

IBNU SINA : FALSAFAT AL-FAIDH DAN AL-NAFS

Oleh :

Udi Mufrodi Mawardi

(Dosen Fakultas Ushuluddin dan Dakwah IAIN SMH Banten)

Abstrak :

Filsafat menurut Ibnu Sina adalah berfikir secara maksimal untuk mengetahui realitas-realitas segala yang ada sebagaimana adanya, ia membagi filsafat ke dalam dua bagian, yaitu hikmah nadhariyah dan hikmah 'amaliyah.

Filsafat Ibnu Sina, dalam batas tertentu falsafat Ibnu Sina dipengaruhi pikiran-pikiran al Farabi, Plato, Aristoteles, dan falsafat Neo platonisme. Pada setiap filsafat yang dikemukakan Ibnu Sina dapat dicari dasar-dasarnya dalam falsafat Yunani. Namun demikian ia tidak bertaklid buta mengikuti apa yang dolontarkan pendahulunya. Ia berusaha keras memadukan antara agama dan filsafat, terutama filsafat Aristoteles dan Neo-Platonisme. Dalam tulisan ini penulis berusaha mengungkapkan pemikiran-pemikiran Ibnu Sina, terutama dalam kajian falsafat al faidh dan al-nafsnnya

Kata Kunci : *filsafat emansasi, wujud, jiwa*

Pendahuluan

Ibnu Sina merupakan salah seorang filosof muslim yang sangat terkenal baik di Timur maupun di Barat. Ia bergelar "Syah al-Rais"¹. Menurut Ahmad Amin, Falsafat Islam mencapai puncaknya pada masa Ibnu Sina. Sebagai filosof-filosof muslim lainnya. Ibnu Sina berusaha keras memadukan agama dan falsafat, terutama falsafat Aristoteles dan Neo-Platonisme.² Jaen Jolevet menyebut Ibnu Sina sebagai filosof yang religius. Ia tidak mengabaikan agama, malahan secara khusus ia mengambil soal-soal agama sebagai tema beberapa karangannya.³

Ibnu Sina boleh disebut sebagai murid dan pengikut al-Farabi. Menurut Ibrahim Madkur, pikiran-pikiran Ibnu Sina banyak yang berasal dari pikiran al-Farabi. Ia berusaha keras untuk memahami pikiran-pikiran al-Farabi, lalu memberikan komentar dan penjelasan (*al-syarkh*). Karena itu, banyak pikiran al-Farabi yang sulit menjadi jelas di tangan Ibnu Sina, *al-*

¹ Muhammad Yusuf Musa, *Baina Al-din wa Al-Falsafah fi ra'yi ibnu rasyd wafalsafat al-ashr al-hadits*, (Mesir, Dar Al Ma'arif, tt), h. 71.

² Ahmad Amin, *Dzuhr al-Islam*, Juz II, (Kairo, 1952), h. 139.

³ Jaen Jolivet, *Islam, filsafat dan Ilmu* terj. Dodong Djiwapradja, (Jakarta : Pustaka Jaya, 1984), h. 58.

Isyarat wa al-Tanbihat.⁴

Menurut Ibnu Sina Falsafah adalah berfikir secara maksimal untuk mengetahui realitas-realitas segala segala yang ada untuk mengetahui segala yang ada sebagaimana adanya, ia membagi falsafat kedalam dua bagian yaitu; falsafat teoritis (*hikmah nadariyah*) dan falsafat praktis (*hikmah amaliyah*). Falsafat teoritis bertujuan untuk mencapai kebenaran, sedangkan falsafat praktis untuk memperoleh kebaikan.⁵

Pemikiran Ibnu Sina dalam lapangan falsafat meliputi berbagai masalah. Akan tetapi, persoalan yang paling banyak mendapat perhatian Ibnu Sina adalah masalah jiwa (*ruh*). Menurut De Boer, puncak pemikiran Ibnu Sina terletak pada masalah jiwa ini.⁶ Tulisan ini akan membicarakan beberapa pemikiran falsafat Ibnu Sina, terutama *falsafat al-faidah*, falsafat jiwa, dan falsafat wujud.

