebelumnya. Kita membayangkan bahwa Ibn Thufail, yang lebih mempunyai kepedulian pada filsafat iluminasi daripada dengan uraian teknis Aristoteles, menolak tugas yang diajukan oleh penguasa Al-Muwahhidûn,

tetapi dukungan antusiastik dari Ibn Rusyd menunjukkan suatu kesesuaian yang besar dengan sudut pandang yang terakhir.

Bagaimanapun, pekerjaan pertama yang dilakukan oleh Ibn Rusyd adalah sebagai faqih. Pada 565 H/1169 M ia diangkat sebagai *qâdhî* Seville, yang menjadi ibu kota Andalusia. Ia kembali ke Kordoba sepuluh tahun kemudian sebagai *qâdhî*, seraya tetap sering mengunjungi Seville dan Marrakesh. Setelah diangkat untuk masa jabatan kedua sebagai *qâdhî* Seville pada 575 H/1179 M, ia menjadi *qâdhî* kepala Kota Kordoba tiga tahun kemudian. Beberapa bulan sebelumnya, ia telah menggantikan Ibn Thufail sebagai dokter sang sultan, dan, setelah Abû Yûsuf naik takhta, saudara dari penguasa sebelumnya, pada 580 H/1184 M, ia hidup di dekatnya dan menjadi teman akrab. Dalam upacara-upacara kekhalifahan, ia secara simbolis ditempatkan pada tingkat tertinggi dalam hierarki Al-Muwahhidûn. Promosi-promosi tersebut disebabkan oleh tulisan-tulisan pentingnya, sama banyaknya apakah mengenai fiqih ataukah kedokteran, yang ia lanjutkan dengan komentar-komentar filosofis sepanjang hayatnya. Dalam bidang fiqih, misalnya, pada 584 H/1188–9 M, ia menambahkan satu bab yang panjang mengenai haji pada risalah besarnya. Ia juga akrab dengan ilmu-ilmu kesusastraan, yang sangat berguna bagi komentarnya atas *Poetics* Aristoteles, dan ada sejumlah karya tentang bahasa Arab yang disusunnya, yang secara khusus ia gunakan dalam *Fashl Al-Maqâl* untuk menyelesaikan banyak masalah filosofis melalui analisis kebahasaan.

Akan tetapi, tidak lama menjelang kematiannya, ia terperosok ke dalam hal yang memalukan. Para penulis sejarah memberikan banyak perincian membingungkan tentang hal ini. Sebenarnya, ketika berhadapan dengan ancaman dari luar, pemerintah mengorbankan banyak orang terkemuka yang terlibat dalam pencarian intelektual pada amukan massa. Namun, dengan sedikit kekecualian, biografi-biografi terkemudian menyatakan bahwa aib tersebut tidak benar. Kendatipun demikian, Ibn Rusyd harus menyerah ke tempat pengasingan yang memalukan di Lucena, sebuah kota kecil di selatan Kordoba yang kebanyakan dihuni oleh orang Yahudi. Meskipun begitu, ia terus berkarya, karena me-

ngetahui bahwa kasusnya dibela oleh banyak orang terpandang di Seville. Pada akhir dua atau tiga tahun di pengasingan, sultan memanggil Ibn Rusyd ke Marrakesh, tempat mereka meninggal dunia hanya dalam selang beberapa bulan satu sama lain. Tanggal kematian Ibn Rusyd yang paling mungkin adalah hari Kamis, 9 Shafar 595 H/ 10 Desember 1198 M. Sejumlah sumber menyebutkan kematiannya terjadi di sebuah rumah tahanan, yang menandai aib puncaknya. Semula dikubur di tahanan, barang-barang peninggalannya dikembalikan ke Kordoba di atas bagal (sejenis keledai) yang dibayar untuk mengangkut karya-karya filsafatnya. Di antara para putranya banyak yang meneruskan tradisi keluarga Ibn Rusyd dan menjadi *qâdhî*. Salah seorang di antara mereka menjadi dokter sultan.

Jika orang-orang semasanya tidak banyak berbicara tentang karya filosofisnya, mereka semua menekankan pada kualitas kemanusiaannya dan sikap tanpa pamrihnya. Ia suka mengenakan pakaian sederhana dan tidak pernah dituduh berkorupsi. Ia dengan tekun melaksanakan kewajiban-kewajibannya sebagai *qâdhî*, selalu menjaga kesopanan, kedermawanan, dan kerendahan hati, bermain dengan rakyat biasa maupun dengan sultan. Ia juga senang memberikan khutbah di masjid. Orang Maghribi pertama yang menghakiminya secara filosofis adalah Ibn Sab'în. Ia mengkritik keras kesetiaan kuat Ibn Rusyd kepada Aristoteles, meskipun ditambahkannya bahwa, "ia selalu menjadi orang istimewa, bijak, jujur, dan sadar akan kelemahannya" (h.143). Sifat-sifat rendah hati ini, yang menonjol dalam diri seorang intelektual Muslim, menjelaskan kecintaannya kepada pekerjaannya sebagai seorang komentator, melebihi kecintaannya pada hukum atau sains, atau bahkan kepada filsafat itu sendiri.

Karya fiqih Ibn Rusyd benar-benar tidak boleh diabaikan dan memuat sudut pandang filosofis. Di samping potongan-potongan karyanya, ia meninggalkan, dalam karya utamanya, *Bidâyah Al-Mujtahid wa Nihâyah Al-Muqtashid*—yang sebagian terbesar ditulis sejak sekitar tahun 564 H/1168 M—sebuah uraian logis tentang hukum Islam yang monumental. Karya itu merupakan risalah tentang *ikhtilâf* (ilmu perbandingan mazhab) yang menilai dan mempertimbangkan—dalam setiap hal, setiap sudutnya—pendapat-

pendapat yang diajukan oleh berbagai mazhab kecil atau individu terkemuka, bukan hanya oleh mazhab besar. Kita dapat menunjukkan (Yate, 1991: 21) bahwa meskipun *ikhtilâf* itu lebih sering bersifat polemik, bagi Ibn Rusyd *ikhtilâf* itu sendiri adalah suatu metode, suatu cara menyoroti prinsip-prinsip yang menimbulkan perbedaan. Gagasan itu juga dapat kita temukan dalam *Kulliyât*. Dalam fiqih, kemuliaan utamanya adalah bahwa kecenderungan doktrinal sang pengarang tidak bersifat memaksa. Setiap doktrin itu diberikan berdasarkan batas-batasnya sendiri, dan bahkan mungkin terjadi satu mazhab disetujui berdasarkan penafsiran mazhab lain.

Hukum disampaikan oleh Nabi kepada masyarakat melalui Al-Quran dan *Sunnah*. Keduanya memberikan tiga tipe ungkapan dari suatu aturan: perkataan, perbuatan, atau persetujuan secara diam-diam. Ini harus ditambah dengan *qiyâs*, untuk topik-topik yang belum disinggung oleh Nabi. *Qiyâs* dipandang sangat penting, karena bahasan Nabi terbatas, sedangkan jumlah masalah terus bertambah. Bahkan, pembahasan nabi pun membutuhkan *qiyâs* agar dapat digunakan dalam masyarakat luas. Berlawanan dengan penggunaan *qiyâs*, fakta memperlihatkan bahwa *qiyâs* itu menyebabkan perbedaan yang hanya dibatasi sejauh ada *ijmâ'*, tetapi ketika muncul, perbedaan tersebut tetap terpelihara keberadaannya oleh semangat *taqlîd*. Sejak awal karyanya, Ibn Rusyd juga mengklaim bahwa ia hanya menggarap masalah-masalah yang muncul antara periode sahabat Nabi dan periode munculnya *taqlîd*, tanpa membahas yang terakhir.

Tujuan *Bidâyah* adalah menunjukkan apa yang harus diperhatikan para faqih jika mereka tidak taklid kepada mazhab tertentu. Inilah sebetulnya pendekatan Al-Muwahhidûn, yang dikembangkan melalui penerapan formulasi Aristotelian. Faqih yang benar itu menonjol bukan karena fakta yang mereka ketahui, tetapi karena kemampuan mereka dalam menerapkan fakta itu pada setiap situasi yang nyata. Isi *Bidâyah* seharusnya cukup memberikan kemampuan ini kepada mereka.

Ibn Rusyd adalah seorang Mukmin yang tulus, yang yakin bahwa hukum tidak mungkin rusak dan lemah dalam dirinya sendiri. Jika ada yang tidak konsisten, itu tentu disebabkan oleh per-

bedaan interpretasi terhadap sumbernya. *Bidâyah* adalah suatu komentar atas hukum yang dimaksudkan untuk membahas semua masalah dalam urutan dan tatanan yang ideal—yang pada kenyataannya jarang terwujud dalam teks—sebagaimana disusun oleh Yate (1991: 34-35) berikut ini:

1. Petunjuk praktis tentang landasan umum.
2. Petunjuk umum tentang wilayah yang kontroversial.
3. Pandangan masing-masing faqih yang menyebabkan perbedaan akhirnya ditunjukkan.
4. Pengujian terhadap alasan-alasan perbedaan.
5. Usulan cara-cara untuk memahami secara rasional perbedaan-perbedaan ini dan juga untuk menyelaraskan perbedaan-perbedaan itu atau, paling tidak, mengklasifikasikan perbedaan-perbedaan itu agar lebih bisa diterima.
6. Pengujian terhadap kesahihan hadis.
7. Pengujian terhadap dampak teks itu (misalnya; apakah *literer* ataukah *metaforis?*) bagi setiap faqih.
8. Pengujian terhadap teks dan pemakaiannya oleh masing-masing faqih (pengertian umum atau khusus *'âmm* atau *khâshsh*).
9. Masalah *nasakh/mansûkh*.
10. Kekuatan relatif suatu teks (misalnya: wajib atau sunnah).
11. Pertimbangan terhadap kecenderungan intelektual (*dhauq 'aqlî*) setiap faqih.
12. Penolakan sesekali terhadap suatu pendapat yang tidak bermakna.
13. Dalam kesempatan yang langka, penegasan pendapatnya sendiri.

Dengan demikian, *Bidâyah* berperan sebagai bagian dari evolusi yang membawa metodologi ke sistem klaim-klaim universal. Keinginan untuk berpikir logis ini berkembang jauh karena Ibn Rusyd akhirnya menunjukkan dalil-dalil beberapa pendapat yang pembenarannya ia abaikan atau yang dinilainya lemah. Kini, lewat sejumlah murid dan pendengarnya yang diajarinya, ia muncul dalam biografi-biografi sebagai seorang guru yang penting—jika bukan peringkat pertama, paling tidak mempunyai kedudukan terhormat. Meskipun karya filsafatnya sebenarnya tidak mem-

punyai pengaruh luas, dampak dari kerja intelektualnya tetap masih besar. Pembaca dianjurkan untuk mendalami kembali perincian proyek ini. Butir pertama yang hendak diangkat adalah bahwa sekalipun sifat khusus dari materi hukum memaksa Ibn Rusyd menggunakan metode penalaran yang sama sebagaimana dalam bahan-bahan tambahan terkemudian, dalam bidang ilmiah dan filosofis, sebaliknya, ia mengikuti perkembangan yang sangat jelas.

Beberapa orang Spanyol ahli Arab setengah abad yang lalu menguraikan secara ringkas kronologi karya-karya Ibn Rusyd (Alonso, 1947: 51-98). Kronologi itu baru-baru ini disempurnakan dan diperiksa kembali oleh akademisi Maroko, J.D. Al-'Alâwî, berdasarkan semua teks dalam bahasa Arab yang masih terpelihara. 'Alâwî membedakan antara tujuh fase dalam urutan karya-karya tersebut di samping tiga tingkatan bahan bacaan—filosofis/ilmiah, Aristotelian, dan Islam atau lebih tepatnya teologis (*kalâm*). Akan tetapi, ia berpikir, adalah mungkin untuk menyintesiskan perbedaan-perbedaan tersebut dengan membuat bagan evolusi keseluruhan tokoh Kordoba itu hanya dalam dua tahapan utama. *Pertama* Ibn Rusyd, yang masih berusia muda, "hanya bertujuan mencapai apa yang diperlukan dalam pengetahuan ilmiah bagi kesempurnaan manusia" (Al-'Alâwî, 1986: 205). *Kedua,* ia, yang sudah lebih matang, ingin "benar-benar menguasai filsafat, yaitu filsafat Aristoteles, dan kelebihannya terletak pada pembelaannya terhadap serangan-serangan baik dari tokoh-tokoh kuno maupun sezaman" (h. 214). Akan tetapi, klasifikasi ini tidak memberikan penjelasan yang memadai mengenai karya-karya teologisnya, yang tentu banyak yang bervolume kecil dan yang terkait dengan periode yang sangat singkat, tetapi khas dan penting; hanya di dalam karya-karya itulah Ibn Rusyd memakai namanya sendiri. Inilah yang menyebabkan kita mengambil kronologi tiga tingkat.

Pertama, Ibn Rusyd mencurahkan diri pada komentar-komentar pendek (*jâmi'*) hingga 567 H/1171 M dan selanjutnya komentar-komentar menengah (*talkhîsh*), sejak 564 H/1168 M hingga 571 H/1175 M. Yang pertama adalah karya-karya pengantar, dengan pembahasan umum tentang logika dan fisika, psikologi, sains, dan

sebagainya bukan ajaran-ajaran Aristotelian yang sejati. Karya-karya itu memungkinkan kita mengakses karya ilmiah yang diuraikan Ibn Rusyd dalam karya-karya lain. Yang pertama adalah komentar yang konsisten dan impersonal atas puisi medisnya Ibn Sînâ. Selanjutnya, ada sebuah karya sintesis medis yang besar dari *Kulliyyât* dan risalah tentang *theriak* (penangkal racun), yang di dalamnya ia mengadopsi pandangan orisinal tentang terapi. Fisika, kosmologi, psikologi, dan ilmu-ilmu kealaman ditambahkan dan disajikan melalui karya Aristoteles. Singkatnya, dalam komentar-komentar menengah, Ibn Rusyd mengikuti urutan teks yang dikomentarinya, berbeda dengan Al-Fârâbî dan Ibn Sînâ, atau dengan dirinya sendiri dalam komentar pendeknya. Akan tetapi, ia melakukan hal itu dengan caranya sendiri, menggunakan struktur dan hierarkinya sendiri tentang isu-isu tersebut.

Kedua, setelah 573 H/1177 M karyanya mengambil bentuk doktrinal yang agresif. Saat itu adalah masa ketika para otoritas keagamaan era Al-Murâbithûn melapangkan jalan bagi generasi baru (Urvoy, 1978: 177–81). Filosof hukum ini bergerak ke arah yang berbeda dengan para filosof praktis, dengan menulis komentar menengah atas *Nicomachean Ethics*. Kita tidak mengetahui mengapa arah ini ditanggalkan menjelang 591 H/1194 M, masa komentar menengah yang terakhir, yang didedikasikan kepada *Republic,* karya Plato. Pada waktu itu, Ibn Rusyd telah mengadakan perjalanan ke Marrakesh (574 H/1178 M) dan selanjutnya ke Seville yang di situ ia menghasilkan tiga karyanya yang paling independen yang membahas masalah-masalah agama—*Fashl Al-Maqâl, Kasyf'an Manâhij Al-Adillah,* dan *Tahâfut Al-Tahâfut*. Masa ini juga masa lahirnya karya-karya filsafatnya yang orisinal, pembahasan tentang akal, dengan meninjau kembali dan mengoreksi problematika Ibn Bâjjah dan *De substantia orbis*.

Ketiga, begitu dinobatkan sebagai dokter sultan dan *qâdhî* besar Kordoba, Ibn Rusyd memusatkan diri pada komentar-komentar panjang (*tafsîr*). Pertama-tama, komentar terhadap *Posterior Analytics* yang tampaknya ditulis pada 576 H/1180 M. Komentar yang terakhir, tentang Jiwa, disusun pada 586 H/1190 M dan kemudian dikembangkan dalam sebuah risalah khusus,

De Animae Beatitudine. Dalam komentar-komentar itu, sesuai dengan namanya ia tidak melakukan apa pun kecuali menjelaskan teks Aristoteles. Jika, pada kesempatan yang jarang, Ibn Rusyd berbeda pendapat dari Aristoteles, atau mengajukan pandangannya sendiri tentang persoalan yang belum dibicarakan dan dituntaskan oleh filosof dari Stagira itu, ia menyatakannya dengan tegas. Pada pengujung kariernya, ia membahas kembali beberapa masalah (*masâ'il*), khususnya yang berkaitan dengan logika, dan kita dapat mengajukan hipotesis bahwa ia berpikir demikian dalam rangka memulai fase keempat pendekatannya kepada Aristoteles. Ia juga melengkapi karya medis dan politiknya.

Kita dapat mengatakan bahwa setelah suatu masa persiapan ilmiah dan logis, pemikir kita ini mengembangkan pemikiran "Rusydian" murni selama periode yang singkat dalam rangka menarik kesimpulan akhir dari upayanya memberikan gambaran tentang alam akal selengkap mungkin melalui analisis yang mendalam terhadap apa yang ia anggap sebagai filsafat paling istimewa—Aristotelianisme.

Karya ilmiah Ibn Rusyd menonjol dalam dua bidang, astronomi /kosmologi dan kedokteran. Dalam bidang pertama, ia melakukan sejumlah pengamatan pada masa mudanya, tetapi ia tertarik khususnya pada pembahasan akibat-akibat dari kritik Aristotelian terhadap sistem Ptolemaik, sebuah kritik yang sudah diawali oleh Ibn Bâjjah dan Ibn Thufail. Dalam komentar-komentarnya, ia hanya mempertegas segi demonstratif teks Aristotelian, tetapi ia menutupnya dengan sebuah hipotesis umum. Yaitu bahwa semua fenomena langit, khususnya perbedaan kecepatan planet, harus dapat dijelaskan dengan gerakan "sepanjang heliks" (*laulabî*) atau "sepanjang sekrup" (*halazûnî*), yang sering dikemukakan oleh Aristoteles. Karena pemikir Yunani itu kurang banyak memberikan penjelasan eksplisit mengenai subjek ini, Ibn Rusyd menyatakan bahwa ini adalah masalah gerak kutub dari satu bola langit pada sumbu kutub-kutub bola langit lainnya. Hanya melalui Al-Bithrûjî (Alpetragius)-lah model matematis untuk gerak ini dilontarkan, meskipun masih secara apriori, yang tidak mendapatkan pendukung hingga abad ke-10 H/ke-16 M.

Karya kedokterannya, yang berasal dari praktik profesionalnya, jauh lebih berkelanjutan. Karya medisnya terdiri dari komentar atas Galen dan Ibn Sînâ dan sebuah sintesis besar, "Hal-Hal Umum" (*Kulliyât*). Karya-karya itu ditulis berdasarkan arahan dari Khalifah Al-Muwahhidûn, untuk meneliti secara saksama dengan analisis rasional semua opini yang sudah terumuskan dan mengumpulkan semua opini yang bermanfaat. Menyimpang dari gagasan Aristotelian bahwa sains sejati adalah pengetahuan tentang yang universal, Ibn Rusyd menegaskan bahwa dalam kedokteran yang umum akan ditemukan di luar pengamatan, dalam pertautan antara fenomena dengan sebab-sebab. Kecuali anatomi yang murni empiris, model acuannya adalah *Physics,* karya Aristoteles, dan itu memprasyaratkan adanya pengetahuan logika bagi pembacanya. Ibn Rusyd mengetahui bagaimana cara memadukan sebagian besar pengetahuan kedokteran yang telah mapan berdasarkan pengalaman, tetapi kriteria seleksinya tetap merupakan analisis rasional.

Sebuah paradoks aneh dari ideologi yang menolak yang empiris atas nama yang niscaya ini adalah bahwa ia ingin memberikan "landasan" material kepada yang empiris. Seperti pendapat Aristoteles, daya-daya intelektual berada di dalam hati, tetapi, bukan sebagai organ yang tepat, "tempat" mereka itu di dalam otak tempat mereka itu muncul. Hati memungkinkan otak bekerja dengan mengantarkan panas kepadanya, dan daya rasional, yang eksternal bagi individu dan kadang-kadang terbukti, menjelma sebagai ingatan dalam masyarakat atau dalam diri manusia. Derajatnya, dengan demikian, "menjelma", dan itu mempunyai dua akibat. Dari sudut pandang metafisika, pendekatan kepada Tuhan dilakukan melalui pengamatan yang berwatak ilmiah. Dari sudut pandang moral, manusia dan alam didasarkan atas struktur teologis yang sama yang ditetapkan oleh Tuhan.

Daftar karya Ibn Rusyd yang tersimpan dalam manuskrip di Escurial menunjukkan bahwa Ibn Rusyd telah menyusun sebuah komentar tentang akidah Al-Muwahhidûn (Renan, 1861: 73, 464). Berdasarkan biografi Al-Anshârî, ia juga telah menyusun sebuah karya tentang Ibn Tûmart (Yate, 1991: 16 dan 62–63). Kedua karya tersebut telah hilang, tetapi kita dapat menemukannya dalam

Kasyf'an Manâhij Al-Adillah, yang hampir semuanya merupakan tesis Al-Muwahhidûn, tetapi tanpa rujukan eksplisit pada Ibn Tûmart, dan mengikuti urutan yang benar-benar berbeda, terkadang karena alasan-alasan doktrinal, tetapi sebagian besar karena alasan-alasan pedagogis (Urvoy, 1991: 71-7).

Eksistensi Tuhan dikukuhkan melalui pengalaman ganda. Kehidupan makhluk mengandaikan pemeliharaan, dan kebergantungan mengandaikan Sang Pencipta. Akan tetapi, pembuktian itu terbebas dari sesuatu yang tidak bersifat analitis Di sini, Ibn Rusyd memperkenalkan kembali perspektif ilmiahnya, dengan mengklaim bahwa untuk mengetahui secara pasti bahwa Tuhan itu ada, seseorang harus mengaitkan eksistensi-Nya dengan eksistensi substansi dari sesuatu. Di antara tipe-tipe lainnya, ada dua tipe pemahaman tentang bukti-bukti ini, yang cocok bagi orang awam yang memahaminya hanya sesuai dengan pengalaman indra mereka dan yang cocok bagi kalangan elite intelektual yang mengetahui bagaimana cara melihat bukti-bukti apodeiktik di dalamnya. Sebaliknya, kaum *mutakallimûn* mempunyai metode yang tidak dapat diakses oleh orang awam sekaligus tak bisa mencapai demonstrasi yang riil. Ibn Rusyd berpendapat bahwa semuanya sama: siapa saja yang berusaha memecahkan kemungkinan adanya ambiguitas wahyu melalui interpretasi alegoris hanya akan sampai pada opini pribadi (*râ'y*) yang membingungkan, hal yang sudah dikecam oleh Ibn Tûmart. Orang bijak dan orang awam tidak menemukan adanya ambiguitas di situ. Akan tetapi, yang pertama memandangnya secara reflektif dan memahaminya sangat selaras dengan filsafat. Secara umum, Ibn Rusyd melakukan usaha-usaha, seperti halnya Ibn Tûmart, untuk melestarikan kata-kata teks wahyu bersamaan dengan kesimpulan-kesimpulan dari perenungan rasional. Ia membangun jembatan antara keduanya dengan meminjam dari ungkapan-ungkapan wahyu seperti "Tuhan adalah Cahaya", yang dapat dipahami baik secara harfiah maupun dari sudut pandang intelektual, dan dengan menolak implikasi-implikasi logis yang salah dari *kalâm* yang hanya mengganggu semangat wahyu tersebut. Al-Ghazâlî secara terang-terangan dicap sebagai pewaris dari semua *agents provocateurs* ini, seperti banyak teolog yang menciptakan

masalah yang lancung, demikian pula para sufi yang menciptakan pemecahan yang keliru.

Fashl Al-Maqâl adalah pendahuluan kepada metodologi pemikiran filosofis dan religius itu. Buku itu menegaskan bahwa Al-Quran sendirilah (QS Al-Hasyr [59]: 2 dan QS Al-Isrâ' [17]: 184) yang menganjurkan kajian rasional. Untuk itu, Ibn Rusyd memperkenalkan kembali interpretasi alegoris, tetapi dalam batas-batas yang ditentukan dengan kaku, untuk menghindari spekulasi sembarangan. Hubungan metodologis antara *Fashl* dan *Bidâyah* sangat jelas, dan Ibn Rusyd tidak ragu-ragu membela filsafat dari tuduhan durhaka melalui argumen hukum.

Konsiliasi antara iman dan akal dijumpai dalam sudut pandang Al-Muwahhidûn mengenai gradasi tipe-tipe ketaatan, berdasarkan tingkatan intelektual masing-masing individu, dari "petunjuk spiritual" yang sederhana hingga "akidah/syahadat" yang rumit. Ajaran agama yang sederhana sudah cukup bagi orang awam, tetapi filsafat diperlukan untuk memuaskan orang terpelajar. Ada dua bahasa, simbolis bagi orang awam dan demonstratif bagi para filosof, yang satu sama lain tidak bertentangan, tetapi masing-masing tidak lagi saling bersinggungan.

Tahâfut Al-Tahâfut menjabarkan kedua teks ini dengan menyanggah butir demi butir keberatan Al-Ghazâlî. *Tahâfut Al-Tahâfut* lebih luwes daripada *Fashl* dalam menegaskan keunggulan agama yang didasarkan pada wahyu atas akal yang dikaitkan dengan agama yang murni rasional. Akan tetapi, *Tahâfut Al-Tahâfut* juga setia kepada *Fashl*, yang melihat pada diri Nabi sosok yang telah menerima Akal Aktif pada waktu tertentu dalam bentuk gambaran-gambaran rasional, seperti halnya para filosof, dan yang mengubah gambaran-gambaran tersebut dengan menggunakan imajinasi menjadi simbol-simbol yang sesuai bagi orang awam. Dengan demikian, rasionalisme religius Ibn Rusyd bukan reduksionisme. Seperti halnya paham Al-Muwahhidûn, ini merupakan keyakinan pada kemungkinan untuk membangun kembali rantai penalaran secara *a posteriori*.

Akan tetapi, gagasan Ibn Tûmart pun bermanfaat bagi Ibn Rusyd untuk memecahkan persoalan-persoalan teknis tertentu. Tentang teori penciptaan, *mahdî* (gelar, Ibn Tûmart—penerj.) telah

memperkenalkan gagasan bahwa penciptaan adalah kesenjangan antara keadaan yang tak memenuhi syarat, potensi murni, dan keadaan yang dicirikan dengan wujud. Ibn Rusyd, pada giliran-nya, dapat mengemukakan persoalan kemunculan waktu pada level tindakan suatu wujud aktual atas suatu wujud potensial, maksudnya pada level tindakan alam-alam yang lebih tinggi atas wujud-wujud tertentu. Lebih jauh, karena menentang emanasi-onisme, ia sepenuhnya menganut perspektif Al-Muwahhidûn yang mengatakan bahwa tindakan penciptaan itu didasarkan pada transendensi mutlak Tuhan terhadap apa-apa yang diciptakan-Nya. Karena itu, seseorang dapat berbicara tentang kehendak bebas, atau tentang pengetahuan Tuhan, hanya secara metaforis. Selain itu, Tuhan menciptakan "senyawa" metafisik dari materi dan dari bentuk yang padanya sebab-sebab sekunder bertindak untuk mendukung apa yang potensial, atau untuk meniadakannya. Ketiadaan pun menjadi sekunder dalam hubungannya dengan eksistensi, dan tidak ada *creatio ex nihilo*. Dengan demikian, prioritas eksistensi ini mengakibatkan penolakan terhadap pandangan Ibn Sînâ yang membedakan antara wujud niscaya dan wujud mungkin dan dalam menetapkan penafian realitas yang bebas dari sifat-sifat Ilahi atas dasar wujud yang konkret. Tuhan adalah wujud niscaya (*al-wujûd al-wâjib*) dibandingkan dengan wujud-wujud di dunia. Meskipun demikian, kita tidak bisa membuat pernyataan-pernyataan mengenai esensi-Nya. Hanya dari tindakan-tindakan-Nya yang *ad extra*-lah pemikiran dapat membedakan secara relatif sifat-sifat itu, dan dengan mengakui bahwa logika sifat-sifat itu, seperti sifat-sifat kita, tidak disyaratkan oleh kemajemukan objek-objek yang konkret. Dengan demikian, Tuhan tidak bertindak melalui abstraksi, dan jika Dia mempunyai pengetahuan tentang hal-hal partikular, itu tidak melalui pengetahuan tertentu, tetapi karena Dia itu Sang Pencipta yang memiliki sepenuhnya dalam Diri-Nya segala sesuatu yang telah diciptakan-Nya. Otoritas Aristoteles pada opini Ibn Rusyd terlihat di sini. Otoritas itu tidak mutlak, tetapi filosof dari Stagira (Aristoteles—penerj.) itu bagi Ibn Rusyd adalah paradigma pengetahuan manusia, dan tugas Ibn Rusyd hanyalah melengkapi, menyistematisasi atau mengoreksi perincian-nya. Pemikiran Aristoteles baginya bukan hanya hal-hal yang di-

kemukakan kepada kita dalam buku-bukunya, tetapi segala sesuatu yang sesuai dengan teks-teks tersebut, sekalipun pemikiran itu muncul dalam samaran religius. Walaupun demikian, teks-teks Aristoteles perlu diluruskan dan dibersihkan dari semua tambahan Neoplatonik. Gagasan inilah yang memungkinkan Ibn Rusyd menemukan aksioma mendasar tentang metode kritik internal, mengetahui bahwa seorang penulis "mungkin" atau "tidak mungkin" mempunyai suatu pandangan tertentu. Intuisinya dalam soal ini sungguh mengagumkan, karena ia bekerja atas dasar bahan-bahan terjemahan yang sering cacat, dan ia tahu bagaimana melakukan koreksi di antara berbagai terjemahan itu, bagaimana menambal celah-celah yang ada dan bahkan bagaimana memperbaiki teks asli dengan memperhatikan maknanya.

Renan sama sekali tidak melihat adanya orisinalitas dalam karya Ibn Rusyd dalam hubungannya dengan Aristoteles. Sebaliknya, kita akan lebih menekankan perbedaan-perbedaannya. Akan tetapi, agak sulit menata hal-hal terperinci yang terpilah-pilah begini. Jika kita dapat berbicara tentang "pemikiran Rusydian" untuk melukiskan kesatuan ketiga teks filosofis/teologis tersebut di atas, yaitu *Fashl, Kasyf,* dan *Tahâfut*, yang menyingkap sintesis khas Islam Al-Muwahhidûn dan Aristotelianisme, tetapi tentang komentar-komentar atas Aristoteles itulah Latin Abad Pertengahan perlu membicarakan "Averroisme". Mengapa sebutan ini muncul, padahal nama para komentator lain tidak disematkan kepada suatu mazhab?

Kita dapat mempertimbangkan lima proposisi berikut ini sebagai karakteristik:

1. Dunia itu kekal.
2. Tuhan tidak mengetahui hal-hal partikular dan tidak ada pemeliharaan.
3. Tidak ada kehendak bebas.
4. Secara numeris, Akal Potensial itu satu seperti Akal Aktif. Kesimpulannya adalah, tidak ada imortalitas individu atau pertanggungjawaban moral individu.
5. Filsafat dan teologi saling berlawanan dan hal yang supranatural harus ditolak.

Butir yang terakhir itu, atau "teori kebenaran ganda" adalah pemahaman Ibn Rusyd yang lemah mengenai konsepsi hierarkis. Penolakan terhadap hal yang supranatural, dan beberapa tesisnya yang lain, hanya bersandar pada komentar-komentar. Pemikiran Ibn Rusyd sendiri telah dipaparkan di atas dan perlu ditambahkan di sini bahwa pandangannya tentang kehendak bebas bercampur baur, walaupun masih tetap fleksibel karena ia jelas-jelas menentang jabariahnya Ibn Tûmart, yang darinya seperti dari yang lain, ia begitu banyak berutang pemikiran.

Ada butir keempat, yang oleh St. Thomas Aquinas digambarkan sebagai "kekeliruan yang memalukan". Benar bahwa sintesis Ibn Rusyd mengenai topik ini berbeda dari penyelidikan yang dilakukan oleh Aristoteles. Yang terakhir ini adalah seorang naturalis yang dalam segala bidang (mekanisme kesadaran, sebab-akibat wujud) mengikuti logika pengamatan. Ibn Rusyd ternyata lebih sistematis daripada Aristoteles dan ia mempersatukan *noetic**, metafisika sebab-akibat dan astronomi. Alasan penyatuan ini tampaknya harus dicari dalam keniscayaan gerak dari filsafat nonkreasionis bagi alam semesta yang diciptakan oleh pikiran. Singkatnya, Aristoteles enggan menjawab persoalan sangat penting ini, "Di manakah muncul bentuk yang menerima materi yang siap untuk menerimanya?" Ibn Rusyd menentang pandangan Plato dari Themistius yang kembali kepada jiwa dunia yang terpisah dari materi. Suatu wujud yang imaterial dapat bertindak terhadap materi dan memberinya suatu bentuk hanya melalui perantaraan wujud-wujud material yang tidak berubah, yaitu benda-benda langit. Akan tetapi, perlu juga dihindari keberatan Al-Ghazâlî terhadap Ibn Sînâ bahwa penggerak pertamanya para filosof pasti suatu 'badan" (Matahari, Langit tertinggi, atau sesuatu yang lain). Ibn Tûmart telah menegaskan tindakan Kebijaksanaan Ilahi untuk menciptakan suatu dunia yang terorganisasi secara sempurna, dan itu hanya berdasarkan atas keniscayaan-Nya sendiri, tanpa suatu model luar. Jadi, mungkin sekali kita memahami penggerak pertama dalam hubungannya dengan akal, karena di sini filsafat dan teologi sepakat:

* Dalam bahasa Yunani, *noétikos* berarti akal. Adapun *noetic* berarti yang berhubungan dengan akal—peny.

> Para filosof ... hanya memahami ... dengan prinsip yang membedakan bahwa yang ditentukan oleh kebijaksanaan dalam ciptaan itu sendiri adalah sebab akhir, karena—menurut mereka—tidak ada kuantitas atau kualitas dalam suatu wujud apa pun yang tidak memiliki tujuan yang didasarkan atas kebijaksanaan itu, tujuan yang pasti merupakan suatu keniscayaan dalam sifat tindakan wujud ini atau yang ada di dalamnya, yang didasarkan atas prinsip superioritas.
>
> (Van Den Bergh, 1969: 248-9)

Kebijaksanaan Ilahi menetapkan suatu dunia yang teratur dengan membolehkan bentuk-bentuk potensial itu memengaruhi tindakan tersebut. Dengan begitu, bentuk-bentuk potensial itu mengumpulkan individu-individu konkret dalam hubungannya dengan genus dan spesies. Sebaliknya, ruh manusia, melalui abstraksi, dapat menciptakan eksistensi bentuk-bentuk yang terpisah. Ini sekaligus merupakan tindakan manusia yang paling khas dan yang mengaitkan kita dengan Tuhan. Ini bukan Neoplatonisme, tetapi lahir dari inti problematika Rusydian. Hanya yang konkretlah yang riil, dan intelijibilitas (*ma'qûlât*) bentuk-bentuk itu pasti bersesuaian dengan suatu tingkatan pada struktur hierarkis maujud yang di dalamnya mereka bisa jadi mempunyai status intelektual murni. Ibn Rusyd menemukan status intelektual murni itu dalam akal-akal yang terpisah, yang menggerakkan benda-benda langit, seperti seorang pencinta digerakkan oleh orang yang dicintai, dan dengan gerak universal dan kontinu tanpa karakter individual yang hanya berasal dari indra dan imajinasi.

Dengan demikian, status akal bertumpu pada gagasan ilmiah tentang struktur hierarkis alam semesta. Memahami berarti mengonseptualisasikan yang riil, maksudnya mentransendensikan intelijibilitas sampai kita mencapai kebijaksanaan yang mengatur segala sesuatu. Doktrin kesatuan akal ini mempersatukan tema-tema pemeliharaan dunia, struktur hierarkis alam semesta, dan peran akal manusia yang berputar ibarat sebuah engsel di sekeliling gagasan kekekalan intelijibilitas. Yang terakhir ini berakar pada upaya Aristoteles dalam menentang kaum Megarian dan Plato,

karena ia menuntut pengulangan kontak dengan yang konkret untuk menjustifikasi penisbahan suatu konsep oleh pikiran tunggal, sebagaimana halnya Ibn Rusyd meminta kita untuk bergerak melampaui pengalaman individual sedemikian rupa sehingga yang intelijibel itu selalu dapat dipikirkan. Akal Material, disebut demikian karena ia dapat diubah menjadi sesuatu oleh materi primer, senantiasa berpikir dalam aktivitas spesies manusia, yang diasumsikan kekal, dan melaluinya yang intelijibel juga kekal. Seorang individu kehilangan kontak itu hanya karena lenyapnya bentuk-bentuk imajinasi yang dapat rusak.

Jadi, kebijaksanaan itu transenden bagi individu. Orang bijak menemukan kebahagiaannya ketika menjadi subjek, tempat kebijaksanaan ini mengaktualisasikan dirinya. Filsafat adalah urusan seluruh manusia dan apa yang personal dalam pemikiran seorang individu berasal dari imajinasi dan karena itu mudah hilang. Jenis pendekatan ini biasanya diperluas ke filsafat politik. Di samping komentar yang sepenuhnya teoretis atas *Nicomachean Ethics*, Ibn Rusyd juga mewariskan kepada kita komentar lain atas *Republic,* karya Plato, yang berisi rujukan terus-menerus terhadap peristiwa-peristiwa masa itu. Pilihan pada dialog Platonik dijelaskan oleh fakta bahwa Ibn Rusyd tidak mengetahui terjemahan *Politics,* karya Aristoteles, dan ia membahas sebagian dari teks yang hanya memuat argumen-argumen demonstratif saja, dengan membiarkan apa yang dipahaminya sebagai sesuatu yang bersifat dialektis atau mitologis, dan mengakhiri penjelasannya itu dengan tema-tema psikologis dan epistemologis filsafat Peripatetik. Ini patut dicatat karena, dalam bagian filsafat lainnya, Ibn Rusyd sadar akan perbedaan tajam antara Plato dan Aristoteles dan tidak mencoba menyelaraskan kedua pemikiran itu seperti dilakukan Al-Fârâbî. Ia mengikuti cara Al-Fârâbî dalam hal memperlakukan kesesuaian-kesesuaian antara filsafat politik dan hukum agama. Namun, sebagai seorang faqih ia menekankan keunggulan yang terakhir. Ia menerima kesimpulan penting politik Plato, walaupun Aristoteles mengoreksinya, dan bahkan mengklaim bahwa gagasan politik Plato itu dapat diterapkan, tetapi, bagi Plato, syarat-syarat yang diperlukan tidak bisa direalisasikan jika tidak ada penguasa yang tercerahkan. Ia

mengadaptasi uraian tentang degradasi rezim-rezim politik dengan sejarah negerinya. Ia melihat peperangan tak kenal henti sebagai syarat bagi pelaksanaan kebajikan di negerinya. Ia bahkan lebih menyukai pilihan Plato yang sangat radikal, bukan hanya berkenaan dengan Aristoteles, melainkan juga bagi tradisi Muslim. Ia juga mencela keras, misalnya, ketidakbermanfaatan wanita yang dipaksakan pada masanya.

Pemikiran politik juga merupakan sarana untuk menyatukan analisis-analisis yang dibuat sebelumnya dalam bidang logika dan retorika (yang dijadikan oleh Abad Pertengahan sebagai bagian dari *Organon*). Dengan menyepakati cara paham Al-Muwahhidûn membentuk hierarki, Ibn Rusyd, yang menolak hal-hal yang tidak meyakinkan dalam filsafat, tetap mempertahankan—bagi orang awam—sebagian besar argumen retoris guna membantu membimbing mereka kepada kepercayaan yang baik sehingga menimbulkan perbuatan baik. Karena itu, warga negara yang merasa terpanggil kepada tanggung jawab harus berjuang melawan argumen-argumen persuasif yang pada mulanya melatih mereka, dengan membangkitkan argumen-argumen demonstratif. Ini, sekali lagi, merupakan suatu serangan atas metode-metode *kalâm*. Misalnya, teori tentang hukuman seharusnya ditafsirkan dengan cermat sebab, menurut Ibn Rusyd, jika teori itu diartikan secara harfiah, ia bertentangan dengan keseimbangan baik dan buruk karena ia berubah menjadi tindakan hanya jika pahalanya tampak cukup atau ketakutan itu cukup mengganggu.

Pernyataan Platonik tentang keniscayaan pengetahuan yang tetap untuk menjaga bahasa bersama dan, dengan demikian, komunitas sosial, jelas-jelas menjadi basis pemikiran Rusydian, mulai dari yang tertuang dalam risalah tentang hukum hingga komentarnya atas *Republic*. Pemikiran Ibn Rusyd di atas tidak hanya mencakup karya-karya logika, tetapi juga karya ilmiah. Seperti Plato, Ibn Rusyd juga membandingkan penguasa politik dengan dokter, dan yang terakhir ini (menurut *Kulliyyât*) bertindak sesuai dengan masing-masing kasus, seraya mempertimbangkan tatanan alam, dalam rangka memberikan kepada keduanya suatu pendekatan yang diatur oleh hukum-hukum untuk menemukan

kebenaran. Semua itu berpuncak pada penegasan terhadap kesatuan akal yang "mengejawantahkan" stabilitas pemikiran ini dalam diri manusia.

Meskipun demikian, sintesis ini tetap mengandung paradoks. Paradoks dalam dirinya sendiri karena bersifat publik sekaligus juga elitis. Paradoks dalam pengungkapannya, karena Ibn Rusyd sendiri sukses dalam membawa filsafat keluar dari kekumuhan tempat yang selama ini ia dipasung, yang memperlihatkan bahwa Ibn Rusyd adalah seorang guru yang sangat menonjol karena jumlah muridnya, tetapi kurang berhasil dalam menyesuaikan dengan sistem pendidikan, dan tetap terkucil sekalipun cukup populer (Urvoy, 1978: 178–179). Bahkan, murid-muridnya tidak menyebarkan filsafatnya. Ahli logika, Ibn Thumlûs, yang mungkin merupakan salah satu muridnya, tidak mengutipnya dan malahan mengaku dirinya sebagai murid Al-Fârâbî, atau malah melakukan penggabungan paham Al-Muwahhidûn dan ajaran Al-Ghazâlî. Ibn Sab'în menyatakan bahwa Ibn Rusyd senantiasa mudah menerima apa saja dari Aristoteles. Ibn 'Arabî sendiri menceritakan kepada kita kisah ketika ia pada masa belianya pernah menyerang filosof tua itu dengan menunjukkan kepadanya kontradiksi dalam semua karyanya. Baru pada abad ke-13 H/abad ke-19 M orang-orang Arab tertarik lagi pada Ibn Rusyd dan dalam iklim polemik yang telah lama menyelewengkan makna penemuan kembali ini. Keistimewaannya hanya karena ia diterima di luar dunia Muslim, khususnya di kalangan penulis Yahudi, yang mempunyai andil dalam memperkenalkannya ke Barat Latin, yang akhirnya mengkhianatinya, meskipun mereka juga tahu bagaimana memberikannya penghargaan yang semestinya baginya.[]

24



Ibn Sab'în

Abû Al-Wafa Al-Taftazani dan Oliver Leaman

'Abd Al-Haqq ibn Ibrâhîm Muhammad ibn Nashr adalah filosof-sufi Andalusia, yang dikenal di Eropa Kristen karena jawabannya terhadap pertanyaan yang diajukan kepadanya oleh Frederick II, penguasa Sicilia. Ia dikenal dengan nama Ibn Sab'în, dan kadang-kadang Quthb Al-Dîn (Kutub Agama) atau Abû Muhammad. Ibn Sab'în adalah keturunan Arab dan berasal dari latar belakang terpandang. Ia lahir pada 614 H/1217 M di Valle de Ricote, Nurcia. Di situ, ia belajar bahasa dan sastra Arab, teologi Islam, *fiqh* Mâliki, serta logika dan filsafat. Ia menjadi seorang sufi terkemuka dan mempunyai banyak pengikut.

Pada 640 H/1242 M, ia hijrah ke Afrika Utara bersama sebagian muridnya dan menetap di Ceuta. Selama menetap di Ceutalah, ia menerima empat pertanyaan filosofis dari Frederick II mengenai Aristotelianisme. Kemudian, ia mengadakan perjalanan ke Mesir sekitar 646 H/1250 M. Para faqih Afrika Utara sebelumnya memperingatkan kepada para faqih Mesir tentang apa yang dianggap sebagai kepercayaan dituduh sebagai Ibn Sab'în kepada panteisme yang bid'ah, sehingga ia dimusuhi para pemikir Mesir, semisal Quthb Al-Dîn Al-Kastalânî. Ibn Sab'în bertolak ke Makkah, dan di sana ia tetap tidak menonjolkan diri. Ia dituduh sebagai penganut Syi'ah, padahal Mesir sejak Sultan Saladin (Shalahudin) menjadi Sunni.

Kehidupan Ibn Sab'în yang tenang di Makkah memberinya banyak waktu untuk menyelesaikan sebagian tulisannya. Di Makkah pulalah, ia merancang draf baiat komunitas Makkah kepada penguasa Afrika, Sultan Zakariyyâ ibn Abû Ḥafsh. Ia juga menjalin hubungan dengan murid Ibn 'Arabî, Najm Al-Dîn ibn Isrâ'îl. Ia pun berhubungan baik dengan penguasa Yaman, Al-Muzhaffâr Syams Al-Dîn Yûsuf. Namun, hubungannya dengan wazir Al-Muzhaffâr, yang antropomorfis, agak kurang bersahabat. Selama dua tahun terakhir kehidupannya, ia diserang habis-habisan oleh para faqih di Makkah sehingga ia berpikir untuk pindah ke India. Ia meninggal di Makkah pada 669 H/1270 M. Sebagian orang berpendapat bahwa ia bunuh diri, sebagian lainnya menduga ia diracun oleh sang wazir.

Ibn Sab'în menulis empat puluh satu karya, sebagian besar di antaranya telah lenyap. Karya terbesarnya adalah *Budd Al-'Ârif. Rasâ'il,* karyanya dan jawabannya terhadap pertanyaan Frederick II, banyak mengungkapkan kepada kita pandangan filosofisnya. Gayanya sangat *esoterik* dan bacaan rujukannya sangat luas, mencakup filsafat Yunani, filsafat-filsafat Timur kuno, seperti Hermetisisme, Zoroastrianisme, dan Hinduisme. Ia gemar dan akrab dengan karya-karya Al-Fârâbî dan Ibn Sînâ, bagian timur Dunia Islam, dan dari kalangan para pemikir Andalusia, ia sangat akrab dengan karya Ibn Bâjjah, Ibn Thufail, dan Ibn Rusyd. Ia juga akrab dengan *Rasâ'il* Ikhwân Al-Shafâ' dan bersandar pada sains Islam dan pemikiran sufi.

Ibn Sab'în adalah pengikut tarekat Syûziyyah yang didirikan oleh Al-Syûzî dari Seville. Syûziyyah merupakan kelanjutan dari mazhab yang dibangun Ibn Masarrah (269–319 H/882–931 M). Mazhab ini berpengaruh khususnya di kalangan sufi Andalusia yang mempunyai kecenderungan filosofis. Meskipun demikian, dalam merujuk Ibn Masarrah dan para pengikutnya, Ibn Sab'în sangat kritis seperti halnya terhadap Ibn 'Arabî, tokoh yang pemikirannya ia anggap "menyimpang". Ibn Sab'în membentuk kelompok sufi yang kemudian dikenal dengan sebutan Sab'îniyyûn. Kelompok sufi ini menempuh jalan eklektik dengan menggabungkan unsur-unsur Yunani, Islam, dan Timur kuno. Bentuk tasawuf ini bertahan sampai

masa Ibn Taimiyyah (w. 728 H/1328 M), yang mencela pengikut aliran sufi ini di Iskandariah tatkala ia berkunjung ke kota itu. Karyanya, *The Book of the Alexandrian Issues,* yang merupakan jawaban terhadap ahli bid'ah panteis Sab'îniyyah, ditujukan kepada bentuk tasawuf ini. Salah seorang pengikut aliran Sab'îniyyah, yaitu Abû Al-Hasan Al-Syusytârî, mengembangkan suatu varian yang khas tetapi masih terkait dengan jalan Sab'îniyyah.

Panteisme Ibn Sab'în didasarkan pada konsep *wahdah al-wujûd,* suatu gasasan yang menyatakan bahwa hanya Tuhanlah yang benar-benar ada. Tidak ada basis nyata bagi perbedaan antara eksistensi Tuhan dan selain Tuhan. Eksistensi Tuhan bukan suatu sifat yang ditambahkan pada esensinya-Nya, eksistensi sebaliknya merupakan suatu realitas tunggal yang secara esensial permanen. Bentuk panteisme ini berbeda dengan pandangan sufi lainnya tentang kesatuan wujud dalam arti bahwa Ibn 'Arabî, misalnya, mengakui eksistensi hal-hal yang mungkin (relatif atau nisbi). Ibn Sab'în menyebut pandangannya *wahdah al-wujûd* murni, atau serba meliputi, yang dengan gagasan persatuan dengan Tuhan dan Tuhan sendiri dipisahkan dan dilepaskan dari setiap paparan dan nama. Eksistensi mutlak Tuhan adalah sumber dari segala sesuatu yang sudah, sedang, dan akan ada. Eksistensi material sama dengan eksistensi spiritual mutlak. Wujud lebih bersifat spiritual daripada material. Ia kadangkala membandingkan eksistensi dengan lingkaran, dengan keliling eksistensi mutlak dan menguasai atau membatasi eksistensi wujud yang berada di dalam lingkaran itu. Sebenarnya, tidak ada perbedaan nyata antara kedua bentuk eksistensi tersebut, karena esensi dari keduanya sama. Yang absolut dapat disaksikan pada yang relatif, dan persatuan antara keduanya adalah sempurna. Ia terkadang menganggap eksistensi mutlak Tuhan dan wujud-wujud relatif ibarat hubungan antara bentuk dan materi. Ibn Sab'în menyandarkan pandangannya ini dalam beberapa ayat Al-Quran tertentu seperti, *"Dialah Yang Awal dan Yang Akhir"* (QS Al-Hadîd [57]: 3), dan *"Segala sesuatu pasti binasa, kecuali wajah-Nya"* (QS Al-Qashash [28]: 88).

Panteisme Ibn Sab'în merupakan basis bagi konsepnya mengenai gnostik yang murni. Konsep ini mirip dengan konsep beberapa sufi lain, semisal Ibn 'Arabî dan Al-Fârâbî ketika mereka me-

nulis tentang *al-ḥaqîqah al-muḥammadiyyah* atau *Al-Quthb*, dan 'Abd Al-Karîm Al-Jilî ketika membahas manusia yang sempurna (*al-insân al-kâmil*). Seorang *'ârif* adalah orang yang paling sempurna di antara manusia-manusia yang lain. Ia mencapai keesaan sejati dan berbeda ketika coba dibandingkan dengan setiap pendahulunya. Mereka memadukan dalam dirinya kesempurnaan faqih teolog, filosof, dan sufi. Ia lebih besar daripada para ahli tersebut dalam arti ia memiliki pengetahuan khusus, yaitu makrifat sejati, yang merupakan pintu gerbang kepada Nabi yang darinya segala sesuatu berasal. Ibn Sab'în agak ragu apakah dirinya memenuhi syarat menjadi *'ârif* (gnostikus) yang sejati seperti itu. Dalam *Budd Al-'Ârif*-nya, ia mencoba mempersoalkan logika Aristotelian dan menggantinya dengan logika "iluminatif" yang baru. Logika gnostik dicapai bukan melalui penalaran, melainkan melalui intuisi dan menghindari kemajemukan Aristotelianisme. Logika ini menghasilkan kesimpulan bahwa bentuk-bentuk logis adalah bawaan dan bahwa keenam terma dalam logika (genus, spesies, diferensia, sifat, aksiden, dan pribadi) yang mengesankan kemajemukan sebetulnya ilusif (khayali) belaka, seperti halnya kesepuluh kategori. Meskipun keenam terma logis itu boleh jadi bervariasi, sesungguhnya mereka menunjuk pada kesatuan mutlak eksistensi. Di sini, ia mempermasalahkan Ibn Rusyd, yang mempunyai pandangan sama dengan Aristoteles bahwa kategori-kategori itu mustahil diidentikkan dengan masuk ke dalam satu genus saja.

Ibn Sab'în memperluas panteismenya ke bidang-bidang pemikiran filosofis sufi lainnya. Misalnya, ia berpendapat bahwa jiwa dan rasionalitas manusia tidak mungkin mempunyai eksistensi riil sebagai fenomena independen. Eksistensi mereka berasal dari Yang Satu, dan Yang Satu mustahil diperbanyak. Baik dan jahat sama dari sudut pandang eksistensi. Karena eksistensi itu Satu, dan mutlak Baik, bagaimana mungkin kejahatan itu muncul? Lebih jauh dikatakan, gnostik sejati tidak mungkin digambarkan dengan bahagia, baik, atau sempurna, karena ia adalah Kebahagiaan, Kebaikan, dan Kesempurnaan itu sendiri. Kritik utama Ibn Sab'în terhadap pemikir lainnya, adalah bahwa mereka kurang menekankan kesatuan segala sesuatu seperti yang ditunjukkan dalam prinsip *waḥdah al-wujûd*. Sebab, jika prinsip ini dipahami sebagaimana yang seharusnya dipikirkannya, jenis-jenis pembagian

dan pemilahan yang biasa kita buat semata-mata merupakan petunjuk akan suatu realitas yang lebih besar dan sepenuhnya bersatu. Kita dapat menyaksikan ini dengan jelas ketika kita meneliti bagaimana ia menganalisis konsep pengetahuan. Oleh karena itu, ia menjadi sangat kritis terhadap pendekatan para *falâsifah*. Mereka mengajukan gagasan bahwa pikiran, dan intelek khususnya, sebenarnya merupakan sarana untuk memperoleh pengetahuan. Kita dapat membersihkan pikiran dan secara bertahap dapat memperoleh lebih banyak lagi pengetahuan, yang akhirnya membawa kita dapat melakukan kontak dengan Akal Aktif, yang menggambarkan tingkat pengetahuan tertinggi yang diduga oleh para filosof dapat terealisasi.

Ibn Sab'în menghina teori ini. Ia mendasarkan pendapatnya pada hadis yang menyatakan bahwa *"Yang pertama-tama diciptakan Tuhan adalah intelek, kemudian Tuhan menitahkan intelek itu mendekat, ia pun mendekat, lalu Dia memerintahkannya menjauh, maka ia pun menjauh"*. Ia menggunakan hadis ini untuk menunjukkan bahwa intelek tak lebih dari sekadar ciptaan Tuhan, sehingga tidak ada masalah apakah yang sesungguhnya mempersatukan dan mengetahui siapa yang menciptakannya. Kita tidak perlu berpikir bahwa pengetahuan itu terdiri dari proses terpotong-potong seperti dilukiskan para *falâsifah* yang pada gilirannya dapat menghasilkan kemajuan bertahap menuju, tetapi tidak pernah benar-benar sampai pada, Tuhan. Karena kita adalah ciptaan Tuhan, wajarlah jika kita berharap dapat memahami Tuhan, meskipun jelas bukan dengan cara yang mudah dan lapang. Dalam Al-Quran, dikatakan bahwa Tuhan telah mengajarkan kepada Adam nama-nama (QS Al-Baqarah [2]: 29) dan Dia telah mengutus Adam ke bumi sebagai khalifah (wakil) Tuhan, yang memiliki pengetahuan tentang dunia dan maksud-maksud Tuhan yang terkait dengannya. Dengan demikian, jelas bahwa kita memiliki sifat-sifat Ilahi, dan jika kita ingin lebih dekat dengan Tuhan, kita perlu terlibat dalam proses memahami dan menyelami rahasia-rahasia yang telah Dia berikan kepada kita.

(Profesor Taftazânî meninggal sebelum menuntaskan bab ini, dan bab ini kemudian diselesaikan oleh Oliver Leaman.)[]

25 Ibn Khaldûn

Abderrahmane Lakhsassi

Kehidupan dan Karyanya

Kehidupan

Abû Zaid 'Abd Al-Rahmân ibn Khaldûn Al-Hadramî[1] lahir di Tunis pada 732 H/1332 M dan meninggal di Kairo pada 808 H/1406 M, setelah lima tahun sebelumnya bertemu dengan Tîmûr Lenk (Tamerlane) di luar tembok Kota Damaskus. Semasa dengan Dinasti Mariniyyah di Maroko, Banû 'Abd Al-Wâdid di Maghribi tengah (Aljazair), Dinasti Hafshiyyah di Ifriqiya (Tunisia), Nashiriyyah di Granada, dan Mamluk di Mesir, ia kenal akrab dengan semua rezim tersebut dan tinggal berturut-turut di istana mereka. Pekerjaannya yang bermacam-macam di dalam lingkungan kekuasaan politik ini memberinya kekayaan berharga: mereka memungkinkan Ibn Khaldûn mengalami dan menghayati permainan politik di wilayah Barat Muslim dan mempunyai kontak langsung dengan dunia kesukuan di Afrika bagian barat laut. Dari kedua jenis pengalaman ini, ia menarik kesimpulan teoretis yang sangat penting yang dikerangkakan secara garis besar dalam *Muqadaimah*-nya. Seluruh perjalanan hidupnya dapat dibagi menjadi dua fase utama: periode di wilayah Barat Muslim dan fase Mesir Ada dua kejadian besar yang memengaruhi kehidupannya selama periode pertama:

Tragedi Hitam (748-9 H/1348-9 M) yang telah menewaskan sebagian besar gurunya dan khususnya orangtuanya sendiri; dan pembunuhan terhadap sahabat sekaligus pesaingnya, Lisân Al-Dîn ibn Al-Khathîb, pada 774 H/1374 M.

Ibn Khaldûn muda dididik dalam suatu lingkungan yang sangat dipengaruhi budaya tradisional. Kakeknya adalah salah seorang menteri dalam Istana Hafshiyyah di Tunis, dan ayahnya—tanpa menjadi seorang sarjana—sudah paham betul kondisi masa itu. Walaupun belajar kepada orangtuanya, pendidikan intelektual Ibn Khaldûn yang sesungguhnya dimulai ketika banyak sarjana "diangkut" ke tempat kelahirannya oleh Sultan Mariniyyah Abû 'Inân dari Fez dan Tlemcen. Setelah itu, pada 755 H/1354 M, ia masuk ke istana Sultan di Maroko sebagai anggota Dewan Ulama Sultan dan berakhir dengan pengangkatannya sebagai salah seorang sekretaris sultan. Di istana itu, ia melewatkan waktu selama delapan tahun untuk mengabdi pada sultan sekaligus belajar dari beragam ulama—kebanyakan berasal dari Qarawiyîn, Granada, dan Tlemcen—yang terpikat oleh Istana Mariniyyah. Ibn Khaldûn muda yang ambisius tidak kehilangan peluang untuk menarik keuntungan di Fez dari khazanah ilmu agama para ulama yang waktu itu dipandang sangat bergengsi di wilayah Barat Muslim. Tiga tahun sebelumnya, ia menempati jabatan pengurus rumah tangga istana (*hâjib*) di Bougie (Aljazair). Dengan demikian, dimulailah petualangan diplomatik dan politik Ibn Khaldûn di wilayah Barat Muslim. Jika, dalam batas-batas pendidikan kesarjanaannya, masa tinggalnya di istana Mariniyyah ternyata begitu penting dalam meraih suatu basis intelektual yang solid dalam ilmu-ilmu fiqih, sejarah, sastra, dan filsafat, dua tahun berikutnya di Granada dapat dianggap mengakhiri pembentukan intelektualnya.

Pada 764 H/1362 M, Ibn Khaldûn untuk pertama kalinya bertolak menuju negara kakeknya, yaitu Spanyol Muslim. Di situ, ia menjadi Duta Besar Sultan Granada, Muhammad V, untuk Pedro Sang Zalim, Raja Castile. Selama persinggahan di ibu kota Mariniyyah, ia diperkenalkan dengan Muhammad V dan juga dengan wazirnya terkemuka, Ibn Al-Khathîb. Namun, dua tahun kemudian, ia bertolak ke Bougi setelah merasa bahwa kedua mitranya itu tidak lagi mempunyai perasaan yang hangat kepadanya.

Tujuh tahun berikutnya (766-774 H/1365-1372 M) digunakan untuk mengembara antara Buogie, Biskra, dan Tlemcen, sebelum ia kembali ke Fez dalam persinggahan keduanya selama dua tahun. Periode Ibn Khaldûn di Maghribi bagian tengah mungkin merupakan masa paling labil dalam hubungannya dengan karier politiknya dan pengalamannya berhubungan dengan para penguasa dan petualang politik. Jika pengalaman ini merupakan pengalamannya yang terburuk secara politik, tidak demikian dari segi perkembangan intelektualnya. Yang diperolehnya selama tujuh tahun ini adalah pengetahuan langsung tentang lingkungan kesukuan. Sebagai seorang *hâjib* di Bougie, ia ditugaskan mengumpulkan pajak dari suku-suku yang ada dengan cara dan perangkat apa pun.

Setelah kegagalan diplomatiknya di Maghribi tengah, Ibn Khaldûn pertama kali memutuskan untuk pergi ke Maroko dan kemudian ke Andalusia, hanya untuk kembali lagi di Maghribi tengah setelah menghilang selama tiga tahun. Selama masa menjelang pengunduran dirinya yang terakhir ke Afrika barat laut, ia, sekali lagi, memegang jabatan pengurus rumah tangga Istana Bougie. Bersamaan dengan itu, pada 776 H/1374 M, Ibn Al-Khathîb dijebloskan ke dalam tahanan dan, setahun kemudian—jika bukan kurang dari itu—Ibn Khaldûn melanjutkan pengasingan intelektualnya.

Ketika suku Banû 'Ârif memberikan perlindungan dan juga menyambut Ibn Khaldûn dengan baik di kubu pertahanan mereka, Qal'at ibn Salamah, selatan Bougie antara Tlemcen dan Biskra, Ibn Khaldûn baru berusia empat puluh lima tahun. Di Qal'at, ia mulai memikirkan sejarah dan negara-negara Berber secara mendalam dan sibuk menulis *Kitâb Al-'Ibar*, yakni *Muqaddimah* dan sejarah bangsa Berber. Setelah empat tahun, sejak 776-780 H/1374-1378 M, Ibn Khaldûn merampungkan rancangan awalnya. Kemudian, ia bertolak ke Tunis yang dahulu ditinggalkannya dahulu ketika ia baru berusia dua puluhan. Tetapi, bahkan di kota kelahirannya pun ia tidak menemukan ketenangan yang kini sangat dirindukannya. Karena itu, ia memutuskan untuk menunaikan haji dan meninggalkan Tunis menuju Mesir.[2]

Selama lebih dari seperempat abad, Ibn Khaldûn terlibat langsung dalam pergolakan politik di wilayah Barat Muslim yang

berlangsung sepanjang abad ke-8 H/ke-14 M. Ia mengalami intrik-intrik istana, penahanan, kekuasaan, dan wewenang dengan kemuliaan dan *prestise*, juga menjalani kehidupan gurun dan pedalaman bersama dengan berbagai suku. Pelarian dirinya dari tanah airnya sendiri ke Timur Arab menjadi sangat penting. Ada dua kejadian penting di Mesir yang dapat dianggap memengaruhi kehidupannya: kehilangan keluarga di dekat Pantai Aleksandria, yang baru bergabung bersamanya dua tahun setelah kedatangan di situ, dan perkenalannya dengan penguasa Tatar di Suriah.

Ibn Khaldûn sudah dikenal orang Mesir lewat *Muqaddimah* sebelum kehadirannya di situ.[3] Setelah diperkenalkan dengan Sultan Al-Zhâhir Barqûq tahun berikutnya, dan sebelum menjalankan ibadah hajinya pada 789 H/1387 M, ia diangkat sebagai profesor di Madrasah Qamhiyyah dan Hakim Agung Mâlikî di Kairo. Namun, caranya memahami dan menetapkan persoalan hukum segera mengundang kritik orang Mesir, dan setelah setahun menjabat di pengadilan, ia diganti. Dalam mazhab Zhahiriyyah yang baru berdiri, ia kemudian dicalonkan sebagai guru besar fiqih Mâlikî.

Sekembalinya dari Makkah, Ibn Khaldûn diangkat sebagai profesor hadis di Madrasah Sarghatmash, dan sebelum berjumpa dengan Tîmûr, pada 791 H/1389 M, ia ditunjuk menjadi syaikh pada Institut Sufi Baibar dan menerima jabatan tersebut pada tahun itu juga. Sekali lagi, ia dicalonkan sebagai Hakim Mâlikî dan dicopot dari jabatannya setelah lebih dari setahun memegangnya. Selang waktu antara perkenalannya dengan penguasa Tatar untuk berunding pada 803 H/1401 M dan saat kematiannya, ia menduduki kembali jabatannya sebagai Hakim Mâlikî keempat kalinya dan kehilangan posisi itu dalam tiga kesempatan.

Selama hayatnya di Mesir, Ibn Khaldûn terus memikirkan tentang negara dan tetap menjalin kontak dengan wilayah Barat Muslim. Setelah menulis sebuah laporan deskriptif terperinci tentang dinasti-dinasti barat laut untuk Tîmûr, ia dengan cermat dan hati-hati memberi informasi kepada Sultan Fez tentang penguasa Tatar tersebut dan kelompoknya, dalam sebuah surat yang panjang. Ia pun bekerja keras demi pulihnya hubungan politik

antara Mesir dan rezim-rezim Maghribi. Di samping memberikan kuliah-kuliahnya—terutama mengenai hadis dan fiqih Mâlikî—ia juga terus melakukan studi dan menjalankan riset. Kenyataannya, Ibn Khaldûn senantiasa menambahkan, mengoreksi dan memoles "sejarah dunianya yang mendalam" (*Q*, 1: 7; *R*, 1: 12) dan yang kemudian dikenal dengan *Muqaddimah*, dan autobiografinya digarap hingga hanya beberapa bulan sebelum kematiannya pada 808 H/1406 M.

Karya

Selama masa kehidupannya di wilayah Barat Muslim, selain disibukkan dengan pekerjaan-pekerjaan diplomatik dan politiknya, Ibn Khaldûn banyak menggunakan waktunya untuk belajar, mengajar, dan menulis. Secara umum dapat dikatakan bahwa ia tak henti-hentinya berusaha memuaskan dua kebutuhan dasarnya: *pertama* tindakan politik dan *kedua* pengetahuan ilmiah (Nassar, 1967: 25-6). Sementara ia gagal dalam mencapai tujuan pertama demi kepuasan, ia berhasil meraih yang kedua—meskipun relatif terlambat dalam hidupnya, di Qal'at ibn Salamah. Tetapi, sebelum 776 H/1376 M, ia telah menulis banyak risalah, walaupun kurang begitu penting. Mayoritas karyanya terkemudian berhubungan dengan persoalan-persoalan teologico-filosofis.[4]

Buku pertama, yaitu *Lubâb Al-Muḥashshal*, diselesaikan atas bimbingan guru yang dicintainya, Al-Âbilî, pada waktu Ibn Khaldûn baru berusia sembilan belas tahun dan masih berada di Tunis. Buku yang terakhir, yaitu sebuah komentar atas puisi *rajaz* mengenai *ushûl al-fiqh* karya Ibn Al-Khathîb, mungkin dikerjakan di Granada, sekitar 765 H/1363 M, ketika ia berusia tiga puluh dua tahun. Buku-buku lainnya pasti dikerjakan antara dua tahun itu, selama tinggalnya yang pertama di Fez.

Masih ada sebuah karya lagi sebelum *Kitâb Al-'Ibar*, yaitu *Syifâ' Al-Sâ'il*, yang ditulis selama masa singgahnya yang kedua di Fez sekitar 775 H/1373 M (Peréz, 1991: 17-20). Ia tidak melontarkan sepatah kata pun berkenaan dengan teks ini (yang merupakan sumbangan nyata bagi mistisisme Islam) dalam autobiografinya.

Baik mereka yang agak heran dengan sikap diamnya mengenai karya-karya ini maupun mereka yang menolak kepengarangannya karena alasan yang sama, sering lupa bahwa suatu autobiografi tentu subjektif, dan berbeda dengan sebuah biografi. Sementara yang terakhir mencoba objektif, yang pertama melihat dirinya sendiri sebagai pengarang dan meminta orang lain untuk memahami dirinya.[5] Ibn Khaldûn bisa jadi ingin dikenal hanya karena karyanya tentang sejarah, dan, baginya, tidak ada lagi yang perlu disebutkan dalam autobiografinya yang, sebetulnya, sengaja dikaitkan, dalam bentuk sebuah apendiks, dengan *Kitâb Al-'Ibar*.

Meskipun demikian, dalam pengunduran dirinya dari pergolakan politik di wilayah Barat Muslim, politisi yang sinis dan ambisius itu kini menggunakan waktu hampir empat tahun untuk merenung dan menulis. Hasilnya yaitu *Kitâb Al-'Ibar*, sebuah karya monumental tentang sejarah dunia Abad Pertengahan yang terfokus pada kekuasaan Muslim dan diawali dengan pendahuluan (*muqaddimah*) yang panjang. Buku independen ini merupakan yang pertama dari tujuh jilid. Enam jilid sisanya membentuk dua himpunan yang signifikan: buku dua (jilid dua hingga lima) berhubungan dengan sejarah dunia hingga masa Ibn Khaldûn, dan buku tiga (jilid enam dan tujuh) berkenaan dengan sejarah dunia Muslim wilayah Barat.[6]

Yang dapat dikatakan tentang *Kitâb Al-'Ibar* adalah bahwa rencana awal Ibn Khaldûn yaitu menulis sejarah Afrika barat laut (buku ketiga) yang tentangnya—sebagaimana dikatakannya sendiri—ia mempunyai pengetahuan langsung (*R*, 1: 65, *Q*, 1: 52). Kemudian, selama ia kembali untuk yang pertama kali—dan hanya sekali itu—ke Tunis, dan terutama ketika berada di Mesir, ia menambahkan sejarah wilayah Timur Muslim (kitab kedua) pada teks ini. Tidak ada seorang sejarahwan pun yang menekuni Maghribi, dan khususnya Berber, sejak saat itu yang dapat bekerja tanpa kontribusi historisnya.

Filsafat Sejarah dan Teori Sosial

Yang sebenarnya lebih orisinal adalah buku pertama Ibn Khaldûn, *Muqaddimah*. Dalam karya metodologis ini, "ia telah memikirkan dan merumuskan sebuah filsafat tentang sejarah yang, tak pelak lagi, merupakan karya terbesar dari jenisnya yang pernah disusun

oleh seorang tokoh dalam sejarah" (Toynbee, 1935: 322). Kadang-kadang orang ragu apakah penilaian Toynbee masih berlaku sekarang ini. Tetapi, faktanya adalah bahwa penulis *Muqaddimah* ini secara eksplisit mengklaim sebagai pendiri ilmu sejarah yang baru dengan "objek khususnya sendiri—yaitu peradaban manusia dan organisasi sosial. Sejarahnya juga mempunyai masalah-masalah khasnya sendiri—yaitu menjelaskan kondisi-kondisi yang berkaitan satu sama lain dengan esensi peradaban" (*Q*, 1: 61; *R*, 1: 77). Perhatian khusus diberikan pada interaksi antara faktor alami dan faktor non-fisik yang mendasari budaya manusia yang, pada gilirannya, mengandaikan organisasi politik dan sosial yang berpusat pada kekuasaan negara. Dalam *Muqaddimah,* ia juga menyelidiki fenomena manusia dan institusi sosial yang bertumpu pada kerajinan, sains, dan penyebarannya. Daya dorong di balik proses historis itu, menurutnya, berada dalam *'ashabiyyah*. "Semangat kelompok" ini menimbulkan tindakan politik yang mengarah pada perebutan terhadap alat-alat negara.

Struktur umum teori sejarah Ibn Khaldûn yang berkisar seputar struktur negara—yang agama memainkan peran sangat penting—secara ringkas dilukiskan Gellner yang menyebutnya "teori tentang siklus para elite suku" laksana tiga lingkaran konsentris:

> Lingkaran dalam, yaitu suku-suku pemerintah, suku-suku yang dihubungkan oleh ikatan kekerabatan atau, kalau tidak, dengan dinasti yang berkuasa, bebas pajak dan memakai sebagai sejenis pasukan penarik-pajak terhadap suku-suku lain. Lingkaran tengah yang terdiri dari suku-suku yang dikenai pajak, dan akhirnya lingkaran luar, yaitu suku-suku yang tidak mungkin ditarik pajak. Kehidupan perkotaan umumnya hanya berada dalam kedua lingkaran dalam, dan kota-kota dilindungi bukan oleh upaya mereka sendiri, melainkan oleh suku-suku pusat yang memerintah.
>
> (Gellner, 1968: 10).

Suku-suku pusat tersebut, yang selanjutnya digambarkan sebagai anjing-anjing gembala, sekaligus merupakan serigala lingkaran luar yang terserap ke dalam antagonisme dan per-

musuhan lokal. Tetapi, begitu bersatu di bawah kepemimpinan sebuah kelompok yang memiliki *'ashabiyyah* dengan pesan dan missi religius (*da'wah*), mereka dapat menjatuhkan pemerintah pusat. Dengan demikian, keruntuhan negara sudah dekat dan dinasti baru akan mengambil alih kekuasaan. Setelah itu, serigala yang kini berubah menjadi anjing gembala, bergeser ke lingkaran tengah (Gellner, 1968: 13). Domba hanya menduduki daerah lingkaran dalam. Menurut Ibn Khaldûn, dibutuhkan periode tiga generasi, yang masing-masing berlangsung empat puluh tahun, bagi serigala untuk menjadi anjing gembala dan domba penjaga.

Periode tiga generasi ini selaras dengan usia "alami" negara. Setiap generasi ditandai oleh ciri-ciri tertentu. Periode *pertama* dicirikan oleh hal-hal alami dan mendasar (*dharûrî* dan *thabî'î*) yang terkait dengan beberapa aspek psikologis yang berlaku pada kehidupan nomadik. Periode *kedua* ditandai oleh kebutuhan manusia dasar. Secara serempak, aspek paling positifnya seperti semangat militan kepribadian nomadik menjadi lemah. Periode *ketiga* dicirikan oleh kesenangan dan kemewahan hidup (*kamâlî*) yang berlangsung berbarengan dengan hilangnya sama sekali kohesi intrinsik dalam *'ashabiyyah* itu. Dapat dikatakan bahwa karakteristik masing-masing dari tiga generasi ini pada kenyataannya sama dengan karakteristik yang berlaku pada jiwa manusia dalam alam pikiran Yunani. Ketiganya, pada gilirannya, mempunyai kesesuaian dengan tiga prinsip yang diduga berasal dari Plato dan Aristoteles: nafsu seksual, amarah, dan berpikir. Sesungguhnya teori Ibn Khaldûn tentang organisasi manusia (*'umrân*), yang berkisar seputar negara, mengambil konsep jiwa sebagai pola intinya.

Meskipun Ibn Khaldûn menganalisis berbagai faktor alam, sosial, dan manusiawi dalam meramalkan keruntuhan negara dan budaya manusia, ia mempertimbangkan pula unsur dasar langit. Filsafat sejarah dan peradaban manusia Ibn Khaldûn tetap berlatar belakang pada apa yang diistilahkannya dengan *masyi'ah Allâh* (kehendak Allah). Tuhan menciptakan kondisi-kondisi dan syarat-syarat bagi perubahan sosial dan historis. Seperti yang dikemukakannya, bahkan "para nabi dalam dakwahnya pun bergantung pada kelompok dan keluarga, walaupun para nabi adalah orang-

orang yang telah ditunjang oleh Allah dengan segala sesuatu, jika dikehendaki-Nya, tetapi sesuai kebijaksanaan-Nya Dia memperkenankan urusan manusia mengambil jalannya yang biasa" (*Q*, 1: 287; *R*, 1: 324). Tetapi, determinisme langit dan bumi satu sama lain tidak saling bertentangan karena alasan sederhana bahwa kehendak Ilahi senantiasa merupakan faktor yang pasti dan tak terelakkan (Fakhry, 1970: 369). *Faqîh*, dalam pandangan Ibn Khaldûn, tidak pernah kehilangan wawasan filsafat sejarah, yang baginya, peristiwa sejarah tidak pernah berjalan di luar putusan Allah yang sudah ditetapkan.

Mengenai teori sosialnya, kutipan berikut ini dapat membantu kita memahami keluasan kerangka dan cakupannya.

> Peradaban boleh jadi merupakan peradaban gurun (Badui) seperti yang dijumpai di wilayah-wilayah terpencil dan pegunungan, di padang-padang pedusunan di wilayah kosong, dan di pinggiran padang pasir. Boleh jadi peradaban itu menetap seperti yang ditemukan di kota-kota besar, kota-kota kecil, desa-desa, dan komunitas-komunitas kecil yang berperan sebagai perlindungan dan benteng dengan sarana tembok. Dalam setiap keadaan yang berbeda ini, sesungguhnya terdapat hal-hal yang pada dasarnya memengaruhi peradaban sejauh itu merupakan organisasi sosial.
>
> (*Q*, 1: 67; *R*, 1: 84–5)

Dibandingkan dengan makhluk hidup lainnya, Ibn Khaldûn mencirikan manusia dengan sifat-sifat dasar tertentu yang khas: (1) usaha manusia untuk memperoleh sarana-sarana kehidupan; (2) kebutuhan akan otoritas yang membatasi; dan (3) ilmu, keterampilan dan seni, yakni peradaban. Seperti dapat dilihat, sifat-sifat ini sesuai benar dengan tiga dimensi dasar manusia (ekonomi, politik, dan budaya) yang dijumpai dalam organisasi manusia, yang sekaligus berkaitan erat dengan tiga prinsip yang berlaku pada jiwa manusia di atas. Yang unik dalam teori sosial Ibn Khaldûn adalah pandangan teorinya yang luas tentang masyarakat manusia dan khususnya keterhubungan antarketiga tingkat itu.

Gagasan Filosofis dan Kontribusi

Sebelum mengkaji gagasan filosofis Ibn Khaldûn yang terdapat dalam *Muqaddimah*, pertama-tama kita harus melihat sumbangannya kepada pemikiran Islam dalam dua karya kecilnya yang ditulis sebelum mahakarya itu. Meskipun dalam *Lubâb Al-Muhashshal fî Ushûl Al-Dîn* ia memperlihatkan kepakarannya dalam bidang teologi maupun filsafat dengan terus-terang ia menyatakan bahwa ia hanya menambahkan "sedikit saja dari dirinya sendiri". Usaha-usaha pribadinya hanyalah meringkas dan menghilangkan semua unsur yang kurang perlu, menambahkan jawaban yang sesuai atas pertanyaan yang diajukan kepadanya dengan memanfaatkan gagasan-gagasan dan keberatan-keberatan Nashr Al-Dîn Al-Thûsî. Bahkan, kerangka orisinal Al-Râzî pun dibiarkan tak tersentuh (*L*: 3).

Tetapi, dalam *Syifâ' Al-Sâ'il*, capaiannya jauh lebih substansial.[7] Titik tolak Ibn Khaldûn adalah pertanyaan umum yang disampaikan oleh para sahabat sufinya di Granada: apakah mungkin mencapai pengetahuan mistik tanpa bantuan seorang guru sufi yang membimbing murid baru di Jalan yang pelik itu. Masalah tersebut memerlukan *fatwâ*, tetapi Ibn Khaldûn, selain memberikan *fatwâ*nya tentang masalah itu, mengembangkan suatu risalah utuh mengenai mistisisme Islam. Usahanya dapat dipandang sejalan dengan upaya Al-Ghazâlî yang mengantarkan dirinya menemukan kesimpulan akhir. Seperti Al-Ghazâlî dalam kitabnya yang sering dikutip, *Ihyâ' 'Ulûm Al-Dîn*, ia melibatkan tasawuf dalam teologi dan membedakan ilmu akhlak praktis, yang dianggap sebagai sah, dengan ilmu tentang ilham, yang diyakini haram. Tetapi, tidak seperti Al-Ghazâlî yang mengulas ilmu *bâthin* versus ilmu *zhâhir*, Ibn Khaldûn lebih suka membicarakan fiqih dalam perbedaan *bâthini/zhâhirî*. Ini berarti ia memasukkan secara mutlak tasawuf ke dalam kategori fiqih. Begitu juga, ia bertentangan secara terbuka dengan Al-Ghazâlî dalam memisahkan bidang garapan para faqih dari para sufi. Bagi Ibn Khaldûn, adalah mungkin bagi seorang faqih untuk memiliki fiqih eksoterik sekaligus fiqih esoterik (*Sy*: 13).

Selanjutnya, Ibn Khaldûn menggolongkan ketiga macam *mujâhadât* (perjuangan spiritual) ke dalam ilmu akhlak praktis. Dari *tashawwuf*, ia mengeluarkan penyingkapan kaum sufi-modern,

tetapi ia hubungkan dengan ilmu sastra (*Sy*: 70). Ia menyatakan bahwa tasawuf adalah:

> Suatu jalan yang berbeda dengan jalan lazim *Syarî'ah* yang ditemukan oleh orang-orang saleh yang mengikutinya demi meraih derajat (kepuasan) lebih tinggi. Mereka belajar—setelah mengalami, melalui cita rasa spiritual, realitas-realitasnya dan menemukan melalui pengalaman intim persepsi-persepsinya—bagaimana kelima hukum fiqih diterapkan pada jalan yang khusus ini.
>
> (*Sy*: 95)

Konsepsinya tentang syaikh sufi itu sendiri agak dekat dengan konsepsi teolog yang merupakan pewaris hukum para nabi (*Sy*: 99 dan 102).

Tidak diragukan lagi kalau pandangan Ibn Khaldûn tentang upaya filosofis Islam lebih bersifat teologis daripada filosofis. Seperti yang ditulis oleh Fakhry secara ringkas, "abad ke-14 mungkin bisa disebut abad Neo-Hanbalisme" (h. 359). Dan Ibn Khaldûn, betapa pun genius dan menarik kontribusinya bagi pemikiran modern, jatuh juga ke dalam kerangka kultural demikian. Kita bahkan dapat melangkah lebih jauh dan berpendapat bahwa—terlepas dari kepribadiannya—mungkin karena fakta yang berpijak pada landasan teologis murnilah yang membantu dirinya menghindari persoalan steril yang menyibukkan para filosof Abad Pertengahan, baik Yahudi, Kristen, maupun Muslim: bagaimana mempertemukan iman dan akal. Sikap menghindar seperti itu menyebabkan ia berusaha keras membuka wilayah yang selama ini tak dikenal dan sama sekali baru dalam pengetahuan manusia dan karena itu ia berhasil mendirikan ilmu *'umrân*.

Dalam serangan Ibn Khaldûn pada ilmu-ilmu filosofis, kita dapat melihat dua sasaran pokoknya: logika formal dan Neoplatonisme. Sesungguhnya, klasifikasi ilmu yang disusunnya mengikuti dua kriteria: *Pertama,* kriteria sumber yang ia jadikan dasar untuk memisahkan disiplin ilmu yang positif (religius) dari yang intelektual (rasional). *Kedua,* kriteria *raison d'être* disiplin-disiplin itu yang ia jadikan dasar untuk membedakan ilmu-ilmu perantara dan pengan-

tar dari ilmu-ilmu yang dipelajari demi dirinya sendiri. Logika formal, yang dipelajari oleh "orang-orang modern", dikritik karena tidak memenuhi kriteria kedua. Kriteria pertama memungkinkan ia menetapkan bidang yang terpisah bagi setiap kategori ilmu. Atas dasar itu, filsafat, sebagai suatu disiplin ilmu rasional, melangkah keluar dari wilayahnya dan mengklaim dapat melampaui kemungkinan akal sebagai sarana pemahaman. Di sini, dapat dikemukakan kembali konsepsi Ibn Khaldûn tentang akal. Ia mengibaratkan akal seperti neraca yang dirancang untuk menimbang emas, tetapi kadang disalahgunakan untuk menimbang gunung.[8]

> Sesungguhnya, akal adalah alat timbang yang tepat. Indikasi-indikasinya pasti dan selalu benar. Tetapi, akal tidak boleh digunakan untuk menimbang masalah-masalah seperti kesatuan Tuhan, dunia lain, kebenaran kenabian, sifat-sifat Tuhan yang sebenarnya, atau sesuatu yang berada di luar dataran akal. Itu berarti menghendaki suatu kemustahilan ... (Fakta bahwa hal ini mustahil) tidak membuktikan bahwa apa yang ditunjukkan oleh alat timbang itu tidak benar (bilamana digunakan untuk tujuan yang tepat).
>
> (*Q*, 3: 30; *R*, 3: 38)

Dalam bab yang berjudul "Suatu Penolakan terhadap Filsafat dan Penyelewengan dari Pengkajinya", Ibn Khaldûn memilih tesis Neoplatonik yang menyatakan adanya hierarki wujud, dari yang indriawi hingga yang supra-indriawi yang berpuncak pada Akal Pertama yang identik dengan Wujud Niscaya (Tuhan) dan gagasan yang menyatakan bahwa pikiran manusia mampu mencapai pengetahuan tanpa bantuan wahyu. Lebih jauh, bagi orang yang mengetahui, pengetahuan menghasilkan kebahagiaan.

Di satu pihak, bagi Ibn Khaldûn, semua penalaran metafisik bersandar dan bergantung pada "intelijibel-intelijibel (*intelligibles ma'qûlât*) kedua". Bahkan, kesesuaian yang kita temukan antara *intelligibilia* primer (hal-hal partikular) dan *existentia* individual (proposisi-proposisi yang menggambarkan hal-hal khusus primer tadi) bukan kemestian logis, melainkan harus dibuktikan secara empiris.

Merujuk pada Plato yang berlawanan dengan *Theologia* pseudo-Aristoteles, ia berkata bahwa dalam bidang ini kita mungkin sekadar mendapatkan dugaan saja.[9] Lagi pula, ketika mengklaim hendak melukiskan dan mengungkapkan hakikat Tuhan, teori-teori Neoplatonik mempunyai pengaruh buruk terhadap entitas politik karena dapat menggeser ajaran agama dari fungsi pokoknya yang diperlukan bukan saja oleh negara, melainkan juga organisasi sosial. Sebetulnya, seperti dinyatakan Gellner (1968: 6), "Islam tampil sebagai perekat berbagai imperium, bukan asam yang menjadikan imperium berkarat." Ahli teori sosial abad ke-8 H/ke-14 M ini sepenuhnya sadar akan fakta ini dan tidak siap menerima konsekuensi mengerikan dan berbahaya bagi rusaknya ikatan tersebut.

Di pihak lain, para filosof mengklaim bahwa "kebahagiaan berarti memahami *existentia* sebagaimana adanya". Hubungan (*ittishâl*) antara orang yang mengetahui dan Akal Aktif itulah—yang dapat dicapai hanya dengan bantuan argumen-argumen logis—yang menghasilkan kebahagiaan, yang 'identik dengan kebahagiaan yang dijanjikan" (*Q*, 3: 121, 215, 218; *R*, 3: 152, 253, 255). Bagi Ibn Khaldûn, klaim ini mengandaikan secara keliru "bahwa seseorang yang bepersepsi menyusun (seluruh) eksistensi dalam persepsi-persepsinya". Tetapi, menurut Ibn Khaldûn, baik eksistensi, yang terlalu luas bagi akal manusia, maupun kebahagiaan yang dijanjikan, tidak mungkin tercakup.

> Ketika (pseudo) Aristoteles dan para koleganya (Al-Fârâbî dan Ibn Sînâ) berbicara tentang persatuan dan persepsi dalam cara demikian, maksud mereka adalah persepsi jiwa yang hadir padanya dari esensinya sendiri tanpa perantara, tetapi (persepsi) itu hanya dapat dicapai dengan disingkirkannya tabir persepsi indriawi.
>
> (*Q*, 3: 217; *R*, 3: 255)

Jika kita mengikhtisarkan sikap Ibn Khaldûn terhadap filsafat umumnya, kita akan mengatakan bahwa meskipun filsafat itu alamiah bagi manusia dan bermanfaat bagi sejarahwan, ia berbahaya bagi iman. Selain itu, filsafat tidak memadai dalam mencapai tujuannya sendiri yang dilihatnya sebagai persepsi mengenai realitas semata.

Masalah lain yang dikecam oleh Ibn Khaldûn adalah teori politik para filosof Muslim. Ia menolak Kota Utamanya (*al-madînah al-fâdhilah*) Al-Fârâbî sebagai hipotesis naif yang tak layak diperbincangkan.[10] Pemerintahan rasional (*siyâsah 'aqliyyah*) didasarkan pada suatu hukum yang merupakan perpaduan antara hukum profetik yang diwahyukan dan aturan-aturan penguasa.

Penentangan keras terhadap filsafat politik para filosof Muslim ini sebenarnya dapat diharapkan datang dari pengikut empirisisme yang lebih tertarik pada realitas politik sebagaimana adanya daripada apa yang seharusnya atau sebagaimana yang bakal terjadi. Secara teoretis, pemerintahan religius (*siyâsah syar'iyyah*) jauh lebih komprehensif daripada pemerintahan rasional dan utopianisme politik (*siyâsah madaniyyah*) "karena pembuat hukum (*syâri'*) mengetahui kepentingan tertinggi manusia di dunia ini dan memerhatikan keselamatan manusia di dunia nanti", (*Q*, 2: 127; *R*, 2: 138). Tetapi faktanya rezim-rezim yang didasarkan atas prinsip-prinsip yang diambil dari hukum wahyu Ilahi itu diandaikan telah berlalu bersama Nabi dan khulafa rasyidin. Hal ini berarti bahwa rezim-rezim itu merupakan cita-cita ideal yang telah hilang dan tidak ada wujudnya lagi, demikian pula Kota Utamanya para filosof. Dengan demikian, filsafat politik Ibn Khaldûn lebih berkaitan dengan apa yang disebutnya sebagai "tipe kedua politik rasional" (karena tipe pertama telah lenyap bersama dengan Persia pra-Islam) yang menomorduakan kepentingan umum (sekunder) di bawah urusan penguasa, dan banyak dipraktikkan baik oleh kaum Muslim maupun non-Muslim, kecuali kalau rezim-rezim Muslim memadukannya dengan hukum-hukum agama "sejauh mereka mampu" (*Q*, 2: 128; *R*, 2: 139).

Pada tahap ini, kita dapat memotret posisi Ibn Khaldûn dalam pemikiran Islam umumnya. Jika kita mengambil kontroversi Al-Ghazâlî/Ibn Rusyd tentang filsafat sebagai titik tolak, tidak diragukan lagi bahwa Ibn Khaldûn berpihak pada Al-Ghazâlî daripada Ibn Rusyd. Karena itulah, penulis *Muqaddimah* ini bahkan tidak menyinggung fakta bahwa Ibn Rusyd merespons penulis *Tahâfut Al-Falâsifah* tatkala ia berbicara tentang buku Al-Ghazâlî

(*Q*, 3: 121; *R*, 3: 153). Kendatipun demikian, ada beberapa kesamaan mendasar antara Al-Ghazâlî dan Ibn Khaldûn yang layak dikemukakan di sini. Keduanya menerima akal sebagai alat timbang yang adil bilamana dipakai sesuai dengan batas-batasnya. Mereka juga menerima logika sebagai alat berpikir yang valid. Keduanya menolak kausalitas sekunder karena tidak selaras dengan beberapa ayat Al-Quran dan membuang jauh-jauh pretensi Neoplatonis karena secara religius membahayakan manusia dan organisasinya (Fakhry, 1970: 365).

Karena Ibn Khaldûn menetapkan bagi akal dan wahyu, wilayah yang terpisah dan berlainan, mustahil ada konflik antarkeduanya. Jika Ibn Rusyd, dengan mengikuti alur pemikiran Aristotelian, hendak menggabungkan kedua sarana kognisi itu, Ibn Khaldûn berusaha menjelaskan lagi sebaik-baiknya situasi rancu yang diakibatkannya. Serangannya terhadap para teolog dialektis "modern" dan sufi ekstrem, karena mencampurkan disiplin mereka masing-masing dengan proposisi-proposisi metafisis, masuk ke dalam kategori ini (*Q*, 3: 122; *R*, 3: 153).

Namun, ada perbedaan mendasar antara serangan mereka masing-masing terhadap filsafat. Tujuan Al-Ghazâlî adalah bahwa agama itu merupakan jawaban bagi dahaganya akan kepastian (*yaqîn*), sementara Ibn Khaldûn menjadikan negara sebagai pusat pembicaraannya dan serangannya terhadap Neoplatonisme dimaksudkan terutama untuk melindungi fungsi agama dalam masyarakat. Bagi Ibn Khaldûn, runtuhnya agama berarti runtuhnya negara.

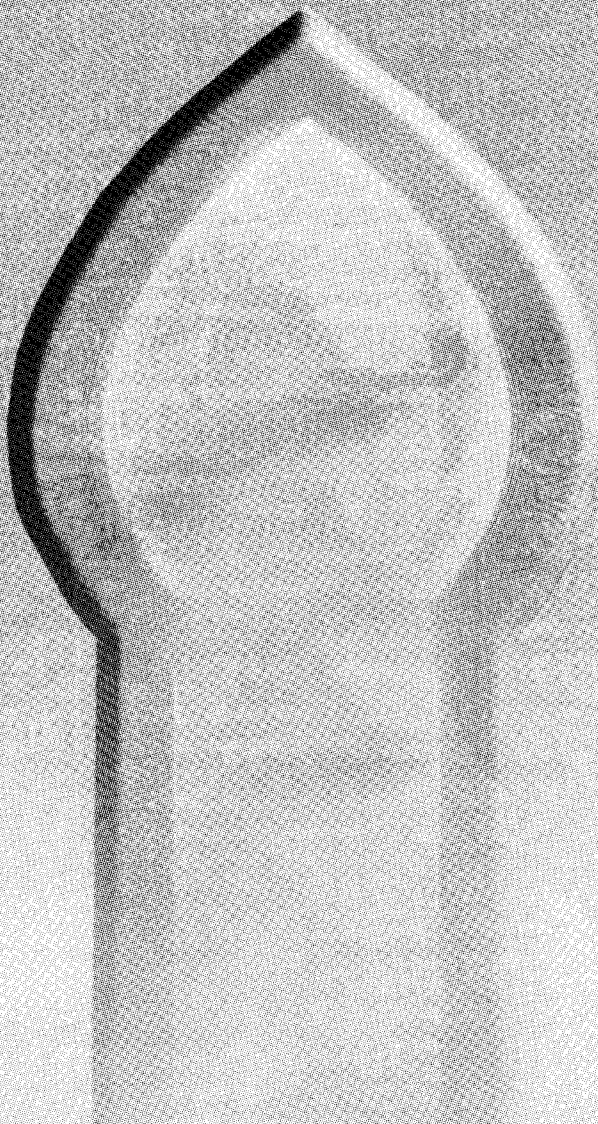
Di samping itu, Ibn Khaldûn lebih banyak dipengaruhi oleh Ibn Sînâ ketimbang Ibn Rusyd, dalam arti memberikan reaksi terhadap yang pertama dan mengabaikan yang kedua. Tetapi kaitan antara keduanya tidak selalu langsung. Acapkali melalui Fakhr Al-Dîn Al-Râzî yang sebelumnya merespons filsafat Ibn Sînâlah, Ibn Khaldûn secara tak langsung mendukung banyak gagasan Ibn Sînâ.[11] Tentang hal ini, layak dicatat bahwa penolakan Ibn Khaldûn terhadap teori emanasi dan doktrin Ibn Sînâ bahwa Tuhan tidak mengetahui hal-hal partikular juga berasal dari Al-Râzî (Fakhry, 1970: 357). Bahkan, penolakan Ibn Khaldûn

terhadap pandangan Platonik mengenai pengetahuan sebagai peringatan kembali (*recollection*) dapat dirunut kembali pada Al-Râzî.[12] Tetapi, sekalipun pandangannya bergerak mendekati pemikiran tokoh yang terakhir ini seraya menyerang Neoplatonisme Islam dan khususnya filsafat Ibn Sînâ, Ibn Khaldûn berhasil mengkritik penulis *Mabâḥîts Al-Masyriqiyyah* (Al-Râzî) itu sendiri atau para teolog "modern" pada saat mereka menggabungkan pengetahuan rasional dengan pengetahuan religius.

Pola pikir Ibn Khaldûn dapat dicirikan sebagai pola teologi ortodoks yang mulai berada di atas angin pada abad ke-8 H/ke-14 M, yaitu "abad Neo-Hanbalisme". Kendatipun Ibn Rusyd memberikan reaksi terhadap serangan Al-Ghazâlî, filsafat akhirnya dikalahkan dalam pertempuran terakhirnya di lingkungan Islam, baik oleh fiqih ortodoks yang dinamis maupun oleh teosofi. Yang khas dari cara penalaran Ibn Khaldûn di alam pikiran ultra-ortodoksi ini ialah bahwa ia mencoba memperluas pemikiran hukum agar meliputi wilayah-wilayah selain ruang tradisional sempit yang selama ini menjadi "kavling" fiqih Islam. Inilah yang kita saksikan dari apa yang diupayakannya dalam *Syifâ' Al-Sâ'il*. Dalam *Muqaddimah*, ia memperingatkan para pengkaji filsafat akan aspek-aspek filsafat yang berbahaya dan membahayakan dan mensyaratkan penguasaan ilmu-ilmu agama, khususnya *tafsîr* Quran dan fiqih dalam mengkaji filsafat (*Q*, 3: 220; *R*, 3: 257). Lebih jauh lagi, dalam bab terakhir dari *Muqaddimah*, seperti Al-Ghazâlî sebelumnya, ia dengan tegas membuat penilaian terhadap ilmu-ilmu Islam dan penggolongannya dari sudut teologi murni, dengan—cukup mengejutkan—mengesampingkan teorinya mengenai pengetahuan yang sudah dikembangkan di permulaan mahakaryanya itu.[13]

Kita harus mengakui bahwa seorang genius seperti Ibn Khaldûn dengan mudah dapat menggabungkan kecenderungan-kecenderungan yang beragam dan "kontradiktif" dalam suatu peradaban yang kompleks dan beragam seperti peradaban Islam. Ia sadar betul akan periode genting budayanya yang tengah mengalami "perubahan kondisi-kondisi ... seolah-olah seluruh makhluk dan seluruh dunia telah berubah" (*Q*, 1: 52; *R*, 1: 65). Dalam penger-

tian seperti itu, setiap aspek yang bertentangan pada masa itu tecermin dalam dirinya. Tokoh kita ini menduduki titik genting dalam sejarah pemikiran Muslim yang mengakhiri suatu babak besar dan memulai suatu babak yang lain sekaligus baru sama sekali—yang berlangsung hingga abad ke-13 H/ke-19 M jika bukan hingga sekarang. Dalam kaitannya dengan sejarah filsafat, kita dapat mengatakan bahwa Ibn Rusyd dengan anggun menutup periode pertama dan Ibn Khaldûn mempunyai kesempatan untuk meninggalkannya dan dapat merenungkan fase itu dengan agak lapang dan dari sudut yang penuh panorama. Pada saat yang sama, dari pengasingan di Qal'at ibn Salamah, ia meramalkan kecenderungan masa depan dengan kejernihan yang sama.[]



BAGIAN KEEMPAT

Filsafat dan Tradisi Mistik

26 Tradisi Mistik: Sebuah Pengantar



Seyyed Hossein Nasr

Berbicara tentang tradisi mistik Islam, yang perlu diketahui pertama-tama adalah makna mistisisme dalam konteks Islam, khususnya berkenaan dengan kekaburan makna istilah itu dalam bahasa Inggris sekarang ini. Kita dapat berbicara tentang mistisisme Islam hanya jika kita memahami makna orisinal istilah itu, yang berkaitan dengan misteri-misteri Ilahi. Kita harus ingat bahwa diam atau tutup mulut adalah makna dasar kata Yunani *muo* yang menjadi akar kata *mysterion* dan mistisisme. Bagaimanapun, orang dapat mengaitkannya dalam konteks Islam dengan istilah-istilah seperti *asrâr* (misteri-misteri) atau *bâthin* (esoterik atau batin), mengingat bahwa kaum sufi menyebut diri mereka sebagai para penjaga misteri-misteri atau *asrâr* Ilahi. Dalam konteks Islam, mistisisme berarti dimensi esoterik Islam yang di sebagian besar wilayah Dunia Islam disamakan dengan tasawuf, dan juga dengan esoterisme Syi'ah, baik Dua Belas Imam maupun Ismâ'îliyyah.[1]

Lebih jauh lagi, mistisisme Islam yang dipahami dalam pengertian seperti itu adalah jalan pengetahuan (*al-ma'rifah, 'irfân*) yang dengannya unsur cinta terkait sesuai dengan struktur wahyu Islam, tetapi mistisisme sentimental dan individualistik sangat jarang ditemukan di lingkaran-lingkaran Kristen sejak Renaisans. Itulah sebabnya mengapa mistisisme Islam mempunyai pertalian erat

dengan filsafat Islam selama berabad-abad. Kita mungkin dapat mengatakan bahwa kendatipun ada kritik yang dilakukan oleh banyak sufi terhadap para filosof Islam, khususnya sejak abad ke-6-9 H/ke-12-15 M, tetapi para filosof, khususnya yang berasal dari periode terkemudian, dapat dimasukkan ke dalam rumpun spiritual yang sama dengan para sufi, karena keduanya mempunyai tujuan bersama ke arah pencapaian pengetahuan puncak.[2] Tidak butuh waktu terlalu lama, intelek (*al-'aql*)-nya filosof Islam diidentikkan dengan *rûḥ al-qudus*, Ruh Suci, dan malaikat alam religius dengan akalnya para filosof. Kita harus ingat bahwa sejumlah sufi diberi gelar Ibn Aflâthûn, yang secara harfiah berarti "anak Plato".

Yang paling penting untuk ditekankan di sini adalah bahwa esoterisme Islam, dan khususnya tasawuf, masih tetap hidup dan penuh gairah selama berabad-abad. Ini memberikan sarana praktis bagi kesadaran akan Yang Riil (*Al-Ḥaqq*) dan pengaktifan potensi fakultas intelek dalam diri manusia. Keduanya terus menunjukkan kemungkinan pencapaian suatu pengetahuan yang disadari, yaitu gnosis atau *sapiens*, sesuatu yang sulit diabaikan begitu saja oleh para filosof Islam. Pada kenyataannya, sejak Revolusi Ilmiah, filsafat Barat kian menjadi budak sains yang didasarkan pada data-data empiris yang ditarik dari indra-indra lahiriah. Sebaliknya, filsafat Islam menjadi makin terkait, bahkan lebih erat, dengan hasil dari "cara mengetahui" lainnya yang didasarkan pada indra-indra dalam (batiniah) dan terbukanya "mata hati" (*'ain al-qalb* dalam bahasa Arab, dan *chism-i dil* dalam bahasa Persia) yang dapat "melihat" dunia tak kasatmata yang tak terlihat oleh mata lahiriah.

Filosof Islam besar pertama yang padanya kita dapat melihat minat langsung pada tasawuf adalah Al-Fârâbî, yang ternyata juga mempraktikkan tasawuf. Namun, pengaruh tasawuf dalam tulisan-tulisannya kurang begitu jelas kecuali dalam *Fushûsh Al-Ḥikmah*, yang oleh sebagian orang dinisbahkan pada Ibn Sînâ. Kehadiran tasawuf sebagian besar tampak dalam kehidupan pribadi Al-Fârâbî, yang tentu memengaruhi pemikirannya dan juga komposisi musiknya. Tidak banyak yang menyadari bahwa sebagian komposisi musik Al-Fârâbî ini ditembangkan dan

dimainkan dalam tarekat-tarekat sufi hingga kini, baik di Turki maupun di Anak Benua India-Pakistan.

Pertalian dengan tasawuf tampak lebih nyata pada diri pelanjut utama Al-Fârâbî dalam mazhab Peripatetik (*masysyâ'î*), yaitu Ibn Sînâ. Walaupun laporan tentang pertemuannya dengan Abû Sa'îd Abî Al-Khair, sufi terkemuka dari Khurasan, dinilai oleh banyak sarjana kontemporer meragukan, tak banyak yang meragukan bahwa Ibn Sînâ menaruh minat besar pada tasawuf,[3] dan *al-hikmah al-masyrîqiyyah*-nya sarat dengan gagasan-gagasan mistik.[4] Selanjutnya, dalam buku kesembilan (*namath*) dari adikarya terakhirnya, *Al-Isyârât wa Al-Tanbîhât* yang diberi judul *Fî Maqâmât Al-'Ârifîn*, ia memberikan pembelaan terhadap tasawuf yang paling kuat dari kalangan filosof Islam. Dalam bab ini, ia secara terbuka mengakui pencapaian pengetahuan tentang dunia spiritual oleh orang-orang arif dan kaum sufi yang berkecenderungan intelektual serta kemungkinan menemukan misteri-misteri yang tersembunyi.[5] Bab dari karya abadi Ibn Sînâ yang telah diajarkan selama seribu tahun di Persia dan bagian Dunia Islam lainnya ini bukan hanya merupakan kesaksian tentang pengaruh tasawuf atas filsafat Islam, melainkan ia sendiri pun berpengaruh dalam memperluas pengaruh ini.

Dalam periode yang bersamaan waktunya dengan kehadiran filsafat Peripatetik awal dan kemunculan figur-figur, seperti Al-Fârâbî dan Ibn Sînâ, kita menyaksikan kelahiran filsafat Ismâ'îliyyah, yang mencapai puncaknya pada abad ke-4 H/ke-10 M dan ke-5 H/ke-11 M dengan tokoh-tokoh semacam Hamîd Al-Dîn Al-Kirmânî dan Nâshir-i Khusraw. Kesemua aliran ini menyamakan filsafat dengan dimensi esoterik Islam.[6] Doktrin-doktrin dasar filsafat atau teosofi Ismâ'îliyyah seperti interpretasi hermeneutik (*ta'wîl*), hubungan antara *imân* dan akal manusia, baiat, siklus (daur) kenabian dan imamologi serta kosmogoni dan antropologi, menunjukkan pertalian eratnya dengan dimensi tertentu dalam esoterisme Islam. Lebih jauh lagi, ajaran mistik Yunani-Aleksandrian seperti ajaran mistik Pythagorean dan Hermetisis (berhubungan dengan ajaran Hermes—penerj.) bergema dalam filsafat Ismâ'îliyyah, sebagaimana dapat kita lihat dalam *Rasâ'il* Ikhwân Al-Shafâ' yang banyak menekankan signifikansi mistik bilangan-bilangan.

Sementara filsafat Peripatetik dikritik, baik oleh para teolog Asy'ariyyah maupun para sufi seperti Al-Ghazâlî dan Sanâ'î di wilayah-wilayah Timur Islam, perkembangan filsafat Islam di wilayah-wilayah Barat Islam ditandai pertalian eratnya dengan tasawuf. Sebenarnya, seluruh fenomena filsafat Islam di Spanyol mempunyai jejak tasawuf pada pemikiran filosofis yang ditanamkan oleh Ibn Masarrah. Hampir semua filosof Islam Spanyol terkemuka, kecuali Ibn Rusyd (Averroes), mempunyai dimensi mistik kuat yang tecermin jelas dalam tulisan-tulisan mereka. Kita cukup menyebut cinta mistik Ibn Hazm, mistisisme matematis Ibn Al-Sîd dari Badajoz, doktrin kontemplasi intelektual Ibn Bâjjah, dan peran Akal Aktif Ibn Thufail untuk menekankan hal ini. Tetapi, di antara semua filosof besar Andalusia terakhir, pada diri seorang Ibn Sab'înlah kita dapat mengamati gambaran hubungan erat antara tasawuf dan filsafat yang paling jelas. Sebagai seorang sufi dan sekaligus filosof, Ibn Sab'în menyusun salah satu sintesis besar antara doktrin sufi dan filsafat dalam sejarah pemikiran Islam.

Pada abad ke-6 H/ke-12 M, pertalian erat itu muncul kembali ke wilayah-wilayah Timur Islam dan khususnya Persia sehingga sintesis yang paling signifikan dan berpengaruh antara mistisisme dan filsafat terjadi di tangan Syihâb Al-Dîn Suhrawardî, pendiri Mazhab Iluminasi (*al-isyrâq*). Sudah menjadi sufi dan menguasai filsafat Ibn Sînâ pada usia sangat muda, Suhrawardî menciptakan perspektif filosofis baru yang didasarkan pada pengetahuan melalui iluminasi (pencerahan) dan upaya mengawinkan latihan pikiran rasional dan penyucian jiwa. Suhrawardî sendiri sadar sepenuhnya akan sentralitas sintesis antara pengetahuan rasional dan pengalaman mistis ini dan memasukkan para sufi bersama para filosof Peripatetik sebagai kategori-kategori dan tahapan-tahapan yang mengantarkan kepada kategori dan tahapan "teosof" (*hakîm muta'allih*) yang merupakan ideal doktrin *isyrâqî*.[7] Melalui Suhrawardî, filsafat Islam terpaut erat dengan realisasi spiritual dan pembersihan jiwa yang diasosiasikan dengan kehidupan mistik selama hampir sepanjang periode sejarah Islam setelah itu. Para filosof *isyrâqî* berikutnya seperti para komentator utamanya, yaitu Muhammad Syahrazûrî dan Quthb Al-Dîn Syîrâzî, dan juga

para wakil utama doktrinnya terkemudian, seperti Ibn Turkah Ishfahânî, adalah filosof sekaligus sufi.

Pertalian erat antara filsafat dan tasawuf sesungguhnya menjadi ciri hampir semua filsafat Islam terkemudian. Pembangun kembali filsafat Peripatetik Ibn Sînâ pada abad ke-7 H/ke-13 M, yaitu Nâshir Al-Dîn Al-Thûsî, yang merupakan salah seorang matematikawan dan pada saat yang sama astronom besar sepanjang sejarah, juga menulis *Aushâf Al-Asyrâf* tentang kebajikan sufi. Tokoh semasanya, Afdhal Al-Dîn Kâsyânî, yang filosof sekaligus penyair, adalah seorang sufi yang makamnya banyak dikunjungi para peziarah hingga sekarang karena dianggap sebagai seorang wali, dan Jalâl Al-Dîn Dawânî, yang filosof sekaligus teolog, juga berminat besar pada doktrin-doktrin *isyrâqî* dan esoterik dan bahkan menyusun komentar atas Suhrawardî.

Pada periode Shafawiyyah, dengan berdirinya Mazhab Ishfahan pada abad ke-10 H/ke-16 M, hubungan antara filsafat dan tasawuf menjadi hampir diterima apa adanya oleh sebagian besar filosof. Selain itu, pengalaman akan *Al-Haqq* melalui praktik dan perenungan menjadi hampir tak terpisahkan dari pembicaraan filosofis tentang *Al-Haqq*; dari sini dapat diketahui betapa pentingnya hubungan antara *haqîqah al-wujûd* (realitas wujud) dan *mafhûm al-wujûd* (konsep tentang wujud) dalam metafisika Islam periode ini.[8] Pendiri Mazhab Isfahan, Mîr Dâmâd, yang merupakan salah seorang filosof rasional yang teguh, juga menulis puisi mistik dengan nama samaran *Isyrâq* dan menyusun sebuah risalah tentang pengalaman mistik-ekstatik.[9]

Figur utama mazhab ini, yakni Mullâ Shadrâ, menjalani suatu periode panjang pembersihan diri yang diikuti dengan studi formal dan menganggap iluminasi dan wahyu sebagai sumber vital pengetahuan di samping penggunaan rasio. Perspektif intelektual baru yang diciptakannya dan disebut *al-hikmah al-muta-'âliyyah* didasarkan atas tiga landasan: wahyu, iluminasi batin, dan penalaran logis, dan banyak di antara doktrin-doktrin paling mendasar yang disebut dalam karya-karyanya dinilainya telah disingkapkan oleh Tuhan kepadanya. Oleh karena itu, ia menyebutnya dengan istilah *hikmah 'arsyiyyah* (hikmah yang turun

dari Singgasana Tuhan).[10] Sebagian karya-karya Mullâ Shadrâ, seperti *Al-Syawâhid Al-Rubûbiyyah*, mempunyai warna *'irfânî* atau warna gnostik, dan pengarangnya adalah pembela gigih para sufi besar terdahulu seperti Ibn 'Arabî yang dikutipnya secara luas dalam *magnum opus*-nya, *Al-Asfâr Al-Arbâ'ah*. Mullâ Shadrâ juga menulis karya biografis, *Si ashl*, dan *Kasr Al-Ashnâm Al-Jâhiliyyah* yang, meski menyerang sebagian bentuk tasawuf populer yang menyimpang, ia membela dengan gigih kaum sufi yang autentik serta doktrin-doktrin mereka. Kenyataannya, filsafat atau teosofi Shadrian (bermazhab Mullâ Shadrâ—penerj.) sulit dipahami tanpa pengaruh mendalam doktrin-doktrin Ibn 'Arabî dan ajaran-ajaran sufi lainnya termasuk pengaruh Al-Ghazâlî pada Mullâ Shadrâ.

Filsafat Islam melanggengkan keterkaitan erat dengan mistisisme ini terutama sepanjang para pendukung mazhab Mullâ Shadrâ terkemudian dikaji. Murid-murid langsung Mullâ Shadrâ, 'Abd Al-Razzâq Lâhîjî dan Mullâ Muhsin Faidh Kâsyânî, mengambil jarak agak jauh dari Mullâ Shadrâ karena iklim politik masa itu dan banyak mencurahkan diri pada ilmu-ilmu agama dan teologi. Tetapi, mereka menulis beberapa karya yang diilhami oleh guru mereka. Keduanya pun menulis puisi mistik. Kâsyânî juga menulis sejumlah risalah prosa mistik penting, seperti *Kalimât-i Maknûnah*. Murid mereka, Qâdhî Sa'îd Qummî, juga menyusun risalah mistik penting dan layak dianggap sebagai seorang filosof mistik terkemuka.[11] Selanjutnya, para filosof Qajar yang menghidupkan kembali ajaran-ajaran Mullâ Shadrâ, adalah juga sufi. Yang terkenal di antara mereka adalah Hâjjî Mullâ Hâdî Sabziwârî, yang menyusun—di samping teks-teks logika dan filsafat—juga teks-teks mistis baik dalam bentuk prosa maupun puisi. Ia seharusnya berhak disebut wali-filosof, yang dianggap oleh para tokoh semasanya dan sesudahnya sebagai figur filosof sekaligus wali mistik yang menjulang namanya.[12]

Kecenderungan ini terus berlanjut hingga abad ke-14 H/ke-20 M. Banyak filosof Islam terkemuka Persia abad yang lalu, seperti Mîrzâ Mahdî Asytiyânî, Sayyid Muhammad Kâzhim 'Ashshâr, 'Allâmah Thabâthabâ'î dan Mahdî Ilâhî Qumsya'î adalah filosof sekaligus mistikus, yang mengikuti dengan setia jalan spiritual. Jadi, dalam periode ini ada saksi-saksi yang melihat pertalian yang

sudah berumur panjang dan perkawinan selanjutnya antara filsafat dan tasawuf yang dimulai oleh Ibn Sînâ, Suhrawardî, dan Mullâ Shadrâ.

Situasi ini tidak hanya terbatas di Persia. Di India, ketika filsafat Islam baru mulai tumbuh, khususnya selama periode Mughal, hubungan yang juga erat antara mistisisme dan filsafat dapat diamati di kalangan figur-figur penting, yang menonjol di antaranya adalah Syâh Walîyullâh dari Delhi, yang boleh jadi merupakan pemikir Islam terbesar Anak Benua India-Pakistan. Jika kita membaca karya-karyanya, sulit ditetapkan apakah ia seorang teolog, filosof, ataukah sufi. Yang benar adalah ia ketiganya sekaligus, seorang pemikir yang menciptakan sintesis dari ketiga disiplin ini. Lebih dari itu, kita dapat mengamati figur-figur semacam ini di Imperium 'Utsmâniyyah dan juga di dunia Arab modern. Salah satu figur religius terpenting Mesir abad ke-14 H/ke-20 M, 'Abd Al-Halîm Mahmûd, yang juga Syaikh Al-Azhar, adalah sufi sekaligus filosof Islam dan banyak menulis karya penting tentang kedua subjek itu.

Pada zaman modern, pengaruh pemikiran Barat telah menjauhkan banyak orang di Dunia Islam, baik dari tasawuf maupun filsafat Islam. Namun, sejauh filsafat—yang berakar pada tradisi berumur seribu-dua-ratus-tahun ini—masih tetap hidup, hubungan antara tasawuf dan filsafat Islam akan tetap berlangsung. Bagaimanapun, sifat dasar filsafat Islam seperti yang telah berkembang berabad-abad ini tidak sepenuhnya dapat dipahami tanpa menghayati signifikansi realitas yang disebut tasawuf Islam dan pengaruhnya atas banyak figur terkemuka filsafat Islam mulai dari Al-Fârâbî dan Ibn Sînâ hingga figur-figur masa kini.[]

27 'Ain Al-Qudhât Hamadânî dan Iklim Intelektual Masanya

Hamid Dabashi

Pada awal uraian dan tafsirannya terhadap *Aesthetics*, karya Thomas Aquinas, Umberto Eco merasa sangat tersinggung dengan penolakan tergesa-gesa Benedetto Croce terhadap Aquinas sebagai seorang filosof dan estetikawan yang serius. Menuduh teolog Abad Pertengahan itu mempunyai gagasan-gagasan "yang tidak palsu, tetapi sangat umum". Croce mengatakan, "Hal yang esensial adalah bahwa masalah estetika bukan objek minat yang sejati bagi Zaman Pertengahan umumnya ataupun St. Thomas khususnya." Untuk menentang anggapan ini, Eco membuat suatu penafsiran yang berkelanjutan, sangat relevan dan boleh jadi cemerlang atas teori estetika Aquinas yang didasarkan pada asumsi awal: "adalah benar bahwa teori-teori ini terjalin erat dengan teologi dan juga dengan filsafat mereka, tetapi yang harus dilakukan oleh seseorang untuk melepaskan jalinan itu sama sekali adalah menafsirkan teologi mereka dari perspektif filsafat. Cara penafsiran ini sangat selaras dan sesuai dengan tujuan mereka sendiri".[1] Dengan menunda sejenak pengistimewaan logosentrik-tak-teruji Eco sendiri terhadap "filsafat", sebagian besar dari apa yang dikatakannya tentang pemisahan teori-teori Abad Pertengahan dari teologi yang mengitari mereka masih cukup valid, dan ini berlaku bukan hanya bagi teologi Kristen. Akan tetapi, jika dalam hermeneutika Kristen bawaannya, Eco hanya

dapat menggambarkan "filsafat" dalam oposisi biner dengan "teologi", dalam konteks intelektual di wilayah timur Lembah Mediterranean, terdapat suatu khazanah yang jauh lebih kaya dan secara intelektual lebih kompleks yang menuntut cara pandang yang berbeda dan bahkan lebih cermat terhadap teori-teori yang dijelaskan oleh seorang Persia Abad Pertengahan, 'Ain Al-Qudhât, berdasarkan kemunculan historis teori-teori tersebut. Pada masa sekitar seabad sebelum Aquinas, perhatian teoretis 'Ain Al-Qudhât, termasuk teori estetikanya, disampaikan dalam konteks naratif yang lebih kaya dibandingkan dengan sekadar dikotomi antara "teologi" dan "filsafat". Namun, koreksi Eco harus tetap dipertahankan dalam upaya melepaskan perhatian teoretis 'Ain Al-Qudhât dari narasi teosentrik bawaannya.