Sekilas tentang Riwayat Hidup Ibnu Sina

Ibnu Sina lahir di Afsyana, sebuah kota dekat Bukhara pada tahun 980.⁷ Orang tuanya bekerja pada pemerintahan Bani Samman, terutama pada masa Sultan Muh Ibnu Mansur. Ibnu sina kecil belajar ilmu pengetahuan dan agama di rumahnya sendiri. Kemudian, ia belajar falsafat dan kedokteran di Bukhara. Pada usia tujuh belas tahun, ia berhasil mengobati Sultan Nuh Ibnu Mansur.⁸

Setelah orang tuanya meninggal, Ibnu Sina berkeliling di kota-kota Iran. Mula-mula ia tinggal di kota Juzjan. Di kota ini ia menyusun buku *al-Qanun fi al Thib*. Kemudian pindah ke Ray, sebuah kota di sebelah selatan Taheran sekarang. Di sini ia bekerja untuk Sayyidah dan putranya, Majd al-Daulah. Setelah itu ia pindah ke Qazwen, lalu ke Hamdan. Di sini sultan Hamdan, Syams al-Daulah, mengangkat Ibnu Sina sebagai mentrinya. Pada siang hari Ibnu Sina mengerjakan tugas-tugas pemerintahan, dan di malam hari ia mengajar. Diceritakan bahwa al-Juzjani meminta Ibnu Sina untuk mengerjakan buku *Al-Syfa'*, sedang murid yang lain lagi meminta kepadanya untuk mengerjakan buku *al-qanun*. Setelah belajar, Ibnu Sina dan murid-muridnya istirahat sebentar sambil meminum sedikit khamr dan

⁴ Ibrahim Madkur, *Fi Al falsafah al-Islamiyah Manhaj wa Tathbiqun*, Juz I, (Mesir, 1968), hal. 50.

⁵ Taufik Thawil, *Usus al-falsafah*, (Kairo, Dar al-Nahdhah al-Arabiyah, 1979), h. 48. lihat pula Mustafa Abd al-Raziq, *Tamhid litarikh al-falsafah al-Islamiyah*, (Kairo, Lajnat al-ta'lif wa al-tarjanah wal-nasyr. 1959), h. 58.

⁶ De Boer, *Tarikh al-falsafah fi-al-Islam*, terj. Abu Raidah, (Kairo : Lajnat al-ta'lif wa al-tarjamah wa-alnasyr, 1938), h. 176.

⁷ Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisme dalam Islam*, (Jakarta : Bulan Bintang, 1973), h. 34.

⁸ De Boer, Op. cit. h. 164-165

mendengarkan musik.⁹

Dari kenyataan di atas terlihat bahwa Ibnu Sina tidak hanya aktif dalam bidang keilmuan, tetapi juga melibatkan diri dalam masalah politik. Sesungguhnya demikian, Ahmad Amin menganggap Ibnu Sina gagal dibidang politik, tetapi sukses sebagai filosof.¹⁰ Ibnu Sina termasuk pemikir yang produktif. Karya-karyanya meliputi berbagai bidang keilmuan. Menurut Yahya Madhuri, karya Ibnu Sina mencapai 243 buah. Pemikiran yang produktif ini meninggal di Isfahan pada tahun 1030 dalam usia 57 tahun.¹¹

Falsafat Emanasi (*al-faidh*)

Sebagaimana al-Farabi, Ibnu Sina menganut paham pancaran (*al-faidh*) dalam memahami hubungan yang Esa (Tuhan) dengan yang jamak. Teori ini dikemukakan untuk menjelaskan bagaimana segala yang ada (*al-maujudat*) lahir atau timbul dari yang semula. Menurut teori ini kelahiran alam merupakan suatu keharusan (*fa'ala dhorury*) dan timbul dari natur prinsip yang pertama.¹²

Teori Emanasi Ibnu Sina ini didasarkan dari tiga azaz (Prinsi). *Pertama*, Prinsip mengenai pembagian segala yang ada pada yang wajib ada dan yang mungkin ada. *Kedua*, prinsip yang menegaskan bahwa dari yang Esa tidak akan lahir kecuali yang esa pula. *Ketiga* prinsip yang memandang bahwa penciptaan (*al-Ibdaa'*) timbul dari proses pemikiran.¹³

Dalam teori ini dijelaskan bahwa dari Tuhan memancar akal yang pertama, dan dari akal pertama memancar akal kedua, jiwa dan langit pertama. Demikian seterusnya hingga mencapai akal kesepuluh. Dari akal kesepuluh timbul empat anasir alam yaitu; api, udara, air dan tanah. Dari empat anasir ini berbentuk benda-benda tambang, binatang dan manusia.¹⁴

Berbeda dengan al-Farabi, Ibnu Sina bahwa akal pertama mempunyai dua sifat; yaitu sifat wajib wujudnya sebagai pancaran dari Tuhan. Dan sifat mungkin wujudnya bila dilihat dari hakekat dirinya. Dengan begitu, akal pertama memiliki tiga objek pemikiran yaitu Tuhan, dirinya sebagai wajib wujudnya, dan dirinya sebagai mungkin wujudnya. Dari pemikiriran tentang Tuhan timbul akal-akal, dari pemikiran tentang dirinya sebagai wajib wujudnya timbul jiwa-jiwa, dan dari pemikiran tentang

⁹ Henry Corbin, *Tarikh al-falsafah Islamiyah*, Terj. Nusair marwah dan Hasan Qobisi, (Bairut : Mansyurat Awaidat, 1966), h. 256.

¹⁰ Ahmad Amin, Op. cit, h. 257.

¹¹ Henry Corbin, op.cit, h. 257.

¹² Jamil Shaliba, *Min Aflathun ila ibnu sina*, (Dar al-andalus, 1971), h. 84.

¹³ Ibid, H. 84-87.

¹⁴ Muhammad Athir al-Iraqi, *al Manhaj al-Naqdy fi falsafat Ibnun Rudyd* (Kairo, Dar al-Ma'arif, 1980) h. 220.

dirinya sebagaimana mungkin wujudnya timbul langit – langit.¹⁵

Tiga objek pemikiran akal pertama tersebut, berikut benda-benda yang lahir darinya (.....) dapat digambarkan sebagai berikut:

Perbedaan lain dengan al-Farabi, Ibnu Sina berpendapat bahwa materi tidak lahir dari Tuhan secara langsung. Dalam buku *al-najat* sebagai dikutip De Boer, Ibnu Sina bahwa yang wajib ada materi terlepas dari raga fisik (*jism*) dan dari semua bentuk potensi. Ia Esa dalam segala segi karena tidak akan lahir dari padanya sesuatu yang jamak baik dari segi bilangan maupun dari segi keterbelahan dari materi (*madah*) dan bentuk (*shurah*). Dengan demikian wujud yang lahir darinya adalah tunggal baik dari segi bilangan maupun esensinya. Ia adalah akal murni. Rupa materi (*shurah al-madiyah*) menurut Ibnu Sina tidak dapat menjadi benda pertama yang lahir dari Tuhan. Sebab jika tidak, semua bentuk yang ada setelah materi tentu lahir melalui materi. Padahal materi hanya dapat menerima bentuk, bukan melahirkannya.¹⁶

Dari sini terlihat bahwa Ibnu Sina menempatkan objek-objek pemikiran (*ma'qulaat*) di tempat yang lebih tinggi dari pada objek-objek materil. Ia juga mengangkat kedudukan jiwa dan di tempatkannya pada posisi menengah antara akal dan alam fisik.¹⁷

Konsep sepuluh akal dalam teori ini kelihatannya dekat dengan kepercayaan orang Islam tentang malaikat. Karena itu, Ibnu Sina menyebut akal aktif (akal kesepuluh) sebagai malaikat jibril. Di sini terlihat usaha Ibnu Sina memadukan tradisi Yunani dan tradisi Islam.¹⁸ Bahkan ia merasa telah berhasil memadukan filsafat dan agama sebagai teori emanasi ini, alasannya, karena ia telah menetapkan ciri-ciri kepada Tuhan sebagaimana yang diajarkan oleh filsafat. Dalam pada itu ia telah menetapkan pula sifat-sifat lain seperti yang diajarkan agama. Kecuali itu, ia telah menghubungkan Tuhan dan alam dalam suatu ikatan yang kuat, yaitu hubungan sebab akibat dan ide wajib dan mungkin.¹⁹ Dengan ini Ibnu Sina tetap hendak mempertahankan distingsi antara Tuhan dan alam meski ia mengatakan alam ini kadim.

Sebagai pemikiran spekulatif yang bersumber dari pemikiran Yunani, teori emanasi tidak terlepas dari kelemahan-kelemahan, terutama bila dilihat dari pandangan agama dan ilmu pengetahuan modern sekarang

¹⁵ Harun, Op.cit. h. 35

¹⁶ Do Boer, Op.cit, h 171

¹⁷ Ibid

¹⁸ M.M Syarif (Ed), *Para Filosof Muslim*, Terjm Lutfi AB, (Bandung, Mizan, 1989), h. 104.