Dalam menjelaskan teori 'Ain Al-Qudhât tentang berbagai hal, saya pertama-tama akan memberikan peta kekuatan politik dan intelektual pada masanya dan kemudian menempatkan 'Ain Al-Qudhât dan gaya penulisannya dalam konteks itu. Kerangka semacam ini tentu akan lebih tepat.

Kehidupan dan Masanya

'Ain Al-Qudhât Hamadânî adalah salah seorang tokoh menonjol dalam sejarah intelektual Islam yang kehidupan dan pemikirannya sebagian besar dilihat hanya dalam tradisi "mistik" dan hanya sedikit perhatian yang diberikan kepadanya sebagai bagian dari tradisi filsafat Islam.[2] Ia lahir pada 492 H/1098 M di Kota Hamadan, yang kemudian berada di bawah kekuasaan Pangeran Seljûq, Mahmûd, dan dieksekusi di kota yang sama pada usia produktif, tiga puluh tiga tahun, pada 525 H/1131 M. Banyak risalah dan "surat" yang dinisbahkan padanya, tetapi tidak semua ditulis olehnya. Sebagian teks lain, yang tidak dapat dilacak keberadaannya, dilaporkan ditulis oleh 'Ain Al-Qudhât.

Tidak banyak diketahui tentang kehidupan 'Ain Al-Qudhât dan keadaan di Hamadan.[3] Dibandingkan dengan sejumlah rujukan yang tersebar dalam sumber-sumber yang dekat dengannya—yang darinya sebuah biografi mungkin dapat disusun—ada banyak sumber hagiografis yang saling mendukung dan tidak mempunyai

informasi biografis, tetapi mempunyai signifikansi cukup besar dalam melukiskan sumbangan naratif dan institusional 'Ain Al-Qudhât bagi "tradisi mistik Persia".[4] Sejauh ini, sumber informasi yang paling tepercaya mengenai 'Ain Al-Qudhât adalah tulisan-tulisannya sendiri. Secara kronologis, tulisan-tulisan 'Ain Al-Qudhât, yang sampai batas tertentu bisa dipastikan merupakan karyanya, adalah *Zubdah Al-Haqâ'iq* (516 H/1122 M), *Maktûbât* (517–525 H/1123–1131 M), *Tamhîdât* (521 H/1127 M), dan *Syakwâ' Al-Gharîb* (525 H/1131 M). Empat risalah lain yang dinisbahkan kepada 'Ain Al-Qudhât, tetapi hampir pasti bukan karyanya adalah *Syarh-i kalâmât-i Bâbâ Thâhir, Risâlah-yi yazdân-syinâkht, Ghâyah Al-Imkân fî Dîrâyah Al-Makân,* dan *Risâlah-yi Lawâyih.*

'Ain Al-Qudhât lahir dalam periode pergolakan sosial dan intelektual Iran. Tahun kelahirannya, yaitu 492 H/1098 M, bertepatan dengan puncak kekuasaan Dinasti Saljuk (429–590 H/1038–1194 M) atas sebagian besar wilayah Iran dan sekitarnya. Dinasti Saljuk menguasai kebanyakan wilayah Imperium Islam timur, dari Transoksania hingga Mesopotamia. Dari kabilah Qïnïq suku Oghuz Turki, Dinasti Saljuk datang ke dataran tinggi Iran sebagai hamba-sahaya dan prajurit dari padang-padang stepa sebelah utara Laut Kaspia dan Laut Arab. Panglima perang tertinggi pertama mereka, Toghril I (mem. 429–455 H/1038–1063 M), merampas sebagian besar teritorial Ghaznawiyyah (mem. 366–582 H/977–1186 M), dari Khwarazm hingga Azerbaijan dan Bagdad, serta menetapkan teritorial awal Dinasti Saljuk.[5] Saat kelahiran 'Ain Al-Qudhât pada 492 H/1098 M, Dinasti Saljuk sudah berumur lebih dari setengah abad. Dua panglima perang besar yang sebelum dan pada masa kelahiran 'Ain Al-Qudhât memperluas teritorial Saljuk dari Mediterania hingga Transoksania adalah Maliksyâh I (mem. 465–485 H/1072–1092 M) dan Sanjar (mem. 511–552 H/1118–1157 M). Panglima perang yang memerintah langsung wilayah itu saat 'Ain Al-Qudhât lahir adalah Rukn Al-Dîn Barkiyâruq (mem. 487–498 H/1094–1105 M). Rukn Al-Dîn banyak menggunakan waktunya untuk memerangi saudara laki-lakinya, Muhammad I (mem. 498–511 H/1105–1118 M). Namun, pendidikan awal dan masa remaja 'Ain Al-Qudhât di Hamadan berada di bawah

pemerintahan langsung Mughîts Al-Dîn Mahmûd II (mem. 511-525 H/1118-1131 M), yang menggantikan ayahnya, Muhammad I, dengan klaim atas seluruh Dinasti Saljuk. Namun, keinginan-keinginannya dihalangi oleh pamannya, Sanjar—yang merupakan anggota paling senior Dinasti Saljuk, dengan sejarah panjang penguasaan atas bagian paling timur imperium—menghukum Mahmûd dan menduduki takhta Dinasti Saljuk untuk jangka waktu yang lama.[6]

Meskipun mempunyai kekuasaan yang luas dan hampir tak terbatas, para panglima perang Saljuk bukan satu-satunya penjaga kekuasaan di wilayah itu. Paling tidak ada dua pusat kekuasaan, yang sama-sama mempunyai afiliasi pada istana. Keduanya dapat diidentifikasi apabila kita mempunyai pemahaman penuh tentang kondisi politik tempat 'Ain Al-Qudhât lahir dan tumbuh. Kewaziran Persia, dalam tradisi panjang otoritas institusional yang mendahului dan menggantikan Dinasti Saljuk, merupakan sumber utama kekuasaan, yang disaingi secara ketat oleh apa yang dapat diistilahkan sebagai "Kekhâtunan" Turki atau kekuasaan tanpa batas para ratu dan putri Saljuk. Wazir penting yang mengabdi pada Dinasti Saljuk dengan sikap kenegarawanan menonjol adalah Nizhâm Al-Mulk yang legendaris (w. 485 H/1092 M). Ia boleh jadi merupakan pemikir politik paling cemerlang dari Persia Abad Pertengahan. Nizhâm Al-Mulk sangat berperan dalam meletakkan landasan struktural, birokrasi yang efektif, dan juga ideologi politik Saljuk. Ia juga berpengaruh dalam menjaga dan mempertahankan Dinasti Saljuk dari ancaman besar, yaitu gerakan Ismâ'îliyyah. Nizhâm Al-Mulk mengabdi pada Alp-Arsalân (mem. 455-465 H/1063-1072 M) dan putranya, Maliksyâh I (mem. 465-485 H/1072-1092 M), dengan rasa pengabdian yang sangat besar. Di antara capaian-capaian pentingnya, yang memberikan legitimasi politik/religius atas Dinasti Saljuk, adalah didirikannya perguruan tinggi Nizhâmiyyah. Di kampus Nizhâmiyyah, tempat Abû Hâmid Al-Ghazâlî (w. 505 H/1111 M) mengajar, tulisan-tulisan Abû Hâmid Al-Ghazâlî dibaca oleh 'Ain Al-Qudhât dengan sangat tekun. Di samping itu, adik Abû Hâmid Al-Ghazâlî, yaitu Ahmad Al-Ghazâlî (w. 520 H/1126 M), menjadi

kawan 'Ain Al-Qudhât walaupun putus di tengah jalan karena kehidupannya yang berakhir singkat dengan tragis.

Sebelum dibunuh secara brutal oleh Abû Thâhir, seorang pembunuh dari kaum Ismâ'iliyyah, Khwâjah Nizhâm Al-Mulk terkecoh dan tertipu oleh kelicikan Maliksyâh dan Ratu Tarkân Khâtûn yang sangat ambisius, putri Tamqhâj Khân ibn Bughrâ Khân. Tarkân Khâtûn sejauh ini merupakan wakil terbaik dan paling menonjol dari pranata "Kekhatunân" (dan saya berpendapat bahwa kekuasaan para ratu ini sangat penting dan cukup layak jika kita menciptakan istilah tersendiri bagi mereka). Ketika akhir kehidupan dan pemerintahan Maliksyâh telah berada di depan mata, dan setelah kehilangan dua putranya sebagai putra mahkota yang akan menggantikan suami dan rajanya, Tarkân Khâtûn mengampanyekan putra ketiganya, Mahmûd. Sementara itu, Nizhâm Al-Mulk dan sejumlah Jenderal Maliksyâh lebih menaruh harapan pada Barkiyâruq (mem. 487–498 H/1094–1105 M), putra Maliksyâh yang lebih tua dari istri lainnya. Kampanye Tarkân Khâtûn menentang Nizhâm Al-Mulk berhasil dan menyebabkan Maliksyâh memecat wazir senior Persia itu dari jabatannya dan menggantikannya dengan Tâj Al-Mulk Abu Al-Ghanâ'im Al-Qummî, sekretaris pribadi Tarkân Khâtûn.[7]

Ketika 'Ain Al-Qudhât berumur dua puluh tahun, Muhammad I (mem. 498–511 H/1105–1118 M) meninggal dan putranya, Mughîts Al-Dîn Mahmûd, menggantikannya di bagian barat Dinasti Saljuk, di bawah pemerintahan tertinggi pamannya, Sanjar. Dua pejabat tinggi di istana Mahmûd di Hamadan mempunyai kaitan erat dengan 'Ain Al-Qudhât, meskipun dengan dua sikap yang bertentangan secara diametral satu sama lain. Bendaharawan Mahmûd, 'Azîz Al-Dîn Al-Mustaufî (w. 525 H/1131 M), adalah kawan dekat dan tepercaya 'Ain Al-Qudhât, sedangkan Abû Al-Qâsim Al-Daragazînî (w. 525 H/1131 M) adalah musuh bebuyutan Al-Mustaufî. Kemudian, dengan pemahaman serta logika "kawan musuh saya adalah musuh saya", ia pun menjadi musuh sengit 'Ain Al-Qudhât. Permusuhan antara Daragazînî dan Mustaufî berawal bukan hanya dari persaingan yang lazim terjadi di antara para pejabat tinggi Saljuk, melainkan juga dari krisis keuangan yang

mendalam. Detail-detail krisis keuangan ini jelas berkaitan erat dengan besarnya hadiah perkawinan yang diberikan oleh Sultan Sanjar kepada putrinya, Mahmalik Khâtûn, ketika sebagai bagian dari penyelesaian politik dengan keponakannya, Sultan Mahmûd, dia menikahkan keduanya, putri dan keponakannya. Setelah memberikan putra bagi Mahmûd, Mahmalik Khâtûn meninggal dalam usia masih sangat muda. Sultan Sanjar mengutus putri lainnya sebagai istri politik kepada Mahmûd, tetapi dengan menuntut pengembalian hadiah perkawinan putri pertamanya ke istananya di Khurasan. Mahmûd menerima sepupunya yang kedua sebagai istrinya, tetapi setelah menghabiskan seluruhnya, dia tidak dapat mengembalikan hadiah itu kepada raja dan pamannya, Sanjar. Sebagai bendaharawan Mahmûd, Mustaufî tentu saja adalah salah seorang terpenting yang mengetahui bahwa hadiah itu disia-siakan. Pada saat ini, Daragazînî ikut campur tangan dan mengubah kejadian merugikan ini menjadi keuntungan baginya serta menjatuhkan sang bendaharawan. Mustaufî segera ditahan dan dipenjara, suatu kejadian yang mempunyai dampak mengerikan bagi 'Ain Al-Qudhât, seperti yang akan dijelaskan nanti.[8]

Kekuasaan politik Dinasti Saljuk dipegang oleh otoritas tertinggi meskipun hanya bersifat seremonial, yakni para khalifah 'Abbâsiyyah yang tetap berkuasa walaupun hanya secara nominal atas "Imperium Islam" dan mempersembahkan pemberkatan dalam bentuk gelar kepada para panglima perang Saljuk. Sebagai mualaf, orang-orang Saljuk Turki membutuhkan legitimasi religius dari Kekhalifahan 'Abbâsiyyah. Meskipun istana dan aparat administratif mereka banyak meniru monarki Persia pra-Islam, legitimasi ideologis atas peran mereka pada dasarnya merupakan perluasan dari kekuasaan pusat Kekhalifahan 'Abbâsiyyah. Kepentingan politik ini mengakibatkan begitu banyaknya perhatian yang diberikan oleh para panglima perang Saljuk, para wazir dan ratunya pada masalah legitimasi religius. Para panglima perang Saljuk, dan istana mereka, adalah Muslim mazhab Hanafî dan tentu memberikan dukungan politik sepenuhnya kepada fiqih Hanafî di wilayah kekuasaannya. Akibatnya, para ulama nomosentrik mazhab itu menikmati masa jayanya di bawah Dinasti Saljuk. Sebagai kaum Sunni Hanafî, Dinasti

Saljuk mengakui sepenuhnya otoritas kekhalifahan pusat dan sebagai imbalannya mereka menerima legitimasi darinya. Dinasti Saljuk, seperti Dinasti Ghaznawiyyah sebelum dan semasa dengan Dinasti Saljuk, menindaklanjuti dengan melakukan penindasan brutal terhadap gerakan-gerakan sektarian, khususnya Ismâ'îliyyah. Kepentingan politik untuk mempertahankan kekuasaan Kekhalifahan 'Abbâsiyyah dengan bantuan para panglima perang Saljuk menghasilkan hubungan simbiotik antarkedua perangkat politik: Dinasti Saljuk memerlukan dan melegitimasi Dinasti 'Abbâsiyyah dengan kekuatan pedang mereka, dan Dinasti 'Abbâsiyyah membalasnya dengan memberikan dukungan religius dan melegitimasi otoritas Dinasti Saljuk. Dengan membela 'Abbâsiyyah dari serangan dahsyat Tentara Salib, Dinasti Saljuk memperluas kekuasaan wilayah-wilayah Islam dan mencapai batas-batas imperium Kristen. Ayah Shalâh Al-Dîn (Shalahuddin) Al-'Ayyûbî, jenderal legendaris yang memerangi Richard si Hati Singa, adalah sipir penjara di Tikrit, tempat 'Azîz Al-Dîn Al-Mustaufî, pendukung politik utama 'Ain Al-Qudhât, dipenjara.[9]

Kemenangan gemilang nomosentrisme (keutamaan fiqih) dalam tradisi religius Islam tampak jelas dalam konsolidasi empat mazhab fiqih utama pada periode ini. Meskipun mazhab-mazhab fiqih Hanafî, Syâfi'î, Malikî, dan Hanbalî terdapat dan tumbuh di wilayah Dinasti Saljuk, pengikut Hanafî dan Syâfi'î merupakan mayoritas dan berlokasi terutama di bagian paling timur imperium. Terdapat kantong-kantong komunitas Syi'ah di Barat, dan kaum Ismâ'îliyyah pada umumnya sangat agresif di seluruh kawasan imperium. Dua wazir Saljuk, 'Amîd Al-Mulk Abû Nâshir Al-Kundurî (w. 456 H/1663 M) dan Nizhâm Al-Mulk, masing-masing bermazhab Hanafî dan Syâfi'î. Akibatnya adalah bahwa mazhab-mazhab fiqih yang ditegakkan oleh Dinasti Saljuk dan para wazir mereka, yang terpenting di antaranya perguruan tinggi Nizhâmiyyah, dicurahkan terutama kepada Hanafî dan Syâfi'î. Tiga pusat kekuasaan Saljuk—yaitu kesultanan, kewaziran, dan kekhâtûnan—saling bersaing dalam mendirikan dan mendanai mazhab-mazhab fiqih yang terpusat pada fiqih Hanafî dan Syâfi'î.

Dalam kedua mazhab ini, pelbagai pokok persoalan dan disiplin dikaji. Semua ini memberikan kekuasaan epistemik dan institusional

penting pada nomosentrisitas pemikiran Islam. *'Ilm al-qirâ'ah*, *'ilm al-tafsîr*, *'ilm al-fiqh*, *'ilm al-kalâm*, kesemuanya ternyata banyak menghasilkan sarjana dalam bidang masing-masing. Abû Al-Qâsim Mahmûd ibn 'Umar Al-Zamakhsyârî Al-Khwârazmî (w. 538 H/1143 M) menulis tafsir Quran termasyhur yang berjudul *Al-Kasysyâf*. Di dalamnya pandangan-pandangan teologis Mu'tazilah disebarkan. Di kalangan para sufi, Abû 'Abd Al-Rahmân Muhammad ibn Husain Al-Sulamî (w. 412 H/1021 M) dan Abû Al-Qâsim 'Abd Al-Karîm Al-Qusyairî Al-Nîsyâpurî (w. 465 H/1072 M) menulis tafsir-tafsir Al-Quran yang berpengaruh dari sudut pandang masing-masing. Pada 520 H/1126 M, Al-Maibudî bergabung ke dalam tarekat sufinya dan menulis tafsir Al-Quran penting dalam prosa Persia yang indah. Di kalangan Syi'ah, Syaikh Al-Thâ'ifah Abû Ja'far Muhammad ibn Hasan Al-Thûsî (w. 460 H/1067 M) meletakkan landasan-landasan tekstual utama fiqih Syi'ah. Otoritas Syi'ah terkemuka lainnya, Abû 'Alî Fadhl ibn Hasan ibn Fadhl Al-Thabarsî (w. 548 H/1183 M), menulis tafsir Al-Quran yang sangat monumental, *Majma' Al-Bayân*, dalam periode ini.

Teolog dan faqih paling berpengaruh pada periode ini, seorang tokoh yang karya-karyanya dibaca secara saksama oleh 'Ain Al-Qudhât, adalah Abû Hâmid Muhammad Al-Ghazâlî (w. 505 H/1111 M). Risalah-risalah tentang fiqih dan teologi Al-Ghazâlî ini merupakan teks-teks utama yang dipelajari di seluruh wilayah Saljuk dan sekitarnya. Dalam karya-karya semisal, seperti *Al-Iqtishâd fî Al-I'tiqâd* dan *Iljâm Al-'Awâmm 'an 'Ilm Al-Kalâm*, Al-Ghazâlî mengikhtisarkan pandangan-pandangan teologis mazhab Asy'ariyyah. Al-Ghazâlî menyorot tajam Ismâ'îliyyah. *Fadhâ'ih Al-Bâthiniyyah* adalah risalah terkenalnya yang menentang pendirian mazhab Ismâ'îliyyah.[10] Teolog dan sejarahwan agama lainnya waktu itu, seseorang yang karya-karyanya, tak pelak lagi, dikenal dan dibaca oleh 'Ain Al-Qudhât, adalah Abû Al-Fath Muhammad ibn Abû Al-Qâsim 'Abd Al-Karîm Al-Syahrastânî (w. 548 H/1153 M). *Al-Milal wa Al-Nihal*-nya merupakan ringkasan ensiklopedis tentang agama-agama dunia pada masa itu. Syahrastânî adalah teolog Asy'ariyyah dan pengikut mazhab Syâfi'î. Ia mulai mengabdi pada Sultan Sanjar di Khurasan dan di sini ia menu is *Al-Mushâri'ah* mengenai teologi

Asy'ariyyah. Penerbitan sebuah teks semisal *Al-Milal wa Al-Nihal* dan universalitas pandangan Syahrastânî yang komprehensif tidak boleh ditafsirkan sebagai petunjuk adanya toleransi dalam Dinasti Saljuk. Sebab, pada periode yang sama disaksikan pula munculnya karya Abû Al-Faraj ibn Al-Jauzî (508–597 H/1114–1200 M), *Talbîs Iblîs*, yang mengecam keras setiap kecenderungan "bid'ah", termasuk ketertarikan kepada filsafat serta sebuah fenomena umum yang ditolak sebagai "tasawuf". Bagaimana, indikasi terbaik tentang keberhasilan nomosentrisme pada masa 'Ain Al-Qudhât adalah ketertarikan para filosof terkemuka, seperti Imâm Fakhr Al-Dîn Al-Râzî (w. 606 H/1209 M), pada teologi.

Seperti setiap periode lainnya dalam sejarah metafisika Islam, pada masa 'Ain Al-Qudhât filsafat menerima serangan keras dari fiqih karena logosentrisme. Syaikh Syahâb Al-Dîn 'Umar Suhrawardî (w. 632 H/1234 M), seorang sufi tersohor, juga berseteru dengan para filosof dan menulis *Rasyf Al-Nashâ'ih Al-Imâniyyah wa Kasyf Al-Fadhâ'ih Al-Yûnâniyyah* yang di dalamnya, seperti tersirat dari judulnya, ia memosisikan "petunjuk iman" berhadapan dengan "parodi orang Yunani". Hampir seabad sebelum masa 'Ain Al-Qudhât, Abû Hâmid Al-Ghazâlî (w. 505 H/1111 M) melancarkan kecaman terhebat pada para filosof dalam *Tahâfut Al-Falâsifah*.[11] Dampak pandangan Al-Ghazâlî begitu kuat sehingga murid-murid tak-langsung Ibn Sînâ, seperti Imâm Farîd Al-Dîn 'Umar ibn Ghailân Al-Balkhî—yang mempelajari filsafat dari Abû Al-'Abbâs Al-Lûkarî, murid Bahmanyâr, yang merupakan murid langsung Ibn Sînâ—pun bergabung dalam paduan suara yang mengutuk filsafat. Di luar Dinasti Saljuk, pembelaan paling gigih dan liat terhadap filsafat terlontar dari suara fasih Ibn Rusyd (520–595 H/1126–1153 M) yang lahir lima tahun sebelum kematian 'Ain Al-Qudhât. Lebih dekat dengan tanah kelahiran Ibn Sînâ dan 'Ain Al-Qudhât, 'Abd Al-Karîm Al-Syahrastânî (w. 548 H/1153 M), yang semangat lapang dadanya telah mendorongnya menulis sebuah bab yang cermat tentang filsafat dalam *Al-Milal wa Al-Nihal*, mengkhususkan serangan eksklusifnya pada Ibn Sînâ.[12] Sentimen anti-filsafat pada masa 'Ain Al-Qudhât pun merambah ke wilayah puisi. Sanâ'î dan Khâqânî, dua penyair terkemuka

periode ini, di antara banyak penyair lainnya, menciptakan puisi-puisi yang menyentuh hati sembari menyerang orang Yunani, filsafat, dan pendewaan akal mereka. Mereka meletakkan kepercayaan tanpa syarat pada Nabi dan agamanya di puncak hierarki, yang mencakup semua yang diperlukan bagi kebahagiaan di dunia ini dan keselamatan di akhirat nanti.

Kecaman keras terhadap logosentrisme atas nama nomosentrisme, yang mempunyai jawaban hukum bagi segala sesuatu berdasarkan narasi induk Al-Quran, bukan berarti bahwa para filosof terkemuka dengan ikatan politik kuat sama sekali tidak ada pada masa 'Ain Al-Qudhât dalam periode Dinasti Saljuk ini. Salah seorang filosof yang paling menonjol pada periode ini di bagian timur imperium adalah Abû Al-'Abbâs Fadhl ibn Muhammad Al-Lûkarî Al-Marwazî yang, sebagai salah seorang "cucu murid" Ibn Sînâ, menjadi pendukung utama filsafat Syaikh Al-Ra'îs itu. Lûkarî mendidik seluruh generasi baru filosof Peripatetik yang rajin dan tekun membaca Ibn Sînâ dan memberikan komentar secara ekstensif atas karya-karyanya. Di bagian barat imperium, lebih dekat dengan kampung halaman 'Ain Al-Qudhât, Abû Al-Barakât Al-Baghdâdî (w. 547 H/1152 M) menulis tentang filsafat Peripatetik secara panjang-lebar, yang sebagian prinsipnya ia kritik tajam. Ia adalah seorang Yahudi yang memeluk Islam ketika ditawan oleh Sultan Mas'ûd dalam sebuah pertempuran yang dilakukannya melawan Al-Mustarsyid, Khalifah 'Abbâsiyyah.[13] Satu generasi setelah 'Ain Al-Qudhât, Syaikh Syihâb Al-Dîn Yahyâ Suhrawardî (549-587 H/1154-1191 M) memprakarsai pergeseran besar dalam metafisika Ibn Sînâ dan melalui suatu pengkajian ulang yang radikal atas sumber-sumber Persia kuno dan gagasan-gagasan Neoplatonik dan Hermetik dengan mendirikan mazhab *Isyrâq* atau Iluminasi. Penjelasannya yang sangat berani, dan sifat cangkokan metafisikanya mengundang kegusaran dan kegamangan kaum yang mapan di Aleppo, dan Shalâh Al-Dîn Al-Ayyûbî—yang khawatir tidak mendapat dukungan ulama dalam peperangannya melawan Tentara Salib—menghukum mati Suhrawardî.[14] Teolog-filosof terkemuka lainnya, yang segenerasi dengan Suhrawardî, tetapi dengan pikiran jauh lebih kritis, adalah Imâm

Fakhr Al-Dîn Al-Râzî (543–606 H/1148–1208 M), yang mempunyai reputasi tidak kalah dibandingkan dengan Ibn Sînâ dan mengangkat isu-isu serius dengan pandangan-pandangan filosofisnya. Satu generasi kemudian, Khwâjah Nashîr Al-Dîn Al-Thûsî, ketika bergabung dengan kelompok Ismâ'îliyyah di Alamut, menulis sebuah komentar atas komentar Al-Râzî dan membela pendapat Ibn Sînâ, dengan menyebut teks Râzî lebih merupakan sebuah "kecaman" daripada "komentar".

Tentu saja, filsafat bukan satu-satunya logosentrisme dominan yang berlaku pada masa ini. Sekumpulan matematikawan, biolog, dokter, astronom, dan fisikawan meneruskan pekerjaan dan penelitian yang telah dimulai sejak bergenerasi-generasi sebelumnya. Di antara ilmuwan-ilmuwan terkemuka periode ini adalah Bahâ' Al-Dîn Abû Bakr Muhammad ibn Ahmad ibn Abî Basyar Al-Kharaqî Al-Marwazî (w. setelah 536 H/1141 M) dari desa Kharaq di wilayah Marv. Ia banyak menulis dalam bidang matematika dan astronomi teoretis. Karya utamanya dalam bidang astronomi adalah *Muntahî Al-Idrâk fî Taqsîm Al-Aflâk*. Teksnya yang lain dalam bidang yang sama adalah *Al-Tabshirah fî 'Ilm Al-Hai'ah*. Astronom-matematikawan besar lain periode ini, yang mengabdi pada Nizhâm Al-Mulk dan istana Saljuk, adalah Umar Khayyâm, yang reputasinya sebagai penyair melampaui reputasinya, yang sebetulnya setingkat, sebagai ilmuwan dan filosof. Ilmuwan besar lainnya masa ini adalah Abû Al-Hasan 'Alî ibn Zaid Al-Baihaqî (w. 565 H/1164 M), yang dikenal terutama sebagai matematikawan, tetapi juga mempunyai minat luas pada bidang-bidang lain. Ia menulis sejarah ilmu dan filsafat, *Tatimmah Shiwân Al-Hikmah*, sebagai syarah atas *Shiwân Al-Hikmah*, karya Abû Sulaimân Al-Manthiqî Al-Sijistânî. Ia menulis buku teks sebanyak tiga jilid tentang astronomi dalam bahasa Persia, *Jawâmi' Ahkâm Al-Nujûm*. Minatnya adalah sejarah dan biografi. Karyanya yang berjudul *Târîkh-i Baihaq* merupakan ringkasan laporan historis, biografis, sastra, dan ilmiah tentang tempat kelahiran Baihaqî.

Berhadapan dengan logosentrisme dan nomosentrisme masa 'Ain Al-Qudhât, tumbuhlah tasawuf, yang merentang dan menafikan kekuasaan akal dengan kegigihan yang hampir sama

seperti ketika ia menentang interpretasi Islam yang bercorak fiqih semata. Terhadap logosentrisme para filosof, tasawuf melancarkan retorika antirasionalistiknya, dan terhadap nomosentrisme para fuqaha, ia mengemukakan pendekatan kritisnya. Bagi keduanya, tasawuf menawarkan ajaran teo-erotik yang di dalamnya "cinta" (*'isyq* atau *mahabbah*), "ekstasi" (*syauq*), "cahaya" (*nûr*), "api" (*nâr*), dan "kemanunggalan" (*wahdah*) dihadapkan dengan kategori-kategori filsafat rasional dan fiqih. Wujud, dalam ajaran teo-erotik ini, adalah kesatuan tak terpisah yang terselang oleh penciptaan material yang mengakibatkan pemisahan manusia (sebagai pencinta) dari Tuhan (sebagai Yang Dicinta). Tujuan penciptaan adalah realisasi hasrat cinta wujud ini. Melalui latihan asketik dan ekstatik (puasa, zikir, tarian sufi, nyanyian, syair, dan sebagainya) manusia-sebagai-pencinta harus mencoba menyerupai dan menyamai momentum penyatuan dengan Tuhan-sebagai-Yang Dicinta, hingga saat penyatuan puncak terjadi.[15] Manshûr Al-Hallâj dan Bâyazîd Al-Bisthâmî, khususnya yang pertama, tetap menjadi tokoh utama dari generasi-generasi sufi yang menyebarluaskan gagasan-gagasan ini. Di antara para guru besar sufi yang paling tersohor pada periode ini adalah Syaikh Abû Sa'îd Abî Al-Khair (w. 440 H/1048 M), Syaikh Abû Al-Qâsim Al-Qusyairî (w. 465 H/1072 M), Khwâjah Quthb Al-Dîn Maudûdî Al-Chîsytî (w. 527 H/1132 M), dan Khwâjah 'Abd Allâh Anshârî (w. 481 H/1088 M). Mereka menulis risalah dan hagiografi, dan sebagian dari mereka membentuk tarekat-tarekat sufi yang berpengaruh. Kekuasaan, prestise, dan sebagian dari perilaku-perilaku tak lazim para sufi banyak mengundang kegusaran, kecemasan, dan permusuhan di kalangan para faqih nomosentrik khususnya. Abû Al-Faraj ibn Al-Jauzî Al-Baghdâdî (w. 597 H/1200 M) mengkhususkan suatu bagian yang cukup besar dari karyanya, *Talbîs Iblîs,* untuk mencela kaum sufi dan perilaku mereka yang, menurut penilaiannya, kufur.

Di luar para filosof, fuqaha, dan sufi, alam intelektual 'Ain Al-Qudhât juga sarat dengan humanisme sastra para penyair dan sastrawan yang berafiliasi khususnya dengan istana-istana Saljuk yang beragam. Para panglima perang, pangeran, wazir, dan

keluarga istana bukan hanya melindungi para penyair andal seperti Anwarî dan Sanâ'î, melainkan mereka sendiri adalah para penyair kelas-satu yang langka. Para penyair adalah alat utama legitimasi politik. Dalam kata-kata salah satu sejarahwan sastra Persia:

> Para pangeran masa ini sangat antusias untuk mengumpulkan penyair-penyair ulung di istana mereka. Ini terutama disebabkan oleh fakta bahwa para penyair itu dan syair pujian mereka merupakan sarana untuk melambungkan ketersohoran dan reputasi raja. Keberadaan penyair, orang berilmu, dan sastrawan dianggap sebagai bagian dari perangkat kepemimpinan. Oleh karena itu, bahkan para pemimpin lokal dan para bangsawan mempunyai perhatian besar terhadap keberadaan para penyair di istana mereka. Kadang-kadang, penekanan terhadap hal ini (bahkan) mendorong persaingan keras di antara para pangeran.[16]

Lazimnya, syair-syair pujian adalah bentuk puisi yang paling banyak dijumpai pada masa-masa ini, seperti masa-masa sebelumnya. Mu'izzî (w. 521 H/1127 M), Anwarî (w. 583 H/1187 M), Zhahîr Fâryâbî (w. 598 H/1201 M), Mujîr (w. 586 H/1190 M), Atsîr Akhsîkatî (w. 570 H/1174 M), dan 'Imâdî (w. 582 H/1186 M) adalah beberapa contoh penyair terkemuka pada periode ini. Komplemen penting syair pujian ini adalah satire: para panglima Saljuk gemar dipuji seperti halnya musuh dan seteru mereka dihina, dan para penyair merupakan alat terbaik dalam model perang propaganda yang efektif. Sûzanî Samarqandî (w. 562 H/1166 M) dan Anwarî adalah pencipta satire termasyhur pada periode ini. Para penyair yang lebih saleh, seperti Sanâ'î mulai memberikan definisi institusional dan otoritas pada model puisi didaktik yang disampaikan untuk mendidik secara halus pendengar setia mereka yang berasal dari lingkungan kerajaan. Puisi liris Persia mulai mendapatkan daya dorong dari para penyair lirik sebelumnya, seperti Rûdakî dan Syahîd-i Balkhî. Sanâ'î dan Mu'izzî adalah dua dari para penyair lirik yang paling piawai pada periode Saljuk. Pada pertengahan abad ke-6 H/ke-12 M, khazanah sastra Persia banyak memperoleh keuntungan dari imajinasi indah Anwarî,

Zhahîr Fâryâbî, Khâqânî, Nizhâmî, dan Jamâl Al-Dîn 'Abd Al-Razzâq. Dengan demikian, jalan telah diratakan bagi para praktisi ulung genre tersebut—Sa'dî, Rûmî, dan Hâfizh—untuk mencapai puncak kejayaannya pada abad ke-7 H/ke-13 M dan ke-8 H/ke-14 M. Lirisisme Persia segera menarik perhatian tasawuf Persia, dan para penyair, seperti Sanâ'î dan kemudian 'Aththâr, memakai ungkapan percintaan "Pencinta", "Yang Dicinta", "Perpisahan", dan "Kebersatuan" untuk membangun visi kebersamaan-keberpisahan-kebersamaan, karena apa yang mereka pikirkan adalah pemisahan ekstrem yang palsu antara Tuhan dan manusia, dengan memilih untuk sejenak berada dalam pra-penciptaan ketika Tuhan manusia belum terpisah.

Namun, barangkali, genre terkuat syair Persia periode ini, dengan daya tarik luas bagi beragam kelompok pembaca/pendengar dan dengan pengaruh yang sama kuatnya atas imajinasi kreatif para penyusun dan penyebarnya, adalah syair naratif yang mempunyai dorongan mengisahkan sebuah cerita. Berasal dari sumber-sumber Persia, India, Cina, Yunani, dan Arab pra-Islam, sekumpulan besar kisah terkenal dimasukkan dalam kategori puisi dengan keindahan yang tak terkira dan memikat. Pada awal abad ke-5 H/ke-11 M, Unshûrî menggubah *Wâmiq wa Adzrâ*, sebuah kisah cinta yang indah, ke dalam puisi. Kisah-kisah ini bukan semata hiburan santai bagi para bangsawan istana. Para ilmuwan terkemuka, seperti Abû Raihân Al-Bîrûnî menganggap bahwa sebagian dari kisah-kisah ini cukup penting untuk diterjemahkan dari bahasa Persia ke bahasa Arab.

Salah satu kisah cinta Iran pra-Islam yang sangat indah, *Wîs wa Râmîn* (disusun pada 446 H/1053 M), diterjemahkan dan digubah menjadi puisi yang sangat elok oleh Fakhr Al-Dîn As'ad Gurgânî.[17] Bahkan, Al-Quran tidak kebal dari penerjemahan puitis. Kisah romantis dalam Al-Quran, *Yûsuf wa Zulaikhâ*, digubah ke dalam narasi yang sangat puitis di Istana Syams Al-Daulah Abû Al-Fawâris Tughânsyâh ibn Alb Arsalân dan keliru dinisbahkan pada Firdausî. Puisi naratif Persia memasuki periode kematangannya pada masa 'Ain Al-Qudhât, yang mencapai puncak kebesarannya pada puisi Nizhâmî, yang di dalamnya "selera epik" Homer dan

"kegilaan drama" Shakespeare berpadu. Puisi epik sebenarnya tersebar luas selama Dinasti Saljuk. Di bawah bayang-bayang lama *Syahnâmah,* karya Firdausî, puisi epik yang kurang begitu menonjol, tetapi daya tarik naratif yang sama disusun pula selama periode ini. Puisi-puisi itu di antaranya adalah *Garsyâsp-nâmah,* karya Asadî Thûsî (w. 465 H/1072 M), *Bahman-nâmah,* karya Iransyâh ibn Abî Al-Khair, dan *Bânû Gusyasp-nâmah.* Karya yang terakhir ini merupakan kisah imajinatif tentang Bânû-Gusyasp, putri Rustam, penggemar berat *Syahnâmah,* karya Firdausî.

Gaya Filsafatnya

'Ain Al-Qudhât adalah tokoh zamannya yang sarat dengan tenaga dan energi dari potensi dan kemampuan batinnya. Ia memiliki daya nalar tinggi dan mampu menulis walaupun terlibat penuh dan aktif dalam politik waktu itu. Ia menguasai betul filsafat dan kemudian menolak rasionalismenya. Ia menguasai dan menjalankan fiqih dan kemudian mencampakkan interpretasi legalistik eksklusifnya. Ia juga mengikuti sentimen-sentimen dan praktik-praktik sufi pada masanya dan memanfaatkan sepenuhnya doktrin-doktrin "teo-erotik"-nya untuk menentang dan menantang hasil pengetahuan rasional atau yuridis semata yang berbasis kekuasaan. Namun, hasrat-hasrat transformatifnya melampaui semua ragam wacana ini dan dituangkan dalam bentuk narasi, suatu hasrat misterius untuk "menceritakan-Kebenaran" yang diungkapkan dan diceritakan melalui gaya "tulisan" ironis yang disengaja, berbobot, dan betul-betul dikuasainya, yang khas miliknya.

Bahkan, gambaran yang lebih utuh tentang masa 'Ain Al-Qudhât melukiskan suatu citra yang lebih tajam tentang kehadiran naratifnya di tengah-tengah masalah dan kecemasan serta kegelisahan yang melibatkan dirinya dan orang sezamannya. Karena bahan kontemporer mengenai 'Ain Al-Qudhât tidak ada atau, lebih tepat, sangat langka, kita harus mendapatkan gambaran yang agak lengkap tentang masa hayatnya, agar bisa menempatkannya dalam arus sosial dan intelektual masanya. Baru pada awal abad ke-9 H/ke-15 M, berarti sekitar tiga ratus tahun setelah kematian 'Ain Al-Qudhâtlah, bahan hagiografis tentangnya muncul. Peran utama

hagiografi-hagiografi sufi ini adalah memasukkan 'Ain Al-Qudhât dalam alam tenang "tasawuf Persia".[18]

Sebagaimana telah disinggung, sejauh ini sumber informasi paling tepercaya tentang 'Ain Al-Qudhât adalah kumpulan tulisannya sendiri. *Zubdah Al-Haqâ'iq* adalah teks pertama yang memuat banyak informasi tentang kehidupan dan tulisannya. Tidak banyak informasi mengenai 'Ain Al-Qudhât antara 492 H/1098 M dan 516 H/1122 M. Rentang waktu dua puluh empat tahun ini jelas merupakan masa belajar dan pendalaman pemikiran 'Ain Al-Qudhât muda. Ada rujukan yang tersebar di mana-mana tentang judul-judul tulisannya sebelum *Zubdah*, baik dalam teks karya 'Ain Al-Qudhât sendiri maupun dalam sumber-sumber lain. Keautentikan teks-teks ini serta isinya tidak dapat dipastikan dari rujukan semacam ini. Namun, yang jelas terbukti adalah bahwa 'Ain Al-Qudhât merupakan anak yang luar biasa dan cepat dewasa, sudah mumpuni pada usia sangat awal. Ia tampaknya mempunyai rentang minat yang luas dan terlibat secara mendalam dalam masalah-masalah intelektual yang dominan pada masanya. Lagi-lagi, dari tulisan-tulisan 'Ain Al-Qudhât terkemudian, khususnya *Syakwâ' Al-Gharîb* (atau *Apologia*, yang ditulisnya untuk membela diri ketika dikurung dalam sebuah tahanan di Bagdad), terbukti bahwa ia mempunyai kegemaran "menulis" sejak masih sangat belia, dan mungkin selamanya. "Menulis" merupakan realitas *suî generîs* baginya. Dalam *Syakwâ'*, ia mengatakan bahwa pada saat menulis karya itu ia telah melampaui keasyikan masa mudanya pada prosa bergaya bahasa indah dan tulisan indah. Namun, kita menemukan indikasi cukup dalam tulisan-tulisannya terkemudian, bahkan atau mungkin terutama dalam *Syakwâ'*, yang menunjukkan bahwa ia tetap dan terus *concern* pada isi tulisan belaka, dengan menulis karya bermuatan sastra.[19] Itulah sebabnya mengapa *Syakwâ'*, sebuah dokumen yang diduga untuk membela diri dari tuduhan berbahaya yang dikenakan kepadanya, dimulai, dilanjutkan, dan berakhir dengan ungkapan-ungkapan retoris yang gamblang, dan hampir setiap paragraf dari teks itu sarat dengan puisi. Judul tiga risalah di antara tulisan-tulisan awal 'Ain Al-Qudhât memperlihatkan perhatiannya yang cukup besar pada masalah

sastra: *Risâlah Amâlî Al-Isytiâq fî Layâlî Al-Firâq*, *Nuzhah Al-Usysyâq wa Nahzah Al-Musytâq*, dan *Al-Madkhâl ilâ Al-'Arabiyyah wa Riyâdhât 'Ulûmuhâ Al-Adabiyyah*. 'Ain Al-Qudhât mengatakan pada bagian akhir *Syakwâ'* bahwa ia berniat mengembangkan buku terakhir ini menjadi teks pendahuluan setebal sepuluh jilid mengenai *adab*. Sayangnya, kita kehilangan jejak tentang teks ini, atau petunjuk akan kelengkapannya. Namun, jika dilihat dari judulnya, ini menunjukkan bahwa 'Ain Al-Qudhât mempunyai minat kuat pada institusi humanis *adab*, yang memasukkan di dalamnya kepedulian dan perhatian besar pada puisi, retorika, dan perangkat-perangkat estetika dan sastra lainnya

'Ain Al-Qudhât terutama tertarik pada lirisisme erotik. Ia menginformasikan kepada para pembacanya di pengujung *Syakwâ'*, yang di dalamnya ia memberikan secara retoris daftar tulisannya:

> Di antara buah-buah pemikiranku adalah seribu bait erotik yang kususun dalam sepuluh hari; bait-bait ini dikumpulkan dalam suatu risalah yang diberi judul *Nuzhah Al-'Usysyâq wa Nahzah Al-Musytâq*. Baris-baris berikut terdapat di dalamnya:
>
> *Wahai, gadis keturunan Ma'add*
> *Dalam satu sisi, leluhur terbaik,*
> *Dijaga prajurit perkasa bak singa*
> *Yang menyerbu musuh di atas kuda gagah, berambut pendek*
> *Dengan pedang tajam berkilat-kilat dari baja cemerlang*
> *Masing-masing dengan lembing ramping, lurus dan panjang*
> *Ia datang, saat sahabat-sahabatku tidur di atas dipan,*
> *Dikawal jejaka sederhananya Sa'd;*
> *Mereka mendaki puncak bukit dan menyusuri lembah*
> *Mengunjungi manusia saleh dan gagah*
> *Terbungkus dalam jubah kesucian dan ketaatan*
> *Mereka melewati malam dalam ketenangan, kedamaian yang menyenangkan*
> *Dan aku sungguh bahagia, Hindun berada di sampingku,*
> *Menciumnya, diselimuti oleh aroma yang manis,*
> *Dan mengusir rona merah dari pipinya dengan bibirku.*[20]

'Ain Al-Qudhât Hamadânî dan Iklim Intelektual Masanya

Proyek ekstensif kedua yang menjadi perhatian 'Ain Al-Qudhât tetapi tidak dapat diselesaikannya, menunjukkan minatnya pada dimensi religius dari kepedulian epistemik utamanya terhadap seluruh narasi "menceritakan-Kebenaran". "Interpretasi atas Kebenaran-kebenaran Hakiki Al-Quran"[21] adalah judul yang diberikan 'Ain Al-Qudhât kepada buku ini. Kita tidak menemukan sisa-sisa peninggalan dari teks ini. Namun, dengan rujukan ini kita dapat memperkirakan spektrum perhatian 'Ain Al-Qudhât pada semua tindakan hermeneutik yang mencoba menghubungkan kata itu dengan "realitas" yang digambarkannya. Seperti terbukti dalam tulisan lainnya yang masih bisa dijumpai, 'Ain Al-Qudhât terpesona terutama oleh sifat dasar wahyu sebagai narasi induk. Minatnya pada wahyu, sebagaimana terbukti dalam kepeduliannya pada hermeneutika Quran, diimbangi oleh minatnya yang sama pada isu terkait, yaitu kenabian, atau mudahnya, apa artinya seseorang itu "dipilih" (*ba'ts*) sebagai utusan Tuhan kepada manusia dan, karena itu, berbicara melalui wahyu? Mengenai masalah terakhir ini, ia menginformasikan kepada para pembaca *Syakwâ'* bahwa pada masa mudanya ia sudah menulis sebuah risalah yang berjudul *Ghâyah Al-Bahts 'an Ma'ânî Al-Ba'ts*.[22] Melihat judul-judul retoris semisal "Kata Terakhir" (*Ghâyah Al-Bahts*) dan "Kebenaran-Kebenaran Hakiki Al-Quran" (*Haqâ'iq Al-Qur'ân*), kita bisa menarik kesimpulan bahwa 'Ain Al-Qudhât mempunyai pendapat-pendapat tertentu yang tidak lazim mengenai kenabian dan wahyu. Dua masalah yang saling terkait itu, yaitu wahyu dan kenabian (*ba'ts*), menyempitkan minat 'Ain Al-Qudhât pada sifat dasar dan otoritas *Kalâm* Tuhan sebagai masalah terpenting dalam teologi Islam. *Kalâm* pada hakikatnya mengkaji bahasa dalam posisinya sebagai alat "menceritakan Kebenaran" Quranik. Tuhan, menurut Al-Quran, "berfirman" dan "menulis". Dia mengajarkan nama-nama segala sesuatu kepada manusia. Dia mengajar dengan "Pena" (*Qalam*). Dia bersumpah dengan "Pena". Membaca/Menulis/Berkata/Mendengar merupakan prinsip-prinsip dasar narasi Al-Quran (yang secara harfiah berarti "Bacaan") sebagai wahyu. Dalam keseluruhan tulisannya, 'Ain Al-Qudhât tidak pernah kehilangan wawasan kenarasian yang utuh

tentang sifat dasar kewahyuan iman, iman pada Satu Tuhan Yang Gaib, pengakuan bahwa Muhammad adalah Rasul pilihan-Nya, meyakini datangnya Hari Pengadilan ketika cerita tentang kebenaran, yaitu "menceritakan-Kebenaran", ini berakhir.

Meskipun buku pertama 'Ain Al-Qudhât yang masih terpelihara adalah *Zubdah Al-Haqâ'iq*, yang ditulisnya pada 516 H/1122 M, berdasarkan kata pengantar terhadap teks ini dan rujukan-rujukan lain, kita dapat merekonstruksi isu-isu yang dibicarakan sekurang-kurangnya dalam dua risalah sebelum *Zubdah* yang sudah tidak ditemukan lagi.

Kita memiliki rujukan dari 'Ain Al-Qudhât sendiri dalam kata pengantarnya untuk *Zubdah Al-Haqâ'iq* bahwa beberapa saat sebelum atau pada 513 H/1119 M, dia menulis suatu risalah yang berjudul *Al-Risâlah Al-'Alâ'iyyah*. Alasan mengapa kita dapat mengatakan risalah itu sudah ditulis pada atau sekitar 512 H/1118 M adalah bahwa 'Ain Al-Qudhât menulis *Zubdah* pada 516 H/1122 M saat ia berumur dua puluh empat tahun dan ia berkata bahwa dirinya menulis *Ghâyah Al-Bahts* tiga tahun sebelumnya.[23] Ini menegaskan bahwa penulisan *Ghâyah* terjadi pada 513 H/1119 M, dan karena ia menyinggung *Al-'Alâ'iyyah* dalam bagian lebih awal dari pengantar tersebut (h. 1 edisi kritis) dibandingkan dengan bagian yang ditulisnya tentang *Ghâyah* (h. 3 edisi kritis), kita dapat menyimpulkan bahwa *Al-'Alâ'iyyah* ditulis sedikit lebih awal daripada *Ghâyah*. Alasan lain, tetapi boleh jadi lebih meyakinkan, mengapa *Al-'Alâ'iyyah* ditulis tak lama sebelum *Ghâyah* adalah bahwa pada halaman pertama *Zubdah*, setelah puji-pujian dan doa, ia berkata:

> Kemudian, ini (maksudnya, *Zubdah*) adalah percikan api yang disebut *Zubdah Al-Haqâ'iq* yang berupa penyingkapan terhadap sesuatu yang tersembunyi (*Kasyf Al-Ghithâ'*) dari tiga prinsip yang diyakini dan ditaati oleh semua orang. Saya telah membagi *Zubdah* menjadi seratus bab, masing-masing dihiasi dengan pernik-pernik halus. Dan ini mudah-mudahan menjadi bahan yang memadai bagi para pencari (makna dan signifikansi) dalam (tiga) prinsip iman dan bekal penting bagi para pencari untuk mencapai

> tujuannya, dari (sekadar) pengetahuan tentang kepastian ke hakikat dasar kepastian. Saya telah memaparkan dalam *Risâlah Al-'Alâ'iyyah*, yang saya tulis dengan mengikuti cara para leluhur kita (yang mulia)—Semoga Allah meridhai mereka dan orang yang mengikuti jalan mereka—apa yang perlu bagi keyakinan umum orang awam pada (tiga) prinsip itu. Namun, apa yang khusus bagi sedikit orang pilihan akan saya uraikan dalam bab-bab berikut.[24]

Oleh karena itu, dapat disimpulkan bahwa, baik *Al-'Alâ'iyyah* (512 H/1118 M) maupun *Ghâyah* (513 H/1119 M) pasti ditulis lebih dahulu sekitar tiga tahun daripada masa penulisan *Zubdah* (516 H/1122 M).

Meskipun kita tidak memiliki salinan *Ghâyah*, dalam pengantarnya pada *Zubdah Al-Haqâ'iq* 'Ain Al-Qudhât memberikan sebuah sinopsis kandungan risalah ini. Melupakan sejenak ungkapan konvensional "sekelompok kawan saya, semoga Tuhan mengaruniai saya kemampuan untuk menerima persahabatan dan persaudaraan mereka dan membuat saya mampu menunaikan kewajiban-kewajiban saya kepada mereka sebagai kawan, amat keras tekad mereka untuk mendiktekan beberapa bab ...", ada rujukan-rujukan sangat khusus dalam pengantar 'Ain Al-Qudhât pada *Zubdah Al-Haqâ'iq* mengenai isi bukunya yang terdahulu. Sesungguhnya, bagian ini dapat dianggap sebagai semacam autobiografi intelektual saat 'Ain Al-Qudhât melaporkan lingkungan teman-temannya, pertanyaan-pertanyaan dan masalah-masalah yang menjadi perhatian mereka dan perubahan-perubahan mendasar yang terjadi dalam pemikirannya mengenai masalah-masalah ini. Tampak dari pengantar 'Ain Al-Qudhât bahwa *Ghâyah* memperkenalkan masalah-masalah tertentu yang kemudian diangkat dan diulas lebih jauh dalam *Zubdah Al-Haqâ'iq*.

Apakah isu-isu yang menyita perhatian 'Ain Al-Qudhât dan tokoh-tokoh sezamannya? Yang pertama dan terutama adalah pemahaman rasional tentang esensi atau zat (*dzât*) Tuhan (*mâ yantahî ilaihî nazhar al-'uqûl fî al-'ilm bi-dzât Allâh 'azza wa jalla*).[25] Ungkapan *dzât Allâh* harus dipahami sebagai "Esensi" Tuhan, atau gampangnya

"apakah" Tuhan itu. Rumusan persoalan itu agak bersifat mendahului, dalam arti, ia tidak mengemukakan pertanyaan "keapaan" Tuhan karena pertimbangan problematik, tetapi mengedepankan "kebagaimanaan" berdasarkan anggapan *apriori* "keapaan" itu. Meskipun demikian, proposisi apa itu "Zat Tuhan" semata selalu menjadi pertanyaan berbahaya yang dapat menimbulkan risiko besar bagi penanya. Yang sah bagi penyelidikan teoretis ini adalah *concern* 'Ain Al-Qudhât pada "Sifat-Sifat" (*Shifât*) Tuhan, yakni perluasan tematik dari pertanyaan terdahulu tentang "kebagaimanaan" Wujud Tuhan. Profetologi dan soteriologi berkembang dari teologi ini, yang berarti setelah pertanyaan "kebagaimanaan" Wujud Tuhan, muncul pertanyaan tentang bagaimana Dia mengomunikasikan Kehendak-Nya kepada makhluk-makhluk-Nya dengan cara yang sesuai dengan Sifat utama-Nya, yaitu Maha Pengasih (*Al-Rahmân, Al-Rahîm*) seraya tidak bertentangan Sifat Keesaan (*wahdah*)-Nya. Ini menetapkan keniscayaan status perantara kenabian, *al-nubuwwah*, yang menurut 'Ain Al-Qudhât menjadi pokok pembahasan dalam *Ghâyah*. Masalah soteriologi juga muncul dari Sifat Keadilan-Nya, yaitu, hukuman bagi orang yang durhaka terhadap perintah-perintah-Nya dan pahala bagi orang yang taat.

'Ain Al-Qudhât sangat genius dalam kefasihan ungkapannya yang dia pakai untuk membahas masalah-masalah teologis dan masalah-masalah terkait lainnya dalam *Ghâyah*. Dan dia juga melaporkan bahwa ada periode keterlambatan, mungkin malah kemandekan, yang dialaminya dalam menggarap *Ghâyah*, hingga "saya melihat mereka (maksudnya, kawan-kawannya) butuh sekali padanya (maksudnya, sebuah buku yang membicarakan masalah-masalah ini), khususnya kepercayaan pada kebenaran kenabian dan kebenaran sifat-sifat Pencipta langit dan bumi, dan saya menyadari bahwa pembahasan materi ini adalah kebutuhan yang sangat penting".[26] 'Ain Al-Qudhât melaporkan bahwa ia meng-garap secara eksklusif masalah "kenabian" dalam *Ghâyah*.

Inilah informasi umum sejauh yang dapat kita simpulkan dari pengantar 'Ain Al-Qudhât pada *Zubdah Al-Haqâ'iq* tentang isi *Ghâyah*. Dari bagian narasi 'Ain Al-Qudhât, jelas terbukti bahwa persoalan teologis klasik mengenai Esensi dan Sifat Tuhan terus

berkesinambungan hingga memasuki abad ke-6 H/ke-12 M dan para intelektual terpandang di Hamadan, Bagdad, dan Ishfahân (tiga kota pusat intelektual pada masa 'Ain Al-Qudhât) terlibat secara aktif dalam isu-isu ini. Hal ini tidak mengherankan, karena 'Ain Al-Qudhât sudah menulis *Ghâyah* ketika baru berusia dua puluh satu tahun,[27] yakni pada 513 H/1119 M, tidak lebih dari delapan tahun setelah Abû Hâmid Al-Ghazâlî (w. 505 H/1111 M) yang masyhur itu meninggal. Meskipun Al-Ghazâlî menulis sebagian besar karyanya pada abad ke-5 H/ke-11 M, kemenonjolan intelektualnya yang monumental baru mulai menyeruak pada abad ke-6 H/ke-12 M, seperti 'Ain Al-Qudhât sendiri, sebagai wakil intelektual zamannya, memberi kesaksian bahwa ia membaca dengan antusias karya-karya Al-Ghazâlî.[28]

Karya-Karya Utama

'Ain Al-Qudhât menyebut dengan pasti tahun penulisan buku panjangnya yang sampai pada kita, yaitu *Zubdah* (516 H/1122 M). Di dalam buku ini, ia berkata, dan di sinilah ironisnya, bahwa *Zubdah* merupakan buku terakhir yang ditulisnya: "dan buku yang saya beri judul *Zubdah Al-Haqâ'iq*," demikian ia mengemukakan pembelaannya dalam *Syakwâ'*, "adalah buku terakhir yang saya tulis, saat saya berumur dua puluh empat tahun".[29] Sebagian karyanya yang ditulis dalam masa antara *Zubdah Al-Haqâ'iq* dan *Syakwâ' Al-Gharîb* akan segera saya sebut. Namun, pernyataan di atas menyebutkan masa penulisan *Zubdah* tepatnya pada 516 H/1122 M ketika 'Ain Al-Qudhât berusia dua puluh empat tahun.

Dalam pengantarnya pada *Zubdah*, setelah memberikan sinopsis yang membahas masalah kenabian dalam *Ghâyah*, 'Ain Al-Qudhât kemudian memberikan deskripsi awal tentang mengapa sekarang ia menulis apa yang sebenarnya bertalian erat dengan teks itu dan dengan risalah *'Alâ'iyyah* yang (mungkin) disusunnya bahkan lebih awal daripada *Ghâyah*. Banyak petunjuk dalam pengantar ini yang memperlihatkan beberapa perombakan asumsi dan langkah-langkah epistemologis 'Ain Al-Qudhât antara penulisan risalah *'Alâ'iyyah* pada (atau sekitar) 512 H/1118 M), *Ghâyah* pada 513 H/1119 M, dan *Zubdah* pada 516 H/1122 M. Ia mengatakan

bahwa ia menulis risalah *'Alâ'iyyah,* dengan cara tradisional "para leluhur yang diberkati", yang merupakan sebutan samaran bagi narasi berbasis hukum para faqih Muslim. Ini berarti dalam risalah tersebut ia membahas tiga masalah prinsipil dalam kalam yang berpusat pada prinsip *tauhîd* atau Keesaan Tuhan, *nubuwwah* (yang merupakan dogma kedua dalam keyakinan Islam), dan *qiyâmah* (yang merupakan rukun iman ketiga) dalam wacana fiqih yang dominan. Kesibukannya dengan dasar-dasar keimanan Islam ini berlangsung sejak risalah *'Alâ'iyyah* hingga *Ghâyah*. Dalam *Ghâyah*, secara khusus 'Ain Al-Qudhât memusatkan diri pada masalah *nubuwwah*. Meskipun demikian, yang lebih penting, ia menggeser langkah epistemologinya dari narasi fiqih ke narasi filosofis berbasis akal. Referensi kuncinya di sini, lagi-lagi diambil dari *Zubdah*, adalah bahwa kawan-kawan 'Ain Al-Qudhât memintanya membahas persoalan teologis "pengetahuan tentang Esensi Tuhan" secara "rasional" (*nazhâr al-'uqûl*).[30]

Jadi, *Zubdah Al-Haqâ'iq* sesungguhnya berakhir pada kesimpulan mengenai dorongan naratif yang mengantarkan 'Ain Al-Qudhât dari wacana yang didominasi fiqih dalam *'Alâ'iyyah* ke wacana filosofis yang acapkali dipersoalkan dalam *Ghâyah* dan, kini, akhirnya ke wacana "teo-erotik" tasawuf dalam *Zubdah*. Ada beberapa petunjuk penting dalam pengantar *Zubdah* yang mendukung praduga adanya pergeseran epistemologis baik dari pendekatan fiqih maupun dari pendekatan rasional. *Pertama*, setelah mengidentifikasi tiga doktrin dasar Islam (*tauhîd, nubuwwah, qiyâmah*), 'Ain Al-Qudhât menulis dalam pengantar *Zubdah* bahwa ia membahas masalah-masalah ini menurut cara yang sarat muatan fiqih dengan meniru model dari "leluhur yang diberkati" dalam risalah *'Alâ'iyyah*. Dan kini ia hanya akan menulis bagi segelintir orang yang khusus (*qalîl al-khawâshsh*), yang membutuhkan bimbingan dan tuntunan dari hanya sekadar "pengetahuan yang meyakinkan" (*'ilm al-yaqîn*) ke posisi yang lebih tinggi, "esensi keyakinan" (*'ain al-yaqîn*). *Kedua*, ia menyatakan bahwa dalam *Ghâyah* ia diminta oleh kawan-kawannya untuk membicarakan secara mendalam masalah-masalah tadi dari "perspektif rasional" (*nazhar al-'uqûl*), walaupun pembahasan semacam itu hanya dapat

memuaskan mereka yang *concern* pada "bukti-bukti" (*al-barâhîn*) dan "pengetahuan yang meyakinkan" (*'ilm al-yaqîn*). *Ketiga*, ia menulis bahwa memperoleh pengetahuan tentang masalah-masalah semacam Zat Tuhan, sifat dasar kenabian, atau realitas kebangkitan jasmani melalui norma-norma, hukum-hukum, dan bukti-bukti persis ibarat memperoleh pengetahuan tentang puisi tanpa cita rasa (*dzauq*) puitis sejati. Ia menulis:

> Sesungguhnya pembenaran (*tashdîq*) terhadap iman pada kebenaran kenabian yang dihasilkan dari pemahaman rasional (*al-mustafâd min al-'ilm*) mirip dengan sejenis pembenaran yang diperoleh seseorang yang tidak memiliki cita rasa (*dzauq*) puitis. Dan, tentu saja, orang yang tidak dikaruniai cita rasa puitis sesungguhnya (hanya) bisa memperoleh suatu kepercayaan (*i'tiqâd*) dari apa yang sebenarnya dimiliki oleh orang yang bercita rasa. Namun, *kepercayaan* itu sangat jauh berbeda dengan kebenaran khusus yang secara eksklusif menjadi kepercayaan orang yang bercita rasa puitis tinggi.[31]

Keempat, 'Ain Al-Qudhât mengakui transformasi intelektual besar-besaran dalam jiwa dan pikirannya yang berlangsung antara tahun 512 H/1118 M dan 513 H/1119 M, yaitu ketika ia menyusun, berturut-turut, risalah *'Alâ'iyyah* dan *Ghâyah*, dan pada 516 H/1122 M, ketika ia mulai menyusun *Zubdah*. Pada 516 H/1122 M, ia menulis bahwa selama beberapa waktu, yaitu, sejak penulisan dua teks sebelumnya, kawan-kawannya (*ikhwân*, yang juga bisa bermakna "pengikut" atau "pengagum") telah mendesaknya agar menulis sebuah risalah bagi mereka tentang prinsip-prinsip iman yang lebih meyakinkan daripada risalahnya terdahulu, yang disampaikan dalam narasi-narasi fiqih dan filosofis. Ia mengaku pula bahwa dirinya tidak sanggup memenuhi permintaan kawan-kawannya karena ia sendiri terlibat sepenuhnya dalam kajian-kajiannya sendirinya (*idz kuntu mustaghilan bi tahshîl al-'ilm wa istifâdatuhu*).[32] Ia menceritakan bahwa malam dan siang hari digunakannya untuk belajar. Kawan-kawannya sedikit demi sedikit kehilangan harapan bahwa ia akan memenuhi keinginan mereka. Ia berkata bahwa ia demikian asyik dan sibuk dengan pikiran

dan perasaannya sendiri pada masalah-masalah itu sehingga ia tidak terpikir untuk menyusun sebuah risalah atau menulis sebuah buku lain. "Diriku berada di tengah-tengah lautan yang bergelora tanpa pantai, setiap awal dan akhir tenggelam di dalamnya,"[33] yang dapat diartikan sebagai krisis besar kepercayaan pada prinsip-prinsip doktrinal ini dalam dirinya. Namun, akhirnya ia menemui seorang kawan yang sangat mencintai dan mengasihinya, atau paling tidak seperti itulah ingatannya terhadap peristiwa-peristiwa atau narasi retoris yang disukainya ini dalam mempersiapkan penyusunan *Zubdah*, yang mengingatkan 'Ain Al-Qudhât bahwa mereka tidak mempunyai harapan kecuali kepadanya sehingga ia harus menulis sebuah risalah bagi mereka. Akhirnya, ia pun menyerah, dan, setelah merujuk pada Al-Quran untuk mendapatkan petunjuk yang tepat (*istikhârah*), ia memancangkan niat untuk menulis *Zubdah*.[34]

Selanjutnya, ia mengisahkan bahwa selang waktu tiga tahun antara 513 H/1119 M (saat penulisan *Ghâyah*) dan 516 H/1122 M (saat penulisan *Zubdah*) adalah masa yang benar-benar membuka mata hatinya:

> Ketika aku menulis risalah itu (*Ghâyah*) aku berumur dua puluh satu tahun, dan aku sekarang dua puluh empat tahun. Berkat rahmat Yang Mahakekal, selama tiga tahun aku dikaruniai dengan berbagai pengetahuan gaib dan beragam temuan tak ternilai harganya yang tak kuasa aku melukiskan atau menguraikannya. Namun, sebagian besar dari temuan itu tidak mungkin kuungkapkan dalam huruf dan suara. Aku akan berusaha sebaik mungkin menggambarkan dalam ungkapan-ungkapan subtil dan frasa-frasa yang tepat sebagian dari (temuan-temuan) itu dalam bab-bab berikut.[35]

Pada tahap ini, 'Ain Al-Qudhât menjelaskan alasan-alasan mengapa ia mencoba mengomunikasikan gagasan-gagasannya padahal ungkapan-ungkapan yang digunakannya mungkin dapat menyebabkan kekacauan di antara para pembacanya:

> Namun, masalah yang sebenarnya adalah bahwa banyak ungkapan yang dipakai dalam buku ini sangat samar (*mutasyâbîh*). Jadi, jika Anda melihat dalam buku ini suatu ungkapan yang tidak sesuai persis dengan makna (yang biasanya) diperuntukkan baginya, jangan lancarkan kritik-kritik Anda terhadap saya karena saya mempunyai dua alasan yang jelas dalam melakukan hal itu. *Pertama*, saya merujuk pada makna-makna, tanpa menaruh perhatian pada ungkapan-ungkapan (yang tepat) dan, karena itu, saya tidak menyampaikan ungkapan-ungkapan itu dengan cara sebaik mungkin. Selanjutnya, hampir mustahil bagi saya untuk mengungkapkan makna-makna itu dalam ungkapan-ungkapan tanpa samaran, secara positif dan pasti. Dan *kedua*, saya sebenarnya menulis bab-bab ini bagi orang-orang yang perhatian mereka pada ambiguitas ungkapan tak menghalangi memahami kebenaran makna-makna, dan karena seringnya berhubungan dengan kebenaran rasional, mereka mencapai suatu taraf saat cara-cara pertaliannya dengan yang sublim tak tertutup bagi mereka oleh keberadaan mereka di dunia material.[36]

'Ain Al-Qudhât kemudian mencoba menjelaskan tentang mengapa dan bagaimana ia kini mencapai taraf pemahaman di luar diskursus rasional. Karena signifikansi autobiografis bagian ini, saya menerjemahkan suatu bagian yang lebih besar dari ini. Ia mengawalinya dengan kesibukan dan keasyikannya pada diskursus rasional:

> Oleh karena itu, saya menempuh jalan ini dan melihat kekuatan sekaligus kelemahan pemikiran rasional (*al-'ilm*), dan memperoleh manfaat sekaligus mudharatnya sampai saya mencapai apa yang saya tuju dalam usaha keras saya ini .... Namun, pengetahuan begitu luas dan kehidupan begitu pendek sehingga membuang-buang waktu untuk hal-hal yang tidak bermanfaat adalah suatu kebodohan. Penyesalan saya karena mencoba setiap kemungkinan yang dapat ditawarkan oleh pemikiran rasional amat jelas:

seseorang yang akan tenggelam tentu mencoba menggapai-gapai sesuatu yang boleh jadi dapat menyelamatkan hidupnya. Dan, hanya Tuhanlah yang dapat menghindarkan saya dengan Kasih-Sayang-Nya dari jatuh ke dalam jurang neraka. Penyebab dari (keadaan ragu) itu adalah bahwa saya terus membaca buku-buku teologi (*kutûb al-kalâm*) dengan harapan dapat melepaskan diri dari lembah kebodohan dan mencapai puncak pemahaman. Namun, saya gagal mencapai tujuan dengan buku-buku itu, saya (sebaliknya) menjadi bingung sama sekali terhadap prinsip-prinsip iman hingga saya meragukan (jalanku masuk) ke kedalaman jebakan-jebakan yang tidak mungkin saya utarakan di sini dalam risalah pendek ini. Juga, tidak ada gunanya bagi khalayak umum untuk mendengarnya, karena itu semua akan menyebabkan kerusakan besar bagi jiwa yang kerdil dan hati yang lemah. Hati saya bimbang, suatu kebimbangan yang betul-betul menggelapkan hari-hari saya hingga Pemberi Petunjuk bagi orang yang bimbang membawa saya kembali pada Jalan (Yang Benar) dan Kasih-Sayang-Nya menolong saya dengan ketahanan hidup dan keberhasilan. Pendeknya, saya tidak terhindar dari kejatuhan (dari kasih-sayang) kecuali, berkat kasih-sayang dari Tuhan Yang Maha Pengasih, dengan membaca buku-buku Al-Syaikh Al-Imâm Hujjah Al-Islâm Abû Hâmid Muhammad ibn Muhammad ibn Muhammad Al-Ghazâlî, semoga Allah meridhai dan merahmatinya. Saya membaca kitab-kitabnya dengan begitu tekun selama hampir empat tahun dan selama belajar yang mengasyikkan ini saya menyaksikan hal-hal aneh yang menyelamatkan saya dari jalan kekufuran dan kesesatan, kebingungan dan keraguan. Tidak usah masuk ke dalam liku-likunya, karena hal itu begitu luas dan, sebenarnya, menceritakan mereka tidak ada gunanya.[37]

Transformasi intelektual ini menuntun 'Ain Al-Qudhât dari diskursus rasional dan fiqih kepada penemuan "teo-erotisme" sebagai dorongan naratif diskursus baru tersebut. Ia sangat

menghargai saudara Abû Hâmid Al-Ghazâlî, yaitu Ahmad Ghazali karena ia merupakan orang yang paling bertanggung jawab terhadap transformasi itu:

> Esensi dari persepsi mulai terbuka sedikit demi sedikit. Saya terhenti di tengah-tengah perjalanan ini oleh sejumlah penghalang besar yang mencegah saya mencapai sesuatu yang berada di luar pengetahuan. Saya tetap berada dalam kondisi demikian selama sekitar setahun. Kemudian, saya tidak dapat memahami sepenuhnya gaya tarik dari sesuatu yang telah menjatuhkan saya pada tahun itu sampai nasib membawa guru dan teman saya, Al-Syaikh Al-Imâm Al-Ajal, Sulthân Al-Tharîqah, Tarjumân Al-Haqîqah, Abû Al-Futûh, Ahmad ibn Muhammad ibn Muhammad ibn Al-Ghazâlî—mudah-mudahan Allah mengaruniai kaum Muslim dengan kehadiran-Nya yang langgeng dan melimpahinya rasa terima kasih saya yang tak terkira—ke Hamadan yang merupakan tanah kelahiran saya. Selama saya berada dalam pelayanannya, ia—selama dua puluh hari—membukakan bagi saya banyak hal yang menakjubkan, makna hakiki peristiwa itu. Dalam keadaan demikian, saya menyaksikan makna hakiki dari apa yang telah terjadi. Lalu, sesuatu tiba-tiba merekah dalam diri saya sehingga tidak ada sesuatu pun yang tertinggal pada diri atau tujuan saya kecuali apa yang dikehendaki Tuhan. Dan, sekarang ini, selama dua tahun saya tidak melakukan apa pun kecuali mengharapkan segera terlepas dari persoalan itu. Dan (hanya) Tuhanlah yang kuasa menolong saya menyempurnakan apa yang saya anggap hanya hal kecil. Dan seandainya saya hidup pada zaman Nabi Nuh dan lenyap dalam pencarian ini, mungkin tidak banyak yang akan diberikan.[38]

Frasa-frasa retoris dari bagian penting ini meyakinkan kita bahwa kajian 'Ain Al-Qudhât atas Abû Hâmid Al-Ghazâlî sangat berperan dalam menyelamatkan dirinya dari kekufuran mutlak dan sempurna. Selain itu, perkenalannya dengan Ahmad Ghazâlî mempunyai pengaruh besar dalam mengubahnya dari narasi

rasional para filosof ke narasi "teo-erotik" para sufi. Proses dan kemajuan diskursus-diskursus dominan seperti itu adalah wajar. Lazimnya, generasi 'Ain Al-Qudhât mengawali keasyikan dan perhatian religius mereka pada perspektif fiqih berbasis hukum-dan-tatanan tradisional. Di balik pendekatan fiqih, terdapat kemungkinan dan peluang akal yang menarik. "Akal" adalah alternatif yang banyak dipuja bagi pendekatan fiqih terhadap pengajaran dogmatik. Namun, di luar pemikiran rasional, ketika akal gagal memberikan jaminan dan keyakinan, yang acapkali mendatangkan keraguan, ketakpercayaan dan kekufuran biasanya akan muncul. Bahasa "teo-erotik" tasawuf, dengan cakupannya meliputi kesatuan Wujud, suatu visi kemanunggalan eksistensi yang mencakup dan mengatasi ketegangan dan kegelisahan wujud yang tak terungkapkan, menawarkan suatu jalan keluar dari kebuntuan ini.

Dua kesimpulan penting dapat ditarik dari rekonstruksi tentatif isi *'Alâ'iyyah* dan *Ghâyah*, yaitu dua risalah 'Ain Al-Qudhât pra-*Zubdah* yang tidak sampai pada kita ini: *pertama*, bahwa masalah-masalah utama yang menjadi perhatian 'Ain Al-Qudhât adalah tiga dasar doktrinal Islam: iman pada Satu Tuhan Yang Mahakuasa (*tauhîd*), campur tangan misi profetik yang diperlukan untuk mengomunikasikan kehendak Tuhan kepada manusia (*nubuwwah*), dan keyakinan mutlak pada Hari Pengadilan saat manusia akan bertatap muka dengan Sang Pencipta dan bertanggung jawab atas tindakan-tindakannya di dunia (*ma'âd*); dan *kedua*, yaitu *Zubdah*, secara kronologis merupakan teks 'Ain Al-Qudhât pertama yang terselamatkan dan sampai pada zaman kita, pada kenyataannya adalah "buku" terakhir yang ditulisnya selama daur keterlibatan naratifnya dengan doktrin-doktrin utama Islam yang menuntunnya dari uraian fiqih seperti dalam risalah *'Alâ'iyyah* ke penjelasan rasional seperti dalam *Ghâyah*, dan akhirnya ke paham "teo-erotik" seperti dalam *Zubdah*.

Terbukti pula dari pengantar ini bahwa 'Ain Al-Qudhât mengalami krisis penting intelektual, atau lebih tepatnya krisis iman, yang mirip dengan krisis Abû Hâmid Al-Ghazâlî (seperti terekam dalam *Al-Munqidz min Al-Dhalâl*), dan barangkali alasan itulah

yang ditemukannya dalam tulisan Al-Ghazâlî membantu membimbingnya dalam periode krisis itu. Karena ia mempergunakan suatu versi kata *al-munqidz* dalam deskripsinya tentang keterselamatkannya dari krisis iman itu, kita dapat menyimpulkan bahwa sadar atau tidak citra *Al-Munqidz min Al-Dhalâl* terbayang dalam pikirannya saat ia menulis wacana ini. *Al-Munqidz min Al-Dhalâl* adalah catatan autobiografis Al-Ghazâlî mengenai krisis keimanannya.[39] Karena periode krisis mengguncangkan jiwanya, 'Ain Al-Qudhât berada dalam masa sulit untuk dapat menulis suatu risalah yang utuh. Ternyata *Zubdah* adalah risalah utuh terakhir yang ditulisnya. Tulisan-tulisan 'Ain Al-Qudhât setelah *Zubdah* agaknya bukan buku, yang umumnya berbentuk risalah-risalah retoris "surat-surat pribadi". Baik *Maktûbât*, yang merupakan kumpulan suratnya, maupun *Tamhîdât*, kumpulan "prakata" atau "persiapan" yang mirip surat, jelas ia sengaja tulis bukan dalam bentuk buku. *Syakwâ' Al-Gharîb*, tulisan terakhirnya, ternyata merupakan teks pembelaan yang ia sampaikan untuk membersihkan dirinya dari tuduhan-tuduhan yang dilontarkan oleh para ulama atas dirinya, sehingga bukan merupakan sebuah "buku" (*al-kitâb*) atau "risalah" (*al-risâlah*) dalam pengertian yang lazim.

Zubdah adalah puncak perhatian metafisis 'Ain Al-Qudhât pada doktrin-doktrin pokok iman Islam—*tauḥîd, nubuwwah,* dan *ma'âd*—yang dipaparkannya dalam bahasa cinta "teo-erotik" yang secara efektif menggantikan retorika cinta, ketaatan, dan *fana'* dalam Tuhan-Yang-Dicinta, baik bagi nomosentrisme fiqih yang kaku maupun kesalahletakan akal yang sia-sia dalam logosentrisme yang terikat pada iman. Dalam seratus pasal (*fashl*) pendek *Zubdah*, pengalaman-pengalaman 'Ain Al-Qudhât dengan batas-batas kategori metarasional seperti *kasyf* ("penyingkapan") dan *dzauq* ("cita rasa" atau "kecondongan") untuk mencapai "pemahaman" terhadap doktrin-doktrin pokok iman melampaui apa yang dapat diberikan oleh akal dan hukum. Dalam penilaiannya, butir pokok pandangan dalam setiap agama "wahyu" sesungguhnya adalah sifat dasar "wahyu" itu atau, lebih sederhananya, bagaimana seseorang percaya bahwa seorang "nabi" atau "rasul" membawa wahyu? Apakah itu berarti bahwa beberapa orang manusia biasa diberi

"pesan" ini oleh "Tuhan" agar disampaikan kepada manusia lain? 'Ain Al-Qudhât membagi manusia menjadi empat kategori dalam kaitannya dengan "wahyu". *Pertama*, ada sekelompok manusia yang tidak perlu menyandarkan diri pada "wahyu" dengan argumentasi rasional; *kedua*, orang yang memercayakan diri pada argumentasi tersebut, tetapi mereka hanya mengikuti tuntunan para otoritas yang mapan dalam berbagai mazhab pemikiran; *ketiga*, mereka yang tidak membutuhkan argumentasi rasional semacam itu, tetapi perlu mencarinya sendiri; dan *keempat*, orang yang juga mencari pengetahuan teoretis (*al-'ilm al-nazharî*) dalam mengimani doktrin-doktrin semacam "wahyu" meskipun mereka juga mempertimbangkan realitas-realitas di luar "pengetahuan" (*al-'ilm*) dan "akal" (*al-'aql*), seperti "penyingkapan" (*kasyf*) atau "cita rasa" (*dzauq*), misalnya, dalam mencapai keyakinan itu.[40] Kecenderungan 'Ain Al-Qudhât jelas pada kategori terakhir, dan sesungguhnya *Zubdah* merupakan asimilasi berkesinambungan antara dua kategori subjektif "cita rasa" dan "penyingkapan" menjadi satu teologi sistematik yang mencoba menjelaskan "wahyu". Kata *'ârif* bagi 'Ain Al-Qudhât menandai personifikasi "cita rasa" dan "penyingkapan" sebagai dua perangkat suprarasional untuk memahami. Ia menerima eksistensi Tuhan (*Wujûd Allâh*) sebagai asal-usul ontologis segala sesuatu yang ada. Namun, realitas-ontik (*ontic reality*) Tuhan berada di luar jangkauan pemahaman manusia. Rumusan ini lantas menjadi asumsi epistemik (atau lebih tepat problematik yang berkelanjutan) yang menjadi dasar bangunan ontologis 'Ain Al-Qudhât sendiri. Sebenarnya, tak ada hal yang revolusioner dalam ontologi 'Ain Al-Qudhât. Ia pada dasarnya masih bermazhab Ibn Sînâ dalam kategori-kategori dasar seperti *al-qadîm*, *al-hâdîts*, *al-kâmil*, *al-nâqish*, *al-wâhid*, *al-katsir*, dan sebagainya. Nama-nama Tuhan (*Asmâ*) dan Sifat-Sifat (*Shifât*) Tuhan adalah kategori-kategori primer dari definisi tentang-Nya. Namun, 'Ain Al-Qudhât sangat hati-hati untuk tidak menjadikan eksistensi Tuhan bergantung pada Nama-Nama-Nya dan Sifat-Sifat-Nya.

Realitas ontik Tuhan tidak didasarkan atas suatu Nama, *Allâh*, atau suatu Sifat, *Al-Rahîm*, yang menunjukkan dan menandai realitas-Nya:

> Nama nominal dibangun dalam rangka menuntun kepada Mutiara (*al-durrah*) (Keesaan Tuhan), bukan karena hubungan-Nya dengan wujud-wujud yang ada yang memancar dari-Nya, tetapi didasarkan atas esensi-Nya (*dzâtuhâ*), karena melihat-Nya sebagai maujud. Dan jika seseorang menyebut Mutiara itu "kekal" (*qadîmah*), ia menyebut demikian karena melihat-Nya berbeda dengan wujud-wujud lain yang membutuhkan sebab yang membuat mereka menjadi ada. Demikian juga, jika Anda mengkaji Nama-Nama *Al-Hayy* ("Yang Hidup") dan *Al-Haqq* "Yang Benar", Anda akan menyadari bahwa orang menciptakan (ungkapan-ungkapan) ini dengan mata yang tertuju ke arah "kematian yang lain" dan "ketidaksejatian"-nya.[41]

Penyimpulan oposisi biner semacam itu, yaitu antara "Yang Hidup" dan "Yang Mati", adalah ciri khas risalah 'Ain Al-Qudhât yang darinya ia membebaskan makna (*di-signity*) kata-kata dari asumsi-asumsi lazimnya. Jadi, Nama *Al-Haqq* ("Yang Benar") sama sekali tak mempunyai makna paling inti apa pun yang terkait dengannya. Ia hanya mempunyai signifikansi sejauh ia berkedudukan sebagai lawan "ketidakbenaran".

Dalam *Zubdah*, 'Ain Al-Qudhât mencoba dengan sangat hati-hati "membuktikan" doktrin-doktrin teologis Islam seperti pengetahuan Tuhan tentang hal-hal partikular,[42] dan sifat dasar ketaktergantungan pengetahuan itu, misalnya, ibarat cahaya matahari, apakah relevan atau tidak, bumi sanggup menerima dan menangkap semuanya. Ya, dan ia bersinar.[43] Namun, "pembuktian" seperti ini selalu melalui narasi yang sangat berbeda dengan metafisika Akal dan/atau fiqih. Di luar "penyingkapan" (*kasyf*) dan "cita rasa" (*dzauq*), 'Ain Al-Qudhât menerima *bashîrah* ("persepsi batin") sebagai agen metarasional lain untuk memahami sifat dasar Tuhan. *Al-Bashîrah* mulai beroperasi ketika *al-'aql* ("akal") tidak bisa bekerja lagi. Ada seluk-beluk teoretis (*ghawâmiz al-nazhariyyah*) yang tidak dapat dipahami "akal", tetapi dapat dipahami oleh "*bashîrah*".[44] 'Ain Al-Qudhât berpendapat bahwa

al-bashîrah ternyata adalah sesuatu yang menyerupai daya rasional itu sendiri, atau kemampuan untuk melihat atau mencitarasai puisi. Orang yang tidak memiliki keduanya tidak mengetahui bagaimana keduanya bekerja. Perbedaan antara "filosof" (*al-'âlim*) dan "orang yang mengetahui" (*'ârif*) adalah bahwa seorang filosof dapat turut ambil bagian dalam kebenaran hanya sebagai sesuatu yang "diketahui" (*ma'lûm*), sedangkan seorang yang *'ârif* terlibat serta dalam "keindahan kebenaran" (*jamâl al-Ḥaqq*) itu sendiri, dan berkat kenikmatan/pemahaman inilah ia mempunyai, atau berada dalam keadaan, ekstase yang melimpah-ruah (*syauq 'azhîm*) kepada Tuhan.[45]

Uns adalah kebajikan atau kekuatan lainnya, dalam "metafisika tandingan" 'Ain Al-Qudhât, yang dengannya ia mengidentifikasi sifat dasar pemahaman seorang *'ârif* akan kebenaran. *Uns*, yang agak sulit dialihbahasakan, mempunyai spektrum makna yang berarti suatu kenyamanan dan keakraban, keterbiasaan dan keseringan, hubungan antara dua orang atau antara seseorang dan suatu objek. Memiliki *uns* dengan seseorang berarti berhasil menumbuhkan kesenangan dalam hubungan (persahabatan) dengan orang itu. 'Ain Al-Qudhât menegaskan bahwa seorang *'ârif*, berbeda dengan filosof, atau orang yang mendewa-dewakan akal, memanfaakan (*uns*) untuk melihat keindahan Kehadiran Tuhan. Dengan demikian, upaya apa pun untuk meningkatkan *uns* manusia dengan perkara-perkara langit akan menceraikan *uns* seseorang dengan dunia material.[46] Jadi, *kasyf* (penyingkapan), *dzauq* (cita rasa), *bashîrah* (persepsi), *uns* (persahabatan) adalah modus-modus pemikiran tandingan yang subtil, atau intelijibilitas tandingan yang menentukan seorang *'ârif* dan membedakannya dari filosof rasionalistik.

Ini menuntun 'Ain Al-Qudhât kepada tiga pandangan epistemik yang tersusun secara hierarkis *vis-à-vis* pengetahuan tentang eksistensi Tuhan atau *îmân*: *pertama*, *al-ma'rifah*, yang berarti "mengetahui" dalam pengertian paling dalam dari istilah itu dan harus dibedakan dengan *'ilm* atau "pengetahuan", yang bahkan bukan dalam hierarki ini; *kedua*, *al-walâyah*, yang berarti "persahabatan" atau "perkawanan", merupakan bentuk yang lebih tinggi dari

"mengetahui" Tuhan; dan *ketiga*, *al-nubuwwah*, artinya "kenabian", yang merupakan bentuk "mengetahui" Tuhan paling dalam penuh kepastian.[47]

Kasyf, dzauq, bashîrah, uns, dan sejumlah istilah terkait lainnya, membangun kosakata utama metafisika lunaknya 'Ain Al-Qudhât, yang sengaja dikemukakan sebagai lawan dari metafisika "keras" fiqih dan akal yang menentukan, berturut-turut, sajian-sajian naratif fiqih Islam dan filsafat Islam.[48] Metafisika tandingan 'Ain Al-Qudhât yang lunak ini secara sadar dan sengaja dirumuskan berhadapan dengan metafisika keras logosentrisme yang, terutama karena kemajuan filsafat Yunani, menyerang balik nomosentrisme Islam dan menciptakan oposisi biner antara fiqih dan akal dalam dua wajah metafisika Islam yang bertentangan/bersesuaian. Epistemologi teosentrik tripartit yang dirumuskan oleh 'Ain Al-Qudhât—*al-ma'rifah, al-walâyah,* dan *al-nubuwwah*—dirujukkan dengan intelijibilitas tandingan seperti *bashîrah, 'irfân*, dan *uns*, yang kesemuanya menggantikan metafisika-keras berciri akal dan fiqih dengan metafisika-lunak berwatak "teo-erotik". Cinta (*al-'isyq*) adalah faktor penentu yang memisahkan *bashîrah* dari *'aql*. Hanya *bashîrah*-lah yang dapat memahami kondisi-kondisi (*ahwâl*) cinta (*'isyq*), sedangkan akal (*al-'aql*) tidak dapat memahami sesuatu kecuali bentuk-bentuk pengetahuan (*al-'ulûm*).[49] Dalam penentangan "teo-erotik" 'Ain Al-Qudhât terhadap metafisika akal dan fiqih, "cinta" adalah faktor penentu tertinggi yang menetapkan hubungan antara manusia-sebagai-pencinta dan Tuhan sebagai-Yang-Dicinta.[50] 'Ain Al-Qudhât yakin bahwa ada suatu modus (*thaur*) pemahaman (*idrâk*) yang berada di luar akal:

> Siapa yang dianugerahi dengan kenikmatan modus ini, akalnya menjadi buta karena ketakmampuannya mencerap kebenaran Yang Pertama dan memahami kebenaran Sifat-Sifat-Nya. Alam terakhir dari alam-alam yang dipahami secara rasional adalah pengakuan akal bahwa ada banyak hal yang tidak dimengertinya. Ketakmampuan ini merupakan barisan depan dari apa yang terletak di luar modus akal itu. Batas-batas akhir modus akal terkait dengan batas-batas awal modus yang berada di luar akal. Tentang

(contoh) batas-batas terakhir pengetahuan yang baik dari yang jahat (*al-tamyîz*) berhubungan dengan batas-batas pertama akal. Di antara ciri-ciri seseorang yang berpengetahuan rasional (*al-'âlim*) adalah bahwa ketika ia telah mencapai kesempurnaan dalam pengetahuan (*al-'ilm*) ia mengetahui dengan pasti kemustahilan memahami Kebenaran Yang Azali (*al-ḥaqîqah al-azaliyyah*).[51]

Untuk merumuskan modus pemahaman di luar akal, 'Ain Al-Qudhât selalu "menalar" dengan merujuk pada suatu keadaan di bawah akal, seperti dalam bagian yang baru saja saya sitir ketika ia mengatakan bahwa batas-batas terakhir *al-tamyîz*, suatu pengetahuan sederhana tentang yang baik dari yang jahat, mengacu pada batas-batas pertama akal. Di tempat lain, ia merumuskan *al-wahm* ("fantasi" atau "fakultas estimasi") sebagai suatu keadaan di bawah akal. Ia menegaskan bahwa *al-wahm* tidak mungkin mengenali ketakmampuan riilnya untuk memahami intelijibilitas-intelijibilitas rasional. Demikian pula, akal tidak mungkin memahami bahwa ia tidak dapat memahami "kebenaran Yang Benar" dan "kebenaran Sifat-sifat-Nya".

Dari "metafisika tandingan" teo-erotisme yang anti-rasionalistik ini, 'Ain Al-Qudhât kemudian membicarakan masalah-masalah teologis yang semisal seperti keabadian atau terciptanya dunia,[52] atau realitas yang mungkin dari semua mahkluk.[53] Dalam salah satu strategi naratif *Zubdah* yang paling memaksa, 'Ain Al-Qudhât mengonstruksikan citra sebuah cermin tempat objek-objek eksternal dipantulkan. Karena citra pada sebuah cermin, *ipso facto*, menunjuk pada realitas abadi yang *apriori*, dunia (material) ini harus dianggap sebagai semata citra cermin tentang realitas supernal di luar dirinya.[54] Contoh tipikal lainnya tentang bagaimana 'Ain Al-Qudhât merobohkan diskursus berbasis-rasionalitas yang menonjol pada masa itu adalah pendapatnya bahwa kelebihdahuluan Tuhan atas wujud-wujud yang ada bukan "kelebihdahuluan dalam waktu" (*qabliyyah zamâniyyah*), tetapi suatu kelebihdahuluan dalam "esensi" (*al-dzât*) dan "kemuliaan" (*al-syaraf*). Dalam suatu bagian yang mengingatkan kita pada *Phaedo*, karya Plato, 'Ain Al-Qudhât berpendapat bahwa kekekalan jiwa

manusia sudah ada sebelum memasuki raga, kemudian memasuki raga dan akan tetap hidup (kekal) setelah berpisah dari raga.

> Ketahuilah bahwa pikiran manusia tidak menangkap sifat hakiki jiwa, kecuali aspek-aspeknya yang tampak dalam raga dan sifat-sifatnya, seperti kenyataan bahwa ia memahami dan mendorong tindakan. Dalam dua sifat ini, semua spesies binatang identik. Namun, ia (maksudnya, akal manusia) tidak memahami kontinuitasnya (maksudnya, kontinuitas jiwa) setelah berpisah dari raga, meskipun mungkin dapat ditangkap melalui pengamatan teoretis secara rasional. Karena jiwa adalah lokus semua pengetahuan dan pengetahuan tidak dapat dipilah-pilah, dan karena itu, pemilahan lokusnya tak terbayangkan. Dan apa saja yang menyerupainya tidak mungkin diceraiberaikan. Tentang pengandaian bahwa jiwa ada sebelum (memasuki) raga, tak seorang pun dapat memberikan suatu bukti meyakinkan di luar dugaan dan tanpa keraguan. Masalah yang dihadapi oleh manusia rasional dalam hal ini disebabkan oleh tiadanya ungkapan tepat mereka untuk menyampaikan makna itu. Dan tentang dugaan mereka bahwa jiwa ditemukan dalam raga, dan bahwa raga adalah suatu prasyarat, faktor penyebab, bagi eksistensinya, itu (sepenuhnya) salah. Bahwa jiwa mengubah kondisinya ketika memasuki raga adalah bukti yang gamblang. Faktanya adalah jiwa sudah ada sebelum memasuki raga. Itu sangat jelas bagi saya. Namun, saya tidak dapat menjelaskan hal ini sedemikian rupa sehingga menggugurkan semua kemungkinan keraguan dan penyangkalan. Dan saya menduga bahwa siapa pun yang memahami hal ini akan sama-sama kesulitan menjelaskan apa yang dipahaminya itu. Menurut pendapat saya, saya belum mencapai segala seginya berdasarkan suatu pengamatan terhadap bukti rasional dan argumentasi logis. Meskipun demikian, fakta bahwa pengamatan rasional, seperti yang dikembangkan dalam pengamatan logis terhadap sumber-sumber teoretis, cukup menolong

saya (dalam hal ini). Sejauh hal itu mungkin untuk dikembangkan dalam risalah pendek ini, (saya dapat mengatakan) bahwa alasan bagi eksistensi jiwa (sebelum memasuki raga) adalah kausalitas tertingginya ketika ia ada sebelum memasuki raga, dan bahwa sebab dan akibat (keduanya) berada di dalamnya. Tentu, cara kerjanya dalam raga bergantung pada eksistensi kondisi-kondisi spesifik tertentu, dan jiwa tidak mengada (*wûjad*) kecuali setelah kondisi-kondisi itu ada.[55]

Jadi, *Zubdah* adalah teks yang benar-benar padat, yang berpuncak pada rumusan cemerlang 'Ain Al-Qudhât tentang epistemologi "teo-erotik" yang dirumuskan secara sengaja dan terperinci melawan dengan kecenderungan filsafat rasional yang dominan. Sebagai buku terakhir yang ditulis mengenai kepercayaan-kepercayaan doktrinal pokok Islam, *Zubdah* adalah kesaksian historis atas imajinasi kreatif dan kepiawaian teoretis pengarangnya. *Zubdah* tidak hanya menjadi saksi atas penguasaannya terhadap setiap tradisi figih dan filsafas yang berkembang pada masanya, melainkan, yang lebih penting, juga kemampuan analitis langkanya dalam merumuskan pandangan-pandangan teoretis. Sesungguhnya *Zubdah* adalah sebuah manifesto revolusioner bagi epistemik-epistemik yang sangat berbeda yang memperkenalkan seluruh spektrum baru sensibilitas fenomenologis dalam "pemahaman". Bahwa revolusi epistemik itu secara mendasar masih bersifat teosentrik, bahwa hal itu masih dipahami sepenuhnya untuk "membuktikan kebenaran" doktrin-doktrin Islam melalui hermeneutika fenomenologis radikal yang berbeda dari—dan bertentangan dengan—pendekatan-pendekatan rasional yang dominan pada masanya, dalam suatu cara yang cukup ekstrem, tidak menurunkan keandalan proposisi-proposisi utamanya. Seperti pendapat Eco mengenai Aquinas, kita harus bisa memisahkan rumusan teoretis 'Ain Al-Qudhât, khususnya epistemologinya, dari modus teosentrik narasinya dalam *Zubdah*. Segera setelah *Zubdah*, sebagaimana yang akan saya sampaikan segera, ia melampaui teosentrisitas itu, dan problematika ganda "mengetahui-dan-menceritakan" kemudian menjadi sangat me-

nonjol dalam tulisan-tulisannya. Menggarap kewajiban-kewajiban umum doktrinal agamanya, 'Ain Al-Qudhât, dalam *Zubdah,* melampaui baik pendekatan legalistik dari tradisi fiqih maupun pendekatan rasional dari tradisi filsafas, dan, meskipun demikian, *Zubdah* pada dasarnya masih tetap berada dalam batas-batas kungkungan teosentrik keimanan leluhurnya. Pengantar pada *Zubdah* tak pelak lagi mengungkapkan bahwa baik nomosentrisme fiqih maupun logosentrisme filsafat telah membuat 'Ain Al-Qudhât merasa kecewa berat dan sungguh telah meninggalkan dirinya dalam keadaan ragu dan bimbang. Dalam *Zubdah,* ia berhasil menemukan dan merumuskan suatu modus (*al-thaur*) pemikiran-sebagai-wujud yang melampaui modus akal.[56] Mungkin sebagai teks yang secara teoretis konsisten dan masih diterbitkan berdasarkan batas-batas definitif modus epistemik revolusionernya, *Zubdah* adalah titik puncak dari apa yang masih dapat disebut imajinasi "islami". Ini dicapainya ketika ia baru berumur dua puluh empat tahun. Ia masih mempunyai peluang hidup panjang dan produktif setelah itu. Kehidupan yang panjang dan produktif itu dihancurkan secara brutal oleh lingkungan politik tempat ia hidup. Namun, menjelang akhir hayatnya yang tragis itu, ia masih tetap berusaha melampaui titik puncak imajinasi sakral Islam ini, ia masih berusaha menggali "modus-modus" pemikiran-sebagai-wujud melebihi apa yang telah dilakukannya dalam *Zubdah.* Selesainya *Zubdah* pada tahun 516 H/1122 M bersamaan dengan lahirnya tulisan-tulisan ekstensifnya dalam bentuk, atau "modus", "surat-surat", dan pada surat-suratnya inilah saya sekarang hendak mengalihkan perhatian.

Surat-Surat

Baik dalam *Zubdah* (516 H/1122 M) maupun dalam *Syakwâ'* (525 H/1131 M), 'Ain Al-Qudhât menegaskan bahwa *Zubdah* adalah buku terakhir yang ditulisnya. Tiga orang sarjana, A.J. Arberry, A. 'Usairân, dan Zarrînkûb, menuduh 'Ain Al-Qudhât "mengaburkan kebenaran" (maksudnya, berbohong) tentang masalah ini dalam *Syakwâ'* terutama karena takut akan keselamatan dirinya.[57] Mereka menegaskan bahwa 'Ain Al-Qudhât dengan sengaja tidak

menyebut *Maktûbât* dan *Tamhîdât* dalam "apologia"-nya untuk menambahkan lebih banyak lagi amunisi guna mengalahkan lawan-lawannya. Tafsiran alternatif atas dua bagian dalam *Zubdah* dan *Syakwâ'* ini adalah bahwa, sesungguhnya, maksud perkataan 'Ain Al-Qudhât, ialah setelah *Zubdah* ia tidak menulis satu "buku" pun dalam pengertian lazim istilah itu. Meskipun barangkali dapat diduga bahwa dalam *Syakwâ'*, yang ditulisnya pada 525 H/1131 M dalam penjara di Bagdad, 'Ain Al-Qudhât menyembunyikan keberadaan *Maktûbât* dan *Tamhîdât* karena takut memperburuk masalah, dugaan itu ditentang oleh kenyataan bahwa ketika membela dirinya dalam *Syakwâ'*, 'Ain Al-Qudhât tidak hanya sekali menyembunyikan perkataannya yang mengecam para pengecamnya. Adalah mungkin menafsirkan pernyataan-pernyataan 'Ain Al-Qudhât begitu saja dan mengasumsikan bahwa ia tidak menganggap baik "surat-surat"-nya ataupun "persiapan-persiapan"-nya sebagai "buku-buku" dalam pengertian biasa istilah itu. Ciri utama *Maktûbât* dan *Tamhîdât*, karya 'Ain Al-Qudhât, adalah bahwa (1) keduanya bernarasi identik, maksudnya "bab-bab" dalam *Tamhîdât* berbunyi hampir mirip dengan "surat-surat" dalam *Maktûbât*; (2) keduanya tidak berbentuk "buku", maksudnya tiap-tiap "surat" atau "bab" dapat dibaca hampir sama sekali lepas satu sama lain (dan ada banyak rujukan silang antar-"bab" dalam *Tamhîdât* seperti halnya antar-"surat" dalam *Maktûbât*); dan (3) keduanya sangat jauh dari semua metanarasi menceritakan-Kebenaran metafisika Islam yang dominan dan tak kenal henti mencari akan narasi otonom, individual, dan sadar diri yang tak dapat direduksi. Asumsi bahwa *Tamhîdât* "dalam satu pengertian sama dengan *Zubdah*, tetapi dalam ungkapan yang berbeda—lebih pelik dan lebih puitik"[58] jelas tidak benar. Dalam strategi dasar naratif mereka, baik *Maktûbât* maupun *Tamhîdât* berbeda secara radikal dengan *Zubdah*. Salah satu strategi penafsiran "mistik" lebih lanjut terhadap 'Ain Al-Qudhât adalah menyapu bersih seluruh perkembangan internal penting dalam pemikiran dan tulisan 'Ain Al-Qudhât. Disarankan kepada kita agar memilah-milah masa penulisannya dan membedakan secara hati-hati satu teks dengan teks-teks lainnya. Jika tidak demikian, bukan hanya

'Ain Al-Qudhât mengubah gaya penulisan, melainkan juga sekitar 14 abad, perdebatan dan perkembangan intelektual yang menggairahkan dihimpun bersama di bawah sebutan "tasawuf Persia".

Antara 517 H/1123 M dan 525 H/1130 M 'Ain Al-Qudhât cukup banyak menulis surat, tetapi tidak diketahui orang. Surat-surat ini merupakan strategi naratif menonjol yang secara radikal berbeda dengan tulisan-tulisan 'Ain Al-Qudhât lainnya, dan dalam gaya retoris yang sepenuhnya khas mereka. Sementara "surat-surat" ini memuat sejumlah rujukan mengenai kehidupan pribadi dan publik 'Ain Al-Qudhât, sebenarnya mereka merupakan serial risalah-risalah pendek tentang masalah-masalah tematik. Ia memilih suatu subjek, misalnya "niat", dan menulis serial, bukan hanya satu, "surat" tentangnya. Dalam "surat-surat" ini, disinggung pula beberapa figur historis aktual, seperti Kâmil Al-Daulah atau 'Azîz Al-Mustaufî, dua orang sahabatnya yang paling setia dan berpengaruh. Namun, ini bukan isyarat bahwa figur-figur historis ini satu-satunya orang yang dituju oleh surat-surat ini. Sebenarnya, dalam salah satu "surat"-nya, 'Ain Al-Qudhât sendiri sangat empatik, sehingga mempunyai audiens yang lebih besar, yang terus berlanjut sampai masa-masa kemudian, bagi "surat-surat" ini. Sesungguhnya pula, manuskrip-manuskrip dari "surat-surat" 'Ain Al-Qudhât yang selamat menunjukkan bahwa generasi-generasi berikutnya mereproduksi surat-surat itu dengan sikap liberal mengenai jumlah dan/atau isinya. Kita sulit memastikan jumlah surat 'Ain Al-Qudhât. Pada suatu kesempatan dalam *Tamhîdât,* ia menyebutkan bahwa ia menulis "berjilid-jilid" surat kepada kawan dan kenalannya.[59] Sebuah antologi suratnya di Istanbul memuat 127 "surat", antologi lainnya 67.[60] Sebagian besar antologi ini tidak memuat tahun pembuatannya, yang merupakan cara yang khas untuk melepaskan kaitan historis teks-teks ini dan secara kolektif mengasimilasikan dan menggabungkannya dalam metanarasi mistik yang besar. Beberapa antologi bertahun dari manuskrip surat-surat ini yang selamat menunjukkan bahwa sejak dekade keempat abad ke-7 H/ke-13 M makin banyak jumlah teks yang direproduksi yang memuat contoh surat 'Ain Al-Qudhât. Di Perpustakaan Sipahsalâr di Teheran

ada sebuah antologi, yang bertarikh 638 H/1240 M, yang sejauh ini merupakan manuskrip tertua yang selamat. Antologi ini hanya berisi enam surat 'Ain Al-Qudhât. Naskah bertahun paling mutakhir dijumpai di Bibliothèque Nationale di Paris; antologi ini disusun pada 1025 H/1616 M dan memuat sembilan puluh delapan surat. Editor dari sebuah edisi kritis surat-surat ini yakin bahwa manuskrip ini disalin dari sebuah antologi tak bertahun yang kini disimpan di Perpustakaan Nasional di Teheran.[61] Jika kita mengesampingkan semua manuskrip yang selamat, tetapi tak bertahun dan hanya melihat dua antologi bertahun yang paling tua dan paling mutakhir, kita dapat mengetahui bahwa, mulai abad ke-7 H/ke-13 M, minat pada surat-surat 'Ain Al-Qudhât semakin meningkat, suatu minat yang memperlihatkan apropriasi yang terus-menerus terhadap 'Ain Al-Qudhât oleh para sufi aktif. Abad ke-7 H/ke-13 M, dengan kemunculan Jalâl Al-Dîn Rûmî (w. 672 H/1273 M) dan Ibn 'Arabî (w. 638 H/1240 M) dan para pengikutnya di Persia, sungguh merupakan puncak kejayaan imajinasi mistik. Setelah masa Rûmî, kita melihat tumbuhnya minat semakin besar pada surat-surat 'Ain Al-Qudhât di kalangan para sufi Turki.

Kehadiran Rûmî, dan kemudian peninggalannya, di kalangan komunitas-komunitas sufi berbahasa Turki di Asia Kecil bisa jadi berfungsi sebagai katalis dalam pembauran 'Ain Al-Qudhât, dan khususnya surat-suratnya, dalam tradisi mistik. Pada 668 H/1269 M, sebuah kumpulan surat 'Ain Al-Qudhât disusun dalam apa yang diidentifikasi sebagai "*naskh* berbahasa Turki"[62] dan oleh seseorang "yang kurang begitu mengerti bahasa Persia".[63] Penulis ini juga berusaha meringkas sebagian surat 'Ain Al-Qudhât. Tren ini berlanjut sampai pertengahan abad ke-8 H/ke-14 M, ketika seorang penulis lain, yang mengidentifikasi dirinya sebagai Yûnus ibn Syâdî ibn Walî Al-Dîn Maulawî (jelas seorang sufi Maulawiyyah), menyusun sebuah antologi yang memuat enam puluh empat surat 'Ain Al-Qudhât antara Jumâdâ II, 733 H/Februari–Maret 1333 M, dan Syawwâl 762 H/Agustus–September 1361 M. Ahli tulis ini juga menerjemahkan ke dalam bahasa Turki empat belas dari enam puluh empat surat kata per kata, baris per baris, yang diduga ditujukan kepada sejumlah mualaf muda Turki yang kurang

paham bahasa Persia. Kaligrafi indah dan tinta merah yang dipakai untuk kutipan-kutipan Al-Quran dan hadis boleh jadi menunjukkan minat seorang penguasa-pelindung yang kuat dan atau kaya untuk menerbitkan antologi ini. Disertakannya surat-surat Ahmad Al-Ghazâlî pada sejumlah naskah 'Ain Al-Qudhât, seperti naskah yang diterbitkan pada 853 H/1449 M dan kini disimpan di Perpustakaan Mullâ Murâd di Istanbul, memperlihatkan pelembagaan tekstual dialog yang berkelanjutan antara kedua tokoh itu dan konfigurasi simbolik dunia "kaum sufi Persia".[64]

Kendatipun dimasukkannya secara besar-besaran surat-surat ini ke dalam "tradisi sufi" monolitik, pembacaan yang lebih cermat atas surat-surat ini melukiskan suatu gambaran yang agak berbeda. Dalam strategi naratif mereka, surat-surat 'Ain Al-Qudhât merupakan bentuk retoris dan implisit (karena itu, efektif) dari "buku" (*al-kitâb*) dan risalah sebagai bentuk metafisis menceritakan-Kebenaran yang dominan masa itu. Hampir mustahil masuk ke dalam "isi" surat-surat ini tanpa memberi perhatian juga pada strategi naratif mereka yang disukai: perhatian serempak yang tak terelakkan lagi menyebabkan penghancuran tuntas oposisi biner antara "isi" dan "bentuk". Dikembangkan selama periode waktu yang relatif panjang, yaitu antara 517 H/1123 M dan 525 H/1130 M, surat-surat ini merupakan pilihan akhir dan terakhir 'Ain Al-Qudhât untuk narasi yang disukainya. *Zubdah Al-Haqâ'iq*, dengan kualifikasi yang saya identifikasi dalam pembahasan-pembahasan terdahulu, adalah "buku" terakhir yang ditulis 'Ain Al-Qudhât sebagai puncak keterlibatannya yang tak kenal henti dalam modus "klasik" yang mengarah ke metafisika tertinggi "menceritakan-Kebenaran".

'Ain Al-Qudhât menciptakan suara naratif dalam "surat-surat"-nya tidak seperti yang lain dalam sejarah aktivitas intelektual yang panjang, beragam, serta kaya yang ia akses sebagai seorang Muslim berpengetahuan luar biasa. Ciri naratif pertama dan utama surat-surat ini adalah pilihan retoris "surat-surat pribadi" yang digemarinya. Surat-surat itu ditulis dalam konteks khusus, yaitu menentang dan menumbangkan metafisika anonimitas yang menginformasikan dan mengesahkan seluruh

spektrum "pengetahuan" yang diwarisinya. 'Ain Al-Qudhât sangat empatik ketika menyebut "hari Senin, tanggal tujuh belas Muharram, aku menulis sebuah wacana pendek kepada murid-ku," atau "surat ini, aku tulis pada Jumat malam, setelah shalat malam (hanya untuk menginformasikan kepadamu) tentang nasib dan kesehatan yang baik. Kemarin, hari pertama bulan Muharram, aku menerima sepucuk surat dari seorang saudara, mudah-mudahan Tuhan menyempurnakan hari-harinya."[65] Penegasan temporalitas (kewaktuan) ini menjadikan surat-surat 'Ain Al-Qudhât mempunyai "keautentikan" temporal khas yang tidak ditemukan dalam modus-modus menceritakan-Kebenaran yang dominan dalam kebanyakan wacana (nomosentrik, logosentrik, atau bahkan teo-erotik) mapan. Karena dalam kebanyakan tradisi narasi berbasis kekuasaan, penghapusan temporalitas merupakan salah satu modus utama untuk menguniversalkan pandangan tentang realitas yang sangat khusus.

Menulis surat tentu saja bukan hal yang baru sama sekali dalam tradisi intelektual Islam atau Persia. Para intelektual terkemuka generasi 'Ain Al-Qudhât, seperti saudara laki-laki Abû Hamîd Al-Ghazâlî, Ahmad Al-Ghazâlî, yang dijumpai, dikagumi, dan dikenal oleh 'Ain Al-Qudhât pun ternyata menulis surat kepada 'Ain Al-Qudhât. Sesungguhnya ada sebuah genre *Makâtib Al-'Urafâ'* yang utuh dan identik dengan surat-surat 'Ain Al-Qudhât: Abû Hamîd Al-Ghazâlî sendiri menulis cukup banyak surat kepada para panglima perang Saljuk, yang menasihati mereka dalam soal politik dan ketatanegaraan. Namun, ada sesuatu yang khas dalam surat-surat 'Ain Al-Qudhât, dan itu adalah getaran perlahan, tetapi pasti dari pribadi yang sepenuhnya sadar, bahkan sadar-diri, akan subjektivitas, temporalitas dan, yang terpenting dari semuanya, naratifitas suaranya. 'Ain Al-Qudhât menyadari bahwa dirinya hadir dalam narasi-narasinya ketika tak seorang pun mau menghadapi atau mengakui kehadiran sentral itu.

Yang penting bagi temporalitas narasi sadar-diri 'Ain Al-Qudhât dalam surat-suratnya adalah ketidaktetapan penuh dan langka dari gerakan-gerakannya yang dalam ketidaktetapannya itu terungkap bangkitnya semua tindakan naratif. Melalui peng-

ungkapan naratifnya tentang temporalitas tindakan "menceritakan"-nya sendiri, 'Ain Al-Qudhât membuka realitas temporal *semua* tindakan "menceritakan", dan, *a fortiori*, semua tindakan temporal menceritakan-Kebenaran yang berada di balik metafisika atemporalitas. Namun, yang bahkan lebih penting lagi, melalui penyingkapan naratif temporalitas fisik "menceritakan" ini, 'Ain Al-Qudhât mengungkap temporalitas semua pengetahuan tentang *wujud* yang tak tereduksi, jika bukan semata ditumbangkan, dikacaukan, dan disembunyikan di balik tuntutan-tuntutan dominan metafisika atemporalitas. Jadi, melalui temporalitas transparan narasi 'Ain Al-Qudhât bukan hanya semua tindakan metafisis menceritakan-Kebenaran yang ditransformasikan, melainkan juga metafisika itu sendiri dan, ujung-ujungnya, "Wujud" yang dipostulasikannya. Berikut ini contohnya:

> Ketahuilah, wahai kawanku, mudah-mudahan Allah memberkati hari-harimu, dan dengan rahmat-Nya Dia memberimu apa yang kamu mohon, bahwa pernyataan yang aku tulis kepadamu selain pernyataan tentang subjek pemberian yang telah diberikan oleh (kawan kita bersama) Kâmil (Al-Daulâh) adalah sepotong tulisan yang luar biasa. Sejak kemarin, kala aku menyusun tulisan itu, berkali-kali muncul keinginan pada diriku untuk menyobeknya, karena alasan yang aku tidak perlu menyebutnya. Sekarang aku mencari petunjuk (melalui Teks Suci), apakah mengirimnya kepada kuburan Fathah maupun Thâhîr baik atau tidak. Aku berpikir barangkali aku sebaiknya menulis kepadamu tentang sesuatu yang lain, yang mungkin tidak menimbulkan salah tafsir. Karena itulah, aku menulis surat ini kepadamu. Aku harap dari penaku akan datang (hanya) yang terbaik bagimu dan bagiku, dan bagi segenap kaum Muslim.[66]

Pengandaian retoris seperti "Aku akan", "seandainya aku dapat", atau "kecuali jika aku dapat aku akan" adalah frasa-frasa bersyarat (kondisional) yang dibangun oleh 'Ain Al-Qudhât. Namun, pada saat bersamaan, ia sebenarnya menghancurkan

subjektivitasnya sendiri. Yang penting bagi subjektivitas narasi 'Ain Al-Qudhât adalah kesadaran-dirinya yang konsisten pada individualitas persepsinya eksistensial. Sesungguhnya, 'Ain Al-Qudhât mengambil temporalitas narasinya yang berlimpah dan menggarapnya melalui pengakuan yang sadar akan sifat eksistensial semua tindakan "menceritakan", termasuk tindakan tertinggi menceritakan-Kebenaran sebelum berlindung, karena khawatir diterima dan dipandang sebagai tindakan lain dari "menceritakan", di balik metafisika primordialitas, atemporalitas. Metafisika yang menginformasikan segala sesuatu yang ada dalam tradisi intelektual "Islam", dari logosentrisisme "filsafat Islam" hingga nomosentrisme "fiqih", teo-erotisisme "tasawuf", dan saya bahkan berani mengatakan humanisme tradisi *adab* Persia dan Arab, merupakan apa yang secara radikal dimaksudkan dalam subjektivitas sadar-diri retorika "menulis surat" 'Ain Al-Qudhât yang banyak disukai.

Yang sama pentingnya bagi gaya naratif 'Ain Al-Qudhât—fakta bahwa dia secara sadar "menceritakan" hakikat semua "Kebenaran" (entah melalui lisan atau tulisan)—adalah sebuah prosa yang bergerak karena energi dialektis, yang ditimbulkan oleh kebebasan aktif dari retorikanya yang piawai. 'Ain Al-Qudhât adalah seorang penulis piawai yang sangat memerhatikan aspek-aspek kepenulisan (*written-ness*). Hasil dari prosa itu—sangat waspada terhadap temporalitas, subjektivitas, dan naratifvitas—yang mengandung penciptaan dan dukungan untuk sebuah "suara" yang hampir-hampir "meluap keluar" dan secara potensial "meruntuhkan"—dalam ungkapan Heidegger—dinding tebal dari metafisika penuturan Kebenaran yang dominan.

Subjektivitas 'Ain Al-Qudhât dalam tulisan-tangan suratnya tampak jelas dari penyebutan tanggal, tempat, kejadian, dan konteks:

> Dengan nama Allah Yang Maha Pengasih dan Maha Penyayang. Segala Puji bagi Allah, Pemberi Akal dan Kehidupan, Pemberi Nikmat yang sempurna. Kemarin, Kamis, 11 Rabi' Al-Awwal, aku menulis sebuah surat kepada saudaraku, semoga Allah memanjangkan umur-

> nya dan semoga Dia menunjukinya jalan keselamatan, tentang hal-hal yang berkenaan dengan pertanyaan-pertanyaan yang kauajukan, yang tentangnya aku masih berdiam diri. Tentang hal ini, ada banyak hal yang ingin kubicarakan. Namun, kemarin, ketika menerima suratmu, aku merasa benar-benar tertekan, dan karena itu aku hanya menulis surat sangat pendek. Sekarang, seseorang memintaku dengan santun untuk menulis surat. Maka, aku pun ingin menulis surat baginya. Karena aku telah mulai menulis surat sebelum permintaan itu datang, aku merasa harus merampungkannya. Tentu saja aku tidak tahu bagaimana harus merampungkannya![67]

Gaya penulisan yang secara sadar mewaspadai aspek-aspek penulisan semacam itu membuat tulisan-tulisannya, secara *sui generis*, tidak bergantung pada kehendak sang pengarang. Dalam berbagai kesempatan, dalam surat-suratnya, 'Ain Al-Qudhât menyatakan bahwa dia tidak sepenuhnya dapat dituduh atas tulisan-tulisannya; bahwa tulisan-tulisan itu adalah sebuah realitas *sui generis*.

Yang juga mendasar bagi subjektivitas radikalnya adalah kegemaran 'Ain Al-Qudhât dalam menikmati proses penulisan itu sendiri, dari soal huruf hingga struktur kalimat:

> Jika seseorang ingin mempelajari Al-Quran, ia mesti diajari huruf-huruf hijaiyah. Pembelajaran Al-Quran bergantung pada pembelajaran huruf-huruf ini. Guru akan mengajari *alif*, *ba'*, *ta'*, dan seterusnya. Tentu saja huruf *alif* tidak mesti diajarkan terlebih dahulu. Tujuan pengajaran tidak akan terganggu sama sekali. Bisa saja pengajaran itu dimulai dari huruf *ta'*, *wau*, atau *kaf*, hingga selesai—dengan urutan apa pun materi itu disajikan. Tidak jadi soal, huruf pertama apa yang akan diajarkan kepada seorang anak didik. Yang penting adalah mengajarkan alfabet itu sendiri. Tidak perlu kita mengajarinya berurut, dimulai dari *alif* atau *ta'*, *nun* atau *wau*. Anda dapat mengajarkannya dengan urutan terbalik. Yang

penting di sini adalah bahwa jika Anda memahami dunia ini secara keseluruhan, Anda tidak perlu mendengarkannya dari orang lain.[68]

Dia kemudian mengambil contoh ini dan menerapkannya ke dalam hukum-hukum fiqih Islam tentang shalat, puasa, dan sebagainya, dengan maksud memaparkan tujuan-tujuan perintah-perintah hukum itu.

Dengan menyimpang dari kebiasaan semacam itu, tujuan utama 'Ain Al-Qudhât adalah memperingatkan pembaca akan kesemuan semua oposisi biner (dua hal yang bertolak belakang):

> Saudaraku! Katakanlah ada seseorang yang jatuh cinta dengan ilmu. Ia menghabiskan seluruh waktunya, siang dan malam, untuk mencari ilmu. Jika ia menyukai pena, kertas, tinta, dan botol tinta, Anda tidak bisa mengatakan bahwa ia tidak sepenuh hati mencintai ilmu. Sebaliknya! Yang dicintainya tetaplah satu. Tidak ada salahnya ia mencintai sesuatu yang lain, asalkan itu masih berkaitan dengan sesuatu yang dicintainya. Jika manusia mencintai Tuhan, ia pastilah mencintai Nabi-Nya, mencintai pembimbingnya (*pîr*), dan mencintai hidup dan kesehatannya sendiri, dan senang makan-minum untuk mempertahankan hidupnya, dan ia mencintai kekayaan untuk melestarikan kehidupannya sehari-hari. Ia juga menyukai iklim panas dan dingin, salju, hujan, serta langit dan bumi. Sebab, tanpa bumi, tanaman tak akan dapat hidup. Maka, ia juga mencintai petani. Begitulah pandangan para filosof (*'uqalâ'*). Dengan kata lain, seseorang yang sedang jatuh cinta, mencintai tempat tinggal kekasihnya; dan seluruh dunianya adalah Rumah-Nya; ia mencintai tulisan tangan, artefak, dan komposisi tulisan kekasih yang dicintainya, dan seluruh dunia ini adalah tulisan tangan-Nya dan komposisi tulisannya. Sesungguhnya semua ini adalah Dia semata. Mari saya beri contoh lain. Pada suatu masa, ada sepasukan ekspedisi berangkat untuk memerangi kaum kafir. Abû Al-'Abbâs Al-Qashshâb menatap mereka dan berkata, "O, sekiranya aku dapat mempersembahkan

> hidupku untuk memerangi kaum kafir yang hendak kalian bunuh demi Dia!" Jika kekasih menghendakimu membakar suatu surat cinta sang pencinta kepada kekasihnya itu, sang pencinta harus membakar surat itu. Dan di sini orang tidak bisa mengatakan bahwa perbuatan semacam itu menunjukkan kelancangan terhadap surat cinta, karena sang pencinta melakukannya atas permintaan kekasihnya sendiri. Dan ini bencana besar! Jika Al-Musthafâ, Saw. dan Abû Bakar melawan kaum kafir yang melawan-Nya, mereka sebenarnya hanya melaksanakan perintah-Nya. Mereka ingin Dia merasa ridha-bahagia dengan mereka. Sang pencinta tidak merasa patut mencampuri urusan kekasihnya. Dan kisah ini benar-benar panjang. Shalawat dan salam (padamu). Segala puji bagi Allah, Tuhan dua alam, serta shalawat dan salam pada makhluk terbaik, Muhammad, dan keluarganya![69]

Pembakaran surat atau pesan "orang yang dicinta" di sini tidak mungkin lolos dari para pengkaji 'Ain Al-Qudhât yang kritis, tentang apa pesan pastinya, surat atau buku yang secara khusus diingatnya.

Bahkan, saat 'Ain Al-Qudhât terlibat dalam perdebatan teoretis yang hangat lagi akrab, ia melakukannya dengan sangat transformatif, dalam roda-giling epistemik yang bergerak dan yang tidak menghasilkan suatu otoritas naratif. Dalam salah satu surat panjangnya, ia, misalnya, melibatkan diri dalam masalah pelik teodisi. Ia menunjukkan kepada para pembacanya dengan mengacu pada surat terdahulu ketika ia berkata bahwa pandangan teologis Qadariyyah (yang percaya pada kehendak bebas sebagai lawan dari pandangan Jabariyyah) telah dikaburkan, yaitu bahwa pandangan mereka semula adalah benar dan kemudian, secara berangsur-angsur, penafsir generasi-generasi selanjutnya menyelewengkan pandangan pertama mereka. Pandangan Qadariyyah waktu itu, maksudnya masa 'Ain Al-Qudhât, adalah bahwa Tuhan mustahil menjadi penyebab kejahatan. 'Ain Al-Qudhât menyatakan bahwa ini adalah kufur, karena ini mewajibkan adanya Tuhan lain, "yang merupakan agama Zoroaster ('Ain Al-Qudhât menggunakan istilah hinaan *gabr* terhadap kaum Zoroaster) yang percaya pada Tuhan

Yazdân dan Ahrîman". Dan orang Qadariyyah adalah Zoroaster di antara para pengikutku, "(suatu pernyataan yang diduga dari Nabi) mengacu pada (fakta) ini".[70]

Melalui rekonstruksi atas apa yang dinilainya sebagai pandangan "orisinal" Qadariyyah, 'Ain Al-Qudhât menawarkan enam prinsip yang dengannya masalah teodisi mungkin dapat dipecahkan. Prinsip *pertama* yang dengannya 'Ain Al-Qudhât memulai "surat-surat" tentang masalah teodisi adalah proposisi linguistik (kebahasaan). Ketika suatu kata atau penanda (*signifier*) menunjuk kepada lebih dari satu petanda (*signified*) dan satu dari petanda-petanda itu adalah proposisi yang salah, seseorang menjadi mudah bingung. Ungkapan "menghidupkan seseorang yang mati", tandas 'Ain Al-Qudhât,[71] mempunyai makna harfiah, yakni, "apa makna harfiah ungkapan itu, dan (kemudian) ia pun mempunyai makna simbolik, yang berarti ketika Tuhan mengubah seseorang yang bodoh menjadi berpengetahuan". Ada variasi-variasi dan modifikasi-modifikasi tentang bagaimana sebuah penanda dapat menjadi bersifat "banyak arti" (*musytarik al-dilâlah*) yang di sini bukan menjadi perhatian 'Ain Al-Qudhât. 'Ain Al-Qudhât menegaskan bahwa dari konteks penandalah petanda yang pasti biasanya dapat dipahami. Meskipun begitu, pada saat kita menerima suatu ungkapan yang mempunyai banyak arti, dan salah satu maknanya adalah proposisi yang salah, maka kita cenderung menjadi bingung, kacau, dan rancu.

Prinsip *kedua* adalah bahwa apa pun yang kita temui dari sumber-sumber perantara (*wâshilân*) berkenaan dengan pandangan-pandangan doktrinal secara definitif (atas dasar definisi) pasti mempunyai banyak arti, dan tidak bisa sebaliknya.[72] Alasan pokoknya adalah bahwa penanda-penanda itu terhingga kendatipun petanda-petandanya tak terhingga, "dan karena petanda-petanda (*ma'ânî*) berjumlah ratusan kali lebih banyak daripada penanda (*alfâzh*), maka keragaman arti (*isytirâk-i dar alfâzh*) niscaya tak terhindarkan".[73] Namun, yang lebih penting adalah penegasan 'Ain Al-Qudhât bahwa:

> Setiap penanda yang terkonstruksi dibuat untuk menunjuk pada petanda-petanda lahir (*ma'ânî zhâhir*). Petanda-

> petanda yang tidak tampak dan tidak diketahui oleh orang banyak tidak mempunyai penanda-penanda terkonstruksi. Karena dalam dunia materi penanda-penanda hanya diuji melalui mata lahir, mereka mempunyai ungkapan yang terkonstruksi, seperti "langit", "bumi", "gunung", "tanah", "laut", "madu", "manusia", dan sebagainya. Sementara itu, intelijibel-intelijibel langit (=*malakût*, yang dimaksudkan olehnya adalah "bukan-materi/non-material") tidak mempunyai penanda-penanda terkonstruksi, karena tidak setiap orang dapat melihat penanda-penanda itu. Jadi, ketika seseorang hendak berbicara tentang ungkapan-ungkapan (non-material) itu, mereka harus meminjam (*isti'ârah*) dari yang dikonstruksi oleh penanda-penanda itu (untuk petanda-petanda material).[74]

'Ain Al-Qudhât mengembangkan lebih lanjut prinsip ini, yaitu ketika berbagai cabang pengetahuan berkembang dalam bahasa Arab, ungkapan-ungkapan khusus "dipinjam" dari petanda-petanda lahir untuk mengonstruksi kosakata-kosakata teknis. Dengan demikian, para faqih, teolog, gramatikawan, prosais, dan sebagainya semuanya mempunyai kosakata teknis terkonstruksi masing-masing dengan meminjam kata-kata dan ungkapan-ungkapan yang tidak lagi menunjuk pada dan menandai petanda-petanda orisinalnya lagi.[75] Begitu juga dalam hubungannya dengan semua rujukan "dunia-lain" (ukhrawi) dalam Al-Quran, yang di dalamnya ungkapan-ungkapan duniawi telah dipakai untuk menunjuk pada realitas-realitas ukhrawi yang masih di luar jangkauan pemahaman manusia. Tentu saja, mustahil ada pertalian mutlak antara realitas-realitas ukhrawi dan ungkapan-ungkapan duniawi ini, sehingga, seperti apa yang dinyatakan oleh Al-Quran, seseorang "*harus beriman pada yang gaib*". Ungkapan-ungkapan seperti "surga" dan "neraka" karena itu lebih dekat dengan realitas-realitas yang gaib dan berada di dunia lain daripada ungkapan-ungkapan seperti "roti, daging, dan madu".[76] Dalam hal ini, 'Ain Al-Qudhât memperkenalkan kajiannya terhadap ungkapan-ungkapan yang tidak ada artinya dalam Al-Quran, seperti *Kâf-hâ-yâ-'ain-shâd*, *Hâ-mîm-'ain-sîn-qâf*, *Alif-lâm-mîm-shâd*, *Thâ-sîn-mîm*, *Thâ-hâ*, dan *Yâ-*

sîn. Ini semua, tandas 'Ain Al-Qudhât, adalah petanda bagi realitas-realitas dunia lain yang tak ada padanan dan kesetaraan duniawinya. Ada suatu pola bagi penanda-penanda ini. Adakalanya mereka hanya satu huruf, seperti *Q* (*qâf*) (seperti dalam QS Qâf [50]: 1), *Sh* (*shâd*) (seperti dalam QS Shâd [38]: 1) atau *N* (*nûn*) (seperti dalam QS Al-Qalam [68]: 1). Kadang-kadang dua huruf, seperti *Th-H* (*Thâ-hâ*) (seperti dalam QS Thâ Hâ [20]: 1) atau *Y-S* (*Yâ-sîn*) (seperti dalam QS Yâ Sîn [36]: 1), atau *H-M* (*Hâ-mîm*) (seperti dalam QS Al-Mu'min [40]: 1). Penanda-penanda ini mungkin terdiri dari tiga huruf seperti *A-L-R* (*Alif-lâm râ*) (seperti dalam QS Yûnus [10]: 1), *Th-S-M* (*Thâ-sîn-mîm*) (seperti dalam QS Al-A'râf [7]: 1), *A-L-M* (*Alif-lâm-mîm*) (seperti dalam QS Al-Baqarah [2]: 1). Ada juga yang merupakan gabungan dari empat huruf, seperti *A-L-M-Sh* (*Alif-lâm-mîm-shâd*) (seperti dalam QS Al-A'râf [7]: 1), *A-L-M-R* (*Alif-lâm-mîm-râ*) (seperti dalam QS Al-Ra'd [13]: 1). Dan, yang terakhir, mereka kadang-kadang merupakan kombinasi dari lima huruf, seperti *K-H-Y-'-Sh* (*Kâf-hâ-yâ-'ain-shâd*) (seperti dalam QS Maryam [19]: 1) atau *H-M-'-S-Q* (*Hâ-mîm-'ain-sîn-qâf*) (seperti dalam QS Al-Syûrâ [42]: 1). 'Ain Al-Qudhât berpendapat bahwa setiap perbedaan ini mempunyai signifikansi. Ada alasannya mengapa sebagian hanya berupa satu huruf, sebagian lainnya dua, tiga, empat, atau lima. Ada juga alasannya mengapa tidak ada yang lebih dari lima. Namun, semua gabungan huruf ini adalah penanda-penanda tersebar yang menandai petanda-petanda di luar pemahaman biasa manusia dalam kerangka acuan material mereka. Ketika gramatikawan mengatakan "subjek", "objek", atau "predikat" mereka meminjam istilah-istilah ini dari pemakaian lazim mereka dan memberikan pada mereka makna teknis. Ada pula pemakaian ungkapan-ungkapan yang lazim seperti itu untuk realitas-realitas tak lazim dalam Al-Quran. Namun, terdapat konstruksi-konstruksi Quran, seperti *A-L-M* (*Alif-lâm-mîm*), yang tidak dipinjam dari dunia material karena mereka menandai realitas-realitas yang asing bagi bentuk material dari rujukan-rujukan kebahasaan yang biasa. Bukan arti penting huruf-huruf ini saja, melainkan juga keseluruhan misteri huruf-huruf lainnya menyita perhatian 'Ain Al-Qudhât. Ia berkata bahwa pasti ada signifikansi tertentu dalam hubungannya dengan

bilangan, bentuk, kesesuaian-kesesuaian mereka dengan realitas-realitas. Dalam hal ini, 'Ain Al-Qudhât menyombongkan pengamatannya.

> Jangan mengira sejenak pun bahwa sepanjang Islam itu ada, seseorang mempunyai kekuatan (intelektual) untuk mengatakan tentang apa yang telah aku katakan mengenai potongan-potongan huruf ini. Setiap orang mengikuti begitu saja Ibn 'Abbâs (seorang mufasir generasi awal) dalam soal ini, yang berpendapat bahwa (sebagai contoh) "A" (*alif*) menunjuk pada "Allah," "L" (*lâm*) menunjuk pada "Jibril" dan "M" (*mîm*) pada "Muhammad". Dan tentang ini pun tidak setiap orang tahu berapa banyak makna yang sesungguhnya. Harus menempuh jalan yang sangat panjang sebelum orang mengetahui apa makna "A" (*alif*) dari "Allah", "L" (*lâm*) dari "Jibril", atau "M" (*mîm*) dari "Muhammad" itu. Hanya sekadar mengetahui apa yang dikatakan oleh Ibn 'Abbâs adalah satu hal, tetapi mempelajari (mengapa) sesuatu itu sesuatu (yang lain) adalah hal yang sepenuhnya lain. Bukan merupakan suatu penyelesaian kita mengetahui bahwa Ibn 'Abbâs berpendapat "A" itu mengacu pada "Allah". Ibarat, misalnya, seseorang mengetahui bahwa "dunia itu diciptakan". Ini sama sekali bukan suatu pengetahuan jika seseorang tidak mengetahui mengapa dunia diciptakan.[77]

Prinsip *ketiga* yang dikemukakan oleh 'Ain Al-Qudhât, dalam teori hermeneutik yang bersifat teologis, tetapi efektif, adalah bahwa seseorang dapat menyusun suatu ungkapan yang, di satu pihak, berbunyi seperti pandangan Qadariyyah bahwa "Tuhan tidak menciptakan kejahatan", yang tidak dapat diterima, karena konsekuensinya membutuhkan tuhan kedua yang dapat menciptakan (menyebabkan) kejahatan, persis seperti keyakinan Zoroastrian (Zoroaster atau Majusi), dan di pihak lain, berhubungan dengan suatu makna yang diakui. Dalam hal yang kedua, penafsiran yang disukai oleh 'Ain Al-Qudhât adalah bahwa Tuhan mustahil membuat atau menciptakan kejahatan, tetapi proposisi itu hendaknya dipahami hanya dalam skema besar dari segala

sesuatu. Ada hal-hal yang "tampak" sebagai kejahatan bagi kita, tetapi dalam pengertian mutlak tidak demikian adanya. Ketika seorang anak diberi obat yang pahit, anak itu menganggap perbuatan itu jahat, tetapi sebenarnya suatu kebaikan. Seandainya anak tersebut mempunyai kearifan terhadap orangtuanya, ia akan tahu bahwa memberikan obat itu adalah perbuatan baik bukan jahat. Dengan logika yang sama, ada hal-hal yang dalam kebijaksanaan agung Tuhan baik, tetapi dalam perseps terbatas kita yang senantiasa terbatas pada realitas spesifik, hal-hal itu tampak sebagai kejahatan. Kata 'Ain Al-Qudhât, alasan Nabi melarang membicarakan teodisi adalah barang siapa terlibat di dalamnya orang itu tentu akan terperosok ke dalam kesesatan.[78] Barang siapa percaya pada keberadaan perbuatan-perbuatan jahat, seperti "fitnah, zina, sodomi, dan mencuri"[79], baik menisbahkan perbuatan-perbuatan itu kepada Tuhan, yang merupakan kekufuran, atau kepada sumber-sumber lain, yang sama-sama merupakan kekufuran pula. Pandangan lainnya barangkali adalah bahwa kejahatan itu tidak ada, yang mungkin lebih dapat diterima, tetapi ini masih menghadapi masalah tertentu seperti tidak menganggap "fitnah, zina, sodomi, mencuri, suap, dan membunuh"[80] sebagai perbuatan jahat. Dengan demikian, ada tiga pandangan dalam masalah teodisi: dua adalah kufur, satu bisa diterima. Adalah kufur jika percaya bahwa kejahatan itu ada dan Tuhanlah penciptanya; adalah sama-sama kufur jika percaya bahwa kejahatan itu ada, tetapi Tuhan bukan penciptanya. Pandangan yang bisa diterima adalah "ada kejahatan, tetapi seperti sejenis obat yang jahat-dalam-tampilan, tetapi baik-dalam-realitas".[81]

Prinsip *keempat* adalah bahwa semua, atau kebanyakan, pandangan (teologis) adalah benar dalam rumusan orisinalnya, tetapi kemudian diselewengkan oleh para penyalur yang sesat. Ini akan menjadi jelas, kata 'Ain Al-Qudhât, hanya dengan melihat zamannya. Setiap zaman, katanya, seperti zaman-zaman lainnya, terdiri dari empat kelompok utama: dogmatikawan (*'ulamâ'*), filosof (*'uqalâ'*), orang bodoh (*juhhâl*), dan orang gila (*majânîn*). Jika hari ini seseorang memprakarsai sebuah gagasan yang dikatakan

gila, seperti, sama sekali tidak ada apa pun, dan cukup banyak orang yang memercayainya, jauh sebelum ada mazhab pemikiran yang bertujuan seperti itu; karena, sesungguhnya, kaum Sofis mempunyai pandangan seperti itu dan mereka mempunyai pengikut untuk jangka waktu lama.[82] 'Ain Al-Qudhât kemudian memutar masalah itu dan mengatakan bahwa pandangan yang disebut gila itu mustahil pandangan kaum Sofis. Kemungkinan besar, pandangan mereka telah berubah karena perjalanan waktu. Contoh yang dikemukakan oleh 'Ain Al-Qudhât, sekali lagi seperti biasanya, adalah contoh kebahasaan: "Kita baca dalam Al-Quran", tulisnya, "bahwa para pengikut Fir'aun berkata, *'Sesungguhnya kita menang atas mereka'*" (QS Al-A'râf [7]: 127). Dan kita paham bahwa "atas mereka" suatu "kemenangan" adalah maksudnya. Kini, bayangkan seseorang menerjemahkan ini ke dalam bahasa Turki atau Persia, dan padanan kata "menang" dihilangkan (secara sembrono). Dengan demikian, kisah Musa dan Fir'aun akan disalahartikan, dan sebagian orang mungkin mengira bahwa (frasa) "kita 'di atas' mereka" berarti bahwa kita duduk di atas kepala mereka, dan ini adalah salah dan batil."[83] 'Ain Al-Qudhât memberikan penjelasan hermeneutik yang sama atas ungkapan "turun" dalam pernyataan yang disandarkan pada Nabi Muhammad bahwa "Setiap malam Tuhan turun dari langit ke bumi", dan pada kata *"hikmah"* dalam Al-Quran, "Dan barang siapa yang Dia karuniai *hikmah*, sesungguhnya ia telah diberi anugerah yang besar."[84] Secara alamiah, penggantian kata dan makna dapat mendistorsi maksud orisinal sebuah frasa secara berangsur-angsur. Atas premis ini, 'Ain Al-Qudhât membuat proposisi radikal bahwa agama-agama seperti Kristen dan Zoroaster yang oleh kaum Muslim umumnya dianggap sesat, pada mulanya mempunyai sifat dasar yang berbeda yang tidak sampai kepada kita, "sesungguhnya, seperti halnya Islam (sendiri) yang sedikit demi sedikit ditanggalkan, demikian pula agama-agama ini sedikit demi sedikit ditanggalkan".[85] Bukankah Nabi sendiri telah berkata, *"Akan datang suatu masa di mana manusia berkumpul di masjid dan shalat, tetapi tidak seorang Muslim pun di antara mereka"?*[86] Pada masa tabi'in (langsung setelah Nabi), Hasan Al-Bashrî mengeluh bahwa ia tidak

menemukan sama sekali sisa-sisa Islam, apa yang dapat dipahami orang tentang keadaan Islam pada masa 'Ain Al-Qudhât, tanyanya, sekitar lima abad setelah pesan Muhammad muncul? Hal yang sama berlaku pula untuk Zoroaster yang telah berlangsung "selama empat atau lima ribu tahun."[87] Bagaimana kita tahu seperti apa sebenarnya sifat dasar iman Islam ketika baru lahir? "Aku punya seorang kawan dari Badakshan," lanjut 'Ain Al-Qudhât, "yang berkata kepadaku bahwa kampung halamannya ada suatu tempat yang penduduknya menganggap diri mereka Muslim. Mereka menganggap orang yang dapat membaca Al-Quran sebagai pemimpin; tetapi mereka tidak mempunyai seorang pun yang mengetahui makna Al-Quran. Mereka tidak shalat, dan mereka tidak punya pikiran bahwa shalat adalah wajib. Mereka tahu bahwa mereka harus menunaikan haji, tetapi mereka tidak tahu bahwa mereka harus puasa Ramadhan.[88]

Prinsip *kelima* adalah bahwa telah terjadi pelbagai ragam penyimpangan dan penyelewengan (*tahrîf*) yang tidak dapat disebutkan satu per satu. 'Ain Al-Qudhât membedakan, misalnya, antara kata-kata terucap dan pernyataan-pernyataan tersurat. Ia betul-betul sadar akan fakta bahwa kata-kata terucap mempunyai tekanan pengucapan (intonasi) tertentu yang dalam pernyataan-pernyataan tersurat menjadi lenyap. Seseorang mungkin dapat berkata kepada hamba-sahayanya, kata 'Ain Al-Qudhât, "berbuatlah apa saja yang kau inginkan" dalam keadaan marah dan kecewa; dan orang yang sama mungkin berkata "berbuatlah apa saja yang kau inginkan" kepada anaknya dalam keadaan penuh kasih dan mesra dari orangtua. Ketika kata-kata itu diucapkan, mereka mempunyai intonasi berbeda dan memiliki makna berlainan. Namun, ketika kata-kata itu ditulis, mereka identik, "karena seseorang tidak dapat menulis perbedaan antara marah dan senang, sebab itu berhubungan dengan keadaan jiwa manusia." Ada unsur tambahan dari pendengarnya, yang tentangnya sama-sama disadari pula oleh 'Ain Al-Qudhât, "Ketika Anda hadir, saya berdialog dengan Anda sesuai dengan pengetahuan Anda. Sementara jika seorang anak atau seorang dewasa yang daya rasionalnya terbatas hadir, mereka mungkin kurang dapat memahami saya, dan jika mereka melapor-

kan apa yang telah saya katakan pada suatu kesempatan (yang berbeda), mereka (tak pelak lagi) akan menyalahpahaminya."[89]

Prinsip *keenam* adalah bahwa seseorang yang mencari kebenaran tidak boleh berdiam diri dalam suatu agama atau mazhab pemikiran, harus terus mencari pengetahun tentangnya dan kemudian melampauinya. Dengan menggunakan contoh haji, 'Ain Al-Qudhât berkata bahwa untuk mencapai Kufah dari Hamadan, orang pertama-tama harus mencapai Bagdad. Namun, Bagdad bukan tujuan akhir. Ia hanyalah suatu tahap untuk mencapai Kufah, dan kemudian Kufah itu sendiri juga bukan tujuan; orang pergi ke situ hanya untuk mencapai Ka'bah di Makkah.

Hermeneutik

Kiranya mustahil menduga implikasi radikal dari hermeneutik historis 'Ain Al-Qudhât sebagaimana dijelaskan dalam surat yang ia tulis kepada kawan karib dan kepercayaannya, 'Azîz Al-Dîn Al-Mustaufî.[90] Dalam enam gerak berurut, ia mentransformasikan seluruh bangunan asumsi epistemik "Islam" seperti yang terlembagakan bukan hanya dalam penafsiran fiqih dan filosofis, melainkan juga dalam penafsiran hegemonik lainnya. Kendatipun ia melibatkan diri dalam masalah teodisi yang agak lebih umum melalui penafsiran atas pandangan Qadariyyah, ia mencari alur argumen hermeneutik yang jauh lebih serius. Fakta kemajemukan makna (kebanyakmaknaan) dan semua tindakan penandaan adalah jalur yang ditempuh 'Ain Al-Qudhât menuju hermeneutik yang sangat radikal dengan implikasi monumental bagi kejujuran historis dari konsep ahistoris apa pun tentang "Kebenaran".

Enam prinsip yang melaluinya 'Ain Al-Qudhât mengembangkan penafsiran ulangnya terhadap pandangan teologis Qadariyyah bersesuaian dengan gambaran utama hermeneutik historisnya, atau teori penafsirannya tentang peristiwa historis seperti kelahiran sebuah agama. Ciri pertama dan utama hermeneutik adalah keutamaan bahasa dalam setiap tindakan memahami. Ia berpendapat bahwa "karena diskursus (*sukhan*) sumber-sumber perantara (*wâshilân*) bersifat banyak tanda/makna (*musytarik al-dilâlah*) bagi dua atau tiga petanda, dan hanya satu yang benar dan yang

lainnya salah, siapa pun yang tidak mengetahui hal ini tentu akan jatuh ke dalam kesesatan."[91] Pengamatan revolusioner atas seluruh spektrum sejarah intelektual "Islam" ini mengubah semua perbuatan menciptakan dan menerima pengetahuan yang sangat bergantung pada bahasa. Ini bukan sekadar pengamatan sederhana, atau, dalam suatu hal, terbatas pada pandangan teologis Qadariyyah. 'Ain Al-Qudhât, dalam prinsip kedua, menandaskan bahwa "wacana sumber-sumber perantara tidak bisa tidak pasti bermakna banyak, dan mustahil bagi wacana tersebut jika tidak seperti itu."[92] Sebagai prinsip hermeneutik, semua pernyataan yang diterima, *ipso facto*, adalah bermakna banyak. Pernyataan-pernyataan itu menunjuk lebih dari satu petanda. Hal ini bukan merupakan masalah pendapat atau preferensi teologis atau filosofis, melainkan merupakan masalah prinsip hermeneutis, sebuah teori penafsiran yang dominan. Istilah *wâshilân* berarti sumber perantara antara asal-usul kejadian hermeneutis (sebagai "pesan orisinal" suatu agama) dan para penafsirnya. Dengan mengakui instrumentalitas historis sumber interpretatif perantara ini, 'Ain Al-Qudhât membangun individualitas subjektif pelaku manusia sebagai wahana primer transformasi linguistik sebuah "pesan orisinal". Bahasa dituturkan oleh manusia, dan sebagai proposisi linguistik, manusia dapat berbuat salah dan merabuat "kesalahan-kesalahan" dalam menerjemahkan sebuah pesan dari suatu generasi ke generasi berikutnya. Berulang-ulang 'Ain Al-Qudhât menggunakan contoh tentang bagaimana kata-kata seperti *hikmah* (kebijaksanaan) atau *nazala* (turun) bisa mempunyai rentang makna yang berkaitan dengan kata-kata itu dalam satu masa dan kemudian sepenuhnya berubah atau diubah dalam masa lainnya. Dengan demikian, bahasa merupakan masalah utama dalam tindakan hermeneutis, suatu masalah yang diperparah terutama oleh pelaku manusia yang merupakan pusat transferensi linguistik sebuah "pesan orisinal".

Yang segera muncul dari persoalan linguistik pada inti tindakan hermeneutis adalah fenomena penggandaan makna pada inti dasar kejadian itu. Masalah penting berkenaan dengan aspek keragaman makna dari bahasa adalah bahwa dari sudut pandang yang

diduga merupakan "pesan orisinal" hanya satu penandaan yang "benar", kata 'Ain Al-Qudhât, dan lainnya adalah salah. Namun, tak seorang pun tahu pasti penafsiran mana yang benar dan yang salah. ('Ain Al-Qudhât, tentu saja, dalam kepercayaan-dirinya yang khas mengecualikan diri dari prinsip hermeneutik ini dan berkata bahwa ia dapat menceritakan perbedaan itu. Namun, retorika arogan itu adalah masalah yang berbeda dalam skema umum hermeneutiknya, yang saya akan beralih sejenak kepadanya.) Kompleksitas penafsiran majemuk ini membuat kejadian hermeneutis menjadi suatu kesempatan yang padat, tepatnya dalam ilusi atau pengakuan bahwa hanya satu penafsiran yang benar. Namun, yang mana? Oleh karena itu, 'Ain Al-Qudhât menjadikan "salah"-paham sebagai komponen utama hermeneutiknya. Karena sumber perantara (*wâshilân*) tidak dapat berbicara atau menulis melalui bahasa yang banyak-makna, dan karena semua pembaca bergerak di bawah asumsi bahwa hanya satu penafsiran yang benar dan lainnya salah, "salah"-tafsir adalah sah bagi setiap tindakan hermeneutik.

Namun, siapa yang memutuskan mana penafsiran yang benar atas suatu pesan orisinal? Di sini, 'Ain Al-Qudhât sadar benar akan pelaku kekuasaan politik atau intelektual, dalam memutuskan penafsiran yang "benar" dari jaringan kemungkinan-kemungkinan yang banyak makna. Ingat bahwa dalam prinsip ketiganya ia melihat bahwa "ada ungkapan yang dalam satu penafsiran meneliti pandangan Qadariyyah, dan dalam penafsiran lainnya ungkapan itu sepenuhnya benar".[93] Ia kemudian meneruskan bahwa seseorang dapat menyatakan, misalnya, dalam pandangan teologis, tetapi sekarang di bawah penelitian yang cermat, bahwa "ya, ada kejahatan di dunia", dan dari sini seseorang dapat menyimpulkan bahwa Qadariyyah benar. 'Ain Al-Qudhât menegaskan lebih jauh, penafsiran atas pernyataan ini tidak dapat diterima karena ia membuat dua kesimpulan penting, yang masing-masing adalah kufur. Maksudnya, kejahatan ada dan Tuhan tidak menciptakannya, "jadi pencipta kejahatan adalah 'Tuhan' yang lain dan ini adalah kufur karena (orang itu) memercayai dua Tuhan". Atau, kejahatan itu ada dan Tuhanlah yang menciptakannya, ini berarti

sama-sama kufurnya karena "Dia (maksudnya Tuhan) menghendaki kejahatan. Artinya, kejahatan mutlak saat tidak ada kebaikan, dan seorang pribadi (*sic*) seperti itu tidak layak dianggap sebagai bajik dan baik, dan disimpulkan dari pendapat ini bahwa Tuhan yang Mahakuasa tidak bijak dan bajik, karena apabila Dia dapat menghindar diri dari melakukan kejahatan, tetapi Dia melakukannya, mustahil Dia bajik, dan pendapat ini adalah kufur karena mensyaratkan pengingkaran terhadap Tuhan yang Mahakuasa mempunyai Sifat-sifat sempurna'".[94] Namun, ada penafsiran lain atas pernyataan "ya, ada kejahatan di dunia" yang, menurut 'Ain Al-Qudhât, benar dan penafsiran itu menyatakan bahwa "ada kejahatan, tetapi ibarat terapi medis dan menganggap pengobatan yang jahat-dalam-penampilan, tetapi baik-dalam-realitas".[95] Namun, penafsiran itu "benar" baik atas dasar kekuatan argumen 'Ain Al-Qudhât ataupun atas dasar kebutuhan politis untuk mempertahankan monoteisme teologis mutlak wahyu Quran. Sebenarnya, dua seteru religius yang oleh 'Ain Al-Qudhât dibandingkan dengan monoteisme Islam adalah dualisme Zoroaster ("menyembah api") dan trinitarianisme Kristen ("menyembah salib"), yang salah satu darinya dipecundangi dan dilenyapkan oleh Islam di tanah kelahiran 'Ain Al-Qudhât, dan yang lainnya dihadapi oleh tentara Muslim, khususnya pada masa 'Ain Al-Qudhât yang berbarengan dengan awal Perang Salib. Penafsiran yang menjadi pemenang atas "ada kejahatan, tetapi ibarat terapi medis dan menganggap pengobatan yang jahat-dalam-penampilan, tetapi baik-dalam-realitas", hanya dimungkinkan di bawah kekuatan metafisis puncak monoteisme Islam yang menjadi objek pengabdian kekuatan intelektual 'Ain Al-Qudhât. Kendatipun kita barangkali menduga bahwa ini hanyalah aspek implisit dari hermeneutik 'Ain Al-Qudhât, kita harus menggarisbawahi bahwa secara sangat eksplisit ia mengakui kekuatan kelompok dan sejarah dalam menciptakan legitimasi bagi penafsiran khusus atas suatu agama atau suatu mazhab pemikiran. Dalam pengamatannya terhadap kaum Sofis, ia menyatakan bahwa apabila sekarang ini sesecrang mengatakan bahwa tidak ada apa pun di dalam atau di luar dunia ini, maka tidak seorang pun akan memercayainya, tetapi "jika (hanya) satu

orang yang percaya padanya dan mengubahnya menjadi suatu agama (atau mazhab pemikiran), dan kemudian sebagian besar orang masuk agama ini, agama ini akan tetap ada di dunia ini selama ribuan tahun".[96] Atau di tempat lain ia berkata,

> Kita mendengar bahwa pada zaman dahulu ada sekelompok orang yang berpendapat tidak ada apa pun, sehingga mereka berkata "engkau tidak ada, aku tidak ada, dan langit dan bumi tidak ada". Kini, kita tahu bahwa, pada zaman kita, tidak ada seseorang yang bahkan mempunyai kemungkinan tersebut, apalagi berani mengungkapkannya sendirian tanpa takut ditertawakan orang. Kini, andaikan seseorang membuat proposisi (pernyataan) seperti itu, Anda tentu yakin bahwa tidak seorang pun memercayainya. (Anda menduga bahwa) orang pasti akan menertawakannya. Sebetulnya aneh jika satu atau dua orang di seluruh dunia percaya padanya. Namun, demikian, apabila beberapa ribu orang mengikuti orang itu (yang membuat proposisi semacam itu), mereka niscaya akan membuat sebuah agama (atau mazhab pemikiran) dari omong kosong ini.[97]

Ini adalah deskripsi tentang kekuatan lembaga politik yang sama cermat dan akuratnya dengan deskripsi yang dapat diperoleh seseorang dalam pembentukan historis suatu mazhab pemikiran, termasuk agama. Sekali lagi, mustahil membesar-besarkan implikasi interpretatif dari pengenalan langsung dan segera tentang instrumentalitas kekuasaan menyusun suatu agama sebagai proposisi pertama, dan dengan demikian dapat dipahami bahwa aspek dalam hermeneutik 'Ain Al-Qudhât ini harus tetap samar dan implisit dalam pengungkapannya.

Apa yang tidak samar dan implisit, dan pada kenyataannya sangat eksplisit dalam hermeneutik 'Ain Al-Qudhât adalah kepercayaannya pada historisitas pemahaman yang, seperti dibanggabanggakan sendiri oleh 'Ain Al-Qudhât, sangat baru dan revolusioner, tidak tertandingi sama sekali dalam sejarah dogmatika Islam. Proposisi retoris 'Ain Al-Qudhât dalam sisi ini adalah bahwa

"semua agama (mazhab pemikiran), atau kebanyakan agama, benar dalam asal-usulnya, dan (kemudian,) dalam perjalanan waktu agama-agama itu telah 'diselewengkan'"[98] Yang bercokol dalam retorika ini adalah proposisi kritis bahwa "perjalanan waktu" bisa mengubah dan memodifikasi "kebenaran" atau "pesan orisinal" suatu agama atau mazhab pemikiran. "Menjadi terdistorsi sepanjang periode waktu yang panjang"[99] adalah ungkapan 'Ain Al-Qudhât yang mengakui instrumentalitas sejarah dalam membentuk dan mendefinisikan kembali sifat dasar "pesan orisinal". Meskipun ia terus mengembangkan prinsip hermeneutik instrumentalitas sejarah ini untuk memperoleh pemahaman melalui kajian tentang pandangan kaum Sofis, ia tidak ragu sedikit pun untuk menerapkannya pada "Islam" dalam sejarah. "Ketahuilah, kawanku (ia maksudkan 'Azîz Al-Dîn Al-Mustaufî) bahwa apabila Anda dengan serius mengkaji keadaan-keadaan Anda sendiri dan manusia pada zaman Anda, maka Anda tentu akan melihat (kebenaran) proposisi ini, karena dalam setiap zaman manusia pasti seperti sekarang ini."[100] Sifat historis pemahaman dapat diterapkan, baik pada sejarah Zoroaster dan Kristen maupun sejarah Islam. Berkenaan dengan para penganut Zoroaster, berpuluh-puluh tahun mereka menyembah api. Namun, kita tahu bahwa asal-usul penyembahan api ini adalah sesuatu hal lain yang belum sampai pada kita. Sebetulnya, seperti halnya Islam (secara harfiah, "menjadi-seorang-Muslim" = *musalmânî*) yang sedikit demi sedikit terkikis, agama-agama ini pun sebagian demi sebagian tergerus. Kini, yang tinggal adalah penyembahan patung (Buddha), penyembahan salib (Kristen), dan penyembahan api (Zoroaster).[101] Melihat dirinya sendiri sebagai "hadiah" dari sejarah Islam, menurutnya, "ketika Islam hidup pada masa satu generasi langsung setelah Nabi (*tâbi'iyân*), Hasan Al-Bashrî, konon, pernah berkata, "(Islam) telah terkikis. Apa gerangan yang tersisa darinya sekarang ini? Bagaimana kalian tahu akan seperti apakah Islam dalam seribu tahun nanti? Apa yang kita ketahui tentang apa yang telah terjadi pada para pengikut kejahatan dan penyebar kesesatan atas penyembahan api selama empat atau lima ribu tahun?"[102]

Dikembangluaskan dari keutamaan sejarah dalam memperoleh pemahaman adalah prinsip hermeneutik berikutnya yang memberikan pengakuan penuh terhadap definisi komunal (atau sosiologis) tentang apa yang disebut sebagai "Kebenaran". Dalam hal ini, 'Ain Al-Qudhât menceritakan salah seorang kawannya yang berasal dari Badakhshan bahwa ada sekelompok orang yang menganggap diri mereka Muslim. Namun, mereka tidak mengenal bahasa Arab, membaca Al-Quran tetapi tidak memahami artinya, tidak pernah shalat atau puasa Ramadhan, dan berhaji. 'Ain Al-Qudhât melaporkan hal ini tanpa penilaian, dan menambahkan pada laporannya frasa "Dan dalam laporan ini ada pelajaran (yang layak dipetik) oleh seseorang yang mencari jalan yang benar dan petunjuk bagi orang yang mencarinya."[103] Komunitas Muslim Badakhshânyyah di sini adalah pelaku utama dalam mendefinisikan apa makna "menjadi seorang Muslim" dan apa syarat-syarat utamanya. Di tempat lain, 'Ain Al-Qudhât berpendapat bahwa pada suatu waktu yang datang boleh jadi ada suatu komunitas Muslim yang mengubah secara radikal ibadah-ibadah shalat mereka, melakukannya tanpa membaca Surah Al-Fâtiḥah misalnya, atau tanpa berwudhu sebelumnya.[104] Untuk itu, ia juga merujuk sebuah hadis yang menyatakan bahwa, *"akan datang suatu masa ketika orang akan berkumpul di masjid dan shalat, tetapi tak seorang pun di antara mereka Muslim"*.[105] Dari perspektif ramalan Nabi ini, komunitas tersebut bukan "Muslim", walaupun, jika diamati, mereka adalah "Muslim". Contoh-contoh ini mengembangkan kesadaran 'Ain Al-Qudhât akan perlu dan pentingnya definisi sosiologis tentang apa yang dimaksud dengan "Kebenaran", maksudnya bagaimana *mereka* membaca dan menafsirkan/memahami "pesan orisinal" dalam hal ini, Islam.

Yang termasuk dalam hermeneutik 'Ain Al-Qudhât adalah pemahaman yang solid tentang subjektivitas dari semua tindakan memahami yang tidak dapat direduksi. Dalam prinsip kelimanya, 'Ain Al-Qudhât menyatakan bahwa "ada sejenis distorsi dan mustahil menyebutkan mereka satu per satu".[106] Alasannya, kata 'Ain Al-Qudhât, adalah bahwa instrumentalitas (*asbâb*) distorsi amat banyak dan tidak ada yang memiliki uraian lengkap tentangnya.

Di sini, ia membedakan lebih lanjut antara kata yang diucapkan dan kata yang ditulis. Ia tidak terlalu memandang lebih kata-kata yang diucapkan. Ia hanya mengisyaratkan bahwa ada pembiasaan emotif ungkapan-ungkapan verbal, seperti ketika seseorang berbicara dengan marah kepada hamba-sahayanya (seperti contoh yang diberikan di atas) sangat berbeda dengan ketika ia berbicara kepada anaknya. Ada perbedaan dalam cara penyampaian yang jelas tampak pada rona dan wajah pembicara, sifat-sifat yang tidak mungkin dilukiskan dalam kata-kata yang tertulis. Fenomena ini menambah kemungkinan terjadinya (salah-) interpretasi. Ia juga menambahkan elemen dialog pada daftar kekuatan-kekuatan yang kondusif bagi (salah-)paham ini. Inilah sebabnya mengapa ia sadar akan kekuatan dialog sebagai faktor yang menentukan:

> Di samping (faktor-faktor lain yang telah dinyatakan penting olehnya sebagai penyebab timbulnya [salah-]paham) itu, (sifat) si penyampai berbeda dalam kaitannya dengan si penerima. Sebagai contoh, ketika Anda (yang dimaksudkannya adalah 'Azîz Al-Dîn Al-Mustaufî) hadir, saya terlibat dalam dialog dengan Anda sesuai dengan tingkat pengetahuan Anda. Sementara jika seorang anak atau seorang yang mempunyai kemampuan rasional terbatas hadir di hadapan saya, mereka tidak dapat memahami saya, dan jika mereka melaporkan apa yang saya katakan dalam suatu kesempatan (yang berbeda), mereka akan menyalah-artikannya.[107]

Sebagai contoh praktis, 'Ain Al-Qudhât merujuk pada keadaan membingungkan dalam tradisi-tradisi profetik, saat terdapat banyak ketaksesuaian dalam bentuk yang benar, dan bahkan jumlah hadis yang sebenarnya. Dalam hal ini, 'Ain Al-Qudhât menekankan, "Kendatipun Islam masih muda, akan datang suatu masa ketika muncul begitu banyak masalah, dan tak seorang pun dapat memecahkan (masalah ini). Oleh karena itu, bagaimana Anda akan berkata tentang apa makna sesungguhnya dari menyembah api? Atau, apa yang dimaksud dengan api (dalam kisah) Musa a.s.?"[108] Instrumentalitas ganda pelaku manusia yang memperparah masalah trans-generasi orang-orang yang me-

nyampaikan uraian tentang berbagai klaim kebenaran, menambah sifat bahasa yang secara konstitusional banyak-makna, menambah keutamaan komunitas, dialog, dan kekuasaan dalam menetapkan satu penafsiran yang benar atas penafsiran-penafsiran lainnya, semuanya mengarah pada subjektivitas eksistensial semua tindakan memahami, tanpa cara tertentu untuk mempertimbangkan bahkan jumlah kemungkinan (salah) tafsir seperti itu.

Barangkali proposisi yang paling revolusioner dalam hermeneutik 'Ain Al-Qudhât adalah bahwa karena subjektivitas fenomenal dari setiap tindakan memahami dan tindakan transmisi historis "menceritakan-Kebenaran", seseorang yang ingin mengetahui kebenaran itu tidak boleh terperosok dalam, atau percaya pada kejujuran mutlak dari, suatu klaim tunggal kebenaran. Seseorang yang tengah mencari kebenaran, kata 'Ain Al-Qudhât dalam prinsip hermeneutiknya yang keenam dan terakhir, "harus melampaui agama-agama (atau mazhab-mazhab pemikiran).[109] Ungkapan yang digunakannya di sini adalah *dharûrat ast kah bar in madzâhib gudhar kunad*, yang berarti bahwa wajib bagi orang itu untuk mendapatkan pengetahuan dan kemudian melewati semua klaim seperti itu menuju kebenaran mutlak. Semua agama atau mazhab pemikiran adalah "stasiun-stasiun" (*manâzîl*) menuju pengenalan terhadap Tuhan, 'Ain Al-Qudhât melihat dalam bahasa teosentrik yang tak terelakkan. Namun, sebagian orang secara keliru menjadikan stasiun-stasiun ini sebagai tujuan lain. Ini adalah suatu pengamatan yang berani dan menonjol. Karena yang kemudian dikatakannya adalah bahwa Islam, Kristen, Zoroaster, Buddha, dan sebagainya, semua adalah versi-versi historis dari kebenaran transenden dan tertinggi. Seseorang harus mengetahui dan kemudian melampaui versi-versi agar mencapai pemahaman yang merupakan penjumlahan total dari semuanya dan yang secara total tidak ada di mana-mana. Di sini, 'Ain Al-Qudhât sendiri sadar betul akan sifat revolusioner dan belum pernah ada sebelumnya dari pengamatannya. Di bagian akhir "surat" ini, ia meyakinkan Mustaufî bahwa:

> Apa saja yang telah aku tulis dalam surat ini dan dalam surat-suratku lainnya betul-betul dari *dzauq*-ku sendiri (yang

merupakan kata yang sangat sulit diterjemahkan ke dalam bahasa mana pun. Ini berarti, seperti yang digunakan 'Ain Al-Qudhât di sini, sesuatu seperti persepsi individual yang tak tereduksi terhadap hal-hal lebih didasarkan pada cita rasa dan kegemaran daripada perhitungan rasional, kesimpulan logis, dan sebagainya). Kecuali sejumlah ungkapan yang telah kubaca atau kudengar tidak ada sesuatu pun (yang diambil atau dikutip dari orang lain) dalam surat-suratku. Jika aku tidak menemukan hal-hal ini melalui *dzauq*-ku sendiri, bagaimana mungkin aku sampai pada sesuatu seperti (pengakuan bahwa) penyembahan api, penyembahan patung, penyembahan salib dan mazhab (teologis) Qadariyyah yang menurut sudut pandang mereka sendiri adalah benar (atau tepat)?"[110]

Terakhir, hermeneutik 'Ain Al-Qudhât adalah penghargaan yang kukuh dan kontra-sistemik kepada individu sebagai lokus tertinggi suatu perjumpaan hermeneutik. Apa yang menggerakkan narasi 'Ain Al-Qudhât sepanjang tulisan-tulisannya, tetapi khususnya dalam "surat-surat" ini, adalah individualitasnya yang keras hati, dan bahkan lebih signifikan, kesadarannya akan individualitas ini. Kesadaran akan individualitas ini sesungguhnya adalah faktor yang tak terucapkan, sehingga merupakan faktor yang kuat, dalam hermeneutik 'Ain Al-Qudhât. Di akhir kutipan terakhir yang baru saja saya kutip ketika ia menyombongkan diri dengan penuh percaya diri akan instrumentalitas *dzauq*-nya dalam mengembangkan teorinya tentang pemahaman, ia membuat rujukan yang agak istimewa pada hasratnya yang meluap-luap untuk menulis. Rujukan-rujukan pada hasratnya untuk menulis ini selalu muncul dalam karya-karya 'Ain Al-Qudhât, khususnya dalam "surat-surat"-nya, dan itu harus dipahami sebagai ledakan eksistensial yang tiba-tiba dari apa yang sebenarnya mendorong tindakan menulis. Merujuk pada teorinya tentang huruf-huruf penggalan Al-Quran, bahwa mereka menggambarkan realitas-realitas dunia lain yang baginya tidak ada ungkapan linguistik yang biasa, ia menyimpulkan:

(Jika aku tidak menemukan hal-hal ini melalui *dzauq*-ku sendiri), bagaimana aku berani menulis begitu banyak

hal tentang bagaimana menginterpretasikan huruf-huruf terpenggal [Al-Quran] seperti *Thâ-Hâ, Yâ-Sîn, Alif-Lâm-Mîm-Shâd* sedemikian sehingga kapan saja aku menulis sesuatu, (masalah) ini hadir dan menggerakkan aku untuk menulis. Sedemikian sehingga sekalipun aku tidak ingin menulis, aku tidak bisa menghindarinya. Dan mudah-mudahan Tuhan Yang Mahakuasa melindungi pembacanya dari penyakit (*wabâlan*) seperti itu. Anda tidak dapat membayangkan bahaya apa yang ada dalam menulis masalah-masalah ini. Namun,

> Mereka melemparnya ke laut, dengan tangan terikat dan (malah) mereka berkata kepadanya:
> "Hati-hatilah! Hati-hatilah! Jangan sampai basah kuyup![111]

Dalam kesempatan lain, setelah menyajikan teorinya tentang "huruf-huruf terpenggal" yang sama, ia menyatakan: "Untuk sejenak pun jangan engkau mengira bahwa sepanjang Islam dikaji, seseorang mempunyai kekuasan untuk mengatakan hal-hal ini tentang huruf-huruf yang terpenggal."[112] Setelah memaparkan teorinya tentang distorsi-distorsi historis yang pasti dari semua klaim kebenaran, ia kemudian meyakinkan Mustaufî: "Ini soal mengajar (Anda prinsip-prinsip ini), jika tidak, sangat jelas bagiku bagaimana sesungguhnya asal-usul penyembahan api, dan bagaimana ia diselewengkan. Dan semua masalah ini menjadi jelas bagi saya. Karena saya belum mendengar sesuatu yang sedikit mirip dengan mereka dari seseorang, atau telah membaca tentangnya dari sebuah buku."[113]

Prinsip kerja individualitas yang agak arogan ini menjadi lokus subjektif, *modus operandi*, dari hermeneutik 'Ain Al-Qudhât. Bahwa pengalaman hermeneutis adalah proposisi yang intrinsik linguistik; bahwa semua tindakan pemaknaan (penandaan) adalah keragaman makna yang tak tereduksi; bahwa hubungan kekuasaan mempunyai dampak politis yang menentukan atas hasil hermeneutik; bahwa perjumpaan hermeneutis adalah proposisi historis yang efektif; bahwa kejadian hermeneutis selalu terjadi dalam tatanan komunal dan dalam konteks pertukaran dialogis;

bahwa semua tindakan hermeneutis adalah subjektif dalam kemungkinan-kemungkinan yang luas dan terbuka bagi penafsiran yang diajukan oleh mereka; dan akhirnya bahwa semua versi klaim kebenaran yang mempunyai perantara historis seharusnya dipelajari dan dikuasai dan kemudian diwariskan untuk generasi berikutnya—kesemuanya ini adalah gambaran khusus teori tentang pemahaman yang dalam narasi 'Ain Al-Qudhât akhirnya bergantung pada perjumpaan individual yang tak dapat direduksi dengan metafisika tertinggi "Menceritakan-Kebenaran": metafisika yang dengan efektif ditransformasikan melalui hermeneutik narasi-tandingan.

Prinsip-Prinsip Metafisika

Sebagai karya-karya "bukan-buku", *Maktûbât* dan *Tamhîdât* adalah puncak tekstual eksperimentasi aktif 'Ain Al-Qudhât dengan narativitas tandingan yang menguji batas-batas metafisika Islam. Melalui kedua karya itu, dihasilkanlah "suara" yang sangat lunak dan personal ketika keduanya meruntuhkan metafisika serius "menceritakan-Kebenaran" dan setiap pelaku palsunya yang operatif dalam nomosentrisitas fiqih, logosentrisitas filsafat Islam, dan di sini saya menegaskan melawan seluruh sejarah mistifikasi 'Ain Al-Qudhât, teo-erotis mistisisme Islam. Bahasa, sebagai momen pelantikan bagi semua tindakan narasi, menerima, atau lebih tepatnya mendapatkan kembali, akses unik pada penghancuran kata puitis dan, ketika ia tak lagi bisa mewakili, mulai bangkit dan mempertahankan dunia-dunia yang tidak bergantung pada semua klaim realitas, sakral atau sekuler, teosentrik atau antroposentrik. 'Ain Al-Qudhât tiba pada bahasa revolusioner ini pertama-tama dengan menguasai dan kemudian mengatasi semua kepalsuan metafisis onto-teologi Islam dalam fiqih, filsafat, dan tasawuf. Bukan sebagai seorang ahli teori hukum atau sebagai filosof dalam pengertian biasa dan juga bukan seorang sufi, 'Ain Al-Qudhât dapat dipahami hanya melalui retorisitas bahasanya, kesadarannya, dan kesengajaan upayanya untuk menghancurkan dan membebaskan dari metafisika absolut dalam menggambarkan dan menceritakan-Kebenaran.

Mengarah ke situ secara konsisten, *Tamhîdât* (521 H/1127 M) melanjutkan metafisika tandingan yang lunak seperti yang dijumpai dalam *Maktûbât* (517–525 H/1123–1131 M). 'Ain Al-Qudhât mengawali *Tamhîdât*-nya, yang dibagi menjadi sepuluh *tamhîd* ("prakata" atau "persiapan"), yang berbicara mirip sekali dengan "surat-surat"-nya, dengan retoris dan evokatif, dengan pembedaan anti-epistemologis tandingan antara bentuk pengetahuan yang "diperoleh" (*muktasib*) dan bentuk yang *ladunî* (mungkin terjemahan terbaiknya adalah "bawaan" atau "pemberian Tuhan"). Pembedaan ini penting sekali bagi formulasi 'Ain Al-Qudhât yang berikutnya atas versi teo-ontologinya sendiri yang secara aktif ditujukan pada proklivitas-proklivitas nomosentrik fiqih dan logosentrisme filsafat teologis (atau teosentrik) Islam. Dalam *tamhîd* keduanya, 'Ain Al-Qudhât berpaling kepada individu seseorang sebagai titik utama pemikiran (refleksi) bagi suatu pemahaman eksistensial (terhadap "iman" misalnya). Pergeseran sangat penting dari epistemis nomosentrik-logosentrik yang dominan ke intelijibilitas "bawaan" atau "pemberian Tuhan" yang subjektif ini sebagai butir utama teologi yang sah adalah karakteristik pokok "metafisika tandingannya" revolusionernya 'Ain Al-Qudhât. *Salîk*, atau pencari kebenaran perorangan, menjadi titik acuan utama dalam, "metafisika tandingannya. Dia mengelaborasi sifat kemanusiaan dalam *tamhîd* ketiganya, menyelidiki garis-garis batas mana yang merupakan kemanusiaan, atau apa arti menjadi seorang "manusia" (*âdam*), dan menggambarkan tempat dan letak orang-orang yang mencapai batas atas kemanusiaan mereka dalam mengenal "Kebenaran" yang secara hermeneutis dimudahkan.[114]

Bagi 'Ain Al-Qudhât, ada garis batas antara antropologi dan teologi. "Kenalilah dirimu maka kamu akan mengenal Tuhan,"[115] isi *tamhîd* keempat, lebih daripada sekadar moto. Ini merupakan hubungan eksistensial antara realitas manusia dan kemungkinan pemahaman seseorang dalam usaha memaknai kebenaran di luar kemungkinan kondisi manusia. Dari perspektif individualitas yang tak dapat direduksi ini, selanjutnya 'Ain Al-Qudhât membahas makna dan signifikansi lima rukun Islam: *syahâdah* yang berarti pengakuan iman yang identik dengan pengakuan akan kenabian

Nabi Muhammad;[116] *namâz*, berarti shalat yang merupakan perpisahan dari dunia dan konsentrasi pada Tuhan;[117] *zakât* berarti memberikan pajak dari harta-kekayaan, tetapi membersihkan pengetahuan tentang keyakinan;[118] *shaum* bukan bermakna puasa, tetapi pesta bersama dengan Tuhan, memakan makanan Tuhan, meminum minuman Tuhan;[119] dan *hajj* tidak berarti perjalanan ke kiri atau ke kanan, ke utara atau ke selatan, ke timur atau ke barat, tetapi suatu perjalanan ke hati.[120] Seperti terbukti dalam redefinisi 'Ain Al-Qudhât atas lima rukun Islam, ia adalah seorang retorikawan yang piawai, selalu mengaitkan makna lahir setiap prinsip iman dengan makna batinnya: *shawm* bukan puasa, tetapi pesta; *hajj* bukan (pergi) ke luar, tetapi (masuk), dan sebagainya. Ini, jika ada, adalah merek dagang, ciri khas modus 'Ain Al-Qudhât dalam menulis secara retoris, sintaksis, dan morfologi teknik penghancurannya.

"Kebenaran dan Syarat-Syarat Cinta" adalah pokok bahasan *tamhîd* keenam. Pada tahap ini, dalam teksnya, 'Ain Al-Qudhât menyusun suatu narasi lunak (efektif) yang menampilkan metafisika antinomosentrik/logosentrik, menjadikan 'individu" sebagai titik tolak pemahaman (atas Tuhan, misalnya), menggambarkan kemampuan manusiawi individu itu, menjadikan teologi bergantung pada antropologi individu tersebut, dan kemudian menafsirkan kembali keyakinan-keyakinan doktrinal utama keimanan individu yang bersangkutan dari titik mengunturngkan "anti-metafisika" eksistensial dan berbasis-individu ini. Kini, dalam paro kedua *Tamhîdât*, yang dimulai pada *tamhîd* keenam, keutamaan "Cinta" mulai menggeser seluruh "metafisika" ini ke arah teo-erotik yang baru. Teo-erotisme "anti-metafisika" 'Ain Al-Qudhât menanamkan jejak dan bayangan lama serta berkelanjutan pada teo-ontologinya. Frasa kunci teo-erotisme 'Ain Al-Qudhât sesungguhnya adalah pernyataan Nabi Muhammad: "Barang siapa jatuh cinta dan menyembunyikannya hingga mati, ia mati sebagai seorang syahid."[121] Cinta, dalam teo-erotisme 'Ain Al-Qudhât, adalah landasan konstitusional penciptaan, menjadi, hidup dan mati. Cinta "rendah" (*shaghîr*) adalah cinta manusia kepada Tuhan; Cinta "tinggi" (*kabîr*) adalah Cinta Tuhan kepada manusia; dan

ada cinta "menengah" (*mîyânah*), yang tentangnya 'Ain Al-Qudhât tidak dapat mengatakan kecuali secara samar dan bijak.[122] Dalam puncak penghayatan "cinta"-nya sebagai penggerak utama dan gerak wujud, 'Ain Al-Qudhât menolak semua ukuran kebijaksanaan. Ia mengambil kesalehan termasyhur "Anda harus mempunyai keimanan seorang wanita tua!" dan melakukan hal itu dengannya: "Anda harus mempunyai keimanan wanita tua!" Sungguh, betapa baiknya ia mengambil itu! Barang siapa ingin berada di surga, mereka menyebutnya bodoh. Seluruh dunia ingin pergi ke surga. Tidak seorang pun mencari cinta! Karena surga adalah harta rampasan jiwa jasmaniah (*nafs*) dan hati (*dil*), sedangkan Cinta adalah balasan jiwa (*jân*) dan Kebenaran (*Haqîqah*)."[123]

Pernyataan 'Ain Al-Qudhât tentang "cinta" sebagai *modus operandi* utama wujud kemudian berfungsi sebagai premis dari pengembangan lebih jauh "antimetafisika"-nya. *Rûh* (jiwa) dan *dil* (hati) kini menjadi pokok bahasan *tamhîd* ketujuh, yang mendefinisikan "daya-daya anti-intelijibilitas" yang kondusif bagi konsepsi kesukaan 'Ain Al-Qudhât mengenai "pemahaman". Dalam konteks "pemahaman" ini, yang dimungkinkan oleh "anti-metafisika" 'Ain Al-Qudhât, ia kemudian mempertalikan, dalam dorongan luar biasa, tetapi amat imajinatif, tujuan penciptaan manusia dengan hermeneutik Quraninya. Dalam hermeneutik Quraninya, 'Ain Al-Qudhât memisahkan kata-kata atau penanda-penanda (*lafzh*) dari rujukan-rujukan yang dituju atau petanda-petanda (*dilâlah*). Al-Quran, kata 'Ain Al-Qudhât, tidak dapat dipahami kecuali orang telah mencapai sifat-sifat anugerah Ilahi. Musuh-musuh Nabi, misalnya, dapat mendengar bahasa Arab Al-Quran, tetapi tidak dapat memahami makna pentingnya.[124] Wahyu Al-Quran adalah tanda tertinggi Kasih-Sayang Tuhan, sehingga manusia dapat mengenali dirinya sendiri. Manusia pada dasarnya bebas memilih kejahatan atau kebaikan, berbeda secara radikal dari kebanyakan teologi Islam, yang keduanya dinisbahkan 'Ain Al-Qudhât pada Tuhan.[125] Setiap oposisi biner *diciptakan* agar manusia memilih.

Pada *tamhîd* kesembilan, 'Ain Al-Qudhât siap untuk mendefinisikan kembali sepenuhnya makna *iman* dan *kufr*. Ada sejenis

iman (tertinggi) yang disamakan oleh 'Ain Al-Qudhât dengan kegilaan, dan melalui kegilaan pada kekufuran. Minuman yang memabukkan berada dalam kategori yang sama: "Kelompok lainnya adalah pemabuk, orang yang mengalungkan salib pada lehernya sendiri, mereka melontarkan kata-kata beracun. Sebagian dibunuh, dan sebagian dilanda bencana-Nya, seperti yang akan terjadi padaku! Aku tak tahu kapan! Waktunya begitu dekat sekarang!"[126] Kata-kata tersebut ditulis oleh 'Ain Al-Qudhât pada 521 H/1127 M, sekitar empat tahun sebelum ia dieksekusi. Di sini, ia mengungkapkan kecurigaan terhadap definisi duniawi, maksudnya definisi hegemonik tentang hal-hal sebagaimana ditetapkan secara doktrinal oleh para penjaga yuridis Iman: "Jika Anda mengabaikan *khalq* (wujud ciptaan), Anda tidak pernah mencapai *khâliq* (pencipta wujud)."[127] Kecurigaan terhadap hal-hal yang sudah menjadi kelaziman itu selalu berbahaya, dan 'Ain Al-Qudhât jelas sadar akan bahaya ini!

> Seperti yang saya katakan, kekufuran itu berjenis-jenis. Sekarang, dengarlah: Ada kekufuran yang jelas, ada kekufuran-jiwa, dan ada kekufuran-hati. Kufur-jiwa terkait dengan setan; sedangkan kufur-hati terkait dengan Muhammad. Tentang kufur-Kebenaran, ia terkait dengan Tuhan. Setelah itu, ada iman. Wahai, seandainya aku selamat dari perbuatanku sendiri (secara harfiah, tanganku sendiri), aku berani mengucapkan kata-kataku ini, yang untuknya tak tersedia ruang di dunia ini atau di dunia nanti. Namun, bagaimanapun, aku akan mengucapkan kata-kata itu! Mudah-mudahan waktu itu akan segera datang!"[128]

Jadi, *tamhîd* kesembilan diluncurkan berkenaan dengan redefinisi radikal terhadap apa yang biasanya didefinisikan dan ditetapkan sebagai "iman" dan "kufur" oleh otoritas historis agamawan mapan sebelumnya. Melalui penafsiran transformatif yang radikal atas huruf-huruf seperti *î* dalam *Rûhî* (yang berarti "ku" dalam frasa Tuhan "ruh-*ku*" dalam Al-Quran) atau *k* dalam *'alaik* (yang berarti "mu" dalam frasa "keselamatan atas*mu*, "Wahai Nabi, dan juga rahmat serta berkah Allah"), 'Ain Al-Qudhât mengklaim dirinya men-

duduki suatu posisi yang layak untuk membuat penafsiran yang sepenuhnya baru atas iman. Tentu saja, pernyataan itu mengandaikan sensibilitas yang luar biasa.

> Aduhai! Aku tertahan dalam Surga sakral ini, yang pernah kusebut sebelumnya, selama sebulan. Sehingga orang mengira aku mati. Kemudian, dengan menyesal, mereka mengirimku ke sebuah tempat di mana aku tinggal untuk beberapa waktu. Di tempat ini, aku melakukan suatu dosa, yang karenanya, engkau akan segera melihat aku terbunuh. Bagaimana pendapatmu? Tahukah kamu apa yang akan menimpa orang yang mencegah seorang pencinta dari mencapai yang dicintainya? Dalam soal ini, aku begitu menderita oleh-Nya sehingga aku mengira aku tidak akan pernah bebas darinya. Pernahkah kamu melihat seseorang yang mencintai dua orang yang berbeda, tetapi ia harus menjadi dirinya sendiri, karena jika ia menggunakan waktu dengan salah satu, yang lainnya ingin menumpahkan darahnya, dan apabila bersama yang lain, bagaimana dengan yang satunya? Wahai! Tak pernahkah engkau jatuh cinta kepada Tuhan dan Muhammad, dan kemudian, di tengah-tengah itu, Setan tidak menggoda engkau?"[129]

Ini adalah saat-saat otorisasi diri, ketika 'Ain Al-Qudhât menanggalkan redefinisi radikal atas imannya. Dalam saat-saat seperti itu, waktu mengerut, ruang mencair, narativitas yang halus memasukkan yang sakral dan yang tak sakral, dan karena itu 'Ain Al-Qudhât menulis dan berbicara dengan suatu bahasa yang sulit ditangkap, kendatipun dengan kepastian universal yang memantulkan seluruh getarannya:

> Syaikh Siyâwasy berkata kepadaku: Aku melihat Orang Pilihan (Nabi Muhammad) dalam suatu mimpi semalam. Ia datang dan bersabda, *"Katakan kepada 'Ain Al-Qudhât bahwa kita bukan penghuni kampung Ilahi. Tunggulah beberapa saat! Sabarlah! Hingga kita saling mendekat, perpisahan telah berlalu. Oleh karena itu, kita semua akan bersatu, tak terpisah lagi."* Ketika ia menceritakan mimpi ini kepadaku, kesa-

baranku menjadi melimpah. Aku betul-betul tenggelam dalam bait-bait ini. Ketika aku mendongak, Aku melihat Orang Pilihan, datang dan berkata, *"Apa yang telah kuceritakan kepada Syaikh Siyâwasy, tidak bakal diterimanya ketika ia bangun."* Dari Cahaya Orang Pilihan memancarlah sebuah nyala, dan dari nyala itu, sepercik mengenainya dan membakarnya dengan cepat. Dan selanjutnya orang mengira ini semua sihir dan ilusi.[130]

Bab kesepuluh dan terakhir *Tamhîdât* adalah puncak "metafisika tandingan" 'Ain Al-Qudhât, ketika ia menggabungkan "Cahaya Muhammad Saw. dan cahaya setan."[131] Ini adalah dekonstruksi transformatif yang paling radikal dan pelik dari dua oposisi biner antara baik dan jahat, suatu oposisi biner yang mempunyai akar mendalam pada teologi Islam seperti yang sudah terlembagakan dalam sejarah. *Tamhîd* kesembilan ini diawali dengan komentar panjang dan berkelanjutan atas ayat Quran *"Tuhan adalah Cahaya langit dan bumi"* (QS Al-Nûr [24]: 35). "Tuhan", 'Ain Al-Qudhât berpendapat, adalah substansi (*jauhar*) dan "cahaya" adalah aksiden (*'aradh*) dari esensi itu. Dari cahaya aksidental, muncullah cahaya-cahaya langit dan bumi; langit berarti cahaya Muhammad, bumi berarti cahaya setan.[132] Jadi, dengan menjejaki seluruh realitas fenomenologis langit dan bumi pada Cahaya Ilahi yang azali dan yang tertinggi, tetapi melalui cahaya perantara dan simbolik Muhammad dan iblis, 'Ain Al-Qudhât mencapai tahap akhir reunifikasi (penyatuan kembali) segenap eksistensi. Ia melakukan penafsiran serupa atas tradisi/hadis Nabi *"yang pertama kali diciptakan oleh Tuhan adalah Cahayaku"*,[133] dan ujung-ujungnya ia menyimpulkan dengan sebuah puisi yang ia tempatkan pada bab terakhir meskipun ada banyak keraguan:

Hati adalah langkah menuju Yang Hak dalam penjara ini,
Hanya sementara ia tamu di dunia material.

Hati adalah burung Kebenaran di negeri Yang Hak
Sesungguhnya, ia adalah elang, yang memuja Sang Raja

Hati hidup dalam ruh, dan ruh hidup dalam Yang Hak
Kadang-kadang ruh ada dalam hati, dan kadang-kadang hati dalam ruh

Dari Cahaya Tuhan, ruh memancar
Sudahkah engkau membaca "Cahaya di atas Cahaya" dalam Al-Quran?

Cahaya gelap berasal dari sumber marah dan murka,
Mata air kekufuran, negeri setan

Ini rahasia Yang Hak yang baru saja kujelaskan,
Tak satu pun rahasia ini diketahui para ulama

Tujuan Dia menciptakan dunia ini dan dunia lainnya hanyalah satu, satu-satunya bukti yang diperlukan:
Melihat Diri-Nya sendiri dalam cermin ruh
Sehingga Dia jatuh cinta kepada Diri-Nya sendiri, begitu sempurna Diri-Nya
Kita melihat diri kita pada diri-Nya
Karena itu, Yang Melihat dan Yang Dilihat adalah satu dan sama

Karena itu, Yang Mencinta dan Yang Dicinta duduk berdekatan,
Karena yang satu adalah ruh, dan yang lainnya adalah ruh dari ruh

Karena itu, Cinta adalah perjumpaan dan percakapan satu sama lain
Dan, karena itu, Dia juga makan dan minum bersama kita

Karena itu, ruh akan kekal di Dunia Yang Hidup,
Apa yang menjadi kunci dari kata-kata ini, tentu saja akan senantiasa demikian.[134]

Penjungkirbalikan berlebihan metafisika Islam seperti itu sangat jauh dari pemahaman dan toleransi para penjaga doktrinal Islam

atau bagi penguasa politik. 'Ain Al-Qudhât dengan gembira mencurahkan diri pada percobaan yang berani dengan penjungkirbalikan transformatif atas metafisika "menceritakan-Kebenaran". Tulisan-tulisannya membuat gusar dua lembaga yang berkuasa dalam Dinasti Saljuk Barat: keagamaan dan politik, dan, karena itu, keduanya bersekongkol hendak menyingkirkannya. Abû Al-Qâsim Al-Daragazînî, wazir berkuasa bagi panglima perang Saljuk Mughîts Al-Dîn Mahmûd, mengeluarkan sebuah *fatwâ* mengenai 'Ain Al-Qudhât atas masukan dari para agamawan yang kuat dan terkemuka di Hamadan. Sebab langsung kebencian Daragazînî kepada 'Ain Al-Qudhât adalah persahabatan 'Ain Al-Qudhât dengan 'Azîz Al-Dîn Al-Mustaufî, bendaharawan Mahmûd, yang tidak disukai sang wazir dalam konteks persaingan di dalam istana dan intrik yang juga melibatkan hadiah pernikahan berlimpah yang diberikan oleh Raja Saljuk besar Sultan Sanjar kepada putrinya Mahmalak ketika ia mengawinkan putrinya itu dengan Mahmûd sebagai bagian dari suatu penyelesaian politik.[135]

'Ain Al-Qudhât ditangkap di Hamadan pada 525 H/1130 M, dituduh kufur lalu dikirim ke penjara di Bagdad. Dalam penjara, ia menulis "pembelaan" atau "apologia" yang terkenal, yang disebut *Syakwâ' Al-Gharîb. Syakwâ'* adalah dokumen yang sangat terkenal[136] saat 'Ain Al-Qudhât melibatkan lawan-lawannya dalam perdebatan panjang, yang hasilnya (atau seharusnya) agak berpihak padanya.

Syakwâ' seolah-olah melukiskan pengakuan panjang, bergairah, dan terbuka dari seorang laki-laki muda yang kenyang penderitaan di luar batas-batas umurnya. Dalam buku ini, ia mencoba membela diri dari tuduhan kufur yang dilontarkan oleh para fuqaha terhadapnya, walaupun ia sulit menyembunyikan perkataannya yang meremehkan kepicikan inteligensi dan semangat mereka.

Tuduhan pertama yang menyebabkannya terpaksa membela diri adalah bahwa ia telah merumuskan suatu "modus" (*thaur*) pemahaman di luar akal untuk memahami sifat kerasulan.[137] Acuan yang diambilnya di sini kemungkinan besar adalah *Zubdah* yang ditulisnya sepuluh tahun sebelumnya yaitu 516 H/1122 M, bukan dua puluh tahun seperti yang terekam dalam berbagai naskah. Di

sini, 'Ain Al-Qudhât mengulang-ulang sikap dan pendapatnya, bahwa dalam hierarki epistemologisnya ada modus "mengetahui" di luar akal yang ia identifikasi dengan *hâlah wilâyah*, atau menjadi salah satu dari sedikit wali, dan kemudian "modus" lain mengetahui bahkan di luar *wilâyah*, yang olehnya diidentifikasi sebagai kenabian atau *nubuwwah*. Ia berpendapat bahwa:

> Para teolog kontemporer mencelaku tentang hal ini di antara hal-hal lainnya, yang mengklaim bahwa ada tahap di luar akal berarti menghalangi jalan bagi orang awam kepada iman pada kenabian, sepanjang ini merupakan alasan yang membuktikan kejujuran nabi-nabi. Sementara aku tidak mengklaim bahwa iman pada kenabian bergantung pada pencapaian modus (mengetahui) di luar modus akal. Namun, yang aku klaim adalah bahwa kebenaran kenabian berarti suatu modus (mengetahui) di luar modus kewalian (*wilâyah*), dan bahwa kewalian berarti modus lain (mengetahui) di luar modus akal.[138]

'Ain Al-Qudhât menyebut contoh dalam sejarah Islam awal ketika para sahabat Nabi, maksudnya, mereka yang termasuk dalam kategori *wilâyah*, mengetahui sesuatu yang akal mustahil mempunyai akses kepadanya, seperti 'Utsmân yang bercerita tentang salah seorang sahabatnya yang dalam perjalanannya hendak mengunjungi Khalifah ketiga itu melihat seorang wanita, yang menisbahkan kewaskitaan wanita itu tidak dengan "wahyu", karena "wahyu" tentu saja sudah berakhir pada Nabi, tetapi dengan "intuisi".

Namun, bukan profetologi 'Ain Al-Qudhât saja yang menjadi keberatan para fuqaha sezamannya. Mereka bertanya kepada 'Ain Al-Qudhât mengapa ia menyebut Tuhan sebagai "Sumber dan Asal-usul Wujud", atau sebagai "Wujud Hakiki". Ia menjawab: "Semua ungkapan ini banyak ditemukan dalam *Ihyâ' 'Ulûm Al-Dîn, Misykât Al-Anwâr wa Misfât Al-Asrâr* dan *Al-Munqîdz min Al-Dhalâl wa Al-Mufshîh 'an Al-Ahwâl*, yang semuanya merupakan karya Al-Ghazâlî, mudah-mudahan Tuhan meridhainya."[139]

Di luar teologi dan profetologinya, Imamologinya juga tidak disepakati para faqih Sunni. Mereka menuduh 'Ain Al-Qudhât Syi'ah,

khususnya Syi'ah Ismâ'îliyyah, ketika ia berdalil tentang keniscayaan seorang Imâm, atau pemimpin atau pembimbing, dalam masalah keyakinan dan praktik keagamaan. 'Ain Al-Qudhât menyangkal kecenderungan dirinya pada Ismâ'îliyyah, dan menyatakan bahwa:

> Namun, lawanku menafsirkan kata-kataku itu sealur dengan doktrin Ismâ'îliyyah, memahamiku telah mendukung keimanan pada Imam yang maksum. Namun, bagaimana mungkin ia sampai pada salah-paham yang menjengkelkan semacam itu, melihat bahwa bab kedua risalahku dicurahkan untuk menunjukkan eksistensi Tuhan Yang Mahakuasa melalui demonstrasi rasional dan bukti yang tak dapat diperdebatkan? Sudah dikenal luas bahwa Ismâ'îliyyah menolak sama sekali spekulasi rasional, yang menegaskan bahwa jalan menuju kepada pengetahuan tentang Tuhan Yang Mahakuasa adalah Nabi, atau Imam yang nirdosa.[140]

Jadi, 'Ain Al-Qudhât mengatasi semua tuduhan mendasar yang dilontarkan kepadanya dan menjawab tuduhan-tuduhan itu butir demi butir dengan rujukan kutipan-kutipan Al-Quran dan hadis, pernyataan-pernyataan para filosof, penyair, sejarahwan dan sufi terkenal. Namun, dalam cara yang khas, "pembelaan" 'Ain Al-Qudhât penuh kutipan retoris yang sangat kuat yang dengan suatu keyakinan diri sangat berlebihan ia mencela para penentangnya sebagai orang awam yang iri.

> Mengapa aku harus menilainya begitu aneh ketika para teolog zaman ini mencelaku, kalau melihat para sarjana terbesar setiap masa selalu menjadi sasaran kecemburuan, dan menjadi sasaran dari setiap jenis penganiayaan? ... Tidak mengherankan bahwa aku pun dicemburui, kalau melihat bahwa aku menyusun ketika masih sangat belia, sewaktu umurku baru dua puluh tahun lebih sedikit, buku-buku yang mencengangkan orang yang untuk memahaminya orang biasa perlu waktu lima puluh dan enam puluh tahun, jauh lebih sedikit lagi orang yang dapat menyusun dan menghimpunnya.

Aku tak menyalahkan jika mereka mencemburuiku
Di hadapan zamanku,
Dan meski tiada tindak kejahatan,
para ulama merasakan cambuk kecemburuan.[141]

Isi *Syakwâ'* bahkan semakin membuat dongkol dan gusar musuh-musuh 'Ain Al-Qudhât. Ia dibawa kembali dari Bagdad ke Hamadan dan pada hari Selasa malam 6 Jumâdâ II 525 H/5 Mei 1131 M dieksekusi di depan sekolah tempatnya mengajar, demikian menurut generasi-generasi penulis hagiografi yang menaruh perhatian besar pada warisan 'Ain Al-Qudhât.[]

28 Syihâb Al-Dîn Suhrawardî: Pendiri Mazhab Filsafat Iluminasi

Hossein Ziai

Guru Besar Iluminasi

Syihâb Al-Dîn Yahyâ ibn Habasy ibn Amîrak Abû Al-Futûh Suhrawardî sangat terkenal dalam sejarah filsafat Islam sebagai Guru Iluminasi (*Syaikh Al-Isyrâq*), suatu sebutan bagi posisinya yang lazim sebagai pendiri mazhab baru filsafat yang berbeda dengan mazhab Peripatetik (*madzhâb*, atau *maktab al-masysyâ'ûn*). Suhrawardî lahir di kota kecil Suhraward di Persia barat laut pada 549 H/1154 M. Ia menemui kematian tragis melalui eksekusi di Aleppo pada 587 H/1191 M[1] dan karena itulah terkadang disebut Guru yang Terbunuh (*Al-Syaikh Al-Maqtûl*).

Meskipun situasi dan kondisi di sekitar kematian Suhrawardî masih menjadi objek spekulasi, seperti yang nanti akan saya singgung lebih jauh, informasi tentang kehidupannya sesungguhnya cukup luas. Filosof berpengaruh ini hidup hanya tiga puluh delapan tahun Komariah (tiga puluh enam tahun Syamsiah).[2] Pada 579 H/1183 M, ia bertolak ke Aleppo,[3] tempat ia menyelesaikan karya utamanya *Hikmah Al-Isyrâq* pada 582 H/1186 M.[4] Penulis biografi utamanya, Syams Al-Dîn Muhammad Syahrazûrî, menyatakan dalam *Nuzhah Al-Arwâh*-nya bahwa Suhrawardî berumur tiga puluh tahun saat menuntaskan karya filsafat utamanya yang lain, *Al-Masyârî' wa Al-Mutârahât* (yang diselesaikan pada 579 H/1183 M).[5]

Pertama-tama, Suhrawardî belajar filsafat dan teologi kepada Majd Al-Dîn Al-Jîlî di Maraghah, kemudian mengembara ke Ishfahan (atau Mardin) untuk belajar kepada Fakhr Al-Dîn Al-Mârdînî (w. 594 H/1198 M),[6] yang konon telah meramalkan kematian muridnya.[7] Juga diketahui bahwa Zhahîr Al-Fârsî, seorang logikawan, memperkenalkan Suhrawardî dengan *Al-Bashâ'ir*, karya logikawan termasyhur, 'Umar ibn Sahlân Al-Shâwî (l. 540 H/1145 M).[8] Fakta ini cukup penting karena karya yang disebut terakhir ini termasuk karya pertama yang menyimpang dari pembagian-baku sembilan bagian logika—yaitu, sembilan buku dari *Organon*—dan mengakui dua bagian: logika formal dan logika material. Suhrawardî kemudian menggunakan sistem yang lebih sederhana ini dalam logika tiga-bagiannya, yang terdiri dari semantik, logika formal, dan logika material.

Suhrawardî menyusun kebanyakan risalah utamanya selama sepuluh tahun, waktu yang tidak cukup panjang baginya untuk mengembangkan dua gaya filsafatnya yang khas—gaya Peripatetik yang kemudian disusul gaya Iluminasionis—seperti yang ditunjukkan oleh beberapa sarjana.[9] Sebenarnya, dalam setiap karya utamanya Suhrawardî membuat rujukan silang yang jelas pada risalah-risalahnya yang lain. Ini membuktikan bahwa tulisan-tulisan itu disusun kurang-lebih bersamaan, atau bahwa mereka diperbaiki ketika diajarkan dengan mempertimbangkan karya-karya yang lain.[10]

Segera setelah kedatangannya di Aleppo, Suhrawardî mulai mengabdi pada Pangeran Al-Malik Al-Zhâhir Ghâzî, gubernur Aleppo—yang juga dikenal sebagai Malik Zhâhir Syah, putra Sultan Ayyûbiyyah Shalâḥ Al-Dîn. Sultan Shalâḥ Al-Dîn dikenal di Barat dengan Saladin, pahlawan besar dalam peperangan melawan Tentara Salib. Suhrawardî berhasil mengambil hati pangeran, menjadi pembimbingnya dan hidup di istana. Di situ, dalam pertemuan-pertemuan pribadinya yang berkembang luas, filosof muda ini diriwayatkan telah menginformasikan kepada sang pangeran tentang filsafat barunya. Tak pelak lagi, kenaikan pesat Suhrawardî ke posisi istimewa bersinggungan dengan intrik dan kecemburuan istana yang lazim dijumpai dalam Abad Pertengahan. Bahwa para

hakim, wazir, dan fuqaha Aleppo tidak senang dengan status guru yang meroket dari tutor terkemuka itu mustahil dapat membantu meringankan perkaranya.[11] Surat-surat kepada Saladin yang ditulis oleh hakim terkenal Qâdhî Al-Fâdhil yang menuntut Suhrawardî dieksekusi mengakhiri nasib pemikir muda itu.[12] Sultan memerintahkan pangeran agar gurunya itu dibunuh.[13]

Para sejarahwan Abad Pertengahan menyebut "zindiq" (anti-agama), "merusak agama" dan "menyesatkan pangeran muda, Al-Malik Al-Zhâhir" sebagai tuduhan-tuduhan terhadap Suhrawardî. Namun, validitas tuduhan ini sangat kontroversial.[14] Seperti telah saya buktikan dalam tulisan yang lain, alasan eksekusi Suhrawardî yang lebih masuk akal didasarkan atas doktrin politik sang filosof yang terungkap dalam karya-karyanya tentang filsafat Iluminasi, suatu filsafat politik yang saya istilahkan dengan "doktrin politik Iluminasi".[15] Tahun eksekusi Suhrawardî bersamaan dengan gejolak konflik politik dan militer. Raja Inggris, Richard Hati Singa mendarat di Acre,[16] dan pertempuran-pertempuran besar berlangsung antara Muslim dan Kristen memperebutkan Tanah Suci. Sultan besar Saladin jelas memberikan perhatian lebih besar pada urusan ini daripada menghiraukan eksekusi sang mistikus pengembara yang tidak dianggap sebagai ancaman nyata bagi keamanan politik.[17]

Walaupun barangkali kehidupan Suhrawardî kontroversial, satu hal yang pasti: ia mempunyai pengaruh besar pada pemikiran filosofis masa berikutnya, suatu fakta yang disepakati oleh semua penulis biografi.

Karya-Karya Suhrawardî

Suhrawardî adalah penulis produktif yang banyak menulis banyak karya tentang hampir semua pokok persoalan filsafat, termasuk, untuk pertama kali dalam sejarah filsafat Islam, sejumlah narasi simbolik filosofis Persia. Tidak semua karyanya dapat diselamatkan juga tidak semua yang terselamatkan telah diterbitkan. Karya-karya utamanya yang dipublikasikan akan ditunjukkan di sini.

Syihâb Al-Dîn Suhrawardî: Pendiri Mazhab Filsafat Iluminasi

Teks-teks terpenting dalam filsafat Iluminasi adalah empat karya filsafat penting Suhrawardî yang berbahasa Arab gubahan Suhrawardî: *Al-Talwîḥât*, *Al-Muqâwamât*, *Al-Masyâri' wa Al-Mutâraḥât*,[18] dan *Ḥikmâh Al-Isyrâq*.[19] Berdasarkan bukti-bukti tekstual, saya melihat karya-karya ini sebagai sebuah kumpulan tulisan integral yang melukiskan detail-detail filsafat Iluminasi.[20] Walaupun mempunyai filosofis, risalah-risalah berbahasa Arab, *Al-Alwâḥ Al-'Imâdiyyah* dan *Hayâkil Al-Nûr*, dan *Partaw-Nâmah* yang berbahasa Persia barangkali dapat ditambahkan.[21]

Berdasarkan pernyataan tersurat Suhrawardî sendiri, empat karya utama tersebut di atas harus dikaji dalam urutan yang terencana: (1) *Al-Talwîḥât*, (2) *Al-Muqâwamât*, (3) *Al-Masyâri' wa Al-Mutâraḥât*, dan (4) *Ḥikmâh Al-Isyrâq*.[22] Dari semua karya Suhrawardî, "Pengantar-pengantar" pada dua karya di antaranya, yaitu *Al-Masyâri' wa Al-Mutâraḥât* dan *Ḥikmâh Al-Isyrâq*, memuat pernyataan-pernyataan khusus berkenaan dengan metodologi filsafat Iluminasi. Dalam "Pengantar" pada *Al-Masyâri' wa Al-Mutâraḥât*, Suhrawardî menunjukkan bahwa buku itu memuat suatu penjelasan tentang hasil-hasil pengalaman dan intuisi pribadinya, dan lebih lanjut memaparkan pandangannya tentang bagaimana pengetahuan itu diperoleh. Penjelasan Suhrawardî mengenai persoalan metodologis yang sama dalam "Pengantar"-nya pada *Ḥikmâh Al-Isyrâq* lebih terperinci meskipun pada dasarnya sama dengan penjelasan yang diberikan dalam *Al-Masyâri' wa Al-Mutâraḥât*.

Peringkat signifikansi berikutnya setelah karya-karya utama Suhrawardî dan risalah-risalah yang disebutkan di atas adalah narasi-narasi simboliknya yang berbahasa Persia dan Arab. Karya-karya ini antara lain *Qishshah Al-Ghurbah Al-Gharbiyyah*; *Risâlah Al-Thair*; *Awâz-i Par-i Jibra'îl*; *'Aql-i Surkh*; *Rûzî bâ Jamâ'at-i Shûfiyân*; *Fî Ḥâlah Al-Thufûliyyah*; *Fî Ḥaqîqah Al-'Isyq*; *Lughat-i Mûrân*; dan *Shafîr-i Sîmurgh*.[23] Dalam tulisan-tulisan ini, Suhrawardî, seperti dalam kisah-kisah Arab Ibn Sînâ sebelumnya, menggunakan narasi simbolik untuk mengemukakan dan memaparkan masalah-masalah filosofis meskipun tulisan-tulisan yang sederhana biasanya ditujukan bagi pemula. Kisah-kisah itu lebih signifikan dalam pemakaian bahasanya daripada dalam kandungan filosofisnya.

Tetapi, semua karya Suhrawardî memperlihatkan pandangan yang sudah lama dibangun bahwa modus diskursus simbolik dan puitis keduanya sama-sama menarik minat para pembaca. Selain itu, karya-karyanya juga memperlihatkan suatu sentuhan subjektif dan eksperiensial tertentu yang hilang dalam teks-teks yang murni diskursif.

Kelompok karya Suhrawardî lainnya adalah doa dan zikir-zikir yang terkait dengan peribadatan dan ketaatan. Risalah-risalah kecil, pepatah dan pernyataan pendek lainnya mungkin dapat dikelompokkan di sini.[24] Yang sangat menarik dalam kaitannya dengan bahasa dan isi adalah doa dan zikir yang disusun dalam gaya sastra dan simbolik yang amat kaya, yang dalam hal ini Suhrawardî menyebut "Matahari Langit yang Agung, Hûrakhsy",[25] dan menyebut-nyebut otoritas "Wujud Bercahaya Agung" (*al-nayyir al-'azham*), dengan memohon kepadanya pengetahuan dan keselamatan. Simbolisme doa-doa pendek tersebut mengakibatkan sejumlah sarjana percaya bahwa doa-doa itu mengandung unsur pemujaan Persia kuno kepada benda-benda astronomis bercahaya seperti matahari.[26]

Ikhtisar Filsafat Iluminasi Suhrawardî

Suhrawardî memilih judul (*Hikmah Al-Isyrâq*) untuk menamai karya berbahasa Arabnya yang utama, dan juga untuk membedakan pendekatan filosofisnya dari pendekatan karya-karya kaum Peripatetik yang sudah sangat mapan pada masanya, yang didominasi oleh doktrin-doktrin Ibn Sînâ, ilmuwan besar Islam dan guru besar *masysyâ'î* atau filsafat Peripatetik. Walaupun Suhrawardî menyatakan bahwa *Al-Talwîhât*, misalnya, ditulis berdasarkan "metode Peripatetik",[27] ini tidak boleh dianggap sebagai karya lepas tentang filsafat Peripatetik. Tetapi, karya itu menunjukkan bahwa filsafat Iluminasi memasukkan sesuatu yang tidak dan belum didefinisikan oleh ajaran Peripatetik yang sudah diakui umum, yang sebagian diterima oleh Suhrawardî dan sebagian lainnya ditolak atau diperbaiki olehnya.

Dalam seluruh karyanya, Suhrawardî menggunakan istilah-istilah seperti "kaidah Iluminasionis" (*qâ'idah isyrâqiyyah*): "aturan-

aturan Iluminasionis" (*dhawâbith isyrâqiyyah*), "argumen-argumen dasar Iluminasionis" (*daqîqah isyrâqiyyah*) dan frasa-frasa semacam itu, untuk mengidentifikasi masalah-masalah khusus dalam bidang logika, epistemologi, fisika, dan metafisika—wilayah-wilayah pemikiran yang direkonstruksi atau direformulasi dengan cara yang sangat inovatif. Istilah-istilah baru tersebut menunjukkan komponen-komponen esensial filsafat Iluminasi dan inilah yang membedakan metodologi filsafat Iluminasi dengan metodologi filsafat Peripatetik.

Suhrawardî menambahkan kata "Iluminasionis" (*isyrâqî*) sebagai adjektif-deskriptif bagi istilah-istilah teknis tertentu sebagai sarana untuk menandai atau memaknai pemakaian khusus istilah-istilah dalam sistemnya. Sebagai contoh, "visi Iluminasionis" (*musyâhadah isyrâqiyyah*) menetapkan prioritas epistemologis atas cara "mengetahui" secara langsung yang dibedakan dari pemakaian lebih umum kata "visi" seperti yang diterapkan pada pengalaman mistik. "Hubungan Iluminasionis" (*idhâfah isyrâqiyyah*) menetapkan hubungan non-predikatif antara subjek dan objek, dan merupakan istilah teknis baru yang menandai pandangan Iluminasionis dalam soal landasan-landasan logis epistemologi. "Pengetahuan Iluminasionis melalui kehadiran" (*al-'ilm al-ḥudhûri al-isyrâqî*) menandai kelebihutamaan modus pemahaman yang intuitif, langsung, dan tanpa selang waktu, atas definisi-definisi esensialis yang secara temporal diperluas yang digunakan sebagai proposisi-proposisi predikatif; dan pengetahuan itu juga membedakan pandangan Iluminasionis dan pandangan Peripatetik tentang "pengetahuan perolehan" (*al-'ilm al-ḥushûlî*). Banyak istilah teknis lainnya yang serupa juga didefinisikan dan digunakan untuk pertama kali oleh Suhrawardî dalam pengertian filosofis Iluminasionis guna membedakan istilah-istilah itu dari istilah-istilah Peripatetik atau dari kosakata non-filosofis umum dalam teks-teks mistik dan teologis. Upaya Suhrawardî untuk mengaitkan makna-makna pilihan tertentu dengan ungkapan-ungkapan yang sudah banyak dikenal dengan menambahkan pemberi sifat, dan juga untuk melontarkan istilah-istilah baru, merupakan ciri dasar rekonstruksi filsafatnya atas modus-modus pemikiran sebelumnya.

Yang terakhir, Suhrawardî memperkenalkan istilah "kaum Iluminasionis" (*al-isyrâqiyyûn*), yang selanjutnya diadopsi oleh para komentator dan sejarahwan, untuk melukiskan gambaran para pemikir yang pandangan dan metode filsafatnya berbeda dengan "kaum Peripatetik" (*al-masysyâ'ûn*). Oleh karena itu, cukup jelas bagi kita bahwa filosof muda mengharapkan agar karya-karyanya diakui telah mengupayakan sistem yang lain daripada karya-karya Peripatetik pada masanya seperti yang terlihat nyata dalam bahasa, metode, dan makna. Semua komentator Iluminasionis—Syams Al-Dîn Al-Syahrazûrî, Ibn Kammûnah, dan Quthb Al-Dîn Syîrâzî—sepakat bahwa pandangan filsafat Suhrawardî berbeda tajam dengan mazhab Peripatetik.[28]

Namun, tradisi Orientalis yang lebih tua menandaskan dengan tegas bahwa filsafat Iluminasi pada dasarnya bukan hal baru. Mereka menilai bahwa catatan-catatan singkat dan pendek Ibn Sînâ mengenai filsafat Timur (*al-ḥikmah al-masyrîqiyyah*) sebenarnya telah mendahuluinya. Menurut pandangan tradisi Orientalis ini, polemik Ibn Sînâ atau bahkan pernyataan-pernyataan yang didorong motif politik tak dimaksudkan untuk merekonstruksi filsafat Aristotelian secara sistematis, tetapi menunjang diterimanya filsafat Yunani secara lebih luas dengan memberikan kepadanya sebutan-sebutan yang secara umum lebih diterima. Selanjutnya, tradisi Orientalis yang sama tidak menilai filsafat iluminasi berbeda secara esensial dengan filsafat Peripatetik dan kemudian menggeneralisasi, biasanya tanpa pengujian cermat atas teks-teks Iluminasionis yang tersedia, filsafat Iluminasi sebagai pelanjut Ibn Sînâ. Tetapi, pandangan ini juga tidak valid karena tidak menimbang teks-teks Arab dan Persia pasca-Ibn Sînâ, karena dianggap tidak mempunyai argumen filosofis yang baru dan segar.

Pandangan saya mengenai filsafat Iluminasi, yang telah saya paparkan di sini dan di tempat lain,[29] adalah bahwa filsafat Iluminasi merupakan konstruksi sistematis dan filosofis khas yang dirancang untuk menghindari inkonsistensi-inkonsistensi logis, epistemologis, dan metafisis yang dirasakan oleh Suhrawardî dalam filsafat Peripatetik pada masa itu. Meskipun, tentu saja, Suhrawardî me-

nyadari benar pengaruh karya-karya filosofis Ibn Sînâ, filsafat Iluminasinya tidak mungkin dinisbahkan sepenuhnya kepada, dan juga tidak bisa dianggap semata-mata sebagai pernyataan alegoris dari, filsafat Ibn Sînâ. Suhrawardî juga menggunakan teks-teks, istilah-istilah, dan metode-metode Ibn Sînâ, tetapi ia pun banyak menggunakan sumber lain. Meskipun ia banyak terpengaruh oleh Guru Peripatetik Al-Syaikh Al-Râ'is, dalam pandangan saya, tujuan filosofis yang mendasari penyusunan karya-karya yang disebut sebagai "Iluminasionis" jelas milik Suhrawardî. Akan menjadi tugas menantang bagi para peneliti masa mendatang untuk menentukan apakah rencana Iluminasionis itu didefinisikan dengan baik dan kuat secara filosofis ataukah menimbulkan lebih banyak polemik. Tetapi, satu hal yang jelas: kegagalan mengkaji teks-teks Iluminasionis aktual, yang mayoritas masih belum diterbitkan dan hanya dapat diakses oleh sedikit spesialis, telah mengaburkan asal-usul filsafat Iluminasi. Dengan menguji dan memeriksa secara singkat sejumlah kecil wacana yang relevan di sini, saya harap dapat mengakhiri generalisasi-generalisasi historis ini.

Kritik Suhrawardî atas Pandangan Ibn Sînâ

Di banyak tempat dalam tulisan-tulisannya, Suhrawardî mengkritik pandangan filosofis Ibn Sînâ seraya, dengan cermat, menguraikan pandangannya sendiri. Dalam beberapa contoh, ia bahkan menyerang langsung guru Peripatetik itu. Dalam serangannya yang mungkin paling sengit pada Ibn Sînâ, Suhrawardî menolak secara empatik pandangan Ibn Sînâ sebagai filosof Timur (*masyrîqî*). Implikasi pasase ini juga penting bagi upaya memahami tren dan mazhab pemikiran dalam sejarah filsafat Islam umumnya. Kontroversi mengenai klaim Ibn Sînâ bahwa ia berencana menyusun karya-karya yang berkaitan dengan filsafat Timur lebih menonjol daripada karya-karyanya yang semata bercorak Peripatetik lainnya. Suhrawardî memulai pasase itu dengan mengutip teks-teks Ibn Sînâ yang berhubungan dengan masalah-masalah yang ada kaitannya dengan definisi sesuatu (hal) yang sederhana (*basîth*), yang tentangnya ia mula-mula sependapat—maksudnya bahwa esensi-esensi yang sederhana dan tak tersusun hanya dapat "di-

gambarkan" dan bukan "didefinisikan".[30] Di sini, Suhrawardî merujuk pada buku berjudul *Karârîs fî Al-Hikmah*, yang dinisbahkan oleh Ibn Sînâ sebagai metode "orang Timur" dalam berfilsafat.[31] Kurang begitu jelas apa arti *Karârîs*, tetapi pernyataan yang dimaksud dapat dilacak pada *Manthiq Al-Masyriqiyyîn*, karya Ibn Sînâ.[32]

Catatan-catatan awal Suhrawardî mengenai pemikiran Ibn Sînâ adalah suatu kebenaran. Serangannya atas pemikiran Ibn Sînâ itu dimulai secara agak kasar dan tertuju pada perbedaan esensial antara filsafat Peripatetik dan filsafat Timur. Pertama-tama, Suhrawardî menegaskan keraguan atas klaim Ibn Sînâ bahwa *Karârîs* didasarkan atas prinsip-prinsip ketimuran. Kemudian, ia melanjutkannya dengan menolak sengit penegasan Ibn Sînâ bahwa *Karârîs* merupakan filsafat Timur baru atas dasar sepasang argumen berikut.

Pertama, tidak ada filsafat Timur sebelum Suhrawardî menciptakan filsafat Iluminasi. Filsafat Iluminasi tidak boleh dianggap "Timur" dalam pengertian kultural ataupun geografis, tetapi lebih menekankan "Iluminasionis" (*isyrâqî*, agar tak terkacaukan dengan *masyrîqî*)[33] pada modus-modus pengetahuan langsung, intuitif, dan inspirasional. (Masalah-masalah filosofis ini tidak boleh dikacaukan dengan penafsiran kontemporer atas ideologi nasionalis Abad Pertengahan yang sulit dibuktikan secara tekstual.)

Kedua, Suhrawardî bersikeras menunjukkan bahwa *Karârîs* sesungguhnya disusun semata-mata sesuai dengan kaidah-kaidah Peripatetik (*qawâ'id al-masysyâ'în*) yang sudah mapan, yang terdiri dari masalah-masalah yang hanya dimasukkan dalam apa yang olehnya dikhususkan sebagai *philosophia generalis (al-hikmah al-'âmmah)*. Paling banter, sebagaimana yang ditunjukkan oleh Suhrawardî dengan sangat hati-hati, Ibn Sînâ mungkin telah mengubah ungkapannya atau memodifikasi beberapa hal kecil, tetapi *Karârîs* tidak jauh berbeda dengan teks-teks Peripatetik standar. Suhrawardî menyimpulkan bahwa modifikasi-modifikasi sederhana yang dilakukan Ibn Sînâ tidak menjadikan ia seorang filosof Timur. Inilah contoh lain ketika Suhrawardî terlibat dalam polemik, barangkali karena alasan politis, ketika ia menyinggung otoritas

"nenek moyang" dengan mengklaim bahwa prinsipnya sendiri tentang filsafat Timur (*al-ashl al-masyrîqî*) mencerminkan "kebijaksanaan" kuno orang-orang suci Khusrawânî Persia dan sejumlah tokoh lainnya.[34]

Perlu diingat pula maksud Suhrawardî sendiri dalam menyusun karya-karya sistematis yang berbeda secara struktural dari karya-karya tokoh Peripatetik itu dan diberi sebutan yang khas dan khusus untuk menekankan perbedaannya. Suhrawardî mengklaim bahwa sistem barunya berhasil dalam hal saat Sang Peripatetik itu (Ibn Sînâ) gagal, bahwa filsafatnya adalah metode yang paling andal untuk mengkaji sifat sesuatu, dan, di atas semuanya, mampu "secara ilmiah"[35] menggambarkan pengalaman-pengalaman non-standar (yang umumnya diyakini sebagai "benar" pada masanya), seperti "mimpi yang benar", "ilham pribadi", "pengetahuan intuitif" tentang segala sesuatu, "kemampuan meramalkan masa depan", "pengalaman-pengalaman luar-jasmani", "menghidupkan kembali orang mati" dan fenomena luar biasa "ajaib" lainnya.[36] Tujuan dasar filsafat Iluminasi Suhrawardî adalah merumuskan jalan yang jelas menuju suatu kehidupan filosofis sekaligus merupakan sarana yang secara "ilmiah" lebih valid untuk meneliti sifat dan hakikat sesuatu serta sarana untuk mencapai kebahagiaan, dan juga jalan untuk meraih kebijaksanaan yang lebih praktis yang dapat dan harus digunakan untuk mengabdi kepada kekuasaan yang adil.

Arti Penting Karya Suhrawardî dalam Filsafat Islam

Prinsip metodologis penting dibangun oleh Suhrawardî ketika, untuk pertama kali dalam sejarah filsafat, ia membedakan secara gamblang dua pembagian metafisika: *metaphysica generalis* dan *metaphysica specialis*.[37] Yang *pertama*, sebagaimana yang dipegang oleh pandangan filsafat yang baru, melibatkan diskusi-diskusi standar tentang subjek-subjek seperti eksistensi, kesatuan, substansi, aksiden, waktu, gerak, dan sebagainya, sedangkan yang *kedua* melibatkan pendekatan ilmiah yang baru untuk menganalisis masalah-masalah suprarasional seperti eksistensi dan pengetahuan Tuhan; "mimpi-mimpi yang benar"; "pengalaman visioner"; tindakan-

tindakan kreatif orang tercerahkan, "imajinasi' subjek yang mengetahui; "pembuktian" terhadap yang riil; keberadaan objektif "alam terpisah" yang disebut *mundus imaginalis* (*'alam al-khayâl*); dan banyak masalah serupa lainnya. Sesungguhnya, pembagian masalah pokok metafisika Suhrawardî, dan juga upayanya untuk memperlihatkan keunggulan epistemologis modus pengetahuan eksperiensial (berdasarkan pengalaman) yang diobjektifikasi, adalah sebagian karakteristik struktural dan metodologis khas filsafat Iluminasi. Sejak masa Suhrawardî, prinsip-prinsip ini telah digunakan oleh banyak komentator dan sejarahwan untuk memberi tekanan pada perbedaan antara kaum Peripatetik dan Iluminasionis.[38]

Wilayah lain yang dalam hal ini prinsip-prinsip Iluminasionis mempunyai pengaruh dan dampak cukup besar adalah dalam bidang semantik (*'ilm dalâlah al-alfâzh*). Suhrawardî, boleh jadi diilhami oleh tren kecil Stoik-Megarik dalam filsafat Islam yang berlangsung sampai dengan masanya, mengungkap kembali sejumlah masalah melalui cara yang berbeda dengan cara bagaimana masalah itu dinamakan dan dibicarakan dalam korpus logika Ibn Sînân.[39] Masalah dalam logika ini antara lain adalah tipe penandaan; hubungan antara nama-nama kelas dengan anggota-anggota kelas; tipe-tipe cara untuk memasukkan anggota dalam kelas (*indirâj, istighrâq, indikhâl, syumûl,* dan sebagainya), dan, mungkin, yang paling signifikan dari sudut pandang sejarah logika, teori pengandaian yang terdefinisi dengan baik (pemakaian terbatas dan tak terbatas dalam kuantifikasi).[40]

Dalam wilayah logika formal, Suhrawardî membuktikan dirinya sebagai seorang logikawan yang sangat menonjol. Dalam taraf yang lebih-kurang sama, Suhrawardî memengaruhi beberapa karya tentang masalah khusus logika di Persia. Masalah-masalah ini antara lain: modalitas yang diulang-ulang; penciptaan proposisi-proposisi niscaya superafirmatif (*al-qadhiyyah al-dharûriyyah al-battâtah*); persoalan negasi (*al-salb*), terutama dalam konversi silogisme (*al-'aks*), penyederhanaan terma-terma; konstruksi gambaran "induk" yang tunggal bagi silogisme (*syakl al-qiyâs*) yang darinya setiap gambaran lainnya diturunkan; modalitas-modalitas temporal (*al-qadhâyâ al-muwajjahah*); khususnya penolakan validitas tak ter-

batas proposisi afirmatif universal (*al-qadhiyah al-mûjibah al-kulliyah*) dalam memperoleh pengetahuan yang meyakinkan (*al-'ilm al-yaqînî*) karena kemungkinan yang akan datang (*al-imkân al-mustaqbal*); dan lain-lain.

Wilayah penting pengaruh Suhrawardî lainnya adalah teorinya tentang kategori-kategori, yang menjadi acuan sebagian besar karya filsafat terkemudian di Persia, khususnya dalam sintesis filosofis utama non-Ibn Sînân terkemudian yang dikenal sebagai *al-hikmah al-muta'âliyyah*. Suhrawardî memperbincangkan kategori-kategori secara panjang-lebar dalam karya-karya filsafis sistematis utamanya berbahasa Arab dan Persia. Ia menisbahkan teori kategorinya yang berpengaruh kepada seorang sarjana mazhab Pythagorean (*syakhsh fîtâgûritsî*) yang bernama Arkhûthus.[41] Apa yang kemudian disebut Shadr Al-Dîn Al-Syirâzî sebagai "gerak dalam kategori substansi" (*al-harakah al-jauhariyyah*), yang diterjemahkan dengan "gerak substansial" dan "gerak transubstansial", pengaruh langsung dari teori Suhrawardî.[42] Secara ringkas teori itu menyatakan bahwa "intensitas" (*syaddah wa dha'f*) adalah sifat dari semua kategori yang disederhanakan menjadi lima: substansi (*jauhar*), kualitas (*kaif*), kuantitas (*kamm*), relasi (*nisbah*), dan gerak (*harakah*).[43] Konsep ini sesuai sekali dengan teori Suhrawardî tentang wujud sebagai sebuah kontinum (kesinambungan), dan juga dengan teorinya yang dikenal sebagai "teori tentang kemungkinan yang akan datang" (*qâ'idah imkân al-asyrâf*—secara harfiah berarti teori tentang kemungkinan yang paling mulia).

Dilihat secara keseluruhan, tujuan Suhrawardî diarahkan pada sasaran-sasaran teoretis di samping praktis yang dapat dicapai, pertama-tama, mendemonstrasikan kesenjangan fundamental dalam landasan-landasan logis epistemologi dan metafisika Aristotelian, dan kemudian merekonstruksi sistem yang dilandaskan atas prinsip-prinsip epistemologis dan metafisis yang berbeda dan secara logis lebih konsisten. Meskipun kajian-kajian analitis lebih lanjut diperlukan guna menimbang sisi filosofis pemikiran Suhrawardî, satu fakta yang diterima secara luas oleh para filosof Islam tradisional: Filsafat Iluminasi—gagasan, bahasa, dan metodenya—mempunyai dampak besar pada setiap pemikiran masa-masa berikutnya

dalam Islam, yang meliputi wilayah-wilayah filsafat, mistik, dan bahkan politik. Pengaruh sistem filsafat Iluminasionis ini telah menyebar sangat luas di Persia dan diikuti oleh India Muslim. Ini juga membantu mendefinisikan gagasan kebijaksanaan puitis dan filosofis sebagai sarana pokok yang digunakan generasi-generasi kaum Muslim untuk mencari solusi atas persoalan-persoalan intelektual dan eksistensial yang penting.

Tinjauan atas Kesarjanaan Barat tentang Suhrawardî

Walaupun Suhrawardî mempunyai pengaruh monumental pada perkembangan filsafat pasca-Ibn Sînâ dalam Islam, yang dibuktikan oleh pemakaian luas sebutan "Iluminasionis" (*isyrâqî*) untuk membedakan pendekatan Iluminasionis dari Peripatetik, hanya ada sedikit karya analitis (tidak ada yang komprehensif) tentang karya-karya filosofis Suhrawardî sistematik. Tidak adanya minat yang serius dalam mengkaji dimensi filosofis pemikiran Suhrawardî sebagian disebabkan: *pertama*, oleh salah-konsepsi di kalangan sejumlah sejarahwan bahwa filsafat Islam di Timur tidak berkembang di luar Ibn Sînâ, dan di Barat hanya terhenti pada Ibn Rusyd; dan *kedua*, salah-interpretasi atas gagasan-gagasan Suhrawardî oleh sejumlah sarjana yang menggambarkan filsafat Iluminasi (dan upaya filosofis non-Aristotelian lainnya) sebagai "teosofi", "*sagesse orientale*", "teosofi transenden", dan semacamnya.[44] Meskipun tradisi Peripatetik Islam telah dikaji dari perspektif filosofis, fokus perhatian para sarjana pada pemikiran pasca-Ibn Sînâ yang dominan adalah dimensi—yang diduga—"spiritual" dari teks-teks Arab dan Persia tertentu tentang filsafat Islam yang melintasi waktu sepanjang lima abad setelah Ibn Sînâ, termasuk *Hikmah Al-Isyrâq* Suhrawardî, *Al-Asfâr Al-Arba'ah Al-'Aqliyyah* Mullâ Shadrâ dan teks-teks serupa lainnya. Penekanan semacam ini mendorong beberapa sejarahwan untuk mengelompokkan para pemikir seperti Suhrawardî ke dalam kategori sufi "esoterik", sebuah penyebutan yang keliru. Pembatasan penekanan pada dimensi esoterik yang lebih serius bagi teks-teks filsafat pasca-Ibn Sînâ, secara jitu dinyatakan oleh Fazlur Rahman, telah "mengor-

bankan ... sari pati intelektual dan filosofis murninya, yang sangat bernilai dan penting bagi mahasiswa filsafat modern".[45]

Minat Barat pada Suhrawardî mempunyai sejarah cukup panjang. Sejak dekade-dekade awal abad ke-20 para Orientalis dan sejarahwan filsafat telah melihat Suhrawardî sebagai figur penting dalam membentuk dan memberi corak pemikiran filosofis pasca-Ibn Sînâ. Carra de Vaux[46] dan Max Horten[47] menulis esai-esai pendek mengenai Suhrawardî. Pada akhir 1920-an, Louis Massignon menyusun klasifikasi karya-karya Suhrawardî.[48] Otto Spies menyunting dan menerjemahkan beberapa alegori filosofisnya satu dasawarsa kemudian;[49] dan Helmut Ritter mencoba menjernihkan kerancuan yang ada di kalangan Orientalis dengan membedakan Suhrawardî dari tiga sufi yang mempunyai sebutan "Suhrawardî" juga.[50] Akan tetapi, sejak muncul edisi Henry Corbin dari banyak tulisan filosofis Suhrawardî dan interpretasi-interpretasinya, dimulailah suatu gelombang baru ketergila-gilaan pada filsafat Iluminasi.[51] Seyyed Hossein Nasr juga telah mencurahkan beberapa studi tentang dimensi spiritual dan religius ajaran Suhrawardî.[52] Meskipun demikian, masih terlalu sedikit studi mengenai landasan-landasan logis dan epistemologis filsafat Iluminasi dari sudut pandang filosofis. Beberapa halaman dalam karya Muhammad Iqbâl, *The Development of Metaphysics in Persia,* merupakan salah satu dari sedikit catatan umum tentang pemikiran filsafat Suhrawardî.[53]

Sejumlah sarjana mutakhir, terutama Henry Corbin dan Mohammad Moin, telah menggambarkan Suhrawardî sebagai pembangun dan penghidup kembali sebagian bentuk filsafat Persia kuno walaupun kurang dapat dipertanggungjawabkan. Tidak ada bukti tekstual bagi tradisi filsafat Persia yang independen. Fakta bahwa Suhrawardî (dan juga para pemikir lain dalam Islam) menyebut nama-nama raja dan pahlawan Persia, dan menyinggung kejadian-kejadian mitologis Persia, lebih mengisyaratkan maksud untuk sekadar menyebut-nyebut otoritas simbol-simbol Persia kuno yang terkenal daripada mengungkap kembali filsafat sistematis yang telah hilang. Kritik Suhrawardî atas persoalan tertentu dalam logika, epistemologi, fisika, matematika, dan metafisika dalam filsafat Iluminasi menggunakan teks-teks Peripatetik yang

sudah mapan. Diduga tidak ada sumber tekstual lainnya yang tersedia baginya. Fakta bahwa ia merumuskan kembali masalah-masalah filsafat, menolak sebagian atau memperbaiki sebagian lainnya merupakan indikasi akan tujuan filsafatnya sendiri—yaitu merekonstruksi sistem metafisika yang bertujuan untuk, antara lain, menetapkan keunggulan modus intuitif dalam mencari pengetahuan. Bukan merupakan indikasi akan tradisi filsafat yang dikenalnya, tetapi hilang dari kita.

Masalah, Struktur, dan Metode Filsafat Iluminasi

Komponen utama yang paling jelas tampak, tetapi begitu mudah diabaikan dalam filsafat Iluminasi Suhrawardî adalah pemakaian khas bahasa teknisnya. Kosakata khas ini menggunakan simbolisme cahaya untuk menggambarkan masalah-masalah ontologis, dan khususnya untuk memaparkan struktur-struktur kosmologis. Sebagai contoh, Wujud Niscaya (*Wâjib Al-Wujûd*) Peripatetik disebut "Cahaya dari segala cahaya" (*nûr al-anwâr*), intelek-intelek terpisah disebut "cahaya-cahaya abstrak" (*anwâr mujarradah*), dan sebagainya. Patut dicatat bahwa inovasi kebahasaan ini bukan hanya sekadar istilah baru, melainkan juga merupakan indikasi akan tujuan filsafatnya. Tampaknya, simbolisme cahaya dinilai lebih cocok dan sesuai untuk menyampaikan prinsip ontologis wujud ekuivokal, karena lebih mudah dipahami bahwa cahaya mungkin mempunyai intensitas yang berbeda meskipun esensinya sama. Dan, juga dianggap lebih dapat diterima untuk membahas "kedekatan" (*qurb*) dan "kejauhan" (*bu'd*) dari sumber sebagai indikasi akan derajat kesempurnaan ketika simbolisme cahaya digunakan. Sebagai contoh, semakin dekat suatu entitas dengan sumbernya, yaitu Cahaya dari segala cahaya, semakin terang cahaya entitas tersebut (*al-syai' al-mustanîr*).

Secara keseluruhan, pemakaian bahasa simbolis merupakan karakteristik menonjol dan penting dari filsafat Iluminasi. Simbolisme juga diterapkan pada keutamaan epistemologis tindakan kreatif intuisi, yang mengajukan, sebagai aksioma pertama, pemikiran bahwa pengetahuan jiwa (ruh) tentang diri sendirinya—di sini maksudnya entitas cahaya—merupakan landasan dan titik tolak

pengetahuan. Pengetahuan ini diibaratkan cahaya abstrak yang berasal (*hâshîl*) dari sumber cahaya. Argumennya adalah bahwa cahaya merambat dengan sendirinya begitu memancar dari sumbernya, dan tidak dipancarkan (*faidh*) secara sengaja serta tidak dipancarkan secara terputus-putus. Ini berarti bahwa semua entitas cahaya diperoleh atau berasal dari sumbernya bukan dalam waktu, melainkan dalam suatu saat nirselang ketika sumber bercahaya, kapan saja itu terjadi.