¹⁹ Ahmad Daudi, *Segi-segi Pemikiran falsafi*, (Jakarta : 1984). H. 17-18. Lihat pula Muhammad al-Bahy, *al-janib al-Ilahy min tafkir al-Islami*, (Kairo : Dar al-kitab al-araby, 1967), h. 497-498.

sebagai pencipta.²⁰

Hal yang sama dikemukakan pula oleh Yusuf Musa. Sebagai dikutip Ahmad Daudy, Yusuf Musa menyatakan bahwa teori emanasi tidak mendukung peran Tuhan sebagai "sebab pembuat" (*illah faa'iliyah*) kecuali dalam batas yang sangat terbatas. Sebab hal "Pembuatan" telah berakhir dengan akal pertama saja. Yang tinggal dari itu, hanyalah Tuhan sebagai "sebab Tujuan" (*illah ghaa'iyah*). Di samping itu teori emanasi menjadi tidak benar semenjak munculnya teori "grafitasi" dari Ishak Newton (1642-1727), pendiri Ilmu Fisika modern. Gerak falak itu hanyalah semata-mata gerak natural yang terjadi berdasarkan hukum grafitasi antara benda-benda di atas bumi.²¹

Falsafat Jiwa (*Al-Nafs*)

Masalah jiwa selalu menjadi pembicaraan para filosof. Setiap filosof mengemukakan pendapatnya tentang jiwa dan membahasnya. Pembahasan masalah jiwa berkisar tentang asal jiwa, tempat kembalinya, dan cara mensucikannya.

Ibnu Sina memberi perhatian besar terhadap masalah jiwa. Hal ini terlihat dalam beberapa bukunya, seperti *al-Qanun*, *al-Sifa'*, dan *al-isyarat*. Ia juga memberi *ta'liq* terhadap buku *al-nafs*, karya Aristoteles. Kecuali itu, ia pernah menulis sesuatu risalah tentang jiwa yang dipersembahkan khusus untuk Sultan Nuh Ibnu Mansyur.²²

Menurut Ibnu Sina jiwa adalah suatu substansi yang berdiri sendiri dan ia bukanlah sifat (*accident*) dari raga fisik. Jiwa dapat mempersepsi objek pemikiran dan makna-makna universal. Bahkan dapat mengetahui dirinya sendiri dan mengetahui bahwa dirinya mengetahui. Hal ini karena jiwa benar-benar independen dari raga fisik. Jika raga fisik berhajat pada jiwa, maka jiwa tidak berhajat kepadanya. Untuk itu, raga fisik tidak dapat definitif, kecuali ia bertemu dengan jiwa, sedang jiwa tetap jiwa baik ia bertemu dengan raga fisik maupun tidak.²³

Ibnu Sina membagi jiwa dalam tiga bagian. *Pertama*, jiwa tumbuh-tumbuhan, ia merupakan kesempurnaan dari raga fisik untuk dapat tumbuh, menyerap makanan, dan bereproduksi. *Kedua*, jiwa Binatang, ia merupakan kesempurnaan pertama dari raga fisik untuk dapat mengetahui partikular dan bergerak dengan kemauan. *Ketiga*, jiwa manusia, ia merupakan kesempurnaan pertama bagi raga fisik untuk dapat melakukan segala sesuatu dengan kehendak bebas berdasarkan pemikiran dan rasio, dan untuk mengetahui hal-hal yang universal.²⁴ Jiwa tumbuh – tumbuhan memiliki

²⁰ Jamil shaliba, op.cit., h 90.

²¹ Ahmad daudy, Op.cit, h. 50-51

²² Ibrahim Madkur, Op.cit, h 163.

²³ Ibid, 163-165.