Dari sudut pandang tekstual, filsafat Iluminasi dimulai dalam buku *Al-Talwîhât*. Di sini, Suhrawardî mengingat kembali visi-mimpi ketika Aristoteles menampakkan diri. Sarana atau perangkat alegoris ini memungkinkan Suhrawardî mengemukakan beberapa masalah filosofis penting. Aristoteles menginformasikan kepada Suhrawardî, melalui visi-mimpi ini, bahwa kaum Peripatetik Muslim telah gagal mencapai tingkat kebijaksanaan seperti yang dapat diraih oleh para sufi, seperti Abû Yazîd Al-Basthâmî dan Al-Hallâj. Ini, lanjutnya, disebabkan para sufi itu berhasil mencapai kesatuan dengan Akal Aktif dengan melampaui filsafat diskursif dan menyandarkan diri pada pengalaman pribadinya.[54] Kebenaran-kebenaran (*haqâ'iq*) yang diperoleh dengan cara ini merupakan hasil dari modus eksperiensial, intuitif khusus, demikian teks ini menyatakan.[55] Jadi, kritik pertama atas filsafat Peripatetik dituturkan melalui mulut tak kurang dari seorang otoritas seperti Aristoteles, yang menginformasikan kepada Suhrawardî bahwa pengetahuan yang benar hanya didasarkan atas pengetahuan-akan-diri-sendiri dan diperoleh hanya melalui modus khusus yang disebut "pengetahuan melalui iluminasi dan kehadiran".

Apa arti modus epistemologis ini dan bagaimana modus itu diperoleh pertama-tama harus bergantung pada usaha mendemonstrasikan kesenjangan-kesenjangan logis yang terdapat dalam sistem Peripatetik. Ini terjadi ketika Suhrawardî melancarkan kritik lebih jauh atas konsep dan rumusan definisi Aristotelian. Kritik ini, yang akan dikaji agak terperinci di sini, adalah upaya signifikan pertama untuk memperlihatkan kesenjangan mendasar dalam metode ilmiah Aristotelian, dan menunjukkan langkah pertama dalam rekonstruksi filsafat Iluminasi. Langkah

metodologis besar berikutnya, yaitu mengemukakan landasan epistemologis alternatif untuk mengonstruksi metafisika yang lengkap. Ini merupakan salah satu keutamaan dan keunggulan intuisi dan teori iluminasi-visi—yang dalam filsafat Iluminasi dianggap sebagai sarana untuk mendapatkan prinsip-prinsip yang akan digunakan dalam penalaran deduktif yang kompleks.

Kritik Suhrawardî atas Teori Definisi Esensialis[56]

Masalah definisi pada dasarnya terkait dengan bagaimana filsafat Iluminasi itu dikonstruksi. Persoalan logika yang paling penting, yang juga mempunyai implikasi epistemologis, barangkali adalah negasi dan penolakan Suhrawardî terhadap pandangan Aristotelian tentang definisi esensialis, *horos*, dan tentang definisi-lengkap esensialis Ibn Sînâ, *al-ḥadd al-tâmm*, yang menganggap definisi sebagai langkah paling utama, yang berarti juga langkah pertama yang amat penting, dalam proses konstruksi filosofis. Dampak kritik Suhrawardî atas metodologi Peripatetik tentang masalah ini begitu langsung dan berdampak luas dalam perkembangan filsafat selanjutnya di Persia sehingga saya tergoda untuk menyebutnya sebagai kemenangan metode Platonik atas Aristotelian di Persia. Pendekatan Platonik kepada definisi mencari kesatuan sesuatu yang didefinisikan dalam Bentuknya, yang hanya dapat didefinisikan ketika seseorang menyadari apa-yang-akan-didefinisikan (*definiendum*) dalam kesadaran-dirinya sendiri.

Kritik Suhrawardî atas teori Aristoteles ditandai gabungan argumen-argumen logis dan argumen-argumen semantik. Kritik ini dimulai dengan menegaskan bahwa adalah mustahil untuk merekonstruksi sebuah definisi esensialis, dan Aristoteles sendiri pun mengakui hal ini.[57] Jadi, Suhrawardî menunjuk suatu kesenjangan kritis dalam sistem Peripatetik, dan ini merusak basis konstruksi filosofis Aristoteles. Analisis Suhrawardî atas definisi esensialis dengan sendirinya mempunyai nilai filosofis penting. Dalam pasase terkenal dalam buku 2 dari *Posterior Analytics*, Aristoteles menegaskan posisi definisi sebagai langkah pertama dalam ilmu,[58] dan posisi premis sebagai langkah pertama dalam melakukan pembuktian.[59] Oleh karena itu, hanya jika suatu definisi

telah diperoleh, atau dibangunlah, seseorang dapat mencapai pengetahuan ilmiah. Jadi, jika definisi esensialis tidak membawa kepada pengetahuan primer dan tak terbatas tentang esensi—sebagaimana seharusnya dalam pandangan Iluminasionis—seluruh sistem filsafat harus direkonstruksi berdasarkan sarana-sarana lain untuk mencapai pengetahuan tentang esensi.

Bagaimana suatu definisi akan dikonstruksi? Suhrawardî meminta jawaban dari lawan Peripatetiknya. Misalkan kita hendak mendefinisikan sesuatu hal, X. Sesuatu ini harus ditetapkan dalam hubungannya dengan sifat-sifatnya, baik yang esensial maupun yang bukan esensial, seperti sifat yang melekat, aksiden, dan lain-lain. Kita mungkin dapat menunjuk sifat-sifat ini sebagai unsur-unsur pembentuk X, katakanlah x_1. Dengan tidak mempertimbangkan entitas-entitas tak-tersusun dan sederhana (*bâsith*), kita harus, kata Suhrawardî, melihat apakah x_1 adalah riil ataukah hanya diketahui secara ideal, dan bagaimana ia diketahui dalam hubungannya dengan X. Masalah berikutnya yang ada hubungannya dengan pandangan Iluminasionis adalah masalah kelebihdahuluan (*taqaddum*). Maksudnya, untuk mendefinisikan X kita harus dapat mengetahui Y, yang Y itu sendiri terdiri dari unsur-unsur pembentuk y_1, agar X dapat didefinisikan. Dan Y niscaya harus "mendahului" atau "lebih dahulu daripada" X dalam hubungannya dengan pengetahuan. Juga, dalam hubungannya dengan X, persoalan apakah Y dapat diketahui melalui y_1 juga harus diuji. Oleh karena itu, definisi X bergantung pada apa yang diketahui terlebih dahulu. Jadi, bagaimana definisi itu diperoleh, menurut Suhrawardî, adalah langkah filosofis utama dan langkah konstruktif pertama dalam ilmu.

Suhrawardî menegaskan bahwa pandangan Peripatetik tentang definisi dapat disederhanakan menjadi: "Suatu rumusan (*qaul*) yang menunjukkan esensi sesuatu dan menggabungkan (*yajma'*) segenap unsur penyusunnya (*muqawwimât*). Dalam hal realitas-realitas prinsipal, rumusan itu adalah sintesis (*tarkîb*) dari genus-genus dan diferensia-diferensia mereka".[60]

Sejauh ini, rumusan mengenai definisi ini tidak berbeda dan sesuai dengan tulisan-tulisan Ibn Sînâ.[61] Pandangan baru Suhrawardî

adalah penegasannya bahwa semua unsur pembentuk sesuatu itu harus masuk dalam rumusan tersebut, suatu persyaratan yang tidak ditetapkan secara khusus oleh rumusan Peripatetik.[62] Juga, rumusan itu haruslah merupakan sintesis (*tarkîb*) dari banyak genus dan diferensia.[63] Ini berarti bahwa, menurut pandangan Iluminasionis, sesuatu tidak dapat didefinisikan begitu saja karena kemustahilan memerikan secara terpisah semua hal esensial dari sesuatu. Oleh karena itu, harus ada beberapa landasan Iluminasionis lainnya terlebih dahulu bagi pengetahuan.

Istilah-istilah yang dipergunakan Suhrawardî seperti semua (*kull*), penggabungan (*jam'*) dan sintesis (*tarkîb*), sebagaimana yang diterapkan pada cara sifat-sifat atau unsur-unsur pembentuk dari sesuatu itu akan didefinisikan harus sama-sama ada dan hadir dalam definisi esensialis, menunjukkan suatu pendekatan baru kepada masalah itu. Dalam hubungan ini, ia juga memaparkan pandangan yang berlawanan dengan pandangan Ibn Sînâ yang sesuai dengan pandangan baku Peripatetik. Kritik Suhrawardî atas definisi juga menggunakan pilihan-pilihan semantik yang telah dilakukannya berkenaan dengan pertandaan (*dalâlah*) atas makna (*al-ma'nâ*) atau gagasan, dengan lafal (*al-lafzh*) yang diucapkan tentang sesuatu (*al-asyyâ'*) yang hendak didefinisikan.[64] Karena definisi esensialis lengkap dari "Apakah X itu?", menurut kaum Peripatetik, adalah *summum genus* dari X ditambah dengan diferensianya. Bagi Suhrawardî, rumusan ini tak cukup. Seperti yang dinyatakan olehnya, rumusan Peripatetik untuk definisi esensialis lengkap tentang manusia adalah "binatang berakal" (*hayawân nâthiq*), yang hanya secara implisit menyatakan esensi binatang, dan tidak menambah apa pun bagi pengetahuan kita tentang gagasan "manusia" (*al-insâniyyah*). Rumusan *qua* rumusan tidak menunjukkan gagasan itu, "binatang" (*al-hayawâniyyah*) dan kata atau lafal "rasional" hanya menunjukkan "sesuatu yang mempunyai jiwa". Oleh karena itu, menurut definisi Aristotelian, hanya rasionalitas yang ada, dan bukan esensi "manusia".[65]

Pandangan Peripatetik memungkinkan yang esensial akan lebih diketahui daripada didefinisikan, sedangkan Suhrawardî berpendapat bahwa yang esensial dari sesuatu sama tidak diketahuinya dengan sesuatu itu sendiri. Teori Suhrawardî tentang

kesatuan sendiri terungkap ketika ia menyatakan, "(Seseorang dapat memperoleh suatu definisi hanya) dengan melihat hal-hal yang tampak atau yang dapat diindra dengan cara lain (maksudnya, selain rumusan definisi Peripatetik), dan (hanya) jika (dan ketika) sesuatu itu berhubungan secara khusus dengan jumlah total (hal-hal yang tampak dan yang dapat diindra) sebagai suatu keseluruhan organik."[66]

Dalam paragraf terakhir argumennya, Suhrawardî menyerang rumusan definisi Peripatetik dari sudut pandang lain yang berkaitan dengan kritiknya atas induksi.[67] Pandangan Suhrawardî dalam hal ini menyebutkan bahwa: untuk mengetahui sesuatu melalui esensial-esensialnya, seseorang harus dapat memerikan masing-masing esensial dari sesuatu itu, yang hanya mungkin jika jumlah total hal-hal yang esensial diketahui. Secara eksplisit, Suhrawardî di sini menyatakan untuk pertama kalinya bahwa pengetahuan tentang jumlah total hal-hal yang esensial seperti itu dengan metode pemerian adalah mustahil. Ini karena hal yang akan didefinisikan itu mungkin mempunyai kemajemukan sifat yang tidak tampak (*ghair zhâhir*), sehimpunan hal yang esensial mungkin tidak terbatas dan unsur-unsur dari himpunan itu boleh jadi tak dapat dibedakan secara terpisah dari himpunan itu sendiri. Juga, meskipun pengetahuan tentang himpunan itu mengimplikasikan pengetahuan tentang unsur-unsurnya, adalah mustahil mengetahui himpunan itu sendiri dengan mengetahui secara terpisah unsur-unsurnya.

Suhrawardî menyimpulkan dari argumen-argumennya bahwa unsur-unsur pembentuk sesuatu (*muqawwimât al-syai'*) tidak dapat dipisahkan dari sesuatu itu sendiri, baik "secara hakiki" (*'ainan*) maupun "secara mental" (*dzihnan*). Oleh karena itu, suatu definisi esensialis tidak dapat dikonstruksi, karena akan mensyaratkan pemisahan unsur-unsur pembentuk sesuatu ke dalam genus dan diferensia; tetapi sesuatu hanya dapat digambarkan sebagaimana ia dilihat, yang kemudian dan hanya kemudian menentukan realitasnya. Mendefinisikan sesuatu berdasarkan pandangan Iluminasionis, sesuatu itu harus "dilihat" sebagaimana adanya.

Seperti dinyatakan oleh Suhrawardî, ini merupakan penambahannya sendiri pada metode Peripatetik.[68]

Apakah definisi tentang X hanya bersandar pada intuisi tentangnya atau tentang sesuatu yang lain "yang lebih dahulu" daripada rumusannya dalam struktur yang sudah dikonstruksi? Masalah ini akan dibahas nanti. Penekanannya di sini pada penegasan Suhrawardî bahwa hanya "kolektivitas hal-hal yang esensial dari sesuatu itulah definisi yang valid tentang sesuatu itu".

Teori Iluminasionis tentang Definisi[69]

Dari sudut pandang formal, teori Suhrawardî dikembangkan berdasarkan teori sebelumnya di samping mengandung unsur Platonik; karena, teori itu mensyaratkan bahwa dengan definisi, kita pada dasarnya berusaha mengetahui bentuk-bentuk, atau mendapatkan pengetahuan tentang mereka melalui visi-iluminasi. Oleh karena itu, teori Suhrawardî itu pada dasarnya eksperiensial. Ia didasarkan pada perolehan pengetahuan langsung tentang sesuatu yang riil dan "yang lebih dahulu" ada, yang disamakan dengan "Cahaya"—suatu prinsip riil mendasar dari metafisika Iluminasionis. Bagi Suhrawardî, cahaya adalah definisi yang menjelaskan dirinya sendiri. Melihat cahaya—atau mengalaminya--berarti mengetahuinya: "Jika ada sesuatu yang tak perlu didefinisikan atau dijelaskan, berarti sesuatu itu sudah sangat jelas dengan sendirinya. Karena tidak ada yang lebih jelas daripada cahaya, melebihi sesuatu yang lain, cahaya tidak membutuhkan definisi."[70]

Suhrawardî berpendapat bahwa hal-hal yang esensial dari sesuatu mungkin dapat dijelaskan hanya ketika sesuatu itu sendiri jelas, dan ini merupakan dasar kritiknya atas teori Peripatetik. Teorinya ini juga berfungsi sebagai daya dorong bagi rumusan teori pengganti yang lain berikut ini: "Kita memperoleh suatu definisi hanya melalui hal-hal yang secara khusus berhubungan dengan totalitas (maksudnya, keseluruhan organik (*al-ijtimâ'*) sesuatu itu."[71]

Kontras dengan pandangan Peripatetik, sistem Iluminasionis dimulai dengan menerima keabsahan (validitas) mutlak intuisi primer atemporal dari subjek yang mengetahui (*al-maudhû' al-*

mudrik) yang niscaya dan senantiasa sadar akan "ke-Aku-an" (*al-ana'iyyah*)-nya yang mendahului keluasan (ekstensi) spasial. Dalam filsafat Iluminasi, kesadaran diri dan entitas yang sadar-diri dilukiskan sebagai cahaya dan meliputi semua realitas. Dengan demikian, sebagai contoh, cahaya abstrak non-jasmani menggambarkan kesadaran-diri yang murni. Entitas-entitas jasmaniah lainnya kurang "bercahaya" meskipun mereka juga sadar-diri, tetapi dalam derajat yang lebih rendah. Segala sesuatu secara potensial juga sadar-diri, kecuali yang "gelap" murni, yang mengesankan ketiadaan cahaya total padanya.

Tak dapat disangkal, satu aspek teori Suhrawardî, yakni penegasannya pada pemerian lengkap atas hal-hal esensial sesuatu yang disintesiskan dalam rumusan tunggal bersifat enigmatis. Namun, melihat karya-karya para filosof modern, seperti Bertrand Russell dan Alfred J. Ayer, dapat menjernihkan masalah. Teori Russel direduksi menjadi perbedaan antara definisi dengan keluasan (suatu definisi yang mencoba memerikan setiap anggota dari suatu "kelas")[72] dan definisi dengan penetapan (suatu definisi yang menyebut sifat atau sifat-sifat yang menentukan).[73] Teori Iluminasionis dapat dipandang sebagai upaya menggabungkan unsur-unsur, baik definisi dengan keluasan maupun definisi dengan penetapan. Ayer membedakan definisi eksplisit Aristotelian dan definisi dalam pemakaian. Ini mereduksi menjadi sekumpulan simbol yang pada gilirannya dapat diterjemahkan menjadi padanan simbolik.[74] Kemungkinan untuk diterjemahkan ini niscaya melibatkan dan menyertakan, sebagai unsur yang tak terpisahkan, pengalaman akan kebenaran yang mendasari simbol itu. Jadi, definisi esensialis Aristotelian tentang "manusia" sebagai simbol "binatang yang berakal", hanyalah definisi eksplisit, dan, karena itu, menjadi tautologi dalam pengertian matematis yang ketat.

Berdasarkan teori Iluminasionis, esensi manusia, yaitu kebenaran yang mendasari simbol "manusia", dapat ditemukan kembali pada diri subjek. Tindakan "penemuan kembali" ini merupakan terjemahan simbol itu bagi padanannya dalam kesadaran atau dalam diri subjek. Karena jiwa adalah sumber sesuatu yang dengannya gagasan tentang kemanusiaan diturunkan, dan karena

jiwa adalah sesuatu "yang terdekat" (*aqrab*) dengan manusia, melalui jiwalah seseorang bisa menyadari, pertama-tama, esensi manusia dan, akhirnya, esensi segala sesuatu.[75] Selanjutnya, atas dasar pengetahuan-diri subjek, ilmu-ilmu sejati dikonstruksi dengan menggunakan metode demonstrasi.[76]

Epistemologi Iluminasionis

Barangkali, dampak filsafat Suhrawardî yang paling luas mengena pada bidang epistemologi. Prinsip dasar Iluminasionis adalah bahwa mengetahui sesuatu berarti memperoleh pengalaman tentangnya, serupa dengan intuisi primer terhadap determinan-determinan sesuatu. Pengetahuan tentang sesuatu berdasarkan pengalaman dianalisis hanya setelah pemahaman intuitif yang total dan langsung tentangnya. Adakah sesuatu dalam pengalaman seorang subjek, demikian barangkali seseorang bertanya, yang menuntut agar apa yang diperolehnya itu diungkapkan melalui bahasa simbolik yang dikonstruksi secara khusus? Jawaban bagi pertanyaan ini harus diuji dari berbagai sudut pandang, tetapi jelaslah, bahkan pada tahap ini, bahwa "bahasa Iluminasi" Suhrawardî dimaksudkan sebagai kosakata khusus yang melalui bahasa itu pengalaman Iluminasi mungkin dapat dilukiskan. Jelas pula bahwa interpretasi terhadap simbolisme Iluminasi serta implikasinya, sebagaimana yang dikemukakan secara terperinci oleh Suhrawardî dalam *Al-Masyârî' wa Al-Mutârahât*, adalah aspek-aspek terpenting dalam kontroversi mengenai dasar filsafat Iluminasi.

Filsafat Iluminasi, seperti tergambarkan dalam karya-karya Suhrawardî, terdiri atas tiga tahap yang menggarap persoalan pengetahuan, yang diikuti oleh tahap keempat yang memaparkan pengalaman. Tahap *pertama* ditandai dengan kegiatan persiapan pada diri filosof: ia harus "meninggalkan dunia" agar mudah menerima "pengalaman". Tahap *kedua* adalah tahap iluminasi (pencerahan), ketika filosof mencapai visi (melihat) "Cahaya Ilahi" (*al-nûr al-îlâhî*). Tahap *ketiga*, atau tahap konstruksi, yang ditandai dengan perolehan dan pencapaian pengetahuan tak terbatas, yaitu pengetahuan Iluminasionis (*al-'ilm al-isyrâqî*) itu sendiri. Tahap *keempat* dan terakhir adalah pendokumentasian, atau bentuk penga-

laman visioner yang ditulis ulang. Jadi, tahap ketiga dan keempat, seperti yang didokumentasikan dalam tulisan-tulisan Suhrawardî, merupakan satu-satunya komponen filsafat Iluminasi, seperti yang dipraktikkan oleh Suhrawardî dan para muridnya, yang bisa kita akses.

Awal tahap pertama ditandai dengan kegiatan-kegiatan seperti melakukan uzlah selama empat puluh hari, tidak makan daging dan mempersiapkan diri untuk menerima ilham dan "wahyu".[77] Aktivitas-aktivitas itu tergolong dalam kategori umum praktik-praktik asketik dan mistik, meskipun tidak persis sama dengan maqam-maqam dan *aḥwâl* yang ditentukan oleh tarekat sufi, sebagaimana yang diketahui dalam karya-karya tasawuf pada masa Suhrawardî. Menurut Suhrawardî, sebagian dari "Cahaya Tuhan" (*al-bârîq al-îlâhî*) bersemayam dalam diri filosof, yang memiliki daya intuitif. Jadi, dengan menjalani aktivitas-aktivitas dalam tahap pertama, filosof dapat, melalui "ilham pribadi" dan "visi" (*musyâhadah wa mukâsyafah*), menerima realitas eksistensi dirinya dan mengenal kebenaran intuisinya sendiri. Oleh karena itu, tahap pertama terdiri dari (1) aktivitas, (2) suatu syarat (yang dipenuhi oleh setiap orang, karena konon setiap orang mempunyai intuisi dan dalam diri setiap orang terdapat suatu bagian tertentu dari Cahaya Tuhan) dan (3) "ilham" pribadi.

Tahap pertama membawa seseorang ke tahap kedua, dan Cahaya Ilahi memasuki wujud manusia. Kemudian, cahaya ini mengambil bentuk serangkaian "cahaya apokaliptik" (*al-anwâr al-sânih̲ah*), dan melalui cahaya-cahaya itu diperoleh pengetahuan yang berfungsi sebagai fondasi ilmu-ilmu sejati (*al-'ulûm al-h̲aqîqîyyah*).

Tahap ketiga adalah tahap mengonstruksi suatu ilmu yang benar (*'ilm shah̲îh̲*). Dalam tahap ini, sang filosof menggunakan analisis diskursif. Pengalaman diuji coba, dan cara pembuktian yang digunakan adalah demonstrasi (*burhân*) Aristotelian dalam *Posterior Analytics*.[78] Kepastian yang sama yang diperoleh dengan bergerak dari data indriawi (pengamatan dan pembentukan konsep) ke demonstrasi berdasarkan akal, yang merupakan basis pengetahuan ilmiah diskursif, dikatakan terjadi ketika data visioner tempat filsafat Iluminasi bersandar didemonstrasikan. Ini dipe-

nuhi melalui proses analisis dengan tujuan mendemonstrasikan pengalaman dan mengonstruksikan suatu sistem yang meletakkan pengalaman pada tempatnya kemudian mengabsahkannya, bahkan setelah pengalaman itu berakhir.

Pengaruh teori pengetahuan Iluminasionis, yang secara umum dikenal dengan "pengetahuan dengan kehadiran" (*al-'ilm al-hudhûrî*), tidak terbatas pada lingkaran-lingkaran filosofis dan lingkaran-lingkaran spesialis lainnya, seperti logika iluminasionis, misalnya. Status epistemologis yang diberikan kepada pengetahuan intuitif telah memengaruhi apa yang disebut "mistisisme spekulatif" (*'irfân nazharî*) di Persia dan juga dalam puisi Persia. Dengan melihat sepintas paradigma yang terkait dengan jalan yang dipakai oleh penyair-filosof-mistikus untuk menangkap dan menggambarkan kebijaksanaan, hal ini akan terbukti.

Paradigma itu melibatkan subjek (*mawdhû'*), kesadaran (*idrâk*) dalam diri subjek itu dan juga yang berkaitan dengannya, dan kreativitas (*khallâqiyyah*). Transisi dari subjek (*al-maudhû'*) ke subjek yang mengetahui-menciptakan (*al-maudhû' al-mudrik al-khallâq*) menandai transformasi manusia sebagai subjek alami ke manusia sebagai subjek yang mengetahui dalam tahap pertama yang dalam hal ini pengetahuan mentransendensikan pengetahuan yang sederhana dan dimulailah perjalanan spiritual. Ini akhirnya membawa kepada kesatuan, ketika subjek yang mengetahui masuk ke alam kekuasaan (*jabarût*) dan Ilahi (*lâhût*), dan manusia memperoleh realitas (*haqîqah*) sesuatu dan menjadi subjek yang mengetahui-mencipta. Yang akhirnya tercipta adalah "puisi".

Menurut pendapat saya, karakter paling menonjol dari puisi Persia yang diakui dan diterima sebagai suatu kesatuan adalah perspektif eksistensialnya dalam kaitannya dengan hasil filsafat (khususnya filsafat non-Aristotelian, yang dipersamakan dengan filsafat Timur Ibn Sînâ, dan juga dengan filsafat Iluminasi Suhrawardî). Dari sudut pandang ini, hasil akhir filsafat, yakni kebijaksanaan, dapat dikomunikasikan hanya melalui medium puisi. Kebijaksanaan puitis murni, dengan demikian, menginformasikan kepada manusia—wali-filosof; penyair-wali; dan, puncaknya, hanya penyair—setiap sisi respons terhadap lingkungan: yang

jasmaniah dan yang ruhaniah, yang etis dan yang politis, yang religius dan yang duniawi. Persepsi tentang realitas yang terjadi dan proses historis dikonstruksi (seperti dalam *syi'r sakhtân* Persia) dalam bentuk metafisis—mungkin bentuk seni—yang secara sadar menggunakan metafora, simbol, mitos, nyanyian, dan legenda pada setiap tahapan. Akibatnya adalah bahwa kebijaksanaan Persia lebih bersifat puitis daripada filosofis, dan selalu lebih bersifat intuitif daripada diskursif. Dalam pandangan saya, ini jelas merupakan warisan dan pengaruh filsafat Iluminasi yang lebih populer.

Cara kebijaksanaan puitis Persia (atau kebijaksanaan *isyrâqî* puitis Persia) mengurai misteri-misteri alam sekalipun, misalnya, bukan dengan meneliti prinsip-prinsip fisika, seperti yang dilakukan oleh para pengikut Aristoteles, tetapi dengan memasuki dan menghayati alam metafisis dan mitos, arketip, mimpi, fantasi, dan sentimen. Tipe pengetahuan ini membentuk basis pandangan Suhrawardî tentang pengetahuan Iluminasionis dengan kehadiran.

Sinopsis tentang Pengetahuan Iluminasionis dengan Kehadiran[79]

Dalam pengantarnya pada *Hikmah Al-Isyrâq*, Suhrawardî membahas cara bagaimana landasan pengetahuan iluminasionis diperoleh olehnya sebagai berikut: "Aku, mula-mula, tidak memperoleh (filsafat Iluminasi) melalui berpikir, tetapi melalui sesuatu yang lain, aku mencari pembuktian-pembuktian lebih lanjut baginya".[80]

Maksudnya, prinsip-prinsip filsafat Iluminasi (serupa dengan visi yang pertama, dan dengan pengetahuan tentang keseluruhan), diperoleh Suhrawardî bukan melalui pemikiran dan spekulasi, melainkan melalui "sesuatu yang lain". Ini, seperti yang diceritakan Suhrawardî dan para komentatornya, Syahrazûrî (abad ke-7 H/ke-13 M), Quthb Al-Dîn Al-Syîrâzî (abad ke-8 H/ke-14 M) dan Harâwî (abad ke-11 H/ke-17 M), merupakan modus eksperiensial khusus untuk mencari pengetahuan yang dinamakan "visi Iluminasionis" (*al-musyâhadah al-isyrâqiyyah*).[81] Epistemologi dari tipe visi ini digarap secara sangat terperinci oleh Suhrawardî. Epis-

temologinya menjadi subjek pembahasan semua komentator setelah masa Suhrawardî dan dirumuskan serta dikaji kembali oleh salah seorang filosof Iluminasionis Muslim abad ke-20 terkemuka, Sayyid Muhammad Kâzhim 'Ashshâr, dalam studinya tentang prinsip dan argumen ontologis *Wahdah-i Wujûd wa Badâ'*.[82]

Teori pengetahuan Suhrawardî yang telah direkonstruksi itu terdiri atas pertimbangan-pertimbangan intuitif (*al-ahkâm al-hads*—yang menyerupai gagasan Aristotelian *agkhinoia*) dan apa yang dinilainya sebagai proses ganda visi-iluminasi (*al-musyâhadah wa al-isyrâq*), yang juga berfungsi sebagai landasan bagi rekonstruksi ilmu yang kuat dan sahih (*al-'ilm al-shahîh*). Aspek-aspek ini juga membentuk basis metodologi "ilmiah" (*al-tharîq al-'ulûm*) yang merupakan sari pati konsep Suhrawardî tentang pengetahuan dengan kehadiran. Pengalaman visioner, yang mengantarkan pada pengetahuan yang tidak diperoleh melalui proses berpikir (*fikr*), berlangsung dalam alam khusus yang disebut *mundus imaginalis* (*'alam mitsâl*). Pengalaman eksperiensial dalam alam imajiner (*khayâlî*) menentukan apakah sesuatu itu, yang akhirnya hanya dapat dikomunikasikan melalui bahasa yang tidak biasa, seperti bahasa puitis atau modus-modus simbolik metabahasa lainnya. Jadi puisi, yang mencakup metafisika metafor dan simbol, secara teoretis diberi status "yang paling sejati"

Suhrawardî menggunakan analogi kegemarannya untuk memaparkan pandangannya mengenai pengetahuan. Ia membandingkan pengamatan astronomis fisikal (*irsyâd jasmânî*) dengan pengamatan astronomis spiritual (*irsyâd rûhânî*) dan menyatakan bahwa jenis kepastian yang diamati dari dunia data indra (*al-mahsûsât*) dan yang diperoleh dari jalan mengamati atau "melihat" yang bukan-jasmani sama.[83] Ia menggunakan analogi ini dalam pelbagai bentuknya di banyak tempat dalam tulisannya, dan para komentatornya juga menggunakan analogi itu untuk menjelaskan dasar-dasar teori pengetahuan Iluminasionis.[84]

Mundus imaginalis, dalam suatu pengertian, adalah alam ontologis. Wujud-wujud dalam alam ini, meskipun memiliki sifat-sifat kategoris—dengan kata lain, "memiliki" waktu, ruang, relasi, kuali-

tas, kuantitas, dan sebagainya—bebas materi. Dalam teorinya tentang kategori-kategori, Suhrawardî menganggap substansi, kualitas, kuantitas, relasi, dan gerak dalam kaitannya dengan tingkat-tingkat intensitas sebagai proses-proses, bukan sebagai entitas-entitas ontik yang berbeda. Jadi, suatu wujud ideal, atau suatu wujud dalam pengertian *imaginalis*, mempunyai substansi yang biasanya digambarkan secara simbolis sebagai cahaya. Substansi ini berbeda dengan substansi wujud yang lain hanya dari segi tingkat intensitasnya. Ia berada dalam keadaan kontinu (*muttashil*): *pertama*, berkaitan dengan substansinya, atau monad-monad cahaya, dan, *kedua*, menjadi bagian dari kontinum itu, yang merupakan kosmos Iluminasionis. Wujud itu juga mempunyai bentuk, yang imajinal, atau ideal. Gerak adalah suatu kategori dan juga suatu sifat dari substansi. Entitas-entitas cahaya dalam alam ini bergerak, dan gerakan-gerakan mereka mempunyai hubungan dengan derajat-derajat intensitas, atau kecerahan mereka.

Yang memungkinkan murid mendapatkan pengetahuan tersebut adalah figur pembimbing dari alam ini yang mempunyai fungsi sama dengan *nous poietikos* Peripatetik. Sebagai contoh, jika Akal Aktif dalam kosmologi Ibn Sînâ bersifat tetap dan berbeda sekali dengan sembilan akal lain yang berderajat di atasnya, pembimbing dalam kosmos ini (*al-nûr al-isfahbad,* dalam *Al-Hikmah Al-Isyrâqiyyah*)—yang aktivitasnya setara dengan *dator spiritis* (*rawân bakhasy*) atau *dator scientiis* (*wâhib al-'ilm*) dan *dator formarum* (*wâhib al-shuwar*)—adalah entitas cahaya yang secara kontinu bergerak dan menyebarkan serta memancarkan esensinya. Esensi ini, yang merupakan suatu derajat intensitas cahaya, menyuburkan imajinasi wali-filosof dengan bentuk-bentuk imajinal.

Pengalaman visioner, yang memberikan pengetahuan dalam alam ini, disebabkan dan dikaitkan dengan bentuk-bentuk substansial-substansial (*al-shuwar al-jauhariyyah*) yang menerima bentuk-bentuk ideal atau imajinal. Mereka mungkin muncul dalam bentuk-bentuk berbeda, karena mereka dalam keadaan gerak transubstansial yang kontinu, meskipun mereka sebetulnya tidak berubah ketunggalannya. Jadi, visi tentang *Al-Isfahbad Al-Nâsût* mungkin tampak sebagai Jibril bagi seseorang sebagaimana

Surûsy bagi seorang yang lain, dan sebagainya. Fenomena ini bertindak sebagai suatu metafor bagi apa yang oleh kaum Peripatetik disebut "hubungan dengan Akal Aktif" (*al-ittihâd aw al-ittishâl bi al-'aql al-fa'âl*). Hasilnya sama: pengetahuan tentang yang gaib, yang mengantarkan kepada Iluminasi, berpuncak menjadi subjek yang mengetahui—mencipta (*al-maudhû 'al-mudrik al-khallâq*).

Kisah Aristoteles yang muncul ke hadapan Suhrawardî dalam mimpi adalah suatu alegori yang melalui penglihatan-mimpi itu Aristoteles menunjukkan pandangannya sendiri mengenai pengetahuan.[85] Kisah ini mempunyai sejumlah komponen khas yang mungkin dapat dianalisis secara ringkas sebagai berikut. *Pertama*, dalam visi itu, yang merupakan suatu keadaan yang disertai dengan kesenangan yang melimpah (*ladzdzah*), kilat (*barq*) dan cahaya gemerlap, yang dinyatakan sebagai salah satu tahap perantara dalam pengalaman visioner Iluminasionis,[86] Aristoteles, "guru filsafat" dan "orang yang mendapat bantuan ruh", muncul ke hadapan Suhrawardî, yang melontarkan pertanyaan berkenaan dengan pengetahuan (*mas'alah al-'ilm*), bagaimana ia diperoleh, dari apa dijadikan dan bagaimana dikenal. Jawaban Arsitoteles adalah: "kembalilah kepada jiwa (atau diri) Anda".[87] Pengetahuan tentang diri sendiri adalah unsur mendasar dari teori pengetahuan Iluminasionis. Pengetahuan sebagai persepsi (*idrâk*) jiwa adalah esensial dan berdiri sendiri, karena seorang individu sadar akan esensinya melalui esensi itu sendiri.[88] Kesadaran-diri dan konsep "Aku"—diri-sebagai-diri, atau kediriannya—adalah dasar-dasar pijakan pengetahuan. Yang akhirnya diperoleh melalui kesadaran awal akan esensi diri seseorang adalah jalan pengetahuan,[89] yang disebut "pengetahuan dengan kehadiran dan penglihatan (*al-'ilm al-hudhûrî al-syuhûdî*). Bagi Suhrawardî, ini merupakan tingkat pengetahuan yang lebih tinggi daripada pengetahuan yang diperoleh oleh para filosof Peripatetik, yang bertumpu pada kesatuan dengan Akal Aktif.[90]

Tentang pandangannya mengenai landasan-landasan pengetahuan, Suhrawardî menulis: "Jika sesuatu dapat dilihat, seseorang tidak perlu mencari definisinya (*man syâhadahu [al-syai'] istaghnâ*

'an al-ta'rîf)", dan karenanya "bentuk sesuatu dalam pikiran sama dengan bentuknya dalam persepsi-indra" (*shûratuhu fî al-'aql ka-shûratihî fî al-hiss*).[91] Pandangan tentang pengetahuan seperti ini merupakan prinsip dasar "filsafat Iluminasi".[92]

Metode Iluminasionis dalam memperoleh pengetahuan melalui modus khusus persepsi yang didasarkan pada pengetahuan intuitif dikatakan lebih tinggi dan lebih mendasar daripada pengetahuan predikatif, karena subjek mempunyai pengetahuan langsung tentang objek tanpa membutuhkan perantaraan.[93] Pandangannya didasarkan pada kesatuan antara objek dan subjek melalui "gagasan" tentang objek yang diperoleh dalam kesadaran subjek. Jadi, pengalaman langsung subjek akan "kehadiran" objek menentukan keabsahan pengetahuan itu sendiri, dan pengalaman akan sesuatu seperti Tuhan, diri, entitas yang terpisah, dan sebagainya, sama dengan pengetahuan tentang sesuatu itu.

Salah satu pernyataan terpenting yang dibuat oleh Suhrawardî tentang masalah ini adalah penegasannya tentang korespondensi utuh antara gagasan yang diperoleh dalam diri subjek dan objeknya. Dalam pandangannya, hanya korespondensi seperti itulah yang memperlihatkan bahwa pengetahuan tentang sesuatu sebagaimana adanya telah diperoleh.[94] Ini berarti bahwa, untuk memperoleh pengetahuan, sejenis "kesatuan" antara subjek dan objek harus ditetapkan, dan kesadaran psikologis subjek adalah faktor yang menentukan dalam membangun kesatuan ini. Bagi kaum Peripatetik, pengetahuan pada dasarnya ditetapkan oleh sejenis "kemanunggalan" (*ittihâd*) atau "hubungan" (*ittishâl*) dengan Akal Aktif setelah pemisahan atau perceraian (*infishâl*) awal. Suhrawardî menentang sengit gagasan perceraian itu, seraya berpendapat bahwa kesatuan objek dan subjek diperoleh dan dicapai oleh "orang yang mengetahui" melalui tindakan realisasi-diri, dan bahwa kesatuan ini dapat terjadi karena tidak ada perceraian dalam realitas, tetapi hanya gradasi-gradasi penampakan esensi.

Suhrawardî menyinggung dalam sejumlah karyanya "pertimbangan-pertimbangan intuisi" (*ahkâm al-hads, hukm al-hads*) yang digunakan sebagai bentuk-bentuk absah dari pengambilan kesimpulan.[95] Dalam segala hal, keabsahan pertimbangan intuisi tak

perlu dipertanyakan dan diberi peringkat demonstrasi, demikian juga dengan pertimbangan intuitif, yang menjadikan demonstrasi tidak lagi diperlukan.[96] Intuisi, dalam pengertian yang dipakai oleh Suhrawardî di sini, kemungkinan besar merupakan pengembangluasan dari "kesadaran kilat" (*agkhinoia*) Aristotelian,[97] tetapi Suhrawardî memasukkan tipe khusus penyimpulan ini ke dalam epistemologinya. Dengan menggunakan terminologi teknis Peripatetik yang telah dimodifikasi, ia mengidentifikasi intuisi pertama-tama sebagai suatu aktivitas "akal habitual" (*'aql bi al-malakah*)[98] dan kedua sebagai aktivitas "akal suci" (*al-'aql al-quds*);[99] tetapi ia menganggap tindakan terpenting dari intuisi sebagai kemampuan subjek dalam menangkap secara cepat sebagian besar intelijibel (*ma'qulât*) tanpa bantuan seorang guru.[100] Dalam kasus semacam itu, intuisi memahami term tengah (*al-hadd al-ausath*) suatu silogisme, yang serupa dengan pemahaman (langsung) akan definisi esensialis—pendeknya, esensi dari sesuatu itu.

Proses ganda visi-iluminasi (*musyâhadah-isyrâq*) terjadi dan berlangsung pada setiap tingkat realitas, demikian kata Suhrawardî. Proses ini bermula pada tingkat manusia, dalam persepsi-indra lahir, sebagai penglihatan (*ibshâr*). Mata (*al-bâshar*, atau subjek yang melihat, *al-bâshir*), ketika dapat melihat, menangkap suatu objek (*al-mubshar*) bilamana objek itu disinari (*mustanîr*) matahari di langit.[101] Pada tingkat kosmik, setiap cahaya abstrak melihat cahaya-cahaya yang mempunyai peringkat di atasnya, sedangkan pada saat visi itu terjadi, cahaya-cahaya yang lebih tinggi menyinari cahaya-cahaya yang berderajat lebih rendah. Cahaya dari segala cahaya (*nûr al-anwâr*) menyinari segala sesuatu, dan Matahari Langit, "*Hûraksy* Agung", memungkinkan visi itu berlangsung. Singkatnya, pengetahuan diperoleh melalui aktivitas ganda visi-iluminasi, dan daya dorong yang mendasari bekerjanya prinsip ini adalah kesadaran-diri. Jadi, setiap wujud dapat mengenal dan mengetahui derajat kesempurnaannya sendiri, suatu tindakan mengetahui-diri yang mendorong hasrat (*syauq*) untuk melihat wujud langsung di atasnya dalam kesempurnaan, dan tindakan melihat ini kemudian memicu proses Iluminasi.[102] Melalui proses

Iluminasi, cahaya mengalir dari sumbernya yang tertinggi hingga unsur-unsur terbawah.[103]

Iluminasi juga prinsip yang dengannya gerak langit diatur dan dikendalikan.[104] Iluminasi dipancarkan oleh Cahaya dari segala cahaya ke tingkat manusia melalui prinsip-prinsip perantara tertentu. Yaitu, "cahaya-cahaya yang mengendalikan" (*al-anwâr al-qâhirah*) dan "cahaya-cahaya yang mengatur" (*al-anwâr al-mudabbirah*).[105] Di antara yang terakhir ini, cahaya-cahaya prinsipal yang secara langsung memengaruhi jiwa manusia adalah cahaya-cahaya *isfahbad*.[106]

Cahaya dari segala cahaya mengendalikan segala sesuatu.[107] Cahaya itu dengan sendirinya adalah yang paling terang, dan karena itu ia merupakan wujud yang paling sadar-diri dalam Alam Semesta.[108] Semua cahaya abstrak disinari langsung oleh Sumber Cahaya, yang kecerahan (*nûriyyah*), Esensi (*dzât*) dan kekuatannya satu dan sama.[109] Sumber Cahaya beremanasi diri (*fayyâdh bi al-dzât*), dan Sifat-Sifat dan Esensinya satu.[110] Ketika "iluminasi-iluminasi langit" (*al-isyrâqât al-'ulwiyyah*) mencapai jiwa manusia melalui campur tangan cahaya-cahaya *isfahbad*, semua pengetahuan diberikan kepada seseorang. Momen-momen tersebut adalah visi-visi dalam cahaya-cahaya apokaliptik itu (*al-anwâr al-sânih̲ah*), yang merupakan landasan bagi pengalaman visioner, dan sarana untuk memperoleh pengetahuan-tak terbatas.[111] Jiwa-jiwa manusia yang mengalami cahaya apokaliptik itu disebut "jiwa-jiwa yang terpisah dari materi" (*al-nufûs al-mujarradah*), karena jiwa-jiwa itu telah terbebas dari ikatan-ikatan fisik tubuh. Mereka memperoleh "gagasan tentang Cahaya Tuhan" (*mitsâl min nûr Allâh*), yang ditanamkan oleh daya imajinasi pada "lembaran *sensus communis*" (*lauh̲ al-h̲iss al-musytarak*). Melalui gagasan ini, mereka mendapatkan kontrol atas "cahaya kreatif" (*al-nûr al-khâlîq*) yang akhirnya memberikan kepada mereka kekuatan untuk mengetahui. Momen iluminasi, yang dialami oleh Persaudaraan Terpisah dari Materi (*ikhwân al-tajrîd*)[112] dan Guru-guru Visi (*ash̲âb al-musyâhadah*),[113] digambarkan oleh Suhrawardî sebagai pengalaman bertahap tentang "cahaya" dalam lima belas tahapan, yang dimulai dengan pengalaman tentang "cahaya kilat yang me-

nyenangkan" (*al-nûr al-bârîq al-ladzîdz*) dan berakhir dengan pengalaman tentang cahaya yang begitu kuat sehingga dapat melepaskan tubuh dari sendi-sendinya.[114]

Teori Suhrawardî tentang visi berlaku pada fisika dan juga metafisika. Analisis teori dimulai dengan pembahasan tentang visi eksternal (*ibshâr*), yang disebut "visi, atau melihat, melalui indra-indra lahir" (*musyâhadah bi al-hiss al-zhâhir*). Dalam fisika, Suhrawardî menolak kejasmaniahan sinar-sinar (*jismiyyah al-syu'â'*)[115] dan pandangan yang menganggap sinar sebagai warna-warna (*launiyyat al-syu'â'*).[116] Kemudian, ia menolak teori visi lahir yang berpendapat bahwa "visi (*ibshâr*) berlangsung semata karena sinar-sinar meninggalkan mata dan menemui (*yulâqî*) objek-objek penglihatan".[117] Suhrawardî juga tidak menerima pandangan bahwa tindakan melihat (*ru'yâ*) berlangsung ketika bentuk sesuatu (*shûrah al-syai'*) tercetak pada "cairan bening" (*al-ruthûbah al-jalîdiyyah*).[118]

Bagi Suhrawardî, fakta bahwa visi itu tidak mempunyai keluasan temporal, dan bahwa tidak perlu ada hubungan material (*râbithah*) antara yang melihat dan yang dilihat, berarti bahwa penglihatan atau visi ada sebelum pemikiran dan lebih unggul atasnya. Ini karena pemerian sifat-sifat esensial, genus, dan diferensia memerlukan waktu. Konstruksi silogisme dialektis dan induktif juga membutuhkan waktu. Tetapi, visi berlangsung dalam sesaat nirwaktu (*ân*), dan ini adalah "momen" Iluminasi.

Teori tentang visi, sebagaimana yang dikembangkan oleh Suhrawardî dan digambarkan dalam metafisika filsafat Iluminasi, adalah penerapan dari teori umumnya tentang pengetahuan. Suhrawardî menyatakan kembali kesimpulan-kesimpulan yang dicapai dalam teori fisikanya: Teorema: (Tentang Visi) Anda kini telah mengetahui bahwa penglihatan bukanlah tercetaknya bentuk objek pada mata, dan juga bukan sesuatu yang keluar dari mata. Oleh karena itu, penglihatan hanya dapat berlangsung ketika objek cemerlang (*al-mustanîr*) bertemu dengan (*muqâbalah*) mata yang sehat.[119]

Jadi, visi lahir berlangsung sesuai dengan teori umum Suhrawardî tentang pengetahuan, yaitu bahwa subjek (mata yang jernih)

dan objek (sesuatu yang cemerlang) keduanya hadir dan sama-sama membutuhkan tindakan visi.[120] Agar tindakan visi itu terwujud, syarat-syarat berikut harus dipenuhi: (1) kehadiran cahaya disebabkan oleh pemancaran Cahaya dari segala cahaya, (2) ketiadaan penghalang atau "tabir" (*hijâb*) antara subjek dan objek,[121] dan (3) Iluminasi pada subjek dan juga objek. Mekanisme yang memungkinkan subjek teriluminasi adalah hal yang rumit dan pelik, dan melibatkan aktivitas tertentu fakultas imajinasi. Ketika suatu objek dilihat, subjek bertindak dalam dua cara: dengan tindakan visi dan tindakan Iluminasi. Jadi, visi-iluminasi diaktualisasikan ketika tidak ada rintangan yang menghalangi subjek dan objek.

Ringkasnya, salah satu landasan filsafat Iluminasi adalah bahwa hukum-hukum yang mengatur penglihatan dan visi didasarkan pada kaidah yang sama, yang terdiri dari eksistensi cahaya, tindakan visi, dan tindakan iluminasi. Jadi, dalam filsafat Iluminasi Suhrawardî, cahaya, iluminasi, penglihatan, visi, tindakan-tindakan kreatif—dan dengan keluasan semua hal—dapat dijelaskan melalui eksistensi cahaya yang dipancarkan oleh Cahaya dari segala cahaya.[]

29 Tradisi Iluminasionis



Hossein Ziai

Para orientalis dan sejarahwan filsafat Arab dan Persia, dalam banyak hal, telah mengabaikan sebagian besar khazanah kesarjanaan mengenai sisi sistematik dalam filsafat Islam pasca-Avicenna. Tradisi Iluminasionis, yang dibangun oleh Suhrawardî pada abad ke-6 H/ke-12 M, menggambarkan perkembangan penting dalam filsafat Islam setelah masa Avicenna (Ibn Sînâ). Namun, periode sejak Ibn Sînâ meninggal pada 429 H/1037 M hingga Ibn Rusyd (Averroes) pada 595 H/1198 M diwarnai dengan tiga tipe sikap dan gaya filosofis khas yang terlihat dalam teks-teks berbahasa Arab dan, dalam beberapa hal, Persia. Setiap "aliran" atau tradisi pemikiran filsafat ini cenderung dinisbahkan pada tokoh yang dianggap sebagai pendirinya atau sarjana lain yang menggambarkan sikap filosofis itu. Ketiga tradisi itu adalah sebagai berikut.

Pertama, aliran atau mazhab Peripatetik. Meskipun sepanjang periode awal filsafat Islam mereka dikenal telah mengikuti teks-teks dan ajaran-ajaran Aristoteles, setelah abad ke-5 H/ke-11 M mazhab Peripatetik dikaitkan, umumnya, dengan Ibn Sînâ dan para pengikutnya. Tradisi ini dicirikan oleh struktur, terminologi teknis, dan pendekatan filosofis terhadap teks-teks Aristotelian sebagaimana yang disajikan dalam karya-karya utama Ibn Sînâ seperti *Syifâ'*. Studi logika, misalnya, dibagi berdasarkan buku-buku karya

Aristoteles *Organon*; fisika sesuai dengan buku-buku, bab-bab, dan pokok persoalan dalam *Physics*; dan demikian pula halnya dalam metafisika. Mazhab Peripatetik filsafat Islam berlanjut dalam tulisan-tulisan filsafat para murid Ibn Sînâ, seperti Bahmanyâr dan Abû Al-'Abbâs Al-Laukârî; dalam berbagai komentar (*syarḥ*) Arab dan Persia serta penafsiran (*ḥâsyiyah*) atas dua karya besar Ibn Sînâ, *Syifâ'* dan *Isyârât*; dan dalam monograf-monograf tentang masalah-masalah khusus yang berkenaan dengan pandangan dan persoalan Peripatetik. Masalah-masalah filsafat mazhab ini yang menjadi dasar filsafat Peripatetik Islam, ringkasnya, adalah: pandangan ontologis tentang keutamaan wujud, prioritas epistemologis yang diberikan pada pengetahuan perolehan, pengetahuan Wujud Niscaya tentang hal-hal universal, bukan hal-hal partikular, dan pandangan eskatologis tentang kekekalan jiwa (ruh).

Kedua, tradisi Averrois. Walaupun Averroes adalah komentator utama atas teks-teks Aristotelian, ternyata ia tidak atau sedikit mempunyai pengaruh pada pemikiran filsafat pasca-Ibn Sînân dalam Islam. Dampak Aristotelianisme Arabnya terutama terbatas di Barat Latin. Hampir setiap aspek pemikiran filosofis Averroes, dari logika hingga filsafat politik, telah dikaji dan diteliti secara terperinci. Sebagian besar karyanya, beberapa di antaranya hanya ada dalam versi Latin atau Ibrani berupa ringkasan, atau terjemahan, juga telah disunting.

Ketiga, tradisi Iluminasionis. Untuk mengetahui bagaimana perkembangan filsafat di Dunia Islam, khususnya di Iran, perlu sekali kita mengkaji dan menyelidiki tradisi Iluminasi Suhrawardî abad ke-6 H/ke-12 M dan setelahnya. Bidang filsafat Islam ini, yang lama sekali diabaikan di Barat, mempunyai pengaruh luas dan penting bukan hanya dalam pemikiran filosofis Islam *per se*, melainkan juga dalam bidang-bidang pemikiran dan aktivitas kreatif lain, termasuk mistisisme spekulatif (*'irfân*) dan puisi.

Harus dicatat pula bahwa ketiga mazhab dan tradisi itu bertahan hidup dengan baik setelah abad ke-6 H/ke-12 M, dan bahwa tradisi Peripatetik dan Iluminasionis bangkit kembali pada abad ke-10 H/16 M ketika tulisan dan ajaran filsafat banyak

pemikir melahirkan sintesis baru lainnya dalam filsafat Islam yang dikenal sebagai mazhab Ishfahân.

Bab ini akan mengkaji tradisi filsafat Iluminasi setelah Suhrawardî dan membahas detail-detail terpilih dari dua tren paling dominannya, yang terpusat terutama pada periode abad ke-7 H/ke-13 M. Para pemikir periode lainnya yang dianggap sebagai kaum Iluminasionis atau cenderung pada pandangan filsafat Iluminasionis dalam tulisan-tulisan mereka juga akan disinggung.

Filsafat Iluminasi lahir sebagai reaksi terhadap aspek-aspek tertentu dalam teks-teks filsafat Islam, yang sebagian besar di antaranya terkait dengan korpus Avicennan. Walaupun barangkali Ibn Sînâ betul-betul bermaksud menyusun filsafat "Timur" yang berbeda serta khas—yang disebutkan olehnya dalam karyanya, *Manthiq Al-Masyriqiyyîn*—ia sama sekali tidak mengembangkan secara sistematis dan tidak mengonstruksi sistem filsafat yang berbeda dengan karya monumentalnya yang didominasi oleh pola pemikiran Aristotelian, *Syifa'*. Semua karyanya mencerminkan struktur baku, terminologi, dan tujuan filsafat Peripatetik.

Sejumlah pemikir sebelum Suhrawardî telah menyusun karya-karya yang memasukkan prinsip-prinsip yang berbeda, kadang-kadang anti-Aristotelian. Yang termasyhur di antaranya adalah filosof Hibah Allâh Abû Al-Barakât Al-Baghdâdî. Dalam karya besarnya, yakni ensiklopedi filosofis anti-Aristotelian abad ke-6 H/ke-12 M, *Al-Mu'tabar'*, Al-Baghdâdî mengembangkan struktur alternatif bagi suatu landasan filsafat, khususnya epistemologi. Seperti ditunjukkan oleh Solomon Pines dalam studi-studi cermatnya, Al-Baghdâdî juga membahas masalah-masalah tertentu dalam fisika dari sudut pandang non-Aristotelian yang benar-benar berbeda.[1] Tujuan Al-Baghdâdî bukan hendak menolak filsafat Avicennan, bukan pula untuk membuktikan kerancuannya, sebagaimana diisyaratkan dalam polemik Al-Ghazâlî, tetapi untuk meningkatkan struktur yang ada dan meluruskan kerancuan-kerancuan metafisis dan logis dalam teks-teks terdahulu. *Al-Mu'tabar* adalah bukti pertama dari tren non-Aristotelian dalam filsafat Islam yang kemudian disistematisasikan oleh Suhrawardî dalam rekonstruksi filsafat Iluminasi. Teks tiga bagian Al-

Baghdâdî—yang terdiri dari logika, fisika, metafisika—berbeda dengan *Syifa'* karya Avicenna, baik dalam struktur maupun dalam metode. Baik Suhrawardî maupun Al-Baghdâdî mendasarkan gagasan-gagasan filosofis konstruktivis mereka pada landasan yang sama—yaitu gagasan tentang intuisi primer subjek yang mengetahui yang pemahaman langsungnya tentang totalitas eksistensi, waktu dan ruang, dan gagasan tentang keseluruhan sebagai objek yang tersusun-sendiri, yang secara inheren tampak jelas dan dapat diketahui, menentukan baik pengetahuan maupun wujud.

Fakta bahwa Abu Al-Barakât Al-Baghdâdî merupakan salah seorang dari sedikit filosof yang disebutkan Suhrawardî dalam karya-karyanya ketika menyebut masalah-masalah filosofis tertentu, adalah indikasi mengenai pengaruh *Al-Mu'tabar* pada filsafat Iluminasi. Juga, Suhrawardî mendukung pandangan Platonis Al-Baghdâdî. Mengenai persoalan penting tentang landasan filsafat, baik Suhrawardî maupun Al-Baghdâdî mengambil pendirian intuisionis, yang mensyaratkan bahwa intuisi primer harus menjadi "langkah pertama" dalam konstruksi filsafat. Struktur *Al-Mu'tabar* juga tecermin dalam karya-karya filsafat Suhrawardî. Oleh karena itu, Al-Baghdâdî harus dianggap sebagai sumber awal penting bagi berbagai argumen non-Peripatetik Suhrawardî.

Terakhir, karya-karya antifilsafat teolog terkenal Abû Ḥâmid Al-Ghazâlî—khususnya *Tahâfut Al-Falâsifah*—dikenal akrab juga oleh Suhrawardî. Sebagian istilah yang dipergunakan Al-Ghazâlî, khususnya dalam *Misykât Al-Anwâr*-nya, adalah istilah-istilah yang kemudian dimodifikasi dan dipakai oleh Suhrawardî dalam *Ḥikmah Al-Isyrâq*. Namun, tujuan polemik Al-Ghazâlî harus dibedakan dengan tujuan filsafat Suhrawardî. Kendatipun ada sejumlah kemiripan dalam terminologi, filsafat Iluminasi tidak boleh dianggap sebagai akibat dari polemik teologis, yang muatannya pada dasarnya bersifat antifilsafat. Sebaliknya, secara mendasar, tujuan pemikiran Iluminasionis bersifat filosofis: *pertama*, untuk menunjukkan kesenjangan logis dalam sistem Peripatetik dan, *kedua*, untuk merekonstruksi struktur filsafat

yang lebih konsisten dan holistik dengan mengukuhkan landasan, metode, dan argumennya. Namun, tujuan Al-Ghazâlî bukan untuk membangun sistem filsafat yang lebih baik, tetapi menolak basis filsafat. Dalam menunjang perbedaan ini, tak seorang komentator penting filsafat Iluminasi pun menyebut karya-karya Al-Ghazâlî sebagai sumber langsung bagi metodologi atau teknik-teknik formal Iluminasionis meskipun mereka sadar betul akan pengaruh luas teks-teks Al-Ghazâlî, seperti *Misykât Al-Anwâr*, *Tahâfut Al-Falâsifah*, dan *Maqashid Al-Falâsifah*.

Di samping mazhab Peripatetik, tradisi Iluminasionis adalah satu-satunya mazhab sistematis dalam filsafat Islam yang terus dikaji sebagai sistem pemikiran yang utuh hingga sekarang. Sebutan "Iluminasionis" (*isyrâqî*) masih dipakai khususnya di Iran, untuk mencirikan metode dan pandangan filosofis para pemikir individual. Seperti dikemukakan dalam bab sebelumnya, filsafat Iluminasi Suhrawardî secara fundamental berbeda dengan filsafat Peripatetik Islam berkenaan dengan landasan-landasan logis epistemologinya dan sistem rekonstruksi metafisisnya. Filsafat Iluminasi terus berkesinambungan setelah masa Suhrawardî, terutama dalam bentuk beberapa komentar utama atas teks-teks Iluminasionis pada abad ke-7 H/ke-13 M, meskipun tidak terbatas pada teks-teks tersebut.

Para Komentator Filsafat Iluminasi Suhrawardî

Di antara tokoh-tokoh utama dalam tradisi filsafat Iluminasi, sebagian disebut kaum Iluminasionis, sebagian lainnya secara samar dipengaruhi oleh pemikiran Suhrawardî. Para pemikir paling awal yang dikenal karena pandangan Iluminasionisnya adalah sarjana-sarjana abad ke-7 H/ke-13 M, yang semuanya menulis komentar atas teks-teks Suhrawardî dan juga menyusun risalah filosofis lepas yang berisi pandangan Iluminasionis tertentu: Syams Al-Dîn Muhammad Al-Syahrazûrî[2] dan Sa'd ibn Manshûr ibn Kammûnah[3] (yang keduanya disebut "Iluminasionis") dan Quthb Al-Dîn Al-Syîrâzî.[4] Komentar-komentar lainnya atas teks-teks Suhrawardî disusun pada masa kemudian, yang terpenting di antaranya adalah karya-karya abad ke-10 H/ke-16 M oleh Jalâl

Al-Dîn Al-Dawânî[5] dan tulisan-tulisan abad ke-11 H/ke-17 M Muhammad Syarîf Nizhâm Al-Dîn Al-Harawî.[6] Para komentator utama dan karya-karya mereka adalah sebagai berikut.

Syams Al-Dîn Muhammad Syahrazûrî, *Al-Isyrâqî*, maksudnya "Iluminasionis" (w. setelah 688 H/1288 M) adalah penulis sejarah filsafat *Nuzhah Al-Arwâh wa Raudhâh Al-Afrâh* yang terkenal, selain juga penulis komentar penting pertama atas karya Suhrawardî, *Hikmah Al-Isyrâq* dan *Al-Talwîhat*. Di antara semua komentator, Syahrazûrî adalah yang paling setia pada konsepsi orisinal dan metodologi konstruktivis filosofis dalam filsafat Iluminasi Suhrawardî. Karya filsafatnya yang independen, *Al-Syâjarah Al-Ilâhiyyah*, akan ditelaah di belakang untuk memperlihatkan konsep, metode, dan struktur Iluminasionis karya ini.

Sa'd ibn Manshûr ibn Kammûnah (w. 683 H/1284 M) membuat sebuah komentar penting atas *Al-Talwîhât*, yang menjadi buku pegangan di kalangan para filosof Iluminasionis di Iran. Barangkali, dampak paling penting dari filsafat Iluminasi tampak dalam karya filsafat Ibn Kammûnah, *Al-Jadîd fî Al-Hikmah* (*Novum Organum*). Saya telah menjejaki upaya sungguh-sungguh dalam buku ini agar dapat mengurai lebih jauh prinsip-prinsip filosofis anti-Aristotelian tertentu yang berawal dengan filsafat Iluminasi. Ciri-ciri menonjol *Syarh Al-Talwîhât*-nya akan diuraikan secara ringkas di sini.

Quthb Al-Dîn Syîrâzî (w. 710 H/1311 M) adalah penulis komentar atas filsafat Iluminasi yang termasyhur, dan juga pengarang *Durrah Al-Tâj* yang berbentuk ensiklopedi berjilid-jilid. Meskipun demikian, setelah penelitian yang cermat, ternyata karya-karya Syîrâzî ini banyak meminjam dari karya Syahrazûrî yang sebelumnya kurang dikenal. Syîrâzî adalah figur yang lebih dikenal dalam filsafat Islam daripada Syahrazûrî karena merupakan salah seorang filosof pasca-Suhrawardî di Iran yang pertama kali berhasil menyintesiskan filsafat Ibn Sînâ dan filsafat Iluminasi Suhrawardî dengan "gnosis" *wahdah al-wujûd* Ibn 'Arabî dalam sebuah karya lepas berbahasa Persia yang koheren, dan mudah diakses. *Durrah Al-Tâj* menandai permulaan karya-karya filsafat yang di dalamnya metodologi dan metafisika Avicenna di-

selaraskan dengan teori visi dan iluminasi (epistemologi dan psikologi) dalam filsafat Iluminasi. Dalam *Durrah Al-Tâj* pula, doktrin Iluminasionis mengenai alam ontologis keempat, *mundus imaginalis*, yang diterima sepenuhnya terpadu dalam sistem kosmologis yang sudah direkonstruksi. Karya ini juga merupakan teks filsafat Persia pertama yang menerima doktrin psikologis Suhrawardî tentang pengetahuan oleh, dan tentang, "Aku" yang sadar-diri dan terpisah—yang digeneralisasi sebagai "Ke-aku-dia-engkau-an" (*manî, tu'î, û'î*)—sebagai prinsip primer dalam epistemologi dan pembuktian alternatif mengenai kenabian. Satu-satunya epistemologi lain yang membahas diri dalam cara ini adalah teori Peripatetik tentang akal suci dan hubungannya dengan Akal Aktif. Karya Syîrâzî juga mengulas kebangkitan jiwa sesudah mati dan metempsikosis (*tanâsukh*) dalam interpretasi Iluminasionis penulisnya mengenai gnosis (*'irfân*).[7] Namun, dalam pandangan saya, pengelompokan baru gagasan-gagasan dalam filsafat Islam ini hanyalah segi populer teori itu, dan menunjukkan tren yang berpuncak pada Mullâ Shadrâ abad ke-11 H/ke-17 M. Warisan Iluminasionis yang lebih murni filosofis dan teoretis terus berlanjut dalam teks-teks yang kurang dikenal luas, seperti karya-karya Ibn Kammûnah, yang nanti juga akan dibahas secara terperinci dalam bab ini.

Komentar Abad Pertengahan yang paling belakangan atas teks-teks Suhrawardî disusun oleh Muhammad Syarîf Nizhâm Al-Dîn Al-Harawî, pengarang komentar dan terjemahan Persia terpenting dari *Hikmah Al-Isyrâq*. Karya Harawî, yang disusun pada 1008 H/1600 M, berisi terjemahan dan komentar atas "Pengantar" Suhrawardî dan mayoritas dari bagian dua *(al-qism al-tsânî) Hikmah Al-Isyrâq*.[8] Salah satu ciri penting komentar Harawî adalah usahanya untuk membandingkan prinsip-prinsip Iluminasionis dengan sistem Advaita dalam filsafat India.

Anwâriyyah adalah satu-satunya terjemahan dan komentar Persia atas karya Suhrawardî *Hikmah Al-Isyrâq* yang diketahui masih terselamatkan meskipun karya-karya lain telah disusun dan boleh jadi ditemukan melalui penelitian lebih jauh terhadap kumpulan manuskrip. Penulisnya mungkin adalah seorang sufi

Chistiyyah India yang juga menyusun sebuah karya Iluminasionis lepas dalam bahasa Persia berjudul *Sirâj Al-Hikmah*.[9] *Anwâriyyah* terdiri atas terjemahan dan komentar berbahasa Persia dari pasal-pasal pilihan dalam bagian kedua teks berbahasa Arab Suhrawardî tentang metafisika, kosmologi, dan penjelasan-penjelasan Iluminasionis mengenai pengalaman visioner. Karya itu bertipe tren pertama dalam interpretasi Iluminasionis pasca-Suhrawardîan (oleh Syahrazûrî), dan juga merupakan indikasi tentang kurangnya minat yang lazim dalam periode ini pada logika dan metodologi filsafat. Karya itu juga menekankan segi fantastis filsafat Iluminasi dan banyak menggunakan komentar Quthb Al-Dîn yang lebih awal, tetapi banyak menambahkan contoh yang diambil dari sumber-sumber mistik populer, khususnya *Matsnawî*, karya Jalâl Al-Dîn Rûmî (604-672 H/1206-1274 M). Karya Harawî juga menarik bagi studi perbandingan mistisisme dan karena upaya tuntasnya dalam interpretasi mistik atas teks Suhrawardî yang tidak selalu dimaksudkan Suhrawardî begitu. Sering kali, ketika mengomentari suatu pasal, Harawî menambahkan "dan ini sesuai dengan pandangan-pandangan yang dianut para guru sufi" atau "argumen ini mendukung pandangan-pandangan gnostik". Komentar-komentar tersebut amat berharga dalam melukiskan bagaimana para sufi menggunakan prioritas modus pengalaman epistemologis Iluminasionis dalam mencari pengetahuan.

Akhirnya, *Anwâriyyah* secara khusus juga menarik minat untuk memahami bagaimana kaum Muslim abad ke-10 H/ke-16 M di India melihat pandangan-pandangan Hindu yang menonjol tentang mistisisme. Dalam sejumlah paragraf, penulis mencoba membandingkan pandangan-pandangan Iluminasionis dengan pandangan-pandangan sistem Advaita India, demikian dia menyebutnya. Contohnya ketika ia membandingkan kosmologi Iluminasionis, terutama *mundus imaginalis*, dengan empat pembagian Sansekerta, *andaja, arayuta, udbhija,* dan *khanija*, dan pembahasan Suhrawardî tentang waktu yang kekal dengan gagasan India tentang *Yuga*.[10] Karya ini juga sarat kata pujian kepada "orang suci India dan kaum Brahmin", yang, katanya, banyak dirujuk oleh penulis dalam masalah yang berkaitan dengan persoalan filosofis dan mistik.

Filosof Iluminasionis Lainnya

Banyak penulis lain dikenal karena telah memasukkan prinsip-prinsip Iluminasionis tertentu dalam karya-karya mereka, tetapi kurang layak untuk disebut sebagai kaum Iluminasionis sejati. Berikut ini adalah daftar para pemikir terpilih yang dimaksud.

Nashîr Al-Dîn Al-Thûsî (w. 672 H/1274 M) adalah filosof, astronom, matematikawan, dan negarawan terkenal yang komentarnya atas karya Avicenna, *Al-Isyârât wa Al-Tanbîhât*, menjadi salah satu buku pegangan standar bagi studi atas filsafat Peripatetik Ibn Sînâ. Bergenerasi-generasi filosof di Persia belajar dan mengkaji intisari ajaran Ibn Sînâ melalui komentar ini. Namun, prioritas epistemologis yang diberikan Thûsî kepada pengetahuan dengan kehadiran tidak menggolongkannya sebagai seorang Peripatetik Muslim sejati. Namun, karena pengaruh Thûsî pada hampir seluruh penulis Syi'ah terkemudian, sifat Iluminasionisnya tentu saja tidak boleh diabaikan.

Muhammad ibn Zayn Al-Dîn ibn Ibrâhîm Ahsâ'î (w. setelah 878 H/1479 M), yang dikenal dengan Ibn Abî Jumhûr Isyrâqî Ahsâ'î, adalah salah satu figur yang saya sebut sebagai pemikir "isyrâqî tengah".

Qâdhî Jalâl Al-Dîn Muhammad ibn Sa'd Al-Dîn Dawânî (w. 908 H/1501 M) adalah pengarang karya terkenal mengenai etika berjudul *Akhlâq-i Jalâlî*, dan memegang jabatan wazir di bawah penguasa Persia barat laut Aqquyünlü. Komentarnya atas karya Suhrawardî, *Hayâkil Al-Nûr*, yang berjudul *Syawâkil Al-Hûr fî Syarh Hayâkil Al-Nûr*, cukup terkenal, meskipun tidak dipublikasikan. Karya itu termasuk dalam kategori filsafat sinkretis populer, yang mempunyai pengaruh kuat pada generasi pemikir sesudahnya di Persia dan penting dalam membentuk pandangan dunia Syi'ah yang berlanjut terus hingga sekarang.[11]

Ghiyâts Al-Dîn Manshûr Dasytakî (w. 948 H/1541 M), juga menulis komentar atas *Hayâkil Al-Nûr*, yang berjudul *Isyrâq Hayâkil Al-Nûr li Kasyf Zhulumât Syawâkil Al-Ghurûr*. Ini bukanlah karya teoretis yang penting, tetapi, sekali lagi, menjadi petunjuk tentang dampak dan pengaruh Suhrawardî yang luas.

Muhammad Bâqir ibn Syams Al-Dîn Muhammad (w. 1040 H/ 1631 M), yang terkenal dengan Mîr Dâmâd, mungkin merupakan filosof paling terkemuka pada masanya. Ia lebih layak disebut sebagai seorang penulis orisinal dan secara sistematis lebih filosofis daripada muridnya yang sama-sama terkenal, Mullâ Shadrâ. Menurut pendapat saya, Mîr Dâmâd pantas dinilai sebagai salah seorang dari sedikit filosof Iluminasionis yang sebenarnya, suatu kelompok yang menyertakan di dalamnya para pengikut langsung Suhrawardî, yaitu Syahrazûrî dan Ibn Kammûnah, dan juga, dalam masa paling belakangan, Sayyid Muhammad Kâzhim 'Ashshâr. *Takhallush*, atau nama samaran puitis, Mîr Dâmâd, adalah *Isyrâq* ("Iluminasionis"), suatu petunjuk nyata akan kesetiaannya pada filsafat Iluminasi. Ia menganggap dirinya sebagai pengikut sejati metodologi filsafat Iluminasi, yang menggabungkan dan memadukan metode dan prinsip diskursif (*bahtsî*) (metodologi *Syifâ'*-Ibn Sînâ) dengan metode dan prinsip intuitif (*dzauqî*) (metodologi *Hikmah Al-Isyrâq*-Suhrawardî), yang secara hati-hati dinyatakan oleh Suhrawardî sebagai pandangan Iluminasionis mendasar. Pendirian filosofis ini dicontohkan dalam kedudukan Mîr Dâmâd yang diakui publik sebagai "guru terbesar *Syifâ'* pada masanya" dan terungkap secara jelas dalam struktur dan juga tujuan filosofis karya-karya filsafatnya, khususnya dalam *Al-Ufuq Al-Mubîn, Jadzawât* dan dalam karya paling terkenalnya, *Qabasât*. Dalam karya filsafatnya, maksud Mîr Dâmâd adalah mengonstruksi struktur filosofis holistik yang didasarkan atas kemampuan Aku yang sadar-diri untuk menyatukan pengujian sempurna atas data yang dapat ditangkap indra dengan visi dan iluminasi.[12]

Shadr Al-Dîn Al-Syîrâzî, yang terkenal sebagai Mullâ Shadrâ (w. 1050 H/1640 M), diakui sebagai penggagas utama sintesis lainnya lagi dalam filsafat Islam yang mempunyai dampak penting pada pemikiran Syi'ah hingga hari ini. Sudut pandang ini akan dijelaskan lebih terperinci dalam Bab 35.

Filosof Iluminasionis abad ke-14 H/ke-20 M, Sayyid Muhammad Kâzhim 'Ashshâr, juga berhak memperoleh sebutan khusus. Karyanya, *Wahdah-i Wujûd wa Badâ'*,[13] menggambarkan contoh

pembahasan paling belakangan tentang prinsip ontologis Iluminasionis khusus, yakni "wujud ekuivokal" (*tasykîk fi al-wujûd*).

Akhirnya, orang harus mempertimbangkan kemungkinan dampak pemikiran Suhrawardî di Barat, khususnya pada perkembangan mistisisme Yahudi pada abad ke-8 H/ke-14 M.[14] Ini dicontohkan oleh parafrasa sangat bagus, tetapi jarang disinggung, dari bagian-bagian penting *Hikmah Al-Isyrâq* yang disusun oleh wazir Nâshîriyyah Lisân Al-Dîn ibn Al-Khathîb dalam *Raudhah Al-Ta'rîf bi Al-Hubb Al-Syarîf*.[15] Walaupun namanya tidak disebut, bagian itu jelas merupakan suatu parafrasa dari karya-karya Suhrawardî.

Tradisi Iluminasionis dan hampir setiap aspek lain dari dimensi intelektual Islam dihidupkan dan diteliti kembali pada abad ke-10 H/ke-16 M dalam salah satu periode sejarah filsafat Islam paling aktif dan subur. Kebangkitan kembali filsafat pada abad ke-10 H/ke-16 M berlangsung di Ishfahán, Persia tengah, dan bersifat sangat integral sehingga filsafat itu disebut sebagai "mazhab Ishfahân". Dua figur utama mazhab ini—Mîr Dâmâd (dengan nama puitis "Isyrâq") dan Mullâ Shadrâ yang karya-karya filosofisnya sarat dengan terminologi Iluminasionis—mendalami dan menggeluti tradisi Iluminasionis. Pada masa ini, hampir semua masalah yang mencakup seluruh korpus filsafat dibicarakan, baik dari perspektif Peripatetik maupun Iluminasionis. Sudah menjadi praktik yang lazim dalam mengonstruksi argumen, pertama-tama, dengan menggambarkan kedua pandangan filsafat itu, kemudian mendemonstrasikan keunggulan dan kelebihan yang satu atas lainnya, lalu mengupayakan suatu sintesis baru antara keduanya, atau merumuskan argumen yang berbeda.

Aktivitas filosofis dari abad ke-8 H/ke-14 M hingga ke-10 H/ke-16 M tidak banyak diketahui. Dari sudut pandang Iluminasionis, ditemukan sejumlah komentar atas teks-teks Suhrawardî oleh dua kakak-beradik Dasytakî dan oleh Jalâl Al-Dîn Dawânî meskipun tak satu pun dari komentar-komentar itu dipublikasikan atau diteliti. Terdapat pula tradisi Iluminasionis di India. Ada komentar dan terjemahan Persia dari *Hikmah Al-Isyraq* Suhrawardî yang berjudul *Anwâriyyah*, di India oleh Harawî. Karya yang diterbitkan

ini memperlihatkan pengaruh tradisi Iluminasionis pada filsafat mistik Islam di India.

Dua Tren dalam Filsafat Iluminasi

Meskipun di sini kami tidak dapat memberikan kajian tentang seluruh ruang lingkup tradisi Iluminasionis sejak masa Suhrawardî hingga sekarang, uraian berikut akan mengidentifikasi dua tren utama yang dijumpai dalam karya-karya Iluminasionis abad ke-7 H/ke-13 M, yang keduanya mempunyai pengaruh dan dampak pada mazhab Ishfahân.

Dua dimensi dalam karya Iluminasionis abad ke-7 H/ke-13 M dicontohkan pertama-tama oleh Syahrazûrî. Komentar-komentarnya atas karya Suhrawardî—*Syarḥ Ḥikmah Al-Isyrâq*, *Syarḥ Al-Talwîḥât*, dan teks ensiklopedik *Al-Syajarah Al-Ilâhiyyah*—bukan hanya menekankan unsur-unsur khas anti-Peripatetik dan simbolis filsafat Iluminasi, tetapi juga mengembangkan lebih jauh unsur-unsur itu dengan memperluas sisi inspiratif, alegoris, dan fantastis. Tren ini, walaupun kurang mempunyai signifikansi filosofis daripada tren lain yang akan dikaji nanti, mempunyai pengaruh dalam membentuk pandangan dalam filsafat mistik dan religius. Ini barangkali dapat dianggap sebagai asal-usul filsafat mistik dan religius yang paling menarik.

Tren kedua adalah Ibn Kammûnah. Dalam karyanya, *Syarḥ Al-Talwîḥât*, yang merupakan komentar atas karya Suhrawardî, *Al-Talwîḥât*, dan juga dalam karya-karyanya yang lebih pendek, seperti *Risâlah fî Al-Nafs* dan *Al-Ḥikmah*, Ibn Kammûnah menekankan sisi diskursif murni dan sisi filosofis-sistematis dari filsafat Iluminasi. Karya-karya ini sebegitu jauh berusaha mendefinisikan simbolisme dan alegori-alegori Iluminasionis dalam kaitannya dengan doktrin Peripatetik standar, yang berarti mengembangkan lebih jelas aspek ilmiah dalam tujuan awal Suhrawardî.

Bagaimanapun, kedua tren ini merupakan interpretasi dan perbaikan yang absah atas sistem Suhrawardî dalam arti keduanya hadir dalam teks-teks Iluminasionis orisinal, meskipun berbeda dari segi pilihan dan tekanannya.

Karya-Karya Syahrazûrî

Untuk menentukan mengapa sisi simbolis dan inspirasional yang mengasyikkan dari filsafat Iluminasi, seperti ditandaskan oleh Syahrazûrî, memperoleh lebih banyak perhatian umum dibandingkan dengan pendekatan filosofis Suhrawardî sendiri, pertama-tama kita harus menyelidiki secara singkat latar belakang historis Dunia Islam Abad Pertengahan dalam hubungannya dengan sikap terhadap filsafat umumnya. Pada pertengahan abad ke-2 H/ke-8 M, kekuasaan Arab atas sebagian besar wilayah Asia Barat, Timur Dekat, Afrika Utara, dan Spanyol (khususnya Andalusia) sudah mapan. Kekhalifahan 'Abbâsiyyah, yang dibangun pada 132 H/750 M oleh Khalifah Al-Shaffâh, muncul sebagai peradaban baru yang mengambil tenaga material dan intelektual dari rakyat dan wilayah taklukan.

Al-Quran dan ajaran serta Sunnah Nabi Muhammad menjadi sumber ilham bagi seperangkat hukum yang dihimpun secara bertahap. Hukum-hukum ini, yang disebut *Syarî'ah*, didukung dan dijunjung tinggi oleh negara dan mengatur setiap segi kehidupan publik dan privat segenap kaum Muslim dari India hingga Spanyol. Meskipun dapat dikatakan bahwa fiqih masih setia kepada teks wahyu dan Sunnah Nabi, imperium yang kuat, kaya, majemuk, serta luas, membutuhkan pandangan dunia untuk mempertahankan dirinya sebagai kekuatan dunia. Oleh karena itu, Islam dengan penuh semangat berusaha mencari ilmu, kedokteran, dan teknologi di luar wahyu dan di luar yang tertulis dalam satu buku. Orang Yunani, Persia, dan India memiliki perbendaharaan ilmu yang kaya yang terkandung dalam buku, seni, arsitektur, teknologi, kedokteran, dan disiplin-disiplin ilmu lain. "Ilmu orang-orang dulu" (*al-'ulûm al-awâ'il*) adalah sebutan yang diberikan pada setiap aspek ilmu dan teknik dari berbagai peradaban yang dijumpai oleh orang-orang Arab yang tengah berkuasa. Bagdad, ibu kota baru kekhalifahan, sejak awal dibangun di dekat reruntuhan Ctesiphon, pusat Imperium Sasaniyyah yang ditaklukkan, dan segera menjadi pusat peradaban baru. Keterampilan mengelola negara dan seni memerintah dari bangsa Persia dipakai untuk mengatur daerah kekuasaan yang sangat luas. Segera saja kaum ter-

pelajar dari semua bangsa berkumpul di situ, perpustakaan didirikan, dan para pedagang buku mengembara ke negeri yang jauh dalam upaya mencari ilmu kuno.

Pada akhir abad ke-3 H/ke-9 M, kegiatan penerjemahan yang penuh semangat berlangsung, dibiayai oleh sumbangan negara. *Dâr Al-Hikmah*, yang secara harfiah berarti "Rumah Kebijaksanaan"—sebuah akademi baru—menjadi pusat pendidikan yang mempunyai dimensi yang tidak ada sebelumnya. Bahkan, para khalifah sendiri suka mendatangi akademi ini, tempat filsafat dan ilmu-ilmu kuno ditulis ulang dan ditransformasikan menjadi pandangan dunia. Di antara yang terpenting adalah penerjemahan tradisi filosofis dan ilmiah Yunani ke dalam bahasa Arab. Saat itu hampir semua korpus Aristoteles, di samping sebagian besar karya Platonik utama, sebagian dari fragmen-fragmen pendek pra-Socratik, risalah-risalah Stoa, karya-karya Neoplatonik—termasuk bagian-bagian dari *Enneads* yang secara keliru dianggap sebagai "teologi" Aristoteles—*Isagoge*-Porphyry, karya-karya Proclus, dan juga berbagai kompilasi filsafat Yunani yang lebih pendek, semuanya diterjemahkan. Mula-mula penerjemahan dilakukan dari bahasa Suryani dan kemudian langsung dari bahasa Yunani. Warisan Yunani merupakan unsur paling berpengaruh dalam melahirkan pemikiran rasional dalam peradaban Islam masa itu. Filsafat, yang dirumuskan kembali dalam bahasa Arab dan kemudian dalam bahasa Persia, dikembangkan dan diperbaiki oleh para pemikir seperti Al-Fârâbî ("Guru Kedua") dan Ibn Sînâ, yang metode filsafatnya bertahan di Barat Latin selama berabad-abad.

Dalam waktu singkat, warisan rasional Yunani bahkan menjadi pemenang sebagai teologi "resmi" negara. Para teolog rasionalis Mu'tazilah berusaha menerapkan pandangan dasar mereka, yang dikenal sebagai "keutamaan akal" (*ashâlah al-'aql*), untuk memperoleh basis rasional bagi wahyu. Mereka bahkan melangkah jauh dengan mengatakan bahwa wahyu tidak mungkin bertentangan dengan pemikiran rasional. Filsafat dan teknik-teknik filsafat menjadi alat yang dicari-cari oleh para elite penguasa imperium, di samping filosof dan ilmuwan. Namun, pandangan teologis yang berseberangan, yang disebut "keutamaan wahyu" (*ashâlah al-*

waḥy), diabadikan oleh mazhab Asy'ariyyah dan akhirnya menjadi pemenang. Ini mengakhiri dominasi Mu'tazilah sebagai teologi resmi negara. Pemikiran rasional, karena pelbagai alasan yang rumit, tidak lagi memengaruhi rakyat di luar para penganutnya sendiri yang berjumlah sedikit dan tidak pernah lagi mendominasi sebagai pandangan dunia yang diterima luas dalam masyarakat Arab.

Dalam banyak hal, filsafat Aristotelian Arab mempunyai pengaruh yang jauh lebih meresap di Barat dibandingkan dengan di Timur. *Syifâ'* Avicenna, yang dikenal dengan *Sufficiencia* dalam bahasa Latin, adalah sumber primer bagi perkenalan pertama Barat Latin dengan Aristoteles beberapa dasawarsa sebelum penerjemahan langsung teks-teks Yunani asli. Karya-karya lain dalam bahasa Ibrani dan penerjemahan Latin—seperti ringkasan karya-karya Avicenna, dalam beberapa hal karya-karya Al-Fârâbî, dan, yang paling penting, karya-karya utama komentator Aristoteles Muslim terbesar, Averroes—terus memelihara warisan filsafat Yunani tetap hidup di Barat pada saat warisan itu mulai memudar di Timur.

Ini tidak berarti bahwa filsafat mati di Dunia Islam. Sebaliknya, ia direkonstruksi dalam bentuk filsafat Iluminasi. Bermetode Peripatetik, filsafat Suhrawardî menggunakan bahasa teknis baru dan berbeda serta menghidupkan kembali banyak pandangan yang umum dianut mengenai kebijaksanaan. Filsafat Iluminasi juga merujuk pada karakter, tema, dan sentimen kepercayaan religius dan mitologis Persia, dan juga titah Al-Quran yang dalam banyak hal tidak pernah dibahas dalam Peripatetisisme Islam.

Filsafat religius dalam Islam terkemudian, yang diperlihatkan dalam karya-karya Syahrazûrî, menganut filsafat baru itu paling tidak dalam prinsipnya dan menggunakannya sebagai titik tolak bagi penjelasan tentang alam yang mengasyikkan, lebih pribadi, dan mudah dikenali. Di sinilah metodologi Yunani, diktum Al-Quran, dan sentimen religius Islam lainnya serta kepercayaan populer Persia bertemu.

Sebagai contoh, Al-Quran berbicara tentang "jin" atau ruh-ruh jahat. Mu'tazilah menolak keberadaan *ifrît*, Al-Fârâbî tidak

mau mendiskusikannya dan Ibn Sînâ tidak menerima keberadaan mereka. Walaupun demikian, pada abad ke-7 H/ke-13 M, para filosof memasukkan masalah jin, dan juga dunia makhluk jahat dan baik lainnya dari alam "gaib" (*'alâm al-ghaib*)—yang juga merupakan landasan pernyataan Al-Quran—ke dalam pembahasan metafisika mereka. Dengan melakukan hal itu, para filosof menjadi lebih diterima oleh para teolog dan fuqaha serta oleh khalayak umum. Banyak orang, terpelajar dan juga yang lain, yang sulit mengidentifikasi gagasan-gagasan abstrak dan istilah-istilah dalam filsafat Peripatetik, dapat menerima filsafat religius yang baru itu karena ia dapat memberikan penjelasan ilmiah tentang dunia yang sudah dikenal akrab dan dipercaya oleh mereka sebagaimana dunia riil kenabian dan juga dunia sihir. Dunia yang mengasyikkan seperti itulah yang sebetulnya ditemukan oleh kalangan pembaca yang lebih besar dalam karya-karya Syahrazûrî, beberapa aspek dunia yang ditunjukkan di berbagai tempat dalam teks Suhrawardî meskipun tidak pernah dijelaskan secara utuh.[16]

Filsafat Iluminasi Syahrazûrî

Syams Al-Dîn Muḥammad ibn Maḥmûd Syahrazûrî (w. setelah 688 H/1288 M), yang ensiklopedi filosofis berjilid-jilidnya berjudul *Al-Syajarah Al-Ilâhiyyah*, di sini diterjemahkan sebagai *Metaphysical Tree* atau "Silsilah Ilahiah", termasyhur karena sejarah filsafatnya, *Nuzhaḥ Al-Arwâḥ*. Namun, *Al-Syajarah Al-Ilâhiyyah*-nyalah yang menandai puncak keutamaan Suhrawardî.

Dasar metode Syahrazûrî adalah Iluminasionis. Konstruksi filosofis yang didasarkan pada intuisi primer tentang ruang-waktu, intuisi, dan visi personal diberi prioritas epistemologis fundamental di atas prinsip-prinsip Aristotelian yang rasionalistik dan predikatif. *Horos* Aristotelian ditolak sebagai metode epistemologi primer. Sebaliknya, prioritas diberikan kepada pandangan Platonis tentang pengetahuan yang didasarkan pada aktivitas jiwa yang dari situ pengetahuan bawaan terungkap, yang kemudian berfungsi sebagai langkah pertama untuk membangun argumen-argumen silogistik. Jadi, pengetahuan yang dicapai, atau "dilihat", oleh kecenderung-

an batin subjek yang mengetahui berfungsi sebagai landasan bagi setiap konstruksi filosofis selanjutnya. Subjek yang mengetahui, ketika berhubungan dengan objek yang tampak, mulai mengetahui objek itu *seketika nirwaktu (ân)*. Dari sudut pandang ini, definisi suatu objek dengan genus dan diferensia bukan merupakan prasyarat. "Pengetahuan dengan kehadiran" ini tidak memiliki keluasan temporal dan melampaui pengetahuan perolehan. Reinkarnasi, kekekalan jiwa, dan kosmologi yang membangun alam gagasan-gagasan (*'alâm al-mitsâl*) terpisah sebagai *mundus imaginalis* (*'alâm al-khayâl*) yang riil dan abadi merupakan dasar dan inti dari kosmos Syahrazûrî.

Syahrazûrî menyebut secara sadar otoritas Plato dalam membuktikan keabsahan gagasan-gagasan ini. Seperti dikemukakan oleh para filosof Iluminasionis, "kaum Iluminasionis memasukkan *Phaedo* Plato, sedangkan kaum Peripatetik tidak." Bentuk-bentuk Platonik yang riil dan terpisah mungkin tidak dapat dikenal melalui demonstrasi (*burhân*) Aristotelian seperti dalam *Posterior Analytics*-nya, melainkan melalui intuisi dan visi-visi iluminasi. Gagasan mengenai intuisi filosofis sangat penting bagi metodologi konstruktivis filsafat Iluminasi. Intuisi di sini mungkin ditunjukkan, *pertama*, mirip dengan "kecerdasan kilat", *agkhinoia* Aristotelian, yang dalam hal ini kebenaran proposisi dapat langsung dikenal, atau kesimpulan dapat dicapai lebih dahulu sebelum silogisme dibangun; atau, *kedua*, subjek mencapai kesimpulan dari hal-hal universal dan objek-objek indriawi. Namun, intuisi memainkan peran fundamental lebih jauh sebagai aktivitas wujud yang sadar-diri dalam keadaan ketika subjek dan objek tidak dibedakan atau dipisahkan. Menggunakan terminologi Iluminasionis, ini berarti kesatuan persepsi, dengan yang dipersepsi dan yang memersepsi (*ittihâd al-mudrik wa al-idrâk wa al-mudrik*) sebagai keadaan yang berubah dalam kesadaran subjek yang mengetahui. Keadaan ini terjadi ketika subjek "dipertalikan", atau pada gilirannya terkait dengan alam *mundus imaginalis* yang terpisah. Alam ini mengandung kemajemukan "monad" yang sadar-diri dan mandiri, yang disebut "cahaya abstrak" (*al-nûr al-mujarrad*) sebagai pengganti "akal-akal abstrak" (*al-'uqûl al-mujarradah*) Peripatetik yang ber-

jumlah terhingga. Tidak seperti akal-akal, cahaya-cahaya abstrak berkesinambungan (kontinu) satu sama lain, yang berbeda hanya dalam derajat intensitasnya yang relatif. Secara bersama-sama mereka membentuk suatu kesinambungan (kontinum) yang disebut "keseluruhan" (*al-kull*), yang juga sadar akan dirinya sendiri. Syahrazûrî menggunakan istilah "filsafat intuitif" (*al-hikmah al-dzauqiyyah*) untuk membedakan pemikiran Iluminasionis dari pendekatan Peripatetik yang murni diskursif (*al-hikmah al-bahtsiyyah*).

Yang menarik lagi di sini adalah cara bagaimana wujud-wujud aneh—seperti jin, malaikat, dan sebagainya—dimasukkan dalam struktur religio-filosofis oleh Syahrazûrî, khususnya dalam ensiklopedi filosofisnya, tetapi juga dalam karya-karyanya yang lain, terutama *Syarh Hikmah Al-Isyrâq*. Dengan menerangkan secara filosofis eksistensi semua jenis "wujud berakal yang" bukan-jasmani—yang sebelumnya ditolak oleh semua filosof Peripatetik Islam terkemuka—Syahrazûrî meratakan jalan bagi pandangan umum India dan Persia tentang dunia yang dihuni oleh ruh-ruh. Pandangan ini masuk ke dalam filsafat religius berikutnya dan memengaruhi lebih jauh perkembangan teologi, khususnya teologi Syi'ah, abad ke-10 H/ke-16 M.

Untuk memahami keluasan *Al-Syajarah Al-Ilâhiyyah,* karya Syahrazûrî, kita harus mencermati seluruh strukturnya,[17] yang terdiri dari lima risalah utama berikut:

1. Tentang metodologi dan pembagian ilmu; yang berfungsi sebagai pengantar—yang menjadi karya pertama dari jenisnya yang di dalamnya persoalan-persoalan metodologis, dan juga masalah-masalah filsafat bahasa, dibicarakan secara tersendiri dan sistematis.
2. Tentang logika—salah satu himpunan yang sangat komprehensif yang memuat korpus Peripatetik Islam *plus* fragmen-fragmen Stoa dan tambahan-tambahan seperti komentar panjang atas *Isagoge* oleh Ghiyâts Al-Dîn Al-Abharî.
3. Tentang etika, filsafat politik, dan ketatanegaraan—kompilasi ulang atas karya-karya seperti komentar Al-Fârâbî atas *Republic* Plato, yang berjudul *Ârâ' Ahl Al-Madînah Al-Fâdhilah,*

Akhlâq-i Nâshir-inya Thûsî dan banyak karya tentang filsafat praktis lainnya.

4. Tentang fisika—suatu ikhtisar ringkas dari *Al-Thabi'ah* (*Syifâ'*) Avicenna, di samping argumen-argumen yang diambil dari karya-karya lain, termasuk karya-karya yang secara khusus disebut sebagai Stoik (*riwâqî*).
5. Tentang metafisika.

Risalah kelima, "Tentang Ilmu-Ilmu Metafisika dan Rahasia-Rahasia Ilahi" (*Fî Al-'Ulûm Al-Ilâhiyyah wa Al-Asrâr Al-Rabbâniyyah*) mempunyai posisi khusus di sini. Risalah itu dibagi menjadi dua bagian besar, masing-masing disebut *fann*. *Pertama* berkenaan dengan subjek *metaphysica generalis* (*al-'ilm al-kullî*), dan *kedua* berhubungan dengan *metaphysica specialis* (*al-'ilm al-ilâhî*). Yang kedua memuat uraian-uraian paling komprehensif dan panjang tentang metafisika dalam filsafat Islam. Pandangan ontologis yang diambil dalam bagian pertama—setelah pembahasan terperinci mengenai pelbagai pandangan filosofis, teologis, dan mistis—adalah pandangan yang disebut, boleh jadi untuk pertama kali, sebagai "keutamaan kuiditas" (*ashâlah al-mâhiyyah*). Secara singkat dikatakan, pandangan ini mengatakan bahwa "eksistensi" (*wujûd*) adalah konsep mental turunan, sementara "esensi" (*mâhiyyah*) dianggap sebagai primer dan riil. Dari tujuh belas bab dalam bagian ini, Bab 10, 11, dan 17 akan dibicarakan di sini.

Bab 10 diberi judul "Tentang Menentukan Bentuk-Bentuk Platonik" (*Fî Tahqîq Al-Mutsul Al-Aflâthûniyyah*). Bab 11 "Tentang Menentukan *Mundus Imaginalis*" (*Fî Tahqîq Al-'Alâm Al-Mitsâlî* [*al-khayâlî*]); dan Bab 17 dan terakhir dari *Al-Syajarah Al-Ilâhiyyah* diberi judul "Tentang Jin, Setan, Malaikat Pembangkang, dan di dalamnya prinsip iblis dan keadaannya dijelaskan" (*Fî Al-Jinn wa Al-Syayâthîn wa Al-Mardah, wa Al-Ghûl, wa Al-Nasânis; wa Fîhî Bayân Ashl Iblîs wa Ahwâluhu*). Ifrît, Ghûl, dan Nasnâs adalah kategori-kategori makhluk jahat. Menurut Syahrazûrî, kesemua itu berada dalam *mundus imaginalis*, yang di dalamnya juga terjadi mimpi-mimpi yang benar. *Mundus imaginalis* adalah lokasi kekuatan para tukang sihir dan juga sumber ilham bagi para wali

dan wahyu para nabi. Orang-orang dimungkinkan untuk menempuh perjalanan ke alam ini—tidak dengan raga, tetapi dengan imajinasi—jika mereka mampu menahan cobaan dalam perjalanan-pencarian, berhasil memiliki kekuatan-kekuatan menyerupai-Ilahi. Kekuatan terendah dari kekuatan-kekuatan itu adalah berjalan di atas air, menembus bumi, meramal masa depan, dan berkuasa atas dunia elemental. Para pengunjung *mundus imaginalis* dapat menyadap sumber kekuatan jahat dan bahkan dapat menggunakan kekuatan itu untuk tujuan-tujuan bajik kembali ke bumi, seperti dilakukan Jamsyîd, tokoh mitos Persia. Menurut tradisi Persia, fenomena ini juga menjelaskan kekuatan menakjubkan dari tokoh-tokoh dalam Bibel seperti Sulaiman.

Untuk mendapatkan pemahaman lebih baik mengenai pandangan filosof ini, selayaknya kita mencermati Bentuk-bentuk Platonik dan Alam Gagasan dalam filsafat Islam. Dalam skema Peripatetik Islam dikenal ada tiga alam: akal, jiwa, dan materi. Dalam filsafat Iluminasinya, Suhrawardî menambahkan alam keempat, yang biasanya disebut "dunia bentuk". Selanjutnya, ini dikembangkan dan dihidupkan oleh Syahrazûrî, yang menyebutnya "alam antara" (*al-'alâm al-ausâth*). Tidak terbatas pada penampakan empiris, wilayah alam-antara ini berada di antara intelijibel murni dan indriawi murni, yang di dalamnya ruang dan waktu berbeda dengan konsep waktu Aristotelian sebagai ukuran jarak dan juga berbeda dengan konsep ruang Euclidean. Jalan menuju alam-antara ini adalah melalui imajinasi aktif.[18] Dalam *Al-Syajarah Al-Ilâhiyyah*, alam-antara dianggap sebagai tempat "riil" yang di dalamnya semua persoalan fenomena luar biasa, baik maupun jahat, konon terjadi, seperti dikemukakan Syahrazûrî:[19]

> Alam ini disebut Alam Gagasan dan *mundus imaginalis*. Alam ini berada di luar dunia persepsi indra dan di luar ruang (*makân*), yang diperluas, tetapi di bawah alam akal (*'alam al-'aql*). Alam ini adalah alam-antara yang berada di antara keduanya. Setiap sesuatu yang dibayangkan para matematikawan, seperti bentuk (lingkaran, bujur sangkar, persegi, dan sebagainya), kuantitas (besar, kecil, satu, dua, dan sebagainya), dan bangun ruang (kubus, tetrahedron,

bola, dan sebagainya) dan apa saja yang berhubungan dengan mereka seperti berhenti, posisi, bentuk ide (*hai'ah*), permukaan, garis, titik, dan keadaan lain, kesemuanya berada dalam alam—antara ini. Itulah sebabnya mengapa para filosof menyebut (studi tentang)-nya sebagai "filsafat antara" atau "ilmu antara"... Segala hal yang dilihat (dan didengar) dalam mimpi seperti lautan, daratan, suara keras, dan orang terpandang, semuanya adalah Bentuk-bentuk mengapung yang tidak berada dalam ruang dan waktu ... Pola-pola dasar dari semua hal yang dikenal di atas Bumi ada, sebagai Bentuk-bentuk bersinar, dalam alam-antara ini ... Dalam alam-antara ada banyak sekali tingkat, dan hanya Tuhanlah yang mengetahui bilangannya. Namun, dua tingkat yang berbatasan diketahui, yakni tingkat cahaya luhur yang terletak di horizon yang berbatasan dengan alam akal; dan tingkat gelap rendah, yang berbatasan dengan alam persepsi-indra. Tingkat lainnya yang terletak di antara keduanya banyak sekali, dan dalam setiap tingkat terdapat malaikat, jin, dan bangsa setan yang berjumlah tak terhitung. Jiwa, ketika terpisah dari raga akan hidup dalam alam ini ... Dalam alam ini, terdapat sungai-sungai yang lebih lebar daripada Tigris dan Eufrat dan gunung-gunung yang lebih tinggi daripada gunung-gunung yang ada di muka bumi ... Jiwa para pelaku dosa akan menjumpai kalajengking dan ular yang lebih besar daripada gunung terbesar di alam ini ... Hal-hal yang dijumpai dalam alam-antara mempunyai raga-raga "formal" dan bentuk-bentuk imajiner (*abdân mitsâlî wa asykâl khayâlî*) ... Kejadian-kejadian luar biasa, mukjizat, sihir, dan semua cara penampakan aneh terjadi karena alam ini ... Para wali yang tengah dalam perjalanan spiritual, yang belajar bagaimana mengungkap tanda-tanda[20] semua telah membuktikan kekuatan-kekuatan yang tampak di situ.

Wilayah keempat kosmos Iluminasionis, yaitu Alam Bentuk, adalah wilayah bentuk-bentuk gelap (jahat), dan juga terang (baik).

Keduanya digambarkan sebagai penyusun kawasan di luar jasmani, dari esensi yang menakjubkan (*hûrqalyâ dzât al-'ajâ'ib*), atau iklim kedelapan (*al-iqlîm al-tsâmim*).[21] Akses kepada alam ini dicapai melalui imajinasi aktif ketika ia menjadi serupa cermin, yang berubah menjadi tempat terjadinya efifani (*mazhar*). Seseorang dapat dikatakan telah menempuh perjalanan di dalamnya bukan dengan melintasi jarak-jarak, tetapi menjadi saksi "di sini" atau "di sana" tanpa koordinat dan tak bertempat. Melihat pemandangan dalam wilayah ini, disamakan dengan efek-efek yang dialami jiwa, atau pengalaman-pengalaman di dalam kesadaran-diri dari diri objektif. *Mundus imaginalis* adalah alam ontologis yang wujud-wujudnya, meskipun memiliki sifat-sifat kategoris—seperti waktu, ruang, relasi, kualitas, dan kuantitas—diabstraksikan dari materi. Maksudnya, mereka adalah wujud-wujud ideal dengan suatu substansi, yang lazimnya digambarkan secara metaforis sebagai cahaya (*nûr*). Wujud-wujud cahaya ini berbeda dengan substansi wujud-wujud lain hanya dalam derajat intensitas mereka, atau "kegelapan" (*zhulmah*) mereka yang juga dinyatakan dalam gradasi-gradasi.[22]

Makhluk-makhluk yang mendiami negeri ini ada dalam ruang tanpa keluasan spasial Euclidean dan dalam waktu mutlak, tak terbatas, dan tanpa durasi. Hal-hal yang ada di alam-antara ini tampak sebagai saat-saat yang berlalu cepat, tetapi melibatkan proses yang mencakup kekekalan dan ketakberhinggaan. Hal-hal itu mempunyai bentuk. Itulah sebabnya mengapa mereka bisa "dilihat", meskipun "raga" mereka imajiner, atau "ideal" (*"badan mitsâlî wa khayâlî"*). Negeri ini mempunyai "kota-kota" dan "paviliun-paviliun" dengan ratusan ribu pintu dan lorong. Sebab, semua sifat imajinalnya, dunia itu, kata Henry Corbin, adalah "alam spiritual yang konkret". Seperti Jacques Duchesne-Guillemin sebelumnya, [23] Corbin mengualifikasikan *mundus imaginalis* dalam kaitannya dengan apa yang disebutnya "Platonisme neo-Zoroastrian". Menurutnya, "dunia yang dimaksud tentu bukan dunia konsep-konsep, paradigma-paradigma, dan universal-universal," karena pola-pola dasar spesies yang menghuni dunia itu "tak ada kaitannya sama sekali dengan universal-universal yang ditetapkan

dalam logika". Sebaliknya, mereka adalah "dunia otonom Figur-Figur dan Bentuk-Bentuk visioner" yang tergolong dalam "bidang kemalaikatan".[24]

Kendatipun ada hubungan yang jelas, barangkali akan kurang tepat jika *mundus imaginalis* sepenuhnya disamakan dengan Alam Gagasan Plato dalam *Dialogues*. Para filosof Iluminasionis sangat khas ketika membicarakan butir ini dan membedakan antara bentuk-bentuk melayang (*al-shuwar al-mu'allaqah*) yang merupakan wujud-wujud riil dari "iklim" kedelapan, dan Bentuk-Bentuk Platonik. Ini karena Bentuk-Bentuk Platonik dianggap sebagai entitas-entitas atau "hal-hal" tersendiri, dan khas, dalam alam cahaya-cahaya intelijibel, sementara wujud-wujud alam-antara, meskipun dianggap riil, merupakan bagian dari suatu kontinum cahaya imajinal, baik terang ataupun gelap.[25] Signifikansi alam *mundus imaginalis* bagi sejarah filsafat Islam adalah bahwa alam ini membuka babak yang betul-betul baru, yang mengakui dimensi irasional yang ditolak keras oleh kaum Peripatetik Islam.

Syahrazûrî membangun landasan-landasan visioner filsafat Iluminasi dengan mencoba membuktikan eksistensi makhluk dalam alam *mundus imaginalis*. Makhluk-makhluk alam ini, baik yang terang ataupun gelap, "dibuktikan", menurut Syahrazûrî, melalui visi dan intuisi wali-filosof Ilahi yang telah berhasil mempertajam intuisi mereka dan membersihkan imajinasi mereka melalui zuhud, bukan hanya dengan mengambil jalan demonstrasi rasional semata. Pada setiap kesempatan, Syahrazûrî mengaitkan masalah itu dengan kaum Peripatetik yang keasyikannya pada filsafat diskursif, katanya, telah melemahkan kemampuan mereka "menyaksikan" (*musyâhadah*) realitas sebagaimana adanya. Meskipun Akal Aktif dipandang sebagai kekuatan pembimbing oleh kaum Peripatetik, tidak pernah ada isyarat bahwa akal itu dipersonifikasikan, atau dalam beberapa hal "disaksikan" atau ditangkap oleh indra.

Namun, dalam filsafat Iluminasi pada abad ke-6 H/ke-12 M, Akal Aktif muncul dalam beberapa tingkat, kadang-kadang dipersonifikasikan sebagai Jibril, malaikat agung pembawa wahyu Al-Quran;

sebagai Surûsy, salah satu tokoh abadi (tak kenal mati) dalam kosmologi Mazdayasnian Iran; sebagai Isfahbad Al-A'zham, cahaya arketip agung yang menguasai kosmologi Iluminasionis; sebagai Sîmurgh, burung mitos dalam epos Persia; sebagai Ruh Suci (*Rûh Al-Qudus*) mistisisme populer yang disamakan dengan Rawân Bakhey, *dator spiritis*, dalam legenda Persia. Akhirnya, pada abad ke-7 H/ke-13 M dalam karya Syahrazûrî, *Al-Syajarah Al-Ilâhiyyah*, Akal Aktif menjadi terpersonifikasi sepenuhnya sebagai makhluk rasional secara terpisah yang eksis di alam-antara dan yang boleh jadi tampak di "mata" seorang ahli yang secara aktual akan melihat bentuk ideal dan raga *imaginalis*-nya dan mendengar teriakannya. Makhluk arketip, kini dengan kekuatan dahsyatnya, dapat bertindak, mengatur, atau menghancurkan orang yang, dengan kekuatan sihir (*nayrang*) dan tenung, atau dengan sarana-sarana lain, tersedot dalam kekuatannya. Untuk mendukung pandangan ini, filsafat Iluminasi baru itu kini menyebut-nyebut memori para filosof dan orang suci masa lalu, seperti dikemukakan Syahrazûrî:[26]

> Para filosof kuno seperti Hermes, Aghathadhaemon, Empedocles, Pythagoras, Plato, dan lain-lain, semuanya mengklaim telah "menyaksikan" mereka[27] (maksudnya, wujud-wujud tetap, malaikat, atau setan); dan mereka semuanya telah membuktikan secara jelas eksistensi mereka dengan visi mereka dalam alam cahaya-cahaya. Plato menceritakan bahwa sewaktu ia melepaskan jiwanya dari belenggu gelap raga, ia menyaksikan wujud-wujud itu. Orang-orang suci Persia dan India dan orang-orang suci lainnya, semua mengakui hal ini dan sependapat dengan Plato. Siapa pun yang memerdekakan diri dari raga dan membersihkan diri dari materi pertama pasti akan memiliki visi terhadap cahaya-cahaya ini, esensi-esensi dasar (*dzawât al-ashnâm*) ini. Kebanyakan dari apa yang disebut-sebut atau ditunjukkan oleh para nabi dan orang suci lainnya dengan bantuan bahasa metaforis merujuk pada hal ini.

Pada tahap ini, Syahrazûrî beralih menyangkal metodologi Aristotelian:

> Apabila pengamatan-pengamatan fisikal seseorang dalam masalah-masalah yang berhubungan dengan astronomi diterima, dan para astronom menerima pengamatan-pengamatan Ptolomeus, Proclus dan lain-lain, dan Guru Pertama (Aristoteles) bahkan menerima pengamatan-pengamatan astronomis bangsa Babylonia, mengapa seseorang tidak boleh percaya pada pengamatan-pengamatan spiritual (*irsyâd rûḫânî*) dan visi-visi cemerlang (*musyâhadah wa mukâsyafah*) tentang Pilar-Pilar Filsafat dan Kenabian ... jadi pengamatan spiritual sama pentingnya untuk memperoleh pengetahuan (*ma'rifah*) seperti halnya pengamatan fisikal (*irsyâd jismânî*). Namun, banyak kesalahan dan kesesatan mungkin terjadi dalam pengamatan jasmani, seperti yang dijelaskan dalam Al-Majisthî, sementara pengamatan spiritual, yang didasarkan atas cahaya-cahaya yang abstrak, terpisah, yang semuanya dibuktikan oleh Zoroaster dan (Rajâ) Kay Khusraw (dari mitologi Persia), tidak mungkin terjatuh dalam kesalahan.

Warisan filsafat rasional Yunani yang demikian penting dalam membentuk pandangan-pandangan intelektual dan bahkan teologis dalam Islam selama beberapa abad, kini menjadi satu-satunya dimensi dalam filsafat Iluminasi Islam yang pada giliran-nya mendefinisikan lebih lanjut filsafat religius. Pandangan filsafat baru ini mencirikan filsafat religius di Persia sejak abad ke-7 H/ ke-13 M hingga kini.

Seluruh struktur elaborasi Iluminasionis Syahrazûrî bersifat sinkretis—maksudnya, struktur itu tersusun dari beragam sistem dan kepercayaan yang dikelompokkan bersama di bawah satu mazhab pemikiran. Pengelompokan ini terus mencirikan filsafat religius yang fantastis, supranatural, bebas dari kejahatan, dan pada umumnya Syi'ah yang memungkinkan figur-figur epik dan religius Persia hidup berdampingan dengan figur-figur dari Al-Quran dan Islam.

Yang sama-sama penting adalah fakta bahwa interpretasi sinkretis Syahrazûrî dan elaborasi filsafat religius Iluminasionis

tak dijauhi oleh para teolog dan bahkan para fuqaha, seperti dijauhinya filsafat-filsafat rasional sebelumnya. Dalam kajian biografis utama belakangan ini tentang para filosof dari Persia sejak abad ke-10 H/ke-16 M hingga sekarang, sekitar empat ratus pemikir besar, masing-masing dengan beberapa karya, dikaji dan diteliti. Kecuali hanya beberapa orang, semua adalah lulusan *madrasah*, dan banyak di antara mereka pada satu dan lain kali menerima tugas-tugas publik, religius, dan pengadilan tertentu.[28]

Filsafat Iluminasi Islam, sebagaimana yang ditafsirkan oleh Syahrazûrî dalam konteks religius, mampu mengakomodasi wahyu dengan segala implikasi metafisis dan fantastisnya, sebuah prestasi yang tak sanggup dicapai oleh filsafat Peripatetik. Filsafat Iluminasi berhasil mengembangkan dan menyaring perangkat analitis filsafat Yunani yang ampuh itu ke dalam domain-domain sistematis, yang terdiri dari logika semantik, formal, dan material. Lebih dari semua itu, filsafat Iluminasi juga memungkinkan sensibilitas-sensibilitas, takhayul-takhayul, dan kepercayaan-kepercayaan religius populer diberi penjelasan "ilmiah" dalam kosmologinya yang sudah dirumuskan kembali. Dan akhirnya, dengan diadopsinya filsafat ini sekurangnya dalam sebagian kurikulum pendidikan tinggi, ia bahkan menerima perlindungan hukum.

Bab ketujuh belas dan terakhir dalam *Al-Syajarah Al-Ilâhiyyah*, yang berjudul "Tentang Jin, Setan, Malaikat-Malaikat Pembangkang: dan di dalamnya prinsip Kejahatan dan maqamnya dijelaskan", menambahkan dimensi baru dan penting pada pemikiran Iluminasionis. Bab itu diawali dengan pernyataan Syahrazûrî yang menyebutkan bahwa para filosof, baik yang terdahulu maupun yang belakangan (*"mutaqaddimîn wa muta'akhkhirîn"*) mempunyai pendapat yang berbeda tentang eksistensi jin dan setan. Di kalangan kaum Muslim, terdapat tiga kelompok yang pandangannya ditolak. Pandangan Ibn Sînâ, yang dipaparkan dalam *Kitâb Al-Hudûd*, adalah: "Jin adalah wujud halus dan memiliki beragam bentuk; ini merupakan definisi leksikal (*syarh al-ism*) tentang lafal "jinn", dan sama sekali tidak menunjukkan suatu eksistensi di luar pikiran (artinya, jin tidak benar-benar riil)."[29] Syahrazûrî mengesampingkan dasar pemikiran ini karena, menurutnya,

argumen-argumen yang didasarkan pada semantik tidak harus mengingkari (atau membuktikan) eksistensi hakiki (riil) dari sesuatu yang didefinisikan itu. Maksudnya, realitas atau hakikat jin boleh atau tidak boleh ditunjukkan hanya dengan menamai mereka seperti itu. Dengan bersandar pada argumen-argumen yang diambil dari epistemologi Iluminasionis, yang berpendapat bahwa pengetahuan eksperiensial intuitif lebih mendahului pengetahuan diskursif, Syahrazûrî menegaskan bahwa karena para filosof, orang suci terdahulu dan para nabi "mengalami"—atau, dalam istilah Iluminasionis, "melihat" (*yusyâhid*)--jin, sebagaimana ditandaskan pula oleh Al-Quran, jin pasti mempunyai eksistensi tersendiri. Di sini, otoritas Aristoteles pun disebut-sebut bersama dengan otoritas sekumpulan orang suci mulai Hermes hingga Plato—termasuk orang-orang suci Mesir dan figur-figur mitologis Persia, dan juga kaum Brahmin India—untuk membuktikan eksistensi terpisah wujud-wujud seperti itu. Karena pengalaman aktual atas fenomena itu teruji dengan saksama dan baik oleh para pakar—kata argumen itu—pengalaman itu seharusnya riil.

Pernyataan itu menyimpulkan dengan mengakui realitas substansial jin yang ada dalam Alam Bentuk dan *mundus imaginalis* serta mempunyai badan-badan bukan-jasmani dan formal dan bentuk-bentuk yang terbayangkan. Syahrazûrî mencela para teolog Muslim, seraya menyindir bahwa mereka seharusnya mengetahui lebih baik daripada menolak realitas terpisah jin, yang dibuktikan dalam Al-Quran.

Rangkuman argumen Syahrazûrî dalam bab terakhir *Al-Syajarah Al-Ilâhiyyah* juga berfungsi sebagai penjelasan umum mengenai gagasan-gagasan Iluminasionis berikut ini. Dalam alam-antara, yaitu *mundus imaginalis*, ada dua tipe entitas: cahaya dan gelap. Keduanya, menurut Syahrazûrî, sama-sama riil dan yang satu bukan hanya berarti ketiadaan dari yang lain. Pandangan Suhrawardî bahwa kegelapan tidak riil hanyalah ketiadaan mutlak cahaya, dan pandangan Peripatetik bahwa bukan-wujud adalah ketiadaan wujud (atau bahwa kegelapan adalah ketiadaan cahaya), keduanya ditolak. Entitas cahaya dan gelap hanya berbeda dalam intensitas. Sebagaimana ada kontinum substansi-substansi

cahaya mulai dari yang terlemah hingga yang terkuat, demikian pula halnya ada kontinum serupa dari entitas-entitas gelap. Para filosof Iluminasionis menolak dengan sengit bahwa ini adalah pandangan dualis (ganda). Dualisme dalam periode Islam diidentikkan dengan kepercayaan-kepercayaan syirik Persia kuno, yang disebut sebagai penyembahan berhala Manichaean (*ilḥâd Mânî*). Syahrazûrî mempertahankan pandangan-pandangannya dari serangan tersebut dengan membatasi eksistensi entitas gelap pada substansi-substansi yang menerima bentuk-bentuk gelap—umumnya dengan perwujudan *imaginalis*. Semua bentuk gelap ini, menurutnya, ada dalam taraf terbatas dari alam—antara bentuk-bentuk dan *mundus imaginalis*, sedangkan substansi-substansi cahaya meliputi keseluruhan realitas.

Dikotomi substansi cahaya dan entitas gelap dalam Alam Bentuk dan *mundus imaginalis* merupakan tambahan baru pada kosmologi filsafat Peripatetik Islam sebelumnya yang diilhami Yunani. Beberapa sarjana, khususnya Henry Corbin, memperlihatkan bahwa kosmologi ini mencitrakan pandangan dunia Persia kuno. Meskipun saya tidak sependapat dengan Corbin bahwa unsur Persia filsafat baru ini didasarkan pada tradisi filosofis tekstual yang telah mapan, saya yakin bahwa sentimen-sentimen Mazdayasnian yang tetap bersemayam dalam tradisi-tradisi populer dan lisan serta dalam komposisi puitis, epik, dan mistik telah terintegrasi dalam filsafat Iluminasi Islam baru ini. Kategori Al-Quran tentang makhluk jahat, setan, dan makhluk-makhluk semacam itu diperkenalkan oleh Syahrazûrî bersama dengan kategori-kategori lain dari tradisi-tradisi Persia, seperti kategori makhluk-makhluk yang disebut "peri". Namun, mereka semua terintegrasi dalam struktur kosmologi dualis yang secara jelas mencerminkan tradisi yang lebih awal yang dalam hal ini dunia Bentuk-Bentuk Platonik dipakai untuk menggambarkan suatu alam yang diresapi dengan pola-pola dasar, baik dan buruk, yang memengaruhi eksistensi duniawi. Tak ada tempat di mana kesinambungan ini tampak lebih jelas daripada dalam *Al-Syajarah Al-Ilahiyyah*, karya Syahrazûrî, dan khususnya dalam beberapa bab yang dibahas di sini.

Filsafat Iluminasi Ibn Kammûnah

Tren kedua dalam interpretasi filsafat Iluminasi dicontohkan oleh Ibn Kammûnah, yang *Syarh Al-Talwîhât*-nya yang diselesaikan sekitar tahun 669 H/1270 M menekankan sisi rasional pemikiran Suhrawardî.[30] Karya ini memusatkan pembahasannya pada siklus diskursif rekonstruksi filsafat Iluminasi awal, meskipun juga menerima teks Suhrawardî sebagai karya yang pada dasarnya non-Peripatetik.

Moshe Perlmann, yang menyunting dan menerjemahkan karya Ibn Kammûnah, *Tanqih Al-Abhâts li Al-Milal Al-Tsalâts* (1967)—yang diterjemahkan sebagai *Examination of the Inquiries into the Three Faiths* (1971)—telah meneliti setiap kemungkinan sumber biografis Ibn Kammûnah, dan merupakan sumber utama dari uraian berikut.

Sa'd ibn Manshûr ibn Sa'd ibn Al-Hasan Hibah Allâh ibn Kammûnah adalah "seorang ahli mata dan guru filsafat, (dan) tinggal di Bagdad selama abad ke-7 H/ke-13 M. Ia adalah anggota terkemuka komunitas Yahudi".[31] Perlmann menerjemahkan catatan yang ditujukan pada Ibn Kammûnah dalam karya Ibn Al-Fuwathî, *Al-Hawâdits Al-Jâmi'ah wa Al-Tajârib Al-Nâfi'ah*, di bawah peristiwa-peristiwa tahun 683 H/1284 M. Ini barangkali sumber paling penting tentang kehidupan Ibn Kammûnah yang kini ada.[32]

Leo Hirschfeld pada dasawarsa terakhir abad ke-19 menulis suatu uraian rangkuman singkat atas karya polemik Ibn Kammûnah, yang diberi judul *Sa'd b. Manshûr Ibn Kammûna und seine polemische Schrift*, yang dalam hal ini ia mengidentifikasi sejumlah risalah lain, termasuk sebagian besar dari karya-karya filsafat dan logika Ibn Kammûnah.[33] Karya-karya tersebut antara lain:

1. Sebuah komentar atas karya Avicenna *Al-Isyârât wa Al-Tanbîhât*, yang berjudul *Syarh Al-Ushûl wa Al-Jumal min Muhimmât Al-'Ilm wa Al-'Amal* (judul ini diterjemahkan ke dalam bahasa Jerman oleh Hirschfeld dengan *Kommentar zu den Grundlehren und dem Gesamtinhalt aus dem Gewichtigsten für Theorie und Praxis*). Perlu dicatat bahwa selama periode yang sama dua komentar besar lainnya atas karya Avicenna

itu juga telah disusun oleh Fakhr Al-Dîn Al-Râzî dan Nashîr Al-Dîn Al-Thûsî. Komentar-komentar atas *Isyârât* merupakan teks-teks standar bagi para filosof Islam belakangan untuk mempelajari Peripatetisisme. Menurut saya, ini berbeda sekali dengan cara Barat Latin mengenal Avicenna, yang terutama sekali melalui terjemahan-terjemahan *Syifâ'*. Namun, masih perlu dilihat mengapa komentar Ibn Kammûnah berbeda dengan, atau mencerminkan, gaya sintetis dalam dua karya lainnya yang nantinya masuk dalam kurikulum *madrasah* tingkat tinggi.[34]

2. Komentar atas karya Suhrawardî, *Al-Talwîhât* yang nanti akan saya uraikan.
3. Sebuah karya filsafat lepas yang diberi judul oleh Hirschfeld *Al-Hikmah Al-Jadîdah fî Al-Manthiq* (*Neue Abhandlung überdie logik*) dan belakangan ini dipublikasikan dengan judul *Al-Jadîd fî Al-Hikmah*), atau *"Novum Organum"*.[35]
4. Risalah filsafat karya Ibn Kammûnah lainnya, yang tidak dimasukkan dalam daftar oleh Hirschfeld ataupun oleh Brocklemann, adalah karya pendek yang disebut *Risâlah fî Al-Nafs* atau *Risâlah fî Baqâ' Al-Nafs*. Hanya satu naskah dari karya ini yang diketahui masih dapat diselamatkan, yang dipublikasikan oleh Leon Nemoy dengan faksimile, dan kemudian diterjemahkan olehnya ke dalam bahasa Inggris.[36]
5. Yang terakhir, Perlmann telah menarik perhatian saya pada karya filsafat Ibn Kammûnah lainnya yang mempunyai judul umum *Risâlah fî Al-Hikmah*. Dengan penelitian singkat, saya melihat sebagai karya yang berbeda dengan karya-karya di atas. Jelasnya, ini merupakan rangkuman dari pandangan-pandangan filsafat abad ke-7 H/ke-13 M yang menggabungkan istilah-istilah dan teknik-teknik Peripatetik dengan prinsip epistemologis Iluminasionis.

Dalam karya-karya Iluminasionis abad ke-11 H/ke-17 M, banyak sekali rujukan khusus hanya diberikan pada karya Ibn Kammûnah *Syarh Al-Talwîhât*. Rujukan-rujukan itu ditemukan terutama dalam *Al-Asfâr Al-Arba'ah* dan *Al-Qabasât*. Salah satu contoh memperlihatkan signifikansi *Syarh* Ibn Kammûnah bagi studi perkembangan

filsafat Islam dalam periode pasca-Avicennan. Rujukan itu terdapat dalam karya terkenal Mullâ Shadrâ, *Al-Asfâr Al-Arba'ah*, dalam pasal, *"Al-Safar Al-Tsâlits: fî Al-'Ilm Al-Ilâhî: Al-Mauqif Al-Tsâlits: fî' Ilmihi Ta'âlâ: Al-Fashl Al-Râbi': fî Tafshîl Madzâhib Al-Nâs fî' Ilmihi bi Al-Asyyâ'"*. Di sini, Mullâ Shadrâ membedakan tujuh mazhab pemikiran: empat filosofis, dua "teologis", dan satu "mistik" yang menyatukan *'irfân* dan *tashawwuf*).[37] Ini khas Mullâ Shadrâ dalam mengklasifikasikan sejarah filsafat, teologi, dan mistisisme dan lebih jauh lagi mencerminkan klasifikasi yang ditemukan pertama kali dalam *Al-Syajarah Al-Ilâhiyyah* karya Syahrazûrî.[38] Keempat mazhab "filosofis" yang menarik perhatian kita adalah:

1. Mazhab para pengikut Peripatetik (*"mac'zhab tawâbî' al-masysyâ'în"*). Yang termasuk dalam kategori ini antara lain "dua guru besar" (*al-syaikhân*) Al-Fârâbî dan Ibn Sînâ serta Bahmanyâr (murid terkenal Ibn Sînâ dan penulis *Al-Tahshîl*, Abû Al-'Abbâs Al-Laukarî dan "sejumlah besar kaum Peripatetik terkemudian" (*"katsîr min al-mu'akhkhirîn"*).
2. "Mazhab Pengikut Syaikh Syihâb Al-Dîn (Suhrawardî) Al-Maqtûl kaum Stoa (*madzhâb syaikh atbâ' al-riwâqiyyah Syihâb Al-Dîn Al-Maqtûl*) dan orang-orang yang mengikutinya, seperti Al-Muhaqqiq Al-Thûsî, Ibn Kammûnah, Al-'Allâmah (Quthb Al-Dîn) Al-Syîrâzî dan Muhammad Al-Syahrazûrî, penulis *Al-Syajarah Al-Ilâhiyyah*".[39]
3. "Mazhab yang dinisbahkan (*al-mansûb*) pada Porphyry, Kaum Peripatetik Terdahulu (*Muqaddam Al-Masysyâ'în*), salah satu pengikut terbesar Guru Pertama (Aristoteles)".
4. "Mazhab Plato Ilahi".[40]

"Mazhab kedua" menggambarkan pandangan khas *Syarh Al-Talwihât*, karya Ibn Kammûnah. Mazhab ini berbeda dengan mazhab-mazhab lain dalam setiap bidang filsafat: metodologi dan pembagian ilmu, logika, etika dan filsafat politik, fisika, metafisika, dan eskatologi. Namun, kekekalan jiwa dan "tingkatan-tingkatan"-nya setelah berpisah dari raga adalah pandangan eskatologis fundamental yang tentangnya Ibn Kammûnah menulis sebuah risalah tersendiri.

Suhrawardî, Thûsî, Syîrâzî, Ibn Kammûnah, dan Syahrazûrî semuanya dianggap sebagai pengikut filsafat Stoa dan merupakan kelompok filosof Iluminasionis penting periode pasca-Avicennan. Di luar kelompok ini terdapat Fakhr Al-Dîn Râzî, yang dianggap sebagai *mutakallim* oleh para filosof Iluminasionis khususnya Syahrazûrî dan juga Mullâ Shadrâ. Dimasukkannya Thûsî dalam kelompok ini barangkali juga cukup meragukan karena pandangan-pandangannya tentang kosmologi dan ontologi tidak bersesuaian dengan pendekatan dan teknik filsafat Iluminasionis meskipun pandangannya dalam epistemologi memiliki kesesuaian.

Argumen-argumen filosofis khas Ibn Kammûnah barangkali paling bagus dicontohkan dengan memperhatikan cuplikan masalah yang diambil dari *Syarḥ Al-Talwîḥât*-nya. Namun, sebelum meneliti masalah-masalah ini penting kiranya untuk diingat bahwa *Al-Talwîhât* adalah karya pertama dalam sebuah seri yang terdiri dari empat buah karya yang membangun filsafat Iluminasi seperti halnya saat Suhrawardî mengonstruksikannya. Sebagai karya pertama dalam seri ini, risalah ringkas itu cenderung menekankan sisi diskursif filsafat Iluminasi. Namun, ini bukan karya Peripatetik dan juga bukan disusun oleh Suhrawardî pada masa muda ketika, seperti dugaan sejumlah sarjana, pandangannya masih merupakan pandangan Peripatetik murni.[41]

Metodologi dan Pembagian Ilmu

Iḥshâ 'Al-'Ulûm, karya Al-Fârâbî, merupakan model bagi metodologi dan pembagian ilmu Ibn Kammûnah, dengan modifikasi-modifikasi kecil. Namun, barangkali layak dicatat bahwa pada abad ke-7 H/ke-13 M setiap karya filsafat—mungkin sebuah komentar atau komposisi lepas—didahului dengan pembicaraan mengenai masalah-masalah ini. Perbedaan antara filsafat teoretis dan filsafat praktis adalah masalah metodologi. Filsafat teoretis dikatakan berhubungan erat dengan hal-hal yang eksistensinya tak bergantung pada tindakan manusia. Tipe filsafat ini menuntun kepada kebenaran murni (*al-ḥaqq al-shirf*). Filsafat praktis dikatakan sebagai alat (*âlah*) yang bertujuan untuk mendapatkan "kebaikan murni" (*al-khair al-*

mahzh) yang akan digunakan untuk mengabdi pada kekuasaan yang adil, selain untuk meraih kebahagiaan.

Ibn Kammûnah mengikuti pembagian Suhrawardî dalam filsafat teoretis, tetapi mengembangkan dan mengisi lebih jauh kesenjangan-kesenjangan berikut ini. Filsafat teoretis dibagi menjadi tiga bagian. *Pertama*, "ilmu tertinggi" (*al-'ilm al-a'lâ*), yang juga disebut "filsafat pertama" (*al-falsafah al-ûlâ*), dan disebut juga "ilmu metafisika" (*'ilm mâ ba'd al-thabî'ah*). Pembagian utama ini kemudian dibagi lebih lanjut menjadi *metaphysica generalis* (*al-'ilm al-kullî*), yang pokok bahasannya adalah "wujud *qua* wujud" (substansi, aksiden, satu, banyak, dan sebagainya), dan *metaphysica specialis* (*al-'ilm al-îlâhî*, atau *al-îlâhî bi ma'nâ al-akhashsh*), yang pokok bahasannya adalah Wujud Niscaya (esensi dan tindakan-tindakannya, pengetahuan Tuhan, dan sebagainya).

Bagian *kedua* adalah "filsafat menengah" (*al-hikmah al-wusthâ*), yang mempunyai "kuantitas" (*al-kamm*) sebagai pokok bahasannya. Ini dibagi lagi menjadi dua bagian: kuantitas-kuantitas kontinu, seperti geometri; dan kuantitas-kuantitas terpisah, seperti aritmetika. Filsafat menengah mempunyai perhatian tertentu pada filsafat Iluminasi karena dalam skema kosmologis Iluminasionis, "alam keempat" juga disebut *mundus imaginalis*, Alam Bentuk-Bentuk disebut "alam—antara atau alam tengah". Jadi, pokok bahasan imajinasi kontinu (*al-khayâl al-muttashîl*) dan imajinasi terpisah (*al-khayâl al-munfashîl*) masuk dalam cabang metafisika ini. Bagian *ketiga* adalah "fisika", yang pokok bahasannya adalah raga-raga jasmaniah.

Ibn Kammûnah menyebut sub-subbagian, yang disebut *furû'*, dari masing-masing ketiga bagian besar itu. Sub-subbagian dalam metafisika antara lain adalah bidang-bidang penyelidikan seperti wahyu, kebangkitan sesudah mati, malaikat dan iblis, mimpi dan mukjizat. Sub-subbagian dalam filsafat menengah didefinisikan secara lebih jelas dan berjumlah "dua belas ilmu": penambahan dan pengurangan, aljabar, geometri hitungan, mekanika (*'ilm al-hiyal al-musyarakah*), derek dan katrol (*'ilm harakah al-atsqâl*), ukuran dan timbangan, alat-alat perang, optik, cermin, hidrodinamika, tabel astronomis dan kalender, dan alat-alat musik. Akhir-

nya, fisika mempunyai tujuh bagian berikut: kedokteran, astronomi, fisiognomi, takwil mimpi, horoskop, ilmu-ilmu gaib, (*'ilm al-nairanjiyyât*) dan kimia.

Logika

Salah satu karakteristik logika Iluminasionis adalah bahwa strukturnya membagi logika menjadi tiga bagian: semantik, formal, dan material. Tidak ada "buku" tentang kategori-kategori. Seperti dalam tradisi Stoik-Megarik, pertama-tama kategori dikaji dalam fisika dan kemudian dalam metafisika.[42] Struktur ini dipegang teguh oleh Ibn Kammûnah dalam *Syarḥ Al-Talwîḥât*-nya dan juga dalam karya-karya lainnya.

Dua masalah mendasar yang secara tradisional terdapat dalam logika—proposisi universal dan definisi esensialis—dipisahkan oleh Ibn Kammûnah dan dinilai mempunyai signifikansi prinsipal bagi teori pengetahuan Iluminasionis, atau "pengetahuan Iluminasionis dengan kehadiran" (*al-'ilm al-ḥudhûrî al-isyrâqî*).

Pertama, masalah proposisi universal (*al-qadhâyâ al-kulliyyah*) diperkenalkan dalam logika formal. Dalam skema Iluminasionis, kesimpulan yang dicapai dengan menggunakan silogisme yang ditetapkan secara formal tidak mempunyai nilai epistemologis sebagai titik tolak dalam konstruksi filosofis. Argumennya bertumpu pada modus "niscaya" (*al-wajh al-dharûrî*) dan modus "senantiasa" (*dâ'iman*). Dengan memperkenalkan modus "kemungkinan" (*imkân*) dan dengan memberinya keluasan dalam waktu seperti dalam "kemungkinan masa depan" (*al-imkân al-mustaqbal*), proposisi afirmatif universal tidak mungkin "selalu niscaya benar", demikian pandangan Iluminasionis. Ini disebabkan oleh kemustahilan "mengetahui", atau menyimpulkan, semua contoh masa depan yang mungkin. Implikasi epistemologis pandangan logis ini jelas. Keabsahan formal mempunyai derajat lebih rendah daripada kepastian yang didapatkan oleh subjek sadar-diri yang, ketika bersiap-siap untuk menghadapi kejadian yang mungkin terjadi di masa depan melalui pengetahuan dengan kehadiran, hanya sekadar "mengetahui"-nya; kejadian masa depan mustahil "disimpulkan".[43] Oleh karena itu, intuisi filosofis

mendahului penalaran deduktif, dan pengetahuan intuitif senantiasa diperbarui setiap abad oleh wali-filosof pada masanya. Dengan kata lain, struktur formal tanpa "kebijaksanaan" filosofis tidak mempunyai keabsahan aktual (*haqîqî*).

Masalah filsafat *kedua* yang diperkenalkan oleh Ibn Kammûnah adalah penolakannya terhadap definisi esensialis Aristotelian, *horos*, dan definisi esensialis lengkap Ibn Sînâ, *al-hadd al-tâmm*, sekali lagi, bukan sebagai langkah pertama yang absah dalam konstruksi filsafat. Mengikuti Suhrawardî, Ibn Kammûnah berpendapat bahwa pengetahuan yang benar tidak dapat diperoleh dari rumusan yang menyatukan *summum genus* dan diferensia. Pengetahuan harus bergantung pada "sesuatu yang lain", yang dinyatakan sebagai proses psikologis yang mencari kesatuan sesuatu yang didefinisikan dalam Bentuknya, yang didefinisikan semata-mata hanya oleh dan dalam kesadaran-diri seseorang ketika individu mengenal sesuatu yang didefinisikan (*the definiendum*) itu.

Dua masalah filsafat ini berhubungan langsung dengan metodologi filsafat Iluminasi. Ibn Kammûnah banyak merujuk pada karya-karya Suhrawardî lainnya. Ini jelas menunjukkan keakrabannya dengan karya-karya Suhrawardî dan kemampuannya, dalam segala hal, menerapkan argumen-argumen yang kurang begitu akrab pada seluruh tradisi. Dengan demikian, *Syarh Al-Talwîhât* berfungsi untuk memperlihatkan lingkup karya-karya Iluminasionis Suhrawardî. Bidang-bidang penting dari aspek-aspek logika lainnya yang diliput oleh karya ini antara lain adalah semantik dan masalah logika formal.

Teori semantik (*'ilm dilâlah al-alfâzh*) Suhrawardî menunjukkan pengaruh Stoik-Megarik, dan secara khusus disebut oleh Ibn Kammûnah berbeda dengan teori Avicennan "baku".[44] Masalah-masalah dalam bidang logika ini meliputi: tipe-tipe penandaan; hubungan nama-nama kelas dengan anggota-anggota kelas; tipe-tipe pemasukan anggota dalam kelas (*indirâj, istighrâq, indikhâl, syumûlî*, dan sebagainya); dan, mungkin yang paling penting dari sudut pandang sejarah logika, suatu teori yang didefinisikan

dengan baik tentang pengandaian (pemakaian kuantifikasi terbatas dan tak terbatas).

Ada sejumlah masalah logika formal, seperti modalitas berulang; konstruksi proposisi niscaya superafirmatif yang diperlukan (*al-qadhiyyah al-dharûriyyah al-battâtah*); persoalan penegasian (*al-salb*), khususnya dalam konversi silogisme (*al-'aks*); reduksi terma-terma; konstruksi figur "induk" tunggal bagi silogisme (*syakl al-qiyâs*) yang darinya semua figur lain diturunkan; modalitas temporal (*al-qadhâyâ al-muwajjahah*); khususnya tidak diakuinya keabsahan proposisi afirmatif universal (*al-qadhiyyah al-mûjibah al-kulliyah*); dan kemungkinan masa depan (*al-imkân al-mustaqbal*). Semua masalah ini, dan juga masalah-masalah lainnya, diidentifikasi oleh Ibn Kammûnah sebagai bagian dari perubahan-perubahan penting yang dilakukan oleh Suhrawardî terhadap logika Peripatetik. Dalam setiap hal, analisis Ibn Kammûnah membedakan masalah itu sekaligus memberikan uraian yang lebih lengkap daripada uraian singkat Suhrawardî sendiri.[45]

Epistemologi

Barangkali dampak dan pengaruh filsafat Iluminasi yang paling luas adalah dalam bidang epistemologi. Pengaruh pengetahuan Iluminasionis dengan kehadiran, *al-'ilm al-hudhûrî*, yang memberikan posisi epistemologis rendah bagi pengetahuan perolehan, *al-'ilm al-hushûlî*, tidak terbatas pada lingkaran filosof dan spesialis lainnya, seperti halnya logika Iluminasionis, misalnya. Status epistemologis yang diberikan kepada pengetahuan intuitif telah memengaruhi secara fundamental apa yang disebut "mistisisme spekulatif" (*irfân-i nazhârî*) di Iran dan juga membentuk puisi Persia. Jalan yang diupayakan oleh kebijaksanaan puitis Persia untuk menyingkap misteri-misteri alam, misalnya, tidak melalui prinsip-prinsip fisika (seperti kaum Aristotelian, misalnya), tetapi melalui dunia metafisis dan alam mitos, mimpi, fantasi, dan emosi.

Ibn Kammûnah memulai komentarnya atas visi mimpi Suhrawardî tentang Aristoteles (disinggung dalam bab sebelumnya) dengan menyatakan bahwa "Kisah ini memuat lima masalah filsafat" (*"tasytamîl hâdzihi al-hikâyah 'alâ khamsah masâ'il 'ilmiy-*

yah"),[46] yaitu: (1) Kesatuan akal, pemikiran, dan objek di dalam jiwa rasional, dalam keadaan ketika subjek dan objek tidak terpisah atau berbeda. Pengetahuan dengan kehadiran berlangsung ketika jiwa rasional, yang sadar akan esensinya, berhubungan (melalui hubungan Iluminasionis, *al-idhâfah al-isyrâqiyyah*) dengan objek. Ini mirip dengan penemuan kembali kesatuan azali, yaitu bagaimana jiwa, dengan mengenal diri sendiri, dapat mengenal sesuatu yang lain. (2) Pengetahuan jiwa tentang sesuatu selain dirinya bukan dengan memperoleh bentuk sesuatu itu dalam dirinya sendiri—yang ini merupakan pandangan Peripatetik—tetapi semata dengan kehadiran (*bi-mujarrad hudhûr*) sesuatu yang lain itu. (3) Tipe-tipe pemikiran (*aqsâm al-ta'aqqul*) dipaparkan. (4) Bagaimana Tuhan mengetahui esensi-Nya dan mengetahui sesuatu yang lain oleh Ibn Kammûnah dikatakan didasarkan pada prinsip pengetahuan dengan hadiran. Namun, karena esensi dan eksistensi Tuhan sama—dengan kata lain, kesadaran Tuhan sebagai subjek dan sebagai objek tidak pernah terpisah dan berbeda—pengetahuan Tuhan dengan kehadiran tidak pernah berhenti. Bagi Tuhan, tidak ada proses penemuan kembali keadaan azali karena kondisi-kondisi azali dan masa depan tidak dapat diterapkan pada (tidak berlaku bagi) Tuhan. "Pengetahuan Tuhan tentang sesuatu yang lain, didasarkan pada kehadiran sesuatu yang lain itu kepada-Nya" (*"'ilmuhu bi-mâ 'adâhu hudhûruhu lahu"*), meminjam frasa Ibn Kammûnah sendiri. (5) Tentang makna persatuan dan hubungan (*al-ittihâd wa al-ittishâl*), prinsip "pengetahuan dengan kehadiran" diuraikan dengan membandingkannya dengan gagasan Peripatetik tentang persatuan dengan Akal Aktif. Persatuan atau hubungan dengan Akal Aktif adalah fenomena jasmaniah, sedangkan "relasi" (*al-idhafah*) antara subjek yang mengetahui dan objek yang tampak memungkinkan subjek mengetahui dengan derajat kepastian yang tinggi dan berlangsung tanpa keluasan temporal atau spasial. Dalam suatu hal, jiwa menemukan kembali esensi-esensi yang sudah hadir dan mempunyai eksistensi independen dan riil.

Ontologi

Pandangan-pandangan Ibn Kammûnah tentang pandangan ontologis Iluminasionis, yang disebut "keutamaan kuiditas", adalah masalah abadi yang konon membedakan aliran-aliran filsafat dalam perkembangan filsafat Islam di Iran hingga kini.[47] Ini juga merupakan masalah kontroversi yang cukup besar. Orang yang percaya pada keutamaan eksistensi (*wujûd*) memandang esensi (*mâhiyyah*) sebagai konsep mental, turunan (*amr i'tibârî*); sementara orang yang percaya pada keutamaan kuiditas menilai eksistensi sebagai konsep mental, turunan. Pandangan Iluminasionis sebagaimana yang dikembangkan Ibn Kammûnah, adalah sebagai berikut: karena eksistensi itu riil di luar pikiran (*mutaḥaqqaq fî khârij al-dzihn*), yang riil harus terdiri dari dua hal—prinsip realitas eksistensi dan menjadi eksistensi, yang mensyaratkan rujukan di luar pikiran. Dan rujukan di luar pikiran itu harus terdiri dari dua, yang masih dapat dibagi-bagi dan seterusnya, *ad infinitum*. Ini jelas omong kosong. Oleh karena itu, eksistensi harus dianggap sebagai konsep abstrak, turunan, mental yang tidak memiliki eksistensi riil yang mungkin dapat disebut berada di luar pikiran.

Alegori Filosofis

Yang terakhir, di antara ciri-ciri khas *Syarḥ Al-Talwîḥât* Ibn Kammûnah adalah cara ia menganalisis bagian-bagian metaforis dalam karya Suhrawardî. Apa yang saya sebut "tahap keempat" metodologi kontruktivis Iluminasionis adalah pemakaian bahasa khusus, suatu modus simbolis ungkapan yang disebut *Lisân Al-Isyrâq*. Syahrazûrî dan kemudian Harawî hanyalah dua filosof Iluminasionis setelah Suhrawardî yang terus menggunakan bahasa khusus ini dalam karya-karya mereka. Sebagian besar dari mereka, termasuk Ibn Kammûnah, berusaha menjelaskan simbolisme itu dalam batas-batas bahasa filosofis baku.

Salah satu contohnya berkaitan erat dengan alegori Suhrawardî tentang visi-mimpi dengan Aristoteles. Contoh lainnya adalah kisah Hermes yang mempunyai visi ketika ia bertemu dengan Tuhan,[48] yang menurut pandangan saya merupakan indikasi lebih jauh mengenai fakta bahwa *Al-Talwîḥât*, karya

Suhrawardî memuat secara cukup jelas sisi Iluminasionis. Kisahnya sangat pendek dan berbunyi sebagai berikut:

> Suatu malam ketika matahari bersinar terang, Hermes berdoa di Kuil Cahaya (*haikal al-nûr*), ketika awal fajar merekah. Ia melihat sebuah negeri, dengan kota-kota, yang ditimpa murka Tuhan. Mereka jatuh ke dalam jurang yang dalam, (lenyap) di dalamnya. Oleh karena itu, Hermes berteriak, "Wahai Bapa, lepaskan saya dari tempat tinggal tetangga yang jahat." Lalu, ia diseru, "Tangkaplah (tepi) cahaya Kami dan terbanglah ke langit." Kemudian, ia naik dan melihat Bumi dan Langit di bawahnya.[49]

Ibn Kammûnah menyebut kisah ini sebagai "salah satu metafora yang pelik", (*al-rumûz al-musykilah*) dan melakukan upaya interpretasi "rasional" berikut ini. Merekahnya awal fajar diibaratkan dengan munculnya cahaya pengetahuan pada diri manusia; bumi melambangkan raga, atau materi umumnya; kota-kota disamakan dengan jiwa-jiwa yang menjelma atau dengan daya-dayanya, dan seterusnya. Jelasnya, tujuannya adalah hendak membuat pengertian "filosofis" dari gaya alegoris Suhrawardî.

Kesimpulannya, harus ditandaskan bahwa penafsiran Ibn Kammûnah atas filsafat Iluminasi Suhrawardî seperti yang dikemukakan dalam *Syarh Al-Talwîhât* banyak memengaruhi perkembangan filsafat di Persia. Secara khusus, baik Mîr Dâmâd dan kemudian Mullâ Shadrâ mengacu pada interpretasi-interpretasinya dan banyak memakai argumen-argumennya dalam karya mereka. Sebagian dari tujuan-tujuan Ibn Kammûnah adalah menjernihkan dan menjelaskan gaya Suhrawardî yang kerap kali sulit dan samar. Ia selanjutnya berusaha menyederhanakan bahasa simbolis sang filosof—yang khas Suhrawardî—menjadi bahasa analitis yang lebih baku. Dalam melakukan hal ini, Ibn Kammûnah membantu filsafat Iluminasi menjadi, dalam pandangan saya, lebih mudah diterima oleh para filosof dan mudah diakses.[]

30 Ibn 'Arabî



William C. Chittick

Abû 'Abdallâh Muhammad ibn Al-'Arabî Al-Thâ'î Al-Hâtimî biasanya disebut Muhyî Al-Dîn ibn 'Arabî. Ia lahir di Murcia, Andalusia pada 17 Ramadhan 560 H/ 28 Juli 1165 M dan meninggal di Damaskus pada 22 Rabi' Al-Tsani 638 H/10 November 1240 M.[1] Ia dikenal oleh kaum sufi sebagai Al-Syaikh Al-Akbar, "Guru Paling Agung" dan menulis berjilid-jilid buku dengan tingkat diskursus sangat tinggi, yang menempatkannya sebagai salah seorang penulis Muslim yang paling sulit dipahami. Karyanya, *Al-Futûhât Al-Makkiyyah*, yang direncanakan berisi tiga puluh tujuh jilid yang masing-masing terdiri dari lima ratus halaman, hanyalah salah satu dari ratusan buku dan risalahnya.

Ibn 'Arabî membahas secara sangat terperinci sebagian besar, kalau tidak semua, masalah intelektual yang telah begitu menyibukkan para sarjana Muslim dalam bidang-bidang seperti tafsir Al-Quran, hadis, fiqih, kalam, tasawuf, dan *falsafah*. Ia sangat setia pada tradisi dan sangat inovatif. Karya-karyanya memperlihatkan kepada kita betapa kaya dan produktif sumber perenungannya tentang setiap dimensi intelektual Islam, dan barangkali amat tepat jika kita mengklaim ia sebagai pemikir yang paling berpengaruh pada paruh kedua sejarah Islam. "Kepribadian dan pemikiran cemerlang"[2] Ibn 'Arabî, yang disebut Franz Rosenthal, terus mengundang dan mengilhami para pemikir Muslim hingga

kini. Dalam perkataan James Morris, "Dengan mengulang pernyataan terkenal Whitehead tentang Plato*—dan dengan derajat melebih-lebihkan yang agak serupa—dapat dikatakan bahwa sejarah pemikiran Islam setelah Ibn 'Arabî (setidaknya hingga abad ke-18 dan saat persinggungan Islam dengan Barat modern hanyalah sebagai serangkaian catatan kaki terhadap karyanya."[3]

Sejauh mana Ibn 'Arabî layak disebut "filosof", tentu, bergantung pada definisi kita tentang filsafat. Jika kita menggunakan kata *falsafah* untuk menyebut mazhab pemikiran tertentu dalam Islam yang menggunakan namanya, Ibn 'Arabî tidak tepat disebut sebagai seorang *failasûf*. Namun, apabila kita melihat filsafat sebagai tradisi kebijaksanaan yang lebih luas, baik yang berakar pada sumber-sumber Islam maupun berbagai warisan pra-Islam, Ibn 'Arabî tentu pantas mendapat sebutan *failasûf*, atau, sebagaimana yang mungkin lebih disukainya, *ḥâkîm*. Ia sendiri membedakan antara dua pengertian *falsafah* dengan mengatakan orang yang secara hakiki berhak mendapat sebutan *ḥakîm* dan orang yang sekadar mengadopsi gelar (*laqab*) itu; yang pertama adalah para rasul, nabi, dan wali (*auliyâ*) Tuhan, sedangkan yang kedua adalah *falâsifah* saja.[4] Ketika Ibn 'Arabî memuji "Plato ilahiah" sebagai *failasûf*, secara tersurat ia menggunakan pengertian istilah *falsafah* yang lebih luas ini.[5]

Baik kita memandang filsafat dalam pengertian sempit atau luas, kita perlu mengajukan tiga pertanyaan: Sejauh mana Ibn 'Arabî bersentuhan dengan dan dipengaruhi oleh mazhab *falsafah?* Bagaimana pandangan-pandangannya mengenai *falsafah*? Apa kontribusi Ibn 'Arabî bagi pemikiran filosofis?

Perkenalan dengan *Falsafah*

Gagasan yang diajukan Asin-Palacios dan lain-lain bahwa teori-teori filosofis Ibn 'Arabî dapat dilacak kembali pada aliran-aliran tertentu dalam tradisi Yunani tidak lagi dipedulikan secara serius oleh para ahli. Yang pasti adalah bahwa sebagian besar dari apa yang dikatakan oleh Ibn 'Arabî berakar pada intuisi mistiknya

* "Sejarah filsafat Barat hanyalah rentetan catatan kaki atas Plato"—peny.

sendiri, atau, menggunakan terminologinya, penyingkapan (*kasyf*) dan pembukaan (*fath, futûh*). Dengan demikian, jelaslah bahwa ia sangat akrab dengan sumber-sumber dasar tradisi Islam dan aliran-aliran intelektual zamannya, terutama tradisi hikmah. Sebagian besar dari yang dikatakannya disajikan sebagai tafsir atas ayat-ayat Al-Quran atau kutipan-kutipan hadis. Ia memakai terminologi yang beredar dalam tasawuf, *falsafah,* kalam, fiqih, tata bahasa, dan ilmu-ilmu lainnya.

Menurut Rosenthal, tidak banyak bukti kalau Ibn 'Arabî betul-betul membaca buku-buku tentang *falsafah,* dengan satu-satunya kekecualian *Sirr Al-Asrâr* atau *Secretum secretorum,* yang pseudo-Aristotelian, yang dalam hal ini bagian-bagian politiknya telah menarik minatnya. Ia tampaknya lebih akrab dengan *kalâm.* Ia terkadang menyebut para *mutakallimûn* yang termasyhur, tetapi lagi-lagi kurang jelas apakah ia benar-benar telah membaca karya mereka atau tidak—yang secara praktis tak pernah dikutipnya—atau bersandar pada pengetahuan umum yang ada di lingkaran-lingkaran intelektual tempat bergeraknya.

Meskipun kadang-kadang Ibn 'Arabî menisbahkan perkataan-perkataan bijaknya pada para filosof Yunani tertentu, ia nyaris tidak pernah menyebut nama filosof Muslim. Kekecualian penting ditunjukkan dalam uraian termasyhurnya mengenai perkenalannya dengan Ibn Rusyd. Itu terjadi saat ia berumur lima belas tahun. Namun, tidak ada bukti bahwa ia betul-betul telah membaca buku-buku Ibn Rusyd. Ia pun menggambarkan Ibn Rusyd lebih sebagai seorang faqih daripada *failasûf.*[6]

Sebagian besar masalah utama filsafat setidaknya disebutkan dalam karya-karya Ibn 'Arabî. Seperti ditulis Rosenthal, "semua bagian filsafat yang diterima masih hidup pada masa pendidikannya. Hampir tak terhindarkan baginya untuk berkenalan dengan itu semua".[7] Barangkali cukup tepat jika dikatakan bahwa tipe berfilsafat yang di dalamnya ia banyak terlibat mempunyai kedekatan mendalam dengan tipe *Ikhwân Al-Shafâ'.* Namun, terlalu jauh apabila diklaim, seperti yang dilakukan oleh Nyberg, bahwa karya Ikhwân Al-Shafâ' menjadi sumber langsung baginya.[8]

Dalam membahas perkenalan Ibn 'Arabî dengan masalah-masalah filsafat, Rosenthal mengemukakan secara garis besar nilai penting yang diberikannya pada epistemologi dan logika, etika, politik, manusia sebagai mikrokosmos, kosmologi, (khususnya waktu) dan metafisika. Rosenthal merangkum catatan-catatannya tentang kecenderungan-kecenderungan dan landasan filosofis Ibn 'Arabî dengan mengatakan:

> Adalah mungkin untuk melanjutkan dan menyelidiki segala sesuatu yang dikatakan Ibn 'Arabî halaman demi halaman, baris per baris, dan menemukan bahwa selalu ada di situ hubungan erat dengan gagasan-gagasan yang semula "filosofis" .... Filsafat, dalam pengertian Muslim atau klasik istilah itu, membangun kerangka acuan bagi pandangan dunia Ibn 'Arabî.[9]

Ini tentu benar sepanjang kita ingat bahwa bagi Ibn 'Arabî sendiri, "filsafat" itu, dalam pengertiannya yang luas, identik dengan kebijaksanaan yang dikatakan Al-Quran, *"Dia yang diberi hikmah adalah orang yang telah diberi kebaikan yang banyak"* (QS Al-Baqarah [2]: 269).

Untuk menunjukkan gagasan tentang sifat dasar referensi khusus Ibn 'Arabî pada *falsafah* dalam pengertian sempit, kita dapat menyebut beberapa referensinya pada *falâsifah* atau *hukamâ'*.

Menurut Ibn 'Arabî, para filosof dapat dibagi menjadi dua kelompok, yang islami dan yang merasa tidak terikat dengan agama-agama wahyu (*al-syarâ'i'*).[10] Para filosof keliru dalam pemahaman mereka mengenai pepatah terkenal, "Tidak ada yang muncul dari Yang Satu kecuali satu"[11] dan dalam gagasan mereka bahwa Tuhan dapat menjadi "sebab" (*'illah*) kosmos.[12] Pandangan mereka tentang urutan mengadanya kosmos (*tartîb tahwîn al-'âlam*) berbeda dengan urutan Ibn 'Arabî.[13] Pandangan para filosof dapat dibagi menjadi dua kelompok mengenai kebangkitan sesudah mati, mereka yang menolak secara total, dan mereka yang menolak bangkitnya kembali raga fisik, tetapi membenarkan adanya imbalan spiritual.[14]

Ibn 'Arabî kadang-kadang menyebut filosof sebagai orang yang berpandangan bahwa menyucikan jiwa membawa manusia ke suatu tempat yang di dalamnya pengetahuan dan kesempurnaan moral dapat diperoleh dari bola-bola langit. Namun, mereka menisbahkan apa yang mereka peroleh pada kekuatan-kekuatan spiritual dan melepaskan perolehan itu dari Tuhan, dan karena itu mereka dikenal sebagai *kuffâr*, "penyembunyi kebenaran" (atau "orang-orang tak beriman" meskipun terjemahan yang pertama lebih dekat dengan pemahaman Ibn 'Arabî tentang *kufr*).[15] Ketika para filosof berkata bahwa tujuan filsafat adalah untuk mendapatkan dan mencapai suatu kemiripan dengan Tuhan atau teomorfisme (*al-tasyabbuh bil-ilâh*), yang mereka maksudkan adalah sama dengan maksud kaum sufi ketika mereka berbicara tentang menjalankan karakter Tuhan (*al-takhalluq bi akhlâq Allâh*). Meskipun demikian, gagasan mereka tentang *tasyabbuh* sulit dipertahankan.[16]

Meskipun Ibn 'Arabî kerap kali bersikap kritis terhadap para filosof, secara umum ia lebih menyukai pandangan mereka daripada pandangan *mutakallimûn*.[17] Salah satu kelemahan *kalâm* adalah bahwa *kalâm* tidak memasuki bidang kosmologi atau psikologi. Seperti dikatakan Ibn 'Arabî, filosof adalah "orang yang menggabungkan dan memadukan pengetahuan tentang Tuhan, alam, matematika, dan logika". Namun, teolog sebagai teolog tidak memiliki pengetahuan tentang alam.[18]

Dalam beberapa masalah, Ibn 'Arabî lebih menyukai pandangan teologis daripada filosofis. Dengan demikian, ia mendukung doktrin Asy'ariyyah bahwa kenabian hanya dapat dicapai oleh penunjukan Tuhan (*ikhtishâsh*), bukan karena usaha (*iktisâb*), dan ia memperluas pembahasan ini dengan memasukkan pengetahuan tentang enteleki (aktualitas) jiwa. Karena pengetahuan tentang sifat kebahagiaan abadi bergantung pada pengetahuan tentang diri Tuhan (*nafs al-ḥaqq*), tidak seorang manusia pun dapat memperoleh pengetahuan ini apabila Tuhan tidak memberikannya, dan Tuhan memberikan pengetahuan itu hanya melalui para nabi.[19]

Pandangan tentang *Falsafah*

Secara umum dapat dikatakan bahwa tidak mungkin melepaskan pandangan Ibn 'Arabî tentang *falsafah* dari pandangannya tentang *kalâm*. Ia biasanya menyamakan para otoritas kedua tradisi itu dan menyebut mereka dengan istilah-istilah seperti "ahli teori" atau "ahli penalaran" (*ahl al-nazhar*), "pemikir-pemikir rasional" (*al-'uqalâ'*) dan "ahli pemikiran" atau "para pemikir reflektif" (*ashhâb al-fikr*). Kadang-kadang ia juga memasukkan para faqih dalam kategori yang sama, tetapi memperlakukan yang terakhir ini lebih kasar dan menyebut mereka *ahl al-rusûm*, "ahli tanda-tanda", atau "para pemikir eksoterik".

Untuk memahami pandangan Ibn 'Arabî tentang proses pemikiran rasional yang khas filsafat dan kalâm, kita perlu meninjau secara luas seluruh proyek intelektualnya. Tentu ia ingin menegaskan bahwa penyingkapan yang dicapai oleh para praktisi sufi adalah modus mengetahui yang lebih unggul daripada akal (*'aql*). Meskipun demikian, ia juga menegaskan bahwa akal sangat penting untuk memperoleh pengetahuan yang benar tentang sesuatu, dan penegasan ini berakar-dalam pada visi fundamentalnya tentang realitas. Sebenarnya, akal begitu penting dalam pandangannya tentang sesuatu sehingga tauhid, *sine qua non* keselamatan, bergantung padanya.[20]

Ibn 'Arabî berpendapat bahwa manusia memang unik karena fakta bahwa mereka diciptakan menurut citra Tuhan dan dapat mengaktualisasikan semua Sifat Tuhan di dalam dirinya. Ini melibatkan transformasi serempak, baik eksistensi maupun pengetahuan: manusia sempurna mulai mengenal Tuhan sebagai Tuhan dalam Diri-Nya sendiri dan, pada saat yang sama, memanifestasikan Sifat-sifat Tuhan melalui bentuk eksistensi sifat-sifat itu dalam kosmos. Modalitas-modalitas kesempurnaan manusia sangat beragam, tetapi tahap tertinggi kesempurnaan menuntut agar Sifat-Sifat Tuhan dimanifestasikan secara seimbang dan selaras sehingga seseorang dapat menggambarkan citra sempurna "Kehadiran Ilahi" (*al-hadhrah al-ilâhiyyah*), maksudnya, Wujud yang serba meliputi yang ditunjukkan oleh kata "Allâh".

Ibn 'Arabî menyebut tahap tertinggi kesempurnaan manusia dengan berbagai sebutan. Sebagai contoh, ia menyebutnya *maqâm lâ maqâm*, karena orang yang mencapainya, meskipun berperan serta dalam setiap Sifat Tuhan, tidak dapat dibatasi atau didefinisikan oleh satu sifat apa pun. Ia menyebut orang yang berhasil mencapai maqam ini sebagai "orang yang membenarkan" (*muḥaqqiq*) atau "pemilik dua mata" (*dzû al-'ainain*). Dengan satu mata, orang itu melihat keunikannya sendiri sebagai makhluk; dengan lain mata, ia melihat kesamaannya dengan Tuhan. Ia menyaksikan dirinya dekat dengan Tuhan dan sekaligus jauh dari-Nya; riil dan tak riil; ada dan tak ada. Dalam satu hal, ia memanifestasikan semua Sifat Ilahi, dan dalam hal lainnya mereka menyembunyikan semua Sifat itu.

Dalam bahasa teologis, Ibn 'Arabî menggambarkan visi yang dicapai melalui kesempurnaan sebagai paduan seimbang antara penegasan ketakserupaan (*tanzîh*) Tuhan dan penegasan keserupaan (*tasybîh*)-Nya. Para *mutakallim* memandang *tanzîh* sebagai pendapat yang benar dan mengutuk *tasybîh*. Ibn 'Arabî memegang *tasybîh* sepanjang dipertahankan secara seimbang dengan *tanzîh*. Tidak ada istilah yang dapat digunakan untuk menyebut Tuhan dalam pengertian yang eksklusif.

Penting untuk dipahami bagaimana upaya Ibn 'Arabî mengaitkan *tanzîh* dan *tasybîh* dengan dua kategori luas Sifat-Sifat Ilahi yang sering dibahas para pemikir Muslim. Sifat-Sifat yang dimaksud adalah Kasih Sayang (*Raḥmah*) dan Kemurkaan (*Ghadhab*), atau Karunia (*Fadhl*) dan Adil (*'Adl*), atau Keindahan (*Jamâl*) dan Keagungan (*Jalâl*), atau Kelembutan (*Luthf*) dan Mahakeras (*Qahr*). Al-Quran dan hadis mempertautkan Sifat-Sifat Indah dan karunia dengan kedekatan Tuhan pada makhluk-Nya, sedangkan mereka mengaitkan Sifat-Sifat keras dan agung dengan kejauhan-Nya dari makhluk-Nya.

Secara umum, Ibn 'Arabî berpendapat bahwa Tuhan dipahami dalam hubungannya dengan *tanzîh* sejauh Dia tidak bisa diakses, tetapi Dia dipahami hubungannya dengan *tasybîh* sejauh Dia *"lebih dekat dengan manusia daripada urat leher"* (QS Qâf [50]: 16). Ketika Al-Quran menyatakan bahwa Tuhan menciptakan manusia dengan

kedua Tangan-Nya (QS Shâd [38]: 75), Ibn 'Arabî memahami maknanya sebagai berikut: Dia menggunakan Sifat-Sifat *tasybîh* maupun *tanzîh* untuk mewujudkan citra diri-Nya. Dari sini, Tuhan hadir bersama makhluk-makhluk-Nya sekaligus gaib bagi mereka.[21]

Pandangan Ibn 'Arabî tentang hubungan erat antara *tanzîh* dan *tasybîh* mempunyai hubungan langsung dengan epistemologi. Singkatnya, akal secara bawaan diciptakan untuk menetapkan perbedaan dan keragaman, dan karena itu, untuk berpikir abstrak. Dalam pandangan Ibn 'Arabî, para pemikir rasional—baik *mutakallimûn* ataupun filosof—memenggal-menggal dan memilah-milah realitas sedemikian rupa sehingga mereka kehilangan wawasan mengenai kesatuan yang mendasari segala sesuatu, dan mereka melakukan hal demikian karena sifat bawaan modus pemahaman rasional yang inheren. Dengan kata lain, penalaran rasional menjaga jarak dengan Tuhan dengan menegaskan *tanzîh* dan menolak *tasybîh*. Akibatnya, baik *falsafah* maupun *kalâm* terpaut pada Keagungan, Keperkasaan, Kemurkaan Tuhan, dan cenderung mengabaikan Keindahan, Kelembutan, dan Rahmat-Nya.

Sebaliknya, orang yang mengalami *kasyf* (*ahl al-kasyf, al-mukasyifûn*) mengakui dan menerima kehadiran Tuhan dalam segala sesuatu. Dan mereka melakukan hal yang demikian berdasarkan fakta bahwa penyingkapan berakar terutama pada imajinasi (*khayâl*), yang menjembatani jurang kesenjangan, membangun hubungan dan memahami melalui citra-citra konkret. Akibatnya, para sufi yang dikaruniai penyingkapan dapat "melihat" Tuhan dalam segala sesuatu dan lebih terpusat pada kedekatan-Nya—Rahmat, Kasih Sayang, Kelembutan, dan Kecintaan-Nya.

Dengan menegaskan *tanzîh*, manusia mengakui ke-yang-lain-an (*ghairiyyah*) dari setiap sesuatu; dengan menegaskan *tasybîh*, manusia mengakui "kebersamaan" Tuhan (*ma'iyyah*, suatu istilah yang dipinjam dari ayat *"Tuhan bersama kamu di mana pun kamu berada"* (QS Al-Hadîd [57]: 4). Memusatkan diri pada *tanzîh* ataupun *tasybîh* dan menghilangkan penekanan pada perspektif lainnya berarti menyelewengkan hubungan aktual antara Tuhan dan

dunia. Pengetahuan hakiki bergantung pada penglihatan segala sesuatu dengan mata imajinasi maupun mata akal.

Keselarasan yang perlu dibangun antara akal dan imajinasi bukan berarti bahwa *tanzîh* dan *tasybîh* mempunyai hak yang sama dalam setiap situasi. Pada dasarnya, *tasybîh* lebih mendominasi, sekalipun *tanzîh* mempunyai prioritas tertentu di dunia ini. Prinsip teologis ini ditetapkan dalam hadis masyhur, *"Rahmat-Ku (Tuhan) jauh lebih besar daripada Kemarahan-Ku."* Dengan kata lain, kedekatan dengan *Al-Haqq*, yang merupakan Wujud Murni semata (*Al-Wujûd Al-Mahdh*) dan Kebaikan Mutlak (*Al-Khair Al-Muthlaq*), lebih mendasar bagi eksistensi dibandingkan dengan kejauhan jarak dengan-Nya, karena kedekatan membekali segala yang maujud dengan setiap hal yang mereka miliki. Kejauhan mereka, walaupun perlu agar proses penciptaan dapat berlangsung, menandai hubungan antara mereka dengan ketiadaan (*'adam*), yang juga dikenal dengan Yang Tak Riil (*bâthîl*).

Kehadiran Tuhan yang tak-kenal-henti bersama makhluk-Nya niscaya memperlihatkan efek dan pengaruhnya. Ketiadaan atau ketakhadiran tidak mempunyai akar dalam Wujud, tidak mempunyai landasan pada *Al-Haqq*. Dari sini, kehadiran Tuhan—Rahmat Tuhan—lebih dominan, di dunia ini maupun nanti. Kemarahan dan hukuman berlaku dan terkait dengan situasi-situasi yang aksidental bagi "sistem universal" Yang Baik dan Yang Riil. Dalil Al-Quran yang acap kali dikutip oleh Ibn 'Arabî untuk maksud ini adalah QS Al-A'râf (7): 156: Dia berfirman: *'Siksa-Ku akan Kutimpakan kepada siapa yang Aku kehendaki dan rahmat-Ku meliputi segala sesuatu ....'"* Ibn 'Arabî senantiasa kembali kepada tema rahmat Tuhan sebagai sifat yang mendasari, serba-meliputi realitas yang harus memperlihatkan dirinya di akhir (*bi al-ma'âd*).

Wahyu kenabian menarik dan merangsang akal dan imajinasi. Dengan memberikan kepada akal fakta kejauhan Tuhan, memungkinkan manusia menetapkan *tanzîh* dan mengenal serta mengakui sifat makhluk manusia sebagai hamba-hamba Tuhan. Sepanjang manusia mengaktualisasikan kehambaannya dengan mengikuti *Syarî'ah*, mereka akan didekatkan kepada Tuhan. Ibn 'Arabî kerap kali berujar bahwa penyingkapan bergantung pada

ketaatan yang penuh kehati-hatian kepada perintah-perintah Al-Quran sebagaimana mengejawantah dalam Sunnah Nabi. Dalil nas yang sering disitir Ibn 'Arabî adalah QS Al-Baqarah (2): 282: *"Bertakwalah kepada Allah, Allah akan memberikan pengajaran kepadamu,"* melalui suatu pengajaran tanpa perantara. Pengetahuan pemberian Tuhan ini memungkinkan manusia melihat kehadiran Tuhan, seperti yang akan mereka lihat nanti di akhirat. Di sana, mereka tak lagi menalar, mereka hanya menyaksikan. Kendatipun terhalang dari objek akal yang jauh, mereka melihat penyingkapan-diri Tuhan (*tajallî*).[22] Namun, orang yang didominasi oleh akal dan pemisahan di dunia ini akan melihat Tuhan itu jauh, maksudnya, dalam hubungannya dengan Sifat Kemurkaan dan Keperkasaan-Nya; sebaliknya, orang yang menjunjung tinggi penyingkapan akan melihat Tuhan itu dekat, maksudnya, dalam hubungannya dengan Sifat Rahmat dan Kelembutan-Nya.

Jika dikaji dalam pengertian yang lebih luas, pandangan Ibn 'Arabî terhadap *tanzîh* dan *tasybîh* memperlihatkan proyeknya untuk mengintegrasikan seluruh ilmu Islam di bawah naungan *tauhîd*. Namun, perspektif sufi, yang umumnya menekankan *tasybîh* dan lebih menandaskan Rahmat Tuhan dan kedekatan-Nya ketimbang Kemarahan dan kejauhan-Nya, dinilai lebih unggul dan lebih baik. Upaya rasional para filosof dan teolog, meskipun berguna dan terkadang sangat dibutuhkan, harus ditempatkan di bawah pengetahuan langsung yang mudah diakses melalui pesan-pesan kenabian dan diaktualisasikan melalui penyingkapan. Pembenar (*al-muḥaqqiq*), yang melihat dengan dua jenis mata, merasakan pengetahuan yang sempurna melalui hati (*qalb*), yang "berfluktuasi" (*qalb*) antara akal dan penyingkapan dan melihat Tuhan dalam kaitannya dengan *tasybîh* maupun *tanzîh*.[23]

Sebagian besar penyebutan Ibn 'Arabî atas para pemikir rasional ditemukan dalam konteks ketika ia menjelaskan ketidakcukupan akal dan pikiran (*fikr*) untuk mengetahui kebenaran yang utuh. Para filosof dan teolog telah menipu diri dengan mengira bahwa mereka dapat mengetahui Esensi (*Dzât*) Tuhan hanya dengan memikirkannya. Selanjutnya, karena ketidakmampuan akal dalam memahami *tasybîh*, mereka mencoba menakwilkan

ayat-ayat Al-Quran yang berbicara tentang Tuhan dalam batas-batas makhluk. Jika mereka dapat melihat dengan mata penyingkapan, mereka akan mengakui bahwa Tuhan mengungkapkan sifat penyingkapan diri-Nya Sendiri melalui ayat-ayat yang mereka ingin takwilkan.[24]

Kontribusi bagi Filsafat

Banyak tulisan Ibn 'Arabî, khususnya *Fushûsh Al-Hikâm*, tersebar luas dalam jangka waktu seabad sejak kematiannya.[25] Belum banyak dilakukan penelitian, baik atas isi tulisan-tulisan ini maupun tentang cara-cara bagaimana tulisan-tulisan itu memengaruhi para pemikir terkemudian. Namun, cukuplah kiranya kita melihat karya tentang metafisika, kosmologi, atau psikologi dalam periode berikutnya untuk melacak terminologi dan gagasannya, jika bukan utang budi yang eksplisit pada teori-teorinya. Tiga persoalan spesifik yang kepadanya Ibn 'Arabî memberikan kontribusi besar dan memengaruhi banyak literatur filsafat terkemudian (baik dalam pengertian luas maupun sempit): kesatuan wujud (*wahdah al-wujûd*), alam imajinasi (*âlam al-khayâl*), dan manusia sempurna (*al-insân al-kâmil*). Berikut ini, saya akan merangkum teori-teori itu, yang berjalin dan berkelindan satu sama lain.

Ibn 'Arabî sendiri tidak pernah memakai ungkapan *wahdah al-wujûd*, tetapi istilah itu mulai diadopsi secara bertahap oleh para pengikutnya untuk menyatakan pandangannya.[26] Namun, gagasan itu meresapi pemikirannya, dan relevansi filosofisnya tampak jelas dalam kata-katanya. Wujud telah mendominasi perhatian para filosof, dan *falsafah* sendiri kadang-kadang didefinisikan sebagai studi tentang wujud sebagai wujud. Pada masa Ibn 'Arabî, istilah itu digunakan oleh para filosof, teolog, dan sufi untuk menyebut Tuhan.

Dalam menggunakan istilah wujud, Ibn 'Arabî biasanya mempertahankan pengertian etimologisnya. Baginya, wujud bukan hanya berarti "menjadi" atau "mengada", melainkan juga "menemukan" dan "ditemukan". Ketika diterapkan pada Tuhan, kata itu berarti bahwa Tuhan ada dan mustahil tidak ada, dan bahwa Dia menemukan Diri-Nya Sendiri dan segala sesuatu dan tidak mungkin tidak menemukan mereka. Dengan kata lain, wujud bukan hanya

menunjukkan eksistensi, melainkan juga kesadaran, keinsafan, dan pengetahuan.

Apabila diterapkan pada makhluk, kata *wujûd* menuntut pertanyaan, "Dalam pengertian apakah tepatnya kita menggunakan istilah itu?" *Falsafah* memberikan jawaban baku: Wujud Tuhan adalah niscaya (*wâjib*), sedangkan wujud makhluk adalah mungkin (*mumkin*). Ibn 'Arabî sering menggunakan terminologi ini, tetapi ia memakai banyak istilah dan citra lain yang menunjukkan ambiguitas wujud yang mungkin, yang mengambang dan menggantung antara wujud mutlak Tuhan dan ketiadaan mutlak (*al-'adam al-muthlaq*).

Ibn 'Arabî sama sekali tidak membuang waktu untuk membahas wujud seperti yang kita duga jika kita hanya melihat literatur terkemudian, yang umumnya mengasosiasikan namanya dengan istilah *wahdah al-wujûd*. Fakta bahwa wujud dipilih untuk menggambarkan fokus utama perhatiannya lebih berkaitan dengan orientasi filosofis tradisi sufi terkemudian daripada dengan tulisan-tulisan aktual Ibn 'Arabî. Meskipun demikian, jika semua uraian Ibn 'Arabî tentang istilah itu dikumpulkan dalam satu sampul, tentu akan menjadi sebuah buku besar.

Para pengkritik Ibn 'Arabî, terutama Ibn Taimiyyah (w. 728 H/ 1328 M) menyatakan bahwa Ibn 'Arabî tidak membedakan antara wujud Tuhan dan wujud kosmos. Sebenarnya, kita memang mudah mengambil kutipan-kutipan dari *Futûhât* yang mendukung klaim tersebut. Namun, dari apa yang sudah disebutkan mengenai sifat dasar dialektika antara *tanzîh* dan *tasybîh* dalam tulisan-tulisan Ibn 'Arabî, akan tampak jelas bahwa kutipan-kutipan yang menyamakan wujud Tuhan dengan wujud kosmos menggambarkan perspektif *tasybîh*. Kutipan-kutipan itu dalam tulisan-tulisan Ibn 'Arabî sendiri, selalu diimbangi dengan pembicaraan tentang *tanzîh*, yang dalam hal ini perbedaan antara Tuhan dan dunia ditandaskan. Dalam beberapa bagian, Ibn 'Arabî mengikhtisarkan pandangannya dengan pernyataan "Dia/bukan Dia" (*huwa/lâ huwa*). Sifat wujud dunia hanya dapat dipahami dengan menegaskan sekaligus menolak kesamaannya dengan wujud Tuhan. Kita harus melihat sesuatu dengan dua jenis mata. Baik akal, yang menegaskan ke-

"lain"-an (*ghairiyyah*) Tuhan, maupun penyingkapan yang menegaskan ke-"sama"-an Tuhan, tidak memungkinkan pemahaman yang utuh tentang sifat segala sesuatu.

Perlu diingat bahwa istilah *wahdah al-wujûd* dalam pengertian harfiahnya tidak sesuai dengan pandangan Ibn 'Arabî. Benar, ia sering menegaskan bahwa wujud adalah realitas tunggal. Namun, realitas tunggal ini adalah kesadaran-diri—ia "menemukan" dirinya sendiri—dan dalam menemukan diri sendiri itu ia mengetahui kemungkinan-kemungkinan perluasan dan penyebarannya sendiri yang tak terhingga dalam setiap modus yang ditemukannya. Kategori-kategori universal dari kemungkinan-kemungkinan modus menemukan diri ini ditunjukkan oleh Nama-Nama Tuhan, tetapi kekhususan-kekhususan mungkin itu dikenal sebagai "sesuatu-sesuatu" (*asyyâ'*) atau "entitas-entitas" (*a'yân*), dan mereka ini tetap (*tsâbit*) tak berubah dalam Pengetahuan Tuhan. Dengan mengetahui Diri Sendiri, Tuhan mengetahui semua kemungkinan wujud, yaitu segala sesuatu. Dari sini Tuhan adalah Satu/Banyak (*Al-Wâhid Al-Katsîr*)—Satu dalam wujud-Nya dan Banyak dalam pengetahuan-Nya. Jika wujud itu satu, satu pengetahuan dari wujud itu meliputi realitas setiap keragaman. Perlu diperhatikan bahwa seorang pengikut langsung mazhab pemikiran Ibn 'Arabî yang menggunakan istilah *wahdah al-wujûd* dalam pengertian teknis, Sa'îd Al-Dîn Farghânî (w. 695 H/1296 M), menyejajarkan istilah itu dengan ungkapan *katsrah al-'ilm* ("keragaman pengetahuan").[27]

Kosmos menjadi ada hanya berdasarkan dua kutub acuan ini—wujud dan pengetahuan. Atas dasar kemajemukan pengetahuan, Tuhan memberikan kepada segala sesuatu wujud yang bergantung atau mungkin sesuai dengan tuntutan realitas khusus dari sesuatu itu. Sepanjang sesuatu mempunyai wujud, ia adalah Dia. Namun, sepanjang ia mewakili dan menggambarkan suatu realitas tertentu serta terbatas yang tidak memungkinkannya memanifestasikan wujud sebagai mestinya, ia bukanlah Dia. Wujud itu satu dalam dirinya sendiri, tetapi banyak secara tak terhingga menurut batasan-batasannya sendiri. Keragaman alam semesta menggambarkan keragaman sejati realitas-realitas, tetapi dalam kandungan wujud tunggal.

Wujud dalam pandangan Ibn 'Arabî analog dengan cahaya, sedangkan setiap sesuatu analog dengan warna tertentu. Realitas warna-warna tertentu yang khas rusak oleh fakta bahwa setiap warna menjadikan cahaya tunggal tampak. Tidak ada warna yang mempunyai eksistensi apa pun tanpa cahaya. Setiap warna identik dengan cahaya, tetapi cahaya itu tetap khas dan tidak sama dengan masing-masing warna juga dengan jumlah total warna-warna. Tiap-tiap sesuatu itu "ada" (*maujûd*), tetapi dalam modus khusus yang tidak mengurangi ketidaksamaan wujud itu sendiri. Dengan demikian, tiap-tiap sesuatu identik dengan wujud dan tidak identik dengannya pada saat yang sama.

Ajaran-ajaran Ibn 'Arabî tentang imajinasi (*khayâl, mitsâl*) memakai ontologi Dia/bukan Dia pada setiap tingkat eksistensi. Ia menggunakan kata imajinasi untuk menyebut segala yang berkaitan dengan suatu keadaan-antara, bukan hanya dengan daya pikir yang melengkapi akal. Contoh baku tentang realitas imajinal* adalah citra atau bayangan cermin, yang bukan merupakan cermin dan bukan pula sesuatu (benda) yang dipantulkan, melainkan merupakan kombinasi dari keduanya.

Imajinasi dalam pengertian paling luas diterapkan pada kosmos itu sendiri dan segala sesuatu yang terdapat di dalamnya, karena kosmos bukanlah wujud dan bukan pula *'adam*, melainkan sesuatu yang berada di antara keduanya. Dalam pengertian yang lebih sempit, alam semesta tersusun dari dua alam besar, yang disebut dalam Al-Quran dan hadis dengan Alam yang Tampak (*Al-Syahâdah*) dan yang Tak Tampak (*al-ghaib*), atau alam jasmani dan alam ruhani, atau dunia makna (*ma'nâ*) dan dunia persepsi-indra (*hiss*). Antara kedua dunia itu terletak suatu Alam Imajinasi yang tak murni spiritual dan juga tak murni jasmani, tidak dapat dipersepsi dengan indra-indra eksternal dan juga tidak bebas dari kualitas-kualitas indriawi. Di dalam Alam Imajinasi penyingkapan berlangsung, malaikat turun kepada nabi membawa wahyu Tuhan, dan semua kejadian setelah-mati seperti

* Istilah ini digunakan pertama kali oleh H. Corbin untuk membedakannya dari *imaginary* yang bersifat khayalan. Lihat, H. Corbin, *Messege and Messenger; Iran and Philosophy*—peny.

yang dilukiskan dalam Al-Quran dan hadis berlangsung sebagaimana yang digambarkan ini.

Pada tingkat mikrokosmik, imajinasi berhubungan erat dengan wilayah jiwa, yang berada di antara Ruh (ruh Tuhan) dan badan (lumpur). Praktisnya, semua kesadaran manusia terjadi di dalam imajinasi. Sifat imajinal kesadaran manusia kelihatan jelas khususnya dalam mimpi, yang tiap-tiap citra mimpi itu sama sekaligus berbeda dengan jiwa.

Makna dan persepsi indra, atau yang ruhani dan yang jasmani, berinteraksi di dalam jiwa melalui dua cara yang mendasar. Sesuatu yang spiritual menjadi terjasmaniahkan, atau sesuatu yang jasmaniah menjadi terspiritualkan. Dengan kata lain, kesadaran murni ruh itu menjadi hadir dalam jiwa melalui kata-kata dan citra khayalan, sedangkan dunia jasmani eksternal terangkat ke tingkat eksistensi imajinal jiwa itu dengan bantuan indra. Psikologi Ibn 'Arabî, yang banyak sekali melibatkan pembahasan pelik tentang tahap-tahap kesempurnaan yang mengarah ke kemampuan melihat Tuhan dengan kedua jenis arah mata, bergantung pada penggambaran sadar tentang dunia batin jiwa tak terhingga sebagai salah satu eksistensi imajinal (*al-wujûd al-azihm*).

Gagasan tentang manusia sempurna melengkapi pandangan Ibn 'Arabî tentang Tuhan dan alam semesta, atau tentang *wujûd* dan imajinasi, dengan suatu teleologi. Tuhan menciptakan alam semesta dengan tujuan agar Dia dikenali dan diketahui, seperti yang disabdakan oleh hadis terkenal tentang Kekayaan Tersembunyi. Namun, pengetahuan ini hanya dapat diaktualisasikan melalui manusia. Diciptakan menurut citra atau bayangan Tuhan, manusia memiliki potensi untuk mengetahui dan menghidupkan semua Sifat-Nya. Orang yang melakukan hal demikian adalah manusia sempurna, yang lazimnya disebut para nabi dan wali (*auliyâ'*) Tuhan.

Eksistensi manusia mencitrakan titik tengah realitas. Ia terkungkung dalam ambiguitas, karena setiap sifat wujud—kecuali hanya keniscayaan yang khusus berkaitan dengan Wujud Niscaya—hadir di dalamnya. Bagaimanapun, kemungkinan-kemungkinan

yang telah diaktualisasikan masih tetap tidak diketahui setiap manusia kecuali Tuhan.

Sebagai mikrokosmos, wujud manusia meliputi tiga dunia: ruh, imajinasi, dan jasmani. Baik salah satu dari dua tepi ataupun yang tengah dapat mendominasi penciptaan manusia, dan, pada setiap titik dalam lintasan proses mereka "menjadi", hubungan antara ketiga tingkat itu berubah. Apabila, dalam cara Ibn 'Arabî melihat sesuatu, segala sesuatu itu imajinasi, manusia mewakili jumlah total seluruh modalitas imajinasi. Segala sesuatu di alam semesta, kata Ibn 'Arabî, adalah *barzakh*, tingkat eksistensi perantara atau penghubung, karena "wujud tidak mempunyai tepi".[28] Manusia—paling tidak secara potensial—adalah *barzakh* Tertinggi, yang meliputi segala kemungkinan eksistensi. Menjadi manusia menggambarkan pengungkapan apa manusia itu, tetapi, dari sudut pandang manusia, jalan pengungkapan ini tidak pasti. Kebebasan memainkan peran penting. Wahyu, dan lebih khusus lagi *Sunnah* Nabi seperti yang ditetapkan dalam *Syarî'ah*, menunjukkan jalan yang tepat bagi perkembangan manusia. Mereka yang mengikuti Nabi secara sempurna menjadi ahli waris (*wârits*)-nya dalam pengetahuan, maqam-maqam (*maqâmât*) dan keadaan-keadaan (*aḥwâl*)-nya. Ibn 'Arabî lagi-lagi kembali kepada tema bahwa orang yang ingin mencapai kesempurnaan haruslah mengikuti teladan Nabi dalam semua perinciannya.

Manusia sempurna, yang telah berhasil mengaktualisasikan setiap kemungkinan pengetahuan dan eksistensi yang disematkan dalam diri Adam ketika Tuhan *"mengajarkan kepadanya semua nama"* (QS Al-Baqarah [2]: 31), telah memenuhi tujuan penciptaan. Tujuan penciptaan ini berakar pada sifat dasar wujud itu sendiri dan diperlukan oleh Yang Satu/Yang Banyak, meskipun Tuhan tetap bebas dari, dan tidak bergantung pada, setiap batasan eksternal, karena Dia adalah "tidak bergantung pada dunia" (QS Âli 'Imrân [3]: 97). Sebagai landasan tengah yang tak terhingga—*barzakh* Tertinggi atau Imajinasi Tak Terbatas—manusia sempurna memanifestasikan dalam dirinya semua Sifat Tuhan dan makhluk, tanpa dibatasi dan dipagari oleh sesuatu pun dari mereka. Ia adalah penjelmaan Dia/bukan Dia, yang berada di atas maqam bukan maqam.[29] Ibn 'Arabî menulis,

Kehadiran Ilahi mempunyai tiga tingkat—tampak, tak tampak, dan yang berada di antara keduanya. Lewat yang terakhir inilah Yang tampak menjadi berbeda dan terpisah dari yang tak tampak. Yang terakhir ini adalah *barzakh*, karena ia menghadapkan muka ke arah yang tampak dan tak tampak. Atau, ia sendiri adalah muka itu, karena ia tidak dapat dibagi-bagi. Itulah manusia sempurna. *Al-Ḥaqq* menjadikan manusia sempurna berperan sebagai *barzakh* antara *Al-Ḥaqq* dan kosmos. Dari sini, manusia sempurna menjadikan Nama-Nama Ilahi tampak, sehingga ia sendiri adalah *Al-Ḥaqq*, dan ia menjadikan realitas eksistensi yang mungkin menjadi ada, karena itu ia juga adalah makhluk. Itulah sebabnya mengapa Tuhan menjadikannya dalam tiga tingkat: intelek dan persepsi indra, yang merupakan dua tepi, dan imajinasi yang merupakan *barzakh* yang berada di antara makna dan persepsi indra.[30][]

31 Mazhab Ibn 'Arabî



William C. Chittick

Istilah "mazhab Ibn 'Arabî" dilontarkan oleh para sarjana Barat untuk menyebut fakta bahwa banyak di antara pemikir Muslim—sebagian besar menganggap diri mereka sufi—menerima begitu serius gelar Ibn 'Arabî sebagai "guru besar" (*al-syaikh al-akbar*) dan secara sadar mendasarkan perspektif mereka pada pemahaman mereka sendiri tentang kerangka acuan teoretis Ibn 'Arabî. Mereka beranggapan bahwa pendekatan mereka *berbeda dengan falsafah* dan *kalâm* dan juga dengan pendekatan sebagian besar kaum sufi. Kadang-kadang mereka menyebut cara khususnya itu sebagai "pembenaran" (*tahqîq*) dan mengklaim diri mereka sebagai "para pembenar" (*al-muhaqqiqûn*).[1] Siapakah yang setepatnya masuk dalam kategori ini merupakan pertanyaan terbuka.

Ibn 'Arabî tidak mendirikan mazhab atau tarekat tertentu. Ia mempunyai murid spiritual dan tampaknya telah memberikan jubah penahbisan (yang dikenal oleh generasi terkemudian sebagai *al-khirqah al-akbariyyah*) yang dikenakan kepada muridnya, Qûnawî, tetapi tidak ada tarekat sufi yang membawa namanya. Tidak ada tarekat sufi yang berani menyatakan diri sebagai ahli waris khususnya, dan buku-bukunya banyak dikaji dan dinilai otoritatif oleh para anggota sebagian besar tarekat sufi sepanjang masa.[2] Karena alasan-alasan lainnya, kita pun harus hati-hati membicarakan "mazhab"

Ibn 'Arabî ini. Istilah itu mungkin mengisyaratkan bahwa ada sekumpulan doktrin yang dianut secara setia oleh sekelompok pemikir. Sebenarnya, para pengikut Ibn 'Arabî tidak menerima sejumlah katekismus bersama, dan mereka pun tidak mengikuti pendekatan terhadap pemikiran Islam yang sama. Pengamatan James Morris di sini harus benar-benar diperhatikan:

> Kesatuan dan keragaman filosofis dan teologis yang sesungguhnya dari para penulis ini belum digali dalam penelitian modern ....
>
> Tidak satu pun dari para penulis ini semata sebagai "komentator" Ibn 'Arabî .... Dalam hubungannya dengan "Aristotelianisme" atau "Platonisme" dalam pemikiran Barat, tulisan-tulisan Ibn 'Arabî hanya merupakan titik awal perkembangan yang sangat majemuk, yang dalam hal ini rujukan pada para penafsir generasi terkemudian segera menjadi setidak-tidaknya sama pentingnya dengan studi tentang sang Syaikh itu sendiri.[3]

Oleh karena itu, saya akan membatasi diri untuk hanya mendiskusikan beberapa figur yang merasa dirinya sebagai pengikut Ibn 'Arabî dan yang dinilai sebagai sufi. Tidak ada upaya yang dapat dilakukan di sini untuk menyelidiki pancaran pengaruh Sang Syaikh yang lebih besar di kalangan, misalnya, para pemikir yang disebut *falâsifah* dan/atau *mutakallimûn*, seperti Shâ'in Al-Dîn 'Alî Turkah Ishfahânî, Jalâl Al-Dîn Dawânî, Mullâ Shadrâ, atau Mullâ Muhsin Faidh Kâsyânî, dan kita pun tidak dapat melihat bagaimana cara pelajaran praktis dan berkah spiritual Ibn 'Arabî meresapi tarekat umumnya.[4]

Ibn 'Arabî mempunyai beberapa murid kesayangan, antara lain Badr Al-Habasyî dan Ibn Saudakîn Al-Nûrî, yang menulis karya-karya lebih penting karena cahaya yang mereka pantulkan atas ajaran-ajaran sang Syaikh daripada karena pengaruh mereka atas pemikiran Islam terkemudian.[5] Murid langsung Ibn 'Arabî yang paling berpengaruh dan sekaligus berpikiran bebas adalah Shadr Al-Dîn Qûnawî (w. 673 H/1274 M). Ia dihargai lebih daripada yang lain karena memetakan jalan bagaimana sang Syaikh dikaji oleh generasi-generasi terkemudian. Ini berarti, antara lain,

bahwa Qûnawî memasukkan Ibn 'Arabî ke dalam arus utama filsafat Islam. Akibatnya, ia dan para pengikutnya menjadikan sejumlah ajaran penting Ibn 'Arabî hanya sebagai latar belakang. Michel Chodkiewicz menilai hal ini sebagai suatu penyesuaian yang perlu, meskipun barangkali patut disayangkan, terhadap ajaran-ajaran Ibn 'Arabî dengan kebutuhan intelektual pada masa-masa itu.[6]

Shadr Al-Dîn Qûnawî dan Lingkarannya

Ibn 'Arabî bertemu dengan ayah Qûnawî, Majd Al-Dîn Ishâq, dalam ibadah haji pertamanya di Makkah, saat ia mulai menulis *Futûhât*. Pada 601 H/1204-5 M mereka menempuh perjalanan bersama-sama ke Anatolia. Shadr Al-Dîn lahir pada 606 H/1210 M dan, menurut beberapa sumber, Ibn 'Arabî menikahi ibu Shadr Al-Dîn setelah kematian Majd Al-Dîn. Ketika Ibn 'Arabî meninggal, Qûnawî agaknya mengambil alih pengajaran sebagian murid Ibn 'Arabî. Diperkirakan bahwa mereka yang gemar filsafat tertarik padanya. Yang terpenting di antara mereka barangkali adalah 'Afîf Al-Dîn Al-Tilîmsânî (620-690 H/1213-1291 H), yang disebut-sebut sebagai salah seorang pendengar dalam pembacaan sebuah naskah dari *Al-Futûhât Al-Makkiyah,* karya Ibn 'Arabî, di hadapan penulisnya pada 634 H/1236-7 M. Al-Tilîmsânî agaknya menjadi sahabat karib Qûnawî; Qûnawî mempersembahkan sebuah risalah pendek baginya dan mewariskan buku-bukunya kepadanya sewaktu meninggal.[7]

Tulisan-tulisan Al-Tilîmsânî telah memainkan peran cukup penting dalam penyebarluasan mazhab Ibn 'Arabî. Namun, tulisan-tulisan itu belum ditelaah pada zaman modern. Ia adalah pengarang buku-buku yang telah dipublikasikan, yaitu *Dîwân*, dan juga *Syarh Al-Asmâ' Al-Husnâ* dan sebuah komentar atas *Manâzil Al-Sâ'irîn,* karya 'Abd Allâh Anshârî (w. 481 H/1089 M). Paling tidak, seorang syaikh sufi kontemporer menilai bahwa Al-Tilîmsânî melampaui gurunya, Qûnawî, dalam hal pembenaran. Ibn Sab'înlah (w. 669 H/1270-1 M) yang diperbincangkan oleh para sarjana Barat awal sebagai filosof karena jawabannya terhadap "Pertanyaan Orang Sisilia" yang dikemukakan oleh Kaisar Frederick II Hohenstaufen.[8] Namun, Ibn Sab'în adalah sufi yang berhubungan dengan Ibn

'Arabî, meskipun barangkali tidak dapat dianggap sebagai salah satu anggota mazhabnya. Ia tampaknya merupakan orang pertama yang menggunakan ungkapan terkenal *wahdah al-wujûd* sebagai istilah teknis.[9]

Catatan tegas pertama yang kita miliki menyebutkan aktivitas-aktivitas pengajaran Qûnawî bertarikh 643 H/1245-6 M, lima tahun setelah Ibn 'Arabî meninggal dunia, sewaktu Qûnawî mengembara ke Mesir. Di sinilah, ia mulai mengomentari puisi tujuh ratus baris karya Ibn Al-Fâridh, *Nazhm Al-Sulûk*, "bagi suatu kelompok orang terpelajar (*fudhalâ'*), para pemilik cita rasa yang luhur (*akâbir-i ahl-i dzauq*), dan yang memiliki reputasi (*mu'tabarâh*)". Sepulangnya ke Konya, ia melanjutkan perkuliahannya, dengan mengajar dalam bahasa Persia dalam setiap kesempatan. Sejumlah ulama yang mendatangi kuliahnya membuat catatan dengan tujuan untuk menyusun buku, tetapi hanya Sa'îd Al-Dîn Farghânî (w. 695 H/1296 M) yang sukses. Semua ini diceritakan Qûnawî dalam sepucuk surat pengakuan yang ditemukan pada bagian akhir pengantar Farghânî pada *Masyârîq Al-Darârî*, sebuah karya yang dalam edisi modernnya mempunyai tebal enam ratus halaman. Menurut Hâjjî Khalîfah, Al-Tilîmsâni juga mendatangi perkuliahan ini dan menulis sebuah komentar, tetapi Farghânîlah yang pertama kali menyelesaikan; meskipun komentar Al-Tilîmsânî tidak panjang, kata Hâjjî Khalîfah, ia lebih digemari daripada komentar Farghânî.[10]

Setelah menulis komentarnya dalam bahasa Persia, Farghânî menulis ulang teks itu dalam bahasa Arab dengan banyak tambahan, khususnya pada pengantar. Ia menamai versi Arab itu *Muntahâ Al-Madârik*, yang diajarkan di Kairo pada 670 H/1271 M.[11] Komentar Farghânî baik versi Persia maupun Arab dibaca luas oleh orang awam. Penyair dan sarjana ternama 'Abd Al-Rahmân Jâmî (w. 898 H/1492 M), salah seorang penyebar ajaran Ibn 'Arabî yang paling terpelajar dan sukses, menilai bahwa pengantar pada karya Arab Farghânî merupakan penjelasan paling runtut dan sistematis mengenai "ilmu hakikat" (*'ilm al-haqîqah*) yang pernah ditulis.[12]

Qûnawî mengajar hadis di Konya dan menarik minat para pelajar seperti filosof dan astronom Quthb Al-Dîn Syîrâzî (w. 710 H/1311 M). Menurut dugaan, Qûnawî menjelaskan hadis dengan

cara seperti yang ditemukan dalam *Syarh Al-Hadîts Al-Arba'în*. Karya ini bertujuan hendak menggali implikasi-implikasi filosofis, teologis, kosmologis, dan mistis yang paling dalam dari hadis yang dibicarakan, dan banyak penjelasan yang dipaparkan berlusin-lusin halaman.[13]

Qûnawî menulis paling kurang lima belas karya berbahasa Arab, selain beberapa surat berbahasa Persia; buku terpanjangnya hanya sekitar empat ratus halaman. Ini menjadikan ia kurang produktif jika dibandingkan dengan gurunya.[14] Tujuh dari karya-karya ini dianggap cukup penting, yakni pernyataan-pernyataan setebal buku tentang ajaran-ajarannya. Namun, pengaruh buku-buku ini—dan buku-buku murid langsung Qûnawî—pada bagaimana Ibn 'Arabî dikaji dan ditafsirkan oleh generasi-generasi terkemudian sangatlah besar. Jâmî mengemukakan pandangan Qûnawî yang agaknya diterima, paling tidak secara praktis, oleh kebanyakan pengikut Ibn 'Arabî, khususnya di wilayah-wilayah Timur Islam. Mari kita perhatikan hal berikut bahwa, seperti kebanyakan sarjana sejak sekitar abad ke-9 H/ke-15 M sampai sekarang, Jâmî mengaitkan nama Ibn 'Arabî dengan *wahdah al-wujûd*: "Qûnawî adalah penguji dan pembenar kata-kata Ibn 'Arabî. Seseorang tidak berhasil memahami pokok-pokok pandangan Ibn 'Arabî mengenai *wahdah al-wujûd* dalam cara yang selaras dan sesuai dengan akal maupun syariat jika ia tidak meneliti kajian dan pengujian Qûnawî dan memahami pokok-pokok pandangan itu secara tepat".[15]

Hal yang sangat jelas dalam semua tulisan Qûnawî adalah pemikirannya yang sistematis. Jika tulisan-tulisan Ibn 'Arabî sangat memusingkan karena meluap-luapnya ilham yang tidak kenal henti, tulisan-tulisan Qûnawî menyejukkan karena penjelasannya yang tenang dan logis mengenai prinsip-prinsip metafisika. Sebagian kontras antara kedua pemikir itu terungkap dalam sebuah catatan yang dikaitkan dengan murid mereka Al-Tilîmsânî: "Syaikh pertama saya adalah spiritual filosof (*mutarauhin mutafalsif*), sedangkan syaikh kedua saya adalah filosof spiritual (*failasûf mutarauhin*)."[16] Meskipun cenderung lebih filosofis dibandingkan dengan Ibn 'Arabî, Qûnawî juga mengalami penyingkapan hijab antara dirinya dan Tuhan, dan ia sering berkata bahwa ini merupakan cara ia mengenal apa yang

ia ketahui. Sebenarnya, Qûnawî menganggap dirinya sebagai murid Ibn 'Arabî yang secara spiritual paling berbakat. Ia menulis bahwa lima belas tahun setelah kematian sang Syaikh, pada 17 Syawwal 653 H/19 November 1255 M, Ibn 'Arabî muncul di hadapannya dalam suatu visi spiritual dan memujinya karena telah berhasil mencapai peringkat spiritual lebih tinggi daripada semua murid lainnya.[17] Namun, ketika Qûnawî berbicara tentang masalah-masalah visioner yang tak mungkin diakses oleh akal pun ia menyajikan pembahasan dengan cara yang sangat rasional dan lugas.

Gaya penjelasan Qûnawî tentu disebabkan oleh pengetahuannya tentang tradisi filsafat Islam. Hal ini terbukti tanpa keraguan sama sekali, dalam surat-menyuratnya dengan Nashîr Al-Dîn Thûsî (w. 672 H/1274 M), teolog dan ilmuwan besar yang menghidupkan kembali filsafat Ibn Sînâ. Qûnawî mengawali surat-menyurat dengan mengirimkan sepucuk surat dalam bahasa Persia yang hangat kepada Thûsî. Ini disertai dengan sebuah risalah Arab yang menjelaskan keterbatasan-keterbatasan daya rasional (*'aql*) dan melukiskan serangkaian persoalan teknis berkenaan dengan pandangan Ibn Sînâ tentang masalah-masalah seperti *wujûd* yang dikaitkan dengan Wujud Niscaya, sifat dan kuiditas-kuiditas yang mungkin, hubungan antara wujud dan sesuatu yang mungkin, dan realitas jiwa manusia. Thûsî menjawab, dengan surat yang bahkan lebih hangat lagi dalam bahasa Persia dan memberikan jawaban yang relatif singkat padat terhadap semua pertanyaan.

Dalam surat berbahasa Persia yang menandai korespondensi ketiganya, Qûnawî menjelaskan motivasinya untuk menulis kepada Thûsî: "Berkenaan dengan masalah-masalah pokok tertentu, saya ingin memadukan kesimpulan yang diturunkan dari bukti-bukti logis dengan hasil penyingkapan (*kasyf*) dan visi langsung (*'iyân*)." Dalam jawaban berbahasa Arabnya terhadap tanggapan Thûsî, Qûnawî mendemonstrasikan pengetahuan primanya tentang tulisan-tulisan Ibn Sînâ. Dalam suatu pasase, ia menunjukkan bahwa jawaban Thûsî memperlihatkan bahwa salinannya dari *Ta'liqât* Ibn Sînâ jelas cacat. Ia juga merujuk pada teks komentar Thûsî atas karya Ibn Sînâ, *Al-Isyârât wa Al-Tanbîhât*. Argumen-

nya menggambarkan upaya penting untuk menunjukkan bahwa pandangan sufi—maksudnya interpretasi Qûnawî atas ajaran-ajaran Ibn 'Arabî, yang ia sebut di sini sebagai "mazhab pembenaran" (*tahqîq*)—secara umum sesuai dengan pandangan *falsafah*. Ketika menggeneralisasi pandangan ini, Qûnawî menulis,

> Para pembenar sependapat dengan para filosof berkenaan dengan hal-hal yang dapat dipahami oleh akal teoretis (*al-'aql al-nazhârî*) secara mandiri pada tingkatnya sendiri. Namun, mereka berbeda dengan para filosof dalam persepsi-persepsi lainnya di luar tahap refleksi (*fikr*) dan sifat-sifat tak membatasinya. Berkenaan dengan *mutakallimûn* dalam berbagai mazhab mereka, para pembenar sependapat dengan mereka hanya dalam contoh-contoh yang jarang dan hal-hal kecil.[18]

Murid-murid langsung Qûnawî tidak memperlihatkan upaya eksplisit yang sama untuk menyelaraskan Mazhab Pembenaran (*tahqîq*) dengan *falsafah*. Namun, biasanya karya-karya mereka berisi penjelasan sangat canggih tentang ajaran-ajaran filosofis Ibn 'Arabî, khususnya *wahdah al-wujûd*, manusia sempurna (*al-insân al-kâmil*), entitas-entitas yang tak berubah (*al-a'yân al-tsâbitah*), dan tingkat-tingkat eksistensi (*marâtib al-wujûd*). Yang terakhir ini sering dilukiskan dalam pengertian "lima kehadiran Ilahi" (*al-hadharât al-ilâhiyyah al-khams*), suatu penjelasan yang agaknya diciptakan oleh Qûnawî.[19]

Dua murid Qûnawî lainnya layak disinggung secara khusus di sini. *Pertama* adalah Fakhr Al-Dîn 'Irâqî (w. 688 H/1298 M), pengarang prosa pendek bahasa Persia klasik, *Lama'ât*, yang ditulisnya setelah menghadiri perkuliahan Qûnawî tentang *Fushûsh*. Karya itu menggambarkan uraian Qûnawî mengenai ajaran Ibn 'Arabî secara cermat, padu, dan dengan keindahan puitis yang tinggi walaupun dalam bentuk ringkas. Yang paling awal dari komentar-komentar terhadap *Lama'ât*, oleh Yâr 'Alî Syîrâzî, menjelaskannya terutama dengan banyak mengutip bagian-bagian dari Qûnawî dan Farghânî. Pengantar dan komentar atas terjemahan Inggris *Lama'ât* memberikan analisis yang relatif terperinci tentang metafisika Qûnawî.[20]

Kadang-kadang diklaim bahwa Jalâl Al-Dîn Rûmî (w. 672 H/ 1273 M)—penyair sufi Persia paling masyhur—dipengaruhi oleh ajaran-ajaran Ibn 'Arabî, dan buktinya adalah kenyataan bahwa ia merupakan kawan baik Qûnawî. Namun, tidak ada bukti tentang klaim itu dalam tulisan-tulisan Rûmî, dan literatur hagiografis awal menunjukkan bahwa Rûmî sangat ragu terhadap pendekatan filosofis Qûnawî dan para pengikutnya.[21]

Fushûsh Al-Hikam

Ibn 'Arabî banyak sekali menulis buku. Sejauh ini, yang paling terkenal dan dibaca luas di antara buku-bukunya adalah *Fushûsh Al-Hikam*. Tak pelak lagi, Ibn 'Arabî menganggap teks yang sesungguhnya relatif pendek ini sebagai salah satu tulisan utamanya. Walaupun ia mengklaim mendapatkan ilham Ilahi ketika menyusun sejumlah buku dan risalahnya, misalnya *Futûhât*, *Fushûsh* adalah satu-satunya karyanya yang, berdasarkan pernyataannya sendiri, ditulis dengan bantuan visi Nabi. Menurut murid Qûnawî, Jandî, Ibn 'Arabî melarang murid-muridnya menggabungkan *Fushûsh* dengan buku lainnya.[22] Qûnawî menjelaskan arti penting karya itu dalam pengertian yang pasti sependapat dengan sebagian besar pengikut Ibn 'Arabî:

> *Fushûsh Al-Hikam* adalah salah satu tulisan pendek sang Syaikh yang paling berharga, pemimpin paling paripurna, model manusia sempurna, pembimbing umat, pemimpin dari para pemimpin, penghidup kembali kebenaran dan agama, Abû 'Abdallâh ... Ibn Al-'Arabî ... *Fushûsh* merupakan salah satu puncak karyanya dan salah satu buku terakhir yang diturunkan kepadanya. Buku ini datang kepadanya dari Maqam Muhammad, Mata Air Esensi, Yang Maha Esa lagi Serba-Meliputi. *Fushûsh* membawa inti cita rasa (*dzauq*) Nabi kita Saw. berkenaan dengan pengetahuan tentang Tuhan. *Fushûsh* memberikan petunjuk tentang sumber cita rasa para nabi dan kekasih Tuhan (*auliyâ' Allâh*) yang disebut di dalamnya. Ia menuntun setiap orang yang berusaha melihat ke dalam diri para nabi inti dari cita rasa mereka, hasil fokus aspirasi mereka, seluruh hasil yang mereka capai, dan puncak kesempurnaan mereka. Buku

> ini ibarat stempel atas segenap hal yang tersusun dari kesempurnaan nabi-nabi. Ia menaruh perhatian pada sumber dari segala sesuatu yang telah diperoleh para nabi dan menampakkan diri melalui mereka.[23]

Lebih dari seratus buah komentar telah ditulis atas *Fushûsh* dan komentar-komentar semacam itu tampaknya terus ditulis dalam zaman modern. Selain itu, banyak juga ditulis secara ekstensif literatur yang menyerang dan mencela teks atau pengarangnya.[24]

Para penulis tersebut menulis komentar karena berbagai alasan. Jelasnya, mereka menilai buku ini sangat penting, baik karena muatan intrinsiknya maupun karena penulis lain memberikan begitu banyak perhatian padanya. Komentar-komentar awal hanya membahas gagasan yang terkandung di dalamnya, tetapi, dengan berlalunya waktu, warna dan nada umum komentar-komentar itu berubah. Karya-karya awal biasanya mengutip sebuah paragraf atau halaman dan kemudian memberikan penjelasan filosofis terperinci. Namun kemudian, secara bertahap, para komentator lebih banyak memberikan perhatian pada makna kalimat-kalimat dan istilah-istilah teknis. Ini menjadi sangat menyibukkan 'Abd Al-Ghanî Al-Nâbulsî (w. 1143 H/1730 M) yang merasa perlu menjelaskan secara praktis makna setiap kata, istilah teknis atau, karena itu, kurang memberikan perhatian pada gagasan besar yang mendasari teks itu. Meskipun karya ini mengisyaratkan tajamnya penurunan pemahaman di negara-negara berbahasa Arab, komentar-komentar yang ditulis di kawasan lain jarang yang bersifat elementer.[25] Karena tradisi komentar berkembang, banyak pengarang mengulas topik-topik lebih luas yang dibahas bukan hanya oleh karya-karya teoretis yang ditulis oleh para penulis yang mengaku dirinya sebagai pengikut Ibn 'Arabî, melainkan juga yang ditulis oleh *falâsifah* dan *mutakallîmûn*.

Komentar paling awal atas *Fushûsh Al-Hikam* adalah risalah pendek Ibn 'Arabî sendiri *Naqsy Al-Fushûsh* yang di situ ia mengutarakan kembali kebijaksanaan profetik esensial yang dibicarakan dalam masing-masing bab. Hubungan antara karya ini dengan *Fushûsh* kadang-kadang kabur, dan beberapa komentar ditulis

atas *Nagsy Al-Fushûsh*.[26] Komentar pertama atas *Fushûsh* oleh pengikut Ibn 'Arabî mungkin komentar Al-Tilîmsânî, yang memaparkan kepada kita keseluruhan teks, tetapi memilih sejumlah relatif kecil kutipan untuk dikomentari. Sering sekali kutipan-kutipan itu diberi catatan, "Makna sisa bab ini cukup jelas". Catatan itu tentu tidak jelas bagi generasi-generasi terkemudian.

Karya Al-Tilîmsânî melukiskan bahwa kehormatan besar yang disandang oleh *Fushûsh* tidak mencegah para komentator untuk mengungkapkan pendapat mereka sendiri atau menginterpretasikan Ibn 'Arabî dengan cara baru. Ia memfokuskan terutama pada *wujûd*, non-eksistensi (*'adam*) dan entitas-entitas yang tak berubah (*al-a'yân al-tsâbitah*), isu-isu yang juga menjadi perhatian banyak komentator terkemudian. Ia mengungkapkan perbedaan pendapat (*khilâf*)-nya dengan "guru saya, Syaikh Muhyî Al-Dîn" dalam beberapa bagian. Khususnya, ia tidak setuju dengan penjelasan Ibn 'Arabî tentang sifat entitas-entitas yang tak berubah, gagasan bahwa "mereka tak berubah sebelum diciptakan" (*tsubûtuhâ qabl kaunihâ*). Al-Tilimsânî mengklaim bahwa entitas-entitas itu pasti non-eksisten dalam setiap hal. Oleh karena itu, mereka mustahil berubah (jadi kontradiktif, misalnya, dengan kalimat pertama *Futûḥât*).[27] Yang tipikal adalah catatannya berikut ini:

> *Wujûd*, yang merupakan Cahaya, adalah sesuatu (*syai'*) dalam setiap hal. Oleh karena itu, wujud tersebut harus mempunyai daya pengendali atas ketakterhinggaan sifat yang menjelma. Namun, sebelum mereka menjelma, sifat-sifat itu tidak mempunyai entitas tak berubah, karena tidak ada eksistensi yang mendahului eksistensi sesuatu itu ... Berkenaan dengan sang Syaikh, ia berkata bahwa eksistensi mereka adalah berbeda, tetapi ini kontradiktif. Sekalipun sang Syaikh tidak menolak apa yang saya katakan, saya menolak apa yang dikatakan sang Syaikh.[28]

Dalam bagian lainnya, Al-Tilimsânî membenarkan dirinya sendiri karena tidak sependapat dengan sang Syaikh dengan menyatakan bahwa Ibn 'Arabî mempunyai alasan retoris untuk menyatakan diri sebagaimana yang dilakukannya:

> Kata-kata sang Syaikh di sini bukan berasal dari kehadiran gnosis (*ma'rifah*), melainkan dari kehadiran pengetahuan (*'ilm*) kecuali sebagian kecil saja. Dan, jumlah yang kecil itu tidak murni. Alasannya adalah bahwa ia hanya mengamati tingkat-tingkat fakultas rasional milik orang yang mengalami penyingkapan ... Belajar, bukan gnosis, tepat bagi orang (awam).[29]

Tinjauan-tinjauan kritis Al-Tilimsânî adalah biasa bagi pengikut Ibn 'Arabî meskipun tidak banyak yang blak-blakan. Bahkan, pengagum berat Ibn 'Arabî kurang begitu menerima pernyataan-pernyataannya bahwa ia telah menerima buku itu dari tangan Nabi; kalau tidak, mereka tidak mempunyai nyali untuk berbeda pendapat dengannya. Ini merupakan indikasi lebih lanjut bahwa menjadi anggota mazhab Ibn 'Arabî, bahkan anggota paling setia pun, bukan berarti meniru dan mengulang-ulang secara membuta kata-kata sang guru besar. Sebenarnya, Shadr Al-Dîn Qûnawî merupakan model utama di sini, karena penjelasannya yang relatif lebih sistematis dan penekanannya yang lebih diberikan pada isu-isu filosofis daripada Al-Quran dan hadis tidak senantiasa selaras dengan sumber-sumber yang dimilikinya, dan diperkirakan tidak selaras dengan pengajaran-pengajaran lisan yang telah diterimanya dari sang guru.

Qûnawî tidak menulis komentar atas *Fushûsh*, tetapi ia menjelaskan signifikansi masing-masing bab yang menjadi tajuk karya itu dalam *Al-Fukûk*-nya. Dalam prosesnya, ia mengungkapkan butir-butir dasar yang terdapat dalam buku itu. Semua komentator terkemudian menaruh perhatian pada masalah yang dikemukakan dalam tajuk-tajuk bab itu, dan sebagian besar mengikuti acuan Qûnawî.[30]

Qûnawî juga mempunyai pengaruh pada tradisi komentar atas *Fushûsh* lewat muridnya Mu'ayyîd Al-Dîn Jandî (w. 700 H/ 1300 M), yang mempunyai pengaruh terbesar di antara para murid Qûnawî karena komentar ini. Jandî menulis sejumlah buku dalam bahasa Persia dan Arab. Ia menyatakan dalam pengantar komentarnya atas *Fushûsh* bahwa ia berutang budi dalam menulis karya itu sepenuhnya pada pengaruh spiritual gurunya. Pada saat Qûnawî mulai menjelaskan kepadanya makna pengantar buku itu, ia melakukan kontrol spiritual pemahaman Jandî dan mengajarinya

makna keseluruhan buku itu. Kemudian, Qûnawî menceritakan kepadanya bahwa Ibn 'Arabî telah melakukan hal yang sama. Cerita ini memantapkan klaim kesatuan spiritual dengan sumber buku itu. Pada saat yang sama, penulis mengatakan bahwa ia tidak memerlukan uraian baris per baris dari teks itu. Pemahaman dan penafsirannya "orisinal", maksudnya, terkait erat dengan asal-usul buku itu, dan karena itu mereka tidak usah mengikuti teks-teks eksplisit yang ditemukan dalam karya Ibn 'Arabî atau Qûnawî. Ini jelas memberinya otoritas untuk mengungkapkan pendapatnya sendiri.

Karya Jandî sejauh ini merupakan komentar awal terpanjang, dan ia memberi pola bagi pembahasan teoretis dalam banyak komentar masa-masa kemudian. Ini jelas tampak, misalnya, dalam karya terkenal 'Abd Al-Razzâq Kâsyânî (w. 730 H/1330 M), penulis produktif karya-karya berbahasa Persia dan Arab. Sebenarnya, Kâsyânî belajar *Fushûsh* kepada Jandî, dan ia kerap menjelaskan atau meringkas komentar Jandî.

Dalam suatu catatan autobiografis di tengah-tengah surat terkenalnya kepada seorang sufi 'Alâ Al-Daulah Simnânî (w. 736 H/1336 M)—yang mengecam pandangan Ibn 'Arabî mengenai wujud—Kâsyânî memaparkan perjalanan dirinya menuju kepastian. Uraiannya tampaknya khas pengikut Ibn 'Arabî yang menekuni tulisan-tulisan filosofis. Sebagaimana semua sarjana lainnya, Kâsyânî mengawali kehidupan ilmiahnya dengan belajar ilmu-ilmu dasar seperti tata bahasa dan fiqih. Selanjutnya, ia belajar *ushûl al-fiqh* dan *kalâm*. Namun, ia tidak menemukan sarana untuk menguji pemahamannya. Ia kemudian mengira bahwa menekuni ilmu-ilmu rasional (*ma'qûlât*) dan metafisika (*'ilm al-ilâhi*) akan memberikan kepadanya pengetahuan yang benar dan membebaskannya dari keraguan dan kekaburan. Untuk beberapa waktu, ia menggeluti ilmu-ilmu ini. Ia menulis, "Penguasaan saya atas ilmu-ilmu ini mencapai tahapan yang tidak mungkin dilewati. Namun, saya menemukan begitu banyak keterasingan, agitasi, dan penyingkapan sehingga saya sangat sulit untuk beristirahat. Jelaslah bahwa pengetahuan yang benar yang saya cari ada di tingkat di luar akal."[31]

Kemudian, seperti Al-Ghazâlî, Kâsyânî beralih ke tasawuf. Ia akhirnya berhasil menemukan kepastian yang tengah dicarinya. Karena pendidikan filosofis awalnya, tidak mengherankan kalau komentar *Fushûsh*-nya mencitrakan tren yang dipraksarsai oleh Qûnawî dalam menyampaikan teks-teks itu dari perspektif filosofis. Bagaimana dan mengapa pendekatan Kâsyânî berbeda dengan pendekatan Ibn 'Arabî tampak jelas khususnya dalam *Ta'wîl Al-Qur'ân*-nya, yang, ironisnya, dipublikasikan dengan nama Ibn 'Arabî.[32]

Barangkali komentar atas *Fushûsh* yang paling luas dibaca di wilayah Timur Islam adalah komentar Syarîf Al-Dîn Dâwûd Qaisharî (w. 751 H/1350 M), yang menulis beberapa karya dalam bahasa Arab, tetapi tidak satu pun karya dalam bahasa Persia. Qaisharî mengkaji teks itu dari Kâsyânî dan kadang-kadang meringkas penjelasan-penjelasan Jandî. Pengantarnya pada komentar Jandî merupakan salah satu penjelasan filosofis paling sistematis dalam mazhab pemikiran ini, dan komentar-komentar atas pengantarnya terus ditulis oleh para sarjana hingga zaman modern.[33]

Komentar pertama atas *Fushûsh* dalam bahasa Persia mungkin adalah yang ditulis oleh Rukn Al-Dîn Syîrâzî (w. 769 H/1367 M), murid Qaisharî. Biasanya, beberapa komentar Persia banyak berutang budi pada satu atau lebih komentar Arab.

Proses mengintegrasikan ajaran Ibn 'Arabî ke dalam perspektif intelektual Syi'ah dilakukan secara tekun oleh Sayyid Haidar Âmulî (w. 787 H/1385 M). Pengantar setebal 500 halaman pada komentarnya atas *Fushûsh* telah dipublikasikan, tetapi bukan teksnya itu sendiri, padahal pengantar itu menggambarkan sekitar sepuluh persennya saja. Âmulî menyelidiki setiap bagian *Fushûsh* dalam tiga tingkat: ajaran-ajaran yang dinukilkan (*naql*), antara lain Al-Quran dan literatur hadis Syi'ah; akal (*'aql*), maksudnya *kalâm* dan *falsafah*; dan penyingkapan (*kaysf*), khususnya tulisan-tulisan Ibn 'Arabî dan para pengikutnya.

Hierarki *naql, 'aql,* dan *kasyf* ini sudah diimplikasikan atau didiskusikan secara eksplisit dalam ajaran-ajaran banyak para sufi sebelumnya, dan pada masa Âmulî hal itu telah menjadi lazim. Pendekatan ketiga dan tertinggi dianggap dapat dicapai hanya melalui pelatihan yang ketat dan cermat dalam ilmu-ilmu tingkat yang lebih

rendah, termasuk *falsafah*. Ini membantu menjelaskan mengapa sampai sekarang ini pun sebagian besar ulama di Iran, meskipun secara tipikal mengecam tasawuf karena unsur-unsur populernya, menganggap *'irfân* ("gnosis") sebagai jalan yang mengantarkan kepada capaian-capaian spiritual tertinggi. Teks-teks yang membicarakan *'irfân* itu menyajikannya dalam perspektif yang memperlihatkannya sebagai kelanjutan langsung dari upaya-upaya yang dilakukan oleh Ibn 'Arabî dan Qûnawî untuk menyelaraskan akal dan penyingkapan, atau filsafat dan tasawuf.

Anggota Mazhab Lainnya

Beberapa orang penulis abad ke-7 H/ke-13 M yang secara tak langsung terkait dengan Qûnawî pantas disebut sebagai saluran penting ajaran Ibn 'Arabî. Sa'd Al-Dîn Hammûyah (w. 649 H/1252 M) mempunyai hubungan erat dengan Ibn 'Arabî. Ia juga kawan Qûnawî, tetapi kemungkinan bukan pengkaji dan pasti bukan murid Qûnawî. Ia banyak menulis buku dalam bahasa Persia dan Arab, yang sebagian besar sulit untuk dipahami. Terminologinya mengisyaratkan bahwa ia dipengaruhi oleh ajaran Ibn 'Arabî. Namun, ia kurang begitu berminat, jika dibandingkan dengan Qûnawî, atau bahkan Ibn 'Arabî sendiri, pada penjelasan rasional atas ajaran-ajaran sufi dalam cara yang dirasakan sejalan dengan kecenderungan filosofis atau teologis. Jâmî mungkin tepat ketika memberikan catatan mengenai Hammûyah, "Ia banyak menyusun karya tulis ... yang sarat dengan ungkapan simbolis, kata pelik, angka, diagram, dan lingkaran. Kacamata akal dan pikiran tidak sanggup memahami dan menangkapnya. Sebelum mata batin terbuka oleh Cahaya penyingkapan, mustahil ia dapat mencerap maknanya."[34]

Yang mungkin lebih penting daripada Hammûyah sendiri bagi penyebaran ajaran Ibn 'Arabî adalah muridnya, yaitu 'Azîz Al-Dîn Nasafî (w. sebelum 700 H/1300 M), yang menulis hanya dalam bahasa Persia. Ia tidak membuat klaim menggambarkan ajaran Ibn 'Arabî, tetapi memakai istilah-istilah seperti *wa<u>h</u>dah al-wujûd* dan "manusia sempurna" serta menjelaskan istilah-istilah itu dengan cara yang berbeda dan tidak ada kaitannya dengan cara pembahasan yang dapat dijumpai dalam tulisan-tulisan Ibn 'Arabî. Ibn 'Arabî dan Qûnawî menulis khususnya untuk para

ulama sementara, karya-karya Nasafî ditujukan kepada khalayak kurang terpelajar.

Tokoh sezaman Qûnawî lainnya yang layak disebutkan di sini adalah Auḥad Al-Dîn Balyânî (w. 686 H/1288 M), asal Syiraz. Terjemahan Inggris dari risalah pendeknya, *Risâlah Al-Aḥâdiyyah,* telah dipublikasikan, tetapi dengan nama Ibn 'Arabî, yang karena itu membantu orang Barat mendapatkan gambaran cukup jelas mengenai pandangan sang Syaikh tentang *waḥdah al-wujûd.* Gaya ungkap Balyânî, yang selaras dengan beberapa bait Persianya yang agak ekstatis sebagaimana yang dikutip oleh Jâmî, merupakan perkembangan yang relatif terpinggirkan dalam mazhab Ibn 'Arabî. Tidak seorang pun akan terkejut jika mendengar bahwa risalah ini mengundang kemarahan orang-orang yang menyerang para pendukung *waḥdah al-wujûd* karena memercayai bahwa "Semuanya adalah Dia" (*hama ûst*).[35]

Pada abad ke-8 H/ke-14 M, kian sulit untuk mengetahui siapa yang layak disebut sebagai anggota mazhab Ibn 'Arabî. Sebagai contoh, beberapa sufi mulai mempermasalahkan secara agak keras pandangan Ibn 'Arabî, tetapi mereka tidak selalu bertitik tolak dari alam intelektualnya. Pengkritik Ibn 'Arabî awal yang paling keras adalah Ibn Taimiyyah (w. 728 H/1328 M), yang berafiliasi dengan sebuah tarekat sufi, tetapi kurang suka terhadap filsafat atau kegiatan berfilsafat. Sebaliknya, figur yang pernah disinggung di atas, 'Alâ' Al-Daulah Simnânî adalah syaikh besar tarekat Kubrâwi dan menulis banyak karya dalam bahasa Persia maupun Arab. Ia sangat kritis terhadap penisbahan istilah *muthlaq* oleh Ibn 'Arabî pada *wujûd.* Sebagian pengamat mengira Simnânî menentang mazhab pemikiran Ibn 'Arabî, tetapi tulisan-tulisannya memperlihatkan bahwa sebagian besar yang dikatakannya sudah tercetak dalam gagasan dan terminologi "mazhab pembenaran" sebelumnya. Hal yang sama berlaku bagi tulisan para pengkritik sufi dari India atas Ibn 'Arabî, seperti Gîsû Darâz (w. 825 H/1422 M) dan, yang paling terkenal, Syaikh Aḥmad Sirhindî (w. 1034 H/1634 M). Tokoh terakhir ini mengusulkan konsep *waḥdah al-syuhûd* sebagai koreksi terhadap *waḥdah al-wujûd.*

Mazhab Ibn 'Arabî

Di antara para penulis abad ke-8 H/ke-14 M yang sangat berpengaruh dalam menyebarkan ajaran Ibn 'Arabî adalah Sayyîd 'Alî dari Hamadan (w. 786 H/1385 M), wali pelindung Kashmir. Ia menulis komentar berbahasa Persia atas *Fushûsh* dan sejumlah karya pendek berbahasa Arab dan Persia yang berhubungan dengan ajaran Ibn 'Arabî. Sahabat seperjalanannya, Sayyid Asyraf Jahângîr Simnânî (w. mungkin pada 829 H/1425 M), belajar semasa remaja kepada 'Alâ' Al-Daulah Simnânî, tetapi berpihak pada Kâsyânî dalam perbedaan pendapat antara keduanya tentang Ibn 'Arabî. Yang sangat menarik adalah *Lathâ'if-i Asyrafî*, yang disusun bersama-sama dengan muridnya Nizhâm Hâjjî Al-Yamanî. Karya panjang ini merupakan sumber Jâmî mengenai perbedaan pendapat antara Simnânî dan Kâsyânî serta sumber mengenai gagasan yang membahas *wahdah al-wujûd*, karena keduanya tidak menyebut istilah itu.

Alâ' Al-Dîn 'Alî ibn Ahmad Mahâ'imî (w. 835 H/1432 M), dari Gujarat, menulis karya-karya penting berbahasa Arab dalam gaya filosofis Qûnawî, termasuk komentar-komentar atas *Fushûsh*, karya Ibn 'Arabî, *Nushûsh*, karya Qûnawî, dan sebuah tafsir Al-Quran berjudul *Tabshîr Al-Rahmân*. Ia juga menulis sebuah komentar Arab atas *Jâm-i Jahânnumây*, karya berbahasa Persia penyair Syams Al-Dîn Maghrîbî (w. 809 H/1406–7 M). Karya Maghrîbî ini banyak diilhami oleh *Masyâriq Al-Darârî*, karya Farghânî. Beberapa komentar atas *Jâmi-i Jahânnumây* ditulis di India, semuanya dalam bahasa Persia.

Barangkali dapat disebutkan pula beberapa lusin penulis lain dari Anak Benua India yang pantas untuk dimasukkan ke dalam anggota mazhab Ibn 'Arabî.[36] Tetapi, saya hanya akan membatasi diri pada yang paling terpelajar dan paling setia di antara para pengikutnya di sana, yaitu Syaikh Muhibb Allâh Mubârîz Ilâhâbâdî (w. 1058 H/1648 M). Ia adalah penulis sejumlah komentar atas *Fushûsh*, baik dalam bahasa Persia maupun Arab dan penulis sejumlah karya panjang yang menguraikan ajaran Ibn 'Arabî. Ia agaknya merupakan orang yang paling banyak mengetahui di antara semua penulis berkebangsaan India mengenai kandungan *Futûhât*.

Kembali ke wilayah-wilayah Islam utama, sejumlah nama perlu disebutkan hanya untuk menunjukkan bahwa mereka mewakili sebagian figur yang paling terkemuka dalam sejarah mazhab Ibn 'Arabî. Seperti dikemukakan Morris mengenai 'Abd Al-Karîm Al-Jîlî (832 H/1428 M), ia "tak pelak lagi adalah pemikir paling orisinal dan sekaligus penulis mistik yang sangat menonjol dan bebas" di kalangan para pengikut Ibn 'Arabî.[37] Dua di antara para pendukung ajaran Ibn 'Arabî yang paling produktif di negara-negara Arab adalah 'Abd Al-Wahhâb Al-Sya'rânî (w. 973 H/1565 M) dan, yang sudah disebutkan sebelumnya, 'Abd Al-Ghanî Al-Nabulsî. Di wilayah Turki 'Utsmânî, 'Abdallâh dari Bosnia (w. 1054 H/1644 M) memberikan sumbangan sangat bernilai pada penjelasan filosofis gagasan Ibn 'Arabî. Tentang masing-masing penulis ini, dan lusinan lainnya hingga abad ke-20, banyak yang patut disebutkan.[38]

Studi tentang pengaruh Ibn 'Arabî termasuk masih sangat belia. Tak diragukan lagi, lebih banyak lagi penulis penting akan muncul jika dilakukan penelitian lebih lanjut. Yang dikatakan di sini cukup untuk menunjukkan kerangka kasar "mazhab"-nya dan masih banyak tugas yang mesti dituntaskan.[]



Catatan-Catatan

Bab 1

1. Mengenai pemakaian kata *hikmah* dalam Al-Quran dan hadis lihat S.H. Nasr, "Al-Quran dan Hadis sebagai Sumber dan Inspirasi Filsafat Islam" pada Bab 2 nanti.
2. *'Alaika bi al-hikmah fa inna al-khair fi al-hikmah.*
3. Lihat Muhyî Al-Dîn ibn 'Arabî, *The Wisdom of the Prophets*, penerj. T. Burckhardt, penerj. dari bahasa Prancis A. Culme-Seymour (Salisbury, 1975), hh. 1-3 dari pendahuluan Burckhardt; dan M. Chodkiewicz, *Seal of the Saints-Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabî*, penerj. S.L. Sherrard (Cambridge, 1993): 47-8.
4. Lihat S.H. Nasr, "Fakhr Al-Dîn Al-Râzî" dalam M.M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, 1 (Wiesbaden, 1963): 645-8.
5. 'Abd Al-Razzâq Lâhîjî, murid abad ke-11 H/ke-17 M dari Mullâ Shadrâ yang lebih merupakan seorang teolog daripada filosof, menulis dalam teks *kalâmî*-nya *Gauhar-murâd*, "Karena diketahui bahwa dalam memperoleh ilmu-ilmu Ilahi dan materi-materi intelektual lainnya, intelek mempunyai kebebasan sangat besar, dan dalam materi-materi ini ia tidak perlu menggantungkan diri pada *Syarî'ah* dan bukti dari prinsip-prinsip tertentu mengenai esensi wujud-wujud yang sesuai dengan dunia objektif melalui demonstrasi-demonstrasi intelektual dan penalaran ..., jalan para *hukamâ'*, maka ilmu yang diperoleh melalui sarana-sarana ini disebut *hikmah*, dalam perbendaharaan kata para sarjana. Dan, karena ia niscaya akan sesuai dengan *Syarî'ah* yang benar, kebenaran *Syarî'ah* secara objektif dapat direalisasikan melalui demonstrasi intelektual" (*Gauhar-murâd* [Teheran, 1377]: 17-8). Meskipun berbicara sebagai seorang teolog, Lâhîjî dalam teks ini mengakui bahwa *hikmah* hendaknya digunakan pada kegiatan intelektual para filosof, dan bukan *mutakallimûn*.

Ini menunjukkan pergeseran posisi dalam memahami istilah ini sejak masa Fakhr Al-Dîn Al-Râzî.