²⁴ Al-Syahrstani, al-milal wa al-nihal, Lebanon, Dar al-fikr, tanpa tahun, h. 472-473.

sesuatu dengan kehendak bebas berdasarkan pemikiran dan rasio, dan untuk mengetahui hal-hal yang universal.²⁴ Jiwa tumbuh – tumbuhan memiliki tiga daya sebagai berikut:

1. Makan (*al-Ghaadiyah*)
2. Tumbuh (*al-munamiyyah*)
3. Berkembang Biak (*al-mawludah*)

Jiwa binatang memiliki dua daya, yaitu gerak (*al-Harokah*) dan menangkap (*al-Mudrakah*). daya gerak terdiri dari dua bagian yaitu : gerak sebagai pendorong (*baa'itsah*) dan gerak sebagai pelaku (*faa'ilah*). Daya menangkap juga terdiri dari dua bagian, yaitu : menangkap dari luar (*al-mudrakah min al-kharif*) dengan panca indra dan menangkap dari dalam (*al-mudrakah min al-Daakhil*) dengan indera-indera dalam sebagai berikut;

1. Indera bersama (*al-hassu al-Mustarak*) yang menerima segala apa yang ditangkap oleh panca indera.
2. Representasi (*quwwah al-khoyal wa al musawwiroh*) yang menyimpan segala apa yang diterima oleh indera bersama.
3. Imajinasi (*al-quwwah al-mutakhiliyah*) yang menyusun apa yang disimpan dalam representasi.
4. Estimasi (*al-quwwah al-wahmiyah*) yang dapat menangkap hal-hal abstrak yang terlepas dari materi seperti, keharusan lari bagi kambing dari anjing serigala.
5. Rekolasi (*al-quwwah al-hafdzoh*) yang menyimpan hal-hal abstrak yang diterima oleh estimasi sama dengan hubungan. Representasi dan indera bersama.²⁵

Jiwa manusia memiliki dua daya yaitu daya praktis (*al-'aamilah*) dan daya teoritis (*al-nadhoriyah*). Kedua daya ini sama-sama disebut akal. Akal praktis berhubungan dengan badan sedangkan akal teoritis berhubungan dengan hal-hal yang abstrak. Daya yang kedua ini mempunyai tingkatan:

1. Akal Materil (*al-'aqlu al hayuulaniy*) yang semata-mata mempunyai potensi untuk berfikir dan belum dilatih sedikitpun.
2. Akal Malakah (*al-'aqlu bi al-malakah*) yang telah mulai dilatih untuk berfikir tentang hal-hal abstrak.
3. Akal aktual (*al-'aql bi al fi'il*) yang telah dapat berfikir tentang hal-hal abstrak.
4. Akal mustafad (*al-aql al mustafad*) yaitu akal yang telah sanggup berfikir tentang hal-hal abstrak tanpa daya upaya; akal yang telah terlatih begitu rupa sehingga hal – hal yang abstrak

²⁴ Al-Syahrstani, al-milal wa al-nihal, Lebanon, Dar al-fikr, tanpa tahun, h. 472-473.

²⁵ Harun Nasution, op.cit, h. 36. Lihat pula Harun Nasution, Filsafat Agama, (Jakarta, bulan bintang, 1973), h. 84. Al-Syahrstani, op.cit, h. 475.

al-fa'aal) disebut akal mustafad, karena memperoleh faedah dari luar dirinya.²⁶

Sifat seseorang sebagai dijelaskan Harun Nasution bergantung pada jiwa mana dari tiga jiwa itu yang berpengaruh pada dirinya. Jika jiwa tumbuh-tumbuhan dan jiwa binatang yang berpengaruh pada dirinya, maka ia dapat menyerupai binatang. Akan tetapi jika jiwa yang berfikir mempunyai pengaruh atas dirinya, maka ia dekat menyerupai malaikat dan dekat pada kesempurnaan.²⁷

Jiwa Manusi tercipta setiap kali ada badan. Jiwa tidak hancur karena hancurnya badan. Menurut Ibnu Sina jiwa dan badan tidak memiliki kesamaan substansi. Setiap raga fisik tercipta dari pencampuran unsur-unsur alam sebagai akibat dari aktivitas planet-planet. Raga fisik manusia juga tercipta dari pervampuran seperti diatas, hanya saja manusia tercipta dari perempuan yang ideal.²⁸

Berbeda dengan raga fisik, jiwa manusia tidak tercipta dari unsur-unsur alam. Jiwa bukan bentuk permanen bagi raga fisik, tetapi suatu yang baru datang. Tiap – tiap raga fisik memiliki jiwa yang khusus baginya, jiwa memancar kepadanya dari “Pemberi bentuk” (*waahib al-shuur*) yaitu akal aktif.²⁹

Jiwa tidak hancur karena hancurnya badan. Hal ini, menurut Ibnu Sina, karena hubungan jiwa dan badan bukan merupakan hubungan yang esensial (*laisa 'alaaqah dzaaiyyah*) melainkan hubungan yang aksidental (*'alaqoh 'ardiyah*). kesuali itu, substansi jiwa sederhana, tidak tersusun (*baasiith*). sesuatu yang tidak tersusun tidak akan hancur. Sebab, yang dinamakan kehansuran oleh para Filosofis hanyalah lepasan ikatan unsur-unsur alam itu.³⁰

Jiwa manusia tidak dibedakan berdasarkan objek pengetahuan yang diperolehnya, tetapi dibedakan oleh tingkat kemampuannya menyatukan diri dengan akal aktif yang memberinya pengetahuan.³¹ Kabahagian jiwa adalah persatuannya dengan akal aktif. Jika jiwa manusia telah mencapai kesempurnaan sebelum ia berpisah dengan badan, maka ia sebelumnya akan berada dalam kesenangan, dan jika ia berpisah dengan badan dengan keadaan tidak sempurna karena semasa bersatu dengan badan ia selalu dipengaruhi hawa nafsu badan, maka ia akan hidup dalam keadaan menyesal

²⁶ Harun Nasutin, op.cit, h 37. lihat pula Sulaiman Dunia, *Al-Haqiqah fi Nadhr al-Gozali*, (Mesir : Dar al-ma'arif, 1971), h. 273.

²⁷ Ibid .

²⁸ De Boer, Op.cit, h. 176

²⁹ Ibid.

³⁰ Jamil Saliba, op.cit, h. 120.

³¹ De Boer, op.cit,h 179.

dipengaruhi hawa nafsu badan, maka ia akan hidup dalam keadaan menyesal dan terkutuk untuk selama-lamanya di akhirat.³²

Kebahagiaan di akhirat ini timbul atau diperoleh dari kemampuan manusia mengabstraksi prinsip-prinsip spiritual secara benar. Kebahagiaan ini juga tidak dapat diperoleh, kecuali dengan meningkatkan aktivitas jiwa. Dengan demikian, pahala di akhirat dalam pikiran Ibnu Sina sesuai dengan kadar atau tingkat kebaikan yang dicapai oleh jiwa manusia di dunia. Kebahagiaan yang akan diterima manusia di akhirat itu adalah kebahagiaan spiritual (*sa'adah nafsaniyah*) bukan kebahagiaan fisik, demikian pula, siksa dan derita yang akan diterimanya bersifat spiritual pula.³³

Falsafat Wujud

Ibnu Sina berdalil tentang Tuhan dengan dalil wujud tanpa pertimbangan lain selain wujud itu sendiri. Ia menolak dalil para ahli kalam yang mendasarkan wujud Tuhan pada makhluk atau adanya alam. Menurut Ibnu Sina dalil yang digunakan ahli Kalam itu hanya cocok untuk orang awam.³⁴

Ibnu Sina membagi wujud atas dua bagian, yaitu yang wajib ada (*wajib al wujud*) dan yang mungkin ada (*mumkin al-wujud*). yang wajib ada adalah suatu wujud yang bila diandalkan tidak ada menimbulkan suatu kemustahilan. Yang mungkin ada adalah suatu wujud yang apabila diandaikan ada atau tidak ada tidaklah menimbulkan suatu kemustahilan. Jelasnya, *wajib Al wujud*, adalah suatu wujud yang mesti adanya, sedang, *mumkin al wujud* adalah suatu yang tidak ada kepastian baik adanya maupun tidak adanya.³⁵

Yang wajib ada ini dibedakan pula atas dua bagian, yaitu yang wajib ada karena dirinya sendiri (*wajib al-wujud bi dzatihi*) dan yang wajib ada karena yang lainnya (*wajib al-wujud lighairih*). Tuhan adalah yang wajib ada karena dirinya sendiri. Karena wujud Tuhan tidak berhajat kepada sesuatu yang lain di luar dirinya, karena ia tidak sempurna kecuali dengan dua tambahan dua.³⁶

Semua yang mungkin ada berhajat kepada yang wajib ada karena dirinya. Artinya tiap-tiap yang mungkin ada memiliki sebab yang mengeluarkan dia dari tiada menjadi ada. Sebab ini pasti bukan yang mungkin ada itu sendiri, karena secara esensial sebab lebih dahulu dari akibat. Jadi, sebab itu hanyalah sesuatu yang lain, bukan mungkin wujud itu sendiri, dan dialah Tuhan.³⁷

³² Harun Nasution, op.cit, h. 38.