6. Cukup banyak bahan sekunder tentang subjek ini yang dijumpai dalam bahasa Arab, di samping dalam bahasa-bahasa Eropa. Lihat 'Abd Al-Halîm Mahmûd, *Al-Tafkîr Al-Falsafî fî Al-Islâm* (Kairo, 1964): 163-71; Mushthafâ 'Abd Al-Râziq, *Tamhîd li Ta'rîkh Al-Falsafah Al-Islâmiyyah* (Kairo, 1959), Bab 3: 48 dst.; G.C. Anawati, "Philosophie médiévale en terre d'Islam", *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientalis du Caire*, 5 (1958): 175-236; dan S.H. Nasr, "The Meaning and Role of 'Philosophy' in Islam", *Studia Islamica*, 37 (1973): 57-80.
7. Lihat Christel Hein, *Definition und Einleitung der Philosophie–Von der spätantiken Einleitungsliteratur zur arabischen Enzyklopädie* (Bern dan New York, 1985): 86.
8. Ini sering kali diulang dengan sedikit perubahan kecil oleh Al-Fârâbî dalam *Al-Jam' Bain Ra'y Al-Hakîmain*. Menurut Ibn Abî Ushaibî'ah, Al-Fârâbî bahkan menulis sebuah risalah berjudul *Concerning the Word 'Philosophy'* (*Kalâm fi Ism Al-Falsafah*) walaupun sebagian orang meragukan bahwa ini merupakan sebuah karya lepas. Lihat S. Strouma, "Al-Fârâbî dan Maimonides on the Christian Philosophical Tradition", *Der Islam*, 68(2) (1991): 264; dan *Aristoteles–Werk und Wirkung*, 2, ed. J. Weisner (Berlin, 1987).
9. Dikutip dalam Ahmed Fouad El-Ehwany "Al-Kindî" dalam M.M. Sharif (ed.) *A History of Muslim Philosophy*, 1 (1963): 424.
10. *Kitâb Al-Hurûf*, ed. M. Mahdi (Beirut, 1969): 153-7.
11. *Kitâb Jam' Bain Ra'y Al-Hakîmain* (Hyderabad, 1968): 36-7.
12. *Fontes sapientiae* (*'Uyûn Al-Hikmah*), ed. 'Abdurrahman Badawî (Kairo, 1954): 16.
13. Tentang "Filsafat Timur" karya Ibn Sînâ lihat Bab 17 nanti.
14. *Kitâb Al-Tahshîl*, ed. M. Mutahharî (Teheran, 1970): 3.
15. *Rasâ'il*, 1 (Kairo, 1928): 23.
16. Lihat S.H. Nasr, *The Transcendent Theosophy of Shadr Al-Dîn Syîrâzî* (Teheran, 1977).
17. Lihat *Talwîhât* dalam H. Corbin (ed.), *Oeuvres philosophiques et mystiques*, 1 (Teheran, 1976): 112-13.
18. Lihat S.H. Nasr, *Three Muslim Sages*, (Delmar, 1975): 63-4.
19. *Al-Asfâr Al-Arba'ah*, ed. 'Allâmah Thabâthabâ'î (Teheran, 1967): 20.
20. Mullâ Shadrâ, *Al-Syawâhid Al-Rubûbiyyah*, ed. S.J. Asytiyânî (Masyhad, 1967).
21. Lihat Pendahuluan *Asfâr*.
22. Muhammad Khwâjawî, *Lawami' Al-'Ârifîn* (Teheran, 1987): 18 dst., yang di dalamnya banyak disitir kutipan dari berbagai karya Mullâ Shadrâ tentang hubungan antara *hikmah* autentik dan wahyu dan kekuatan spiritual dan kesucian para Imam (*walâyah*).

Bab 2

1. Di dalam Dunia Islam sendiri, para ulama *kalâm* dan orang-orang tertentu lainnya yang selama berabad-abad menentang filsafat Islam mengklaim bahwa hanya filsafat Yunanilah yang mereka anggap bertentangan dengan filsafat atau kebijaksanaan yang dijabarkan dari iman (*al-ḥikmah al-yûnaniyyah* versus *al-ḥikmah al-imâniyyah*). Sebagian dari sarjana Muslim kontemporer, yang menulis dalam bahasa Inggris, mempertentangkan "Muslim" dengan "Islam" atas alasan bahwa "Muslim" artinya apa saja yang dipraktikkan atau direkayasa oleh kaum Muslim, dan "Islam" adalah apa yang dijabarkan langsung dari wahyu Islam. Banyak sarjana semacam itu, yang berasal terutama dari Pakistan dan India, bersikukuh menyebut filsafat Islam sebagai "filsafat Muslim", seperti dapat dilihat dalam judul karya terkenal yang disunting oleh M.M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*. Namun, jika kita meneliti lebih dalam sifat dan hakikat filsafat Islam dari sudut pandang Islam tradisional serta mempertimbangkan keseluruhan sejarahnya, kita akan menyimpulkan bahwa filsafat ini adalah "Muslim" sekaligus "Islam" atas dasar definisi-definisi tentang istilah-istilah ini tadi.
2. Pada saat dituduh kufur karena hal-hal tertentu, Ibn Sînâ menanggapinya dalam sebuah kuatrain Persia yang termasyhur: "Tak mudah dan tak sederhana menyebutku zindiq/Tak ada iman yang lebih kuat ketimbang imanku/ Aku hanya satu-satunya di dunia ini dan kalau aku zindiq/Maka, tak ada seorang Muslim pun di dunia ini." Diterjemahkan oleh S.H. Barânî dalam "Ibn Sînâ dan Alberuni" dalam *Avicenna Commemoration Volume* (Kalkuta, 1956): 8 (dengan modifikasi seperlunya oleh S.H. Nasr).
3. Istilah ini pertama kali digunakan oleh H. Corbin dan saya serta muncul dalam karya Corbin—bekerja sama dengan S.H. Nasr dan O. Yahya—*Histoire de la philosophie islamique* (Paris, 1964).
4. Kita katakan "hampir" karena ada satu atau dua tokoh seperti Muḥammad ibn Zakariyyâ' Al-Râzî yang menolak perlunya kehadiran nabi. Malah dalam kasus Ibn Zakariyyâ Al-Râzî, penolakannya adalah terhadap keniscayaan wahyu untuk memperoleh pengetahuan tertinggi dan bukan pengingkaran eksistensi wahyu itu sendiri.
5. Lihat Corbin, *op.cit.*: 26 dst.
6. Istilah *rîwaqî* yang digunakan para filosof-Islam belakangan tidak boleh dikacaukan dengan Stoik Romawi meskipun secara harfiah ia pun berarti stoik (*riwâq* dalam bahasa Arab berasal dari bahasa Pahlavi dan berarti *stoa*).
7. Corbin, *op.cit.*: 24.
8. Mengenai figur Islam Hermes dan tulisan-tulisan Hermetik di Dunia Islam lihat L. Massignon, "Inventaire de la littérature hermétique arabe", lampiran 3 dalam A.J. Festugière dan A.D. Nock, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 jil. (Paris, 1954-60); S.H. Nasr, *Islamic Life and Thought* (Albany, 1981): 102-19; F. Sezgin, *Geschichte der arabischen Schrifttums*, 4 (Leiden, 1971).

9. Lihat misalnya pengantar salah seorang filosof tradisional kontemporer terkemuka Persia, Abû Al-Hasan Sya'rânî, pada karya Sabziwârî, *Asrâr Al-Hikam* (Teheran, 1960): 3.
10. Disunting dengan diberi pendahuluan dan terjemahan Persia oleh M. Khwâjawî (Teheran, 1983).
11. Tulisan H. Corbin merupakan kekecualian.
12. Lihat M. Abdul Haq, "Ibn Sînâ's Interpretation of the Qur'ân", *The Islamic Quarterly*, 32(1) (1988): 46–56.
13. Karya monumental ini disunting dalam bahasa Arab dan juga diterjemahkan ke dalam bahasa Persia oleh M. Khwâjawî yang telah mencetak semua komentar Quranik Mullâ Shadrâ pada tahun-tahun belakangan. Menarik untuk dicatat bahwa terjemahan Persia berjudul *Tarjuma-yi Mafâtîh Al-Ghaib* (Teheran, 1979) memasukkan pula suatu kajian panjang tentang kemunculan filsafat dan berbagai mazhabnya oleh Ayatullah 'Âbidî Syâhrûdî, yang membahas hubungan antara filsafat Islam dan Al-Quran dalam konteks Islam tradisional.
14. Lihat I. Netton, *Allah Transcendent* (London, 1989) yang mencoba menangani ketegangan ini, tetapi mencampurkan uraiannya dengan kategori-kategori tertentu filsafat Eropa modern yang tak sesuai dengan subjek itu.
15. Lihat E. Gilson, *Avicenne et le point de départ de Duns Scot, Extrait des Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* (Paris, 1927), dan A.M. Goichon, "L'Unité de la pensée avicennienne", *Archives Internationale d'Histoire des Sciences*, 20–1 (1952): 290 dst.
16. Lihat D. Burrell dan B. McGinn (ed.), *God and Creation* (Notre Dame, 1990): 246 dst. Untuk makna yang lebih esoterik dari *ex nihilo* dalam Islam lihat L. Schaya, *La Création en Dieu* (Paris, 1983), khususnya Bab 6: 90 dst.
17. Ini akan diulas lebih gamblang dalam Bab 16 tentang Ibn Sînâ nanti. Lihat juga Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (Albany, 1993), Bab 12.
18. Lihat T. Izutsu, *the Concept and Reality of Existence* (Tokyo, 1971).
19. Kritik-kritik Al-Ghazâlî dan Imâm Fakhr Al-Dîn Al-Râzî tentang perkara ini, seperti *hudûts* dan *qidam*-nya dunia, sangat terkenal dan akan dibahas nanti. Akan tetapi, yang kurang dikenal adalah kritik-kritik para teolog lainnya yang terus menyerang para filosof karena menolak kemungkinan Tuhan mengetahui hal-hal partikular bukan hanya hal-hal universal.
20. Lihat F. Rahman, *Prophecy in Islam, Philosophy and Orthodoxy* (London, 1958), yang di dalamnya sebagian teori ini dipaparkan dan dianalisis dengan gamblang meskipun dengan penekanan berlebihan pada faktor Yunani dan pengabaian peran pandangan Islam tentang wahyu itu sendiri.
21. Tentang masalah ini lihat Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, dan Nasr, "Islamic Cosmology" dalam *Islamic Civilization*, 4, ed. A.Y. Al-Hassan *et al.* (Paris, yang akan datang).
22. Lihat H. Corbin, *En Islam iranien*, 3 (Paris, 1971): 233 dst.

23. Mullâ Shadrâ membahas perdebatan ini dalam beberapa karyanya terutama dalam *Glosses upon the Theosophy of the Orient of the Light* (dari Suhrawardî) (*Hâsyiyah 'alâ Hikmah Al-Isyrâq*). Lihat H. Corbin, "Le thème de la résurrection chez Mollâ Shadrâ Shîrâzî (1050 H/1640 M) Commentateur de Sohrawardî (587 H/1191 M)" dalam *Studies in Mysticism and Religion-Presented to Gershom G. Scholem* (Yerusalem, 1967): 71-118.
24. Almarhum 'Allâmah Thabâthabâ'î, salah seorang filosof tradisional terkemuka Persia kontemporer, pernah membuat studi tentang jumlah masalah filsafat yang diminati oleh para filosof Islam terdahulu dan belakangan. Ia pernah mengatakan bahwa berdasarkan kajiannya, ada lebih dari dua ratus masalah filsafat yang digarap oleh para filosof terdahulu dan lebih dari enam ratus oleh Mullâ Shadrâ dan pengikutnya. Meskipun ia mengakui bahwa pendekatan ini agak kuantitatif, kajiannya merupakan petunjuk sejauh mana perluasan bidang minat filsafat Islam. Perluasan ini hampir sepenuhnya terkait dengan pengaruh ucapan metafisik dan filosofis para Imam Syi'ah yang menjadi perhatian besar banyak filosof Islam, baik Sunni maupun Syi'ah, sejak Nashîr Al-Dîn Al-Thusî.
25. Al-Quran dan hadis juga memengaruhi secara langsung dan cukup mendalam pembentukan kosakata filsafat Islam dalam bahasa Arab, suatu masalah yang tidak mungkin kita bahas dalam bab ini karena keterbatasan ruang.

Bab 4

1. Bio-bibliografer tersohor abad ke-4 H/ke-10 M Ibn Al-Nadîm, misalnya, menceritakan kepada kita bahwa pendiri Dinasti Sassaniyyah (Sassanian), yaitu Ardashîr I, "mengirim utusannya ke India dan Cina untuk mencari buku-buku dengan maksud-maksud semacam itu .... Shâpûr, putranya, mengikuti contoh ayahnya sebegitu rupa sehingga disalinlah semua buku itu ke dalam bahasa Persia, seperti buku-buku tentang Ptolemeus dan Farmâsib seorang India" (Dodge, penerj. [1970]: 574). Sesungguhnyalah, bahwa keabsahan cerita-cerita tersebut ditunjang oleh bukti yang melimpah. Bdk. Thabarî (1879-90), 1: 1052-3, 10; Meyerhof (1937), Nasr (1975); Pingree (1973).
2. Satu contoh ilustratif jaringan rumit saluran transmisi ini ditemukan dalam kajian Pingree tentang sejarah astronomi Islam. Lihat khususnya Pingree (1973).
3. Orang teringat kembali pada astrolog kepala pada pemerintahan Khalifah Al-Mahdî (158-169 H/775-785 M) Tsaufil Al-Rûmî (Theophilus dari Edessa, w. 169 H/785 M) yang tidak hanya menguasai bahasa Suryani, Yunani, dan Arab, tetapi juga sangat akrab dengan sumber-sumber berbahasa India. Ayyûb Al-Ruhâwî (Job dari Edessa) adalah tokoh penting lainnya dari kota ini; ia juga tahu tentang sumber-sumber India (lihat di bawah nanti).

4. Ini merupakan tanah kelahiran uskup terkenal Severus Sebokht (w. pertengahan abad ke-7 M). Ia diriwayatkan telah mengenal angka India ("Arab"). Lihat Pingree (1973): 35.
5. Kota ini mempunyai sarjana besar Sergius (w. 536 M) yang menerjemahkan karya-karya Galen ke dalam bahasa Suryani (bandingkan dengan Brunet dan Mieli [1935]: 880). Diyakini bahwa Sergiuslah yang bertanggung jawab terhadap versi Suryani dari *Almagest*, karya Ptolemeus, dan barangkali merupakan versi yang dimanfaatkan Al-Ḥajjâj ibn Yûsuf (masa kejayaannya 170–218 H/786–833 M) untuk terjemahan Arabnya. Lihat Pingree (1973): 34.
6. Severus Sebokht pernah menetap di sini (lihat no. 4 di atas).
7. Ḥarrân dianggap merupakan agen utama penyaluran dan penyebaran ke Dunia Islam bukan hanya doktrin Neophytagorean, Hermetik, dan Gnostik, melainkan juga gagasan-gagasan Chaldaean asli dan gagasan-gagasan Cina tertentu yang khas. Orang Ḥarrân menyebut diri sebagai "orang Sabaea" (Shâbi'ûn) pada abad ke-3 H/ke-9 M masa Khalifah Al-Ma'mûn sehingga mereka mendapat hak-hak istimewa sebagai Ahli Kitab, yang menyatakan dirinya sebagai kaum Shâbi'ûn yang disebut dalam Al-Quran. Pengaruh-pengaruh India atas Ḥarrân terbukti dari catatan-catatan yang ditemukan dalam karya pseudo-Majrîthî, *Ghâyah Al-Ḥakîm* (yang disusun pada 340-an H/950-an M; penerj. Jerman Ritter dan Plessner 1962), ada kemiripan tertentu antara penyembahan planet penduduk Ḥarrân dan penyembahan planet orang India, dan nama-nama planet dalam bahasa Sanskrit (Sanskerta) dikenal pula di Ḥarrân. Lihat studi tentang dunia klasik Chwolson (1856); bdk. Kraus (1942–3): 305 dst.
8. Lihat Meyerhof (1973): 22. Untuk sejarah Jundishapur lihat Yâqût (1966–70), 2: 130; Campbell (1926), 2: 46; "Djundai Sâbûr" dalam *Encyclopaedia of Islam*, ed. baru (Leiden, 1960), 1: 1064.
9. Schmölders (1942).
10. Mabilleau (1895): 328 dst.
11. Lihat, misalnya, Duka (1904).
12. Catatan Wolfson (1976: 68) tentang Horten (1912).
13. Massignon (1912): 408.
14. Macdonald (1928).
15. Macdonald mengutip otoritas Jakobi (1910). Untuk atomisme mazhab Sautrântikas, lihat Keith (1921); Pines (1936): 104–6.
16. Dalam *Guide of the Perplexed* (Pines, penerj. [1963])-nya, Maimonides memberikan sebuah daftar dua belas proposisi dasar posisi atomismik *kalâm*. Macdonald (h. 10) mengutip dari proposisi ketiga; saya hanya sedikit memberikan perubahan pada terjemahannya.
17. Pines (1936): 102–23. Bdk. Radhakrishnan, ed. (1953); 139–51; 219–30.
18. Sebagai contoh, Wolfson kurang setuju dengan pandangan-pandangan Pines (lihat Wolfson [1976]: 473 dst.).

19. Oleh karena itu, Lang menyatakan bahwa sumber-sumber Yunani Klasik mengadopsi istilah Prakrit *samana* atau "seorang asketikus" untuk menyebut orang Buddha "orang Samania" dan menyatakan bahwa istilah ini tidak meliputi orang Brahman (Lang [1957]: 24). Tentang para penulis Arab, ia berkata, "Mengadaptasi, seperti halnya para penulis klasik sebelum mereka, istilah India *samana*, yang biasanya dipakai untuk menyebut seorang asketikus Buddha, sebagian otoritas Arab menyebut Sang Buddha sebagai nabi *Samaniyya*" (*ibid.*: 30; tekanan ditambahkan). Lang tidak mengutip sumber Arab di sini, tetapi ia membuat pernyataan tentang dua otoritas di antara kolega-koleganya (1957: 30; no. 1). Sachau dalam pengantar *India*, karya Al-Bîrûnî, mengusulkan istilah semacam "Shamaniyya" yang, menurutnya, bukan hanya berasal dari istilah India, melainkan juga dari bahasa Arab, *Al-Muḥammarah*, maksudnya, kaum berjubah merah (=*raktapata*); kata ini menunjuk pada jubah berwarna merah kecokelatan para pendeta Buddha (Sachau, penerj. [1888]: 261).

    Di lain pihak, Dodge memberi informasi bahwa "*Syamanîya* (adalah) penyembah berhala di Asia Tengah yang *agak* terpengaruh oleh Buddhisme" (Dodge, penerj. [1970], 2: 923; tekanan ditambahkan). Ia mengutip Monier-Williams sebagai otoritasnya (Monier-Williams [1891]: 75, 261–3). Schmölders merunut Samaniyyah pada Chârvâkas di India (Schmölders [1842]: 114). Dhanani hanya menyatakan bahwa Samaniyyah adalah "sekelompok orang India yang menganut skeptisisme dan karena itu menolak kemungkinan pengetahuan lain selain yang berasal dari indra" (Dhanani [1991]: 47; bdk. Vajda [1937]). Akhirnya, menarik untuk dicatat bahwa sejarahwan Ḥamzah Al-Ishfâhânî (w. 356 H/957 M) mengemukakan pendapat bahwa hampir sepanjang zaman kuno kemanusiaan adalah satu macam, tetapi berbeda nama, *Samâniyyûn* di Timur dan *Kaldâniyyûn* di Barat (Gottwaldt, ed. dan penerj. [1844–8]: 5).
20. Paul Kraus berpendapat bahwa *mutakallimûn* dalam *Kitâb Al-Zumurrud* Ibn Al-Râwandi (wafat pertengahan abad ke-3 H/ke-9 M) yang terdahululah yang bertindak sebagai sumber pandangan para penulis Arab bahwa "kaum Brâhimah" menolak kenabian atas pertimbangan keunggulan dan kecukupan akal manusia; dan bahwa "kaum Brâhimah" hanya rekayasa Ibn Al-Râwandi dengan maksud untuk menyembunyikan pandangan-pandangannya sendiri (Kraus 1933, 1934). Namun, seorang sarjana belakangan, Stroumsa, tidak sepakat dengan Kraus. Stroumsa berpendapat bahwa pandangan-pandangan yang dinisbahkan pada "kaum Brâhimah" benar-benar asli India dan dikenal dengan baik oleh *mutakallimûn* awal (Stroumsa, 1985).
21. Studi mutakhir tentang atomisme *kalâm* adalah studi Dhanani (1991), yang mempertimbangkan teks-teks yang baru ditemukan ini. Saya banyak mengambil bahan dari studi itu.
22. Dhanani (1991): 259.

23. Dalam proposisi ketiganya, Maimonides mengatakan (lihat no. 16 di atas): "Premis ini ... niscaya bagi mereka karena premis pertama (yaitu, bahwa setiap "badan" jasmaniah tersusun dari atom). Bagaimanapun, mereka tentunya telah melihat demonstrasi Aristoteles yang memperlihatkan bahwa jarak, waktu, dan gerak, ketiganya ekuivalen dalam hubungannya dengan eksistensi. Saya maksudkan di sini bahwa hubungan antarmereka masing-masing adalah sama dan bahwa apabila yang satu dapat dibagi, demikian pula yang lainnya dalam perbandingan yang sama besar. Jadi, mereka niscaya mengetahui bahwa apabila waktu itu kontinu dan dapat dibagi secara tak terhingga, itu berarti bahwa bagian yang tadinya mereka anggap tidak dapat dibagi seharusnya dapat dibagi secara tak terhingga .... Karena alasan ini, mereka menduga bahwa ... waktu mencapai suatu batas, yaitu momen-momen waktu, di luar itu mustahil dilakukan pembagian lebih lanjut ..." (Pines, penerj. [1963], 1: 196; dikutip oleh Dhanani [1991]: 259). Dalam komentarnya, Dhanani menulis, "Maimonides tidak memiliki bukti langsung bagi atom-atom waktu dalam *kalâm*, tetapi ia menegaskan basis analisis Aristoteles bahwa doktrin tersebut, niscaya, dianut oleh segala jenis atomisme" (Dhanani [1991]: 260).
24. Lihat Dhanani (1991): 182–330.
25. Teks ini ada dalam edisi kritis Weisser tahun 1979.
26. Weisser, ed. (1979): 63.
27. Weisser, ed. (1979).
28. Lihat Radhakrishnan (1924); Schweitzer (1951).
29. Mingana, ed. dan penerj. (1935).
30. *Ibid.*; xxv. Lihat no. 32 di bawah.
31. Siddiqi, ed. (1938). Bagian-bagian yang relevan dengan pengetahuan India telah diterjemahkan dalam Siggel (1950).
32. *Mutakallimûn* garda depan, Abû 'Îsâ Al-Warrâq (w. 247 H/861 M) berkata dalam catatannya mengenai *dahriyyah* (para filosof yang percaya pada kekekalan dunia) bahwa "satu kelompok (*dahriyyah*) menyatakan bahwa dunia tersusun dari lima hal, yang kelimanya itu kekal, yaitu panas, dingin, kering, dan basah. Yang kelima adalah pneuma (*rûh*) ..." (Catatan ini diabadikan dalam *Mu'tamad fî Ushûl Al-Dîn* dari *mutakallim* Rukn Al-Dîn Al-Malâḥmî [w. 536 H/1141 M]; pasal tentang *dahriyyah* telah disunting dan diterjemahkan dalam McDermott [1984]. Saya memilihnya dari kutipan Dhanani [1991: 88], dengan melakukan perubahan kecil dalam terjemahan). Dhanani mempertentangkan catatan ini dengan laporan Ibn Sahl Rabban Al-Thabarî mengenai sebuah teori India tentang lima unsur (*mahâbût*): "Istilah *mahâbût* berarti unsur-unsur (*thabâ'i'*), yang menjadi lima buah dengan (tambahan) angin (*rîḥ*)" (*Firdaus Al-Ḥikma*, Siddiqi, ed. [1938]: 557; Saya mengutip kutipan Dhanani [1991]: 93). Catatan serupa tentang teori India ditemukan dalam *Book of Treasurer*, karya Ayyûb, dari Edessa: "Sekelompok orang India

... percaya pada eksistensi lima unsur, empat di antaranya kita pun memercayainya, sedangkan yang kelima adalah angin." (Mingana, penerj. [1935]: 221). Akan tetapi, Dhanani menyimpulkan bahwa sumber pandangan *dahriyyah* bukan dari India, melainkan dari mazhab Stoa (1991: 94).

33. Dikutip oleh Vajda (1937): 193, no. 6; Dhanani (1991): 47, no. 1.
34. *Al-Mughnî*, ed. Kairo (1960-5).
35. *Al-Tauḥîd*, Kholeif, ed. (1970).
36. *Fihrist*, Flügel, ed. (1871); Dodge, penerj. (1970).
37. *Al-Milal wa Al-Niḥal*, Badrân, ed. (1956); Haarbrüker, ed. dan penerj. (1850).
38. Lihat, misalnya, *Murûj Al-Dzahab* dari sejarahwan Al-Mas'ûdî (w. 345 H/956 M), Pellat, ed. (1966-79), 5: 212.
39. Ada beberapa kekecualian yang mungkin: lihat Wolfson (1976): 559-78.
40. Perbincangan meluas doktrin-doktrin *kalâm* tentang kausalitas (sebab-akibat) dijumpai dalam Wolfson (1976): 518-600. Lihat juga Dhanani (1991): 53 dst.
41. Bdk. Dhanani (1991): 46 dst.
42. Memeluk agama Kristen pada 179 M, filosof ini mencoba mencampurkan gnostisisme dengan dualisme. Lihat Syahrastânî, Haarbrüker, ed. dan penerj. (1850), 1: 293; "Ibn Daishân", *Encyclopaedia of Islam*, 2: 370; Ibn Al-Nadîm, Dodge, penerj. (1970): 776, 805-6; Drijvers (1966).
43. Mungkin pemilik kapal yang beragama Kristen di Pontus. Sekitar 140 M, ia berangkat ke Roma dan mendirikan sebuah sekte heretis. Lihat Ibn Al-Nadîm, Dodge, penerj. (1970): 775-6, 806-7; Syahrastânî, Haarbrüker, ed. dan penerj. (1850), 1: 295.
44. Lihat Mas'ûdî, Pellat, ed. (1966-79), 5: 212; Vajda (1937).
45. Juga Al-Warrâq dan Ibn Al-Râwandî, nama-nama yang sudah kita singgung tadi.
46. Lihat Ibn Khallikân, de Slane, penerj. (1843-7), 1: 431; Ibn Al-Nadîm, Dodge, penerj. (1970): 24, 99, 259, 275-6, 366, 581, 598, 599, 715; "Ibn Al-Muqaffa'", *Encyclopaedia of Islam*, 3: 883. Penggalan-penggalan risalah Manichaeannya Ibn Al-Muqaffa' diabadikan dalam suatu penolakan oleh Zaidî Imâm Al-Rassi (w. 246 H/860 M), *Al-Radd 'Alâ Al-Zindiq Al-Lâ'în ibn Al-Muqaffa'*, Guidi, ed. dan penerj. (1927). Bdk. Dhanani (1991): 50 dst. Tentang fenomena *Zandaqah* ini, sebuah studi penting dilakukan oleh Vajda (1937); lihat juga Nicholson (1969): 372-5.
47. Dhanani (1991): 50 dst.; Vajda (1937).
48. Ini dilaporkan, misalnya, oleh Al-Mas'ûdî, Pellat, ed., 5: 212.
49. Ulasan yang bagus tentang Râzî ada dalam artikel Pines, s.v., *Dictionary of Scientific Biography*. Bdk. Pines (1936): 34-93; Kraus, ed. (1939), Fakhry (1983): 94-106.
50. Pines, *Dictionary of Scientific Biography*, 11: 323.
51. Pines (1936); Pines, *Dictionary of Scientific Biography*, 11: 324.
52. Pines, *ibid.*: 326; Fakhry (1983): 94-106.
53. Kepustakaan ini telah disunting oleh Kraus (1936).

54. *India*, Sachau, penerj. (1888): 4; Al-Iransyahrî disebut juga dalam *Al-Âtsâr Al-Bâqiyyah,* karya Al-Bîrûnî, Sachau, ed. (1878): 222, 225. Bdk. Pines (1936): 34.
55. *Zâd Al-Musâfirîn*, Belin, ed. (1341); dikutip oleh Pines (1936): 34 dst.
56. Pines (1936): 34 dst.
57. Pines, *Dictionary of Scientific Biography*, 11: 324.
58. Stapleton, Azo, dan Husain (1927): 340–2; Stapleton dan Azo (1910): 68, 72.
59. Fakhry (1983): 33.
60. Khususnya, berkat karya-karya cermat David Pingree, E.S. Kennedy, dan David King.
61. Catatan saya tentang sejarah astronomi Islam agak banyak menggantungkan diri pada Pingree (1973); sesungguhnya, yang saya berikan ini praktis merupakan parafrasa dari studi penting ini.
62. Pingree (1973): 32.
63. *Ibid.*: 36.
64. *Ibid.*: 37. Sekitar akhir abad ke-2 H/awal abad ke-9 M versi lain *Âryâbhathiya* beredar di kalangan astronomer Muslim (Pingree, "'Ilm Al-Hai'ah", *Encyclopaedia of Islam*, 4: 1136). Teks Indianya telah dikaji oleh Clark (1930).
65. Pingree (1973): 38.
66. Dodge, penerj. (1970): 589, 644, 710. Orang ini juga disebutkan oleh sumber-sumber lain, seperti Qifthî, Lippert, ed. (1903): 265.
67. Dodge, penerj. (1970): 590, 710. Ia mengurus *bîmâristân* (rumah sakit) di bawah pimpinan keluarga Persia Barmak. Bdk. Flügel (1857).
68. Dodge, penerj. (1970): 645. Lihat Ibn Abî Ushaibî'ah, Müller, ed. (1884), 2: 33.
69. Dodge, penerj. (1970): 645. Bdk. Ibn Abî Ushaibî'ah, 2: 32.
70. Dodge, penerj. (1970).
71. *Ibid.*: 1027.
72. *Ibid.*: 710. Ketiga orang ini disebutkan juga oleh Ibn Sahl Rabban Al-Thabarî, Siggel, penerj. (1950).
73. Judul-judul ini muncul dalam Ibn Al-Nadîm, Dodge, penerj. (1970).
74. Chânakya adalah Menteri Chandragupta yang penggalan bukunya tentang kecakapan mengurus negara dilestarikan dalam *Arthasâstra,* karya Kautiliya (abad ke-3 M). Akan tetapi, teks Arabnya juga mengambil bahan dari Susruta dan Caraka. Lihat studi kritis tentang *Syânâq* oleh Strauss (1934).
75. Fakta bahwa para dokter dari akademi Persia diposisikan sangat terhormat, dikemukakan oleh Al-Jâhizh (w. 255 H/868 M), seorang ahli perbukuan dan filsafat, dalam *Kitâb Al-Bukhalâ'*: "Ketika, pada suatu waktu, praktik pengobatannya tidak banyak diminati orang, dokter Arab bernama Asad ditanya oleh seseorang, 'Mengapa klinik pengobatanmu tidak banyak laku?' Dia menjawab, *'Pertama*, ... saya seorang Muslim, sedangkan para pasien menganggap seorang Muslim tidak cakap dalam pengobatan. *Kedua*, nama

saya Asad, padahal mungkin lebih disukai jika namanya Shalîba, Marâ'il, Yûhannâ, atau Bîrâ. Ditambah lagi, nama leluhur saya (*kunya*) adalah Abû Al-Hârits, padahal akan lebih disukai jika namanya Abû 'Isâ, Abû Zakariyyâ, atau Abû Ibrâhim. Baju saya terbuat dari kain katun, padahal akan lebih disukai jika kain sutra hitam. Terakhir, saya memakai bahasa Arab, padahal akan lebih disukai jika saya berasal dari Jundishapur!'" (dikutip dari Meyerhorf [1930]: 402).

76. Lihat Ibn Al-Nadîm, Dodge, penerj. (1970): 697; Ibn Abî Ushaibi'ah, Müller, ed. (1884), 1: 138; Qifthî, Lippert, ed. (1903): 102.
77. Lihat Ibn Al-Nadîm, Dodge, penerj. (1970): 698; Ibn Abî Ushaibi'ah, *op.cit.*, 1: 163, 204; Qifthî, *op.cit.*: 324.
78. Meyerhof (1937): 22.
79. Lihat *ibid.*: 23.
80. Lihat Ibn Al-Nadîm, Dodge, penerj. (1970): 584, 695-6, 742; Ibn Abî Ushaibi'ah, *op.cit.*: 380.
81. Tinjauan komprehensif atas Al-Khwârazmi dikemukakan oleh Toomer dalam *Dictionary of Scientific Biography*: 358-65. Sumber-sumber berbahasa Arab, termasuk Ibn Al-Nadîm, Dodge, penerj. (1970): 652, 662, 665, 668; Qifthî, *op.cit.*: 286.
82. Otoritas dalam masalah ini adalah Kennedy. Lihat, misalnya, Kennedy (1969): 333 dst.; (1970): 337 dst.
83. Teorema yang menegaskan hubungan metrik antara enam segmen dari sembarang segi empat, bola, atau bidang. Kennedy (1970): 337 menunjukkan bahwa bisa jadi dalam matematika pra-Islam, orang menghitung besaran dari bidang dan bentuk sferis yang dapat dipecahkan, dengan menggunakan table *chord* (garis lurus yang menghubung dua titik dari suatu lingkaran—penerj.) dan teorema Menelaus. Akan tetapi, pada praktiknya, penerapan teorema ini untuk memecahkan persoalan yang berkaitan dengan bola adalah sangat sulit.
84. Kennedy (1969): 334
85. *India*, Sachau, ed. (1888), 1: 24.

Bab 5

1. Dalam versi lain, *yakhtashîmûna fî*—berselisih tentang *qadar*.
2. Beliau juga bersabda, *Mân takallama fî al-dîn bi ra'yihi fa qad ittahamah*, yang artinya, *"Barang siapa memperkatakan tentang agama (semata-mata) hanya menyandarkan pada pendapat (akal)-nya sendiri, sungguh ia telah meragukannya."*
3. Y.H. Farghal, *Nasy'at Al-Ârâ' wa Al-Madzâhib wa Al-Firaq Al-Kalâmiyyah*, 1 (Kairo, 1972): 36, 65; M. 'Abd Al-Râziq, *Tamhîd li Târikh Al-Falsafah Al-Islamiyyah* (Kairo, 1966): 266.
4. 'Abd Al-Râziq, *op.cit.*: 266-7; Syâfi'î, *Al-Madkhal ilâ Dirâsat 'Ilm Al-Kalâm*, (Kairo, 1991): 28-9.

5. *Op.cit.*: 265.
6. *Syarh Al-'Aqâ'id Al-Nasafiyyah*, ed. Nûr Muhammad (Karachi, t.t.): 5.
7. Lihat Syâfi'î, *op.cit.*: 28.
8. M. Cook telah merangkum posisi-posisi ini dalam "*The Origins of Kalâm*", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 43 (1980): 42-3.
9. Lihat *Anfänge Muslimischer Theologie* (Beirut, 1977): 55-6 (Ringkasan Arab): *The Cultural Context of Medieval Learning*, ed. J.M. Murdoch dan E. Dudley Sylla (Boston, 1975): 89, 105.
10. *Op.cit.*: 32.
11. Sebagai istri Nabi, ia disebut Ibu Kaum Mukmin (*Umm Al-Mukminîn*).
12. Ibn 'Abd Al-Barî, *Jami' Bayân Al-'Ilm wa Fadhluh* (Kairo, t.t.): 376-7.
13. Lihat Syâfi'î: 26.
14. K.A. Al-Bayâdhî, *Isyârat Al-Marâm min 'Ibarât Al-Imâm* (Kairo, 1949): 28-9.
15. Lihat Taftâzânî, *op.cit.*: 44 dst.; Syâfi'î, *op.cit.*: 15.
16. *Fî Ihshâ Al-'Ulûm*, ed. 'Utsmân Amîn (Kairo, 1968): 69-70.
17. *Op.cit.*: 458.
18. *The Theology of Unity*, penerj. I. Musa'ad dan K. Cragg (London, 1960): 29.
19. Lihat A. Mahmoud, *The Creed of Islam*, "V. The Resurrection" (London, 1976): 71-2 yang mengutip *Rasâ'il Al-Kindî Al-Falsafiyyah*, ed. M.A. Abû Rîdah; *Manâhij Al-Adillah fî 'Aqâ'id Al-Millah*, ed. M. Qâsim (Kairo, 1969): 244-5.
20. Al-Bayâdhî, *op.cit.*: 36.
21. *Al-Tafsîr Al-Kabîr*, 15 jilid, 2.1 (Beirut, ed. ke-3, t.t.): 90.
22. *Op.cit.*: 88 dst.
23. Mushthafâ 'Abd Al-Râziq, *op.cit.*: 280-1.
24. *Op.cit.*: 149.
25. Lihat Farghal, *op.cit.*: 37-43.
26. Ibn Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Azhîm*, 1 (Kairo, t.t.): 368; Farghal, *op.cit.*: 33.
27. Al-Bayâdhî, *op.cit.*: 33.
28. Syâfi'î, *op.cit.*: 53-4.
29. A.M. Al-'Aqqâd mencurahkan sebuah jilid untuk tema ini, yang berjudul *Al-Tafkîr Farîdah Islâmiyyah* (Kairo, beberapa edisi).
30. A.S. Nasysyâr, *Nasy'at Al-Fikr Al-Falsafî fi Al-Islâm*, 1 (Kairo, 1965): 243-6.
31. Syâfi'î, *op.cit.*: 65.
32. Lihat Farghal, *op.cit.*: 79-87.
33. Syâfi'î, *op.cit.*: 38.
34. Lihat M. Qâsim dalam Pengantar *Manâhij Al-Adillah fî 'Aqâ'id Al-Millah*.
35. *Op.cit.*: 148.
36. Syâfi'î, *op.cit.*: 137-61.
37. *Op.cit.*: 72-5.

38. M. Abdel Haleem, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* 65(1) (1991): 5-41.
39. Buku pertama tentang terminologi *ushûl* ditulis oleh penulis Sunni. Buku pertama yang diketahui menggarap terminologi *kalâm* ditulis oleh Abû Hâtim Ahmaf Ibn Hamdân Al-Râzî, seorang penulis Syi'ah Ismâ'îliyyah yang meninggal pada 322 H/933 M, tetapi buku ini berbeda dalam hal bukan hanya membahas tentang *hudûd* semata, sebagaimana karya Ibn Fûrak, yang merupakan yang pertama dari jenisnya dari segi ini (*op.cit.*: 6).
40. Ibn Fûrak, *op.cit.*: 9.

Bab 7

1. Ahmad Hijâzî Al-Saqâ dalam pendahuluan karya Ibn Taimiyyah, *Shihhah Ushûl Madzhab Ahl Al-Madînah* (Kairo, 1988).
2. Al-Bukhârî (t.t.); Ibn Hajar (t.t.).
3. Chejne (1984): 60. Terjemahan perdebatan itu muncul dalam Margoliouth (1905).
4. Hourani (1979): 143.
5. Chejne (1984): 62.
6. Hourani (1979): 150.
7. Ya'qûb ibn Ishâq Al-Kindî, "Fî Al-Falsafat Al-Ûlâ" dalam *Rasâ'il Al-Kindî Al-Falsafiyyah,* ed. M.A. Abû Rîdah (Kairo, 1953): 98-126; Ivry (1974).
8. Al-Fârâbî (1985): 89.
9. Ibn Sînâ (1981): 16; Hourani (1972): 77.
10. Hourani (1972): 78.
11. Kamali (1963); Al-Ghazâlî (1965).
12. Kamali (1963): 19-20.
13. Ibn Sînâ (1960): 359; Marmura (1962): 304; Quran, 10: 61; 34: 3.
14. Marmura (1962): 300.
15. *Tahâfut Al-Falâsifah,* h. 198; Kamali (1963): 143.
16. *Tahâfut Al-Falâsifah,* h. 200; Kamali (1963): 146.
17. *Tahâfut Al-Falâsifah,* h. 201; Kamali (1963): 147.
18. Ibn Qudâmah (1962): 20-3.
19. Ibn Taimiyyah (1966): 329-76.

Bab 8

1. Akronim dari "*Shallallâhu 'alaihi wa 'alâ âlihî wa sallam*" yang berarti "*Mudah-mudahan shalawat dan salam Allah dilimpahkan kepada beliau dan keluarganya.*"

Bab 9

1. Bab ini meramu bahan-bahan dari beberapa karya saya terdahulu, khususnya, "*Transcendence and Distinction: Metaphoric Process in Ismâ'îli Muslim Thought*", dalam *God and Creation,* ed. David B. Burrell dan Bernard McGinn

(Notre Damme, 1990): 304-15; "Isma'ilisme" dalam *Islamic Spirituality: Foundations*, ed. S.H. Nasr (New York, 1987): 179-98, dan *"Toward a Hermeneutic of Qur'ânic and Other Narratives in Ismâ'îlî Thought"* da am *Approaches to Islam and Religious Studies*, ed. R.C. Martin (Tucson, 1985): 164-73. Saya berterima kasih sebesar-besarnya kepada Profesor Seyyed Hossein Nasr dan Dr. Aziz Esmail atas komentar dan saran berharga mereka.

2. Istilah *Umm Al-Kitâb* juga dipakai untuk karya yang ada hubungannya dengan periode awal Syi'isme dalam bentuk bahasa Persianya. Ini merupakan teks esoterik terkemuka di kalangan Ismâ'îliyyah Asia Tengah. Lihat Pio Fillipani-Ronconi, *Umm Al-Kitâb, Introduzione, Traduzione e note* (Naples, 1966).
3. Muhsin Mahdi menyinggung masalah ini secara umum dalam sebuah artikel tinjauan yang dipusatkan pada studi Richard Walzer tentang Al-Farâbî, *"Al-Farâbî's Imperfect State", Journal of the American Oriental Society*, 110 (4): 691-726.
4. Sumber rujukan terpenting literatur Ismâ'îliyyah dan kajian-kajian sekunder para sarjana modern adalah Ismail Poonawala, *Bibliography of Ismâ'îlî Literature* (Malibu, 1977). Untuk perkembangan historis Studi-Studi Barat, lihat Farhad Daftary, *The Ismâ'îlîs* (Cambridge, 1990): 1-132, yang juga merujuk pelbagai upaya para sarjana Ismâ'îliyyah modern.
5. Daftary: 232-49.
6. Nanjî, "Isma'ilisme": 184-6.
7. Bagian tentang pemikiran Kirmânî berdasarkan tulisan-tulisannya ini diambil dari Faquirmohamed Hunzai, *The Concept of Tauhîd in the Thought of Hamîd Al-Dîn Al-Kirmânî* (Dis. Ph.D., Universitas McGill, 1986).
8. Untuk Al-Sijistânî, lihat Paul Walker, *Early Philosophical Shiism: the Ismaili Neoplatonism of Abû Ya'qûb Al-Sijistânî* (Cambridge dan New York, 1993) dan Mohamed Alibhai, *Abû Ya'qûb Al-Sijistânî and "Kitâb Sullam Al-Najât": a Study in Islamic Neoplatonism* (Dis. Ph.D., Universitas Harvard, 1983). Untuk tinjauan yang lebih luas tentang hubungan antara pemikiran Neoplatonik dan pemikiran Muslim, lihat *Neoplatonism and Islamic Thought*, ed. Parviz Morewedge (Albany, 1992).
9. Sijistânî, *Al-Maqâlid*, penerj. Hunzai dalam *The Concept of Tauhîd*: 69.
10. *Ibid.*: 70.
11. Henry Corbin, *Nâshir-e Khosraw: Kitâb Jâmi' Al-Hikmatain* (Paris, 1983): "Etude Preliminaire", 45.
12. Kirmânî, *Râhat Al-'Aql*, penerj. Hunzai: 165.
13. *Ibid.*: 166.
14. Saya mengucapkan terima kasih sebesar-besarnya kepada Mohamed A. Alibhai yang menyusun—bersama saya—makalah *"The Transformation of Spiritual Substance into Bodily Substance in Ismâ'îli Neoplatonism"* dalam *Neoplatonism and Islamic Thought*, ed. Parviz Morewedge (Albany, 1992): 157-77.

15. Hunzai, Kirmânî: 151.
16. Untuk diskusi lebih lanjut, lihat Nanji, *"Toward a Hermeneutic"*: 167–8.
17. Untuk pembahasan mengenai *ta'wîl* konsep Al-Quran tentang Kebangkitan, lihat Nashîr Al-Dîn Thûsî, *Tashawwurât*, ed. dan penerj. W. Ivanow (Leiden, 1950): 66–71.
18. Corbin, *Cyclical Time and Ismâ'îlî Gnosis*, penerj. R. Mannheim dan J. Morris (London, 1983): 33.

Bab 11

1. Sekitar 185–252 H/801–866 M.
2. W. 235 H/849 M.
3. W. antara 220 H/835 M dan 230 H/845 M.
4. 260–324 H/873–935 M.
5. Ritter (1929–39): 486.
6. W. 429 H/1037 M.
7. Laoust (1965): 103.
8. Corbin (1964): 219; Ivry (1974): 22 dst.
9. W. 380 H/990 M.
10. 232–247 H/847–861 M.
11. 732–808 H/1332–1406 M.
12. Ibn Khaldûn (1958), 2: 219.
13. W. 375 H/985 M.
14. Wiedemann (1970), 2: 562 dst.
15. W. 339 H/950 M.
16. W. 218 H/833 M.
17. W. 227 H/842 M.
18. 192–260 H/808–873 M.
19. Asthât/Eustatius menerjemahkan *Metaphysics*, karya Aristoteles; 'Abd Al-Masîḥ ibn Nâ'imah menerjemahkan penafsiran Porphyry atas *Enneads*, karya Plotinus, 4–6, yang dikenal sebagai *Theology*, karya Aristoteles (bdk. Brockelmann [1937], Suppl. 1: 364) dan Yaḥyâ ibn Al-Bithrîq menerjemahkan *De caelo* dan *De Anima* karya Aristoteles, *Timaeus*, karya Plotinus, dan mungkin juga karya-karya Proclus, seperti ringkasan *Institutio theologica*-nya (bdk. Endress [1973] *passim*).
20. Walzer (1963): 14.
21. Bdk., misalnya, Abû Rîdah (1950): 260.8; Rosenthal (1956), 2: 445.
22. Walzer (1945), 29: 20f. Ess (1966): 235.
23. Abû Rîdah (1950): 103; bdk. Gutas (1975): 196, no. 69.
24. *Fî Ḥudûd Al-Asyyâ' wa Rusûmuhâ* dalam Abû Rîdah (1950): 165–80.
25. Klein Franke (1982b): 191–216.
26. Misalnya, Abû Rîdah (1950): 207, I.11; bdk. Rosenthal (1952): 474; Plotinus (1959): 275; (1955): 184.

27. Plotinus (1963): 8.18.
28. Walzer (1963): 189; Endress (1973): 231.
29. W. 313 H/925 M.
30. Ibn Khaldûn (1958), 3: 250.
31. Abû Rîdah (1950): 160, I.6; Walzer (1963): 188.
32. Abû Rîdah, *op.cit.*
33. *Ibid.*: 205-70.
34. Plotinus (1959): 324 = *Enn*, 5.3 (49), 14.6: "kaì légomen hó mé estin, hó dé estin où légomen".
35. Supra ann. 11; bdk. Zintzen (1983): 312-28, terutama 314.
36. Ibn Khaldûn (1959), 1: 195.
37. Bdk. Filosof Neoplatonik Simplicius (paruh pertama abad ke-6) yang mengomentari *De caelo* 277 b10 Aristoteles dalam Simplicius (1894): 269.31.
38. Ivry (1974): 56, I.6.
39. *Ibid.*: 59, I.3.
40. Walzer (1950): 9.
41. Ivry (1974): 27 dst.
42. Ibn Al-Nadîm (1871): 259, I.19.
43. Abû Rîdah (1950): 201-7.
44. *Ibid.*: 202, I.4.
45. Aristotle (1831): *Analityca Priora* 72b19: *âmesos = ghair mutawassith*; bdk. Böhm (1967): 67.
46. Abû Rîdah (1950): 205 penult.
47. *Ibid.*: 207, I.1.
48. Philoponus (1899).
49. 412-85. Tahun ini juga terkenal karena dua peristiwa lainnya: Kaisar Roma Yustinianus menutup sekolah filsafat di Athena (bdk. Gibbon, Bab 40) dan St. Benedict mendirikan ordo yang dinamai berdasarkan namanya.
50. Ibn Abî Ushaibî'ah (w. 668 H/1270 M) (1882/4), 1: 105, I.5.
51. Pines (1972): 320-52.
52. Terutama rujukan pada prop. 1-3 dan prop. 5; Endress (1973): 242 dst.
53. Ivry (1974): 205-7.
54. 557-629 H/1162-1231 M.
55. Neuwirth (1977-8): 84-100.
56. Ivry (1974): 205-7.
57. Abû Rîdah (1950): 104, I.5.
58. Ibn Khaldûn (1958), 3: 347.
59. Abû Rîdah (1950): 103, I.4. Ini mengingatkan kita akan Pliny yang mengakui: "Kita disapu oleh gelombang pikiran orang Yunani yang cerdik"; Pliny (1963), 8: 188 dst.
60. Steinschneir (1960): 77.
61. QS Al-Hasyr (59): 24.

62. Ibn Al-Nadîm (1871): 255 ult.
63. Klein-Franke (1982b): 194.
64. W. 272 H/886 M.
65. W. 286 H/899 M.
66. Rosenthal (1943): 17.
67. Paruh kedua abad ke-1 H/ke-7 M; bdk. Klein-Franke (1982a): 35.
68. Harig (1974): 148 dan 200.
69. Sezgin (1970): 244-7.
70. Klein Franke (1975): 161-88.
71. Loth (1875): 261-309.
72. Hitti (1958): 484; Rosenthal (1949): 122; Plessner (1962): 184f.; Nöldeke (1919), bagian 2: 68-78.
73. Ibn Abî Ushaibî'ah (1882/4), I: 207; Wiedemann (1970), 2: 551.
74. Thorndike and Kibre (1963), Kol. 1731 *et passim.*
75. Sekitar 1114-87 M.
76. Paruh pertama abad ke-6 H/ke-12 M; bdk. Alverny (1954), I: 19-43.
77. Sekitar 1214 hingga segera setelah 1292 M.
78. Grant (1974): 396.
79. *Ibid.*, 494.
80. Nagy (1897).
81. W. 345 H/956 M.
82. Al-Mas'ûdî (1974), 5: 159f.
83. W. 313 H/915 M.
84. Ibn Abî Ushaibî'ah (1882/4), I: 316, I, 12; Ranking (1913): 249, no. 40: "Responsio ad Philosophum el-Kendi eo quod artem al-Chymiae in impossibili posuerit"; Wiedemann (1970), I: 51 dst.

Bab 12

1. Nama lengkap Al-Fârâbî adalah Abû Nashr Muḥammad ibn Muḥammad ibn Tharkhân ibn Auzalugh (atau Ûzlugh) Al-Fârâbî. Biografi-biografi penting Abad Pertengahan yang menjadi sumber informasi tentang kehidupan Al-Fârâbî adalah: Ibn Al-Nadîm (w. 380 H/990 M) (1970): 599-602, 629-31; Al-Mas'ûdî (w. 345 H/956 M) (1960): 39-41; Sâ'id ibn Aḥmad ibn Sâ'id Al-Taghlibî (w. 463 H/1070 M) (1985): 137-40; Ibn Abî Ushaibî'ah (w. 668 H/1269-70 M) (1965): 92-4, 318, 604-9; Ibn Khallikân (w. 680 H/1282 M) (1969-71), 5: 154-7; Al-Baihaqî (w. 565 H/1170 M) (1956): 30-5; Ibn Al-Qifthî (w. 646 H/1248 M) (1903): 277-9. Untuk rangkuman yang lengkap mengenai data ini, lihat Walzer (1965): 778-9, dan juga pendahuluan Walzer tentang Al-Fârâbî (1985): 2-5; Fakhry (1983): 107-9; dan Madkour (1963): 450-2.
2. Tentang mazhab Bagdad, lihat Meyerhoff (1930).
3. Lihat Walzer, Pengantar kepada Al-Fârâbî (1985): 2-5 untuk ringkasan cerita-cerita ini; argumen-argumen yang meyakinkan tentang historisitas mereka dikemukakan dalam Mahdi (1990): 693-4, 705-7, 712-3.

4. Interpretasi-interpretasi para sarjana atas pandangan metafisis dan psikologis Al-Fârâbî yang ditulis sebelum pertengahan abad ke-20 harus didekati dengan hati-hati karena penisbahan sejumlah risalah pada diri Al-Fârâbî kini diyakini telah ditulis oleh Ibn Sînâ atau salah seorang pengikutnya terkemudian. Risalah-risalah ini meliputi: *Fushûsh Al-Hikâm* (dalam Al-Fârâbî [1890]; lihat Georr [194]-6) dan Pines [1951]); *Ta'liqât fî Al-Hikmah* (dalam Al-Fârâbî [1927]]; lihat Michot [1982]) *Zinûn Al-Kabîr Al-Yûnânî* (dalam Al-Fârâbî [1927]; lihat Druart [1987a]: 25, catatan no. 9); dan *Itsbât Al-Mufâriqât* (dalam Al-Fârâbî [1927]; lihat Madkour [1963]: 452). *'Uyûn Al-Masâ'il* dan *Da'âwî Qalbiyyah* yang juga meragukan keauntentikannya (lihat Cruz Hernández [1950-1]; Rahman [1958]: 21-2) meskipun belakangan Lameer berpendapat bahwa *'Uyûn* adalah asli Fârâbîan (Lameer [1994]: 24-30). Namun, argumen-argumen Rahman tentang teks ini masih sulit ditolak. Marmura (1985): 347 dan Lameer (1994): 33-43 juga mempersoalkan keautentikan Kitâb *Al-Jam'baina Ra'yay Al-Hakîmain Aflâthûn Al-Ilâhî wa Aristhûthâlîs* (Al-Fârâbî 1960b), sebuah karya yang di dalamnya tema Neoplatonik tradisional tentang identitas ajaran-ajaran Aristoteles dan Plato diangkat, dan merupakan satu-satunya teks ketika Al-Fârâbî menggarap *Theology of Aristotle* palsu (didasarkan atas Plotinus, Enneads, 4-6) sebagai teks Aristotelian asli.
5. Untuk pembahasan tentang logika Al-Fârâbî dalam konteks historis, lihat Abed (1991), Elamrani-Jamal (1983), Eskanasy (1988), Gätje (1971), Hasnawi (1985), Langhade (1981), dan Zimmermann dalam Al-Fârâbî (1981a).
6. Judul karya tersebut biasanya diterjemahkan sebagai *Books of Letters* (*Kitab tentang Huruf*) meskipun *Books of Particles* juga bisa dipakai. Untuk studi-studi tentang teks ini, lihat Arnaldez (1977), Vajda (1970), Mahdi (1972b).
7. Untuk mengetahui lebih lanjut tentang puitika Al-Fârâbî, lihat Black (1989 dan 1990), Galston (1988), Heinrichs (1978), dan Kemal (1991).
8. Di samping pembahasan dalam *Kitâb Al-Burhân*, Al-Fârâbî juga menulis karya lepas yang pendek mengenai topik ini, yang disebut *Syarâ'ith Al-Yaqîn* (Syarat-Syarat Kepastian) dalam Al-Fârâbî (1986-7) 4: 97-104.
9. Untuk pembahasan mengenai aspek-aspek lain perlakuan Al-Fârâbî terhadap demonstrasi Aristoteles, lihat Galston (1981).
10. Satu-satunya kemunculan istilah ini terdapat dalam *'Uyûn Al-Masâ'il* dan *Fushûsh Al-Hikam* yang keautentikannya diragukan.
11. Label-label ini sering juga disebut "mungkin" dan "aktif". Dalam *Madînah Al-Fâdhilah*, Al-Fârâbî juga menggunakan istilah Alexandrian "intelek material" sebagai sinonim "intelek potensial".
12. Ini adalah subsubbagian dari makna "intelek" di dalam psikologi, yang hanya merupakan salah satu dari enam makna istilah yang diidentifikasi dalam *Risâlah fî Al-'Aql.*
13. Pemakaian model *dyadic* (dua-dua) ini membedakan Al-Fârâbî dari para pemikir Neoplatonik awal dan Ibn Sînâ terkemudian, yang menggunakan model *triadic*

(tiga-tiga) untuk menjelaskan emanasi jiwa rasional yang khas bagi setiap benda langit. Al-Fârâbî tidak memilahkan jiwa sebagai penggerak bola langit dari inteleknya. Lihat, misalnya, Al-Fârâbî (1964): 34–5; 53.

14. Banyak terdapat studi tentang filsafat praktis Al-Fârâbî, antara lain Butterworth (1983): 226–30, Daiber (1986a), Mahdi (1975a dan 1975b), dan Strauss (1945 dan 1957). Yang paling komprehensif adalah Galston (1990).
15. Al-Fârâbî juga membolehkan beberapa penguasa untuk menggabungkan bakat-bakat mereka yang berbeda jika tidak dijumpai seseorang yang mempunyai kualitas-kualitas yang diperlukan untuk menjadi penguasa yang baik (Al-Fârâbî [1985]: 253–4).
16. Al-Fârâbî juga menjelaskan secara agak terperinci mengenai sifat keyakinan-keyakinan religius palsu yang mendasari pandangan-pandangan bodoh dan sesat terhadap tujuan manusia dalam Al-Fârâbî (1985): 286–329.
17. Tentu saja, laporan-laporan mengenai pandangan Al-Fârâbî dalam komentarnya atas *Nicomachean Ethics* yang hilang membuat interpretasi atas wacana-wacana ini menjadi problematis.

Bab 13

1. Gelar pujian itu diberikan oleh Sâ'id dalam *Thabaqât Al-Umam* (Beirut, 1912): 52–3.
2. *Hâwî* diterbitkan di Hyderabad dalam bahasa Arab pada 1955. Sebelum meninggal, Al-Râzî menerbitkan empat karya medis dengan judul *Kitâb Al-Hâwî*. Akan tetapi, ia tak dapat dipersalahkan karena menggunakan judul yang sama (secara harfiah, "Kumpulan") sebagaimana yang kemudian dipilih oleh para muridnya untuk himpunan catatannya sesudah ia meninggal.
3. Ibn Abî Ushaibî'ah, *'Uyûn Al-Anbâ' fî Thabaqât Al-Athibbâ'* (Kairo, 1882), 1: 314; lihat M. Meyerhof, *Thirthy-three Clinical Observations by Rhazes, Isis*, 23 (1935): 321–56. *Continens* berbahasa Latin dicetak di Brescia pada 1489 dan dicetak berulang-ulang abad berikutnya.
4. Lihat Albert Z. Iskandar, *The Medical Bibliography of Al-Râzî* dalam G. Hourani (ed.), *Essays on Islamic Philosophy and Science* (Albany, 1975): 41–6.
5. Lihat W.A. Greenhill, penerj., *A Treatise on the Smallpox and Measles* (London, 1847); P. de Koning, penerj., *Traité sur le Calcul, les Reins et la Vessie* (Leiden, 1896).
6. Al-Bîrûnî, *Risâlah fî Fihrist Kutub M. ibn Zakariyâ' Al-Râzî* (Paris, 1936); ed. dengan penerj. bahasa Persia M. Mohaghegh (Teheran, 1984/5); Al-Nadîm, *Fihrist*, penerj. B. Dodge (New York, 1970): 82, 377, 435, 599, 701–9.
7. *Galeni Compedium Timaei Platonis*, 14, ed. P. Kraus dan R. Walzer dalam *Plato Arabus* (London, 1951): 19, 65–6. Akan tetapi, Al-Bîrûnî mengira terjemahan-terjemahan dan ringkasan-ringkasan tersebut karya Al-Râzî, dan bahkan menyebutkan sebuah puisinya "dalam bahasa Yunani". Al-Râzî mengenal karya Plutarch, *On the Production of the Soul in the Timaeus*, seperti yang dinyatakan

oleh Frank Peters. Peters menulis: "Tidak ada dialog Plato versi bahasa Arab yang masih tertinggal. Dan bahkan, Ibn Al-Nadîm, yang menulis pada akhir abad ke-9, masa puncak penerimaan Islam atas Hellenisme, mengetahui ... terjemahan-terjemahan *Republic, Laws, Sophist, Timaeus,* dan akhirnya *Letters.* Akan tetapi, ketika kita hampiri lebih dekat karya-karya itu sendiri, kita menemukan ringkasan-ringkasannya bukan terjemahan-terjemahannya" (*Allah's Commonwealth* [New York, 1973]: 287–8).

8. Peters menulis: "Iamblichus, penulis *On the Mysteries of the Egyptian* yang diubah menjadi Anebo ('Anabun') yang misterius, pendeta yang kepadanya Porphyry mengalamatkan surat aslinya .... Tentu saja, kita tidak menemukan *Letter to Anebo,* karya Porphyry, dalam bahasa Yunani meskipun orang-orang Arab memilikinya, setidak-tidaknya sebagian" (*Allah's Commonwealth*: 291). Iamblichus menanggapi Porphyry dalam karyanya, *De Mysteriis,* yang diterjemahkan Thomas Taylor sebagai *On the Mysteries of the Egyptians, Chaldeans and Assyrians* (London, 1968 [1821]). Meskipun nama Iamblichus tidak disebut-sebut lagi, Al-Râzî menyinggung pertanyaan kritis Porphyry, yang ditujukan pada karya Iamblichus, yang ditulis dengan judul *The Answer of the Preceptor Abammon to the Epistle of Porphyry to Anebo.*
9. Meskipun telah mempunyai akar-akar sebelumnya, aljabar dimasukkan ke dalam matematika Arab pada 236 H/850 M dengan digunakannya oleh Al-Khwarazmî dua metode untuk menyederhanakan masalah-masalah spesifik menjadi bentuk baku, dalam karyanya, *Kitâb Al-Mukhtashar fî Hisâb Al-Jabr wa Al-Muqâbbalah*; lihat *Encyclopaedia of Islam,* edisi ke-2 (Leiden), s.v. "Al-Djabr".
10. Istilah ini digunakan oleh Al-Râzî sendiri, seperti yang ditunjukkan oleh Ibn Al-Nadîm. Bentuk esai ini muncul dalam gaya syair dalam prosa Arab awal dan dikenal dengan sebutan *risâlah,* yang semula berarti surat.
11. Lihat Ibn Gabirol, *Tikkun Middot ha-Nefesh,* diterjemahkan oleh Stephen S. Wise menjadi *On the Improvement of the Moral Qualities* (New York, 1902); Maimonides, *Shemonah Perakim,* diterjemahkan Gonfinkle menjadi *The Eight Chapters of Maimonides on Ethics* (New York, 1912); kedua karya tersebut dicetak ulang di New York oleh AMS pada 1966.
12. *The Spiritual Physick of Rhazes* (London, 1950); dan lihat M. Mohaghegh, "Notes on the 'Spiritual Physick' of Al-Râzî", *Studia Islamica,* 25 (1967): 5–22.
13. Dalam Paul Kraus, *Abi Mohammadi filii Zachariae Raghensis (Razis) Opera Philosophica Fragmentaque Quae Supersunt* (Kairo, 1939; Pars Prior, semua yang telah diterbitkan, cetak ulang, Beirut, 1973): 109–10.
14. M. ibn Al-Hasan Al-Warrâq, yang mengutip orang yang hidup sezaman, tetapi berusia lebih tua yang mengenal Al-Râzî, tertera dalam Al-Nadîm, *Fihrist,* penerj. Dodge: 701–2. Kebutaan Al-Râzî disebabkan oleh katarak yang memburuk tidak lama sebelum kematiannya. Ia menolak dioperasi seraya mengatakan dirinya sudah cukup melihat dunia.

15. Lihat L.E. Goodman, *The Translation of Greek Materials into Arabic, Cambridge History of Arabic Literature: Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period* (Cambridge, 1990): 487–91.
16. Lihat S. Pines, "Razi Critique de Galien", *Actes du Septième Congrès International d'Histoire des Sciences* (Yerusalem, 1953): 480–7.
17. *The Philosophical Life*, penerj. A.J. Arberry: 704; *Spiritual Physick*, penerj. Arberry: 67.
18. *Munâzharât baina Al-Râziyain* dalam Kraus: 301: *"idz kâna al-bahts wa al-nazhar wa al-ijtihâd yûjibu al-ziyâdah wa al-fadhl"*.
19. Lawan bicara Al-Râzî adalah Abû Hâtim Al-Râzî (w. 322 H/933 M), staf utama *dâ'î* Ismâ'îliyyah di Rayy, dan kemudian menjadi *dâ'î*. Ia dihormati karena kemenangan atas Ahmad ibn 'Alî, gubernur Rayy, oleh kaum Ismâ'îliyyah. Dia meriwayatkan debatnya dengan Al-Râzî dalam *A'lâm Al-Nubuwwah*, ed. Salah Al-Shawi dengan pengantar bahasa Inggris S.H. Nasr (Teheran, 1977); ringkasan-ringkasannya diterjemahkan oleh F. Brion, *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 28 (1986): 134–62.
20. *Munâzharât*: 303: *"Muqayyam 'alâ Al-Ikhtilâfât, Mushirr 'alâ Al-Jahl wa Al-Taqlîd"*.
21. *Munâzharât*, ed. Kraus: 295. Karya Al-Râzî, *The Tricks of the Prophets* atau *Ruses of the Self-Styled Prophet*, dikutip dalam Al-Bîrûnî: 17 (bdk. Muthahhar Al-Maqdisî dalam *Kitâb Al-Bad' wa Al-Ta'rîkh*, ed. C. Huart, 4: 113), tampaknya mengilhami para pemikir terkemudian dan mendorong minat abad pencerahan pada tema "Tiga Orang Penipu". Rekan-rekan sezaman Al-Râzî, yaitu orang Mu'tazilah dan Syi'ah heretis, Ibn Al-Râwandî (w. sekitar 910), bahkan melakukan serangan yang lebih luas terhadap agama wahyu, yang menutupi kritik-kritiknya terhadap mukjizat kenabian dan, bahkan, gaya Al-Quran yang tak dapat ditiru (maksudnya, *i'jaz* Al-Quran—penerj.), dengan penisbahan kepada kaum "Brahmin"—yang penolakannya terhadap kenabian khusus merupakan komoditas kaum dogmatikus Islam.
22. Nâshir-i Khusraw dalam Kraus: 177; berbahasa Arab: 178. Realisme Al-Râzî tentang penampakan, dengan asumsinya bahwa sesungguhnya sesuatu yang dilihat oleh para nabi, mengumandangkan klaim Epicurean bahwa dewa-dewa seharusnya nyata karena manusia melihatnya; *To Menoeceos* dalam Diogenes Laertius, *Lives of the Eminent Philosophers*, 10.123–4; Cicero, *De natura deorum*, 1.46; karena keandalan indra tidak mungkin dipersoalkan (*Kyriae Doxai*, 24). Akan tetapi, klaim bahwa ruh jahat tetap bergentayangan di dunia, yang terperangkap oleh sensualitas, adalah gagasan Platonik.
23. *Munâzharât*: 296. Kegelisahan di sini adalah *idhthirâb*; bdk. gagasan Epicurean mengenai gangguan. Al-Râzî mengusung epistemologi demokratis atau sensualisnya untuk mempertahankan ruang mutlak, menegaskan dari intuisi orang awam yang tak terbimbing melawan sofisme Aristoteles yang canggih tentang relativitas ruang, seperti dinyatakan Pines dalam *Dictionary of Scientific Biography*, s.v. Al-Râzî.

24. Bdk. Najm Al-Dîn Al-Qazwînî tentang *Kitâb Muhashshal Al-Afkâr Al-Muta-qaddimîn wa Al-Muta'akhirîn min Al-'Ulamâ' wa Al-Hukamâ' Al-Mutakallimîn* karya Fakhr Al-Dîn Al-Râzî, dalam Kraus: 23, yang di dalamnya dijelaskan bahwa bagi Al-Râzî materi bersifat kekal, tetapi bentuk bersifat temporal dan terbagi-bagi.
25. Kraus: 282–3; lihat M. Mohaghegh, "Razi's *Kitâb Al-'Ilm Al-Ilâhî and the Five Eternals*", *Abr-Nahrain*, 13 (1973): 16–23; L.E. Goodman, *Râzî's Myth of the Fall of the Soul: Its Function in His Philoshophy* dalam G. Hourani (ed.), *Essays on Islamic Philosophy and Science* (Albany, 1975): 25–40.
26. Argumen ini merunut kepada Parminides dan digunakan oleh Proclus (410–85 SM) dalam delapan belas argumennya mengenai kekekalan dunia. Al-Râzî telah menulis sebuah karya tentang Proclus, yang jelas tidak puas dengan jawaban John Philoponus (abad ke-6), yang terbukti sangat diterima oleh Al-Kindî dan digunakan oleh Al-Ghazâlî dan Maimonides, meskipun ditolak oleh Al-Fârâbî.
27. Lihat L.E. Goodman, *Avicenna* (London, 1992): 63, 79.
28. Lihat Kraus: 265.
29. Al-Râzî melontarkan peluru tentang substansialitas "ruang", dengan tajam membedakan ruang atau kekosongan dari "ruang" Aristoteles, yakni batas luar dari suatu badan: "waktu dan ruang jelas bukan aksiden, tetapi substansi karena ruang kosong tidak terdapat 'dalam' badan, sebab, jika demikian, ia akan rusak ketika badan hancur, sebagaimana pertumbuhan itu hancur karena kerusakan dari yang tumbuh" (Kraus: 198, II. 201; bdk. argumen-argumen Al-Râzî lebih jauh lihat h. 199).
30. *Allah's Commonwealth*: 371.
31. J.R. Partington, "The Chemistry of Râzî", *Ambix*, 1 (1981): 193. Salmoniak dikenal oleh sumber-sumber Cina sejak abad ke-2.
32. Bdk. Cicero, *De Divinatione*, 1.39.86: "Anda bertanya mengapa segala sesuatu terjadi. Anda mempunyai hak penuh untuk bertanya, tetapi sekarang bukan itu masalahnya. Pertanyaannya adalah, apakah hal itu terjadi atau tidak? Misalnya, jika saya mengatakan bahwa magnet itu menarik besi dan menarik besi itu ke arahnya, dan saya tidak dapat mengatakan kepada Anda mengapa, maka saya mengandaikan Anda menolak bahwa magnet mempunyai kekuatan semacam itu. Setidak-tidaknya demikianlah alur yang Anda ikuti dalam persoalan eksistensi kekuatan Ilahi, meskipun hal itu dibenarkan oleh pengalaman kita sendiri dan pengalaman nenek moyang kita".
33. Nâshir-i Khusraw, dalam Kraus: 172.
34. *Fihrist*, penerj. Dodge: 703, 707–8.
35. Lihat L.E. Goodman, "The Epicurean Ethic of Muhammad ibn Zakariyâ Al-Râzî", *Studia Islamica*, 34 (1971): 5–26.
36. Pendekatan Al-Râzî bukan tak berpengaruh lebih jauh atas para tokoh yang lebih tradisional. Ibn Al-Jauzî, misalnya, meminjam judul dan gaya bagi penulisan buku *Thibb Al-Rûhânî* yang berkecenderungan asketis dari Al-Râzî.

37. *Spiritual Physick*, ed. Kraus: 22-3; bdk. terjemahan Arberry: 25. Lihat Vatican Fragments, 21, 25, 33, 35, 58-9, 67-9.
38. Lihat Ibn Abî Ushaibî'ah; Kraus: 139; bdk. *ataraxia* dalam *Kyriae Doxai*, 3, dan Saadiah tentang "istirahat" dalam *Book of Critically Selected Beliefs and Convictions*, 10.16. Untuk teori Al-Râzî tentang kesenangan, lihat L.E. Goodman, "Psikologi Al-Râzî", *Philosophical Forum*, 4 (1972): 26-48.
39. *Spiritual Physick*, Bab 5, penerj. Arberry: 39.
40. Lihat Plato, *Phaedo*, 60a, *Phaedrus*, 258e, *Republic*, 9.583d; bdk. *Philebus*, 42-3, 51-2; dan resolusi sebagai *Laws*, sekitar 1.644c; Epicurus, *Kyriae Doxai*, 3: *The Magnitude of Pleasure Reaches its Limit in the Removal of all Pai*"; bdk. Vatican Fragments, 14.
41. Plato, *Gorgias*, 492-3.
42. Lihat Kraus: 143; Epicurus, *Kyriae Doxai*, 4.
43. Bdk. Epicurus, Vatican Fragments, 63: "Ada batas-batas bahkan bagi kesederhanaan, dan seseorang yang mengabaikannya berada dalam kesalahan yang sama besarnya dengan orang yang melangkah terlalu jauh".
44. Mehdi Mohaghegh, *Fîlsûf-i Rayy* (Teheran, 1970): 22, menelusuri pelecehan Al-Râzî terhadap pengejaran pangkat pada *On the Passion and Errors of the Soul*-nya Galen (Columbus, 1963), karya yang diikuti Al-Râzî dalam sejumlah hal. Penolakan terhadap kehidupan politik dan argumen bahwa upaya pengejaran pangkat tidak memiliki batas alami (bawaan) keduanya bersifat Epicurean, dan karya ini bisa jadi merupakan mata rantai kunci antara pertimbangan etis Al-Râzî dan etika Epicurus.
45. Lihat Mohaghegh: 19.
46. Mohaghegh: 11 catatan yang menyatakan bahwa Ibn Al-Jauzi keliru dalam menafsirkan (atau mempermainkan?) *zamm*, "mengekang", sebagai *dzamm*, "menyensor atau mencela" dan kemudian menggunakan frasa tersebut untuk judul karya terkenalnya *Dzamm Al-Hawâ*.
47. Lihat *Guide*, 3.12, yang mengutip *Theology*-nya Al-Râzî; lihat *Rambam* (New York, 1976), 287; Saadiah menyerap alur argumen Râzî.
48. *Eight Chapters*, 4, penerj. L.E. Goodman, *Rambam*, 227.
49. Al-Râzî mengutip dan meringkas karya Galen, *Good Man Profit by Their Enemies* dan *How a Man May Discover His Own Vices* dalam *Spiritual Physick*, Bab 4; Kraus: 35. Seperti ditunjukkan Walzer (*Encyclopaedia of Islam* (Leiden), s.v. *akhlâq*, dua judul karya Galen tersebut merupakan bagian-bagian dari karyanya, *On Moral Character*; tetapi karya-karya tersebut diedarkan sebagai karya-karya lepas dalam bahasa Arab dan digunakan oleh Ibn Miskawaih dan juga Al-Râzî; lihat Mohaghegh: 13-14.
50. Lihat L.E. Goodman, "The Epicurean Ethic of Al-Râzî": 17.
51. *Spiritual Physick*, Bab 11, penerj. Arberry: 67.
52. *Spiritual Physick*, Bab 5, penerj. Arberry: 38.
53. *Spiritual Physick*, Bab 2, penerj. Arberry: 24.
54. *Spiritual Physick*, Bab 6 penerj. Arberry: 85.

55. Al-Râzî, seperti kebanyakan penulis Arab, termasuk Saadiah sesudahnya, dengan jelas membedakan permainan erotis cinta romantis dari bersetubuh semata, lihat L.E. Goodman, "Saadiya's Ethical Pluralism", *Journal of the American Oriental Society,* 100 (1980): 407–19, *"The Sacred and the Secular: Rival Themes in Arabic Literature"* dalam M. Mir (ed. , *The Literary Heritage of Islam: Studies in Honor of James Bellamy* (Princeton, 1993): 287–330.
56. "Kesenangan cinta tidak pernah membawa kebaikan bagi seseorang, dan seseorang beruntung jika kesenangan itu tidak menimbulkan bahaya baginya." (Epicurus, Vatican Fragments, SI; cf.Lucretius, *De rerum natura,* 4.1056—191).
57. *Spiritual Physick,* Bab 5, penerj. Arberry: 48; sama dengan "rakus" dalam Bab 13, penerj. Arberry: 76–7.
58. *Spiritual Physick,* Bab 14; istilah Al-Râzî untuk seorang pecandu adalah *mudmin,* Kraus: 23, II. 1, 2.
59. *Spiritual Physick,* Bab 16, ed. Kraus: 79; penerj. Arberry: 86.
60. Lihat ringkasan Al-Râzî dari Rufus dari Ephesus dalam F. Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam* (London, 1965): 198–200.
61. *Spiritual Physick,* ed. Kraus: 93, penerj. Arberry: 103; bdk. *Kyriae Doxai,* 11–12, 30.
62. *Spiritual Physick,* ed. Kraus: 93; penerj. Arberry: 103 bdk. Epicurus, *Kyriae Doxai,* 2.
63. Karya Al-Kindî *Essay on How to Banish Sorrow,* disunting dengan terjemahan bahasa Italia oleh H. Ritter dan R. Walzer, dalam *Uno Scritto Morale Inedito di Al-Kindî* (Rome, 1938); bdk. *Spiritual Physick,* Bab 11–2. Perhatikan bagaimana Al-Râzî memakai istilah Al-Kindî, *daf',* membuang atau melempar, dalam judul-judul bab-bab ini.
64. *Apology,* 42: "Kini, saatnya kita berpisah. Saya mati dan Anda hidup, tetapi siapakah di antara kita yang mempunyai prospek lebih bahagia, tak seorang pun mengetahui kecuali Tuhan".
65. Al-Râzî menyandarkan pada "perpindahan jiwa", satu-satunya pembenaran yang dapat diterima bagi penyembelihan binatang ternak. Sebab, konsisten dengan hedonismenya, ia menganggap penderitaan orang-orang yang secara moral jahat sangatlah menentukan—dibenarkan hanya untuk pengurangan atau pencegahan penderitaan yang lebih besar. Karena itu, berburu dibolehkan hanya jika ditujukan atas binatang karnivora, yang sifat alamiahnya menyebabkan mereka menjadi sebab bagi kesengsaraan yang lebih besar daripada yang akan mereka terima, kekerasan atau pembebanan berlebihan atas binatang ternak, hanya demi kebaikan yang lebih besar, seperti misalnya, kuda dipacu paksa untuk menyelamatkan kehidupan manusia, lebih-lebih lagi kehidupan orang berilmu, orang alim atau berguna; tetapi penyembelihan binatang ternak untuk dimakan, hanya dibenarkan karena ia memudahkan pembebasan nyawa mereka ke tahap yang lebih tinggi.
66. *Spiritual Physick,* Bab 20, ed. Kraus: 92–4; penerj. Arberry: 103–5.

Bab 14

1. Lihat Franz Rosenthal, *Ahmad ibn Al-Thayyîb Al-Sarashsî* (New Haven, 1943).
2. Lihat *Encyclopaedia of Islam,* edisi baru (Leiden dan London, 1954), s.v. "Al-Balkhî, Abû Zaid"; E.K. Rowson, "The Philosophers as Littérateur: Al-Tauhîdî and His Predecessors", *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften,* 6 (1990): 50-92.
3. *Mashâlih Al-Abdân wa Al-Anfus,* edisi salinan (Frankfurt dan Main, 1984).
4. Lihat *Encyclopaedia of Islam,* edisi baru, Supplement, s.v. "Ibn Farîghûn".
5. Ibn Farî'ûn, *Jawâmi' Al-'Ulûm,* edisi salinan (Frankfurt dan Main, 1985).
6. Tentang biografi Al-'Âmirî, lihat Everett K. Rowson, *A Muslim Philosopher on the Soul and Its Fate: Al-'Âmirî's Kitâb Al-Amad 'alâ Al-Abad* (New Haven, 1988): 3-7; dan Joel L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival During the Bûyid Age* (Leiden, 1986): 233-41.
7. Karya-karya Al-'Âmirî telah diulas dalam Rowson, *A Muslim Philosopher*: 7-17; dan M. Minovi, "Az Khazâ'in-i Turkîyya", *Majalla-yi Dânishkâda-yi Adabiyyât, Dânishgâh-i Tehrân,* 4, 2 (1954): 75.
8. Rowson, *A Muslim Philosopher*: 76-7
9. *Al-I'lâm bi Manâqib Al-Islâm,* ed. A. Ghorab (Kairo, 1967).
10. Al-Tauhîdî, *Al-Imtâ' wa Al-Mu'ânasah,* ed. A. Amîn dan A. Al-Zain (Kairo, 1953), 2: 13-23; lihat Joel L. Kraemer, *Philosophy in the Renaissance of Islam: Abû Sulaimân Al-Sijistânî and His Circle* (Leiden, 1986): 230-43; *Humanism*: 168-74 dan 237f; Rowson, *A Muslim Philosopher:* 22-4.
11. *Al-Amad 'ala Al-Abad,* dalam E.K. Rowson, *A Muslim Philosopher.*
12. *Inqâdz Al-Basyar min Al-Jabr wa Al-Qadar,* ed. S. Khalîfât, *Rasâ'il Abû Hasan Al-'Âmirî wa Syadzarâtuhû Al-Falsafiyyah* (Amman, 1988): 247-71.
13. *Al-Taqrîr li Awjuh Al-Taqdîr,* ed. S. Khalîfât, *op.cit.*: 301-401.
14. *Al-Qaul fî Al-Ibshâr wa Al-Mubshar,* ed. S. Khalîfât, *op.cit.*: 409-31.
15. *Fushûl fî Al-Ma'âlim Al-Ilâhiyyah,* ed. S. Khalîfât, *op.cit.*: 361-79; lihat E.K. Rowson, *"An Unpublished Work by Al-'Âmirî and the Date of the Arabic De causis", Journal of the American Oriental Society,* 104 (1984): 193-9.
16. *Al-Sa'âdah wa Al-Is'âd,* salinan oleh M. Minovi (Wiesbaden, 1957-8); tentang masalah penisbahan, lihat Rowson, *A Muslim Philosopher*: 15-17.
17. Lihat Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* (Leiden, 1988): 292.

Bab 16

1. Nama lengkapnya Abû 'Alî Al-Husain ibn 'Abd Allâh ibn 'Abd Allâh ibn 'Alî ibn Sînâ, nama pendeknya Abû 'Alî. Barangkali gelar-gelarnya, Guru Besar dan Kepala, berturut-turut menunjuk pada status terkemukanya dalam mengajar dan posisi politiknya yang tinggi sebagai seorang wazir (A.F. Al-Ahwânî, *Ibn Sînâ* (Kairo, 1968: 18). Ini sesuai dengan gelar lainnya, *Al-Hakîm Al-Wâzir.* Ia juga dikenal sebagai *Hujjat Al-Haqq.*

2. Ia adalah salah seorang murid terdekat Ibn Sînâ, yang banyak menyertainya selama masa hidupnya terkemudian. Untuk terjemahan kepustakaannya, lihat W.E. Gohlman, *The Life of Ibn Sînâ* (Albany, 1974).
3. Lihat ZH. D. Baihaqî, *Târîkh Hukamâ' Al-Islâm,* ed. M.K. 'Alî (Damaskus, 1976): 52-72; A.H. Al-Qifthî, *Târîkh Al-Hukamâ',* ed. J. Lippert (Leipzig, 1903): 413-26; I.A. Ushaibi'ah, *'Uyûn Al-Anbâ' fî Thabaqât Al-Athibbâ',* Bagian III, ed. Samîh Al-Zain (Beirut, 1987): 2-28; I. Khallikân, *Wafayât Al-A'yân wa Anbâ' Abnâ' Al-Zamân,* Bagian II, ed. Ihsân 'Abbâs (Beirut, 1978): 157-62.
4. Lihat Ibn Abî 'Ushaibi'ah, *'Uyûn Al-Anbâ':* 5.
5. Untuk daftar karya Ibn Sînâ, lihat G.C. Qanawâtî, *Mu'allafât Ibn Sînâ* (Kairo, 1955) dan Y. Mahdavi, *Fihrist-i Mushanafât-i Ibn Sînâ* (Teheran, 1954).
6. Ibn Sînâ, *Al-Syifâ', Al-Manthiq, Al-Madkhal* (selanjutnya akan disebut *Al-Madkhal*), ed. G.C. Anawâtî, M. Al-Khudhairî dan A.F. Ahwânî (Kairo, 1952): 2-4. Jika tidak dispesifikasi, semua karya yang dirujuk dalam sisa bab ini adalah oleh Ibn Sînâ.
7. *Ibid.*: 10.
8. Ini adalah puisi Ibn Sînâ terpanjang, yang terdiri dari seribu bait.
9. Dalam ode ini, yang ditulis untuk Al-Suhailî, Ibn Sînâ merangkum studi logika dalam bentuk puitik, sehingga saudaranya, 'Alî dapat mengingatnya dengan mudah.
10. Syair tentang jiwa ini merupakan syair Ibn Sînâ yang paling terkenal.
11. *Al-Madkhal:* 12. Kata *falsafah* (filsafat) dan *hikmah* (kebijaksanaan) sering digunakan oleh Ibn Sînâ secara bergantian.
12. *Al-Madkhal:* 14.
13. *Ibid.*: 12.
14. *Ibid.*: 12-13.
15. *Ibid.*: 14. Untuk pembagian ilmu, lihat juga *Al-Syifâ'· Aal-Ilâhiyyat* (untuk selanjutnya disebut *Al-Ilâhiyyat*), 1, ed. M.Y. Musa, S Dunyâ dan S. Zâyid (Kairo, 1960): 3-4; *Manthiq Al-Masyriqîyyîn* (Kairo, 1910): 6-7; *'Uyûn Al-Hikmah,* ed. A.R. Badawî (Kairo, 1954): 17.
16. Tidak ada nama khusus yang diberikan untuk manajemen rumah tangga, tetapi dapat disebut sebagai ilmu sosial; nama itu mempunyai kaitan dengan "ekonomi" Yunani.
17. *Al-Madkhal:* 14.
18. *'Uyûn Al-Hikmah:* 16.
19. *Ibid.* Untuk pembagian ilmu, lihat juga *Tis'rasâ'îl,* ed. Hasan 'Ashî (Beirut, 1986): 83-5.
20. Untuk studi mengenai hubungan filsafat dan logika, lihat Sham Inati, *Remarks and Admonitions,* Bagian Satu (Toronto, 1984): 9-11.
21. *Al-Madkhal:* 19.
22. *Remarks and Admonitions, Bagian Satu:* 11.
23. *Ibid.*: 12.

24. Ibn Sînâ, *Al-Najâh,* ed. M. Fakhry (Beirut, 1985): 97-101; *Remarks and Admonitions,* Bagian Satu: 28-9 dan 118-28.
25. Intelek agen atau intelek aktif (*al-'aql al-fa'âl*), menurut filsafat Islam, adalah inteligensi yang menguasai bulan. Istilah ini tampaknya telah dipakai oleh Al-Fârâbî, karena Al-Kindî kelihatannya tidak akrab dengan istilah itu. Sebagai gantinya, Al-Kindî menyebut intelek ini dengan istilah intelek pertama. Dalam suatu hal, menurut Ibn Sînâ, inteligensi ini disebabkan oleh emanasi intelektual yang berawal dari Tuhan dan berakhir pada jiwa rasional manusia. Intelek agen adalah inteligensi Ilahi yang terakhir dan bertanggung jawab mengatur dunia subluner (bawah bulan). Fungsi utamanya adalah memberikan bentuk jasmani pada materi dan bentuk intelektual pada jiwa rasional, yang karena itu namanya adalah "pemberi bentuk" (*wâhib al-shuwâr*). Untuk ikhtisar tentang kosmologi dan filsafat alam Ibn Sînâ, lihat S.H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (Albany, 1993): 215 dst.
26. *'Uyûn Al-Hikmah:* 33.
27. *Al-Syifâ', Al-Thabî'iyyat, Al-Nafs,* (selanjutnya disebut *Al-Nafs*), ed. F. Rahman (London, 1959): 11. Lihat juga *Tis' rasâ'il:* 69 yang di dalamnya definisi jiwa diberikan, tetapi kesempurnaan di situ tidak digambarkan sebagai kesempurnaan yang utama (primer), dan badan digambarkan sebagai mempunyai "potensialitas kehidupan".
28. *Al-Nafs*: 11. Tentang kesempurnaan primer dan sekunder, bandingkan dengan Aristoteles, *De anima,* 2.412A.
29. *Tis' rasâ'il*: 55 dan *'Uyûn Al-Hikmah:* 35.
30. *Tis' rasâ'il*: 55-6 dan *'Uyûn Al-Hikmah:* 35-7.
31. *Al-Nafs*: 45.
32. *Tis' rasâ'il*: 51.
33. *Ibid.*: 59.
34. *Al-Isyârât wa Al-Tanbîhat,* Bagian Dua (diterbitkan dengan Bagian Tiga dan Bagian Empat), ed. S. Dunyâ (Kairo, 1958): 382 dan *Tis' rasâ'il*: 57. Untuk daftar daya dari tiga bagian jiwa lihat *Al-Nafs:* 39 dst. dan *Al-Isyârât wa Al-Tanbîhat,* Bagian Dua: 373-86. Lihat juga *Al-Nafs:* 39 dst. untuk elaborasi daya-daya jiwa tumbuhan; 58 dst., untuk elaborasi indra-indra eksternal; dan 152-4 dan 159 dst. untuk elaborasi indra-indra internal. Untuk uraian singkat tentang indra-indra internal, lihat *'Uyûn Al-Hikmah:* 38-9.
35. *Ibid.*: 39-40.
36. *Tis' rasâ'il:* 57-8.
37. *Ibid.:* 68.
38. *Ibid.*: 68-9. Untuk pembahasan jiwa rasional, lihat 'Uyûn Al-Hikmah: 42-3
39. Mengenai hubungan intelek agen dengan kita, lihat *Tis' rasâ'il*: 69 dan *'Uyûn Al-Hikmah*: 43.
40. Mengenai imaterialitas jiwa rasional, lihat *ibid.*: 44-46.

41. Ibn Sînâ juga menyebut cabang filsafat ini *filsafat pertama, ilmu ilahiah* atau *kebijaksanaan dalam pengertian mutlak* (*Al-Ilâhiyyât*, 1: 5).
42. *Ibid.*: 17.
43. *Al-Najâh*: 235–6 dan *'Uyûn Al-Hikmah:* 47.
44. Lihat *Al-Najâh*: 237; *Al-Ilâhiyyât:* 1: 93; dan *'Uyûn Al-Hikmah:* 48.
45. *Al-Najâh:* 261.
46. *Ibid.*
47. *Ibid.*
48. *Ibid.*: 262 dan *'Uyûn Al-Hikmah:* 35.
49. *Al-Najâh:* 271–2.
50. *Al-Ilâhiyyât,* 2: 342–3.
51. *Al-Najâh*: 264–5.
52. Untuk pembahasan terperinci tentang sifat-sifat Tuhan, lihat *Al-Ilâhiyyât,* 1: 344–69.
53. *Al-Najâh:* 280.
54. *Al-Isyârât wa Al-Tanbîhat,* Bagian Empat: 782.
55. *Al-Najâh:* 282.
56. *Ibid.*: 265.
57. *Ibid.*: 305.
58. *Ibid.*: 307.
59. *Ibid.*
60. *Al-Ilâhiyyât,* 2: 415.
61. Lihat Al-Ab Bûlus Bahnâm, "Fî'l Âdâb Al-Siryâniyyah", dalam *Majallat Al-Kitâb,* 11 (Kairo, 1952): 514–28.

Bab 17

1. Corbin telah meringkas pandangan para sarjana mutakhir dan kontemporer mengenai *Oriental Philosophy* dalam karyanya, *Avicenna and the Visionary Recital,* penerj. W.R. Trask (Irving, 1980), *Postscript*: 271–8. Lihat juga S.H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (Albany, 1993): 187 dst.
2. Salah seorang murid Corbin, Christian Jambet, telah menulis sebuah buku berjudul *La Logique des Orientaux* (Paris, 1983), sesuai judul *Manthiq Al-Masyriqiyyîn*-nya Ibn Sînâ. Di dalamnya Jambet berbicara tentang *Al-Hikmat Al-Mashyriqiyyah*-nya Ibn Sînâ.
3. Suhrawardî menulis, setelah menyinggung bagian akhir dari *Hayy ibn Yaqzhân*, ada sebuah kiasan tersembunyi yang hanya diketahui oleh kaum sufi dan "orang-orang yang menyingkap" dan juga "saya mengambil keputusan diri untuk mengungkap sebagian (dari rahasia itu) bagi sebagian dari saudara-saudara kami yang terhormat dalam bentuk cerita dan saya beri judul *Qishshat Al-Ghurbat Al-Gharbiyyah". Sohravardi, Oeuvres Philosophiques et Mystiques,* edisi 2. H. Corbin (Teheran, 1977): 275–6. Lihat juga H. Corbin penerj. Sohravardî Shaikh Al-Isyrâq, *L'Archange Empourpré* (Paris, 1976): 273.

4. Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*: 38.
5. Lihat edisi Syukrî Najjâr (Beirut, 1982). Dalam bagian pendahuluan, editornya menguraikan inovasi-inovasi Ibn Sînâ atas logika Aristoteles.
6. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*: 186–7.
7. Lihat, *ibid.*, Bab 15, *Nature and the Visionary Recitals*: 186–7 dst.
8. Corbin, *Avicenna* ...: 33.

Bab 19

1. Ada banyak wacana (misalnya Al-Ghazâlî [1967a]: 33; atau Al-Ghazâlî [1928]: 11–12) yang di dalamnya ia membela otoritas ilmu-ilmu matematis; bahkan ia menyusun risalah seperti *Mi'yâr Al-'Ilm* untuk menunjukkan kegunaan logika untuk membedakan proposisi-proposisi yang benar dari yang salah dan untuk memantapkan kekuatan inheren suatu diskursus.
2. Penting diingat bahwa Al-Ghazâlî hanya menulis satu risalah yang berkaitan erat dengan ilmu kalam, yakni *Al-Iqtishâd fî Al-I'tiqâd,* yang disusun pada masa-masa terakhir ia tinggal di Bagdad sebagai guru besar pada Madrasah Nizhâmiyyah.
3. Ini merupakan masalah termasyhur *balkafah* atau *bilâ kaifa,* khususnya khas kaum Asy'ariyyah (lihat Gardet dan Anawati (1981): 52 dst.; Caspar [1987]: 174 dst.).
4. Barangkali (seperti ditegaskan Jabre) bahwa pengasingan diri Al-Ghazâlî juga didorong, tetapi tidak semata-mata, oleh alasan-alasan politik, misalnya, takut akan ancaman kaum Bâthiniyyah atau permusuhan Sultan Berkiyârûq yang menggantikan ayahnya, Maliksyâh, pada 488 H/1094 M. Akan tetapi, tentu saja menyesatkan jika kita tidak mempertimbangkan motif-motif religiusnya yang lebih dalam.
5. Mengenai masalah ini dalam filsafat Barat Abad Pertengahan, lihat T. Rudavsky (ed.) *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy* (Dotrecht and Boston, 1985); W. Coutenay, *Covenant and Causality in Medieval Thought* (London, 1984); M.T. Furmagalli Beonio-Brocchieri (ed.) *Sopra la Volta del Mondo: Onnipotenza e Potenza Assoluta di dio tra Medioevo e età Moderna* (Bergamo, 1986).
6. Lihat S. Galilie, *Opere,* ed. oleh F. Flora (Milan dan Naples, 1953): 988–9. Posisi tegar Galileo yang berpihak pada ketakbergantungan ilmu atas agama mencemarkan nama Gereja dan para otoritas resmi. Sebaliknya, menarik untuk dicatat bahwa pernyataan Al-Ghazâlî yang—mungkin—langka ini telah diabaikan oleh para sarjana yang mengkaji pemikirannya.
7. Dalam *Mîzân Al-'Amal* (Al-Ghazâlî [1945]: 35), dapat kita baca bahwa mayoritas manusia lebih membutuhkan tindakan (yaitu, ketaatan terhadap aturan-aturan hukum dan agama) daripada penalaran. Yang penting adalah kebenaran, karena "doktrin" selalu berubah.

8. Perlunya menganggap Al-Ghazâlî sebagai prototipe intelektual dan pemikir Muslim juga digarisbawahi oleh Veccia Vaglieri (1970), dan ini penting bagi pemahaman yang benar atas kedudukan Al-Ghazâlî, sedemikian sehingga kredo sufinya tidak menghilangkan makna dari tindakan-tindakan hukum manusia dan nilai historis Islam.

Bab 20

1. Lihat Ali Hassan Abdel Kader, *The Life, Personality, and Writings of Al-Junaid* (London, 1962).
2. Sebagaimana kita pelajari dari karya Bahyâ Ibn Paqudah, setiap pengujian-diri boleh jadi memiliki signifikansi moral sekaligus filosofis. Lihat L.E. Goodman, "Bahyâ on Antinomy of Free Will and Predestination", *Journal of the History of Ideas,* 44 (1983): 115-30, khususnya 122-124. Untuk persamaan-persamaan antara kaum Kristen dan Muslim, lihat Asín Palacios (catatan 4): 89.
3. Dekat rumah, seorang pendakwah yang mengkalim dirinya sebagai putra Islam yang beriman disalib atas perintah dari 'Abd Al-Rahmân II setelah memaklumkan diri sebagai nabi pada 115 H/851 M; Asín: 22-3.
4. M. Asín Palacios, *The Mystical Philosophy of Ibn Masarrah and his Followers,* penerj. E.H. Douglas dan H.W. Yoden (Leiden, 1972; pertama kali dipublikasikan dalam bahasa Spanyol, Madrid, 1914).
5. Stern, "Ibn Masarrah, Follower of Pseudo-Empedocles—an Ilusion", *Fourth Congres of Arabic and Islamic Studies* (Lisbon, 1968): 325-37.
6. Ed. L. Cheiko, h.12, penerj. bahasa Prancis R. Blachère, h. 59.
7. Karya Al-'Âmirî mengenai keabadian (imortalitas) kini telah dipublikasikan, Abû Al-Hasan Al-'Âmirî, *Kitâb Al-Amad 'alâ Al-Abad,* ed. dan penerj. Everett K. Rowson dalam *A Muslim Philosopher on the Soul and its Fate* (New Haven, 1988).
8. D. Urvoy, "Sur les débuts de la pensée spéculative en Andalus", *Mélanges de l'Université Saint-Joseph,* 50 (2) (1984): 707-17.
9. Tentang Luqmân, lihat *Encyclopaedia of Islam,* ed. ke-2 (Leiden, 1965), 5: 811-4; tentang pseudo-Empedocles, lihat Al-'Âmirî, ed. Rowson: 70-1, dan 78-81.
10. Ibn Al-Qifthî, *Târîkh Al-Hukamâ',* ed. Müller-Lippert 16.
11. Lihat Alexander Altmann,"The Delphic Maxim in Medevial Islam and Judaism" dalam *Studies in Religious Philosophy and Mysticism* (Ithaca, 1969)-nya dan L.E. Goodman, "Crosspollinations: Philosophically Fruitful Interactions between Jewish and Islamic Thought", dalam Jakob Lassner (ed.) *The Jews of Islamic Lands* (Detroit, yang akan datang).
12. Al-Syahrazûrî, dikutip dalam Asín: 47-49.
13. Al-'Âmirî, ed. Rowson: 78; penerjemahan di sini dari saya.
14. Abû Al-Faraj, *Historia Dynastiarum,* ed. Pococke (Oxford, 1663): 50 dikutip dalam Asín: 49.

15. Syahrastânî, *Kitâb Al-Milal wa Al-Nihâl,* ed. Cureton (London, 1842-1846), 2: 261, 1.3; bdk. Maimonides tentang kemustahilan Tuhan dilukiskan, *Guide,* 1: 50-60. Barangkali karena dampaknya atas teori tentang sifat-sifat Tuhanlah Al-Ghazâlî menyebut keesaan Ilahi sebagai lautan yang sangat luas dan tak bertepi.
16. Lihat Al-Ghazâlî, *Tahâfut Al-Falâsifah,* h.18-20.
17. Kaum Neoplatonis tidak hanya membatasi keabadian pada yang spiritual. Mereka pun cenderung, dengan argumen-argumen, pada pandangan Platonik bahwa jiwa yang tak mati, abadi, atau, yang tak akan terwujud (dan karena itu hanya bersifat transtemporal), kehilangan individualitasnya dan akan bersatu dengan Jiwa Universal. Mereka juga mengiaskan konsep siksaan. Neraka diartikan sebagai keterasingan duniawi dari harapan akan persatuan spiritual. Lihat *Hayy ibn Yaqzhân*-nya Ibn Thufail, penerj. L.E. Goodman (Los Angeles, 1984): 153-4; Bdk. Asín: 57 dan ulasannya tentang pandangan cangkokan dari Al-Jâhizh: 150.
18. Asín: 87-8, mencatat bahwa Ibn 'Arabî menisbahkan doktrin (pseudo-Empedoclean) tentang materi intelektual yang pertama, dengan Sahl Al-Tustarî, murid tokoh sufi Dzu Al-Nûn, "yang dari bibirnya Ibn Masarrah dapat belajar dengan takzim tentang itu selama menetap di Makkah".
19. Lihat Arthur Hyman, dalam L.E. Goodman, *Neoplatonism and Jewish Thought* (Albany, 1992: 111-135); Bdk. Dillon, McGinn, Goodman, Novak, dan Popkin dalam jilid yang sama.
20. Lihat L.E. Goodman, *Rambam: Readings in the Philosophy of Moses Maimonides* (New York, 1976), Pendahuluan: 18-27, juga bagian satu dan empat.
21. Syahrastânî, ed. Cureton, 2: 260, II. 11-15.
22. Lihat Al-Fârâbî, *Kitâb Al-Hurûf,* ed. M. Mahdi (Beirut, 1969): 159; bdk. Asín: 66.
23. Proclus, *Elements of Theology,* proposisi 72, kesimpulan, ed. E.R. Dodds (Oxford, 1964; edisi ke-1 1993): 68, 1. 24.
24. Untuk materi intelektual dalam Plotinus, lihat *Enneads,* 2.4.1-5. Menurut catatan Asín, Plotinus hanya berhenti pada objektifikasi materi spiritual sebagai suatu hipostasis seperti pseudo-Empedocles dan Ibn Gabirol. Maimonides secara bijak berpihak kepada Plotinus, seperti yang ditunjukkan dalam penegasannya bahwa "sathan," prinsip keyanglainan dan keterasingan, bukan merupakan salah satu prinsip "anak-anak Tuhan" (yakni bukan prinsip sejati), melainkan sejalan dengan penciptaan berhingga ("karena ia berada dalam sekelompok anak Tuhan"), lihat *Guide,* 3.2.2.
25. Syahrastânî, ed. Cureton, 2: 261; ide bahwa akibat pasti merupakan susunan-susunan gabungan Proclus, lihat *Elements of Theology,* 2.4-5, ed. Dodds: 3-7.
26. Lihat Syahrastânî, ed. Cureton: 261, 1.3: bdk. Asín: 50.
27. Dimitri Gutas, dalam *Avicenna and the Aristotelian Tradition* (Leiden, 1988): 249-52, menemukan paradigma maksud-maksud Ibn Sînâ dan Al-'Âmirî,

yang merupakan pengikut filsafat Al-Kindî. Al-Kindî membela gagasan penciptaan temporal dan menambahkan penciptaan dari tiada pada empat jenis perubahan yang diakui Aristoteles. Ibn Masarrah mungkin mengesankan maksud Ibn Sînâ dalam karyanya mengenai filsafat Timur: seorang Barat yang sebenarnya, yang karya-karyanya dipublikasikan pada masa Al-Fârâbî, tidak menjauhkan sensor dari kaum Ortodoks hingga jauh ke timur sampai Ahwaz, lihat Asín: 41 no. 24. Shâ'id Al-Andalusî, juga seorang Barat Islam, sebagaimana diperlihatkan Gutas (212-4), adalah pelanjut utama tradisi yang dapat dijumpai dalam Al-'Âmirî mengenai "Empedocles". Jika Ibn Sînâ membaca *Metaphysics* Aristoteles empat pu uh kali, seperti yang dilaporkannya, tentu ia mengetahui betul bahwa Empedocles yang kita temukan dalam Shâ'id dan Al-'Âmirî, yang merupakan Empedoclesnya Ibn Masarrah, bukan Empedoclesnya Aristoteles. Jadi, mungkin, kekaburan Ibn Sînâ dalam menamai sasaran-sasarannya: tentunya, sumber-sumber Barat dan para filosof, tetapi bukan para pendukung Empedocles historis.

28. M. Asín: 55-6.
29. Lihat A.G. Chejne, Ibn Hazm (Chicago, 1982).
30. Asín: 78-80.
31. M. Asín: 74-75. Maimonides berhasil menarik keuntungan, dalam cerita perumpamaannya mengenai istana, dari pendekatan Ibn Masarrah itu; lihat *Guide,* 3.514; M. Kellner, *Maimonides on Human Perfection* (Atlanta, 1990): 14-31.

Bab 21

1. Lihat: Ibn Thufail, *Hayy ibn Yaqzhân,* penerj. L.E. Goodman (New York, 1972; c.u. Los Angeles, 1990): 99.
2. Lihat A.I. Sabra, "The Andalusian Revolt against Ptolemaic Astronomy: Averroes and Al-Bithrûjî", dalam Everett Mendelsohn (ed.), *Transformation and Tradition in the Sciences* (Cambridge, 1984). Tokoh-tokoh lain dalam pemberontakan itu adalah Ibn Al-Haitsam (w. sekitar 432 H/1040 M), Ibn Bâjjah, dan Maimonides.
3. Lihat Ian Netton, *Muslim Neoplatonism,* (London, 1982); penerj. L.E. Goodman dari *The Case of the Animals vs. Man before the King of the Jinn* (Boston, 1978; reissued., Los Angeles, 1984).
4. *Hayy ibn Yaqzhân,* penerj. Goodman: 99.
5. Al-Bithrûjî, kritik pokok terhadap Ptolemeus, menyebut Ibn Thufail sebagai pengikutnya; Maimonides (*Guides of the Perplexed,* 2.24) menyitir Ibn Bâjjah. Seyyed Hossein Nasr menulis: "Avempace, terpengaruh oleh kosmologi Aristotelian yang kemudian dominan di Andalusia (sebagai sebuah kekuatan pengimbang terhadap Ptolemeus), mengusulkan sebuah sistem yang semata-mata didasarkan pada lingkaran-lingkaran eksentrik (tak sepusat); Ibn Thufail dihargai sebagai penulis sebuah teori (kini tidak ditemukan lagi) yang secara lebih baik dikembangkan oleh muridnya, Al-Bithrûjî (Alpetragius) abad ke-7

H/ke-13 M. Teori ini adalah sebuah sistem ruwet lingkaran homosentrik, yang juga disebut sebagai 'teori gerak spiral', sebab di dalamnya planet-planet tampak mengikuti sejenis gerak spiral." *Science and Civilition in Islam* (Cambridge, Mass., 1968): 72; untuk observatorium Ibn Bâjjah, h. 80. Ibn Thufail menspesifikasi pemahaman tentang retrogradasi planet-planet sebagai suatu cabang pengetahuan dalam pencarian si pencari yang ideal *Hayy ibn Yaqzhân.* penerj. Goodman: 130.

6. Lihat: Ernest Moody, *Galileo dan Avempace*: " The Dynamics of the Leaning Tower Experiment", *Journal of the History of Ideas,* 12 (1951): 163-93, 375-422.
7. Lihat: Nasr: 315-16, dan tulisan saya "Maimonidean Naturalism" dalam L.E. Goodman (ed.) *Neoplatonism and Jewish Thought,* (Albany, 1992): khususnya h. 157.
8. D.M. Dunlop, "Ibn Bâdjdja", *Encyclopaedia of Islam,* edisi ke-2, 3: 728.
9. Lihat: Averroes, *Kitâb Fashl Al-Maqâl wa-Taqrîr mâ baina Al-Syarî'ah wa Al-Hikmah min Al-Ittishâl*, ed. George Hourani (Leiden, 1959); terjemahan dalam karya Hourani berjudul *"Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy"* (London, 1967).
10. Lihat: D. M. Dunlop, "Philosophical Predecessors and Contemporaries of Ibn Bâjjah", *Islamic Quarterly,* 2 (1955): 100-16; dan M.S.H. Al-Ma'shumi, "Ibn Al-Imâm, the Disciple Ibn Bâjjah", *Islamic Quarterly,* 5 (1959): 102-108.
11. Bodleian, Pococke 206. Naskah-naskah lainnya masih ada di Mesir dan di Escurial. Namun, naskah Berlin MS yang digunakan oleh sejumlah sarjana modern jelas dihancurkan dalam Perang Dunia II.
12. Ibn Thufail juga memandang rendah Ibn Hazm, seorang faqih ultra-konservatif, teolog, dan pendukung cinta yang ramah, seorang Andalusia yang memiliki pengetahuan luas dan yang oposisi radikalnya terhadap rasionalisme dan mistisisme mengobarkan pemikirannya yang sangat orisinal meskipun menempatkan dirinya di luar silsilah seperti yang diakui Ibn Thufail, yaitu silsilah Al-Fârâbî, Ibn Sînâ, Al-Ghazâlî, dan sesungguhnya juga Ibn Bâjjah.
13. Lihat: Dunlop, "Philosophical Predecessors": 100.
14. Lihat S. Pines, pengantar penerjemah pada *The Guide of the Perplexed* (Chicago, 1969): lx.
15. *Hayy ibn Yaqzhân,* penerj. Goodman: 98-9.
16. Lihat Goodman, *Avicenna.* (London, 1992): 123-49.
17. Lihat: L.E. Goodman, "Knowledge in Islamic Philosophy", dalam Indira Mahalingam dan Brian Carr (ed.) *Encyclopedia of Asian Philosophy* (London, yang akan datang).
18. Lihat L.E. Goodman, "Jewish and Islamic Philosophies of Language", dalam *Sprach-philosophie* (Berlin, 1992): paragraf 1.2.1.
19. Lihat Goodman, *Avicenna:* 164-72.

20. *Al-Wuqûf 'alâ Al-'Aql Al-Fa'âl,* ed. M. Fakhry dalam *Ibn Bâjjah (Avempace): Opera Metaphysica* (Beirut, 1968): 107–9. Dalam naskah tersebut, soal itu dinyatakan: "Juga di antara bahasannya tentang faktor-faktor yang mengantarkan seseorang mengenal Intelek Aktif." Naskah itu diulas dan diterjemahkan secara kasar oleh M.S.H. Al-Ma'sumi dalam *The Journal of the Asiatic Society of Pakistan,* 5 (1960): 34.
21. Lihat Aristoteles, *Metaphysics.* 3.6, 4.4, 5 khususnya 11–12, 9.8, 12.5–7.
22. Lihat: *Al-Wuqûf,* ed. Fakhry, *Opera:* 108.
23. Argumen Ibn Bâjjah mencerahi pemahaman tak biasa Saadiah atas Job 39: 13–18, *The Book of Theodicy,* penerj. L.E. Goodmar (New Haven, 1988): 392–4; ia juga menyoroti kepentingan Ibn Thufail untuk memperlihatkan bahwa *Hayy ibn Yaqzhân* mampu menyelidiki dan mengenal jenisnya sendiri—di antara inteligensi-inteligensi yang tak mewujud.
24. Semantik bahasa Arab tidak secara tajam membedakan kata benda dari adjektif (kata keterangan), yang secara khas memperlakukan istilah-istilah yang sama baik secara atributif maupun substantif.
25. Maimonides menggunakan pemikiran ini ketika ia mengemukakan argumentasi dalam *The Guide of the Perplexed* bahwa bahasa manusia tidak pernah bisa mencandra apa atau siapa itu Tuhan, karena istilah-istilah bahasa itu universal sedangkan Tuhan sendiri unik.
26. Bahasan Galen, yang diambil Ibn Bâjjah sebagai rujukan, mempunyai corak Stoik, yang mengingatkan kita akan klaim Stoik bahwa seseorang dapat mengerti binatang dengan menggunakan silogisme tanpa demonstrasi (atau skema). Hanya ada yang pertama atau yang kedua; jika bukan yang pertama, maka pasti yang kedua, ketika seekor anjing yang menerkam seekor kelinci tiba di jalan bercabang dan hanya mempunyai satu jalan sebelum menyusuri jalan lainnya. Ibn Bâjjah bereaksi terhadap materialisme laten dalam gagasan Stoik bahwa anjing-anjing pun memiliki logika dalam perilakunya. Maksud kaum Stoik paralel dengan maksud kaum Neoplatonis: bahwa bukannya anjing itu berakal, melainkan bahwa pengganti implisit penalaranlah yang membimbing mereka. Bagi Ibn Bâjjah, ini menandai kerja Intelek Aktif. Bagi kaum Stoik, "Sang" *logos* akan imanen, tetapi juga fisikal. Karena itulah, Ibn Bâjjah menentang Galen—pada intinya karena mencampuradukkan sebab spiritual dengan akibat fisiknya. Percakapan dengan Julia Annas membantu saya tetap jujur pada maksud-maksud Stoik di sini.
27. Di sini, saya setuju dengan Asín: M. Asín Palacios, "Tratado de Avempace sobre lau unión del intellecto con el hombre". *Al-Andalus,* 7 (1942): 1–47, lihat h. 20, paragraf 18, 1.4.
28. Ini yang oleh para filosof modern disebut masalah predikasi-diri (memberi sebutan pada diri-sendiri), di mana Vlastos, salah seorang di antaranya, juga mengidentifikasikannya sebagai masalah inti dalam realisme Plato.
29. *Ittishâl,* ed. Fakhry, *Opera:* 169.

30. Pococke 206, dan diikuti 120b-121b; lihat M.S.H. Al-Ma'sumi, "Ibn Bâjjah on Prophecy", *Sind University Research Journal,* Serial Seni, 1 (1961): 22-29.
31. *Tadbîr Al-Mutawahhid*, ed. Fakhry, *Opera:* 55. Al-Ghazâlî menggunakan syair itu dalam autobiografi spiritualnya, Al-*Munqidz min Al-Dhalâl*, penerj. W. Montgomery Watt dalam *The Faith and Practice of Al-Ghazâlî* (London, 1963). Ibn Bâjjah mengaitkan rujukan Al-Ghazâlî dengan visi mistiknya tentang Pena dan perabot rumah lainnya dari *pleroma* surga.
32. *Hayy ibn Yaqzhân,* penerj. Goodman: 98.
33. *Ittishâl Al-'Aql bi Al-Insân*, ed. Fakhry, *Opera:* 155. Untuk para audiens sajian Ibn Bâjjah, lihat catatan MS, *ibid.*
34. Argumen *"Manusia Terbang"* Ibn Sînâ dan uraian saya dalam *Avicenna:* 155-158.
35. *Ittishâl*, ed. Fakhry, *Opera:* 157-158.
36. *Ibid.*, 162.
37. Ibn Bâjjah tampaknya mengumandangkan daya tarik Plato tentang kesatuan kebajikan sebagai kekuatan beragam, tetapi saling bergantung. Akan tetapi, kesatuan kebajikan itu terutama sekali merupakan kesatuan spesies dalam suatu genus. Apa yang dikemukakan Ibn Bâjjah di sini adalah kesatuan organik, yang melayani suatu tujuan bersama. Ibn Bâjjah mengadaptasi secara khas sarana-sarana biologis yang melaluinya Aristoteles telah mempersatukan kebaikan manusia yang beragam dengan penalaran bahwa setiap intelek rasional sesungguhnya tengah mengejar tujuan yang sama. Maimonides mengikuti Aristoteles (dan mengikuti struktur argumen Ibn Bâjjah) ketika ia mempersatukan tujuan-tujuan yang seakan-akan terpisah dari kegiatan manusia di bawah satu tujuan tunggal dalam "Delapan Bab", 5; lihat L.E. Goodman, "Maimonides' Philosophy of Law", *Jewish Law Annual* 1 (1978): 72-107 dan "Saadiyah Ethical Pluralism", *Journal of the American Oriental Society,* 100, (1980): 407-19.
38. Fakhry, *Opera:* 159-60.
39. *Ittishâl,* ed. Fakhry, *Opera:* 161-2.
40. *Ibid.*: 156, 162.
41. *Hayy ibn Yaqzhân,* penerj. Goodman: 153.
42. *Ibid:* 123.
43. Lihat M. Asín Palacios, "Avempace Botánico", *Al-Andalus,* 5 (1940): 255-99.
44. *Hayy ibn Yaqzhân,* penerj. Goodman: 123.
45. Dapat kita lihat di sini makna penegasan Spinoza bahwa modus-modus *adalah* diferensiasi-diferensiasi dari Substansi, meskipun tidak secara partitif.
46. *Hayy ibn Yaqzhân,* penerj. Goodman: 161-65.
47. *Ibid:* 166.
48. Lihat D.M. Dunlop, penerj. dalam "Ibn Bâjjah Tadbîr Al-Mutawahhid", *Journal of the Royal Asiatic Society* (1945): 61-81 dan bahasan-bahasan dalam

E.I.J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam* (Cambridge, 1968): Oliver Leaman, "Ibn Bâjjah on Society and Philosophy", *Islam*, 57 (1980): 109-19.

49. Ibn Bâjjah, *Fî Al-Ghâyati Al-Insâniyyah*, ed. Fakhry, *Opera:* 102.
50. *Tadbîr,* penerj. Dunlop: 79.
51. *Tadbîr*, ed. Fakhry, *Opera*: 37-40.
52. *Tadbîr,* ed. Fakhry, *Opera*: 42; saya terjemahkan dari Dunlop, h. 77. Untuk istilah "rerumputan", lihat Al-Fârâbî, *Siyâsat Al-Madaniyyah,* ed. F. Najjar sebagai *Political Regime* Al-Fârâbî (Beirut, 1964): 87, 104.
53. *Tadbîr,* ed. Fakhry, *Opera:* 43.

Bab 22

1. Lihat *Tahâfut Al-Falâsifah*, 3, 4, 9, ed. M. Bouyges (Beirut, edisi ke-2, 1962): 89, 110, 154.
2. Lihat R. Dozy, ed. (dalam bahasa Arab), 'Abdul-Wahid Al-Marrâkusyî, *The History of the Almohades*, (Amsterdam, 1968): 174-75.
3. Lihat Bab 21 tentang Ibn Bâjjah di atas. *Kitâb fî Al-Hayah*-nya Al-Bithrûjî diterjemahkan ke dalam bahasa Latin oleh Michael orang Skot, yang versi Latinnya itu dipublikasikan dengan bandingan kritis dengan karya orisinalnya dalam bahasa Arab oleh Carmody (Barkeley, 1952). Sedangkan versi Ibrani (bahasa Yahudi Kuno—penerj.) oleh Moses ibn Tibbon (1259) diterjemahkan ke dalam bahasa Latin oleh Kalonymus ben David (Venice, 1531).
4. Lihat L.E. Goodman, "Al-Ghazâlî's Argument from Creation", *International Journal of Middle East Studies,* 2 (1971): 67-851, 68-88; "Did Al-Ghazâlî Deny Causality?" *Studia Islamica,* 47 (1978): 83-120; " Morals and Society in Islamic Philosophy", dalam I. Mahalingam dan B. Carr *Encyclopaedia of Asian Philosophy* (London, yang akan datang).
5. Lihat L.E. Goodman, *Avicenna* (London, 1992): 149-63.
6. Ibn Thufail's *Hayy ibn Yaqzhân*, penerj. L.E. Goodman (New York, 1972): 106-7. Terjemahan ini dikutip secara parentetis (dalam kurung) dalam teks yang mengiringinya. Ia memuat pula rujukan silang dengan edisi bahasa Arab karya Léon Gauthier.
7. Lihat Cicero, *De Finibus,* 3. 5-8.
8. Lihat Bab 21 di atas tentang Ibn Bâjjah.
9. Penerj. L.E. Goodman: 131-2.
10. Lihat: L.E. Goodman, "Matert and Form as Attributes of God in Maimonides Philosophy" dalam *A Straight Path: Studies ... in Honor of Arthur Hyman,* ed. R. Link-Salinger (Washington D.C., 1988): 86-97.
11. Penerj. L. Goodman: 150-6.
12. Lihat ulasan saya tentang Ibn Miskawaih dan Al-Ghazâlî tentang masalah ini dalam Mahalingam dan Carr (ed.), "Islamic Ethics and Social Philosophy" dalam *The Encyclopedia of Asian Philosophy.*

13. Lihat L.E. Goodman, *Avicenna:* 163-172.
14. Lihat Bab 21 di atas tentang Ibn Bâjjah.
15. Matthew Arnold, "Marcus Aurelius" dalam *Essays in Criticism* (seri pertama, 1865), ed. Sister T.M. Hocter (Chicago, 1964; 1958): 205.
16. Penerj. L.E. Goodman: 165; bdk. Origen, *De principiis* 3.6.6. penerj. G.W. Butterworth sebagai Origen, *On First Principles* (New York, 1966; 1936): 251-252. Bdk. tamsil atletiknya Philo, *Som.* II. 130, 152, dan 165, yang di dalamnya Tuhan dilukiskan sebagai *Agonothete*, Presiden pesta-pesta itu, yang merancang pertandingan atletik dan lihat David Winston, *Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria* (Cincinnati, 1985): 12.