³³ Jamil Saliba, op.cit, h. 136.

³⁴ Ahmad Daidi, op, cit, h. 12.

³⁵ Ibid, h. 13.

³⁶ Jamil Shaliba, op.cit,h. 84.

³⁷ Muhammad 'Athif al-Iraqi,op,cit, h. 206-207.

eksistensi (*wujud*). Esensi berada dalam akal, sedangkan eksistensi berada diluar akal. wujudlah yang membuat esensi mempunyai kenyataan di luar akal. Tanpa wujud, esensi tidak benar artinya. Oleh sebab itu, wujud lebih penting dari esensi.³⁸

Hubungan esensi dan eksistensi ini dapat mempunyai kombimasi sebagai berikut:

1. Esensi yang tidak mempunyai wujud (*mumtani' al wujud*)
2. Esensi yang boleh mempunyai wujud dan boleh pula tidak mempunyai wujud (*mumkin al-wujud*)
3. Esensi yang tidak boleh tidak mesti mempunyai wujud. Disini esensi tidak dapat dipisahkan dari wujud, esensi dan wujud adalah sama dan satu. Esensi disini tidak dimulai oleh tidak wujud kemudian wujud. Tetapi esensi yang mesti dan wajib mempunyai wujud selama-lamanya. Yang serupa ini disebut mesti berwujud (*wajib al-wujud*), yaitu Tuhan. *Wajib al-wujud* inilah yang mewujudkan mukim *al-wujud*.³⁹

Teori ini dikemukakan Ibnu Sina untuk membuktikan wujud Tuhan, juga untuk membuktikan keterkaitan alam dengan Tuhan. Teori ini juga merupakan kritik terhadap teori Aristoteles tentang materi dan bentuk. Dalam pandangan Ibnu Sina sebagai terlihat di atas, bentuk dan materi saja tidak dapat menimbulkan suatu wujud. Akan tetapi, bentuk dan materi itu berhajat kepada Tuhan. Jadi eksistensi yang tersusun tidak bisa hanya disebabkan oleh materi semata, tetapi harus terdapat sesuatu yang lain, yaitu Tuhan.⁴⁰ Segala sesuatu selain Tuhan. Di sini Ibnu Sina menggunakan tiga acuan dalam melihat suatu objek materi, yaitu; materi, bentuk, dan Tuhan.

Penutup

Sebagai Filosof muslim Ibnu Sina berusaha menyesuaikan agama dan filsafat. Hal ini terlihat semua dalam falsafat yang dikemukakan Ibnu Sina. Dalam batas tertentu falsafat Ibnu Sina dipengaruhi pikiran-pikiran al Farabi, Plato, Aristoteles, dan falsafat Neo platonisme. Pada setiap filsafat yang dikemukakan Ibnu Sina dapat dicari dasar-dasarnya dalam falsafat Yunani. Sesungguhnya demikian, Ibnu Sina tidak bertaklid buta kepada Plato maupun Aristoteles. Dalam falsafat Ibnu Sina dapat pula dijumpai pikiran-pikiran baru yang khas Ibnu Sina, dan karenanya tidak dijumpai dalam falsafat Yunani.

DAFTAR PUSTAKA

³⁸ Harun Nasution, op.cit, h. 39.

³⁹ Ibid. h. 39-40.

⁴⁰ M.H. Syarif, op.cit,h.107.