Bab 25

1. Sebelum nasionalisme Arab menanamkan akar kuatnya di Afrika bagian utara pada akhir 1930-an, para sarjana Mesir, seperti Thaha Hussein (*Etude analytique et critique de la philosophie sociale d'Ibn Khaldoun* (Paris, 1917) dan 'Abdallâh 'Inân (*Ibn Khaldûn hayâtuhu waturâtsuhu al-fikri,* Kairo, 1353, diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris sebagai *Ibn Khaldûn, His Life and Works* New Delhi, 1984) meragukan Ibn Khaldûn keturunan Arab. Mereka berdua berpendapat bahwa, pada titik tertentu, Ibn Khaldûn sendiri mencurigai keautentikan silsilahnya sendiri yang disandarkan pada karya Ibn Ḥazm (w. 457 H/1065 M). "Keraguan ini ditunjang oleh pengetahuan kita tentang suasana pertentangan dan persaingan antara orang Arab dan Berber di Andalusia" ('Inân [1984]: 3-4). Sebenarnya, keluarga Ibn Hazm banyak sekali mengalami penderitaan akibat pemberontakan Berber melawan Dinasti Umayyah pada 403 H/1013 M dan ia sendiri "terusir dari Kordoba dan harta-kekayaannya disita" (Fakhry, 1970: 348). Namun, pada 1943, salah seorang ideolog nasionalisme Arab. Sâthî Al-Ḥushrî, menganggap masalah itu begitu krusial sehingga ia berusaha menolak butir demi butir klaim tentang Ibn Khaldûn yang menyatakan bahwa ayahnya adalah keturunan Berber; lihat *Dirâsât 'An Muqaddimat ibn Khaldûn* (Kairo dan Beirut, ed. ke-3, 1967: 552-60).
2. Kehidupan Ibn Khaldûn di Mesir terdokumentasi dengan rapi. Di sini, kita mempunyai banyak penulis biografi Mesir, para peneliti, dan rekan sejawat guna mengkaji ulang wacana tentang biografi Ibn Khaldûn. Lihat dua kajian W.J. Fischel, "Kegiatan-kegiatan Ibn Khaldûn di Mesir Mamluk (1382-1406)", dalam *Semitic and Oriental Studies Presented to William Popper* (Berkeley dan Los Angeles, 1951): 103-24, dan *Ibn Khaldûn and Tamerlane* (Berkeley dan Los Angeles, 1952). Namun, karya utamanya seperti *Syifâ'*, dan khususnya *Muqaddimah*, jauh lebih membantu untuk menggambarkan cara berpikirnya.
3. Dalam surat yang dialamatkan kepada Ibn Khaldûn pada 769 H/1368 M, Ibn Al-Khathîb berkata bahwa ia mengirimkan kitabnya, *Al-Iḥâthah fî Akhbâr*

Gharnâthah—yang di dalamnya biografi Ibn Khaldûn dikemukakan—ke Mesir. Lihat autobiografi (T)-nya yang diterjemahkan ke dalam bahasa Prancis oleh A. Cheddadi sebagai *Le Voyage d'occident et d'orien* (Paris, 1980): 107. Ini menjelaskan jabatannya sebagai lektor di Al-Azhar segera setelah kedatangannya di Mesir.

4. Di antaranya adalah: (1) *Lubâb Al-Muhashshal*; (2) sebuah komentar atas *Burdah*; (3) komentar-komentar atas Ibn Rusyd; (4) sebuah kitab ikhtisar tentang logika; (5) sebuah kitab tentang logika dan aritmetika (ilmu hitung); (6) sebuah komentar tentang puisi *rajaz* mengenai fiqh oleh Ibn Al-Khathîb. Tentang karya-karya yang disebutkan oleh Ibn Al-Khathîb (*History of Granada*, dikutip oleh Al-Maqqarî, *Nafh Al-Thib* (Kairo [1887-7] 4: 11), kita hanya mempunyai yang pertama. Kita juga melupakan persoalan-persoalan dalam kitab-kitab Ibn Rusyd, teologis atau filosofis, yang dikomentari Ibn Khaldûn—untuk teks terjemahan Ibn Al-Khathîb lihat Pengantar Rosenthal untuk *Muqaddimah* dalam R, 1:x/iv dan juga xxx, catatan kaki 3.
5. Lihat T. Kroeber (*Ishi, le testament du dernier indieu sauvage* (Paris, 1968): 453) yang dikutip oleh J. Poirier, S. Clapier-Valladon dan P. Raybant, *Les Récits de vie* (Paris, 1983): 116.
6. Dalam pengantarnya sendiri pada *Muqaddimah*, Ibn Khaldûn menulis: "Saya membagi karya ini menjadi pendahuluan dan tiga kitab: Pendahuluan berkenaan dengan manfaat besar historiografi, (memberikan) pemahaman mengenai berbagai metodenya, dan menunjukkan kesalahan para sejarahwan. Kitab pertama berhubungan dengan peradaban dan karakter pentingnya, terutama, otoritas kerajaan, pemerintahan, pekerjaan yang mendatangkan keuntungan, cara hidup, keterampilan dan ilmu, dan juga berkaitan dengan sebab dan dampaknya. Kitab kedua berhubungan dengan sejarah, ras, dan dinasti Arab, sejak awal penciptaannya hingga masa Ibn Khaldûn. Tercakup pula rujukan mengenai bangsa-bangsa terkenal dengan dinasti-dinasti sezaman dengan mereka, seperti Nabataea, Suriah, Persia, Israel, Koptik, Yunani, Bizantium, dan Turki. Kitab ketiga berhubungan dengan sejarah bangsa Berber dan Zanatah yang merupakar bagian dari bangsa Berber; dengan asal-usul dan ras-ras mereka dan, khususnya, dengan otoritas kerajaan dan dinasti di kawasan Maghribi. (*Q*, 1: 6; *R*, 1: 11-12).
7. Setelah pendahuluan panjang yang tersusun dari empat bahasan awal mengenai jiwa manusia, kecenderungan alaminya kepada pengetahuan mistik, aspek-aspek islami dari aspirasi-aspirasi sah semacam itu dan kenikmatan-kenikmatan yang dijabarkan dari konsep penyingkapan para sufi, Ibn Khaldûn membedakan tiga tahap jalan sufi. Setiap tahap merupakan perjuangan spiritual yang disebut *mujâhadât (al-taqwâ, al-istiqâmah,* dan *al-kasyf)*. Dari pembagian menjadi tiga ini, jawaban terhadap pertanyaan awal itu cukup jelas. Menurutnya, untuk mencapai dua tahap yang pertama seorang murid tidak butuh syaikh. Kitab-kitab tentang tasawuf, seperti

kitab-kitab karya Al-Ghazâlî, Al-Muhâsibî, dan Al-Qusyairî, sudah memadai. Namun, tentang tahap terakhir, dibutuhkan seorang syaikh.

8. Seperti diungkapkan secara tepat oleh Nassar (h. 90 n.1) dan lain-lain, Ibn Khaldûn, sebagaimana halnya kebanyakan pendahulunya, tidak selalu memilah antara akal, intelek, dan pemikiran.
9. Tentang sikapnya terhadap fisika, Ibn Khaldûn menggunakan kriteria kesesuaian (*muthâbaqah*) yang ada antara *intelligibilia* primer (dan bukan sekunder), yang didefinisikan sebagai abstraksi yang diturunkan dari *sensibilia* (*Q*, 3: 211; *R*, 3: 247), dan *existentia* individual dan mengakui klaim-klaim para filosof dalam masalah ini. Ia mengakui bahwa "pertimbangan menjadi tidak meragukan, jika dibandingkan dengan pertimbangan dalam kasus *sensibilia*, karena *intelligibilia* primer lebih mungkin sesuai dengan dunia luar, karena sepenuhnya cocok (menurut definisi, dengan perwujudan individual *existentia*)" (*Q*, 3: 214; *R*, 3: 251).
10. Kenyataan bahwa ia tidak menggolongkan politik ke dalam kelompok ilmu-ilmu praktis merupakan masalah yang lebih pelik. Ternyata, sejarah pun tidak dimasukkan Ibn Khaldûn ke dalam klasifikasi ilmunya. Dalam hal ini, lihat A. Lakhsassi, "Ibn Khaldûn *and The Cassificantion of the Science ('ilm)*", *The Maghreb Review*, 4(1) (1979): 21-5.
11. Ibn Khaldûn mengetahui tentang Al-Râzî bukan hanya *Al-Muḥashshal*, melainkan juga *Al-Maḥshûl*—yang tentangnya ia berkata bahwa ini merupakan ringkasan dari empat kitab tentang *kalâm* (*Q*, 3: 22; *R*, 3: 28-9)—dan khususnya *Al-Mabaḥîts Al-Masyriqiyyah* (*Q*, 3: 122; *R*, 3: 153). Pengetahuan ensiklopedik Al-Râzî dikuasai pula oleh Ibn Khaldûn di bawah bimbingan guru yang sangat dihormati, Al-'Abilî, yang kepadanya ia banyak belajar logika, prinsip-prinsip yurisprudensi dan *kalâm* (*manthiq wa-aslain*). Dalam pendahuluan *Lubâb Al-Muḥashshal*, ia menyebutnya *"Fakhr Al-Dunyâ wa Al-Dîn, Ḥujjah Al-Islâm wa Al-Muslimîn"*.
12. Lihat A. Lakhsassi, *The Epistemological Foundations of the Sciences in Ibn Khaldûn's Muqaddimah*, tesis tidak dipublikasikan, Universitas Manchester, 1982: 49-53.
13. Masalah ini ditelaah sepenuhnya dalam tesis saya, *op.cit.*

Bab 26

1. Lihat M. Lings, *What is Sufism?* (Cambridge, 1993); T. Burckhardt, *An Introduction to Sufism*, penerjemah D.M. Matheson (Wellingborough, 1990); lihat juga S.H. Nasr, *Ideals and Realities of Islam* (London, 1994).
2. Mengenai hubungan antara tasawuf dan filsafat Islam dalam konteks budaya Persia, lihat S.H. Nasr, *"The Relation between Sufism and Philosophy in Persia Culture"* (penerj. H. Dabashi), dalam S.H. Nasr, *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*, ed. M. Aminrazavi (London, 1995).

   Lihat juga studi berharga F. Schuon, *Sufism-Veil and Quintessence*, penerj. W. Stoddart (Bloomington, 1981), Bab 5, *"Tracing the Notion of Philosophy"*: 115-28.

3. Lihat Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (Albany, 1993: 191 dst.; dan B. Forouzanfar, "Abû 'Alî Sînâ wa tashawwuf" dalam Dh. Shafâ (ed.), *Le Livre du millénaire d'Avicenne,* 2 (Teheran, 1953): 188 dst.
4. Lihat H. Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, penerj. W. Trask (Irving, 1980).
5. Lihat Ibn Sînâ, *Al-Isyârât wa Al Tanbîhât,* ed. Mahmûd Syahâbî (Teheran, 1960): 151. Bab-bab terakhir karya ini yang membicarakan tasawuf dan subjek-subjek terkait telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh Syams Inati dan segera muncul. Lihat juga terjemahan Prancis dari karya ini oleh A.M. Goichon, *Le Livre des directives et remarques* (Paris, 1951): 467 dst.; dan A.F. von Mehren, *Traités mystique ... d'Avicenne* (Leiden, 1889-91).
6. Karya-karya Corbin secara luas berhubungan dengan subjek ini. Lihat misalnya *L'Homme et son ange* (Paris, 1983); Corbin (bersama S.H. Nasr dan O. Yahyâ), *A History of Islamic Philosophy*, penerj. L. Sherrard (London, 1993); juga karyanya, *Cyclic Time and Ismâ'îlî Gnosis* (London, 1983).
7. Lihat "Suhrawardî" dalam Nasr, *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*; Nasr, *Three Muslim Sages* (Delmar, 1975), Bab 2: 52 dst.; H. Corbin, *En Islam iranien*, 2 (Paris, 1971); I.R. Netton, *"The Neoplatonic Substrate of Suhrawardî's Philosophy of Illumination: Falsafah as Tashawwuf"*, dalam L. Lewisohn (ed.), *The Legacy of Medieval Persian Sufism* (London, 1992): 247-60.
8. Lihat T. Izutsu, *The Concept and Reality of Existence* (Tokyo, 1971).
9. Lihat Corbin, "Confession extatique de Mîr Dâmâd", dalam *"En Islam iranien"*, 4 (Paris, 1972): 9 dst.
10. Lihat J. Morris (penerj.), *Mullâ Shadrâ's Wisdom of the Throne* (Princeton, 1981): dan Nasr, *Shadr Al-Dîn Syîrâzî and His Transcendent Theosophy* (Teheran, 1977), khususnya Bab 4 dan 5: 69 dst.
11. Tentang figur-figur ini lihat H. Corbin, *La Philosophie iranienne islamique aux XVII^e et XVIII^e siècles* (Paris, 1981): 96-115; 179-87; dan 245-91. Corbin juga telah mencurahkan sebuah kajian lepas penting terhadap karya Qummî tentang simbolisme Ka'bah. Lihat karyanya, *Temple and Contemplation*, penerj. P. Sherrard (London, 1986): 183-26.2).
12. Lihat "Sabziwârî" dalam Nasr, *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*; dan M. Mohaghegh dan T. Izutsu (penerj.), *The Metaphysics of Sabzavarî* (Delmar, 1977).

Bab 27

1. Lihat Eco (1988): 1-2.
2. Literatur sekunder mengenai 'Ain Al-Qudhât cukup langka. Kajian serius pertama tentang 'Ain Al-Qudhât dilakukan oleh Mohammed ben Abd Al-Jalil yang pada 1930 mempersiapkan sebuah edisi kritis *Syakwâ'* dan menerjemahkannya ke dalam bahasa Prancis dengan pengantar panjang dan catatan-catatan. Sarjana berikutnya yang bekerja keras untuk meneliti

'Ain Al-Qudhât adalah 'Afîf 'Ushairân yang pada 1961–2 mengeluarkan edisi kritis lengkap seluruh karya 'Ain Al-Qudhât kecuali surat-suratnya. Kita berutang budi pada 'Ushairân karena edisi-edisi kritisnya dari karya 'Ain Al-Qudhât *Zubdah, Tamhîdât,* dan edisi barunya dari *Syakwâ'*. Kita juga berutang budi pada 'Ushairân sebuah penafsiran filosofis meyakinkan atas 'Ain Al-Qudhât tentang sejarah masif mistifikasi gagasan-gagasannya. 'Alî Naqî Munzawî, yang bekerja sama dengan 'Afîf 'Ushairân dalam mempersiapkan sebuah edisi kritis dua-jilid surat-surat 'Ain Al-Qudhât; *Maktûbât,* pada 1969. Sarjana Iran lainnya yang mempunyai minat jangka panjang pada 'Ain Al-Qudhât adalah Rahîm Farmanisy, yang pada 1959 menulis sebuah buku komprehensif tentang kehidupan dan gagasan-gagasan 'Ain Al-Qudhât. Farmanisy juga menyunting *Risâlah-yi Lawâyih* dengan kesan bahwa risalah ini karya 'Ain Al-Qudhât. Sejak itu, 'Ushairân menetapkan bahwa *Lawayîh* sesungguhnya bukan karya 'Ain Al-Qudhât. Risalah lain yang keliru dinisbahkan pada 'Ain Al-Qudhât, yaitu *Risâlah-yi yazdânsyinâkht,* disunting oleh Bahman Karîmî pada 1948. Risalah ketiga yang keliru dinisbahkan pada 'Ain Al-Qudhât, yaitu *Syarh-i Kalâmâh-i Bâbâ Thâhir,* disunting oleh Jawâd Maqsûdhû pada 1975 dengan pengantar panjang tentang kehidupan dan gagasan 'Ain Al-Qudhât. Sejarahwan gagasan berkebangsaan Iran 'Abd Al-Husain Zarrînkûb menulis esai cemerlang mengenai 'Ain Al-Qudhât dalam *Justujû Dar Tashawwuf-i Irân.* Nasrullâh Pourjavâdî mempersiapkan edisi kritis "surat-menyurat" antara 'Ain Al-Qudhât dan Syaikh Ahmad Ghazâlî. Perhatian yang serius pada 'Ain Al-Qudhât kurang banyak diberikan oleh para Orientalis. Arberry menerjemahkan *Syakhwâ'* ke dalam bahasa Inggris, menulis pengantar ringkas, dan menambahkan sejumlah catatan yang bermanfaat pada 1969. Christiane Tortel menerjemahkan *Tamhîdât* ke dalam bahasa Prancis pada 1992. Bertels (1971) mempunyai bab yang umumnya cukup berguna tentang 'Ain Al-Qudhât. *Maktûbât* dan *Zubdah* bahkan belum diterjemahkan ke dalam salah satu bahasa Eropa pun. Belum ada telaah mendalam terhadap batang tubuh karya-karya 'Ain Al-Qudhât dalam satu bahasa pun. Lewisohn (1993) membuat tafsir atas *Tamhîdât* yang murni mistik, tetapi dilakukan dengan sangat cerdas. Landolt (1978) juga meniti jalur yang sama, tetapi dengan gaya yang lebih komparatif terhadap 'Ain Al-Qudhât dan Suhrawardî. Awn (1983) dan Ernst (1985), berturut-turut, mempunyai referensi-referensi bermanfaat tentang "ucapan ekstatik" 'Ain Al-Qudhât dan referensi-referensinya tentang setan.

3. Untuk kompilasi data penting tentang 'Ain Al-Qudhât, lihat Farmanisy (1959).
4. Sebagai contoh, lihat Jâmî (1957): 414–16.
5. Tentang kekuasaan Dinasti Saljuk di Persia, lihat Bosworth (1968).
6. Untuk sumber primer yang baik, lihat Mustaufî (1985): 448–54.

7. Untuk perincian lebih lanjut, lihat Bosworth (1968): 76-7; Mustaufî (1985): 437-8.
8. Serangkaian kejadian yang baru saja saya ungkapkan dalam catatan yang masuk akal tadi sebenarnya tersebar di semua sumber kita. Mungkin, sepotong bukti penting ditemukan dalam Al-Qummî (1984): 20-2. Catatan Al-Qummî mengenai pertikaian antara Daragazînî dan Al-Mustaufî, yang direkam olehnya pada 584 H/1188 M, ditunjang oleh Kirmânî (1959): 74-7, yang menulis catatannya pada 725 H/1324 M. Kedua catatan ini juga cocok dengan Al-Ishfahânî (1900): 109-15, yang sebetulnya adalah sepupu Al-Mustaufî dan sesungguhnya merupakan saksi mata atas pertikaian-pertikaian ini.
9. Lihat Al-Ishfahânî (1900): 139 untuk detail-detail lebih lanjut.
10. Tentang kaum Ismâ'îlî, lihat Daftari (1990); tentang Al-Ghazâlî, lihat Humâ'î (1938).
11. Ibn Rusyd dikenal karena telah memberikan jawaban yang mengena terhadap kritik-kritik Al-Ghazâlî atas filsafat. Untuk pembahasan paling mutakhir mengenai perdebatan ini, lihat Urvoy (1991): 80-1.
12. Lihat Shafâ (1977), 2: 253f, untuk hal-hal yang lebih terperinci.
13. Untuk penjelasan terperinci lebih lanjut, lihat Shafâ (1977), 2: 295.
14. Catatan yang paling lengkap tentang filsafat "Iluminasionis" Suhrawardî dapat ditemukan dalam *Hikmah Al-Isyrâq*-nya. Lihat Suhrawardî (1982).
15. Ditanamkannya kosakata "teo-erotik" berlanjut terus secara giat dan mencapai keranumannya pada abad ke-7 H/ke-13 M. Karya Syaikh Mahmûd Syabîstarî (687-720 H/1288-1320 M) *Gulsyan-i râz* merupakan puncak kritis bahasan "teo-erotik" ini. Di sini, Syabîstarî, dalam puisi yang indah, tetapi sederhana, memberikan sebuah glosarium beraroma cinta—"mata", "bibir", "wajah", "rambut", "tahi lalat", "lilin", "yang dicinta", "idola", "bocah laki-laki Kristen", dan sebagainya—dan nilai simbolis mereka. Lihat Syabîstarî (1982): 71-94.
16. Shafâ (1977), 2: 346.
17. Untuk edisi kritis dan pengantar yang komprehensif oleh editor, lihat Gurghânî (1959).
18. Contoh bagus hagiografi-hagiografi semacam itu ditemukan dalam Jâmî (1957): 414-16.
19. Setelah mukadimah puitis yang agak panjang dan yang digarap dengan baik (lima halaman dalam edisi kritis), dalam "pembelaan"-nya, 'Ain Al-Qudhât merujuk pada literatur dan menulis "Sesungguhnya, ya benar; tetapi cabang ilmu ini, meskipun lebih menarik bagi sifat dasar manusia serta lebih nyaman bagi telinga, aku sudah mengucapkan selamat tinggal padanya dan menceraikannya sejak aku menjelang remaja dan dewasa, aku telah berkelana mencari ilmu-ilmu agama, dan bersibuk diri dengan meniti jalan sufi; dan betapa bodohnya orang sufi yang bercerai dari sesuatu, tetapi kemudian kembali kepadanya, dan melibatkan diri di dalamnya dengan segenap kesungguhan hatinya". *Syakwâ'*, 6, *Apologia*: 29.

20. *Syakwâ'*: 40–1; *Apologia*: 71.
21. *Syakwâ'*: 41; *Apologia*: 72.
22. *Syakwâ'*: 40; *Apologia*: 70; *Zubdah*: 3.
23. *Zubdah*: 4.
24. *Ibid.*: 1.
25. *Ibid.*: 3.
26. *Ibid.*: 3.
27. *Ibid.*: 4.
28. *Ibid.*: 6.
29. *Syakwâ'*: 40; *Apologia*: 71.
30. *Zubdah*: 3.
31. *Ibid.*: 4.
32. *Ibid.*: 2.
33. *Ibid.*: 2.
34. *Ibid.*: 2.
35. *Ibid.*: 4.
36. *Ibid.*: 4.
37. *Ibid.*: 6.
38. *Ibid.*: 7.
39. "Sejak awal masa beliaku," tulis Al-Ghazâlî dalam *Al-Munqidz*, "sebelum aku berumur dua puluh tahun dan kala aku menjelang remaja, dan hingga sekarang, ketika aku berumur lima puluh tahun, aku tenggelam dalam lautan tak bertepi ini, sebagai orang pemberani bukan penakut. Aku berenang melewati kedalamannya yang penuh rahasia, dan menembus dalam kegelapan setiap misteri. Aku meretas setiap masalah, dan tanpa cemas menantang setiap bahaya. Aku mempertanyakan keyakinan setiap sekte. Aku mencari rahasia agama setiap umat, sampai aku dapat membedakan antara kebenaran dan kebatilan mereka, tradisi dan kebiasaan mereka." (Al-Ghazâlî [1983]: 24). Ada wacana semacam ini yang boleh jadi telah memesona 'Ain Al-Qudhât.
40. *Zubdah*: 9–10.
41. *Ibid.*: 17.
42. *Ibid.*: 22.
43. *Ibid.*: 23.
44. *Ibid.*: 27.
45. *Ibid.*: 29.
46. *Ibid.*: 30.
47. *Ibid.*: 31.
48. Dengan metafisika lunak sebagai lawan dari metafisika keras, saya ingin menunjuk suatu modus operasi epistemik pemikiran 'Ain Al-Qudhât dalam *Zubdah* yang benar dalam mendeteksi serangkaian intelijibel non-rasional, seperti "cita rasa" dan "persepsi" yang bukan berbasis akal dan logosentrik.

Saya percaya bahwa ini pasti merupakan modus operasi epistemik yang sama seperti yang disebut oleh filosof kontemporer Itali Gianni Vattimo sebagai *il pensiero debole*, yang diterjemahkan sebagai "pemikiran lemah atau lepas-fondasi". Semua kategori metafisika, tandas Vattimo, adalah kategori keras: Wujud dan atribut-atributnya, Sebab Pertama, manusia "bertanggung jawab", dan bahkan kehendak untuk berkuasa, apabila itu ditafsirkan secara metafisis sebagai afirmasi atau asumsi kekuasaan atas dunia. Mereka harus "dilemahkan" atau "ditolong dari kekuasaan mereka yang berlebihan" (Vattimo, 1993: 5-6). Saya yakin bahwa postulat aktif 'Ain Al-Qudhât tentang istilah-istilah seperti *dzauq, bashîrah,* dan sebagainya, dan sesungguhnya segenap antimetafisika yang antinomosentrik dan antilogosentrik, disesuaikan dengan modus *il pensiero debole.*

49. *Ibid.*: 33.
50. *Ibid.*: 34.
51. *Ibid.*: 35.
52. *Ibid.*: 43.
53. *Ibid.*: 47.
54. *Ibid.*: 48-51.
55. *Ibid.*: 80.
56. Penting sekali diingat bahwa butir ini merupakan salah satu tuduhan yang dilontarkan atas 'Ain Al-Qudhât ketika para ulama di Hamadan mengeluarkan suatu fatwa terhadapnya. Lihat *Syakwâ'*: 7, *Apologia*: 30. Di sini pernyataan 'Ain Al-Qudhât "suatu risalah yang saya susun dua puluh tahun yang lalu" hampir pasti suatu kesalahan yang dibiarkan tidak diperbaiki, baik dalam edisi kritis 'Ushairân dan 'Abd Al-Jalîl maupun dalam terjemahan Arberry. 'Abd Al-Jalîl mencatat kekeliruan itu dalam pendahuluannya, *Lâ Sakwâ* 7 no. 2, tetapi membiarkan "dua puluh tahun" itu dalam teksnya. *Syakwâ'* disusun pada 525 H/1131 M. Dua puluh tahun sebelumnya berarti 505 H/1111 M (tahun Al-Ghazâlî meninggal dunia) ketika 'Ain Al-Qudhât berumur tiga belas tahun dan sepengetahuan kita ia belum menghasilkan satu teks pun. Namun, sepuluh tahun sebelum 525 H/1131 M adalah 516 H/1122 M dan bersamaan dengan tahun penulisan *Zubdah*, sehingga sangat mungkin 'Ain Al-Qudhât menunjuk teks ini, dan memang pada kenyataannya ia menyebut wacana ini. Apendiks A-nya Arberry pada *Apologia*: 94-6 adalah pengujian (verifikasi) yang bagus sekali, butir demi butir, tentang fakta bahwa dalam *Syakwâ'* hampir semua rujukan 'Ain Al-Qudhât pada *Risâlah* semasa mudanya sesungguhnya merujuk *Zubdah*.
57. Arberry pada h. 15 Pengantar dan appendiks C-nya pada *Apologia*: 99-101 dan Zarrînkûb dalam babnya mengenai Bâbâ Thâhir dan 'Ain Al-Qudhât dalam Zarrînkûb (1978): 197.
58. Zarrînkûb (1978): 197.
59. *Tamhîdât*: 15.

60. Untuk perinciannya, lihat pengantar 'Ushairân pada *Tamhîdât*: 9.
61. Lihat 'Alî Naqî Munzawi dan 'Afif Ushairân pendahuluan edisi kritis mereka dalam surat-surat 'Ain Al-Qudhât dalam *Maktûbât*: 5.
62. Pengantar pada *Tamhîdât*: 6.
63. *Ibid.*
64. Untuk detail-detail lebih lanjut tentang naskah-naskah ini, lihat Pengantar editor pada *Maktûbât*: 3-15.
65. Dari surat yang dikutip dalam Pengantar 'Ushairân pada *Tamhîdât*: 12.
66. *Maktûbât*, 1: 433.
67. *Ibid.*, 2: 1
68. *Ibid.*, 2: 17-18
69. *Ibid.*, 3: 34
70. *Ibid.*, 2: 281.
71. *Ibid.*, 2: 283.
72. *Ibid.*, 2: 286.
73. *Ibid.*, 2: 286.
74. *Ibid.*, 2: 286-7.
75. *Ibid.*, 2: 287.
76. *Ibid.*, 2: 188.
77. *Ibid.*, 2: 291.
78. *Ibid.*, 2: 293.
79. *Ibid.*, 2: 293.
80. *Ibid.*, 2: 294.
81. *Ibid.*, 2: 294-5.
82. *Ibid.*, 2: 297-8.
83. *Ibid.*, 2: 299.
84. QS Al-Baqarah 2: 269.
85. *Maktûbât*, 2: 301-2.
86. *Ibid.*, 2: 302.
87. *Ibid.*, 2: 202-3.
88. *Ibid.*, 2: 303.
89. Ketika pandangan cermat tentang hermeneutika historis 'Ain Al-Qudhât ini tersingkap, ia suka menyelipkan beberapa kata yang mengungkapkan keyakinan dirinya yang agak berlebihan dan sombong. Tentang hal ini, misalnya ia menulis, "(Saya mengembangkan ini) untuk menjelaskan tentang, yang saya benar-benar mengetahuinya, bagaimana asal-usul penyembahan api, dan bagaimana ia menyimpang. Saya mengetahui ini semua dengan sendirinya. Saya tak pernah mendengar sesuatu yang menyerupai ini dari seorang pun atau saya baca dari satu kitab pun." (*Maktûbât*, 2: 304-5).
90. Seperti terbukti dalam catatannya pada halaman akhir surat itu, ia mengatakan, "Kapan seseorang, misalnya, mencapai status seperti Anda sebagai bendaharawan, ia harus menempuh tahapan-tahapan yang telah Anda lewati" (*Maktûbât*, 2: 307).

91. *Maktûbât*, 2: 282.
92. *Ibid.*
93. *Ibid.*
94. *Ibid.*, 2: 293.
95. *Ibid.*, 2: 295.
96. *Ibid.*, 2: 297.
97. *Ibid.*, 2: 298.
98. *Ibid.*, 2: 282.
99. *Ibid.*, 2: 298.
100. *Ibid.*, 2: 297.
101. *Ibid.*, 2: 301-2.
102. *Ibid.*, 2: 302-3.
103. *Ibid.*, 2: 303.
104. *Ibid.*, 2: 302.
105. *Ibid.*, 2: 302.
106. *Ibid.*, 2: 282.
107. *Ibid.*, 2: 304.
108. *Ibid.*, 2: 304.
109. *Ibid.*, 2: 282.
110. *Ibid.*, 2: 308.
111. *Ibid.*, 2: 308.
112. *Ibid.*, 2: 391.
113. *Ibid.*, 2: 305.
114. *Tamhîdât*: 39-43.
115. *Ibid.*: 56.
116. *Ibid.*: 66-78.
117. *Ibid.*: 77-78.
118. *Ibid.*: 88-91.
119. *Ibid.*: 91-2.
120. *Ibid.*: 92-6.
121. *Ibid.*: 96.
122. *Ibid.*: 100.
123. *Ibid.*: 111.
124. *Ibid.*: 170.
125. *Ibid.*: 186-9.
126. *Tamhîdât*: 209.
127. *Ibid.*: 207.
128. *Ibid.*: 209.
129. *Ibid.*: 232.
130. *Ibid.*: 234.
131. *Ibid.*: 254.
132. *Ibid.*: 258.
133. *Ibid.*: 765.

134. *Ibid.*: 270.
135. Hal-hal yang terperinci dari masalah ini dilaporkan dalam berbagai sumber historis periode itu. Lihat, misalnya, Al-Ishfahânî (1900): 109-24; Al-Qummî (1984): 1-26; Kirmânî (1959): 74-7; Mustaufî (1985): 453-5; dan Al-Râwandî (1985): 203-8.
136. Saya telah membahas *Syakwâ'* secara cermat dalam sebuah artikel terdahulu tentangnya yang mengemukakan secara garis besar tuduhan-tuduhan pokok yang didakwakan atas 'Ain Al-Qudhât. Lihat Dabashî (1993).
137. *Syakwâ'*: 7-8; *Apologia*: 30
138. *Syakwâ'*: 9; *Apologia*: 32, dengan beberapa modifikasi dari terjemahan Arberry.
139. *Syakwâ'*: 10; *Apologia*: 33.
140. *Syakwâ'*: 11; *Apologia*: 34-5, dengan perubahan kecil dari terjemahan Arberry.
141. *Syakwâ'*: 39; *Apologia*: 69-70.

Bab 28

1. Sumber-sumber biografis utama tentang Suhrawardî adalah: Ibn Abî Ushaibi'ah, *'Uyûn Al-Anbâ' fî Thabaqât Al-Athîbbâ'*, ed. A. Müller (Königsberg, 1884), jil. I, 1: 168., dan edisi (yang dipergunakan di sini) yang disunting oleh N. Ridhâ (Beirut, 1968), hh. 641-6 (setelah itu disebut *Thabaqât*); Yâqût, *Irsyâd Al-Arîb*, ed. D.S. Margoliouth, 6: 269; Al-Qifthî, *Târîkh Al-Hukamâ'*, ed. Bahman Dârâ'î (Teheran, 1929): 345; Ibn Khallikân, *Wafayât Al-A'yân*, ed. I. 'Abbâs (Beirut, 1965), 6: 268-74 (setelah ini disebut *Wafayât*); Syams Al-Dîn Muhammad Al-Syahrazûrî (w. 687 H/1288 M), *Nuzhat Al-Arwâh wa Raudhat Al-Afrâh fî Târîkh Al-Hukamâ' wa Al-Falâsifah*, ed. S. Khursyîd Ahmad (Hyderabad, 1976), 2: 119-43 (setelah ini disebut *Nuzhat Al-Arwâh*); terjemahan Persia abad ke-11 H/ke-17 M dari *Nuzhat Al-Arwâh* oleh Maqshûd 'Alî Tabrîzî belakangan ini dipublikasikan oleh M.T. Daneshpayouh dan M.S. Maulâ'î (Teheran, 1986); teks ini berbeda dengan teks Arabnya. Bagian komentar atas Suhrawardî dalam teks ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh W.M. Thackston, Jr. dalam *The Mystical and Visionary Treatises of Syihabuddin Yahya Suhrawardî* (London, 1982): 1-4. Terjemahan Thackston didasarkan atas edisi parsial dari S.H. Nasr dalam *Shihaboddin Yahya Sohrawardi, Oeuvres Philosophiques et Mystiques: Opera Metaphysica et Mystica III* (cetak ulang: Teheran, 1970): 13-30. Edisi ini memuat teks Arab dan juga terjemahan bahasa Persia dari Tabrîzî. Karya-karya berikut mungkin dapat dirujuk untuk informasi mengenai kehidupan dan pemikiran Suhrawardî: Carra de Vaux, "La philosophie illuminative d'après Suhrawerdi Meqtoul", *Journal asiatique*, 19 (1902): 63-4; Max Horten, *Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardî* (Halle an der Saale, 1912); Louis Massignon, *Recueil de textes inédits* (Paris, 1929): 111-13; Otto Spies,

Three Treatises on Mysticism by Shihabuddin Suhrawardî Maqtûl (Stuttgart, 1935); Helmut Ritter, "Philologika IX: Die vier Suhrawardî", *Der Islam*, 24 (1937): 270–86; dan 25 (1938): 35–86; H. Corbin, *Suhrawardî d'Alep, fondateur de la doctrine illuminative* (Paris, 1939); *Les Motifs Zoroastriens dans la philosophie de Sohravardi* (Teheran, 1946); *L'Homme de lumière dans le soufisme iranien* (Paris, 1971); *En Islam iranien* (Paris, 1971), 4 jil. (jilid kedua, *Sohrawardi et les Platoniciens de Perse*, dicurahkan pada kajian terperinci mengenai kehidupan dan karya-karya Suhrawardî); dan juga karya-karya lain oleh Corbin khususnya *Prolégomènes*-nya pada setiap edisi kritisnya terhadap karya-karya Suhrawardî berikut: *Opera metaphysica et mystica I* (Istanbul, 1945, setelah ini disebut *Opera I*); *Opera metaphysica et mystica II* (Teheran, 1954, setelah ini disebut *Opera II*); *Opera metaphysica et mystica III* (Teheran, 1970, setelah ini disebut *Opera III*). Sebutan khusus juga harus dibuat tentang terjemahan-terjemahan Corbin dari karya-karya Suhrawardî: *Archange empourpré, Quinze traités et récits mystiques traduits du person et de l'arabe*, présentés et annotés par Henry Corbin (Paris, 1976); dan *Le Livre de la sagesse orientale, Kitâb Hikmah Al-Isyrâq*, traduction et notes par Henry Corbin, établies et introduit par Christian Jambet (Paris, 1986); dan karya-karya lain seperti S.H. Nasr, *Three Muslim Sages* (Cambridge, Mass., 1964), Bab 2; dan terutama ringkasan yang bagus sekali dari doktrin iluminasionis, "Suhrawardî", dalam *A History of Muslim Philosophy*, ed. M.M. Sharif (Wiesbaden, 1963): 372–98; dan *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (London, 1978), Bab 12; juga tentang minat pada studi mengenai pengaruh pemikiran Suhrawardî di India saya persilakan pembaca merujuk Muhammad Syarîf Al-Harawî, *Anwâriyyah: an 11th Century A.H. Persian Translation and Commentary on Suhrawardî's Hikmah Al-Isyrâq*, disunting dengan pengantar dan catatan oleh Hossein Ziai (Teheran, 1980). Akhirnya, saya akan menginformasikan kepada pembaca tentang kajian saya tentang landasan logis epistemologi Iluminasionis, yang sebagian besar pembahasan ringkas pemikiran analitis Suhrawardî dikemukakan secara lebih terperinci di sini. Lihat Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination: a Study of Suhrawardî's Hikmah Al-Isyrâq* (Atlanta, Brown Judaic Studies, 97, 1990).

2. Syahrazûrî, *Nuzhat Al-Arwâh* (MS Istanbul, Yeni Cami, 908), fol. 233 v, karya Syahrazûrî adalah satu-satunya sumber ekstensif biografi Suhrawardî. Lihat juga Syahrazûrî, *Nuzhat Al-Arwâh wa Raudhat Al-Afrâh fî Târîkh Al-Hukamâ' wa Al-Falâsifah*, ed. Seyed Khursyîd Ahmed (Hyderabad, 1976), 2: 124 dst.
3. Lihat Abî Ushaibi'ah, *Thabaqât*, 1: 168; dan Yâqût, *Irsyâd*, 6: 269. Karya ini telah diterjemahkan oleh Henry Corbin menjadi *The Theosophy of the Orient of Light*.
4. Suhrawardî, *Opera II*: 258.
5. Syahrazûrî, *Nuzhat Al-Arwâh*, 2: 125–7.

6. Yâqût, *Irsyâd*, 6: 269.
7. Ibn Abî Ushaibi'ah, *Thabaqât*, 1: 299-301.
8. Suhrawardî, *Opera I*: 146, 278, 352. Shâwî menulis sebuah komentar Persia atas karya Ibn Sînâ, *Risâlah Al-Thair*, risalah simbolik yang disusun ulang dalam bahasa Persia oleh Suhrawardî, yang diterjemahkan dalam *The Mystical and Visionary Treatises of Suhrawardî*, penerj. Thacston: 21-5.
9. Para sarjana mutakhir mudah menerima karya-karya Suhrawardî seperti *Intimation, The Apposites*, dan *The Paths and Havens* sebagai Peripatetik murni. Lihat Louis Massignon, *Recueil de textes inédits* (Paris, 1929): 111-13, Carl Brockelmann, *GAL*, 1: 437-8, *GAL*, 1: 481-3; Henry Corbin, "Prolégomènes", *Opera II*; Seyyed Hossein Nasr, "Syihâb Al-Dîn Suhrawardî Maqtûl", dalam *A History of Muslim Philosophy*, ed. M.M. Sharif (Weisbaden, 1963): 374; dan juga sarjana-sarjana lain yang mengikuti klasifikasi karya-karya Suhrawardî yang sama dengan para penulis ini.
10. Misalnya, Suhrawardî, *Opera I*: 59, 121, 128, 131, 146, 183, 185, 192, 194, 195, 278, 340, 361, 371, 401, 484, 506. Suhrawardî mengemukakan dengan jelas bahwa semua teks utamanya mempunyai kaitan satu sama lain.
11. Lihat tulisan saya "The Source and Nature of Authority: a Study of Al-Suhrawardî's Illuminationist Political Doctrine", dalam *Islamic Political Aspects of Philosophy*, ed. Charles Butterworth (Cambridge, Mass., 1992): 294-334.
12. *Thabaqât*: 642; *"ba'atsa Shalâh Al-Dîn ilâ waladihi Al-Malik Al-Zhâhir bi-halab kitâban fî haqqihi bi-khaththi Al-Qâdhî Al-Fâdhil"*. Sang Qâdhî adalah pembimbing kepercayaan Saladin (H.A.R. Gibb, *Life of Saladin*, h. 49).
13. Syahrazûrî menyatakan bahwa Saladin, yang didesak oleh para yuris Aleppo yang "cemburu", menulis sepucuk surat kepada putranya yang meminta agar Suhrawardî dihukum mati karena merusak agama (*afsada al-dîn*), tetapi Al-Malik Al-Zhâhir menolak hingga Sultan menulis surat yang kedua kepada putranya yang memperingatkan pangeran mahkota itu bahwa ia akan kehilangan kekuasaan atas Aleppo jika tidak memenuhi permintaan ayahnya (*Nuzhat Al-Arwâh*, 2: 125-6.
14. Para penulis biografi tidak sepaham dalam opini mereka mengenai pengeksekusian Suhrawardî. Sebagai contoh, Ibn Khallikân menyatakan: "Aku melihat orang berbeda pendapat tentang perkaranya ... sebagian mempertautkannya dengan zindiq (*al-zandaqa wa al-ilhâd*), sementara sebagian lainnya berpendapat bahwa ia orang yang cukup baik dan bahwa ia adalah salah seorang yang dikaruniai dengan kekuatan-kekuatan ajaib" (*wafayât*, 6: 273). Syahrazûrî menyatakan: "Aku melihat orang berbeda pendapat mengenai pengeksekusiannya" (*Nuzhat Al-Arwâh*, 2: 125) Muhammad 'Alî Abû Rayyân telah membicarakan secara panjang-lebar mengenai lingkungan dan keadaan pada waktu Suhrawardî dieksekusi di Aleppo. Ia menunjuk perdebatan seru antara Suhrawardî dan para yuris Aleppo, dan mengutip

Al-'Imâd Al-Ishfahânî, yang dalam *Al-Bustân Al-Jâmi' li-Tawârîkh Al-Zamân*, melaporkan bahwa para yuris Aleppo, khususnya dua bersaudara, Ibnay Jahbal, melibatkan Suhrawardî dalam sebuah perdebatan tentang masalah kenabian dan kekuasaan Tuhan. Dalam perdebatan itu, Suhrawardî mempunyai pandangan bahwa Tuhan dapat menciptakan sesuatu yang dikehendaki-Nya pada suatu waktu, yang dinilai kufur yang menjadi sebab mengapa mereka menuntut ia dieksekusi. Lihat Muhammad Abû Rayyân, *Ushûl Al-Falsafat Al-Isyrâqiyyah* (Beirut, 1969): 25-6; 'Kaifa ubîh damm al-Suhrawardî al-isyrâqi", *Majallat Tsaqâfah*, 702 (1952) S.H. Nasr mengulas dengan singkat lingkungan pada masa Suhrawardî dieksekusi dalam "Syaikh Al-Isyrâq", dalam *Al-Kitâb Al-Tadzkârî Syaikh Al-Isyrâq*, ed. Ibrahim Madkour (Kairo, 1974): 17-36. Nasr menyatakan bahwa selama periode Fâthimiyyah, Suriah merupakan "salah satu pusat Syi'ah terbesar", tetapi ketika keluarga (Dinasti) Ayyûbiyyah mengalahkan mereka, dan juga karena Perang Salib, *madzhab* Sunni menjadi dominan, dan kemudian mengaitkan sentimen-sentimen anti-Bathînîyyah, merupakan salah satu faktor Suhrawardî hendak disingkirkan. Namun, hal ini tidak boleh ditekankan hanya semata-mata dengan mengisahkan perdebatan antara para yuris Aleppo dan Suhrawardî mengenai persoalan kenabian dan pengukuhannya. Pandangan Nasr bahwa Suhrawardî percaya pada "kewalian" (*al-wilâyah*) (hh. 20-1) tidak ditunjang oleh bukti dalam karya-karya Suhrawardî, yang tak pernah menyinggung *wilâyah* dalam salah satu karyanya.

15. Lihat "Sumber dan Sifat" saya.
16. Lihat, misalnya, G. Slaughter, *Saladin* (New York, 1955): 221 dst.
17. Lihat "Sumber dan Sifat" saya.
18. Dipublikasikan dalam *Opera I*.
19. Dipublikasikan dalam *Opera II*.
20. Lihat karya saya *Knowledge and Illumination*: 9-15, di situ saya berpendapat bahwa, atas dasar pernyataan tersurat Suhrawardî sendiri, karya-karya ini secara bersama membentuk suatu batang tubuh yang di dalamnya secara cermat dan sistematis melukiskan kelahiran dan perkembangan filsafat Iluminasi. Karena edisi-edisi *Al-Talwîhât* dan *Al-Masyâri'* Corbin tidak memuat bagian-bagian tentang logika dan fisika, saya perlu menyebut naskah-naskah berikut: *Al-Talwîhât*, Berlin MS. no. 5062, dan *Al-Masyâri'*, Leiden MS no. Or. 365.
21. Teks Arab dari *Al-Alwâh Al-'Imâdiyyah* telah disunting oleh Najaf 'Alî Habîbî dalam *Si Risâlah az Syaikh-i Isyrâq* (Teheran, 1977): 1-78; versi Persia risalah yang sama telah disunting oleh S.H. Nasr dalam *Opera III*: 109-95; teks Arab dari *Hayâkil Al-Nûr* telah disunting dan dipublikasikan oleh S.H. Nasr dalam *Opera III*: 83-108; teks Persia dari *Partaw-Nâmah* telah disunting oleh Nasr dalam *Opera III*: 1-81.
22. Suhrawardî, *Opera I*: 124.
23. *Qishshat Al-Ghurbat Al-Gharbiyyah*, yang dipublikasikan dalam *Opera III*:

274–97, penerj. Thackston, *op.cit.*: 100–8. Risalah-risalah lain dipublikasikan dalam *Opera III*, dua di antaranya diterjemahkan oleh Thackston, *op.cit.*

24. Sebagian besar pepatah Suhrawardî telah dikumpulkan oleh Syahrazûrî dalam *Nuzhat Al-Arwâh*, 2: 136–43.
25. Zikir-zikir telah dipublikasikan oleh M. Moin dalam *Majalâ-yi âmuzisy wa parwarisy* (Teheran, 1924). Salah satu dari keduanya telah dicetak ulang dalam *Si Risâlah az Syaikh-i Isyrâq* (hh. 18–19).
26. Zikirnya diawali dengan berikut ini: "Salam atas yang paling bercahaya, yang hidup (*al-ḥayy*), yang berbicara (*al-wâthiq*) dan wujud yang paling maujud (*al-syakhsh al-azhar*)" dan menisbahkan kualitas otoritas kerajaan (*al-salathah wa al-haibah*) dan kekuatan sempurna (*quwwah*) dengan wujud ini. Seperti *Hûrakhsy* yang bersinar di langit, demikian pula halnya dengan *kiyân kharrah* raja-raja di bumi (bandingkan Suhrawardî, *Opera I*: 494; *Opera II*: 149–50).
27. Suhrawardî, *Opera II*: 10.
28. Lihat Bab 29, nanti, "tradisi Iluminasionis".
29. Lihat karya saya *Knowledge and Illumination*: 20–39.
30. *Al-Masyârî'*, *op.cit.*, yaitu, *Paths and Havens: Logic*, fol. 15V.
31. *Ibid: "Sharraha Al-Syaikh Abû 'Alî, fî Karârîs, Yansubuhâ ilâ Al-Masyrîqiyyîn"*.
32. Lihat Avicenna, *Manthiq Al-Masyriqiyyîn* (Kairo, 1910): 1–4.
33. Meskipun kedua istilah itu secara morfologis mempunyai kaitan cukup erat—*isyrâq* adalah kata benda verbal Bentuk IV akar kata *sy-r-q*, dan *masyrîq* kata benda tempat—walaupun yang pertama dipakai sebagai istilah epistemologis teknis, dan yang kedua dalam pengertian umum "Timur".
34. *Paths and Havens: Logic*, fol. 15r: *"wa hâdzihi al-karârîs wa in yansubahâ ila al-masyrîq fa-hiya bi-'aynîhâ qawâ'id al-masysyâ'în wa al-ḥikmah al-'âmmah, illâ annahu ghayyara al-'ibârâh, aw tasharrafah fî ba'd al-furû', tasharrufan gharîban lâ tubâyin kutubuhu al-ukhrâ ... wa lâ yataqarraru bihi al-ashl al-masyrîqî al-muqarrar fî 'ahd al-'ulamâ' al-Khusrawânîyyah"*. Corbin membahas pandangan Suhrawardî tentang para filosof Khusrawânî dan kebijaksanaan Iran kuno. Lihat, misalnya, *Opera II*: vi; dan *ibid., Prolégomènes*: 24–6.
35. Tujuan Suhrawardî yang dipaparkan dengan jelas memberikan bukti ilmiah bagi setiap fenomena "yang teramati". Ia melakukan hal ini dengan memakai metode barunya "ilmu cahaya-cahaya" (*'ilm al-anwâr* dan *fiqh al-anwâr*). Lihat Suhrawardî, *Opera II*: 10.
36. Pembahasan Suhrawardî lebih jauh tentang tema-tema tersebut dijumpai dalam paragraf-paragraf terakhir dari karya-karya filsafat utamanya. Contoh-contohnya dapat ditemukan dalam bab-bab berikut: *Philosophy of Illumination*, 2.5: "Tentang kebangkitan sesudah mati, kenabian, dan mimpi", khususnya 2.5.5: "Menjelaskan sebab-sebab peringatan Ilahi dan pengetahuan tentang yang tak tampak mata"; *Intimation*, 3.4: "Tentang kenabian, tanda-tanda mimpi, dan masalah-masalah lainnya", khususnya 3.4.2: "Tentang sebab-sebab perbuatan mukjizat"; *Paths and Havens*, 3.7.3: "Tentang bagaimana

hal-hal yang tak tampak mata mungkin menjadi tampak mata"; dan 3.7.6: "Tentang perjalanan spiritual (*sulûk*) para filosof ilahiah"; dan selain itu paragraf terakhir dari *Partaw-nâmah* yang berjudul "Tentang kenabian, mukjizat (*mu'jizât*), kekuatan-kekuatan luar biasa (*karâmât*), mimpi, dan hal-hal serupa lainnya".

37. Untuk pembahasan tentang pembagian seperti yang terdapat dalam filsafat Latin yang berbeda dengan filsafat Aristoteles, lihat Philip Merlan, *From Platonism to Neoplatonism* (Den Haag, 1975): 70-84.
38. Lihat Bab 29, "tradisi Iluminasionis", nanti.
39. Saya telah menunjukkan di tempat lain bahwa teori Suhrawardî boleh jadi telah terpengaruh oleh teori Stoik tentang *lekton*. Lihat karya saya, *Knowledge and Illumination*: 42 no. 2; 59 no. 3.
40. Alexander Broadie dalam karyanya *Introduction to Medieval Logic* (Oxford, 1987) melacak sejarah permasalahan ini hanya dalam logika Latin abad ke-14.
41. Suhrawardî, *Opera I*: 12.
42. Mullâ Shadrâ dalam *Al-Syawâhid Al-Rubûbiyyah*, ed. J Asytiyânî (Masyhad, 1965) dalam paragrafnya berjudul "Kesaksian Keempat: Iluminasi Pertama", mengajukan teori tentang gerak substansial (*itsbât al-ḥarakah al-jauhariyyah*), sebagian besar didasarkan atas pengkajian dan penggujian kembali serta perbaikan doktrin Suhrawardî sebelumnya.
43. Lihat, misalnya, *Opera I*: 1-12; *Opera III*: 113; *Opera I*: 146-8. Logikawan besar 'Umar ibn Sahlân Al-Sâwî, yang *Al-Bashâ'ir*-nya telah mengkaji Suhrawardî, juga menyederhanakan kategori-kategori, tetapi menjadi empat: substansi, kualitas, kuantitas, dan relasi, tidak memasukkan gerak. Lihat Ja'far Sajjâdî, *Suhrawardî* (Teheran, 1984): 98-9.
44. Sebagai contoh, Corbin menerjemahkan *Ḥikmah Al-Isyrâq* (judul buku dan sistemnya) sebagai *sagesse orientale*, yang mengabaikan nilai analitis filsafat Iluminasi. Lihat, misalnya, Shihâboddîn Yahyâ Sohravardî, *Le livre de la sagesse orientale traduction et notes par Henry Corbin*, ed. Christian Jambet (Paris, 1986).
45. Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mullâ Shadrâ* (Albany, 1975): vii.
46. Lihat Carra de Vaux, *op.cit.*
47. Lihat Max Horten, *op.cit.*
48. Lihat Louis Massignon, *op.cit*: 111-13.
49. Lihat Otto Spies, *op.cit.*
50. Lihat Helmut Ritter, *op.cit.*
51. Lihat H. Corbin, *Suhrawardî d'Aleppo: Les Motifs Zoroastriens; L'Homme de Lumière.*
52. Lihat S.H. Nasr, *Three Muslim Sages*: "Suhrawardî". Nasr menunjukkan, dalam karya rintisannya, signifikansi religius kehidupan dan ajaran Suhrawardî, serta dimensi religius dalam kosmologi Suhrawardî. Lihat, mengenai hal ini, karyanya, *An Introduction, op.cit.*: Bab 12.

53. Lihat Muhammad Iqbâl, *The Development of Metaphysics in Persia* (London, 1908): 121-50. Dalam analisisnya atas *Hikmah Al-Isyrâq*, Iqbâl meminjam komentar berbahasa Persia Muhammad Syarîf Al-Harâwî yang ditemukan di Berlin pada Königlichen Bibliothek (bagian *Bibliotheca Orientalis Sprengeriana*, Spr. 766).
54. Suhrawardî, *Opera I*: 70-4.
55. *Ibid.*: 58.
56. Untuk pembahasan terperinci mengenai kritik Suhrawardî, lihat *Knowledge and Illumination*: 77-114.
57. Suhrawardî, *Opera II*: 21.
58. Aristoteles, *Posterior Analytics*, 2.3. 90b1-24.
59. *Ibid.*, 90b24. Tentang pandangan Aristoteles mengenai hubungan antara definisi dan demonstrasi, lihat *Posterior Analytics*, 1.2. 72a19-24; 1.8; 1.10; 1.22; 1.33. Masalah ini diulas secara panjang-lebar oleh Anfinn Stigen dalam studi filosofisnya, *The Structure of Aristotle's Thought* (Oslo, 1966), Bab 4, dan h. 78 no. 2.
60. Suhrawardî, *Opera II*: 21 dst.
61. Lihat Avicenna, Livre des définitions, par 18. Bandingkan Avicenna, *The Healing: Logic: Demonstration*: 233-7.
62. Teori Suhrawardî tentang definisi berkaitan erat dengan kritiknya atas induksi. Ia membedakan antara induksi lengkap dan induksi tak lengkap (*al-istiqrâ' al-tamm wa al-nâqish*). Misalnya, *Opera III*: 5. Lihat juga William Kneale, *Probability and Induction* (Oxford, 1966): 24-110.
63. Butir ini, meskipun disebutkan oleh Ibn Sînâ, tidak disyaratkan secara eksplisit olehnya dalam rumusan itu. Lihat Ibn Sînâ, *Al-Syifâ': Al-Manthiq: Al-Burhân* 4.4.217-24.
64. Lihat Suhrawardî, *Opera II:* 14; Syîrâzî, *Syarh II:* 35: 13-38.
65. *Paths and Havens: Logic*, fol. 17v.
66. Suhrawardî, *Opera II*: 21.
67. Lihat Suhrawardî, *Paths and Havens: Logic*, fol. 98v.; *Opera III*: 5.
68. *Paths and Havens: Logic,* fol. 15r.
69. Untuk pembahasan lebih lanjut teori Iluminasionis tentang definisi lihat karya saya, *Knowledge and Illumination*: 114-27.
70. Suhrawardî, *Opera II*: 106.
71. Suhrawardî, *Opera I*: 21.
72. Istilah-istilah lain, seperti "kumpulan" (koleksi), "himpunan", "agregat" dan "jamak", juga dipakai, dan mungkin berarti sama dengan apa yang dimaksudkan Suhrawardî dengan *al-ijtimâ'*.
73. Bertrand Russel, *Introduction to Mathematical Philosophy* (New York, t.t.): 12. Bandingkan, Irving Copi, *Symbolic Logic* (New York, 1965), Bab 6; Moritz Schlick, *General Theory of Knowledge* (New York dan Wina, 1975): 31-9.
74. Alfred J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (London, 1950): 59-71. Bandingkan Paul T. Sagal, "Definisi Implisit", *The Monist*, 57 (3) (Juli 1973): 443-50.

75. *Gedankenexperiment*-nya Suhrawardî memperlihatkan analisis yang lebih terperinci daripada analisis Ibn Sînâ, dan dimasukkan sepenuhnya ke dalam pandangan komprehensif mengenai psikologi. Lihat *Opera III*: 10-14. Bandingkan Fazlur Rahmân, *Avicenna's Psychology* (London, 1952): 31.
76. Suhrawardî, *Opera II*: 40-6.
77. *Ibid.*: 248.
78. *Ibid.*: 40-6.
79. Untuk pembahasan terperinci mengenai teori iluminasi pengetahuan, lihat *Knowledge and Illumination*: 129-45.
80. Suhrawardî, *Opera I*: 11.
81. Lihat, misalnya, *Anwâriyyah*: 6-7.
82. Muhammad Kâzhim 'Ashshâr, *Wahdah-i wujûd wa baḍâ'*, ed. Jalâl Asytiyânî (Masyhad, 1970).
83. Rujukan khusus diberikan pada astronomi, yang mempunyai implikasi bahwa seperti halnya seseorang dapat meramalkan kejadian-kejadian astronomis pada masa mendatang ia pun dapat membuat ramalan-ramalan absah mengenai alam metafisis "yang tak tampak mata". Lihat, misalnya, Suhrawardî, *Opera II*: 13.
84. Lihat Syîrâzî, *Syarh II*; Ibn Al-Khathîb, *Raudhat Al-Ta'rîf*, 2: 564 dst.
85. Suhrawardî, *Opera I*: 70-4.
86. Pelbagai tahap pengalaman visioner Iluminasionis dibahas, dan masing-masing disertai dengan pengalaman terhadap jenis khusus cahaya. Lihat Suhrawardî, *Opera II*: 252; *Opera I*; 108, 114.
87. Suhrawardî, *Opera I*: 70.
88. *Ibid.* Masalah kesadaran-diri dibandingkan dengan Ibn Sînâ's "I'homme volant" (Peters, *Aristotle and the Arabs*: 173). Lihat juga Rahman, *Avicenna's Psychology*: 8-20.
89. Suhrawardî, *Opera I*: 75. Bandingkan. 121.
90. *Ibid.*: 74, 88.90.
91. Suhrawardî, *Opera II*: 73-4.
92. *Musyâhadah* menunjukkan modus khusus pengetahuan yang memungkinkan seorang subjek mempunyai pemahaman langsung, tanpa selang waktu (seketika) akan esensi objek. Suhrawardî, *Kalimat Al-Tashawwuf* (MS Teheran: Majlis, *Majmû'ah* 3071): 398. Bandingkan. Mullâ Shadrâ, *Ta'lîqât, Syarh II*: 204 (catatan pinggir).
93. Lihat Philip Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*: 185. Pengetahuan ini berkaitan dengan sesuatu "di atas wujud" dan disebut *agkhinoia* oleh Aristoteles (Merlan: 186). Kata itu biasanya diterjemahkan sebagai "intuisi" atau "kecerdasan kilat". Bandingkan Aristoteles, *Posterior Analytics*, 2.34.89b10 dst. Bandingkan pula *Nicomachean Ethics* 6.9.1142b6 dst. Plotinus dinilai sebagai pendukung Yunani paling menonjol dari intuisi (antara lain Kairo, *The Evalution of Theology in the Greek Philosophers* [Glasgow, 1923], 1: 220-1). Bandingkan juga perbedaan antara *peitho* dan *ananke* (secara harfiah: persuasi dan

keniscayaan logis, dengan demikian, perbedaan antara pengetahuan diskursif dan pengetahuan langsung), dalam Plotinus *Enneads*, 5.3.6.

94. Suhrawardî, *Opera II*: 15. Bandingkan. Syîrâzî, *Syarh II*: 40.8-41.5.
95. Suhrawardî, *Intimations: Physics*, fol. 64v; *Opera I*: 57, 440; *Opera II*: 109.
96. Misalnya, Suhrawardî, *Opera I*: 57: *"al-hads al-shahîh yahkum bi-hâdzâ dûna hâjjah ilâ burhân"*.
97. Lihat Aristoteles, *Posterior Analytics*, 1.33.89b10-20. Bandingkan. Aristoteles, *Nicomachean Ethics*, 6.9.1142b5-6. Bandingkan. Suhrawardî, *Intimations: Physics*, fol.69r; *Paths and Havens: Physics*, fol. 201v.
98. Misalnya, Suhrawardî, *Intimations: Physics*, fol. 69r.
99. Misalnya, *ibid.*, fol. 65v, 69r.
100. *Ibid.*
101. Suhrawardî, *Opera II*: 134.
102. *Ibid.*: 139-41: *"wa kullu wâhid yusyâhîd Nûr al-anwâr"*.
103. *Ibid.*: 142-3.
104. *Ibid.*: 142, 147-8, 175, 184-5.
105. *Ibid.*: 139-40, 166-75, 185-6. Cahaya-cahaya yang mengatur itu pada tingkat manusia berfungsi, sebagai *al-anwâr al-insiyyah (Opera II*: 201), dan juga pada tingkat kosmik sebagai *al-anwâr al-falakiyyah (Opera II*: 236).
106. *Ibid.*: 201, 213-15.
107. *Ibid.*: 122, 135-6, 197.
108. *Ibid.*: 124.
109. *Ibid.*: 121-4.
110. *Ibid.*: 150.
111. *Ibid.*: 141, 204-5. Bandingkan *ibid.*: 13: *"al-isyrâqiyyûn lâ yantazhim amruhum dûna sawânih nûriyyah"*.
112. *Ibid.*: 252.
113. *Ibid.*: 156, 162.
114. *Ibid.*: 252-4.
115. *Ibid.*: 97.
116. *Ibid.*: 98.
117. *Ibid.*: 99.
118. *Ibid.*: 100.
119. *Ibid.*: 134.
120. *Ibid.*: 150.
121. *Ibid.*: 134-5. Baik kedekatan (*ghurb*) yang berlebihan maupun kejauhan (*bu'd*) yang berlebihan dinilai merupakan penghalang yang menghalangi aktualisasi "penglihatan".

Bab 29

1. Lihat, misalnya, Solomon Pines, *Nouvelles études sur Awhad Al-Zamân Abû Al-Barakât Al-Baghdâdî* (Paris, 1953); *"Studies in Abû Al-Barakât Al-Baghdâdî*

is Puitics and Metaphysics", dalam *Scripta Hierosolymitana*, jil. 6, *Studies in Philosophy*, ed. S.H. Bergman (Yerusalem, 1960): 120-98.

2. *Syarh Hikmah Al-Isyrâq*, karya Syahrazûrî belum dipublikasikan. Saya telah mempersiapkan edisi kritis pendahuluan: tetapi sebelum pemublikasiannya, saya akan merujuk lembaran-lembaran Istanbul, Saray Ahmad III, MS No. 3230.
3. Edisi dan terjemahan teks Moshe Perlmann dari polemik-polemik Ibn Kammûnah *Tanqîh Al-Abhâts li Al-Mihal Al-Tsalâts* adalah di antara sedikit kajian tentang Ibn Kammûnah. Lihat Moshe Perlmann, *Sa'd b. Manshûr Ibn Kammûnah's Examination of the Inquiries into the Three Faiths: a Thirteenth-Century Essay in Comparative Religion* (Berkeley dan Los Angeles, 1967 [teks] dan 1971 [terjemahan]). Ibn Kammûnah adalah sosok penting dalam sejarah filsafat pasca-Avicennan. Namun, *Syarh Al-Talwîhât* (*"Commentary on Suhrawardî's Intimations"*)-nya belum pernah dicetak. Ia juga seorang logikawan penting periode pasca-Avicennan. Karyanya berjudul *Al-Hikmah Al-Jadîdah fi Al-Manthiq* ("Neue Abhandlungen über die Logik")—yang mungkin merupakan pasal tentang logika dari *Al-Jadîd fi Al-Hikmah*-nya dan komentarnya atas karya Avicenna, *Directives and Remarks* berjudul *Syarh al-ushûl wa al-jumal min muhimmât al-'ilm wa al-'amal* ("Komentar zu den Grundlehren und dem Gesamtinhalt aus dem Gewichtigsten für "Theorie und Praxis") tercurah pada telaah khusus; lihat monograf pendek Leo Hirschfeld, *Sa'd b. Manshûr Ibn Kammûna* (Berlin, 1893): 11-13.
4. Lihat Syîrâzî, *Syarh Hikmah Al-Isyrâq* (*Commentary on the Philosophy of Illumination*), edisi litograf oleh Ibrâhîm Thabâthabâ'î (Teheran, 1895).
5. Lihat Dawânî, *Syarh Hayâkil Al-Nûr* (*Commentary on the Temples of Light*), Teheran, Perpustakaan Majlis, MS No. 1412.
6. Lihat Harawî, *Anwâriyyâh* (*Abodes of Light*), ed. dengan pengantar dan catatan, Hossein Ziai (Teheran, 1980).
7. Saya memilih tidak membahas karya-karya Iluminasionis Syîrâzî karena banyak studi analitis yang bagus tentang karya-karya itu belakangan ini dipublikasikan. Dalam buku ini, para pembaca akan menemukan studi mendalam tentang tradisi pasca-Suhrawardîan. Lihat John Walbridge, *The Science of Mystics Lights: Quthb Al-Dîn Syîrâzî and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy* (Cambridge, Mass., 1992).
8. Lihat "Prakata" saya pada karya Harawî *Anwâriyyah*: 13-19.
9. Dalam *Anwâriyyah*, Harawî menginformasikan kepada kita tentang karya Iluminasionis lepasnya yang berjudul *Sirâj Al-Hikmah*. Meskipun karya ini tidak ditemukan lagi, merupakan indikasi tentang pengaruh filsafat Iluminasionis di India. Lihat edisi *Anwâriyyah*: 212, 245.
10. Lihat *Anwâriyyah*: 150-4.
11. Lihat Bakhtiyâr Husain Siddiqi, "Jalâl Al-Dîn Dawânî", dalam *A History of Muslim Philosophy*, ed. M.M. Sharîf (Wiesbaden, 1966), 2: 883-8.

12. Untuk catatan umum tentang kehidupan dan karya Mîr Dâmâd, lihat S.H. Nasr, "Mazhab Isfahan" dan "Shadr Al-Dîn Syîrâzî", keduanya dalam *A History of Muslim Philosophy*, ed. M.M. Sharîf: 904–60.
13. Sayyid Muhammad Kâzhim 'Ashshâr, *Vahdat-e vojûd va badâ'*, ed. Jalâl Asytiyânî (Masyhad, 1970). 'Ashshâr telah dicela oleh Asytiyânî, ia sendiri adalah salah satu figur paling penting dalam tradisi filsafat Islam periode kontemporer, sebagai filosof Iluminasionis terkenal dekade-dekade belakangan.
14. Christian Jambet dalam "Pengantar" untuk *Shihâboddin Yahya Sohravardî, Le livre de la sagesse Orientale*, traduction et notes par Henry Corbin (Paris, 1986) menyebutkan kemungkinan pengaruh doktrin Iluminasionis atas mistisisme Yahudi. Lihat juga h. 75 no. 85 catatan dari karya Paul Fenton, *De ux traités de mystique juive* (Lagrasse, 1987) diinformasikan. Lihat juga, Paul Fenton, *Treatise of the Pool* (London, 1983).
15. Lihat Lisân Al-Dîn Al-Khathîb, *Raudhat Al-Ta'rîf bi Al-Hubb Al-Syarîf*, ed. Muhammad Al-Kattânî (Ribat, 1981).
16. Sebagai contoh, dalam karya Suhrawardî berjudul *Philosophy of Illumination* (dan juga dalam teks-teks lain) dikemukakan, tanpa penjelasan lebih lanjut, bahwa "jin dan setan diciptakan dari Bentuk-bentuk yang Melayang-layang" (*Hikmah Al-Isyrâq*: 232), suatu subjek yang diangkat oleh Syahrazûrî dan mengulasnya secara terperinci.
17. Karya ini meskipun tidak dipublikasikan—dan saya menggunakan naskah Berlin dari bekas Kögniglischen Bibliothek, Sprenger Collection, kini di Staatsbibliothek, MS no. 5026. Ini adalah naskah panjang yang terdiri dari 319 lembar folio ukuran 18 x 27, 33 baris per halaman dalam tulisan kursif ukuran kecil. Di lain tempat saya telah membahas naskah ini secara terperinci. Lihat "Naskah *Al-Syajarah Al-Ilâhiyyah*, sebuah ensiklopedi filsafat karya Syams Al-Dîn Muhammad Syahrazûrî", *Iranshenasi*, 2 (1) (Musim Semi 1990): 14–16 dan 89–108.
18. Henry Corbin telah membahas alam ini dalam banyak karyanya. Lihat khususnya H. Corbin, *Terre céleste*, penerj. Nancy Pearson (Princeton, 1977): 82–9.
19. Syahrazûrî, *Al-Syajarah Al-Ilâhiyyah*, fols. 267v dst. Terjemahan dari saya.
20. Istilah yang digunakan di sini adalah *sîmîyâ'*, mungkin diturunkan dari kata Yunani *semeion*.
21. Lihat Suhawardî, *Opera II*: 254–5; Bandingkan. Al-Harawî, *Anwâriyyah*: 222, yang di dalamnya *Hûrqalyâ* dikatakan sebagai salah satu bola imajinal, *al-aflâk mitsâlî*, "yang dijalani" Pythagoras.
22. Bandingkan. Corbin, *Terre céleste*: 82–9. Teori Suhrawardî sendiri tentang kategori bertumpu langsung pada masalah ini, yang dalam hal ini ia hanya mempertimbangkan substansi, kualitas, kuantitas, relasi, dan gerak—yang semuanya diberi derajat-derajat intensitas dan merupakan proses-proses yang lebih daripada sekadar entitas ontik yang khas.
23. Duchesne-Guillemin, *The Western Response to Zoroaster* (Oxford, 1958): 132.

24. Corbin, *L'Homme de lumière dans le soufisme iranien* (Paris, 1971): 6.
25. Lihat, misalnya, Syîrâzî, *Syarh*: 511: *"wa al-shuwar al-mu'allaqah laysat mutsul Aflâthûn fa-innah mutsul Aflâthûn nûriyyah tsâbitah fi 'âlam al-anwâr al-'aqliyyah"*, ("bentuk-bentuk mengambang, *shuwar*, bukan Gagasan-gagasan Platonik, *mutsul Aflâthûn*, karena yang terakhir ini adalah bercahaya dan tetap terpaku di alam cahaya-cahaya intelijibel").
26. Syahrazûrî, *Al-Syajarah Al-Ilâhiyyah*, fol. 129 dst. Terjemahan saya.
27. Istilah yang digunakan di sini adalah *musyâhadah*, yang menunjukkan suatu modus kognitif khusus seperti yang saya jelaskan di tempat lain. Lihat karya saya, *Knowledge and Illumination* (Atlanta, 1990), Bab 4.
28. Su Manuchehr Sadughi Soha, *A Bio-bibliography of Post Shadr-Al-Muta'allihîn Mystics and Philosophers* (Teheran, 1980).
29. Lihat Avicenna, *Kitâb Al-Hudûd*, penerj. A.-M. Goichon dalam *Introduction à Avicenne: son épitre des definitions* (Paris, 1933): 124.
30. Karya ini belum dipublikasikan. Saya merujuk pada Leiden MS no. Or. 137.
31. Moshe Perlmann *Sa'd b. Manshûr ibn Kammûna's Examination*: ix.
32. *Ibid.*
33. Lihat Leo Hirschfeld, *Manshûr ibn Kammûna*: 11–13. Daftar yang disusun olehnya bergantung terutama pada Hâjjî Khalîfah dan tidak lengkap.
34. Baik Thûsî maupun Râzî menekankan unsur *'irfân* karya Avicenna, yang juga nantinya terintegrasi dalam *Al-Hikmah Al-Muta'âliyyah* oleh Mullâ Shadrâ, yang memengaruhi baik maksud maupun gaya filsafat religius di Persia sampai sekarang.
35. Teks penting Ibn Kammûnah ini disunting oleh Hamîd Al-Kabîsî (Bagdad, 1992).
36. Lihat Leon Nemoy, *Ibn Kammûna's The Arabic Treatise on Immortality of the Soul* (New Haven, 1945); terjemahan dalam Ignaz Goldziher, *Memorial Volume II* (Yerusalem, 1958).
37. Shadr Al-Dîn Al-Syîrâzî, Mullâ Shadrâ, *Al-Asfâr Al-Arba'ah* (cetak ulang Teheran, t.th.), 6: 180 dst.
38. Lihat, Hossein Ziai, "Naskah": 89–108.
39. Mullâ Shadrâ, *op.cit.*, 6: 187. Penyebutan "Stoik" bagi mazhab Iluminasionis tampak di banyak tempat dalam karya ini. Namun, yang berhubungan dengan masalah-masalah filsafat "baru", seperti perbedaan antara gagasan tentang "bentuk intelektual" (*al-shurah al-'aqliyyah*) dan "bentuk dasar pola" (*al-shurah al-mitsâliyyah*)—yang terakhir ini juga disebut sebagai "bentuk idea" atau "bentuk yang khayalan"—Mullâ Shadrâ menggunakan secara hati-hati penyebutan "Iluminasionis". Lihat, misalnya *Al-Asfâr*, 3: 304 dst. Secara umum, sebutan "Stoik" ditambahkan pada Iluminasionis hanya dalam hubungannya dengan persoalan-persoalan yang terkait dengan logika dan fisika, tetapi dalam persoalan-persoalan yang ada kaitannya dengan epistemologi, kosmologi, dan eskatologi hanya dipakai sebutan "Iluminasionis". Lihat juga

Knowledge and Illumination saya, Bab 1, untuk pembahasan mengenai pengaruh Stoik atas logika Iluminasionis.

40. Barangkali yang dimaksud Mullâ Shadrâ di sini adalah Plato sendiri dan bukan "mazhab pemikiran" setelahnya. Saya mengambil interpretasi demikian karena frasa *"mâ dzahaba ilaihi Aflâthûn al-ilâhî"*. Perbedaan itu menunjukkan upaya pada pihak Mullâ Shadrâ untuk memperlihatkan bahwa posisi filosofis Plato sendiri berbeda dengan teks-teks sinkretik terkemudian yang disebut "Platonik". Lihat, misalnya, Mullâ Shadrâ, *op.cit*, 3: 509, yang di dalamnya ia dengan jelas berusaha untuk menyinggung secara khusus Plato dengan menyatakan *"qalâ Aflâthûn al-syarîf"*, dan bukan *"fî madzhab al-aflâthûniyyah"*.

41. Di antara para penulis yang menggolongkan *Al-Talwîhât* sebagai karya Peripatetik harus disebut Helmut Ritter. Lihat Helmut Ritter, "Philologika IX: Die vier Suhrawardî", *Der Islam*, 24 (1937): 270–86 dan 25 (1938): 35–86.

42. Suhrawardî mendiskusikan kategori secara panjang-lebar dalam karya-karya besar filsafat sistematisnya berbahasa Arab dan Persia. Teori tentang kategorinya, yang oleh Suhrawardî dipertalikan dengan sejumlah orang bermazhab Pythagorean (*syakhsh fitsâ ghûritsî*) bernama Arkhuthûs, mempunyai pengaruh besar pada filsafat di Persia pada masa-masa selanjutnya. Apa yang kemudian disebut oleh Shadr Al-Dîn Syîrâzî sebagai "gerak dalam substansi kategori" (*al-ḥarakah al-jauhariyyah*), yang diterjemahkan sebagai "gerak substansial" dan "gerak transubstansial", adalah kesimpulan langsung dari teori Suhrawardî. Secara singkat, teori itu menyatakan bahwa "intensitas" (*syaddah wa da'f*) dikaitkan dengan semua kategori yang dapat disederhanakan menjadi lima: substansi (*jauhar*), kualitas (*kayf*), kuantitas (*kamm*), hubungan (*nisbah*), dan gerak (*ḥarakah*). Ini selaras benar dengan teori khusus Suhrawardî tentang wujud sebagai kontinum, dan juga dengan teorinya yang dikenal sebagai "teori kemungkinan masa depan" (secara harfiah, teori kemungkinan paling mulia, *qâ'idah imkân al-asyrâf*).

43. Contoh favorit yang sering dikemukakan Suhrawardî dalam menunjang argumen-argumennya, contoh yang nantinya dibahas terperinci oleh Ibn Kammûnah dalam *Syarh Al-Talwîhât*-nya adalah: Ambil contoh proposisi afirmatif universal "Semua binatang menggerakkan rahang bawah mereka ketika mengunyah". Proposisi ini hanya valid sebelum "ditemukannya" binatang sejenis buaya, yang menggerakkan kedua rahang ketika mengunyah. Satu contoh kekecualian saja sudah menafikan (menegasikan) proposisi tersebut. Analoginya, kritik Iluminasionis terus menyerang definisi Peripatetik tentang "manusia" sebagai "binatang rasional"—yang disederhanakan menjadi bentuk umum (") f(x)® g(x)—hanya mempunyai keabsahan atau validitas formal. Ini disebabkan oleh, supaya proposisi itu absah maka ia harus menyertakan secara tuntas seluruh diferensia yang tergabung dalam rumusan itu, yang akan dinegasikan karena di "masa depan" mungkin ada satu diferensia yang "kini" tidak dikenal. Oleh karena itu, Ibn Kammûnah menyimpulkan bahwa definisi

esensialis tentang manusia tidak menetapkan esensi 'manusia"—yang di sini juga disebut "ke-manusia-an" (*al-insâniyyah*)—yang ditetapkan oleh tipe-tipe argumen lainnya yang bertolak dari gagasan kesadaran-diri dan dipinjam dari fisika dan dikembangkan lebih jauh dalam metafisika.

44. Seperti telah saya kemukakan di tempat lain, di sini barangkali ada hubungan tertentu dengan teori Stoik tentang *lekton*. Lihat karya saya, *Knowledge and Illumination*: 42 dst.
45. Ibn Kammûnah sendiri menunjukkan bahwa salah satu alasan menulis komentar adalah hendak memberikan perincian-perincian yang ditinggalkan oleh Suhrawardî. Lihat *Syarh Al-Talwîhât*, fol. 23v.
46. *Ibid.*, fols. 235v-238v.
47. Lihat Jalâl Al-Dîn Asytiyânî, *Hastî az nazlar-i falsafih wa irfân* (cetak ulang: Teheran, 1982): 1-39.
48. Juga didiskusikan oleh Corbin dalam karyanya, *Terre céleste*: 2-1.
49. Lihat Suhrawardî, *Opera I*: 108. Terjemahan saya.

Bab 30

1. Sebegitu jauh, catatan dokumentasi terbaik dan paling teliti mengenai kehidupannya diberikan oleh Claude Addas, *Quest for the Red Sulphur-the Life of Ibn 'Arabî*, penerj. P. Kingsley (Cambridge, 1993). Tentang gagasan-gagasan filofis Ibn 'Arabî, lihat W. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn Al-'Arabî's Metaphysics of Imagination* (Albany, 1989); M. Chodkiewicz, *An Ocean Without Shore Ibn 'Arabî, The Book, and the Law*, penerj. D. Streight (Albany, 1993); *Seal of the Saints-Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabî*, penerj. L. Sherrard (Cambridge, 1993); M. Chodkiewicz, W.C. Chittick, C. Chodkiewicz, D. Gril dan J.W. Morris, *Les Illuminations de la Mecquel The Meccan Illuminations: Textes Choisis/Selected Texts* (Paris, 1988); H. Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabî*, penerj. R. Mannheim (Princeton, 1969); T. Izutsu, *Sufism and Taoism* (Los Angeles, 1983); dan S.H. Nasr, *Three Muslim Sages*, Bab 3.
2. Franz Rosenthal, "Ibn 'Arabî antara "Filsafat dan Mistisisme" *Oriens*, 31 (1988): 33. Ini merupakan studi murni yang saya berutang kepadanya perincian-perincian berikut.
3. Ibn 'Arabî dan para Penafsirnya, *Journal of the American Oriental Society*, 106 (1986): 539-51, 733-56; 107 (1987): 101-19. Morris banyak mengemukakan bukti bagi pernyataan ini (yang ditemukan pada h. 733) dalam teks artikel ini.
4. Ibn 'Arabî, *Al-Futûhât Al-Makkiyyah* (Kairo, 1911; cetak ulang Beirut, t.t.), 1: 240, 1.32.
5. Lihat Rosenthal, *op.cit.*: 15, untuk seluruh wacana yang lengkap, lihat Chittick, *op.cit.*: 202-4.
6. Untuk catatan mengenai pertemuan ini, lihat Addas, *op.cit.*: 53-8; Corbin, *op.cit.*: 38-44; Chittick, *op.cit.: xiii-xiv*. Untuk referensi Ibn 'Arabî tentang

Ibn Rusyd sebagai guru besar *Syarî'ah*, lihat karyanya, *Futûhât*, 1: 325, 1.16, yang dibicarakan dalam Chittick, *op.cit.*: 384 no. 13.

7. Rosenthal, *op.cit.*: 21.
8. H.S. Nyberg, *Kleinere Schriften aes Ibn Al-'Arabî* (Leiden, 1919): 145; Rosenthal, *op.cit.*: 19. M. Takeshita memaparkan beberapa preseden bagi sejumlah kecil gagasan Ibn 'Arabî dalam *Ibn 'Arabî's Theory of the Perfect Man and its Place in the History of Islamic Thought* (Tokyo, 1987).
9. Rosenthal, *op.cit.*: 33.
10. Ibn 'Arabî, *op.cit.*, 2: 591, 1.35; ini membantu menjelaskan rujukannya pada *failasûf Islâmî* dalam *ibid.* 2: 124, 1.23.
11. *Ibid.*, 2: 434, 1.22; 4: 231, 1.31.
12. *Ibid.*, 1: 261-2.
13. *Ibid.*, 2: 469, 1.23; 677.1.8.
14. *Ibid.*, 2: 599, 1.20.
15. *Ibid.*, 3: 84, 1.30. Ibn 'Arabî kadangkala mempertentangkan *mi'râj* atau kenaikan (mikraj) spiritual pengikut Nabi dengan kenaikan spiritual "pemikir penalar" (*shâhib al-nazhâr*), yang dimaksudkannya tentu filosof (yakni, tipe yang lebih diwakili oleh Ikhwân Al-Shafâ') daripada *mutakallim*, lihat *ibid.*, 2: 273-83.
16. Ibn 'Arabî, *op.cit.*, 2: 126, 1.8; 483, 1.28; 3: 190, 1.30; lihat terjemahan dari wacana kedua dan pembahasan terperinci mengenai *takhalluq* dalam Chittick, *op.cit.*: 75-6, 283-8.
17. Ibn 'Arabî, *op.cit.*, 1: 240, 1.32.
18. *Ibid.*, 1: 261, 1.7.
19. *Ibid.*, 2: 595, 1.32; 3: 37, 1.8; 79, 1.28.
20. Lihat Chittick, *op.cit.*: 232-5.
21. Lihat *ibid.*: 277-8. Untuk implikasi berspektrum luas bagi pemikiran Islam dari pandangan mengenai Sifat-Sifat Ilahi yang saling melengkapi ini, dengan merujuk secara sering pandangan Ibn 'Arabî, lihat Sachiko Murata, *The Tao of Islam: a Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought* (Albany, 1992).
22. Untuk pandangan Ibn 'Arabî tentang pengalaman setelah mati dan eskatologi, yang nantinya juga sangat memengaruhi filsafat Islam terkemudian, lihat Chittick, *"Death and the After-life"*, Bab 7 dari *Imaginal Worlds: Ibn 'Arabî and the Problem of Religions Diversity* (Albany, 1994); Morris, "Kebangkitan Kecil dan Besar", dalam Chodkiewicz, *et.al.*, *op.cit.*: 159-84.
23. Tentang hati, lihat Chittick, *Sufi Path*, 106-12.
24. Untuk perincian hubungan antara *tasybîh* dan *tanzîh* di satu pihak serta akal dan penyingkapan di pihak lain, lihat Chittick, *Sufi Path*, khususnya Bagian 4 dan 5.
25. *Fushûsh* sudah diterjemahkan dalam bahasa Inggris berkali-kali, terutama sekali oleh R.W.J. Austin, *Ibn 'Arabî: The Bezels of Wisdom* (Ramsey, N.Y., 1981). Untuk terjemahan karya-karyanya yang lain, lihat kepustakaan-kepustakaan Chittick, *Sufi Path*, dan Addas, *op.cit.*

26. Untuk pembahasan lebih terperinci mengenai sejarah istilah itu dan makna-makna yang telah diberikan kepadanya oleh beberapa orang penulis, lihat Chittick, "Rumî dan *Wahdah Al-Wujûd*", dalam *The Heritage of Rumî*, ed. A. Banani dan G. Sabogh (Cambridge, 1994).
27. Bandingkan Chittick, *"Spectrums of Islamic Thought: Sa'îd Al-Dîn Farghânî on the Implications of Oneness and Manyness"*, dalam *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*, ed. L. Lewisohn (London, 1992): 203-17. Lihat juga Murata, *op.cit.*: 67.
28. Ibn 'Arabî, *op.cit.*: 3: 156, 1.27; Chittick, *Sufi Path*: 14.
29. Tentang manusia sempurna dan maqam bukan maqam, lihat Chittick, *Sufi Path*, Bab 20.
30. Ibn 'Arabî, *op.cit*, 2: 391, 1.20.

Bab 31

1. Qûnawî kadangkala menyebut pandangan Ibn 'Arabî sebagai *madzhab al-tahqîq* "mazhab pembenaran", dan *tahqîq* adalah istilah yang digemari Ibn 'Arabî untuk menyebut pendekatannya sendiri. Namun, beberapa kalangan sufi, filosof, dan pemikir lainnya, baik sebelum maupun setelah Ibn 'Arabî, menyebut apa yang dilakukan mereka sebagai *tahqîq* untuk membedakan diri dari orang awam, yang berada dalam cengkeraman *taqlîd*, "peniruan" atau "mengikuti otoritas".
2. Lihat Addas, *Ibn 'Arabî* (Paris, 1989): 276, 341; Chodkiewicz, *Emir Abd el-Kader: Ecrits Spirituels* (Paris, 1982): 22; *"The Diffusion of Ibn 'Arabî's Doctrine"*, *Journal of the Muhyîddîn ibn 'Arabî Society*, 9 (1991): 36-57.
3. Morris, *"Ibn 'Arabî and his Interpreters"*, *Journal of the American Society*, 106 (1986): 751-2.
4. Mengenai butir kedua, lihat Chodkiewicz, *op.cit.*
5. Lihat D. Gril, *"Le Kitâb al-înbâh 'alâ tharîq Allâh* de 'Abdallâh Badr Al-Habasyi: un témoignage de l'enseignement spirituel de Muhyi l-dîn ibn 'Arabî", *Annales Islamologiques*, 15 (1979): 97-164; M. Profitlich, *Die Terminologie Ibn 'Arabîs im "Kitâb wasâ'il as-sâ'il" des Ibn Saudakîn* (Freiburg im Breisgau, 1973).
6. Chodkiewicz menulis bahwa Qûnawî "a donné â la doctrine mais dout le systématisme a engendré bien des malentendus". *Epitre sur l'Unicité Absolue* (Paris, 1982): 26.
7. O. Yahia, *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabî* (Damaskus, 1964): 209, *samâ'* no. 12; Chittick, *"The Last Will and Testament of Ibn 'Arabî's Foremost Disciple and some Notes on its Author"*, *Sophia Perennis*, 4 (1) (1978): 43-58. Risalah yang ditujukan kepada Al-Tilmisânî disebut *Kitâb Al-Ilmâ' bi ba'dh Kulliyât Asrâr Al-Samâ'*, naskah-naskah berbahasa Turki antara lain adalah Ibrahim Efendi 881/8, Kara Celobi Zade 345/15, Sehid Ali Pasa 1344/4, dan Konya Müzesi 1633, 5020.

8. Ibn Sab'în ditanya, "Bagaimana pendapat Anda tentang Qûnawî dari kacamata pengetahuan *tauhîd*?" Ia menjawab, "Dia adalah seorang pembenar, tetapi ada seorang anak muda yang bersahabat dengannya yang bahkan lebih hebat (*ahdzaq*) daripadanya, yaitu Al-'Afîf Al-Tilîmsânî". Dikutip oleh A. Taftâzânî, *Ibn Sab'în wa Falsafatuhu Al-Shûfiyyah* (Beirut, 1973): 81. Tentang tulisan filosofis Ibn Sab'în, lihat S. Yaltkaya, *Correspondence philosophique avec l'empereur Fréderic II de Hohenstaufen* (Paris dan Beirut, 1941).
9. Lihat Chittick, "Rûmî and Wahdah Al-Wujûd", dalam *The Heritage of Rûmî*, ed. A. Benanî dan G. Sabagh (Cambridge, 1994).
10. Hâjjî Khalîfah, *Kasyf zhunûn*, (Istanbul, 1971), kol. 265-6, s.v. *Tâ'iyyah*.
11. Lihat Chittick, *Faith and Practice of Islam: Three Thirteenth Century Sufi Texts* (Albany, 1992): 258-9.
12. Jâmî, *Nafahât Al-Nus*, ed. M. Tawhîdîpûr (Teheran, 1957): 559.
13. Dipublikasikan dengan pengantar oleh H.K. Yilmaz, *Tasavvufî Hadîs Serhleri ve Konevînin Kirk Hadîs Serhi* (Istanbul, 1990). Untuk terjemahan dua wacana dari teks itu, lihat S. Murata, *The Tao of Islam: a Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought* (Albany, 1992): 101-2, 219-22.
14. Untuk daftar sementara, lihat Chittick, "Kehendak Terakhir", saya akan hilangkan dari daftar itu dua buah karya Persia, *Tabshirat Al-Mubtadî* dan *Mathâli'-i imân* (tentang karya ini lihat Chittick, *Faith and Practice*), dan sebagai gantinya menambahkan dua karya Arab pendek, *Tahrîr Al-Bayân fî Taqrîr Syu'ab Al-Îmân* dan *Marâtib Al-Taqwâ*.
15. Jâmî, *op.cit.*: 556.
16. Ibn Taimiyyah, *Majmû'at al-rasâ'il wa al-masâ'il*, ed. Muhammad Rasyîd Ridhâ (t.p., t.t.), 1: 76.
17. Qûnawî, *Al-Nafahât Al-Ilâhiyyah* (Teheran, 1898): 152-3.
18. Tentang korespondensi itu, lihat Chittick, *"Mysticism versus Philoshopy in Earlier Islamic History: The Al-Thûsî, Al-Qûnawî Correspondence"*, *Religious Studies*, 17 (1981): 87-104. Edisi kritis dipersiapkan oleh G. Schubert (*Manuscript of the Middle East* [1988], 3: 73-8).
19. Lihat Chittick, *"The Five Divine Presences: from Al-Qûnawî to Al-Qaysharî"*, *Muslim World*, 72 (1982): 107-28.
20. Chittick dan P. L. Wilson, *Fakhruddin 'Iraqi: Divine Flashes* (New York, 1982).
21. Saya telah meneliti persoalan ini agak terperinci. Lihat Chittick, *"Rûmî and Wahdah Al-Wujûd"*. Lihat juga Chittick, *"Rûmî and Maulawiyya"*, dalam *Islamic Spirituality: Manifestations*, ed. S.H. Nasr (New York, 1991): 113-17.
22. *Syarh Fushûsh Al-Hikam*, ed. S.J. Asytiyânî (Masyhad, 1982): 5.
23. Qûnawî, *Al-Fukûk*, pada teks tepi Kâsyânî, *Syarh manâzil al-sâ'irîn* (Teheran,1897-8): 184.
24. Untuk daftar komentar dan kritik tentangnya, lihat O. Yahia, pengantar Arab pada Sayyid Haidar Amulî, *Nashsh Al-Nushûsh* (Teheran, 1971).
25. Lihat Chittick, pengantar Persia untuk Jâmî, *Naqd Al-Nushûsh fî Syarh Naqsy Al-Fushûsh* (Teheran, 1977): 38-44.

26. Yang paling terkenal di antaranya disusun oleh 'Abd Al-Rahmân Jâmî, *Naqd al-nushûsh*, yang telah disinggung sebelumnya. Karya ini, yang merupakan karya teoretis Jâmî paling awal tentang tasawuf, adalah ringkasan eksplisit dari beberapa pembahasan teoretis terpenting Qûnawî dan para pengikut langsungnya. Untuk terjemahan *Naqsy al-fushûsh* dan banyak halaman komentar Jâmî, lihat Chittick, *"Ibn 'Arabî's own Summary of the Fushûsh: "The Imprint of the Bezels of Wisdom"*, *Journal of the Muhyîddîn Ibn 'Arabî Society*, 1 (1982): 30–93.
27. Lihat komentar Ibn 'Arabî atas makna kalimat itu dalam Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn 'Arabî's Metaphysics of Imagination* (Albany, 1989): 103.
28. Istanbul MS Sehid Ali Pasa, 1248, komentar atas bab tentang Abraham (Ibrahim). Bandingkan dengan catatan-catatannya dalam bab tentang Yusuf.
29. *Ibid.*, bab tentang Sulaimân.
30. Untuk wacana-wacana mengenai masalah ini yang diambil dari *Al-Fukûk* dan komentar-komentar awal utama, lihat Chittick, *"The Chapter Headings of the Fushûsh"*, *Journal of the Muhyîddîn Ibn 'Arabî Society*, 2 (1984): 41–94.
31. Jâmî, *op.cit.*: 486; korespondensi seutuhnya diterjemahkan dalam Landlot, "Der Briefwechsel zwischen Kâsânî und Simnânî über *Wahdah al-Wujûd"*, *Der Islam*, 50 (1973): 29–81; dan dalam P. Lory, *Les Commentaries ésotériques du Coran d'après 'Abd Ar-Razzâq Al-Qâsyânî* (Paris, 1931).
32. Tentang Kâsyânî, lihat Morris, *op.cit.*: 101–6. Pemahaman filsafat Kâsyânî membantu menjelaskan mengapa komentarnya dipilih T. Izutsu, yang karya-karya mutakhirnya terpusat pada tradisi filosofis Islam, membantunya menjelaskan ajaran-ajaran Ibn 'Arabî kepada para pembaca yang berbahasa Inggris. Lihat Izutsu, *Sufism and Taoism* (Los Angeles, 1983). Untuk wacana-wacana dari komentar Quran Kâsyânî dan karya-karya lainnya, lihat Murata, *op.cit.*, indeks di bawah tajuk Kâsyânî.
33. Yang terakhir darinya adalah yang disusun oleh *hakîm* kontemporer S.J. Asytiyânî, *Syarh-i muqaddima-yi qaysharî bar fushûsh* (Masyhad, 1966).
34. Jâmî, *Nafahât al-uns*: 429. Satu-satunya karya Haramûyah yang sudah dipublikasikan adalah buku berbahasa Persia *Al-Misbâh fi Al-Tashawwuf*, ed. N. Mâyil Harawî (Teheran, 1983).
35. Lihat kajian penting dan terjemahan Chodkiewicz dari karya ini, *Epitre sur l'Unicité Absolue*, lihat juga Chittick, *"Rûmî dan Wahdah Al-Wujûd"*.[]



Kepustakaan

Bab 3

Baumstark, A. (1900) *Aristoteles bei den Syrern von V–VIII Jahrhundert* (Leipzig).

Bergsträsser, G. (1913) *Hunain ibn Ishaq und seine Schule* (Leiden).

Endress, G. (1973) *Proclus arabus* (Beirut).

Galen (1951) *Compendium Timaei Platonis aliorumque dialogorum synopsis quae extant fragmenta*, ed. P. Kraus dan R. Walzer (London).

Gätje, H. (1971) *Studien zu Überlieferung der aristotelischen Psychologie im Islam* (Heidelberg).

Georr, K. (ed.) (1984) *Les Catégories d'Aristotle dans leurs versions syro-arabes* (Beirut).

Greene, T. (1992) *The City of the Moon God* (Leiden).

Gutas, D. (1975) *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation* (New Haven).

Horovitz, S. (1903) "Über den Einfluss des Stoizismus auf die Entwicklung der Philosophie bei den Arabern", *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 57: 177–96.

Kraus, P. (1941) "Plotin chez les arabes", *Bulletin de l'Institut d'Egypte*, 22: 263–95.

Makdour, I. (1934) *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe, ses traductions, son étude et ses applications* (Paris).

Meyerhof, M. (1930) *Von Alexandrien nach Bagdad, ein Beitrag zur Geschichte des philosophischen und medizinischen Unterrichts bei den Arabern* (Berlin).

Peters, F. (1968) *Aristotle and the Arabs: the Aristotelian Tradition in Islam* (Albany).

_____ (1979) "The Origins of Islamic Platonism: The School Tradition", dalam P. Morewedge (ed.) *Islamic Philosophical Theology* (Albany); 14–45.

_____ (1990). "Hermes and Harran: The Roots of Arabic-Islamic Occultism", dalam M. Mazzaoui dan V. Moreen (ed.) *Intellectual Studies on Islam* (Salt Lake City): 185–218.

Pines, S. (1986) *Studies in the Arabic Version of Greek Texts and in Mediaeval Science* (Yerusalem).
Rosenthal, F. (1992) *The Classical Heritage in Islam* (London).
Schacht, J. (1936) "Über den Hellenismus in Bagdad und Cairo im 11 Jahrhundert", *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 90: 526-45.
Steinschneider, M. (1960). *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen* (Graz).
Walzer, R. (ed) (1952) *Plato arabus* (London).
_____ (1962). *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy* (Oxford).

Bab 4

'Abd Al-Jabbâr Al-Hamadhânî (1960-5) *Al Mughnî fî Abwâb Al-tauḥîd wa Al-'Adl*, Kairo edition, 16 jil. (Kairo).
(pseudo) Appolonius of Tyana (1979) *Kitab Sirr Al-Khalîqah wa Shan'at Al-Thabî'ah*, ed. U. Weisser (Aleppo).
Al-Bîrûnî, Abû Rayḥân (1878) *Al-Âtsâr Al-Bâqiyah*, ed. E.C Sachau (Leipzig).
_____ (1888) *India*, penerj. E.C. Sachau (London).
_____ (1936) *Risâlah fî fihrist kutûb Muḥammad ibn Zakariyyâ Al-Râzî*, ed. P. Kraus (Paris).
Brunet, P. dan Mieli, A. (1935) *L'histoire des sciences (antiquité)* (Paris).
Campbell, D. (1926) *Arabian Medicine and its influence in the Middle Ages*, 2 jil. (London).
Chwolson, D. (1856) *Die Ssabier und der Ssabimus*, 2 jil. (St. Petersburg).
Clark, W.E. (1930) *The Âryabhathîa of Âryabatha* (Chicago).
Dictionary of Scientific Biography (1970-6), ed. C.D. Gillispie (New York).
Dhanani, Alnoor (1991) *Kalâm and Hellenistic Cosmology* (doctoral diss., Harvard University).
Drijvers, H. (1966) *Bardaishan of Edessa* (Groningen).
Duka, T. (1904) "The Influence of Buddhism upon Islam", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (January): 125-41.
The Encyclopaedia of Islam (New Edition) (1954) ed. H.A.R. Gibb *et al.* (Leiden).
Fakhry, M. (1983) *A History of Islamic Philosophy* (New York).
Flügel, G. (1857) "Zur Frage über die ältesten Ubersetzungen indischer und persischer medicinischer werke ins Arabische", *Zeitschrift der morganländischen Gesellschaft* (11): 148-53, 325-7.
Hamza Al-Ishfahânî (1844) *Ta'rîkh sinî mulûk al-ardh wa Al-Anbiyâ'*, ed. dan penerj. J.M.E. Gottwaldt (Leipzig).
Horten, M. (1912) *Die philosophischen Systeme des spekulativen Theologen im Islam (Bonn)* (rev. L. Massignon, *Der Islam* [1912] 3: 408).
Ibn Abî Ushaibi'ah, Abû Al-'Abbâs (1884) 'Uyûn Al Anbâ' fi thabaqât Al-Athibbâ', ed. A. Müller (Königsberg).
Ibn Khallikân, Aḥmad (1843-71) *Biographical Dictionary*, penerj. M. de Slane, 4 jil. (London).

KEPUSTAKAAN

Ibn Al-Nadîm, Abû Al-Faraj (1871) *Kitâb Al-Fihrist*, ed. G. Flügel (Leipzig). *The Fihrist of Ibn Al-Nadim*, penerj. B. Dodge (New York and London, 1970).

Jacobi, H. (1910) "Atomic Theory (Indian)", *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. J. Hastings (New York).

Job of Edessa (1935) *The Book of Treasures*, ed. dan penerj. A. Mingana (Cambridge).

Keith, A.B. (1921) *Indian Logic and Atomism* (London).

Kennedy, E.S. (1969) "The History of Trigonometry", *31st yearbook*, National Council of Teachers of Mathematics (Washington DC).

_____ (1970) "The Arabic Heritage in the Exact Sciences", *Al-Abḥath*, 23: 327-44

Kraus, P. (1933; 1934) "Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte, das *Kitâb Al-Zumurrud* des Ibn Râwandî", *Rivista degli Studi Orientali*, 14: (1933) 93-129, (1934) 220-3.

_____ (1942-3) *Jâbir ibn Hayyân*, 2 jil. (Kairo).

Lang, D.M. (1957) *The Wisdom of Balahvar* (London).

Mabilleau, L (1895) *Histoire de la philosophie atomistique*, (Paris).

McDermott, M. (1984) "Abû 'Îsâ Al Warrâq on the *Dahriyya*", *Mélanges de Al 'Université Saint-Joseph*, 50: 387-402.

Macdonald, D.B. (1928) "Continuous Re-creation and Atomic Time in Moslem Scholastic Theology", *Moslem World*, 17(1): 6-28.

Maimonides, lihat Mûsâ ibn Maimûn.

(pseudo) Al-Majrîthî, Maslama (1962) *Ghâyah Al Ḥakîm*, penerj. H. Ritter and M. Plessner (London).

Al-Mas'ûdî, 'Alî ibn Al-Ḥusain (1966-79) *Murûj Al Dzahab wa Ma'âdin Al-Jauhar*, ed. C. Pellat, 7 jil. (Beirut).

Al-Mâturîdî, Abû Manshûr (1970) *Kitâb Al Tauḥîd*, ed. F. Kholeif (Beirut).

Meyerhof, M. (1930) "Von Alexandrien nach Bagdad", *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften*, 23: 389-429.

_____ (1937) "On the transmission of Greek and Indian Science to the Arabs", *Islamic Culture* (January): 18-29.

Monier-Williams, M. (1891) *Brahmanism and Hinduism* (London).

Mûsâ ibn Maimûn (1963) *Dalâlat Al-Ḥâ'irîn* ("Guide to the Perplexed"), penerj. S. Pines (Chicago and London).

Nâshir-i Khusraw (1922) *Zâd Al-Musafirîn* (Berlin).

Nasr, S.H. (1975) "Life Sciences, Alchemy and Medicine", *Cambridge History of Iran*, ed. R.N. Frye, 4: 396-418 (Cambridge).

Nicholson, R.A. (1969) *A Literary History of the Arabs* (Cambridge).

Pines, S. (1936) *Beiträge zur islamischen Atomenlehre* (Berlin).

Pingree, D. (1973) "The Greek Influence on Early Islamic Mathematical Astronomy", *Journal of the American Oriental Society*, 93(1):32-43.

Al-Qifthî; Jamâl Al-Dîn (1903) *Ta'rîkh Al-Ḥukamâ'*, ed. J. Lippert (Leipzig).

Radzakrisynan, S. (1924) *The Philosophy of Upanishads* (London).

_____ (ed.) (1953) *History of Philosophy Eastern and Western* (London).

Al-Rassî, Al-Qâsim ibn Ibrâhîm (1927) *Al-Radd 'Alâ Al-Zindîq Al-La'în Ibn Al-Muqaffa'*, ed. dan penerj. M. Guidi (Rome).

Al-Râzî, Abû Bakar Muhammad ibn Zakariyyâ' (1939) *Rasâ'îl Falsafiyyah*, ed. P. Kraus (Kairo).

Schmölders, A. (1842) *Essai sur les écoles philosophiques chez Arabes, et notamment sur la doctrine l'Algazzali* (Paris).

Schweitzer, A. (1950) *Indian Thought and its Development* (London).

Al-Syahrastânî, Ibn 'Abd Al-Karim (1956) *Kitâb Milal wa Al-Nihal*, ed. M. Badrân, 2 jil. (Kairo).

Siggel, A. (1950) *Die indisnischen Bücher aus dem "Paradies d. Weisheit über d. Medizin" des 'Alî ibn Sahl Rabban Al-Thabarî*. (Wiesbaden).

Stapleton, H.E. dan Azo, R.F. (1910) "An Alchemical Compilation of the 13th Century", *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*, 3: 57.

Stapleton, H.E., Azo, R.F. dan Husain, M.H. (1927) "Chemistry in Irak and Persia in the 10th Century", *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*, 8: 315-417.

Strauss, B. (1934) "Das Giftbuch des Shânâq; eine literaturgeschichtliche Untersuchung", *Quellen u. Studien z. Gesch. d. Naturwiss. u. d. Medizin*, 4: 89-152.

Stroumsa, S. (1985) "The Brâhima in Early Kalâm", *Yerusalem Studies in Arabic and Islam*, 6: 229-41.

Al-Thabarî, 'Alî ibn Sahl Rabban (1938) *Firdaus Al Hikmah* ed. M. Siddiqi (Berlin).

Al-Thabarî, ibn Jarîr (1879-90) *Ta'rîkh Al-Rusul wa Al-Mulûk*, ed. M.J. de Goeje, 14 jil. (Leiden).

Vajda, G. (1937) "Les Zindiqs en pays d'Islam au début de la période abbaside", *Rivista degli Studi Orientali*, 17: 173-229.

Wolfson, H.A. (1976) *The Philosophy of the Kalâm* (Cambridge, Mass).

Yâqût, Shihâb Al-Dîn (1966-70) Mu'jam Al-Buldân, ed. F. Wüstenfeld, 6 jil. (Leipzig).

Bab 5

Untuk kepustakaan yang bagus sekali lihat pasal dalam Daiber, H. (1975) *Das theologisch-philosophische System des Mu'ammar ibn 'Abbâd as-Sulamî* (Beirut).

Allard, M. (1965) *Le Problème des attributs divins dans d'al-Ash'ari et de ses premiers grands disciples* (Beirut).

Al-Asy'arî, Abû Al-Hasan (1967) *The Elucidation of Islam*, penerj. W. Ivanow (New York).

Beelo, I. (1989) *The Medieval Islamic Controversy between Philosophy and Orthodoxy* (Leiden).

Bernard, M. (1980) "La critique de la notion de nature (Thab') par le kalâm", *Studia Islamica*, 51: 59-106.

Brunschvig, R. (1964) "Devoir et pouvoir: histoire d'un problème de theologie musulmane", *Studia Islamica*, 20: 5-46.

KEPUSTAKAAN

Campanini, M. (1986) *La Surah della Caverna: meditazione filosofica sull'unicità di Dio* (Florence).

Chehata, C. (1965) "Etudes de philosophie musulmane du droit", *Studia Islamica*, 23: 5-25.

Cook, M. (1980) "The Origins of *Kalâm*", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 43: 32-43.

Frank, R. (1966) *The Metaphysics of Created Being according to Abû Al-Hudzail Al-Allâf: Philosophical Study of the Earliest "Kalam"* (Istanbul).

_____ (1978) "Reason and Revealed Law: a Sample of Parallels and Divergences in Kalâm an falsafa", *Recherches d'Islamologie, recueil d'articles offert à Georges C. Anawati et Louis Gardet*, Bibliothèque Philosophique de Louvain: 107-21.

_____ (1983) "Moral Obligation in Classical Muslim Theology", *Journal of Religious Ethics*, 11: 204-23.

_____ (1989) "Knowledge and *Taqlîd*: the Foundations of Religious Belief in Classical Asy'arisme", *Journal of the American Oriental Society*, 109 (1): 37-62.

_____ (1991) "Elements in the Development of the Teaching of Al-Asy'ariyyah", *Le Muséon*, 104 (1-2): 141-90.

Gardet, L. (1966) "La notion de prophétie en theologie musulmane", *Revue Thomiste* (Juli-September): 353-409.

Gardet, L. dan Anawati, M. (1948) *Introduction à la theologie musulmane: essai de théologie comparée* (Paris).

Gimaret, D. (1980) *Théories de l'acte humain en théologie musulmane* (Paris).

Goldziher, I. (1931) *Introduction to Islamic Theology and Law*, penerj. A. dan R. Hamori (Princeton).

Grunebaum, G. (1970) "Observations on the Muslim Concept of Evil", *Studia Islamica*, 31: 117-34.

Hallaq, W. (1987) "The Development of Logical Structure", *Der Islam*, 64 (1): 42-67.

Horovitz, S. (1909) *Über den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung der Kalâm* (Berlin).

Hourani, G. (1971) *Islamic Rationalism: the Ethics of 'Abd Al-Jabbâr* (Oxford).

_____ (1985) *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (Cambridge).

Ivry, A. (1976) "Al-Kindî dan Mu'tazilah: a Philosophical and Political Reevaluation", *Oriens*, 25-6: 69-85.

Al-Juwainî (1938) *El-Irchad, par Imâm al-Haramain*, penerj. J. Luciani (Paris).

McCarthy, R. (1953) *The Theology of the Arabic Texts of Al-Asy'ari Kitâb Al-Lumâ' and Risâlat Al-Khawdh fi 'Ilm Al-Kalam* (Beirut).

McDonald, D. (1965) *Development of Muslim Theology* (New York).

Martin, R. (1980) "The Role of the Basrah Mu'tazilah in Formulating the Doctrine of the Apologetic Miracle", *Journal of Near Eastern Studies*, 39 (3): 175-89.

Nader, A. (1956) *Le Système philosophique des Mutazélite penseurs de l'Islam* (Beirut).

Pretzl, O. (1940) *Die Frühislamische Attributeulehre* (Munich).

Reinhart, A. (1995) *Before Revelation: the Boundaries of Muslim Moral Thought* (Albany).
Robinson, N. (1991) *Christ in Islam and Christianity* (London).
Rosenthal, F. (1960) *The Muslim Concept of Freedom prior to the Nineteenth Century* (Leiden).
Van Ess, J. (1972) *Frühe mu'tazilischte Häresiographie* (Beirut).
_____ (1975) *Zwischen Hadith und Theologie: Studien prädestinatianischer Überlieferung* (Berlin).
Watt, W. (1948) *Free Will and Predestination in Early Islam* (London).
Wensinck, A. (1932) *The Muslim Creed* (Cambridge).

Bab 6

Avicenna (1947) "Scholia on Aristotle's Metaphysics XII" dalam A. Badawî (ed.), *Aristhû 'ind al-'arab,* 23, 21-24, 4 (Kairo).
Bailey, H.M. (1943) *Zoroastrian Problems in the Ninth-century Books* (London).
Baumstark, A. (1922) *Geschichte der syrischen Literature* (Bonn).
Booth, E.G.T. (1983) *Aristotelian Aporetic Ontology in Islamic and Christian Thinkers* (Cambridge).
Browne, E.G. (1921) *Arabian Medicine* (Cambridge).
Cameron, A. (1967) "The End of the Ancient Universities", *Cahiers d'Histoire Mondiale,* 10(3): 653-73.
Chabot, J.B. (1896) "L'Ecole de Nisibis", *Journal Asiatique* 1-93.
_____ (1934) *Littérature syriaque* (Boucard).
Chadwick, H. (1987) "Philoponus the Christian Theologian" dalam R. Sorabji (ed.), *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science* (London): 42-56.
Chaumont, M.L. (1988) *La Christianisation de l'Empire iranien,* Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 499 (Louvain).
Christensen, A. (1944) *L'Iran sous les Sassanides* (Copenhagen).
Darmesteter, M. (1984) "Lettre de Tansar au roi de Tabaristan", *Journal asiatique*: 185-250.
Dënkard (1911), ed. D.M. Madan (Bombay).
Duval, R. (1892) *Histoire d'Edesse* (Paris).
_____ (1907) *Littérature syriaque* (Paris).
Frantz, A. (1975) "Pagan Philosophers in Christian Athens", *Proceedings of The American Philosophical Society,* 119: 29-38.
Furlani, G. (1919) "L'anatema di Giovanni d'Alessandria contro Giovanni Filopono", *Atti della Academia delle Scienzze di Torino,* 55: 188-94.
_____ (1920) "Una lettera di Giovanni Filopono all'imperatore Giustianiano", *Atti dell'Instituto Veneto di Scienzze, Lettere ed Arti,* 79: 1247-65.
Georr, Kh. (1948) *Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes* (Beirut).
Gray, L. (1908) "Achaemenians", *Encyclopaedia of Religion & Ethics* (Edinburgh), 1: 67-73.

KEPUSTAKAAN

Hadot, I. (1990) "The Life and Work of Simpliciur in Greek and Arabic Sources" dalam R. Sorabji (ed.) *Aristotle Transformed* (London): 275-303.

Hâjjî Khalifah (1835-58) *Lexicon bibliograficum ...*, ed. dan penerj. G. Fluegel (London).

Hayes, E.R. (1930) *L'Ecole d'Edesse* (Paris).

Kraemer, J.L. (1965) "A Lost Passage from Philoponus' contra Aristotelem in Arabic Translations", *Journal of the American Oriental Society,* 85: 318-27.

Kremer, K. (1961) *Der Metaphysikbegriff in den Aristoteles Kommentaren der Ammonius-Schule,* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 39(1) (Münster).

Labourt, J. (1904) *Le Christianisme dans l'Empire perse, sous la dynastie sassanide (224-632)* (Paris).

Mahdi, M. (1967) "Alfarabi against Philoponus", *Journal of Near Eastern Studies,* 26: 233-60.

Maspero, J. (1914) "Horopollon et la fin du paganisme", *Bulletin d'Institut français d'Archéologie Orientale du Caire,* 12: 165-71.

_____ (1923) *Histoire des patriarches d'Alexandrie* (518-616) (Paris).

Mas'ûdî (1865) *Murûj Al-Dzahab wa ma'Âdin Al-Jauhar*, ed. C. Barbier de Meynard (Paris).

_____ (1894) *Kitâb Al-Tanbîh wa Al-Isyrâf*, ed. J. de Goeje dalam *Bibliotheca Geographorum Arabicorum*, 7 (Leiden).

_____ (1896) *Le livre de l'avertissement et de la révision*, penerj. Baron Carra de Vaux (Paris).

Meyerhof, M. (1930) *"Von Alexandrien nash Baghdad", Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenchaften,* 23: 389-429.

_____ (1933) "La fin d l'Ecole d'Alexandrie d'apres quelques auteurs arabes", *Bulletin de l'Institut d'Egypte*, 15: 109-23.

Nasr, S.H. (1960) "A Comparative Study of the Cosmologies of Aristotle and Ibn Sinâ and their place in the Islamic Tradition", *Pakistan Philosophical Journal,* 3(3): 13-28.

Nasr, S.H. dan Mohaghegh, M. (ed.) (1973) *Al-Bîrûnî and Ibn Sînâ: Al-As'ilah wa Al-Ajwibah* (Teheran).

O'Leary, De L. (1948) *How Greek Science Passed to the Arabs* (London).

Panoussi, E. (1968) "La Théosophie iranienne source d'Avicenne", *Revue philosophique de Louvain,* 66: 239-66.

Peters, F.E. (1968) *Aristotle and the Arabs* (New York).

Petrie, W. (1894-1905) *A History of Egypt* (London).

Pines, S. (1938) "Les Précurseurs musulmans de la théorie de l'impétus", *Archeion,* 21: 298-306.

Renan, E. (1852) "Lettre à Reinaud", *Journal Asiatique,* 19: 293-333.

Saffrey, H.D. (1954) "Le Chrétien Jean Philopon et la survivance de l'Ecole d'Alexandrie au VII siècle", *Revue des Etudes Grecques,* 67: 396-410.

Sanda, A. (1930) *Johannes Philoponi opuscula Monophysitica que ex mss. vaticano et britannica syr. edi. et lat. vert* (Beirut).

Sharples, R.W. (1991) *Cicero, on fate (de fato); Boethius: The Consolation of Philosophy* (Warminster).

Shayegan, Y. (1986) *Avicenna on Time* (Dis. Ph.D. tidak dipublikasikan, Universitas Harvard).

Sheppard, A. (1987) "Proclus' Philosophical Method on Exegesis, the Use of Aristotle and the Stoics in the Commentary on the Cratylus" dalam J. Pepin dan P. Saffrey (ed.), *Proclus, lecteur et interpreteur des anciens* (Paris): 137-51.

Sorabji, R. (1938) *Time, Creation and the Continuum* (London).

_____ (1987) "John Philoponus" dalam R. Sorabji (ed.), *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science* (London): 1-40.

Stein, E. (1949) *Histoire du Bas Empire*, 2 (Paris).