DAFTAR PUSTAKA

- Muhammad Yusuf Musa, *Baina Al-din wa Al-Falsafah fi ra'yi ibnu rasyd wafalsafat al-ashr al-hadits*, (Mesir, Dar Al Ma'arif, tt)
- Ahmad Amin, *Dzuhr al-Islam*, Juz II, (Kairo, 1952)
- Jaen Joliviet, *Islam, filsafat dan Ilmu* terj. Dodong Djiwapradja, (Jakarta : Pustaka Jaya, 1984)
- Ibrahim Madkur, *Fi Al falsafah al-Islamiyah Manhaj wa Tathbiquh*, Juz I, (Mesir, 1968)
- Taufik Thawil, *Usus al-falsafah*, (Kairo, Dar al-Nahdhah al-Arabiyah, 1979)
- Mustafa Abd al-Raziq, *Tamhid litarikh al-falsafah al-Islamiyah*, (Kairo, Lajnat al-ta'lif wa al-tarjanah wal-nasyr, 1959)
- De Boer, *Tarikh al-falsafah fi-al-Islam*, terj. Abu Raidah, (Kairo : Lajnat al-ta'lif wa al-tarjamah wa-alnasyr, 1938)
- Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisme dalam Islam*, (Jakarta : Bulan Bintang, 1973)
- Henry Corbin, *Tarikh al-falsafah Islamiyah*, Terj. Nusair marwah dan Hasan Qobisi, (Bairut : Mansyurat Awaidat, 1966)
- Jamil Shaliba, *Min Aflathun ila Ibnu Sina*, (Dar al-andalus, 1971)
- Muhammad Athir al-Iraqi, *al Manhaj al-Naqdy fi falsafat Ibnun Rudyd* (Kairo, Dar al-Ma'arif, 1980).
- M.M Syarif (Ed), *Para Filosof Muslim*, Terjm Lutfi AB, (Bandung, Mizan, 1989)
- Ahmad Daudi, *Segi-segi Pemikiran falsafi*, (Jakarta : 1984)
- Muhammmad al-Bahy, *al-janib al-Ilahy min tafkir al-Islami*, (Kairo : Dar al-kitab al-araby, 1967)
- Al-Syahrstani, *al-milal wa al-nihal*, (Lebanon, Dar al-fikr, tt)
- Harun Nasution, *Filsafat Agama*, (Jakarta, bulan bintang, 1973)
- Sulaiman Dunia, *Al-Haqiqah fi Nadhr al-Gozali*, (Mesir : Dar al-ma'arif, 1971)

**TEORI-TEORI DASAR PEMIKIRAN MODERN
DALAM ISLAM DI INDONESIA
(Refleksi Pemikiran Islam Harun Nasution)**

Oleh

Ahmad Sugiri

(Dosen Fakultas Tarbiyah dan Adab IAIN SMH Banten)

Abstrak :

Dalam pandangan Harun Nasution bangsa Indonesia tidak lagi memandang bahwa, kajian agama atau pemikiran-pemikiran keagamaan menjadi kajian utama, dan tidak dipandang penting lagi, hal ini baginya membuat bangsa Indonesia teruma umat Islam menjadi, bangsa materilistis dan hanya mengembangkan pola ekonomi saja. Maka Harun Nasution berusaha membangun karakter bangsa dengan pola pemikiran intelektual.

Keberhasilan Harun yang paling spektakuler adalah tegaknya "tradisi intelektual" di kalangan mahasiswa, hal ini dapat kita saksikan hasilnya kini, dimana hampir seluruh cendekiawan muslim lulusan IAIN yang sekarang sedang tampil merupakan hasil didikan Harun baik langsung maupun tidak langsung.

Tulisan ini akan menelaah bagaimana Harun Nasution memaknai Islam sebagai obyek kajian keilmuan, teori-teori apa sajakah yang dibangun dalam merombak struktur pemikiran yang dipetakan sebagai "agraris keagamaan" di atas, serta bagaimana relevansi teori-teori tersebut dalam konteks masyarakat Indonesia kontemporer

Kata Kunci : Pemikiran Modern, Filsafat, kalam, Islam di Indonesia

Pendahuluan

Meskipun pemikiran pembaharuan dalam Islam Indonesia telah berkembang pesat sejak permulaan abad ini, dengan munculnya gerakan modernisme.¹ Akan tetapi, pembaharuan pemikiran pada periode ini masih terbatas pada masalah-masalah fiqh dan kerja sosial.² Fenomena ini terlihat pada aktivitas-aktivitas organisasi Muhammadiyah, al-Irsyad, Persis dan

¹ Menurut Harun Nasution, modernisme dalam masyarakat Barat mengandung arti fikiran, aliran, gerakan dan usaha-usaha untuk merubah faham-faham, adapt-istiadat, institusi-institusi lama, dan sebagainya, untuk disesuaikan dengan suasana baru yang ditimbulkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi moder Lihat: Harun Nasution, *Pembaharuan Dalam Islam Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan-Bintang, 1992), hlm. 1

² Deliar Noer, *Harun Nasution Dalam Perkembangan Pemikiran Islam di Indonesia* dalam (Jakrta: CV. Guna Aksara, 1989), hlm. 83