Tannery, P. (1896) "Sur la période finale de la philosophie grecque" *Revue philosophique*, 42: 226-87.

Tardieu, M. (1986) "Shabiens coraniques et Shabiens de Harran", *Journal Asiatique*: 1-44.

_____ (1987) "Les Calendriers en usage à Harran d'après les sources arabes et le commentaire de Simplicius à la *Physique* d'Aristote" dalam I. Hadot (ed.), *Simplicius, sa vie, son oeuvre, sa survie,* Actes du colloque international de Paris (Berlin).

Tkatsch, J. (1928-32) *Die arabische Uebersetzung der Poetik des Aristoteles,* 2 jil. (Wina dan Leipzig).

Verrycken, K. (1990a) "The Development of Philoponus' Thought and its Chronology" dalam R. Sorabji (ed.) *Aristotle Transformed* (London): 233-74.

_____ (1990b) "The Metaphysics of Ammonius Son of Hermeias" dalam R. Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed* (London): 199-231.

Westerink, L.G. (1990) "The Alexandrian Comentators and the Introduction to their Commentaries" dalam R. Sorabji (ed.) *Aristotle Transformed* (London): 325-48.

Wilberg, C. (1987) "Prolegomena to the Study of Philoponus' *contra Aristotelem*", dalam R. Sorabji (ed.), *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science* (London): 197-209.

Wolff, M. (1987) "Philoponus and the Rise of Preclassical Dynamics", dalam R. Sorabji (ed.) *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science* (London): 84-120.

Zehner, R.C. (1955) *Zurvan, a Zoroastrian Dilemma* (Oxford).

Zimmermann, F. (1987) "Philoponus' Impetus Theory in the Arabic Tradation", dalam R. Sorabji (ed.) *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science* (London): 121-9.

Bab 7

Al-Bukhârî (t.t.) *Shahîh Al-Bukhârî*, Arab-Inggris, 9, penerj. Muhammad Muhsin Khân (Madinah).

Chejne, A.G. (1984). "Ibn Hazm of Cardova on Logic" *Journal of the American Oriental Society* 104(1) (Januari-Maret): 57-72.

Al-Fârâbî (1985) *Al-Fârâbî on the Perfect State*, penerj. Richard Walzer (Oxford).

Al-Ghazâlî, A.H. (1965) *Tahâfut Al-Falâsifah*, ed. Sulaimân Dunyâ (Kairo).

Hallaq, W.B. (1993) *Ibn Taimiyyah against the Greek Logicians* (Oxford).

Hourani, G.F. (1972) "Ibn Sînâ on Necessary and Possible Existence" *The Philosophical Forum*, 4: 74-85.

_____ (1979) "Reason and Revelation in Ibn Hazm's Ethical Thought" dalam *Islamic Philosophical Theology*, ed. Parviz Morewedge (Albany).

Ibn Hajar (t.t.) *Fath Al-Bârî*, 13 (Beirut).

Ibn Qudâmah (1962) *Tahrîm Al-Nazhar fî Kutûb Ahl Al-kalâm*, penerj. George Makdisi, *Censure of Speculative Theology* (London).

Ibn Sînâ (1380 H/1960 M) *Al-Syifâ': Ilâhiyyât* (2), ed. Ibrâhîm Madkur (Kairo).

_____ (1981) *Al-Risâlah Al-'Arsyiyyah*, ed. Ibrâhîm Hilâl (Kairo).

Ibn Taimiyyah (1386 H/1966 M) "Muqaddimat Al-Tafsîr" dalam *Majmû' Fatâwâ Ibn Taimiyyah*, 13 (Riyadh).

Ivry, A. (1974) *Al-Kindi's Metaphysics: A Translation of Yaqub ibn Ishaq Al-Kindi's Treatise on First Philosophy* (Albany).

Kamali, S.A. (1963) *Tahâfut Al-Falâsifah: The Incoherence of the Philosophers* (Lahore).

Al-Kindî, Y.I. (1953) "Fi Al-Falsafah Al-Ûlâ" dalam *Rasâ'il Al-Kindî Al-Falsafiyyah*, ed. M.A. Abû Rîdah (Kairo).

Marmura, M. (1962) "Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars" *Journal of the American Oriental Society*, 82(3): 299-312.

Margoliouth, D.S. (1905) "The Discussion between Abu Bishr Matta and Abu Sa'id Al-Sirafi on the Merits of Logic and Grammar", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 37: 79-129.

Al-Saqâ, A.H. (1988) dalam pengantar pada Ibn Taimiyyah, *Shihhah Ushûl Madzhab Ahl Al-Madînah* (Kairo).

Bab 8

Al-Asy'arî, Abû Al-Hasan (1980) *Maqalât Al-Islâmiyyîn*, ed. H. Ritter (Wiesbaden).

Ibn Sînâ (1960) *Kitâb Al-Syifâ': Al-Ilâhiyyat*, I, ed. G. Anawati, M. Mûsâ. S. Dunyâ dan S. Zâyid (Kairo).

Al-Jazarî, Ibn Al-Atsîr (t.t) *Jâmi' Al-Ushûl* (Damaskus).

Ibn Khaldûn (1958) *The Muqaddimah: an Introduction to History*, penerj. F. Rosenthal (New York).

Al-Khu'î (Khoei), Abû Al-Qâsim (t.t.) *Mu'jam Rijâl Al-Hadîts* (Najaf).

Al-Kulainî, Muhammad ibn Ya'qûb (t.t.) *Al-Kâfî* (Beirut).

Al-Mufîd, Muhammad ibn Al-Nu'mân (1951) *Tashhîh Al-I'tiqâd* (Tabriz).

_____ (1981) *Al-Irsyâd (The Book of Guidance into the Lives of the Twelve Imams)*, penerj. I. Howard (London).
_____ (1993a) *Awâ'il Al-Maqâlât* (Teheran).
_____ (1993b) *Al-Hikâyah* (Teheran).
_____ (1993c) *Al-Nukat fî Muqaddimat Al-Ushûl* (Teheran).
Al-Murtadhâ, 'Alî ibn Husain Al-Syarîf (1990) *Al-Amâlî* (Teheran).
Al-Musawi, A.H.S. (1986) *The Right Path* (London).
Nahj Al-Balâghah, himpunan nasihat, surat, dan ucapan Imam 'Alî oleh Al-Syarîf Al-Radhî (Kairo).
Al-Râzî, Fakhr Al-Dîn (1924) *Al-Mabâhits Al-Masyriqiyyah* Hyderabad, India).
Al-Syahrastânî, Muhammad ibn 'Abd Al-Karîm (1975) *Al-Milal wa Al-Nihal* (Beirut).
Al-Syîrâzî, Mullâ Shadrâ (1964) *Al-Masyâ'ir*, ed. H. Corbin (Teheran).
_____ (1966) *Al-Asfâr Al-Arba'ah*, ed. S. Thabâthabâ'î (Qum).
_____ (1976) *Al-Mabda' wa Al-Ma'âd*, ed. S.J. Asytiyânî (Teheran).
_____ (t.t.) *Al-Rasâ'il Al-Falsafiyyah* (Qum).
Al-Ya'qûbî (1883) *Ta'rîkh*, ed. M. Houtsma (Leiden).

Kepustakaan tambahan tersedia dalam:

Amir-Moezzi, M. (1994) *The Divine Guide in Early Shi'ism* (Albany).
Chittick, W. (ed.) (1980) *A Shi'ite Anthology* (Albany).
Halm, H. (1991) *Shi'ism* (Edinburgh).
Kohlberg, E. (1991) *Belief and Law in Imami Shi'ism* (Aldershot).
McDermott, M. (1978) *The Theology of Al-Syaikh Al-Mufid* (Beirut).
Thabâthabâ'î, S. (1975) *Shi'ite Islam* (Albany).
_____ (1987) *The Qur'an in Islam* (London).

Bab 10

Gutas, D. (1975) *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation: a Study of the Graeco-Arabic Gnomologia* (New Haven).
Kraemer, J. (1986a) *Humanism in the Renaissance of Islam: the Cultural Revival during the Bûyid Age* (Leiden).
_____ (1986b) *Philosophy in the Renaissance of Islam: Abû Sulaimân and his Circle* (Leiden).
Netton, I. (1992) *Al-Fârâbî and his School* (London).
Al-Sijistânî (1979) *The Muntakhab Shiwân Al-Hikma of Abû Sulaimân Al-Sijistânî*, ed. D.M. Dunlop (Den Haag).
Takriti, N. (1978) *Yahyâ Ibn 'Adî: a Critical Edition and Study of his Tahdzîb Al-Akhlaq* (Beirut).
Tauhîdî (1953) *Kitâb Al-Imtâ' wa Al-Mu'ânasah*, ed. A. Amîn dan A. Al-Zain (Beirut).
Von Grunebaum, G. (1964) *Modern Islam: the Search for Cultural Identity* (New York).

Bab 11

Abû Rîdah, M.A. (1950) *Rasâ'il Al-Kindî Al-Falsafiyyah* (Kairo).

Alverny, M.T. d' (1954) "Avendauth" dalam *Homenaje a Millás Vallicrosa* (Barcelona).

Aristotle (1831): *Aristotelis Opera*, ed. I. Bekker (Berlin).

Atiyeh, G. (1985) *Al-Kindî: The Philosopher of the Arabs* (Islamabad).

Böhm, W. (1967) *Johannes Philoponus Grammatikos von Alexandrien* (Munich).

Brockelmann, C. (1937–49) *Geschichte der arabischen Litteratur* (Leiden).

Corbin, H. (1964) *Histoire de la Philosophie Islamique* (Paris).

Endress, G. (1973) *Proclus Arabus: Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in arabischer Uberstzung* (Beirut).

Ess, J. van (1966) *Die Erkenntnislehre des Aduddin al-Ici: Ubersetzung und Kommentar des ersten Buches seiner Mawaqif* (Wiesbaden).

Gibbon, E. (1890) *The Decline and Fall of the Roman Empire* (London).

Grant, E. (1974) *A Source Book on Mediaeval Science* (Cambridge, Mass.).

Gutas, D. (1975) *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation: a Study of the Graeco-Arabic Gnomologia* (New Haven).

Harig, G. (1974) *Bestimmung der Intensität im medizinischen System Galens* (Berlin).

Hitti, Ph.K. (1958) *History of the Arabs* (London).

Ibn Abî Ushaibî'ah (1882/4) *'Uyûn Al-Anbâ' fî Thabaqât Al-Athibbâ'*, ed. A. Muller (Kairo dan Königsberg).

Ibn Khaldûn (1958) *The Muqaddimah: an Introduction to History*, penerj. F. Rosenthal, 3 jil. (New York).

Ibn Al-Nadîm (1871) *Kitâb Al-Fihrist*, ed. G. Flügel (Leipzig).

Ivry, A.L. (1974) *Al-Kindî's Metaphysics: a Translation of Ya'qûb Al-Kindî's Treatise "On First Philosophy" (Fî Al-Falsafah Al-Ulâ') with Introduction and Commentary* (Albany).

Klein-Franke, F. (1975) *Die Ürsachen der Krisen bei akuten Krankheiten: Eine wiederentdeckte Schrift Al-Kindî's*, Israel Oriental Studies (Tel Aviv).

_____ (1982a) *Vorlesungen über die Medizin im Islam, Sudhoffs Archiv: Zeitschrift für Wissenschaftgeschichte*, Beiheft 23 (Wiesbaden).

_____ (1982b) "Al-Kindî's *On Definitions and Descriptions of Things*", *Le Muséon: Revue des Etudes Orientales*, 95.

Laoust, H. (1965) *Les Schismes dans l'Islam* (Paris).

Loth, O. (1875) "Al-Kindi als Astrolog" dalam *Morgenländische Forschungen: Festschrift für H.L. Fleischer* (Leipzig) (repr. 1981).

Al-Mas'ûdî (1974) *Les Prairies d'Or*, ed. de Meynard dan P. de Courteille, revue et corrigée par C. Pellat, Publications de l'Université Libanaise: Section des Etudes Historiques XI (Beirut).

Nagy, A. (1897) "Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qûb Ben Isḥâq Al-Kindî", *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* 2(5) (Münster).

Neuwirth, A. (1977/8) "Neue Materialien zur arabischen Tradition der beiden ersten Metaphysik-Bücher", *Die Welt des Islams*, n.s., 17.

Nöldeke, Th. (1919) *Geschichte des Qorans* (Leipzig).
Philoponus (1899) *De aeternitate mundi contra Proclum*, ed. H. Rabe (Leipzig).
Pines, S. (1972) "An Arabic Summary of a Lost Work of John Philoponos", *Israel Oriental Studies*, 2.
Plessner, M. (1962) "*Picatrix*": *Das Ziel des Weisen von Pseudo Magriti* (London).
Pliny (1963) *Natural History*, dengan terjemahan Inggris, 10 jil., jil. ke-8 oleh W.H.S. Jones (Cambridge, Mass.).
Plotinus (1955) *Plotinus apud Arabes: Theologia Aristotelis et fragmenta quae supersunt*, ed. 'A. Badawi (Kairo).
_____ (1959) *Opera, 2, Enneades 4-6*, ed. P. Henry dan H.R Schwyzer (Paris).
_____ (1963) *Enneades 6*, ed. dan penerj. E. Bréhier (Paris).
Ranking, S.A. (1913) "The Life and Work of Rhazes", *Acts of the XVII, International Congress of Medicine* (London).
Ritter, H. (1929-39) *Die dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam von Abû Al-Hasan 'Alî ibn Ismâ'îl Al-Asy'ârî* (Leipzig).
Rosenthal, F. (1943) *Ahmad B. Ath-Thayyib As-Sarahsî* (New Haven).
_____ (1952) "Al-Syaikh Al-Yûnânî and the Arabic Plotinus Source", *Orientalia, Commentarii Periodici Pontificii Instituti Biblici*, 21.
_____ (1956) "Al-Kindi and Ptolemy" dalam *Studi orientalistici in onore di Gorgio Levi della Vida*, 2 jil. (Roma).
Sezgin, F. (1970) *Geschichte des arabischen Schrifttums*, 3 (Leiden).
Simplicius (1894) *De caelo*, ed. I.L. Heiberg, in *Commentaria in Aristotelem Graeca*, 7 (Berlin).
Steinschneider, M. (1960) *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen* (Graz) (c.u.) (*Beihefte zum Centralblatt für Bibliothekswesen*, 12, 1893).
Thorndike, L. dan Kibre P. (1963) *A Catalogue of Incipits of Mediaeval Scientific Writings in Latin* (London).
Walzer, R. (1945) *Bulletin of the John Rylands Library*, 29: 160-83.
_____ (1950) "The Rise of Islamic Philosophy", *Oriens*, 3.
_____ (1963) *Greek into Arabic* (Oxford).
Wiedemann, E. (1970) *Aufsätze zur arabischen Wissenschaftsgeschichte*, 2 jil., (c.u.) (Hildesheim).
Zintzen, C. (1983) "Bemerkungen zum Aufstieg der Seele in Jamblichs De Mysteriis" dalam *Platonismus und Christentum: Festschrift für Heinrich Dörrie*, ed. H.D. Blume dan F. Mann (*Jahrbuch für Antike und Christentum*, Suppl. 10) (Münster).

Bab 12

Sumber-Sumber Primer

Al-Baihaqî, Abû Hasan 'Alî ibn Zaid (1946) *Tarîkh Hukamâ' Al-Islâm*, ed. M. Kurd 'Alî (Damaskus).

Al-Fârâbî (1890) *Alfarabi's Philosophische Abhandlungen*, ed. F. Dicterici (Leiden).

_____ (1927) *Rasâ'il Al-Fârâbî* (Hyderabad).

_____ (1948) *Risâlah fî Al-'Aql*, ed. Maurice Bouyges (Beirut).

_____ (1959) *Kitâb Al-Syi'r li-Abî Nashr Al-Fârâbî*, ed. Muhsin Mahdi, *Syi'r*, 3: 91–6.

_____ (1960a) *Syarh Al-Fârâbî li-Kitâb Aristhûthâlîs fi Al-'Ibârah*, ed. W. Kutsch dan S. Marrow (Beirut).

_____ (1960b) *Kitâb Al-Jam' Bain Ra'yay Al-Hakîmain Aflâthûn Al-Ilâhî wa Aristhûthâlîs*, ed. Albert Nader (Beirut).

_____ (1961a) *Falsafah Aristhûthâlîs*, ed. M. Mahdi (Beirut).

_____ (1964) *Alfarabi's Political Regime: Al-Siyâsah Al-Madanîyah also Known as The Treatise on the Principles of Being*, ed. F.M. Najjar (Beirut).

_____ (1968a) *Kitâb Al-Alfâzh Al-Musta'malah fi Al-Manthiq*, ed. Muhsin Mahdi (Beirut).

_____ (1968b) *Ihshâ' Al-'Ulûm*, ed. Uthman Amin, edisi ke-3 (Kairo).

_____ (1969a) *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, penerj. M. Mahdi (Ithaca).

_____ (1969b) *Al-Farabi's Book of Letters (Kitâb Al-Hurûf): Commentary on Aristotle's "Metaphysics"*, ed. Muhsin Mahdi (Beirut).

_____ (1971a) *Al-Farabi: Deux Ouvrages Inédits sur La Rhétorique*, ed. dan penerj. Jacques Langhade dan Mario Grignaschi (Beirut).

_____ (1973) "The Letter Concerning the Intellect", penerj. A. Hyman dalam A. Hyman dan J.J. Walsh (ed.) *Medieval Philosophy: the Christian, Islamic, and Jewish Traditions*, edisi ke-2 (Indianapolis): 215–21.

_____ (1981a) *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's "De interpretatione"*, ed. dan penerj. F.W. Zimmermann (Oxford).

_____ (1981b) *Tahshîl Al-Sa'âdah*, ed. Jafar Al-Yasin (Beirut).

_____ (1985) *Al-Farabi on the Perfect State: Abû Nashr Al-Fârâbî's Mabâdî' Arâ' Ahl Al-Madînah Al-Fadhilah*, ed. dan penerj. oleh Richard Walzer (Oxford).

_____ (1986–7) *Al-Manthiq 'Ind Al-Fârâbî*, ed. Rafiq Al-'Ajam dan Majid Fakhry, jil. ke-4 (Beirut).

_____ (1987) *Kitâb Al-Tanbîh 'Alâ Sabîl Al-Sa'âdah*, ed. Jafar Al-Yasin (Beirut).

Ibn Abî Ushaibî'ah (1965) *'Uyûn Al-Anbâ' fî Thabaqât Al-Athibbâ'*, ed. N. Rida (Beirut).

Ibn Khallikân (1969–71) *Wafayât Al-A'yân*, ed. I. Abbas, jil. ke-7 (Beirut).

Ibn Al-Nadîm (1970) *The Fihrist of Al-Nadîm*, penerj. B. Dodge, jil. ke-2 (New York).

Ibn Al-Qifthî (1903) *Tarîkh Al-Hukamâ'*, ed. J. Lippert (Leipzig).

Ibn Rusyd (1953) *Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*, ed. F.S. Crawford (Cambridge, Mass.).

Ibn Sâ'id Al-Taghlîbî, Shâ'id ibn Ahmad (1985) *Thabaqât Al-Umam*, ed. H. Bû'alwân (Beirut).

Al-Mas'ûdî (1960) *Al-Tanbîh wa Al-Isyrâf*, penerj. S.M. Stern, "Al-Mas'ûdî and the Philosopher Al-Fârâbî" dalam S.M. Ahmad dan A. Rahman (ed.) *Al-Mas'ûdî Millenary Commemoration Volume* (Aligarh): 23-41.

Moses Maimonides (1963) *The Guide for the Perplexed*, penerj. S. Pines (Chicago dan London).

Sumber-Sumber Sekunder

Abed, S.B. (1991) *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfarabi* (Albany).

Aouad, M. (1992) "Les Fondements de la *Rhétorique* d'Aristote Reconsedérés par Fârâbî, ou le Concept de Point de Vue Immédiat et Commun", *Arabic Sciences and Philosophy*, 2: 133-80.

Arnaldez, R. (1977) "Pensée et Langage dans la Philosophie de Farabi (â Propos du *Kitâb Al-Hurûf)*", *Studia Islamica*, 45: 57-65.

Black, D.L. (1989) "The 'Imaginative' Syllogism" dalam Arabic Philosophy: â Medieval Contribution to the Philosophical Study of Metaphor", *Mediaeval Studies*, 51: 242-67.

_____ (1990) *Logic and Aristotle's "Rhetoric" and "Poetics" in Medieval Arabic Philosophy* (Leiden).

_____ (1992) "Aristotle's *Peri Hermeneias* in Medieval Latin and Arabic Philosophy: logic and the Linguistic arts" dalam R. Bosley dan M. Tweedale (ed.), *Aristotle and His Medieval Interpreters, Canadian Journal of Philosophy*, suppl. jil. ke-17: 25-83.

Butterworth, C.E. (1983) "Ethics in Medieval Islamic Philosophy", *Journal of Religious Ethics*, 11: 224-39.

_____ (1984) "The Rhetorician and his Relationship to the Community: Three Accounts of Aristotle's *Rhetoric*" dalam Michael Marmura (ed.), *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani* (Albany): 111-36.

Cruz Hernandez, M. (1950-1) "El 'Fontes Quaestionum' ('Uyûn Al-Masâ'il) de Abû Nashr Al-Fârâbî", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 25-6: 302-23.

Daiber, Hans (1986a) *The Ruler as Philosopher: a New Interpretation of Al-Farabi's View* (Amsterdam dan New York).

_____ (1986b) "Prophetie und Ethik bei Fârâbî" (Gest. 339 H/950 M) dalam Ch. Wenin (ed.) *L'Homme et Son Univers au Moyen Age*, jil. ke-2 (Louvain): 729-53.

Davidson, H.A. (192) "Alfarabi and Avicenna on the Active Intellect", *Viator*, 3: 109-78.

KEPUSTAKAAN

Druart, Th. A. (1987a) "Al-Farabi and Emanationism" dalam John F. Wippel (ed.) *Studies in Medieval Philosophy* (Washington, D.C.): 23-43.

_____ (1987b) "Substance in Arabic Philosophy: Al-Farabi's Discussion", *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 61: 88-97.

Elamrani-Jamal, A. (1983) *Logique Aristotélicienne et Grammaire Arabe (étude et documents)* (Paris).

Eskenasy, P. E. (1988) "Al-Fârâbî's Classification of the Parts of Speech", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 11: 55-82.

Fakhry, M. (1983) *A History of Islamic Philosophy*, edisi ke-2 (London dan New York).

Galston, M. (1981) "Al-Fârâbî on Aristotle's Theory of Demonstration" dalam P. Morewedge (ed.) *Islamic Philosophy and Mysticism* (Delmar): 23-34.

_____ (1988) "Al-Farabi et la Logique Aristotélicienne dans la Philosophie Islamique" dalam M.A. Sinaceur (ed.) *Aristotle Aujourd'hui* (Toulouse): 192-217.

_____ (1990) *Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi* (Princeton).

Gatje, H. (1971) "Die Gliederung der Sprachlichen Zeichen Nach Al-Fârâbî", *Der Islam*, 47: 1-24.

Georr, K. (1941-6) "Fârâbî est-il L'auteur de *Fusus Al-Hikam?*" *Revue des Etudes Islamiques*, 15: 31-9.

Gutas, D. (1988) *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works* (Leiden).

Hasnawi, A. (1985) "Fârâbî et la Pratique de L'exégèse Philosophique (Remarques sur son Commentaire au De Interpretatione d'Aristote)", *Revue de Synthèse*, seri ke-3, 117: 27-59.

Heinrichs, W. (1978) "Die antike Verknüpfung von Phantasia und Dichtung bei den Arabern", *Zeitschrift der Deutschen Morganländischen Gesellchaft*, 128: 252-98.

Jolivet, J. (1977) "L'Intellect Selon Al-Farabi: Quelques Remarques", *Bulletin d'Etudes Orientales*, 29: 251-9.

Kemal, Salim (1991) *The Poetics of Alfarabi and Avicenna* (Leiden).

Lameer, J. (1994) *Al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory and Islamic Practice* (Leiden).

Langhade, J. (1981) "Grammaire, Logique, études Linguistiques chez Al-Fârâbî", *Historiographia Linguistica*, 8: 365-77.

Macy, J. (1986) *Prophecy in Al-Farabi and Maimonides: the Imaginative and Rational Faculties*, dalam S. Pines dan Y. Yovel (ed.) *Maimonides and Philosophy* (Dordrecht): 185-201.

Madkour, I. (1963) "Al-Fârâbî" dalam M.M. Sharif (ed.) *A History of Muslim Philosophy*, 2 (Wiesbaden): 450-68.

Mahdi, M. (1972a) "Alfarabi" dalam L. Strauss dan J. Cropsey (ed.) *History of Political Philosophy* (Chicago): 182-202.

_____ (1972b) "Alfarabi on Philosophy and Religion", *Philosophical Forum*, 4: 5-25.
_____ (1975a) *"Remark on Alfarabi's Attainment of Happiness"* dalam G.F. Hourani (ed.) *Essays on Islamic Philosophy and Science* (Albany): 47-66.
_____ (1975b) *Science, Philosophy, and Religion in Alfarabi Enumeration of the Sciences*, dalam J.E. Murdoch dan E.D. Sylla (ed.) *The Cultural Context of Medieval Learning* (Dordrecht): 113-47.
_____ (1990) "Al-Fârâbî's Imperfect State", *Journal of the American Oriental Society*, 110: 691-726.
Mahdi, M. dan Lerner, R. (ed.) (1963) *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook* (Ithaca).
Marmura, M.E. (1985) "Die Islamische Philosophie des Mittelalters" dalam M.E. Marmura dan W.M. Watt, *Der Islam II: Politische Entwicklungen und Theologische Konzepte* (Stuttgart): 320-92.
Meyerhoff, M. (1930) "Von Alexandrien nach Baghdad", *Stizungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 23: 389-429.
Michot, J. (1982) "Tables de Correspondance des *Ta'liqat* d'Al-Farabi, de *Ta'liqat* d'Avicenne et du *Liber Aphorismorum* d'Andrea Alpago", *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire*, 15: 231-50.
Nasr, S.H. (1985) "Why was Al-Fârâbî Called the Second Teacher?", *Islamic Culture*, 59: 357-64.
Netton, I. (1992) *Al-Fârâbî and his School* (London).
Pines, S. (1951) "Ibn Sina et l'auteur de la *Risalat Al-Fusus Al-Hikma*: Quelques Donnés du Problème", *Revue des Etudes Islamiques*, 19: 121-4.
_____ (1972) "The Limitations of Human Knowledge According to Al-Farabi, Ibn Bajjah and Maimonides" dalam I. Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature* (Cambridge, Mass.): 82-109.
Rahman, F. (1958) *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy* (Chicago).
Strauss, L. (1945) *"Farabi's Plato"*, dalam *Louis Ginsberg Jubilee Volume* (New York): 357-93.
_____ (1957) *"How Fârâbî Read Plato's"*, dalam *Mélanges Louis Massignon*, 3 (Damaskus): 319-44.
Vajda, G. (1970) "Langage, Philosophie, Politique et Religion, d'après un traité d'Al-Farabi", *Journal asiatique*, 258: 247-60.
Walzer, R. (1962) "Al-Fârâbî Theory of Prophecy and Divination", dalam R. Walzer (ed.) *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy* (Oxford): 206-19.
_____ (1965) "Al-Fârâbî", *Encyclopaedia of Islam*, edisi ke-2 (Leiden), 2: 778-81.

Bab 15

Goodman, Lenn Evan (1978) *The Case of the Animal versus Man Before the King of the Jinn: a Tenth-century Ecological Fable of the Pure Brethern of Basra* (Boston).
Nasr, Seyyed Hossein (1978) *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, edisi revisi (London).

Netton, Ian Richard (1981) "Foreign Influences and Recurring Ismâ'îlî Motifs in the Rasâ'il of the Brethren of Purity", dalam Alessandro Bausani (ed.) *Convegno Sugli Ikhwân Ash-Shafâ'* (Roma, 25–26 Oktober 1979) (Roma): 49–67.

_____ (1982) *Muslim Neoplatonists: an Introduction to the Thought of the Brethern of Purity (Ikhwân Al-Shafâ')* (London); edisi *paperback*: Edinburgh, 1991 (Islamic Survey, no. 19).

_____ (1989) *Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology, and Cosmology* (London).

R (1957) *Rasâ'il Ikhwân Al-Shafâ'*, ("Epistles of the Brethren of Purity") 4 jil. (Beirut).

Bab 16

Kepustakaan Terpilih

Untuk bahan kepustakaan lihat:

Janssens, J. (1991) *An Annatoted Bibliography on Ibn Sina* (Leuven).

dan rujukan-rujukan dalam:

Black, D. (1990) *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy* (Leiden).

Goodman, L. (1992) *Avicenna* (London).

Bab 18

Miskawaih, Ahmad (1901) *Al-Fauz Al-Asghar* (Beirut).

_____ (1964) *Fî Mâhiyyât Al-'Adl*, ed. M.S. Khan (Leiden).

_____ (1951) *Al-Hawâmil wa Al-Syawâmil*, ed. A. Amin (Kairo).

_____ (1952) *Al-Hikmah Al-Khâlidah (Jâwîdân Khirad)*, ed. A. Badawi (Kairo).

_____ (1928) *Kitâb Al-Sa'âdah* (Kairo).

_____ (1966) *Tahdzîb Al-Akhlâq*, ed. C. Zurayk (Beirut), penerj. Zurayk sebagai *Refinement of Character* (Beirut, 1968).

Dua komentator kontemporer atas Miskawaih yang terkemuka adalah Mohammed Arkoun dan Majid Fakhry. Karya-karya mereka yamg sangat relevan adalah:

Arkoun. M. (1961) "Deux épîtres de Miskawaih", *Bulletin d'Etudes Orientales*, 17: 7–74.

_____ (1963) *"Texts inédits de Miskawaih", Annales Islamologiques*, 5: 181–205.

_____ (1970) *Contribution à l'étude de l'humanisme Arabe au IV^e/X^e siecle: Miskawaih (320/325 H–421M) = (932/936 H–1030 M)* (Paris).

Fakhry, M. (1973) "The Platonism of Miskawaih and its Implication for his Ethics", *Studia Islamica*, 42: 39–57.

_____ (1983) *A History of Islamic Philosophy*, edisi ke-2 (New York).

_____ (1991) *Ethical Theories in Islam* (Leiden).

Bab 19

Abrahamov, B. (1988) "Al-Ghazâlî's Theory of Causality", *Studia Islamica*, 67: 75–98.
Abu'l Qasem, M. (1978) *The Ethics of Al-Ghazâlî* (New York).
Alon, I. (1980) "Al-Ghazâlî on Causality", Journal of American Oriental Society, 100: 397–405.
Arkoun, M. (1970) "Révélation, vérité et histoire d'après l'oeuvre de Ghazâlî", *Studia Islamica*, 31: 53–69.
Al-Asy'arî, A. (1969) *Maqâlât Al-Islâmiyyîn wa Ikhtilâf Al-Mushalliyyîn*, ed. M. Muhyî Al-Dîn 'Abd Al-Hamîd (Kairo, 2 jil.).
Asín Palacios, M. (1934–41) *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano* (Madrid dan Granada).
Badawî, 'A. (1961) *Mu'allafât Al-Ghazâlî* (Kairo).
Bakar, O. (1986) "Meaning and Significance of Doubt in Al-Ghazâlî's Philosophy", *Islamic Quarterly*, 30: 31–44.
de Bearurecueil Laugier, S. and Anawati, G. (1959) "La Preuve de l'existence de Dieu chez Ghazâlî", *Mélanges de l'Insititut Dominicain d'Etudes Orientalis du Caire*, 3: 207–58.
Bello, I.A. (1989) *The Medieval Islamic Controversy between Philosophy and Orthodoxy: Ijmâ' and Ta'wîl in the Conflict between Al-Ghazâlî and Ibn Rushd* (Leiden).
Binder, L. (1955) "Al-Ghazâlî Theory of Islamic Government", *Muslim World*, 45: 229–41.
Bouyges, M. (1969) *Esai de chronologie des oeuvres de Al-Ghazâlî* (Beirut).
Burrel, D. (1987) "The Unknowability of God in Al-Ghazâlî", *Religious Studies*, 23: 171–82.
Campanini, M. (1989) *L'intelligenza della fede: filosofia e religione in Averroè e nell'Averroismo* (Bergamo).
_____ (1991) "Una via a Dio nel pensiero mistico di Al-Ghazâlî", *Rivista di Storia della Filosofia*, 46: 463–79.
Caspar, R. (1987) *Traité de thologie musulmane* (Roma).
Frank, R. (1994) *Al-Ghazâlî and the Ash'arite School* (Durham, N.C.).
Gardet, L. dan Anawati, G. (1961) *Mystique musulmane· aspects et tendances, expériences et techniques* (Paris).
_____ (1981) *Introduction à la théologie musulmane* (Paris).
Al-Ghazâlî, Abû Hâmd (1981–2) *Iljâm Al-'Awâmm 'an 'Ilm Al-Kalâm* (Kairo).
_____ (1928) *Tahâfut Al-Falâsifah*, ed. M. Bouyges (Beirut)
_____ (1929) *El justo medio en la creencia*, penerj. M. Asín Palacios (Madrid).
_____ (1937) *Al-Mustasfâ min 'Ilm Al-Ushûl* (Kairo).
_____ (1945) *Mizân Al-'Amal*, penerj. H. Hachem (Paris).
_____ (1961) *Maqâshid Al-Falâsifah*, ed. S. Dunya (Kairo).
_____ (1962) *Al-Iqtishâd fî Al-I'tiqâd*, ed. H. Atay dan I.A. Cubukçu (Ankara).
_____ (1964a) *Jawâhir Al-Qur'ân*, ed. Mushthafâ Abû Al-'Alâ (Kairo).
_____ (1964b) *Nashihât Al-Mulûk*, penerj. F. Bagley (London).

_____ (1964c) *Mi'yâr Al-'Ilm fî Al-Manthiq* (Beirut).
_____ (1967a) *Al-Munqidz min Al-Dhalâl*, penerj. W.M. Watt, *The Faith and Practice of Al-Ghazâlî* (London).
_____ (1967b) *Bidâyat Al-Hidâyah*, penerj. W.M. Watt, *The Faith and Practice of Al-Ghazâlî* (London).
_____ (1970) *Kitâb Al-Arba'în fî Ushûl Al-Dîn*, ed. M. Mushthafâ Abû Al-'Alâ (Kairo).
_____ (1972) *Tahâfut Al-Falâsifah*, ed. S. Dunya (Kairo).
_____ (1973) *Mîzân Al-'Amal*, ed. M. Mushthafâ Abû Al-'Alâ (Kairo).
_____ (1980a) *Fadâ'ih Al-Bâthiniyyah wa Fadhâ'il Al-Mustazhhîriyyah*, penerj. R.J. McCarthy, *Freedom and Fulfillment* (Boston).
_____ (1980b) *Al-Munqidz min Al-Dhalâl*, penerj. R.J. McCarthy, *Freedom and Fulfillment* (Boston).
_____ (1980c) *Faishal Al-Tafriqah bain Al-Islâm wa Al-Zandaqah*, penerj. R.J. McCarthy, *Freedom and Fulfillment* (Boston).
_____ (1980d) *Al-Qisthâs Al-Mustaqîm*, penerj. R.J. McCarthy, *Freedom and Fulfillment* (Boston).
_____ (1985) *Ihyâ' 'Ulûm Al-Dîn*, ed. A. 'Izz Al-Dîn Al-Sîrwân (Beirut).
_____ (1986) *Misykât Al-Anwâr*, ed. A. 'Izz Al-Dîn Al-Sîrwân (Beirut).
_____ (1987) *Al-Maqshad Al-Asnâ fî Syarh Asmâ' Allâh Al-Husnâ*, ed. B. 'Abd Al-Wahhâb Al-Jâbî (Limassol).
_____ (1989) *Remembrance of Death and the Afterlife*, penerj. dan pengantar T. Winter (Cambridge).
_____ (1992) *The Ninety-Nine Beautiful Names of God*, penerj. dan pengantar D. Burrel dan N. Naher (Cambridge).
Gimaret, D. (1988) *Les Noms divins en Islam* (Paris).
Glessen, E. (1981) *Der mittlere Weg: Studien zur Religionspolitik und Religiosität der spätern Abbasiden Zeit* (Wiesbaden).
Goodman, L. (1971) "Ghazâlî's Argumens for Creation", *International Journal of Middle Eastern Studies*, 2: 67–85; 168–88.
_____ (1978) "Did Al-Ghazâlî deny Causality?", *Studia Islamica*, 47: 83–120.
Hourani, G. (1958a) "The Cronology of Al-Ghazâlî's Writings", *Journal of the American Oriental Society*, 79: 225–33.
_____ (1958b) "The Dialogue between Al-Ghazâlî and the Philosophers on the Origin of the World", *Muslim World*, 48: 183–91; 308–14.
_____ (1984) "A Revised Cronology of Al-Ghazâlî's Writings", *Journal of the American Oriental Society*, 105: 289–302.
Jabre, F. (1954) "La Biographie et l'oeuvre de Ghazâlî Réconsidérées a la Lumière des *Thabaqât* de Sobki", *Mélanges de l'Institut Domenicain d'Etudes Orientales du Caire*, 1: 73–102.
_____ (1956) "L'Extase de Plotin et le *Fanâ'* de Ghazâlî", *Studia Islamica*, 6: 101–24.
_____ (1958) *La Notion de Certitude Selon Ghazâlî dans ses Origines Psychologique et Hitoriaques* (Paris).

Lambton, A. (1980) *Theory and Practice of Medieval Persian Government* (London).
Laoust, H. (1970) *La Politique d'Al-Ghazâlî* (Paris).
_____ (1983) *Les Schismes dans l'Islam* (Paris).
Lazarus-Yafeh, H. (1975) *Studies in Al-Ghazâlî* (Yerusalem).
Leaman, O. (1985) *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy* (Cambridge).
Makdisi, G. (1962) "Al-Asy'arî and the Asy'ariyyah in Islamic Religious History", *Studia Islamica*, 17: 37-80 (Bagian Pertama).
_____ (1963) "Al-Asy'ari and the Asy'ariyyah in Islamic Religious History", *Studia Islamica*, 18: 19-39 (Bagian Kedua).
_____ (1983) *L'Islam Hanbalisant* (Paris).
Marmura, M.E. (1965) "Al-Ghazâlî and Demonstrative Science", *Journal of the History of Philosophy*, 3: 183-204.
_____ (1975) "Ghazâlî's Attitude to the Secular Sciences and Logic" dalam G. Hourani (ed.) *Essays on Islamic Philosophy* (Albany).
_____ (1988) "Ghazâlî and Avicennian Proof from Personal Identity for an Immaterial Self" dalam R. Link Salinger (ed.) *A Straight Path: Studies in Medieval Philosophy and Culture* (Washington D.C.).
Morabia, A. (1993) *La Notion de Gihâd dans l'Islam Médiéval des Origines à Al-Ghazâlî* (Paris).
Nakamura, K. (1973) *Ghazali on Prayer* (Tokyo).
Obermann, J. (1921) *Der Philosophsche und Religiöse Subjektivismus Ghazâlîs* (Wina).
Ormsby, E. (1984) *Theodicy in Islamic Thought* (Princeton).
Poggi, V. (1967) *Un Classico della Spiritualità Musulmana: Saggio sul Munqidh di Al-Ghazâlî* (Roma).
Qumayr, Y. (1969) *Ibn Rushd wa Al-Ghazâlî: Tahâfutân* (Beirut).
Sawwaf, A. (1962) *Al-Ghazâlî: Etude sur la Réforme Ghazzalienne dans l'Histoire de son Développement* (Fribourg).
Shalhut, V. (1957) "Al-Qishtâs Al-Mustaqîm wa Al-Ma'rifat Al-'Aqlîyyah 'ind Al-Ghazâlî", *Al-Masyriq*, 51: 551-81.
Shehadi, F. (1964) *Ghazali's Unique and Unknowable God* (Leiden).
Sherif, M.A. (1975) *Al-Ghazâlî's Theory of Virtue* (Albany).
Siauve, M.L. (1986) *L'Amour de Dieu chez Al-Ghazâlî* (Paris).
Stern, M.S. (1979) "Notes on Theology of Al-Ghazâlî's Concept of Repentance", *Islamic Quarterly*, 23(2): 82-98.
UNESCO (1987) *Al-Ghazâlî: la raison et le miracle* (Paris).
Van den Berg, S. (1957) "Ghazâlî's Gratitude Towards God and its Greek Sources", *Studia Islamica*, 7: 77-98.
Van Leeuwen, A.T. (1958) "Essai de Bibliographie d'Al-Ghazâlî", *Institut des Belles Lettres d'Algiers*, 2: 221-7.
Veccia Vaglieri, L. and Rubinacci, R. (1970) "Introduzione' to *Scritti scelti di Al-Ghazâlî* (Turin).
Watt, W.M. (1952)' "TheAuthenticity of the Works Attributted to Al-Ghazâlî", *Journal of the Royal Asiatic Society:* 24-45.

_____ (1961) "The Study of Al-Ghazâlî", *Oriens*, 13-14: 121-31.
_____ (1962) *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburgh).
_____ (1963) *Muslim Intellectual: a Study of Al-Ghazâlî* (Edinburgh).
Wensinck, A.J. (1940) *La Pensee de Ghazâlî* (Paris).

Bab 20

Addas, C. (1992) "Andalusi Mysticism and the Rise of Ibn 'Arabî" dalam *The Legacy of Muslim Spain*, ed. S.K. Jayyusi (Leiden).
Asín Palacios, M. (1972) *The Mystical Philosophy of Ibn Masarrah and his Followers*, penerj. E. Douglas dan H.W. Yoder (Leiden).
Ibn Masarrah, (1982) *Min Al-Turâts Al-Falsafî li-Ibn Masarrah: 1. Risâlat Al-I'tibâr, 2. Khawâshsh Al-Hurûf'*, ed. M. Ja'far (Kairo).
Stern, S. (1983) "Ibn Masarra, Follower of Pseudo-Empedocles—an Ilusion", dalam *Medieval Arabic and Hebrew Thought* (London).
Ternero, E. (1993) "Noticia Sobre la Publicación de Obras Inéditas de Ibn Masarrah" *Al-Qantara*, 14: 47-64.

Bab 21

Al-'Alawî, J. 1983. *Mu'allafât ibn Bâjjah* (Beirut).
Ibn Bâjjah, 1973. *Syarh Al-Samâ' Al-Thabi'î*, ed. M. Fakhry (Beirut).
_____ (1992) *Rasâ'il ibn Bâjjah Al-Ilâhiyyah*, ed. M. Fakhry (Beirut).
_____ (1994) *Ta'âlîq 'alâ Manthiq Al-Fârâbî*, ed. M. Fakhry (Beirut).
Lettinck, P. 1994. *Aristotle's Physic and its Perception in the Arabic World*, (Leiden).
Zainaty, G. 1979. *La Morale d'Avempace*, (Paris).

Bab 22

Hourani, G. (1956) "The Principal Subject of Ibn Thufayl Hayy ibn Yaqzhân", *Journal of Near Eastern Studies*, 15 (1): 40-6.
Hawi, S. 1973. "Ibn Thufail Hayy ibn Yaqzhân, its Structure, Literary Aspects and Methods", *Islamic Culture*, 47: 191-211.
_____ (1974) "Beyonds Naturalism: a Brief Study of Ibn Thufail Hayy ibn Yaqzhân", *Journal of the Pakistan Historical*, 22: 249-267.
Ibn Thufail. (1936) *Hayy ibn Yaqzhân*, ed. L. Gauthier (Beirut): penerj. L.E. Goodman (1972) sebagai *Ibn Thufail Hayy ibn Yaqzhân, a Philosophical Tale* (New York, c.u.. Los Angeles, 1984).

Bab 23

Al-'Alawî, J.D. (1986) *Al-Matan Al-Rusydî* (Casablanca).
Alonso, M. (1947) *Teologia de Averroes* (Madrid dan Granada).
Arnaldez, R. (1957-1959) La Penseé Religieuse d'Averroès, *Studia Islamica*, 7: 99-114, 8: 15-28, dan 10: 23-41.

Bello, I.A. (1989) *The Medieval Islamic Controversy between Philosophy and Theology: Ijmâ' and Ta'wîl in the Conflict between Al-Ghazâlî and Ibn Rusyd* (Leiden).
Genequand, C. (1986) *Ibn Rusyd's Metaphysics, book lâm* (Leiden).
Hourani, G.F. (1959) *Ibn Rusyd (Averroes) Kitâb Fashl Al-Maqâl* (Leiden).
Hyman, A. (1986) *Averroes' De substantia Orbis* (Cambridge, Mass.)
Ibn Rusyd (1935) *Bidâyat Al-Mujtahid* (Kairo).
_____ (1938-1948) *Tafsîr Mâ ba'd Al-Thabî'ah*, ed. G. Bouyges (Beirut).
_____ (1964) *Kasyf 'an Manâhij Al-Adillah*, ed. M. Qâsim (Kairo).
_____ (1987) *Kitâb Al-Kulliyyât fî Al-Thibb*, ed. J.M. Forneas-Besteiro (Madrid dan Granada).
Ibn Sab'în (1978) *Budd Al-'Ârîf*, ed. J. Kattûra. (Beirut).
Jolivet, J. (1982) "Divergences entre les Métaphysiques d'Ibn Rusyd et d'Aristote", *Arabica*, 29: 225-45.
Kogan, B.S. (1985) *Averroes and the Metaphysics of Causation* (Albany).
Leaman, O. (1988) *Averroes and his Philosophy* (Oxford).
Lerner, L. (1974) *Averroes on Plato's Republic* (Ithaca).
Luciani, D. (1903) *Le Livre de Mohammed Ibn Toumert, Mahdi des Almohades* (Aljir).
Martin, A. (1987) *Averroès: grand commentaire de la Métaphysique d'Aristote, livre lâm-lambda* (Paris).
Renan, E. (1861) *Averroès et l'Averroïsme* (Paris).
Urvoy, D. (1978) *Le Monde des Ulèmas Andalous* (Jenewa).
_____ (1991) *Ibn Rusyd (Averroes)* (London).
Van Den Bergh, S. (1969) *Averroes' Tahâfut Al-Tahâfut*, 2 jil. (London.)
Yate, A. (1991) *Ibn Rusyd as Jurist* (disertasi doktor tidak dipublikasikan, Universitas Cambridge).
(Diterjemahkan oleh Oliver Leaman dengan bantuan Yeşane Shayegan).

Karya-Karya Pilihan Ibn Rusyd (Averroes)

Averroes (1562-74; c.u. 1962) *Aristotelis opera ... cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis* (Venice; Frankfurt dan Main).
_____(1953) *Averroes Cordubensis commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, ed. F. Crawford (Cambridge).
_____(1954; c.u. 1969 dan 1978) *Averroes' Tahâfut Al-Tahâfut* penerj. dan pengantar S. Van Den Bergh (London).
_____(1956; c.u. 1966 dan 1969) *Averroes' Commentary on Plato's "Republic"*, ed., penerj. dan pengantar E. Rosenthal (Cambridge).
_____(1958) *Averroes on Aristotle's De generatione et corruptione Middle Commentary and Epitome*, penerj. dan pengantar S. Kurland (Cambridge).
_____(1961a) *Averroes' Epitome of Aristotle's Parva Naturalia*, penerj. dan pengantar H. Blumberg (Cambridge).
_____(1961b; c.u. 1967 dan 1976) *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*, penerj. dan pengantar G. Hourani (London).

_____(1969) *Middle Commentary on Porphyry's Isagoge and on Aristotle's Categoriae*, penerj. dan pengantar H. Davidson (Cambridge).
_____(1974) *Averroes on Plato's "Republic"*, penerj. dan pengantar R. Lerner (Ithaca).
_____(1977a) *Averroes' Three Short Commentaries on Aristotle's "Topics", "Rhetoric", and "Poetics"*, ed., penerj., dan pengantar C. Butterworth (Albany).
_____(1977b) *Jihâd in Medieval and Modern Islam*, penerj. R. Peters. (Leiden).
_____(1983) *Averroes' Middle Commentaries on Aristotle's Categories and De Interpretatione*, ed., penerj., dan pengantar C. Butterworth. (Princeton).
_____(1984) *Ibn Rusyd's Metaphysics*, penerj. dan pengantar C. Genequand (Leiden).

Detail-detail edisi Arab, artikel, dan buku yang relevan, dapat ditemukan dalam biografi-biografi berikut:

Hayoun, M.R. dan De Libera, A. (1991) *Averroès et l'Averroeïsme* (Paris).
Leaman, O. (1988) *Averroes and his Philosophy* (Oxford).
Urvoy, D. (1991) *Ibn Rusyd*, penerj. O. Stewart (London).

Bab 24

Karya-Karya Pilihan Ibn Sab'în

Rasâ'il Ibn Sab'în, ed. A.R. Badawî (Kairo, 1965).
Budd Al-'Ârif, ed. G. Kattora (Beirut, 1978).
Asrâr Al-Hikmah Al-Masyriqiyyah, (tidak dipublikasikan).
Correspondance Philosophique avec l'Empereur Frédéric II de Hohenstaufen" (Al-Kalâm 'Alâ Al-Masâ'il Al-Shiqliyyah), ed. S. Yaltkaya (Paris, 1943).

Literatur Sekunder

Ibn Taimiyyah (1930) *Rasâ'il wa Al-Masâ'il* (Kairo).
Kattora, G. (1977) *Das mystische und philosophische System des Ibn Sab'în* (Tübingen).
Lator, E. (1944) "Ibn Sab'în de Murcia y su Budd Al-'Ârif", *Al-Andalús* 9(2): 371-417.
Taftazani, A. (1973) *Ibn Sab'în and his Philosophical Sufism* (Beirut).

Bab 25

Singkatan Karya-Karya Ibn Khaldûn

B *Kitâb Al-'Ibâr wa-Dîwân Al-Mubtada' wa Al-Khabar fî Ayyâm Al-'Arab wa Al-'Ajam wa Al-Barbar wa-Man 'Âsharahum min Dzawî Al-Sulthân Al-Akbar*, ed. Nashr Al-Hûrînî, 7 jil. (Kairo, 1867).
L *Lubâb Al-Muhashshal fî Ushûl Al-Dîn*, ed. L. Rubio (Tetouan, 1952).

Q *Muqaddimah Ibn Khaldûn* (Les Prolégomènes d'Ebn Khaldoun), ed. E.M. Quatremère, 3 jil. (Paris, 1858).

R *The Muqaddimah*, penerj. F. Rosenthal, 3 jil. (Princeton, 1958, ed. ke-2, 1967).

Sy *Syifâ' Al-Sâ'il li-Tahdîb Al-Masâ'il*, ed. Muhammad ibn Tâwît Al-Thanjî (Istanbul, 1957).

T *Al-Ta'rîf bi-ibn Khaldûn wa-Rihlatuhu Gharban wa-Syarqan*, ed. Muhammad ibn Tâwît Al-Thanjî (Kairo, 1951).

Karya-Karya Sekunder

Yang paling mutakhir, sejauh ini yang paling komprehensif (854 judul) dan tentunya kepustakaan yang paling tepercaya tentang Ibn Khaldûn—karena diklasifikasikan berdasarkan topik (sepuluh seksi tematis) ditambah indeks pengarang—diberikan oleh Al-Azmeh pada pengujung karyanya *Ibn Khaldûn in Modern Scholarship, a Study in Orientalism* (London 1981): 229-324.

Fakhry, M. (1970) *A History of Islamic Philosophy* (New York dan London).

Gellner, E. (1968) "A Pendulum Swing Theory of Islam", *Annales Marocaines de Sociologie* (Rabat): 5-14.

Johnson, S. (1991). "The 'Umranic Nature of Ibn Khaldûn Classification of the Sciences", *The Muslim World*, 81: 254-61.

Nassar, N. (1967) *La Pensée réaliste d'Ibn Khaldûn* (Paris).

Perez, R. (1991) Pendahuluan *La Voie et la Loi ou le maître et le juriste*, terj. bahasa Prancis dari *Syifâ' Al-Sâ'il* karya Ibn Khaldûn (Paris).

Toynbee, A.J. (1935) "The Relativity of Ibn Khaldûn's Historical Thought" dalam *A Study of History*, 3, ed. ke-2 (London).

Bab 27

Singkatan-Singkatan yang Dipergunakan untuk Tulisan 'Ain Al-Qudhât

Apologia. A Sufi Martyr: The Apologia of 'Ain Al-Qudhât Al-Hamadânî, penerj. dengan pendahuluan dan catatan oleh A.J. Arberry London, 1969).

Maktûbât. Nâmah-hâ-yi 'Ain Al-Qudhât Hamadânî, ed. 'Alî Naqî Munzawî dan 'Afîf 'Ushairân (Teheran, 1969).

La Syakwâ. Syakwâ' Al-Gharîb 'An Al-'Autân 'Ilâ 'Ulamâ' Al-Buldân, ed. dan penerj., dengan pengantar dan catatan oleh Mohammed Ben Abd el-Jalîl, *Journal asiatique* (Janvier-Mars 1930): 1-76; (April-Juni 1930): 193-291.

Syakwâ. Risâlah Syakwâ Al-Gharîb, ed. dengan pengantar oleh 'Afîf 'Ushairân (Teheran, 1962).

Tamhîdât. Tamhîdât, ed. dengan pengantar oleh 'Afîf 'Ushairân (Teheran, 1962).

Zubdah. Zubdah Al-Haqâ'îq, ed. dengan pengantar oleh 'Afîf 'Ushairân (Teheran, 1961).

Rujukan Lain

Awn, Peter (1983) *Satan's Tragedy and Redemption: Iblîs in Sufi Psychology* (Leiden).

Bertels, Y.E. (1971) *Tashawwuf wa Adabiyyât-i Tashawwuf*, penerj. dari bahasa Rusia ke Persia oleh Sîrûs Izadî (Teheran).

Bosworth, C.E. (1968) "The Political and Dynastic History of the Iranian World (1000-1217 M)", dalam J.A. Boyle (ed.) *The Cambridge History of Iran, 5, The Saljuq and Mongol Periods* (Cambridge): 1-202.

Dabashi, Hamid (1993) "'Ain Al-Qudhât Hamadânî wa Risâlah-yi Syakwâ Al-Gharîb", *Irân Nâmah*, 11 (1): 57-74.

Daftary, Farhad (1990) *The Ismâ'îlîs: Their History and Doctrines* (Cambridge).

Eco, Umberto (1988) *The Aesthetics of Thomas Aquinas* (Cambridge, Mass.).

Ernst, Carl (1985) *Words of Ecstasy in Sufism* (Albany).

Farmanisy, Rahîm (1959) *Syarh-i Ahwâl wa Atsâr-i 'Ain Al-Qudhât Al-Miyânjî Al-Hamadânî* (Teheran).

Al-Ghazâlî, Abû Hâmid (1983) *Al-Munqîdz min Al-Dhalâl* (Teheran).

Gurgânî, Fakhr Al-Dîn As'ad (1959) *Wîs wa Râmîn*, ed., diberi catatan dengan pengantar oleh Muhammad Ja'far Mahjûb (Teheran).

Humâ'î, Jalâl Al-Dîn (1938) *Ghazzâlî-nâmah* (Teheran).

Al-Ishfahânî, 'Imâd Al-Dîn Muhammad (1900) *Kitâb Ta'rîkh Daulat Al-Saljûq*, diringkas oleh Muhammad Al-Bundârî Al-Ishfahânî (Kairo).

Jâmî, Maulânâ 'Abd Al-Rahmân ibn Ahmad (1957) *Nafahât Al-Uns*, ed. Mahdî Tauhîdî-Pûr (Teheran).

Kirmânî, Nâshir Al-Dîn Munsyî (1959) *Nasâ'im Al-Asy'âr min Lathâ'im Al-Akhbâr: Dar ta'rîkh-i wuzarâ'*, ed. Mîr Jalâl Al-Dîn Husainî Urmawî (Muhaddits) (Teheran).

Landolt, Hermann (1978) "Two Types of Mystical Thought in Muslim Iran: an Essay on Suhrawardî *Syaikh Al-Isyrâq* dan *'Ainulquzât-i Hamadânî", The Muslim World*, 68.

Lewisohn, Leonard (1993) "In Quest of Annihilation: Imaginalization and Mystical Death in the *Tamhîdât* of 'Ain Al-Qudhât Hamadânî" dalam Leonard Lewisohn (ed.), *Classical Persian Sufism: From Its Origins to Rûmî* (London dan New York).

Maqsûdlû, Jawâd (1975) *Syarh-i Ahwâl wa Âtsâr wa du-baiti-hâ-yî Bâbâ Thâhir 'Uryân* ... (Teheran).

Mustaufî Hamd Allâh (1985) *Tarîkh-i Guzîdah*, ed. 'Abd Al-Husain Nawâ'î (Teheran).

Al-Qummî, Najm Al-Dîn Abû Al-Rajâ' (1984) *Ta'rîkh Al-Wuzarâ'*, ed. Muhammad Taqî Dânisypazhûh (Teheran).

Al-Râwandî, Muhammad ibn 'Alî ibn Sulaimân (1985) *Rahât Al-Shudûr wa Âyat Al-Shurûr Dar Ta'rîkh Al-i Saljûq*, ed. Muhammad Iqbal, dengan catatan tambahan oleh Mujtabâ Mînuwî (Teheran).

Shafa, Dzabihullâh (1977) *Tarîkh-i Adabîyyat Dar Irân*, 2 (Teheran).

Syabistarî, Syaikh Mahmûd (1982) *Gulsyan-i râz*, ed. Shâbir-i Kirmânî (Teheran).

Suhrawardî, Syaikh-i Syahîd Syahâb Al-Dîn Yahyâ (1982) *Hikmah Al-Isyrâq*, penerj. Sayyid Ja'far Sajjâdî (Teheran).
Urvoy, Dominique (1991) *Ibn Rusyd (Averroes)* (London).
Vattimo, Gianni (1993) *The Adventure of Difference: Philosophy after Nietzsche and Heidegger* (Baltimote).
Zarrinkûb, 'Abd Al-Husain (1978) *Justijû dar tasawwuf-i Irân* (Teheran).

Bab 28

Kepustakaan Pilihan

Aminrazavi, M. (1995) *Suhrawardî* (London).
Corbin, H. (1970) *En Islam iranien*, 2 (Paris).
_____ penerj. (1976) *L'Archange empourpré* (Paris).
_____ penerj. (1986) *Le Livre de la sagesse orientale* (Paris)
Corbin, H. dan Nasr S.H. (1976-7) *Oeuvres philosophiques et mystiques*, 1 dan 2 (Teheran).
Ha'îrî Yazdi, M. (1982) *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy* (Teheran).
Horten, M. (1912) *Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardi* (Halle).
Nasr, S.H. (1963) "Suhrawardî" dalam M. Sharîf (ed.) *A History of Muslim Philosophy*, 1 (Wiesbaden).
_____ (1969) *Three Muslim Sages: Avicenna—Suhrawardî—Ibn 'Arabî* (Cambridge, Mass.)
Ritter, H. (1937) "Philologika, IX, Die vier Suhrawardî", *Der Islam*, 24: 270-86.
Ziai, H. (1990) *Knowledge and Illumination* (Atlanta).
S.H.N.

Bab 30

Kepustakaan Pilihan

Addas, C. (1993) penerj. P. Kingsley, *Quest for the Red Sulphur* (Cambridge).
Chittick, W. (1989) *The Sufi Path of Knowledge* (Albany).
_____ (1994) *Imaginal Worlds* (Albany).
Chodkiewicz, M. (ed.) (1988) *Les Illuminations de la Mecque* (Paris).
_____ (1993) penerj. D. Streight, *An Ocean Without Shore* (Albany).
_____ (1993) penerj. L. Sherrard, *Seal of the Saints—Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabî* (Cambridge).
Corbin, H. (1969) penerj. R. Mannheim, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabî* (Princeton).
Nasr, S.H. (1979) *Three Muslim Sages*, Bab 3 (Cambridge, Mass.).[]



Indeks

Abad Pertengahan, 433
Al-'Abbâs ibn 'Abd Al-Muththalib, 147
Abbas Muhajirani, 146
'Abbâsiyyah, 322, 364
  Dinasti, 100
  Khalifah, 209
'Abd Al-Ghâfir, 365
'Abd Al-Ghanî Al-Nâbulsî, 642, 650
'Abd Al-Halîm Mahmûd, 465
'Abd Al-Haqq ibn Ibrâhîm Muhammad ibn Nashr, 435
'Abd Al-Jabbâr, 74, 86, 91, 102-103
'Abd Al-Karîm Al-Jilî, 438, 650
'Abd Allâh Anshârî, 636
'Abd Allâh ibn Al-Muqaffa', 76
'Abd Allâh Zunûzî, 172
'Abd Al-Lathîf ibn Yûsuf Al-Baghdâdî, 215
'Abd Al-Qâhir Al-Baghdâdî, 107
'Abd Al-Rahmân ibn Ismâ'îl, 365
'Abd Al-Rahmân III, 364
'Abd Al-Rahmân Jâmî, 637
'Abd Al-Razzâq Kâsyânî, 645
'Abd Al-Razzâq Lâhîjî, 464
'Abd Al-Wahhâb Al-Sya'rânî, 650
'Abdallâh dari Bosnia, 650
Abderrahmane Lakhsassi, 440
'Abduh, Muhammad, 91-92, 150
Al-Âbilî, 444
Absâl, 407
Abû 'Abd Al-Rahmân Muhammad ibn Husain Al-Sulamî, 473
Abû 'Alî 'Isâ ibn Ishâq ibn Zur'ah, 195
Abû 'Alî Fadhl ibn Hasan ibn Fadhl Al-Thabarsî, 473
Abû 'Ubaid Al-Jûzjânî, 285
Abû Al 'Abbâs Fadhl ibn Muhammad Al-Lûkarî Al-Marwazî, 475
Abû Al-'Abbâs Ahmad ibn Al-Thayyîb Al-Sarakhsî, 218
Abû Al-'Abbâs Al-Iransyahrî, 77
Abû Al-'Abbâs Al-Laukârî, 474, 579, 608
Abû Al-Barakât Al-Baghdâdî, 475
Abû Al-Faraj Al-Ishfahânî, 74
Abû Al-Faraj ibn Al-Jauzî Al-Baghdâdî, 474, 477
Abû Al-Faraj Muhammad ibn Al-Nadîm, 54
Abû Al-Fath Muhammad ibn Abû Al-Qâsim 'Abd Al-Karîm Al-Syahrastânî, 473
Abû Al-Futûh, 493
Abû Al-Hakam dari Damaskus, 218
Abû Al-Hasan 'Alî ibn Zaid Al-Baihaqî, 476

Abû Al-Hasan Al-Asy'arî, 155, 207
Abû Al-Hasan Al-Khayyât, 151
Abû Al-Hasan Al-Ridhâ, 157
Abû Al-Hasan Al-Syusytârî, 437
Abû Al-Hasan ibn Al-Imâm, 367
Abû Al-Hasan ibn Fûrak, 105
Abû Al-Hudzail Al-'Allâf, 207
Abû Al-Hukamâ', 40
Abu Al-Khair Al-Hasan ibn Suwâr ibn Al-Khammâr, 195
Abû Al-Qâsim 'Abd Al-Karîm Al-Qusyairî Al-Nîsyâpurî, 473
Abû Al-Qâsim Al-Daragazînî, 470, 540
Abû Al-Qâsim Al-Khû'i, Imam, 157
Abû Al-Qâsim Al-Qusyairî, Syaikh, 477
Abû Al-Qâsim Mahmûd ibn 'Umar Al-Zamakhsyârî Al-Khwârazmî, 473
Abû Al-Wafa Al-Taftazani, 435
Abu Al-Walîd Muhammad *al-jadd*, 414
Abû Al-Walîd Muhammad ibn Ahmad ibn Rusyd, 415
Abû Bakar, 142, 147
Abû Bakr Al-Râzî, 76, 198-199, 220, 268
Abû Bakr Bundûd, 417
Abu Bisyr Mattâ ibn Yunus, 130
Abû Dzarr Al-Ghifârî, 147
Abû Hanîfah, 90-91, 100, 102, 105, 271
Abû Hâtim Sahl ibn Muhammad Al-Sijistânî, 147
Abû Hayyân Al-Tauhîdî, 194
Abû Ja'far ibn Hârûn, 415
Abû Ma'shar, 219
Abû Muhammad, 435
Abû Raihân Al-Bîrûnî, 479
Abû Rîdah, 220
Abû Sa'îd Abî Al-Khair, Syaikh, 461, 477
Abû Sa'îd Al-Sîrâfî, 130
Abû Sufyân, 89
Abû Sulaimân Al-Manthiqî Al-Sijistânî, 194-195, 208, 270, 476
Abû Tammân Al-Nîsâbûrî, 269
Abû Thâhir, 470
Abû Ya'qûb Al-Kindî, 31
Abû Ya'qûb Al-Sijistânî, 184, 187, 189, 191
Abû Ya'qûb Yûsuf, 388
Abû Yazîd Al-Basthâmî, 559
Abû Yusûf Ya'qûb ibn Ishâq Al-Kindî, 207, 418
Abû Zaid 'Abd Al-Rahmân ibn Khaldûn Al-Hadramî, 440
Abû Zaid Al-Balkhî, 267, 269
Abû Zakariyyâ Yahyâ ibn 'Adî, 195, 199
Adam, 439
'Adhliyyah, 159
adîb (*phronimos*), 197, 199
Aeneas dari Gaza, 112
De aeternitate mundi contra Aristotelem, 116
De aeternitate mundi contra Proclum, 116
Afdhal Al-Dîn Khâsyânî, 463
'Afîf Al-Dîn Al-Tilîmsânî, 636
Africanus, Leo, 366
Agathias, 119
Aghathadhaemon, 601
Agung, Albert, 303
al-ahkâm al-syar'iyyah, 93-94
ahl al-bait, 99-100, 103
ahl al-tauhîd, 213
ahl lisâninâ, 209
Ahmad Al-Ghazâlî, 469, 507
Ahmad ibn Al-Thayyîb Al-Sarakhsî, 266
Ahmad ibn Hanbal, Imâm, 129
Ahmad ibn Muhammad ibn Muhammad ibn Al-Ghazâlî, 493
Ahmad Sirhindî, Syaikh, 648
Ahmad, Imam, 129
Ahrîman, 514
'Ain Al-Qudhât Hamadânî, 467, 504
Al-Ajal, Al-Syaikh Al-Imâm, 493
akal
  aktif, 211, 377
  material, 432
al-akbar, 90

Al-Akbar, Al-Syaikh, 617
'Alâ Al-Daulah Simnânî, 645, 648
Alâ' Al-Dîn 'Alî ibn Ahmad Mahâ'imî, 649
Alexandria, 55, 57, 69
  Hellenik, 215
'Alî Al-Ridhâ, Imam, 150
'Alî dari Hamadan, Sayyîd, 649
'Alî ibn Abî Thâlib, 99, 146-147, 156, 169, 171, 176
'Alî ibn Al-'Abbâs, 243
'Ali ibn Al-Husain, 176
'Alî ibn Muhammad Al-Naqî, 176
'Alî ibn Mûsâ Al-Ridhâ, 176
'Alî ibn Wêh Sûdzân, 244
'Alî Zain Al-'Abidîn, 100
'Alî, 285
'Alîm, 72
On Allah's Unity and the Definiteness of the Body of the Universe, 214
Al-'Allâmah (Quthb Al-Dîn) Al-Syîrâzî, 608
'Allâmah Al-Hillî, 161, 166
'Allâmah Sayyid Muhammad Husain Thabâthabâ'î, 35-36, 43, 172, 174, 464
Almagest, 79
Al-Mas'ûdî, 121
Al-Mufîd, Syaikh, 151
Alp-Arsalân, 469
Alpha elatton, 215
Alphonso, 367
Al-Ra'îs, Syaikh, 475
Al-Tanbîh wa Al-Isyrâf, 121
Al-Amad 'alâ Al-Abad, 270
'amal, 86
amar makruf nahi munkar, 151
'Amid Al-Mulk Abû Nâshir Al-Kundurî, 472
Al-'Amidî, 103, 107
'Amil, 75
Amîr Al-Kâfirîn, 88
Amîr Al-Mukminîn, 88, 389
Al-'Amirî, 101, 266-270, 272-273, 345
'Ammâr ibn Yâsir, 147
Ammonius (Hermieu), 56, 112-114, 116
al-amr bain al-amrain, 165
Analytica posteriora, 209
anapódeiktos, 214
ânât, 71
De Anima, 215
De Animae Beatitudine, 424
anshâr, 147
Anûsyîrwân, Chosroes, 66, 69, 119
anwâr, 72
Anwarî, 478
Apamea, 57
Aphrodisias, Alexander, 56, 250, 297
al-'aql al-fa'âl, 38
al-'aql al-nazharî, 37
al-'aql wa al-naql, 165
Al-'Âqib, 95
'aql, 38, 41, 103-105, 182
Aquinas, Thomas, 302-303, 333, 466
Arberry, A.J., 246, 503
Arbiter, 117
Ardashîr, 80
Ardeshîr, 121, 124
Aristoteles, 37, 54, 56-57, 113-114, 118, 207, 209-210, 213-216, 246, 249-250, 253, 256-257, 259-260, 263, 268, 270-272, 275, 277-280, 282, 286, 303, 305-306, 308, 311, 317, 368, 376, 438, 447, 559, 578, 591
  dan para koleganya (Al-Fârâbî dan Ibn Sînâ), 452
Aristotelian, 249, 256-257, 259, 268, 270-271, 279-280, 283, 286-287, 315, 318
  gagasan, 200, 201
  landasan, 314
Aristotelianisasi, 114
Aristotelianisme, 279, 424
Arkand, 80
Arkoun, Mohammed, 316
Arkhûthus, 555
Arnold, Matthew, 410
al-'arsy, 46
The Art of Healing, 369
Aryabhata, 80
Aryabhatiya, 80
Asadî Thûsî, 480

Al-Asfâr, 48, 172-173, 178
Asin-Palacios, 618
Al-Asmâ' Al-Husnâ, 130
Asrâr Al-Âyât, 42
Al-Asy'arî, 86, 90, 156, 162, 331
Asy'ariyyah, 103, 127, 134, 151, 153, 156, 158-159, 162, 164, 166, 168, 185, 271
al-asykâl al-arba'ah, 107
Asyraf Jahângîr Simnânî, Sayyid, 649
ataraxia, 260
Athanasius II, 113
Athena, 56-57, 385
Atsîr Akhsîkatî, 478
Auhad Al-Dîn Balyânî, 648
Avendauth, 220
Avenzoar, 368
Averroes, 37, 592
Averroisme, 429
Avicenna, 36, 285, 578, 586
Awâ'il Al-Maqâl, 151
âyat al-nûr, 42
ayat
  cahaya, 46
  Kursi, 46
Ayer, Alfred J., 565
Ayyûb Al-Ruhâwî, 73
'Azîz Al-Dîn Al-Mustaufî, 470, 472, 505, 521, 528
'Azîz Al-Dîn Nasafî, 647

Baalbek (Heliopolis), 69
Bacon, Roger, 220, 303
Badr Al-Habasyî, 635
Al-Baghdâdî, 90-91, 207
Bahâ' Al-Dîn Abû Bakr Muhammad ibn Ahmad ibn Abî Basyar Al-Kharaqî Al-Marwazî, 476
Bahmanyâr, 31, 474, 579
bahtsî, 309
Al-Baidhâwî, 92
Al Baihaqî, 285
Bait Al-Hikmah, 78, 82
Balînâs, 72
Al-Balkhî, 268, 270
Bani Umayyah, 69
Banû Hâsyim, 176
Bânû-Gusyasp, 480
Al-Bâqillânî, 103, 107
Al-Bâqir, 100
Bardaishan, 75
al-bârî', 77, 216
Bashîr, 73
bâthin, 38, 104, 182
Al-Bayâdhî, 101
Bâyazîd Al-Bis:hâmî, 477
The Beginning of Greek Philosophy, 118
Being and Essence, 303
Berber, 415
bid'ah, 307
Bidâyah, 427
Al-Bîrûnî, 77, 84, 118, 245, 256,
Boethius, 118
Book of Indian Drugs, 81
Book of Rûsâ, 81
Book of Treasures, 73
Brahmagupta, 80
Brâhmasphutasiddhânta, 81
Brocklemann, 607
Browne, E.G., 109
Al-Bukhârî, 129, 131
Bukhtisyû', 82
Bundûd ibn Yahyâ, 389
Buridan, John, 117
Al-Busthâmî, 329

De caelo, 116, 209
Cameron, A., 111
Cantor, George, 395
Caraka, 81
Categoriae, 209, 215
De Causis, 272
Censure of Speculative Theology, 140
Chadwick, 117
Chittick, William C., 617, 634
Chodkiewicz, Michel, 636
chord, 83
Chosroes, 122
Chrysippus, 250
clinamen, 253-254
Common Folk, 245
common sense, 294
Cook, Michael, 87
Corbin, Henry, 32, 181, 304, 308, 557, 599

creatio ex nihilo, 44, 45
Crito, 278
Croce, Benedetto, 466
Ctesiphon, 119

dâ'irah al-nubuwwah, 40
dâ'irah al-walâyah, 40
daf'atan wâḥidatan, 186
al-dahr, 77
dalîl, 105
Damascius, 56, 113, 119
Dânisynâma-yi 'Alâ'î, 287
Dar Ta'ârudh Al-'Aql wa Al-Naql, 103
Darius I, 123
Dasytakî, 588
On Degrees (of Compound Medicine), 220
de Vaux, Carra, 557
Democritus, 246, 254
Dënkard, 122
Dharûriyyah, 162
Dinasti
  Archaemenia, 124
  Bûwaihiyyah, 194
  Buwaihiyyah 'Adhud Al-Daulah, 310
  Buwaihiyyah Ibn Al-'Amîd, 267
  Parthia, 124
  Sâmâniyyah, 243, 267, 285
  Sassaniyyah, 123
Diofisit, 111
Diogenes dari Phoenicia, 119
Dioscorides, 364
Discourse Composed by Paul the Persian on Aristotle, 122-123
doktrin kreasionisme, 186
Doubts about Galen, 248
doxographies, 270
Duchesne, Jacques, 599
dunia material, 538
On the Duration of the Reign of the Arabs, 218
Dzu Al-Nûn Al-Mishrî, 344

Eco, Umberto, 466
Elements of Theology Proclus, 272
Empedoclean, 256, 277
Empedocles, 257, 270, 601
Enneads, 209, 216
entelechy, 50
Epaphroditus,57
Ephesus, legenda, 274
Ephraim, 64
Epicurean, 251, 253-254, 257, 259-262, 264
Epicureanisme, 263-264
Epicurisme, 257
Epicurus, 57, 251, 253-254, 257, 259-260, 262-263
epistemik, 110
Escurial, 425
esoteris, kaum, 269
van Ess, J., 87
esse, 44
esto, 44
On the Eternity of the World Against Proclus, 215
Euclidean, 246
Euclides, 54
Eudemian Ethics, 370
Eudemus, 209, 215, 250
Eulamius dari Phrygia, 119
Eustathius (Asthât), 209
ex nihilo, 255

Fa'âl, 75
Fadhâ'iḥ Al-Bâthiniyyah wa Fadhâ'il Al-Mustazhhiriyyah, 323
Al-Fadhl ibn Al-'Abbâs, 147
faidh, 135, 190
Fakhr Al-Dîn 'Irâqî, 640
Fakhr Al-Dîn Al-Mârdînî, 545
Fakhr Al-Dîn Al-Râzî, 30, 163, 302, 454, 474-476, 607
Fakhr Al-Dîn As'ad Gurgânî, 479
Fakhr Al-Mulk, 327
Fakhry, 448
falâsîfah, 39, 46, 48, 78, 194, 196, 198, 200, 203, 414
On the Falsity of the Statement of Whoever Thinks that a Body Exists that is Indivisible, 213
faqih mujtahid, 100
Al-Fârâbî, 31, 45, 48, 56, 78, 92, 114, 116, 118, 135, 195-196, 199-201, 208,

Al-Fârâbî (lanjutan)
211, 266, 268, 272-273, 297, 365, 368, 370, 436, 460, 591
Fârâbîs, 195
Fardaian, Istana, 391
Farîd Al-Dîn 'Umar ibn Ghailân Al-Balkhî, Imâm, 474
Farj ibn Salem, 244
Farraguth, 244
Fashl Al-Maqâl, 324, 423, 427
Fathah, 509
Fâthimiyyah, 181, 184
filosof, 182
Al-Fauz Al-Asghar, 311
Felix Klein-Franke, 207
Fî Al-Falsafah Al-'Alâ, 31
fî amr Allâh, 88
Fî Maqâmât Al-'Ârifîn, 308
fideis, 37
Fihrist Al-Nadîm, 255
filogeni, 394
filosof Muslim, 207
filsafat
iluminasi, 417
Islam, 154, 162
Plotinus, 277
Stagira, 277
Stoa, 609
Yunani, 207
Al-Fiqh Al-Akbar, 91, 105
fiqih, 90, 196
firaq, 97
Fîrdaus Al-Hikmah, 73
Firdausî, 479
Al-Fishâl fi Al-Milâl wa Al-Ahwâ' wa Al-Nihâl, 131
fitnah, 97
On the Five Essences, 220
formatio mundi, 253
Frederick II Hohenstaufen, Kaisar, 435, 636
furû' al-ahkâm, 90-91, 105
Fushûl fî Al-Ma'âlim Al-Ilâhiyyah, 271
Fushûsh Al-Hikam, 30

Gabirol, 246
Galen, 54, 218, 245, 248-249, 260, 262
Galenis, 248
Gallstones, 245
Gassendi, 254
Gellner, 446
Georgius ibn Jabrail, 82
Gerard dari Cremona, 220, 244
al-ghaibah, 99, 176
Ghailân, 99
ghair mutawassith, 214
Al-Ghazâlî, 47, 91, 101, 103, 107, 134, 136-137, 140, 159, 256, 302-303, 316, 319, 321, 449 462, 469, 473, 492, 580-581, 646
Ghiyâts Al-Dîn Al-Abharî, 595
Ghiyâts Al-Dîn Manshûr Dasytakî, 586
Gîsû Darâz, 648
gnosis, 39
gnostisisme, 103
God Serapis, 112
Goldziher, 71
Goodman, Lenn E., 243, 276
Gorgias, 122
Gould, Stephen Jay, 193
Gratian, Kaisar, 110
Gregory dari Nyssa, 57
Guillemin, 599
Gundissalinus, 303
Gutas, 197

Al-Habbâb, 343
Al-Hâdî, Imâm, 87
Hadot, I., 109
Hâfizh, 479
Haidar Âmulî, Sayyid, 646
al-hairah, 309
Hâjjî Khalîfah, 120, 147, 637
Hâjji Mullâ Hâdî Sabziwâri, 43, 48, 464
Al-Hakam II, 364
al-hakîm, 40
Halakhah, 111
halazûnî, 424
Haleem, M. Abdel, 85
Al-Hallâj, 329, 559
Hamîd Al-Dîn Al-Kirmânî, 182-184, 187-191, 260

Hanafî, 472
Hanbali, 140, 472
Hanbaliyyah, 156
haqâ'îq, 179, 182
haqîqah, 38-39, 50
Al-Haqq, 39
harâm, 89
Al-Harâmain Abû Al-Ma'âlî Al-Juwainî, Imâm, 321
Harâwî, 569
Hari Pengadilan, 48
Al-Harits ibn Kaladah, 82
Harran, ilmu, 69
Hârûn Al-Rasyîd, 79-80
Al-Hasan Al-Bashrî, 74, 102, 519
Al-Hasan ibn 'Alî Al-'Askarî, 99, 176
Al-Hasan ibn Muhammad ibn Al-Hanafiyyah, 87
Hasan Shabbâh, 323
Al-Hasan, 88, 176
Hasdai ibn Syaprûth, 364
Hasywiyyah, 104
al-hawâ, 260, 263
Hâwî, 244
Hayes, E.R., 110
al-hayûlâ, 77, 211
Hayy ibn Yaqzhân, 288, 304, 308, 391, 396
hedonisme, 247
Hegel, 274
Helladius, 112
Hellenis, 56
Hellenisme, 108
Hellenistik, 55, 68, 108, 110, 184, 255
  pusat, 125
  zaman — dan Perjanjian Baru, 412
heresiografer, 207
Hermeias dari Phoenicia, 119
hermeneutika, 182
hermeneutis, 183
Hermes, 40, 601
herpâtan herpât, 121
Hibah Allâh Abû Al-Barakât Al-Baghdâdî, 580
Al-Hikmah Al-'Arsyiyyah, 48
al-hikmah al-îlâhiyyah, 43
Hikmah Al-Isyrâq, 32, 304
al-hikmah al-isyrâqîyyah, 48
al-hikmah al-masyriqiyyah, 304-305, 308
al-hikmah al-muta'âliyah, 48
hikmah, 39, 41
Hikmat-i Ilâhî Khwâshsh wa 'Âmm, 35, 43
Hippocrates, 57, 244-245
Hirschfeld, Leo, 606
History of Egypt, 123
History of Physicians, 118
Hisyâm ibn Al-Hakam, 156
  Khalifah, 365
Hodgson, M., 181
Homer, 55, 479
Homs, 69
Horos, 593
Horten, Max, 71, 557
Hossein Ziai, 544, 578
On How the Animals and Their Kinds are Formed, 276
Hudaibiyah, 89
Al-Hudûd, 107
hudûts, 45
hujjah, 175
hukamâ, 188
Hulagu, 208
humanisme, 195-196, 198
Hume, David, 326
Hunain ibn Ishâq, 82, 209, 219, 248
huqûqî, 247
Al-Husain ibn 'Alî, 176, 285
Hypatia, 112
hypostases, 272

Al-I'lâm bi Manâgib Al-Islâm, 268
Iamblichus, 57, 245, 282
Al-Ibânah 'an Ushûl Al-Diyânah, 86, 90
ibdâ', 187-188, 190-191, 211, 217, 271
Ibn 'Abbâs, 88-89, 517
Ibn 'Arabî, 30, 309, 436-464, 506, 617, 634
Ibn 'Asâkir, 101
Ibn 'Umar, 99
Ibn Abi Al-Hadîd, 169
Ibn Abî Jumhûr Isyrâqî Ahsâ'î, 586
Ibn Abî Ushaibah, 82
Ibn Abî Ushaibî'ah, 118, 285, 415

Ibn Aflâthûn, 460
Ibn Al-'Amîd, 244, 270
Ibn Al-'Ibrî, 302
Ibn Al-Bithrîq, 209
Ibn Al-Fâridh, 637
Ibn Al-Farrukhân, 81
Ibn Al-Fuwathî, 606
Ibn Al-Khathîb, 441
Ibn Al-Muqaffa', 76
Ibn Al-Nadîm, 54, 56, 61-62, 74, 81, 208, 219
Ibn Al-Qifthî, 259
Ibn Al-Râwandî, 198
Ibn Al-Sîd dari Badajoz, 462
Ibn Bâjjah, 366, 369, 371, 375, 436, 462
Ibn Dahn, 81
Ibn Farîghûn, 267
Ibn Fûrak, 107
Ibn Gabirol, 345
Ibn Hajar Al-'Asqalânî, 129
Ibn Hârûn, 417
Ibn Hazm Al-Andalûsi, 131
Ibn Hazm, 131-134, 140, 344, 358, 462
Ibn Kammûnah, 302, 550, 608
Ibn Khaldûn, 30, 92, 146, 208, 211-212
Ibn Khallikan, 285
Ibn Masarrah, 358, 436, 462
Ibn Miskawaih, 194-195, 198, 199, 260, 267-268, 272, 310, 313-318
Ibn Muqaffa', 121
Ibn Mûsâ Al-Khawârazmî, 81
Ibn Nâ'imah, 209
Ibn Qudâmah, 140-142
Ibn Qutaibah, 101
Ibn Rusyd (Averroes), 37-38, 45, 93-94, 302, 436, 462, 474, 556, 578, 619
Ibn Sab'în, 39, 419, 435, 462, 636
Ibn Sahl Rabban Al-Thabarî, 73
Ibn Saudakîn Al-Nûrî, 635
Ibn Sînâ, 31-32, 36-37, 41-42, 44-48, 78, 114-115, 117-118, 135-136, 172, 177, 253, 268, 272-273, 285-290, 292-293, 297-299, 302-305, 308-310, 365, 368, 370, 436, 460, 474, 547, 550, 578
Ibn Taimiyyah, 94, 103, 143, 330, 416, 437, 628, 548
Ibn Thufail, 365 436, 462
Ibn Thumlûs, 434
Ibn Tîfalwîth, 367
Ibn Tûmart, 368
Ibn Turkah Ishfahânî, 42, 47, 309, 463
Ibn Zuhr, 368
Ibrâhîm ibn Yûsuf ibn Tasyfîn, 367
ibtidâ', 107
Idrîs, 40
Ihshâ' Al-'Ulûm, 92
Ihyâ' 'Ulûm Al-Dîn, 328
Al-Ijî, 91-92
ijmâ', 103, 105
ijtahada, 250
ijtihâd, 142
ikhtira', 188
Ikhwân Al-Shafâ', 32, 218, 269, 272, 274-279, 281-284, 370, 436, 461, 619
Ilâhiyyât, 173
al-'illat al-ûlâ, 216
'ilm al-'aqa'id, 91
'ilm al-fiqh al-akbar, 90
'ilm al-kalâm, 85, 91, 93-94, 96, 100, 105
al-'ilm al-ladunî, 46
'ilm al-nazhar wa al-istidlâl, 91
'ilm al-tauhîd wa al-shifât, 91
'ilm al-tauhîd, 91
'ilm awwal, 214
'ilm badîhî, 214
'ilm ushûl al-dîn, 90
al-'ilm, 107
'Imâdî, 478
imâmah, 100, 151
Imamah, 174-176
Imâmiyyah, 160, 168, 173, 176
  dalil-dalil, 159
  kaum, 159
  teolog, 161
Imperium
  Achaemenia, 119
  Barat, 118
  Bizantium, 122, 125
  Parthian, 120
  Persia, 119

Imperium (lanjutan)
Romawi Timur, 55
Romawi, 109, 111
Sassaniyyah, 108-109, 118, 120, 590
Timur, 118
inbi'âts, 190-191
Inqâdh Al-Basyar min Al-Jabr wa Al-Qadar, 271
institutio theologica, 215
intelek
agen, 297
aktual, 296
habitual, 296
perolehan, 296
potensial, 296
praktis, 296
teoretis, 296-297
De interpretatione, 209
Al-Intishâr, 151
Al-Iqtishâd fî Al-I'tiqâd, 159
iradah, 107
Iransyâh ibn Abî Al-Khair, 480
Iransyahrî, 77
'Isâ ibn 'Alî, 195
Ishâq ibn Hunain, 244
ishmah, 99, 173
Isidore dari Gaza, 119
Iskandariah, 55
Islam
humanis, 194, 199
humanisme, 194
Ismâ'îl Al-Zâhid, 286
Ismâ'îliyyah, 179, 180, 181, 182, 184, 187, 190, 192, 251, 253, 263, 269, 274, 286
filosofis, 180
filsafat, 179, 181, 182, 193
Imam, 245
kosmologi, 187
pandangan, 187
isnâd, 195
îstaulâ, 142
îstâwâ, 142
Istihsân Al-Khaudh fî 'Ilm Al-Kalâm, 101
Al-Isyârât wa Al-Tanbîhât, 177, 287, 302, 308
Isyârât, 42
isyrâq, 309
Isyrâqî, 40, 78, 305
itsbât, 104
Ivanow, W., 181

Ja'd ibn Dirham, 128
Ja'far Al-Shâdiq, 49, 90, 100, 102, 275
Imam, 150, 156
Ja'far ibn Bâbûyah, 208
Ja'far ibn Muhammad Al-Shâdiq, 176
Imam, 157
Ja'far ibn Muhammad ibn 'Umar Al-Balkhî, 217-218
Ja'far Kâsyifî, 39
Ja'far Muhammad Al-Shâdiq, 165
Jabariyyah, 99
Jâbir ibn Hayyân, 255
jabr, 99, 271
Jabre, Farid, 323
Jacobit-Monofisit Persia, 116
Al-Jâhizh, 156
Al-Jahm ibn Shafwân, 99, 128
jahmiyyah, 128, 162
Jalâl Al-Dîn Al-Dawânî, 463, 582-583, 588, 635
Jalâl Al-Dîn Rûmî, 506, 585, 641
jalâliyyah, 155
Al-Jâm Al-'Awwâm 'an 'Ilm Al-Kalâm, 101
Jamâl Al-Dîn 'Abd Al-Razzâq, 479
jamâliyyah, 155
jâmi' li al-wahdah wa al-katsrah, 188
Al-Jâmi', 248
Jâmi' Al-'Ulûm, 267
Jamsyîd, 597
Al-Jarîrî, 269-270
Jâwidân Khirâd, 198, 317
Jerome, St., 111
Jibril, 600
jirm, 211
Job dari Edessa, 73
Jûdar, 81
Jundishapur, 69, 82, 119, 126
Justinian, Kaisar, 69
Justinianus, 111, 119
Al-Juwainî, 103

Al-Jûzjânî, 285, 287

Al-Kâfî, 159, 175
al-kalâm al-jadîd, 105
kalâm Allâh, 86
al-kalâm al-qadîm, 105
al-kalâm fî kadzâ wa kadzâ, 86
kalâm, 42, 70-71, 74, 78, 85-86, 90-92, 96, 100, 102-103, 105, 107, 127, 129-130, 140-142, 150, 182, 196, 216, 246, 254
  bapak, 74
  kosmologi, 75
Kalîlah wa Dimnah, 76
kamâliyyah, 155
Kâmil Al-Daulah, 505, 509
Kant, 274, 386
  antinomi, 396
Karnamagh-e Ardeshire Pâbhaghân, 124
kasb, 107
Kasyf Al-Zhunûn, 147
Kasyf'an Manâhij Al-Adillah, 423
katsrah, 189
Kay Khusraw, 602
kebenaran ganda, teori, 430
Khâlid ibn Sa'îd, 147
Khalîl Al-Ghaflah, 341
Al-Khâliq, 72
Khandakhâdyaka, 80
Khâqânî, 474
Khârijiyyah, 88, 97-98
Khawârij, 89, 153
khilâfah, 97
Khurasan Abû Al-Hasan Muhammad ibn Yûsuf Al-'Âmirî, 266
Khurasan, 273
Khusrawânî Persia, 553
Khwâjah 'Abd Allâh Anshârî, 477
Khwâjah Nizhâm Al-Mulk, 470
Khwâjah Quthb Al-Dîn Maudûdî Al-Chîsytî, 477
Al-Khwarizmî, 365
Kidney and Bladder, 245
Kîmiyâ Sa'âdah, 328
Al-Kîndî, 36, 43, 45, 50, 78, 93, 135, 207-210, 212-220, 246, 255, 264, 266-269, 271-273, 315, 317
Kinnesrin (Qinnasrin), 69
Al-Kirmânî, 188-189, 365
Kitâb Al-Aghâni, 74
Kitâb Al-Arba'în fî Ushûl Al-Dîn, 328
al-kitâb al-hakîm, 41
Kitâb Al-Hâwî fî Al-Thibb, 244
Kitâb Al-Hudûd fî Al-Ushûl, 105
Kitâb Al-Jâmi' Al-Kabîr, 244
Kitâb Al-Sîrah Al-Falsafiyyah, 246
Kitâb Al-Syawâhi, 77
Kitâb Al-Syifâ', 308
Kitâb Al-Tauhîd, 129, 131
Kitâb Sirr Al-Asrâr, 256
Kitâb Sirr Al-Khalîqah, 72
Kitâb Syânâq fî Sumûm wa Al-Tariyâq, 81
kognisi, 294
Konstantin VII, 364
Konstantin, Kaisar, 109
Kordoba, 364
kosmos
  pengetahuan tentang, 186
Kraemer, 196
Kristen
  Nestoria, 195
  Yacobit, 243
  Yakobi, 195
Kristiani, 184
Kubrâwi, tarekat, 648
Al-Kulainî, 38, 42, 159, 165, 175
kulliyât ushûl al-dîn, 90
kûn, 44
al-kursî, 46

Lambda, 115
Latin abad pertengahan, 429
laulabî, 424
Laws, 118
Leaman, Oliver, 194, 435
Letter to Anebos, 245
Liber Almansoris, 244
Liber contra Eutychen et Nestorium, 118
Liber de Causis, 271
Liber de Pomo, 272
Liber nonus, 244
lingua franca, 119
Lisân Al-Dîn ibn Al-Khathîb, 441

Logos, 46
Lucena, 418

al-ma'âd, 48
Ma'bad Al-Juhanî, 99
ma'rifah, 39, 46
ma'shum, 245
Al-Ma'mun, 73, 81-82, 129, 209
Al-Mabda' wa Al-Ma'âd, 48, 178
Mabillean, 71
Macdonald, 71
Machiavelli, 385
Madelung, Wilfred, 181
Madrasah Nizhâmiyyah Nishapur, 327
madzhab, 262
  Peripatetik, 578
  Maliki Andalusia, 134
Mafâtîḥ Al-Ghaib, 42
magnum opus, 244, 275
Magnus, Albertus, 366
magpies, 284
Mahâsiddhânta, 81
Mahdî Ilâhî Qumsya'î, 35, 464
mahdiyyah, 100
Mahmalik Khâtûn, 471
Maḥmûd, 285, 467
Al-Maibudî, 473
Maimonides, 71, 246, 256, 259, 261-262, 368, 399
Majd Al-Dîn Al-Jîlî, 545
Majd Al-Dîn Isḥâq, 636
Al-Majrîthî, 365
al-makân, 77
Makdisi, 330
makhlûqât, 185, 186
Al-Malik Al-Zhâhir Ghâzî, Pangeran, 545
Mâlik ibn Anas, Imam, 128
Mâlik ibn Wuhaib, 368
Malik Zhâhir Syah, 545
Mâlik, 85, 90
Malikî, 472
Maliksyâh I, 468-470
  Sultan, 322
man tamanthaqa tazandaqa, 130
Manichaean, *245*
Manichaenisme, 269
Manka (atau Kanka), 81
Manshûr Al-Ḥallâj, 477
Al-Manshûr ibn Ishâq, 80-82, 243, 246
Manshûrî, 243, 246
Manthiq Al-Masyriqiyyîn, 305, 308
manzilah baina manzilatain, 151
Maqâlât Al-Islâmiyyîn, 156
Al-Maqdisî, 269
Al-Maqshad Al-Asnâ fî Syarḥ Al-Asmâ' Allâh Al-Ḥusnâ, 333
Al-Maqtûl, 608
Marakesh, 390
Marcion, 75
Mariniyyah Abû 'Inân, Sultan, 441
Marinus, 370
Marokko, 415
Al-Marrâkusyî, 389
Marv, 119, 126
Mas'ûd, Sultan, 475
Al-Mas'ûdî, 220
Mashâliḥ Al-Abdân wa Al-Anfus, 267
Massignon, Louis, 71, 304, 557
Mâsyâ' Allâh, 81
Masyriqî, 305
Masysyâ'î, 39, 304
Materia Medica, 364
matsal al-a'lâ, 183
Mattâ ibn Yûnus, 195, 266
Al-Mâturîdî, 74, 103
Mâturidiyyah, 104, 271
al-maujûd al-awwâl, 135
Megarian, kaum, 431
Menelaus, 83
Mesir, 55
Metaphysics, 113, 115, 209, 215, 286
al-mi'râj, 46
Al-Miqdâd ibn 'Amr, 147
Mîr Dâmâd, 38, 302, 309, 463, 587
Mîrzâ Aḥmad Asytiyânî, 35
Mîrzâ Mahdî Asytiyânî, 464
A Mistaken View of the Function of the Physician, 245
misykât, 46
mitos gnostik, 252
Mîzân Al-'Amal, 331

Al-Mîzân, 43, 172, 174
Mohaghegh, 260
Mohamed Alibhai, 189
Mohammad Moin, 557
Monofisit, 111
monoteisme, 153
Morris, James, 618, 635
motif
  Romulus dan Remus, 392
Mozarab, orang, 414
Mu'âwiyah, 129
Al-Mu'ayyad fî Al-Dîn Al-Syirâzî, 191
Mu'ayyîd Al-Dîn Jandî, 644
Al-Mu'dhid, 266
Mu'izzî, 478
Mu'jam Rijâl Al-Hadîts, 157
Al-Mu'tashim, 209, 216
Mu'tazilah, 98, 102, 127, 129-130, 133, 151, 153, 155, 157, 160, 163-165, 168, 185, 207-208, 213, 251, 271
  doktrin, 213
  kaum, 132
mubda'ât, 186
Al-Mubdî', 186
Al-Mubîn fî Syarh Ma'ni Al-Fâzh Al-Hukamâ' wa Al-Mutakallimûn, 105, 107
Al-Mufîd, 146, 161, 166, 174, 177
Mughîts Al-Dîn Mahmûd II, 469-470, 540
Al-Mughnî, 86, 91
muhâjirîn, 147
Muhammad Al-Bâqir, Imam, 49, 149-150
Muhammad Bâqir ibn Syams Al-Dîn Muhammad, 587
Muhammad I, 468
Muhammad ibn 'Alî (Ibn Al-Hanafiyyah), 100
Muhammad ibn 'Alî Al-Bâqir, 176
Muhammad ibn 'Alî Al-Jawâd, 176
Muhammad ibn Al-Hasan Al-Mahdî, 176
Muhammad ibn Al-Isfandyâr, 121
Muhammad ibn Ishâq Al-Warrâq (Ibn Al-Nadîm), 195
Muhammad ibn Ismâ'il Al-Bukhârî, 129
Muhammad ibn Musa Al-Khwarizmi, 82
Muhammad ibn Zakariyyâ' Al-Râzî, 243
Muhammad ibn Zayn Al-Dîn ibn Ibrâhîm Ahsâ'î, 586
Muhammad Iqbâl, 557
Muhammad Kâzhim 'Ashshâr, Sayyid, 35, 464, 570, 587
Muhammad Syahrazûrî, 462
Muhammad Syarîf Nizhâm Al-Dîn Al-Harawî, 583
Muhammad V, 441
Muhammad, Nabi, 323
Al-Muhaqqiq Al-Thûsî, 608
Muhashshal Afkâr Al-Mutaqaddimîn wa Al-Muta'akhkhirin, 107
muhdats, 214
Muhîbb Allâh Mubârîz Ilâhâbâdî, Syaikh, 649
muhkamât, 97
Muhsin Mahdi, 181
Muhyî Al-Dîn, Syaikh, 643
Al-Mûjaz, 287
Mujîr, 478
Mullâ 'Abd Allâh Zunuzî, 43, 48
Mullâ Muhsin Faidh Kâsyânî, 48, 172, 464, 635
Mullâ Shadrâ, 30 32-34, 38-39, 41-43, 45-49, 167, 302, 305, 309, 463, 556, 584, 587, 635
Mulûkî, 244
mumkin al-wujûd, 44, 135
Al-Munqidz min Al-Dhalâl, 320
Muqaddimah Al-Tafsîr, 143, 146
Al-Murâbithûn 'Alî, Pangeran, 367
Murji'ah, 97, 153
murtakib al-kabîrah, 98
Murûj Al-Dzahab, 121, 220
Musa a.s., 393, 528
Mûsâ ibn Ja'far Al-Kâzhim, 49, 176
Mûsâ ibn Syâkir, 219
Muslim, humanis, 196
Must'aliyyah, 181
Al-Mustarsyid, 475

mutakallim, 127
mutakallimûn, 45, 71, 74-75, 86, 90, 94, 100-103, 129-130, 132, 141-142, 209, 219, 254
mutasyâbihât, 42, 97
Al-Mutawakkil, 208
Al-Muwâfaqah, 103
Muwaffaq Al-Dîn ibn Qudâmah, 140
muwahhid, 43
Al-Muwahhidûn,
akidah, 425
Dinasti, 415
gerakan, 415
hierarki, 418
Islam — dan Aristotelianisme 429
khalifah, 425
pembaruan, 415
pendekatan, 420
perspektif, 428
sudut pandang, 427
Al-Muzhaffâr Syams Al-Dîn Yûsuf, 436

nabi, kemaksuman, 173
Al-Nadîm, 245
al-nafs, 77
Nahj Al-Balâghah, 149-150, 155-156, 169-171
Al-Nahrajûrî, 344
Al-Najâh, 287
Najjariyyah, 162
Najm Al-Dîn ibn Isrâ'îl, 436
Nallino, C.A., 304
Nâma-yî Rahbarân-i Âmûzisy-i Kitâb-i Takwîn, 35
Nanji, Azim, 179
Naq, 81
naql, 104
Al-Nasafî, 91
Nashîr Al-Dîn Al-Thûsî, 166, 107, 173, 302, 449, 463, 586, 607, 639
Nâshir-i Khusraw, 39, 77, 181, 192, 252
Nâshîriyyah Lisân Al-Dîn ibn Al-Khathîb, 588
Nassar, 444
Al-Nâtilî, 286
Nature and Multiplication of Light or Species, 220
Al-Naubakht Al-Fârisî, 81
nazhar, 97, 107
Al-Nazhzhâm, 102, 156, 207
Nemoy, Leon, 607
Neoplatisme, 311
Neoplatonik, 69, 187, 210, 215, 252, 256, 268, 270-271, 282-283, 287, 591
Alexandrian, 270
skema emanasi, 200
Neoplatonis, 56, 253, 255, 279
kaum — Yunani, 210
Neoplatonisme, 56, 200, 279-281
Plotinian, 272
tradisi — Islam, 311
Netton, Ian Richard, 195, 196, 274, 276-279, 281-284
Nicolaus, 56
Nicomachean Ethics, 432
Nihâyat Al-Hikmah, 172
nihilo, 44
Nisibis, 119
Nizhâm Al-Mulk, 322, 469
Nizhâm Hâjjî Al-Yamanî, 649
Nizhâriyyah, 181
nubuwwah, 94
Nuh, Nabi, 493
nûr al-samâwat wa al-ardh, 46
Nûr, 72
Nyâyâ-Vaiseska Brahmanik, 71, 77
Nyberg, 619

okasionalisme, 271
Olympiodorus, 56, 113, 117
On Optics {De aspectibus}, 220
ontogeni, 394
Organon, 113, 118, 268
orientalis, 578
Ostrogoth Theodoric, Raja, 118

paideia Yunani, 199
Palacios, Miguel Asin, 344
Parmenides, 113
Pasicles dari Rhodes, 215
Pasteur, 263

Pavlin, James, 127
Pedro Sang Zalim, 441
Perang
  Irak-Iran, 275
  Teluk, 275
Perennial Philosophy, 317
Peréz, 444
Pergamum, 57
Perlmann, Moshe, 606
Peters, F.E., 52, 255
Phaeda, 122
Phaedo, 270, 278
Philo, 40
Philoponus, John, 45, 57, 59, 110, 116-117, 215
The Philosopher's Logical Works Addressed to the King Chosroes, 123
philosophia perennis, 198
The Physician's Excuse for This, 245
Physics, 110, 215, 271, 368
Phytagorean, 202, 313
Pines, Solomon, 71, 304, 580
Pingree, 79
Pîrûz, Raja, 125
Plato, 33, 43, 54, 56, 63, 77, 114, 118, 209, 245, 250, 259-260, 263, 270, 272, 275, 277-279, 312, 317, 431, 447, 594, 601
  dari Themistius, 430
  mitos gua 374
Platonik, 276, 278, 284, 318, 591
Platonis, gagasan, 200
Platonisme, 56, 56
Plotinus, 56-57, 210, 212-213, 216, 275, 279, 371, 412
Plutarch dari Chaeronea, 56
politeisme, 154
Porphyry, 56-57, 209, 216, 245, 371, 591, 608
Posterior Analytics, 423
predestinasi, 162, 271
prima facie, 264
Priscianus dari Lydia, 119
Proclus, 57, 215, 282, 370, 591, 602
pseudo
  Ammonius, 272
  Aristotelian, 277
Empedocles, 351
Pseudopigraphon, 56
Ptolemaik, sistem, 424
Ptolemeus, 54, 80, 602
De pulsibus, 245
Pyrrho, 259
Pythagoras, 43, 270, 277-278, 601
Pythagorean, 277-278, 318
Pythagorianisme, 246

qadar, 95-96, 98
Qadariyyah, 98
Qâdhî Al-Fâdhil, 546
Qâdhî Jalâl Al-Dîn Muhammad ibn Sa'd Al-Dîn Dawânî, 586
Qâdhî Sa'îd Qummî, 464
qâdhî, 37
Qadîr, 73
Qal'at ibn Salamah, 442
Al-Qânûn fî Al-Thibb, 287
Qaramithah, 156
Al-Qashîdah Al-'Ainiyyah, 288
Al-Qashîdah Al-Muzdawiyyah, 288
Al-Qaul fi Al-Ibsâr wa Al-Mubsâr, 271
qidam, 45, 47
Al-Qifthî, 285
Qishshah Al-Ghurbah Al-Gharbiyyah, 304
qiyâmah, 192
qiyâs, 103
quadrivium, 268
qudrâh, 98
De quinque essentiis, 220
Al-Qusyairî, 93
Quthb Al-Dîn Al-Kastalânî, 435
Quthb Al-Dîn Al-Syîrâzî, 302, 435, 462, 550, 569, 582, 637

Al-Râ'is, Al-Syaikh, 551
Ra's Al-'Ain, 69
Râhat Al-'Aql, 182
Rahman, Fazlur, 556
raj'ah, 100, 178
Rasâ'il Ikhwân Al-Shafâ, 277, 279, 281, 286
Rasâ'il, 274-279

Ratu Tarkân Khâtûn, 470
Rawân Bakhey, 601
Rayshahr, 119
Al-Râzî, 94, 103, 107, 173, 243-246, 248-265, 449
Al-Râziq, M. 'Abd, 86
Reader's Digest, 317
On the Reasons for People's Preference of Inferior Physicians, 245
Regius, 244
Renaisans, 40
Renan, 429
Republic, 113
Rhazes, 243
Richard si Hati Singa, 472, 546
Al-Risâlah Al-Adhhawiyyah, 48
Al-Risâlah Al-Durriyah, 182
Risâlah Al-irja', 88
Risâlah Al-Tauḥîd, 91
Risâlah Al-Thair, 288, 308
Risâlah fî Al-'Isyq, 288
Risâlah fî Ḥudûd Al-Asyyâ', 210
Risâlah fî Sirr Al-Qadar, 288
risâlah, 89
Ritter, Helmut, 557
rîwaqî, 39
Rosenthal, Franz, 617
Rowson, Everett K., 266
Rûdakî, 478
al-rûh al-quds, 38
Ruh Suci, 601
rûh, 182
Al-Ruhâ', 69
Rukn Al-Daulah, 244
Rukn Al-Dîn Barkiyâruq, 468
Rukn Al-Dîn Syîrâzî, 646
Russell, Bertrand, 565
Rusydian, 424
  pemikiran, 429

Sa'd Al-Dîn Hammûyah, 647
Sa'd ibn Manshûr ibn Sa'd ibn Al-Ḥasan Ḥibah Allâh ibn Kammûnah, 582, 606
Sa'îd Al-Dîn Farghânî, 629, 637
Al-Sa'âdah wa Al-Is'âd, 272
Sab'îniyyûn, 436
Sabzawârî, 305
Saif Al-Dîn Al-'Amidî, 105
sakata 'an, 85
Saladin (Shalahudin), Sultan, 435, 545
salâf, 104
Salâmân wa Absâl, 308
salib, tentara, 472, 545
salîk, 533
Sâlim Al-Ḥarrânî, 78
Salmân Al-Fârsî, 147
Samî', 72
Sanâ'î, 462, 474
Sanda, A., 117
Sang Platonis, 56
Sanjahil, 81
Sanjâr Saljuk, Sultan, 327, 468
Sanskrit, 70
Santarem, 390
Sassaniyyah, 272
Sautrântika, 71
Al-Sayyid, 95
Schmölders, 70
Scholasticus, 112
Scholem, Gershom, 362
Scot, Duns, 333
Seljûq, Pangeran, 467
Semmelweiss, 263
Severus, 64
Seville, 417
Seyyed Hossein Nasr, 29, 36, 181, 276, 459, 557
Shâ'id dari Toledo, 344
Shâ'in Al-Dîn 'Alî Turkah Ishfahânî, 635
Al-Shâdiq, 100, 157, 165
Shadr Al-Dîn Al-Syîrâzî, 154, 158-159, 166, 168, 172, 175, 178, 302, 555, 587
Shadr Al-Dîn Qûnawî, 635
Shafawiyyah, 49
Al-Shaffâh Khalifah, 590
Shakespeare, 480
Shalâḥ Al-Dîn (Shalahuddin) Al-'Ayyûbî, 472
Shalâh Al-Dîn, Sultan, 545
Shams Inati, 285
Shâpûr I, 119, 122, 124, 126

Shaun Al-Manthiq wa Al-Kalâm 'an Fannay Al-Manthiq wa Al-Kalâm, 101
Shayegan, Yegane, 108
Shiffîn, Perang, 129, 171
Shiz, 119
shûrah, 211
Al-Sijistânî, 195, 310, 316
  rumusan, 187
Simeon, St., 363
Simoom, 246
Simplicius dari Sisilia, 114-116, 119
Since that is not Possible, 245
Sind, 69
Sindhind, tradisi, 81
sinkretisme, 275, 277
Sitârah, 285
Siyâwasy, Syaikh, 537, 538
On Sleep and Vision, 220
Smallpox and Measles, 245
Socrates, 249-250, 263-264, 270, 272, 278
Socratik, 591
sophia, 308
Sophocles, 55
Sorabji, 116
Spanyol, 364
Spies, Otto, 557
Spinoza, 386
spinozistik, 395
Spiritual Physick, 246
Stagira, 424
Stein, E., 111
Stern, S., 181
Stoa, 39, 591, 595
  Markus Aurelius, 385
Stoik, 202
  -Megarik, 554, 611
Suarez, 303
Al-Subki, 101
sufi, 403
  Andalusia, 436
  Chistiyyah India, 584-585
  Maulawiyyah, 506
  Persia, 641
  tarekat, 648
  Turki, 506
Suhail, 89
Suhrawardî, 31-33, 39, 42-43, 45, 48-49, 302, 304, 308, 587
  filsafat *Isyrâq*, 305
Suhrawardî, Syihâb Al-Dîn Yahyâ ibn Habasy ibn Amîrak Abû Al-Futûh, 544
suku Banû 'Ârif, 442
Sulaiman, 597
Sundastâq, 81
Sunnah, 88, 103
Suraye, 120
Surûsy, 601
Sus, 415
Susruta, 73, 81
Suyûthî, 101
Sûzanî Samarqandî, 478
Al-Syâfi'î, H.M., 90, 103, 472
Syâfi'iyyah, 321
Syâh Walîyullâh dari Delhi, 465
Syah Walîyullâh, 38, 48
Syahâb Al-Dîn 'Umar Suhrawardî, 474
Syahîd-i Balkhî, 478
Al-Syahrastânî, 74, 150, 159, 162, 302, 344
Al-Syahrazûrî, 345, 569
Syaikh Al-Isyrâq, 544
Al-Syaikh Al-Maqtûl, 544
Al-Syaikh Al-Ra'îs, 285
Syams Al-Daulah Abû Al-Fawâris Tughânsyâh ibn Alb Arsalân, 479
Syams Al-Dîn Maghrîbî, 649
Syams Al-Dîn Muhammad Al-Syahrazûrî, 544, 582
Syams Al-Dîn Muhammad ibn Mahmûd Syahrazûrî, 593
syaqq al-qamar, 47
Syarh Al-'aqâ'id Al-Nasafiyyah, 91
Syarh Al-Hidâyah 178
Syarh Ushûl Al-Kâfî, 49
syarî'ah, 36, 38, 90, 105, 118, 177-178, 269
  Ilahi, 289
  Tuhan, 289
Syarîf Al-Dîn Dâwûd Qaisharî, 646
Al-Syarîf Al-Murtadhâ, 153
Al-Syarîf Al-Radhî, 149

Al-Syawâhid Al-Rubûbiyyah, 34
Syi'ah, 153
  Imâmiyyah, 151, 154, 158, 165, 168, 174, 177-178
  filosof, 154
  Imam, 159
Al-Syifâ', 47, 173, 177, 286-287, 302-303
Syihâb Al-Dîn Suhrawardî, 462
Syihâb Al-Dîn Yahyâ Suhrawardî, Syaikh, 475
Al-Syûzî, 436
Syûziyyah, tarekat, 436

ta'âwun, 283
ta'thîl, 104-105
ta'wîl, 104-105, 141, 39, 97, 182-183
tabi'it tabi'in, 103
tâbi'ûn, 96, 170
Tadbîr Al-Mutawahhid, 386
tafâwut, 189
tafhîm, 39
tafkîr, 97
Tafsîr Âyat Al-Nûr, 42
tafsîr, 39, 182
Taftâzânî, 86, 91
tafwîdh, 99, 164, 271
Tahâfut Al-Falâsifah, 136, 324
Tahâfut Al-Tahâfut, 302, 423
Tahdzîb Al-Akhlâq, 312
Tahrîm Al-Nâzhar fî Kutûb Ahl Al-Kalâm, 140
Tahshîl Al-Sa'âdah, 288
Tâj Al-Mulk Abu Al-Ghanâ'im Al-Qummî, 470
Al-Tajrîd, 107
takallama fî, 85
Tamqhâj Khân ibn Bughrâ Khân, 470
tanah suci, 546
tanzîh, 104-105, 186
taqdîs, 189
Taqî Al-Dîn ibn Taimiyyah, 140
Al-Taqrîr li Aujuh Al-Taqdîr, 271
Tardieu, M., 109
Tarjumân Al-Haqîqah, 493
Tarkân Khâtûn, Ratu, 470
tasybîh, 104-105
Tasyhîh Al-I'tiqâd, 177
al-tauhîd al-af'âlî, 164
al-tauhîd, 43
tauhid, konsep, 184
Al-Tauhîdî, 195, 267, 269, 270, 310, 316,
teks
  sakral, 37, 50
  suci, 39
Al-Thâ'ifah Abû Ja'far Muhammad ibn Hasan Al-Thûsî, Syaikh, 473
Thabaqât Al-Umam, 345
Al-Thabarî, 81, 380,
Thahârah Al-'Arâq, 312
Al-Thahâwî, 91
Thâhîr, 509
Al-Tharîqah, Sulthân, 493
That an Intelligent Physician Cannot Heal all Diseases, 245
That Philosophy Can not be Acquired except with a Knowledge of Mathematics, 217
That the Outstanding Physician Must Also be a Philosopher, 245
Themistius, 56, 250
Theodosipolis, 69
Theodosius I, Kaisar, 112
Theologia Aristotelis, 277
Theology of Aristotle, 56, 272
Theology, 209, 216
Theon dari Smyrna, 57, 57
Theophrastus, 56, 250
theosophia, 43, 305
Al-Thibb Al-Rûhânî, 246
Thomas, 399
Thucydides, 55
Al-Thûsî, 91, 302
Timaeus, 113, 122, 245, 259
Tîmûr Lenk (Tamerlane), 440
Tirmidzî, 30
To Whoever is Unattended by a Physician, 245
Toghrïl I, 468
Toynbee, 446
Trajan, Kaisar, 112
Transoksiana, 69, 267
Tricks of the Prophets, 76

De trinitate, 116
Trismegistus, Hermes, 255
Triteis, 111
Trujillo, 415
Tsâbit ibn Qurrah, 219
Al-Tsaurî, 102
tubayyin, 143
Tuhan, keesaan, 153

'Ubaidallâh ibn Jibrîl, 244
al-'ulûm al-awâ'il, 195
'Umar ibn Al-Farrukhân, 219
'Umar ibn Sahlân Al-Shâwî, 545
Umar Khayyâm, 476
Umayyah
  Dinasti, 364
Umm Al-Kitâb, 179
universitas di Alexandria, 55
Unshûrî, 479
Upanisad, 73
Urfa, 69
Al-Urjûzah fî Al-Thibb, 288
Urvoy, Dominique, 345
'Ushairân, A., 503
Ushûl Al-Dîn , 91, 107
ushûl al-fiqh, 105
Ushûl Al-Kâfî, 38, 42, 172, 175
ushûl, 90
Ushûl-i Falsafa-yi Ri'âlizm, 35
ushûliyyûn, 105
'Utsmân, 541
'Utsmâniyyah, 49
'Uyûn Al-Hikmah, 31, 287

Vagbhata, 81
Verrycken, K., 113
via negativa, 311
Victoria, Ratu, 123
Voltaire, 274
Von Grunebaum, 199

Wadi Asy, 388
wâdî, 171
Wahdah Al-Wujûd, 35
al-wâhid al-haqq, 135
al-wahy, 37
al-wahyu, 46
wâjib al-wujûd, 44, 135
Wâshil ibn 'Atha', 128, 152
Why Ignorant Physician, 245
On Why Some People Leave a Physician if He is Intelligent, 245
William dari Auvergne, 302
William dari Ockham, 333
Wittgenstein, 284
Women in the Cities are More Successful than Scientists in Treating Certain Diseases, 245
wujud murni, 42, 50
al-wujûd wa al-'adam, 107
wujûd, 44-45

Yahudi, 366
Yahyâ Al-Nahwî, 215
Yahyâ ibn 'Adî, 243, 267, 312
Yahyâ ibn Abî Manshûr, 81
Yakobit (Ya'qubiyyah), 109
Yâr 'Alî Syîrâzî, 640
yaskutûn, 85
yatakallam fî, 85
yatakallamûna fîal-qadar, 85
Yazdân, 514
Yehezkiel, 362
Yudaisme, 111, 184
Yuhannâ ibn Halân, 195
Yuhanna ibn Masawayah, 82
Yunani, 55, 364
Yûnus ibn Syâdî ibn Walî Al-Dîn Maulawî, 506

Zacharias, 112
Zaidiyyah, 87
  kaum, 104
Zakariyyâ ibn Abû Hafsh, Sultan, 436
Zanâdiqah, 76
zandaqah, 76
Zarrînkûb, 503
Zeno, Kaisar, 57, 69, 124
Zeus, 112
Zhahîr Al-Fârsî, 545
Al-Zhâhir Barqûq, Sultan, 443
Zhahîr Fâryâbî, 478
zhâhir, 38, 182

Zhahîriyyah, mazhab, 131
Zij Al-Arkand, 80
Zîj Al-Harqan, 80
Zîj Al-Hazûr, 80
Zîj Al-Jâmi', 80
Zîj Al-Sindhind Al-Kabîr, 81
Zîj Al-Syâh, 81
Zîk-i Syahryârân (Zij Al-Syâh), 80
Al-Zînah, 147
Al-Zubair ibn Al-'Awwâm, 147